

האילמים של המילים, אלא במה שהם מסתירים, הוא מגלה בדרך החלופית של היהדות - המסוגלת לחשוב עד הסוף את האחרות של האחר - על ידי הליכה אל מעבר ללשון, עד ללשון הראשונה, העתיקה מכולן. המקרא הוא אחד המקורות העמוקים להגותו. בדגם מופתי זה, שהוא הכרחי להתעוררות ההכרה וחשוב לחשיבה, הוא מוצא שהאנושי מתבלט על ידי הטֶרַנסצנדנטיות שהאני מסמן, "הנני שלחני" (ישעיהו ו, ח; לוינס, אחרת מלהיות, עמ' 186). עוד הוא מוצא שמצוות התורה המטיפות לרדיפה מתמדת אחר הצדק נוגעות בעיקרן לממד החברתי ולממד המוסרי: "היחס האתי מתגלה ליהדות כיחס יוצא דופן. המגע עם הוויה חיצונית בה, במקום שיפגע בריבונות האדם, מכונן אותה ומחזקה" (לוינס, חירות, עמ' 31).

המצווה המקראית ביחס לגר וליתום והאלמנה, המייצגים את השכבות החלשות בחברה, מבליטה את רוחו הכללית של ספר הספרים, והיא מזמינה לקשר משוחרר מהפעלת כוח ומדגישה את יתרון האחריות הבלתי מוגבלת כלפי הזולת. מובן שדברי המקרא בעניינם, הן אלו המפורשים הן אלו הרמוזים, אין להם בניתוחים הללו לא תפקיד ולא סמכות של הוכחה על פי טקסט מקודש, אלא רק עדות למסורת ולחוויה שהמחבר נקשר אליהן. והוא אומר: "החיים המוצדקים על ידי התנועה לעבר האחר מהותם יהודית" (לוינס, שמות פרטיים, עמ' 64), ומוסיף על אתר שהתורה שבעל פה מחלצת מן התורה שבכתב "את המשמעות האתית כהבנה עיקרית של האנושי ואפילו של הקוסמי". הממד השולט של הציווי במסורת היהודית, המבנה של הטֶרַנסצנדנטיות של ההתגלות, מושג הבריאה המעמיד את האדם כישות נבראת התלויה באחר,<sup>21</sup> מושג הבחירה כיחידות של טובייקט אחראי - כל אלה סיפקו לו דגם לתפיסה של הטֶרַנומיה המסוגלת לשים גבול לחירותו השרירותית והקטלנית של אני-עצמי הנאבק באופן מוחלט להמשך קיומו בהוויה. הוא משתמש באתיקה ובאחריות שאינה ניתנת לצמצום כלפי הזולת כדי לתאר ולהצדיק לפי תפיסתו את פריצת העצמי על

<sup>21</sup> "פלא הבריאה אינו אך ורק היותה בריאה יש מאין, אלא יצירת ישות המסוגלת לקבל התגלות, ללמוד כי היא נבראה ולהעמיד את עצמה למבחן" (לוינס, טֶרַנסצנדנטיות, עמ' 88).

ידי הזולת, ש"הלשון הנבואית - לשון ההתגלות - מעידה עליה".<sup>22</sup> כלום אין כאן למעשה אחד המסרים של המונותאיזם, שהתגלות האל הבלתי נראה מתבצעת על ידי הדיבור, "מקום שבו בני האדם עומדים בקשר עם מה שמוציא מן הכלל כל קשר"? ניתן לשער שמתוך התייחסות מובלעת ללקח מקראי זה, לוינס מייחס ללשון תפקיד יוצא מגדר הרגיל, והוא מפתח ביצירתו את משמעותו הפורייה להבנת האדם ומעשה החשיבה.<sup>23</sup> על כל פנים, מתוך זווית ראייה זו, הוא מפרש את העיקרון התלמודי "דיברה תורה כלשון בני האדם", ומקבל כי "דבר האל יכול להיכלל בדיבור המשמש את הברואים ביניהם", כלומר כיווץ האינסופי בתוך הסופי, "כמו בהתאמה לרעיון של האל לפי דקארט".<sup>24</sup>

השקפה אתית טהורה זו על היהדות מצד אחד, והצגת הלשון הנתפסת במקורה האתי כמקור של מתן משמעות מצד שני, משקפות את דרכו של לוינס, המבקש להקיף את שאלת הטרנסצנדנטיות, והן מאפשרות לנו לחשוף את האחדות המונחת ביסוד שני הערוצים של יצירתו. ויש לשאול שתי שאלות בעניין זה: עד כמה הן מבטאות את כל הכוחות החיים של המסורת התורנית, שהרי אי אפשר להתעלם מן הממד הדתי המובהק שלה? מה מקור המעמד המועדף של הזולת והאופי הבלתי מובן של זולת לא מוכר, שהוא תמיד מעל לאני-עצמי ומחייב אותו באחריות לא מוגבלת? אך, לפני שנבחן את שתי השאלות הללו, דומה שבמסגרת המחקר על הגדרתה של "לשון הקודש" ואופיה, נראה לנו שראוי לציין את יחס ההתאמה בין האומר לבין הנאמר, בין הלשון לשפה, ולבחון את השפעתם של ניתוחים אלה על תפיסת ההרמנויטיקה.

---

<sup>22</sup> *La Révélation*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1977, p. 212

<sup>23</sup> השווה: "לדבר, פירושו להסיט מכל מה שנראה ומה שאינו נראה. לדבר, פירושו לא לראות. לדבר, פירושו לשחרר את המחשבה מהדרישה האופטית אשר שולטת במסורת המערבית אלפי שנים ומזמינה אותנו לא לחשוב אלא בחסות האור או באיום של היעדר אור". השווה לנאמר במקרא על מעמד הר סיני: "קול דברים אתם שמעים ותמונה אינכם רואים זולתי קול" (דברים ד, יב).

<sup>24</sup> ראה: לעיל, עמ' 60; לוינס, מעבר לפסוק, עמ' 7.



## לשון ושפה

ההבחנה בין האומר לנאמר מבהירה את מגמת הגותו של לוינס, להדגיש את תפקידה הטרנסצנדנטלי של הלשון. הלך מחשבה זה הוא פילוסופי ולא בלשני. הגותו נוגעת בעיקרה באומר כתנאי ראשוני לכל תקשורת. הוא אינו מחשיב את הנאמר כמו את האומר. לדעתו של לוינס, האומר, הקודם לסימנים המילוליים, מתגלה כהתפוצצות של זהות האני, המופתע ממה שמשמש לו השראה, ובלשונו: "אין זו לשון מגממת כהבעתו של האילם או השיח של הזר הכלוא בלשון האם שלו... [האומר] הוא המתח הקיצוני של הלשון (ההדגשה שלי), הבשביל-האחר של הקרבה" (לוינס, אחרת מלהיות, עמ' 182).<sup>25</sup> האומר, יותר משהוא מעשה של דיבור שהסובייקט הוגה, הוא האנרגיה, הוא הנפש החיה המפיחה רוח בדיבור היוצר קשר עם הזולת. כמוצג לזולת, סובייקטיביות פסיבית ופנייה אל האינסופי, אפשר להעלות על הדעת "אומר בלי נאמר". ניסוחו זה של לוינס מעורפל הוא ופרדוקסלי, משום שאמנם, כפי שהדגשנו לעיל, שום נאמר אינו יכול להביע את הטרנסצנדנטיות בלי לשלבה בסדר הנמצאים, אך האומר מכונן תנועה דינמית המתפשטת ומשתדלת להרחיב את שדה האחריות על ידי סימון האינסופי בתוך הנאמר, על ידי שמירה על חיותו של קשר האחרות. הפילוסוף מדגיש את המבנה הדו-קוטבי של הלשון והתכווצותה למחשבה, אך אינו מבהיר במיוחד לא את הפער הקיים בין השניים ולא את נקודת המפגש ביניהם.<sup>26</sup> העיון המעמיק שלו מתמקד בראש ובראשונה בלשון בתור אומר, כעדות לאינסופי, ורק באופן משני הוא מתעניין בנאמר כדרך

<sup>25</sup> ושם העיר: "הלוגוס המציב כנושא, האומר המביע נאמר בתוך המונולוג והדיאלוג וחילופי המידע - עם כל מטען התרבות וההיסטוריה שלו - נובע מאומר קדם-מקורי זה, שכן הוא קודם לכל ציביליזציה ולכל ראשית בלשון הדיבור של המשמעות. פתיחת הכנות מאפשרת את הממד שיזרמו בו כל תקשורת וכל ניסוח נושאי. העקבות שמטביע סימון עשיית הסימן והקרבה אינם נחקקים בכך, והם ומאפיינים כל שימוש בדיבור" (לוינס, אחרת מלהיות, עמ' 182, הערה 6).

<sup>26</sup> "בהתאמה בין האומר לנאמר הלשון מתכווצת למחשבה: למחשבה המתנה את הדיבור, למחשבה המשתקפת בנאמר כמעשה הנתמך על ידי סובייקט" (לוינס, אחרת מלהיות, עמ' 59).

של ניסוח נושאי.<sup>27</sup> ובניגוד לשיטתו של היידגר, הלך מחשבה זה נוגע ללשון הרבה יותר מאשר לשפה. השיח של הנאמר מתבטא במערכת של סימנים שתפקידה לארגן את מפעל הידע ולהבטיח את העברתו על ידי מתן שם ליסודות. מכשיר לשוני זה מוכן לדווח על סדר הדברים האימננטי, והוא מגדיר בממד אופקי השתתפות מסוימת בהווה, בקוסמוס, בתרבות מסוימת, בעולם מתהווה. המילים, שהן "יסודות של אוצר מילים שנוצר במהלך ההיסטוריה", הן תוצר אנושי התורם לכינונו של סדר אובייקטיבי. מבחינה זו, כל השפות שוות מבחינה סמנטית, ולפי השכל הישר, התרגום המילולי מאפשר את המעבר משפה לשפה, בתנאי שיימנע המתרגם מיצירת דו-משמעויות, כלומר שישקף תרגומו את כלליות הלוגוס, את השיח הכללי. מבחינה זו, אין שום דבר שאי אפשר להעבירו בתקשורת. כל מושג וכל מילה בשפת המקור, ניתן למצוא להם מקבילות בשפת התרגום. המסורת היהודית דוגלת בהחלט בהשקפה זו, שהרי היא מדברת על שבעים אומות ולהן שבעים לשונות המסוגלות להשמיע את כל גוני הדיבור, למן הגס ביותר ועד המעודן ביותר, מן השקרי ביותר עד האמתי ביותר (לוינס, האומות, עמ' 9).<sup>28</sup> בשעה שלוינס דן בטקסט התלמודי המדבר על תרגום המקרא ליוונית (שם, עמ' 57),<sup>29</sup> הוא תומך באפשרות קיומו של תרגום כזה, ואף מעניק לשפה היוונית יתרון על פני האחרות. לפי המדרש, כבר התורה עצמה אומרת שהשפה היוונית יפה במיוחד ומצטיינת בעידון הסגנון ובעיקר בבהירות הביטוי.<sup>30</sup> התלמוד מכנה את ההתאמה בין תרגומיהם של השבעים בשם נס, משום שתרגמו את המקרא כל אחד בפני עצמו, וההתאמה בין תרגומיהם מעידה לדבריו על "הברית בין המקרא ליוונית".

<sup>27</sup> דומני שהנטייה המקצינה והולכת במהלך התפתחות היצירה לעבר הגות על האומר הטהור על חשבון הנאמר שבתקשורת מאפיינת גלישה כללית ניכרת יותר ויותר לעבר רוחניות מופשטת המוליכה בסופו של דבר להשחתה מסוכנת של האנושי.

<sup>28</sup> השווה לפירוש רש"י: "הואיל משה באר את התורה - בשבעים לשון פירשה להם" (דברים א, ה). כלומר, התורה עשויה להיתרגם בכל לשון.

<sup>29</sup> הלוא הוא תרגום השבעים, לפי דברי התלמוד הבבלי (מגילה ט ע"א). ראה לעיל, עמ' 29.

<sup>30</sup> כדרשת התלמוד: "יפת אלהים ליפת (בראשית ט, כז) - יפיותו של יפת יהא באהלי שם" (מגילה ט ע"ב). "מה שיפה ביותר בצאצאיו של יפת, הוא היוונית". ראה לעיל, עמ' 29.



והנה התלמוד עומד על חובת הוראת העברית, תוך שהוא מציין בבירור את גבולותיה של "הטמעה" זו כשהוא מונה חמישה-עשר פסוקים ש"תיקנו" אותם המתרגמים, כלומר שינו בהם את נוסח המקרא. ואף שאפשר להבין את השינויים הללו כמעידים על פרטים לשוניים שאינם ניתנים לתרגום, לוינס אינו מפחית בערך הצורך לומר או לנסות "לומר את התורה" גם ביוונית. הוא מפרש את ה"תיקונים" הללו כ"אי-דיוקים פעוטי ערך", לא כהוכחה לחוסר האפשרות לתרגום מדויק, וניתן לדעתו להבינם כשינויים שנועדו למנוע אי-הבנות העלולות לפגוע בערכה של יצירה "שבכל זאת שומרת ביוונית את המקוריות שלה" (לוינס, טרנסצנדנטיות, עמ' 45). אמנם מצינו פעמים הרבה בתלמוד התנגדות חריפה לחכמת יוון, אלא שהתלמוד מבחין בין החכמה היוונית, שהוא דוחה אותה, לבין השפה היוונית, שהוא מעריך אותה. אך למרות הסתייגותיו המפורשות של התלמוד מן החכמה היוונית, לוינס עובר בלי לשים לב מן השפה הכללית, דקדוקה ואוצר מילותיה של היוונית, אל היוונית כלשון פילוסופית. הוא מעריך אותה כביטוי לחכמה הדואגת לסדר ולימוד, להתקדמות הדרגתית בלימוד, להבנת הנקרא, ובעיקר כלשון המבטלת סממני מיסטיקה ומיתוס. וכפי שכבר ראינו, יוונית זו חיונית להרפתקת הרוח כמו חכמת היהדות.

ואשר לעברית, לוינס טוען שחכמת המקרא, הנתפסת בעיקרה כאתית, אינה קשורה בשום אופן לתכונותיו העבריות של המקור, שהתלמוד מגדיר בצורה משמעותית כיוצרות את "גוף הכתוב". הצורה התרבותית המוחשית והייחודית של ישראל, השפה העברית והכתב העברי, משמשת רק בעניינים שבעבודת הקודש, אך אינה הכרחית לגילוי ממשותה הרוחנית בסדר הכללי.

זאת ועוד, לשון הפילוסופיה היוונית פוליטית ביסודה, נשק של ערמה ושליטה, לשון של הוויה ואימננטיות. מנקודת ראות זו, היא מנוגדת באופן מוחלט ללשון המקרא, הנוטה לעבר האחר שבהטרנומיה בהשראת הטרנסצנדנטיות. אף על פי כן, לוינס אינו מוותר על הניסיון למצוא מכנה משותף להן, למרות הערפול הנוצר על ידי ניסיון זה ופער המשמעות שהוא עצמו מודה בקיומו. מה שמופיע בתלמוד כוויתור, מוצג על ידו כאידיאל, כיוון שהוא שואף לטהר את הפילוסופיה. וזה לשונו:

שתי הרפתקאות הנפתחות בקריאת כתבי הקודש, שתי הרפתקאות נחוצות באותה מידה. בקריאה היהודית, המובן מצטייר מתוך חוויה רוחנית או דיבור שכבר היה בעבר, לפי מסורת שבה הולכים תמיד יד

ביד מסירה וחידוש. קריאה של קורא שלעולם אינו מופתע כליל... היא סוד היצירתיות והתחלה נצחית של חידושים, שהיא ככל הנראה סימן ההיכר הבלתי נמחק של חשיבה שהתגלות הטביעה בה את חותמה. ואילו הקריאה היוונית - של ספרים ושל דברים - היא הבנה של קורא תמיד מופתע להפליא, שבזכותה מנסים הסמלים להתפענח או לפחות להיאמר בבהירות. שתי הרפתקאות בלתי נפרדות זו מזו.<sup>31</sup>

עיקרון זה מונח ביסוד ההרמנויטיקה, שלדעת לוינס היא חלק בלתי נפרד מן ההתגלות, לחזור לקראת מובן של הטקסט שאין לחרוג ממנו ובו בזמן לנסות לחשוף את משמעותו הכללית. דומני שיש להבין את ההתגלות הזאת לא במובן המסוים של מעמד הר סיני, אירוע שבו נכנס האל לעולם, אלא כהכרה, כשאיפה של רעיון לאחריות אוניברסלית של הכול במצוות פניו של הזולת. לפיכך, אפשר לאתר את השאיפה הזאת בכל שפה שמבקשים לעורר בה "בנאמר את האומר הנקלט בו, ובדרך זו הוא נכנס לסיפור שכופה הנאמר" (לוינס, אחרת מלהיות, עמ' 55). זוהי פרשנות הלוברשת משמעות כמעט דתית, לקרב את הנחשב אל האומר. לפיכך, יצירות הספרות הגדולות שבכל השפות ניתנות להתפרש ואף מזמינות את הפרשנות, משום שבני אדם מדברים או מגמגמים באמצעותן בדרגות שונות. כל ספרי המקרא, שתוכנם העיקרי הוא דרישה אתית בלתי מוגבלת, במבנה היוצא מגדר הרגיל שלהם, נושאים בלי שום ספק עדות על האינסופי. חשוב להבליט עדות זו, וכל יחיד צריך לקלוט אותה בזהותו האישית, כדי להחיות את רוח המשבר וההעמדה למבחן שנחלשו בצירופי הסימנים והסמליות של המטפורות, הערוכים תמיד ביחס לממשויות שבעולם.

ומאחר שאין כאן מקום לנתח את פרטיה של תורה זו, נדגיש רק עקרונות אחדים הנוגעים במיוחד לתפיסת הלשון. המשמעות הבלתי נדלית היוצאת ממבנה המקרא ומסגנונו מתבטאת ברב-משמעות של מילים הרבה ובריבוי משמעויות של הטקסט. שום נאמר לא ימצא לעולם את עושרו של האומר, אך המחקר הפרשני החיוני חייב להתבצע על פי הנאמר.

<sup>31</sup> שם, עמ' 46 (ההדגשה במקור).



ההרמנויטיקה היא אפוא "הדרישה" בכתוב ביחס למכלול ההקשר<sup>32</sup>, תוך קבלת האפשרות לקיומם של פירושים אחדים, המעידים על חותם של טרנסצנדנטיות שאין להביעה במילים. זהו מאמץ הנהרה חלקי בלתי גמור המעיד מעצם היותו נתון לפתיחה מחודשת שמדובר בתהליך שיש לגשת אליו שוב ושוב. לשון אחר, יש לחרוג בלי הרף מן הנאמר, ללכת אל מעבר למה שנאמר ונחשב, לסרוק את האות אך לא להיעצר בה, וברור שאין להסתפק בשום "ארימטיקה תאולוגית".<sup>33</sup>

שיטה זו אינה דוחה לא את הפילולוגיה ולא את הניתוח ההיסטורי, אך אינה מחשיבה אותם כמוכשרים לתאר את המשמעות הסופית של הטקסט כדי להתקרב אל המשמעות הזאת, יש לדלות מן המילים "את הסוד שהזמן והמוסכמות מכסים במשקע שלהם ברגע שהמלים נחשפות לאוויר הפתוח של ההיסטוריה. יש לשפשף אותן כדי להסיר את השכבה הזאת, המשבשת אותם" (לוינס, תשע קריאות, עמ' 102). דחיית ה"מקודש המסתנן מבעד לעולם" חלה גם על צביונה של הלשון: לא לשון מקודשת, אלא לשון של קדושה, חילוץ המשמעות האתית כהבנה סופית ומוחלטת (לוינס, קודש וקדוש, עמ' 89). לעניין זה, "האומר וייצוגיו ניתנים להעברה לשפה אחרת ובמושגים אחרים. נראה כי במעבר הזה נערכת הפרשנות" (לוינס, קודש וקדוש, עמ' 57). מלאכת הפרשנות באה להבהיר את אטימות המטפורות ואת ערפול הרטוריקה ולחשוף את המשמעות האתית הטמונה בהם. בעיני הפילוסוף, המשמעות "היחידה" של המושגים התאולוגיים טמונה במשמעות האתית הכלולה בהם. מזווית ראייה זו, הוא מתאמץ במיוחד לדבר באופן תבוני על האל, שהוא רעיון נשגב מכל ניסוח, משום ש"לשון התאולוגיה הורסת את הסיטואציה הדתית של הטרנסצנדנטיות... הלשון על האל נשמעת מסולפת או נעשית מיתית. כלומר, לעולם אי אפשר לקבל אותה כלשונה" (לוינס, אחרת מלהיות, עמ' 155, הערה 25).

<sup>32</sup> השווה: "לדרוש - להיטלטל בטלטלה הקשורה למכלול ההקשר" (דרידה, כתיבה, עמ' 13; ההדגשה שלי). "הקשר" זה מתייחס אצל לוינס, לא רק אל האינטרטקסטואליות, אלא אל מסורת שלמה של קריאה: "אין פסוק זה אומר אלא דרשני".

<sup>33</sup> העברית המקראית מתאימה במיוחד לקריאה מעין זו. ראה לוינס, מעבר לפסוק, עמ' 166.

שמות האל הבאים במקרא יש להם משמעות רק בסיטואציות המוחשיות והסובייקטיביות של מי שמזכיר אותם. פרשנות המנוגדת ללוגוס החד-משמעי של התאולוגים, המשמש כקרב קפיצה לפעולת התבונה, היא תנאי להתפרסות המובן, תהליך שבו הטרנסצנדנטי משפיע באמת על התבונה בלי לאבד את מוחלטותו. לדעתו, ניתן לחשוב על אפשרות זו, המוצעת בטקסטים התלמודיים, חשיבה פילוסופית, "כלומר, באופן בלתי תלוי בסמכות כתבי הקודש ופרשנותם" (לוינס, מעבר לפסוק, עמ' 155), לקרוא את המקרא ביוונית ולהמשיך את היצירה הבלתי גמורה של תרגום השבעים.

יש לציין שהמפעל ההרמנויטי ביצירתו של לוינס נוגע רק באקראי בטקסט המקראי עצמו. רובו של מפעל זה עוסק באגדה, הנחשבת כביטוי הפילוסופיה של היהדות.<sup>34</sup> לפיכך, האגדה אינה מוצגת בהגותו של לוינס כפרשנות מדעית ואף לא כפירוש אמונתי-חינוכי המוכתב על ידי דוגמאטיות או מגמה אפולוגטית, אלא כקריאה פילוסופית של הטקסט העברי, במובן שלוינס מייחס לממד האתי כפילוסופיה ראשונית.

### מסקנה - שובה של ההטרונומיה?

לוינס, שהגותו קרובה לזו של רונצווייג, מתנגד ליתרון המבנה התאורטי של הלשון. לדעתו, היחס עם הזולת, כיחס לא הפיך, הוא אירוע המקור ללשון. ובעוד הפילוסופיה המסורתית טוענת שהלשון נובעת מן הידע, הוא סבור שביחסים הבין-אנושיים טמונה האפשרות לקיום הלשון ולהתעוררות המחשבה. הלשון, שהיא מקור כל משמעות, נפתחת כדיבור, כקשר עם הזולת. במובן זה, הדיבור מוצג אצל שניהם כתשובה לקריאה, ודרך המחשבה של שניהם מציינת את שובה של ההטרונומיה של החשיבה למצודת הפילוסופיה האוטונומית. חידושו של לוינס הוא במקום היוצא מגדר הרגיל ובמשקל הרב שהוא מייחס לזולת, לפניו של הזולת, "יצרן"

<sup>34</sup> "חכמת המקרא אינה נפרדת מן המדרש, והיא פרי של מאות שנות חיי רוח הנשזרות בשרשרת של מסורת שבה המחשבה נמסרת מדור לדור ובו בזמן אף מתחדשת" (לוינס, האומות, עמ' 62). אגדה: "האופן שבו מציגים בחשיבה התלמודית השקפות פילוסופיות, כלומר החשיבה הדתית הייחודית של ישראל" (לוינס, קודש וקדוש, עמ' 155; ההדגשה שלי).



האינסופי. נתון זה מאפשר ללוינס לנסות ולשנות את האקלים של הפילוסופיה בלא שייאלץ לוותר על ביטויה זה של הרוח, אך הוא מוצא בו גם סטיות גדולות. לוינס מפתח את ביקורתו של רוזנצווייג על הכוליות והאידיאליזם, שהייחודיות בהם כמו משותקת על ידי הכלליות, ואף מפליג בביקורתו בעקבות חוויית הברבריות הנאצית והשוואה ו"ממחיש" אותה בחשיבה המקראית ובפרשנות התלמודית.

אמנם סובייקט אישי מקבל עליו את הלשון, אך זהו סובייקט הנמצא בקשר עם הזולת, והדיבור מכה שורש במערכת בין-סובייקטיבית. זוהי נאמנות לטרנסצנדנטיות הנוטה לעבר אחריות לזולת. מקור הממד ההגיוני אינו יכול לנבוע מן מהעולם, ולפיכך גם לא מן הלשון, והוא יכול להימצא אך ורק במה שמעבר ללשון. הלשון היא מוצר משני הכפוף להיסטוריה ולניסיון, והיא מכוונת למושגים, לפעולות שכליות ולתהליך נפשי אקראי. מכאן הדאגה המתמדת המשתקפת ביצירתו של לוינס למשהו שקדם, המזכיר כמובן את המושג המקראי הבריאה. לעניין הלשון, מדובר בחיפוש אחר לשון שקדמה לכל הלשונות, והיא שונה לגמרי מסוגיית מקור הלשונות כפי שהוצגה במרוצת הדורות.

ודומה שיש כאן הטיה של מושגים מקראיים מהותיים ושל תפיסות תאולוגיות מסורתיות ביהדות, שלוינס מעדיף בהם היבט אחד על חשבון שאר ההיבטים, ובכך הוא שולל מהם את עושרם החיוני המקורי, והתוצאה היא ערפול המשפיע על הלך החשיבה ועל המסקנות. לפיכך, יש מקום לתהות על טיבה של לשון המשוללת כל ביטוי פונטי ועל כל מהות ואפשרות גישה של אומר בלתי תלוי בנאמר. אף ראוי לשאול אם מושג הטרנסצנדנטיות, המרכזי כל כך בהגות זו כסימן לאי-נוכחות, אינו מאבד מגובהו כשהוא מחזיק אותו בגבולות האימננטיים שהוא מבקש דווקא לחרוג מהם? מושג החיצוניות, הנזכר במופגן בכותרת המשנה של הספר, "טוטליות ואינסוף" (Totalité et infini), נשאר סתום ודו-משמעי, ברגע שהמחבר מנסה לכלול אותו בהגדרה מדויקת המושרשת בשפה מסוימת. ושאלה היא: האם התפרצות האימננטיות חייבת לעבור דווקא באחריות כלפי הזולת? כלום האירועים המכוננים של היהדות, תהודתם ותחייתם במהלך ההיסטוריה, אינם מעין התפרצות של האחר המוחלט הבאה לפגוע בשלוות המשך הקיום בהווה? עצם פירוש השם "ישראל" הבא במקרא, "כי שרית עם אלהים ועם אנשים" (בראשית לב, כח), כלום אינו התזכורת

המתמדת של גורל שנתפס מלכתחילה כעימות המדרבן להתמודד עם האחר וליצור פרצה בזהות של האני? האם היהדות, ובעיקר תפיסת אחרית הימים שלה, מתקבלת על הדעת מחוץ להקשר היסטורי שאינו מסתפק בהנחת היחסים הבין-אנושיים על כף המאזניים, אלא יש בו מתווה כללי ורחב הרבה יותר? האם החיפוש אחר הקדושה יכול להיעשות, או אפילו לעלות על הדעת, בלי שום שאיפה לדבר קדוש, בלי שיהיה זה חיפוש כפייתי ובלי שיצלול במהומת השיכרון? אמנם משתקפת בתורה זהות בין המוסר לבין הדת, מוניזם האופייני בלי שום ספק למסר המונותאיסטי שלה, כך שעקרונות המוסר והערך התאולוגי של הממד החברתי, שלוינס מפליא להבליטם, מתאימים לחוקיה ככתבם וכרוחם כאחת. אך יהיה אשר יהיה המקום שהוא תופס, השאלה היא: הניתן לצמצם את הממשות ההיסטורית והאותנטית של היהדות לחשיבה האתית בלבד, כלומר למקום הנעלה המוחלט והבלתי מוסבר של האחר האנושי, המורם לדרגה נעלה של נושא יסוד? האם לא חסר בעמדה קיצונית זאת חוש האיזון, המוצג לעתים קרובות במסורת על ידי ההלכה,<sup>35</sup> כדי למנוע נטייה לויתור, היעדר מוצקות והגדרה שכלתנית קיצונית מדי, ומשום כך חלקית, של טבע האדם?

השאלות הללו משקפות את הקרע שחל בתודעה היהודית המודרנית הקשורה לפילוסופים ולנביאים גם יחד, שדומה שלוינס עצמו לא רצה לנטוש אותה, על אף ניתוחיו המפוכחים וביקורתו הנוקבת, ואולי אף בגללם. התאוריה שלו בעניין הלשון, החשדנות שלו באשר לשפה,<sup>36</sup> ובעיקר לאות היסודית והסמליות שהיא נושאת עמה, מעידים על מרחק מסוים מן

---

<sup>35</sup> "האתי במובן של לוינס הוא אתיקה בלי חוק, בלי מושג, השומרת את הטוהר הלא אלים שלה רק לפני הגדרת המושגים והחוקים... אולי חמור במקרה זה שהיא אינה יכולה להפיק אתיקה מוגדרת אחת, חוקים מוגדרים, בלי להתכחש לעצמה ולשכוח את עצמה" (דרידה, כתיבה, עמ' 164).

<sup>36</sup> בתחום החשיבה התיאורית. לעומת זאת, בתחום הפדגוגי בלבד, לוינס סבור שידיעת העברית היא הכרחית, ונימוקו עמו: "היהדות בלתי נפרדת מידיעת העברית, כיוון שהיהודים הם בכל מקום מיעוט דתי. אם מנתקים אותם מן החיים העמוקים והממשיים, המניעים בקצב המדויק שלהם את האותיות המרובעות הללו, דוחקים אותם לדלות של הוראה תאורטית של עיקרי דת" (לוינס, חירות. עמ' 368).



הממשות ההיסטורית וממבחן הבעיות שמחוץ לתחום השפעתם של אלה בחייו הקונקרטיים של העם. לפיכך, היא מאפיינת את מצבו של היהודי בגולה אחרי המאורעות הדרמטיים שנתחוללו במאה העשרים, והיא מבטאת בתחום ההגות את דו-המשמעות שהוא חי בה<sup>37</sup>. האפשרות לתרגם את המסר, שלוינס מחשיב אותה כעיקרית, אינה יכולה להיות מוחלטת. הגרעין שאינו ניתן להיתרגם, שבאמצעותו "מועברת ומתחדשת" בעת ובעונה אחת בחירת החיים של העם היהודי, כבר פעל את פעולתו הסודית ואת משיכתו האדירה. פעולתו מתבטאת בשיבת העם לירושלים באופן הנראה לנו מפתיע. שיבת ציון מלווה בתהליך של הזדהות מוחלטת של גורל השפה העברית עם גורל העם היהודי על ידי תחיית העברית, שהיא למעשה השפה היחידה בעולם שעברה תהליך של תחייה. ודאי שראוי לעקוב אחרי תהליך זה ולתארו, אך ראוי גם להבליט את הממד הרוחני שבו, את עובדת היותו אחד מן האירועים המרכזיים בהיסטוריה היהודית בפרט ובהיסטוריה האנושית בכלל.

---

<sup>37</sup> "ככל שיתמיד הבלבול הזה, אנחנו, אף חוקרי העברית שבינינו ודובריה, לא נתגבר על פיתוי ההתבוללות" (לוינס, מעבר לפסוק, עמ' 233).

## פרק שנים-עשר

### תחיית העברית וחידוש העבריות

#### חיים - מוות - תחייה

תולדות השפה העברית כשפת תקשורת בחיי היומיום, כשלושת אלפי שנים, מקבילות לגורלו המופלא של העם הדובר בה.<sup>1</sup> שפת המקרא, שהילכה עד לחורבן ירושלים בשנת 586 לפנה"ס, פינתה את מקומה בהדרגה לשפה הארמית, ששימשה באותם ימים כשפה בינלאומית בכל רחבי האימפריה הפרסית, וקודם לכן בתחום האימפריה הבבלית. הארמית דחקה את אט את רגליה של העברית מחיי היומיום, ואף הטביעה את חותמה על ספרות המקרא הבתר-גלותית, בספרי המקרא שנהוג לכנותם בשם הספרים המאוחרים. עקבות השימוש בארמית כשפת הדיבור ניכרים בעברית הקולטת ממנה יסודות לשוניים ומקבלת לבוש חדש בדמות לשון המשנה. לשון זו ממשיכה להתקיים עד המאה השנייה לספירה.

אחרי חורבן בית שני ויציאת עם ישראל לגלות, נעלמת העברית מחיי המעשה ומאז היא משמשת רק בתפילה. אבדן העצמאות המדינית של עם ישראל מביא לידי מות השפה העברית כשפת הדיבור. אמנם העברית מוסיפה לשמש כלשון קודש בחיי הדתיים של עם ישראל בכל התפוצות, אך היא חדלה מלשמש כשפת דיבור כמעט במשך אלפיים שנה. ברוב ארצות הגולה, אימצו לעצמם היהודים את שפת המקום, תוך שהם משלבים בה יסודות השאולים מן השפה העברית. יצירת הלשונות היהודיות האלה בגולה, הן במערב הן במזרח, מעידה על השתלבות היהודים בארצות גלותם תוך התנגדות להיטמעות מלאה על ידי קיום קשר עם שפתם הייחודית, אף שלעתים קרובות היה זה קשר קלוש ביותר. ראוי לציין שבכל התקופה הזאת הייתה העברית לא רק שפת התפילה, אלא גם

<sup>1</sup> השווה הדס-ליבל, העברית.



שפה ספרותית למשכילים ולאנשי רוח רבים שכתבו בשפת המקרא, ולעתים קרובות גם בסגנונו, מאמרים בתחומי הפילוסופיה, הדקדוק והמדע, ואף שירה נפלאה בנושאים דתיים וחילוניים כאחת. פעילות ספרותית זו הצריכה כמובן חידושי לשון, לעתים בסגנון מלאכותי במידת מה ואף נוקשה, והיא השפיעה על מי ששקדו לימים על הרחבת אפשרויות הביטוי בעברית.

ואכן, למן המאה השמונה-עשרה, עם ראשית כניסתם של היהודים לחברה האירופית, קמה תנועה המבקשת להתאים את העברית, לפחות את העברית הכתובה, לצורכי הזמן המודרני, ולבטא גם הוויה שאינה בתחום הדת והתפילה. נטייה זו הולכת וגוברת עד שהיא הופכת לחלום להחיות את העברית כשפה מדוברת וחיה. באליעזר פרלמן, הידוע יותר בשמו אליעזר בן-יהודה (1858-1922), מצאה תנועה זו איש הנחוש בהחלטתו להוציא אל הפועל את האתגר המופלא ואת ההרפתקה המדהימה של חידוש הדיבור בעברית. בן-יהודה גרס ששיקום האומה היהודית צריך להיעשות בד בבד עם תחיית השפה העברית. את משנתו זו, הציג בבהירות רבה ב"קול קורא" שנתפרסם בשנת 1880 בירחון "השחר", כתב העת של יהודי וינה. ואלה עיקרי דבריו במאמר זה:

*לולא האמנתי בגאולת העם היהודי, הייתי מסלק את העברית בתור מכשול מיותר... מה יכולה להיות משמעותה של העברית לאדם שחדל להיות עברי? העברית לא תוכל לחיות אלא אם נחיה את האומה ונביאה אל ארץ אבותיה. זו הדרך היחידה למימושה של גאולה זו. אין שום ספק שהדת היהודית תוכל לשרוד אף בארץ ניכר... אבל האומה? האומה לא תוכל לחיות אלא על אדמתה; שם תוכל לחדש נעוריה ולהניב פירותיה כקדם.*

התמורה שהתחוללה בעם היהודי אגב חיפוש זהותו כרוכה אף היא בגורל השפה העברית בתקופת התחייה, כשם שהייתה ברגעי החורבן והתפוצה.<sup>2</sup> מפעל תחיית השפה נתקל כבר בראשית דרכו בקשיים טכניים שהיה דומה שאין להתגבר עליהם, ובראשם הדבקת פער בהתפתחות

<sup>2</sup> לחשיבותה המכרעת של תחיית השפה העברית להתפתחותה של תרבות לאומית, ראה גורדון, כתבים, האומה והעבודה, עמ' 485-486.

לשונית שנוצר באלפיים שנות הגלות. במצבה של העברית לפני תחייתה, כשהייתה לא מפותחת במיוחד, נראה מפעל זה בגדר רעיון אוטופי בעלמא. תחושה זו נתעצמה במיוחד לנוכח מצבה של היידיש, ששני-שלישים של יהודי העולם דיברו בה במאה התשע-עשרה, שאף זכתה בעת ההיא למקום של כבוד בתחום הספרות. יוקרת השפות המקומיות, כגון הרוסית והגרמנית, שביטאו דרגה תרבותית גבוהה, הוסיפה אף היא לתחושה זו. ואכן, לא רבים האמינו בתחיית העברית, אך עיקשותו של בן-יהודה גברה באורח פלא על כל הקשיים הגדולים האלה.<sup>3</sup> מפעלו הכביר של בן-יהודה, שנשלם רק אחר מותו, נעשה על ידו בשיתוף פעולה עם אחרים בלהט ובהתמדה בתמיכתה של חברה שלמה, עד שבשנת 1918 הפכה העברית לאחת השפות הרשמיות בארץ ישראל המנדטורית. עם הקמת מדינת ישראל בשנת 1948, הפכה השפה העברית לשפה הרשמית בה, ורוב רובם של היהודים החיים בה מדברים עברית.

### בין קודש לחול - חששותיהם של רזנצווייג ושלום

במפעל ייחודי בתולדות השפות בעולם, הפכה העברית לשפה חיה בחיי הימיום בכל תחומי החיים - בפילוסופיה, בספרות, בפוליטיקה ובכל ענפי המדע והטכנולוגיה המודרניים - בלא שנפגם תפקידה הליטורגי והדתי. תחייה זו מתאפיינת בשתי עובדות עיקריות הסותרות לכאורה זו את זו, אחידות השפה החדשה והעברית העתיקה וחילון השפה. אכן, השפה העברית המדוברת בימינו נוצרה בסיוע שפת הטקסטים הקלסיים - המקרא, המשנה וספרות ימי הביניים - בלא להתעלם מתרומתה החשובה של הארמית לטקסטים הללו. חידושי השפה צמחו בעברית החדשה מתוך השורשים הקיימים, ובכך כיבדו מחדשי העברית את המבנה הייחודי של העברית ואת אופיה המסורתי. זאת ועוד, אף מילים שנשאלו אל העברית המודרנית משפות אחרות, נבנו בתבניות עבריות ונטמעו כמעט בטבעיות במערכת העברית הקלסית, עד שלא ניתן לעתים להבחין בהיותן מילים שאולות. ואולם המחדשים לא הסתירו את כוונתם לחלן את לשון הקודש ולהפכה למכשיר תקשורת המשוחרר מכל הקשר דתי, היכול להסתגל בקלות לרוח החילונית של תקופת ההשכלה, הפתוח ליקום הקורן של

<sup>3</sup> ראה: הדס-ליבל, בן-יהודה, עמ' 2-31; הז'ז', מות הלשוניות, עמ' 271-341.



הטבע והעולם החלוצי של מלאכות יד וחקלאות. דעה חילונית זו, שלא היססה לשנות את משמעויותיהן של מילים קלסיות, נתקלה מן הסתם בהתנגדותם העזה של החוגים האורתודוקסיים השמרניים, שראו במעשה החילון משום חילול הקודש של מסורות העבר, שהיו ספוגות צורות תרבותיות של התפילה ושל הלימוד, כגון השימוש במילים "תורה" ו"משנה" במשמעות 'שיטה' בכלל או השימוש במילה "קרבן" במשמעות 'קרבן תאונה'.

וכאן המקום להזכיר את הערותיו של רוזנצווייג, שסבר שקדושת השפה העברית טמונה דווקא במרחק היחסי שלה מן העולם החילוני ויכולתה לחמוק מחוקי האבולוציה וממניעה מן "העם הנצחי לחיות מותאם כליל לזמן".<sup>4</sup> תכונה זו הייתה בעיניו מכשול מכריע לכל שימוש בלשון בעל פה. הד לדבריו של רוזנצווייג יש בדבריו של גרשום שלום, יהודי לא דתי אך ציוני מושבע, שחקר את הקבלה ואימץ את סמליה. זמן קצר אחרי בואו לארץ ישראל בשנת 1926, הביע שלום את חששותיו מתוצאות מה שנראה לו בנליזציה וחילון של השפה העברית.<sup>5</sup> משום חשיבותם הרבה של דבריו הייחודיים להבנת תופעת תחיית העברית והערכתה ביחס להתנגשות בין קודש לחול ביהדות, נביא אותם כאן במלואם:

בעניין לשוננו. וידוי. לפראנץ רוזנצווייג. לרגל 26 בדצמבר 1926.

ארץ זו משולה להר געש שהלשון מפעפעת בו. מדברים בה על כל מה שעלול להכשילנו, ויותר מתמיד, על הערבים. אך יש סכנה אחרת, הרבה יותר מדאיגה מהאומה הערבית, והיא תוצאה הכרחית של המפעל הציוני. מה נאמר על "עדכון" הלשון העברית?

כלום אין לשון קדושה זו שבה אנו מזינים את ילדינו תהום שתפער את פיה יום אחד? אמנם, האנשים כאן אינם יודעים מה הם עושים. הם סבורים כי עלה בידם לחלן את הלשון העברית, לקטום את עוקצה

<sup>4</sup> ראה לעיל, עמ' 159.

<sup>5</sup> בשנת 1985, פרסם את המכתב Stéphane Mosès בכתב העת *Archives de sciences sociales des religions*, n° 60-61, p. 83-84, והוא נדפס שוב בליווי הערות אצל מוזס, מלאך, עמ' 239-259. וראה גם נהר, תחיית העברית, עמ' 105-120.

האפוקליפטי. אך אין זו אמת, כמובן; חילון הלשון אינו אלא "צורת ביטוי", מטבע לשון. אי אפשר לרדוק מתוכנן את המלים הטעונות משמעות, אלא אם מקריבים את הלשון עצמה. הבלייל המתעתע המשמש כלשון ברחובותינו ממלא בדיוק את החלל הלשוני נטול ההבעה שהוא הוא המאפשר את "חילון" הלשון. אולם אם נמסור לילדינו את הלשון כפי שנמסרה לנו, אם אנו, דור המעבר, נחיה למענם את לשון הספרים הישנים על מנת שישוּבו ויגלו להם את משמעותה, כלום לא נסתכן בכך שיום אחד תפנה עצמתה הדתית של לשון זו ותתקוף באלימות את דובריה? וביום שתפרוץ התפוצצות זו, איזה דור יסבול מתוצאותיה? אשר לנו, אנו חיים בתוך לשוננו, רובנו כאותם סומים המהלכים על פני תהום. אך כשתושב לנו ראייתנו, לנו או לצאצאינו, כלום לא ניפול לתחתית התהום? ואיש אינו יכול לדעת אם הקרבתם של הנכחדים בנפילה זו תספיק לסתום אותה.

יוזמי תחיית העברית האמינו אמונה עיוורת, כמעט פנאטית, בכוחה הפלאי של שפה זו. למזלם. שכן, אילו ניחנו בראיית הנולד, לא היו אוזרים עוז כאחוזי דיבוק להחיות שפה שנועדה בעצם להיות שפת אספרנטו. הם האנשים הממשיכים אף כיום להתקדם כמכושפים על פני תהום ששום קול אינו עולה ממנה, ומעבירים לנוער שלנו את השמות והסימנים הקדמוניים. ואנו, הפחד אוהז בנו כאשר בעת נאום אנו נתקלים פתאום במושג דתי, שהנואם נוקט בלי הבחנה, אולי מתוך כוונה לנחם. שפה זו הרת סכנות לעתיד. היא אינה יכולה לעמוד במקום שהיא עומדת היום. האמת ניתנת להיאמר, ילדינו, שאינם מכירים שפה אחרת, רק הם ישלמו את מחיר ההמצאות הללו שהכנו להם, בלי שנציב להם את השאלה, בלי שנשאל את עצמנו. יום יבוא והשפה העברית תתקומם נגד דובריה. אנו כבר מכירים רגעים כאלה המטביעים בנו אות קלון, רגעים שלא נוכל לשכוח לעולם, ובהם מתגלה לנו גודל מפעלנו. ביום ההוא, האם יהיה לנו נוער שבכוחו להתמודד עם מרדנותה של לשון קודש?

הלשון היא שם. בשם טמון כוחה של הלשון, בו נחתמת התהום הסגורה בו. כיוון שאנו מעלים יום את השמות הקדומים, הרחקת הכוחות הטמונים בהם אינה עוד בידינו. כיוון שהתעוררו, הם יתבטאו



לאור היום, שכן העלינו אותם בעצמה נוראה. אמנם, השפה שאנו מדברים היא בסיסית, כמעט צל בלהות. המלים רודפות את המשפטים, סופרים או עיתונאים משחקים בהן, מעמידים פנים כי הם מאמינים, או מנסים לשכנע את אלוהים, שאין חשיבות לכל זה. ואף על פי כן, דומה כי בשפה מבוזה ומפלצתית זו לעתים קרובות מדבר אלינו הקודש. שכן, לשמות חיים משלהם. לולא היו להם, אבוי לילדינו, שהיו נתונים נדונים בלי תקווה לעתיד ריק.

המלים העבריות, כל אלה שאינן חידושים, כל אלה שהושאלו מאוצר "לשוננו העתיקה והטובה", עמוסות עד אפס מקום במשמעות. דור כשלנו, העומס על כתפיו את המשא הפורה ביותר של מסורתנו, כוונתי לשפה, לא יוכל - גם אם ישאף בכל לבו - לחיות בלי מסורת. כשתבוא השעה שהכוח הטמון בתוככי השפה העברית ישוב ויתגלה, או ש'הנאמר' בשפה, תוכנה, ישוב וילבש צורה, יעמוד עמנו שוב מול מסורת קדושה זו, עצם הסימן לצורך לבחור, אז יהיה עליו להיכנע או להיעלם. שכן, בלב לבה של שפה זו, שאיננו חדלים להזכיר בה את אלוהים באלפי צורות - ובכך מחזירים אותו במידה מסוימת למציאות חיינו - אלוהים עצמו לא ישתוק. אך מרד בלתי נמנע זה של השפה, שדבר אלוהים ישוב ויישמע בה, הוא הנושא היחיד שאין מדברים עליו בארצנו. מאחר שהאנשים שיזמו את תחיית השפה העברית לא האמינו בממשות יום הדין שהם מביאים על ראש כולנו, יהי רצון שהקלות שבה עלינו על דרך אפוקליפטית זו לא תוליכנו אל אובדננו.

מכתב זה מעיד על החשיבות שייחס שלום לתופעה הלשונית כבר בראשית פעילותו הספרותית.<sup>6</sup> הוא היה מודאג מרוח תקופה שאיבדה בעיניו את משמעות הטרנסצנדנטיות ונפלה לתהום. נושא הלשון תפס מקום חשוב בדיוניו של שלום עם וולטר בנימין על תפקיד הלשון בהתפתחות האנושות, על תפקידה בספרות, ובפרט במאה העשרים,

<sup>6</sup> המכתב מופנה לרונצווייג, מחבר "כוכב הגאולה", והוא אומר בו שהוא סבור שניכר בספר, "כמו אצל המקובלים, הקשר הקיים בין הלשון וחשיבה תיאולוגית אותנטית... האמת ניתנת להיאמר שגם בדבריו על השפה... כיוון רונצווייג לעומק דעת הקבלה" (שלום, דברים בגו, עמ' 420).

ביצירתו של קפקא. שלום עתיד לשוב לעסוק בנושא זה בעקבות מחקריו על כתבי הקבלה, בסינתזה רחבה הנוגעת לשם האל, ולנסח תאוריה כללית על הלשון, שהיא בעיניו "אחת המורשות החשובות ביותר, אולי החשובה ביותר שהורשה היהדות לתולדות הדתות" (שלום, קבלה).

שלום, הרואה בציונות ניסיון להיענות לאתגר של תקופת ההשכלה ולקדם את חידושה של היהדות תוך חזרה אל המקורות, ולא דווקא כפתרון מדיני לשאלה היהודית, מתאכזב עם בואו לארץ, כשהוא מוצא בה רוח של דחיית המסורת ורצון מוצהר להתנתק מן העבר, ניתוק ולא חידוש, אבדן ולא תמורה בזהות. הוא מבטא את אכזבתו מן הרוח הזאת, ומביע בגלוי את חששותיו מפני העתיד על ידי הצגת מכלול הבעיות המלוות את תחיית העברית, ניתוק הקשר עם העבר ובנליזציה של ההווה. חילון השפה העברית גרם להיעדר האלוהי ולחוסר המקוריות. בטווח הארוך, יש בתהליך זה משום סכנה לכל ניסיון לקיים רוחניות יוצרת. דומה ש"וידוי" זה של שלום מצטרף לחששותיו של רוזנצווייג מפני הסכנה שציונות המנותקת משורשיה עתידה לנחול כישלון חרוץ. דומה ששלום מקבל את עקרונות התפיסה הקבלית של הלשון, והוא דבק בתוכנה הסמלי. הוא אינו מתייחס אליה כאל אמצעי תקשורת מוסכם. הוא קשוב לריכוז האנרגיה שבה ולמלאות המשמעות שהיא מעבירה. לעומת זאת, עברית המבקשת לחדש רק כדי להפוך את השפה לשפת דיבור בעלמא, נראית לו כמהות שאיבדה את כוח ההתעוררות שהיה בה, העשוי לספק למשתתפים במפעל השיבה את כוח ההחייאה, יסוד הכרחי במפעל התחייה הלאומית. מכאן חששותיו של שלום מפני היום שבו "הלשון העברית תתקומם נגד דובריה" ותגרום משבר זהות חריף העלול לערער את עצם הצלחת ההרפתקה המופלאה הזאת. ואף כי בסופו של דבר, קיבל שלום את החילון הזה כשלב בלתי נמנע לכניסת היהדות לעולם המודרני, דומה שמעולם לא עלה בידו להיפטר מן התהיות הללו. ואכן, בשנת 1970, ארבעים וארבע שנים אחרי מכתבו לרוזנצווייג, בשעה שדן על דרך התעדכנותה של מסורת הדיבור על האל, על הבריאה ועל ההתגלות, והשתקפותה בזמן, הוא אומר:

מסורת זו, שיש לה דיאלקטיקה משלה, עוברת מטמורפוזות; לפעמים היא הופכת ללחש כמעט בלתי נשמע, ויש אפילו תקופות, כמו תקופתנו, שבהן אי אפשר להוסיף ולהעביר מסורת זו, והיא משתתקת. זהו משבר הלשון שבו אנו חיים, אנו, שאיננו מסוגלים עוד לקלוט מעט



מזעיר מן המסתורין ששכן בה בעבר. המקובלים גורסים כי העובדה שאפשר לדבר בלשון נעוצה בשם האל שנוכח בה. מה יהיה כבודה של שפה שהאל יסתלק ממנה? זו השאלה שצריך לשאול את עצמו כל מי שסבור כי הוא עדיין מבחין באימננטיות של העולם בהד הדיבור הבורא שנעלם.<sup>7</sup>

ונעיר שהיסטוריון זה, שהציג את עצמו כאגנוסטי, מתייחס בכל זאת ללשון, להתפתחותה במהלך ההיסטוריה וחדירתה להגות היהודית במרוצת הדורות, כדי להבין את התהפוכות ההיסטוריות של היהודים בימיו. התופעה הלשונית של החילון היא בלי ספק סימן למשבר זהות, וטמונה בה סכנה ממשית לנצחיות ייעודו הסגולי של העם היהודי. בהתנגדותם של החוגים האורתודוקסיים, וגם בחששותיו של רוזנצווייג ובדאגותיו של שלום, היה משום ביטוי לגיטימי לדחייתה של הנטייה להתבוללות.

אך אם מכלול הבעיות הזה מלווה במידה מסוימת את הניסיון ההיסטורי היהודי ומבטאו, לא נתפלא למצוא בו חוק אימננטי של הקיום היהודי, ואפילו ביטוי ייחודי לתפיסתה של היהדות את היחס בין קודש לחול. ואכן, מעטים העמים שידעו משברים חמורים דוגמת אלה שהתנסה בהם העם היהודי, שהגיעו כמעט לכדי איום ממשי על קיומו הקיבוצי. אך עדיין לא קם עם בעולם שעלה בידו להתגבר על משברים כעם היהודי תוך שימוש בכישלונות כקרש קפיצה לעבר הצלחות חדשות. לעומת החברות המתות ומעגל הקסמים של מרידות הנפל שלהן, נעשו התמורות ביהדות תמיד מתוך מתח לעבר הבטחות העתיד ומתוך רצף של זיכרון העבר. זהו בלי ספק סוד הזהות העמוקה, שאינה חדלה להשתכלל על ידי חיבור הישן עם החדש. על כל פנים, דומה שאת תחיית העברית, שהתחוללה בעת ובעונה אחת עם השיבה אל ארץ הקודש, יש לנסות ולהבין בממד היהודי המיוחד של התודעה ההיסטורית.

זאת ועוד, המסורת היהודית לא קבעה מעולם דיכוטומיה קיצונית בין הארצי לרוחני, בין החילוני לדתי, בין קודש לחול. החילוניות לא נקבעה מעולם כתחום עצמאי, ניטרלי, משוחרר מהשפעה דתית. אמנם החול נחשב תמיד כנפרד מן הקודש, אך לא נפרד כליל. כבר בתחילת דרכה, פינתה העברית, לשון הקודש, מרחב לחיי חולין. כבר במקרא, אבל בעיקר במשנה

<sup>7</sup> שם. וראה גם דברים בגו, עמ' 561 ואילך.

ובתלמוד, משתקפת התעניינות מתמדת בכל תחומי החיים: החברתיים, הכלכליים, המשפטיים, המדעיים והטכניים. יש בה מינוח מגוון, מפורט למדי, להבעת כל הנדרש בתחומים הללו, נוח לשימוש בחיי החולין. לעומת זאת, הלשון המודרנית, עקב הומוגניותה עם העברית הליטורגית - לשון המקרא, לשון המשנה והספרות התלמודית ולשון הטקסים בבית הכנסת - הייתה אמורה לקבוע גבולות מסוימים לחילון.

על ידי דחיית הבררה הקלה יחסית והמפתה של התיישבות בארגנטינה או באוגנדה, כדי לפתור בעיה דחופה של קהילות שהיו טרף לאנטישמיות מרושעת, ועל ידי הבחירה בארץ ישראל, ארץ האבות, חשפה הציונות את עצמה בלא יודעין למציאה מחודשת של השורשים ההיסטוריים של קיומו הלאומי של עם ישראל המקראי. בדרך דומה הלכה הציונות כשבחרה בעברית כאמצעי הביטוי בחיי היומיום. על אף הקשיים העצומים שבמפעל התחייה, חזר העם אל המורשת הלשונית הקדומה, ולפחות באופן חלקי, למורשת הרוחנית של הדורות. לשון המקרא מביאה את דובריה, למרות נטייתם לחלן את מהותה, לעמידה על קווי החשיבה שלה, על הדיאלקטיקה המיוחדת לה, על המבנה שלה, על קצבה ועל נופה הרוחני. המטען התרבותי שבמילים, השתמרות הפוליסמיה שבהן, משקע ההיסטוריה ששקע בצורות הביטוי - כל אלה מהווים מכשול מסוים בפני הרס התשתית הלשונית המסורתית, ובולמים את המירוץ לעבר עקירה מוחלטת של כל דבר קודש מן השפה. כל אלה היו אמורים לאפשר לעברית לשוב ולמצוא בסופו של דבר את צביונה המיוחד. מבחינה זו, יש בחינוך מרכיב מסוים של תחייה דתית, אלא שקשה לקבוע בשלב זה את צורותיה. ההישענות על תמידיותו של העם היהודי, על נאמנותו למהותו ועל יכולתו המתמדת לחזור למקורות, המונעת ממנו ניתוק מוחלט מעברו, מאפשרת להעריך, או לפחות לקוות, שיגבר התוכן הדתי על חילוניות השפה, וישיט את ספינת הלשון לעבר אופקים חדשים. כיבוש מחודש זה של הקודש באמצעות הלשון יהיה אחד הסימנים לתנועה כללית ובלתי נמנעת של שיבת העם היהודי מן הגלות לעבר העבריות, לעבר חכמה חיה השואפת למצוא את מקורות מורשתה בכל התחומים ולבטא את ייעודו בקרב אומות העולם במלואו.



## סודה של המשכיות

ר' אברהם יצחק הכהן קוק (1865-1935), הרב הראשי הראשון של חלוצי היהודים, תפס את האתגר שהציבה הציונות, שנחשבה אצלו כתחייה רוחנית ותרבותית של היהדות, כלומר חידוש השפה, כהמשכיות בתולדות העם והארץ. בעיניו, תחיית השפה עולה בהרבה על תחומי ההתחדשות הלאומית האחרים, משום שיש בה משום כינון של קשר מקורי בין החול לבין הקודש במסגרת ההיסטוריה היהודית, מתוך כוונה להציג תשובה מקורית למשבר הכללי החברתי הממשמש ובא, שהרב קוק חש באיומיו ובסכנותיו. שיבת העם היהודי לארץ הקודש אחרי אלפיים שנות גלות היא הסימן לגילוי מחדש של האחדות העמוקה של הממשי, של יתרת ההווה, של התעלות החילוני לדרגת הקדושה, הלוא היא תכלית ההיסטוריה העולמית, וססמתו הייתה: "גם מתוך החול, ייגלה הקודש" (אורות התשובה, פרק יז, סעיף ג).<sup>8</sup>

אכן, הקדושה האותנטית אינה תחום המנוגד לטבע, אלא היא ביטוי של מכלול החיים ואחדותם. החלוקה בין קודש לחול אינה נובעת מן החיפוש אחר האחדות, המאפיין את הקדושה, אלא דווקא מרוח החלוקה וההפרדה, שהיא מהותו של החול, של החיים בגלות. עם השיבה לארץ ישראל, נחשפים השבים למקורות של חומריות הקיום. האחדות הרוחנית נפגעה קשה מקיום לא ממשי בגולה בכל הנוגע לקיבוציות, והחול מתגלה כאמצעי להגיע אל הקודש.

הנוכחות האלוהית האימננטית בעולם מתבטאת על ידי כוח חיים הדוחף כל דבר להתקדם בדרך הישר, בדרך המוסר. עם ישראל נוסד רק כדי להזדהות עם תוכנית חיים זו. לפיכך, הוא מוכשר לקלוט את מגמת התנועה הזאת ולקדמה יותר משאר העמים. תקווה זו מיוסדת בהגותו של הרב קוק על ביטחון המעוגן בהשקפתו הקבלית על מציאות עם ישראל. "כנסת ישראל", הישות המיסטית של עם ישראל, נמצאת עקרונית במדרגה גבוהה בסדר ההאצלה, והיא ביטוי ישיר ומהותי של הנוכחות האלוהית בעולם. אם היא סוטה בתקופות מסוימות של ההיסטוריה שלה או בקבוצות מסוימות, הרי שסטייתה אינה משתרשת, משום שרוח האומה בטבעה העמוק זהה לרוח אלוהית. ואלה דבריו בעניין זה:

<sup>8</sup> השווה גרוס, תשובה וגאולה, עמ' 194, 197.

מי שאומר שאיננו נזקק כלל לרוח ה', כיוון שהוא אומר שהוא חפץ ברוח ישראל, הרי הרוח האלוהי שורה בתוכיות נקודת שאיפתו גם בעל כורחו. היחיד הפרטי יכול לנתק את עצמו ממקור החיים, לא כן האומה, כנסת ישראל כולה. על כן כל קנייניה של האומה, שהם חביבים עליה מצד רוחה הלאומי, כולם רוח האלוהים שורה בם.<sup>9</sup>

אחת מתכונותיה המהותיות של רוח לאומית זו, החדורה בנשמתה אנרגיה אלוהית, היא הלשון, "לשון הקודש". תחיית השפה העברית היא מסימניה הברורים ביותר של ה"תשובה", ונקל להבין שהרב קוק מעודד בחום, על אף המחלוקות האידיאולוגיות, את כל המאמצים שנעשו בתחום זה.<sup>10</sup> בסופו של דבר, הדברים אמורים מבחינתו בשיבה אמיצה ונאמנה לרוח הלשון, ממש כדרך שתפסו אותה המקובלים. יש לציין שהדעות הללו, שהכתיבו ככל הנראה את האירועים, הן בסופו של דבר פרשנות על פי השקפה המוצאת את השראתה בכתבי הקבלה. הדעות הללו הן חלק מתפיסה כללית על מקור הלשון, על תפקודה ועל מעמדו של הדיבור. עניין רב יש בעובדה שהן שימשו בסיס להגותם של איש מדע דוגמת גרשום שלום ולאישי דת דוגמת הרב קוק, והן מוסיפות להפיח רוח חיים בהגות היהודית גם בהתפתחויותיה החדשניות ביותר.

### הרחנת הממשי והשאיפה לנבואה - ראי"ה קוק ור' דוד כהן

להבנת המשנה העוסקת בקשר בין הדיבור לשתיקה בפרקי אבות (אבות א, יז), מאמץ הרב קוק את אחד מנוסחיה של משנה זו, "כל ימי גדלתי בין החכמים ולא מצאתי לגוף טוב משתיקה", ומפרשו: "אף על פי שכל ימי גדלתי בין החכמים, שעיקר חיותם הוא כוח-השכל ואור המחשבה, לא מצאתי לגוף, מצד שהוא גוף דבר טוב יוצא מן השתיקה, כי המחשבה לבדה אינה פועלת להשלים את הגוף למעלה נצחית, אלא הדיבור" (עולת ראי"ה, ב, 1949), והוסיף: "כי אע"פ שכוח המחשבה הוא עיקר האדם, מכל מקום מצד הגוף יחוייב לשלמותו דיבור בשרי, ועל ידו ישתלם הבשר בסגולת השכליות".

<sup>9</sup> אורות, עמ' סג.

<sup>10</sup> השווה איגרות הראי"ה, איגרת שכה. וראה גם מדין, לשון, עמ' 15.



המחשבה המופשטת, שאינה מתבטאת במוחשיות המילים, אין לה שום השפעה ממשית על חומריות האדם ועל התהליך הרצוי להרחנתו (הפיכתו לרוחני). החיים הפנימיים לבדם לא יצליחו להבטיח את שילובו של האדם בקיום, ואף שהם חשובים עד מאוד, הם אינם יכולים להביא לשום טוב ממשי. הקול האלוהי נובע מן "הדממה העליונה", שאינה היעדר הדיבור או הפסקתו, אלא המקור שהיא נובעת ממנו ולובשת בהדרגה צורה מוחשית יותר ויותר:

*כל העולם השכלי כולו, ועמו ענפיו כולם, עד תחתית כל המדרגות, שהן כוללות כל המצוי כולו, מתחלפים הם במצב של עתים חשות, עתים ממללות. כשהמעמד הוא בתור הכנה לקבל את ההשפעה העליונה, הרי הכל חש ודומם. וכשהמצב בא לידי המדה, שהמקבלים כל אחד ישפיע על מה שהוא למטה ממנו, אז המילול מתחיל.<sup>11</sup>*

תיאור זה של ההאצלה נוגע גם לאדם, השואף לשוב ולשוב לפעמים ממקור "הדממה העליונה", כדי לשוב ולהעניק לדיבור מקוריות ועצמה. וכשנתקלת פעילותו השכלית בסתירות שאין להתגבר עליהן, הן בתחום החול הן בתחום הקודש, עליו למצוא מקלט בשתיקה, כדי שיצוף ממנה הסימן לברכה נדיבה, קול המרומים. קול זה מתגבש תחילה בסימנים, אחר כך במילים, ולבסוף במשפטים, לפי תהליך האצלת העולמות: אצילות, בריאה, יצירה ועשייה.<sup>12</sup> האנרגיה הרוחנית מפיחה רוח חיים בסימנים, בשמות האל המאפשרים לחזור אל המקור, לשקם או לאחד את העולמות על ידי שימוש הולם בלשון. אדם כזה נעשה מודע לערכו האדיר של הדיבור, לעצמתה של פעולתו, לכוח היוצר שבו, וכתוצאה מזה לאחריותו כלפיו. ככל שתודעה זו מתחזקת, "ככה יגדל ערכו באמת, ופעולת דיבורו

<sup>11</sup> אורות הקודש, א, עמ' קיז ואילך; שם, ג, עמ' רעג-רפו. הצירוף "דממה עליונה" נבנה על פי התיאור שנתן האל לאליהו הנביא על הדרך שהוא עתיד להיגלות בה אליו, "צא ועמדת בהר והנה ה' עובר... ורוח גדולה וחזק... לא ברוח ה'... לא ברעש ה'... לא באש ה'... ואחר האש קול דממה דקה" (מל"א יט, יא-יג), ואז יתגלה ה' לאליהו.

<sup>12</sup> תיאור זה תואם את תורת ארבעת העולמות שבין האינסוף לבין הקוסמוס הארצי שפיתחו המקובלים בצפת במאה השש-עשרה. עולם "הדממה העליונה" מקביל למקור ההאצלה, שהוא מעשה מרכבה, "שהדומיה בה הוא דבר של הכרח" (אורות התורה י, יג).

תהיה נפלאה, ותתנוצץ עליו סגולת ישראל הפנימית: הקול קול יעקב" (אורות הקודש, ג, עמ' רעו).

עוד אומר הרב קוק: "לפעמים יש שמרגישים את ההתקשרות שיש בין דיבורו של אדם לעולם, וזאת היא התחלת הדרגה של גאולת הדיבור מהגלות" (אורות הקודש, ג, עמ' רפה; הדגשת המחבר), כלומר לשחזר את נס הדיבור הבורא של העולם, לשמר בביטוי את הרוח ה"פיוטית" של האנרגיה שהצמיחה אותו, להימנע מהפיכת דבר האל לדבר של בשר ודם. אפשר גם שזו הסיבה הכמוסה לתכונת משה רבנו, שהיה "כבד פה וכבד לשון" (שמות ז, י), הנביא שנקרא לשחרר את העברים מן העבדות במצרים ולאפשר לבורא להביע את דברו, שנשבה בבשר העולם (שמועות ראי"ה, שבת חול המועד, פסח התרצ"א). יציאת מצרים מבשרת את ברית הלשון ומכינה אותה. לשון זו עתידה לאפשר בעת מתן תורה הוספת יתרת הוויה לעולם בדרך לשכלולו הרוחני.

נקל לראות כיצד תחיית "לשון הקודש" מקבלת חשיבות של ערך קוסמי בעקבות הרקע הקבלי שצמחה עליו. אף ניתן להבחין בתקוות שהיא מפיחה בעיקר לחידוש היהדות, אך גם לשימור המוסריות בעולם. ניסיונות החילון נראים בהכרח פיתויים זמניים, זיכרונות מימי הגלות וחבלי גאולה, ואפילו כשלבים שיביאו בעקבותיהם בהכרח לידי התחדשות של כוחות פנימיים הכלולים בחכמת החיים של הלשון שלא נודעה כמוה. אין ספק שהתחדשות זו מלווה בעיני הרב קוק את התפרצות כל כוחות החיים והרוח של האומה, כדי להגיע לתחיית רוח הקודש והנבואה האלוהית בקרב העם. נבואה זו אינה כרוכה בפרישות, אלא אדרבה, בחיזוק אנרגיית החיים בשירות קידושם של יסודות חומריים משוחזרים של הקיום, יסודות מוצקים ואיתנים.<sup>13</sup>

שאיפה זו אל הנבואה, הקשורה לתפיסה מיוחדת של מעמדה הרוחני של הלשון, מאפיינת גם את חייו ויצירתו של הרב הנזיר, ר' דוד כהן (1972-

<sup>13</sup> ואלה דבריו: "הדמיון של ארץ ישראל הוא צלול וברור, נקי וטהור ומסוגל להופעת האמת האלוהית, להלבשת החפץ המרומם והנשגב של המגמה האידיאלית אשר בעליונות הקדש, מוכן להסברת נבואה ואורותיה, להבהקת רוח הקדש וזהריר" (אורות, עמ' י-יא). וראה: שם, עמ' צה; אורות הקודש, א, עמ' קלד.



תלמידו של הרב קוק וחברו לדרך.<sup>14</sup> בהשראת הטכניקות של אברהם אבולעפיה<sup>15</sup> והמלצותיו של האר"י, ר' יצחק לוריא,<sup>16</sup> הוא טוען לפי עקרונות "הקבלה הנבואית" שהחשיבה על צירופי שמות האל היא אמצעי יעיל ליהנות מהשפעת השמים ולקלוט את הקול האלוהי המפיח בהן חיים מבעד לאותיות. הדברים אמורים כמובן בפענוח סודות "לשון הקודש" כהכנה להשראה הנבואית, לגילוי אפשרויות ההכרה הנבדלות מאלה של הרציונליזם הקלסי.

בספרו "קול הנבואה",<sup>17</sup> ר' דוד כהן מנסח ביעילות הבחנה, שלדעתו היא בסיסית, בין אופיה השמעי של המחשבה היהודית הנגזרת מן "שמיעת" ההתגלות ומלשונה, ובין הרציונליזם של החשיבה הלוגית, המעוגנת בתופעת הראייה. סדר הדברים הנראים הוא במידת מה הכרה של סדר הנמצא הנתון בעולם, כלומר התאמה לדבר. החשיבה המושגית משתדלת להבין את מראה הנתון הזה לפי עקרונות הלוגיקה הפורמלית והחשיבה הדדוקטיבית. יש כאן מיון וניתוח של תופעות. השמיעה, לעומת זאת, מתייחסת לקול שבא מבחוץ. היא פורצת את גבולות הטבע לעבר מה שחורג ממנו. הלא נראה החומק מן ההצגה המוחשית. לא עוד רק הקשר "אדם – עולם", המאפיין את חיפוש ההכרה, אלא האדם ומשהו שמעבר, שהוא חותם החשיבה העברית ולוגיקה אחרת הפונה אל מעמקי הדברים ופתיחתם לעבר אופק חדש (קול הנבואה, עמ' מז ואילך). גילוי מה שעדיין לא נראה ולא נשמע, של מה שחומק מן התפיסה החזותית. ר' דוד כהן, שלמד משחר נעוריו תלמוד, אך אחר כך גם לימודים אוניברסיטאיים וטקסטים של הפילוסופיה הקלסית, מעמיד את מכלול התוצרת הספרות של היהדות, המאופיינת בלוגיקה האנלוגית, בסימן הנבואה. ההתעניינות המופנית אל הלשון ואל ייחודיות לשון הקודש, הניסיונות השונים לחלץ

<sup>14</sup> על חייו, יצירתו והשפעתו של ר' דוד כהן, ראה שוורץ, הציונות הדתית. דוד כהן ערך את ספריו העיקריים של רא"ה קוק והוציאם לאור.

<sup>15</sup> ראה: לעיל, עמ' 80; כהן, קול הנבואה, עמ' קנח-קס.

<sup>16</sup> שם, עמ' קכד, קכז-קכט, קמג. וראה גם עמ' רכב.

<sup>17</sup> כהן, קול הנבואה. המחבר מביא כמוטו לספרו פסוקים מתהילים: "אזנים כרית לי... הנה באתי במגלת ספר כתוב עלי... ותורתך בתוך מעי" (תהילים מ, ז-ט), המדברים באדם הנתפס על ידי דבר האל.

את מובנם הנסתר של מילים ושל שמות, לחבר אותם ולהקבילם זה לזה, הם לפי דעתו המכנה המשותף של כלל החכמה היהודית, למרות הבדלים בסוגות ומגוון התורות. הלוגיקה של האנלוגיה, לפי הדגם של המטפורה, מפגישה בין סימנים שאולים מתחומים שונים ומעלה פרשנויות חדשות. בגישה שאולי מזכירה בנקודה זו את דרכו של רוזנצווייג, השאיפה לנבואה מוצגת בספרו של כהן כערעור על בלעדיות הרציונליות הפורמלית של הפילוסופיה היוונית, ומקשרת אותה ללוגיקה של האנלוגיה, חשיבה על לשון המבוססת, כפי שראינו, על אינדוקציה ועל עקרונות הקבלה. היא מצטרפת בכך לתנועה הכללית של השיבה המאפיינת את ההיסטוריה היהודית בתחילת המאה העשרים, ומקשרת לאותה ציפייה את תחייתו המדינית של העם בארצו ואת חידוש הרוחניות המיוחדת של רוח היהדות. ואלה דבריו: "דור חדש יקום, בנים, בני חורין, יולדו. בתחית ישראל המדינית בארץ קדשו, ישוב בו רוחו, מקור מחצב נשמתו, רוח הנבואה" (קול הנבואה, מבוא, עמ' ה). מעניין שמשפחות, המושפעת מן "הקבלה הנבואית" ומביאה בחשבון את התפתחות החשיבה היהודית במהלך הדורות, נשענת על חשיבות הלשון ומקום הלימוד והניתוח הלשוני של העברית. כלומר, ההיסטוריה מצטרפת לתאולוגיה.

כך, בעיצומה של העת החדשה, שבה ונעשית אקטואלית אחת התפיסות שדומה היה כי היא הבסיס למסורת ההרמנויטית היהודית בהתפתחותה המתמדת, והיא מנסחת את דבריה מתוך מאמץ לאסוף את כל הידע התרבותי הייחודי של היהדות.

במקביל לניסיון ההכרחי לבטא את המסר של "שבעים לשון" או לתרגמו, שדומה כי בעת משבר או סכנה, ברגעים שבהם כדי לשרוד על היהדות לשוב ולשאוב ממקורות החיים של קיומה, עליה לשוב ולמצוא גם את האנרגיה היוצרת המופקדת בלשונה, כדי להעיר את המשמעות שהיא מעבירה ולהעניק לה אקטואליות חדשה.



## פרק שלושה-עשר

### דברי סיכום

#### ההיסטוריה היהודית ולשון ההתגלות

התאוריות על הלשון בכלל ועל מעמדה של העברית בפרט, שנסקרו בספרנו תוך עמידה על השלבים העיקריים של התפתחותן בהגות היהודית, מעידות על הקשר ההדוק בין הקורות את הלשון לבין גורל העם ועל המשמעות שהעניקה התרבות היהודית להיסטוריה ייחודית זו של הלשון במסגרת ההיסטוריה הכללית. מסקירתנו עולה שהנושאים שנידונו בה לא הוצגו בזה אחר זה ודחקו זה את זה, אלא נקשרו בהשתלשלות פנימית המוכתבת על ידי שאיפה מתמדת להתעמק בבעיה שהוצגה כבר מתחילה כמרכיב עיקרי בהבנת סוד הקיום האנושי ואף סוד הקיום בכלל. חקר התפיסות הלשוניות חושף את הד התהיות הגדולות שרחשו בחברה היהודית בדבר זהותה והקשר עם האינסופי המשתמע מהווייתה ולתקוותה לבואו של עולם אנושי נגאל. מחקרנו מלמד שהדברים אמורים לאו דווקא בהתפתחותו של מושג, אלא בהבשלה הדרגתית של חוויה קיומית הקושרת את העם ואת לשונו בגורל משותף. לאורך כל ההיסטוריה, נחשף רעיון מרכזי הרה משמעות הלוּבש היבטים שונים בהקשרים תרבותיים משתנים.

תולדות העם היהודי כחלק מתולדות האדם תחילתן בהיסטוריה המקראית המכוונת את מכלול התפתחות האדם. בספר הספרים, ודאי במשמעות הרציונלית של תוכנו, אך גם במקצבו, במבנהו ובביטוי, אנו מגלים את היסודות העיקריים הקובעים את תודעת הזהות שעתיד העם לרכוש ואת נתיב החשיבה הדתית והפילוסופית הממשיכה את החוויה הרוחנית. רוח התרבות המקראית הטביעה את חותמה על השפה העברית, יצרה שפה ייחודית בכלל השפות הכנעניות הרבות והפכה אותה לשפה שתחבירה והסמנטיקה שלה ספוגים בחוויה נבואית.

היבט אחד של חוויה זו, המהווה בלי ספק את הבסיס למסר שלה ולעצם המרקם של כתיבת ספר הספרים, הוא התפרצותו של דבר האל אל תוך האימננטיות של האדם, חצייתו אותה בלי לבטל את המרחק, והמרצת האדם בייעודו הקולי, פשוטו כמשמעו, להיות "ישות דוברת". מתנת הדיבור נכרכה עם הקריאה לדבר, ברית ומפגש בין דבר האל ללשון האדם. סביב נושא זה, נטויות בחמשת חומשי התורה מסכת המדגישה אירועים אחדים שהמבנה שלהם עתיד לשמש קרקע פורייה לחיפוש בלתי פוסק של חשיבה ושל עשייה. ומאחר שפתח המקרא מרחב של דיבור, לא חדלה התרבות העברית והיהודית לתור אותו לאורכו ולרוחבו כדי לתפוס את מלוא גודלו ולבלוש אחר אופקיו.

ההיבט העיקרי של מעשה הבריאה הוא, האל מדבר. הלשון תופסת מקום של כבוד בסיפור הבריאה בספר בראשית. עולם הדברים נברא ונפרס כהד נאמן לדבר האל. הכול מתחיל באמירה האלוהית, היוצרת על ידי מעשה מילולי ואף נותנת שם ליסודות הנבראים. בראשית היה הדיבור היוצר, אך אין להפחית מחשיבותו של המעשה השני הקשור בדיבור. האל מביא את בעלי החיים אל האדם, שהוא עצמו ניחן בכושר הדיבור, ומבקש לראות אלו שמות יקרא להם, וכל שם שהאדם קורא לבעל חיים נהפך לשמו של אותו בעל חיים. כלומר, מתת הדיבור לאדם באה גם כדי שיוכל לקרוא לדברים בשמם. האל מזמין אותו למצוא את מקומו ביחס לעולם, ובד בבד להיות מודע למקומו בטבע ולהבדל היסודי בינו לבין הטבע. הוא מזמין אותו למצוא בפער הזה, בתנועת החילוץ הזאת, את משמעות טבעו הייחודי. הלשון נרשמת על השורות הסמויות המקשרות בין הסובייקט לבין האל והעולם. אדם הראשון מגלה מיד שלא יוכל לחשוף את הרוח המפיחה בו חיים אלא לנוכח ישות דומה לו. אולם למרות נוכחות זו, הדוחפת לדיאלוג, הופעת הדיבור האנושי כהד אמתי לדבר האל נתקלת במעצורים רבים, והמקרא רומז לסיבותיהם ולמרכיביהם העיקריים. כבר בתחילה ניכר הקשר ההדוק בין היחס לאל והיחס לזולת בכל מה שנוגע לשחרור הדיבור. מכלול הבעיות בעניין הלשון והספקות המלווים אותה משובץ בסיפורי המקרא, המעלים במקומות אחדים את הנושאים העיקריים בסוגיה זו אך בלא לנסחם ניסוח תמאטי: המקור האלוהי של הלשון והפנייה לאדם, השתיקה, הערמומיות וההשתמטות של האדם מלשאת את דבר האל ומלקבל עליו את האחריות הדיאלוגית הממשית, לשון המקור ובלבול הלשונות, הניסיונות להעניק לדיבור את משמעות הממד התקשורתי ואת



האומץ להעיד. מתווה זה, המוצג כווריאציה לנושא, מתואר במקרא תוך תיאור תולדות התהוותו של עם ישראל בספר שמות: ניכור כלפי הלשון במלכודת העבדות, ולאחר מכן שחרור הדרגתי, עד לקבלת עשרת הדיברות במעמד הר סיני ובוא הנבואה על ידי השליטה במילים, שהם אירועים היסטוריים המתרחשים ברקעו של הדיבור, התגלותו וגאולתו.

שני היבטים של מהות הלשון נחשפים כאן בבירור רב למדי: מצד אחד הכבוד שאין דומה לו והעצמה היוצרת של המהות הלשונית האלוהית, ומצד שני עיכוב הסובייקט המדבר בדרכו אל שליטה בלשון. שניות זו, שבמקום אחר היא עשויה להיחשב כנפילה, כהפרדה, ככיבוש של הסובייקט, נתפסת כאן כצו של שיקום, ניסיון של התחדשות של קהילה לשונית יסודית. אי-מימוש היחסים הפוטנציאליים, סילוק או שלילה של הזולת, הם תמיד הגורמים המסיטים את הדיבור ומרוקנים אותו מכוח החיות שבו. לעתים קרובות ביותר, הקושי "לשאת" דברים, כלומר מאמץ אישי של אחריות, ויתור על הרצון לצבור כוח, הוא הסיבה להסטת הפרויקט הראשוני של התקשורת. היחסים בין האל לאדם מוצגים כ"ברית הלשון" בין האל לעם ישראל, שהיא עצמה אלוהית שהאדם מוזמן ליטול בה חלק. ההתגלות נמשכת באמצעות שליחותם של נביאי ישראל, שתפקידם העיקרי אינו לבשר עתידות, אלא לדבר בשם האל, בשם המוחלט. דיאלוג זה מגיע לשיאו בספר תהילים. דבר האדם נשמע בו כדבר האל, שהאמת האלוהית מתגלה בו מתוך פנייה אליו. וכן הוא הדבר בספר שיר-השירים, המתאר מערכת יחסים בין איש לרעייתו כמשקפת את יחסי האהבה בין האל לעם ישראל, שהוא משתלב בטבעיות בנוף היקום המקראי. בשותפות הזאת יש תהפוכות, עתים הצלחה עתים כישלון. סיפורי המקרא מתארים את השותפות הזאת לגוניה, ומציינים את המתחים בה. הרפתקת הדיבור משיקה לקווי המתאר של ההיסטוריה הקיומית של העם היהודי.

המקרא מספק מידע מסוים על המהות בעלת העצמה הפעילה בדיבור, אך כבר בו אנו מוצאים את העתקת הדיבור לכתב, ועוד יותר אחר חתימת המקרא. עשרת הדיברות חקוקים על לוחות הברית, ומשה עצמו כותב את התורה. התמורה הזאת מעניקה לכתב יתרון ונותנת ללשון "גוף" המבטיח את המשך העברתה. אך בטקסט הזה, הנחשב מכאן ואילך ככתבי הקודש, משתמר סגנון הדורש פרשנות ומעורר את הקורא להגיב כבן-שיח. מבחינה

כרונולוגית, הדיבור הוא ראשון, אך ידו של הכתב גוברת עליו, מעמדו העצמאי של המקרא מתחזק והוא מזמין את הקורא לפרשו. הדיאלוג שבעל פה מפנה את מקומו בהדרגה לדיאלוג ההרמנויטי, והוא נפתח כמובן לבני שיח רבים, וכל אחד מהם משתדל לחלץ מן הטקסט המתפרש את משמעויותיו, שלעתים הן סותרות זו את זו, לעתים קרובות משלימות זו את זו, אך לעולם אינן שרירותיות.

החל מימי בית שני, מתפתחת תנועה שולית אך פורייה שמטרתה ליצור תקשורת בין ההלניזם ליהדות, והיא מגיעה לשיאה עם תרגום המקרא ליוונית במסגרת יצירתו הפילוסופית של פילון האלכסנדרוני. יצירה זו מבקשת לעסוק בפירוש תורת משה על פי תרגום השבעים. המפגש מתבצע כאן בראש ובראשונה ברמת הלשון, ואוצר המילים הדתי וההיסטורי של המקרא נהפך למושגים סטטיים ואונטולוגיים, ואנו עדים לפירוש אלגורי של התורה. פילון מציב את השאלות העיקריות הנוגעות ללשון בבירור, מתווה תשובות לפי עקרונות הפילוסופיה היוונית, אך נשאר נאמן לזרם החשיבה המקראית. בפעם הראשונה בתולדות ההגות היהודית, התוכן האוניברסלי של המסר מנותק מניסוחו המקורי. אפשר לשער שניתוק זה הביא בעקבותיו, בלי שום קשר לכוונת יוזמיו, שינוי של הנושאים המקראיים, אם לא אצל פילון עצמו, לפחות אצל תלמידיו ופרשניו. הסינתזה שכתב ביוונית השפיעה לימים על אבות הכנסייה במידה רבה, בלא לאפיין את התפתחותה של ההגות היהודית. כשעשו הפילוסופים היהודים בימי הביניים צעד דומה לשלו, במקביל לפילוסופים הדתיים הערבים, נוסח עיונם בזיקה לשיטת החשיבה התלמודית ופרשנות המדרש, שבהן הרוח והאות קשורות זו בזו קשר בל יינתק.

הפירוש הנועז והיצירתי של המקרא על ידי חכמי התלמוד אינו נפרד לעולם מחומריות הסימנים של הטקסט העברי. עיקרון זה חל הן בהלכה, שקבעה את היישום המעשי של החוק, הן באגדה, שניסחה במשלים את ההגות המשתקפת במקרא. כוחו הראשיתי של התלמוד טמון בניסיונו להבליט את המסר של חכמת המקרא ברוח רציונלית מתוך תשומת לב מדוקדקת לחומריות המוחשית של הלשון. מתוך מילותיה ואותיותיה, מתעוררת הרוח ומוצאת בה אפשרויות להציע משמעויות בלעדיות לדיאלקטיקה התלמודית. משום כך, לובשים סימנים אלה, שאי אפשר להחליפם, לבוש מקודש, לכל הפחות במישור ההרמנויטי, והלשון שהם



מסתופפים בה נחשבת ללשון קודש. מילותיה של לשון זו פונות זו אל זו מבעד לטקסטים, מורכבות ומפורקות לפי שורשיהן, מרמזות על צירופים מקוריים, וכאילו הטקסט מתהווה שנית, משוכתב לפי השאלות המתעוררות בו, ונוצר מה שהמסורת היהודית מכנה "עץ חיים" של ממש. לשון המקרא שהתלמוד פונה אליה יוצרת את הרושם שהיא מציעה יותר ממה שהיא אומרת. בזכותה חורגים מגבולות המילה. יחד עם זאת, חז"ל, שמגמתם העיקרית הייתה קיום מעשי של חוקי המקרא ודאגה להציג את היבטיה השונים של בעיה שנבחנה בו, לא ניסחו שום תאוריה כללית בנושא זה ואף לא בנושאים אחרים. הם התקוממו נגד כל ניסיון להנהיג שיטה והמשגה. הם הסתפקו בניסוח פתגמים, לעתים קרובות סותרים זה את זה, הפזורים על פני היריעה הספרותית הרחבה הזאת המכונה "ים התלמוד". מסרים אלה עתידיים לכוון את הגותם של הוגי דעות שינסו לחלץ מתוכם תפיסה שיטתית על ידי בחירת דעה אחת מכלל הדעות שהובעו בעניין מסוים.

ואכן, על סמך נתוני היסוד המקראיים והתלמודיים, נפרסת החשיבה היהודית על הלשון, על מקורה ועל טבעה, על טווח הדיאלוג ומעמד השפה העברית ועל שיטות הפרשנות וערך התרגום. כל הוגי הדעות, שנקודת המוצא שלהם היא החוויה התרבותית הגלובלית הזאת, היו תמימי דעים בדבר חשיבותה הראשונה במעלה של הלשון ותפקידה המכריע בהתנהגות האדם ועל ייחודיותה של השפה העברית. לעומת זאת, הם חלוקים באשר להגדרת תוכנה הממשי של ייחודיות זו. היו מי שהתעניינו בעיקר במקור הנאמר והדגישו את הקשר האונטולוגי בין האל לאדם, בעוד אחרים הדגישו את התשובה הנדרשת מקשר זה ואת אופיו האתי של הקשר. אמנם השמות שנתן אדם הראשון לבעלי החיים לבקשת האל קבעו את סדר בין הדברים, אלא שעולות שאלות אחדות: מה הייתה אמת המידה, החקירה או האינטואיציה האנושית או כלל מסוים שהתגלה? האם השמות מותאמים לדברים בתיאום אתם או בניתוק מהם? האם הלשון היא אחת הממשויות של העולם שיש להבין או שמא היא נכפית עליו, ואז יש לנסות לפענח בעזרת סימניה את חידות הטבע ואת כתבי היסוד? האם יש להבין את לשון חז"ל כלשון קודש במהותה או כלשון קודש שהיא חלק מן התביעות של ההיבט האתי? הסמכות המוחלטת של כתבי הקודש אינה מוטלת בספק בשום אופן, אך הערך שיש להעניק לאור העובר בסימניהם משתנה לפי תפיסתו של כל הוגה את הדרך שהאמת מתגלה בה ואת דרך ביטויה ולפי

הקשר שבין הלשון לכלל העולם. תהיות אלה צצות בעיקר בהשפעת המפגש בין הניסיון העברי, המעוגן ביחסים הממשיים בין שותפים אחראים בעלי דיבור, לבין תרבות פילוסופית הפונה לחיפוש ידע אובייקטיבי ולא אישי. הפילוסופים היהודיים בימי הביניים, בין המאה העשירית למאה החמש-עשרה, בעיקר בתחומי המרחב הגאוגרפי האסלאמי, נעו בעיונם בין יכולת ההסתגלות של מערכות מושגים מסוימות לבין התנגדות לכל מה שנראה להם כמנוגד לחוויה הייחודית של ההתגלות. מצד אחד ניכרת חשדנות כלפי לשון השיח הדתי, ומצד שני דבקות חסרת סייגים לאמת שבטקסט כפשוטה. ההסבר לקיומן של שתי הגישות הללו נטוע באקלים התרבותי של התקופה שהצריך נקיטת עמדה כלפי הרעיונות והמושגים של הפילוסופיה ושל המדע ההלניסטיים שלא היו מוכרים עד אז. בהתחשב בהבדל הנובע מאישיות ההוגים ומצבם במרחב ובזמן, ניתן להבחין בשני זרמים עיקריים. הזרם האחד דן באמת המטפיזית כבאמת מדעית, מדגיש את נקודות המפגש והשיתוף בין המאויים הדתיים והמחקרים הפילוסופיים, מעודד פנייה אל העיון הרציונלי בתחום התאולוגי כדי להבין את התוכן במשמעותו האלגורית באשר לאל ולובש משמעות מוסרית או מטפיזית. כל הלשונות לא יצליחו לבטא את מה שאין להביעו במילים. זרם זה דוגל בתפיסות היווניות בדבר מקור הלשון ומהותה, ואינו מעניק שום יתרון מיוחד לשפה העברית. לנוכח אי-הוודאות שבתאוריות המטפיזיות, שואף הזרם השני לשמר את בדלנותה של הדת היחידה המבטיחה תקשורת ממשית עם האל. לכן, הוא עומד על הסתירות שאינן מתיישבות בין התפיסה הפילוסופית והחוויה הדתית, ומעריך שהחוויה הדתית נעלה על העיון ועל חיים אינטלקטואליים גרידא. הוא מייחס ערך חיובי מובהק ללשון שהעניק האל בכבודו ובעצמו לאדם וליכולתה לדווח על הממשי. מקור ההשראה של זרם זה הוא המסורת המקראית והוא מתייחס לשפה העברית המובילה את המסר שלה כאל נעלה על כל שפה אחרת, בגלל היותה אמצעי ההבעה הטבעי של הנבואה ושל החיים הדתיים.

שני כיווני החשיבה הללו מתקיימים במהלך ההיסטוריה ומבטאים בלי ספק עתים את הצורך הקיומי של העם היהודי ושל היהדות לינוק מהשורשים הלא רציונליים של מקורותיהם ועתים את הצורך להגדיר את עצמם בכלים שכליים, בהרפתקת חייהם הממשית בקרב האומות. אמנם התאולוגיה העיונית שבה ועולה תמיד, אך לא היא ממחישה את המנטליות האופיינית ביותר להגות היהודית ולא את השפעתה על תרבויות אחרות.



יחסיה עם האל, עם אל אישי שיש לו רצון והוא דורש מן האדם התנהגות מוסרית, באים לידי ביטוי מלא ביותר ביצירות המנסות להבליט את הנתונים המסורתיים הייחודיים של ההתגלות שהובנו כמובן כאירוע מיוחד, אך גם כביטוי כללי של נוכחות האל בעולם. הוגי הדעות חיפשו בספרי הנביאים את המקור העליון למושגים ולהתפרסות הכוחות הפועלים בטבע ובהיסטוריה כבר בעיצומה של תקופת התלמוד, בלי ספק בהמשך למסורת מיסטית עתיקה יותר. בימי הביניים נכתב "ספר יצירה" ובו תאוריה ייחודית, ולפיה אותיות האלף-בית העברי, צלילן וכתיבן, הן יסוד העולם והארכיטקטורה הרוחנית שלו. הקבלה, שהייתה נפוצה במאה השתים-עשרה בעיקר בדרום צרפת ובספרד, חיברה בין התזה הזאת לפרשנות של האגדה התלמודית, הגבירה את העיון באותיות, שכללה אותו והרחיבה את התאוריה הזאת לכל הסימנים והמילים בכל התורה כולה. לפי הקבלה, השפה העברית, לפחות בצורתה הטהורה ביותר, שהיא לשון הבריאה, משקפת את טבעו הרוחני של העולם. לשון האדם עצמה היא העתק של לשון האל. ולא זו בלבד שהלשון עולה בקנה אחד עם הבעת הממשויות הרוחניות, בניגוד לדעת הפילוסופים, אלא שמעצם היותה ביטוי מהותי של הגילוי האלוהי, כלי המוביל את ההתגלות הנבואית, היא קטגוריה אונטולוגית בסיסית המאפשרת לקלוט את מהותה. היא אינה מכשיר בשירותה של ממשות מהותית יותר, אלא היא עצמה מקור המשמעות. כתבי הקודש הם הלשון האלוהית הזאת, ומאחורי המשמעות כפשוטה, ששמורה לה הלגיטימיות המקורית שלה, ומעבר למשמעות האלגורית, שלמעשה רק מתרגמת ממשות אחת על ידי אחרת, המקובלים מגלים את המשמעות הסמלית של הסימנים עצמם. יש בלשון ממד נוסף על ממד התקשורת, והוא מצביע על עצם מהות הדברים. במרחב תרבותי זה, יש למילים תוכן, קרבה ממשית המחברת אותן אל הדברים שהן מציינות. נוסף על בדיקת תפקודה של הלשון, נחקרת האמת הגלומה בה ושיקפותה. השמות, ובעיקר השם המפורש, מביעים משמעות והופכים לדבר אישי. הדיבור מחייב. יש לו לדיבור כוח. הלשון, הבאה מן האל, מאפשרת גישה אל האל. מטרת הלשון למסור דבר מה החורג מגדר הדברים עצמם. במעשה זה, הקבלה מביאה לפחות לשלב חדש בהערכה החיובית הקיצונית של ערך הלשון בכלל ומעמד העברית בפרט, ואולי אף למפנה. היא מדגישה את המהות הלשונית של הבריאה ואת יתרון העברית כלשון המקור. ובניגוד קוטבי לדעה בדבר המקור האנושי וההסכמי של הלשון,

היא טוענת לאחדות הלשון וההוויה. רעיון זה מעורר את החשיבה הביקורתית האירופית, וניתן לכנותו בשם התפיסה המונותאיסטית של הלשון. כל זמן שהמשיך המערב הנוצרי, אף החילוני, לחפש אחר סוד זהותו, וראה בהתגלות העברית את הבסיס למסורת הדתית והתרבותית שלו, הוסיפה הלשון להשפיע על חשיבה זו. אך בין המאה השש-עשרה למאה השמונה-עשרה מתבטלת דרך חשיבה זו בעקבות התעוררות הרגשות הלאומיים, ואולי גם הרצון הפחות או יותר מודע להסתיר את היהודי ואת תרבותו, ואחר כך לסלקו מאירופה. כתוצאה מכך, תופסת לה מקום תאוריה שאין לה יסוד מדעי של ממש בדבר קיומה של לשון הודו-אירופית, שפת אבות ארית משותפת לשפות אירופה. מטרתה של תאוריה זו הייתה שלילת כל יתרון מיוחד של העברית ושל המסר הטמון בחובה. מאחורי עיון "בלשני" זה, הסתתרו דעות שתורגמו לימים למעשים פחות תמימים שנעשו באטיות אך בהתמדה. תחילה נעקרה הלשון העברית מחקר המקרא וחיי התרבות באירופה, ואחר כך סולק ממנה גם היהודי עצמו.

בהגות היהודית עצמה, הרעיון בדבר עליונותה של לשון שמוטבע בה הדיבור הבורא, והאמונה בסוד שיוסיף לשכון בה, לפחות באשר לשפה העברית, לא חדלו מלהיות מקור השראה להוגי הדעות עד לתקופה המודרנית, כולל אלה שדחו את הנחות היסוד התאולוגיות.

אולם כפי שכבר אמרנו, התפתחותה של ההגות היהודית השואבת מן המקורות היהודיים מאופיינת בשניות של נקודת המבט, עתים הדגשת הקריאה האלוהית וההיבט הטרנסצנדנטי של הלשון ועתים הדגשת ההאזנה והתשובה האנושית. השניות הזאת מעידה שאי אפשר לצמצם את החוויה המקראית לביטוי חד-משמעי. היא משחזרת במבנה מיוחד, קריאה ותשובה, את הברית, שהיא מונח מרכזי ורעיון עיקרי במקרא שעניינו שיתוף פעולה בין האל לבני אדם הנקראים להיות שותפים אחראיים הפועלים בהיסטוריה. הברית היא דיאלוג מתמיד בין הדיבור הנבואי של האל ובין תשובתו של האדם לאל. ברית זו אינה כרותה רק בין האל ובין עם ישראל, אלא גם עם הארץ והתורה וגם עם הלשון, לשון הקודש. אנו סבורים שהשניות הזאת אינה משקפת ניגוד אלא השלמה הדדית. יש כאן אפשרות דיאלקטית לגלות בעמקות מתעצמת והולכת את ההיבטים הרבים של המורשת ואת חידוש הזהות היהודית הנסמכת עליה.



מתח יוצר ומקור לחשיבה דינמית משתקף בצורה מרשימה במאה השש-עשרה בהשקפות החדשות על בעיות הלשון שבאו בעקבות יצירתו של המהר"ל מפראג. חשיבה זו מכוונת את הדיון לעבר מה שדומה שהיה חסר הן בתאוריות הפילוסופיות על הלשון הן בתאוריות של המקובלים עליה. התאוריות הללו התמקדו בשאלה הכמעט נצחית אם הלשון היא הסכמית או שמקורה טרנסצנדנטי. התמקדות זו באה על חשבון התפקיד שהלשון ממלאת בממשות של כינונה כפעילות דיבורית. המהר"ל מתבסס על מורשת קודמיו, אך הופך את הגישה לשאלה. העיון במהות הלשון הוא בראש ובראשונה מפתח להבהרת היסוד המהווה את אנושיות האדם, את דימויו ואת התנהגותו. מרכז הכובד של עיצוב האנוש הוא הופעת הדיבור, מתוך מאמץ של התמקדות בין היסוד הרוחני ליסוד החומרי המהווה את האדם במקום האיחוי בין הנתפס לתפיסה, בין מקום הטעות וההשחתה ובין יכולת הגישה אל האמת ואל החיים. ראשיתה של הלשון, המשחזרת את בריאת האדם, כפי שהיא מתוארת בספר בראשית, היא תהליך שחרור של הדיבור מן היסוד העוצר את זינוקו ומציין את ההתקדמות האינסופית של ההווה בחיפוש אחר אחדותה. המהר"ל מתווה דרך לביקורת על הקוגיטו לפני המצאתו, וסבור שסכנת ניכורו של האדם טמונה הן בממד הרציונלי הן בממד הביולוגי. לדעתו, רק "הרוחניות המדברת", המגייסת את ההשתתפות הממשית של כל מרכיבי הווייתה, מאפשרת בהתפתחות של מתח בלתי פוסק להוציא את כל הכוחות הגלומים בה מן הכוח אל הפועל. הלשון אינה אחד האמצעים העומדים לרשות האדם, אלא היא מקור עיצוב וביסוס שבאמצעותו הוא בונה את עצמו כיצור אנושי על ידי הוצאה מן הכוח אל הפועל של תכונה שכבר כוננה אך עדיין לא באה לידי ביטוי. היא משקפת את השניות של טבע האדם שאין לצמצמה. שניות זו ייעודה הוא ההאחדה, אחדות האדם ופתיחות לעבר הדיאלוג עם הזולת. מתוך הלשון האנושית הזאת, מתגלה היחס אל האלוהי. המהר"ל מתבסס על השיקולים הללו, הנסמכים על טקסטים מן התלמוד, מתווה כללי התנהגות מוסרית ומפתח עקרונות פרשנות שמטרתם להצביע על מרכזיותו של האדם בעולם ועל כושר היצירה הרב שלו. הלשון היא אכן הסכמית ומשקפת את היחס שכלל בני האדם, הן הפרט הן החברה, מקיימים עם העולם. השניות דוחפת את האדם ליצור שני סוגי לשון, אחד מוכתב על ידי הצורך החברתי בתקשורת למסירת מידע ואחד להגשמת שאיפתו להגיע אל הרוחניות ואל הקדושה. הוא מחבר בין תפיסת הלשון ותפיסת פרשנות הכתובים, וסבור

שהתורה מספרת את הדרך שבה האדם הערני והקשוב תמיד מקדם את פני נוכחות האל. המקרא אינו סיפור תאולוגי ואף לא סיפור אתנרופולוגי, אלא סיפור על מפגש. ריבוי השפות מקביל לייעודיהן של יחידות החברה לסוגיהן. לשון הקודש היא ביטוי הייחודי של ייעודו הנבואי של עם ישראל. כך, באמצעות ניתוח הלשון בשלב חשוב לדעתו בהתפתחות האנושות והגורל היהודי, המהר"ל מציע הגדרה של האדם בכלל ושל האדם היהודי בפרט תוך התחשבות בקשר אפשרי חדש בין עם ישראל לשאר העמים. על ידי העמדת האדם בראש מעייניו, הוא מדגיש את יחידאיותו של הייעוד היהודי ביחס לייעוד האנושי. בלי להתעלם מנקודת המבט התאולוגית המובהקת של דבריו, הוא פותח אותם לרווחה לעבר נקודות המפגש האנתרופולוגיות. היפוך נקודות המבט בהגותו של המהר"ל, בבקשו להבין את מהותו המיוחדת של האדם בעזרת תפקודה של הלשון והשימוש בדיבור, הוא הישג ארוך טווח. זאת, משום שרק באמצע המאה השמונה-עשרה, התבססו אדמו"רי החסידות במזרח אירופה על הבנתו זו, ופיתחו תפיסת לשון המיוסדת על השקפתו.

בינתיים התלווה אל תנועת ההשכלה והנטייה לשלב את היהודים בחברה גם הרצון להתבולל בתרבות הכללית בביטוייה הכללי ביותר. תחילתו של תהליך זה במרכז אירופה, ולאחר מכן הוא התחולל גם במערבה, בעיקר בגרמניה, שניצבה באותם ימים בקדמת הבמה הפילוסופית. נטייה זו עודדה הוגי דעות יהודים לשוב ולהתחבר אל הפילוסופיה של ימי הביניים, ובמיוחד אל הרציונליזם של הרמב"ם והאסכולה שלו. משה מנדלסון אף הרחיק לכת, כשהצהיר שעקרונות החוקים היהודיים נובעים מן האור הטבעי היחיד של התבונה המשותפת לכל האנושות, כמו כל האמתות המטפיזיות, ושהיהדות היא בעיקרה "חוקה נגלית". לדעתו, הלשון אינה ממלאת שום תפקיד בתהליך ההכרה. מיותר לציין שהוא סבור שהשפה העברית אינה נהנית משום יתרון ואינה מהווה קטגוריה דתית מיוחדת. היהדות מחליפה את הסימן הקפוא והאילם במעשה המצווה שהוטלה רק על העם היהודי, כדי שבהתנהגותו, שהיא תנועה דינמית חיה, הוא יגן על האנושות מסכנת עבודת האלילים, שהיא במהותה שעבוד לחומריותו המשתקת של הסימן. בכך סלל מנדלסון את הדרך לקבוצת הוגים ששורשי הנחות היסוד שלהם נטועים באסכולה האידיאליסטית. ההוגים הללו האמינו ביכולתם להבטיח את נצחיות הייעוד היהודי בעודם מנתקים אותו מבסיסו הקיומי, ובמיוחד מבסיסו הלשוני.



הניסיונות הללו רוקנו בסופו של דבר את היהדות ממהותה המיוחדת. אף ניסיונו היוצא מן הכלל של נחום קרוכמאל, שהושפע מתורתו של הגל ואף קרא את כתבי הומבולט, להחזיר את ההיסטוריה ואת הלשון אל הרפתקת ההגות יהודית, לא צלח, משום שלא עלה בידו להשלים את מפעלו. לדעתנו, ההתכחשות שהובילה להתבוללות של יהודים או להתנצרותם של רבים מהם נבעה בחלקה הגדול מנטישת השפה העברית כנושאת ייחודית, אם לא בלעדית, של אחדות המסר של ההתגלות. בתקופה שהיו חסרים הגילויים המוחשיים האחרים של קיום לאומי, ארץ וחוק, יכלה רק העברית לקיים את ליכודו החברתי של העם, ועוד יותר ליכודו הרוחני, המושרש בנאמנות למקורות זהותו. דומה שההיסטוריה הוכיחה בהמשך עד כמה הקשר הלשוני הזה הוא חלק בלתי נפרד מן הקיום הממשי של העם היהודי וממשנת היהדות כאחת. קשר זה הוא כה חזק, עד שגם מי שניסו לשחרר את ההגות היהודית מעברה הדתי בשלהי המאה השמונה-עשרה, לא יכלו לבטלו.

כל אותה תקופה, צומחת במזרח אירופה, בפולין ובאוקראינה, שהמוני יהודים חיים בהן בגטו, ומשום כך לא הגיעה אליהם תנועת ההשכלה, החסידות, תנועה עממית גדולה שקיומה והשפעתה נמשכים עד ימינו. הלשון תופסת בחסידות מקום של כבוד. רבניה שבו לעסוק בנושאים העיקריים של הסימבוליזם הקבלי, ופירשו אותם מחדש מתוך השקפה אקזיסטנציאליסטית. הם התייחסו ללשון, היסוד המשותף לבורא ולבריא, כאל היסוד המאפשר את המעבר בין הנסתר לגלוי, וסולל את הדרך אל העולם העליון על ידי הלימוד והתפילה. ויותר משנתנו את דעתם ללשון ולתוכנה המושגי, הם הקדישו את מלוא תשומת לבם לסימנים שביסודה ולכושרם היוצר. על ידי סירוס המילים תוך שינוי מקום האותיות בהן וצירופן למילים חדשות, הם יצרו פרשנות פורייה וחדשנית של כתבי הקודש, התמידו במטרתם לחרוג מהסופיות על ידי פתיחה מתמדת לעבר האינסופי למען הרחנה של הממשי. ויחד עם טענתם שחיות היקום וקיומו תלויים באותיות הקדושות, ושזרם הדיבור הבורא אינו חדל להפיח רוח חיים בבריא וברואים, הם מייחסים לשפה העברית עצמה מהותית על ידי הצבתה במרכז החיים וההגות הדתית, במעמד של מייצרת חיים ומשמרת אותם. החסידות ממשיכה אפוא את האינטואיציות של ריה"ל, את המסר של המהר"ל מפראג וכמובן את תפיסות המקובלים במאמצייהם למצוא בלשון את גילוי של סוד מהותי. וכדי להבין את תרומת התנועה

הזאת להבנת ההגות היהודית והרפתקת הלשון, ראוי להדגיש את הבלטת תפקידו של האדם, כל אדם בעם היהודי, ומקומו במימוש החוויה הזאת. בזכות הלשון והתנהגות מוסרית, האדם אמור לגלות בעצמו ובהווייתו את הכוח והלהט לחרוג מגבולות קיומו הטבעי ולהבטיח את הקשר האישי שלו עם האל על ידי התקשרות חווייתית.

ההגות היהודית במאה התשע-עשרה, בעיקר במערב אירופה, שדומה שתנועת השכלה הכתה בה שורש, מתאפיינת בניסיון לבסס הגות שנעדר ממנה הפולמוס האפולוגטי באמצעות השיטות הפילוסופיות של התקופה, על ידי הגות מקורית הנגזרת מערכי היהדות הייחודיים ועונה לבעיות האוניברסליות. כך מחלץ מרטין בובר מתוך המשנה החסידית את התוכן של הפילוסופיה של הדיאלוג, וכך פראנץ רוזנצווייג מבסס תאוריה כללית בעניין הלשון המסתמכת על ניתוח החוויה המקראית. הפילוסופיה של האדם, לאו דווקא של העצמים, בדבר תפקידו המכריע של היחס לזולת בעיצוב האני וכל היסודות שהושפעו מהמטפסיכולוגיה החסידית שבובר נותן את דעתו לה, מיוחדת לצביונה של המילה ברוחניות של המפגש. עם זאת, בובר מאמץ מן המקורות הללו רק את הייעוד האוניברסלי של היהדות, המסרבת להכיר בעובדה שהיא שואבת את הדינמיות שלה רק מן החוויה המיוחדת של הקיום היהודי. דווקא בהתחשב בקיום זה, הוגה רוזנצווייג את "המחשב החדש", ששאיפתו אוניברסלית ותוכנו יהודי שורשי. סביב שאלת הלשון כקטגוריה מרכזית של הקיום, נפרסת במשנת רוזנצווייג התרסה אונטולוגית נגד האידיאליזם וכלל הפילוסופיה המערבית הסובבת בעיקרה סביב זהות החשיבה והישות. מבחינתו, הלשון היא קטגוריה של ההכרה המיוחדת לדרך החשיבה המקראית, המבוססת על האופי הדיאלוגי של הדיבור החי של ההתגלות. ובעוד בובר מדגיש את ההדדיות בחוויה הבין-אנושית של הדיאלוג, רוזנצווייג, הנאמן לדעתנו למבנה הברית המקראית, טוען ליתרון הטרנסצנדנטיות, ורואה בדיאלוג תשובה לקריאה. בשיבה זו אל הטרנומיה של החשיבה שמתבטא בה האופי התאולוגי של הבעיות האנושיות, שב רוזנצווייג ומוצא את המקורות העמוקים של הקיום החי שיהדות המערב סתתה מהם. ובמה שנוגע ללשון, הוא חוזר אל מכלול הידע של המקרא ולקחי הקבלה, וקובע שהעולם הממשי נוצר עם השיח. למחרת הזעזוע שעבר על העולם במלחמת העולם הראשונה, הוא מחפש ביהדות תשובה למשבר האנושות, ורואה בחוויה של הקהילות הדתיות בסיס בעל ערך לניסוח הגותו החדשה. העם היהודי



מממש כבר בחיי הפולחן ובליטורגיה, בבידודו, את ההטרמה לחיים קיבוציים המבוססים על הדיאלוג מבלי לחפש את משמעות קיומו במאורעות ההיסטוריים. הוא מממש כבר אחדות של כל מה שמשמר את האישיות האינדיבידואלית ומשקם את הטרנסצנדנטיות כתנאי הכרחי לכך שיוכל העולם המשוסע למצוא בו משמעות ושתוכל הלשון למצוא קשר עם הממשי. בחיים המסוגרים בתוך עצמם, השפה העברית היא לשון קדושה, מיועדת רק לפולחן וללימוד, אינה מדוברת ואינה נתונה להתפתחות. בחיי היומיום, היהודי מדבר בשפת הארצות שהוא חי בהן: ערבית-יהודית לסוגיה, ספרדית-יהודית, גרמנית-יהודית ועוד. השימוש בלשונות הללו מעיד מצד אחד על השתלבותם של היהודים בחברות שחיו בתוכן ועל סירובם להיטמע בהן כליל מצד שני. תפיסה זו משקפת את מצבו של היהודי בתפוצות ואת מצוקת הזהות הכרוכה בו. בחיי המעשה, איבד היהודי את ארצו ואת שפתו. תפיסה זו מבליטה את חשיבותם העליונה של חיי הלשון והדרך שהם מבטאים בה נאמנה את הממשות הקיומית, את גורלו של העם היהודי וגם את הנתק הבלתי אפשרי מכל קשר עם עצמת הקדושה המאפיינת אותם. הבדלנות היא של כל העמים, אך העם היהודי משלם עליה מחיר כבד מאוד. באמצעות הלשון שהיהודי נוקט בדיאלוג עם העמים והתרבויות שקלטו אותו, הוא מתחייב. הוא מגדיר את עצמו ושב ומגדיר את עצמו. על רקע הגות זו, בולטות באופן מרשים הערותיו של גרשום שלום לתרגום המקרא לגרמנית, מפעלם המשותף של בובר ושל רוזנצווייג. הוא מכריז בנימה אירונית-טרגית שב"מתנת אורח" (Gastgeschenk) זו תמורת האירוח, כלומר הרטטת קולו החי של המקרא בחיק השפה הגרמנית, היה משום הקמת מצבה ליחסים שהתבררו כבלתי אפשריים וקרוסו באסון נורא.

למחרת אותו אסון, ובמקביל לחקר הפילוסופיה והספרות בתחומי האתיקה של הלשון והשפה, החלו חוקרים מקרב הניצולים, שהבינו את תפקידם של ההרגלים הלשוניים בהרס הערכים האנושיים הקלסיים ובגלותם הלשונית של היהודים, לחפש אתיקה חדשה של הלשון ושל השפה. הם התייחסו אל הלשון במלוא ממשותה המוחשית, לא כמבנה צורני ותחבירי סטטי, אלא כאנרגיה יוצרת, ותהו על תפקידה בהגדרת האדם: כלום הלשון אינה הממד האנושי ביותר באדם? תשומת לב רבה יותר ניתנה לבעיות ההרמנויטיקה, לריבוי המשמעויות, למגוון ההדהודים שכל מילה מוקפת בהם בתוך הטקסט וללכידות הפנימית של הלשון

המטפורית. ההתעניינות בחיוניות הפנימית של הלשון הביאה את הוגי הדעות היהודים לבחינת הקשר בין התחייה הלאומית ותחיית השפה העברית כלשון חיה. הם תהו באשר למשמעות שיש לייחס לתחייה פלאית ויוצאת מגדר הרגיל זו: כלום יש בשפה עצמה יסוד המבטיח את נצחיותה או מסביר אותה בשעה שתרבויות אחרות נעלמו כשהתנוונה לשונן? רבים מן הנושאים הללו העסיקו את ההגות היהודית שנים רבות קודם לכן. עתה הגיעה העת לנסחם מחדש בהתחשב בהשקפות החדשות על השיח והשינויים שחלו בחברה היהודית לאחר מלחמת העולם השנייה.

עמנואל לוינס, ממשיך דרכו של רוזנצווייג, מרחיב את ביקורתו על הכוליות ההגליאנית ואת החיפושים אחר מובנות ראשונית. הוא מדגיש את התנגדותו לחשיבות המיוחסת למבנה התאורטי של הלשון, ומגבש בשם זכויות "האחר" הגות העוסקת באתיקה כפילוסופיה ראשונית. עקרונותיו ומסקנותיו, המנוסחים לפי שיטות הפילוסופיה הקלסית המודרנית, מצטרפים לפי דבריו לכתבי היסוד של המסורת היהודית, "החיים יותר מהחיים". לוינס מבליט את הסתייגותו מן הפילוסופיות של הדיאלוג, בעיקר אלו שיצאו מבית מדרשם של בובר ומרסל, ומדגיש את אופיים הלא סימטרי של היחסים עם הזולת. לדעתו, יש כאן שניות שאינה ניתנת לצמצום, עמידה בפני כל סינתזה, והוא מוצא בה פתיחות לעבר הטרנסצנדנטיות, שהיא נושא מרכזי בהגותו, וכפי שכבר ראינו, עניין המעסיק שוב ושוב את ההגות היהודית. אכן, באמצעות האתיקה של הדיאלוג, מתחזקת במעשה הדיבור האחריות לזולת, והלשון חושפת את מהותה, היותה התשובה לקריאה. כדי לתאר חוויה מוזרה זו של ההטרנומיה, מפנה לוינס את הקורא אל רעיון האינסוף שבמשנת דקארט, אך מוצא במסר המקראי דוגמה פרדיגמטית: "המונותאיזם, דברו של אל אחד, הוא בדיוק הדיבור שאי אפשר שלא להקשיב לו, שאי אפשר שלא לענות לו. זה הדיבור המאלץ להצטרף לשיח".

וכמו רוזנצווייג, כן לוינס, מציע תשובה יהודית לשאלה אוניברסלית ומוקיע את הסטיות של העולם המערבי נטול הדיבור. הוא מוצא את הכנות שבדיבור הנבואי, שהאדם מתהווה בו על ידי ההכרה בטרנסצנדנטיות של האדם האחר. למרות נקיטת עמדה זו ולמרות הניגוד בין לשונה היוונית של הפילוסופיה ולשון הנבואה שבמקרא, אין לוינס מוותר על הרצון לבטא את תוכן ההתגלות העברית בלשון הפילוסופיה. לפי עיקרון זה, ובמסגרת מה



שהוא סבור שהוא יסוד הפרשנות התלמודית, מתבטאת תפיסת ההרמנויטיקה שלו בחשיפת המשמעות האתית כמובנות סופית של הטקסט, תוך בירור האטימות שבמטפורות והערפול שברטוריקה. גישתו המתריסה כלפי כל קדושה של השורש לטובת קידוש החוק המוסרי נכונה גם לשפה העברית, משום שאינו מייחס לה שום מקוריות, ולא רק לארץ, לעם ולאירועי היסוד בתולדותיו. אין ספק שנתק זה מוסבר, כמו אצל הרמב"ם, בדאגה הקיצונית להתרחק מכל חשד לעבודת אלילים, אלא שהוא מנשל את היהדות, ובוודאי גם את האומה העברית, מן השורש שאין לו תחליף בהענקת חיות להתפתחותה ואף לקיומה, בעיקר למחרת הפורענות האיומה של ההיטלריזם והסטאליניזם, שהם "חוויה הפוכה של האוניברסליות בחביונה של כפירה אוניברסלית". ניסיונו הפרדוקסלי של לוינס, היהודי הליטאי הכותב צרפתית, לתרגם את העברית ליוונית בעולם המסור גם לפילוסופים גם לנביאים, נותר מעורפל, והוא מבטא היטב את הדילמה של הזהות היהודית בת זמננו, הנקרעת בין שתי נאמנויות, שהן לדבריו "שתי הרפתקאות נחוצות באותה מידה".

הכורח לשוב ולמצוא את המקורות המחיים של הקיום הקיבוצי הניע גם את תנועת השיבה לארץ הקודש בשלהי המאה התשע-עשרה ואת הקמת מדינת ישראל אחרי מלחמת העולם השנייה. אמנם מדובר ביזמות פוליטיות, אלא שעמדה מאחוריהן גם שאיפה רוחנית. דומה שתנועת השיבה לארץ משקפת את המאמץ העיקש לחבר בין תחיית האומה לחידוש השפה העברית כשפה מדוברת. כלומר, תמורה בקרב העם היהודי מלווה בחשיבה על מהות הלשון ומעמדה המיוחד של העברית. תחיית העברית, החייאתה של שפה שחדלה מלהיות מדוברת לפחות למן המאה השלישית לספירה, שהיא תופעה ייחודית בתולדות הלשוניות, מתאפיינת באחידות שבין הלשון המודרנית ובין העברית העתיקה מצד אחד ובחילון הלשון מצד שני. אך כלום אין במבצע מעין זה משום סיכון של דחיקת רגלי הקודש לטובת החול, כפי ששאפו בפירוש החלוצים הראשונים, ההומניסטים והחילונים, שהיו חסידים מוצהרים של לאומיות חילונית? אכן, מאמצים מכוונים של ביטול הקדושה, ואפילו חילול הקודש, אפיינו את המחדשים הראשונים, ששאפו לחמוק מכבלי העבר. אנשי רוח דוגמת רוזנצווייג ושולם הדגישו את הסכנה שבהשללת תוכנה הסמלי של הלשון. הם מצאו שבתופעה הלשונית, שלכאורה אינה אלא כלי תקשורת בעלמא, משתקף משבר זהות של ממש, משבר הנוגע לעצם ייעודו של העם היהודי. מתוך

הייעוד המאופיין בהכרח על ידי יחסי הברית, יחסי קריאה של היסטוריה בעלת משמעות וקשר מתמיד עם האלוהי, מבקש הרב קוק להיענות לאתגר של שילובם של נתונים אלה של הברית בממשות העולם המודרני, ברית החובקת לא רק את עם ישראל וארץ ישראל, אלא גם את לשון הקודש. אחרי התהפוכות והאסונות שידעה הגלות, תחייתה של השפה היא סימן לשובה של הנאמנות העברית לעצמה. ביטוי של חוק קבוע של קיום יהודי המנצל את המשברים כקשר קפיצה להתחדשות, אך גם ככלי שיקום הטומן בחובו את התקווה שהעולם ישוב וימצא את המשמעות של אחדות עמוקה של הממשי. זהו כיבוש אפשרי של קדושה שאינה מפנה עורף לטבע, אלא מרוממת את החילוני למדרגת קדוש ומוצאת בדרך זאת את משמעות הטרנסצנדנטיות. דרך חשיבה זאת על הלשון באה בעקבות חזון נבואי, והיא שבה וקושרת את גורלו הרוחני של העם היהודי במכלול כלל עולמי מוחשי התואם את מהותו. היא שואבת את השראתה מן המסורת הקבלית, שלמרות התפתחות הבלשנות המשווה, מוסיפה למלא תפקיד חשוב בתודעה היהודית, שהלשון היא אחד היסודות המאפיינים ביותר את תרבותה. היא משמרת את החשיבות שניסו ליטול ממנה התורות המיוסדות על ההנחה בדבר הסכמיות הלשון. מערכת המושגים של הקבלה בלבד המודרני משיבה לה את החשיבות הזאת. הפנייה אל העבר מאפשרת ייסוד עתיד המחדש את הקשר האורגני הקיים בין העם ללשונו. למעשה, השפה היא המחזירה את העם אל המרחב הרוחני של מקורו ומקורותיו.

הרפתקת הלשון בהגות היהודית מוליכה אותנו אפוא ללב המתחים השוררים בתולדות העם בין כושר ההתנגדות וכושר ההסתגלות של התפיסות האידיאולוגיות היסודיות. היא מבטאת את הנתונים הפנימיים המבטאים את החוויה המטפיזית המשתדלת להוסיף ולהתקיים מבעד לממשויות המוחשיות, את הייעוד האוניברסלי הקשור קשר הדוק לייחודיותה ואת החיפוש אחר איזון החורג מעבר למאבק שבין הקודש לחול.

נראה גם שהשפה נסחפת בתנועה שאין לעמוד בפניה, התופסת את הפרט היהודי והאומה היהודית, משתלטת עליהם ומשיבה אותם אל חיקה. בעקבות ניסיון השיבה שלהם אל עתיד קרוב, לשונם עתידה לסחוף אחריה את כל האנושות ולקרב את התקופה שהנביאים בישרו עליה, שבה תהפוך לשון כל העמים ל"שפה ברורה" (צפניה ג, ט).



אין דבר המציין טוב יותר את משמעות הרפתקת הלשון, הרפתקת הברית, מן התכליתיות הזאת, המכוונת להשגה מיוחלת של תהליך שיבטיח את הסינתזה של הרוח ושל האות, שהיחס הלשוני בה הוא הסימן והגורם המתסיס. אחרי ההפרזה, ואפילו המשיכה בחבלי קסם בזרמים מסוימים של המחקר בן ימינו להיבטים הפורמליים ולתשומת לב בלעדית המוקדשת למבנה הטכני של שיח תלוש מאדמתו הטבעית, תחייתם של העברית וחקר העברית מאפיינת הערכה מחדש של הפן החברתי וההיסטורי יחד עם פנייה לבנייה מוחשית של האנושי. היא מציבה בפנינו את השאלות היסודיות של חיות האדם ויצירתיותו. כבר בראשיתה, וגם בכל שלבי התפרסותה, נתפסה הלשון במקורות היהודיים כמגדירה את המין האנושי ושואבת את כוחה ממלוא עומק ההווה למען יצירה מתמדת של האדם באמצעות העמקת יחסיו עם האל, עם העולם ועם הזולת. הקשר הוא הנורמה. זהו קשר גם מאונך גם מאוזן, שאין עוררין על העובדה ששניהם גם יחד מעורבים בהווה ובעשייה, בהאזנה ובדיבור, בנצח ובהשפעה על חיי העולם הזה. הלשון, שהיא מכשיר רב עצמה המכונן יחסים, מופיעה כגורם מהותי של בניית האישיות האינדיבידואלית והקיבוצית, כלומר כתביעה מכרעת מוחלטת לממש את המפגש בין הכשרים האנושיים לקראת הגשמת שלמות האדם.

בחינת הנושא המרכזי של הלשון בכל שלביו הביאתנו באופן בלתי נמנע להתייחס לנגזרותיו, הלוא הן בעיות התרגום וההרמנויטיקה, ולבחינת הקשר בין הדיבור לשתיקות בתקופות קדומות בהיסטוריה וגם בתקופות מאוחרות. אכן, בלשון המובנת כשורש אונטולוגי, מתבררות בעיות אלה למי שמבקש להבין את משמעותם במישור ההווה ולא רק את ההליכים האפיסטמולוגיים שלהן. כדי להדגיש את איכות הדיבור ואת איכות ההאזנה, יש לרומם את בחינת מכלול בעיות הלשון לדרגת ראייה זו. נראה שתרומתה של המסורת היהודית, ובעיקר תרומת התפיסה הקבלית, גלומה בהתייחסות זו של הלשון לקיום, במאמץ המתמיד לשוב ולמצוא בתחום זה ובתחומים אחרים את המקור השורשי של הדברים. גילוי מחדש של מוטיב זה בתקופתנו, ההתעניינות בחיי האות והתקת המישור הבלשני למישור האונטולוגי – כל אלה הם הדים לחייו של ספר הספרים, של ספר החיים, המוסיף להפית חיים במודע ובהיחבא בהיסטוריה הקיומית והרוחנית של העם היהודי. ספר זה, המקרא, הוא עצמו אירוע הרמנויטי. זוהי תוכנית של מסורת אינסופית, שהחלה בהתגלות האל במעמד הר סיני ומתן תורה

והתפתחה בשיטתיות עם חתימת המקרא. בעיית ההרמנויטיקה השתרשה מתוך פרשנות המקרא. הבנת הטקסט הוצגה מראש בהגות היהודית לא כמעשה סובייקטיבי, אלא כהשתלבות הכרחית בתהליך שמתערבים בו עבר והווה זה בזה בלי הרף. היא שבה ונשמעת כפנייה חוזרת ונשנית לאותנטיות הקיום של הקורא בטקסט ומשתלבת בדיאלוג הקושר את האל ועם ישראל במהלך ההיסטוריה מתוך מעשה של בריאה נעלה. פנייתו של האל אל האדם בדיבור היא פנייה אל סובייקט המסוגל להשתמש בלשון. מבחינה זו, אין בהבנת הדיבור הזה רק דרך של הכרה, אלא בעיקר דרך של הוויה, הרחבה והעמקה של יחסים בסיסיים, הנחווית כתשומת לב לזולת, אך יש בה משום הטלת ספק במכלול הבעיות הפילוסופיות של הסובייקט בתור תודעה אוטונומית. תשומת לב קפדנית זו יכולה להגדיר את עצמה כ"דבקות דתית טבעית של הנפש", שאחד מן היסודות המעוררים בה יכול להתגלות בסימני הלשון המציינים את פתיחותו של האלוהי לעבר העולם. תשומת לב זו, הבאה כתגובה להשתרשות הלשון בהוויה, מייחסת חשיבות גדולה גם למפעל האנושי של בניית האדם וחינוכו, וקושרת את התופעה הזאת במוחלט להמשכיות הזמן. משמעותה האמתית של הלשון מובטחת רק על ידי התביעה לקיום מערכת יחסים. התפתחות ההרמנויטיקה בימינו, המחפשת את יסודותיו של תחום זה, פונה לעבר האונטולוגיה ומנסחת לעתים את התביעה להפיכת התשובה לאישית. בכך יש בה משום שיבה אל עקרונות היסוד של מעמד העברית במקרא, גם אם הנוקטים קו זה מתכחשים לעתים קרובות לחובתם זו, ומתיימרים לשאוב את התאוריות שלהם ממקורות אחרים.

וכאן המקום לדון אף בבעיות התרגום, שלמעשה אינו אלא היבט אחד של ההרמנויטיקה. התרגום והפרשנות מקורם במרחב אחד והם שייכים לצורך האנושי לפתוח את החשיבה אל הזמן ואל ההמשכיות. כל תרגום רחוק מלהיות תחליף פשוט של מילה בשפה אחת במילה מקבילה בשפה אחרת. כל תרגום משקף את האקלים החברתי והתרבותי שהוא מתבצע בו. התרגום, דוגמת ההרמנויטיקה, מציע בסופו של דבר לקרב את הטקסט אל הקורא כדי שיטמיע את משמעותו בהבנה שהוא יכול להבין מעצמו. בשני המקרים מדובר בפענוח של מסר ובהפיכת תוכנו לאקטואלי, כלומר בקירוב תודעות. אין דבר שגרתי ממעשה תרגום זה אפילו בלשון הדובר, מאדם לאדם, ממעמד חברתי למעמד חברתי או מדור לדור. התרגום הזה מתבצע בדרך כלל שלא במודע, בעוד שבהעברה משפה לשפה המתרגם פועל מתוך



כוונה מודעת ובמטרה ברורה בשני תחומים. על ידי ההשוואה, הוא תורם להבנת האדם את שפתו שלו, ונוסף על כך נזקפת לזכותו התרומה הגדולה של פתיחת תרבויות זו לזו ויצירת אקלים של דיאלוג ושל מפגש. מתוך מגמה זו של פתיחת האנושי אל הזרות, יכול היה רזנצווייג לטעון שהתרגום הוא מטרתה של הרוח. בכל זאת, מלאכת התרגום היא תמיד חלקית, בגלל חוסר האפשרות לפענח את מלוא משמעויותיהן של המילים, את ההקשרים המובלעים בהן ואת מגוון החוויות שהן מנסות לתאר. פענוח משמעויותיהן של המילים בשפת המקור בעת התרגום משפה לשפה הוא תהליך מורכב. המתרגם המבקש לשמור על חיותו היסודית של המקור שהוא מתרגמו צריך להשקיע מאמצים רבים במלאכת התרגום, והדברים אמורים במיוחד בשפת המקרא, מפני שרבות בה הדו-משמעויות ואף הרב-משמעויות של המילים והשתמעותן המיוחדת בהקשר שהן באות בו. על ידי בחירה מצמצמת, המתרגם נאלץ לוותר על חלק מן המשמעות, לעתים דווקא במקום שהמקור מזמין לשמור על העושר האינסופי של האפשרות להתחדשות מתמדת. המסורת היהודית, שחששה מפני סטיות תרגומיות, לעתים שלא במודע ולעתים במכוון, הביעה בדרך כלל ספק באמינותם של התרגומים, שמשום מגבלותיהם המהותיות, לא היו מסוגלים להכיל את הכוונה העמוקה של המסר המקראי, ולכן המליצה על שיבה אל שפת המקור, אל העברית.

נראה לנו שבימים אלה, בתקופה של התפוררות האדם והמשבר החברתי-תרבותי, יש להגות הלשונית תפקיד מכריע בגיבוש השקפה המביאה בחשבון את צו קיום הקשר ומערערת על הנחות היסוד והשפעותיה של פילוסופיה שיש בה יתרון להכרה כמקור המשמעות. פילוסופיית הברית, בתפיסתה הייחודית את מקור הלשון ותפקידה, תורמת לבדיקה מחודשת הכרחית של פתיחת הלשון החוצה במגמה לקיים חיים פתוחים למשמעות, לא כנתון, אלא כהכוונה לעבר האופק. מחקרנו מוצג אפוא כקריאת ההיסטוריה היהודית כהיסטוריה של לשון ההתגלות. במפגש של לשון זו עם תרבויות אחרות באמצעות ההרמנויטיקה שלה ותרגומיה, אנו עוקבים אחר התהפוכות והדרמות של הקיום הזה, אך גם אחר התקווה הטמונה בו להשקפה מסוימת על גורל האדם.

## ביבליוגרפיה

### מקורות

אברהם אבן עזרא, פירושי התורה, מהדורת אשר וייזר, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ז	אבן עזרא
יצחק אברבנאל, פירוש על התורה, ירושלים תשט"ז	אברבנאל
זאב וולף מזיטמיר, אור המאיר, ירושלים תשכ"ח	אור המאיר
צדוק רבינוביץ, אור זרוע לצדיק, יהדות, בני-ברק תשל"ג	אור זרוע לצדיק
יהודה ליוואי בן בצלאל, המהר"ל מפראג, אור חדש, ירושלים תש"ך	אור חדש
אברהם יצחק הכהן קוק, אורות, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ח	אורות
אברהם יצחק הכהן קוק, אורות הקודש, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ח	אורות הקודש
אותיות דר' עקיבא, מהדורת ורטהיימר, ירושלים תשכ"ח	אותיות דר' עקיבא
אברהם יצחק הכהן קוק, איגרות הראי"ה, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ס	איגרות הראי"ה
יהודה ליוואי בן בצלאל, המהר"ל מפראג, באר הגולה, לונדון תשכ"ד	באר הגולה
מדרש בראשית רבא, מהדורת תאודור-אלבק, ירושלים תשכ"ה	בראשית רבה
יהודה ליוואי בן בצלאל, המהר"ל מפראג, ספר גבורות ה', ד"צ מהדורת לונדון תשי"ד, ירושלים תשל"א	גבורות ה'



- גור אריה  
יהודה ליוואי בן בצלאל, המהר"ל מפראג, גור אריה, מכון ירושלים, ירושלים תשמ"ט-תשנ"ד
- גינת אגוז  
יוסף ג'יקטיליה, גינת אגוז, ירושלים תשמ"ט
- דברי סופרים  
צדוק רבינוביץ, דברי סופרים, יהדות, בני-ברק תשכ"ז
- דגל מחנה אפרים  
אפרים מסדליקוב, דגל מחנה אפרים, ירושלים תשנ"ד
- דובר צדק  
צדוק רבינוביץ, דובר צדק, יהדות, בני-ברק תשכ"ז
- דרך חיים  
יהודה ליוואי בן בצלאל, המהר"ל מפראג, דרך חיים, לונדון תשכ"ד
- הבעש"ט על התורה  
בעל שם טוב (ישראל בן אליעזר) על התורה, ירושלים תשל"ה
- הגדת צדוק  
צדוק רבינוביץ, הגדת רבנו צדוק הכהן, כרכים א-ב, ש"מ וולך, הוצאת תבונה, תל-אביב תשמ"ז
- חידושי אגדות  
יהודה ליוואי בן בצלאל, המהר"ל מפראג, חידושי אגדות, לונדון תשכ"ב
- ליקוטי אמרים, תניא  
שניאור זלמן מלאדי, ליקוטי אמרים, כפר חב"ד תש"ם
- ליקוטי מאמרים  
ליקוטי מאמרים, נדפס בתוך דברי סופרים, יהדות, בני-ברק תשכ"ז
- ליקוטי מוהר"ן  
נחמן מברסלב, ליקוטי מוהר"ן, בני-ברק תשל"ב
- מגיד דבריו ליעקב  
דב בער ממזריטש, מגיד דבריו ליעקב, מהדורת רבקה ש"ץ-אופנהיימר, ירושלים תשל"ו
- מורה נבוכי הזמן  
נחמן קרוכמאל, מורה נבוכי הזמן, כתבי ר' נחמן קרוכמאל, בעריכת א"ש ראבידוביץ, הוצאת ארט, לונדון תשכ"א
- מורה נבוכים  
מורה נבוכים, לרבנו משה בן מימון, כרכים א-ב, בתרגום מיכאל שורץ, אוניברסיטת תל-אביב תשס"ג

מחשבות חרוץ	צדוק רבינוביץ, מחשבות חרוץ, יהדות, בני-ברק התשכ"ז
מי השילוח	מרדכי יוסף ליינער, מי השלוח, בני-ברק תשנ"ה (חלק א, וינה תר"ך; חלק ב, לובלין תרפ"ב)
מלחמות השם	לוי בן גרשון (רלב"ג), מלחמות השם
משנה תורה	ספר משנה תורה להרמב"ם, ירושלים תשט"ז
נצח ישראל	יהודה ליוואי בן בצלאל, המהר"ל מפראג, נצח ישראל, לונדון תשי"ז
נתיבות עולם	יהודה ליוואי בן בצלאל, המהר"ל מפראג, נתיבות עולם, לונדון תשכ"א
ספורנו	עבדיה ספורנו, פירוש על התורה, תורת חיים, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ו
ספר הבהיר	ספר הבהיר, מהדורת דניאל אברמס, לוס-אנג'לס תשנ"ד
ספר הזיכרון	יום טוב בן אברהם, ספר הזיכרון, ירושלים תשט"ז
ספר הכוזרי	ר' יהודה הלוי, ספר הכוזרי, בתרגום יהודה אבן שמואל, הוצאת דביר, תל-אביב תשל"ב
ספר יצירה	ספר יצירה המיוחס לאברהם אבינו ע"ה ועליו כל שלטי הגבורים המפרשים המקובלים גאוני קדמאי ובתראי זכר צדיקים לברכה, הוצאת לוי-אפשטיין, ירושלים תשכ"ה
עבודת הקודש	מאיר אבן גבאי, עבודת הקודש, ירושלים תשל"ג
עולת ראיה	אברהם יצחק הכהן קוק, עולת ראיה, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תרצ"ט, תש"ט
עירין קדישין	ישראל מרודז'ין, עירין קדישין, ירושלים תשמ"ג
פנימיות התורה	יוסף ג'יקטילה, מאמר על פנימיות התורה, קרית ספר ו (תרפ"ט-תר"ץ), עמ' 111-112.
פסיקתא רבתי	פסיקתא רבתי, מהדורת מאיר איש שלום, וינה תר"ם



פרדס רימונים	משה קורדובירו (הרמ"ק), פרדס רימונים, ירושלים תשכ"ב
פרי צדיק	צדוק רבינוביץ, פרי צדיק, יהדות, בני-ברק תשכ"ז
פרקי דרבי אליעזר	פרקי דרבי אליעזר, תל-אביב תשכ"ג
פרקי משה	ר' משה בן מימון (הרמב"ם), פרקי משה ברפואה, איגרות הרמב"ם, מהדורת קאפח, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ב
צדקת הצדיק	צדוק רבינוביץ (צדוק הכהן מלובלין), צדקת הצדיק, בית-אל תשמ"ח
רמב"ן לתורה	ר' משה בן נחמן (רמב"ן), פירוש על התורה (מהדורת שעוועל), הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"ט
רסיסי לילה	צדוק רבינוביץ, רסיסי לילה, יהדות, בני-ברק תשכ"ז
שבחי הבעש"ט	שבחי הבעש"ט, מהדורת י' מונדשיין, ירושלים תשמ"ב
של"ה	ישעיה הורוביץ (השל"ה), שני לוחות הברית, ירושלים תשי"ט
שערי אורה	יוסף ג'יקטיליה, שערי אורה, מהדורת דורות, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים תש"ל
שפת אמת	יהודה אריה ליב אלטר, שפת אמת, כרכים א-ה, ירושלים תש"ד
תולדות יעקב יוסף	יעקב יוסף מפולנאה, תולדות יעקב יוסף, ירושלים תשל"ג (קארעץ תק"ם)
תורה תמימה	ברוך הלוי עפשטיין, פירוש תורה תמימה, מתורה שבכתב עם תורה שבעל פה
תנחומא	מדרש תנחומא, וילנה תרמ"ה
תפארת ישראל	יהודה ליוואי בן בצלאל, המהר"ל מפראג, תפארת ישראל, לונדון תשט"ו

## ביבליוגרפיה כללית

- אדורנו, הרהורים  
T.W. Adorno, *Minima moralia: Reflections from a damaged life*, London 1971  
אורוול 1984  
גורג' אורוול, 1984, בתרגום ג' אריון, הוצאת עם עובד, תל-אביב 1995  
אחד העם, פרשת דרכים  
אידל, חסידות  
אלטמן, היסטוריה  
אלטמן, מנדלסון  
אלמן, צדוק הכהן  
אפלבוים, מוסקאטו  
אפשטיין, שפה לנאמנים  
בובר, הסתר פנים  
בובר, חליפת מכתבים  
בובר, מקרא  
בוהם, מיסטיקה  
ברגמן, פילוסופיה  
אשר גינסבורג (אחד העם), על פרשת דרכים  
משה אידל, החסידות בין אקסטזה למאגיה, הוצאת שוקן, תל-אביב תשס"א  
A. Altmann, *Essays in Jewish intellectual history*, University Press of New England 1981  
A. Altmann, *Moses Mendelssohn: A biographical study*, The university of Alabama Press 1973  
Y. Elman, "R. Zadok haCohen on the history of Halakha", *Tradition* n° 21, Fall 1985  
א' אפלבוים, ספר תולדות הגאון ר' יהודה מוסקאטו, דרוהוביץ 1900  
ברוך הלוי עפשטיין, שפה לנאמנים, ורשה תרנ"ג  
M. Buber, *Gottesfinsternis, Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, Manesse, Zurich 1953  
M. Buber, *Briefwechsel aus siebenjahrzenten*, Schneider, Heidelberg 1972-1975  
מרדכי מרטין בובר, דרכו של מקרא, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ח  
J. Boehme, *Mysterium magnum*, Aubier, Paris 1949  
שמואל הוגו ברגמן, הפילוסופיה הדיאלוגית מקירקגור עד בובר, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ג



- בריל, מחשבת האל  
A. Brill, *Thinking God: The Mysticism of Rabbi Zadok of Lublin*, Yeshiva University Press, New-York 2002
- גוטליב, קבלה  
אפרים גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, בעריכת יוסף הקר, תל-אביב תשל"ו
- גויטשל, מאיר אבן גבאי  
R. Goetschel, *Meir Ibn Gabbay*, Leuven 1981
- גורדון, כתבים  
אהרן דוד גורדון, כתבים, הספרייה הציונית, ירושלים תשי"ב
- ג'קוב, בראשית  
B. Jacob, *Genesis*, Berlin 1930
- גרוס, יהי אור  
בנימין גרוס, יהי אור, הוצאת ראובן מס, ירושלים תשנ"ו
- גרוס, נצח ישראל  
בנימין גרוס, נצח ישראל, השקפתו המשיחית של המהר"ל מפראג על הגלות והגאולה, תל-אביב תשל"ד
- גרוס, תשובה וגאולה  
בנימין גרוס, תשובה וגאולה, הוצאת ראובן מס, ירושלים תשנ"ט
- דה-ולהנס, פילוסופיה  
A. De Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, M. Nijhoff, La Haye 1961
- דינסטג, רמב"ם  
J.J. Dienstag, "Biblical Exegis of Maimonides in Jewish Scholarship", *Samuel K. Mirsky Memorial Volume*, New-York 1979, pp. 151-190
- דקארט, עקרונות  
R. Descartes, *Oeuvres de Descartes, Principes de la Philosophie*, Vol. 1, Librairie Joseph Gibert, Paris 1946
- דקארט, פילוסופיה  
R. Descartes "Regulae, Règles pour la direction de l'esprit", *Oeuvres de Descartes*, Vol. 2, Librairie Joseph Gilbert, Paris 1946
- הארל, השבעים  
M. Harl, *La Bible grecque des Septante*, Cerf, Paris 1991
- הארל, לשון יפת  
M. Harl, *La langue de Japhet*, Cerf, Paris 1992

- J. Habermas, *Porträts zur deutsch-jüdischen Geistessgeschichte*, Thilo Koch, Köln 1961  
הברמס, קווים
- G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, F. Meiner, Leipzig 1923  
הגל, לוגיקה
- G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, F. Meiner, Hamburg 1959  
הגל, פילוסופיה
- G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, F. Meiner, Leipzig 1928  
הגל, פנומנולוגיה
- שמשון רפאל הירש, איגרות צפון, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ו  
הירש, איגרות צפון
- Abraham Heschel, *God in Search of Man*, Farrar, Strauss and Cudahy, New York 1955  
השל, האל והאדם
- אברהם יהושע השל, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות, לונדון וניו-יורק תשכ"ב  
השל, תורה מן השמים
- I. Wohlfarth, "Sur quelques motifs juifs chez Benjamin", *Revue d'esthétique*, n° 1, 1981, pp. 141-162  
וולפארט, וולטר בנימין
- C. Vigée, *La faille du regard*, Flammarion, Paris 1987  
ויז'ה, ליקוי המבט
- יוסף גאורג וייס, מחקרים בחסידות ברסלב, בעריכת מנדל פייקאז', הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ה  
וייס, ברסלב
- יוסף גאורג וייס, "תורת הדטרמיניזם הדתי לר' יוסף מרדכי ליינר מאיזביצא", ספר היובל ליצחק בער, ירושלים תשכ"א, עמ' 447-453  
וייס, דטרמיניזם
- M. Zarader, *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Seuil, Paris 1990  
זאראדר, היידגר
- R. Girard, *Le bouc émissaire*, Grasset, Paris 1982  
ז'יראר, שער לעזאזל



- יאנוש, קפקא  
G. Janouch, *Kafka m'a dit*, Calmann-Lévy, Paris 1952
- ינקלביץ', הבלתי גמור  
V. Jankelevitch, *Quelque part dans l'inachevé*, Gallimard, Paris 1978
- כהן, קול הנבואה  
דוד כהן, קול הנבואה, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ל
- כתבי אפלטון  
כתבי אפלטון (קראטילוס), בתרגום יוסף גרהרד ליבס, הוצאת שוקן, ירושלים תשי"ט
- לוי, פנים  
B. Lévy, *Visage continu*, Verdier, Paris 1998
- לוינגר, הרמב"ם  
יעקב לוינגר, הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים תשמ"ט
- לוינס, אתיקה  
Éthique et Infini, Éd. Fayard, France-Culture, 1982  
(=עמנואל לוינס, אתיקה והאינסופי, בתרגום אפרים מאיר, הוצאת מאגנס, ירושלים תשנ"ה)
- לוינס, חירות  
E. Lévinas, *Difficile Liberté* Albin Michel, Paris 1963  
(הציטוטים לפי המהדורה השלישית, משנת 1997)
- לוינס, טרנסצנדנטיות  
*Transcendance et intelligibilité*, Labor et Fides, Genève 1984
- לוינס, כוליות  
*Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye, 1971
- לוינס, מחוץ לעניין  
E. Lévinas, *Hors Sujet*, Fata morgana, 1987
- לוינס, מעבר לפסוק  
E. Lévinas, *L'Au-delà du verset*, Ed. Minuit, Paris 1982
- לוינס, קודש וקדוש  
Emmanuel Lévinas, *Du sacré au saint*, Ed. Minuit, Paris 1977
- לוינס, תשע קריאות  
עמנואל לוינס, תשע קריאות תלמודיות, בתרגום דניאל אפשטיין, הוצאת שוקן, תל-אביב תשס"א
- לוקרציוס, טבע הדברים  
Lucrece, *De naturae rerum*

- ליברמן, יונית  
 שאול ליברמן, יונית ויונות בארץ ישראל, הוצאת  
 מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"ב
- מאור עיניים  
 עזריה מן האדומים, מאור עיניים, וילנא תרכ"ו  
 (=דפוס מנטובה של"ד, הוצאת מקור, ירושלים  
 תש"ל)
- מאת לצדיק  
 מאת לצדיק, בעריכת גרשון קיציס, ירושלים תש"ס  
 S. Mosès, *Système et révélation*, Seuil, Paris 1982
- מוזס, שיטה והתגלות  
 מוזס, מלאך ההיסטוריה  
 S. Mosès, *L'Ange de l'histoire*. Rosenzweig,  
*Benjamin, Scholem*. Seuil, Paris 1992
- מופסיק, לוינס והקבלה  
 Ch. Mopsik, "La pensée d'Emmanuel Lévinas et la  
 Cabale", *Cahier de l'Herne*, Paris 1991
- מנדלסון, כתבים  
 משה מנדלסון, כתבי משה מנדלסון, בתרגום שלמה  
 הרברג, ספר ראשון (ירושלים), הוצאת מסדה, תל-  
 אביב תש"ז
- מרלו-פונטי, פנומנולוגיה  
 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la  
 perception*, Gallimard, Paris 1945
- מרלו-פונטי, פרוזה  
 M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Gallimard,  
 Paris 1969
- נהר, משנת המהר"ל  
 אנדרה נהר, משנתו של המהר"ל מפראג, הוצאת  
 ראובן מס, ירושלים תשס"ג
- נהר, נבואות ונביאים  
 אנדרה נהר, נבואות ונביאים, הוצאת מאגנס,  
 ירושלים תשנ"ט
- ניטשה, מעבר לטוב ולרוע  
 פרידריך ניטשה, מעבר לטוב ולרוע, לגניאלוגיה של  
 המוסר, בתרגום ישראל אלדד, הוצאת שוקן,  
 ירושלים ותל-אביב תשכ"ח
- נפש החיים  
 חיים מוולוז'ין, נפש החיים, בני-ברק תשמ"ט
- סולובייצ'יק, אמונה  
 יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, איש האמונה, הוצאת  
 מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"א



- F. Ciaramelli, "Le rôle du judaïsme dans l'oeuvre de Lévinas", *Revue philosophique de Louvain*, 1982, pp. 580-599
- סיאראמלי, לוינס
- ר' נחמן מברסלב, סיפורי מעשיות משנים קדמוניות, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"א
- סיפורי מעשיות
- N. Smart, *Philosophy of Religion*, 1970
- סמרט, פילוסופיה
- S. Pinés, "Note sur la doctrine de la prophétie et la réhabilitation de la matière dans le Kuzari", *Mélanges de philosophie et de littérature juives*, P.U.F., Paris 1957
- פינס, הכוזרי
- יעקב פליישמן, בעיית הנצרות במחשבה היהודית ממנדלסון עד רוזנצווייג, הוצאת מאגנס, ירושלים תש"ד
- פליישמן, נצרות
- שמעון רבידוביץ, עיונים במחשבת ישראל, הוצאת ראובן מס, ירושלים תשל"א
- רבידוביץ, עיונים
- S. Rawidowicz, "On interpretation", *Proceedings of the American Society for Jewish Research*, Vol 26, New-York 1957
- רבידוביץ, פרשנות
- E. Rosenstock, *Angewandete Seelenkunde, eine programmatische Uebersetzung*, Darmstadt 1924
- רוזנשטוק, תורת הנפש
- F. Rosenzweig, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, Düsseldorf 1964 (באנגלית: *Understanding the Sick and the Healthy*, (A view of World, Man and God, New-York, 1954
- רוזנצווייג, השכל הישר
- פראנץ רוזנצווייג, כוכב הגאולה, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים תש"ל
- רוזנצווייג, כוכב הגאולה
- F. Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, Schoken, Berlin 1937
- רוזנצווייג, כתבים
- F. Rosenzweig, *Briefe*, Schoken, Berlin 1935
- רוזנצווייג, מכתבים

- רוזנצווייג, נהריים  
פראנץ רוזנצווייג, נהריים, מבחר כתבים, הוצאת  
מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ח
- רוזנצווייג, קונטרסים  
F. Rosenzweig, *Les Cahiers de la nuit surveillée*,  
Paris 1982
- רוזנצווייג, ריה"ל  
F. Rosenzweig, *Sechzig Hymnen und Gedichte des  
Jehuda Halevy*, Oskar Wöhrle Verlag, Konstanz  
1924
- ש"ץ-אופנהיימר, חסידות  
רבקה ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה,  
הוצאת מאגנס, ירושלים תש"ם
- שוורץ, הציונות הדתית  
דב שוורץ, הציונות הדתית בין היגיון למשיחיות,  
הוצאת עם עובד תשנ"ט
- שטיינזלץ, סיפורי מעשיות  
עדין שטיינזלץ, שישה מסיפורי המעשיות של ר'  
נחמן מברסלב, דביר, ירושלים ותל-אביב תשמ"א
- שטראק-שטמברגר, תלמוד  
H.L. Strak & G. Stemberger, *Einleitung in Talmud  
und Midrash*, Oskar Beck, München 1982
- שלום, דברים בגו  
גרשם שלום, דברים בגו, הוצאת עם עובד, תל-אביב  
תשל"ו
- שלום, זרמים עיקריים  
G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*,  
New-York 1941
- שלום, הרעיון המשיחי  
G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*,  
New-York 1971
- שלום, פרקי יסוד  
גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה,  
הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ו
- שלום, קבלה  
Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Rhein-  
Verlag, Zürich
- שלום, ראשית הקבלה  
גרשם שלום, ראשית הקבלה, הוצאת שוקן,  
ירושלים ותל-אביב תש"ח
- שלינג, תקופות העולם  
F.W. Schelling, *Die Weltalter Fragmente*, M.  
Schröter, München 1946

## לשון ודיבור בספרות הכללית

- F. Ebner, *Das Wort und die geistige Realitäten*,  
Innsbruck, 1921 אבנר, המילה
- M. Olender, *Les langues du paradis*,  
Gallimard/Seuil, Paris 1989 אולנדר, שפות
- E. Amado-Lévy-Valensi, *La dignité des mots*, Les  
empêcheurs de penser en rond, Paris 1995 אמדו-לוי-ולנסי, כבוד המילה
- U. Eco, *La recherche de la langue parfaite dans la  
culture européenne*, Seuil, Paris 1994 אקו, השפה המושלמת
- מרדכי מרטין בובר, בסוד שיח, הוצאת מוסד  
ביאליק, ירושלים תשל"ג (כולל "אני ואתה", שנכתב  
ונתפרסם בגרמנית בשנת 1923) בובר, בסוד שיח
- J. Bleicher, *Contemporary Hermeneutics.  
Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*,  
Routledge & Kegan Paul, London and New-York  
1980 בלייכר, הרמנויטיקת זמננו
- M. Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, Paris  
1960 בלנשו, השיח האינסופי
- W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp  
Verlag, Frankfurt am Main, 1974 בנימין, אסופה
- W. Benjamin, "La tâche de traducteur", *Mythe et  
Violence*, Denoel, Paris 1971 בנימין, המתרגם
- H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tuebingen  
1975 (Truth and Method, New-York 1976) גדאמר, אמת ושיטה
- I. Goldziher, "Linguistisches aus der Literatur der  
Muhammedanischen Mystik", *Zeitschrift der  
deutschen Morgenländischen Gesellschaft* n° 26 (1872) גולדציהר, מיסטיקה איסלמית
- F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*,  
Payot, Paris 1969 (*Course in general Linguistics*,  
Fontana/Collins. 1974) דה-סוסיר, תורת הלשון



- J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967 (Writing and difference, Chicago 1978) דרידה, כתיבה
- J.G. Hammann, *Schriften*, Ed. Fr. Roth, Berlin 1821-1843 האמאן, כתבים
- Mireille Hadas-Lebel, "Éliézer Ben Yehuda et la 12 (Inalco), renaissance de la langue hébraïque", *Yod* 1980 הדס-ליבל, בן-יהודה
- Mireille Hadas-Lebel, *L'Hébreu: 3000 ans d'histoire*, Albin Michel, Paris 1999 הדס-ליבל, העברית
- C. Hagège, *L'homme de paroles*, Fayard, Paris 1985 הז'ז', אדם מדבר
- C. Hagège, *Halte à la mort des langues*, Odile Jacob, Paris 2000 הז'ז', מות הלשונות
- M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1959 היידגר, בדרך ללשון
- M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt am Main 1951 היידגר, הוידרלין
- J.G. Herder, *Abhandlungen über den Ursprung der Sprache*, Berlin 1772 (ed. B. Suphan, 1977-1913) הרדר, מקור הלשון
- ויטגנשטיין, מאמר לוגי-פילוסופי לודביג ויטגנשטיין, מאמר לוגי-פילוסופי, בתרגום מ' קרוי, ספריית פועלים, תל-אביב תשל"ג
- A. Jacob, *Introduction à la philosophie du langage*, Gallimard, Paris 1976 ז'קוב, פילוסופיית הלשון
- N. Chomsky, *Language and mind*, Harcourt, Brace & World, New-York 1968 חומסקי, לשון ורוח
- N. Chomsky, *Hebrew: the eternal language*, Philadelphia 1964 חומסקי, עברית
- P. Tillich, "The nature of religious language", Arnett W.E. ed., *Modern Reader in Philosophy of Religion*, Appleton 1966 טיליך, לשון ודת

- S. Katz, ed., *Mysticism and language*, Oxford University Press, New-York 1992 כץ, מיסטיקה ולשון
- K. Löwit, "Die Sprache als Vermittler von Mensch und Welt", *Festschrift W. Szilazi*, Francke Verlag, 1960 לוויט, הלשון כמתווך
- זאב לוי, "גישה הרמנויטית למעמד השפה במיתוס, בספרות ובדת", דת ושפה, אוניברסיטת בר-אילן תשמ"ב, עמ' 29-34 לוי, הרמנויטיקה
- H. Loucel, "L'origine du langage d'après les grammairiens arabes", *Arabica* X(1963) לוסל, לשון
- אברהם מנסבך, קיום ומשמעות: מרטין היידגר על האדם הלשון והאמנות, הוצאת מאגנס, ירושלים תשנ"ח מנסבך, קיום ומשמעות
- H. Meschonnic, *Le signe et le poème*, Gallimard, Paris 1975 משוניק, הסימן
- P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth 1970 נוויה, מסתרי הלשון
- M. Foucault, *Les mots et les choses*, Une archéologie des sciences humaines. Gallimard, Paris 1996 פוקו, מילים ודברים
- F. Ferre, *Language, logic and God*, New-York 1969 פר, לשון
- E. Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage*, Millon, Grenoble 1992 פרון, מטרנסצנדנטיות ללשון
- E. Cassirer, "Die Bedeutung des Sprachproblems für der neueren Philosophie", *Festschrift für Carl Meinhof*, 1927 קסירר, משמעות הלשון
- E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. 1: Die Sprache, Bruno Cassirer, Berlin 1923 קסירר, השפה
- J. Kristeva, *Le langage, cet inconnu*, Seuil, Paris 1981 קריסטבה, לשון

- F. Rosenstock-Huassy, *Speech and reality*, Argobooks, Norwich (Vermont) 1969 רזנשטוק-הוסי, דיבור
- P. Ricoeur, *De l'interprétation*, Seuil, Paris 1965 ריקור, פרשנות
- Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris 1969 ריקור, סכסוך הפרשנויות
- G. Steiner, *After Babel: Aspects of Language and Translation*, Oxford 1977 שטיינר, אחר בבל
- G. Steiner, *Language and Silence*, Atheneum, New-York 1967 שטיינר, לשון ושתיקה
- שפינוזה, מאמר תאולוגי-מדיני ברוך שפינוזה, מאמר תאולוגי מדיני, בתרגום ח' וירשובסקי, הוצאת מאגנס, ירושלים תשמ"ט

### לשון ודיבור בהגות היהודית

- A.V. Ettin, *Speaking Silences, Stilness and Voice in Modern Thought and jewish tradition*, University Press of Virginia, Charlottesville and London, 1994 אטין, שתיקות
- H. Atlan, "Maïmonide et Nahmanide. Rationalisme et théologie", *Les nouveaux cahiers*, n° 118, 1994 אטלאן, הרמב"ם והרמב"ן
- משה אידל, לשון, תורה והרמנויטיקה, אברהם אבולעפיה, הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב תשנ"ד
- M. Idel, "Reification of Language in Jewish Mysticism", *Mysticism and Language*, S. Katz ed., New-York 1992, pp. 42-79 אידל, העצמת הלשון
- בנימין איש-שלום, "השפה כקטיגוריה דתית בהגותו של ר' י.ד. סולוביצ'יק", ספר היובל להרב מרדכי ברויאר, בעריכת משה בר-אשר, אקדמון, ירושלים תשנ"ב, עמ' 799-822 איש-שלום, סולובייצ'יק
- A. Altmann, "The veracity of scripture", *Religious Philosophy*, Cambridge, Mass., 1961, pp. 223sq. (The origin of languages...) אלטמן, אמתות המקרא



- אליאור, חירות  
רחל אליאור, חירות על הלוחות, פרק ד, תפיסת  
השפה בחסידות, ההוצאה לאור של משרד הביטחון,  
תל-אביב תשנ"ט
- ביאלה, גרשם שלום  
D. Biale, *Gershom Scholem. Kabbalah and counter-  
history*. Harvard University Press. 1982 (chap. 6)
- בנון, קריאה אינסופית  
D. Banon, *La lecture infinie, les voies de  
l'interprétation midrachique*, Seuil, Paris 1987
- גוטמן, פילוסופיה  
י' גוטמן, פילוסופיה של היהדות, מוסד ביאליק,  
ירושלים תשי"ג
- גיבס, רוזנצווייג ולוינס  
R. Gibbs, *Correlations in Rosenzweig and Levinas*,  
Princeton, New-Jersey 1992
- גלאצר, מושג הלשון  
N.N. Glatzer, "The concept of Language in  
Rosenzweig's thought", *The Philosophy of Franz  
Rosenzweig*, Mendes-Flohr (P.) ed., Brandeis  
University Press, Hanover and London 1988. pp.  
172-184
- גרוסמן, תפיסת הלשון  
יונתן גרוסמן, "תפיסת הלשון והאותיות בהגות ר'  
צדוק הכהן מלובלין", שנה בשנה, ירושלים תש"ס,  
עמ' 396-436
- דן, חסידות אשכנז  
J. Dan, "The Ashkenazi Hasidic concept of  
language", *Hebrew in Ashkenaz*, Glinert (L.) ed.  
New-York 1993
- דן, על הקדושה  
יוסף דן, על הקדושה, הוצאת מאגנס, ירושלים  
תשנ"ז
- הורוויץ, המאן ורוזנצווייג  
R. Horwitz, "La conception du langage chez  
Hamman et Rosenzweig", *Revue de l'Histoire des  
Religions*, vol. 213, 1996, pp. 501-534
- הלקין, העברית בימה"ב  
A. Halkin, "The medieval Jewish attitude toward  
Hebrew", *Biblical and other Studies*, A. ALTMANN  
(ed), Cambridge Mass. 1963, pp. 232-248

- הרטמן, מדרש וספרות  
G. Hartmann & S. BUDICK (ed.), *Midrash and Literature*, Yale University Press, New-Haven, 1986
- וולפסון, אמתות המקרא  
H. A. Wolfson, "The veracity of scripture from Philo to Spinoza", *Religious Philosophy: A group of Essays*, Cambridge, Mass., 1961
- וולפסון, סימבוליקת האותיות אליוט וולפסון, "דימוי אנתרופומורפי והסימבוליקה של האותיות", ספר הזוהר ודורו, בעריכת י' דן, ירושלים תשמ"ט
- וולפסון, קבלה  
E.R. Wolfson, "From Sealed Book to Open Text: Time, Memory and Narrativity in Kabbalistic Hermeneutics", *Interpreting Judaism in a Postmodern Age* (ed. S. Kepnes), New-York University Press, New-York 1995, pp. 145-178
- וינסטון, פילון  
D. Winston, "Aspects of Philo's linguistic theory", *Studia Philonica*, 1991
- וישוגרוד, לוינס  
E. Wyschogrod, "Emmanuel Lévinas and the problem of religious language", *Thomist* 1972, pp. 1-38
- חלמיש, שתיקה  
משה חלמיש, "על השתיקה בקבלה ובחסידות", דת ושפה, בעריכת מ' חלמיש וא' כשר, תל-אביב תשמ"א
- לוינס, אחרת מלהיות  
Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, 1974
- לוינס, בינינו  
Emmanuel Lévinas, *Entre nous*, Grasset, Paris 1991
- לוינס, בעידן האומות  
ע' לוינס ופראנסואז ארמאנגו, ריאיון בכתב העת *Revue de métaphysique et de morale*, יולי-ספטמבר 1985, עמ' 302, הובא בתוך *A l'heure des nations* Éd Minuit, Paris 1988, עמ' 197-215
- לוינס, גילוי הקיום  
E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1947 (מהדורה שנייה 1967)

- E. Lévinas, *L'au-delà du verset*, Minuit, Paris 1982
- E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982
- E. Lévinas, *Noms propres*, Fata Morgana, 1976
- E. Lévinas, "La traduction de l'Écriture" *À l'heure des nations*, Minuit, Paris 1988
- Z. Lévy, "L'hébreu et le grec comme métaphores de la pensée juive et de la philosophie dans la pensée d'Emmanuel Lévinas", *Pardés* n° 26
- M. Levy-Rubin, "The language of Creation or the Primordial language, a case of cultural polemics in Antiquity", *Journal of Jewish Studies*, 49,2 (1988), pp. 306-333
- יהודה ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה, הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב תש"ס
- משה מדן, "אגרת בעניני לשון", זיכרון רא"ה, בעריכת י' רפאל, ירושלים תשט"ז
- C. Mopsik, "Pensée, voix et parole dans le Zohar", *Revue d'histoire des religions*, n° 213/214, pp. 385-414
- משה מנדלסון, ספר נתיבות שלום, הקדמה, ברלין 1783
- H. Meschonnic, *L'utopie du juif*, Desclée de Brouwer, Paris 2001
- A. Néher, *L'exil de la parole, Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Seuil 1970
- A. Néher, "Le conflit du sacré et du profane dans la renaissance de l'hébreu", *L'existence juive*, Seuil, Paris 1962, pp. 105-120
- לוינס, מעבר לפסוק
- לוינס, על האל
- לוינס, שמות פרטיים
- לוינס, תרגום המקרא
- לוי, עברית ויוונית
- לוי-רובין, לשון הבריאה
- ליבס, ספר יצירה
- מדן, לשון
- מופסיק, מחשבה
- מנדלסון, נתיבות שלום
- משוניק, אוטופיה
- נהר, גלות הדיבור
- נהר, תחיית העברית



נוראל, מורה נבוכים

אברהם נוראל, "דברה תורה כלשון בני אדם במורה נבוכים", דת ושפה, בעריכת מ' חלמיש וא' כשר, תל-אביב 1981

ניהוף, תורת הלשון

M.R. Niehoff, "What is a Name? Philo's mystical philosophy of Language", *Jewish Studies Quarterly*, 2, 1955, pp. 220-252

ניקיפרובצקי, פילון

V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, Brill, Leiden 1977

פילון, כתבים

פילון האלכסנדרוני: כתבים, בעריכת סוזן דניאל-נטף, הוצאת מוסד ביאליק והאקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים (על בלילת הלשונות, על חיי משה, שאלות ותשובות על בראשית, על בריאת העולם, על שהרע נוהג לארוב לטוב, על הגירת אברהם, על החלומות)

פרוינד, רוזנצווייג

רחל פרוינד, הפילוסופיה הקיומית של פרנץ רוזנצווייג, הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב תשל"ג, עמ' 115-132

פרידלנדר, ריה"ל

M. Friedlander, "Jehuda ha-Levy on the Hebrew language", *Semitic Studies in memory of A. Kohut*, Berlin 1897

רוזנברג, לוגיקה

שלום רוזנברג, לוגיקה ואונטולוגיה בפילוסופיה היהודית במאה הי"ד, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ד

רוזנברג, מוסר ולשון

J. Rozenberg, "Ethique, langage et abstraction selon la tradition hébraïque", *Revue de métaphysique et de morale*, 3, 1985

רוזנצווייג, נהריים

פראנץ רוזנצווייג, נהריים, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים תש"ך (הכתוב והדיבור, על האנתרופומורפיזם, עברית חדשה? המחשב החדש)

- ש"ץ-אופנהיימר, החסידות  
ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, פרק  
ט, עולם הדיבור ועולם המחשבה, הוצאת מאגנס,  
ירושלים תש"ם
- שביד, כוזרי  
אליעזר שביד, "אמנות הדיאלוג בספר 'הכוזרי'  
ומשמעותה העיונית", טעם והקשה, הוצאת מסדה,  
רמת-גן 1970
- שוורץ, שפה  
משה שוורץ שפה, מיתוס, אמנות ('ירושלים' של  
מנדלסון ו'גולגאתא ושבלימיני' של י"ג האמאן),  
שוקן, תל-אביב 1966
- שוורץ, מיתוס להתגלות  
משה שוורץ, מיתוס להתגלות, הוצאת הקיבוץ  
המאוחד, תל-אביב תשל"ח, עמ' 262-282
- שטרן, מדע הלשון  
J. Stern, "Language and the science of language",  
*Maimonides and the sciences*, R.S. Cohen and H.  
Levine ed., Kluwer Academic Publishers, Dordrecht,  
Boston, London 2000
- שלום, שם האל א  
G. Scholem, "Der Name Gottes und die  
Sprachtheorie der Kabbala", *Eranos-Jahr*, 39, 1970,  
(Suhrkamp äpp. 243-299, reprint in *Judaica* 3,  
Bibliothek), Frankfurt am Main, 1977
- שלום, שם האל ב  
"The Name of God", *Diogenes* 79 (1972)
- שרייבר, מקור השפה  
A. Schreiber, "Das Problem des Ursprungs der  
Sprache in jüdische Schriften", *Magyar Zsido  
Szemle*, 59, 1937, pp. 334-349

## מפתחות

## א. מפתח עניינים ואישים

174 5	ברבריות	א
54 51 45 39 36 30 14 12 11 7	בריאה	אברהם 66 47 25-23
193 185 154 151 149 147 122 89 69		אדם 97 95 93 66 55 15 14 13 7 6 4 3 1
212		227 223 219 211 176 149 99
227 226 218 13	ברית	אדם הראשון 88 67 66 57 52 48 32 13
75-72	ברית הישנה	215 212 104
213 208 131 47	ברית הלשון	אהרון 33
ג		אומר 190 188 187 183-181 177 90
165 158 157 151 150 149 147	גאולה	193 191
208 197		אות, אותיות 75 71 66 61 47 40 39 7
ד		76 83-80 84 87 104 118-116 121
70 52 51 50 44 43 28 21 18 17	דיאלוג	125 122
168 166 165-163 149-146 133 98 77		אחר 224 187 185 184 181 173 107 97
222 215 213 180-177 173-169		אחריות 212 193 183 181 179 24 23 18
63-61 59 52 41 23-9 6 5 4 3 2	דיבור	221
126 106 103 100 97 95 94 93 70		אינסוף, אינסופי 108 103 102 94 80 7
212 156 153-146 141		117 119 131 167 187-180
208 58	דמיון	אלגוריה 167 101 85 67 62 59 6
7	דרויניזם	אמצע 106
ה		אנטרופומורפיזם – ראה האנשה
167 102 101 87-86 85	האנשה	אסלאם 76-75
23 19	הבל	ארמית 196 131 128 127 104 54 31 10 9
176 175 5	הומניזם	ארץ ישראל 225 208 204 111 57 53
195-192 173	הטרונומיה	ב
72 71 69 63-58 42-40 7 3	הרמנויטיקה	בבל 127 92 81 66 57 37 33 22 20 15
228 227 223 191 190 167 119 85 82		בית המקדש 111
221 220 202 78	השכלה	בצלאל 47 39



לשון	93 92-91 44-42 27 15 13 12 11-9	התגלות	53 51 50 45 41 39 26 13 12
	146 141 134 120 110 100 99 98-95		149-146 136 134 71 69 67 63 61
	211 187 180 177		221 211 190 186 181 153 151
השחתת הלשון	111-105 11 10 8 1	ז	
כלי תקשורתי	131 92 69 56 12 4 2	זהות	225 203 187 149 7 6 5
	158	ח	
לשון הקודש	53 50-47 45 39 17 9 7	חגים	159
	103 102 100 91-87 84 71 65 58-56	חווייה	222 211 176 168 167 166 155
	198 191 160 135-129 128 127 104	חומר, חומריות	205 103 96 57 45
	215 208 206	חלל	124-122
לשון הרע	111-105 38 27 10	חסידות	133-115
לשונות	66 33 20 4	חסידות אשכנז	89
מהות הלשון	71 64 55 43 28 5 3	חשיבה	148 146 143 112 54 53-50
מבנה הלשון	80 2	ט	
מקור הלשון	98 69 64 43 41 36 32	טעמים	90 87 49
	100 99	טרנסצנדנטיות	102 97 91 57 30 8 7
פילוסופית הלשון	148 69 1		175 173 171 168 167 109 108 104
תפקיד הלשון	111 95 73 63 4 3 1		224 218 193 191 187-180 179 177
	219 186 140 135 131		226
מ		י	
מדרש	192 162 142 43 41	יידיש	198
מוחלט	168 143 140	יוון	189 174 45 36 33
מונותאיזם	186 168 137 78 69 45 13 5	יוונית	225 188 174 161 72 49 39 36 30
	224 218	יציאת מצרים	208 132 27 26
מחשב חדש	222 153 149 145	כ	
מילוליות	146 6	כתב	136 135 128 127 105 104 90 70
מלאכים	127 103 100 99		213 166 138
מסמן	132 2	כתבי הקודש	175 78-69
מסומן	132 42 2	ל	
מקור השפות	71 51 50-47	לוגוס	192 187 175 36-34
מקרא	153 140 77 36 27 23-13 7 5 4	לוגיקה	210 156 149 145 65 54 3 2
	174 171 166	לטינית	72

	צ	111 110	מרגלים
76	צופיזם	214 208 126 82 48 33	משה
	ק	47 39	משכן
122 116-115 92-79 78 69	קבלה		נ
226 217 205 201 167 154 131 130		121 119 48 23 19	נח
205 203 57	קדושה	218 153 75-72	נצרות
208 186 171 131 126 93 71 24 13	קול		ס
76-75	קוראן	116 35	סולם
23 13	קין	52	סופרים
166 76	קצב	128 121 105 43 42	סימן, סימנים
	ר	221 200 187 143 141 139-135	
27	רכילות	150 125	סיפור
	(ראה לשון הרע)	89 81 79 64 61 52 47-46	ספר יצירה
	ש	217 128 117	
125	שבירת הכלים	121 86-83 80	ספירות
152	שיר השירים		ע
206 143 135 94 59 58	שכל	66 48 8	עבר
31 22 21 17 16 15 14 13	שם, שמות	40 39 33 30 17 10 9 6	עברית (שפה)
98 88 80-79 66 62 60 55 49 47 32		89 83 81 74 71 66 64 56 50-47 41	
215 212 200 192		210-196 189 163-159 142 138 129	
91 90 87 85 83 82 79 47	שם המפורש	133-115	עולם הדיבור
132 102		160 137 111 110 103 57 53 10	עם
219 218 213 180 98	שניות	222 213 211 204 203 197 195 184	
221 166 139 129 36 10 7 4	שפה	45	ענין אלוהי
146 127 124-122 113-112 59	שתיקה	50	ערביזם
227 207-206 161 159-156		161 76 75	ערבית
	ת		פ
176 170 166 139 138 134	תאולוגיה	83 72 62 41 5	פוליסמיות
220 201 192 191		133 125 64 53 51 50 45	פילוסופיה
121 120 119	תיבה	184 174 163 155 153 145 140 134	
107 60 54 45-38 37 14 10 5	תלמוד	229 220 216 214 193 189	
120 119 116 89 24 23 13 9	תפילה	71 70 62 41 38 28 6 5 4 3	פרשנות
160 151 150 125		191 119 101	

188 142 39 31 29 9	תרגום השבעים	165-163 146 138 77 73 39 38 15	תרגום
214 189		229-227 223 215 188	
		101 97 62 14	תרגום אונקלוס

## ב. מפתח מחברים

237 180 43 32	אפלטון	82-80	אבולפיה, א
231	אפריים מסדליקוב	232 89	אבן גבאי, ר' מ
234 230 130	אפשטיין, ב	55	אבן דוד, א (ראב"ד)
241	אקו, א	65	אבן כספי, י
55	אריסטו	230 142 85 62	אבן עזרא, א
177 173-169 165 163 146	בובר, מ	65	אבן פלקירא, י
241 234 222 180 179 178		230 67 66-65 55 20	אברבנאל, י
234 92	בוהם, י	52	אברמסון, ש
245	ביאלה, ד	241 170	אבנר, פ
241	בלייכר, י	234 145	אדורנו, ת.וו
241 178 4	בלנשו, מ	241 75	אולנדר, מ
245 72	בנון, ד	74 57 14	אונקלוס
241 201 164 15	בנימין, וו	234 21	אורוול, ג'
231 121 116	בער דב (ממזריץ')		אחד העם - ראה גינסבורג א
234 164	ברגמן, ה.ש	244	אטין, א.ו
235	בריל, א	244 86	אטלן, ה
241	גדאמר, ה.ג.	244 234 121 83 81	אידל, מ
235 83	גוטליב, א	244	איש-שלום, ב
245 155	גוטמן, י	244 234	אלטמן, א
89	גויטשל, ר	233	אלטר, י.ל.
241 76	גולדציהר, י	245	אליאור, ר
235 197	גורדון, א.ד.		אליעזר בן יהודה ראה פרלמן ע.
245	ג'יבס, ר	234 126	אלמן, י
234 115	גינסבורג, א	161 62	אלפיומי, ר"ס (רס"ג)
233 232 231 88 84 83 80	ג'יקטיליה, י	241	אמדו לוי ולנסי, א
245	גלאצר, נ	42 32	אפיקורוס
235 20	ג'קוב, ב	234 67	אפלבויס, א



236 126 123 122	וייס, י	235 205 110 103 38	גרוס, ב
246 33	וינסטון, ד	245 131	גרוסמן, י
246	וישוגרוד, א	235 155	דה-ולהנס, א
230 113	זאב וולף מזיטומיר	241 128 2	דה-סוסיר, פ
236	זראדדר, מ	238 61	דה-רוסי, ע
242	ז'קוב, א	66	דוראן, י (אפודי)
236 73	ז'יראר, ר	37	דיאס, א
242 7	חומסקי, נ	235	דינסטג, י
238	חיים, ר' מוולוז'ין	36	דמוקרטיזם
246 122	חלמיש, מ	245 91 89 74	דן, י
242 4	טיליץ, פ	235 186 182 2	דקארט, ר
237 10	יאנוש, ג	242 194 191 175 129 6	דרידה, ג'
87 67 65 64 53-45 44 10	יהודה ר' הלוי	242 135	האמאן, י.ג.
232 221 161 154		235	הארל, מ
114-93 26 10	יהודה ר' ליוואי (מהר"ל)	236 148	הברמס, י
233 232 231 230 221 219 134		236 221 142 141 140	הגל, וו
232 65 60	יום-טוב בן אברהם (ריטב"א)	242 198 196	הדס-ליבל, מ
237 120 82	ינקלביץ, ו	221	הומבולט
233 118 116	יעקב-יוסף מפולנאה	233 129 88 81	הורוביץ, י (של"ה)
231 120 117	ישראל בן אליעזר (בעש"ט)	245	הורוויץ, ר
232 121	ישראל מרוז'ין	175	הוסרל, א
237 210-209 206 86 24	כהן, ד	242 192 1	הז'ז', ק
243	כץ, ש	242 184 177 164 145 4	היידגר, מ
11	לאקאן, ז'	236 161 22	הירש, ש.ר.
243 134	לוויט, ק	245	הלקין, א
237	לוי, ב	242 134	הרדר, י.ג.
232 64	לוי בן גרשון (רלב"ג)	246	הרטמן, ג
247 243	לוי, ז	236 161 11	השל, א.י.
247	לוי-רובין, מ	236	וולפארט, י
237 55	לוינגר, י	246 84	וולפסון, א.ר.
246 237 224 195-174 155	לוינס, ע	246 44	וולפסון, ה.א.
243 70	לוסל, ה	236 12	ויז'ה, ק
237 42 32	לוקרציוס	242 124 2	ויטגנשטיין, ל

232 16	ספורנו, ע	247 35	ליבס, י
61	עזריה דה-רוסי	238	ליברמן, ש
234 233 130	עפשטיין, ב	92 67	לייבניץ, ג
243 49	פוקו, מ	247 206	מדן, מ
248 214 175 161 85 39 37-30	פילון		מהר"ל ראה ר' יהודה ליוואי
239 46	פינס, ש	238 199 15	מוזס, ס
239 155	פליישמן, י	67	מוסקאטו, י
243 4	פר, פ	247 238 84	מופסיק, ש
248	פרוינד, ר	43	מיירידיה, ל
243 181 177	פרון, א	238 220 165 141 139-134	מנדלסון, מ
248	פרידלנדר, מ	247	
43	פריין, ב	243	מנסבך, א
197	פרלמן, א	44 41 14	משה ר' בן מימון (רמב"ם)
	צדוק ר' הכהן ראה רבינוביץ צ'	88 87 86 85 83 78 69 67 65 64-53	
65	קאפח, י	138 131 129 127 112 111 101 100	
16	קמחי, ד (רד"ק)	233 232 231 220 183 175 161	
232 230 226 209-205	קוק, ראי"ה	65 58 57 22	משה ר' בן נחמן (רמב"ן)
233 87	קורדובירו, מ	233 131 130 129 101 88 83 82	
243	קסירר, א	247 243 77 27	משוניק, ה
10 5	קפקא, פ	238 95	מרלו-פונטי, מ
231 221 144-140 134	קרוכמאל, נ	243 238 199 106 102 24 12	נהר, א
243	קריסטבה, י	243 76	נוויה, פ
239 138	רבידוביץ, ש	248 60	נוראל, א
230 132-125	רבינוביץ, ר' צדוק הכהן	239 231 125-122	נחמן ר' מברסלב
	233 232 231	248 35 30	ניהוף, מ
248 65	רוזנברג, ג'	238 95 73	ניטשה, פ
248 65	רוזנברג, ש	248 30	ניקיפרובצקי, ו
178 177 173-145 138 133	רוזנצווייג, פ	65	נרבוני, מ
239 225 224 222 202 201 199 181		238 161 22	סולובייצ'יק, י.ד.
	248 240	239	סיאראמלי, פ
244 239 153 147	רוזנשטוק, י	73	סימון, ר
106	ריבקינד, י	239	סמרט, נ
244 3 1	ריקור, פ		סעדיה גאון ראה אלפיומי ס'

193 169 154 116 89 79 78	שלום, ג	רמב"ם ראה משה בן מימון
249 240 225 202 201 199 198 196		רמב"ן ראה משה בן נחמן
188 78 24 23	שלומה ר' בן יצחק (רש"י)	שביד, א 249 52
240 153 145	שלינג, פ.וו	שוורץ, ד 240 209
231 118	שנאור ר' זלמן מליאדי	שוורץ, מ 249 155 135
244 19 2	שפינוזה, ב	שטיינצלץ, ע 240 125
79	שפר, פ	שטיינר, ג' 244 1
249 240 122	שץ-אופנהיימר, ר	שטיינשדייר 59
249	שרייבר, א	שטרן, י 249
		שטרק, ה 240 34





# **The Covenant of the Language**

**The Adventure of Speech in Jewish Thought**

**Benjamin Gross**

**Rubin Mass Ltd., Jerusalem**





## ברית הלשון

הלשון תופשת מקום מרכזי בהגות בת זמננו. המודעות לכך שהברבריות במאה ה-20 היתה במידה רבה תוצאה של משבר הלשון, שנבעה מהינתקות הקשר בין האדם לממשויות החיוניות של העולם, משכה את תשומת-הלב, מעבר למחקרי הבלשנות, לבחינת המקום הראוי ללשון בהגדרת ה"אנושי".

הלשון מהי? דיון זה נוגע גם ליהדות, משני טעמים. ראשית, בשל החוויה המקורית של התפרשות הדיבור בעולם המקרא; ושנית, בשל המאמץ ההגותי שהשקיעה מחשבת היהדות במרוצת הדורות כדי להבהיר את התמטיקה הכרוכה בחוויה לא-חשיבתית זאת.

**בנימין גרוס** ניסה למצוא את המשפטים העיקריים של הרפתקת לשון זו, ובמיוחד של הלשון העברית. מהי אפוא ייחודיותה של העברית ומה מקומה? כלום יש להבינה כלשון קודש מעצם מהותה, או כלשון של קדושה הכרוכה בתביעות ההיבט האתי? על פי ההוגה בנימין גרוס, הרפתקת הלשון בהגות היהודית מוליכה אותנו אל לב לבם של המתחים השוררים בתולדות העם: היא מבטאת את פרטיהם הפנימיים.

ספר זה הוא קריאה בהיסטוריה היהודית בתור היסטוריה של לשון ההתגלות, ברית הדיבור. פוגשים בו את טלטלותיה ותהפוכותיה, אך גם את התקווה הגלומה בה לעתיד האדם, לקשרו שוב אל מקור הווייתו.

### פרופסור בנימין גרוס

מרצה באוניברסיטאות בישראל ובעולם ודיקן לשעבר בפקולטה למדעי הרוח באוניברסיטת בר-אילן. כתביו הרבים בפילוסופיה ובחינוך מעמידים אותו בשורה הראשונה של בני הסמכא בתחום ההגות היהודית בת-זמננו.



0 00730000891 0  
דאנאקוד 73-891

עטיפה - פנטסיה עיצובים