

בעד המליצה: היסטוריוגרפיה רטורית של הספרות העברית המודרנית

אמיר בנג'י

[א]

לפני שהייתה לנו ספרות הייתה לנו מליצה: העמדה ההיסטוריוגרפית הזו ידועה היטב לחוקרי הספרות העברית המודרנית, ולו מכיוון שהמתקפה על המליצה, שהחלה כבר בשנות החמישים והשישים של המאה התשע־עשרה, הייתה הציר שעליו נסוב המפנה הריאליסטי בביקורת הספרות העברית. מפנה זה, המתועד היטב, הוא שבישר את "עלייתה של הבדיוניות" בספרות העברית, את גיבוש המחויבות המימטית למציאות ההיסטורית ואת הולדת הרומן.¹ עוד עובדה היסטוריוגרפית, הידועה אולי מעט פחות, היא זו: מה שאפשר את עלייתו של המונח "ספרות" במובנו המוכר לנו (ספרות יפה) הוא דחיקתה של המליצה החוצה.² בעבר הייתה המליצה מושג עטור תהילה. היא יכלה לציין כל דיבור או ביטוי באשר הוא, אך שימשה בעיקר לציין דיבור שמאפייניו פיגורטיביים או פואטיים בולטים, לציון פסוקים תנ"כיים ולציון תורת הנאום והרטוריקה. המליצה הפכה להיות פראזה ריקה בדיוק באותו הרגע שבו החלו מילים כמו "ספרות", או "ליטעראטור" (כך אצל א"י פפירנא, בשנת 1867), לציין לחיוב כתיבה בדיונית המחויבת לייצוג מימטי של חיי הסובייקט, המעמד או האומה. משלב זה ואילך העסיקה המליצה מבקרי ספרות רבים ומשפיעים, ממנדלי ופפירנא ועד ביאליק ושלונסקי, והייתה לתמונת תשליל זמינה שבאמצעותה הגדירו את המודרניות הספרותית החדשה. למעשה, אידאולוגיית המודרניות העברית שניסחו האבות המייסדים בתקופת התחייה הלאומית – היסטוריוציזם, יהדות כתרבות, חילון, נאו־רומנטיקה ועוד – קמה על חורבותיה של מה שביאליק כינה "ממשלת המליצה". מטרתו הראשונה של המאמר הנוכחי, אם כן, היא לסקור ולתאר

1 ראו: דן מירון, בין חזון לאמת: ניצני הרומאן העברי והיידי במאה התשע־עשרה, ירושלים: מוסד ביאליק, 1979, עמ' 231–264; עוזי שביט, בפתח השירה העברית החדשה: מסת מבוא, תל אביב: ספרית פועלים, 1986; עינת ברעם אשל, מלחמת הריאליזם על נפשו: ייצוגי מציאות בספרות ההשכלה העברית, 1857–1881, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2011. לבירור היסטורי עקרוני של מושג הבדיוניות ראו, Franco Moretti, "The Rise of Fictionality", Catherine Gallagher, (ed.), *The Novel*, vol. 1, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006, pp. 336–363.

2 יוסף קלוזנר, היסטוריה של הספרות העברית החדשה, כרך ד, ירושלים: אחיאסף, 1954, עמ' 156, וכן שם, כרך ה, עמ' 336.

מחדש, והפעם בצורה אוהדת יותר, את תפקיד המליצה במחשבת הספרות העברית עד דעיכתה, במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה.³

לפחות שלושה טיעונים שטחו מבקרי המליצה העיקריים בגנותה בתקופת ההשכלה המאוחרת ובתקופת התחייה. המבקר והמשורר דוד פרישמן הגדיר את המליצה המשכילית, בהסתמך על פרידריך שילר (Schiller), כגילום של נאיביות. המשכילים, לדודו, היו כ"ילדים גדולים": יצירתם הכרחית ונאותה לזמנה, אך ברור לכולם שהספרות העברית הבשלה חייבת לגבור עליה. העומד במרומז ברקע דבריו של פרישמן על שירת ההשכלה הוא ההבחנה בין כתיבתו של הנביא לכתיבתו של הגאון המודרני. פרישמן האמין שלמרות (ואולי בגלל) קדושתה, הנבואה היא כתיבה מאולצת וכבולה הקורסת תחת סמכותו של האל. האל שם את הדברים בפי הסופר, והופך אותו למדיום פסיבי וחלול של השראה אלוהית. שירת ההשכלה כמוה כנבואה: בשני המקרים תודעת הכותב אינה מסוגלת להבין את הדברים, וודאי שלא למסגרם או לעבד את תוכנם. לפיכך, את הנביא הקדום צריך להחליף הגאון המודרני, מעין משיח או אורפאוס עז פנים, שהופך את תודעת האדם ליסוד מכוון של כתיבה ספרותית.⁴

משה ליב ליליינבלום, מעט לפני פרישמן, סרטט מסלול מקביל של ביקורת המליצה. הארכאיות העולה מכתובת "שירים ומליצות" בידי משכילי פולין וליטא היא לדבריו הרכנת ראש תבוסנית לנוכח "תועבות ההיסטוריה". הדבר החשוב ביותר שצריך להפריד בין הספרות המודרנית לבין "עולם התהו" של המשכילים הראשונים וכתובי המליצות הוא יכולתם החדשה של המשוררים המודרניים להתקומם על הגזלה ועל העושק:

לפנים האמין הנגזל, כי צריך הוא להיות נגזל וכי לכך הוא נוצר, וזכות חרות האדם לא נודעה לו, אך עתה ידעו רבים מבני האדם כי אנשים הם, כי יש להם הזכות ליהנות מן החיים והחירות יותר הרבה ממה שיש זכות לעושקיהם כוח למשול על רגשותיהם ועל

3 ראו מאמרי, "המשכילים כמגני הטקסט: פרדיגמה שלישית של נאורות יהודית", מחקרי ירושלים בספרות עברית 29 (2017), עמ' 107-144. מחקר המליצה והרטוריקה העברית קטן בהיקפו ובלתי מספק, ומעט החוקרים שהגנו על ספרות המליצה עשו זאת במונחים סגנוניים. דן מירון, למשל, עמד על הכוח האקספרסיבי של המליצה בכתבי מאפו (מירון, הערה 1 לעיל, עמ' 28-36). לניסיון דומה ראו, בעז שכביץ, "בין אמור לאמירה: למהותה של 'המליצה'", הספרות 2, 3 (1970), עמ' 664-668. פלאי הקדיש למליצה סקירה היסטורית חשובה: משה פלאי, "תפיסת המליצה בראשית ספרות ההשכלה העברית", לשון ועברית 8 (1991), עמ' 31-46, וטובה כהן בחנה את השפעה הרטוריקה הקלאסית והרטוריקה של הנשגב על תורת הרטוריקה של שלמה לויזון (טובה כהן, "מליצת ישרון" לשלמה לויזון: היצירה ויוצרה, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 1988, עמ' 39-55, 64-68). פרוש ופישלר עסקו במליצה כשיבוץ מקראי, כאן: איריס פרוש וברכה פישלר, "פוליטיקה של טקסט שיבוצי: לשון ההקדמות בספר תולדות הטבע לש"י אברמוביץ", רינה בן-שחר וגדעון טורי (עורכים), העברית שפה חיה, כרך ב, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1999, עמ' 239-273, ופרוש עסקה במליצה המשכילית גם בספרה האחרון: איריס פרוש, החוטאים בכתיבה: מהפכת הכתיבה בחברה היהודית במזרח אירופה במאה התשע-עשרה, ירושלים: כרמל, 2017, עמ' 251-259.

4 דוד פרישמן, מכתבים על דבר הספרות, כרך א, ורשה: מרכז, תרע"ד, עמ' 42-44, 94-95, 180-189.

אשרם, ואנשים כאלה שונאים הם את העשק הנעשה להם עתה יותר הרבה ממה ששנאוהו העשוקים לפנים. כל התועבות האלה [...] הם הם החומר והלבנים להסופרים להכין על ידם בסיפוריהם את מראות החיים.⁵

לבסוף, בעל הדבבא העיקרי של המליצה היה כידוע ביאליק, שהמאמר "שירתנו החדשה" פרי עטו היה ועודו ציון דרך בהיסטוריוגרפיה של הספרות העברית המודרנית,⁶ ולענייננו חשוב לא פחות מאמר הקונוניזציה שהקדיש למנדלי מוכר ספרים.⁷ מנדלי מוצג כאן כמחבר הראשון שהצליח להשתחרר מכבליה של "ממשלת המליצה", והנוסח המפורסם שכוון מוצג – כאן ובמקומות אחרים – כשלילה בעלת שלושה פנים של המליצה. ראשית, המשורר הלאומי המודרני הראשון מסוגל לפלש בנפשו גישה חווייתית ישירה ומיידית אל הטבע. בניגוד לרבותיו המשכילים, שכתבו על "ספיר גזרתה" של האישה בלא שראו ובלא שידעו מימיהם "לא את הגזרה ולא את הספיר", מנדלי השתמש בכל חמשת חושיו בבואו לתאר את חויותיו.⁸ שנית, במקום נוסחאות תנ"כיות מוכנות מראש ומשומשות, המשורר הרומנטי הראשון חוצב בעצמו את אבני הבהו של שירתו, ובכך מפקיע את הכרת הטבע שלו משליטתם של כתבי הקודש. ושלישית, המשורר המודרני מצטיין גם בהבנה היסטורית מעמיקה מעין כמוה של עמו. כשצריך, הוא יודע להרכין ראש לפני "סודם הפנימי" ו"יחודם הגמור" של חיי האומה,⁹ אך לעיתים אחרות אינו מהסס להוקיע את "כל האפסות והכשלוך, כל הטירוף והקלסה שיש בחיי הבלה של אומה קצרת ידים ומעוטת דמות".¹⁰ הכתיבה של מנדלי מגדירה את הנכון ואת הדרוש למודרניות העברית של סוף המאה התשע-עשרה ותחילת המאה העשרים, ומייצגת מיידיות חושנית, שליטה באמצעי הייצוג הפואטיים ושיפוט היסטורי סמכותי.

מן הפריזמה הזו נראית שירת המליצה כאילו הייתה אפיזודה הכרחית אך רעה בהיסטוריה של הספרות העברית: היא מופרכת מנקודת המבט של תורת ההכרה, מכיוון שהיא חוסמת את דרכו של הסובייקט המדעי או היצירתי בפילוסוף דרך מיידית אל הטבע; היא מופרכת כפואטיקה, מכיוון שהיא משועבדת לנוסחאות סמכותיות החוסמות את שיפוטו הרפלקטיבי של המשורר, והיא מופרכת כהכרת עבר היסטורית, מכיוון שאינה מאפשרת כינוס ביקורתי של העבר ואינה מובילה לתיקון עצמי בעתיד. המליצה היא הבעיה; מנדלי הוא הפתרון.

שלוש ההנמקות האלה הן תמצית גרידא של גוף רחב מאוד של טקסטים העוסקים

5 משה לייב ליליינבלום, "עולם התהו", כל כתבי משה לייב ליליינבלום, כרך ב, קראקא: יוסף בר' שמריהו צטלין, [תרל"ד] תרע"ב, עמ' 53.

6 חיים נחמן ביאליק, "שירתנו הצעירה", דברי ספרות, תל אביב: דביר, [תרס"ז] תשי"ד, עמ' קסד-קפה.

7 חיים נחמן ביאליק, "מנדלי ושלושת הכרכים", דברי ספרות, תל אביב: דביר, [תרע"ב] תשי"ד, עמ' קפו-קצח.

8 שם, עמ' קץ.

9 שם, שם.

10 שם, עמ' קצא.

בביקורת המליצה.¹¹ אך, כאמור, עוצמתה של המתקפה מחייבת אותנו לנסות ולחשוב היום על המליצה בצורה החומקת, גם אם לא מתעלמת, מרשת הגיוני הצפופה שטוו מבקריה. את המשימה הזו נטלתי על עצמי במאמר שלפניכם, ואנסה להשלימה בשילוב, לעיתים מתוח, של שתי דרכי טיעון: ראשית אציע תיעוד היסטורי שיכסה, בקיצור המתחייב, כמה מן התחנות המרכזיות בהרפתקאות המליצה מאז ימי הביניים ועד לירידת קרנה באמצע המאה התשע-עשרה. בהקשר זה אומר מילים אחדות על המליצה בימי הביניים, על יהודה מסר לאון, ברוך שפינוזה ומשה מנדלסון. לאחר מכן אציע גרסה של תורת המליצה כרטוריקה עברית, המצויה לדעתי בלב ליבה של מחשבת הספרות המשכילית.¹² המליצה המשכילית מייצגת מודרניות ספרותית עברית שונה לחלוטין מזו שהוגי תקופת התחייה ובעלי הכינוס התרבותי של היהדות – ביאליק, אחד העם ורבים אחרים – הטיפו לה בכתביהם.¹³

אוהדי המליצה מקרב המשכילים ניסחו בכתביהם תורת ספרות שמתוכה אפשר לחלק תשובות רהוטות לשלילת המליצה בידי הוגי התחייה. ראשית, **תמונת העולם ותורת ההכרה** של ספרות המליצה המשכילית נשענת במופגן, בלי שמץ של התנצלות, דווקא על האופי הרהוט והייחודי של לשון כתבי הקודש. נפתלי הרץ ויזל, מחדש המליצה העברית, האמין כי האמת אפשרית לקריאה רק משפתי התורה, וכשם ש"חמרא [יין] לא יתיב אלא בקנקן, כך אורייתא לא יתיב אלא בלבושא".¹⁴ האידאל הפואטי המשכילי

11 חלוקת דבריהם של שוללי המליצה לשלושה תחומי שיח – הכרת הטבע, פואטיקה ופוליטיקה – תשרת אותי גם בהמשך הדברים. בעניין זה אני נשען על "משימת המתרגם" של ואלטר בנימין, מגרמנית: נילי מירסקי, המופיע כנספח בתוך: ז'ק דרידה, נפתולי בבל, תרגום מיכל בן נפתלי, תל אביב: רסלינג, 2002, עמ' 127–141. למקור הגרמני ראו, Walter Benjamin, "Aufgabe Des Uebersetzers", Charles Baudelaire, *Tableaux Parisiens*, Walter Benjamin (ed. and trans.), Heidelberg: Weissbach, 1923, pp. 7–17.

מאמרו של בנימין מדגיש את ההיבט הלשוני והרטורי של הכתיבה ומקשר אותו עם פעולת המתרגם, המוצגת במאמרו כמקיימת יחסים מתוחים עם השירה הרומנטית. זו האחרונה מייחסת ללשון השירה מיידיות, אורגניות ושקיפות שאינן מאפיינות את פעולת המתרגם. לפרשנות עקרונית למאמר זה ראו, פול דה מאן, "מסקנות: משימתו של המתרגם", ההתנגדות לתיאוריה, מאנגלית: שי גינזבורג, תל אביב, רסלינג, 2010, עמ' 173–236.

12 למחקרים העוסקים בתולדות הרטוריקה העברית ראו: אברהם מלמד, "הרטוריקה העברית", כאן, עמ' 141–160; Alexander Altman, "Ars Rhetorica as Reflected in Some Jewish Figure of Italian Renaissance", *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, David Ruderman (ed.), New York 1992, pp. 23–48; Shai Ginsburg, *Rhetoric and Nation: The Formation of Hebrew National Culture, 1880–1990*, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2014; Michael Bernard-Donals and Janice Fernheimer (eds.), *Jewish Rhetorics: History, Theory, Practice*, Weltham, MA: Brandeis University Press, 2014; David Ruderman, "The Italian Renaissance and Jewish Thought", Alber Arbil (ed.), *Renaissance Humanism: Foundations, Form and Legacy*, vol. 1, Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1988, pp. 382–433.

13 לניתוח עדכני של עמדה זו ראו, צפי זבה-אלרן, זיכרונות חדשים: אסופות האגדה ועיצובן של קנון עברי מודרני, ירושלים: יד בן צבי, 2017. המאמר שלפניכם מציע תמונת ראי להיסטוריוגרפיה העולה, בין השאר, מספרה של זבה-אלרן.

14 נ"ה ויזל, "מכתב רביעי", דברי שלום ואמת, ורשה: חמו"ל, [תקמ"ב], 1886, עמ' 324–325.

התבסס, במוצהר או שלא במוצהר, על האידאל הרטורי של איחוד הדיבור והתבונה, או בשפתו של יהודה מסר לאון, על איחוד הצחות והחוכמה. לדידם של המשכילים, חוויותיו וידיעותיו של הסובייקט המודרני צריכות להתעצב בתוך המים הגועשים של לשון כתבי הקודש: ההכרות הנגזרות מן הקריאה הרטורית בכתבי הקודש העבריים מבקרות ומאתגרות את ההכרות המטפיזיות, המוסריות, והאסתטיות שהוגי הנאורות והרומנטיקה גזרו ישירות – ללא קריאה בכתבי הקודש – מן התבונה האנושית והחוויה האנושית. המליצה העברית היא דרכה של ספרות ההשכלה להביע את חוסר הנחת של היהודי המודרני מן המאפיינים האוניברסליים של הנאורות האירופית.¹⁵ שנית, **תפיסת השירה** של הוגי המליצה דורשת את שימורן של צורות קדמוניות והטרנומיות של כתיבה, הנכתבות "מעל לראשו" של המשורר: נבואה, כתיבה באילוף, שימוש בפסוקים מקראיים, הפניות לאתרי טיעון רטוריים מוכנים מראש ועוד.¹⁶ תורת המליצה המשכלית אינה מכירה בתוקפה של הפואטיקה ההיסטוריסטית שכולנו חיים מפיה. היא אינה מכירה בסמכותו של סובייקט מודרני אוניברסלי משכיל ומנוסה, דוגמת המשורר הרפלקטיבי ("הסנטימנטיסטי") של שילר או הצופה לבית ישראל של ארטור. הנאורות והרומנטיקה העניקו לסובייקט המודרני את ההזדמנות להחליף את עמדת הסמכות של האל, הנביא או ההתגלות, ולהתקין במקומו את האינטלקטואל האוניברסלי, שהכרותיו ושיפוטיו הופכים למקור בלעדי של ידע על הטבע, ההיסטוריה, והאלוהות. תורת המליצה המשכלית דוחה לחלוטין את תזת החילון הספרותית הזו. בפואטיקה שהמשכילים תמכו בה, כתבי ההתגלות נתפסים כמכילים ידע תאולוגי וצורות ספרותיות שאי אפשר "לכנס" לתוך תרבות עבר נוסטלגית. המשכילים שאפו לחלץ מכתבי הקודש אתוס ספרותי שיטיל את עצמו, על קרבו וכרעיו, בתוך התרבות המודרנית. כך למשל, תורת הספרות המשכלית מקבלת על עצמה את הפענוח, השחזור, וההפעלה מחדש של הנבואה ושל השירה המקראית. מליצת כתבי הקודש משומרת בתקופה המודרנית כפרדוקס: אף שהיא מעשה ידי אדם, בסופו של דבר היא פותחת צוהר להכרת ההתגלות האלוהית העל-טבעית.

15 על המתח שבין רטוריקה לפילוסופיה בתקופת הרנסנס ראו, Jerrold Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1968
 לדיון תמציתי בהיסטוריה של הרטוריקה ובסיבות לירידתה בעידן המודרני ראו: John Bender and David Wellbery, "Rhetoricity", John Bender and David E. Wellbery (eds.), *The Ends of Rhetoric*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1990, pp. 3–42; Jennifer Richards, *Rhetoric: The New Critical Idiom*, New York, NY: Routledge, 2007
 16 אתרי הטיעון (loci communes, commonplaces), לפי קווינטיליאנוס, הם "המקומות הנסתרים שבהם שוכנים הטיעונים ושמהם יש לשאוב אותם". גבריאל צורן, "מבוא: לוגיקה, פוליטיקה ואסתטיקה מלאכת השיכנוע", אריסטו, רטוריקה, מיוונית: גבריאל צורן, תל אביב: ספרית פועלים, 2002, עמ' 29; Quintilian, *The Orator's Education*, vol. 2, Donald Russell (trans.), 2002, p. 213 (5.10.20). להרחבה בנושא זה ראו את ספרו של סקינר, שבחלקו הראשון סקירה בהירה של עיקרי תורת הרטוריקה הקלאסית וההומניסטית: Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 114
 Cicero, *On the Ideal Orator*, James May and Jakob Wisse (trans.), Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 166–170 (2.178–2.181).

בכוחה הרטורי והפיגורטיבי מסוגלת השירה להפיק מחדש את הספרה המקודשת של האלוהות, ולשמר אותה, באורח פרדוקסלי, כשונה ובלתי ניתנת להשוואה עם התודעה הפואטית שיצרה אותה. מליצת כתבי הקודש, האנושית והאלוהית בעת ובעונה אחת, מחויבת לפואזיס או ליצירה של האלוהות, וככזו היא מעמידה את עצמה בתוך הספרות המודרנית כבלתי אפשרית לכינוס, לחילון או להיסטוריוזציה.¹⁷

שלישית, תפיסת הפוליטיקה של המליצה המשכילית מכילה מרכיב ספקני ורגרסיבי מאוד, המתנגש עם שאיפות התיקון והפרוגרס שמצאנו, למשל, בביקורת המליצה של ליליינבלום. כפי שהראיתי במקום אחר, האלגוריה המשכילית פסימית וספקנית ביותר בנוגע לכוחו של האדם המודרני לתקן את ההיסטוריה.¹⁸ וכפי שאנסה להראות להלן, ההכרה הפוליטית העולה מתורת הספרות המליצית אינה שמה את יתרה על הניסיון לכוון מודרניזציה, התאמה או הרמוניזציה של כתבי הקודש עם העולם המודרני. אדרבה, המשכילים בעלי המליצה ניסו דווקא להגן על כתבי הקודש, וביקשו להנציחם בעולם המודרני. הם עשו זאת באמצעות הנחת עמדה ביקורתית פוליטית העולה ישירות מכתבי הקודש, עמדה שמנדלסון קישר עם מרכיבי הפוליטיים והתאולוגיים של דת משה ושל המצוות המעשיות העולות ממנה. תורת משה דרושה להיסטוריה המודרנית לא רק כנוסטלגיה, אלא בעיקר כנוכחות העבר בתוך הווה שאינו יודע כיצד להצדיק את עצמו. היהדות של כתבי הקודש לא הטיפה להרמוניזציה של היהדות עם המודרניות (כפי שעשה רנ"ק), אלא דווקא לשימור נוכחותה של היהדות התאולוגית-פוליטית, תורת משה, כגורם מעכב ופרובוקטיבי, עצם בגרונה של המודרניות.

[ב]

במאמר חשוב תיארה אִרְנָה צוויפ את מסלולה של פרשנות המקרא במאה השמונה-עשרה כתהליך שהוביל לשינוי בדרך שבה פרשנים קוראים את כתבי הקודש.¹⁹ בעלי הפרשנות המסורתית ראו את כתבי הקודש (התורה שבכתב והתורה שבעל פה) כמושא על-זמני, הנע הלוך ושוב בין האפולולית הבוהקת של ההתגלות על הר סיני לבין ההשערות הקודחות במוחו של הפרשן המאוחר. הפרשנות הניחה שה"טקסט" אינו קיים ואינו יציב כשלעצמו, ולכן אפשר לעשות בו מעשים פרשניים שאינם מתחשבים בגוף הפשט ההקשרי של הדברים. גרשם שלום כתב שפרשנות חז"ל רואה בתורה שבכתב "מהות נטולת זמן",

17 לקריאה פוליטית-תאולוגית ברטוריקה של תקופת הרנסנס המוקדמת ראו: Graham Hammill, *The Mosaic Constitution*, Chicago, IL: Chicago University Press, 2012, pp. 1-91; Victoria Kahn, *The Future of Illusion*, Chicago, IL: Chicago University Press, 2014, pp. 1-23, 45-146.

18 Amir Banbaji, "The Broken Promise of Transcendence: A New Reading of the Haskalah Allegory", *Prooftexts* 31, 3 (2011), pp. 143-180

19 Irene E. Zwiep, "From Perush to Be'ur: Authenticity and Authority in 18th Century Jewish Interpretation", Martin Baasten and Reinier Munk (eds.), *Studies in Hebrew Literature and Jewish Culture*, Amsterdam: Springer, 2007, pp. 257-270

שאפשר "להפוך ולהפוך בה".²⁰ יתרה מזאת, הפרשנות המסורתית מניחה שהתורה שבכתב ניתנה באותו זמן שבו מתרחש מעשה הפרשנות, שהוא התגלותי לא פחות מן התורה עצמה. אך בעידן המודרני, ובייחוד לאחר הרפורמציה, נתפסה הבורזמניוּת הזו כבלתי אפשרית. חוקרים רבים שעסקו בהיסטוריה המודרנית של פרשנות המקרא, כגון גרשם שלום, ג'יי הריס, אירנה צוויפ, אלחנן ריינר וג'ונת'ן שיהאן,²¹ עמדו כולם על "המהפכה הפרשנית" שהתחוללה בתקופה המודרנית המוקדמת, שבעקבותיה הבינו פרשנים רבים כי צורת הפרשנות המסורתית של כתבי הקודש אינה יכולה עוד לשכנע את הקוראים המודרניים. בלשונה של צוויפ, הוגים אלה מייצגים את המעבר מן ה"פרשנות" המסורתית אל ה"ביאור" המודרני: מלאכת הביאור רואה בכתבי הקודש מושא אובייקטיבי, שהלך והתהווה בתקופת זמן מוגדרת ושלפענוחו נדרשת מתודולוגיה פילולוגית-היסטורית עקבית.²²

התיאור ההיסטורי שאני מעוניין להציע כאן שונה מזה שהציעו צוויפ ואחרים. תורת הספרות העברית בת המאה השמונה-עשרה, המתחילה בבניין שלמה של ש"ז הנאו (1708) ולשון לימודים של רמח"ל (1724) ומגיעה לשיאה במליצת ישרון של שלמה לויזון (1816), אכן הכילה יסודות רציונליסטיים אחדים הקושרים כמה מהוגי ההשכלה לתהליך המודרניזציה של כתבי הקודש – ובייחוד את יצחק אייכל, שהיה דמות מפתח בהובלת מחשבת הספרות העברית מן הפרשנות המסורתית לביאור המודרני. אך המאמר שלפניכם מערער על בלעדיות הסיפור המשכילי שמספרת צוויפ. תורת הספרות המשכילית אינה רק הטרמה של חוכמת ישראל (Wissenschaft des Judentums) כפי שצוויפ טוענת, אלא היא מכילה גם יסוד דומיננטי אחר, שאינו מאובחן עדיין בהיסטוריוגרפיה של הספרות העברית. המשכילים היו מרוכזים בהבלטת כוחם הרטורי של כתבי הקודש כ"מליצות" עתיקות; הם האמינו שאפשר – וצריך – להפיק מן המליצות תוכן אפיסטמולוגי, מוסרי ופוליטי שאינו ניתן להשוואה עם רעיונות הנאורות האירופית, ואף לא להעמדה בצידם, וכי על המליצות להמשיך ולשחק תפקיד פרובוקטיבי בכינונה של המודרניות העברית. משכילים מוקדמים ומאוחרים רבים ומשמעותיים ניסו לקרוא מחדש את כתבי הקודש דווקא כדי לנסות ולשמר את הממד המסורתי שבהם (התגלות, נבואה, מדרש ופרשנות); הם עשו זאת כדי להגן על הטקסט היהודי מפני השיח המדעי, הפילוסופי והפילולוגי של המאה השמונה-עשרה.

הקריאה המליצית בכתבי הקודש הייתה דרכם הפרדוקסלית של המשכילים לכוון מודרניזציה ביקורתית של צורת החיים היהודית, והם עשו זאת – אם נאמץ בזהירות

Gershom Scholem, "Revelation and Tradition as Religious Categories in Judaism", *The Messianic Idea in Judaism*, New York, NY: Schocken Books, 1971, p. 278

Jay Harris, *How Do We Do This*, New York, NY: State University of New York Press, 1995, pp. 103–136; Elchanan Reiner, "The Ashkenazi Elite at the Beginning of the Modern Era: Manuscript Versus Printed Book", Gershon David Hundert (ed.), *Polin: Studies in Polish Jewry*, vol. 10, Portland, OR: Littman Library, 1997, pp. 85–98; Jonathan Sheehan, *The Enlightenment Bible*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005, pp. 93–117

Zwiep 22, הערה 19 לעיל, עמ' 263–269.

המתחייבת דברים שכתב ראובן בונפיל על יהודה מסר לאון – באמצעות "התקשות", "היאחזות בישן" או "הגדרה מחודשת של האני האורתודוקסי".²³ כפי שנראה להלן, המשכילים שיבשו את ההפרדה ההייררכית, היהירה, שבין מסורת ודת, מצד אחד, לבין מה שנוהגים לכוונת "תהליכי חילון ומודרניזציה", מצד שני. רעיון חידוש כתבי הקודש דווקא באמצעות הפיכתם למופת רטורי ופוליטי – רעיון שאת מקורותיו נמצא להלן אצל מסר לאון ושפינוזה – חמק לחלוטין מתמונת המודרניות של היסטוריונים ומבקרי ספרות שעסקו בהשכלה. אלו נטו להניח מראש את ניונה המוחלט של הרטוריקה או את הסתלקותה מן העולם המודרני בעקבות עלייתה של המתודה המדעית של הנאורות או עלייתו של הסובייקט האקספרסיבי של הרומנטיקה.²⁴ כפי שאראה להלן, שימורה העיקש של "ממשלת המליצה" בתורת הספרות המשכילית, שמירון תפס כמודרניזציה הססנית הפוסחת על שתי הסעיפים,²⁵ הוא ניסיונם המודע והביקורתי של המשכילים לחסום את אתוס ה"ביאור" ההיסטורי הפילולוגי, אותו ביאור שהיסטוריונים רבים העמידו במרכז ספרות ההשכלה. פרשנות כתבי הקודש כמליצה (מתקופת הרנסנס בסוף המאה הארבע-עשרה ועד ירידת קרנה באמצע המאה התשע-עשרה) מערערת על הניסיון ליישב את כתבי הקודש עם רעיונות הגמוניים המייצגים אמת מושכלת הקודמת לניסוחה בלשון. מטרתה של המליצה אינה הרמוניזציה של היהדות עם הפילוסופיה של הדת הטבעית אלא דווקא שימור ייחודה של היהדות, כתבי הקודש, וההתגלות כיסודות של הבדל שיכול לתרום, באופן פרדוקסלי, לקידום היהודים בחברה האזרחית.²⁶

הבנת משמעותה ההיסטורית של המליצה יכולה להתחיל בשרשור ארוך של שלילות: המליצה אינה מובילה לקריאה פילוסופית בכתבי הקודש בנוסח הרמב"ם, ממש כשם שהיא חוסמת פרשנות קלאסיציסטית-ערבית בנוסח משה אבן עזרא. המליצה אינה משרתת פרשנות המגדירה מחדש את כתבי הקודש כחוויה חושנית-אסתטית בעלת ערך קוגניטיבי (כגישתם של בעלי אסתטיקה רציונליסטית), ובאותה המידה אין היא מקדמת פרשנות אידאליסטית והיסטוריוציסטית של כתבי הקודש, כשעשה רנ"ק, בהשפעתו של הגל. לבסוף, כתבי הקודש אינם צריכים להיקרא כייצוג חבוי (כפי שטען ליאו שטראוס) או גלוי (יצחק אייכל) של תמות פילוסופיות.²⁷ אדרבה, הקריאה המודרנית בכתבי הקודש צריכה להתבסס על הרמנויטיקה אימננטית, ברוח זו שפיתח שפינוזה במאמרו תיאולוגי-

23 Robert Bonfil, "The Book of the Honeycomb's Flow by Judah Messer Leon: The Rhetorical Dimension of Jewish Humanism in 15th Century Italy", *Jewish History* 6, 102 (1992), pp. 21–32. התרגום שלי, א"ב.

24 Bender and Wellbery, הערה 15 לעיל, עמ' 10, 20.

25 דן מירון, "בין תקדים למקרה: שירתו האפית של י"ל גורדון ומקומה בספרות ההשכלה העברית", מחקרי ירושלים בספרות העברית 7 (1983), עמ' 164–170.

26 נ"ה ויזל, "מכתב שני", דברי שלום ואמת, ורשה: חמור"ל, [תקמ"ב] 1886, עמ' 93–101.
27 Leo Strauss, "How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise", *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, IL: Chicago University Press, 1952, pp. 142–202. יצחק אייכל, "הקדמה ראשונה והקדמה שניה", משלי: עם תרגום אשכנזי וביאור, וינה: אנטון שמיד, 1790–1799 [1817].

מדיני.²⁸ פרשנות כתבי הקודש צריכה להתבסס על הבחנה בין משמעות הטקסט הפנימית לבין השאלה בדבר נכונותם של הדברים או בדבר התייבותם עם האמת פילוסופית – ובלשונו של שפינוזה, יש להיזהר "שלא להחליף זו בזו את כוונת הדברים ואת אמיתותם".²⁹ לטענת שפינוזה, רק ההתמקדות במשמעות הדברים העולה מדרכי הביטוי בכתבי הקודש תאפשר לנו להבין את טבעם האמיתי, ואף "להיווכח באלוהיותם [...] ללא משפט קדום".³⁰ שפינוזה דורש מאיתנו לקרוא את המליצה המקראית לפי מדד "שלמות האמת" (*veram virtutem*),³¹ השונה לחלוטין מרעיון ה"נכונות" הפילוסופית. "מובנם האמיתי" של כתבי הקודש אינו נקבע על פי מידת התאמתם לפילוסופיה אריסטוטלית או אפלטונית, וגם לא על פי מידת התאמתם למערכת זו או אחרת של אמונות מסורתיות או רעיונות דתיים נפסדים, פסידו-פילוסופיים.³² מה שנשאר מכתבי הקודש אצל שפינוזה, לאחר שלילת הפילוסופיה והתיאולוגיה, הוא טקסט בעל תביעת אמת רטורית, המפעיל את לשון הגוף והדמיון בדרכם של הנביאים – באמצעים רטוריים המציעים ייצוג אפקטיבי ומשכנע של ההתגלות. המטרה החשובה ביותר של כתבי הקודש אינה אישור של תבונה או מסורת (לגישתו אלו שני צדדיו של אותו המטבע), אלא הבנתם כאמצעי לשוני ואפקטיבי, המוביל (או אמור להוביל) בסופו של דבר לצמיחתה של "דת אמיתית", דת המבוססת על ציווי צדק וגמילות חסדים.³³

הקדושה, העולה מכתבי הקודש, אינה נעוצה בהוכחת הפילוסוף כי הם מכילים עיקרים פילוסופיים נכונים, אך גם לא בהנחת המאמין כי הם מבוססים על התגלות קדמונית שהתרחשה על הר סיני. הקדושה נעוצה בשאלת האפקטיביות הפוליטית-תאולוגית של הכתבים, וזו נקבעת על פי כוחם הרטורי, כוח מליצתם. האמת של כתבי הקודש מוכרעת לפי המידה שבה דברי הנביאים מתקבלים על דעת הקהילה ומניעים את חבריה לקידום דת אמיתית של אהבת האל וידיעתו.³⁴ ההבדל בין נביא אמת לנביא שקר הוא שאלה רטורית, במובן העמוק ביותר של מושג זה, ומליצת כתבי הקודש אמיתית רק במידה שהיא מצליחה לשכנע את ההמונים באמיתותה.³⁵ המשכילים בעלי המליצה צייתו לרעיונות המרכזיים העולים מתורת הפרשנות של שפינוזה: הבניית האלוהות באמצעות לשון פיגורטיבית, שימור עוצמתה ואחרותה למרות היותה תוצר של רטוריקה אנושית,

28 ברוך שפינוזה, מאמר תיאולוגי-מדיני, מלטינית: ח' וירשובסקי, ירושלים: מאגנס, [1670] 1961. לתרגום הספר לאנגלית ראו, Michael de Spinoza, *Theological-Political Treatise*, Jonathan Israel (ed.), Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2007.

29 שפינוזה, הערה 28 לעיל, עמ' 80. וראו גם את הקדמת העורך ג'ונתן ישראל (Israel) לספר בתרגומו לאנגלית: de Spinoza, הערה 28 לעיל, עמ' 11.

30 שפינוזה, הערה 28 לעיל, עמ' 79-80.

31 שם, עמ' 80; de Spinoza, הערה 28 לעיל, עמ' 99.

32 Strauss, הערה 27 לעיל, עמ' 156.

33 שפינוזה, הערה 28 לעיל, עמ' 133.

34 שם, עמ' 18.

35 על עמדתם הביקורתית של הרטוריקנים כלפי הפילוסופיה ראו, Cicero, הערה 16 לעיל, עמ' 262 (3.129).

והדגשת חשיבותה הפוליטית של תמונת האלוהות העולה מכתבי הקודש.³⁶ שלמה לויזון אף הגדיל מכולם לעשות כשצייר את המליצה ה"מדברת" (כבכותרת ההקדמה השירית שהציב בראש מליצת ישרון) כאילו הייתה סוכנת משנה של הליך הבריאה האלוהי. לפי לויזון, עקרון הבריאה המנחה את מליצת כתבי הקודש אינו משקף את חוכמתו של האל, אלא דווקא את החלטיותה ואת ריבונותה של המליצה. המליצה מוציאה אל הפועל עקרונות בריאה, עיצוב וממשל הנגזרים מאינטרסים אנושיים שאינם מתיימרים להיות מבוססים על קטגוריות כלליות של צדק או תאודיצאה. אדרבא, הצידוק לפעולתה של המליצה רטורי, והיא הופכת לאלוהית לא מכיוון שהיא צודקת, אלא מכיוון שהיא משכנעת. המליצה של לויזון – בתו האלגורית של היופי – בוראת את העולם על פי שיקולי הכוח הפוליטיים של הריבון, שאי אפשר למצוא להם הצדקה מוסרית כוללנית. לעיתים המליצה בוחרת "להלהיב זיקי תגבורת בלב חלש", ובהזדמנויות אחרות היא מעדיפה "להכחיד שנאת איש מרעהו" או להפעיל את "מדברותיה" בצורה שהופכת אפילו אויבים מושבעים ל"תאומי בטן" אהובים. בכל המקרים שיקוליה פוליטיים, וצורת פעולתה אורטורית: היא מושלת בעולם בחוזק יד, ובאמצעות הלוגוס, האתוס, והפתוס של הנאום הרהוט.

בגוף המסה מבהיר לויזון את משמעותה המדויקת של האצלת הסמכויות הפוליטית-תאולוגית שנקט האל בעת מעשה הבריאה ולאחריו. כאמור, תהליך הבריאה וההשגחה המתואר במליצת ישרון נשען על שיקולי היופי ועל כוח השכנוע של הרטוריקה. אך נסיגה זו של הבריאה וההשגחה מן הצדק והחוכמה אינה גורעת מאומה מכוחה או ממעמדה של המליצה כסוכנת של האלוהות. במקום לגלם צדק טרנסצדנטי הופכת האלוהות בידיו של לויזון לתוצר מובהק של תהליך טוויית משמעות המתרחש לנגד עיניו של הקורא בכתבי הקודש. לויזון מדגיש כי גם ברגעיה הנשגבים ביותר, "מליצת כתבי הקודש" היא תוצר ישיר של "לוח רעיונותיו" של כותב מקראי מוגבל ופרובינציאלי, "אשר כל ימי היותו על אדמתו לא יעזוב את מגרשי העיר הקטנה אשר חבלתהו אימו שמה".³⁷ באופן פרדוקסלי, החוויות הפרוזאיות של אותם רועים אוריינטליים שכתבו את התנ"ך הן מרכיב הכרחי בעיצוב האלוהות, שהרי אילולא עמד לרשות האדם מערך הדימויים הזה – פרובינציאלי ככל שיהיה – לא היה עולה בידיו לתאר את "העצם הנכבד", כלומר האלוהות עצמה. "כי הרי", בלשונו של לויזון, "אם לא ייקח דימויים מסביבתו, מניין ייקח?"³⁸

מסתו של של לויזון מתארת תהליך שבו הלשון האנושית טווה את דמותו ואת סמכותו של האל ופורמת אותו. האל מצווה על היופי והמליצה לברוא את העולם ולפקח עליו; המליצה, בת היופי, עושה את פעילותה ברשותו הישירה של האל, וממש כמוהו היא

36 רעיונות אלה תוארו לאחרונה בספריהם של האמיל וקהן, (Hammill), הערה 17 לעיל; Kahn, Etienne Balibar, *Spinoza and*: ראו: *Politics*, Peter Snowdon (trans.), London: Verso, 1998; Warren Montag and Ted Stolze (eds.), *The New Spinoza*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1997.

37 לויזון, בתוך כהן, הערה 3 לעיל, עמ' 225.

38 שם, שם.

"שוררת במתי חלד, ואין קץ לעוז ממשלת[ה] תחת השמש"³⁹. עם זאת, ברור בעליל כי טוויית דמותו וסמכותו של "העצם הנכבד" בידי המליצה סותרת את נכבדותו של האל בו בזמן שהיא מכוננת אותו כנשגב, שהרי, כזכור, הדימויים שכתבי הקודש בוחרים אנושיים, מקומיים ופרובינציאליים. המעשה השירי והלשוני של האדם מתברר כהכרחי לכינונה ולעשייתה של האלוהות, ואילו היא, מצידה, נשאת בוקת במלוא אחרותה. פעולת המליצה בשירו של לויזון ממחישה טיעון עקרוני אחד החוזר בצורות שונות בכתבי המשכילים: האלוהות צומחת בצורות שונות מהמארג הדינמי של הטקסט העברי, מכלל אמצעי הספרותיים, הפוליטיים והרטוריים. המליצה העברית של כתבי הקודש טווה את האלוהות באמצעות פיגורות רטוריות ופעולות שכנוע. כל אלה הופכים את האלוהות לתוצר של יחסים דיאלקטיים עם צורת הדיבור וצורת הממשל העולה מכתבי הקודש, יחסים שאינם מייצגים את האלוהות כישות הקודמת למעשה הספרותי, אלא בוראים אותה – מולידים אותה מן הדימויים והצורות בטקסט עצמו. כמו משכילים רבים אחרים, לויזון מאמין כי תלותה של האלוהות בלשון המליצה, בכוח השכנוע העולה מן הפיגורות הרטוריות של כתבי הקודש, אינה מפרה את קדושתה ואינה מחלנת אותה. היא מסייעת, לפיו, רק בהפקעת האלוהות והקדושה מתחום הרעיונות המופשטים של הפילוסופיה או הדת, ובהעברתן אל שדה הפעולה הספרותי, התאולוגי והפוליטי.

[ג]

אפילו סקירה מקרית של הדרך שבה מתרגמי המקרא ופרשניו הבינו את ה"מליצה" (משלי א 6; חבקוק ב 6; בראשית מב 23; איוב לג 3) תחייב אותנו להכיר במורכבות המושג.⁴⁰ לצורך הדיגרסיה הלא-יומרתית שלפניכם, בדקתי כמה תרגומים ופירושים של משלי א 6 ("להבין מִשַׁל וּמְלִיצָה דְּבָרֵי חֻכְמִים וְחִידָתָם"), ומצאתי שתרגומי הפסוק נחלקים לשתי קבוצות: מתרגמי הקבוצה הראשונה מייחסים למילה "מליצה" משמעות פיגורטיבית, רטורית-מופלגת, ולעיתים אפילו אניגמטית. בקבוצה זו נקשרת המליצה ל"מליצה חידה", בספר חבקוק. מתרגמי הקבוצה השנייה מפרשים את המליצה כביטוי לשוני המדגיש דווקא את ישירותה ופשטותה של ההתכוונות. מתרגמים אלה, הנסמכים על "המליץ בינותם" (בראשית מב 23) ועל "מליץ יושר" (איוב לג 23), רואים במליצה ביטוי רזה אך יעיל רטורית, ולפעמים גם פירוש קולע של ה"משל", המופיע קודם לכן. קל לראות גם כי השינויים בהבנת המליצה יוצרים הבדל בהבנת המשל, המופיע לצידה. למעשה, שתי הקבוצות ממקמות את מונחי המשל והמליצה במשבצות מהופכות, כאילו היו שני גושי מתכת שנטענו במטען חשמלי מקוטב. קבוצת התרגומים הראשונה מגדירה "משל"

39 שם, עמ' 117, וראו גם עמ' 129.

40 בהקשר זה לא אוכל לעסוק בתפיסת הרטוריקה של חז"ל או ביחסים שבין מחשבת הפרשנות והרטוריקה הקלאסית. לעניין זה ראו מלמד, הערה 12 לעיל; Harris, הערה 21 לעיל, עמ' 102-1; James Kugel, *The Idea of Biblical Poetry*, New Haven, CT: Yale University Press, 1981, pp. 100-108.

כביטוי חסכוני וקולע (proverb) ומייחסת למליצה משמעויות חידתיות או מטפוריות (parable). לעומת זאת, הקבוצה השנייה מגדירה דווקא את המשל כביטוי בעל עובי מטפורי או פיגורטיבי (parable) ואת המליצה כביטוי קולע (proverb). חשיבותן של התנודות האלה מוכרעת: הן מגדירות את חוסר המוגדרות של המשל והמליצה, ומבססות את הייחודיות של המבע הרטורי העברי כמבע של תנודות פיגורטיביות המסרב לסגור את עצמו.

הקבוצה הראשונה של התרגומים נסמכת על תרגום השבעים, שבו המשל הוא "משל חוכמה" ואילו המליצה היא "דברים סתומים". הקבוצה השנייה נסמכת על תרגום הוולגטה ועל תרגומו של מרטין לותר, והופכת את המליצה לדיבור הפשוט, השגור והרזה, ולעיתים אפילו לפירושו או פתרונו של המשל. בקבוצה הראשונה אנו מוצאים את הניסוחים "proverb and figure"⁴¹, "proverb and parables"⁴², "Spruch und" "die bildliche Rede"⁴³, "proverb and an enigma"⁴⁴, וכן, באחד התרגומים לערבית, "אל-אמת'אל ואל-אמור אל-ר'אמדה"⁴⁵. לפי כל התרגומים האלה, "משל" הוא ליטרלי (מכתם, פתגם עממי, משל חכמה או דבר הוראה)⁴⁶, ואילו המליצה מוגדרת כזו שעושה שימוש רב יותר במשאבים רטוריים לצורך צעצוע, העתקה, סחרור, הסטה או הסתרה של המשמעות הליטרלית. כאמור, תרגומים אלה נעשו בהשראת ההקבלה בין מליצה לחידה (חבקוק ב 6), וכן בהשפעת תרגום השבעים, שפירשה כ"דברים סתומים"⁴⁷. המליצה כאן מדגישה את האוראציו על חשבון הראציו, המיוחס למשל.

הקבוצה השנייה של התרגומים הופכת את היוצרות. כאן דווקא המשל נתפס כביטוי פיגורטיבי, ואילו המליצה נדמית קרובה יותר לפשט הליטרלי. אברהם גרוסמן הראה שכך בדיוק עולה מפרשנותו של רש"י למשלי א 6. לפי רש"י, משמעות הפשט של פסוק מקראי היא המליצה עצמה, ואילו המשל הוא אלגוריה של אותו דבר שתואר במליצה כפשוטו.

שיתנו לב להבין במקראות שני הדרכים המשל והמליצה; שיבינו את מה המשיל למליצה ואף מן המליצה לא יסורו לבם שגם היא צריכה להבין כשאמר להצילך מאשה זרה ונכריה על הבלי מצרים נאמר הרי המשל ואף המליצה שהוציא משלו בלשון אשה הבן בה והזהר מאשה זרה.⁴⁸

American Standard Version 41

New International Version 42

Schlachter 2000 43

New King James Version 44

"משלים ודברים סתומים". 45

נילי שצ'ופק, עולם התנ"ך: משלי, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2002, עמ' 11-12. 46

שם, עמ' 15. 47

48 אברהם גרוסמן, אמונות ודעות בעולמו של רש"י, אלון שבות: תבונות, תשס"ח, עמ' 41-42. מלבד פירוש הפסוק מצטט גרוסמן ומבאר במקום אחר את פתיחת פירושו של רש"י לספר משלי, הקיימת רק בכתב יד: "להבין משל ומליצה – ויתרון להבין המקראות את שני דרכיהם, המשל והמליצה. יבינו את מה המשילו למליצתו [...] ראשון, ואף מן המליצה [הפשט] לא יסורו ליבם, שגם היא צריכה להבין. כשאמר להצילך מאשה זרה ומנוכריה וגו' [ו' כד-כה] – על עבודה זרה אמר הרי

רש"י מדגיש כי אף שהחשיבות הראשונה במעלה של הפסוק נעוצה במשמעותו האלגורית, יש לקרוא אותו גם כנתינתו, היינו כ"מליצתו". על הגברים להיזהר מנשים אלגוריות (כלומר, להימנע מעבודה זרה), אך אל להם להיתפס לשאננות, חלילה, גם כשדובר בנשים בשר ודם.⁴⁹ בדומה לרש"י, הקבוצה השנייה של התרגומים מפרשת את המליצה כצלע הבלתי-פיגורטיבית של הפסוק, ביטוי קולע שיש להבינו כמות שהוא ולעיתים הוא גם היישרה והנהרה של המשל. תפיסה זו נשענת, כאמור, על "המליץ בינותם" וגם על "מלאך מליץ, אחד מיני אלף, להגיד לאדם יושרו" (איוב לג 23). במקום דברים סתומים או מליצות חידות, המליצה נתפסת כאן כ"אמרה מנוסחת בניסוח ברור ושוטף פרי לשונו של המליץ",⁵⁰ "proverb and the interpretation",⁵¹ "Sprüche und ihre Deutung",⁵² "אל-מת'ל ואל-מענא אל-בליע".⁵³ יש מן המתרגמים בקבוצה זו שקשרו את המליצה למשל, והסבירו את המליצה כפירושו או פתרונו, ולעומתם אחרים ראו במליצה ביטוי פשט עצמאי, "A saying".⁵⁴ רוברט אלטר אף הבליט מאוד את המשמעות השלילית של המליצה, והפכה לזמון שגור או קלישאה: "proverbs and adages".⁵⁵

המליצה נראית כתנועה בין היבטים שונים של לשון כתיבי הקודש: לעיתים מדובר בביטוי רזה ומדויק של משמעות – וכפי שתרגמה זאת לאנגלית אצל ברלין, "המילה הנכונה"⁵⁶ – ולעיתים עסקין בייצוג לשוני שתכליתו לקשט, להסית ולסחרר ("ספין") את המשמעות באמצעות מבנים לשוניים, פיגורות או טרופים. כמובן, מכיוון שגם משמעותה הרזה של המליצה אינה "ליטרלית" לחלוטין,⁵⁷ שתי הקבוצות עוסקות בטלטלה

המשל [אלגוריה], ואף המליצה שהוציאו משלו בלשון אישה הבן בה והיזהר מאישה זונה". אברהם גרוסמן, "מהפכנות ושליחות, קוים לדמותו של רש"י", אברהם גרוסמן ושרה יפת (עורכים), רש"י: דמותו ויצירתו, כך א: פירושי רש"י למקרא, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשס"ט, עמ' 29–30.

49 סעדיה גאון נקט עמדה דומה בפירושו למשלי א 6. הוא תרגם מליצה לערבית במילה "פטנה" (פקחות, תפיסה מהירה), והגדירה כ"ריכוז המחשבה לבאר את המשלים [אמת'אל] הנשאים שהם סובלים פנים רבים, ויכוון מהם את הנכון, כמו שבאר יוסף חלום פרעה". ראו, רבנו סעדיה בן יוסף פיומי, משלי עם תרגום ופירוש, מערבית: יוסף קאפח, קרית אונו: מכון משנת הרמב"ם, תשנ"ד, עמ' כה. יצוין כאן שגם הרמב"ן, מצידה השני של מפת הפרשנות בימי הביניים, ראה במליצה דיבור ליטרלי. ראו, Eliot Wolfson, *Luminal Darkness*, Oxford: Oneworld, 2007, p. 61.

50 שצ'ופק, הערה 46 לעיל, עמ' 15.

51 King James Bible; Jubilee Bible 2000

52 תרגום לותר ("משלים ופירושם").

53 תרגום Ketab el Hayat ("המשל ומשמעותו הצחה").

54 English Standard Version

55 Robert Alter, *The Wisdom Books*, New York, NY: Norton, 2010, p. 194

56 Adelle Berlin, *Biblical Poetry through Medieval Jewish Eyes*, Bloomington, IN: University of Indiana Press, 1991, p. 64

57 ראו הגדרת הפיגורה כאן, Donald Russell, *The Orator's Education*, vol. 3, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001, pp. 350–351 (9.1.4–9.1.5).

(trans.), Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001, pp. 350–351 (9.1.4–9.1.5). "פיגורה" אמיתית, לטענת קווינטיליאנוס, היא רק זו ששימושה בלשון "איננו שגור או רגיל". פרידריך ניטשה, כידוע, כפר בהבחנה הזו. לפיו כל היגד הוא פיגורטיבי, והמילה העברית "מליצה" – שיכולה להיות ליטרלית או פיגורטיבית בעת ובעונה אחת – ממחישה זאת היטב. ראו, פרידריך ניטשה, "על אמת ושקר במובן החוץ המוסרי", דיוניסוס ופאולו, מגרמנית: יעקב גולומב, תל

המתקיימת בגופה של הלשון עצמה: בין מליצה התופסת את עצמה כדיבור פשוט, לבין מליצה המגדירה את עצמה כסחרור המשמעות בתווך הלא-החלטי של המסמנים.⁵⁸ בשני המקרים המליצה היא "דיבור" או, ביוונית: "לוגוס". אך לעומת הפרשנים מן הקבוצה הראשונה, שהבינו את הלוגוס היווני כ"ראציו", בלטינית, בעלי הפרשנות השנייה הדגישו את היותה "אוראציו".⁵⁹ המליצה העברית מגלמת את התנועה הלא-החלטית שבין תבונה לדיבור, ראציו ואוראציו, שני התרגומים הלטיניים האפשריים ל"לוגוס" היווני.

האם אפשר להצמיח מן הטלטה הסמנטית הזאת משמעות מילונית בהירה, שתסייע לנו להשתמש במונח הזה בצורה זהירה יותר? לעומת "תורת המליצה" או "תורת ההלצה", שסימנו תמיד את תורת הנאום, המונח "מליצה", כשהוא מוסב על היגד אחד, עשוי לציין קשת משמעות רחבה בהרבה. משה פלאי, אולי החוקר היחיד שבחן את ההיסטוריה המושגית של המונח, הראה כי צירופים כמו "מליצות התנ"ך" או "מליצות גסות והמוניות" הם ניטרליים לחלוטין, וכי בהקשרם מציינת המליצה לא יותר מביטוי, "דיבור חיצוני"⁶⁰ או הבעה לשונית של מחשבה. במילותיו של נ"ה וייזל, בפירוש יין לבנון למסכת אבות, "כל דיבור ודיבור נקרא מליצה, הן דיבורי קדש, הן דיבורי חול, הן טוב והן רע, כולם בשם מליצה יקראו".⁶¹

אך אותה מליצה שדרגת האפס שלה היא דיבור, היגד או ביטוי יכולה להיות גם דיבור בעל נפח ועובי פיגורטיבי. היא יכולה לחצות רצוא ושוב, בצורה בלתי צפויה, את הקו המפריד שכוון קווינטיליאנוס בין פיגורה שאינה תורמת מאומה לשינוי משמעות ההיגד (למשל, צורה דקדוקית או תחבירית המעצבת את מבנה המשפט) לבין פיגורה שהופכת את הדיבור לאומנותי או בלתי שגרתי (למשל, אנפורה או אקרוסטיכון). ובכן, המליצה העברית מציינת את כל המצבים האלה – אבל לא רק אותם. כאמור, בדרגת האפס שלה היא מציינת היגד, אך משם היא מגביהה עוף והופכת להיות ציון, על דרך המטונימיה, של אמצעים רטוריים רבים ושונים המקשטים את הדיבור והופכים אותו ל"מליצה". יעקב קלצקין הבחין בין שלושה מובנים של מליצה (ביטוי המחשבה בלשון,

אביב: הקיבוץ המאוחד, [1873] 1990, עמ' 56-58, והשוו גם: Paul De Man, *Allegories of Reading*, New Haven, CT: Yale University Press, 1979, p. 9.

58 Gerrard Genette, *Figures of Literary Discourse*, Alan Sheridan (trans.), Oxford: Basil Blackwell, 1982, pp. 45-60.

59 על ראציו ואוראציו ראו: Seigel, הערה 15 לעיל, עמ' xi; אברהם מלמד, "רטוריקה ופילוסופיה בספר נפת צופים לרבי יהודה מיסיר ליאון", איטליה 1 (1978), עמ' ז-ח. לעיונים במתח שבין "ראציו" ל"אוראציו" ראו: נות'רופ פריי, אנטומיה של ביקורת, מאנגלית: אילנה בינג, באר שבע: מכון הקשרים וכנרת-זמורה ביתן דביר, 2016, עמ' 425-433; De Man, הערה 57 לעיל, עמ' 3-19. למינוח העברי של מושגים אלה ראו, רמח"ל, ספר המליצה, ירושלים: מוסד הרב קוק, [1742] 1950, עמ' 3-4. רמח"ל מבחין בין "דיבור ההגדה", שמקורו בשכל ובתבונה, ובין "דיבור הריצוי", שתכליתו שיכנוע המוניים.

60 רמב"ם, ציטוט אצל פלאי, הערה 3 לעיל, עמ' 38. ראו גם, דניאל בויארין, העיון הספרדי, ירושלים: יד בן צבי, 1989, עמ' 55-57.

61 וייזל, ציטוט אצל פלאי, הערה 3 לעיל, עמ' 38.

דיבור שמאפייניו פיגורטיביים ותורת הרטוריקה),⁶² ואילו אני מעוניין להבחין כאן בין שישה מובנים נפרדים.

במובנה הראשון, כאמור, המליצה עומדת בהוראתה הכללית והניטרלית: "היגד". זו דרגת האפס שציינתי קודם. **במובנה השני** המליצה היא צורת ניסוח מחושבת, שימוש לשון ייחודי וקולע (a turn of a phrase), המצליח ללכוד משמעות קומוניקטיבית בלי להתעלות לרמת ביטוי אומנותי. המליצה במובנה השני מצטיינת בדיוק עילאי. היא לוכדת את האובייקט בלשונו הייחודית של הדובר או בשפתה של התרבות, ויוצרת צורת הבעה חד-פעמית וקולעת ("ביידיש זה נשמע יותר טוב"). מובן זה קשור לאופן פעולתו של "המליץ בינותם" שמלאכתו רחבה ממלאכתו של המתרגם. כדברי יצחק סטנוב, משימתו של המליץ היא "העתקה מלשון אחד ללשון זולתו".⁶³ הגדרה זו אומנם יכולה לציין תרגום בין שפות זרות, אך סטנוב רואה בפעולת התרגום בין השפות מקרה מצומצם יותר של תרגום בין לשונות, או פרפרזה. לסיכום, במובנה השני המליצה היא דיבור קולע, והמליץ הוא דובר אפקטיבי או מתרגם, מי שיודע לנסח רעיונות בלשון קולעת או להריק משמעויות, משפה אחת לרעותה או מצורת ניסוח אחת לאחרת.

במובנה השלישי המליצה היא דיבור או היגד בעל מאפיינים רטוריים מובהקים או כוח רטורי בולט. כאן היא יכולה לציין במובלע, על דרך המטונימיה, גם אמצעי רטורי זה או אחר המופיע בה. לעיתים המליצה מציינת בהקשר זה את נדירותו של הביטוי עצמו או את מעלתו (אצל הרמב"ם מליצות פיוטית הן "נואדר שעריה", מטבעות לשון נדירים), או לחלופין, את אותו אמצעי רטורי שהופך את ההיגד למליצי.⁶⁴ למשל, מליצה יכולה להיות ציון של מטפורה (או של משפט מטפורי), דיקציה או לקסיס (בחירת מילים חריגה או נדירה), פרוסופואה או כל פיגורה רטורית אחרת. הגדרה זו של המליצה מצויה בשני הנוסחים של לשון לימודים לרמח"ל, ובהקדמת ספר משלי ליצחק אייכל: רמח"ל מגדיר את תכלית המליצה במונחיו של קווינטיליאנוס, כ"דבר טוב ונעים",⁶⁵ ואז מפרט ארבעה מתוך חמשת מרכיביו המסורתיים של הנאום: "המצאה" (inventio), "סדר" (dispositio), "תיקון ונועם הלשון" (elocutio) ו"אמירה" (actio).⁶⁶ בסעיפים השישי והשביעי של ספרו מפרט רמח"ל את "סדר העניינים" (פיגורות של מחשבה), את "סדר המילים" (פיגורות של דיבור) ואת "העתקות הלשון" (טרופים או היסטים),

62 יעקב קלצקין, אוצר המונחים הפילוסופיים ואנתולוגיה פילוסופית, כרך ב, ברלין: אשכול, 1928, עמ' 207-208.

63 יצחק סטנוב, משלי אסף, ברלין: חמו"ל, 1789, עמ' נט (לב: 25, פירוש).

64 כך מגדיר זאת רמח"ל: "ואתה תדוע תדע כי יסודות המליצה יקראו כל אשר ידובר בה ממנה, ומליצה עצמה תקרא כל אשר תדבר היא מזולתה". לשון לימודים: נוסח שני מכתב היד, ירושלים ותל אביב: מוסד הרב קוק ומחברות לספרות, 1951, עמ' 12. במילים אחרות, "יסודות המליצה" הם תורת המליצה (במובנה הרביעי, שלהלן), ואילו ה"מליצה עצמה" היא הדרך שבה השפה מדברת או מעצבת את הדברים שמחוצה לה.

65 שם, עמ' 12-13.

66 שם, עמ' 25. רמח"ל השמיט את יסוד הזיכרון (memoria). על חמשת הכישורים הנדרשים מן הנואם ראו, Quintilian, *The Orator's Education*, vol. 1, Donald Russell (trans.), Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001, p. 383 (3.3.1).

שכולם, בהקשרים שונים, יכולים להיות "מליצות". וכך מגדיר אייכל את המליצה במובנה השלישי:

כי מלבד שיורה שם מליצה בלשון עברי על הכלל, תורה [צ"ל יורה] גם בפרטות על כל מאמר אשר יבואו בו דברים זכי הרעיון על סדר נאה, מחובר או בלתי מחובר (גבונדן אודר אוגבונדן) למען הטביעם בנפש האדם ולשמרם בזכרונו. ויקרא גם הוא מליצה לפי שהוא ערוך ומתוקן על פי חכמי המליצה (eloquence, wohlredenheit).⁶⁷

לבסוף, היו גם שקישרו את המליצה לממד הפרפורמטיבי של הלשון. מובן־משנה זה מצאנו ב"המליצה מדברת" שהוזכרה לעיל, פרי עטו של לויזון, שבה מתוארת המליצה כריבון פוליטי השולט בעולם בכוח השכנוע הרטורי.⁶⁸ מובן זה קרוב לקישור שעשו הוגים עבריים בין "משל" לבין ממשלה ומשילה, והוא מבוסס, כמובן, על כוחו הפוליטי של הנאום הדליברטיבי, כפי שהגדירו אריסטו.

חשוב לציין שהמובן השלישי של המליצה, כצחות, מליציות או אורנטוס (distiction), כולל בתוכו גם את המליציות המופרזות, וחלות עליו גם אזהרותיהם של הרטוריקנים הקלאסיים והמודרניים מפני פיגורות או מבנים גלויים מדי, המכשילים את מטרתו של הנואם. המליצה המנופחת, תפארת המליצה, השחתת המליצה ושאר ביטויי הגנאי שייכים כולם למובנה השלישי. המליצה הופכת לפרזיולוגיה ריקה, דיבור חלול, כשנראה חוסר התאמה בין הנושא לאמצעים הרטוריים ששימשו להצגתו, או כשהמליץ מאפשר לכללים הפורמליים לשלול ממנו את כושר השיפוט הישר. אכן, מדריכים רטוריים רבים, עבריים ולא עבריים, כוללים תמיד גם דיון בשימוש הלא־ראוי בשלל "ייפויים הלציים" (כך בלשונו של מסר לאון), וקיקרו עצמו הזהיר שאין דבר מבדח יותר מנואמים שאינם יודעים על מה הם מדברים.⁶⁹

במובנה הרביעי הוראתה תורת המליצה, "תורת ההלצה" (מסר לאון) או חוכמת הרטוריקה. במקרה, תורת המליצה מעמידה לפנינו רשימות אין־סופיות של פיגורות וטרופים, אך במיטבה היא מספרת לנו על טיב הלשון ועל הדרך שבה הלשון מנסחת כל רעיון שנכנס לתחומיה, מעצבת או משנה אותו. אייכל הכפיף במפורש את הדיבור הפיגורטיבי (משל) לחוקי הרטוריקה: "אם אמרתי [שהמשל הוא] חלק מהמליצה, רציתי בזה [לומר] חלק מחכמת המליצה (רטוריקה) הכוללת כל דרכי הדיבור לפי חוקי ההתפעלויות והסדרים והנעימות אשר התנו בה בעלי החכמה הזו".⁷⁰ כסימנה של תורת הרטוריקה, המליצה נתונה לשינויים רבים: בימי הביניים היה מעמד הרטוריקה נמוך בהרבה מאשר בתקופת הרנסנס, ואף הוגי ההשכלה העברית הגיבו בשלל דרכים

67 אייכל, הערה 27 לעיל.

68 לויזון, בתוך כהן, הערה 3 לעיל, עמ' 115–122.

69 Cicero, הערה 16 לעיל, עמ' 70 (1.51).

70 אייכל, הערה 27 לעיל.

למתקפות המודרניות על הרטוריקה, שניסחו הוגי הנאורות והרומנטיקה. חציו השני של המאמר שלפניכם יוקדש בקצרה לגיבוש העמדה המשכילית כלפי המליצה.

במובנה החמישי המליצה היא שירה, ובכך היא מטרימה את מושג הספרות היפה, שהחל להיות רווח בכתבי המשכילים בשנות השישים של המאה התשע-עשרה. היסטורית ואנליטית כאחד, מובן זה מציין את התהליך שבו המרכיב השירי החל לדחוק את המרכיב הרטורי בהגדרת הספרות. לעומת רמח"ל, יצחק אייכל ודוד פרידריכספלד,⁷¹ ששימרו את המרכיב הרטורי בהגדרת המליצה, מנדלסון, וייזל וברי"ל הגדירו את המליצה כביטוי שהאפקטים הפיגורטיביים שלו מצטברים לכדי איכות חדשה, והופכים אותו לקטגוריה ספרותית-אסתטית מובחנת.⁷² בהקדמה לפירוש שירת הים בפרויקט הביאור הגדיר מנדלסון את המליצה כ"סיבתה החומרית" של השירה. לפיו, הפסוקיות הקצרות המרכיבות את השיר המקראי מעוררות בשומעיהן נכונות פסיכולוגית לעצב את התוכן המוסרי והתאולוגי הגלום בכתבי הקודש.⁷³ נ"ה וייזל הגדיר את השירה כ"מליצה קצרה נושאת משל חכמה וערך סדר דברים",⁷⁴ כלומר היגד שיש לו מאפיינים מכתמיים ("משל חכמה") או פיגורטיביים ("ערך סדר דברים").⁷⁵ ולבסוף, בהקדמתו לתרגומו של מנדלסון לתהלים, הגדיר יואל ברי"ל את המליצה כדיבור אשר בו "נתחברו מעלת דיבור ההתפעלות" ("יתר עוז") ו"מעלת הדיבור השכלי" ("יתר ביאור"). המליצה מאחדת את הדיבור הרציונלי עם הדיבור האמוציונלי באמצעות פיגורות לשוניות נבחרות, המסייעות לנואם – בדימויו הקולע של קיקרו – לעבור מן התבונה האילמת של הפילוסוף אל הדיבור האפקטיבי של הנואם.

במובנה השישי והאחרון המליצה היא פסוק תנ"כי, שיבוץ תנ"כי, פרזיולוגיה תנ"כית או אפילו דיאלקט עברי תנ"כי, הנבדל משפתם של חז"ל. כזכור, ב"שירתנו הצעירה" הגדיר ביאליק את המליצה כפסוק. הוא שיבח את המשוררים בני תקופתו, ש"ה'פסוק' לא היה מהלך לפנייהם כמקל לפני הסומא, אלא רץ היה ומכשכש אחריהם".⁷⁶ ולעומתו אברהם מאפו, בהקדמה החשובה ל"חוזי חזיונות" (1869), העמיד את לשון המליצה התנ"כית בניגוד ללשון חז"ל:

אבל יבינו-נא הדוברים לא בדעת [שגינו את השימוש בלשון חז"ל, א"ב], כי פי הוא המדבר

71 דוד פרידריכספלד, "מאמר חקור דבר: בדבר המליצה בכללה ומליצת לשון עבר בפרטה", זכר צדיק, אמסטרדם: חמו"ל, 1809, עמ' 47-82.

72 יואל ברי"ל, "הקדמה ראשונה", משה מנדלסון, ספר זמירות ישראל: ספר תהלים עם תרגום אשכנזי, ברלין: דפוס חברת חנוך נערים, תקנ"א, עמ' ט; Dan Miron, *From Continuity to* Contiguity, Stanford, CA: Stanford University Press, 2010, pp. 67-68; עוזי שביט, בעלות השחר: שירת ההשכלה. מפגש עם המודרניות, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996, עמ' 102; פלאי, הערה 3 לעיל, עמ' 39-40.

73 משה מנדלסון, נתיבות שלום, כרך ב, ברלין: דפוס שטראקה, תקמ"ג, עמ' סב.

74 נפתלי הרץ וייזל, "הקדמה לשירי תפארת", בתוך שביט, הערה 1 לעיל, עמ' 54.

75 ברי"ל, הערה 72 לעיל, עמ' ב.

76 ביאליק, הערה 6 לעיל, עמ' קסו.

צחות באהבת ציון, אשר יסודתה בימי קדם קדמתה, וכי על כן בחרתי שיחות חכמים בעיט הצבוע [...] כי לא ידברו אלה מליצה, הישיחו, אפוא, כלשון יושבי קרנות?⁷⁷

לסיכום סעיף זה, ראוי לנו לעמוד על דיאלקטיקה עקרונית אחת נוספת שהמליצה העברית התברכה בה, זו המופיעה בספר הכוזרי של רבי יהודה הלוי (ריה"ל). ספר הכוזרי נכתב בערבית ותורגם בידי יהודה אבן תבון כבר באמצע המאה השתים-עשרה. המתרגם העברי משתמש במונח "מליצה" בפסקה מפורסמת (2.68), שדנה בטיבה האלוהי של הלשון העברית. המחבר מעלה על נס את מעלתה של העברית כלשון הבריאה ("הלשון אשר בה נגלה האלוה אל אדם ואל חוה, ובה דיברו השניים ביניהם"), ומציין בעקבות המדרש שהמילים העבריות אינן מסמנות את הדברים בעולם בצורה שרירותית. אדרבה, אלו שמות שנתן לדברים האלוהים, והם מבטאים את מהותם האמיתית. המורפולוגיה של שמות כמו איש ואישה, חוה וחי וכדומה מעידה על הקשר הפנימי והמהותי המחבר את המלים אל עולם הדברים.

תרגומו של אבן תבון לפסקה זו מכיל שני מופעים של המונח "מליצה". הופעתה הראשונה של המליצה נוגעת לשימושי לשון נשגבים: החבר מסביר, בשמו של ריה"ל, כי העברית שירתה היטב את אותם קדמונים שעסקו בנבואה, באזהרה, בניגונים או בזמירות. ה"מליצה" של אבן תבון מתרגמת כאן את המילה הערבית "מח'אטבה": דיבור, נאום, רטוריקה.⁷⁸ אך הופעתה השנייה של המליצה, מייד לאחר מכן, נעשית בהקשר פרגמטי יותר: החבר מזכיר את מפעלם הפוליטי של משה, יהושע ושלמה, ושואל – בתרגום אבן תבון – שאלה רטורית: "היתכן שיחסר להם מליצה בעת שהיו צריכים אליה לדבר כאשר תחסר לנו היום בעבור שאבד הלשון ממנו".⁷⁹ במקור הערבי משתמש ריה"ל במשפט זה במילה "עבארה", שפירושה "ביטוי". מתברר אפוא שבאחד הרגעים המכוננים של הפילוסופיה היהודית המליצה מיטלטלת על אותו ציר שמצאנו למעלה, בסקירה המקרית של תרגומי משל ומליצה בספר משל: לעיתים היא עבארה ולעיתים מח'אטבה, לעיתים ראציו ולעיתים אוראציו, לעיתים ביטוי בעל כוח רטורי-היסטי מועט ולעיתים מליצה (דיקציה ייחודית, היסט או פיגורה) שכוחה הרטורי רב, ואפילו נושק להסתרה, חידה ואלגוריה.⁸⁰

77 אברהם מאפו, חוזי חיזיונות: מדבר בדור שבתי צבי, ורשה: דפוס יצחק גולדמן, 1869, עמ' 5. ההדגשות במקור, א"ב.

78 בהקשרים אחרים, ובייחוד כשמדובר בהבחנה בין פרוזה לשיירה ("שער"), מציין המונח "מח'אטבה" גם פרוזה או פרוזה מחורזת. נחמיה אלוני, "מבוא", ספר האגרון לרב סעדיה גאון, ירושלים: האקדמיה ללשון העברית, 1969, עמ' 26. האלגוריה מליצת עפר ודינה לזון וידאל בנבנשת (סוף המאה הארבע-עשרה), הכתובה בחלקה בפרוזה מחורזת, עשויה להיות דוגמה לשימוש ב"מליצה" במובן שציין אלוני. לטענת הוס, את שמה המוכר והשגור של היצירה העניק לה אחד המדפיסים, והוא בחר במונח "מליצה" כסוגה ל"יצירה ספרותית שלשונה מצוינת במידות אסתטיות". מתי הוס, מליצת עפר ודינה לזון וידאל בנבנשת, ירושלים: מאגנס, 2003, עמ' 129.

79 רבי יהודה הלוי, ספר הכוזרי, מערבית: יהודה אבן תבון, א' צפרוני (עורך), ירושלים: מחרות לספרות, 1981, עמ' 123.

80 הנה הפסקה במלואה: "ומעלתה [של השפה העברית] מדרך הסברא לפי העם המשתמשים בה

כפילות הלשון הזו רומזת לנו שמחשבת הספרות העברית מצביעה על ההתנהגות הרטורית של הלשון העברית ומסתירה אותה בעת ובעונה אחת. בניגוד לסיודור המשמעויות שהתויתו למעלה, לעיתים קשה מאוד להחליט מתי "מליצה" היא ליטרלית ומתי היא פיגורטיבית. במקרים רבים קשה להסתייע בכללים מטא-לשוניים שיאפשרו לנו לחזות במדויק את התנהגותה הסמנטית. הדיאלקטיקה של המליצה כמח'אטבה ועבארה משקפת את ההתנהגות הבלתי צפויה של לשון כתיב הקודש עצמה. טלטלה זו מגיעה לשיאה בדיוק ברגע שבו עובר ריה"ל מן ההסבר המסורתי של מעלות השפה העברית אל ההסבר הפילוסופי. ברגע זה בדיוק זונח החבר את המדרש על טיבה הבראשית של השפה העברית ועובר אל נימוק המסתייע בשימוש הלשוני היומיומי. דווקא כאן מתברר שהמליצה, שהחבר ניסה לפאר באמצעותה את מוטת כנפיה הרחבות של השפה העברית בתקופת פריחתה ("היתכן שיחסר להם מליצה?") היא בעצם מושג כפול ומבולבל שאף מטעה את הדובר עצמו, המפעיל את הכוח הפיגורטיבי של השאלה הרטורית (מח'אטבה) דווקא באותו הרגע שבו הוא משבח את העברית על ביטוייה המדויקים (עבארה). האם אפשר לשבח את העברית כעבארה בלשון פיגורטיבית של מח'אטבה?

למרבה האירוניה, דווקא ברגע שבו ריה"ל זונח את המסורת המדרשית ועובר אל ההסבר הפילוסופי של מעלת הלשון העברית, העניינים מתחילים להסתבך, ויציבותם של הטרופים והפיגורות מתחילה להתערער. כפי שהראה פול דה מאן, לעיתים קשה מאוד לסמוך על מערכת מטא-לשונית של כללים – לוגיים או דקדוקיים – כדי להכריע מתי שאלה היא רטורית ומתי היא ליטרלית.⁸¹ אי ההכרעה הזו, העומדת ביסוד ההגדרה של הרטוריקה אצל דה מאן, טבועה גם בתנועתה של המליצה העברית בין עבארה לבין מח'אטבה, והיא חייבת לטרוד את מנוחתנו כשאנו קוראים את שאלתו ה"רטורית" של ריה"ל עצמו: "היתכן שיחסר להם מליצה?" האם שאלתו של ריה"ל מעידה על ידיעה ממשית, כזו היכולה לשרת היקש לוגי, או שמא היא מסגירה דווקא את חששותיו של הדובר, את אי ידיעתו, את הסתמכותו-במובלע על דרכי טיעון רטוריות כמו האנטיממה האריסטוטלית, הבטוחות ומופתיות הרבה פחות מן ההיקש? האם החבר שואל את שאלתו בצחוק, או שמא חרדת אי הידיעה שלו מסבירה מדוע הוא מפעיל את הדיבור

במה שהיה צריך אליו מהמליצה [מחטאבה] כל שכן עם הנבואה הפושטת ביניהם והצורך אל האזהרה ואל הנגונים והזמירות, ומלכיהם משה ויהושע ודוד ושלמה היתכן שיחסר להם מליצה [עבארה] בעת שהיו צריכים אליה לדבר כאשר תחסר לנו היום בעבור שאבד הלשון ממנו". (שם, שם). כאמור, במופע הראשון מליצה היא דיבור מעובה רטורית, ובמופע השני היא דיבור שמטרתו התכונות ישירה לאובייקט. מתרגמים עבריים בני תקופתנו סימנו בבירור את ההבדל, שנותר עמום בתרגומו של אבן תבון, אך אף הם לא הגיעו להסכמה בדבר מובנה של המליצה. יהודה אבן שמואל הבחין בין "דיבור נשגב" במקרה הראשון לבין "מליצה" במקרה השני (ראו, ספר הכוזרי, מערבית: יהודה אבן שמואל, ירושלים: דביר, תשל"ג, עמ' פו), ואילו יצחק שילת הבחין בין "מליצה" במקרה הראשון לבין "ביטוי" במקרה השני (ראו, ספר הכוזרי: תרגום עברי מדויק בסגנון תקופת החיבור, מערבית: יצחק שילת, מעלה אדומים: שילת, תש"ע, עמ' נז), וברלין הבחינה בין "elevated speech" לבין "the right word". ראו, Berlin, הערה 56 לעיל, עמ' 64. לפסקה המקורית, בערבית, ראו, Jehudah Hallewi, *Das Buch Al-Chazari*, Hartwig, Leipzig: Schulze, 1887, p. 126. Hirschfeld (trans.).

81 De Man, הערה 57 לעיל, עמ' 9.

הפיגורטיבי דווקא כשהוא משבח את הדיבור הליטרלי? ולבסוף, מה בנוגע למליצה? כיצד נפרש את העובדה שכל התנודות האלה נוסדו ונגזזו בתרגומו העברי של אבן תבון?

[ד]

שורשיה של תורת המליצה – המליצה במובנה הרביעי – נטועים במחשבת הספרות של ימי הביניים (תורת השירה, היחס למדרשים, הרטוריקה ופרשנות המקרא). בתקופה זו נטבע מושג המליצה בחותם מחשבת הספרות של הרמב"ם ומשה אבן עזרא. רמב"ם הגדיר את לשונם הפיגורטיבית של המדרשים, ואת הרטוריקה בכלל, כאמצעי פיגורטיבי שמסייע להתאים את כתבי הקודש לצורכי המוונים. המדרש הוא סיפור חינוכי, "מליצה פיוטית" שמצליחה, בעת ובעונה אחת, להציג את האמת לפילוסופים ולהסתירה מפני ההמון.⁸² מחשבת הספרות הקלאסיציסטית של משה אבן עזרא מציעה גישה אודהת מעט יותר למליצה. בספר העיונים והדיונים מגדיר אבן עזרא את השירה כ"דיבור מקושט", "הידור וקישוט להגיון" או "דיבור תבוני".⁸³ הוא מעלה על נס את יכולתו של המשורר והרטוריקן העברי להתעלות לרמת המצוינות הרטורית של הערבית בקוראן.⁸⁴ הרטוריקה העברית של אבן עזרא נועדה לייסד כללים שיסייעו לקשט את האמת היציבה והנצחית שקדמה למעשה הכתיבה. שני הרעיונות האלה (האקומודציה של כתבי הקודש להבנת ההמון והשיר כדיבור מקושט) אינם ממצים את תורת השיר או את תורת הרטוריקה העברית של ימי הביניים,⁸⁵ אך הם ממחישים היטב את הרעיון על קדימותה המוחלטת

82 על תורת הספרות של הרמב"ם ראו, יעקב אלבוים, להבין דברי חכמים: מבחר דברי מבוא לאגדה ולמדרש משל חכמי ימי הביניים, ירושלים: מוסד ביאליק, 2010, עמ' 105–145.

83 רבי משה אבן עזרא, ספר העיונים והדיונים (על השירה העברית), מערבית-יהודית: אברהם שלמה הלקין, ירושלים: מקיצי נרדמים, 1975, עמ' 137. דיבור מקושט הוא במקור הערבי "אללבאס אלבה" (עמ' 137) או "כלאם מסתעאר" (עמ' 225). "דיבור תבוני" הוא במקור הערבי "צואב אלקול" (עמ' 137), ובתרגומו של הלקין "כנות הדיבור". על תורת הספרות של אבן עזרא ראו: דן פגיס, שירת החול ותורת השיר למשה אבן-עזרא ובני דורו, ירושלים: מוסד ביאליק, 1970, עמ' 35–54; Kugel, הערה 40 לעיל, עמ' 186–190; Raymond Schaindlin, "Rabbi Moshe Ibn Ezra on the Legitimacy on Poetry", *Medievalia et Humanistica* 7 (1976), pp. 101–115; Ross Bran, *The Compunctious Poet: Cultural Ambiguity and Hebrew Poetry in Muslim Spain*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1991, pp. 59–83.

84 על "פצאחה" ו"איג'אז אלקראן" בתורת הספרות הערבית ראו, Vicente Cantarino, *Arabic Poetics in the Golden Age*, Leiden: Brill, 1975, pp. 13–20. רעיון זה יובא לספרות העברית הספרדית בספר האגרון לרב סעדיה גאון (902), שבידו ובידי עוקביו תורגם המונח לעברית כ"לשון צחות". לעניין זה ראו, אלוני, הערה 78 לעיל, עמ' 26–27. לפי אלוני, משמעות המונח הערבי "פצאחה" היא "יפי הדיבור ואמנות ההטפה", הביטוי "לשון הצחות" שימש את הוגי ימי הביניים לציון "אוצר מילים מנופה ומבחר" וכן לציון דיוק הלשון (לקסיקלי, דקדוקי ותחבירי) ויופיה. צחות הלשון "הקיפה וכללה את כל הטוב, שריחף לעיני האיש המשכיל בימי הביניים, מבחינת הלשון הטובה" (עמ' 28).

85 הדיון המוצע כאן אינו כולל את רעיון האונטולוגיזציה של לשון התורה והפיכתה לממשות מיסטית בספר הזוהר, ולא את האונטולוגיזציה הרציונליסטית של לשון כתבי הקודש והפיכתה לדיבור

של המחשבה לסימן, על קדימות המושכל למוחש, ובכלל, על קדימות ההיגיון ו"העניין" לניסוחם המקרי והנפסד בלשון – או בלשון המליצה. משה אבן תבון כתב ברוח זו כי הלגיטימיות של השיר מותנית בכך שהוא יודע לשדר לקוראיו את עליונותו של העניין על המליצה.⁸⁶ השירה יכולה לזכות בלגיטימיות רק אם היא מרמזת באמצעים שונים (למשל, דחיקת הקוראים לקריאה אלגורית) על כך שטמונה בה אמת פילוסופית גבוהה ממנה, אמת שאינה תלויה בעיצוביה המקריים בלשון. כך הוא כותב בהקדמה לפירוש שיר השירים:

ולכן שירי הראשונים [השירה התנכ"ית] היו מאמרים אמיתיים וטובים בעניינם לא במליצתם, ואם ייעתקו למליצה אחרת או אל לשון אחרת ועם אחר לא תשתנה צורות העניין ולא תפסדנה, כי הצורות קיימות והחומר והדיבור והמליצה הוא המקבל השינוי וההפסד.⁸⁷

המליצה קיימת רק כדי להצהיר בפני כל העולם על נחיתותה ובטלותה, על היותה קישוט גרידא של מסומן טרנסצנדנטי, שקדם למליצה ויתקיים אחריה. משה אבן תבון מנסח כאן את עליונותה של הלוגיקה על הרטוריקה, הנחשבת אבן פינה של מחשבת הספרות בימי הביניים, השומרת מכל משמר על היפרדות המוחש מן המושכל ועל "האידיאה של הסימן".⁸⁸ בין שמדובר בתאולוגיה שלילית, בקישוט רטורי או פואטי, ובין שמדובר באלגוריה פילוסופית, אונטולוגיזציה מיסטית של הלשון או אקומודציה מדרשית של כתבי הקודש לטובת ההמון, בכל המקרים האלה השירה אחראית לשימורו של ההבדל בין המסומן לבין המסומן המקודש או המושכל. הראשון הוא תנא דמסייע, והאחרון אמור להישאר יציב, ובעיקר בלתי תלוי בשינויות השפה הטבעית.

אלוהי, בספר הכוזרי. לעניין הראשון ראו: Scholem, הערה 20 לעיל; The Gershom Scholem, "Meaning of the Torah in Jewish Mysticism", *Diogenes* 14–15 (1956), pp. 36–47, 65–94. לעניין השני ראו, Collette Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1985, pp. 113–130.

86 על מעמדה המעורער של השירה בימי הביניים ראו, Bran, הערה 83 לעיל, עמ' 9–22.
87 משה אבן תבון, פירוש על שיר השירים, ליק: מקיצי נרדמים, 1874, עמ' 7. (הפירוש נכתב אחרי 1273.)

88 ז'ק דרידה, על הגרמטולוגיה, מצרפתית: משה רון, תל אביב: רסלינג, 2015. לדברי דרידה, "ההבדל בין המסומן למסומן", בין "המוחש למושכל" שייך "באופן עמוק לכללותה של התקופה הגדולה החופפת את ההיסטוריה של המטפיזיקה" (עמ' 65). האידיאה של הסימן היא תוצר של מסורת ארוכה "שהייתה לפטור את המובן, את האמת, את הנוכחות את הישות וכיוצא באלה מתהליכי המשמוע" (עמ' 67).

ספר נפת צופים ליהודה בן יחיאל מסר לאון (76–1475, מנטובה)⁸⁹ נשען על התובנות של אריסטו, קיקרו וקווינטיליאנוס, ועל העיון ההומניסטי בכתבים האלה, ולמעשה הופך את הקערה על פיה בכל הנוגע למעמדה של המליצה. ספר זה הוא החוליה המודרנית הראשונה של "חכמת ההלצה" ושל ההבנה המליצית־רטורית של כתבי הקודש.⁹⁰ חוקרי הרנסנס העברי תיעדו בפירוט את זכויותיו הרבות של מסר לאון בשינוי הגישה לרטוריקה ולמליצה.⁹¹ בדרכו של קווינטיליאנוס מדגיש מסר לאון את מוסריותו של הנואם, המגלם בדיבורו את איחוד החוכמה והצחות ואת חשיבותו של האיחוד הזה בפעילות המנהיג הפוליטי.⁹² מיניה וביה משנה מסר לאון את תפיסת לשון כתבי הקודש. הוא שולל את האלגוריה הפילוסופית של הכתובים בדרכו של הרמב"ם, ונד בנד נמנע לחלוטין מן הטרנספורמציה של המסמנים לכדי ממשות אלוהית, בדרכם של המקובלים היהודים והנוצרים.⁹³ הדרך להבנת כתבי הקודש מתחילה בהנחה שמדובר בסימנים שאינם מרוסנים במסומן טרנסצנדנטלי, ושמשמעותם יכולה להתברר רק לאחר שנכיר בעובדה שבהיותם סימנים, אי אפשר להבינם אלא באמצעות סימנים אחרים. ואכן, זוהי בדיוק נקודת המוצא של מסר לאון. יחסי הגומלין שבין כתבי הקודש היהודיים לבין מקורות הרטוריקה הקלאסית מאופיינים בביאור הדדי. לפי תיאורו של מסר לאון עצמו, התודעותו לרטוריקה "פקחה את עיני שכל[ו]" ואפשרה לו להבין שחוכמות המליצה החיצוניות "נכללות בדברי התורה", ואף לתמוה בקול רם "איך לא הבנו זה ממנה מתחילת העניין".⁹⁴ למעשה אי אפשר להבין את כתבי הקודש העבריים

Judah Messer Leon, *The Book of the Honeycomb's Flow, Sepher Nopheth Suphim, a Critical Edition and Translation*, Isaac Rabinowitz (ed. and trans.), Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983

90 מלמד, הערה 59 לעיל, עמ' טו.

91 ראו: Altman, הערה 12 לעיל; Ruderman, הערה 12 לעיל. ראובן בונפיל הדגיש בשתי הזדמנויות את מחויבותו של מסר לאון לשימור יסודות אחדים של הפילוסופיה הסכולסטית, ואף הפריד את פרשנותו שלו מן הפרשנות הרציונליסטית שהעניק היינריך גרץ למסר לאון. לטענת בונפיל, במקום לחפש מכנה משותף אוניברסלי עם התרבות הנוצרית השתמש מסר לאון במקורות הקלאסיים של בני זמנו ההומניסטים דווקא לכינון תחושת עליונות יהודית כ"אוונגרד". בונפיל מוצא בכתביו של מסר לאון "התקשות" שמרנית, "היצמדות לישן" או לכל הפחות אמביוולנטיות בין ההכרה ב"הכרחיות" של החידוש התרבותי ההומניסטי לבין "דחייתו". ראו: Bonfil, הערה 23 לעיל, עמ' 22, 28, 30; רוברט בונפיל, "דברי מבוא", יהודה מסר לאון, ספר נפת צופים, ירושלים: מאגנס, 1981, עמ' 7–53.

92 ראו, Messer Leon, הערה 89 לעיל, עמ' 312–319 (4.2.18), והשוו, Ruderman, הערה 12 לעיל, עמ' 291.

93 על התנגדותו של מסר לאון לקבלה ראו Bonfil, הערה 23 לעיל, עמ' 30. בונפיל מדגיש במיוחד את עיון התיוך הבין־תרבותי. לטענתו, ההומניסטים "גילו את ההיסטוריה" כשגילו את הרטוריקה. הרטוריקה ייצגה לידם את התובנה שמשמעותם של טקסטים בכלל, ושל כתבי הקודש העבריים בפרט, ניתנת לפענוח רק בתיוכם של מסמנים אחרים. לפרשנות נוספת על זו ראו, מלמד, הערה 59 לעיל, עמ' טו–זז.

94 יהודה מסר לאון, בתוך Bonfil, הערה 23 לעיל, עמ' 144 (1.1.13).

ללא הדרכתה של הרטוריקה הרומית, שהופכת לכלי הכרחי להפקת האמת התאולוגית החבויה בכתבי הקודש ובדברי הנביאים.

כי [רק] אחרי ידענו כל החכמות או חלק מהם, א"כ נתבונן בדברי התורה, אז תפקחנה עיני שכלנו שהם בדברי התורה, ונתמה איך לא הבנו זה מתחילת העניין. כאשר קרה לנו פעמים רבות, ובייחוד בחכמת ההלצה. כי בהתבונני בדברי התורה ההתבוננות הנופל עתה אבל רוב האנשים [היהודים], לא שיערתי תהיה בה זאת החכמה או חלק ממנה. אמנם, אחרי למדתיה וחקרתיה, וכמטמונים חיפשתי מחיבורי זולתנו מהאומות, אחר כך שבתי לראות מה ידובר בה בתורה ובספרי הקודש, אז נפקחו עיני שכלי וראיתי כי היא הנותנת.⁹⁵

עליונות כתבי הקודש היהודיים אינה מוטלת בספק, כמובן, אך היא בלתי ניתנת להשגה ללא "חיבורי זולתנו מהאומות". אך אין לקרוא פסקה זו במנותק מפסקאות "מטא־רטוריות" אחרות, שכן אם בפסקה זו אומר מסר לאון כי אי אפשר להבין את כתבי הקודש היהודיים ללא קטגוריות מן הרטוריקה הרומית, הרי שבמקומות אחרים הוא טוען, באותה מידה של פסקנות, כי הרטוריקה הקלאסית כלולה, על קרבה וכרעיה, בכתבי הקודש היהודיים.⁹⁶ דברי הנביאים כוללים מראש את מיטב הרעיונות הרטוריים על מעלתו המוסרית של הנאום, על חמשת יסודות הרטוריקה, על המתח בין שלמותו הצורנית של הנאום לבין האפקטיביות הפוליטית שלו, שלא לדבר על רשימת "הייפויים ההלציים" הרומית, שלכל אחד מסעיפיה אפשר למצוא דוגמה משובחת במקרא. בסופו של דבר, כוח השכנוע של כתבי הקודש היהודיים עדיף על זה המצוי בכתבים הקלאסיים, ואחדים מן היסודות במצוות היהדות יכולים לשרת ולהשביח אפילו את תורת הזיכרון המלאכותי שנוסחה ברטוריקה אד הרניום.⁹⁷ אך ההגעה אל הכוח העודף הזה לא הייתה אפשרית אלמלא פקחה הרטוריקה הרומית את עיניו של הפרשן היהודי.

במילים אחרות, העובדה שהרטוריקה הרומית הכרחית לחילוף המשמעות האמיתית של כתבי הקודש אינה סותרת את התיזה על עליונותם וראשוניותם של כתבי הקודש. אדרבה, לטענת מסר לאון, את שורות הפתיחה של "שירת האזינו" (דברים לב 1-2) עלינו לקרוא כאילו הם מרמזים על מודעתו של אדון הנביאים לקיומם של חמשת הכישורים הנדרשים מן הנואם.⁹⁸ מסר לאון מדגיש כי אילולא הייתה שירת האזינו בנויה

95 יהודה מסר לאון, שם, שם. על פסקה חשובה זו ראו: Altman, הערה 12 לעיל, עמ' 110-113; Ruderman, הערה 12 לעיל, עמ' 392; Bonfil, הערה 23 לעיל, עמ' 29-30, וכן ראו את דברי העורך רבינוביץ (Rabinowitz) שם, עמ' LIII.

96 לרשימת מקורותיו של מסר לאון כפי שפירטה רבינוביץ, ראו שם, עמ' LIV-LX.

97 ראו, יהודה מסר לאון, שם, עמ' 130-138 (1.13.1-1.13.10). בעקבות הרטוריקה אד הרניום, המחבר מתאר טכניקת הזיכרון שמשמשת את הנואם להיזכרות בפרטי טיעון שונים. ראו, Pseudo-Cicero, *Rhetorica ad Herennium*, Harry Caplan (trans.), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1954, pp. 205-215 (1.3.16-1.3.20).

98 מסר לאון, בתוך Bonfil, הערה 23 לעיל, עמ' 51 (1.4.10). מדובר ב"המצאה, סדר, צחות זכירה

בצורה עילאית (ודוק: "עילאית" על פי אמות המידה הקלאסיות!) הרי שהייתה יכולה להיווצר כאן פרצה מוסרית או משפטית, שהייתה מזמנת לבני ישראל עילה לחמוק מן הציות לחוק. ובלשונו של מסר לאון, "אם היה חסר במאמר אפילו דבר מועט מאשר התחייב אל הדיבור השלם, היה אפשר שיאמר שזה קרה מחסרון המאמר, והיה בהם בזה קצת הינצלות"⁹⁹. אין להקל בכך ראש: התוקף הנורמטיבי וההלכתי של המצוות המעשיות מותנה ביכולתו של מחבר "שירת האזינו" להעניק לנאומו שלמות רטורית בנוסח הרומי. רעיון זה נותן בידינו את המפתח הפרשני הראשון להבנת המליצה העברית כממשק שבאמצעותו הרטוריקה והשירה מכוננות את ספרת הקדושה. בדומה למליצתו של לויזון, גם אצל מסר לאון המליצה העברית היא פואזיס של האלוהות.¹⁰⁰ אם יש ערך "ספרותי" כלשהו לכתבי הקודש, הוא נעוץ דווקא ביכולתם לכוון מחדש את דימוי האל היהודי.¹⁰¹ אך, כדבריו המפורסמים של אריך אורבך, דימוי חדש זה אינו **תוצר** של התאולוגיה היהודית, להפך: התאולוגיה היהודית היא סימפטום הצומח בשלמותו מעבודתם הרטורית והפואטית של כתבי הקודש. מסר לאון הוא הראשון ללמדנו שכתבי הקודש העברית אינם מייצגים את האלוהות, אלא מכוננים אותה.¹⁰²

[1]

בתקופת ההשכלה ממשיכה המליצה להיטלטל בין המסומן הפילוסופי לבין המסמן הפיגורטיבי. הדמות המרכזית בפיתוח ההגדרה הראשונה, הלוגוצנטרית של המליצה, היא יצחק אייכל, שכונה ה"זים" של ספרות ההשכלה. אייכל הגדיר את המליצה והרטוריקה כתנא דמסייע לעבודתו של החוקר והפילוסוף.¹⁰³ דעותיו בעניין הנבואה חופפות את תפיסת המליצה שלו. אייכל הקדים במאה שנים את ביקורת הנבואה של דוד פרישמן, בטענה כי "דיבור ברוח הנבואה" אינו צריך לתפוס מקום מרכזי בפעילותה של הספרות העברית המודרנית. אדרבה, מכיון שקדושת הדיבור הנבואי אוסרת על הסובייקט "לשנות

רמיזה". למקור קלאסי אחר העוסק גם הוא בחמשת כישוריו של הנואם ראו, Pseudo-Cicero, הערה 97 לעיל, עמ' 5-6 (1.2).

99 מסר ליאון, בתוך Bonfil, הערה 23 לעיל, עמ' 52 (1.4.10). כלומר, בהיעדר שלמות רטורית של הציור, החוטא יכול לחוש שהחוק אינו חל עליו. ניסוח מפורש ומדוקדק עוד יותר של עמדה זו אנו מוצאים גם אצל רמח"ל, הערה 64 לעיל, עמ' 91-101.

100 Bonfil, הערה 23 לעיל, עמ' 28; Ruderman, הערה 12 לעיל, עמ' 392. וילי גוטשל הצביע על מתח דומה כשאפיין את תפיסת היהדות של שפינוזה כמבוססת על ביקורת המודרניות. ראו, Willi Goetschel, *Spinoza's Modernity*, Madison, WI: University of Wisconsin Press, 2004, pp. 3-22.

101 אריך אורבך, מימיס: התגלמות המציאות בספרות המערב, מגרמנית: ברוך קרוא, ירושלים: מוסד ביאליק, 1958, עמ' 7. על חשיבותן הפוליטית-תאולוגית של תובנותיו של אורבך ראו, Kahn, הערה 17 לעיל, עמ' 7-9.

102 Hammill, הערה 17 לעיל, עמ' 13.

103 שמואל פינר, מהפכת הנאורות: תנועת ההשכלה היהודית במאה ה-18, ירושלים: מרכז שזר, 2002, עמ' 251-273.

בו מדעתו אפילו אות אחת",¹⁰⁴ הוא הופך ליסוד בלתי רצוי בתפיסת המודרניזציה הספרותית שאיכל מעלה על נס. בשם הדמוקרטיזציה של הידע דורש איכל שהכתיבה המודרנית תיכתב ותפורש כשיח חופשי, שאינו כבול בתכתיבי ההתגלות. המליצה נדרשת בידיו של איכל כהתגברות על האופי הנתון, החידתי והעמום של הטקסט הנבואי. אם הדיבור הנבואי מגלם אצל איכל את הופעתה של ההתגלות בשדה הלשוני והספרותי, הרי שהמליצה, ובעיקר אמרות החוכמה שבספר משלי, מגלמת את הופעת החוכמה והתבונה הנגישה לכול. המטרה החשובה ביותר של המליצה היא הנגשת דברי החוכמה להמון והפצתם בקרב; ועל המליץ לבחור משלים בהירים ככל האפשר כדי לזרז את ההמון אל החוכמה. מטרת המליצה היא הנהרת האמת כפי שהובנה בידי החכם והפילוסוף, והעברתה להמון בצורה אמינה ונאמנה.

[המליץ] יניח עצם כוונתו נסתר תוך דברי מליצתו וסדר דבריו, כנקודת המרכז בתוך העיגול אשר אליה יפנו כל קווי העיגול, וממנו ישובו אל עיגולו, לא ירגישו השומע עד אשר כלה האומר לדבר לפניו את כל דברי המשל, ואז בהרף עיין תראה הנקודה הזו לנגד עין שכלו, וירגיש שזה עצם כוונת המאמר.¹⁰⁵

בדומה לדבריו של רב סעדיה גאון במבואו לפירוש ספר משלי,¹⁰⁶ איכל מדגיש את הבהירות המוחלטת של המשל, ומניח וביה שולל את הדיבור האזוטרי ואת החידתיות של האלגוריה. המשלים והמליצות מספקים גרסה נגישה ויעילה של הידע שנאגר בתודעת החכם. המליצה היא לא יותר מניסוח מסייע של תובנות יציבות שקדמו לה, והכנסת תובנות אלה לדיבורו של המליץ אמורה להבהירם ולהכלילם באוצר הידע התרבותי, אך לא לתרום להם, לשנותם או לעצבם מחדש.¹⁰⁷

גישה זו כלפי המליצה צוברת כוח רב במהלך המחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה, בעיקר בכתביהם של יצחק ארטור ונחמן קרוכמל. הראשון טען שספרות מודרנית צריכה "לכבוש מחדש"¹⁰⁸ את מקומה של הנבואה הדתית ולהחליף את התגלות הנביא בשיקול דעתו של האינטלקטואל האוניברסלי; האחרון הציע תורת ספרות ותורת סימנים כוללנית, וטען כי אפשר "לתרגם" את כתבי הקודש היהודיים ("ציורי תחילת המחשבה") לשפתה ולמושגיה של הפילוסופיה המודרנית.¹⁰⁹ הגותו של רנ"ק באה לברך את כתבי הקודש היהודיים בפרשנות סימבולית המפגינה את תבונותם ומרוממת אותה,

104 איכל, הערה 27 לעיל.

105 שם.

106 ראו גם רב סעדיה גאון, הערה 49 לעיל, עמ' יג: "כיוון שידיעת החושים [אצל ההמון] קרובה וקלה מידיעת השכל [...] לפיכך הוזקקו להמשיל להם משלים כדי להשוות בעיניהם חיובי השכל כחיובי החוש".

107 למקור אפשרי של דימוי "נקודת המרכז בתוך העיגול" ראו תיאור חמש הדרכים בהקדמתו המפורסמת של אברהם אבן עזרא לפירוש התורה.

108 למושג מפתח זה (reoccupation) בדיונים ביקורתיים על תזת החילון ראו, Kahn, הערה 17 לעיל, עמ' 3-6.

109 רבי נחמן קרוכמל, מורה נבוכי הזמן, ירושלים: כרמל, [1851] 2010, עמ' י-יז, כז-לג.

ואת התואם המזהיר בינם לבין גלגוליה של הרוח האוניברסלית. אך שימור היהדות כאידאה ותרבות הוביל בסופו של דבר לחיסולה כמליצה. רנ"ק קשר את כתבי הקודש היהודיים להיסטוריה של הפילוסופיה האירופית, ובכך עיקר מן המליצה את יכולתה להיות אמצעי להפקת ידע שאינו ניתן להרמוניזציה עם רעיונות אירופיים. ההיפוך המטריאליסטי שעוברת הפילוסופיה הרוסית בשנות השישים של המאה התשע-עשרה טורף את הקלפים גם עבור היהדות האידיאליסטית של רנ"ק. המשכילים היהודים הרדיקליים, שהושפעו מן ההגות הרוסית המטריאליסטית, החלו לחשוך בכל תרבות שאין לה בסיס חומרי. בתוך כך הם לא חסכו שבטם גם מן היהדות עצמה – וודאי שלא חסו על "כותבי השירים והמליצות", כלשונו של ליליינבלום, שגילמו בעיניהם אידאליזם שאבד עליו הכלח. ההוגים הרדיקליים של שנות השישים והשבעים של המאה התשע-עשרה לא תקפו את בני הדור הראשון להשכלת פולין וליטא רק מכיוון שכתבו ספרות דתית פרובינציאלית, כפי שטען אברהם פפירנא; לא, הם תקפו את ספרות ההשכלה בעיקר מכיוון שהיא גילמה לדידם בעיקר ספרותיות תרבותית ואסתטית שוויתרה על תפקידה הפוליטי והתאולוגי, והפכה לכלי שרת של אידאות ערטילאיות, השולטות ב"עולם תוהו", עולם שאין לו דבר וחצי דבר עם המצב המודרני. אך כפי שנראה מיד, גם המשכילים הרדיקליים חטאו בהערכת חסר של כוחה הפוליטי המודרני של המליצה המשכילית.

[ז]

לעומת תפיסת המליצה הפילוסופית-רציונלית, תורת המליצה התאולוגית-פוליטית צוברת משנה כוח במאה השמונה-עשרה. ברגע מפורסם במיוחד בירושלים (1783), טוען מנדלסון שהמשמעות האמיתית של כתבי הקודש אינה מצויה ברעיון הפילוסופי שהם מביעים, אלא בדרך ההתכוונות הרטורית שלהם.¹¹⁰ מטרת העיון המודרני בכתבי

110 גדעון פרוידנטל עסק לאחרונה בהרחבה יתרה בסוגיות הפילוסופיות והדתיות העולות מן המתח המתקיים לכל אורכה ורוחבה של מחשבת מנדלסון, – מתח בין ה"קומונסנס" והשכל הישר מצד אחד ("לדעת משהו") לבין אמצעי ההוכחה הפילוסופיים של אמיתות מטפיזיות ("לדעת להוכיח משהו"). ראו, Gideon Freudenthal, *No Religion Without Idolatry, Moses Mendelssohn's Jewish Enlightenment*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2012, p. 31. לטענת פרוידנטל, הפילוסופיה של מנדלסון מעניקה קדימות דווקא לשכל הישר, וקדימות זו באה על חשבון דרכי ההוכחה הפילוסופיות (עמ' 42). עליונות זו בולטת במיוחד בתחום הדיונים המטפיזיים, מקום שבו הלשון הטבעית חדלת אונים במיוחד, בשל האופי השרירותי של מסמניה (עמ' 37). פרוידנטל אינו עוסק ישירות בחשיבותה של הרטוריקה בפילוסופיה של מנדלסון, בין השאר מכיוון שעיקר דיונו מוקדש לעיונים אפיסטמולוגיים, מטאפיזיים ודתיים, ופחות במחשבת הספרות. בלי משים הוא נוגע ברטוריקה, כשהוא מדגיש – בלי להתייחס להגדרת ההיסט (trope) של קווינטיליאנוס או להגדרת ההתבר (enthymeme) של אריסטו – כי הלשון הטבעית נמלטת ל"מטפורות" בדיוניה המטאפיזיים בגלל חולשתה של הלשון, וכי זוהי דרכו העצמאית של ה"קומונסנס" בהשגת האמת התאולוגית (עמ' 45).

הקודש אינה כינון יחסים הרמוניים בין הספרות לבין הפילוסופיה ("אחדות התורה והפילוסופיה"),¹¹¹ אלא דווקא הסבת תשומת הלב ל"קול" הנשמע מכתבי הקודש:

הקול שנשמע ביום הגדול של מעמד הר סיני לא קרא: אני ה' אלוהיך, העצם מחויב המציאות, אשר הוא עצמו סבת מציאותו. דת אנושית כללית היא זו, ולא יהדות; ודת אנושית כללית, אשר בלעדיה אין אדם צדיק ואין אדם מאושר בארץ, לא הייתה הכוונה לגלות כאן.¹¹²

מנדלסון נמנע במופגן מניסוח כתבי ההתגלות מחדש במונחים פילוסופיים (רמב"ם, רנ"ק), והוא נמנע מהכרזה על האי-רלוונטיות של כתבי הקודש כנבואה (אייכל, ארטור). לעומת זאת, הוא חוזר אל ההתגלות ומנסה לחקור אותה כטבע לעצמו, כישות לשונית בעלת עוצמה פנימית שאין לשעבדה לדרישותיו של המסומן הפילוסופי.¹¹³ ובמילים אחרות, מה שנמצא במרכז כתבי הקודש אינו תוכן רציונלי-פילוסופי, אלא "הקולות והלפידים", "האותות והמופתים"¹¹⁴ שבאמצעותם התגלה האל במעמד הר סיני. כתבי הקודש, ובייחוד המצוות המעשיות, הן בבחינת "קול קסום" (Wunderstimme) או "כתב חי" (lebendige Schrift).¹¹⁵ כאמור, מנדלסון מנמיך את קולו של המסומן הפילוסופי. תחתיו הוא מגביר את קולו של המסמן הרטורי, הדוחק את עצמו אל תחום אחריותה של הפילוסופיה, ובכך הוא "מערער את התהליך שבאמצעותו המשמעות נקבעת כלכידה וקונסיסטנטיות,

111 זהו ניסוחו של לחובר במאמר חשוב שנועד לרסן את הקריאה הרמב"מית בספרות ההשכלה. ראו, פנחס לחובר, "הרמב"ם וההשכלה העברית בראשיתה" בתוך על גבול הישן והחדש: מסות ספרותיות, ירושלים: מוסד ביאליק, 1951, עמ' 97.

112 משה מנדלסון, ירושלים: מוסד ביאליק, 1947, עמ' 99-100. למקור הגרמני ראו, Moses Mendelssohn, *Jerusalem: oder über religiöse Macht und Judentum*, Berlin: Welt-Verlag, 1919, p. 78.

113 על מתודת חקירת כתבי הקודש של שפינוזה והמתח בינה לבין החקירה הפילוסופית של הטבע ראו, שפינוזה, הערה 28 לעיל, עמ' 79. על הקשרים בין שפינוזה למנדלסון ראו, Goetschel, הערה 100 לעיל, עמ' 85-182; אלי שיינפלד, "שכחת הקול: עיון בתיאולוגיה הפוליטית של ברוך שפינוזה ושל משה מנדלסון", כריסטוף שמידט (עורך), האלוהים לא ייאלם דום, המודרנה היהודית והתיאולוגיה הפוליטית, ירושלים: מכון ון-ליר, 2009, עמ' 38-69. למאמרים הבוחנים את תפקידו של היסוד המוזיקלי במחשבתו האסתטית של מנדלסון ראו, Yael Sela-Teichler, "Music, Acculturation, and Haskalah between Berlin and Koenigsberg in the 1780s", *Jewish Quarterly Review* 103, 3 (Summer 2013), pp. 352-384; Yael Sela, "The Voice of the Psalmist: On the Performative Role of Psalms in Moses Mendelssohn's *Jerusalem*", Ilana Pardes and Ophir Münz-Manor (eds.), *Psalms in/on Jerusalem: Aesthetics, Ethics, Hermeneutics*, Berlin: De Gruyter, 2019.

114 מנדלסון, הערה 112 לעיל, עמ' 101; Mendelssohn, הערה 112 לעיל, עמ' 78. "אותות ומופתים" במקור הגרמני הם "Wundern und Zeichen", כפי שתרגמו יותר ומנדלסון את המקור התנכ"י (דברים יג 2).

115 "עצם מעשה המצוות הוא מין כתב חי, מעורר את הלב והנפש, כתב רב משמעות [bedeutungsvoll] המזרז בלי הרף להתבוננות ונותן הזדמנות להוראה שבעל-פה". ראו: מנדלסון, הערה 112 לעיל, עמ' 105-106; Mendelssohn, הערה 112 לעיל, עמ' 84.

קבועה ויציבה", כהגדרתו הקולעת של שי גינזבורג.¹¹⁶ הטקסט המקראי מפעיל אותות ומופתים כדי ללמד "אמת היסטורית, אשר מוסדי חוקתו של העם הזה יוטבעו עליה". המקרא אינו עוסק ב"אמיתות נצחיות" פילוסופיות אלא באמיתות היסטוריות, שמטרתן הגעה בדרכים אחרות – לשוניות, רטוריות – אל האמת התאולוגית והפוליטית שהפכה בתקופה המודרנית למופשטת ובלתי נגישה (במקרה של הדת הטבעית) או לנגישה ומוחשית בצורה מסוכנת (עבודת אלילים).¹¹⁷

ההתגלות באמצעות הקול אינה התגלות של "אמת", אלא התגלות של סיבות, מניעים ודרכי שכנוע המסייעים הן בקבלת האמיתות הנצחיות והן בעיצובן מחדש. ההתגלות, לפי מנדלסון, היא התגלות של אמצעים רטוריים ודמיוניים, אמצעים לשוניים ופיגורטיביים שנועדו לתווך את האמת בזמן היסטורי מוגדר ולצורך היסטורי מוגדר. ההתגלות היא אכן "לוגוס" או דיבור אלוהי, אך לא במובן של ראציו אלא במובן של "כתב חי" (lebendige Schrift), שאני מפרשו כאן לא כביטוי לוודאות היציבה של השכל הישר – כשעשה לאחרונה גדעון פרוידנטל – אלא כתוצר של כוחה הרטורי של הלשון.

כי למי יכול הקולות והלפידים וקול השופר ההולך וחזק להוכיח כי את תורות הישועה הללו? ודאי לא לאדם הנבער מדעת, שהסתכלותו עצמה עדיין לא הביאה אותו לידי הכרת קיומו של עצם בלתי נראה המנהיג את העולם. באיש בהמי זה לא היה הקול הנפלא יכול להכיר שום מושגים, לא היה יכול אפוא להוכיח לו דבר. עוד פחות מזה לסופיסטוס [Sophisten], אשר רבים כל כך הספקנות ודקדוקי החקרנות ההומים באזניו, עד כי לא יקשיב ולא ישמע עוד אל קול השכל הבריא.¹¹⁸

השוטה והספקן, שנהנו מקריירה ארוכה כסייעני-דחליליו של הפילוסוף, מופיעים כאן בדמותם של האיש הבהמי ושל הסופיסטוס – הראשון נטול אמצעים פילוסופיים ואילו השני עושה בהם שימוש מפולפל. אך ברגע הפרדוקסלי הזה, רגע מפתח של הפילוסופיה היהודית המודרנית, לא נדרש מנדלסון למשאביה של הפילוסופיה ולא ניסה לפתח טיעון פילוסופי לטובת היהדות. אדרבה, הוא נמנע במופגן מהצגה רציונלית של כתבי ההתגלות היהודית, והשיב לשוטה ולספקן במטבע אחר לחלוטין, הוא המטבע הרטורי. בגישתו הזאת אין מנדלסון בא להפריך את תוקף טיעוניהם של השוטה והספקן ואין הוא נסמך על סמכות השכל הישר, אלא הוא משליך את תביעת האמת של כתבי הקודש אל העתיד הבלתי נראה לעין – באותה הצורה שעשה בן דמותו ב"משל הטבעות" ללסינג.

Ginsburg 112, הערה 12 לעיל, עמ' 8.

117 מנדלסון, הערה 112 לעיל, עמ' 93. המעמד האפיסטמולוגי של האמיתות הצומחות מן ההתגלות שונה לחלוטין מזה של אמיתות החקירה הפילוסופית. מטרת ההתגלות והמצוות המעשיות אינה הוכחת אמיתות, אלא "זירוז להתבוננות והזדמנות להוראה שבעל-פה" (עמ' 105-106). האמיתות ההיסטוריות, לעומתן, כוללות "דברים שאירעו בזמן מן הזמנים ואולי לא ישובו עוד לעולם, משפטים שנתאמתו על ידי צירוף של סיבות ותולדות בנקודה אחת של זמן ומקום, ורק מנקודה זו של זמן ומקום ניתן לראותם אמיתיים" (עמ' 93).

118 שם, עמ' 101.

מנדלסון ממשיך כאן את הקו הטיעוני שמצאנו אצל מסר לאון. היסוד הנורמטיבי של היהדות אינו נשען על תביעת אמת פילוסופית אלא על כוח השכנוע הלא-ודאי של כתבי הקודש, המוכרע תמיד רק בעתיד. ההתגלות אינה אמיתית בגלל הנכונות הרציונלית או הפרגמטית של תכניה, אלא מכיוון שהיא מקדמת "עדות נאמנה" על הופעתה ההיסטורית של האלוהות בעולם, מכיוון שהיא משקעת את זיכרון העדות הזו בתודעתו של היחיד, ומכיוון שהיא מכוונת קהילה המקבלת על עצמה את תוקף החוקים שניתנו באותה סיטואציה היסטורית.

מנדלסון עוסק במליצה העברית בצורה מפורשת יותר בשני מקומות נוספים, וכאן אגע בהם בקיצור המתחייב. ראשית, הוא מקדיש את השער השישי של קהלת מוסר (1755) להוכחת יכולתה של העברית לתרגם שירה אנגלית בת הזמן. בהקשר הזה מנדלסון מבחין בין שני סוגים של תרגומים: האחד, תרגום "דברי תורה ודברי החכמה", והאחר, תרגום של "אמרי נועם". במקרה הראשון חייב המתרגם להישאר נאמן לחלוטין ללשון המקור, "כי בהם אין לנטות מדברי המחברים ימין או שמאל, ואז מקרה אחד יקרה את הלשונות כולם: אחת מהן לא נעדרה". במקרים אלה הפרפרזה ללשון אחרת או למליצה אחרת בלתי אפשרית ואף אסורה. מנדלסון אינו מסביר מדוע: ככל הנראה זהו "לוגוס" פילוסופי, או "מילה" קדמונית או נבואית של התגלות שיש לתרגם מילולית. מכיוון שהטקסטים נושאים משמעות סמכותית חייב המתרגם להימנע מן השימוש בפרפרזה, והוא נדרש להישאר נאמן וצמוד למקור גם במחיר של השחתת יפי המליצה בשפת היעד. אך המצב שונה לגמרי בכל הנוגע לתרגום שירה, "אמרי נועם".

ואולם אם יורקו אמרי נועם מכלי אל כלי: לא ישמור המעתיק בלתי אם המליצה. ולדבר הזה תכון שפת העברים וכמעט אין דומה לה. וספר אגרת בעלי חיים ובן המלך והנזיר יצדיקו דברי. הואילו פנו בי הנה נא לפנינו סר כתוב ב[אנגליה] (הרחוקה מאד מארצות המזרח), דברי קנים נהי והגה על המגפה אשר נגף ה' את מחברו. בחנוני נא! אחוק ראש דבריו בלשון עבר. על פניכם אם אכזב מכל מוצא שפתיו.¹¹⁹

במקרה של "אמרי נועם" רשאי המעתיק לזנוח את נאמנותו למובן המילולי של הכתובים כנתינתם, להפגין את נאמנותו לדברים כמליצתם (על פי מובנה השני, לעיל), ולכונן פרפרזה נאמנה לדברי המשורר. בקהלת מוסר מנדלסון אכן מקים לתחייה את המליצה העברית, אבל הוא מסמן אותה בצבעים מודרניים, אוניברסליים ופרוגרסיביים מובהקים. אם ננסח זאת בבוטות, בפסקה הספציפית הזאת חיה המליצה העברית המודרנית רק בזכות השארת כתבי הקודש הקדמוניים מאחור, רק בזכות זניחת הליך התרגום המילולי

119 משה מנדלסון, "קהלת מוסר שער ו", מאיר גילון (עורך), קהלת מוסר למנדלסון על רקע תקופתו, ירושלים: האקדמיה הלאומית למדע, 1979, עמ' 177. להקדמה, לתרגום גרמני ולהערות פרי עטה של אנדריאה שץ (Schatz) ראו, Andrea Schatz, *Hebräische Schriften*, Stuttgart: Frommann Verlag, 2004, pp. XV-XXXVI, 3-32, 401-418. וראו גם, Andrea Schatz, *Sprache in der Zerstreung: Die Säkularisierung des Hebräischen im 18. Jahrhundert*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2009, pp. 180-186, 190-194.

המחייב את כל מי שמנסה לתרגם. את הטקסט השירי המודרני – הרהורי לילה של אדוורד יאנג – אפשר לתרגם בחופשיות ובאלגנטיות. ומכיוון שאת הטקסט הקדמוני לא ניתן להריק לכלי חדש, לפחות לא בלי לעוות אותו, בפסקה זו בקהלת מוסר נשארים כתבי הקודש כבלתי ניתנים להכלה בתרבות האסתטית העברית החדשה שמנדלסון ניסה לקומם.¹²⁰ המליצה מוצגת כאן כהוכחה לכוחה של העברית המודרנית להציע פרפרזה של החוויה האנושית האוניברסלית. כפי שהראתה אנדריאה שץ, מנדלסון רואה בשירה העברית המודרנית אמצעי להרחבה וגלובליזציה של השפה עברית, אבל חשוב לציין שההרחבה הזו, לפי קהלת מוסר, תלויה בשלילת הטקסטואליות הקדמונית ובפירוק הסמכותיות המאפיינת את כתבי הקודש ואת כתבי ההתגלות. הללו חסינים מ"פגיעתה" של המליצה, וזו האחרונה יכולה להתפתח בתקופה המודרנית רק מכיוון שהיא משוחררת מכבילתם של כתבי הקודש. הפסקה הזו מתארת ניגוד בלתי פתור בין המבנה הקשיח והסמכותני של הטקסטים הקדמוניים, לבין האפשרות לתרגום או לפרפרזה של הספרות היפה. המליצה מותקנת כמושג מודרני מובהק, המבטא במובלע את עליונותה של השירה על פני כתבי הקודש. ממש כמו אייכל, גם מנדלסון מציג את המליצה כמי שמשגיגה את עצמיותה רק בשלילת האופי הסמכותני של כתבי הקודש. ה"מעתיק" או המתרגם העברי המודרני מוצא את עצמו משוחרר מן התכתיבים הקדמוניים של הטקסט כנתינתו, ומקבל על עצמו רק את שימור המובן כנתינתו – באמצעות הפרפרזה, התרגום והמליצה.

ההקדמה שכתב מנדלסון לשירת הים (שמות טו), שנים רבות לאחר מכן, בפרויקט הביאור, מעשירה הרבה יותר את מורכבותו של מושג המליצה. השירה המקראית פורצת את המגבלות שהוטלו עליה במובלע בקהלת מוסר, והופכת לאובייקט שאפשר להריקו משפה לשפה למרות היותו חלק מכתבי הקודש. לעומת קהלת מוסר, שבו שחרר מנדלסון רק את "אמרי הנועם המודרניים" מכבלי ההתגלות, ואפשר את תרגומם, בפרויקט הביאור הוא מדגיש שגם את כתבי ההתגלות ואת דברי התורה אפשר לתרגם בצורה ספרותית שלא תפגע בקדושתם. כפי שנראה מייד, מה שמאפשר את תרגומם הוא המליצה, שמנדלסון מתקין בתורת הספרות שלו כממשק מתוחכם המשמר את היסודות הפרטיקולריים של כתבי הקודש העבריים גם לאחר תרגומם, ואולי בעיקר לאחר תרגומם.

מנדלסון קושר את עצמו לדבריו המפורסמים של עזריה דה רוסי, וטוען כי המעלה העיקרית של השירה העברית הקדמונית, ומה שהופך אותה לאפשרית לתרגום, הוא החלטתם של כותביה לוותר על ה"מעלה החלושה" של משקל הברות והיתדות. תחת זאת הם בחרו במשקל מסוג חדש, כזה שאינו כבול בהברות: זהו "משקל העניינים", שאחת ממעלותיו המרכזיות היא האפשרות לתרגמו בלי להשחית את יפי מליצתו בשפת היעד. אך בדומה לדבריו בירושלים, מנדלסון מדגיש גם כאן את עוצמתה הרטורית של הטקסטואליות המקראית. "מעלתו הנכבדת יותר" של השיר המקראי אינה החרוז

Jonathan Karp, "The Aesthetic Difference: Mendelssohn's Kohelet Musar and the 120 Inception of the Berlin Haskalah", Ross Brann and Adam Sutcliffe (eds.), *Renewing the Past, Reconfiguring Jewish Culture from al-Andalus to the Haskalah*, Philadelphia, PA: Pennsylvania University Press, 2004, pp. 93–120

והמשקל (הנכנסים רק לאוזן השומע), אלא "סדר העניינים והמאמרים על אופן נאה ומכוון אל התכלית אשר ירצו בו".¹²¹ "סדר העניינים והמאמרים" מציין בהתאמה פיגורות של מחשבה ופיגורות של דיבור או מליצות, במובנו השלישי של המונח. בהמשך הדברים מנדלסון אומר במפורש שאלו מליצותיה של השירה המקראית, שקוצרן ודחיסותן מעניקות להן "סגולה נפלאה לעורר את הלב" ולקבוע בו "כוונה" מוסרית, תאולוגית ופוליטית. "התנשאות המליצה" מבוססת על מבנה הפסוק, שכן "כפי עלות המליצה ורומה, כן יקצרו המאמרים".¹²² האפקט של המליצה אמוטיבי. יש בה "סגולה נפלאה לעורר את הלב", והיא מוגדרת כסיבתה החומרית של השירה,¹²³ שתכליתה הסופית "למשול בנפש" ולהישיר את האדם "אל האושר הנצחי וההצלחה האמתית על ידי העניינים הרמים והנשגבים, הנבואות והייעודים והברכות ותהילות ה' המביאים את האדם לחיי עד".¹²⁴

קדמונינו [עזבו] את המעלה החלושה [של המשקל והחרוז], ובחרו במעלה יותר נכבדת, והיא סדר העניינים והמאמרים על אופן נאה ומכוון אל התכלית אשר ירצו בו, כדי שיכנסו הדברים לא באוזן השומע לבד, כי אם בלבו, ויישארו חרותם על לוחותיו, להוליד בו שמחה או עצב, מורך או בטחון, פחד או תקווה, אהבה או שנאה, כפי הנאות אל הכוונה, ולקבוע בתוכו המדות הנכבדות והתכונות המעולות כדורבנות ומסמרות נטועים, יתד שלא תימוט.¹²⁵

מערכת התקבולות של השירה המקראית בוחרת במליצות כדי ללבות בליבו של הקורא רגשות מרובים וסותרים; אך התהליך מסתיים כשהשיר מצליח לתקוע בלב שומעיו משמעות מוסרית יחידה ("כוונה"). השירה המקראית מעוררת שני יסודות שקשה, לכאורה, ליישבם. מליצותיה מעוררות רגשות רבים וחזקים הנוטים לסתור זה את זה (שמחה או עצב, מורך או ביטחון, פחד או תקווה, אהבה או שנאה), ואילו השיר עצמו אמור לשעבד ולרתום את כל תיבת הפנדורה הרגשית הזו למטרה מוסרית אחת: "לקבוע" בלב השומע "המדות הנכבדות והתכונות המעולות כדורבנות ומסמרות נטועים, יתד שלא תימוט". כדי להבין כיצד הדיאלקטיקה הזו מפעילה את הקורא יהיה עלינו להיכנס למעבה תורת "הרגשות המעורבים" של מנדלסון.¹²⁶ בהקשר הנוכחי חשוב לי יותר להדגיש את עצם קיומה של הדיאלקטיקה הזו, שמנדלסון אינו מפרט לקוראיו העבריים אך מפרטה בפירוט רב בכתביו הגרמניים. אפילו בגרסה החסכונית שלפנינו קל לראות שבמרכז השיר

121 מנדלסון, הערה 73 לעיל, עמ' סב.

122 שם, עמ' סג.

123 שם, עמ' סז.

124 שם, עמ' סד.

125 שם, עמ' סה.

126 מטרתה של הספרות, טוען מנדלסון, אינה לזכך או לטהר את הרגשות השליליים אלא להנחיק אותם. לעניין זה ראו: משה מנדלסון, מכתבים על אודות התחושות, מגרמנית: ידידה פלס, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1988, עמ' 30-42; Frederick Beiser, *Diotima's Children: German Aesthetic Rationalism from Leibniz to Lessing*, Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 199-206.

המקראי עומד תהליך אימננטי של יצירת משמעות, ושתוצאתו תלויה ביחסי הגומלין שבין הרגשות המתעוררים בלב הנמען בעטיין של המליצות לבין הרעיונות המוסריים והפוליטיים שהשיר מצליח לחקוק על "לוחות ליבו" של הקורא, כאילו הייתה כאן חזרה על חקיקת לוחות הברית בהר סיני. אין המדובר כאן בתהליך חד כיווני: העובדה שהמליצה מעוררת את רגשותיו של הקורא הופכת את החוק המוסרי והתאולוגי העולה מן השיר לתוצר של המערך הרגשי, הרטורי ושירי שהוא מעבד בתוכו. תמונת האל העולה מן השיר היא תוצר מובהק של המהלכים הפואטיים של הטקסט: האלוהות אינה משתקפת בשירה, אלא מכוננת בה. הרגשות המתעוררים בעטיו של סידור המאמרים והעניינים (בעטייה של המליצה) משתתפים שוב ושוב בכינון הכוונה.¹²⁷ היחס בין המליצה החומרית לבין תכליתו האידיאית של השיר (אם תרצו, בין המוחש הרגשי לבין המושכל המוסרי) הוא יחס בלתי הייררכי, של כינון הדדי דינמי.

מתברר אפוא שהאחדות הנוצרת בגופה של השירה היא אחדותה של הרטוריקה – איחוד הצחות והחוכמה, האוראציו והראציו, "המתת היקרה שניתנה לבני התמותה", כדבריו של פיליפ סידני – אחדות דינמית שבה סידור הלשון מתלכד עם תובנותיה של התבונה ומשנה אותן, מתקן ומעצב אותן מחדש. השירה מלבה את הניגוד שבין הלשון לתבונה, והיא עושה זאת כדי ליישבן ולהציע להן פתרון. אך פיתרון המתח הזה הוא דינמי ואימננטי, לא קבוע מראש או טרנסצנדנטי. מנדלסון אינו רומז שתפקיד השירה להוביל את קוראיה אל הידע המטפיזי היציב והבטוח, ולא אל הבנת העולם כשלמות או כ"אחדות פיזיקלית-תאולוגית".¹²⁸ אדרבה, עיסוקה של תורת השירה לפי מנדלסון באחדות קשור יותר לאחדות הדינמית והאימננטית הקרובה יותר לגישתו של שפינוזה, ולא להרמוניה הקבועה מראש שביסוד רעיון ה"שלמות" לגישתם של הוגים כלייבניץ, וולף או באומגרטן.¹²⁹ מנדלסון אומנם אומר שתכלית השירה היא "תקיעת הכוונה בלב השומע" באמצעות מסמרים, דורבנות ויתדות, אך הוא מסבך ומפתל את הרעיון הזה בהדגישו כי הסיבה החומרית של השיר היא הריבוי הבלתי נשלט של המליצות, המתפתח אל מול תובנותיה של התבונה ומעצבן מחדש. במרכז השירה המקראית, אם כן, עומד הממשק הרטורי המחבר את הראציו והאוראציו על דרך הכינון ההדדי.

[ח]

התיאור ההיסטורי של תורת המליצה מצביע על שני מסלולים. תורת המליצה הרציונלית-פילוסופית מכפיפה את אמצעי הביטוי הלשוניים לשלטונה של אמת שנוסחה

127 למושג זה של אחדות דינמית ראו גם Cicero, הערה 16 לעיל, עמ' 230–231 (3.19–3.24). קיקרו מדגיש כי אף שהנואם יכול לחולל בנמעניו אפקטים שונים ומקוטבים, בסופו של דבר נאטמו פועל כנהר המתפצל ליובלים רבים, שאינם פוגעים באחדותו.

128 לעניין זה ראו, David Sorkin, *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*, Berkeley, CA: University of California Press, 1996, pp. 39–40.

129 Beiser, הערה 126 לעיל, עמ' 31–44, 118–155.

מראש. כפי שראינו, עמדה זו היא העומדת ביסוד תורת הפרשנות ותורת השיר של סעדיה גאון, הרמב"ם, משה אבן תבון ואחרים, ומוצאת לה ממשיכים נאמנים גם בתקופת ההשכלה. אפשר לומר שהציר הלוגוצנטריסטי בתפיסת המליצה העברית מתחיל במורה נבוכים של הרמב"ם ונמשך במורה נבוכי הזמן של רנ"ק. ההוגים הפועלים על הציר הזה בוחנים את הרטוריקה העברית כתנא דמסייע של אמת – פילוסופית, קבלית, אידאליסטית או מטריאליסטית – שאינו תלוי בשיגיונותיה של הלשון בכלל ושל הלשון הפיגורטיבית בפרט. ההיסטוריוגרפיה של ספרות ההשכלה תיארה את תורת הספרות העברית המודרנית סביב הציר הרציונליסטי הזה באופן כמעט אקסקלוסיבי. אני סבור שהסקירה שהצעתי כאן מעמידה על רגליה תפיסה אחרת לגמרי של המליצה העברית, בעיקר בתקופת ההשכלה. תפיסה זו, שאפשר לקשרה עם רעיונות הרטוריקה הקלאסית, מחויבת לאיחוד דיאלקטי של הדיבור והחוכמה, לכינון פואטי של האלוהות ולהשגת כוח השפעה וכוח שכנוע פוליטי. במסגרת זו לא יכולתי להעמיד את ההיסטוריה המלאה של תורת המליצה העברית ולא לתאר את תורת המליצה המשכילית במלואה. מטרת הייתה להעמיד משקל נגד לשיח הענף שהתפתח סביב שלילת המליצה. משה מנדלסון, נ"ה וייזל, שלמה לויזון ורבים אחרים סמכו את ידם על המליצה ככוח שיכול להציע הצדקה מודרנית לחידוש חייה של הספרות העברית המודרנית, אך בניגוד מוחלט לאתוס המודרני המפורסם של "כינוס התרבות" (ביאליק, רבניצקי ורבים אחרים), המליצה העברית העולה מכתבי המשכילים מציעה תורת ספרות המשמרת את כתבי הקודש כיסוד ביקורתי ומערער בהיסטוריה היהודית המודרנית. בעיניהם של אלה האחרונים הייתה המליצה אמצעי חי וחיוני – לא מנוון, לא גלותי ולא נפוח – העומד במרכזה של ספרות המתנגדת להפיכתה לנכס תרבותי שימושי, ומסרבת להיענות לאידאולוגיה האסתטית ששירתה בצורה כל כך מסיבית את תורת הספרות הלאומית של תקופת התחייה.