

השם המשתתף

מרחב ישורון

והיסוד השנים-עשר הוא ימות המשיח

והוא להאמין ולאמת שיבוא

ואין לומר שנתאחר אם יתמהמה חכה לו

[רמב"ם, שלוש-עשרה העקרים¹]

אל תגידו יום יבוא, הביאו את היום

[יענקל'ה רוטבליט, שיר לשלום]

הדברים הבאים מוקדשים לבירור יחסי הקרבה המתקיימים בעברית בין דברים שונים הנקראים באותו שם או מסתעפים מאותו שורש. בכוונתי להתבונן בעברית כפי שהיא מופיעה על עברה ומקורותיה ועד לדיבור העכשווי, לקרוא בשמות, לבחון מטאפורות ולקחת ברצינות משחקי מילים, מתוך הנחה שאלה מופעי לשון שבהם השפה מעידה על עצמה. בראשית ויקרא שמות לדברים – כך מוסרת התורה. כל שם הוא צירוף צלילים ייחודי שאין איש יודע כיצד הצטרף, ובמובן זה הוא פלאי. הצליל הוא חומר – גל קול שנחתך בפה ומהלך באוויר, ומפתיע שהחומר הזה נושא איתו מטען מנטלי – בשם מלופפים זה בזה צליל ומשמעות המייצרים שרשרת של הדים וזיקות.² ההדים נמשכים מההווה אל העבר ועד למקרא, שם הם נעשים לרשת קישורים המחברת צורה ותוכן, שמות ומשלים, גוף וחוק. מערך ההקשרים הזה מוסיף להיטוות ולהיפרם ככל שהעברית מוסיפה להתהוות ולהיות נתונה להשפעות מכל עבר. מתוך היחס המורכב שהשמות מקיימים ביניהם אפשר לשקול את האפשרות ש"לשמות שמורים החיים שלהם".³ קביעה זו, המופיעה באיגרת ששלח גרשם שלום לפרנץ רוזנצוויג (להלן "האיגרת"), היא נקודת המוצא לדיון הנוכחי. האיגרת מזהירה מפני כוח נסתר הטמון בשמות העבריים, אשר יכול להתקומם בצורה הרסנית נוכח הניסיון לחילן את השפה. המאמר ינסה לברר את "חיי השמות" באמצעות עיון במושג "השם המשתתף", מושג ששימש את הרמב"ם במסגרת הבירור הלשוני שערך לדמות האל בחלק א' של מורה נבוכים (להלן ה"מורה").⁴

תפיסת הלשון העברית שעולה מהאיגרת של שלום שונה מאוד מזו של הרמב"ם. הרמב"ם ראה בעברית שפה הסכמית ככל יתר הלשונות,⁵ ואילו שלום נשען על המסורת הקבלית הרואה בעברית שפה בוראת. על פי שלום, בשמות העבריים גלומה עוצמה מסוכנת, הטמונה בקשר בלתי ניתן להתרה בין העברית לאלוהים. העמדה של הרמב"ם הפוכה; הוא ביקש לשלול כל תפיסה גשמית של האל, ולכן ניסה להרחיק את אלוהים אל מחוץ לשפה. לשם כך הוא ניתח ופירק את מנגנון הייצוג של האל המקראי דרך עיסוק בקבוצה של כחמישים שמות – השמות המשתתפים.⁶ מצד אחד אלה שמות פשוטים שמתייחסים לגוף האדם ופעולותיו, ומצד שני, כפי שמראה הרמב"ם, הם משמשים לאורך המקרא לעיצוב דמות האל והיחס אליו. העבודה הנוכחית עם השם המשתתף משתמשת ב"מורה", אבל חורגת מתחום הדיון שהגדיר ומשתמשת בכוחה של

הכפילות שמאפיינת את השמות המשתתפים כדי לחשוב על השפה היומיומית לאור האיגרת של שלום ולברר כיצד התיאולוגי והפוליטי מעורבים זה בזה על פני השטח של הלשון.

א. האיגרת של שלום – שפת התהום

העברית מספרת שהעולם נברא בדיבור. זהו סיפור והעברית היא המוסרת אותו. העברית היא הבית של הסיפור על הלשון הבוראת. היא רואה את עצמה ככוח בורא, והכוח הזה משתקף בשמות העבריים. למשל בקרבה שבין דיבור לדבר, או בין השם (האל) לבין השמות. זו אחת ההשקפות היסודיות ביותר במסורת המחשבה היהודית על מעמדה של העברית, כבר מאז הדיבור הבורא בספר בראשית, ובוודאי במסורות מאוחרות יותר, ובראשן מסורת הקבלה.⁷

תמונה זו – התפיסה שהעברית היא לשון קודש, לשון בריאה והתגלות – מצויה כהנחה המובלעת של שלום באיגרת, ומתוכה הוא שואל על מעמד השמות העבריים בתוך מפעל "החייאת השפה העברית". על פי שלום, במהלך של חילון השפה יש סכנה, הגלומה בעוצמה האצורה בשם. כל מילה שמקורה בעברית, אומר שלום, "מלאה עד גדותיה בחומר נפץ".⁸ מפני אילו שמות יש להישמר? כפי שנראה בהמשך, האיגרת משרטטת רצף בין ה"שם", עצם האלוהות המתגלה בשם המפורש, ובין כלל השמות בשפה. במחקריו תיאר שלום בהרחבה – ובאיגרת נדמה שאף אימץ לרגע – את התלות ההדדית שהציגו המקובלים בין השמות הרבים לשם האחד.⁹ לפי מגמה מרכזית בקבלת ימי הביניים, התורה כולה היא מארג של שמות האל.¹⁰ השמות נטועים במסורת שמאצילה את קדושתו של האל על השפה כולה, ולכן, מציע שלום, השימוש בהם מחוץ להקשר שבו נוצרו עלול לגלות פן הרסני של השפה.

במובן הפשוט ביותר, האיגרת שואלת אם העברית המודרנית יכולה לשרת את דובריה ביעילות ובלי להכתיב להם בניגוד לרצונם אפיק תיאולוגי נסתר הטמון בעברה. נוסח אחר של השאלה הוא את מי נועדה השפה לשרת, או אם השפה היא רק אוסף של כלים מוכנים לשימוש הדובר, או שהיא גם מעין ישות בפני עצמה, אורגניזם שמתהווה בין הדורות, ואז השאלה היא גם – בהנחה שהשפה העברית הוקדשה לעבוד את האל הנעלם – אם היא יכולה לעבוד עם מי שאינו עובד אותו עוד.

הנתיב הפרשני המרכזי ביחס לאיגרת התמקד בשאלת הסכנה הגלומה בהדחקת הקודש. שטפן מוזס הוא הראשון שהשתמש במושג הפרוידיאני "שיבת המודחק" ביחס לאיגרת, מושג שחזר ועלה מאז בקריאות נוספות שלה.¹¹ הסובייקט המדחק כאן הוא הציונות, והתוכן המודחק הוא קדושת הלשון, וגם האל עצמו, בתור הנמען המקורי של הלשון המקדשת. לפי מוזס, שלום ראה דמיון בין הציונים לבין "קוסמי העבר", המקובלים שהשתמשו בלשון הקודש כדי להשפיע על המציאות בפרקטיקה של "מאגיה מעשית". הציונים מבקשים להשתמש בשפה באופן תועלתני, אבל מכחישים את המטענים הסימבוליים של השמות, והסכנה היא שהתוכן הדתי המודחק ישוב ויגרום ל"נירונה קיבוצית".¹²

אמנון רז-קרקוצקין טען כי שלום הצביע על המשיחיות המודחקת של הציונות אבל התעלם

בכתביו באופן שיטתי משאלת בית המקדש. כך נותר בית המקדש הלא-מודע של המפעל של שלום. רז-קרקוצקין מתמקד בשמות טעונים כמו "גלות", "גאולה", "משיח", "בית מקדש", והראה את הסכנה הכרוכה באפשרויות הפרשניות שלהם הצומחות מתוך המיתוס הלאומי ו"ההתעוררות היהודית בתקופתנו לעשייה נחרצת בתחום המציאות הממשית", במסגרת הציונות החילונית.¹³ הציונות כמשיחיות מודחקת מתעלמת מהאופק האוטופי של בית המקדש השלישי, ולאור הסכנה העולה מהאיגרת, רז-קרקוצקין מציב תרחיש קונקרטי ליום הדין: פיצוץ הר הבית בידי קנאים יהודים המבקשים להקים על חורבותיו בית מקדש שלישי.¹⁴ אמנם האיגרת מזהירה מפני סכנה הרת אסון – שלום משתמש במונחים "קטסטרופה" ו"אפוקליפסה" – אבל הדיון הנוכחי באיגרת, לאור השמות המשתתפים, מזמן רוח אחרת לדיון. כמושג פוליטי, השם המשתתף מציג מובן יומיומי הבולט פחות לעין ומוטמע יותר בתשתית למשחק השמות העבריים עם מטעני העבר, ובתוך כך יתנסח כוח החיים של השם כפוטנציאל לייצר, לשמר ולחדש קשרים עם שמות אחרים.

גלילי שחר הציג בסמוך לאיגרת את התפיסה הקבלית שהציג שלום במחקרו על השם המפורש. שלום שרטט יחס של תלות הדדית בין השמות הרבים לשם האחד, ושחר מנתח בעקבותיו את מעמד השם המפורש כשם הפרוש, הנבדל והמבודד.¹⁵ בשונה מיתר השמות, לשם המפורש אין הוראה, אי אפשר למצוא בעולם דבר שאפשר להצביע עליו כדי לבאר את משמעותו. שמו של אלוהים הוא שם ריק, ודווקא ככזה הוא מאפשר לשפה להתמלא במשמעות.¹⁶ האל הוא הנעלם הגדול של המסורות, הניסיון לברר את הנעלם הזה מעורר שאלה ומייצר תנועה. השם הנסתר הוא המחולל וכל השמות מחוללים סביבו, המרחק ממנו הוא המקור לפירושים ומדרשים, אגדות וסיפורים, והמסורת היא שאלה המייצרת עוד תשובות בכל דור ודור. בטווח הנפרש כאן בין השם המפורש לבין כלל השמות, אני מבקש להעמיד את השם המשתתף.

ב. השם המשתתף ב"מורה נבוכים"

הרמב"ם עצמו הציב את השם המפורש מול יתר שמות האל, שמשמעותם בנויה על שיתוף: כל שמותיו יתברך הנמצאים בספרים כולם נגזרים מן הפעולות – וזה מה שאין העלם בו – אלא שם אחד, והוא, "יוד הא ואו הא", שהוא שם מיוחד לו יתברך, ולזה נקרא, "שם מפורש" – ענינו, שהוא יורה על עצמו יתברך הוראה מבוארת, אין השתתפות בה. אמנם שאר שמותיו הנכבדים מורים בשיתוף, להיותם נגזרים מפעולות, ימצא כמותם לנו, כמו שבארנו.¹⁷

על פי הרמב"ם, כל שמותיו האחרים של האל הם "משתתפים", כלומר שמות שנגזרו מפעולה או תכונה המיוחסת לאל, כגון "נדיב", "עליון", או שמות שהושאלו וניתן להראות את המקור שממנו הושאלו. למשל: השם "אדוני" נגזר מהשם "אדון". באופן זה ניתן לבאר את משמעותם של שמות האל דרך הקשר שלהם לשמות אחרים בשפה. אמנם הרמב"ם מייחס שיתוף משמעותיות לכל שמותיו של האל מלבד השם המפורש, אבל המילון המימוני שנפרש לאורך חלקו הראשון

של ה"מורה" אינו מורכב משמותיו וכינויו של האל, כדוגמת נדיב ועליון, אלא מקבוצה של שמות הנוגעים לגוף האנושי ופעולותיו, אלה השמות שאני מכנה כאן, בעקבות הרמב"ם, "שמות משתתפים" (רשימת השמות המשתתפים מופיעה בסוף המאמר).¹⁸

לאל העברי אין דמות וחל איסור לייצג אותו בפסל או תמונה, כך שעל הלשון מוטל כל כובד משקלו של הייצוג. במקרא האל מופיע כיש חי ומדבר, בורא ומחריב, אוסר ומתיר, מעניש וחונן. לאל יש פנים ואחור, עין ולב, יד ורגל, כיסא ומרכבה. המקרא מוסר אוסף של סיפורים שבהם האל מיוצג באמצעות האנשות, והלשון מציירת את האל הבלתי נראה בדמות אדם. היש הבדל מהותי בין ציור ופיסול בחומר לבין ציור לשון? פסל ותמונה מעצבים אל שניתן לראות בעין, ציורי הלשון מעצבים את האל בעיני הדמיון. הרמב"ם תפס את השכל האנושי כעניין המהותי לאדם, לכן לשיטתו אין הבדל בין אופני הייצוג. גם מי שלא חוטא בפועל אלא רק מדמיין שהוא עושה זאת חוטא, ואולי אף ביתר שאת, כי החוטא בחומר מחטיא את היסוד הנמוך באדם – הגוף – והמדמיין מחטיא את השכל – היסוד המהותי שבו.¹⁹ מסיבה זו הקדיש הרמב"ם את כל חלקו הראשון של ה"מורה" לבירור הלשון האנתרופומורפית במקרא.²⁰ מטרתו הייתה לנתן את כל ציורי הלשון ולשלול כל דמיון ביחס לאל, והוא עשה זאת באמצעות בירור של השמות המשתתפים.

שם משתתף הוא הומונים (Homonym) – שם אחד בעל משמעויות שונות.²¹ בפתח ה"מורה" מזהיר הרמב"ם שרבים מן הפירושים המוטעים של המקרא נובעים מחוסר מיצוי של טווח המשמעויות של השמות המשתתפים.²² חלקו הראשון של ה"מורה" מציג כחמישים שמות משתתפים, שכל אחד מהם נוטל חלק בייצוג האל המקראי, כלומר בין משמעויותיו השונות יש משמעות המוסבת על האל.

ברשימת הערכים שהרמב"ם מטפל בהם כשמות משתתפים יש שמות עצם ופעלים, ונראה שהוא קורא לכולם "שמות" במובן כולל – אלה השמות שנתנה השפה לעצמים ולפעולות.

מנקודת מבט רציונלית, שרואה בעברית שפה הסכמית נעדרת ממד אונטולוגי, כמו זו שנוקט הרמב"ם, המקרא אינו אלא אוסף של משלים ומצוות שנועדו לייסד קהילה שומרת חוק.²³ החוק, במופעו הלשוני, כציווי המנוסח בלשון, הוא בלב העניין של הרמב"ם, משום שהוא מייצב את הקהילה סביבו. נראה שרוב חברי הקהילה יכולים לחיות עם החוק, מתוך פחד או סתם מתוך נוחות, ואילו ה"מורה" נכתב למען הנבוכים – אלה שלמדו גם פיזיקה וגם פילוסופיה, ואינם מסוגלים ליישב את הידע שרכשו עם מה שכתוב במקרא. ה"מורה" הוא חיבור אליטיסטי המעוצב כמבוך, כך שרק מי שראוי לגלות את סודותיו יידע להתמצא בשעריו. מבעד לרטוריקה הדיאלקטית של גילוי וכיסוי, מה שנחשף ב"מורה" אינו תוכן קונקרטי בר-מסירה על אודות אלוהים, אלא תשתית, מבנה, רשת שקושרת בין השמות למשלים, בין הסיפורים למצוות. מתוך חורי הרשת הזו מציץ האין – שהרי אלוהים אינו נמצא בשפה – ומה שמתגלה הוא חוסר האפשרות של השפה לומר דבר מה על האל.²⁴

ג. כוח הדמיון יוצר בלשון

כאמור, על פי הרמב"ם הלשון אינה יכולה לדבר את האל. הביקורת הרציונלית שהוא פורש משרטטת מעין תנאי אפשרות של הלשון, וחושפת את הכישלון שלה ביחס לבלתי מושג של האל. עבור הרמב"ם, הזיקות והקשרים וכל יחסי הדמיון הקיימים בלשון, הם עדות למגבלות שלה, ומוכיחים את חוסר יכולתה לתפוס את האל, שאיננו דומה לדבר.²⁵ אבל אם נניח לשאלה למה התכוון הרמב"ם ונתעניין בלשון עצמה – הדמיון הוא כוח מהותי בלשון. כך, הפרקים הלקסיקליים ב"מורה" הם מפעל של מיפוי יסודי של יחסי הדמיון בין מהויות שונות השותפות לאותו שם.

בפרקים אלה ניכר שיצירת קשרים בין דברים שונים היא פעולה יסודית של הלשון. הרמב"ם מדבר על הלשון העברית, ובו בזמן הלשון העברית מדברת מעל ומעבר לכוונתו. כדי לומר משהו כמו "העברית מדברת", אני נעזר כאן בתפיסתו של ולטר בנימין ביחס ללשון המדברת מבעד לדובר. תפיסה זו הוצגה בהרחבה במאמר של בנימין "על הלשון בכלל ועל לשונו של האדם", ובפרויקט הפסאז'ים. בנימין בוודאי אינו היחיד במחשבת המאה העשרים שעסק בקדימות השפה ביחס לדובריה; מרטין היידגר, למשל, ראה את השפה כ"בית של הישות". להבנתי אין זה אומר שהישות אינה יכולה לחרוג מהבית, אלא שהבית הוא מקום שבו היא מוכרת; בבית/בשפה מוצא כל דבר את מקומו. כך, במאמר "שיחה על השפה", היידגר נותן את רשות הדיבור לשפה עצמה, בהיפוך יחסי פועל-נפעל: לא האדם מדבר אלא "השפה מדברת".²⁶ עבור בנימין, כפי שמסביר אלי פרידלנדר, "ההבחנה בין מה שאנו אומרים באמצעות או דרך השפה לבין מה שאפשר לגלות בשפה היא הבחנה בין מה שאנו אומרים לבין מה שמוסר את עצמו בשפה".²⁷ באופן הזה, המשמעות נוצרת לא רק בתוכן האמירה אלא גם באפשרויות העולות מתוכה. הדברים האלה נעשים ברורים יותר כשמדובר בציטוט. בפרויקט הפסאז'ים תפס בנימין את הציטוט כחומר לשוני. אלי פרידלנדר הבהיר זאת כך: "בנימין חושב על הציטוט, על הניתוק של הטקסט מן ההקשר שלו ועל הצבתו עם עוד ציטוטים כמותו, כמפתח שבעזרתו אפשר להביא לידי ביטוי אחדות של משמעויות מדרגה גבוהה יותר".²⁸ כיוון שהוא מנתק את ההקשר המיידי של כוונת הדובר, מה שנאמר בלשון עצמה נעשה גלוי ביתר שאת בציטוט.²⁹ כך גם בפרקים הלקסיקליים של ה"מורה": הרמב"ם מצטט מהמקרא, המשנה והתלמוד, ולכאורה זהו עניין טכני, שכן הפסוק מופיע כדוגמה לשימוש מסוים בשם המשתתף, אבל אם נתבונן על מעשה הגזירה וההדבקה הזה מבעד לתפקיד הציטוט כפי שתפס אותו בנימין, נראה שחוף מהדיון הלשוני נאמר דבר נוסף. מה שבא לידי ביטוי בדרך הצגה זו הוא כוחו של השם המשתתף לגלם את הדמיון שבין הדברים, לחבר בין מהויות שונות ולהביא אותן לידי שיתוף.

ד. הלך – שם משתתף

כל פרק מהפרקים הלקסיקליים עוסק בשם משתתף אחד, ועשוי מפסיפס של גזרי פסוקים המדגימים משמעויות שונות של השם הנידון. ה"מורה" נכתב בערבית יהודית (וערבית הנכתבת

באותיות עבריות), אבל כל הציטוטים משובצים בשפת המקור העברי. כך לדוגמה טיפל הרמב"ם בשם המשתתף "הלך", באמצעות הפסוקים הבאים³⁰ בסדר הבא:

"יעקב הלך לדרכו" [בראשית לב, א]

"והמים היו הלך וחסור" [בראשית ח, ה]

"קולה כנחש יהלך" [ירמיהו מו, כב]

"את קולך שמעתי מתהלך בגן לרוח היום" [בראשית ג, ח]

"אחרי ה' אלהיכם תלכו" [דברים יג, ה]

לפנינו פסוקים ממקומות שונים במקרא המצטרפים יחד לדיון בשם המשתתף "הלך". יש לציין שמעשה הגזירה והשיבוץ של פסוקים מהמקרא הוא פרקטיקה מוכרת במדרש, כמו גם בשירת ימי הביניים, אבל הרמב"ם לא בדיוק שיבץ אלא בעצם השאיר את הפסוק גזור – ברובד הגלוי הפסוק משמש דוגמה לשונית לאחת המשמעויות של השם המשתתף המופיע בו. ברובד הסמוי, הרמב"ם מניח כאן בסיס לפירוש אינטרטקסטואלי שבו חלקים שונים מהמקרא מאירים זה את זה. כך הוא אכן נקשר למסורת המדרשית, אלא שבניגוד לחירות הבלתי מוגבלת של הדרשן החזו"ל, הרמב"ם מציג כלל יסודי למשחק: הדילוג בין חלקי המקרא השונים נעשה רק דרך המילון המצומצם של השמות המשתתפים.³¹

אפשר לראות באוסף הפסוקים המדגימים את השם המשתתף "הלך" את העיקרון של משמעות כשימוש, במובן שטבע לודוויג ויטגנשטיין: השם משנה את משמעויותו בהתאם לשימוש שעושה בו הפסוק.³² התנועה של בעל חיים ממקום למקום, "יעקב הלך לדרכו", מושאלת לתיאור תנועה של דברים חסרי גוף: "המים היו הלך וחסור", וגם לתיאור של תנועה בלתי נראית: "קולה כנחש יהלך". באופן זה מראה הרמב"ם שבכל מקום שבו מיוחסת לאל הליכה, כמו "ויַחַר אֵף ה' בַּסּוּלָה" ו"לך",³³ אין הכוונה להליכה ממשית של גוף ממקום למקום, אלא לשינוי בקרבה שבין האל לעם. לצורה הזו של מעתק המשמעות מההליכה הפיזית לתנועה מופשטת קורא הרמב"ם "שיתוף" או "השאלה". אמרנו שכל פסוק בנפרד מדגים איך השם המשתתף "הלך" משתנה בהתאם להקשר – משמעות כשימוש – אבל האפשרות שיצר הרמב"ם לבחון את הפסוקים השונים זה בצד זה מראה עוד משהו: את האופן שבו החזרה הצלילית של השם חושפת את הקשר בין המשמעויות השונות: מתוך השם המשתתף "הלך" גוזרת העברית גם את השם של אוסף החוקים שלה, "ההלכה". מי שרוצה ללכת בדרכי האל צריך ללכת לאור ההלכה. הצבת הפסוקים זה בצד זה מראה איך השם המשתתף עובר ומחבר בין משמעויות שונות, כך שהוא נטען במערך הקשרי המרחיק מעבר למה שמדגים כל פסוק במנותק.

למעשה, כל השמות בשפה יכולים להשתתף במשחק השאלת המשמעויות. הוראתה של המילה "עץ", למשל, יכולה להיות צמח, חומר בנייה, וגם שרשרת גניאולוגית – עץ משפחה. אמנם כל שם יכול לעבור בין משמעויות שונות, אבל יש שמות שעשויים לצבור משמעויות רבות יותר משמות אחרים, וכאלה הם השמות המשתתפים במילון המימוני. כאמור, מה שמייחד אותם הוא חיבור של שני מאפיינים: הם מייצגים את האל המקראי, ויחד עם זה קשורים לגוף האדם

ולפעולותיו. החיבור הזה הוא שהופך אותם לצמתים מרכזיים בנדידת המשמעויות בין הפיזי למטאפיזי. מדובר במילים זמינות ופשוטות, היוצרות חיבור מיידי בין האדם לאל באמצעות השפה. המעבר אינו מקרי. הגוף הוא הצומת המרכזי שממנו השפה מעצבת את המטאפורות שלה, והתופעה הזאת אינה ייחודית לעברית.

ה. מטאפורות שחיים עליהן

בספרם "מטאפורות שחיים עליהן"³⁴ הציגו הבלשנים ג'ורג' לייקוף ומרק ג'ונסון את המטאפורה כמנגנון הבסיסי של התפיסה האנושית. כשהחשיבה האנושית מנסה להבין מושג מופשט, היא משווה אותו לגוף. לדוגמה, יש לנו תחושה עמומה לגבי מה זאת אהבה, אבל כולנו יודעים מהי הליכה, לכן המטאפורה הבסיסית "אהבה היא דרך" מעניקה לנו שדה שלם של מטאפורות משנה שנגזרות ממנה: באהבה אפשר "לקדם את היחסים", "לעבור קטע קשה", "להמשיך הלאה" וכו'. לייקוף וג'ונסון, שאינם עוסקים באל אלא באופני הייצוג של ההווה האנושית, טוענים שמטאפורות מעצבות לא רק את האופן שבו אנחנו מתבטאים, אלא במידה רבה גם יוצרות את פעולותינו. אם אהבה היא דרך, אנחנו "ממשיכים" בה מתוך ידיעה ש"נעבור את הקטע הקשה"; אם ויכוח הוא "מלחמה", אנחנו מנסים למצוא את "נקודות התורפה של היריב" ו"להביס" אותו; אם "זמן הוא כסף", אנחנו רוצים שישלמו לנו תמורתו. לטענת לייקוף וג'ונסון, המטאפורות אינן עניין לשוני בלבד, שכן התפיסה האנושית היא בבסיסה מטאפורית, והמטאפורות הן הביטוי הלשוני של המנגנון השכלי הזה.³⁵

גונטר ראדן התבסס על העבודה של לייקוף וג'ונסון ופיתח אותה.³⁶ הוא הראה שהמטאפורות היומיומיות מבוססות על מטונימיות, כך שיש קשר בין התפיסה הקונקרטית לבין התפיסה המטאפורית המופשטת.³⁷ ראדן מסביר שמטונימיה מבוססת על יחס שמתקיים בתוך אותו תחום מושגי, ואילו מטאפורה מבוססת על יחסים שמושאלים מתחום מושגי אחד לתחום מושגי אחר. מטאפורה המבוססת על מטונימיה מערבת שני תחומים מושגיים, אבל אפשר לברר את היחס שעליו היא מבוססת בתוך אחד התחומים. כך למשל, הביטוי "למעלה זה יותר" שהציגו לייקוף וג'ונסון: המטאפורה הבסיסית הזאת אחראית למטאפורות משנה – "למעלה זה שמח", "למטה זה עצוב", "גבוה זה יקר", ועוד. לפי ראדן, זוהי מטאפורה המבוססת על מטונימיה, וכדי לבאר זאת הוא מציע לחשוב על מכל מים מתמלא: ככל שמפלס המים עולה למעלה יש יותר מים במכל – כך מבאר ראדן את הבסיס המטונימי שקושר בין עלייה לגובה לבין הגדלת הכמות.³⁸ ראדן סבור אפוא שהקרבה המטונימית נובעת מיחסי קרבה שמתקיימים בעולם התופעות. מטאפורה היא קפיצה בין מחוזות שונים. מטונימיה, לעומת זאת, נסמכת על דברים שנמצאים באותו מקום. הטענה של ראדן שהמטאפורות הן מטונימיות מזהה את מקורו של הקשר, שבהמשך יהפוך למופשט, בתוך עולם התופעות. לייקוף וג'ונסון עמדו על הבסיס הגופני של מטאפורות שהם מזהים כמטאפורות בסיס – הן לא נוצרו כהמצאה פואטית, שום משורר לא חתום עליהן, הן נמצאות בלשון כי הלשון נדרשת אליהן כדי לתפוס את המופשט, והן מכתיבות את הביטוי הלשוני כמו גם את המעשים היוצאים ממנו אל הפועל. גם מילון השמות המשתתפים הוא מילון

של מילים גופניות, שמכל אחת מהן נוצרות מטאפורות בסיס. אבל קורה כאן דבר נוסף: השמות המשתתפים קושרים בין המובן הקונקרטי והמופשט לתוך סיפורי התורה. אמרנו שבמקרה של השם "הלך", ה"הליכה בדרכי השם" היא מטאפורה שמציירת את האל כנקודה במרחב שאפשר להתקרב אליה ולהתרחק ממנה – כך מעצבת הלשון את דרכי המאמין: מי שיצא יכול לשוב. במקרא יש סיפור שבו מתברר הבסיס המטונימי של המטאפורה הזאת: האל ציווה על אברהם "לֶךְ לְךָ". בהליכה של אברהם אין הבדל בין האמונה להליכה, וזה הרגע בסיפור שבו ההליכה בדרכי האל היא הליכה ממש. זה הסיפור שמכונן את המטאפורה של הליכה בדרכי השם. כאן נגלה לנו הקשר בין הסיפור המקראי לבין משמעותו של השם בלשון.

1. השם המשתתף רוח

השם המשתתף הראשון של האל במקרא הוא רוח: האל הוא רוח המרחפת על פני המים, והרוח מדבר. האיכות המיוחדת של הרוח כתנועה היא בלתי נראית אבל מוחשת, והיא זו שהופכת אותה לצורה יסודית שדרכה תופס האדם את האל. נראה שבין הדברים הפיזיים נתפסת הרוח כחומרית פחות, ולכן מדמה את המטאפיזי.³⁹

הרמב"ם מציין שש משמעויות ל"רוח": אוויר, משב רוח, רוח חיים, מה שנשאר מהאדם אחרי המוות, השפע השכלי האלוהי, וגם מטרה ורצון. שני האחרונים מזוהים עם רוח האל.⁴⁰ קל לראות את הקשר בין המשמעויות השונות: נשימה היא אוויר שנכנס ויוצא מהגוף, במוות חדל האדם לנשום ונותר ללא רוח חיים – זה הבסיס המטונימי של המטאפורה "רוח חיים". את רוח החיים מעניק האל לאדם, ובמותו האדם משיב אותה לאל. רוח היא בלתי נראית, אבל יש לה כיוון והיא מזיזה דברים. כיוון הרוח מובן מתוך תנועת הדברים, ולכן הרוח מובנת ככוונה וכרצון. האל מאציל מרוחו על הנביא, וכך הרוח היא כמו חומר שעובר בין האל לאדם. בדוגמה שהביא הרמב"ם לבירור המובן הזה, הרוח מדברת: "רוח ה' דיבר בי".⁴¹ הפסוק שימש את הרמב"ם כדוגמה לשונית, אבל לענייננו כדאי להתעכב עליו. את הפסוק הזה פירש רש"י כך: "דיבר בי – השרה בי רוח קדשו ונדבר בי [...] לפי שהרוח נכנס בו בקרב הנביא, ומדבר בו". כך רוח האל מדברת מתוך האדם. נוסף כאן רובד שהרמב"ם לא התייחס אליו – הקשר בין האל, הרוח, הדיבור והאדם.

גם הקשר הזה מעוגן בסיפור ראשית. בסיפור הבריאה השני, האל עושה אדם מאדמה ואז מקים אותו לחיים: "ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה".⁴² התמונה הזו היא יסודית לשם "רוח" אף על פי שהוא לא מופיע בפסוק העברי, ומה שמכניס אותו לסיפור הוא התרגום: את הצירוף "נפש חיה" תרגם אונקלוס ל"רוח ממללא", שפירושו "רוח מדברת". רש"י מאמץ בפירוש שלו לפסוק את תרגום אונקלוס ומסביר: "אף בהמה וחיה נקראו נפש חיה אך זו של אדם חיה שבכולן שנתווסף בו דעה ודבור". האדם הוא רוח מדבר. השם "רוח" ביחס לאדם מחזיק הן את האוויר שהוא נושם, הן את החיות עצמה, והן את הכוונה, והנשמה והרוח הממלמלת – כל אלה. במסה "על הלשון בכלל ועל לשונם של בני אדם" שב בנימין לפסוק הזה, ועומד על השיתוף של המשמעויות השונות:

מה שמייחד את הלשון האנושית הוא, ששיתופה המאגי עם הדברים הוא שיתוף בלתי חומרי, שיתוף רוחני טהור, המסומל בצליל. את העובדה הסמלית הזאת מבטא התנ"ך באמרו שאלוהים נפח באדם נשמת חיים: אלה הם בעת ובעונה אחת חיים ורוח ולשון.⁴³

התמונה של הרוח העוברת מפה לפה, מהאל לאדם, מרכזית לתיאוריית הלשון של בנימין, כי מגולמת בה התפיסה שלא האדם מדבר בלשון אלא הלשון היא שמדברת באדם, עוברת דרכו, דוברת בו. בנימין מאפיין את האדם כמי שקורא לדברים בשמות. הדברים נעשים מוכרים לאדם דרך כינויים בשם. הלשון עצמה באה לידי ביטוי בשם: "הלשון – והמהות הרוחנית שבה – מבטאת עצמה בטהרתה רק במקום שהיא מדברת בשם".⁴⁴

כאן אפשר לחזור אל הקשר בין תפיסת הלשון של בנימין לאיגרת של שלום – תפיסת הלשון כישות הדוברת באדם והצבת השמות בבסיס הלשון. בנימין הבחין בין שלוש לשונות: א. שפת הבריאה – שפה בה יצר האל את העולם בכוח הדיבור; ב. שפת השמות – שפת המהויות שבה הכיר האדם כל דבר בשמו; ג. שפה בורגנית מכשירית מסמנת ומנוונת.⁴⁵ מוזס טען שהשפה הבורגנית-מכשירית היא שפת הרפאים ששלום מתריע מפניה.⁴⁶ אם שפת הרפאים היא העברית המחולנת, אפשר היה לזהות את שפת המהויות של בנימין עם תפיסת העברית כלשון הקודש, אבל לא נתפתח לעשות זאת. ענייננו בשמות העבריים ובמשחק הפנימי שלהם בין הצליל למשמעות. השם עשוי מצירוף צלילים מסוים, והצליל הוא החומר שממנו עשוי השם. העיון ביחס בין צליל למשמעות מעביר את הדיון מהמטאפיזי לפואטי.⁴⁷

ז. שם משתתף כמילה מנחה

לעברית יש משחק מסוים שהיא עושה בשמות, דרך שרשור השורשים,⁴⁸ הקושר את הפועל הפעור-לה והנפעל.⁴⁹ למשל בשם המשתתף "ילד": ילד, לידה, תולדה (סיבתיות), תולדות (גניאולוגיות), מולדת. הילדים נולדים במולדת: לכאורה אין דבר ברור מזה שהילדים נולדים במולדת, אך שקיפות זו היא הדבר שיש לחשוף – כך מופיע הפוליטי של המובן מאליו של העברית.⁵⁰ השם המ-שתתף "קרב" יוצר קשר בין התקרבות להקרבה. בקרב מתקרבים לאויב ואז יש קורבנות בנפש. הרמב"ם מציג את ההשאלה מהקרבה הפיזית במרחב לקרבה רוחנית (לאל), ואינו קושר לדיון את הקרבת הקורבנות.⁵¹ מי שעמד על הקשר הזה הוא מרטין בובר, במסגרת הדיון במילה המנחה במקרא.⁵² בקריאה של בובר נחשף הקשר בין "קרב" לבין "קורבן" בתוך המארג של הסיפור.

מילה מנחה היא כלי פרשני לקריאה במקרא, הפועל באמצעות מעקב אחרי מילה או שורש שחוזרים חזרה רבת-משמעו כמה פעמים בטקסט.⁵³ במסגרת הדיון במילה המנחה עמד בובר על כך שהמרד של בני עדת קורח במשה מגולם במילה "קרב". קורח תבע ממשה "להיות אף הוא זכאי לקרוב אל המקדש ולהביא קורבנות".⁵⁴ כדי להצדיק את הקשר הזה מצטט בובר פסוקים מספר ויקרא, הקשורים לדיני הקורבנות, ומראה איך המרד של בני קורח "משובץ בין שני פרקים הדנים בקרבה והקרבה".⁵⁵ הוא מצטט מתוך הדיון בפולחן הקורבנות: "והקריב המקריב קרבנו".⁵⁶ החזרה מדגישה שהבאת הקורבן היא הקרבה של המקריב; המילה הנפוצה מתבלטת

בכוח החזרה ומעוררת את תשומת הלב של הקורא. הדחיסות הצלילית מאפשרת לבובר לקשור בין קורבן, קרבה והקבבה, ולטעון שהמקרא עצמו משתמש בדמיון הצלילי כדי ליצור זיקה בין המשמעויות.⁵⁷ לעניין הדיון במישור הפוליטי, חשוב להדגיש שהמילה המנחה קושרת בין הסיפור לחוק, ובכך מגבירה את ההזדהות של המאמין עם החוק.⁵⁸

נראה שאפשר לקרוא בשמות המשתתפים כמילים מנחות במקרא, כך עושה בובר עם השם המש-תתף "קרב", וגם עם שמות משתתפים נוספים. השם המשתתף "הלך" משמש את בובר ליצירת הקבלה בין אברהם לנח, שעליו נאמר "נח איש צדיק תמים היה בדורותיו, את האלהים התהלך נח".⁵⁹ בובר קושר זאת לציווי של אלוהים לאברהם "התהלך לפני והיה תמים".⁶⁰ הצירוף של "הלך" ו"תמים" קושר את הצדיק של דור המבול עם דמותו של המאמין הראשון באל האחד,⁶¹ המאמין שנ-ענה פעמיים לציווי "לך לך", פעם בקריאה ללכת מארצו ופעם בציווי הפותח את סיפור העקידה. בשביל בובר, החשיבות של המילה המנחה היא בחשיפת רובד נסתר שאינו מבוטא בגלוי במסגרת מהלך הסיפור, אלא נמסר באמצעות הלשון עצמה:

בשם "מילה מנחה" מציינים אנו מילה או שורש לשוני, החוזרים בתוך טקסט או רצף טקסטים או מסכת טקסטים חזרה רבת-משמעות: המתחקה אחר חזרות אלה – משמעות אחת של הטקסטים מתפענחת או מתבהרת לפניו, או מכל מקום מתגלית לו ביתר שאת [...] ערך מיוחד זה הוא בכך, שהמשמעות המכוונת כאן אינה מובעת בדרך תוספת לימודית, וממילא אינה משבשת את התבנית הטורית של הסיפור [...] ואולם יחד עם זה יש כאן משמעות, בשורה שצריכה לבוא על גילוייה.⁶²

המילה המנחה מאפשרת לקורא לקשור בין פסוקים שונים ולגלות רובד משמעות שלא היה נחשף בלעדית. רוונצוויג, שותפו של בובר לתרגום המקרא לגרמנית, הדגיש את האפקט שהיא מייצרת על משך הקריאה. באמצעות המילה המנחה נוצר ההווה של הסיפור, כלומר משהו קורה לקורא בזמן אמת:

כדי להפקיע עצמו מכלל עבר אפי ומרחק ציורי בא הדיאלוג הנסתר השזור בו וצד ברשתו את המאזינים המרוחקים ממנו בזמן, והופך קהל רחוק, שותפים לשיחה המובלעת בסיפור.⁶³

חזרת המילה המנחה דומה למוטיב ביצירה מוזיקלית. כשהיא חוזרת ומופיעה היא מהדהדת צליל שכבר נוגן. יש לציין שאת התורה נהוג לקרוא בקול: החזן מבצע את הטקסט ושר את שור השורשים, כך שהשם שב ונשמע בחלל. חוויית הקריאה קושרת בין משמעויות שונות דרך השיתוף הצלילי: "מילים הדומות בצליליהן נמשכות זו לזו במשמעותן".⁶⁴

ח. אין פשט – המושל במשלים הוא המושל

האפשרות לקרוא בשמות המשתתפים כ"מילים מנחות" אינה מוצגת באופן מפורש ב"מורה", אבל ייתכן שהיא נרמזת. בפתח ה"מורה" הציג הרמב"ם שתי מטרות עיקריות לחיבורו: א. להסביר את השמות המשתתפים, וב. להסביר משלים שמופיעים בספרי הנבואה ולא נתפרשו

כמשלים. זאב הרוי עמד על כך ששתי המטרות האלה תלויות זו בזו. הבהרת המשל תלויה במש-
 מעותם של השמות המרכיבים אותו, ומשמעות השמות מתבררת מתוך האופן שבו הם משמשים
 במשל.⁶⁵ כך, בפרקים שייחד הרמב"ם לדיון במעשה מרכבה, הוא מפנה את הקורא אל כמה
 מהשמות שנידונו בפרקים הלקסיקליים, ומכאן נרמז שהדיון בהם הוא חלק בלתי נפרד מהדיון
 במעשה המרכבה. למעשה, כמעט כל השמות שמבוררים במילון השמות מופיעים בתיאור המר-
 כבה של יחזקאל. כך גם במעשה בראשית, וגם קטעי התגלות נוספים של האל, כמו נקרת הצור,
 סולם יעקב וסיפור העקידה עשויים ממקבץ כזה או אחר של שמות משתתפים. באופן רחב יותר,
 קטעי ההתגלות במקרא הם צמתים שבהם נאספים יחד כמה שמות משתתפים. התגלות של האל
 במקרא עשויה מקיבוץ של שמות משתתפים – השמות שבהם מופיע האל. קבוצה של חמישים
 שמות שבה ומופיעה בצמתים מרכזיים במקרא, ומקשרת ביניהם דרך הופעתם החוזרת. שמות
 אלה, המוצגים ב"מורה" כמפתחות להבנת המקרא, אינם רק כלים להבנת משל מסוים, אלא גם
 פורשים רשת של קישורים להבנתו.⁶⁶ השם המשתתף מאפשר לקשור בין מקומות שונים במק-
 רא, וכך נחשף מבנה המשמעות דרך מבנים של חזרה. כל שם כזה הוא בעצמו צומת מרכזי, כי
 הוא קושר בין אתרים שונים ומשתף ביניהם בכוח החזרה על אותו הצליל. אם נחזור להתבונן
 על השם המשתתף "הלך", נוכל לראות את החוטים שהוא קושר לאורך המקרא: נח "התהלך
 את האלוהים" והתיבה "הלכה על פני המים", משה נקרא להוליך את העם והעם הלך במדבר
 ארבעים שנה. משה הוליך את העם בחורבן והעם נקרא ללכת בדרכי השם. השם "הלך" נטען
 במשמעות מתוך כלל הסיפורים על המאמינים המתהלכים. השמות המשתתפים מחזיקים יחד
 את הפיזי והמטאפיזי – הרמב"ם משתמש בהליכה של יעקב כדוגמה להליכה במובן הקונקרטי
 ביותר,⁶⁷ אבל ההליכה הזו טעונה בכל ההליכות שלפניה, "את קולך שמעתי מתהלך בגן",⁶⁸ וגם
 באלו שאחריה, "וה' הולך לפניו יומם בעמוד ענן".⁶⁹

אם כך נשאלת השאלה מהי צורת הקריאה שמלמד ה"מורה", מה מבין מי שלמד את מילון הש-
 מות המשתתפים כאשר הוא קורא בפסוק "וידבר אדוני אל משה פנים אל פנים"? רבים ראו את
 הרמב"ם כקורא אלגורי, והפרשנות האלגורית מניחה שהרמב"ם מצליח למשטר את הקריאה
 ולכוון את הקורא לפירוש הרצוי. הקורא לא מדמיין שלאל יש פנים, אלא מבין שהביטוי "פנים
 אל פנים" הוא אופן הגילום הלשוני של נוכחות בלתי ניתנת לייצוג. קריאה רדיקלית יותר הציג
 מנחם לורברבוים, שלדידו הרמב"ם מערער על עצם ההבחנה בין פשט לדרש. כשמדובר ב"פני
 האל", הפשט איננו דימוי דיוקן פרצופו של האל; זוהי איננה הבנה של הפשט, אלא פשוט
 קריאה לא נכונה. "פני האל" הוא ביטוי מטאפורי, ולכן יש יותר מדרך אחת להבין אותו.⁷⁰ ברגע
 הזה האחריות היא על הפרשן. כאמור, ה"מורה" הוא חיבור אליטיסטי המיועד לקורא הנבון,
 המבין מדעת עצמו ומסוגל לצרף זה לזה את הרמזים שפוזרו בו. כל היתר, פשוטי העם, אינם
 מוזמנים לחצות את סף השפה, ומקומם בצד הבטוח של המשל, כלומר במקום שבו אין קוראים
 למשל "משל" אלא רואים בו סיפור דברים שהיו. הסיפור מעמיד פנים שהוא סגור, אין שואלים
 על טעמי המצוות, האל והחוק הם שלמות לכידה והמושל במשלים הוא המושל. המשילות (במ-
 שמעותה הכפולה) כרוכה בניסיון לקבע את משמעות המשל, לשלוט במובנים של השמות.

ט. השמות כמפתחות לקריאה בהווה

ראינו איך השם המשתתף יוצר מטאפורות בסיס המעצבות את עולם הלשון ודרכו את עולם המעשה. בנוסף ראינו איך השם המשתתף משמש כמילה מנחה – אלה הם שני היבטים שונים של השם, והם נקשרים דרך הסיפור המקראי המתעל את החזרה הצלילית ואת ריבוי המשמעות של השם וקושר דרכן בין הקונקרטי למופשט. בעברית הקשר בין הקונקרטי למופשט מעצב את היחס בין האל למאמינים. מכאן נבקש לעבוד עם השמות כמפתחות לקריאה בהווה המתמשך.

אמרנו שקיבוץ של שמות משתתפים מאפיין רגעים של התגלות במקרא. כעת ניתן להתבונן בפסוק הפותח את מגילת העצמאות: "בארץ ישראל קם העם היהודי, בה עוצבה דמותו הרוחנית [...] בה חי חיי קוממיות, בה יצר [...]". הפסוק הפרפורמטיבי הזה עשוי כנבואה מקראית, והוא מורכב כתשבץ של שמות משתתפים. "קם", "עצב", "דמות", "רוח", "חיי", "יצר" – כולם ער-כים במילון המימוני, והם מופיעים כאן בדחיסות; כך מעוצבת השיבה אל הארץ. בן גוריון קם ונעמד על רגליו כדי להכריז על הקמת המדינה כשהוא אומר "בארץ ישראל קם העם". העבר וההווה נקשרים, הצירוף "קם העם" מדבר על העבר הרחוק ובה בעת מכריז שגם עכשיו, עוד פעם, קם העם. באופן הזה מזמן בן גוריון את השמות הנושאים הד מקראי להשתתף בהקמת המדינה. איך קשורה הקימה לאל? הרמב"ם מסביר: "מכיוון שהמחליט לעשות דבר-מה פונה אל מעשהו תוך קימה, אומרים על כל מי שמתקומם נגד דבר-מה, שהוא קם [...] 'עתה אקום אמר ה' ⁷² (ישעיהו לג, י). בפירושו לפסוק הזה מבהיר רש"י: "עתה אקום – מרוב רעות שעשה האויב לעמי לא אתאפק עוד". האל קם כדי לקיים את הברית עם עמו. בעברית העכשווית יכול מישוהו לאיים, "תיזהר שאני לא אקום עליך". משמעות הדברים אינה רחוקה מהמשמעות שציין הרמב"ם, וקרובה למופע הראשון של השם "קם" במקרא: "ויהי בהיותם בשדה ויקם קין על הבל אחיו ויהרגהו" ⁷³. השם המשתתף "קם" משמש במגילת העצמאות כמילה מנחה. בנוסח בוברי אפשר לומר שכבר הפסוק הראשון מודיע לקורא מהי המילה המנחה על ידי החזרה עליה באותו משפט: "בארץ ישראל קם העם היהודי [...] בה חי חיי קוממיות". הקימה היא גם הקמה וגם התקוממות. מכאן חוזר השם שש פעמים נוספות, בהטיות שונות: "והקימו ישוב", "לתקומה לאומית", "להקים מחדש", כך עד לפסוק החותם את המגילה, שמגיע כמו מסקנה מתבקשת לאחר כל הקימות: "אנו מכריזים בזאת על הקמת מדינה יהודית בארץ ישראל [...]". המלחמה שפרצה עם הכרזת המדינה נקראת גם "מלחמת הקוממיות", מול תקומת העם העברי ניצבת ההתקוממות העממית הפלסטינית, וכך ממשיך הסיפור של השמות להיכתב לתוך ההווה.

בהמנון הלאומי יש חמישה שמות משתתפים שדרכם מעוצב היחס בין היהודי לציון: "לב", "פנים" (פנימה), "נפש", "עין", "שב" ⁷⁴. כפי שהמקרא קושר את הגוף לאל ולמצוות דרך העין, הלב, הפנים והנפש, כך מבקש ההמנון הלאומי לקשור את הגוף אל הארץ דרך אותם שמות. ההמנון כתוב מנקודת מבט גלותית, אבל לאו דווקא מחוץ לארץ אלא מתוך הנפש – העין המור-זכרת בהמנון אינה העין החיצונית שקולטת את גלי האור, אלא עין פנימית, בתוך הלב, בתוך הנפש, הצופה משם אל ציון. מה קורה כשהעין הפנימית מתהפכת ונעשית עין חיצונית? מה קורה לעין שבלב הנפש היהודי כשהוא רואה את ציון בעיני הבשר? הנפש חוזרת גם בקריאת יו-

כור לחללי צה"ל: "יזכור עם ישראל את בניו ובנותיו [...] אשר חירפו נפשם במאבק על המדינה שבדרך". הריבון הוחלף: במקום אל יש מדינה, אבל התביעה למסירות עד כדי הקרבה חוזרת לשם המשתתף "נפש".

כאן המקום לחזור לאיגרת של שלום ולשאלה שהיא מעלה ביחס לעוצמת השמות. רזונצוויג, נמענה המקורי, שעם עמדתו ביקש שלום להתכתב, תפס את העברית כלשון פנימית. על פי רזונצוויג, בגולה התקיימה היהדות כישות תלת-לשונית: דיברו בשפת העם שבקרבם ישבו – למשל גרמנית או ערבית, דיברו בשפה פרטית של יהודים – יידיש או לדינו, והעברית נשמרה כלשון קודש שבה למדו תורה ופנו לאלוהים.⁷⁵ השפה הפנימית, אומר רזונצוויג, שמרה בתוכה את רשת ההקשרים בלי שההווה יאיים לפרוץ ולקרוע בה קרעים. כשפה שהתרחקה מהחולין, העברית שמרה על רשת הקשרים הפנימיים שלה, שכוונו לאלוהים.

השיבה לארץ הופכת מציאות תלת-לשונית זו למציאות חד-לשונית. אמנם יש להסתייג מהצגה זו של השיבה, המקבלת את הנרטיב הציוני שלפיו בארץ ישראל השפה העברית "קמה לתחייה" הרבה יותר משהיא מוכנה להודות. חשוב לזכור שהעברית מעולם לא מתה, שהיא הייתה שפה לא רק לתפילה אלא גם ללימוד ושימשה גם לאיגרות בין מלומדים מקהילות שונות וכיוצא בזה.⁷⁶ אבל עם החזרה לארץ, לראשונה זה אלפיים שנה, שבה העברית להיות שפת אם, שפה ראשונה וגם שפת הריבון – שפה לאומית שמנסחת את חוקי המקום. בתוך התמונה שהציג רזונצוויג, קיבוץ הגלויות הציוני מאחד את הגוף עם הטריטוריה ואת שניהם עם העברית. הסיפור הלאומי מתאר תנועה של שיבה. למעשה, ההגירה של יהדות התפוצות לארץ ישראל נטענת במשמעות וזוכה להצדקה רק כאשר היא מובנת כשיבה. מדובר על השיבה למקום ואל הסיפור של המקום, השיבה אל הגוף הפועל, וגם שיבה אל השפה.

לאור השיבות האלה יש להתבונן בשורש הדו-עיצורי ש"ב.⁷⁷ שני שמות משתתפים נשמעים ממנו – "ישב" ו"שוב". ניתן לראות את הקשר בין ישיבה לשיבה בהופעה הראשונה של "שב" במקרא. בתום הבריאה בורא האל גם את המנוחה: "וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה".⁷⁸ השבת היא גם ישיבה, בבחינת שב ואל תעשה, ואולי גם שיבה אל הרגע שבטרם כל מעשה. השבת היא המנוחה שממנה שבים אל המעשה, וממנה שב ומתחדש מניין הימים במחזור הזמן השבועי. השורש הדו-עיצורי "שב" מקפל בתוכו רבים מהמתחים של המקום שבו אנחנו חיים, שכן השאלה מי זכאי לשוב לארץ ומי זכאי לשבת בה נמצאת במוקד המחלוקת בין היהודים לפלסטינים תושבי הארץ. השם "שיבה" שניתן לתנועה של היהודים ארצה מצדיק אותה, כי הוא מקפל בתוכו את הסיפור על עם הספר שהוגלה מארצו ולאחר אלפיים שנה חזר למקום שבו הוא נכתב. גם אם הסיפור הזה נתפס כמיתוס, כבדיה לאומית, עדיין, כפי שאמר רז-קרוצקין: "הרי אין לנו מסגרת אחרת להגדרת הקיום היהודי בארץ".⁷⁹ אי אפשר להבין את הקיום היהודי בארץ ללא הסיפור המגולם בשם המשתתף "שב".

חוק השבות קובע שכל יהודי זכאי לעלות לארץ ישראל ולהצטרף לעם היושב בציון.⁸⁰ שם החוק הזה מעוצב בזיקה לפסוק "ושבתי את שבות עמי ישראל ובנו ערים נשמות וישבו ונטעו כרמים",⁸¹ שמולו ניצבת זכות השיבה – התביעה הפלסטינית לזכותם של פליטי 1948 ו-1967

לשוב לבתייהם. השיבה לארץ נקשרת לישיבה בארץ. במאבק על המקום, השאלה היא מי זכאי לשבת בו ומי זכאי לשוב אליו, מי רשאי להקים יישוב או להרחיב יישוב קיים ומי יתקבל לאיזה יישוב – זו הזכות על הארץ, ומי שיושב בכנסת קובע אותה. מכאן גם מתבררת חשיבותו הפוליטית של השם המשתתף "כיסא". גם חוק ליברלי כחוק יסוד: כבוד האדם וחירותו נשען על השם המשתתף "אדם". האם יש לקרוא כאן את כוונת המחוקק להשתמש ב"אדם" כנציג האנושות שקדמה להבדלים בין גזעים ודתות, או שמא זו פשוט המילה שהעברית מציעה ל-human being? כך או כך, אי אפשר להפריד בין המילה לבין המטען שהיא מביאה איתה. ארגון "בצלם" עושה שימוש מודע במטען שמביא איתו השם המשתתף "צלם".

המשפט הפותח את חוק השבות קובע: "כל יהודי זכאי לעלות ארצה".⁸² "עלה" גם הוא שם משתתף.⁸³ כבר במקרא מעוצבת התנועה אל מצרים כירידה והשיבה לארץ כעלייה. יוסף אומר לאחיו "מהרו ועלו אל אבי",⁸⁴ ורש"י מצטט בפירושו לפסוק את דברי חז"ל: "ארץ ישראל היא הגבוהה בארצות".⁸⁵ במישור הפוליטי רק יהודי יכול לעלות לארץ; כל אדם אחר יכול רק להגר אליה, ובהתאם לכך, יהודי שמהגר למדינה אחרת הוא יורד.⁸⁶ ברור שלעלייה יש מטען חיובי ולירידה מטען שלילי. הרמב"ם מטפל ב"עלה" ו"ירד" באותו פרק, ומציין את העלייה כרוממות ואת הירידה כהשפלה. אלוהים הוא אל עליון, הוא יכול להרים אדם או להוריד אותו. האדם מצידו יכול להפנות את המחשבה אל האל ולהתעלות. מה שעולה מתקרב לאל – "משה עלה אל האלוהים".⁸⁷ – והרמב"ם מביא את הפסוק הזה כדי לעמוד על כפל המשמעות של "עלה" – משה גם עולה אל ראש הר סיני וגם מתעלה מבחינה שכלית. ניתן לומר שהעלייה להר היא מטונימיה להתעלות המטאפורית. אם הגוף נמצא למטה והאל למעלה, אפשר לסדר גם את ריבוי המשמעויות של יתר השמות המשתתפים על הציר הזה, מהקונקרטי למופשט, מהגופני אל הרוחני, וכך המשמעות שקרובה אל האל נמצאת בדרגה גבוהה יותר בסולם ההפשטה. יש נטייה לחשוב שהמובן הגופני קודם למובן המופשט ושהמטאפיזיקה מתגברת ככל שעולים בסולם ההפשטה. על פניו, החילון של השפה אמור להוציא ממנה את המטען המטאפיזי כך שהיא נשארת עם המוחשי, אבל כפי שראינו, כשמדובר בשמות המשתתפים, גם המובן הקונקרטי כבר טעון במשמעות המטאפיזית.

במובן מסוים, בעלייה הציונית נפתח המילון הגופני של השמות המשתתפים מחדש. הציונות, כתנועה של הגוף לתוך הארץ, נוטה לאמץ את מה שהיא רואה כמובן הפשוט והמוחשי של השמות. שמה של תנועת העלייה החלוצית ביל"ו, לדוגמה, מורכב מראשי התיבות של הפסוק "בית יעקב לכו ונלכה באור אדוני".⁸⁸ הביולויים הורידו את אור אדוני ובחרו בהליכה הקונקרטית – עלייה לארץ – אבל ההליכה הזאת טעונה לא פחות מההליכה של אברהם אבינו. המקרא נחתם בהצהרת כורש והמילה האחרונה בספר היא "ויעל": "כה אמר כורש [...] מי בכם מכל עמו אדוני אלוהיו איתו ויעל".⁸⁹ זה המקום שממנו מתחברת הציונות לתנ"ך. "ציון" ו"ירושלים", שהיו מושאי געגוע אוטופיים, נעשות מקום ממשי, והשמות חוזרים לכתוב את הסיפור עם כל הגוף. כמושא אידיאלי, "ציון" משמרת מרחק מטפורי. משהו מפריד באופן מהותי בין המישור הגופני לבין מה שנמצא במישור אחר, בלתי מושג, בלתי ניתן לייצוג. כשאלוהים מורחק מהתמונה,

המטען המטאפיזי אינו מתפרק, אלא נדחס לתוך המישור הקונקרטי. הרמב"ם ביקש לבחון את הלשון בצורה אנליטית ולהרחיק את האל מהלשון. במובן הזה המהלך שלו כרוך בחילון השפה. הרמב"ם הראה את הקשרים שהלשון יוצרת בין האל לבין עולם התופעות כדי להסביר לקורא הנבון שהקשרים האלה קיימים רק בלשון. אבל מנקודת מבט שמתייחסת ללשון ברצינות ככוח פועל, הקשרים שהלשון יוצרת אינם נשארים "רק בלשון". רוונצוויג, כאמור, תפס את הסכנה בציונות כמעבר ממצב תלת-לשוני להוויה חד-לשונית. כשהקיום היהודי נשען רק על שפה אחת נדחסים כל מישורי הקיום לאותו המישור.

"מורה הנבוכים" הוא יצירה דו-לשונית שבה השפה הערבית משמשת את הרמב"ם כדי לדון בפסוקים המצוטטים בעברית מן המקורות. בתרגום ה"מורה" לעברית, השפה הנדונה ושפת הדיון מתאחות. בנוסף הערבי מופיעים בעברית רק הפסוקים מהמקורות, והדיון עליהם מתנהל בערבית, שממנה אפשר להתבונן בעברית כמו מבחוץ. בתרגום לעברית, ריבוי המשמעות של השמות משחק בעוצמה. כאשר "אַסְמָא מִשְׁתַּרְכָּה" נעשה ל"שם משתתף" נכנסת למשחק הרב-משמעות של "השם".⁹⁰ דווקא המונח הטכני הומונים, ששימש את הרמב"ם כדי להרחיק בין האל ללשון, מתהפך בתרגום כנגד כוונתו. באופן הזה, השמות המשתתפים הם הצורה שבה האל משתתף בלשון, וכל אחד מהשמות המשתתפים הוא בעצמו שם של אלוהים, וכשאומרים אותו בקול הוא קורא לאלוהים.

לפעמים הרב-משמעות של השמות מנוצלת ביודעין במישור הפוליטי, כפי שראינו בדוגמה של הכרזת העצמאות, אבל השיתוף יכול להתקיים גם מעל לראשי הדוברים. האם הניסוח של חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, עושה שימוש מודע במילה "אדם", או שהמילה מציעה את עצמה ומשתבצת במשפט מבלי משים? כך או כך, כיוון שהיא מונחת בתוך לשון החוק הזה, היא עשויה לגלות את הקשר שלה לאדם הראשון, זה שנברא בצלם האל, ולכן מוצב תמיד ביחס לדמות האל. חילון העברית הוא ניסיון להעמיד "אדם חדש" שאינו מעוצב ביחס לדמות האל. השאלה שנשאלה לאורך המאמר היא אם העברית יכולה להתנתק מהעבר שלה ולא לפנות לאל.

ב"מורה" חשף הרמב"ם את מנגנון הייצוג של האל המקראי כמנגנון האנשה המבוסס על הופעה חוזרת של אותם שמות ברגעי מפתח. לא רק האל שב ומופיע דרך אותם שמות, אלא גם האדם שב ופועל ונפעל דרכם: נח התהלך, אברהם התהלך ומשה הולך – החזרה עליהם היא גם חזרה על אותם מעשים, בבחינת מעשה אבות סימן לבנים. מתוך המבנה הזה יש לתפוס גם את הכניסה הציונית לארץ, הרואה את עצמה כשיבה ונדרשת אל השם המשתתף "שב". הזכות שהציונות רואה לעצמה על הארץ תלויה בתפיסת הישיבה על הארץ כשיבה אל תוך הסיפור על עם הספר ששב למקום שבו נכתב הספר. הישיבה לארץ היא התמקמות מחודשת בתוך הסיפור הקדום, ולכן גם אל השמות שמהם הוא מורכב. כפי שראינו, אלה עדיין אותם שמות, והם מכתיבים את סדר היום: צלם, דמות, אדם, תמונה, ראה, חזה, איש-אישה, ילד, מקום, כסא, ירד, עלה, ישב, קום, עמד, נצב, צור, קרב, נגע, נגש, מלא, רם, נשא, עבר, בא, יצא, עשה, שוב, הלך, שכן, רגל, עצב, אכל, מצא, פנים, אחר, לב, רוח, נפש, חי, כנף, עין, שמע, עין, עשה, רכב.

הערות

1. משה בן מימון, משנה עם פירוש רבנו משה בן מימון, תרגום יוסף בכה"ר קאפח (הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ה), עמ' קמד, סנהדרין דף צז ע"ב.
2. על פי פרדינן דה סוסיר, בניגוד לשרירותיות של הקשר בין המסמן למסומן, היחס בין המסמנים איננו שרירותי לחלוטין והם מקיימים יחסים אסוציאטיביים. בעברית אפשר לחשוב על הקשר בין "אדם", "דם" ו"אדמה". ראו פרדינן דה סוסיר, קורס בבלשנות כללית (תל אביב: רסלינג), 2005, 201-205.
3. גרשום שלום, "הצהרת אמונים לשפה שלנו", עוד דבר (תל אביב: עם עובד, 1989), 60 (ולהלן שלום, האיגרת).
4. רבי משה בן מימון, מורה נבוכים, תרגום מיכאל שורץ (ירושלים: אוניברסיטת תל אביב, 2002) (ולהלן רמב"ם, מו"נ).
5. "הודיענו שהלשונות הסכמיות ולא טבעיות, כפי שחשבו" (רמב"ם, מו"נ, 370).
6. ראו את רשימת השמות בסוף מאמר זה.
7. ראו למשל גרשם שלום, "משמעותה של התורה במיסטיקה היהודית", פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה (ירושלים: מוסד ביאליק, 1975), 36-85.
8. שלום, האיגרת, 60.
9. ראו גלילי שחר, שארית ההתגלות (ירושלים: מוסד ביאליק, 2011) (ולהלן, שחר, שארית ההתגלות). ראו דיון מפורט יותר בניתוח של שחר את התפיסה של שלום באיגרת בהמשך המאמר. לעניין העמדה של שלום כמיסטיקן באיגרת ראו אלעד לפידות, "הלשון המשובש – לפנומנולוגיה של לשון הקודש". מכאן ואילך, מאסף לעברית עולמית (ברלין, פריז, 2015), 71 (ולהלן לפידות, "הלשון המשובש"). על האמביוולנטיות של שלום עצמו ביחס לתפיסת הלשון ועוצמתה ראו את מאמרו של עידו הררי "עלייה", בגיליון זה.
10. "עוד יש בידנו קבלה של אמת, כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה": רמב"ן על בראשית, פתיחה לפירוש התורה.
11. Stéphane Mosès, *The Angel of History: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, translated by Barbara Harshav (Stanford, Calif.: Stanford UP, 2009), 179 (ולהלן, מוזס, מלאך ההיסטוריה); דרידה, ז'ק, "עיני השפה", מכאן: כתב-עת לחקר הספרות העברית 14, 2014, עמ' 357; חמוטל צמיר, "בין תהום לעיוורון: תיאולוגיה פוליטית וחילון העברית אצל גרשם שלום וח"ן ביאליק", מכאן: כתב-עת לחקר הספרות העברית 14 (2014): 92 (ולהלן צמיר, "בין תהום לעיוורון").
12. מוזס, מלאך ההיסטוריה, 179.
13. אמנון רז-קרקוצקין, "בין 'ברית שלום' ובין בית המקדש: הדיאלקטיקה של גאולה ומשיחיות בעקבות גרשם שלום", בתוך כריסטוף שמידט (עורך), האלוהים לא יאלם דום, המודרנה היהודית והתיאולוגיה הפוליטית (ירושלים: מכון ון ליר, אוניברסיטת בן גוריון, 2009), 296 (להלן רז-קרקוצקין, "הדיאלקטיקה של גאולה ומשיחיות").
14. שם, הערה 22, 309.

15. שחר, שארית ההתגלות, 86. ניסוח מובהק של דבריו של שלום אפשר למצוא אצל אלעד לפידות: "מילת היסוד של התורה, שם האל, מובנת, בהתאם, כשם אבסולוטי בבחינת 'חסר המשמעות', שאינו יותר לא מושג ולא לוגוס." לפידות, "הלשון המשובש", 71. ראו הלל בן ששון, שם יהוה: משמעויותיו במקרא, בספרות חז"ל ובמחשבה היהודית בימי הביניים (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, 2013).
16. שחר, שארית ההתגלות, 86.
17. רמב"ם, מו"נ א, ס"א, עמ' 155-156, ההדגשה שלי. וראו גם מו"נ א, ח, מו"נ א, נו.
18. המונח "שם משתתף" לקוח מתרגומו של שמואל אבן תיבון למורה הנבוכים. מיכאל שורץ, המתרגם המודרני של ה"מורה", תרגם "שם משותף", תרגום מוצלח במובן זה שהוא שומר על המונח הטכני, אך בחרתי לעבוד עם המונח של אבן תיבון בגלל המטען האסוציאטיבי העודף שלו.
19. רמב"ם, מו"נ ג, ח, 441-443.
20. השאלה על האנתרופומורפיזם המקראי העסיקה רבים, בכלל זה בעת המודרנית, וראו למשל הדינאים הקלאסיים של הרמן כהן "אופייה של תורת המידות לרמב"ם" בתוך הרמן כהן, עיונים ביהדות ובבעיות הדור: פרקים מתוך כתבים יהודיים (ירושלים: מוסד ביאליק, 17) 1977-60; פרנץ רוזנצוויג, "על האנתרופומורפיזם", בתוך פרנץ רוזנצוויג, נהריים, תרגם יהושע אמיר (ירושלים: מוסד ביאליק, 1960), 34-40. עוד ראו על היחס לאנתרופומורפיזם אצל הרמב"ם: יאיר לורברבוים, צלם אלוהים: הלכה ואגדה (תל אביב: שוקן, 2004), ושפע הפניות שם.
21. את ה"שם המשתתף" בירר הרמב"ם בחיבורו "מילות ההיגיון", המתבסס על תורת השמות האריסטוטלית כפי שפותחה על ידי אלפראבי. נראה שהחלוקה השיטתית שהוצגה בשער שלוש-עשרה של "מלות ההיגיון" אינן תואמת בדיוק את האופן שבו עבד הרמב"ם עם השמות ב"מורה הנבוכים". ראו מילות ההיגיון, תרגם ר' משה אבן תיבון (הוצאת מוסד הרב קוק, תשכ"ט, 1969), י"ג 4, 93-96. ראו גם כהן מרדכי, "דמיון והיגיון, אמת ושקר: גישותיהם של רמב"ם ורמב"ם למטפורה המקראית לאור הפואטיקה והפילוסופיה הערבית", תרביץ ג (תשס"ד), 417-445.
22. ראו דברי שורץ בהקדמתו למו"נ, עמ' 10, הערה 9. וראו הדיסרטציה של שאול אפרתי פרקים לקלסיגרפיים בחלק הראשון של מורה נבוכים והקשרם לסתרי תורה (בר אילן, תשע"ז). אפרתי יוצא מעמדה שכבר התבססה במחקר, המזהה בין השמות הנדונים במרקים במו"נ חלק א', לבין השמות המופיעים ב"מעשה מרכבה" ו"מעשה בראשית" (ראו אפרתי, עמ' 86, וההפניות לכספי ורוזנברג שם), כך שהדיון בפרקים הלסיגרפיים הוא למעשה חלק בלתי נפרד מהדיון דיון בסתרי תורה. אפרתי נוטל את המשמעות המופשטת של השם המשתתף, הנחשפת בפרקי השמות, ומסב אותה על נושאים הנדונים בפרקי המטאפיזיקה של מו"נ, כך הוא מבין את הסוד כגילוי של תוכן נסתר. התנועה בין פרקי השמות לפרקים המטאפיזיים נראית לי נכונה, אלא שאני מבין את הסוד כפירוק של תוכן, וחשיפת המבנה של המשמעות דרך מבנים של חזרה.
23. רמב"ם, מו"נ ג, כ"ז, 516-518. וראו מנחם לורברבוים, פוליטיקה וגבולות ההלכה (ירושלים: הרטמן, 2005), 42-43.
24. מנחם לורברבוים, נוצחנו בנעימותו – תורת האלוהות כפואטיקה ביצירה האנדלוסית (ירושלים: מכון

- בן-צבי, (2011), 86 (להלן לורברבוים, נוצחנו בנעימותו).
25. שם, 82.
26. ולטר בנימין, "על הלשון בכלל ועל לשונו של האדם", כרך ב: הרהורים, תרגם דוד זינגר (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996) (להלן בנימין, "על הלשון"), Walter Benjamin, *The Arcades Project*, trans. Howard Eiland and Kevin McLaughlin (Harvard University Press, 1999); Martin Heidegger, "Letter on Humanism", *Basic Writings [1947]*, trans. Frank A. Capuzzi (San Francisco: Harper, 1993), 213; מרטין היידגר, "שיחה על השפה", מאמרים (1959-1929): הישות בדרך: מן האין (מבעד לטכניקה) אל השפה, תרגם אדם טננבאום (תל אביב: מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, 1999), 279-233.
- Eli Friedlander, *Walter Benjamin: A Philosophical Portrait*. (London, England: Harvard University Press, 2012), 23 (להלן, פרידלנדר, דיוקן פילוסופי). עוד ראו דברי ז'אק לאקאן: "מרגע שתיכנסו לגלגלי הטחנה של הדיבור, השיח שלכם יאמר תמיד יותר ממה שאתם אומרים". Jacques Lacan, "Le séminaire", Livre V, Les formations de l'inconscient, texte établi par J. A. Miller (Paris: Seuil 1998), 18 (התרגום שלי).
28. פרידלנדר, דיוקן פילוסופי, 19-20.
29. שם, 22-24.
30. כל הציטוטים מתוך רמב"ם, מו"נ א, כ"ה. עמ' 60-61.
31. דניאל בויארין הראה שהדרשן החז"לי משתמש בטכניקה של השבת פרקים ממקומות שונים במקרא אלה על אלה. הדרשן החז"לי ניגש למקרא כאל "מאגר ציטוטים, שמהם הדרשן יכול להרכיב סיפורים חדשים כמעט ללא גבול", ראו דניאל בויארין, אינטרסקטואליות וקריאת מכילתא (ירושלים: מכון הרטמן, תש"א), 275.
32. לדורוויג ויטגינשטיין, חקירות פילוסופיות, תרגמה עדנה אולמן מרגלית (ירושלים: מאגנס, האוניברסיטה העברית, 2001), 55.
33. במדבר יב, ט.
34. George Lakoff, Johnson Mark, *Metaphors We Live By* (Chicago and London: The University of Chicago, 1980).
35. שם, 7.
36. Radden Gunter, "How metonymic are metaphors", In A. Barcelona, (Ed.), *Metaphor and metonymy at the crossroads: a cognitive perspective* (Berlin: Mouton De Gruyter, 2000) (להלן ראדן, כיצד מטונימיות הן מטפורות). p 93-108.
37. אין הכוונה לחלוקה שהציע רומן יעקובסון בין ציר הצירוף המטונימי לציר הברירה המטאפורי. רומן יעקובסון, "שני צדדים של הלשון ושני טיפוסים של הפרעות אפאזיות", סמיוטיקה, בלשנות, פואטיקה:

- מבחר מאמרים, ערכו איתמר אבן זהר וגדעון טורי (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1986), 167-184.
38. ראדן, כיצד מטונימיות הן מטפורות, 95.
39. מרטין בובר עמד על כך שבעברית המילה רוח משמעה wind וגם spirit. במילה "רוח" מבטא המקרא מצב של אחדות בין הרוח שבטבע לרוח האנושית. במסגרת הדיון של בובר בתרגום המקרא לגרמנית שלו ושל רוזנצווייג, הוא מציג את הניסיון של התרגום לשמר את הדו-משמעות של המילים העבריות כדי לאפשר את הקישור בין מופעה השונים של המילה. ג'יימס ארתור דיאמונד השווה את העבודות של בובר, שפינוזה והרמב"ם עם הרב-משמעות של המילה רוח במקרא. ראו M. Buber, F. Rosenzweig, L. Rosenwald, and E. Fox, *Scripture and translation* Indiana University Press, 1994), James Arthur Diamond, "Maimonides, Spinoza, and Buber Read the Hebrew Bible: The Hermeneutical Keys of Divine "Fire" and "Spirit"(Ruach)", *The Journal of Religion* 91 (3) (2011): 320-343.
40. רמב"ם, מו"נ א, מ. עמ' 93.
41. שמואל ב', כ"ג, ב'.
42. בראשית ב, ז'.
43. בנימין, "על הלשון", 289 (ההדגשה שלי).
44. שם, 287.
45. שם, 291-290.
46. מוזס, מלאך ההיסטוריה, 176.
47. "השיר, אותו היסוס מתמשך בין צליל למשמעות". פול ואלרי, "מבחר הרהורים על השירה", תרגם דורי מנור, "הו!" גיליון 2 (2005): 146.
48. לא שבלשונות אחרות אין למצוא שרשרים המייצרים יחסים בין משמעויות שונות. במסורת הפנומנולוגיה נעשה שימוש נרחב באטימולוגיה שקושרת בין הפואטי למטאפיזי, וגם בעבודות של היידגר ודרידה נעשה שימוש נרחב בניתוח איטמולוגי כדי לחשוף יחסים כאלה. ראו למשל Matthew King, "Heidegger's Etymological Method: Discovering Being by Recovering the Richness of the Word", *Philosophy Today* 51 (3) (2007): 278-289.
49. רוזנצווייג כתב על שרשור המשמעויות של העברית ביחס לתרגום של יעקב קלצקין ל"אתיקה" של שפינוזה לעברית: "בלשון המונחים של האסכולסטיקה היהודית, שאליה מתייחס כאן שפינוזה במפורש, מתנסחת קבוצת המושגים הנידונה בצורה טבעית ובהסתעפות לשונית שקופה: מלשון 'שכל' נגזרים השתכלות, להשתכל, הדבר המושכל. נמצא אפוא התרגום מקורי יותר מן המקור". רוזנצווייג, נהריים, 194.
50. על הפוליטי כמובן מאליו ראו לואי אלטוסר, על האידיאולוגיה (תל אביב: רסלינג, 2003).
51. על פי הרמב"ם, השם המשתתף "קרב" משמש לעיצוב הידיעה וההשגה, מה שרחוק אינו ידוע ומה שקרוב נעשה מוכר. רמב"ם, מו"נ א, י"ח, עמ' 52.

52. מרטין בובר, דרכו של מקרא, עיונים בדפוס סגנון בתנ"ך (ירושלים: מוסד ביאליק, 1964) (ולחלן בובר, דרכו של מקרא).
53. שם, 284.
54. שם, 289.
55. שם, שם.
56. במדבר, טו, ד.
57. "דברי הפתיחה באים לעורר את תשומת לבנו על-ידי לשון-נופל-על-לשון (טו, ד): 'והקריב המקריב קרבנו...' צורת החזרה הזו מודיעה במפגיע לכל קורא שלבו פתוח לסגנון המלה-המנחה, במה מדובר ומה כוונת המדובר- יותר משיכלה לעשות זאת הסברה מפורשת" (שם, שם).
58. עמוס פריש, "פרק נוסף במשנת נחמה: המילה המנחה", מגדים: ביטאון לענייני מקרא, נו (תמוז תשע"ח), ושם בסיכום סעיף ו' (מספרי עמודים סופיים יהיו כשהחזרת תצא בדפוס).
59. בראשית ו, ט.
60. בראשית יז, א.
61. שם, 294.
62. בובר, דרכו של מקרא, 284-285.
63. רוונצויג, נהריים, 18.
64. בנימין הרושובסקי, "האם לצליל יש משמעות? לבעיית האקספרסיביות של תבנית הצליל בשירה", הספרות 1 (2) (1968), 419.
65. Steven Harvey, *Maimonides on the sultan's palace: Perspectives on Maimonides*, ed. Joel L. Kramer (Oxford university press, 1991) 55.
66. לורברבוים, נוצחנו בנעימותו, 56.
67. רמב"ם, מו"נ א, כ"ד. עמ' 60.
68. בראשית, ג', כ"א.
69. שמות, י"ג, כ"א.
70. לורברבוים, נוצחנו בנעימותו, 82.
71. פרפורמטיבי במובן שמגדיר אוסטין, וראו ג'ון אוסטין, איך עושים דברים עם מילים, תרגם גיא אלגת (תל אביב: רסלינג, 2006) 30-31.
72. רמב"ם, מו"נ א, י"ב, עמ' 47.
73. בראשית ד, מח.
74. בנוסח המקורי שחיבר נפתלי הרץ אימבר נכתב "לשוב לארץ אבותינו" במקום "להיות עם חופשי בארצנו". ראו מנשה רבינא, התקווה: מקורו של ההימנון, תולדותיו ותכונותיו בהשוואה להימנונים של אומות אחרות, על סמך מחקרים, מאמרים, מכתבים ותעודות (תל אביב: 1968).

75. פראנץ רוזנצוויג, *כוכב הגאולה*, תרגם יהושע עמיר (ירושלים: מוסד ביאליק ומכון ליאו בק, 1970), 326.
76. שלמה הרמתי, *עברית שפה מדוברת* (תל אביב: משרד הביטחון – ההוצאה לאור, 2000).
77. "הצורה הדו-עיצורית מאפיינת את גזרות נחי עו"י – קם, שב, מת. אפשר לשער שלפנינו חילופים בין הגזרות. בלשון המקרא וגם בלשון חכמים מוכרים לנו מקרים לא מעטים של חילופים בין הגזרות העלולות. צורות מהשורש שו"ב מתנהגות לפעמים כמו צורות מהשורש יש"ב וכן להפך". חנוך גמליאל, "לשון הפיוט בארץ-ישראל", בתוך רפאל ניר, *פרקים בתולדות הלשון העברית: החטיבה השנייה: חטיבת ימה"ב* (תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 2003), 55.
78. בראשית ב, ב.
79. רו-קרקוצקן, 2009, עמ' 301.
80. השופטת עדנה ארבל ציינה חמש תכליות לחוק, הראשונה שבהן: עידוד בעלי זיקה משפחתית ליהודים לעלות לישראל ולהצטרף לעם היושב בציון כאמצעי למניעת התבוללות. (בג"ץ 6247/04, סעיף 33) כך שאלת השיבה היא שאלת הישיבה.
81. עמוס ט', י"ד.
82. חוק השבות, תש"י – 1950, באתר הכנסת ([www.knesset.gov.il/laws/special/heb/chok_\(hashvut.htm](http://www.knesset.gov.il/laws/special/heb/chok_(hashvut.htm)).
83. רמב"ם, מו"נ א, י, עמ' 44-45.
84. בראשית מה, ט.
85. בבלי, זבחים נד, עב.
86. ראו במאמרו של עידו הררי, "עלייה", בגיליון זה.
87. שמות, יט, ג.
88. ישעיהו, ב, ה.
89. דהב, לו, כג.
90. ראו הערה 16 לעיל.



