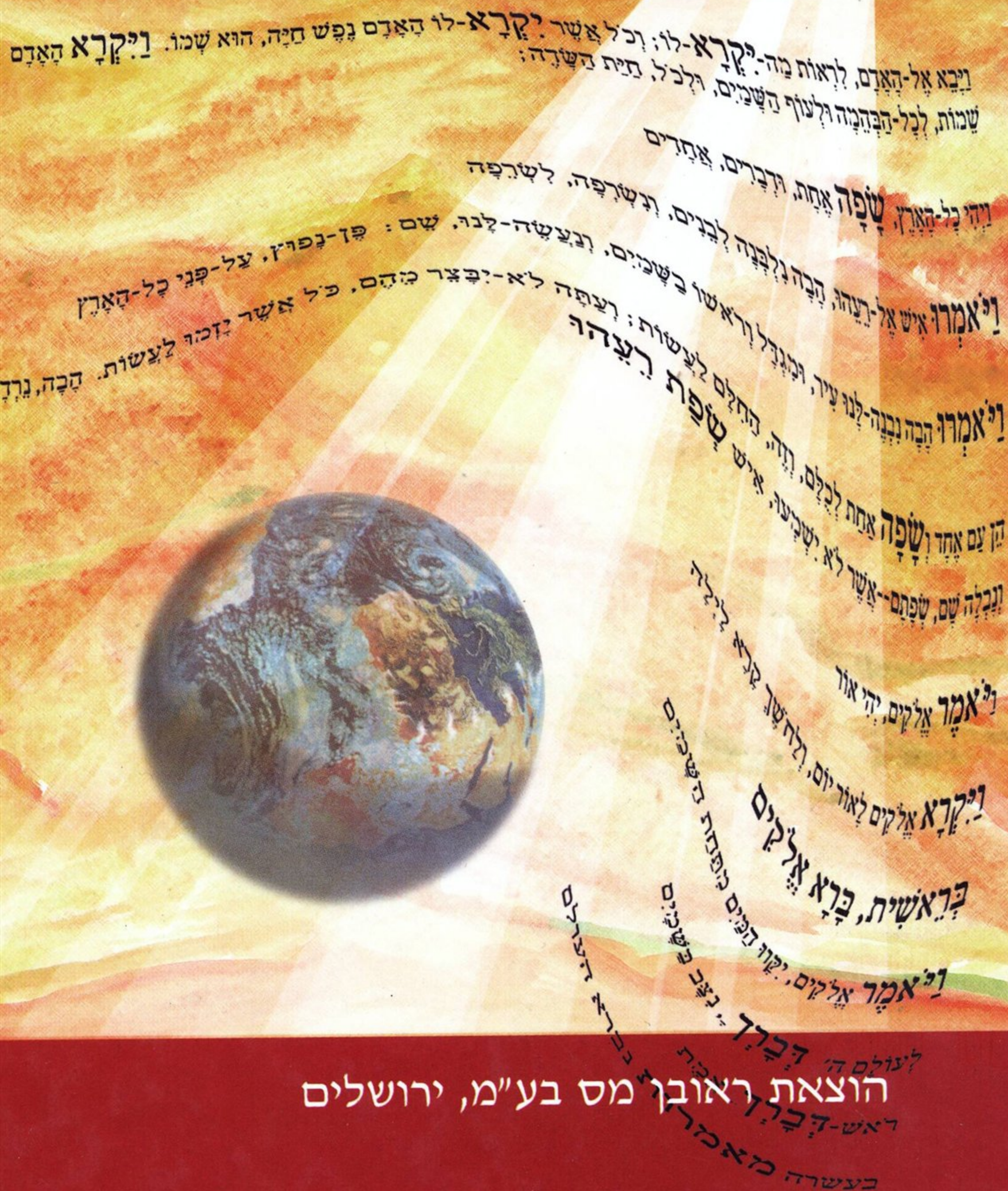


ברית הלשון

הדיבור במחשבת ישראל

בנימין גרוס



ברית הלשון

הרפתקת הדיבור במחשבת היהדות

בנימין גרוס

ברית הלשון

הרפתקת הדיבור במחשבת היהדות

בנימין גרוס

הוצאת ראובן מס בע"מ, ירושלים

הספר יוצא לאור בסיוע
קרן לחקר והפצת ספרי ההגות היהודית לדורותיה

להנצחת
ר' שמעון בן-הראש ז"ל
נאמן בבריתו וקיים במאמרו

תרגום: מרים טבעון
עריכה לשונית: ד"ר יחיאל קארה

2007 2006 2005 2004 6 5 4 3 2 1

מסת"ב 965-09-0177-9 ISBN



כל הזכויות שמורות, תשס"ה
All rights reserved, 2004

הוצאת ראובן מס בע"מ
ת"ד 990, ירושלים 91009
טל': 02-6277863, פקס: 02-6277864

e-mail: rmass@barak.net.il

Rubin Mass Ltd.,
POB 990, Jerusalem 91009

סדר: תשבץ, ירושלים
דפוס אדמור - ברקאי, ירושלים

Printed in Israel

ברית הלשון

"ואשים **דברי** בפיך ובצל ידי כסיתיך,
לנטוע שמים וליסד ארץ ולאמר לציון עמי אתה"
(ישעיהו נא, טז)

"כי כאשר ירד הגשם והשלג מן השמים ושמה לא ישוב כי אם
הרוה את הארץ והולידה והצמיחה,
ונתן זרע לזרע ולחם לאכל, כן יהיה **דברי** אשר יצא מפי.
לא ישוב אלי ריקם, כי אם עשה את אשר חפצתי והצליח אשר שלחתיו"
(ישעיהו נה, י-יא)

"כי אז אהפך אל עמים **שפה** ברורה,
לקרא כלם בשם ה' לעבדו שכס אחד"
(צפניה ג, ט)

למרים,

אשת בריתי

תוכן העניינים

מבוא - הדיבור מהו?.....1

פרק א - פריסת הדיבור בעולם המקרא

הלשון בחויית היהדות.....9
דבר האל – בריאה והתגלות.....11
לשון האדם – קריאה בשמות ותפילה.....13
הדיבור הנעדר.....18
הדיבור המסולף.....20
הדיבור הדחוי.....22
הדיבור המשוחרר.....23

פרק ב - היהדות ההלניסטית

תרגום השבעים.....29
פילון האלכסנדרוני והשיטה האלגורית.....29
מעמד השפות העברית והיוונית.....30
טבע הלשון.....31
הלוגוס.....34
חכמת יוון והמסר המקראי.....36

פרק ג - ספרות התלמוד והמדרש

לשון הרע.....38
תפיסת לשון הקודש – בכורת העברית.....39
שיטתו ההרמנויטית של התלמוד.....40
תפיסה פילוסופית ויהודית של הלשון.....45

פרק ד - הפילוסופיה היהודית בימי-הביניים - לשון הקודש או לשון הקדושה

45.....	משנת ר' יהודה הלוי.....
46.....	ספר יצירה.....
47.....	מקור השפות וייחודיותה של העברית כלשון הקודש.....
50.....	חשיבה מופשטת ודיבור חי בדיאלוג הנבואי.....
53.....	משנת הרמב"ם.....
54.....	טבע הלשונות ומוצאן.....
56.....	לשון הקודש אינה קדושה אלא מקודשת.....
58.....	יסודות שבהרמנויטיקה פילוסופית של המקרא.....
61.....	דיבור האל ולשונו בתורה.....
63.....	גורלה של מחלוקת יסודית.....

פרק ה - יסוד כתבי הקודש בדתות המונותאיסטיות

69.....	הצגת הלשון כנושא לדיון.....
70.....	מן הנאמר אל הנכתב.....
71.....	ייסוד מסורת פרשנית.....
72.....	התנ"ך ו"הברית הישנה".....
75.....	לשון הקוראן.....

פרק ו - הקבלה והמיסטיקה הלשונית

79.....	האנרגיה היוצרת של השם.....
80.....	העצמה המיסטית של אותיות התורה – חכמת הצירוף של אברהם אבולעפיה.....
83.....	הלשון ועולם הספירות בספר "הזוהר".....
86.....	ה"האנשות".....
87.....	לשון הקודש - לשון העולם העליון.....
91.....	הלשון כקטגוריה דתית יסודית.....

פרק ז - כושר הקליטה של המקבל - דיבור ושתיקה במשנת המהר"ל מפראג

93.....	מהות הלשון ומקורה
101	"דיברה תורה כלשון בני אדם"
105	השחתת הלשון - לשון הרע
112	חשיבה ולשון - ערך השתיקה

פרק ח - "עולם הדיבור" בהגות החסידית

115	מן הנסתר אל הגלוי
116	סולם האותיות הקדושות
119	חיי המילים
121	הרוח נמצאת באות
122	סוף השיח המטפיזי סולל את הדרך לשתיקה
126	הד ה"קול"
129	לשון הקודש כמפיקת חיים ומאגר חיים

פרק ט - לשון ותאולוגיה

134	בין משה מנדלסון ונחמן קרוכמאל
134	חשיבה ולשון
135	תפקיד הסימנים ועבודה זרה בהם
136	אמיתות מטפיזיות וחוקים המתקבלים בהתגלות
138	כללי עשייה במקום סימנים קפואים
140	התפיסה הדיאלקטית של הלשון - ר' נחמן קרוכמאל
140	תפיסה התפתחותית של היהדות
141	הרוח מכירה את עצמה מבעד ללשון
142	ערכה החיובי של הלשון ומקומה של העברית

פרק י - היהדות כיסוד לתאוריה כללית על הלשון - פראנק רוזנצווייג

145	"מחשב חדש" המבוסס על עליונות הלשון.....
146	לשון והתגלות – אופיו הדיאלוגי של הדיבור.....
149	אופני הקיום וצורותיהם הלשוניות.....
151	סיפור הבריאה, דיאלוג ההתגלות, שירת המקלה של הגאולה.....
153	התחדשות הפילוסופיה בזכות החוויה היהודית.....
156	לפני הדיבור ולאחריו – השתיקה.....
159	מעמד השפה העברית.....
163	התרגום כדיאלוג.....
166	הלשון והחוויה התאולוגית.....
169	הפילוסופיה של הדיאלוג במשנת בובר.....

פרק יא - דיבור דתי ולשון האתיקה - עמנואל לוינס

174	חכמת היהדות וחכמת יוון.....
177	בחינה ביקורתית של הדיאלוג.....
180	טרנסצנדנטיות ולשון – האינסופי שבתוך הסופי.....
187	לשון ושפה.....
192	מסקנה – שובה של ההטרנומיה?.....

פרק יב - תחיית העברית וחידוש העבריות

196	חיים – מוות – תחייה.....
198	בין קודש לחול – חששותיהם של רוזנצווייג ושלום.....
205	סודה של המשכיות.....
206	הרחנת הממשי והשאיפה לנבואה – ראי"ה קוק ור' דוד כהן.....

פרק יג – דברי סיכום

211	ההיסטוריה היהודית ולשון ההתגלות.....
-----	--------------------------------------

ביבליוגרפיה

230	מקורות
234	ביבליוגרפיה כללית
241	לשון ודיבור בספרות הכללית
244	לשון ודיבור בהגות היהודית

מפתחות

250	מפתח עניינים ואישים
253	מפתח מחברים

מבוא

מהות הדיבור

התפתחות מדעי הרוח והכורח למקם את האדם ביחס לטבע הביאו בעשורים האחרונים לידי הערכה מחודשת של תפקיד הלשון, הן בעיצוב הפרט הן בגיבוש מבנה החברות ובהתפרקותן. התפתחות הבזק של אמצעי התקשורת והשימוש המתפשט והולך במילה הכתובה או המשוודרת מבליטים את כוחה של הלשון כיסוד מכונן בהתהוותה של החברה ואת ערך התקשורת בקשר המבטיח את המשכיותה.¹

אפשר שבחינת הבלבול בלשון ואולי אף השחתתה תשפוך אור על שאלת המשבר העובר על האדם בעידן המודרני, המושפע מן ההתפרקות החברתית, ותועיל לביאורה של שאלה זו יותר מניתוח המתמקד במשברים כלכליים. הלשון אינה יכולה עוד לארגן את סדר הדברים והשתלשלותם ולהבטיח הבנה נכונה בין בני האדם. דומה שחקר תפקידה של הלשון בחיי האדם עשוי לתרום תרומה נכבדה להבנת מהות הישות האנושית, משום שמטרת הדיבור מושגת במלואה בעת יצירת יחסי גומלין בין בני האדם ותפיסת האדם את עצמו כישות המצויה בקשר עם אחרים המסוגלת להקשיב לזולת ולקיים עמו שיחה. סוגיית הלשון ומשמעות הדיבור הן אפוא חלק מהותי של התהייה הפילוסופית של המאה העשרים, שנוסף על העיסוק בפער בין המשמעות להוויה, היא מתמקדת בעיקר בגילוי מקור הממד הקמאי של המשמעויות.²

¹ דפוסי הלשון של המשטרים הרודניים מילאו תפקיד מרכזי בהקהיית התודעה המוסרית, והחברות הליברליות הגיעו למצב דומה בעקבות הבנליזציה של הלשון, הפטפוט. דומה שבאלה גם באלה, השחתת הלשון היא הסיבה להיעדר מקורות בתקשורת. השווה שטיינר, לשון ושתיקה.

² השווה לדברי ריקור, האומר: "אנו מחפשים היום פילוסופיה גדולה של הלשון שתקיף את תפקידיו הרבים של המסומן האנושי ואת יחסיהם ההדדיים" (ריקור, פרשנות, עמ' 13); ולדברי הז'ז', האומר: "חשוב... לתהות על המקום שתופסת הלשון בהגדרת האדם גם בימינו" (הז'ז', אדם מדבר, עמ' 8).

המסורת הפילוסופית לגוניה עסקה בראש ובראשונה במבנה התאורטי של הלשון. חקר תכונותיהן הפנימיות של הלשונות - תורת ההגה, תורת הצורות והתחביר - ויכולתם של כלל בני האדם לדבר על אף ריבוי הלשונות בעולם וההבדלים ביניהן, הביאו את החוקרים למקד את הגותם הפילוסופית בשאלת תכונותיה הצורניות של הלשון. ההגות המערבית הפרידה בהדרגה בין הלשון לבין המציאות על ידי בידודה בתור לוגיקה, תאוריה של מושגים, מערכת שיטתית של המסומן כדי לקבוע אותה כמדע נורמטיבי של אובייקט מסוים. שפינוזה גרס ש"אין דבר מוכר אלא כשהוא נתפס ברוח גרידא מעבר למלים ולתמונות" (שפינוזה, מאמר תאולוגי-מדיני, פרק ד, עמ' 50); ואילו לפי דקארט, הגורם הרביעי לטעויותינו הוא "קישור מחשבותינו למילים שאינן מבטאות אותן בדיוקנות" (דקארט, עקרונות, א, §74).³ יכולת ההכרה נחשבת בדרך כלל כמי שאינה תלויה בלשון. המחקר התופס את הלשון בקטגוריה של הסימן פיתח תאוריה של הפרדה בין המסומן למסמן וניסה לאפיין את היחסים ביניהם. בכל השיטות, נתפסה הלשון כמבנה עצמאי שיסודו בתופעה בצירוף גורמים חברתיים רבים.⁴ לפיכך הלשון משמשת בעיקר ככלי תקשורת שנועד למסור ולפרש מידע שהכול יכולים להשתמש בו. תפיסה זו, מעצם מיקומה הראשוני במישור האופקי, מקבלת את קיומו המוקדם של יש שמצטרפת אליו לשון שנועדה לכנותו בשם, כדי לאפשר חילופי דברים בין בני האדם. בכל מקרה, נוצרה הבחנה ברורה בין ממשות העולם לבין הממשות שבמילים. דיכוטומיה זו היא היסוד לתאוריות הבלשניות הקלסיות ולהבנה המדעית של העולם.

אמנם המחקרים שנעשו בעשורים האחרונים לא נטשו את בחינת הנתונים המוחשיים של התהוות מערכת הלשונות, אך בכל זאת ניכרת בהם נטייה להבליט את התכלית האנתרופולוגית. החשיבה על הדיבור, שהותוותה במשך מאות שנות מחקר הלשון, שבה והופכת לאחד העיסוקים העיקריים במחקר הלשון. התמקדותו של המחקר בשיטות הלוגיות

³ עוד אומר דקארט: "כמעט כל המחלוקות היו בטלות, אילו הייתה בין הפילוסופים הסכמה באשר למשמעות המונחים" (כלל 12.5). לדעת ויטגנשטיין "כל פילוסופיה היא ביקורת הלשון" (ויטגנשטיין, מאמר לוגי-פילוסופי).

⁴ כגון בשיטת דה-סוסיר, האומר: "הלשון היא מערכת סימנים שאינה מכירה אלא את הסדר של עצמה" (דה-סוסיר, תורת הלשון, עמ' 43); "סימן שרירותי ביחס למסומן שאין לו אתו שום קשר טבעי במציאות" (שם, עמ' 126).

ובמבנים הלוגיים מפנה את מקומה לחקר מקור הדיבור החי והדרך שהוא יכול להתגשם בה במלואו ולא להתאבן בשיח נטול חיים. החוקרים שבים לתהות על תפקיד הלשון בחקר האמת. ההרמנויטיקה המודרנית, המתעמקת במושג הפרשנות, הבינה שיש לנקוט תפיסת משמעות "הרבה יותר מורכבת מזו של סימנים חד-משמעיים כביכול הדורשים לוגיקה של ההנמקה" (ריקור, סכסוך הפרשנויות, עמ' 8).

סוגיית מהותה של הלשון תופסת מקום מרכזי בהגות בת ימינו על אף המחלוקת בין האסכולות השוקדות על חשיפת הכללים של תפקוד הלשון בדבר דרך המחקר הראוי, והשאלה המרכזית במחקר היא: מהי משמעות העובדה שהאדם מדבר והעובדה שהדיבור הוא הדבר המייחד אותו משאר היצורים?

מקובל להבדיל בין האדם לשאר היצורים באמצעות הכושר להשתמש בלשון, אלא שעדיין יש לשאול: מהי הלשון? אמנם כל אדם מדבר, אך בכל זאת אין הדברים אמורים כלל ועיקר במעשה הנעשה מאליו, אלא בפעילות המצריכה לימוד, ואף לימוד ממושך למדי, עד שהאדם משתלט על אוצר מילים בלשון שהוא מדבר בה המאפשר לו קשר של דיבור עם הזולת דובר אותה לשון. דומה שהלשון אינה נובעת מתוכו של האדם, שהרי היא נכפית עליו מבחוץ, לעתים קרובות תוך כדי מאבק, מאחר שיש מרחק בינו לבין המילים שהוא משתמש בהן. אין עוררין על כך שיש לפנינו תופעה מורכבת מאוד שמעורבים בה יסודות מתחומים נבדלים מאוד זה מזה: הפיזי, הפיזיולוגי והנפשי. הלשון שייכת בעת ובעונה אחת הן לתחום החברתי הן לתחום האישי. לנוכח הקושי לתפוס אותה באחדותה, נהגו החוקרים להעדיף את אחד מיסודותיה על פני היסודות האחרים, לעתים אף תוך כדי הנגדתם זה לזה, וידועה הבחנתו של דה-סוסיר בין הדיבור ללשון. הוא גרס שהלשון היא תוצר חברתי שהיחיד קולטו בפסיביות, בעוד הדיבור הוא מעשה אינדיבידואלי שהיחיד מבטא באמצעותו את חשיבתו האישית. הלשון, שהיא מכלול הצלילים הנהגים במערכת של סימנים המשמשת בקהילה מסוימת, מתעוררת לחיים אך ורק על ידי פעולת הדיבור.

דיון זה חל גם על היהדות, וזאת משני טעמים: ראשית, משום החוויה הראשונית של התפרסות הדיבור כפי שהיא מוצגת בספר בראשית; שנית, משום המאמץ השיטתי במחשבת היהדות במרוצת הדורות לעמוד על כלל

הנושאים (התמטיקה) המשתמעים מן החוויה הלא חשיבתית הזאת ולהכיר את הנתיבים שסללה להבנת האדם.

לדעתנו, הטענה שהופעת ההוויה מבוססת על הדיבור יחד עם הנטייה שלא לראות בלשון כלי אחד מקבוצת כלים, אלא נכס קמאי המבטיח את מקומו ההיסטורי של האדם בתוך הדיאלוג ובאמצעותו,⁵ מתחברות בנקודות רבות לסוגיות שנידונו במחשבת היהדות. הלשון כאמצעי תקשורת בין בני האדם וביניהם לבין האל, ובעיקר כאמצעי של מפגש בין האל לאדם,⁶ היא אחד מן היסודות המובהקים של עולם המקרא שהמריצו את הפרשנים לעמוד על הקשר בין ספר הספרים לבין לשונו. הבהרת הקשר הזה הובילה בהכרח לתהייה על מקור הלשון, על המטען הרציונלי שבתוכנה, על התאמתה למציאות המוחשית, ובצורה קיצונית יותר, על יכולתה לבטא במילים את מה שהוא מעבר למילים.⁷ מובן שהניגוד שהציע דה-סוסיר, ואף סבר שהוא בסיסי, אין לו מקום בבחינת הסוגיה בהגות היהודית, משום שהיא מתעניינת בלשון כדיבור המבוטא בלשון מסוימת, ומכאן היסוד לאי-הבחנתם בין שלושת המונחים: הדיבור (speech), השפה (tongue) והלשון (language). בידוד הלשון מן הדיבור מביא לאי-הכרת הממד הדיאלוגי שבה והתעלמות מן האדם המדבר ומן המאזין לו כאחת. הפרדה בין הדיבור ללשון פירושה הזנחת אופיה הכופה של הלשון וטשטוש תפקידה כספק משמעות. מספר הלשונות הוא רב, אך תהליך קבלת המשמעות הוא כללי. שני ההיבטים קשורים קשר הדוק ומקבילים לשני אופנים של ממשי אחד: סילוקו של אחד מהם, כמוהו כצמצום האדם וכן השפה להפשטה, והפרדתם מהמגע הטבעי שלהם עם החיים. זאת ועוד, דחייתנו את ההפרדה המצמצמת הזאת מביאה בדרך כלל לאיחוד המושגים

⁵ השווה: היידגר, בדרך ללשון; היידגר, הוידרלין.

⁶ כדברי בלנשו: "אומר בבוטות שהדבר שאנו חבים למונותאיזם היהודי אינו תגלית האל היחיד, אלא תגלית הדיבור כמקום שבני האדם עומדים בו בקשר עם מה שמוציא מן הכלל כל קשר" (בלנשו, השיח האינסופי, עמ' 187).

⁷ בעיה זו עלתה במסורת היהודית כבר בשעת חתימת המקרא ותחילת מפעל הפרשנות, ותוארה בימינו במונחים חדשים שנקבעו בעקבות פיתוח הסמיוטיקה והעניין שהתעורר בעקבותיה בהסברת הסמלים. השווה: סמרט, פילוסופיה, ובעיקר בפרק Understanding the Inexpressible; טיליץ, לשון ודת; לדילמה שההגות המערבית מגיעה אליה בשאלה זו, האנשה או כפירה, ראה פר, לשון, עמ' 68.

האלה, אך פה ושם, למען הבהירות והדיוק, אנו נוקטים הבחנה מסוימת ביניהם. אנו רואים בדיבור אירוע ראשיתי, כושר אמירה ראשוני, שהלשון היא מימושו הלכה למעשה במערכת מדויקת של סימנים. לדעתנו, הלשון ממוקמת בנקודת המגע של המושגים הקרובים הללו. מובן שאין הדברים אמורים בשאלה סמנטית בלבד, אלא בתחושה עזה של צורך חיוני להפנות את תשומת הלב למקורות המציאות המוחשית של הלשון באמצעות מבעים של מחשבת היהדות, כדי שלא ניפול בפח המסוכן של הומניזם פורמלי וחסר אונים להתמודד עם הברבריות המאיימת תדיר.⁸

החשיבה שעוררה הלשון והצגתה הרציפה במחשבת היהדות קשורות ביסודן לחשיבותו של לימוד המקרא בלימודי היהדות, ובעיקר לימוד התורה. ההכרה בקדושתו של טקסט, הנחשב מצד אחד כמקום החוויה המיוחדת, ותובע מצד שני פנייה לפרשנות מתחדשת תדיר, לא יכלה להתחמק לאורך זמן מבעיית הפוליסמיות⁹ ולמנוע את פיתוחה של תפיסה מיוחדת הנוגעת למקור הלשון ולמהותה. בתחום זה, כבשאר תחומים, המונותיאיזם העברי מארגן את הדברים, ואף שאינו מגיע לעולם לידי ניסוח חוק פורמלי, הוא מעניק להם בניסוחו המיוחד משמעות הגיונית במסגרת חשיבה כללית. ההרהורים על משמעות התהליך המכריע הזה, הנוגע להיבטים רבים של דפוסי החשיבה של היהדות והתפתחות המסורת היהודית, התגבשו במהלך הדורות, לעתים קרובות בעת מגע עם השקפות עולם אחרות. כל אימת ששינתה הזהות היהודית ממד ואופן ביטוי, בעיקר בימי הגלות והשיבות לציון, נוצר הצורך לנסחן מחדש. למעשה, אבני היסוד של סוגיה זו מתגלות כבר בדפיו הראשונים של המקרא. עם האזכור של

⁸ יצירתו של קפקא, שהיא מעין התרעה על עניין זה, ממחישה את תחושתו של המחבר שתקשורת אנושית אמתית אינה אפשרית ואת המודעות לקריסת ההומניזם האירופי שבא בעקבות משבר הלשון ברבע הראשון של המאה העשרים. מאז נראה בעליל הקשר ההדוק בין סילופה המכוון של הלשון לבין כינונם של משטרים רודניים.

⁹ פרשנות התלמוד והמדרש מבוססת במידה רבה על עקרון ריבוי משמעויותיהן של המילים, לעתים אף סותרות זו את זו, ובלי ספק על סירובם המודע לקבל את האפשרות שיש רק משמעות אחת לרוב המילים. האינטרסקטואליות התלמודית חושפת את המשמעויות החבויות וקושרת בין מקראות שנראה לכאורה שאין קשר ביניהם בלי להתחשב בהפרשי זמן ובמרחקים במרחב.

האירוע הקמאי של הדיבור, המקובל בגלוי או בסמוי, פנתה מחשבת היהדות לחשיבה שיטתית על הלשון מתוך כוונה לחשוף את התפיסות המטפיזיות והאתיות שנתוני היסוד הללו מבוססים עליהם. כאן אנו מתכוונים לעקוב אחר שלביה העיקריים של הרפתקת הלשון, ובעיקר השפה העברית, ולהצביע על הקשר ההדוק שלהם להתפתחות הפילוסופיה במהלך ההיסטוריה בתקופות שונות ולשינויים שעברו על העם היהודי בתהפוכות תולדותיו.

וכפי שכבר אמרנו לעיל, הדיבור מוצג כיכולת ייחודית ההופכת את האדם להיות ההוויה החיה שהוא, ואינו בגדר כושר אחד מני רבים. כך מעמידה אותנו התהייה על המעשה הייחודי של הלשון מול בעיות היסוד של האדם. אם הלשון, על פריצותיה ומגבלותיה, אכן מיוחדת לאדם, אזי ראוי לשאול: מה מלמדת אותנו עובדה מכרעת זו על אנושיותו? אם נתמקד בשפה העברית ובמקורותיה, ואולי במקורה, ניתן לומר שהשאלה נוגעת לזהות האדם היהודי: מה מלמדת אותנו הרפתקת הלשון על מצב האדם, על המצב היהודי ועל הקשרים הפנימיים ביניהם?

כבר עתה ניתן לומר שהלשון, הנובעת בחלקה מחיצוניות כפויה שננסה לעמוד על טיבה בהמשך דברינו ומתגובה סובייקטיבית ואישית, מציבה אותנו בפני קרע יסודי המפריד בין העולם ובין האדם, והאדם היהודי חש בצורה מודעת וקיומית את הסתירה העזה ביניהם: ניגוד אונטולוגי בין התביעה להפרדה הכרוכה בקיום עצמאי לבין דבקות הכרוכה בקבלת ההוויה, שהיא עצמה נחוצה כדי להגיע לידי קיום. הניגוד הזה הוא היסוד לתביעות חוקי החיים היהודיים ושאיפותיהם לאחדות, כפי שמדגיש בצדק דרידה: "היהודי חצוי בראש ובראשונה בין שני הממדים של האות, האלגוריה והמילוליות".¹⁰ ואכן, ההיאחזות בפירוש המילולי משמעה קבלת דיוק הלשון ויכולתה לייצג את מהות הדברים, בעוד קבלת כל דבר על דרך האלגוריה מובילה להנחה שהלשון אינה אלא סמל שיש לחפש את משמעותו במקום אחר, אם מבקשים לחשוף את סודו. אכן, זוהי תמצית הבררה הקשה. ומאחר שחיי היהודי מיוסדים על ספר הספרים ובאמצעותו, הרי הוא ניצב בפני בעיה זו לפני כל אדם אחר. מצב יהודי זה אינו אלא

¹⁰ השווה דרידה, כתיבה, עמ' 112, שדבריו מעניקים לפרשנות תפקיד חיוני בהבנת עצם גורל העם היהודי וההיסטוריה שלו.

המשך קיצוני של מצב אנושי ולקח שחייב ללמוד כל אדם הדואג לתפוס את התוצאות הרבות והנכבדות של הייחוד המהותי שנכפה עליו בשעה שקיבל את מתת הדיבור מן האל.

אחת התוצאות הללו, והיא נראית לנו כחשובה ביותר מבחינת הידרדרות החברה האנושית בימינו, היא ההבנה שהאדם אינו מושרש בטבע, ולפיכך יש לו מוצא אל עבר האינסוף. היכולת הלשונית, שהיא תופעה ייחודית שאין דומה לה בשאר היצורים החיים,¹¹ מפנה אותנו לחיפוש אחר מקור הווייתנו, וממריצה אותנו לבקש את היסוד האובייקטיבי להכרתנו את העולם ואת עצמנו. חיצוניות הלשון, הטרנסצנדנטיות שלה, מביאה אותנו לכלל הכרה בטבעה העצמאי ובקיומה העצמאי, העשויים להיות בסיס מוצק יותר מזה שמציעה התבונה המסתגרת בדל"ת אמותיה והנחות היסוד שלה. ההגות היהודית חיפשה בספר הספרים, המכונה במקרא "ספר תולדות אדם" (בראשית ה, א), את סדר האמת הנעלה על כל השונות שהתבונה יכולה לפנות אליה, שתפקידה לתמוך ביסוד זה ולהבהירו, אם לא להוכיחו. היא מצאה את סדר האמת הנעלה הזה בעיקרון שספר הספרים פותח בו את סיפורו: בריאת העולם ותכלית המעשה הזה, הופעת האדם. מחשבת היהדות לא ויתרה מעולם על זיכרון המקור, והיא אף שקדה על מציאת עקבותיו בכל תחומי המציאות הפיזית והרוחנית. החשיבה על הקשר הבריאתי הזה הביאה אותה לידי גילוי האירוע שיאפשר לתפוס בצורה הטובה ביותר את האמת שבמושג מפתח זה, בלשון המדוברת והכתובה. ההוויה נמצאת בספר, אפילו באות.

יתר על כן, חקר המשמעות המדויקת של המילים בלשון ההתגלות, מפעל שיטתי המאפיין את הנטייה השולטת בכיפה במסורת לימודי היהדות, הוליד את האמונה בבכורתה של השפה שהיא מתבטאת בה. הניסיון הנבואי של התגלות האל לעמו, העם שכרת עמו את הברית, מבקש

¹¹ תופעה ייחודית זו אינה מוסברת במסגרת המחקר האימננטי: הביולוגי, החברתי והפילוסופי. הדוויניזם אינו מסביר תופעה זו. התאוריות של חומסקי, המנסות להסביר אותה על ידי "מבנה מנטלי מולד", אינן מאפשרות לחדור לשורשי מצב זה, היוצר הבדל תהומי בין האדם ובין שאר הברואים. רק האדם מדבר, ורק הוא "אינו בוחר סימן מתוך מבחר מוגבל של התנהגויות מולדות או נרכשות" (חומסקי, לשון ורוח).

הערכה חיובית לחלוטין של הלשון. כאן מתקשרת האמת היסודית עם האמת הצורנית והן מהוות יחד את המצב הראשוני הזה של הלשון או את הלשון הראשונית הקרויה "לשון הקודש", שנתפתחו ממנה שאר לשונות המין האנושי.

השאלות המציקות הנוגעות לזהות האדם, למקורותיו ולתמורותיו בחלוף הזמנים, יחד עם החשיבה שעוררו בתרבות העברית, מוסיפות להשפיע על ההגות. תורת ההרמנויטיקה המודרנית מוצאת בהיבטים מסוימים את הקשר שקיימה היהדות מאז ומעולם עם הכתובים ואת התפיסה החיובית של הזמן המונחת ביסודו. אחרי השואה, שהיה בה תפקידה מכריע להשחתת הלשון, ועם תחיית עם ישראל ושפתו, משעה שחדרה לתודעת שאר התרבויות ההכרה שהגורל היהודי טעון משמעות לכלל האנושות, סברנו שהשעה יפה ללכת בדרכה של תפיסה לשונית ששקדה בהתמדה המתחדשת תדיר לפתוח את מרחב הטרנסצנדנטיות לפני עולם הרואה עצמו נטול תמימות בראשיתית, אף על פי שנתקלה במאבקים ובהיסוסים.

פרק ראשון

פריסת הדיבור בעולם המקרא

הלשון בחויית היהדות

לפני שנדון בהתנסות הלשונית כפי שהיא מוצגת בסיפורי המקרא, ראוי לבחון את מקומה החשוב של הלשון בכלל, והשפה העברית בפרט, בחויית המסורת היהודית, משום שנראה שהיא מתאפיינת בזיקה הדוקה ובתשומת לב דקה בענייני השפה והלשון.

אחת החוויות הדתיות המשמעותיות ביותר היא בלא עוררין חויית התפילה, המכונה במקורותינו "עבודת הלב", והיא מוצאת את ביטוייה בדיבור. במרוצת הדורות התגבשה התפילה בנוסח קבוע שרובו המכריע כתוב עברית, והשתמרה בשפה זו אף לאחר יציאת העם היהודי לגלות ברחבי העולם. חיי היומיום של היהודי קצובים על ידי ברכות רבות, למן ברכות השחר ועד ברכות הנהנין, ברכת המזון, ברכה אחרונה וקידוש בשבתות ובמועדים. הברכות מלוות את כל מעגל חיו של האדם מלידתו ועד מותו, למן ברכות המילה והנישואין ועד ברכת דיין האמת בעת מותו של אחד משבעה קרובים של האדם. ההלכה מחמירה ביחסה להתחייבות בנדר או בשבועה, ובכך היא מקצה לדיבור תפקיד מהותי בחיים המוסריים של הפרט ושל החברה. כמו כן, היא מקפידה על האיסור לשאת את שם האל לשווא.

דומה שהמסר המקראי, הכתוב בעברית, הוא חלק בלתי נפרד של השפה המבטאת אותו. על כן נקראת העברית "לשון הקודש", ורבים מחכמינו ז"ל מטילים דופי בתרגום השבעים.¹ המדרש מביע הסתייגות מסוימת גם מן

¹ מגילה ט ע"א-ע"ב; מגילת תענית, פרק אחרון. לתרגום בכלל, ראה מגילה ג ע"א; וקדושין מט ע"א: "המתרגם פסוק כצורתו – הרי זה בדאי, והמוסיף עליו – הרי זה מחרף ומגדף!".

ובימי נדודיו בעיקר בגולת בבל.² על כל פנים, בתודעת העם, ההרפתקה הלשונית מלווה את ההרפתקה ההיסטורית,³ וייחודיות הבחירה חלה על האומה ועל הלשון כאחת, כעולה מלשון הקידוש למועדים: "אשר בחר בנו מכל עם ורוממנו מכל לשון".

אי אפשר להבין את הוויית עם ישראל בלא לעמוד על צביונה של השפה העברית. בלשון כללית, אך ברוח הדברים הללו, ניתן לומר שאין ספק שהסמכת המילה לשון למילה עם והבאתן בכפיפה אחת ובמציאות אחת באה ללמדנו שמהותה הרוחנית של כל קהילה מתבטאת בעיקר בלשון, משום שהדיבור הוא המעשה הראשון והלשון היא המקום המיוחס שנוצרת בו הבנה משותפת למשמעות הדברים.⁴ לכל שפה לאומית אמור להיות צביון לשוני משלה, רוח מיוחדת המאפיינת אותה. במבט אחר, אך מאותה זווית ראייה, ניתן לומר שקלקולי הלשון נחשבים כסימפטום להשחתת הנפש. דרך משל, לשון הרע, שהיא התנוונות שיש בה מעין שבר ביחסים המהותיים בין בני האדם, מזוהה עם הרע המוחלט. לשון הרע תופסת מקום ראשון בשורת העוונות,⁵ וסטיית

² דומה שהעברית היא שפת המוחלט, שפתם הטבעית של המלאכים, ואילו הארמית, שהיא אב טיפוס לכל הלהגים היהודיים מימי הגלות, אינה אלא לשון פחותה שמשמעותה אינה נהירה להם. הארמית ושאר הלשונות שהתפתחו בארצות הגולה אינן אלא חלק ממורשת תקופת המעבר והנדודים, בעוד העברית היא היסוד האמיתי של המקור ושל העתיד. לדברי המהר"ל מפראג, נכתב התלמוד בארמית רק משום שהוא בא ליישם את המוחלט שבתורה (העברית) בפרטים שבחיי היומיום (דרך חיים ה, כב).

³ השווה לדברי ריה"ל בעניין זה: "קרה אותה [=לשפה העברית] מה שקרה את נושאייה: נחלשה בהחלשם ונדלדלה בעקב התמעטם" (ספר הכוזרי ב, סח). כלומר, גורל אחד לעם וללשון.

⁴ השווה דברי קפקא, שגר בפראג וסבל מאי-ידיעת הצ'כית והעברית כאחת: "הלשון היא נשימתה הקולית של המולדת" (יאנוש, קפקא, עמ' 131).

⁵ שליש מן החטאים שנהוג להתוודות עליהם ביום הכיפורים הם מתחום הלשון. וראה סוטה מב ע"א.

הדיבור ממטרתו היא הסימן המשקף פתולוגיה בתודעת האדם.⁶ רק ישות מדברת יכולה להבחין בין טוב לרע, משום שיש ללשון חלק מכריע בהתנהגות האדם.

ומאליהן עולות השאלות: לאיזו אינטואיציה או לאיזה ידע מקבילים הכבוד המוענק ללשון ותשומת הלב הניתנת להגיית הדברים? כיצד ניתן להסביר את העובדה שמסורת השוקדת על העברת מסר ממשי ותוכן ממשי מייחסת מעמד ייחודי לצורת הביטוי? אין ספק שיסוד התשובות לשאלות הללו נמצא בפנומנולוגיה של הדיבור כפי שהיא מצטיירת מבעד למקרא במקורו העברי.

דבר האל - בריאה והתגלות

אחת מדרכי הקריאה האפשריות של ספר בראשית כולו מבוססת על הדיבור. אין עוררין שהבריאה היא האירוע המקורי שסביבו מתארגנים שאר המאורעות בספר זה. פרשנים אחדים מנסים להדגיש את מה שנראה מהותי בקביעה זו: יש מהם המוצאים בסיפורי הבריאה הוכחה שהאל הטרנסצנדנטי אכן בורא, אך יש הרואים בהם עדות ליצירה של יש מאין ומעשה בריאה המכונן את ממד הזמן, חונך היסטוריה. על כל פנים, ראוי לציין שמעשה זה, המדורג לפי דרגות הוויה שונות, מושג דווקא באמצעות הדיבור. סיפור הבריאה מעניק מקום מרכזי להופעת הלשון, והיא מתגלה בו בעצמתה הקדמונית.⁷ כל שלב של הבריאה בא לעולם באמצעות אמירה אלוהית, וכך מתממש קיום העולם על ידי האנרגיה הלשונית גופה.⁸ והנה כבר בפסוק השני בתורה נזכר מאמר האל: "ויאמר אלהים יהי אור, ויהי אור" (בראשית א, ב).

⁶ *maladire* בלשונו של לאקאן. משמעותה של מילה זו כוללת בתוכה משמעויותיהן של שלוש מילים צרפתיות: 'דיבור', 'רע', 'מחלה'. השווה תהילים: יב, ג; לד, יד; נב, ג; קא, ה; קכ, ב. והשווה משלי ו, יב; י, יח; טז, כז; יז, ד; כו, כא.

⁷ כגון השל, האומר: "במקרא, לדבר פירושו לפעול, והמילה היא יותר מצורת התבטאות. זהו הצינור להעברת העצמה האלוהית, תעלומת הבריאה... אם איננו נתקלים במילים... התנ"ך חדל להיות בגדר כתבי הקודש" (השל, האל והאדם, עמ' 268).

⁸ וכבר עמד המשורר על היות הדיבור כוח בורא, כשאמר: "בדבר ה' שמים נעשו" (תהילים לג, ו). וגם את מעשה הבריאה הוא מתאר כתהליך לשוני: "כי הוא אמר ויהי, הוא צוה ויעמד" (תהילים לג, ט); "לעולם ה' דבור נצב בשמים" (תהילים קיט,

הממשות הטבעית היא תוצר מידי, בו-זמני, של האמירה. הלשון אינה רק שואבת ממקור ההווה, שהרי הדבר והדיבור מופיעים במקרא בעת ובעונה אחת, אלא האנרגיה שלה גם מבטיחה את קיומו: "ויקרא אלהים לאור יום" (בראשית א, ג).

הלשון משלימה את הבריאה באמצעות קריאת הדברים בשם, והממשות קורמת עור וגידים. נתונים ראשוניים אלו כבר מצביעים על קרבה מהותית בין הלשון לבין העולם. לעניין זה, אין הלשון נראית ככלי תקשורת, משום שאינה מתכוונת לשדר מסר, אלא מייצגת בצורתה המקורית הטהורה ביותר את עצם מהות הממשות שהיא מביאה אותה לידי קיום. תפיסה זו מניחה מראש אחדות עמוקה ובסיסית בבריאה, גם אם אינה מנוסחת בהגות שיטתית, למרות ההבדל הגלוי לעין כול בין התופעות.⁹

זאת ועוד. אין בדיבור זיקה בין האל לעולם הנברא בלבד, אלא אף לעולם האנושי. הדיבור תופס מקום מכריע בסיפור המקראי על ההתגלות, משום שבאמצעותו נוצר השיתוף הפעיל בין האל לבין האדם. זו הזמנה המכתיבה עתיד, מייסדת היסטוריה ומכוננת את התשתית העיקרית לתפיסת היהדות את מעמדו של האל ביחס לאדם. הזמנה זו, שמקורה חיצוני, היא מאבני היסוד של

פס). ואף המשנה אומרת כן: "בעשרה מאמרות נברא העולם" (אבות ה, א). ונאמר במדרש שהתורה, המתבטאת בלשון ועל ידי הדיבור, הייתה קיימת כבר לפני שנברא העולם החומרי.

השלבים הרצופים קצובים במקרא על ידי היחס בין מעשה הבריאה לאמירה בקביעות (בראשית א ג, ו, ט, יא, יד, כ, כד, כו, כט). והשווה לדברי ויז'ה, האומר: "הוד ראשוני זה, אור לא שמש זה של היום הראשון... איננו בראש ובראשונה בהירות שנועדה לעיניים, אלא אור עשוי צלילים... פרץ צלילי. זו המוזיקה העוברית של העולם" (ויז'ה, ליקוי המבט, עמ' 93).

⁹ ניסיון זה הוליד דרך חשיבה המכבדת את האחדות הבראשיתית של הבריאה ויוצרת קשר אל העולם הדוחה אכיפת דיכוטומיה נוקשה בין המציאות ללשון. וכבר נאמר פעמים רבות שהלשון העברית מסמנת במונח אחד יסודות המנוגדים זה לזה בלשונות אחרות. זוהי אחדות המרחב והזמן, כדברי נהר, האומר: "עולם בעברית משמעותו עולם ונצח כאחד, אחדות המלים והחפצים. דבר פירושו חפץ ודיבור כאחד. באופן כללי, בעולם המקרא מוטבעת במוחשי משמעות מטבעו, ויש לו חלק במושכל על ידי בריאה" (נהר, גלות הדיבור, עמ' 99).

הברית בין האל לבין האדם, ויש לראות תרומה מיוחדת וייחודית לחוויה הדתית לפי המקרא. הזמנה זו היא אחת ההרפתקות שהייתה להן השפעה מכרעת על התפתחות כל הדתות המונותאיסטיות. בהתנגדותו הבסיסית לכל המחשה, עומד המקרא על העובדה שהתגלות במעמד הר סיני לא הייתה תהליך חזותי, אלא לשוני: "וידבר אלהים את כל הדברים האלה" (שמות כ, א), והכתוב חוזר ואומר אותם בלשון מפורשת יותר ובלא לאות בספר דברים: "ותמונה אינכם ראים זולתי קול" (דברים ד, יב); "פנים בפנים דבר ה' עמכם" (דברים ה, ד).¹⁰

המעשה עצמו, האירוע המטפיזי, שהוא התפרצות של טרנסצנדנטיות רדיקלית בעולם האנושי, יחד עם תוכנו של הדיבור, מוצגים שניהם כאחת כתופעה לשונית שרק בה ניתן להשיגם או להעבירם.¹¹

לשון האדם - קריאה בשמות ותפילה

ההיקרות השנייה של הלשון בהיסטוריה המקראית חלה בשעה שהאל מביא את חיות השדה ועוף השמים אל האדם ומבקש לראות אלו שמות יקרא להם האדם: "ויצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה ואת כל עוף השמים ויבא אל האדם לראות מה יקרא לו, וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו. ויקרא האדם שמות לכל הבהמה ולעוף השמים ולכל חית השדה, ולאדם לא מצא עזר כנגדו" (בראשית ב, יט-כ).

וראוי לתת את הדעת לדברים האמורים בסופו של הכתוב המציין שמילא אדם את מה שציפה ממנו האל: "ולאדם לא מצא עזר כנגדו". נראה לנו שכוונת המקרא לומר שלא מצא אדם במין האנושי נקבה שנראתה לו כמתאימה להיות בת זוגו ולהיקרא בשם דומה לשמו.¹² הכתוב מביא בכפיפה אחת את עובדת

¹⁰ והשווה לנאמר במקרא: "דברי הברית עשרת הדברים" (שמות לד, כח); "ראש דברך אמת" (תהילים קיט, קס).

¹¹ עם זאת, יש לשים לב שכשהכתוב מקבע את הדיבור החי, הוא יוצר יצירה עצמאית המצייתת לחוקים משלה ודורשת הרמוניטיקה פתוחה לאופקים אחרים. ראה להלן, הערה 39.

¹² ואף שבפרק זה נוספת ה"א הידיעה לשמו של אדם, "הָאָדָם", בכתוב שלפנינו שמו אינו מיועד, אלא "וּלְאָדָם", ויש בדבר משום רמז שהכוונה כאן לאדם בכלל ולא לפרט מסוים.

קריאת שמות לבעלי החיים ואת העובדה שלא מצא לו האדם בת זוג כדמותו. עתה נעבור לדון במתאם המיוחד שנקבע במעשה הבריאה בין האדם לבין הלשון, ונגדיר את תוכנה של היכולת שהוענקה לאדם, לקרוא בשמות, ואת תפקידה.

מקור אחד לשם אדם, ששמו נגזר מן המילה אדמה, ולבעלי החיים. גם הוא גם הם נוצרו מחומר. ואולם ניתנה לאדם האפשרות להינתק מן הכבדות של החומר בזכות כושרו הלשוני ויכולתו לקרוא לדברים בשמם. התכונה המיוחדת הזאת הופכת אותו לישות לשונית נבדלת משאר יצורי עולם, והיא משתקפת בדרך הסיפור המקראי בדבר בריאתו. בעניין זה, יש הסכמה בין שתי הגרסאות של הסיפור המקראי על דרך יצירת האדם. בגרסה הראשונה נאמר שברא אלוהים את האדם בצלמו (בראשית א, כז). כלומר, האדם הוא הנברא היחיד שמעשה בריאתו אינו קשור ללשון, וקריאתו בשם אינה משלימה את תהליך בריאתו.¹³ פרדוקס זה - שהאדם, הישות היחידה המחוונת בלשון ובכושר לקרוא לדברים בשמם, הוא עצמו לא נוצר במאמר ואף לא נקרא בשם - מתבהר בעיון מדוקדק בגרסה המקראית השנייה בדבר בריאת האדם, וזה לשונה: "וַיִּצְרֶה אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עֶפְרָם מִן הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפּוֹ נֶשֶׁמַת חַיִּים, וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה" (בראשית ב, ז).

אין כאן דיבור ואין כאן שם. האדם הוא חומר הנעשה מן העפר, ורק אחר כך זוכה חומר זה לנפיחת רוח חיים באפיו, ופירש אונקלוס בתרגומו את נפיחת רוח חיים זו כיכולת הדיבור שהוקנתה לאדם: "וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה" – "וַיְהִי בְּאָדָם לְרוּחַ מְמַלְלָא" – 'ותהי באדם לרוח מדברת',¹⁴ וכבר קיבלו רוב חכמי ישראל את המסורת של תרגום זה. כוחה של אמירה זו קמאי יותר מכל הנאמר, ואינו חדל להיאמר בין השיטין של כל דברינו. לאדם, שלא נברא בדיבור, מעניק האל את מתת הלשון והיא מרוממת אותו מעל לטבע. האל משחרר מתוכו חלק מכוח הבריאה שלו ומפקידו בידי האדם, וכך הופכת הלשון

¹³ כדי להבליט עובדה זו, המקרא מזכיר שלוש פעמים לשון בריאה בפסוק אחד: "וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ, בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אוֹתוֹ, זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם" (בראשית א, כז). וכבר פירש רש"י שהאדם נברא בדרך המתאימה במיוחד לטבעו: "שהכל נברא במאמר, והוא נברא בידים, שנאמר: 'ותשת עלי כפכה' (תהילים קלט, ה)".

¹⁴ התלמוד אומר: "תרגום - אונקלוס הגר אמרו מפי ר' אליעזר ור' יהושע" (מגילה ג ע"א). וראה הרמב"ם (מורה נבוכים ב, לג).

למהותו הרוחנית של האדם.¹⁵ האדם הוא ישות לשונית, כיוון שמשימתו העיקרית היא לקרוא בשם, כלומר לשחרר את הלשון שבתוכו, חילוץ הדיבור, כדי לתרגם את לשון הדברים ללשון הדוברים. הקריאה בשמות באה לעקור מן

¹⁵ במסה "על הלשון בכלל ועל לשון האדם", מתבסס וולטר בנימין על פירוש מעניין לפרקים הראשונים של ספר בראשית כדי לפתח השקפה תאולוגית של ההיסטוריה המיוסדת על שלבי הקשר בין האנושות לבין הלשון, ומציע מטפיזיקה של ההכרה המבוססת על תפקידה המכריע של הלשון. הוא גורס שתולדות האנושות מתאפיינות בירידת הדורות בהשוואה לשלב הראשוני, שאמנם לא הייתה בו "לשון גן העדן" יוצרת מציאות, כפי שהיה עושה דבר האל, ואף על פי כן הקבילה להפליא לדברים שצוינו בה, כגון שאדם, "אבי בני האדם ואבי הפילוסופיה", קורא "שמות" ליצורים האחרים (בראשית ב, יח-כד). הכשל של החברה האנושית הוא בהידרדרות הלשון עד כדי היותה כלי תקשורת ששקע לתהומות הפטפוט, כעולה מסיפור מגדל בבל (בראשית יא, א-ט).

עוד הוא אומר: "אלוהים הוא השם בעל כושר הבריאה, כי הוא דיבור, ודבר אלוהים הוא הכרתי, כי הוא שם. 'וירא אלהים כי טוב' - כלומר הוא נעשה מודע באמצעות השם. החפיפה המוחלטת בין השם להכרה קיימת אך ורק באל. רק באל השם הוא שם, שכן הוא מזוהה בצורה ההדוקה ביותר עם הדיבור הבורא, האמצעי הטהור של ההכרה. פירושו של דבר, שהאל הפך את הדברים לנתפסים בהכרה על ידי כינוים בשמות, אך גם האדם נותן לדברים שמות לפי הכרתו המוגבלת" (בנימין, אסופה, א). הניתוח שאנו מציעים, השואל יסודות מסוימים מן התאוריה שפיתח וולטר בנימין, אמנם מכיר בעובדה שבהשוואה לעצמתו הבוראת של דבר האל, לשון האדם תהא לעולם מוגבלת במהותה, אלא שאין אנו רואים בזה משום ניתוק של האדם מעצמו, מן החברה ומן הטבע, אלא דווקא קריאה לשחרר בתוכו בלי הרף את "לשון האמת". במקרא, שחרור זה עובר בהכרח במפגש עם הזולת, וכך ההיבט התקשורתי של הלשון לובש משמעות אתית מהותית המאפיינת את מהותו. הפער בין לשון האדם ובין דבר האל אינו צריך להיתפס ככשל או כהידרדרות מוחלטת, אלא הוא הבסיס שנרקמת עליו התקדמותה המוסרית של האנושות. אמנם הכושר שהוענק לאדם לקרוא בשם מיטיב לציין את מהותו הלשונית, אך אנו סבורים שבמקרא אין מטרתו היחידה והסופית ההכרה, אלא הוא משתרע אף אל ההתנהגות. וולטר בנימין מבצע שחזור של "לשון גן העדן" באמצעות מלאכת התרגום, הנחשבת כיצירה משיחית. טענה זו היא נקודת מפתח במה שהוא מכנה "משימת המתרגם" (מוזס, מלאך ההיסטוריה, עמ' 105-100).

החומר האטום את האנרגיה הבוראת שנטע בו האל, כדי לשוב ולמצוא על ידי לשונו את האינטימיות הלשונית המאחדת את הבריאה האילמת עם האל. הדברים אינם קיימים ואינם נקראים להיות נוכחים, אלא אם כן הם עתידים להשתחרר בדיבור האדם.¹⁶ למעשה, אין דבר הנחלץ מן הלא מוגדר ואין דבר החודר להכרה אם לא נקרא לו שם. וכי לא משום שלשון האדם נובעת ממהות עליונה הוא יכול להעניק ליש את תוספת הקיום הזאת? נראה שרק התייחסות זו מאפשרת להסביר את כוחו של בן אנוש לקרוא לדברים בשם, וראוי לבחון את תנאיו של כוח הדיבור ואת גבולותיו.

אין ספק שהנתונים הללו כשלעצמם משמעותיים לעובדות הלשוניות היסודיות. עם זאת, הם לא ילבשו צביון מיוחד מבחינת ההשקפה המקראית על ההיסטוריה, אם לא נבחן אותם בהקשר לכל הסיפור כולו ונעמוד על מקומם המדויק בסיפור המקראי. מבחינה זו, ראוי לציון במיוחד שני עניינים:

א. בשעה שכינה אדם הראשון את בעלי החיים בשמות והתעמת עם עולם החומר, עקר את עצמו מן העולם האילם, וחדרה להכרתו ייחודיותו שלו. אמנם מן הכתוב ככתבו וכלשונו, "הוא שמו", קשה להביע דעה ברורה בדבר הערך האובייקטיבי או השרירותי של קריאה זו בשמות¹⁷, אך אין ספק שאפשר לטעון שפעולה לשונית זו, שהעמידה את אדם הראשון בריחוק מעולם החי, אפשרה לו לעמוד על זהותו שלו ולהבין את הקשר שהוא יכול לקיים עם האל ועם העולם.¹⁸

¹⁶ הקריאה בשמות הופכת את הממשויות המכונות בשם לאישיות ומבנה את היקום. אין לעולם קיום מבחינת האדם אלא אם הוא נותן שמות לדברים שהוא מבחין בהם. לפיכך מופיע השם באופן הגיוני וכרונולוגי כיסוד בסיסי של הלשון.

¹⁷ ראה להלן, עמ' 49 ו-56. יש פרשנים הנוטים בכל זאת להתייחס לכינוי בשמות כאל תפיסת המהות הממשית הגלומה בטבע הדברים, כגון: "הוא שמו הנאות לו על פי טבעו" (רד"ק), כלומר לעצמותו הנצחית; "הנה שמו הורה על צורת הבעל חי הנקרא בשם ההוא, שהיא נפשו אשר בה הוא נמצא בפועל" (ספורנו), כלומר התפתחותו במונחים אריסטוטליים. על כל פנים, כל הפרשנים מדגישים את הקשר ההרמוני בין העולם לבין הלשון.

¹⁸ המדרש מיטיב להבליט את תפקידה החשוב של הקריאה בשמות בהכרה שהכיר האדם את עצמו ואת מצבו המיוחד בעולם: "בשעה שבא הקב"ה לבראות את אדם הראשון, נמלך במלאכי השרת. אמר להם: 'נעשה אדם' (בראשית א, כו). אמרו לו:

ב. הכתוב קושר ישירות את הכושר הלשוני שהוענק לאדם הראשון לחדירת בדידותו להכרתו. גילוי הכוח שבתוכו לקרוא בשמות מעורר בו את הרצון לחפש אלטר-אגו, כאילו השתדלה ההזדקקות במישור האנכי להיחקק בקשר אופקי, כדי שתתפתח הלשון בדיאלוג. במסע חיפושיו אחר קהילה של יצורים בעלי לשון, הוא מבקש למצוא לעצמו "עזר כנגדו". הלשון "כנגדו" משמעותית מאוד לאפיון האמביוולנטיות שלו ולציון הקושי שהוא נתקל בו, כיוון שיש בו סיכוי להבנה בגלל האחר העומד מולו, אך בעת ובעונה אחת יש כאן סיכון שהלה יעמוד נגדו ממש ויתנגד לו. ללשון יש תפקיד חשוב ביותר ביחסים העתידיים לשרור בין בני האדם, ולעתים קרובות הם יוצגו כמבחן: האם יצליח האדם לבסס את האופי האנושי של זהות שנעקרה מן החייתיות על ידי קשירת דיאלוג אותנטי ולהבטיח את קיומו של דיאלוג אנכי ואופקי? מבחינה מסוימת, אפשר להעריך לפי יחסו של האדם ללשון את מה שמעניק משמעות לתולדותיו לפי המקרא, כלומר לתהפוכות התפתחותו הרוחנית. הסיפור מתאר את המאבק למען שחרור הדיבור. הוא מזכיר את הכישלונות ואת ההצלחות, את ההחמצות ואת המבחנים שעמדו בהם בני האדם, אך ברקע, תוך כדי התייחסות מתמדת, המקרא אינו שוכח כמובן את הקשר האידיאלי המחבר את התודעה

אדם זה מה טיבו? אמר להם: חכמתו מרובה משלכם. מה עשה הקב"ה? הביא לפניהם בהמה חיה ועופות. אמר להם: מה אלו? ולא ידעו. כיוון שברא אדם הראשון, כינס כל בהמה חיה ועוף והעבירם לפניו. אמר לו: מה שמותם של אלו? אמר: לזה נאה לקרותו שור, לזה חמור, לזה סוס, לזה גמל... ואתה מה שמך? אמר לו: אני נאה להיקראות אדם, שנבראתי מן האדמה. ואני מה שמי? אמר לו: לך נאה להיקראות אדוני, שאתה אדון לכל בריותיך. אמר רבי אחא: 'אני השם, זה שמי', זה השם שקרא לי אדם הראשון" (בראשית רבה יז, ד, עמ' 155-156).

המדרש אינו תופס את הקריאה בשמות כמתן תוויות בלבד, אלא כנושאת פירוש של מהותו של הנקרא בשם. וכאן המקום להזכיר את דברי המדרש המסתמך על קשר זה: "לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה וגו' - מיכן אתה למד שניתנה התורה בלשון הקודש. ר' פינחס ור' חלקיה בשם ר' סימון: כשם שניתנה בלשון הקודש כך נברא העולם בלשון הקדש. שמעת מימך אומר... איתא איתתא... גברא גברתא... אלא איש ואשה. למה? שהלשון הזה נופל על הלשון הזה" (בראשית רבה יח, ד, עמ' 165-164). כלומר, המדרש חש בייחודיות הקשר האטימולוגי הקיים רק בעברית בין אדם לבין אדמה מצד אחד, ובין אשה לבין איש מצד שני.

לנוכחות האלוהית באמצעות הדיבור.¹⁹ אמנם, הוא אינו מפתח תאוריה בלשנית שיטתית, אולם הקשת הרחבה שלו - הסירוב, הכישלון, הסילוף, הניכור, הבנייה ושחרור הדו-שיח - משקפת מתוך הניסיון הנובע ממנה את מלוא משמעותה האנתרופולוגית והתאולוגית.

הבה נבחן שלבים מכריעים אחדים בהתפתחותו של תהליך זה, כפי שהוא משתקף לעינינו מבעד לסיפור שהתורה מוסרת לנו.²⁰

הדיבור הנעדר

אדם וחווה

משעה שהחל אדם מתרחק מן החייתיות שבו, והתעורר בזכות יכולתו לקרוא בשמות לחפש לעצמו שותף בעולם, נדמה שהוא עולה על דרך פריחת אישיותו, אלא שמחויבותו נכשלת. דומה שהופעת הדיבור חסרת רוח חיים היא, והיא נתקלת במכשולים הבולמים את התנופה הראשונית שדחפה את האדם לעבר הזולת. אדם וחווה מדברים אל האל ואל הנחש בנפרד, אך אינם מצליחים לפתח שיחה בונה בינם לבין עצמם. פעמיים קורא אדם שם לבת זוגו (בראשית ב, כג; ג, כ),²¹ אך אינו פונה אליה בדברים אף לא פעם אחת. המילים המבוטאות אינן עוקרות את בני השיח מתוך עצמם. הן משמשות להם רק להצדקת עצמם. הם אינם מצליחים לקרוא זה לזה, ונדמה שלמרות תחילתה של היפתחות, הם אינם מסוגלים להיפטר מן הנטל המרתק אותם לעצמם, שהרי רק במבחן הדיאלוג מגשים בן אנוש את עצמו בשלמות, והדברים אמורים בשלב שבו דבר-מה שטרם נאמר, המחייב את אחריותו של הדובר, מתגלה בזכות נוכחותו האקטיבית של סובייקט, הנחלץ מתוך המבנים הקפואים המנכרים אותו כדי להצטרף אל אדם אחר המאזין לו.

¹⁹ שמות ספרי החומש - בראשית, שמות, ויקרא, במדבר ודברים (שניהם מן דב"ר) - מזכירים את התהודה הלשונית והתנועה ההיסטורית הקוצבת את מהלך הסיפור המקראי. המקרא פותח בספר בראשית וחותם בספר דברי הימים. היבט זה נעדר כליל מתרגומי המקרא.

²⁰ ראה לעניין זה, ניתוחיו המפורטים של נהר, גלות הדיבור, עמ' 99.

²¹ בכינויים הללו מתקשרת חווה אל אדם בקשר קיום מדויק של אישה-אם, כנגדו. קרבה זו לא תבשיל לעולם לכדי קשר הדדי של זוג היוצר את ההיסטוריה.

קין והבל

עיכוב דומה בפריחתו של הדיבור אנו מוצאים בסכסוך בין צאצאיהם של אדם וחוה, קין והבל, אלא שכאן תוצאותיו של עיכוב זה הן הרבה יותר דרמטיות, ונשאלת השאלה: היש לראות בטיב היחסים בין קין להבל תוצאה של ירושת הליקוי שהיה בין הוריהם? דומה שהכתוב מבקש במקרה זה לדייק במיוחד ולרמוז שהסיבה להרגית קין את הבל היא היעדר הדיאלוג בין שני האחים: אם אין הידברות, יש מוות.

המקרא מספר בקצרה על הרצח, בלשון הנראית לכאורה משונה, שנשתברו קולמוסים רבים בניסיון להבינה: "ויאמר קין אל הבל אחיו, ויהי בהיותם בשדה ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו" (בראשית ד, ח).

הכתוב אינו מוסר את תוכן הדברים הנאמרים במתכוון, כדי להדגיש שיש בתוך הפחד של האחים מפני העימות ניסיון נפל של קשר שחומק²². איננו יכולים אלא להיווכח באלם של קין, ולהבין שאי-יכולתו לגבור על הניכור המאבן יכלה להביא אך ורק לניצחון האלימות ולסילוק הזולת.

הלשון הקצר שבמקרא מציב בפנינו את החומרה שביחסי אנוש, כשהוא מציגם כקשר טבעי טהור שאינו יכול להוביל אלא לפתרון קיצוני. רק הדיבור, המתקבל כסימן של האינסופי, עשוי לאפשר לאדם להתעלות על האנטגוניזם על ידי הרחקתו מן הזולת. המקרא מבליט את היעדר הריחוק הזה על ידי אי-מסירת תוכנה המדויק של השיחה. עצם היעדרותו של הדיבור מוצג בעימות הזה בחומרה הזוהר לחומרת המוות.

נח

היעדר תקשורת הוא גם סימן ההיכר המובהק של אישיותו של נח, שלא היה מסוגל לזהות את הזרם היוצר הקמאי הפועם בו ולשחררו מתוכו. בשעות הרות הגורל של אסון המבול המתקרב, לא עולה על דל שפתיו שום דבר אמת,

²² המדרש משחזר את הדברים האמורים במקרא בהתבססו על הסיבות העיקריות האפשריות לסכסוכים ולמלחמות בכלל, רכוש ומין והרצון לשלוט. ראה דרך משל את דברי המדרש המשחזר את דברי הריב שקדמו לרצח הבל, ואומר: "על מה היו הדינים? אמרו: בואו ונחלק העולם" (בראשית רבה כב, ז, עמ' 213). שפינוזה מציין בצער את החסר בכתוב, המונע מאתנו "לשמוע מה היה הדבר שאמר קין לאחיו" (שפינוזה, מאמר תאולוגי-מדיני, פרק ט, עמ' 141).

לא כדי לעודד את קרוביו ואף לא כדי להזהיר את בני דורו מפני הפורענות הממשמשת ובאה לעולם או לבחון אתם את האפשרות לנקוט יחד באמצעים כדי לעמוד בפני האסון הממשמש ובא. בטוח בהצלחתו ובהצלחת משפחתו, הוא אינו נותן את דעתו אף לא לרגע אל שאר בני דורו העתידיים להיספות במבול, ואינו חש שום רגש אחריות כלפיהם. הוא נותר מבוצר בשתיקה אדישה, מסתגר בתיבת עולמו הסגור והמסוגר, ואפילו אינו פונה אל האל בבקשת רחמים עליהם. המקרא אינו מזכיר אף לא ברמז מונולוג אחד של תחינה על אחרים או של הכרת תודה של נח על הבטחת האל להצילו מן המבול.

הדיבור המסולף - מגדל בבל

גם סיפור מגדל בבל (בראשית יא, א-ט), שדומה שמגמתו פרומתאית, מציג עולם מסוגר ומכונס בתוך עצמו אבל מנקודת מבט אחרת. רבים רואים במילה **בבל** שבמוטיב סיפור זה מילה נרדפת לבלבול הלשוניות, כלומר לאבדן הלשון היחידה ששימשה את כלל האנושות מראשית הבריאה ועד אז. לכאורה, ריבוי הלשוניות הוא הגורם לאי-ההבנה ההדדית בין הקהילות השונות ולעימותים ביניהן, ומכאן הרצון שצץ במרוצת ההיסטוריה לשוב ולמצוא את הלשון הכלל עולמית או להמציא לשון מעין זו במגמה להביא להתפייסות בין העמים. אין עוררין שהלשון היא הנושא המרכזי בסיפור הזה, אך אין ודאות שתפוצת הלשוניות נתפסת בו כעונש או כקללה. הסיפור כלשונו אינו מחייב בהכרח מסקנה מעין זו. אדרבה, אפשר להבין ממנו ששונות זו היא מקור אפשרי לעושר ולברכה. אמנם הדיבור נוכח בסיפור הזה, אלא שהוא מתואר כסוטה מייעודו הראשוני וכמסולף. במקום להתפרס בתנועה של פתיחות והבנה, הוא מוטה ומופקע כדי להשתלט על קיומם של האחרים ולכפות עליהם דרך מסוימת של התנהגות ואורח חשיבה. אנחנו עדים באופן בלתי נמנע לחסימתם של יחסי האנוש, המתבטאת בצורה משמעותית ביותר בלשון²³. שני פסוקים בסיפור פותחים בלשון אמירה (בראשית יא, ג-ד), אך זו אינה מביאה לכלל

²³ אברבנאל מפליא להדגיש את ההיבט הזה בפירושו תוך ציון הקשר בין פרק י בבראשית לפרק יא. לדעתו, בניית העיר והמגדל באה בעקבות עלייתו לשלטון של נמרוד, המלך הרודן, והוא מוצא זיקה בין כינונו של המשטר הרודני לבין העדפת הטכניקה על חיי בני אדם. ואלה דבריו: "כי בהיותו יושב במגדל עוז, תיפול אימתו ופחדו על כל יושבי המישור". וראה גם ג'קוב, בראשית.

דיאלוג. אין כאן ציפייה לתגובה על הדברים, אלא לשון פיתוי וציווי שאין בה ציפייה לתשובה אלא להסכמה ולכניעות. נימה של אלימות ספוגה בלשון הלא אישית והדמגוגית הזאת, והיא מקבעת את האדם בהדרגה בדטרמיניזם של החומר ומצמצמת אותו לאחידותם של הדברים: "הבה נלבנה לבנים.. ותהי להם הלבנה לאבן והחמר היה להם לחמר... הבה נבנה לנו עיר... ונעשה לנו שם" (בראשית יא, ד).

בתפיסת עולם זו, הדיבור נעשה אמצעי לרמיסת היחיד, והוא מאבד את ייחודיותו וצולל לתוך אלמוניות של קיבוציות המוחקת את המציאות הסובייקטיבית של שמו הפרטי. וראוי שנשים לב לשימוש בלשון הסתמי שבקריאה, המאפיין דיבור שאיש אינו מקבל אחריות עליו, ואף אינו מופנה אל מאזין מסוים. זו לשון אופיינית לתרבות טכנולוגית, שיש בה דיבור אך אין בה איש.²⁴ ריבוי העצמים בפרק הזה הוא דווקא סימן להיעדר, לעולם ניטרלי ומלאכותי, שהמילה שנסחט ממנה לשדה החי אינה תורמת בו שום תוספת הוויה, אינה מותירה שום עקבות ואינה מקדמת לקראת שום עתיד.

עיון זה, עם כל חשיבותו לענייננו, אינו ממצה את הלקח שהסיפור הזה בא ללמדנו. לעומת זאת, הוא חושף בפנינו את הצורך בתיקון הנחוץ להגנה על בני אנוש, שטבעו לשוני. ההתערבות האלוהית הנזכרת במקרא, "ויאמר ה' הן עם אחד ושפה אחת לכלם וזה החלם לעשות, ועתה לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות. הבה נרדה ונבלה שם שפתם" (בראשית יא, ו-ז), באה להבטיח את חדירת עקרונות החיים ולעורר את אפשרויות הדיאלוג וההתהוות, כדי שיוכל האדם לשוב ולגלות את מקורות ההווה האין-סופיים המסתתרים בלשון. תכלית ההבדלה בין הלשונות היא הנעת הדינמיקה מפעילת היחסים הגלומה בדיבור. משהועמד האדם בפני הצורך לשנן את אוצר המילים שבלשונות שהוא דובר בהן, הוא נאלץ להתעמת עם שלל משמעויות ורגישויות, לאמוד את מידת האמת בכל אחת מן הלשונות, להשוות ביניהן, לדון בהן ולחלץ מהן את משמעות מילותיהן. יתרה מזו, גם אם הלשון מפנה רק אל עצמה, ניפוץ האחידות שבכל לשון פתח את כולן זו אל זו ויצר מתח פוטנציאלי שמנע מהן להסתגר בתוך הווה אל-זמני ואפרורי. הצורך להשלים את הפרטים הניתנים בלשון אחת על ידי לשון אחרת יוצר גירעון שיש להשלימו ואי-שביעות רצון

²⁴ אורוול היטיב לתאר את תפקיד השימוש בטכניקה לשונית בעיצובה של חברה ריכוזית הבנויה על אחידותם של כל הפרטים בה בלי כל הבדל ביניהם (אורוול, 1984).

שיש לספקה. לא חיפוש נרקסיסטי אחר שם טוב, "ונעשה לנו שם" בלשון דור המבול, אלא מאמץ סבלני ומאבק ערכי לקרוא שם לדברים וליצורים בייחודיותם ולבנות בלשון רבים זו עולם של תכנים ושל משמעות. לפיכך, בניגוד לפרשנות הרווחת, לא הייתה מטרת ההתערבות האלוהית עונש או קללה,²⁵ אלא דווקא שימור כוחו הבורא של הדיבור לטובת עתידו של המין האנושי.²⁶

הדיבור הדחוי

את כישלונה של הלשון הבין-אישית להניח לכוח החיים הנטוע באדם להתפתח עד לתהודתו המילולית, ניתן לייחס לאנוכיות המתעצמת לנוכח הזולת, שיש בעצם נוכחותו משום מכשול לאדם וקריאת תיגר עליו. היחיד מהסס להשקיע מאמץ במלאכת הדיבור ובשבירת הקליפה המפרידה בינו לבין זולתו, אך שאלה היא כיצד ינהג כלפי האל. קולם הטהור והשלם של דברי אלוהים חיים אמור לעורר בו תגובה שאינה משתמעת לשתי פנים ולהביא לידי תשובה הולמת לקריאה הנמרצת המגיעה ממרומים. והנה אנו עדים בפרקים הראשונים של ספר בראשית לסירובם של בני אדם להתבטא, ובכך הם כולאים את הסובייקטיביות בפנימיותה ומונעים ממנה לראות את עצמה בטבעה העמוק של ישות מדברת גם ביחסיה עם האל.

אדם הראשון נותר אדיש לפניית האל ומתחמק ממנה. אין בהתנהגותו לא אישור, לא הכרה ולא בקשה. לכן, בעקבות חוסר התבטאותו של האדם,

²⁵ דבר זה עולה למשל מפירוש רש"י, המסיק: "ולמדת ששנאוי המחלוקת וגדול השלום" (בראשית יא, ט).

²⁶ בניגוד לפירוש הפרומתאי של קטע זה, דומה שלא ההמצאה הטכנית הייתה שנויה במחלוקת, שהרי נאמר עליה במפורש שהיא עשייה חוקית ומומלצת במסגרת התרבות האנושית (בראשית א, כח ופירוש הרמב"ן על אתר), אלא ההידרדרות המוסרית שבאה בעקבותיה, הרמוזה במדרש: "שבע מעלות היו לו למגדל ממזרחו ושבע ממערבו. מעלים את הלבנים מכאן ויורדים מכאן. אם נפל אדם ומת, לא היו שמים את לבם עליו. ואם נפלה לבנה אחת, היו יושבים ובוכים, ואומרים: אוי לנו, אימתי תעלה אחרת תחתיה?" (פרקי דרבי אליעזר כד) וראה גם: הירש, איגרות צפון, עמ' 22; סולובייצ'יק, אמונה, עמ' 14, 18.

קריאתו של האל אל האדם, "איכה?" (בראשית ג, ט), שהיא שאלה רטורית,²⁷ נעשית נוקבת יותר. אז נאלץ האדם להפר את שתיקתו, אלא שהוא אינו מתוודה על חטאיו ואינו מביע חרטה עליהם, אלא מתנער מאחריותו למעשיו, ואומר: "האשה אשר נתתה עמדי הוא נתנה לי מן העץ וְאֵכֶל" (בראשית ג, יב).²⁸ ושלא כביחסים הבין-אישיים, הדיאלוג אינו נחסם, אלא נדחה. האדם אינו קולט את איכות הקשר שהאל מבקש ליצור אתו.

אותה ציפייה ואותה אכזבה מתוארת במעשה קין והבל. כשהאל שואל את קין: "אי הבל אחיך?" (בראשית ד, ט),²⁹ הוא מתכחש לחטאו ומנסה לשים קץ לשאלתו המציקה של האל, ותמה: "השמר אחי אנכי" (בראשית ד, י).³⁰

מרשימה עוד יותר שתיקתו של נח. בכל התפוכות שהתחוללו במהלך אסון הרס העולם, ואחר כך בעת בנייתו מחדש אחרי המבול, הוא אינו פונה בדברים אל האל, ושום תפילת תהייה או הכרת תודה אינה יוצאת מלבו.

לא האזנה ולא דיבור; ההתפרסות ההכרחית של הלשון אינה מתבצעת, לא במישור האנכי, כלפי האל, לא במישור האופקי, בדיאלוג הבין-אישי. ההקבלה הזאת מאפשרת להניח שיש בלשון יותר מסתם מלל, וששני היבטים אלה של כליאת השיח הם בלתי נפרדים זה מזה.

הדיבור המשוחרר

ברקעו של המבוי הסתום הזה, שבו הדיבור היוצר אינו מצליח להיחלץ מן הקליפה הכולאת אותו, מופיעה בהיסטוריה דמותו הרמה של אברהם. המסורת

²⁷ ראה רש"י על אתר: "יודע היה היכן הוא, אלא להיכנס עמו בדברים, שלא יהא נבהל להשיב".

²⁸ כמו שמעיד עליו המקרא: "ויאמר האדם האשה אשר נתתה עמדי, הוא נתנה לי מן העץ וְאֵכֶל". האשמה שהטיל האדם על האישה שניתנה לו על ידי האל נופלת בחלקה בדבריו גם על האל.

²⁹ תן דעתך לדמיון בין נוסח השאלה המופנית אל האדם לבין השאלה המופנית אל קין.

³⁰ השווה: "לא ידעתי, השמר אחי אנכי?" (בראשית ד, ט), ופירש רש"י שגם תשובתו המובאת בפסוק יג אינה נוגעת לחרטה, אלא לעונש (בראשית רבה כב, ט, עמ' 216-215; תנחומא, בראשית ט).

היטיבה להבין את התמורה הקיצונית שהוא מייצג בתהליך כיבוש האדם את זהותו הכלל עולמית והדגשתה.³¹ תמורה זו מתבטאת בתחושת האחריות העצומה של אברהם אבינו ובמודעותו לייעודו האתי, וניתן לראות שהשינויים מלווים בהתפתחות מקבילה של תהליך השתחררות הדיבור. נכון שהדבר כמעט לא היה יכול לקרות אחרת, משום שבתורה, הכושר לקשור יחסים עם הזולת, ומכאן הנכונות לשמוע את הקול והיזמה לפתוח בדיבור, הוא מרכיב חיוני בזהות האדם. הדיבור, שהיה מוסתר עד עתה, משתחרר בסיפור המקראי עם אברהם. הוא קולט אותו במקור ההוויה ונותן לו הד, הן כלפי האל הן כלפי בני האדם. אברהם שומע וגם מדבר. לא בכדי הכתוב מכתיר אותו בתואר "נביא", כלומר מתווך היודע לנסח את התפילה המתאימה לכל מצב ומשתדל לטובת הזולת.³² בדו-שיח המתמיד שהוא מקיים עם האל, הוא מגלה נכונות ספונטנית וטבעית המוכנה ומזומנה תמיד. הוא נענה מיד לקריאתו הראשונה של האל, "לך מארצך וממולדתך ומבית אביך" (בראשית יב, ד), והוא עתיד לחזור על היענותו לדובר האמת בערוב ימיו ולומר "הנני" (בראשית כב, א) בעת שהאל מצווה עליו את הצו העולה על כולם, להקריב את בנו יחידו.³³ ניסיונו הדתי של אברהם טבוע כולו בסימן הרגש העז של אחריות קיצונית מתוך הכרה בשותפותו להיסטוריה, עד כדי כך שהוא ממלא כלשונה את ההוראה האלוהית "התהלך לפני" (בראשית יז, א).³⁴ הוא מקדים את הקריאה, נוטל יזמה נועזת, וטוען לטובת רשעי סדום. ואף נימוק מתריס יש לו: "השפּט כל הארץ לא יעשה משפט" (בראשית יח, כה). בדו-שיח הזה, הפתטי, הרציני והמעיק, אין שום תביעה או קביעה שאינה במקומה. הכול מתנהל בסגנון גלוי של תודעה הממוקמת מתחילה בממד של אחריות שקיבל על עצמו ברצונו החופשי ובאופן מוחלט, ועוד נשוב ונמצא דאגה זו לפתיחות בקשרים שבין אברהם לאנשים

³¹ ובלשון המדרש: "עמודו של עולם" (שמות רבה ב, ו), כלומר מי שהעולם התרבותי עומד עליו. וראה הרמב"ם, משנה תורה, הלכות עבודת כוכבים א, ב.

³² כמו שרומז ה' לאבימלך: "ועתה השב אשת האיש כי נביא הוא, ויתפלל בעדך" (בראשית כ, ז; והשווה איוב מב, י). השווה: כהן, קול הנבואה, עמ' 42; נהר, נבואות ונביאים, עמ' 125 ואילך. בסופו של דבר, כדי להתפלל ולהיפתח אל האלוהי, צריך להיות נביא, משום שצריך לקלוט את הדיבור ולהשיב לו, ומילות התפילה צריכות להיות מילות המקור שהן נובעות ממנו.

³³ וראה גם ישעיהו ו, ח.

³⁴ השווה לפירוש רש"י: "אברהם היה מתחזק ומהלך בצדקו מאליו" (בראשית ו, ט).

הקרובים אליו. השינוי בולט ביחסי החברה בכלל, אך אנו נתמקד בדיוננו בביטוי המילולי. אברהם ושרה הם בני הזוג הראשונים שהמקרא מזכיר שפנו זה אל זה בדיבור³⁵ ומציין את הופעתם מבעד לדיאלוג. זוהי תנועה של תשובה הנענית לקריאה של הזולת המחזקת למעשה את יחידותו של הסובייקט ומביאה לידי היפוך המכונן מערכת יחסים דינמית בין בני אדם. הכנסת האורחים למופת שהנהיג אברהם וההדגשה המילולית הנלווית לכל אחת מן המחוות ומבהירה אותן אופייניות הן לאווירת תשומת הלב וקבלת הפנים שהוא מנהיג. צעד אחר צעד, לאורך הדרך שהכתוב מתאר, נחלצת אמירה שאינה בוגדת בתנועה שהולידה אותה, כדי להביא לידי יחסים אמתיים עם הזולת, נטולי כל אלימות. משום כך, אברהם מציע ללוט הצעה נדיבה מתוך מגמה להימנע מלריב עמו: "אל נא תהי מריבה ביני ובינך... כי אנשים אחים אנחנו" (בראשית יג, ח).

אפילו יחסיו עם אבימלך, שהיו מתוחים בתחילתם, מושפעים מגישה זו, המבוססת על ההכרה בזולת. מאמצים אלה, תחילה לקבל את הדיבור ואחר כך לשחררו בתוכו וסביבו, מלווים כמובן במעידות, ולעתים גם בכישלון, אך יש בהם גם שמחה, כשהעצמים או האירועים מוותרים על אטימותם ומאפשרים היבקעות של נוכחות המזכירה את הנביעה הקמאית. כשעולה בידי האדם לשלב את העצמים בהקשרם האנושי או לכוון את מהלך האירועים כדי שישקפו בעליל את המשכיות המפעל הראשוני, מגיח עולם חדש שהדיבור מתממש בו. הניסיון האחרון שנתנסה בו אברהם פותח אף הוא בדבר, "ויהי אחר הדברים האלה" (בראשית כב, א), ומסיים בהבטחה שנזכר בה דבר: "כי יען אשר עשית את הדבר הזה... כי ברך אברכך" (בראשית כב, טז). הדבר בוקע מבעד להשתלשלות העובדות ויוזם את המעשים, וצצה התנועה החיונית המגיעה לכלל יצירה מימי בראשית. המילים חובקות את המציאות ומבטאות אמירה מהותית וקולעת בקבלה הכפולה של המושג הלוגי והאתי הזה. אין מקום שמיטיבים לחוש בו בחיבור הנקבע בין הלשון למציאות הנחוות יותר מבסיפור הקצר והדרמתי הזה, המתאר את ניצחון החיים על המוות ומאשר את הערך הנעלה של רצף הדורות בחלופ הזמנים.

ואולם עדיין יש לקבע את המודעות המילולית האינדיבידואלית הזאת בהיסטוריה, בקיום החברתי של קהילת בני אדם. הסיפור המקראי ממשיך

³⁵ שם: יב, יא; טז, ב; שם, ה-ו; יח, ו; כא, י.

לעקוב אחר הרפתקת שחרורו של הדיבור. לאחר תהפוכות פנימיות המתקשרות בסיפור בדרך כלל להבעה, יורדים צאצאיו של אברהם למצרים כשהם "אנוסים על פי הדיבור" (ספרי דברים כו, ה). מאמר מוצלח ביותר זה מתאר את יציאת מצרים לא רק כאירוע היסטורי, כשחרורו של עם משעבוד חברתי ומדיני, אלא כשינוי יסודי יותר, כהשתחררות מגורמי ניכור רבים, ובראש ובראשונה מעצירת הדיבור. התפרצות החירות חודרת עד לנקודה האינטימית ביותר, שבה הדחף לעבר ההווה מצליח להפיג את הנטל המחניק של סופיות כנועה, עד לפריחתה הסופית של השירה. שירת הים, הפורצת מפי הנביא והעם כולו, מבטאת בשפה רוטטת ובמילות הלל והודיה את זינוק הדיבור, המצליח להשתחרר בסופו של דבר. יציאת מצרים אינה נשלמת אלא לאחר התעלות זו, המבססת את הזמן העתידי של אומה המגשימה **במעבר** הזה מן השעבוד אל החירות את המגמה המכרעת של הווייתה, של כל הווה במאבק נגד הידרדרות והתרופפות (שמות יב).³⁶

נכונות עליונה זו, שהשתחררה מכל שעבוד, מביאה עם שלם, שהועלה לדרגת הכבוד המופתי של הכלל עולמיות, אל ההתכנסות לשם האזנה. כושר קליטה זה, המשקף ניתוק מן הסובייקטיבי האימננטי, ילך ויעמיק ויתחדד בעת שמיעת עשרת הדיברות.³⁷ המסורת, שהיא מסר מילולי הממשיך את התורה שבכתב,³⁸ עתידה להצמיד את התורה שניתנה בהתגלות מעמד הר סיני, את התורה שבעל פה, ולקבעה כבת זמנה של התורה שבכתב וכמלווה אותה כבר מיום נתינתה לעם ישראל. הכרתה של חכמת היהדות בנוכחות האל בעולם בראש ובראשונה בדיבור היא בלי שום ספק הזמנה שאינה משתמעת לשתי

³⁶ התלמוד מציע פירוש לפסוקים אחדים בשירת הים מתוך תפיסה של תחיית המתים וחיי הנצח (סנהדרין צא ע"ב).

³⁷ "דברי הברית עשרת הדברים" (שמות לד, כח; והשווה דברים י, ד; ד, יג). לפי המשנה, הבריאה נעשתה בעשרה **מאמרות** וההתגלות בעשרה **דיברות** (אבות ד, א), ויש המקבילים ביניהם, ורואים במעבר מן **המאמר** אל **הדיבור** התקדמות בהנהגת הדיבור בעולם (מהר"ל, גבורות ה', פרק נו).

³⁸ התגלות האל על ידי הדיבור, כמו שנאמר: "וידבר ה' אליכם מתוך האש, קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם ראים זולתי קול" (דברים ד, יב); "כי לא דבר רק הוא מכם כי הוא חייכם" (דברים לב, מז) - האל מתגלה בדיבור ולא בהתגלות חזותית. האל מדבר, והאדם מדבר אליו. זהו פועלו הגדול של עם ישראל.

פנים לתהות על ערכה של לשון זו ועל משמעותה, שנקבעה אף היא לימים בכתובים,³⁹ ולשאל עד כמה מפנה כל דיבור בה אל המסר של השיח הקדמון ואל כוונתו.

יסודות אלה מתווים סימנים המאפשרים להבחין באינטואיציה כללית הנוגעת לטבעה של הלשון, להופעתה ולשימוש בה. אם נקבע את נקודות הציון הפזורות במקרא, ניוכח בבירור במקום החשוב שהלשון תופסת בו.⁴⁰ צורת הסיפור ומבנהו מעידים על ניסיון ייחודי, רחב ועמוק, אם כי לא מנוסח בחשיבה שיטתית העשויה להטביע את חותמה על התרבות העברית. שתי נקודות חשובות ראויות לציון בתיאורים המוחשיים האלה:

א. הצגת הפעילות הלשונית כמוטמעת בעולם ובהיסטוריה, במכלול הניסיון האנושי הפרטי והקיבוצי כאחת. פעילות זו אינה תחום מוגבל או עצמאי, ומונחת ביסודה תפיסה בדבר הזיקה בין הלשון לבין המציאות אף שאינה מנוסחת כן במפורש. דומה שהמקרא הופך את הלשון למהות עליונה הנובעת מדבר האל, ולא כלי בלבד, שיש בה יותר מסתם מלל והיא נוגעת בעצם שאלת האדם ומקומו בעולם. מובן שהאדם משתמש בלשון לתקשר עם הזולת, אך במהותה ובמקורה היא נובעת מסדר דברים אחר.

³⁹ החותם והתביעה של ההתבטאות בעל פה, הנחשבת במסורת היהדות לשלמות השיח, נשתמרה בכתובים (משוניק, סימן, עמ' 536). במסורת היהודית, דברי התנ"ך נקראים **מקרא**, כלומר דברים הנקראים ונשמעים, דברים שמאזינים להם, ופחות דברים המתפרשים באופן משני מתוך הפרשנות לכתוב. השווה: "ויאמר ה' אל משה **כתב** לך את הדברים, כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל" (שמות לד, כז). וראה לעיל, הערה 11.

⁴⁰ הסיפור המקראי מאפשר לעמוד על השפעת הלשון בחיי היומיום ולמדוד את חשיבותה לעיצוב החברה ולהתפתחותה. לאחר יציאת מצרים, ממשיך עם ישראל בניסיונו של אברהם בפרויקט קיבוצי. מבחינה זו, כבמישור האינדיבידואלי, התפתחות הדיבור נתקלת בזיוף, בשקר ובבלבול. השחתות אלה של הדיבור מילאו תפקיד מרכזי בבלימת כוחות היצירה של האומה, והכשילו את המפעל המכונן שלה. מכלל ההשחתות הללו, נציין את לשון הרע (במדבר יג, כב); את הרכילות (ויקרא יג, ערכין טו ע"ב; ויקרא רבה טז, א); את ערך הדיבור והשבועה (שמות כ, ו; דברים יא, כ; יחזקאל יז, יב-כא); ואת דחיית הדיבור בספר יונה.

ב. השימוש בלשון ודרכי התפרסותה בעולם, ויש לה קשר הדוק עם קודמתה.⁴¹ הדיאלוג בין האדם לבין האל מצד אחד ובין האדם לרעהו מצד שני צריך להתפתח על יסוד המבנה האנכי של הלשון. במקרא, הדיבור הוא בדרך כלל דיאלוגי, פנייה או תשובה, אך תמיד יש בו ניסיון תקשורת, שיח מופנה לעבר בן שיח ממשי או וירטואלי. אין עוררין על כך שממד דיאלוגי מצייר את הנוף המיוחד שמתחולל בו מפגש של כריתת הברית בין האל ובין האדם, והוא חתום בסימן חיפוש מתמיד של פתיחות אל הזולת, "פנים אל פנים כאשר ידבר איש את רעהו" (שמות לג, יא).

ממד זה יש בו גם משום ציר עיקרי שנרקם סביבו היחס האופקי הבין-אישי בחיפוש הקשה של ההבנה ההדדית בקרב המשפחה והחברה.

יוצא אפוא שבשתי סוגיות המפתח, הבנת טבע הלשון והשימוש בה, המקרא מציג ניסיון ומבנה העשויים לשמש בסיס לתפיסה משוכללת ושיטתית של הלשון. ספרות חז"ל שואבת את השראתה מניסיון זה ומדגישה את ערך הלשון והחובות המעשיות הנגזרות ממנו. נוסף על כך, היא מפתחת פרשנות ששורשיה נטועים בעקרונות שביסוד הדיבור המקראי. חז"ל מחזקים לא רק את תפיסת כתבי הקודש כטקסט מקור, אלא אף קובעים את העיקרון של פרשנותו. עיקרון זה מבוסס על לשון הכתוב והבנת מה שנהוג לכנותו בשם "פשוטו של מקרא". עם זאת, במעבר מן הסמוי למפורש, בניסוח התאורטי, ומכאן בגישה הפילוסופית לסוגיה, מתנסים חכמינו במהלך ההיסטוריה רק בהדרגה ולא במידה שווה. ההגות היהודית נאלצה להמתין למפגש עם מסורות תרבותיות אחרות, עד שבצומת ההשפעות מהן פנתה לפיתוח שיטתי המתגבש לכדי פילוסופיה לשונית רק בתקופה המודרנית.

⁴¹ השווה דברי הנביא: "כי כאשר ירד הגשם והשלג מן השמים ושמה לא ישוב כי אם הרוה את הארץ והולידה והצמיחה... כן יהיה דברי אשר יצא מפי לא ישוב אלי ריקם, כי אם עשה את אשר חפצתי והצליח אשר שלחתי" (ישעיהו נה, י-יא).

פרק שני

היהדות ההלינסטית

תרגום השבעים

מפגש ראשון של עולם המקרא עם מסורת תרבותית נבדלת ממנו מתרחש בדיוק בשעה שהמזרח כולו בא במגע עם ההלניזם אחר כיבושי אלכסנדר מוקדון. בעקבות כיבוש זה, החל באלכסנדריה במאה השלישית לפני הספירה מפעל תרגום המקרא ליוונית, תחילה חמשת חומשי תורה, ואחר כך ספרי הנביאים והכתובים. רבים היו נוסחי התרגומים, והבולט בהם הוא תרגום השבעים, שברבות הימים הייתה לו השפעה גדולה על ההגות היהודית ועוד יותר מכן על ההגות הנוצרית. ראוי לציין שהמיזוג בין גישות רוחניות הנבדלות זו מזו ומעבר מסביבה תרבותית אחת לסביבה תרבותית אחרת נעשה באמצעות הלשון, שהרי תרגום השבעים אינו נוטה לתרגם מילולית את המקרא, אלא נוקט בכוונה תרגום פרשני, ומטה את משמעות הנוסח העברי לכיוון פילוסופי מובהק. כך, מאורעות ותיאורים היסטוריים לובשים בתרגום היווני היבט סטאטי מופשט המפיח בטקסט המקראי רוח חדשה, המשקפת את הלכי המחשבה ואת המציאות החברתית בתקופה שנעשה בה תרגום השבעים. תרגום זה שולט בכיפה באלכסנדריה במשך כשלוש מאות שנים, והוא מעצב את פעילותם החברתית והתרבותית של יהודי אלכסנדריה, מארגן את חיי הפרט והציבור, ופותח את השער להשפעת הפילוסופיה על היסוד ההיסטורי של המקרא, על תוכנו החוקי ועל לשונו.

פילון האלכסנדרוני והשיטה האלגורית

ממלאכת העשרה הדדית ממושכת זו בין שתי התרבויות, שהתגבשה בספרי היסטוריה, פרשנות, ספרות, דקדוק וחינוך, לא נותרו אלא שרידים מעטים. שריד בולט של המסורת התרבותית של יהודי אלכסנדריה במאה הראשונה

לספירה הוא מפעלו של פילון האלכסנדרוני (13 לפנה"ס לערך - 54 לספירה). פילון, פרשן מקורי, העניק למורשת זו ביטוי פילוסופי עקיב במובן הקלסי ביותר של המילה באמצעות יצירה בלשון היוונית. יצירתו של פילון הגיעה אלינו כמעט בשלמותה, והיא ערוכה כפירוש לתורת משה רבנו, והוא מציג בה שיטה שהתפתחה לפי התפיסות הלוגיות של הגות פילוסופית העוסקת בתאולוגיה, בקוסמולוגיה ובאנתרופולוגיה כאחת.¹ פילון מסמיק את המינוח המקראי לשיטות פילוסופיות שהיו מוכרות בימיו ולפנייה תכופה למיסטיקה של אפלטון, ומנסה לדלות מסיפורי המקרא ומן הנתונים המובאים בהם נושאים כלליים הנוחים לניסוח פילוסופי. וכדי להתאים את המקור המקראי לתפיסות הללו, פילון מסתייע בשיטת האלגוריה ומייחס משמעות כללית לאירועים פרטיים. פילון היה למעשה הוגה הדעות היהודי הראשון שהתווה תאוריה שהלשון תורמת תרומה חשובה להנהרת סוגיות בתחום זה, גם אם לא ניסח אותה בעקיבות.² שיטתו מיוסדת על עקרונות פילוסופיים יווניים מותאמים לדרך החשיבה המקראית.

בהמשך דברינו נציג את דעת פילון בשאלת מעמדה של השפה העברית בהשוואה למעמדה של השפה היוונית, את סוגיית מקור הלשון וריבוי השפות, ואת תפקיד הלשון במסגרת הכללית של תפיסת פילון את הבריאה ואת הזיקה בין הטרנסצנדנטיות האלוהית לבין הממשות החומרית והאנושית של העולם.

מעמד השפות העברית והיוונית

אין עוררין על כך שפילון מתמקד בדיונו בסוגיות הלשון בקשרים שבין החשיבה ללשון, אלא שהוא אינו ער במיוחד לייחודיותה של כל אחת משתי השפות כביטוי של תרבות מסוימת. ומאחר ששורשיו נטועים בתרבות היוונית, הוא סבור כשאר בני זמנו שהשפה היוונית עולה על כל השפות "הברבריות",³ ומתהדר בתרגום התנ"ך ליוונית, שנעשה לכאורה

¹ ניקיפובצקי, פילון.

² השווה ניהוף, תורת הלשון, עמ' 220-252.

³ שיש לכלול בהן גם את העברית. וראה פילון, כתבים, על בלילת הלשונות (De confusione linguarum), עמ' 190.

מתוך השראה נבואית.⁴ כידוע, תפסה הארמית בהדרגה את מקומה של העברית הן בבבל הן בארץ ישראל. פילון מתייחס לשפה העברית כאל "לשון האבות",⁵ והוא אינו טורח לתאר את תכונותיה או את אופיה המיוחד בשעה שהוא מעלה על נס את עליונותה של היוונית על שאר השפות. עיון בכתביו אינו מאפשר לנו לקבוע בוודאות אם ידע עברית אם לאו, ואף אם נאמר שידע עברית, אין אנו יודעים עד כמה היו ידיעותיו בשפה זו מעמיקות. אמנם הוא מעיר לעתים תכופות על האטימולוגיה היוונית או העברית של מילים מסוימות בתרגום השבעים, אך פירושיו מתמקדים בתוכן המסר המקראי. השיטה האלגורית, שהוא משתמש בה בהרחבה, אינה מסתמכת על הערות לשוניות, אלא על האמונה שהטקסט המקראי טומן בחובו משמעות עמוקה נוסף על הרצאת העובדות, והוא מנסה לחשוף משמעות זו. גיבורי התורה המקראיים מזוהים אצלו עם מידות מופשטות ועקרונות הנוגעים לטבע או לאדם - לגופו, לנפשו, לשכלו - והדבר מאפשר להציג את הסינתזה שעושה פילון כפירוש פילוסופי של התורה, כלומר הפיכתה לטקסט אוניברסלי שאינו קשור לאומה מסוימת דווקא או לשפה מיוחדת.

טבע הלשון

כחלק מדיונו בטבע הלשון, פילון מפרש את דברי התורה בעניין קריאת השמות לבעלי החיים, "וַיֵּצֵר ה' אֱלֹהִים מִן הָאָדָמָה כָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֵת כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיָּבֵא אֶל הָאָדָם לִרְאוֹת מֶה יִקְרָא לוֹ, וְכָל אֲשֶׁר יִקְרָא לוֹ הָאָדָם נֶפֶשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ" (בראשית ב, יט).⁶ הוא מסתייג בפירוש מטענות

⁴ ראה פילון, כתבים, על חיי משה (De Vita Mosis), עמ' 26-44. והשווה: איגרת אריסטיאס; הארל, השבעים.

⁵ ראה פילון, כתבים, על חיי משה (De Vita Mosis), עמ' 97.

⁶ ראה: פילון, כתבים, שאלות ותשובות על בראשית (quaestiones in Genesim), 1: 20,21; שם, על בריאת העולם (De opificio mundi), עמ' 148-149; וולפסון, פילוסופיה, עמ' 225.

אריסטו ופילוסופים אחרים שמקור הלשון טבעי או הסכמי,⁷ כלומר שרירותי. לדעתו, קבע אדם הראשון את השמות לבעלי החיים, וגם לכל היצורים, בהתאם לטבעם האמתי. וכיצד ידע אדם לעשות זאת? "בזכות הבנתו של אדם, שנתברך בידע והוא נעלה בחכמה", כי הוא היה האדם הראשון, "הבכור" המנהיג אותם. תאוריה זו מזכירה את "המחוקק" של אפלטון, אלא שפילון, המתאים את טיעונו להשקפתו היהודית, גורס בניגוד למחבר קראטילוס (כתבי אפלטון 435c, 436b)⁸ שהאל האציל מרוחו על אדם הראשון כדי שתהיה טמונה בו היכולת להתאים את הכינויים ליצורים המכונים בהם. ואלה דבריו בעניין זה:

אף נהדר הוא שייחס הכתוב לאדם הראשון את קביעת השמות, כי זהו מעשה חכמה ומלכות, וחכם היה הלה, שלמד והתחנך מעצמו ויצא מידיו של אלוהים, ונוסף על כך היה מלך... האדם הראשון ההוא, שאותו עיצב האל בשקידה, ומצאו ראוי למקום השני, ושם אותו כנציבו שלו וכמנהיגם של כל שאר הברואים.

ומשום שיש באדם הידע הדרוש לביצוע פעולה זו, האל "מעורר את הכשרון הטבוע בו ומזמינו להציג את עבודותיו, כדי שבעצמו יקבע שמות שלא יהיו רחוקים ובלתי הולמים, אלא ייטיבו לחשוף את תכונותיהם של הנידונים".⁹

⁷ בלי ספק אפיקורוס. זהו פירוש חומרני של הלשון הבא גם בנטורליזם הרדיקלי של לוקרציוס: "שכן הטבע דחף להפיק את הצלילים השונים של הלשון, והצורך גרם שיופיעו שמות הדברים" (לוקרציוס, טבע הדברים, sq. 1028).

⁸ והוא אומר: "לא כל אחד רשאי לקבוע שם, אלא יוצר השמות; ודומה כי זה המחוקק, כלומר בעל המלאכה הנדיר ביותר בקרב בני האדם" (כתבי אפלטון, 389a).

⁹ פילון אף מפרט את התהליך האפיסטמולוגי של קריאה זו בשם: "קלט אדם בכל טהרתם את מראיהם של הגופים והעצמים, והמציא להם את השמות הקולעים, והיטיב לכוון את משמעם, עד שבבת אחת נאמר טבעם בפה והושג בלב" (פילון, כתבים, על בריאת העולם (De opificio mundi), עמ' 150). האדם אינו יכול לקרוא בשם אלא למה שרוחו קולטת בשלמות, ולכן אינו יכול לכנות בשם את האל, שהרי הוא אינו מוכר.

ואף שנראה שהוא מתכוון שקרא האדם את שמות היצורים בשפה העברית, הוא אינו אומר זאת במפורש, אבל ודאי שהוא סבור שסיבת "בלבול הלשונות" אחרי פרשת מגדל בבל הייתה ריבוי הלשונות.¹⁰ דעתו זו מעידה בבירור ששיטת הצגת הדברים על ידיו היא אכן פילוסופית, על דרך חכמת יוון, אך עדיין היא נאמנת ביסודה למטפיזיקה המקראית.

חיזוק ברור במיוחד לעיקרון זה נמצא אם נרד לעומקו של היסוד הפסיכולוגי בנקודת המבט שהצגנו לעיל, ולאחר מכן ליסודו המטפיזי.¹¹

בדיונו בזיקה בין החשיבה ללשון, אומר פילון שרק לשון הקשורה לרוח יותר מלתפיסת החושים יכולה להיחשב כדיבור אותנטי. הוא מזכיר את דמויותיהם של משה ואהרן, ותולה את סירובו של משה רבנו לשוב למצרים, סמל החומריות, ברצונו להימנע מלדבר בלשון המופקת באמצעות איברי הדיבור והעדפתו את הלשון הנובעת מעצם התבונה של עקרונות החכמה האמתית. כמו שהוא אומר: "לא איש דברים אנכי... כי כבד פה וכבד לשון אנכי" (שמות ד, י). משה רבנו אינו מוכן להיכנס לשיחה עם "המתחכמים" המצרים, הסופיסטים, אלא אם כן יילוה אליו אחיו אהרן, "שכן אלוהים מראה ומשלים לו את סוגיה של ההבעה".¹² במילים אחרות, אהרן יהיה הפה והוא יהיה הנביא, כמו שנאמר: "והיה הוא יהיה לך לפה ואתה תהיה לו לאלהים" (שמות ד, טז).

ולאחר שזיהה את משה רבנו עם התבונה ואת אהרן עם הדיבור, פילון אומר: "שכל התארים האלה חלים על הדיבור, שהוא אח לתבונה. כי מקור הדיבורים הוא התבונה, והדיבור משמש לה לפה, כי כל המחשבות זורמות דרכו החוצה, כמו שהנחלים נובעים מן המקור". מכאן הוא מסיק שהלשון נובעת מן התבונה: "הוא הדובר לכל מה שהיא החליטה במועצתה, ולא עוד אלא הוא הנביא והמגיד של כל מה שהיא מגלה מתוך נסתרותיה הנעלמות מעין רואה".

¹⁰ פילון כתבים, על בלילת הלשונות (De Confusione linguarum).

¹¹ השווה וינסטון, פילון, עמ' 109-125.

¹² פילון, כתבים, על שהרע נוהג לארוב לטוב (Quod deterius), עמ' 38-40.

הלוגוס

הדיבור מאפשר לרוח להתבטא ולהתגלות בעולם. למעשה, פילון מאחד את ההיבט הפנימי וההיבט החיצוני של כל עצם במונח אחד, לעתים קרובות דו-משמעי, התומך בעניין זה במבנה הגותו, וכפי שנראה להלן, גם ברבים אחרים, כלומר הלוגוס. ואלה דבריו: "הלוגוס-תבונה הכרוך בחשיבה הוא גם הביטוי הנובע דרך הפה ודרך הלשון. השלמות המאוחדת של שתי צורות אלה של הלוגוס (ההדגשה שלי), זה העושר הגדול [שהאל בחסדו מעניק למאמיניו]¹³."

וראוי לציין שפילון מקפיד להדגיש את התנועה שבאמצעותה הולך האל ברוב חסדו לקראת האדם, ומטשטש בכך את מקורותיו היווניים. ההשראה ההכרחית לאומדן נכון של טבע הדברים, שנהנה ממנה אדם הראשון ואחריו משה רבנו, היא מתת אל המאפשרת למי שזוכה בה לעלות על עקבותיו של מי שמעניק אותה. הכינוי לוגוס מעניק ללשון ממד טרנסצנדנטי: שפת האדם משקפת את שפת האל. אכן, הלוגוס מסביר את דרך חדירת חשיבתו הבוראת של האל לעולם ולברואיו. הלוגוס הוא בעת ובעונה אחת החכמה האלוהית ועצמתו הבוראת, ויחד עם זה, כאב-טיפוס של הבריאה, הוא ממלא את תפקיד המתווך בין הטרנסצנדנטיות האלוהית ובין העולם. כך לובש דיבר-אידיאה זה, הטומן בחובו הן את אופני מעשה הבריאה הן את ההשראה הנבואית, משמעות מטפיזית: דבר אלוהים, דבר האדם, דבר היקום. הלשון מתגלה כהאצלה אלוהית בשעת בריאת העולם. מרצף התיאור עולה שהדיבור אינו כלי המשמש לבריאה בלבד, אלא הוא

¹³ פילון, כתבים, על הגירת אברהם (De migratione), עמ' 70-73. ושם נאמר גם: "הלשון והתבונה אין להם אלא אב אחד, טבעו הרציונלי של הלוגוס, שצאצאיו יכולים להיות רק אחים" (שם, עמ' 78). יתרה מזו, הוא מייחס תפקיד פעיל יותר ללשון, וטוען שהדיבורים הולכים לקראת הרעיונות, וזה לשונו: "כשם ששמחה התבונה שזכתה להקשיב ליצירות האל, כן גם הדיבור ההולם את הגיגי התבונה כשהוא [אם מותר לומר כך] מאזין אליה דין שהוא יימלא חדווה... כאשר קמה ויוצאת התבונה אל אחד מנושאייה... אבל כשהיא מבקשת ללדתם, אין היא מצליחה עד שלא תעמוד לה כמיילדת יכולת הדיבור הפועלת באמצעות הלשון ושאר כלי הקול ומביאה את תוכן המחשבה אל אור העולם" (פילון, כתבים, על שהרע נוהג לארוב לטוב [Quod deterius], עמ' 125 ואילך).

הבריאה עצמה, הזהה למהותה. דיבור זה משתלב בספר הבריאה בדמות שמים וארץ.¹⁴

מטא-לשון אלוהית זאת, השייכת לסדר האידיאות, מתעלמת מכל תערובת ומכל מהילה: היא "מקדימה את השמיעה על ידי דקותה. היא נראית על ידי הנפש הטהורה בזכות חדות טביעת העין".¹⁵ היא נוצקת בנפש האדם, ושם היא נהפכת ליחידות נתפסות, הנבנות כפעלים ושמות, כדיבורים מוחשיים הנתפסים כתופעה שמיעתית.

וכך פילון מתאר את הקשר הזה תוך דימוי נפש האדם לסולם:

דברי אלוהים עולים ויורדים בלי הרף, במלוא היקפם. כשהם עולים, הם סוחפים עמם את הנפש כלפי מעלה, מנתקים את קשריה עם כל מה שנתון למוות, ומאפשרים לה להתבונן אך ורק במה שראוי להתבונן בו. וכאשר הם יורדים, הם אינם מפילים אותה - שכן אין האל, אף לא דברו, יכולים להזיק - אלא מתוך אהבת הבריות ורחשי חמלה למין האנושי. הם מוכנים לרדת לעזרתנו כבעלי בריתנו על מנת להעניק על ידי השראה גואלת חיים חדשים לנפש, שלפי שעה היא בגוף כאילו נסחפה בזרם נהר.¹⁶

כלומר, פילון מנסה להסביר את דרך הפעולה של השראה זו, הלוגוס האנושי, התבונה או הנפש, המעצבת את הלשון, שהמוחלט מתחלף בה ליחידות שמיעות.

¹⁴ פילון, כתבים, על בריאת העולם (De opificio mundi), עמ' 4-6, 16-24.

¹⁵ פילון, כתבים, על הגירת אברהם (De migratione), עמ' 52, המקנה עדיפות לראייה (להתבוננות) על פני השמיעה, תוך שהוא מסתמך על המקרא (שמות כ, טו; דברים ד, יב), ואומר: "לפיכך דברי אלוהים מעניינים את הראייה, האופיינית לנפש, ואל השמיעה פונים הדברים הנאמרים לפי הקטגוריות של השמות והפעלים" (שם, עמ' 49).

¹⁶ פילון, כתבים, על החלומות (De somniis), א, 147, חלום יעקב (בראשית כח, יב). ניהוף דן באריכות במטפורות לשון העוסקות במים, באור ובהטבעת חותם, ומגיע להבחנות מדויקות על אופי הלשון בתפיסתו של פילון והשפעתה האפשרית של תאוריה זו על ספר הזוהר (ניהוף, תורת הלשון, הערה 2). וראה י' ליבס, ספר יצירה, פרק טז.

מעיון זה משתמע באופן ברור וחד-משמעית שפילון מייחס חשיבות רבה ללשון, והיא מהווה יסוד חשוב ומכריע בהגותו. הערותיו בסוגיית הזיקה בין הלשון למציאות לקוחות מדיוניהם של היוונים בשאלת אופיה "הטבעי" או "ההסכמי" של הלשון. ואולם עמדתו במחלוקת זו מבוססת על היותו של מעשה הבריאה במקרא תופעה מילולית בעיקרה. הבעיה היא יוונית, אך התזה שאימץ פילון היא מקראית, אף כי הוא מלביש אותה בלבוש פילוסופי. פילון מתאר את שפת האל האידיאלית, הנתפסת בעיניו כתכונה אלוהית, לפי סכמה אפלטונית, שכן קשה להבחין בלוגוס שלו בין חלק האידיאות (ההתגלות הראשונה של חכמת האל) ובין חלק הלשון.¹⁷ על כל פנים, הלשון אינה כוח קוסמי, אף לא יצירה הסכמית, אלא כוח אלוהי שעצמת האל וחכמתו מארגנות אותו, כשם שהן מארגנות את העולם.¹⁸

חכמת יוון והמסר המקראי

פילון מגשים באמצעות תאוריה זו סינתזה מפתה אך מעורפלת בין חכמת הפילוסופיה ובין המסר המקראי. דומה שעל ידי זיהוי האידיאה עם הלשון, הוא מונע מן הלשון האלוהית את הספונטניות של הדיבור הקולי, מאבן את תנועת הקצב שלו, את שירתו הנוקשה, את רצון הדיאלוג שבו - שהם מסימני ההיכר של דבר האל במקרא. מסתבר שתשומת לבו אינה נתונה כאן לשפה מסוימת ושאינו מתאמץ כלל לקבוע באיזו שפה נברא העולם. מבחינתו, אין נפקא מינה אם נכתבה התורה שהוא מפרש עברית או יוונית, במיוחד לאור העובדה שהיוונית נחשבה בימיו כאב-טיפוס של השפות ונהנתה מיוקרה תרבותית שאין עליה עוררין. נציין אגב אורחא שה"תאוריה" הזאת על הלשון עולה בקנה אחד עם שאיפותיה של החברה היהודית באלכסנדריה להתפשטות רוחנית ולחיזוק אופיה הכללי של מהות היהדות. אמנם השתמרו בחיים ובפולחן הפן הייחודי של היהדות, של תולדותיה ושל שפתה, אך החשיבה עצמה נידמתה לזו של שאר החברה

¹⁷ ואלה דבריו: "שכן לוגוס הוא הלוגוס-תבונה הכרוך בחשיבה, ואף ההבעה הנובעת דרך צינור הפה והלשון. השלמות המאוחדת של שתי צורות הלוגוס, זה העושר הגדול" (פילון, כתבים, על הגירת אברהם [De migratione], עמ' 71).

¹⁸ וכן הוא אומר: "משום שבלא השראה, לא הייתה לשון קולית, ומקור השראת הלשון היא הרוח, כשם שמקור השראת הרוח הוא האל". (שם, עמ' 82).

האלכסנדרונית. לפיכך מוצגת תפיסת הלשון ביחס הדוק למציאות החברתית של התקופה ומבליטה את מגמותיה.

חלפו למעלה מאלף שנים עד שהתחולל שנית באגן הים התיכון, ואך ורק בו, מהלך המזכיר את מפעלו של פילון, שבנה גשר בין מחשבת יוון ובין חכמת ישראל. בתקופה ארוכה זו, התפתחה בארץ ישראל ובבבל היצירה הקיבוצית הכבירה בספרות התלמודית העצומה, כולל שני התלמודים, הירושלמי והבבלי. יצירה כבירה זו הטביעה חותם מכריע הן על אורחות חייהם של היהודים הן על דרכי חשיבתם. והנה, מפעלם זה של חכמי התלמוד נוקט שיטות חשיבה שונות במופגל משיטות החשיבה הנהוגות בפילוסופיה היוונית, ואפשר שמסיבה זאת לא משכה יצירתו של פילון את תשומת לבם של חכמינו ז"ל, שאינם מזכירים בכתביהם לא את האיש ולא את כתביו.¹⁹

והשאלה עולה מאליה: היש לתלות את אי-הזכרת פילון וכתביו בספרות התלמוד בעובדה שכל יצירותיו נכתבו בשפה היוונית, השונה כל כך מן העברית והארמית בטבעה ובמבנה שלה ובעובדה שמרכז הכובד של התפוצה היהודית עבר מזרחה והתרחק מהשפעת התרבות ההלניסטית? בין כך ובין כך, ניסיונו החלוצי של פילון לא זכה להמשך גלוי לעין בהגות היהודית. הפילוסופים היהודים בימי הביניים, ההולכים בדרך דומה לזו שהלך בה פילון ביחס לקשר עם תרבות הסביבה, אינם נזקקים לדעותיו. ולענייננו, הפילוסופים היהודים שבאו לבחון את הלשון בשיטה היוונית, פנו למקרא בעברית ולפרשנותו התלמודית. גוף הכתובים, סיפוריהם וחוקיהם, אך גם שפתם, ואולי בעיקר שפתם, הן נקודת המוצא שלהם: הם יצאו לחדש את משמעות המסורת מתוך פשוטו של הטקסט העברי.

¹⁹ לעומת זאת, יש ליצירתו של "פילון היהודי" השפעה עצומה על כתבי פאולוס ויוחנן ועל אבות הכנסייה הראשונים שפיתחו לימים את "תורת המתווכים" שלו.

פרק שלישי

ספרות התלמוד והמדרש

לשון הרע

מטרתו העיקרית של התלמוד, הרואה עצמו כמפעל פרשנות של יצירות כתובות, היא קביעת כללי התנהגות לאדם בחיי היומיום. ואף על פי שיש להלכות המעשיות גם השפעה עיונית, היא נותרת בדרך כלל חבויה או מנוסחת במשלים. ואשר ללשון, יש לציין שהתלמוד אינו עוסק בסוגיות של הגות ומחקר לשוניים ואף אינו מעמידן. הוא אינו ניגש ישירות לנושא, אלא מסתפק בהתעמקות במושגים שהטקסט המקראי מספק ובמימוש יישומם לקראת התנהגות מוסרית ודתית המתמסרת לשאיפה להגיע לקדושה. במובן זה, הוא מפתח בהרחבה את המושג "לשון הרע", ומציג את תוצאותיהם ההרסניות של השקר, ההשמצה והרכילות, הן מבחינת הפרט הן מבחינת החברה. יש בלשון הרע משום הסטת הדיבור הבורא חיים והפיכתו לדיבור המכרית את החיים ומביא מוות, ומשום כך מוצגת חומרת החטא כשווה לחומרתן של שלוש העברות שהאדם צריך ליהרג ולא לעבור עליהן: עבודה זרה, שפיכות דמים וגילוי עריות.¹ התלמוד מקפיד בדרך כלל לנקוט לשון מכובדת ולא גסה, "לשון נקייה" (פסחים ג ע"א-ע"ב).

מתוך הארת עניין מעשי של הלכה, התלמוד עוסק גם בסוגיית תרגומו של הטקסט העברי ללשון זרה,² ובודק אם הוא שומר על הקדושה שנקשרה לטקסט במקור העברי. כדרכו של הדיון בתלמוד, מייצגות גם הדעות המובעות ביחס לתרגום את היבטיה השונים של הסוגיה, אולם הנטייה

¹ ראה: ערכין טו ע"א-ע"ב; ויקרא רבה, פרק טז ופרק לג; מדרש תהילים לט ועוד הרבה.

² מגילה ח ע"ב; שם ט ע"א-ע"ב. וראה: לוינס, תרגום, 43-65; גרוס, יהי אור, עמ' 83, 98-97.

הכללית שלו היא שהתרגום אינו שומר על הקדושה המקורית שיוחסה לטקסט המקראי. דומה שהחומר של האות העברית, גופה של העברית, נדרש לא רק לתשמישי הקדושה ששזורים בהם פסוקים מן התורה, אלא לכלל כתבי הקודש. וכאן המקום לשוב ולציין שלמרות התפעלותם של כמה מחכמי התלמוד מיפי השפה היוונית ובהירותה, עד שהעניקו לה מידה מסוימת של יתרון, קיבלו חכמי ישראל את תרגום השבעים שיזם תלמי המלך (246-285) בהסתייגות רבה.³

תפיסת לשון הקודש - בכורת העברית

ואשר למהות הלשון, ודאי שמשמע מן התלמוד העיקרון שהגדרנו בפרק הדין במקרא, אלא שהוא מתמקד בלשון התורה, המכונה "לשון הקודש" (משנה: סוטה ט, ב; יבמות יב, ז. תלמוד: חגיגה טז ע"א; סנהדרין כא ע"ב; שם צז ע"ב; עבודה זרה מד ע"ב). לשון זו היא השפה המקורית, והיא קדמה לבריאת העולם, והיא שפת ההתגלות המאפשרת גישה לממשותם של הדברים ופותרת בפני דובריה אשנב אל העולם הבא (שבת, פרק א).⁴ אישור העיקרון ומיקודו בשפה מסוימת, בעברית, מומחש יפה על ידי העתקת מה שנטען באופן כללי לגבי הדיבור אל האותיות. הלשון מתבטאת במילים המורכבות מאותיות האלף-בית, ועיקרו של דבר יהיה הכרת הערך היצירתי של האותיות. חכמי התלמוד הקבילו את בריאת העולם אל הקמת המשכן במדבר, ואמרו שבניית המשכן הוטלה על בצלאל, משום ש"יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהם שמים וארץ" (ברכות נה ע"א).⁵ מובן שהדברים אמורים באותיות האלף-בית העברי, כי רק בהן יש משמעות

³ יהודי אלכסנדריה קיבלו את התרגום הזה בשביעות רצון רבה, משום שהוא אפשר להם להכיר את המסר המקראי בלשון המוכרת להם, וסיפק להם הזדמנות להוכיח לעובדי האלילים את נפלאות תרבותם. ראה לעיל, עמ' 29. וראה פילון, כתבים, על חיי משה (De Vita Mosis), עמ' 7. לעומת זאת, קבעו חז"ל במגילת תענית את יום סיום התרגום, יום ח' בטבת, כיום צום.

⁴ בהתחשב בסמכות הנתונה לתלמוד, הגדרת העברית כלשון הקודש עתידה להטביע את חותמה על כל ההגות בעניין זה, הקושרת בין הגדרת הלשון להגדרת הקדושה, ומשום כך יש בה תפיסה כללית של תכליתיות הרוחניות ביהדות.

⁵ וראה בראשית רבה יב, י, עמ' 107 ואילך.

לצליל, לצורה ולכתב, ואינן בגדר סימנים שרירותיים שנועדו רק לצורך תקשורת בין בני אדם. קטע אופייני במיוחד לעניין זה יכול ללמדנו על הערך הרב שייחסו חכמי התלמוד לייצוג של הסימנים הכתובים ולצורת האותיות. חכמינו ז"ל תהו על צורתן המיוחדת של האותיות מנצפ"ך - כ"ף, מ"ם, נו"ן, פ"א וצד"י - בבואן בסוף התיבה. ואלה דבריהם בעניין זה:⁶

ואמר רבי ירמיה ואיתימא רבי חייא בר אבא: מנצפ"ך צופים אמרום. ותסברא. והכתיב [וכי אתה סובר כן?! והלוא כתוב]: "אלה המצות" (ויקרא כז, לד). שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה... אלא שכחום, וחזרו ויסדום.

מדבריהם אלה של חז"ל, משמע שצורת כתיבת האותיות היא חלק בלתי נפרד ממורשת התורה, ויש לכלול אותו בשורת המצוות השרירות וקיימות שניתנו בהר סיני. שיקולים אלה, אף כי הם חלקיים מאוד ולא שיטתיים, מחזקים את קיומה של הלשון לפני היות האדם, המקבל אותה כמתת האל, ואת עליונות העברית על פני השפות האחרות.⁷

שיטתו ההרמנויטית של התלמוד

חשיבה ייחודית זו על הלשון הביא לתוצאות חשובות מאוד בשיטה ההרמנויטית של פרשנות התורה במסורת היהודית. אך קודם לדיוננו בעניין זה, ראוי לומר דברים אחדים על עקרונות היסוד, לא על הכללים הטכניים, בדבר תפקידם המיוחד מאוד של פירושי חז"ל ואופיים, הנובעים ישירות מתפיסה לשונית זו.⁸

⁶ מגילה ב ע"ב – ג ע"א.

⁷ לפי התלמוד, שרטט הקב"ה עיטורים על האותיות לפני שברא את העולם (מנחות כט ע"ב). תיאור זה מחזק את התפיסה, ולפיה לכל אות ערך משלה וכוח יוצר ייחודי. ומצינו דעה זו גם במקורות אחרים, כגון: פסיקתא רבתי, פרק כג; מדרש תנחומא, בראשית ו, א; בראשית רבה, פרק יב, י, עמ' 107 ואילך.

⁸ נזכיר כמה מן היסודות של הרמנויטיקה זו, כגון הפרד"ס, ארבעת רמות הפירוש של הכתוב, או שלוש-עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן לפי ר' ישמעאל. ראה שטראק-שטמברגר, תלמוד.

קבלת המקור האלוהי של הדיבור הביאה לתשומת לב מיוחדת לתוכן הכתוב, אך גם, ואולי אף בראש ובראשונה, ללשון הכתוב, השפה העברית שנכתב בה המסר ונהגה באמצעותה. לצד בחינה של מילות הטקסט, נבחנת מהותם של הדברים ומשמעות האירועים על פי השם המציין אותם. הביטוי המוחש של הכתוב נבחן אף הוא. ולא רק מבנה המשפטים נבחן, אלא גם המילים ואף האותיות. כלומר, הלשון מלמדת את הקורא, או לכל הפחות מכוונת אותו, להבנת הקיום, ואינה ביטוי של משחק לשוני בלבד.

מכאן אנו מגיעים לעניין השני. אם האל מתגלה בדיבור, הרי זה כדי שתקבל הלשון הזאת על ידי שומעיה ותיקלט על ידם. לפיכך, באופן פרדוקלסי, הפרשנות היא חלק מהותי של ההתגלות. למעשה, האופי האלוהי של השיח השלם הזה משווה לו ערך טרנסצנדנטי ביחס לאדם, והאדם לא יצליח לתפוס את משמעותו באופן מוחלט ומידי. רק פרשנות מתמדת מאפשרת לאדם לחלץ מן הטקסט, חדשות לבקרים ובצורות שונות, את משמעותן האינסופית של המשמעויות הגלומות בו. המשמעות על דרך הפשט אינה אלא היבט אחד מ"שבעים פנים לתורה" (במדבר רבה יג ה, ט), כלומר הדרכים הרבות שמסרה בהן התורה את חכמת האל.⁹ המדרש¹⁰ הוא דרך עיון בכתוב שהקורא הקשוב לקריאה הבאה מן החוץ עוקר בה מן הסימנים את משמעותם השטחית ומשתתף בתהליך המתמשך של התחדשות הוראתם. תפיסה יסודית זו העניקה לפרשנות היהודית את אחד מתווי ההיכר הבולטים שלה: ריבוי משמעויותיהן של מילות התורה.¹¹ היא גררה בעקבותיה תנועת פרשנות מקיפה שאין לה אח ורע בתרבויות אחרות, ונקבעה בהדרגה לא רק כסימן היכר ייחודי למחשבת היהדות, אלא אף כאורח קיום במהלך ההיסטוריה, כמסגרת שהתקווה היהודית נטוית

⁹ שבעים הפנים של התורה, שכל אחת מהן מוכרת כ"דברי אלוהים חיים". וכדרכו של המדרש, הוא משתמש במספר שבעים לציין דבר מרובה ובעיקר במניין אומות העולם והלשונות.

¹⁰ שמו נגזר מן דר"ש בהוראת 'חקירה', כלומר חקירת הכתוב, שחז"ל סוברים שהיא הצעד הראשון במעשה החשיבה.

¹¹ דומה שריבוי זה נבדל מן הדואליזם (משמעות חיצונית ופנימית), המומלץ כשיטת פרשנות בידי פרשני הקוראן הערביים, שאימצו הרמב"ם במבואו לספר "מורה נבוכים".

סביבה. נראה שיש לחפש את הבסיס למסורת הרמנויטית זו, שנראה להלן את התפתחותה התאורטית ואת גיבושה, בחוויה המכרעת של ההאזנה לדבר האל במקרא, שבה הלשון העברית נובעת ישירות ממקור ההוויה. חוויה ראשונית זו מבלבלת את החשיבה, משום שהיא שונה כליל מן ההתנסות בעולם המערבי, שבו הלשון נתפסת בדרך כלל בממד האופקי, כמבנה עצמאי הנבחן אך ורק מבחינה תפקודית או דקדוקית.

תפיסה פילוסופית ויהודית של הלשון

הדבר שאפשר להתייחס אליו כאל חוויה יהודית של הלשון, המבוססת על האחדות המקורית של הבריאה, נוגד במיוחד את התפיסה השלטת בתולדות התרבות המערבית שיסודותיה הותוו בחכמת יוון. למרות המחלוקת בין שתי האסכולות העיקריות, זו הנוטה לאמפיריזם וזו הנוטה לרציונליזם, שתיהן רואות בלשון תופעה אנושית טבעית שנועדה להבעת אידיאות ולהעברתן אל הזולת. הדגש בלשון מושם בראש ובראשונה במבנה התאורטי שלה. הלשון נתפסת כיצירה מתוכננת של התבונה והמנגנון ההכרחי שלה, יצירה מקובלת בהסכמה, או כתופעה הכרחית וטבעית, לא מודעת ולא רצונית, הנובעת מן הרגשות לפי חוקי הטבע האנושי.¹²

נראה שסוגיית הלשון נכפתה על החשיבה הפילוסופית בצעדיה הראשונים כהייה על המציאות. אכן, הופעת הלשון עוקרת את המציאות מן הדחיסות החומרנית, ומציבה את בעיית הזיקה בין המוחש לבין מה שאינו מוחש, כלומר בין הטבע לבין החשיבה. ההבחנה בין טבע הדברים לבין משמעות המילים מניחה את קיומה של תאוריה, אף אם היא סמויה, על הזיקה בין הלשון והאובייקט שלה, ומעוררת להפריד בין הלשון כסימן וההוויה כמסומן. האינטלקטואליזציה הזאת הייתה אמורה להוביל לנטורליזציה של הלשון, שהייתה מתחזקת ככל שמרכז ההתעניינות היה מועתק מן המטפיזיקה לעבר הלוגיקה והדקדוק בהשפעת התמורות החברתיות-היסטוריות.

¹² במאה הראשונה לפני הספירה, סיכם לוקרציוס את התורה המטריאליסטית שירש מדמוקריטוס ומאפיקורוס בשירו "טבע הדברים", וקבע שהדיבור אינו סגולה של האדם, אלא "הטבע הוא הדוחף את האדם להגות את צלילי הלשון, והצורך הוא שהוליד את שמות הדברים" (5 sq. 102).

ואף כי סוגיית הלשון אינה מרכזית בפילוסופיה האפלטונית, בכל זאת היא נידונה בהרחבה בדיאלוג המפורסם של קראטילוס,¹³ הדין בשאלת מהותה של הלשון: האם היא טבעית (physei), כלומר נשענת על טבען הפנימי של הישיות; או שמא היא מוסכמת, כלומר תלויה בהסכמה חברתית (thesei). לשון אחר: האם השמות שקבע המחוקק יכולים להוביל אותנו להבנת הדברים?¹⁴ הרמוגנס מכחיש כל קשר בין המילה לבין הדבר הממשי, בעוד סוקרטס טוען שיש קשר ביניהם ומחזיק בדעה שיש נכונות טבעית מסוימת בשמות.¹⁵ אין כאן מקום לעמוד על פרטי דיון זה ואף לא לקבוע אם עמדתו של אפלטון בוויכוח זה הייתה אירונית או רצינית, אך חשוב לציין שהדיאלוג הזה עמד במרכז דיוני האסכולות, משעה שהוצבה הסוגיה הפילוסופית החשובה על טבע הלשון ועמה סוגיית הזיקה בין הלשון להוויה. הוא מדגיש את הניגוד בין מה שנוסד למה שהוא טבעי, ותוהה על שרירותיות הסימן. סוגיה זו, יחד עם שאלת המקור, לא חדלה להפיח רוח חיים בדיוני הפילוסופיה של הלשון, וניתן למצוא את שלוחותיה בהיסטוריה המערבית במחלוקות בין הרציונליסטים והנומינליסטים וגם בדיונים פילוסופיים בימינו.

בשלהי התקופה התלמודית, נתקלו הוגי הדור, שהיו אמונים על שיטת הפירוש המדרשית, במבני חשיבה שונים, בנאואפלטוניות, במבנים הנובעים מן הפילוסופיה הערבית, ובמשך תקופה ארוכה, למן המאה העשירית ועד ראשית הרנסנס, במשנה האריסטוטלית. כתוצאה מכך, התפתח עימות בין ההגות המבוססת על חוויית ההתגלות המקראית והמשכה התלמודי ובין השיח הפילוסופי המבוסס על עצמאיותה של התבונה האנושית, ניסיון

¹³ ראה: L. Méridier, *Introduction au Cratyle*, p. 30; A. Diès, *Autour de Platon*, vol. 2, pp. 482-485, B. Parain, *Essai sur le logos platonicien*, המתאריך אל הבעיה כאל קו מנחה של הדיאלקטיקה הבא להגדיר את שלביה השונים.

¹⁴ אפלטון אינו מציין את זהותו של המחוקק, אך אומר שהוא עלול לטעות ולעצב אידיאה שגויה על הדברים (436 bd). על כל פנים, הלשון, בין היא טבעית בין היא מוסכמת, נותרת ממקור אימננטי מובהק, ונתלו בה תגובות אנושיות רגשיות. השווה דברי פילון הנזכרים לעיל, בעמ' 31.

¹⁵ ב"איגרת השביעית" (342 b), טוען אפלטון שהלשון אינה אלא השלב הראשוני, היסודי, של ההכרה, בדרך אל האמת המהותית.

הדיאלוג מצד אחד והבדידות המטפיזית מצד שני. באופן כללי, מדובר בניסיון מורכב למדי לפשרה, במינונים שונים ובקשת של גוונים, שממנה מגיחה מחשבת היהדות אל תחומיה השונים של הפילוסופיה.¹⁶ במסגרת מפגש זה, נבחנת שאלת הלשון מזווית הראייה המיוחדת של הסוגיות שהעיון בתופעת ההתגלות והפילוסופיה נקראו לבחון אותן יחדיו. ואף שהניתוח בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים אינו שיטתי ועקבי, ניכרות בו שתי השקפות עיקריות שניתן לעקוב אחר השפעתן במהלך ההיסטוריה. נציג אותן להלן באמצעות הגותם של ריה"ל (1080-1145) והרמב"ם (1135-1204).

¹⁶ אופיה המורכב של תנועה פילוסופית זו של מחשבת היהדות מתגלה גם בעובדה שמרבית כתביה נערכו בלשון זרה: סימביוזה יהודית-ערבית בימי הביניים ויהודית-גרמנית באירופה המודרנית. וראה גם וולפסון, אמתות המקרא, עמ' 217-245.

פרק רביעי

הפילוסופיה היהודית בימי הביניים

לשון הקודש או לשון הקדושה

משנת ר' יהודה הלוי

בספר "הכוזרי"¹, הערוך כעין ראיות של הגנה על הדת היהודית המבוזה, אין ריה"ל מנסה לפשר בין עמדת הפילוסופיה ובין חוויית ההתגלות. הוא סבור שהפילוסופיה אינה יכולה להביע דעות מוחלטות כי אם דעות יחסיות בלבד. רק ההתגלות המקראית, שהיא המקור המשותף של כל הדתות המונותאיסטיות, יכולה להבטיח ודאות מטפיזית ולשמש בסיס להתנהגות דתית מקורית. היחסים בין האל לאדם, בדומה ליחסים בין האל לעולם, תלויים בראש ובראשונה ביזמה אלוהית, שהיא היא המקור לכל דבקות אפשרית באל. יחסים אישיים מעין אלו נוסו בהיסטוריה על ידי עם ישראל, הניחן ב"עניין האלוהי", כלומר בסגולה דתית ייחודית הנמסרת בירושה מדור לדור. למעשה, לדעת ריה"ל, בניגוד מוחלט לנטייה השורשית של המשניות הפילוסופיות, האל מתקשר עם בני האדם ומתגלה להם על ידי פעולה על החומר בתיווך כלים חומריים.² משנה זו, הנגזרת ממושג הבריאה, מנוגדת להפחתת ערך החומר המונחת ביסוד הדואליזם שבמחשבת יוון העתיקה. בניגוד לטענת הפילוסופים, השכל אינו האמצעי היחיד העומד לרשות האדם להתקרבותו אל האל. הגוף והפעילויות הנפשיות, וגם החומר באופן כללי יותר ולפי היררכיה מסוימת, הם המשען ההכרחי להתגלות העצמה האלוהית, ולפי תכונותיו של החומר נקבעת

¹ נכתב במקורו בערבית בשם "כתאב אלחגה ואלדליל פי נצר אלדין אלד'ליל".

² "ואל יהיה הדבר רחוק בעיניך שרשמים אלוהיים נכבדים מופיעים בעולם התחתון הזה בשעה שהוכנו החומרים לקבלם" (ספר הכוזרי, א, סט ואילך).

מידת יכולתו לקלוט כוחות מושלמים יותר ויותר. אצל האדם, העשוי גוף ונפש, התכונה הנבואית היא הרמה העליונה של תהליך זה.³

תפיסה זו, המבססת את ההבחנה העיקרית בין הדת המתגלה לבין הפילוסופיה, חלה גם על הלשון, שסוגיותיה מרתקות בפירוש את ריה"ל. בהשראת המסורת המיסטית שקדמה לו, הוא מעלה את שאלת מקורם של הדיבור והלשונות ואת טבעם על ידי תהייה על הקשר שבין החשיבה ללשון, ואף עומד על תפקידה של התקשורת הלשונית ביחסים בין בני אדם.

ספר יצירה

בשאלת מקורה האלוהי של הלשון, הולך ריה"ל בעקבות "ספר יצירה",⁴ הקובע כלל בעניין זה, המיוסד על שלושה יסודות: "הספר והסיפור והספר ביחס לאלוה דבר אחד".⁵

א. ה"ספר" הוראתו 'מידה, ספירה, מניין', כולל הזיקה בין היסודות, משום שהוא מבסס כל פעולה על מספרים.

ב. ה"סיפור" קשור לדבר האל, הבורא, כמאמר הכתוב: "קול אלהים חיים" (דברים ה, כג), כלומר: "ברגע שנאמר... יצא עם המאמר המעשה".

³ השווה פינס, הכוזרי.

⁴ "ספר יצירה" נכתב בידי מחבר אלמוני, והמסורת ויהודה הלוי מייחסים אותו לאברהם. ההיסטוריונים קבעו את זמנו בין המאה השנייה לספירה למאה השביעית. ראה: Encyclopedia Judaica XVI, p. 782; ליבס, ספר יצירה. סגנונו של הספר אניגמטי, והוא דן במבנים ביקום שהם אנלוגיים לעשרים ושתיים האותיות העבריות ולעשר הספרות שבספירה העשרונית. הצירופים הרבים בין היסודות הללו כורכים את כל מה שנברא בעולם בארבע אותיות השם המפורש, ומהן נגזרות כל הישויות העולם. לפי ספר יסוד זה, תהליך יצירת האותיות וסידורן יש בו כדי לתאר את תהליך הבריאה.

⁵ אך ביחס אל האדם, הם שלושה יסודות (ספר הכוזרי ד, כה). לעומת זאת, "ספר יצירה" מעמיד את האותיות והמספרים ברמה אחת ובוחנם מזווית ראייה אחת בלי לקבוע קשר ביניהם. ואלה דבריו: "בשלושים ושתיים נתיבות פלאות חכמה חקק ה' צבאות שמו... עשר ספירות... עשרים ושתיים אותיות" (ספר יצירה א, א-ב).

ג. ה"ספר" הוא הוא התוצאה של הכתיבה האלוהית, שהיא היצירה, שכתוצאה ממנה נבראו ברואי האל. הבריאה היא מעשה כתיבה אלוהי, והכתיבה היא חומר הבריאה, ובלשונו: "ודיבור האלוה הוא הוא כתבו, וספירתו היא דברו". כלומר, המונחים מתאימים בדיוק לעצמים.

עוד אומר ריה"ל: "מחשבת האלוה ודיבורו וכן כתבו הם הדבר עצמו". כלומר, האותיות, שהן יסוד ועיקר בכל מה שנברא, הן אותיות שפת בראשית, הלוא היא לשון הקודש שברא בה הקב"ה את העולם. והוא מסיק מכך: "כל בריאה וכל דיבור נולדים משם".⁶ כלומר, מן אותיות "האלה" בלשון הקודש מורכב שם המפורש, והן נקשרו בלשונו של אברהם, כשנכרתה עמו "ברית הלשון". מכאן ההוכחה לחשיבותה המכרעת של הלשון ביחסים שבין האל לבין עולם, ובו בזמן לערכה הייחודי של העברית. נבחן נא את נימוקיו של ריה"ל לפרטיהם.

מקור השפות וייחודה של העברית כלשון הקודש

לשונן של החיות טבעית היא. בעלי החיים מפיקים ספונטנית קולות מסוימים בתגובה למצבם באותה שעה. לעומת זאת, לשון האדם מוסכמת היא, ואינה בגדר תגובה ספונטנית לתחושות, אלא היא תוצאה של מערכת סמלים מקובלים הבאים לידי ביטוי במבנים צורניים ותחביריים מסוימים. לדעתו, הלשונות "נקבעו בהסכמה כללית" ו"ראיה לדבר היות כולן מורכבות שמות, פעלים ומילות, וכן כל מלה בהן מורכבת קולות היוצאים ממוצאי הדיבור השונים" (ספר הכוזרי א, נד). למרות מספרן הרב של השפות וגיוונן, דומה שיש בהן צד משותף המעיד על אחדות המין האנושי. השפות השונות הן פרי ההיסטוריה, והן הופיעו ברגע מסוים בהמשכה.

יחד עם זאת, בשעה שכל השפות נקבעו במהלך ההיסטוריה בהסכמה, העברית היא לשון הבריאה, השפה שברא האל לפני שברא את עולמו.⁷

⁶ תפיסה זו באה גם בתלמוד, שבשעה שהוא מדבר על בצלאל, בונה המשכן, הוא אומר: "יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ" (ברכות נה ע"א). המשכן, ששחזר בעולמנו הסופי את דגם הבריאה, נבנה לפי עיקרון זהה לעקרון בריאת העולם.

⁷ "לשונונו, שהיא יציר האלוה ופעלו" (ספר הכוזרי ב, ב; ב, עב).

בעברית פנה האל אל בני האדם הראשונים,⁸ ומשה רבנו הזמין למעמד מתן תורה בהר סיני אך ורק את עמו, משום שרק הם דיברו בלשון האל, בשפה העברית. (ספר הכוזרי א, י)⁹ מימי בראשית שומרת השפה העברית על התהודה האלוהית, ולכן ניתן לקרוא לה בצדק "לשון הקודש", ובלשונו: "אך הלשון האלוהית, לשון אשר האלוה בראה" (ספר הכוזרי ד, כה). ריה"ל טוען שקדושתה של הלשון העברית מוגדרת כקשר מידי של הברואים עם נוכחות האל. העברית, שפת הבריאה, שמרה את עקבות המגע הזה, בדיוק כשם שהארץ ועם ישראל קשורים ל"עניין האלוהי", ולפיכך הם נהנים מדרגה עליונה של קיום.¹⁰ בכל היסודות האלה, הקשורים זה לזה ומשתתפים במישור קיום זהה, נוכחות המקור בחומריות מעידה על מעשה הבריאה המתפרס ומוסיף לפעול בהיסטוריה.¹¹ משום כך, גלומות בשפה העברית תכונות מיוחדות. העברית נצמדת אל העצם. מילותיה, צליליה וצורת אותיותיה מקבילים למרקם העולם, והם טומנים בחובם נוכחות הנמשכת מן הדיבור הראשון (ספר הכוזרי ד, כה; ב, פ). כמו כן מאפשרים הקשרים בין המילים וההשפעות ההדדיים ביניהן להבין שאחרי השגת גולת הכותרת של השלמות בשיח הנבואי, נגזר על השפה גורלם של המשתמשים בה.¹² בכל זאת, אין דעיכה זו, שהיא גם תוצאה של התבוללות העם בגולה בתרבות אומות העולם משום שינוי מוחלט בהבחנה המהותית, "כידוע לנו מפי המסורת ולפי ההיקש ההגיוני".¹³ השפה העברית, בעלת הסגולות

⁸ "זאת היא הלשון אשר בה נגלה האלוה אל אדם ואל חוה ובה דברו השניים ביניהם" (שם ב, סח).

⁹ הלשון נמסרה מאדם עד נח, אחר כך לעבר, והיא המשיכה לשמש גם אחרי היפרדות הלשונות, אחרי פרשת מגדל בבל (בראשית יא, א-ט), ומכאן שמה, "שפת עבר" או "עברית". לשון היומיום של אברהם באור כשדים הייתה הלשון הארמית, ואילו העברית הייתה לשון הקודש שלו. ראה ספר הכוזרי: א, מט; ב, סח.

¹⁰ ספר הכוזרי: ארץ - א, צה; ב, טז; ד, ג; ד, יז. עם - א, צה; ד, ג.

¹¹ היררכיה איכותית הנמצאת גם במועדים המקודשים, החגים שקבע האל (ספר הכוזרי ב, טז), ובעיקר השבת, הקשורה במהותה לבריאה (ספר הכוזרי א, פו).
¹² "קרה אותה מה שקרה את נושאייה, נחלשה בהחלשם ונדלדלה בעקב התמעטם" (ספר הכוזרי ב, סח).

¹³ "אולם מצד עצמה היא האצילה בלשונות... היא בלא ספק השלמה בלשונות, שכינוייה מתאימים ביותר לכל הדברים אשר עליהם יורו", עד כדי כך, שלפי

המיוחדות, שופכת אור על הממד האלוהי האמתי של הדברים, על ממשותם המהותית (ספר הכוזרי ב, סז; ד, כה). בהישמע העברית, מתגלה המשמעות האמתית של המילים, ובאמצעותה אפשר להגיע אל החכמה הגלומה בה. מתוך היחסים הלשוניים, אפשר לפענח את הקשרים המהותיים של הדברים. הטקסט המקראי עצמו מפנה את תשומת הלב לייחודיות זו, שאין לה אח ורע בשפות אחרות.¹⁴ דרך משל: השם אדם, שנולד מעפר הארץ, נגזר מן אדמה, והשם אשה נגזר מן השם איש. כלומר, האטימולוגיה של השמות העבריים הללו מבליטה את שורשם המשותף ואת קרבתם המהותית של השמות הללו ואחרים.¹⁵ לשון זו, שנבראה יש מאין, היא "בלא ספק השלמה בלשונות", והאל מסרה לאדם הראשון והניחה על לשונו וברוחו, ומשום כך השמות שנתן האדם לברואים בוודאי תאמו את טבעם, וזהו פירוש דברי המקרא: "וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו" (בראשית ב, יט).¹⁶

השמות שנתן אדם לבעלי החיים תקפים ומתאימים לטבעם העמוק של הברואים שנקראו בשם, משום שניתנו בהשראה אלוהית. מכאן שאין לתמוה על שתכונות אלו נמצאות גם בשיח הנבואי, וריה"ל נהנה לפרטן. הוא עומד על המבנה הדקדוקי שקבעו בעלי המסורה, על הניקוד והטעמים,¹⁷ בבואו להמחיש את עליונותה של השפה העברית, שתפקידה

המסורת, המלאכים עצמם מרגישים בעברית יותר מאשר בכל שאר הלשונות (ספר הכוזרי ד, כה).

¹⁴ השווה בראשית רבה יח, ד, 164-165. ביוונית *Anthropos* כנגד *gyne*; בלטינית *Vir* כנגד *mulier*; בצרפתית *Homme* כנגד *femme*; ובגרמנית *Mann* כנגד *Frau*.
¹⁵ השווה פוקו, המצטט את *Claude Duret*, ואומר: "העברית נושאת בחובה קטע מן הידע הדומם של התכונות חסרות התנועה של הישויות" (פוקו, מילים ודברים, עמ' 54). וראה גם בראשית רבה, פרק יח.

¹⁶ ופירש ריה"ל: "רצונו לומר, ראוי הוא שם זה המתאים למכונה בו, ומודיע טיבו. ובזה היתרון ללשון הקודש" (ספר הכוזרי ד, כה).

¹⁷ וזה לשונו: "והנה בשייר המועט שנשתמר בכתב מלשוננו, שהיא יציר האלוה ופועלו, יש דקויות ועמוקות המשמשות להסברה המלאה של כוונת המדבר והן באות במקום התנועות השכיחות בדיבור" (ספר הכוזרי ב, עב-עג). זוהי הערה חשובה

המהותי הוא לעודד את קיום הדיאלוג, ורק באופן משני להפנות את תשומת הלב אל הסימן ואל הצורה החיצונית.

חשיבה מופשטת ודיבור חי בדיאלוג הנבואי

דיון זה בלשון בכלל ובעברית בפרט אינו מוצג ב"ספר הכוזרי" בשיטתיות, אלא הוא חלק מדיון בבעיות שהמחבר כורך בהן טיעונים בעניין הלשון. אין ספק שטיעון זה נכתב כהד וכמחאה נגד הערביזם הלוחמני בתקופתו, אך הוא מעוגן במסורת יהודית מקורית ביותר. מהשוואת הטקסטים הללו יוצא שיש לפנינו תפיסה פילוסופית המיוסדת על מקורות ונתמכת בחשיבה עקיבה. בחינת סוגיית הלשון נעשית במקומות אחדים בחיבור זה, תמיד בקשר לעקרונות יסוד בהגותו של ריה"ל. רושם זה מתחזק מההשוואתן עם דעות הפילוסוף, שכבר ראינו שהן משתלבות בספר הזה כמנוגדות לחשיבה המבוססת על חוויית ההתגלות במקרא. למרות ריבוי השיטות, הגישה הפילוסופית מתייחסת בדרך כלל אך ורק לקריטריונים של האור הטבעי של התבונה ומוצגת כניסיון עצמאי להבין את היקום. במסגרת זו, התפתחות ההגות המובהרת על ידי המדיטציה וההתעמקות ברעיונות מהווה את פעילותו העיקרית של האדם, והיא המטרה העליונה של מהלכיו. אין ספק שמדובר ביזמה יחידאית המתפתחת במישור אינדיבידואלי מובהק ומשתדלת להשיג את ההכרה המצופה בדרכה שלה. כאן מתמקדים חיפושיו של הפילוסוף אחר מקור הלשון ומהותה והרהוריו על הקשר בין החשיבה ללשון. מבחינתו, אין הדיאלוג נכפה כצו. החשיבה חושבת את עצמה, והיא עצמה אבן הבוחן של עצמה. השלמות יסודה בדבקות בישות הרוחנית, בשכל הפועל ובמציאת הסיפוק העליון בהכרת הישויות לפי מציאותן ואמתותן, ואך ורק בה (ספר הכוזרי א, א). וזהו יסוד המלצת ריה"ל הפילוסוף למלך הכוזרים שם:

וכאשר תגיע מחשבתך לאמונה הזאת, אל תחוש באיזה מין ממיני העבודה אתה עובד לאלוה או איך תתפלל ואיך תשבח, באיזה דיבור ובאיזו לשון ובאילו מעשים (ההדגשות שלי).

התומכת בדרישה להתאמה מושלמת בין התוכן ובין צורת האמת למען תקשורת עמוקה וחיה יותר מזו המצויה במפגש של אידיאות.

כלומר, החשיבה קודמת מבחינה לוגית וכרונולוגית להופעת הלשון, והיא התנאי ההכרחי לקיומה. כל לשון המקבעת את החשיבה משנה במשהו את טוהרה, בשעה שהיא נשענת על המוחש או כשהיא פונה אל דימוי או ייצוג (ספר הכוזרי ד, כה). מבחינת הפילוסוף, אין השפות נובעות ממציאות קודמת, אלא נוצרו ברגע מסוים, ורק אחר כך אומצו בידי הדורות הבאים מתוך הסכמה (ספר הכוזרי א, נה). לפיכך, אין שום קשר בין העצם לבין המילה המציינת אותו, ואין מקום לייחס לשפה אחת יתרון כלשהו על פני שפה אחרת. השפות, שהן המצאתו של האדם, מייצגות את ההיבט הכפול של המציאות הזאת, הנמצאת באופן טבעי במכלול הסדר שביקום. דומה שהדקדוק מציית לסדר לוגי, בעוד בחירת אוצר המילים והסימנים שייכת לאי-רציונלי שרירותי (ספר הכוזרי א, פט). דומה שריה"ל מסכים למסקנות הפילוסופיות הללו, המסבירות את התופעה הלשונית בכללותה במכלול השפות, פרט לעברית. לדעתו, העברית שייכת לעולם אחר ולסדר עניינים אחר. אישור אופיה המיוחד של העברית והמעמד המכריע שניתן לדיבור החי שבדיאלוג נובעים מן האמונה היסודית בהתגלות האלוהית. העברית המקראית היא שפה שהתגלתה במקורה, והיא שונה בטבעה משאר השפות. ריה"ל עומד על המציאות המוחשית של דבר האל, שצליליו מגיעים לאוזני העם בעת מעמד הר סיני, כשם שהם מגיעים לאוזנו הפרטית של כל נביא בעת הניסיון האישי המפעים שבהשראתו הנבואית. בניגוד מפורש לדעת הפילוסופים, הטוענים שאין הדברים אמורים אלא "לפי המדומה לו, לא באוזניו, כי אם בנפשו", ריה"ל סבור שמטרת התגלות האל במעמד הר סיני הייתה להסיר מלב העם כל ספק שאמנם האל מדבר אל בני האדם ומתערב בהתפתחות הפיזית והמוסרית של העולם על ידי הדיבור, וכדי להשריש אמונה זו בלב העם, הוא מציע להם הן מצוות הנוגעות לגוף הן מצוות הנוגעות לנפש.¹⁸ אמנם המנגנון המפעיל את התופעה נשאר מסתורי, כי "אין אנו יודעים כיצד נתגשם העניין הרוחני ההוא ונעשה לדיבור שקרע את אוזנינו" (ספר הכוזרי א, פט), אך סיפור הבריאה מאפשר לסכם בוודאות שהאל הטביע את רצונו המוחלט, עד ש"גרם גם לאוויר כי יצטייר על ידי עשרת הדברות בשמיעת איש ואיש" (ספר הכוזרי ב, ו). ריה"ל ער לבעיות המתעוררות בעקבות תפיסה זו (ספר הכוזרי א, פב; ד, ג), אך

¹⁸ וזה לשונו: "והעם ראה את הדברים בכתב אלוהי, כשם ששמע אותם לפני זה כדיבור אלוהי" (שם א, פז).

הוא דוגל בעיקרון של פנייה מילולית בפועל, שמקורה באל והוא שיזם אותה, המכוונת אל האדם, אל היחיד כמו אל ציבור מסוים. הערך המכריע המיוחד לדיאלוג נובע באופן לוגי מתפיסה זו של הלשון. ריה"ל חולק בספרו זה על הפילוסופיה בת זמנו ומדגיש את פעילותו הרצונית של האל, את כוונתו הסלקטיבית, המתגלה בספונטניות של רצונו המוחלט. חשיבותה הרבה של כוונת התקשורת מופיעה בבירור בעצם ההתגלות המסופרת בתורה, בשעה שהאל יוזם את הדיאלוג או כשהוא פונה אל הנביא והופך אותו לדוברו. בדברי ריה"ל ניכרת הדאגה לשמר אותה גישה של דיאלוג באופן שהוא רואה את היחסים בין בני האדם: המפגש בין הפה המדבר והאוזן השומעת עדיף על כל צורת יחסים אחרת. ואלה דבריו בעניין זה:

כי הנה כוונת הלשון היא להכניס מחשבה שנתעוררה בלב המדבר אל תוך לבו של השומע, וכוונה זו בשלמותה לא תושג כי אם במעמד פנים בפנים, כי לדברים הנאמרים פנים בפנים יתרון על הדברים שבכתב, וכמאמר הידוע: "מפי סופרים ולא מפי ספרים".¹⁹

יתר על כן, על דיאלוג מעין זה טווה ריה"ל את חיבורו, דיאלוג שאין בו שום דבר מלאכותי או הסכמי, אלא הוא מתמקם בציפייה לתגובה הלא צפויה של האחר, ומתמודד עם אחרותו מתוך עניין וברצינות.²⁰

ריה"ל עומד על מקומו החשוב של הדיבור במקרא ועל העובדה שהיחס בין האל לעולם ובין האל לאדם נעשה באמצעותו, ואך ורק באמצעותו. וכבר הראינו לעיל שבעקבות "ספר יצירה", ובלי ספק גם בהשפעת החשיבה הנאו-אפולונטית, הוא משלב את שאלת הלשון בתפיסה הכללית של היחסים ההיררכיים שמקיים האל עם העולם. כל השפות הופיעו ברגע מסוים בהיסטוריה, ואחר כך התקבלו בהסכמה בקרב קבוצות אנשים שונות, פרט לשפה העברית. זו נבראה ישירות בידי האל והוא גילה אותה לאדם הראשון. ואף שעברו עליה עידני עידנים, עלה בידה לשמר את תכונותיה הבראשיות המיוחדות אותה משאר השפות שבעולם. לפיכך

¹⁹ ספר הכוזרי ב, עב. על מקור פתגם זה ראה ש. אברמסון, "סיפור הספרים" פתיחה לספרו של ש"י עגנון, ספר סופר וסיפור, שוקן, ירושלים תשל"ח, עמ' ה.

²⁰ השווה שביד, כוזרי.

ניכרות בה תכונות הנעלות על תכונות שאר השפות.²¹ הדבר מצדיק בעיניו את מעמדה כלשון הקודש, והוא מעמיד אותה בדרגת קיום זהה לזו של העם ושל ארץ ישראל.

ריה"ל אינו חולק על תרומתו הגדולה של המחקר הפילוסופי לחקר הלשון ותחומים אחרים, והוא אף מקיים עמו דיאלוג פורה. לעומת זאת, הוא חולק על החוקיות שלו בכל מה שנוגע למטפיזיקה ולדבקות באלוהי.

לסיכום. ריה"ל גורס שטבע הלשון הוא אלוהי ושהלשון היא הכלי שבאמצעותו ברא האל את העולם. ובעוד שאר השפות הן מוסכמות והן המצאת האדם, העברית באה לעולם בהשראתו הישירה של האל, ולפיכך ראוי לקרוא לה "לשון הקודש", המוכשרת להפליא, לפחות במקורה, לבטא את טבע הדברים.

משנת הרמב"ם

הרמב"ם, ר' משה בן מימון (1135-1204), פונה לכיוון שונה לחלוטין. לרוחו האנציקלופדית, ששום דבר לא היה זר לה, לא מתחום הספרות היהודית המקראית והחז"לית, לא מתחום המדע בן זמנו, האמיתות המקובלות על המטפיזיקה ותוכני האמונה המוצעים על ידי ההתגלות ודאיים לשכל, והם שייכים לאותה רציונליות. אין אלא אמת אחת אוניברסלית. ודאי שהרמב"ם יודע להבדיל בין שני סוגי ההתנסות, אך הוא מסרב להפרידם זה מזה, ובעיקר להעמידם זה כנגד זה. אדרבה, הוא משוכנע במקורו היהודי של מדע הפילוסופיה, משתדל להדגיש דווקא את נקודות המפגש ביניהם ושואף להגדרת ייעודו הנבואי של האדם. ההתגלות הנבואית נתפסת באמצעות היכולת והקטגוריות של השכל האנושי העצמאי, והכתובים המוסרים על החוויה אינם יכולים אלא לדבר בלשון שהיא לשון ההבנה. ביסודו של דבר, כל יצור שנתברך בשכל יכול להשיג התעלות רוחנית, והוא צריך לשאוף אליה. לפי רמת השלמות השכלית, שהיא עצמה מותנית בהתנהגות מוסרית נעלה, היחיד מבטיח את הקשר של שכלו עם השכל הפועל, ובדרגה גבוהה של איחוד זה הוא יכול לזכות בהשראה נבואית.

²¹ מן הבחינה האסתטית (ספר הכוזרי ב, פ); מן הבחינה הסמנטית (ספר הכוזרי ד, כה); ומן הבחינה הדתית (ספר הכוזרי ד, כה).

ואף שאין במשנת הרמב"ם דיון ישיר בסוגיית הלשון, היא בכל זאת משולבת ביצירתו הספרותית של הרמב"ם, ועומדת ביסוד שיטתו ומשנתו העיונית.²²

טבע הלשונות ומוצאן

במלאכת העריכה של הרמב"ם, הן בתחום ההלכה הן בתחום הפילוסופיה, הוא מייחס חשיבות רבה לטיב ההתבטאות, ולא רק לסידורו של החומר. ההתבטאות הצלולה והמאופקת מותאמת בדרך כלל למטרה המסוימת שהוא מבקש להשיג בכל יצירה מיצירותיו, והחומר מעובד על ידו בקפידה. הוא דוחה בכוונה את סגנונם של ספרי הנביאים, "כיוון שאותו הלשון המקודש מצומצם מדי בשבילנו היום" (ספר המצוות, הקדמה), ואף את לשון התלמוד, משום שאינה מתאימה למטרותיו בגלל הארמית המשובצת בה ומשום עמימותה במקומות רבים. הוא מביע בבירור את העדפתו את לשון המשנה, כיוון שהיא גמישה יותר ומובנת יותר לקהל הרחב (משנה תורה, מבוא). למרות הערה זו, יש לציין את היצירות הספרותיות המופלאה של הרמב"ם בחידושים לשוניים בתחומי החקיקה והפילוסופיה: בדקדוק, בתחביר ובאוצר המילים. הווירטואוזיות של הרמב"ם מאגדת אוריינות עם מעוף ושטף, צלילות המחשבה ואיפוק עם אמונות מושרשות. התעניינותו הגלויה בלשון והזכרת עניינים לשוניים בהזדמנויות אחדות²³ הן מסימני החשיבות שהוא מייחס לה, הן בעריכת כתביו הן בהתנהגותו

²² כבר בחיבוריו שכתב בצעירותו, התעניין הרמב"ם בלוגיקה של הלשון יותר מבממשות השפות. בחשיבתו על מעמדו האפיסטמולוגי של מדע הלשון, בעקבות השפעה רבה של ספריו של אל-פרבי, מופנית תשומת לבו בספרו "מילות ההיגיון" אל המבנה הצורני והאוניברסלי של החשיבה, בלי תלות בתוכן המתבטא בשפה מסוימת. אף הוא מגדיר את הכללים המשותפים לכל השפות: המילים קשורות לחשיבה, והחשיבה מתבטאת על ידי המילים.

²³ את מכלול הגותו בסוגיה זו, יש ללקט ממקומות אחדים בחיבוריו, והוא עצמו מזמין לעשות זאת על ידי הפניותיו ממקום למקום. הוא מודע לאופי החדשני של טיעונו ולבעיות החמורות המתעוררות בעקבותיהם בפירוש הטקסטים המקראיים. משום כך אף כינסם בפרק שהקדיש לעיונים אזוריים במעשה הבריאה, פרק מעשה בראשית (מורה נבוכים ב, ל).

המוסרית של האדם בכלל. וטעמו ונימוקו עמו: "הדיבור בלשון הוא מסגולות האדם ומתת חסד שהוענקה לו, ובה נתייחד" (מורה נבוכים ג, ח).

חשוב אפוא שישמש יתרון זה לשלמותו השכלית והמוסרית של האדם, ולא להידרדרותו על ידי שימוש בלשון שאינה הולמת או שאינה טהורה. תשומת הלב המוקדשת לדרך ההתבטאות אינה מוטלת בספק, אך מובן שהיא משנית ביחס לתוכן, שחשיבות הבנתו קודמת לכול.²⁴

אשר לבעיה שהועלתה בדיאלוג של קראטילוס, הנוגעת לטבע הלשוניות ולמוצאן, הרמב"ם הולך בעקבות אריסטו (רטוריקה ב, ד). הוא סבור שהלשוניות הן ביסודן מעשי ידי אדם, וטוען בלשון שאינה משתמעת לשתי פנים שמקורן בהסכמה בין בני אדם. באופן פרדוקסי, הוא מביא כתמיכה לדעתו דווקא את דברי ריה"ל, המחזק את התזה בדבר מקורה האלוהי של הלשון. ואלה דבריו:

ממה שחייב אתה לדעת גם כן ולשים לב אליו, שאמר: "ויקרא האדם שמות" ... הודיענו שהלשוניות הסכמיות, ולא טבעיות כפי שחשבו.²⁵

הרמב"ם סבור שפסוק זה מייחס בבירור את תהליך קריאת השמות לכל הברואים לרצונו השרירותי של אדם הראשון. פעולה דומה נשנתה שוב ושוב, בשעה שבני אדם אחרים נתנו שמות לדברים בשפות שונות באקראי,

²⁴ חלק ניכר מחיבוריו נכתבו בלשון הערבית, שהציעה לו אמצעי ביטוי עשירים יותר והייתה מוכרת יותר בקרב קוראיו. חשיבותו הגדולה של התוכן ביחס ללשון משתקפת גם בהלכה, כגון דבריו: "קורא אדם את שמע בכל לשון שיהיה מבינה" (משנה תורה, הלכות קריאת שמע ב, י). הרמב"ם אף מרחיק לכת ותובע את תיקון ההגייה: "והקורא בכל לשון צריך להיזהר מדברי שיבוש שבאותה הלשון, ומדקדק באותה הלשון כמו שמדקדק בלשון הקודש". ראה את הביקורת עליו בעניין זה בהשגות הראב"ד, ר' אברהם בן דוד, על אתר.

²⁵ ולאחר שבחן את המשמעות הסמלית של שמות בניו של אדם והדגיש את החכמה שבשמות אלו, אומר הרמב"ם: "ויקרא האדם שמות (בראשית ב, כ) - למדנו שהלשוניות הסכמיות, לא טבעיות, כמו שכבר חשבו זה" (מורה נבוכים ב, ל). פירושו מנוגד לפירוש הבא במדרש, ולפיו ידיעות אדם הראשון על הדברים בטבע עלתה על ידיעת המלאכים (בראשית רבה יז; תנחומא, פרשת חוקת). וראה לעניין זה פירושו של ר"י אברבנאל למל"א ג, ו ואילך.

והם נחקקו בקרב בני דורם וצאצאיהם. תהליך זה חל באופן כללי בכל השפות, שכולן משמשות כאמצעי תקשורת נטול כל משמעות מטפיזית שקבע האדם לשם העברת רעיונות. הערתו האגבית לכאורה של הרמב"ם, "כפי שחשבו", מציינת בזהירות וברמז, ובניגוד לדעת ריה"ל, שהעברית אינה יוצאת מכלל השפות. לדעת הרמב"ם, כל השפות שוות זו לזו במעלתן, ואין אחת מהן מיטיבה לבטא את הממשות יותר מחברתה.

לשון הקודש אינה קדושה אלא מקודשת

למרות עמדתו הנחרצת של הרמב"ם, שהיא מנוגדת לדעות המקובלות במסורת היהודית, הוא אינו יכול להתעלם מן הייחודיות שהתלמוד מייחס לעברית כלשון הקודש.²⁶ ואמנם הוא מבהיר את דעתו בעניין זה, בידעו שהיא מקורית ואינה מקובלת על הכול (מורה נבוכים ג, ח).²⁷ לדעתו, הכינוי שכינו בו חז"ל את העברית, "לשון הקדוש", אינו בא לציין את אופיה המהותי של הלשון, אלא מציין את דרך השימוש בה, ההקפדה שלא לומר דברי תועבה בשפה העברית מתוך כוונה לתרום להתעלותו הרוחנית של הפרט. בעברית המקראית אין שם המציין במפורש את איברי המין הזכריים והנקביים. זאת ועוד, אין בשפה העברית מילים המתארות את מעשה ההולדה במדויק, וכדי לשמור על לשון נקייה, יש בה דימויים, דיבורים עקיפים ופרפרזות. ואלה דבריו:

יש לי גם הנמקה מדוע נקראת לשוננו זאת בשם לשון הקודש, ואל נא יחשבו שאלה דברים בטלים מצדנו או טעות. אלא זאת אמת, כי בלשון המקודשת הזאת, לא נקבע כלל שם לאיבר המשגל, לא של הגברים ולא של הנשים, ולא לעצם המעשה המביא להעמדת צאצאים, לא לזרע, לא לשתן ולא לצואה. לכל הדברים האלה, לא נקבעו כלל בשפה העברית מלים המציינות אותם במשמעותן הראשונה, אלא מביעים אותם בשמות מושאלים וברמזים. הכוונה בזאת היתה שלא ראוי להזכיר דברים אלה. לכן לא נקבעו להם שמות. אלה דברים שהשתיקה יפה

²⁶ ראה לעיל, עמ' 39.

²⁷ הערות אלה, שלכאורה אינן ממין העניין בפרק זה, באות להשלים, כפי שציינו לעיל (בהערה 23) את השקפתו על הלשון: "ברוב הפרק חרגנו ממטרת הספר... אבל אף על פי שלא כולם היו ממטרת הספר, הקשר הדברים הביא לכך".

להם. כאשר יש הכרח להזכירם, מתחבליים לכנותם בכינויים מביטויים אחרים.

הרמב"ן, ר' משה בן נחמן (1194-1270), מתנגד בתוקף להשגות אלה בפירושו לספר שמות, ואומר: "והטעם שהזכיר, על דעתי איננו אמת... ואם מפני טעמו של הרב, היו קורים לו לשון נקייה ולא לשון קודש" (רמב"ן שמות ל, יג).²⁸ אך יש להבין שדעת הרמב"ם אינה נוגעת לעצם האתי שבלשון, אלא לשימוש הנעשה בה, והיא עולה בקנה אחד עם תפיסתו הכללית בעניין הקדושה. במסגרת מה שאפשר לראות בו את לב משנתו, שבה הוא מקפיד להבדיל תמיד בין מה שהוא אמת לבין מה שהוא רק מראית העין, ובעיקר האמת המעורבת במראית העין, הוא נמנע מהעצמת יסוד כלשהו על ידי ייחוס אופי קדוש מהותי לדברים.²⁹ הקדושה היא אורח חיים המושג על ידי מאמץ התעלות והיטהרות, ולפיכך הוא תלוי בהתנהגות אנושית המכוונת להיטהרות השכל והחיים הפנימיים, המתאפשרת על ידי קיום מצוות התורה.³⁰ אם המצוות האלה נוגעות לדבר מסוים, לעם או לארץ או לתקופה או ללשון, ותורמות באופן כלשהו לשכלול האדם, הן משתתפות במאמץ ההתקדשות בשירותו של אל עליון, אך הן עצמן אין בהן שום תכונה מיוחדת של קדושה. ואין צריך לומר שאין שום "נוכחות אלוהית" אימננטית המעוררת אותן או מעניקה להן דרגה מיוחדת של קיום. הרמב"ם, המקפיד תמיד להרחיק את האדם מן הפיתוי האורב תדיר ומתעורר תמיד לפנות אל האלילים ולסטות מן הדת האמתית, מדגיש במיוחד את אופיו הטרנסצנדנטי של האלוהי, את הצורך להיאבק נגד כל הפחתה בערך המוחלט. האל שונה מכל דבר אחר. הווייתו עצמאית ומוחלטת. מנקודת ראות זו, הקדושה אף היא פן טרנסצנדנטי ביחס לחומריות הברואים בלי קשר לדברים. לכן, היא אינה יכולה בשום פנים

²⁸ הרמב"ן מאמץ כאן את הדעה הכללית, ולפיה העברית היא לשון ראשונית שדיבר בה הבורא עם אדם הראשון, והיא הייתה לשון האנושות עד דור מגדל בבל. מכאן שלדעתו, מקור הלשון הוא אפוא אלוהי, ולא הסכמי. והשווה גם פירושו לבראשית יא, כח; מה, יב. וראה להלן, עמ' 82.

²⁹ השווה משנה תורה, הלכות מזוזה ה, ד.

³⁰ השווה: "והדבר תלוי בכוונת הלב" (משנה תורה, הלכות מקוואות יא, יב).

ואופן להיות מיוחסת ללשון כלשהי. "לשון הקודש" אינה לשון קדושה, אלא לשון של קדושה.

וכמו אצל ריה"ל, כן גם אצל הרמב"ן, אי אפשר להבין את הטיעונים הנוגעים ללשון במלוא משמעותם אם מתייחסים אליהם כאל הערות שאינן חלק ממערכת ההגות של המחבר, בלי קשר לדעות היסודיות שלו. חשוב לשלב את ההיגדים הללו במסגרת המאמץ הגלובלי שבספר "מורה נבוכים" לבאר את הטקסט המקראי בדרך פילוסופית, לבסס את התאוריה בדבר אי-גופניותו או אי-חומריותו של האל ולהגדרת מטרת התנהגותו המוסרית של האדם, שהיא להגיע במסגרת הטבעית של חיי הנפש שלו אל השלמות השכלית המביאה לידי השראה נבואית. הבה נבחן את הנתונים הללו אחד אחד בזיקתם ללשון, מבלי לשכוח כמובן שיש ביניהם קשר הדוק והם שייכים לאותו אופק של שאיפה רוחנית.

יסודות של הרמנויטיקה פילוסופית של המקרא

הרמב"ם הולך בעקבות אריסטו וגורס שתכונתו המהותית של המין האנושי, המבדילה בינו לבין שאר הברואים, היא כושרו השכלי.³¹ פיתוח כושרו השכלי של האדם, כדי להגיע לדרגה גבוהה יותר של שלמות, נבלם על ידי גופניותו, ולכן הוא צריך לשלוט בה על ידי התנהגות מוסרית מאוזנת. האידיאל הוא אפוא לשחרר את החשיבה כדי לממש את החיבור ההדוק ביותר האפשרי עם השכל הפועל הבא מן האל, שהוא "צורת הצורות". האדם מתקרב לאל באמצעות כושרו הרוחני, וככל שהוא מתרחק מחומריותו ומתקרב לשלמות רוחנית, הוא מתקרב יותר ויותר אל האל. אחד המכשולים בדרך להשגת השלמות השכלית הוא היעדר דיוק לשוני. הלשון, שהיא יצירה אנושית, צמודה לחוויה חושית הקשורה קשר ישיר לחומריות העולם, ובלשונו: "לשון בני אדם, כלומר הדמיון ההמוני" (מורה נבוכים א, כו).³² אמנם הלשון מאפשרת לאדם לתת משמעות ראשונית

³¹ השווה: "בגלל השכל האלוהי הדבק בו, נאמר על האדם שהוא בצלם אלוהים ובדמותו" (מורה נבוכים א, א).

³² ויש להבין כאן דמיון עממי הקשור לייצוג החושי ולא לדמיון היוצר הממלא תפקיד חשוב בנבואה.

ובסיסית לתופעות, אך היא הופכת למקור של טעות בעת שהחשיבה מנסה להגיע לדרגה מסוימת של הפשטה. ואלה דבריו בעניין זה:

*בעניינים עדינים אלה, אשר כמעט חומקים מן הדעת, אין להתבונן באמצעות הביטויים המקובלים. אלה הם הסיבה להטעיה, שהרי קשה מאוד מאוד להתבטא בכל לשון מבלי לתאר את העניין הזה אלא מתוך אי-דיוק בהתבטאות, כי יצר לנו הדיבור מאד מאד בכל לשון.*³³

כשאנו מתאמצים להבין את הדברים בממשותם, כלומר לתפוס אותם בשיא הפשטתם, אנו צריכים להיזהר מפני הוראתן המקובלת של המילים ולהתרחק מן המשמעות שיש להן בשימוש החברתי. ולעניין המהות האלוהית, הדקה מבין ההפשטות הללו, יש להסתמך אך ורק על אינטואיצית התבונה, להתנתק מן הבלבולים ומן החזויות הכוזבות, ואף לוותר כליל על הלשון (מורה נבוכים א, נט).³⁴

האיש החכם, הנביא, מגשים את שלמות הווייתו על ידי הבנה שכלית, "שבשבילה אין משתמשים לא בחוש, לא בידים, לא בזרועות, כמו ההבנה האלוהית שאינה נעשית באמצעות מכשיר, "אף כי הדמיון אינו קיים למעשה, אלא לכאורה" (מורה נבוכים א, א). הרמב"ם מסתייע בפיזיקה האריסטוטלית (מורה נבוכים א, נה) כדי להוכיח את הקביעה בדבר "מציאות אלוה אחד אשר אינו גוף ואינו כוח בגוף... עניינים... שאינם סותרים דבר ממה שזכרוהו נביאינו וחכמי תורתנו" (מורה נבוכים: ב, א; ב, יב). כיוון שהאל הוא באופן מוחלט שכל בפועל, נקל להבין שהלשון, השבויה במצודת המילים, אינה יכולה לבטא את הראיות הנוגעות לאלוהי, שהרמב"ם סבור שהוא הוכיח את קיומו בעזרת ראיות השאובות מן המדע האריסטוטלי הוכחה רציונלית שאינה ניתנת להפרכה. השיח הנבואי, המבקש לעורר את הכרת האלוהי, חייב להיעזר בלשון ציורית, אלגורית רימוזית התלויה בהומונימים. אין פלא אפוא שהתאוריה על הלשון ביצירת

³³ מורה נבוכים, א נז (ההדגשה שלי). ויש כאן רמז אפשרי לשוויון ערכן של כל הלשונות בעניין זה, והעברית בכללן.

³⁴ השווה את המלצותיו הנמרצות של בעל התהילים בצורך להקפיד הקפדה גמורה על השתיקה, שהרמב"ם מאמץ אותן: "לך דמיה תהלה" (תהילים סה, ב); "אמרו בלבבכם על משכבכם ודמו סלה" (תהילים ד, ה).

הרמב"ם מתפתחת לכדי טכניקה ופרויקט הרמנויטי לפרשנות המקרא, המחילות את המשנה הפילוסופית על הסוגיה המיוחדת של הלשון. שליש מכל ספר "מורה נבוכים", שמטרתו הראשונית ביאור ספרי הנביאים,³⁵ מוקדש לניתוח סמנטי של השמות הנוגעים לאל, כדי להראות את אופיים המטפורי והצורך הדחוף לסלק מהם כל זכר של חומריות. ההצהרות על האל וסממני האנתרופומורפיזם הכלולים במקרא הם אכן מגבלה חמורה להבנה נכונה של האלוהות. לכן, חשוב למצוא בראש ובראשונה את מובן המדויק של המילים, להבהיר במקרה הצורך את אופיין המטפורי ולהסביר מה טעם נדרש הכתוב ללשון מעין זו אף שיש בה מקור בלבול ולטעות. הרמב"ם מתאר פרדוקס זה בסיוע המימרה התלמודית "דיברה תורה כלשון בני אדם" (ברכות לא ע"ב; כתובות סז ע"ב; קידושין יז ע"ב; סנהדרין נו ע"א; מכות יב ע"א).

התורה דיברה בלשון המובנת לאדם מן היישוב.³⁶ כשפנתה התורה לבני אדם בתחילת חווייתם הקיומית והרוחנית, היא הייתה חייבת לנקוט לשון עממית הפונה אל הדמיון ואל החושים. אולם בעת החיפוש אחר האמת, צריך לזקק את הקונוטציה החושית הזאת ולחלץ מתוכה את התוכן המופשט והרוחני כשהוא משוחרר מן הצמידות לייצוגים ולדימויים הנובעים מן התפיסה החושית. אכן, דומה שזו היא גם שיטת התלמוד, השוקד על פירוש הטקסטים המקראיים ומלמדנו לדעת הרמב"ם לעקוף את המשמעות הראשונית, הגלויה לעין, האקזוטריה, ולהתעלות להבנת המשמעות המוסתרת, האזוטריה, כלומר מבחינתו הפילוסופית של הנאמר במקרא. פעולה זו מניחה מודעות להיותן של המילים דו-משמעיות ולצורך להבינן בהקשר הכולל של היצירה, של הקישור הפנימי.

³⁵ "מטרתו הראשונה של ספר זה להסביר משמעויותיהם של שמות המופיעים בספרי הנבואה. חלק מן השמות האלה שמות משותפים, והסכלים פירשום באחת המשמעויות שעליהן נאמר שם משותף זה" (מורה נבוכים, מבוא).

³⁶ דעה זו, שהיא דעת ר' ישמעאל, וכנגדה עומדת דעת ר' עקיבא, מסבירה את עובדת חזרתן של מילים במקרא ואת חוסר התועלת שבחיפוש נימוק להגזמה הזאת על ידי העיקרון זה, "דיברה תורה כלשון בני אדם", בלי לייחס חשיבות מיוחדת לכל פרט בסגנון. הרמב"ם מאמץ את העיקרון, אך מרחיב אותו הרבה. השווה: השל, תורה מן השמים; נוראל, מורה נבוכים, עמ' 97-103.

להלן נבחן שיטת ניתוח סמנטי זו בדוגמה הנוגעת לדיבור וללשון האלוהית בתורה.

דיבור האל ולשונו בתורה

מובן שלא יעלה על הדעת לייחס לאל שום תכונות או פעולות שמשמעת מהן פעילות גופנית (מורה נבוכים א, כו-כז; א, מו; ב, מח). והנה, כבר בתחילת ספר בראשית האל מדבר, וכבר עמדנו לעיל על המקום הנכבד שיש למעשה זה בתפיסת מוצא הלשון וטבעה ב"ספר יצירה" וב"ספר הכוזרי". הרמב"ם מביא ציטוטים רבים מן המקרא בניסיונו להוכיח שהפעלים דב"ר ואמ"ר הם הומונימים דו-משמעיים: משמעות אחת שלהם נובעת מן הלשון הנהגית ומשמעותם השנייה קשורה לחשיבה או לרצון המתגבשים בשכל ואינם מתבטאים בדיבור. כל אימת שהפעולות הללו מיוחסות לאל, הן מורות על רצון או כוונה או דיבור המיוחסים לאל, אך **"לא שהוא יתעלה דיבר באותיות וצלילים"** (מורה נבוכים א, סה; ההדגשה שלי).³⁷ השימוש במונחים אלה מובן באמצעות הדמיה להתנהגות אנושית, כדרכם של הדיוטות לייצג לעצמם בדרך כלל את הפעולה האלוהית, אך בשום פנים ואופן, אין הדברים אמורים בדיאלוג של ממש. ואלה דבריו:

*ההוכחה המופתית לכך, כוונתי לכך שהמאמרות היו רצונות ולא דיבורים, היא שדיבורים יהיו רק אל נמצא שיקבל ציווי זה. כן דברו "בדבר ה' שמים נעשו" (תהילים לג, ו) משול לו "ברוח פיו כל צבאם" (שם). כשם שפיו ורוח פיו הם השאלה, כך דברו ומאמרו הם השאלה. הכוונה שהם באו לידי מציאות מתוך כוונתו וחפצו.*³⁸

כלל זה של דו-משמעות חל למשל על הביטוי "ויקרא אלהים" השכיח בסיפור הבריאה:

³⁷ במובן זה, אם כי לא בבירור, הרמב"ם משתדל לצמצם בספר "מורה נבוכים" את הקליטה האקוסטית של העם כולו במעמד הר סיני למשמע "הקול הנברא" למילה אחת בלבד (מורה נבוכים ב, לב). ראה לוינגר, הרמב"ם, עמ' 39-48.

³⁸ ראה מורה נבוכים, פתיחה.

גם זה סוד גדול מן הסודות, שכל אימת שאתה מוצא אותו אומר "ויקרא אלהים" לכך ככה, אין זה אלא להבדילו מן העניין האחר ששם זה משותף ביניהם.

הכתוב רוצה ללמדנו על קיומה של משמעות כפולה במילים, ואינו מתכוון לומר שקרא אלוהים לדברים בשם. דומה שפירושו של הרמב"ם לפסוק "ויקרא האדם שמות", המדבר בקריאת שמות לבעלי החיים, "הודיענו שהלשונות הסכמיות ולא טבעיות" (מורה נבוכים ב, ל), מטרתו להזכיר שהכלל הראשון בהבנת המקרא הוא לנתח את ריבוי משמעויותיהם של השמות: שמות העצם, התארים והפעלים. הרמב"ם מחיל שיטה זו גם על צורת הדיבור של הנביאים, ולא רק על יסודות המשפט, אלא שהוא מדגיש את אופיים האלגוריים: הנביא אומר לעתים שני דברים בעת ובעונה אחת מבלי לבטל את משמעותו של אחד מהם. דברי הנביא הם לעתים דברים המשתמעים לשתי פנים, כלומר דברים דו-משמעיים: משמעות אחת שלהם היא חיצונית והאחרת פנימית, ובלשון הכתוב: "תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבר על אפניו" (משלי כה, יא).

טכניקת הניתוח הסמנטי, בסיס הפרשנות, מתפתחת לתאוריה הרמנויטית. יש לקרוא את כתבי הנביאים בשני רובדי משמעות שאינם מבטלים זה את זה. הרובד הראשון, המילולי החיצוני, נמצא בהישג ידו של המתחיל או ההדיוט, והוא טומן בחובו חכמה מועילה לחיי היומיום ולארגון חיי החברה. הרובד השני, הפנימי, נועד למכירים את טבע ההווה, והוא מוסר חכמה שתכליתה האמת בכל ממשותה, אמת מטפיזית. הלימוד הסמנטי מפנה לפרויקט הנוגע לתפקיד הפרשני שאין לחמוק ממנו, שנועד לקלוט ממשות שונה מן הממשות החומרית. פרשנים אחרים של המקרא בימי הביניים השתמשו בטכניקה שהמליץ עליה הרמב"ם להבנת ייחוס תכונות אנושיות לאל.³⁹ עד כמה שידיעתנו משגת, איש מהם לא ניסח את התאוריה ולא שילב את העיקרון כעקרון פרשנות של הכתוב בראייה כללית של קשרי המשמעות בין עולם הלשון לניסיון החיים. הרמב"ם קובע

³⁹ הרמב"ם עצמו מתייחס לתרגום אונקלוס. רס"ג, בתרגומו לחמשת חומשי תורה לערבית, מתרגם את "ויאמר אלהים" (בראשית א) במילים "אלוהים רצה", וכן פירש הרמב"ם (מורה נבוכים א, סה). לימי הביניים, ראה למשל פירוש אבן-עזרא: בראשית א, ג; שמות יט כ.

בדייקנות את מקור דו-המשמעות של המילים ומסביר מדוע הנביאים מטפחים סגנון זה במקרים מסוימים. תפקיד המשמעות הכפולה להראות דברים תוך כדי הסתרתם, כדי לאפשר רק למי שמסוגל לפענח בהדרגה, לפי רמתו השכלית, את המשמעות החבויה מאחורי המשמעות הגלויה. דרך זו תואמת את הצורך הפדגוגי שלא לגלות "סתרי תורה" אלא למי שעשוי להבינם. נוסף על כך, זו היא הדרך היחידה להבנת העניינים הדקים והמופשטים הללו באמצעות היקשים. הוא מעלה את שיטת קריאת הטקסט המקראי לרמה של מערכת סוגיות שיש בה מן המקוריות והתעוזה, ולדעתנו אף היתרון, שיש בהבאת האדם לידי חשיבה פורייה של מה שנקרא בפי החוקרים המודרניים "תפקודה הסמלי של הלשון".

יחד עם זאת, מתעוררת שאלה קשה באשר לסמכות המוחלטת של האמת העליונה בדבר ההתגלות: האם בקריאה להשתתפותו הפעילה של הקורא בהבנת הדברים, אין היא מוסרת בסופו של דבר את הפרשנות להחלטתו הסובייקטיבית של המפרש? שכל אנושי זה, המפריד בטקסט המקראי בין מה שעולה בקנה אחד ובין מה שאינו עולה בקנה אחד עם התבונה ו"ודאיותיה", הוא המחליט על מבחר הדו-משמעויות, על נקיטתן ועל פירושן, כפי שמעיד הרמב"ם על עצמו כשהוא מדבר על "המחשבה המונחית והסיוע האלוהי" (מורה נבוכים, הקדמת החלק השלישי)⁴⁰ שהניעו אותו בדרכו. האם אין בדבר משום עירוב אבן בוחן חיצונית בבחינת ההתגלות, העשויה לפלס את הדרך להסברים שונים, משום שאינה מבוססת על הכתוב ואולי אף לא על רוח הכתוב? אין תמה אפוא שמפעלו של הרמב"ם נתקל בזמנו בביקורת חריפה, וברבות הימים אף שימש עילה לפולמוסים סוערים.

גורלה של מחלוקת יסודית

מן הניתוחים הללו, מבצבצת מחלוקת בפרשנות המקרא, ואף שכתבי המקרא מקובלים כמקור שאין עליו עוררים, מתפתחת בכל זאת אי-הסכמה עמוקה בין הפרשנים בשאלה זו. במסגרת המצומצמת של הזירה הגאוגרפית המוסלמית, מתנסחת מחשבת היהדות בימי הביניים בסימן

⁴⁰ וראה את לבטי הרמב"ם, המבקש שלא לגלות דבר ממה שצריך להישאר מוסתר ושלא להסתיר את האמת ממי שראוי לראותה.

המפגש עם הפילוסופיה האריסטוטלית, בעיקר מן המאה העשירית ועד המאה השתים-עשרה. בשעה שריה"ל משתדל להגדיר את ייחודיותה של החוויה הדתית לחיזוק אופיו הרוחני של העם היהודי, על אף נקיטת אוצר מילים השאוב מן הפילוסופיה, הרמב"ם מנסה לקרב בין שתי השיטות, בין זו המתבססת על האמת המתגלה ובין זו הנגזרת מן המחקר הביקורתי של התבונה העצמאית.

מבחינת הרמב"ם, כיוון שגלום במקרא פוטנציאל פילוסופי, לשון משותפת מאפשרת לקיים דיאלוג בין שתי השיטות הפילוסופיות. למרות נקודות המפגש ביניהן, שננסה לאתרן בהמשך דברינו, ההבדל ביניהן מורגש, והוא ממקם את שני המחברים בשני זרמים נפרדים של מחשבת היהדות המסורתית. מבחינת מקור הלשון ומהותה, הרמב"ם מאמץ את התפיסה האריסטוטלית. העברית, כשאר השפות, מקורה בהסכמה. תפקידה העיקרי של העברית לשמש אמצעי תקשורת והעברת רעיונות. ההגות אינה בעלת מבנה לשוני מטבעה, וכדי להבהירה, יש צורך לחלצה מן הממד החברתי והנפשי של הלשון הרגילה באמצעות השקפה מדרג עליון. יתרה מזו, מנקודת מבטה של השיטה, הרמב"ם משלים את המעבר מפילוסופיה זו של הלשון להרמנויטיקה של פרשנות המקרא, המנוסחת במפורש.

ריה"ל מתחבר לזרם שונה, הנגזר ישירות מן השיח המקראי ושואב את השראתו מעיון בחכמה נסתרת שנאספה ממקורות שונים ובראשם "ספר יצירה". לעברית הוא מייחס מעמד מיוחד בקרב השפות, מעמד של לשון מקורית של התגלות, ולדיבור האלוהי הוא מייחס עצמה בוראת המטביעה את נוכחותה על ספר העולם. דיבור זה הוא חי, וכמובן מכונן יחסים, אלא שמטרתו העיקרית לגלות את משמעות ההווה ואת יעדה. מכל מקום, ריה"ל לא הסיק מסקנות מרחיקות לכת מן התאוריה הלשונית שפיתח, שאמנם זוכה למקום של כבוד ביצירתו, אך עדיין היא בגדר הערה שולית.

בימי הביניים, למן המאה השלוש-עשרה ועד למאה החמש-עשרה, מאמצים ההוגים את אחת משתי התאוריות, ושוקדים על הבהרת השערות מסוימות בלי לתרום להן תרומה מקורית. ההוגים האריסטוטליים והדוגלים בתנועה זו בוחרים כמובן במקור ההסכמי,⁴¹ אך מדגישים השפעות טבעיות

⁴¹ כגון רלב"ג, ר' לוי בן-גרשון (1288-1344), בספרו מלחמות השם, מאמר ו, פרק טו.

שמקורן בגאוגרפיה ובתנאי האקלים.⁴² כך, למשל, נוהג יוסף אבן כספי (1279-1340), המדגיש בכל זאת את ייחודיות השפה העברית כמו בן-זמנו, משה נרבוני (שלהי המאה השלוש-עשרה). השקפה זו נובעת מן הקשר ההדוק בין דקדוק השפה העברית לבין הלוגיקה. הבסיס הרציונלי הזה מצדיק בעיניהם את קריאתה בשם "לשון הקודש".⁴³ לקראת תום המאה הארבע-עשרה, מאמץ האפודי, יצחק בן משה לוי דוראן, את דעתו של ריה"ל, ואומר שהעברית היא הלשון שברא האל "ולימדה לאדם, ושמה על לשונו ובלבו". עם זאת, הכתב וצורת האותיות נקבעו לדעתו בהסכמה בין בני אדם.

הריטב"א, ר' יום טוב בן אברהם (1250-1330), המביא את דברי הרמב"ן בספרו, "ספר הזיכרון", אף שבדרך כלל ראה חובה ללמד זכות על הרמב"ם, אינו מהסס הפעם להצהיר:

חלילה לי בעיקר טעמו [של הרמב"ם], והאלהים יכפר לו בעד כי תלה עניין שהוא גדול ונורא מאוד בדבר קל כזה... ולדעתי כי לסוד גדול לפי דרכו שלא נתן לגלותו, חרד את כל החרדה הזאת לדקדק אל קריאת לשוננו לשון הקודש, וחקר עליו כל החקירה הזאת. וחלילה לחכמי האמת להאמין בסוד ההוא, ואף כי רבינו המורה לפי דרכו בדרכי הנבואה הוצרך להאמין בו.⁴⁴

ר' יצחק אברבנאל (1437-1508) דן בלשון בפירושו למקרא ומאמץ בעיקר את דעותיו של ריה"ל, אך מוסיף להן נופך משלו בפירושו לפרקים

⁴² הרמב"ם עצמו אינו מבטל אפשרות זו. ראה פרקי משה ברפואה, פרק כה, שנתפרסם על ידי שטיינשניידר בספרו על אל-פרבי (עמ' 230), ותורגם בידי י' קאפח, בתוך הרמב"ם, איגרות, מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"א, עמ' 148-150.

⁴³ ראה ש' רוזנברג, לוגיקה ואונטולוגיה בפילוסופיה היהודית במאה הי"ד, עבודת דוקטור באוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תשל"ד, עמ' 164-167, 282-284. וראה פירושו של שם טוב בן יוסף אבן פלקירא (1225-1295) לספר "מורה נבוכים", האומר: "והטעם אשר נתן הרב הוא כפי סברתו בנבואה והבן" (ג, ג). וראה שלושה קדמוני מפרשי המורה, ירושלים תשכ"א.

⁴⁴ ריטב"א, ספר הזיכרון, הוצאת כהנא, ירושלים תשט"ז, עמ' נב.

הראשונים של ספר בראשית.⁴⁵ הוא גורס שהסיפור המקראי מבקש לתאר בפני הקורא את שלבי שקיעתה של התרבות האנושית ולהעמיד על ייעודו המקורי של האדם, למן מעשי אדם הראשון, הרצח הראשון, הוללות דור המבול והשאיפות המרשימות של בוני מגדל בבל. התנוונות הדורות הללו מאופיינת בנהייה אחר החושניות על חשבון הרוחניות, בנטישת הדברים הטבעיים והנחוצים לחברה תרבותית לטובת המותרות והמוסכמות ובהעדפת כינונה של חברה פוליטית על פני המבנה החברתי הטבעי. בוני מגדל בבל ביקשו לייסד חברה אחת מלאכותיות, והענישם האלוהים מידה כנגד מידה, בהפרידו בני אדם באמצעים היוצרים חברה מלאכותית: הפרדת האנושות לאומות, סדר פוליטי המביא לאי-שוויון בין בני האדם ובלבול לשונות המונע תקשורת ישירה ביניהם. וזה לשונו:

הם היו קודם לזה גוי אחד בארץ באחדות טבעי מצד היות שפה אחד ומנהג אחד טבעי לכולם... שולל מהם האחדות הטבעי שהיה להם מקודם, ונעשה זה בבלבול לשונם, כי ההשתתפות בלשון הוא סבה בחברה והאהבה, וההתחלפות בלשון היא סבת ההפצה והפירוד.

לדעתו, הלשון המקורית האוניברסלית היחידה היא העברית, והאל גילה אותה לאדם באמצעות קול שברא לצורך זה. השפה העברית הייתה מושלמת, משום שביטאה בצורה הולמת את שמות כל הדברים. בלבול הלשונות וכינון האומות הביאו להשחתה כללית ולהתרחקות האדם מן האל. השחתה זו הביאה לידי אבדן "חכמת השמות והאותיות". רק עבר ואחריו אברהם שימרו את החכמה האלוהית ואת השימוש בלשון הקודש.

⁴⁵ פירוש לבראשית ב, בעיקר פסוק יט, ופרק יא. "מה יקרא לו" - להכוזרי, למד ה' לאדם הראשון הלשון האלקית. ולהאפודי, הביא לפניו החיות לנסותו אם ישתמש במה שלמד, ובאמת כל מה שקרא הוא שמו שניתן מיד ה'. ואין נראה זה לפי הכתובים, אלא הקב"ה ברא הלשון והתאימה לטבעי הדברים לידיעה האלקית בהם, והשפיע באדם בבריאתו שרשי הלשון ההוא, ונתן בו כוח טבעי להורות על כל נמצאות העולם הקולות והמלות שיתאימו לחכמתו יתברך ולטבע הדברים, וגם ה' דבר אתו בלשון זו. ומזה לקח דרכי הלשון וסדריה, ולא שאדם הראשון המציא

בשפות האחרות אין הרמוניה בין המסמנים למסומנים כבשפה העברית. מכאן ואילך, השמות מתבססים רק על מוסכמות שרירותיות. בני האדם נאלצו להמציא פעלים ושמות שלא היו קיימים קודם לכן, לפי צורכיהם החדשים והמלאכותיים, לפי הערך שייחסו להם האומות השונות. בניגוד לשלמות המקורית, המגוון הרחב של השפות משקף את שקיעת התרבות האנושית. התופעה הלשונית לובשת משמעות כמעט מטפיזית, משום שהיא מבטיחה את תכונת קרבת האדם אל האל או התרחקותו ממנו. למרות החשיבות המיוחדת ללשון, אין האברבנאל מסיק מן התאוריה הזאת שום מסקנה לגבי שיטתו הפרשנית. אפשר לומר לכל היותר שהוא משתדל בדרך כלל להבהיר את המשמעות הגלויה של הכתוב ומתנגד להסתייעות מופרזת בפרשנות האלגורית.⁴⁶

השפעתו של ריה"ל נמשכה עד ראשית ימי הרנסנס. יהודה בן יוסף מוסקאטו (איטליה, 1530-1593), בן זמנו של עזריה דה-רוסי,⁴⁷ מאשר את דעותיו של ריה"ל בפירושו ל"ספר הכוזרי" בספרו "קול ישועה". אחר שהדגיש שהלשון הייתה יתרונו של האדם על שאר הברואים, הוא מפרק את התאוריה בדבר מקורה ההסכמי, וטוען שהיא ניתנה לאדם הראשון כמתת האל,⁴⁸ ואין בה שמץ של יזמה אנושית. העברית, השפה הראשונה, הייתה לשון האדם הראשון, ולפיכך יש לה סגולה מיוחדת, בשעה ששאר השפות מוסכמות הן. לדעה זו, המאומצת בשלמותה מ"ספר הכוזרי", מוסיף מוסקאטו תוספת מיוחדת: כיוון שהעברית היא הלשון המקורית, אפשר

הלשון כפי רצונו, כשאר הלשונות ההסכמיות. והביא החיות לאדם לראות אם קריאתו תסכים לדבור הנברא אצלו יתברך, כפי שהטביעו בטבעם".

⁴⁶ ראה פירוש האברבנאל לבראשית ב (מבוא), ושם תהה על אבן הבוחן המאפשרת להתרחק מפשוטו של מקרא לטובת הפירוש האלגורי. השווה להלן, עמ' 91. אף הוא מתנגד לפירוש הרמב"ם בדבר טיבה של ההתגלות במעמד הר סיני (ראה לעיל, בהערה 37), ואומר: "כל עשרת הדברות שמעו ישראל בקול נברא מוחש בחיתוך אותיות והבנה שלמה" (אברבנאל, שמות כ, א).

⁴⁷ ראה מאור עיניים, "אמרי בינה", תנג.

⁴⁸ קול יהודה, לספר הכוזרי ב, סז; סח, עב; ד, כה. מוסקאטו מוכיח שאין כל סתירה לדעה זו בבראשית ב, כ.

למצוא שורשים עבריים בשפות אחרות, והוא מביא בספרו כמה מן האטימולוגיות הללו.⁴⁹

⁴⁹ א' אפלבויס כינס אותם במונוגרפיה שלו, ספר תולדות הגאון רבי יהודה מוסקאטו, דרוהוביץ 1900. לייבניץ (1646-1716), השתדל להוכיח מדעית את קיומה של לשון מקורית. לפי דעתו, רק ההנחה בדבר שורש משותף לשפות מאפשרת להסביר את האנלוגיות הסמנטיות בין שפות המרוחקות במרחב ונבדלות זו מזו במבנה שלהן.

פרק חמישי

יסוד כתבי הקודש בדתות המונותאיסטיות

הצגת הלשון כנושא לדיון

סקירה קצרה זו, אף כי אינה ממצה, מאפשרת לומר במפורש שתפיסת הרמב"ם, הבנויה לתלפיות, אין לה מהלכים בקרב חכמי המסורת. מרביתם של אלו גורסים שיש ללשון מקור אלוהי. אמנם היא משמשת כאמצעי תקשורת בין בני אדם, אך משמעותה האמתית טמונה במקורה המטפיזי. יש בלשון ממד שונה לחלוטין מממד התקשורת, שעל פי רוב הוא מושא מחקרם של מדקדקים ולשונאים. הלשון מופיעה כבר בתחילת המקרא כמכשיר הבריא, והמקורות התלמודיים והמדרשיים מאשרים את תפקידה המכריע במעשה הבריא ובהתגלות האל במעמד הר סיני. ואולם אין בספרות זו אלא הערות הפזורות פה ושם שמשתקפת בהן נוכחותו החוזרת ונשנית של עניין זה. רק בימי הביניים, בעקבות המפגש של היהדות עם זרמים דתיים ותרבותיים אחרים, נעשה ניסיון לפתח עיון שיטתי בנושא זה. ייתכן שהעימות עם הלכי חשיבה חיצוניים דחף את הוגי הדעות היהודים לנסח את הנושא במונחים של בעיה, בעוד שבעבר לא היה דבר שחייב את בידודו והבהרתו בשיטות חשיבה. דומה שהרמב"ם וההולכים בעקבותיו, סנגוריו ופרשניו כאחת, חתרו נגד הזרם בעניין שהיה מקובל על הרוב בדרך כלל. האם משום כך מצא לנכון להציג משנה חותכת, עד כדי הפיכתה לאבן פינה בשיטתו ההרמנויטית? על כל פנים, יש לציין שהוא היחיד שכיוון את בחינת הסוגיה לתחום זה. רק החל מן המאה השלוש-עשרה, ניכרים עקבות הפילוסופיה של הלשון בפירוש המקרא בשיטתיות ולא באקראי. לימוד הקבלה, שהיה מוגבל עד אז לחוג מצומצם של יודעי ח"ן, החל מתפשט בקרב קהלים רבים, והשפעתו החלה הולכת וגדלה. לימוד הקבלה עבר משלב של לימוד בעל פה לשלב של לימוד מן הכתוב, ונפתח עידן חדש של ניסוח רהוט של "המיסטיקה של הלשון". מפעל

הפרשנות של חכמי הקבלה היה פורה מאוד, ובמשך תקופה ארוכה ניכרה השפעתם על ההגות היהודית, ובמידת מה גם על ההגות בארצות המערב. לפני שניגש להצגת התאוריה, ראוי שנציג זמנית נקודות אחיזה החשובות להבנת המשך מחקרנו.

מן הנאמר אל הנכתב

בדיוננו בלשון המקרא, ציינו בראש ובראשונה את הכוח הבורא הכלול בדיבור האלוהי. עמדנו על התפרצות הדיבור לתוך המשך הרציף האחיד ותחילתו של דיאלוג. התייחסנו אל ההתרחשות המקורית המוחשית של הלשון, הדיבור, כדי לתאר את השיח החי בטקסטים הנבואיים, שהמילים שבהם נועדו מלכתחילה להישמע, וכל מילה בהם מכוננת קשר מראש: פתיחת הדיבור, הכוונתו פריחתו והופעת ההווה. יתרונו של דיבור הנאמר מתוך כוונה שיישמע, היתרון של התקשורת הישירה ביחסי גומלין מלאים, משתנה משעה שהוא מועלה על הכתב,¹ והוא מתערער עם הפסקת הנבואה בישראל.² אז מתחילה תקופה שגוברת בה הנהגת הכתובים.

מכאן ואילך, המילה הכתובה תופסת את מקומה של המילה הנאמרת, שתנופת הדיבור מוקפאת בה בדימוי של הטקסט המקראי. ההקשבה הופכת לקריאת הכתוב, וחסרה בה הפתאומיות שבהתפרצות, הקריעה המאפיינת את הופעת הדיבור, הקוצבת את ממד הזמן. המסר האלוהי מתקבל מבעד לטקס מוגדר וחתום שהוענק לו מעמד אונטולוגי. השפה שהמסר האלוהי מתבטא בה שותפה למעמד על-טבעי זה, ואולי אף מייסדת אותו. כתבי

¹ הגילוי בעל פה במעמד הר סיני נמסר אחר כך למשה בכתב, שנאמר: "ויאמר ה' אל משה עלה אלי ההרה והיה שם, ואתנה לך את לַחַת האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורתם" (שמות כד, יב); "ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו בהר סיני שני לחות העדת לַחַת אבן כתבים באצבע אלהים" (שמות לא, יח); "לַחַת כתבים משני עבריהם... והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלַחַת" (שמות לב, טו-טז). כתיבה זו באה לשמר את הכתוב לדורות, ומשה עצמו עתיד היה לבאר את התורה ארבעים שנה לאחר קבלתה (דברים א, ה), בעת עריכת ספר דברים, הנקרא גם "משנה תורה" (מגילה לא ע"ב).

² לאירוע זה יש השפעה מכרעת על תולדות הפרשנות והתפתחות לימוד התורה אף יותר מהשפעתם של חורבן בית המקדש ואבדן העצמאות המדינית.

הקודש ולשון הקודש קשורים זה בזה קשר בל יינתק ביסוד ההרפתקה ההיסטורית של היהדות. הם תנאי קובע של מהותה הדתית. הם הד לקול האלוהי שהשתתק. הגישה אל האלוהי נעשית מעתה מתוך לשון הכתובים ובאמצעותם, ואפשר לראות בה את אחת התרומות החשובות ביותר והפוריות ביותר של היהדות.

ייסוד מסורת פרשנית

הטקסט הכתוב, הסגור והחתום, מבקש ביאור ודורש פרשנות. החיפוש הבלתי נלאה אחר משמעותן של המילים המקראיות הותיר חותם בל יימחה בחיי העם היהודי, שמבחינתו אין חיי התורה נפרדים מחייו שלו, כי הם המבטיחים את היסוד החיוני לאחדותו. וכבר ציינו רבים לפנינו את קו ההיכר הזה של המסורת היהודית, המוסיפה פירוש על פירוש תוך יצירה פורייה של משמעויות חדשות בלא לאות. אמנם הפרשנויות החדשניות, המתחדשות, מבטאות נקודת ראות מיוחדת, אישית, של כל מפרש ומפרש, אלא שפרשנות זו נטמעת בתהליך המתמיד של ההתגלות המצטרפת בהיסטוריה לתורה שאינה חדלה לגלות את עושר "סודותיה" למי שחוקרה ביראה ובאהבה.³ ראוי להדגיש שהחשיפה הזאת מבוססת בראש ובראשונה על תאוריה מובלעת לא רק על מהות הלשון בכלל, אלא גם על ייחודיותה של השפה העברית. ואין הדברים אמורים במיסטיקה של הלשון, אלא דווקא בנקודת ראות פנימית של היהדות בדבר מקורה האלוהי של השפה העברית, שאמנם אין מדברים עליה, אך היא מקובלת. הודות לחשיבות מיוחדת זו, התורה אמורה להביע משמעות שמעבר למה שהיא אומרת, לדרוש את פתיחתה מתוך נקודת המוצא של הסימנים, המילים וכתובן, לפני שהיא תובעת אותה על פי תוכן המסר. יש כאן דחיסת האינסוף לתוך האות הכתובה, המתאמת בין הקורא ובין מסר החורג מעבר לזמן מעבר למשמעות בעבר או בהווה בהקשר היסטורי מוגדר. מכאן הריבוי האפשרי של משמעויותיה של מילה אחת, ואי-הצטמצמות הלשון למרכיב הסמנטי ולאמצעי התקשורת הפשוט. אמנם ההרמנויטיקה התלמודית אינה מרפה

³ השווה את האמרה הידועה: "שבעים פנים לתורה" (במדבר רבה יג, ט; מדרש תנחומא, פרשת כי תשא לד).

מפשוטו של מקרא,⁴ אך היא משתדלת גם שלא להסתפק רק בפשט הכתוב. מילה אחת עשויה לטמון בחובה משמעויות אחדות רבות פנים, העשויות לשמש יסוד אף לדעות הסותרות זו את זו.⁵ מילה מיותרת או אות חסרה או כפילות הן עילה לפיתוחים נרחבים, הן באגדה הן בהלכה, ויש מי שלא עמדו כראוי על העובדה שהפירוש מתפרס מתוך הגוף המוחשי של הלשון, ומשום כך אין להבינו כהלכה אלא בהקשרו. הסימנים האלה אינם ניתנים להחלפה, משום שעצמתם הרימוזית אינה הרמנויטית גרידא, אלא שואבת את כוחה באופן כלשהו מן האנרגיה המקורית שהפיקה אותם, שעקבותיה טבועים בהם. אף אין שום ספק שהטכניקות השונות של ריבוי המשמעויות האפשריות, שאפיינו את התפתחות ההרמנויטיקה החל משלהי המאה הראשונה, נתפתחו בהשראת המבנה המיוחד של השפה העברית.⁶ פתיחת משמעות הדיבור האלוהי, שנוצרה מתוך הקריאה המתחדשת תדיר בטקסט בידי הפרשנים המסורתיים, נוגדת במיוחד את הנוקשות החד-משמעית של התרגומים, החוסמים את יכולת היצירה וההתחדשות של המשמעות, ולפחות מגבילים אותה. עובדה זו, המספקת הוכחה שאין עליה עוררין בדבר תפקידה החשוב של השפה העברית בתהליך ההרמנויטי של המסורת היהודית, מומחשת להפליא על ידי המחלוקות שהתגלעו בין המסורת הנוצרית ובין המסורת היהודית בעניין זה.

התנ"ך ו"הברית הישנה"

הנצרות, שבאה להשלים את היהדות ולשכללה, שמרה על כתבי הקודש של האמונה בדת האם, "הברית הישנה", אך נטשה את השפה העברית לטובת היוונית והלטינית, שפות האימפריה. כך ניתקה הנצרות את כתבי הקודש ממקורם החי והמקורי, ודנה את עצמה לידיעה מקוטעת ולא מדויקת של דבר האל, בניגוד גמור לדינמיות היוצרת של הפרשנות התלמודית והבתר-

⁴ "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" (שבת סג ע"א; יבמות כד ע"א).

⁵ השווה ויקרא רבה יח, א.

⁶ נזכיר לדוגמה את שבירת השורש בן שלוש האותיות, שינוי סדרן של האותיות והזזת הטעם ממקומו הצפוי, דבר המאפשר מגוון של קריאות לתיבה אחת, כתוצאה של שיכול אותיות, גימטריה, המרת אותיות, נוטריקון ועוד (בנון, קריאה אינסופית, עמ' 188-203).

תלמודית. כאן נקודת ההיפרדות העיקרית בין שתי האמונות,⁷ ולפי תוצאותיה, יש אומרים שהיא מכרעת. כדרכם של תרגומים, המתרגם נאלץ לבחור אחת מאפשרויות תרגום אחדות, בוחר פירוש חד-משמעי ומקפח את עושר האפשרויות של השתמעויות בשפת האם. ואף כאן, נאלצו מתרגמי המקרא לוותר על חיוניותו המקורית של הטקסט העברי ועל קדושתו, וקיימו רק את הפן החלקי, ולעתים קרובות החד-צדדי, של המשמעויות של המילים והסימנים.

נראה שאימוץ הטקסט המתורגם כטקסט מקודש במקום הגרסה העברית המקורית מעיד שהנצרות תופסת את תפקיד הלשון בדרך שונה מזו של היהדות, אלא שתפיסתה זו לא הומשגה ולא נוסחה. תורת הנצרות אינה קשורה ללשון מסוימת, ואילו ההתעמקות ביהדות היא תוצאה של שימוש בלתי פוסק בטקסט המקראי בלבדו העברי וידיעה בלתי אמצעית שלו. יש זהות בין המסר של היהדות ובין השפה העברית, בעוד שאין קשר מהותי בין הנצרות ללטינית או ליוונית.⁸ ניתן לשער שנטישת אבות הכנסייה את השפה שדיבר בה מייסד אמונתם הייתה אחת הסיבות העיקריות לניתוקה ההדרגתי של הנצרות הקדומה ממקורותיה היהודיים, היטמעותה בתרבות היוונית-רומית והשתלבותה התרבותית בסביבה

⁷ הנוצרים הראשונים התייחסו אל תרגום השבעים ביוונית כאל כתבי הקודש המקוריים, ולכן האשימו את היהודים בשינוי הכתוב. השווה Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, 1685. ועידת טרנטו הכריזה בשנת 1546 על הוולגאטה, הגרסה הלטינית של הירונימוס (שנת 400 לערך), כעל הטקסט המקורי היחיד.

⁸ השווה: "האוונגליונים נתפסים כבלתי חיוניים, כיוון שהם כתובים ביוונית מנוונת, קוסמופוליטית ונטולת ערך ספרותי. הם בהחלט ניתנים לתרגום, וכשקוראים בהם, שוכחים עד מהרה באיזו לשון קוראים, עד כמה שמכירים אותה - אם את המקור היווני, הוולגטה הלטינית, התרגום הצרפתי, הגרמני, האנגלי, הספרדי ועוד" (ז'ראר, שער לעזאזל, עמ' 218-219). והשווה: "הצמדת הברית החדשה לברית הישנה, הצמדת האנדרטה הזאת לטעם רוקוקו, מכל הבחינות, והפיכתם לספר אחד - התנ"ך, ספר הספרים - ייתכן שהיא החוצפה הגדולה ביותר, 'החטא הגדול נגד התבונה' המוטל על מצפונה של הספרות האירופית" (ניטשה, מעבר לטוב ולרוע, §52).

הפגאנית של האימפריה.⁹ הנצרות, שהצטרפה ללשונות שרווחו באימפריה, כרתה ברית עם "מעצמות" שלא ידעו את משמעותו של אתגר הטרנסצנדנטיות, וגררו אותה אל חברות הפן הרוחני. השפעותיה של גרירה זו ניכרות עד ימינו אלה: איבוד הממד האנכי, מימד הגבהים, שהוא בלתי נמנע, אם רוצים לשוב ולמצוא את מקורה האבוד של המשמעות.

אימוץ אוצר מילים השאול מעולם רוחני השונה ביסודו מעולמה של העברית, לא היה יכול שלא לסלף את המושגים ולהשפיע על הבנה שונה מזו המשתמעת מתוכנם בשפה העברית. הבדלים אלה, בין הם עדינים בין הם קיצוניים, אינם סתמיים. הם טעונים רימוזים היסטוריים מנוגדים והפחת תקוות סותרות. הם יוצרים מערכות שונות מאוד של משמעויות וזהויות. מיותר לציין שהם מקור לאי-הבנות ולטעויות בפענוח הפרשני המעוגן בתפיסות עולם מורכבות של קהילות ותרבויות היונקות מניסיון חיים שונה מאוד. אין ספק שהתפיסה היוונית של המקור ההסכמי והאנושי של הלשון השפיעה על מעשיהם של אבות הכנסייה הראשונים. ניסיונותיהם לשוות קדושה לשפה היוונית או הלטינית יכלו להיעשות רק מתוך קבלת לשונות החול הללו, שתפקידן הבלעדי היה לשמש כאמצעי תקשורת ומסירת ידע בין בני אדם. באותה תקופה, פיתחה היהדות, שהכירה מאז ומעולם רק את העברית כלשון קודש, ספרות המבוססת על תפיסה מטא-לשונית, שאמנם הייתה קשובה לתוכן הכתוב, לבין-טקסטואליות, אבל גם במידה רבה למארג השפה שהעבירה את המסר הגלום בו.

מכל הטעמים הללו, יש לראות בעקירת שורש המסר של "הברית הישנה" משפת האם שלה וממולדתה רגע מכריע במגמת האמונה החדשה להתכחשות בלתי נמנעת לשורש שצמחה ממנו.¹⁰ ויש כאן הוכחה נוספת

⁹ בעניין זה, אנו מקבלים את דבריו של י' דן, המדגיש את הסתירה בין כתבי קודש לבין התרגום: התרגום מצמצם את המשמעות למשמעות אחת ויחידה, בעוד הטקסט, שהקדושה שורה עליו, מתאפיין בהתפצלות אפשרית לקראת אינסוף משמעויות (דן, על הקדושה, עמ' 115).

¹⁰ הסתרת העברית במערב וההתנכרות במשך מאות שנים לאחד המקורות החיוניים של תרבות המערב נובעות במידה רבה מאותה הרחקה של העברית בראשית הנצרות. דומה שארנס ג'נאן, בן המאה התשע-עשרה, חש אינטואיטיבית שנקודת

למקומה של הלשון בכלל ושל השפה העברית בפרט במלאכת העיבוד שהמסורת עוסקת בה דורות הרבה, המהווה את הגרעין המרכזי בתרבותו הייחודית של העם היהודי. חידוש המשמעות על פי הכתוב כלשונו, חשיפת המשמעויות האפשריות הטמונות במילים והאנרגיה הטמונה באותיות - כל אלה ממשיכים את השיח הנבואי. מבלי להיזקק למיסטיקה, אפשר לומר ש"נאמנות" הרמנויטית זו, הדבקה בלשון ההתגלות המקורית, היא מעשה שההשראה בבחינת רוח הקודש שורה עליו. נקל להסיק מן הדברים שאמרנו לעיל שהיהדות בהתפתחותה ההיסטורית, בהיותה קרובה לתרבויות רבות ומנוגדת למגמות כלל-עולמיות, לא יכלה, אף לא רצתה, למרות ניסיונות שונים, לוותר על התבדלות, גם לא לשונית, שהיא למעשה יסוד חשוב בהצדקת קיומה.

לשון הקוראן

הספר הקדוש למוסלמים, הקוראן, תופס מקום מיוחד באסלאם. הוא נוגע לכל אנשי הספר, "אהל אלכתאב", כלומר שלוש הקהילות הדתיות שקיומן מבוסס על טקסט שהתגלה: היהודים, הנוצרים והמוסלמים. האסלאם מבליט את חשיבותו של מעשה קמאי זה. הוא מבין שאורח חייהם של מאמיני שלוש הדתות הללו נובע מיחסם לכתוב. אלף שנים אחרי חתימת המקרא, הקוראן מאמץ את מרבית סיפורי המקרא, אמנם תוך הכנסת שינויים משמעותיים בהם, וקולט את הדמויות העיקריות שבו לאחר שהעניק להן זהות מוסלמית. זהות זו, המספחת את האחר על ידי ביטול אחרותו, נבנית כיחידה שלמה, טוטלית וחובקת כול. והנה, בעוד הנצרות מחדשת ביחס למקורות העבריים על ידי ויתור על ייחודיות השפה המקורית, האסלאם מייחס יתרון מיוחד לשפה הערבית, וכבר בתקופה הקדם-אסלאמית היא הייתה מקור גאווה לשבטים הבדווים, והם השתלבו ממנה בקרבות מילוליים. פתגם עממי ערבי מכריז שחכמת הערבים בלשונם. הנביא מוחמד מדבר בה בשם האל. היא לשון הקוראן,

הניתוק בין שתי הדתות נמצאת בתחום הלשוני, והוא משתדל לפתור את מה שסבר שהוא חידה: כיצד ניתן להסביר, לאור ההסכמה בדבר קיומו של קשר מהותי בין הדת ללשון, את שורשיו של מערב נוצרי, ארי במערכת הלשונית שלו ושמיי באמונתו הדתית? כיצד תיתכן נאמנות כפולה מעין זו? השווה אולנדר, שפות, עמ' 97.

לשון ההתגלות הסופית של אללה "בלשון ערבית בהירה". מבחינה זו, הערבית נחשבת בעיני דובריה לדבר אלוהים (פלאם). דובריה מרבים להללה על עושרה הצורני, על הרכבה הצלילי, על דימויה הנהדרים, על יופיה הפואטי שאין דומה לו ועל שלמותה, והיא מתפקדת כגרעין מקודש של הזהות האסלאמית. קבלה מוחלטת של הרצון האלוהי בידי המאמין המוסלמי מתבטאת בהתמסרותו לדיבור האלוהי, והוא מנסה להשתלב במקצב שלו. המאמין מנסה להיכנס לקצב הקריאה של הטקסטים באמצעות האזנה לקריאה חוזרת ונשנית של הפסוקים בנעימה השובה אותו בחבלי קסם. הוא חווה חדווה רחמית, לא מתוכן הדברים, שהוא עניין משני, אלא דווקא מן המאגיה העולה מלשון הטקסט ומציפה אותו ברוח של מלאות ורוגע. השפעת הלשון כאן מכרעת: היא מאופיינת בשרשרת בלתי פוסקת של חזרות הרות משמעות על הקצב, כמיהה כובשת ודקלום מתרפק ועורג. ערגת המילה, שדחיסותה של לשון מוגמרת כופה בה את שלמותה החובקת על ישות מקבלת מרות, הומוגנית היא ומלאת חדווה. במידה מסוימת, הקוראן הוא בראש ובראשונה תופעה לשונית. הנביא מוסר למאמינים נוסחאות לדקלום קצוב ושקול, לשון מכשפת המדברת כמעט תמיד בשמם, אך לעתים רחוקות אליהם. ההשוואה הקרובה ביותר, המאפשרת להבין את התפקיד שממלא ספר מקודש זה בדת המוסלמית והסגידה הנלהבת שסוגדים לו, אינה יחס היהדות למקרא, כי אם סגידת הנוצרים לצלב.

לימים, בעיקר בימי הצופיים, הציעו הוגי דעות אחדים הסבר מיסטי לערכן של הצורות הגראפיות של האותיות. הם התמקדו במשמעותם של השמות בעת הופעת השפה, ונתגלעה מחלוקת בין הדוגלים באופיה הטבעי של הלשון ובין המצדדים באופיה ההסכמי. חיבורים אחדים עוסקים בחילופי שורשים, בצירופי אותיות, ואפילו בריבוי משמעויותיהן של מילים, אלא שחיבורים אלה לא הטביעו את חותמם על התפיסה הפרשנית של מורי ההלכה המוסלמיים.¹¹ על כן, התירו לומר בתפילה רק את הטקסט המקודש, והזרם האורתודוקסי עומד על חוסר האפשרות לקיומו של תרגום אותנטי המסוגל להזין את להט נפשו של המאמין האמתי.

¹¹ השווה גולדציהר, מיסטיקה איסלמית, עמ' 782-783. וראה גם לוסל, לשון; נוויה, מסתרי הלשון, עמ' 188 ואילך.

לעומת זאת, סגנון המקרא בעברית, שהוא תמיד מסוים ומאופק, הוא לעתים צורב ובוטה, מזמין את הקורא בו לקרב פנים אל פנים עם המילים בניסיון לעמוד על מלוא מובנם של הכתובים ולגלות בהדרגה את משמעויותיהן המגוונות של המילים. ההתמודדות עם המילים התגבשה ברבות הימים כדינמיקה ממשית של מסירה. הקורא המרחיק לכת מעבר למילה, ואינו נתקע או נכלא בה, בעצם מרחיק לכת אל מעבר לעצמו. הוא נתבע למצוא הסבר, וכמו מוטל הוא אל תוך דרמה האוחזת בו, מטלטלת אותו ומעוררת אותו להבנה טובה יותר של הכתוב. קריאה זו, שאפשר לתארה כדיאלוג, מביאה לידי תהייה, ולעתים קרובות משרה על הקורא היסוס מטריד. היא חומקת מן הסגירות של הכתוב על ידי חיפוש השתתפות פעילה וגישה של שחרור, לא של כניעות, חיפוש זהות שיש לכבשה, אחריות שיש לקבלה.

ניכר בבירור עד כמה שתי התרבויות, הן התרבות העברית הן התרבות האסלאמית, הן תוצר של כתבי הקודש, ששימשו להן כבסיס לזהות, ובה במידה, אם לא במידה רבה יותר, גם יזמו את שתי התרבויות הללו. הקשר בין היהודים והמוסלמים ללשונותיהם משמעותי לטיעונים הדתיים והפילוסופיים ולקווי ההיכר של תרבויותיהם. מבחינות נבדלות מאוד זו מזו, ובנתיבים שאינם חופפים כלל ועיקר, היו הלשונות האלה, כל אחת בייחודיותה, מקור חיים ותורה. לעומת זאת, התרבות המערבית חסרת קשר לשוני ישיר עם מקורותיה המייסדים, הפילוסופיה היוונית והמקרא בעברית, והיא מסתפקת בקשר עקיף, באמצעות תרגום, ולעתים קרובות תרגום של תרגום.¹² מצב עניינים זה הטביע את חותמו בתפיסת מעמד הלשון, תפקידה ומופעיה, וניכרת בה נטייה מופרזת להפשטה ואי-ידיעה של ערך הדיאלוג והקשר בין קודש לחול. גישה זו נוטה לרכז את עצמת מושג הטרנסצנדנטיות, וכפי שנראה, תוצאותיה משתקפות בבעיות התרגום והחשיבה ההרמנויטית.

על רקע זה, נראית תפיסתם של הרמב"ם ותלמידיו בשלב זה יוצאת דופן בתולדות התפתחות הדיון הלשוני בהגות היהודית, אך היא חשובה להבנת עצם הבדלנות המרמזת על תכליתיותו. היא מדגישה את

¹² עניין זה הדגיש גם הנרי משוניק, אוטופיה, עמ' 251, 299.

האוניברסליות של תוכן המסר, שאפשר עקרונית להבינו לכל אדם.¹³ היא מבטאת את התביעה, תקווה אסכטולוגית, לפנייה מתמדת אל האוניברסלי, לקראת השעה שבה יתקבל המונותאיזם על ידי כלל האומות.¹⁴ לפיכך, אין זה מפליא למצוא הד לתזה הזו של הרמב"ם אצל מלומדים יהודים, בעיקר בתקופת ההשכלה, שחשבו שהגיעה השעה לכך, או שאפו לקרבה, ובהתאם לקו של אחת הכוונות העמוקות של הקיום היהודי, רצו להוכיח כי ייחודיותו של ישראל היא חלק משלם, וכי הד השיח שלו יכול להישמע בכל לשון. אבל קודם לאותה תקופה, בשל ההתגברות המורגשת יותר ויותר של תנועת הקבלה, זכתה לתנופה מחודשת הדעה שהמסר המקראי וההרמנויטי הצמוד אליו קשורים לצביון המיוחד של השפה העברית, לשון הבריאה וההתגלות. ומאחר שהקבלה היא ידע שבמרכזו עומדת הלשון,¹⁵ הרי שמכאן ואילך מודגשת בכורת הלשון בצורה מערכתית יותר מבעבר. המעמד המקודש של העברית מספק את הבסיס לעיון הרואה בשפה העברית עצמה מקור פורה ליצירה ולהמצאה, ולא רק נושא ראוי ללימוד ולהתבוננות.

¹³ השווה לדברי רש"י: "בעבר הירדן בארץ מואב הואיל משה באר את התורה הזאת... בשבעים לשון פירשה להם" (דברים א, ה). כלומר, מדובר בתרגום התורה מנקודת ראייתן של אומות העולם, הצגת משמעותה הכלל עולמית לאנושות כולה על כל חלקיה.

¹⁴ השווה הרמב"ם, משנה תורה, הלכות מלכים, פרקים יא-יב.

¹⁵ השווה שלום, זרמים עיקריים. אמנם יש בקבלה זרמים המייצגים גישות נבדלות בתפיסת הלשון, אלא שהיא תופסת מקום חשוב בכולם, לעתים כמעט מכריע.

פרק שישי

הקבלה והמיסטיקה הלשונית

האנרגיה היוצרת של השם

אין ספק שהזרם הקבלי פותח עידן חדש בהגות היהודית, בעיקר בתורת הלשון ובקטגוריות השיח בלשון הקודש. עם זאת, ראוי להדגיש ששורשי התנועה הזאת נטועים כבר בימיה הקדומים של ספרות ההיכלות,¹ והיא רק מעצימה נטייה קיימת שהתפתחה ברציפות מראשית העיון בחוויות שנמסרו בסיפורי המקרא ועורכת אותה בשיטתיות. ואשר לעניין הלשון, עקרונות היסוד של הפרשנות התלמודית והמדרשית יחד עם נקודת הראות המנוסחת בבהירות ב"ספר יצירה", "עשר ספירות בלימה, כ"ב אותיות, ג' אמות, וז' כפולות, וב' פשוטות יסוד" (ספר יצירה א, ב), שנתקבל ונתבאר בידי ריה"ל, נוצלו על ידי המקובלים במידה מרובה.² המקובלים גיבשו את יסודות המסורת הקודמים וניסחו אותם למערכת שיטתית יותר, התעמקו בקביעות היסוד של ספר זה והרחיבו אותן. מרביתם סברו שמהותו של היקום היא הלשון ושלשון בני אדם אינה אלא בבואה של הלשון האלוהית היוצרת.³ מקור התופעה הלשונית במהותו האינסופית של האל. כל בריאה היא ביטוייה של ההווה הנסתרת של האל, המרוכזת בשמו, הממשות העליונה של עצמתו. שם ההווה, השם המפורש, הוא מקורה המטפיזי של כל לשון, והבריאה מתבצעת כתהליך לשוני המתחולל מתוך הסתעפות

¹ ראה P. Schefer, Konkordanz zur Hekhalot-literatur, Tuebingen 1986, p. 16.

² ראה לעיל, עמ' 46. להשפעת יהודה הלוי על הקבלה, ראה G. Scholem, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Walter de Gruyter and C^o, Berlin 1962. לתורת

הלשון בקבלה, ראה שלום, קבלה, עמ' 243-299.

³ יש מן המקובלים הקובעים שהאטימולוגיה של המילה "אות" היא מן המילה "אתא" במשמעות 'בא, הגיע', כלומר כל דבר מקורו באות.

האותיות המרכיבות אותו. האותיות הן האצלות של המהות האלוהית, ובאמצעותן מתגלה האל בעולם, פועל בתוך הבריאה במקביל לעשר הספירות, שהן עשר דרגות של הפצת האלוהות, של דרגות תיווך בין הבורא לנברא. כוח הנמשך מן האינסוף משתקף במבנה העולם ובמבנה הלשון: תהליך ההאצלה מיוצג על ידי צורת הספירות ובד בבד על ידי הגיית דבר האל.⁴ התפרסות האותיות הללו נמצאת לא רק בדברים, אלא גם בתורה, ובאופן משני גם בכתבי הנביאים.⁵ אותיות השפה העברית, הנחשבת ללשון מקורית, לשון ההתגלות, שימשו לבריאת העולם. אפשר שגם "רוח אלהים", ההופכת את האדם לנפש חיה ומעניקה לו את כושר הדיבור, יש בה מלכתחילה יסוד לשוני.⁶ במידה מסוימת, משתמר בלשון בני האדם זכר הדיבור האלוהי שהיא טומנת בחובה ומעבירה את סודו. תפיסה זו של מהות כל נברא עוררה בלב מחברים מסוימים את הרעיון שהשליטה ביסודות הלשון, בכתיבה, במילותיה ובשמותיה, עשויה לאפשר לאדם להגיע אל האל ולפעול עליו ועל היקום.⁷ אלה התמסרו לחיפוש אחר טכניקות מיסטיות ותהליכים מיסטיים שיעסקו בלשון, בתמורות ובצירופים של עיצורים, הנחוצים למימוש מטרותיהם.

העצמה המיסטית של אותיות התורה

חכמת הצירוף של אברהם אבולעפיה

דומה שהמגמה החדשה המאפיינת בדרך כלל את כתבי המקובלים נובעת מתפיסה של לשון משולבת בתורה התאוסופית של ההאצלה. האותיות

⁴ השווה: "ואמאי קרי ליה ספירות? משום דכתיב: 'השמים מספרים כבוד אל' (תהילים יט, ב)" (ספר הבהיר, סעיף קכה).

⁵ מכאן הזהות בין 'חפץ' לבין 'דיבור' במילה "דְּבַר", דגם של בנייה זהה של העולם כמכלול וכל יסוד שהוא כולל.

⁶ השווה בראשית ב, ז ותרגום אונקלוס על אתר. וראה לעיל, עמ' 14.

⁷ השווה את דברי התלמוד המצוטטים הרבה במקורותינו: "יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ" (ברכות נה ע"א). ראה שערי אורה, שער חמישי. רעיון זה, המונח ביסוד מחקרים מסוימים בקבלה המעשית, הוא גם הבסיס למפעל מדעי, אלא שזה החליף את הכוח המאגי של המילים בכוח היעיל של החלת הלשון המתמטית על הממשי.

העבריות, הטעונות עצמה מיסטית, אינן עוד אך ורק אותיות אלף-בית בעלמא, אלא אותיות התורה. אנו עדים להעתקה הדרגתית של ההערות הלשוניות הכלליות של "ספר יצירה" אל יישום מסוים בתורה. הניסיון המקורי ביותר מבחינה זו הוא בלא ספק זה של אברהם אבולעפיה (1290-1240), שהתמקד כל כולו בעליונות הלשון.⁸ מקובל ספרדי זה דוגל בדעה בדבר מקורן ההסכמי של השפות, אלא שהעברית היא לשון טבעית⁹ שנבחרה על ידי האל לשמש כלשון הנבואה בזכות מעלותיה ותכונותיה השכליות המיוחדות. העברית היא אם כל השפות, התבנית הראשונית שעוצבו על פיה שאר השפות שנוסדו בהדרגה אחרי בלבול הלשוניות בבבל.¹⁰ בכמה מן השפות הללו השתמרו חלקית הרעיונות העבריים המקוריים, וכולן ישובו למקורן בימות המשיח, והתפשטות ידיעת העברית תהיה מסימניה המובהקים של התקופה החדשה.¹¹ ואף שדבק בהנחותיו העיקריות של הרמב"ם, ובעיקר בתפיסה הפסיכולוגית של הנבואה, הוא מתרחק ממנו מרחק רב בתורת הלשון. מתוך תפיסת לשון משלו, הוא מפתח טכניקה האמורה לאפשר למקובלים גישה אל ההשראה הנבואית. מתוך נאמנות לתאוריות המובעות ב"ספר יצירה", הוא סבור שהשם המפורש הוא מהות כל תוכן לשוני. הוא תופס את הבריאה, ההתגלות והנבואה כהתפרסותו של דבר האל בין בכתב בין בעל פה. כל אות נושאת בחובה עושר אינסופי והיא עולם בפני עצמו. קו ההיכר של שיטתו והיסוד המרכזי של המיסטיקה של הלשון אצלו הם צירוף העיצורים והתנועות כדי לחדור אל מעמקי הלשון מתוך כוונה לדבוק במה שהרמב"ם והפילוסופים האריסטוטליים קראו "השכל הפועל", והוא זיהה אותו עם הספירה של הלשון והתורה. לדעתו, דבקות זו, שלפי הפילוסופיה היא שייכת לתחום

⁸ ראה אידל, לשון; אידל, העצמת הלשון.

⁹ שיש בה קשר מהותי בין השם לטבע העצם. שיטתו של אבולעפיה ידועה כ"קבלת השמות" ו"הקבלה הנבואית".

¹⁰ השווה "ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים" (בראשית יא, א). אבולעפיה מצר על שיהודי התפוצות אינם מדברים עברית, משום שכך פוחתת יכולתם להגיע אל האמת שהיא טומנת בחובה.

¹¹ כמאמר הנביא: "כי אז אהפך אל עמים שפה ברורה" (צפניה ג, ט).

השכלי והרציונלי, מהותה לשונית. מקור הנבואה בדיבור האלוהי, המגיע אל הנביא באמצעות השפה המושלמת, הכוללת את שבעים הלשונות.¹²

בשם ה' הגדול מתרכז חיבור האותיות, ועל ידי הצירוף האינסופי, הפירוק והשחזור של יסודותיו הלשוניים, ניתן להגיע אל החכמה, אל הכרת האמת המוליכה אל הנבואה. על פי חכמת הצירוף, ההגות הלשונית, שהיא "מדע ההיגיון העליון" או "מדע נבואי", עשויה לגלות את סתרי התורה, את רזי הכתוב ואת האמיתות המטפיזיות הנעלות. תמורות האותיות ושחזורן במבנה חדש עשויים לאפשר לאדם, לפי רמת כישוריו השכליים, לגלות את המשמעות הרוחנית של העולם, שהיא הממד הפנימי של הדברים ושל הישגיותם.¹³ כל התורה כולה, במבנה הכללי שלה ובכל אחת מאותיותיה, מבטאת את הכוח והאנרגיה של העצמה האלוהית המשתקפת בטקסט של הדיבור האלוהי. הרמנויטיקה זו, המבוססת בעת ובעונה אחת על התבוננות וטכניקה מיסטית, היו לה תוצאות רבות. בהקדמתו לפירושו לתורה, גרס כן גם הרמב"ן (1195-1270), נציגו הבולט של חוג גרונה, כשהזכיר לקונית מסורת עתיקה האומרת שהתורה צריכה להיחשב כרצף של שמות אלוהיים. התורה היא מכלול שאינו אלא תוכן עצם השם האלוהי הנערץ, ולפיכך מילותיה ניתנות להתחלק גם בצורה אחרת.¹⁴ רוח זו פיעמה גם ביוסף

¹² אור השכל, כתב יד וטיקן 92, f° 66b.

¹³ תיאור קרוב מאוד לחשיבה פואטית זו, המנסה למצוא "בהבעה את סוד מקורותיה", יש בדבריו של ינקלביץ, האומר: "יש להתיר את הסבך המסובך, ולא להיעצר אלא ברגע שאי אפשר להתקדם עוד. לשם החיפוש המדוקדק הזה, צריך לנקוט את המילים המשמשות כבסיס לחשיבה בכל העמדות האפשריות בביטויים שונים. יש להפוך בהן ולהפוך בהן בתקווה שייבקע מהן הזוהר. יש למשש אותן ולהקשיב לצליליהן כדי להפיק את סוד מובנן... לשיח כזה אני שואף... למדע מדוקדק זה, שאינו מדע של מדענים אלא מסירות נפש" (ינקלביץ, הבלתי גמור, עמ' 18).

¹⁴ ואלה דבריו: "עוד יש בידינו קבלה של אמת, כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה שהתיבות מתחלקות לשמות בעניין אחר, כאילו תחשבו על דרך משל, כי פסוק בראשית יתחלק לתיבות אחרות... ונראה שהתורה הכתובה באש שחורה על גבי אש לבנה, בעניין הזה שהזכרנו היה, שהיתה הכתיבה רצופה בלי הפסק תיבות, והיה אפשר בקריאתה שתיקרא על דרך השמות ותיקרא על דרך קריאתנו, בעניין התורה והמצוה. ונתנה למשה רבינו על דרך קריאת המצות, ונמסר לו על פה קריאתה

ג'יקטיליה (1248-1325), בן זמנו ותלמידו של אבולעפיה, המתנגד במפורש לדעת הרמב"ם ואחרים, שדגלו בתאוריה בדבר מקורה ההסכמי של העברית. הוא סבור שהתורה המתגלה היא הבהרת שם האל, משום שלדעתו, כל שמות האל נובעים מן השם המפורש.¹⁵ הוא מסיק מסקנה חשובה בדבר הפוליסמיות האינסופית של הטקסט, הנפתח אל פירושים רבים, והלשון האלוהית מקבלת משמעויות מגוונות לפי רמת העולמות שהיא מופיעה בהן. ממסקנותיו עולה עיקרון שנודעה לו השפעה ארוכת ימים, והוא הבסיס לפירושים רבים בעתיד.

הלשון ועולם הספירות בספר "הזוהר"

בארבע אותיות השם המפורש, מרוכזת ההאצלה בשלמותה. מסורת עתיקת יומין קובעת קשר בין אותיות האלף-בית וצורתה המיסטית של האלוהות,

בשמות" (רמב"ן, הקדמה לפירוש התורה). מכאן חשיבותה של כל אות בטקסט המקודש. השווה: "התורה כולה היא שם קדוש עליון אחד" (זוהר, ג, לו ע"א). נקודת מבט זו מסבירה את ביקורתו של הרמב"ן על הרמב"ם ותפיסתו את העברית כלשון קודש ומשלימה אותה. וראה לעיל, עמ' 57.

¹⁵ ואלה דבריו: "ומה שתצטרך שאין הסכמית בלשוניותה [של התורה], כאשר חשבו קצת גאוני הדורות העוברים. שאילו תאמר כי לשון התורה מוסכם כשאר הלשוניות, נמצינו כופרים במתן תורה, שהרי כולה נתנה מפי הגבורה" (פנימיות התורה; והשווה גוטליב, קבלה, עמ' 128-131). כינויו השונים של האל והצורה הברורה של העיצורים בכתוב בתורה נוצרו מן השם המפורש: "כל שמותיו יתברך כולם נשואים וכלולים על השם המיוחד... מהם כדמיון שורשים ומהן כדמיון ענפים ומהן למעלה בראש נוף האילן, והשם המיוחד יתברך עומד באמצע... והשאר השמות כלולים בו מזה ומזה כדמיון ראש האילן ושורשיו וענפיו" (שערי אורה, עמ' 189). פרט לעברית, כל הלשוניות הן הסכמיות, ואין מקום להבהרת המבנה הפנימי של מילותיהן. וראה גם דברי ג'יקטיליה על מבנה הלשון: "כי אותיות שם ה' יתברך הם אותיות כלם מושכלות ולא מורגשות, והן המורות ענין הקיום וההווה וכל ההויה שבעולם, וזהו סוד 'ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כלכם היום'. כלומר, אתם הדבקים באותיות ההוי, הרי אתם קיימים לנצח נצחים" (גינת אגוז, מובא אצל אידל, אבולעפיה, משער הניקוד, נדפס בארזי הלבנון, ונציה השס"א, לח ע"א).

"שיעור הקומה". "הזוהר" מעביר את הקשר הזה אל איברי גוף האדם.¹⁶ כיוון שהאותיות הן התבניות שעוצב בהן היקום, דעת לנבון נקל שאותן צורות ומבנה זהה נמצאים בעולם הספירות ובמיקרוקוסמוס, האדם.¹⁷ כך מוצא "הזוהר" הקבלה בין הספירה "יסוד", הקרויה "לשון לימודים", ובין "לשון הקודש" (זוהר, ג, סא ע"א).¹⁸ התגלות האל בעולם מתבצעת באמצעות רזי לשון הקודש.¹⁹ אפשר לעקוב בספר "הזוהר" אחר השתלשלות ההאצלה הלשונית בתיאום עם הספירות: הראשית, שאינה ניתנת להבעה במילים - "כתר"; ממנו באה "חכמה"; אחר כך נהגית המילה המובנת - "מלכות"; לאחר מכן הקול שאינו נשמע - "בינה"; ולבסוף הקול הנשמע - "תפארת".²⁰ זהו מסלול הדרגתי של שפיעת ההאצלה מן המחשבה אל הופעת הדיבור הכתוב והמדובר, תזכורת מתמדת לגובה המילה, עד להרמוניה של הסגנון והרטוריקה של המליצה. כך מבטאת הקבלה בקטגוריות המיוחדות שלה ובמינוח מקורי את הנחת אחדות הלשון וההוויה שאינה ניתנת לפירוק. מהות הדברים מתגלה בלשון, שמהות אחת של ממשיות מאחדת ביניהן. כך נולדה התפיסה המבדילה בין היבטה

¹⁶ זוהר, ב, עא ע"א - עח ע"א; רעב ע"ב - רעו ע"א. זוהר חדש לה ע"ב - לו ע"ג. וראה גם זוהר א, רד ע"א; ב, נד ע"א; ב, רה ע"ב; ג, רל ע"א.

¹⁷ ראה דברי וולפסון, האומר: "דימוי האנתרופומורפי והסימבוליה של האותיות" (וולפסון, סימבוליקה).

¹⁸ השם "לשון לימודים" לקוח מן המקרא (ישעיהו ג, ד). וראה גם תיקוני הזוהר, תיקון כא ותיקון נה. ג'קטיליה אף קושר בין הספירה "יסוד" לבין הלשון: הספירה "בינה" היא המקור העליון, וממנה נשלחת הלשון לעבר הספירה "יסוד", "כמו הלשון בפה" (שערי אורה, ב, עמ' 57). ונעיר שהספירה "יסוד" מקשרת בין "תפארת" לבין "מלכות".

¹⁹ הספירה "יסוד" מזוהה כבר ב"ספר יצירה" עם איבר המין הזכרי: "וברית יחיד מכוונת באמצע, כמלת הלשון וכמלת המעור [איבר המין הזכרי]" (ספר יצירה א, ג), והוא משמש הרבה בספרות הקבלה לקביעת הקשר בין "מלה" לבין "מילה". מבחינת ספר הזוהר, "הכתב והלשון" העבריים הם מסימני ה"בחירה", והם מאפשרים לעם ישראל לתפוס "את הסודות העליונים" (זוהר, ג, רד ע"א).

²⁰ לניתוח מפורט של הקשר בין הלשון לבין ההאצלה בספר הזוהר, ראה מופסיק, זוהר, עמ' 385-414, ושם הביא את זוהר, א, רמו ע"ב; א, עד ע"א; ב, ג ע"א; א, קמה ע"א; א, נ ע"ב.