

עודד שכטר

"לשונם הטמא שקראוהו עברית"¹

בין לשון הקודש והארמית: לגנאלוגיה של העברית

האירוע הלשוני בטהרתו, האירוע הלשוני החותך בין אפשרות הטהור לבין אי־אפשרות הטהור, בין היחיד לרבים, בין הלפני לאחרי, הוטבע בשם בבל, בהתבבלות הלשוניות, "ונבלה שם שפתם". האירוע לפני השם, או השם לפני האירוע? האירוע של השפות או האירוע של השפה? וככל עצמה – האם זהו [ה]שם [ה]יחיד שנותר משפה שנאסרה, שהוכחדה, או [ה]שם [ה]יחיד שנולד ממותה של שפה? ואולי ממותה של השפה?

עלינו להתחיל בהתחלה, התחלת סיפור מגדל בבל, או התחלת הסוף של בבל: "ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים. ויאמרו איש אל רעהו: הבה נלכנה לבנים ונשרפה לשרפה [...] ויאמרו: הבה נבנה לנו עיר ומגדל וראשו בשמים ונעשה לנו שם פן נפוץ על פני כל הארץ" (בראשית י"א, א'–ד'). הסיפור תמוה, והמדרש אומר: "דברים אחדים, דברים אחדים. מעשה דור המבול נתפרש, מעשה דור הפלגה לא נתפרש" (מדרש רבה ל"ח ו'; רבנו בחיי על אתר). מי לא פירש? לא נכתב. מי אמר דברים אחדים? האם אלו דברי הבונים, או דברי הפסוק? גם זאת לא נכתב. מה הם "דברים־אחדים" בניגוד ל"דברים אחדים"? האם אפשר לפרש בכלל את המעשה? המדרש עצמו רומז כי קריאת סיפור בבל בלתי אפשרית: "מעשה דור המבול נתפרש מעשה דור הפלגה לא נתפרש".

אם "בבל" היא זכר למה שמת, הרי בבל טורדת את מה שהיא – בבל היא זכר למה שהוכחד, לבלתי אפשרי, לאוניברסלי הלשוני שלפני ההתערבות האלוקית, את "ותהי כל הארץ... אחת... אחדים". בבל היא אפוא בלתי אפשרית [היא פועלת נגד הלוגיקה של כל מה שהיא "מייצגת" – ומה הייצוג לפני ואחרי בבל?]. אם בבל היא זיכרון ולא זכר, אם "בבל" נולדה אחרי מגדל בבל, הרי היא זיכרון של הבלתי

1. אני מודה לענת מטר ולאמנון רזיקרקוצקין על ההערות החשובות ועל הסיוע, ובמיוחד למתרגמת ולעורכת של החיבור רות מייזלס.

אפשרי לזכירה. בכל חותכת בין אפשרות הטהור, בין שפה של "דברים אחדים", של כל הארץ, לבין שפות שנטפלות, זקוקות ונוזקות זו לזו. אמור מעתה, בין אם נולדה בכל אחרי מותה, ובין אם היא זכר מלפני גוויעתה, בכל היא שיכרונה שלה-גופא, היא היפוכה של הלוגיקה שלה עצמה, היא האירוע הלשוני בטהרתו. על כל דרך שאירע, לא יכול היה להתרחש, אבל מיניה וביה, שממקומם של המדברים בלשונות "כמונו" לא יכול היה שלא להתרחש. ו"אירוע", או כל אירוע, האם הלוגיקה שלו איננה כזו שאלמלי יכול היה להתרחש הרי לא היה אירוע כלל? ואם כך האם בכל איננה עומדת ביחס מיוחד לכל אירוע באשר הוא אירוע?

מעיקרא, המאמר הזה חשוד, כל אופיו הוא החשד. בעצם, החשד הוא בשפה עצמה, בלשון הטמא, ובלשון הקודש ובלשון בכלל, לכן אני חושד בקוראים מלכתחילה. ואני אינני חשוד? יהיה מי שיאמר שאי אפשר לסלק את החשדות, החשדות הם מטבעה של השפה. מרגע שהשפה היא שפה כמו שאנו מכירים אותה, היא חשודה ומחשידה. או בלשונו של יואל טייטלבוים, "הרי הם חשודים על המינות". למי שיקרא בספרו של טייטלבוים, "ויואל משה", יתגלה החשד כאחד המבנים המרכזיים של הספר ושל הלשון, הלשון הטמא ולשון הקודש והלשונות האחרים. ההיסטוריה של השפה היא היסטוריה של חשדות, החשד האלוקי שבוני המגדל והעיר מנסים לתפוס את מקומו כביכול, והאיסורים שנוסחו שוב ושוב מתוך החשד, מתוך החשד הלשוני בלשון עצמה. החשד הלשוני לא משום שהחשד נאמר בלשון, אלא משום הפער הלשוני – הפער בין דובר ודיבור ודבור, והפער בין דוברים ונדרברים. לכאורה אנחנו מחפשים עכשיו שפה משותפת, אנחנו כותבים בלשון הטמא, אנחנו דוברי אותה לשון. ומהי השפה המשותפת? "בשבילי זה סינית", אומרים בלשון הטמא, וגם בלשונות אחרים. "איך לנו שפה משותפת", אומרים בני זוג לפני פרידה. אוגוסטינוס ב"עיר האלוהים" טוען כי המלחמות מקורן באובדן השפה שלפני מגדל. בכל. הקירבה בין האדם לכלבו גדולה מזו שבין שני אנשים דוברי לשונות שונים (כך אליבא דאוגוסטינוס). הניסיון הפוליטי הוא לקרב בין לשונות – איך-ספור ארגונים פוליטיים מנסים להמציא שפה משותפת לדוברים נצים, ו"בואו נדבר" היא הסימא הכוזבת של הדמוקרטיה הליברלית, כפי שהראה קרל שמידט. גם איך-ספור מכוני מחקר אוניברסיטאיים עסוקים בתרגום, והמחשבה האנתרופולוגית והספרותית שבה לפטיש התרגום, לשפה המשותפת.

ואולי כאן צריך לפתוח את המאמר לפני שהדברים מתפוגגים לגמרי. אולי מן הראוי להתחיל מאמר זה בתיאור קצר על מחבר הכותרת ("לשונם הטמא שקראוהו עברית"), כלומר לדבר על יואל טייטלבוים, ר' יואל, ר' יויליש, הרב'ה מסאטמאר? יואל טייטלבוים, רבה של קהילת סאטמר שבהונגריה (במאמר מוסגר – כבר לא

הונגריה, אלא רומניה; רק שינוי שם). מנהיג חסידי, מהמתנגדים הגדולים לציונות. הטיף לחיסולה של מדינת ישראל. ראה בציונות כפירה ובלאומיות היהודית את החטא הגדול. הציל את עצמו מהמשלוח למחנות ההשמדה ברכבת קסטנר הציונית, שעליה כתבה חנה ארנדט כי ייתכן שהיתה הפרק האפל ביותר של תקופה זו, שילח את חסידיו למוות כשהודיע להם כי לא יאונה להם רע, והציל את גופו ואת משפחתו – כך על פי המטיפים הציונים. היגר לאמריקה, התיישב בוויילאמסבורג והקים מחדש קהילה חסידית גדולה, האשים את הציונות בשואה, טען כי הציונות היא כיליונה וחיסולה של הדת היהודית, אם יש "דת" ואם יש "יהדות", ואם הצירוף של השניים אפשרי – צירוף שלא מופיע ולא יכול להופיע בספרו. הוא כתב תורות חסידות, ואת ספרו "ויואל משה", שיעמוד במוקד מאמר זה. הספר כורך שלושה מאמרים: המאמר על שלוש השבועות, המאמר על יישוב ארץ ישראל ומאמר לשון הקודש. המאמר הראשון מברר את שלוש השבועות, או את שש השבועות, שהשביע הקב"ה את ישראל ואת הגויים, כגון שלא יעלו בחומה, שלא ימרדו באומות ושלא ידחקו את הקץ, שלא ישתעבדו בהם בישראל יותר מדי. מאמר יישוב א"י מבאר את אופני האיסור ליישב את א"י, ומאמר לשון הקודש מבאר את האיסור לדבר בלשון הקודש ואת האיסור ללמד את הלשון לבנות ישראל. אבל באיזו שפה נכתב המאמר? שאלה זו תכפה עצמה בהכרח אל תוך כתיבתו של טייטלבוים. בהתנצלות על החלטתו לפרסם ספר זה כותב טייטלבוים:

עם כל זה אקווה שיימצאו אנשים שאחר העיון בכל הדברים שכתבתי יהיה להם תועלת מדברי. ואם יעלה בידי שאזכה להוציא מהמבוכה בדעה הרעה הזאת אף אחד מישראל, הכל כדאי, כי אם ניקח כל פרצות הדור והעבירות המרובות הנעשות בכל העולם וישימו אותם בכף מאזניים אחת, והמדינה ציונית בכף מאזניים השנייה, תכריע את הכל, שהוא השורש פורה ראש ולענה של אבי אבות הטומאה שבכל אבות הנזיקין שבכל העולם כולו, והן המה המטמאים את כל העולם (ימ עמ' יא).

הציונות אם כן היא גם הטומאה וגם הנזיקין, או צירוף של כל הביטויים אשר מעולם לא חוברו יחדיו. אבות הטומאה ואבות הנזיקין הן קטגוריות תלמודיות נפרדות, שאין ביניהן דבר וחצי דבר, אבל טומאה ונזיקין נכרכו לאחד באירוע הציוני. די בהצהרה זו כדי להכיר בכך שהציונות חורגת מתחום "העבירה" [ובמאמר מוסגר, העבירה ולא החטא במשמעות הנוצרית, אלא בלשונו המוסגרת, "בעוונותינו הרבים"]. המלים פירצה ועבירה לא יכולות לתאר נכון את המדינה ציונית [כמאמר מוסגר, "המדינה ציונית" ולא המדינה הציונית. למה "המדינה ציונית" ולא המדינה הציונית? מהו האוגד הנסתר שנוסף כשמסולק היידוע?]. פירצה ועבירה יכולות להופיע בריבוי,

הן שומרות על הריבוי, ואילו המדינה ציונית נסוגה במטאפורה בשלושה מעברים בין אבות הנזיקין, לאבות הטומאה ואבי אבות הטומאה, אל השורש פורה ראש. הקטגוריות ההלכתיות השונות מתחברות לאגודה – קטגוריות שלא התחברו אלא באירוע של המדינה ציונית. מדוע? מדוע הקטגוריות ההלכתיות הרגילות החלות על כפירה וכופרים חסרות תועלת לתיאור האירוע הציוני? ושוב: באיזו שפה נכתבת האפולוגיה הזו?

אבל עתה עלינו לגלות שוב לבבל, ללשון ביחיד וללשונות רבים, למלאכי השרת, ולשאל מה פירוש הביטוי "נעשה לנו שם?" הביטוי "לעשות שם" התקבל בלשון הטמא, אבל איננו ביטוי שגור בלשון הקודש. התחבולה לבנות עיר ולעשות שם כדי לא לפוץ אינה מבוררת. כדברי המדרש, הדברים נותרים "אחודים", בלתי פתורים. ובכל זאת נשאל: אם רצו למנוע את התפוצה על פני כל הארץ מדוע לעשות שם? ואיך עושים שם? ושם של מה? התרגומים השונים תהו גם הם על משמעות הביטוי. התרגום יונתן כתב: "ונעבד לנא סגדו ברישיה", שביאורו: ונעשה לנו אליל בראשו. שם ואליל, שם ועבודה זרה, כמו "ושם אלוהים אחרים לא תזכירו" (ראו מדרש רבה על אתר). אי אפשר לעשות שם. השם הוא שם של דבר, הוא שם של אליל, או בלשון חז"ל שם של עבודת כוכבים. זהו הפירוש של תרגום יונתן. לעומתו, תרגום אונקלוס מחזיק בעיקר, לפיו "מעשה דור הפלגה לא נתפרש", ובלשונו: "ונעבד לנא שום דילמא נתבדר על אפי כל ארעא" (ובתרגום: ונעשה לנו שם שמא נתפור על פני כל הארץ). אם כן, איך עושים שם? מה נותר? לנו לא נותר אלא החיבור בין עשיית שם לבין הבנייה, החיבור הבלתי מבורר. כפי שנראה, חורבן מגדל בבל לא היה תוצאה של אובדן השפה, כפי שעולה לכאורה מפשוטו של מקרא, אלא שני האירועים כרוכים זה בזה. באופן דומה, גם הלאומיות החדשה, החורבן המודרני, התחיל בניסיון לבנות, בבנייה הקולוניאלית של עיר ומגדל בארץ ישראל.

החשד הרבני כלפי הנעשה בארץ ישראל נולד עוד קודם שנולדה הציונות. החשד היה קיים כבר ביחס לאותם יראי שמים, שומרי תורה ומצוות, שעברו להתגורר בארץ ישראל זמן רב לפני לידת הרעיון הציוני. וכך בלשונו של טייטלבוים:

ונראה מה שהתאמץ כ"כ בעובי הקורה אצל הגאון הצדיק הנ"ל שלא יסע לא"י, בשביל שהלך באותו הרעיון לעשות קאלאניעס [קולוניות] אף שהיתה כוונתו לשם שמים אבל היה טעות גדול ונורא. וכבר הבאתי שמבואר גם במכתביהם של אותן שהלכו ברעיון הזה כי גדולי ישראל והצדיקים היותר גדולים המה מתנגדים לזה, ובא' מן המכתבים שבספר חיבת הארץ הנרפס לחוק רעיון הקאלאניסטען והיה זה עוד קודם שנולד הרעיון הציוני ושם כתוב לאמור שא' מן הטעמים שמתנגדים לזה גדולי ישראל הוא בשביל שמפחידים שלא יצמח מזה, שירצו לעשות מדינה ומלוכה לעצמם. ואז הכחישו זה לגמרי וכתוב שמה כי בעלילות שווא חושדים אותם

כי גם המה יודעים שזה אסור... ושוב אח"כ כאשר נולד בפרהסיא הרעיון לעשות המדינה ע"י הטמא הירוע בשנת תרנ"ו, איגלאי מילתא למפרע [התברר למפרע] כי ירדו הצדיקים לסוף דעתם שירצו לעשות מדינה, והיה כל זה מעשה שטן (ימ, שיד')

החשד הרבני, החשש כי בניית הקולוניות תייצר תשוקה למדינה ולמלוכה, היה שם עוד לפני הרעיון הציוני. הקולוניות נבנו אמנם כדי לאפשר קיום מצוות, אך למפרע הן יתבררו כגרועות יותר מעבירות, מצוות-עבירות שהשפה כושלת לבטא אותן בקטגוריות הרגילות שלה, ונוקקת לצירופים מוזרים כגון "אבי אבות הטומאה שבכל אבות הנויקין". הבנייה מקדימה לכאורה את האירוע הלשוני, אבל רק לכאורה. האירוע הלשוני המאוחר יברר את מעשה הבניין, את הקולוניה.

התבבלות השפות היתה החורבן של בבל, של המגדל. כך לכאורה על פי המקרא, כך לכאורה לומדים תלמידים של בית רבן את דברי רש"י, כאילו אי הבנה לשונית היא שגרמה לחורבן: "אשר לא ישמעו איש שפת רעהו – זה שואל לבנה וזה מביא טיט, וזה עומד עליו ופוצע את מוחו" (על אתר). גם על פי אוגוסטינוס ב"עיר האלוהים" ההבנה שהיתה קיימת לפני התבבלות הלשונית היתה הבנה בשפה תכליתית, שפת התקשורת, שפת הבנאים, והיא שהתפלגה לשפות שונות בבבל. אבל, כזכור, העייקו שמלווה את המאמר הזה הוא דברי המדרש: "דברים אחודים (...) מעשה דור הפליגה לא נתפרש". ועל אבדן השפה המשותפת שואל ה"ויואל משה":

למה היה צורך לגס נפלא כזה שכל העולם כולו בפעם אחת ישכחו פתע פתאום את לשונם וישתנו ללשון אחר, הלא הרבה דרכים למקום לבטלם מבניין העיר והמגדל. ובלאו הכי אמרינן בגמרא סנהדרין דף ק"ט, מגדל שליש נשרף ושליש נבלע וחלק מהעולם נעשו אז לילין ורוחות וכו' גם חלק מן העולם הציף הים כמבואר במדרש רבה שם, ולהנשארים נכנסו כל הארצות בראשי ההרים שהיו שם דור הפלגה וכל אחת בלעה אנשי מקומה וחזרה למקומה, אם כן אחר כל הנסים האלו נפרדה כל החבילה ולא יכלו לבנות עוד, ומאי נפקא מינא עוד בשינוי הלשון? (ימ תכג)

כלומר, על פי הגמרא, במסכת סנהדרין, נשאר העניין המרכזי תמוה: מדוע לבלול את לשונם? אם נזכור את "הדברים האחודים", הרי שלא רק בבנייה, אלא גם בחורבן, נכרכו המגדל והלשון, ואין מבאר.

נפנה עתה לפיתול אחר של טייטלבוים, קודם שנשוב לשאלת האירוע הלשוני: באיזו שפה דיברו קודם חורבן בבל? ובאיזו לשון דיברו אחרי החורבן? הטענה המקובלת, כמעט מתבקשת, היא שקודם לחורבן בבל דיברו עברית. כך אליבא דאוגוסטינוס בעיר האלוהים, השפה היחידה היתה עברית. הגנאלוגיה הלשונית

מלמדת כי העברית היא שיבוש של השם עבר, הטיה של השם עבר אבי פלג, "כי בימיו נפלגה הארץ". ומה קרה ללשון אחרי התבבלות הלשונות? העברית ממשיכה להתקיים, כלשון אחת בין הלשונות, שעברה בירושה מכני שם לאברהם. העברים מדברים עברית, או דיברו עברית או ידברו עברית.

אוגוסטינוס מתאר השתלשלות מרתקת של האירועים. לטענתו, "כאשר היתה רק שפה אחת, לא היה לה שם זולת 'שפת האנוש', או 'הלשון האנושית', שכן היא היתה השפה היחידה, בה דיברו בני האדם" ("עיר האלוהים", XVI, 11). ואולם, מתי ובאיזו התפרטות אם כן, קיבלה שפה זו את שמה? אליבא דאוגוסטינוס, היה זה באותו זמן, שבו קיבלו יתר השפות את שמותיהן. שפה זו עברה בדיוק אותו תהליך שעברו השפות האחרות. אך האין אוגוסטינוס מפר כאן את הלוגיקה שהוא עצמו מציג? הבה נעקוב לרגע אחר השלבים של טיעונו. השפה היחידה עד לחורבן מגדל בבל קיבלה עתה את שם המשפחה שזכתה להמשיך ולהשתמש ב"אותה שפה"; משפחה שנבחרה מסיבה מסוימת. כפי שבתקופת המבול אנו מוצאים את נח ש"איש צדיק תמים היה בדורותיו", ולפיכך נבחר להמשיך את האנושות, כך קרה שוב בתקופת בבל. השפה האחת שנגזלה מהחוטאים ניתנה למשפחה, שקיימה את רצון האל וזכתה להיקרא על שם אותה משפחה, הרי היא משפחת עבר. אם נעקוב אחר סיפורו של אוגוסטינוס עוד קמעא, נהיה מוכנים לתפנית של טייטלבוים. העברית "המשיכה לשמש אותה משפחה, כאשר אומות אחרות חולקו על-ידי שפות שונות.... זה מסביר מדוע שפה זו נקראה מאותו רגע ואילך עברית." ("עיר האלוהים", XVI, 11) ואוגוסטינוס ממשיך: "אין זה חסר משמעות שהעברית היתה השפה, בה השתמש אברהם" (שם), משום שהמשיכה להתגלגל הלאה ו"עברית היא שם השפה ששומרה בידי האבות והנביאים לא רק כדיבורם אלא גם בכתבי הקודש" (שם). תכלית הסיפור הזה מסתכמת במלים "ונכון הוא שהעם העברי נמשך בשושלת אחת מעבר לאברהם, ולאחר מכן דרך אברהם עד שישראל הפך לאומה גדולה" (שם).

ואולם, אם נזכור את האפוריה של בבל, סביבה אנו חגים, ואם ניקח את הסברו של אוגוסטינוס עצמו, לפיו החלוקה למשפחות ואומות נעוצה באירוע הלשוני של בבל, עלינו לשאול כיצד ייתכן שמשפחת עבר כבר היתה קיימת כמשפחה נפרדת בקרב האחרים? ואם משפחות והברלים לאומיים היו אפשריים עוד קודם התבבלות הלשונות, עלינו לשאול מה עומד מאחורי מעשהו הלשוני של אלוהים בכבל? זו השאלה אותה שאל טייטלבוים. והאפוריה מתגלה כאן בממד נוסף. אם שמה של לשון זו, עברית, לא התקיים באופק האפשרויות כאשר היתה הלשון היחידה, הלשון בלשון-יחיד, כיצד יכול אוגוסטינוס לטעון שהשפה לא עברה שום שינוי? אפילו אם איננו חושבים שקריאה עצמית בשם, היכולת לדבר על עצמך בשם, הוא שלב

התפתחות חיוני, עדיין יש להורות שבהתאם לתיאור של אוגוסטינוס היה על השפה לעבור שינוי כלשהו, מהותי עוד יותר: באיזו שפה היא נקראת עברית? באיזו שפה היא נכתבת עכשיו? ההבדל בין תשובתו של ה"ויאל משה" לדעתו של אוגוסטינוס, להיסטוריוגרפיה הנוצרית-מערבית והציונית לא יפתיע את מי שעקב אחר הדברים עד עכשיו. אליבא דטייטלבוים, הלשון שבה דיברו עד חורבן בבל לא היתה עברית, אלא לשון הקודש.² לשון הקודש היתה השפה שלפני הלשונות. ומה שמה של שפה זו? האם יכול להיות לשפה זו שם? האם יכול להיות לה שם בשפתה ובלשונה? ואם היה לה שם, לפני התבבלות הלשונות – להבדיל ממה היה השם? בניגוד לדעתו של אוגוסטינוס ולדעות דומות שמצויות בחיבורים רבניים, טייטלבוים מציע גנאלוגיה שונה מאוד של השפה העברית. הוא מצטט את היפת בעניין מקור השם עברית, וזו לשונו:

וכתב שם היפת דלשון עברי לאו היינו לשון הקודש, אלא לשון של בני עבר הנהר דומיא דכתב עברי דהיינו של בני עבר הנהר כדמשמע בסנהדרין בפרק כהן גדול, וכוונתו פשוטה דכיון שהכתב נקרא עברי על שם האומה הדרה שם בעבר הנהר, משמע דגם הלשון נקרא עברי על שם האומה שבשם, והאומות כולם בוודאי לא דברו בלשון הקודש כי ברור הפלגה נתפלגו כל השבטים אומות לשבעים לשון. ומוזה הטעם לא יכולתי להבין גם דברי הרמב"ן שכתב בפרשת ויגש שהכנענים דיברו בלשון הקודש. נמצא דלדעת היפת קראו הכתוב אברם העברי על שם אותו הלשון שאינו לשון הקודש. (ימ, ת"כ)

אם כן השם, או הגנאלוגיה של השם עברי, מגלה כאפשרות שהעברית איננה לשון הקודש אלא דווקא לשון אחר, הארמית.

חשבון מפותל מוביל את המחבר למסקנה כי השם עברית איננו אלא שם אחר לשם ארמית. ומה בין הארמית ללשון הקודש? הזיקה בין לשון הקודש לארמית מסובכת עוד יותר ועליה נדבר בהמשך כשנדרון בפנומנולוגיה של הגלות, בפנומנולוגיה של לשון הקודש ובשני האירועים הלשוניים הגדולים. אבל בחטף נחזור עכשיו לשאלה השנייה של אוגוסטינוס: מי דיבר עברית, כמו שמכונה שפה זו בהיסטוריוגרפיה הנוצרית והציונית? אוגוסטינוס, כזכור, סבור כי זוהי שפת היהודים, והרי מחדשי

2. ובמאמר מוסגר – לשון הקודש במה שמכונה "ספרדית", או לושן הקודש, במכונה "אשכנזית"? האם מותר לדבר בלשון הטמא שאנחנו מרברים בו עכשיו? האם לושן קודש או לשון קודש? "ועכ"פ ששינוי הלשון מאשכנזית לספרדית, שנקבע ע"י המסיתים המדיחים הציונים הטמאים ומטמאים באופן נורא ר"ל שאין ספק שאיסור חמור מאד להחזיק במנהגיהם... ועכ"פ הוא ממש לשון חדש גם אצל הספרדים, אלא שנעשה בדרך דמיון וקרוב ללה"ק [לשון הקודש] לצודר בזה נפשות נקיות" (ימ, תכ"ט).

הלשון העברית גם הם סברו כך. ואילו טייטלבוים טוען כי לשון הקודש נשכחה, כי מעולם לא היתה שפת דיבור, או כמו שיעלה מדבריו הלשון המקורית, ה-Ursprache, איננה אלא אפוריה הכרוכה באפוריה של שפה כשלעצמה, שפה בין שפות, או שפה בלשון רבים. כמובן "שמחקר היסטורי" רציני יגלה שטענה זו איננה מופרכת לחלוטין. התלמודים נכתבו כידוע בארמית. בתקופת בית שני דיברו לפי טענתו של טייטלבוים יוונית וארמית. במקדש כתבו הכהנים יוונית, למן תקנות עזרא. ואילו "אברהם העברי", כלומר אברהם מעבר הנהר, קרי מארם, דיבר עברית, קרי, ארמית. השאלה לכאורה מתבקשת:

וצריך טעם למה לא דבר אברהם אבינו עליו השלום כל דבריו בלשון הקודש, הלא קודם דור הפלגה דברו כל העולם רק בלשון הקודש... אלא שאח"כ נתבלבל לשונם, אבל אברהם אבינו עליו השלום נשאר בלשונו לשון הקודש, ולמה הוצרך לדבר גם בלשון אחר? (ימ, תכ').

וגם לגבי עזרא הסופר,

ועל כל פנים היה זה מתקנת עזרא [שהיא המתורגמן מתרגם לעם מה שהקורא קורא בתורה כדי שיבינו עניין הרברים] ולא יותר מארבע מאות שנה עד החורבן שהיה נמשך אז מלכות ישראל ושרוין על אדמתם והוצרכו בכל הזמן למתורגמן ולמה לא תיקן עזרא שילמדו הכל הלשון וממילא יבינו הכל כמו שהוא בכל מדינה ומדינה ככתבה ועם ועם כלשונו, ומה נשתנה שגם בימי עזרא לא היה אפשרות שיבינו הלשון, וטעמא בעי להבין כ"ז [וצריך טעם להבין כל זה] (ימ, ציטוט מקוצר, תכ').

כלומר העברית איננה עברית, לשונו של אברהם אבינו היא ארמית, וקשה לציין תקופה שבה דיברו בלשון הקודש, כשפה בין שפות, כלשון בין לשונות. ואולם, לא ההיסטוריה מעניינת כאן. טייטלבוים איננו היסטוריון או בלשן והחיבור שלו, אם צריך היה לחלל אותו בעזרת שם אחר, אולי היה מתאים להיקרא בכינוי מאמר תיאולוגי-פוליטי [במאמר מוסגר – המתנגד הגדול ביותר לאפשרות של התיאולוגיה הפוליטית כפי שעתיד להתברר עוד, כתב חיבור תיאולוגי-פוליטי מהחדשניים ביותר למרות שזכרו נבלע ונשכח].

באיזו שפה נכתב ה"ויאל משה"? מיהם דוברי אותה שפה? האם השפה היא עברית? היא כן ולא. כל קורא עברית, עם מעט עזרה בפיענוח ראשי תיבות, יכול להבין את לשון הספר, אבל העברית, שאיננה לשונו של אברהם אבינו, אלא הלשון הטמא, שקראוהו עברית, דינה שריפה:

וחם לבי בקרבי בהגיגי מגודל התמיה העצומה אשר שומרי תורה ומצוות ותלמידי חכמים אינם מרגישים את חומר העוון, כי נורא הוא מה שמניחים ללמוד בבתי ספר לנערים את לשונם הטמא שקוראין אותו עברית, אשר דין גרמא בנויקין אית ביה, כמו שכתבתי קצת למעלה, ומכל שכן בזה הלשון שנתחבר ונתחדש ע"י המינים ומקורו מספריהם המלאים מינות וכפירה ר"ל [רחמנא ליצלן], שאין ספק שהחיוב לשרפו ולאברו מן העולם (ימ, תכו).

היא גם אינה יכולה להיות לשון הקודש, הלשון שלפני "בבל". לשון הקודש, הלשון של לפני מגדל בבל, הלשון שאין לה שם, אלא רק כינוי, אברה מן העולם (וגם אפשרותה תתברר כאפורה). החתם סופר (שידון להלן) סבור כי לשון הקודש, הלשון עצמה, נשכחה מאיתנו לגמרי, נשאר מלים בודדות וכ"ד ספרים אבל הלשון נעלמה, נשכחה:

וזה ודאי שנשכח מאתנו הלשון לגמרי כמו שהבאתי מהחתם סופר... ומבואר בזה שגם הוא ז"ל שם את לבו לדעת מה זה ועל מה זה שלא הנהיגו דורות הראשונים את בניהם לדבר בלשון הקודש עד שנשכח הלשון מאתנו לגמרי. כ"ד ספרי התנ"ך ומלים מועטים במשנה. (ימ תכא).

הרי הם זכר ללשון, אבל הלשון עצמה נשכחה. [במאמר מוסגר – מתי נשכחה הלשון? על כך אני מדלג במאמר זה: דבריו של טייטלבוים נמצאים סותרים זה את זה, ואמנם הסתירה חשובה אבל היא תישאר שכוחה]. ואם כך, השפה של טייטלבוים עצמו איננה לא לשון הקודש ולא הלשון הטמא המכונה עברית.

בבל – אם נשוב לענייננו – קשורה לשאלת הגלות. גלות, או גלות ברבים, הגלות שהיא גלויות. גלויות שהן בזמנים שונים ובמקום אחד, וגלות שהיא גלויות במקומות שונים ובזמן אחד, גלות שהיא גלות ממקום, וגלות שגם המקום עצמו הוא מקומו של הגלות. וגלות שהיא גלויות, לא בגלל המקום ולא בגלל הזמנים, ריבוי שאין לו תכלית, ריבוי שאין לו קצבה. גלות, אם כן, שהיא לא ביחיד ולא ברבים.

השאלה "למה גלו", היא שאלה ראשונה, השאלה לשם מה גלו היא שאלה שנייה, והשאלה איך גלו היא השאלה השלישית. גם השאלה האחרונה יכולה להישאל באופנים שונים: באיזה אופן גלו, מי הגלה, לאן גלו, אבל היא יכולה להישאל גם כ"איך היא הגלות?" טייטלבוים עוקב אחרי גלויות שונות שגלו בהן ישראל. "ד' גלויות, בבל, מדי, ויון ואדרום" (שטז) – לא נעקוב כאן אחר כל הגלויות לכל תולדותיהן ומוצאיהן. יש תכליות לגלויות השונות, כך לדוגמא:

ובטעם הגלויות מבואר בגמרא פסחים (פו ע"ב): לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות, אלא כדי שיתווספו עליהם גרים, שנאמר וזרעיה לי בארץ, כלום אדם זרע סאה אלא להכניס כמה כורין. ובמהרש"א פירש במה שאמר כדי שיתווספו עליהם גרים, דהיינו לפרסם האמונה גם בשאר עובדי כוכבים. (ימ, שטו).

גלות עם תכלית, גלות מיסיונרית. תכליות אחרות לגלות:

ובגמרא תענית (ג' ע"ב)... שאמרו ז"ל כי כארבע רוחות השמים פרשתי אתכם נאם ה', מאי קאמר להו אילימא הכי קאמר להו הקב"ה לישראל דבררתניכו בארבע רוחי דעלמא, אי הכי כארבע בארבע מיבעי ליה, אלא הכי קאמר כשם שא"א לעולם בלא רוחות כך א"א לעולם בלא ישראל [מה אמר להם (הקב"ה) לישראל? אם תאמר שכך אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל: שפיוזרתי אתכם בארבע רוחות העולם. אם כך "בארבע" כארבע היה לו לומר. אלא כך פירושו, כשם שאי אפשר לעולם בלא רוחות כך אי אפשר לעולם בלא ישראל] (שם).

ואולי התכלית היא דווקא הצלת ישראל? כך בגמרא פסחים "מאי דכתיב [מהו שכתוב] צדקת פרוזנו בישראל צדקה עשה הקב"ה עם ישראל שפיוזר לבין האומות כמבואר שם אח"כ שעל ידי זה אין יכולין לכלותם חס וחלילה". (שם, שטז')

מקוצר היריעה אתעלם מהטעמים ומהסיבות שבגללן "צמחה" הגלות, וודאי ידועים לכם טעמים וסיבות אחרים. אבל נחזור לשאלת ה'איך' של הגלות, ולגלויות שהן גלות ולגלות שהיא גלויות. לגלות שהיא לא ביחיד ולא ברבים. גלות שהיא יחיד זוהי גלות שגלו כולם למקום אחד בזמן אחד, זו גלות מצרים. והגלות שהיא ביחיד, אבל אין היא גלות למקום אלא ממקום, היא גלות דור המדבר, גלות שהיא האיסור לבוא לארץ הקודש. "דגזירת דור המדבר שהיה הגזירה בפירוש שיישאר כולם במדבר עד תום כל הדור, כמבואר בקרא [בפסוק]. גם אחר המ' [ארבעים] שנה מבואר בקרא בפירוש שלא יבוא לא"י אלא כלב ויהושע והפחותים מבין כ' עשרים שנה והיתירים מבין ס' לא זולת, ונאסר עליהם בפירוש באמרו לא תעלו ולא תלחמו". (שם, שכב')

אבל גלות בכל, הגלות הנוכחית, הגלות שלפני הלשון הטמא, נבדלת מכל הגלויות האחרות, היא איננה הגלות בצורה של היחיד,

וכתב בישמח משה, פרשת בשלח על הכתוב תביאמו ותטמעו וגו', רבגאולות הראשונות שהיו מקובצין יחד אמר עד יעבור שלא היו מחוסרין אלא העברה ממקום למקום, ובשלישית שהן מפוזרין בד' קצוות ואין יריעה כלל מזה לזה, ויש מקומות ומדינות שאין יודעין מהם והם אין יודעין מאתנו. (שם).

הגלות השלישית היא אם כן קודם כל הגלות שאינה ביחיד, הגלות שבה הם מפוזרים בד' קצוות הארץ, מקומם בכל מקום, ובגלות זו גם ארץ הקודש היא בכלל ד' קצוות הארץ. גם מי שדר בארץ ישראל איננו מפר את גזירת הגלות הזו, למה?³ גלות זו היא אישורו ואישושו של החשש הגדול "פן נפוץ על פני כל הארץ", של החשד כשלעצמו, כפי שיתברר. "אבל בזמן הגלות האחרון שהיה הגזירה שיהיו ישראל מפוזרין כל

3. במאמר מוסגר, בתלמוד הבבלי, קובע רב יהודא, מחשובי אמוראי בכל, ש"כל העולה מבבל לארץ ישראל עובר בעשה".

המדינות וגם א"י בכלל כל המדינות". גלות זו היא גלות הפיזור, שאיננה ביחיד ואיננה ברבים, גלות "זו" שונה מקודמותיה, לא רק בפיזור עצמו, אלא אף בתודעת הפיזור. תודעת הפיזור, או התודעה המפוזרת, איננה תודעה המכירה במסוימות, בגלות שלא להיות במקום מסוים, או בגלות שלהיות שלא במקום מסוים, אלא היא ההכרה הבלתי אפשרית בכך ש"הפיזור הוא באופן שאין ידיעה מזה לזה", ההכרה באי האפשרות העקרונית של התודעה להכיל את כל מושאיה. התודעה שאינה יודעת את מושאיה, שמושאיה נפוצו על פני כל הארץ וששם אי אפשר לעשות לה. גלות אם כן שהיא גלויות, גלות שאין לה מסוימות, גלות שמושאיה אינם מוכרים לה עצמה, גלות שאיננה יכולה להכיר את עצמה, לכפוף את מושאיה לעצמה. הפיזור של התודעה, התודעה המפוזרת, מכירה במושאים האחרים, אבל איננה יכולה להכילם. זה איננו גם הסובייקט המודרני שיכול להכיל הכל בתוך עצמו, או מתוך יחס מסוים לעצמו, כרוגמת הסובייקט הקאנטי:

שהרי אותה זהות תמיד שבאפריצפציה של ריבוי נתון בהסתכלות מכילה הרכבה של דימויים, והיא איננה באפשר אלא על-ידי התודעה של הרכבה זו. כי התודעה הנסיונית, המלווה דימויים שונים מפוזרת כשלעצמה, ואין לה זיקה לזהותו של הסובייקט... נמצא שמתוך כך בלבד, שיש בידי לקשר ריבוי של דימויים נתונים בתוך תודעה אחת אפשר לי שארמה את זהות התודעה בדימויים אלה עצמם... כלומר, רק על-ידי כך בלבד, שיש בידי להשיג את ריבוי הדימויים בתודעה אחת, אני קורא לכולם 'דימויים שלי'; שאם לא כן, יהיה לי אני מרובה גוונים ושונה... (קאנט, "ביקורת התבונה הטהורה", B/134).

התודעה המפוזרת, המפוזרת כשלעצמה, שאין לה זיקה לזהותו של הסובייקט, היא התודעה שאיננה מסוגלת לקשר ריבוי בתוך תודעה אחת, שאיננה יכולה לקרוא לכולם "שלי ולי".⁴ הפיזור אם כן איננו רק הפיזור אלא תודעת הפיזור, ותודעת הפיזור אינה רק תודעת הפיזור אלא תודעת פיזור שאיננה יודעת צורת פיזור. נחזור מהעיר לשם, מהמגדל לשפה – אוגוסטינוס כותב על ההכרח של האימפריה לשעבד את לשון הכבושים, כדי לאפשר את השלטון. לשון כאינסטרומנט של שעבוד שמתחזה לשחרור מעסיק גם את טייטלבוים "הלשון שבדו להם להרחיב גבול הציונות"⁵ (ימ תלב'). נחזור לבבל, לדברים-אחודים. השאלה, כזכור, היתה מדוע נזקקו לנס של הבללת הלשונות? והלשון שאין לה שם אלא רק תיאור,

4. האפשרות לקרוא לדימויים "שלי" היא צעד מכריע אצל קאנט, כמו אצל היידגר ה-Dasein הוא תמיד ביחס ל"שלי". לא נעסוק בכך כאן.

5. "להרחיב גבול" – לשון כמרחיבת גבול: קוצר היריעה לא מתיר אלא לרמוז למאפיין ה"הרחבה" של השפה, על שני הדימויים בהם משתמש טייטלבוים, קרי, הלשון כמרחיב וכמרחיק את הגבול – זה שבינו ובין לשונות אחרים – וזה שבין הלשון ובין הסובייקטים המשועבדים ללשון, והלשון כ"רשת".

הלשון שלפני התבבלות הלשונות, למה נקראה לשון הקודש? מהי הלשון שלפני השם בבל? האם יש שמות בלשון שלפני בבל? טייטלבוים דן בדבריו של השל"ה,

שעמד על המחקר למה נקרא לשון הקודש והביא דברי הרמב"ן וכתב אח"כ ואיני מבין דברי הרמב"ן כי הוא לא תירץ רק למה אנו קורין לשוננו לשון הקודש, אבל עדיין הקושיא במקומה עומדת למה באמת בחר השם יתברך בלשון זה וקידש אותו. והאריך אח"כ לבאר... ותמצית הדברים שאין אותיות לשון הקודש הסכמיות אמנם הם ראשונות... ובהיות האדם מזכיר אות מהאותיות בהכרח יתעורר הרוחניות ההיא והבל הפה ממנו יתהוו צורות... וסיים הכלל העולה... רצונו לומר אלו הענינים שקורין כל אחד בשמו זה אינו שמו בעצם רק מושאל, ועצם השם הוא דוקא למעלה בקדושה והם משתלשלים מהמרכבה העליונה יעיי"ש [יעוין שם] (ימ, תלא').

מהו אם כן היחס בין הלשון שלפני והלשון שאחרי? האפוריה של בבל היא גם האפוריה של הלשון שלפני והלשון שאחרי בבל, קרי, האפוריה של הזיקה המבדלת; לשון אחר – אם בבל מועמדת כאירוע הלשוני, שמבדיל אבל גם מעמיד את הזיקה של הלשונות בריבוי והלשון ביחיד, את אפשרות הגנאלוגיה, הרי עיסוקו של טייטלבוים בשל"ה מעמידה את הזיקה עצמה כאפוריה, רוצה לומר, הלשון ביחיד (כשהיא נחשבת כביכול שלא מתוך זיקה ללשונות שאחרי בבל), או ה-Ursprache כשהיא מבוארת מתוך דברי השל"ה מופיעה כמי שאין בינה כשלעצמה ובין שפה ולא כלום, ורק העמדת הזיקה, או לענייננו רק הזיקה המבדילה של בבל, מאפשרת לחשוב את השפה שלפני כשפה, כלומר, כשפה שאחרי, כלומר כזיקה שאי אפשר לה אלא להבדיל בלבד, וכהבדל שאינו יכול להתמש אלא כזיקה. הניסיונות הפילוסופיים הגדולים של המאה העשרים מנסים להתחקות אחר העיוות של הלשון, "ההווה דרה בלשון": העיוות, אליבא דטייטלבוים הוא המוקד של המעשה המחשבתית-לשוני (והפילוסופי), דווקא על שום שהוא מוקד שאיננו מן האפשר, ואי האפשרות הזו מתבררת מתוך האפוריות שמתלבנות מתוך דבריו. וכך: "מהבל הפה יתהווה צורות" בלשון הקודש – השפה שאין בה הבדל בין דיבור למדובר, השפה שאיננה עניין של הבנה אלא של הויה, השפה שאין בה שמות. המטונימיה של הלשון הפכה למטאפורה לשפת הטכנולוגיה: "היום אנו לומדים את השפה שבה ברא האל חיים", קבע קלינטון כשהסתיים פרויקט מיפוי הגנום. שפת הבנאים המושלמת שבה אין ייצוג, במקום שבו אין הבדל בין הסימן לדבר, בין הדובר לדיבור לדבור, לדבר. האם במטאפורה הזו יש מקום למטאפורה, האם המטאפורה, הציטוט, השם, אפשריים עוד במטאפורה הזו? בלשון שבו הדברים אחדים, שבו הבל הפה "מהווה", הציטוט יהיה חזרה, המטאפורה לא תהיה מטאפורה אלא מטא-פורה כפשוטה.

ושוב השאלה מהי השפה של ה"ויואל משה"? השפה שהסובייקט שלה לא יכול להיאמר אלא בסוגריים⁶ ובשם בלשון אחר? באיזה לשון אפשר לדבר? לשון התודעה המפוזרת, קובע טייטלבוים, איננו לשון בפני עצמו, הוא שיבוש, הוא הלשון המשובש, כך הם דברי החתם סופר: "גם הקרמונים היו בקיאים ללועזים בלע"ז אך בכוונה שיבשו הלשונות... לפי שבלשון הקודש לא רצו לדבר לא היה להם ברירה אחרת אלא לשבש להם איזה לשון" (ימ, תכ"א) הלשון המשובשת, זו שאיננה לא לשון הקודש ולא לשונות אחרים, הלשון שניטל כוחה, שניטל ממנה "הבל הפה המהווה", הלשון שנמצאת בין הייצוג ובין ההוויה, שאיננה שלמה, איננה אוניברסלית, לעולם אי אפשר להכיר בה כשלעצמה, אי אפשר להבדיל אותה מלשונות אחרים, ובכל אופן ואולי דווקא לפיכך היא המובדלת והמבדילה (אם לחשוב לדוגמא על היידיש באירופה), היא היא לשון התודעה המפוזרת. השפה האוניברסלית, שפת ההוויה כולה, השפה שלפני בבל, היא הכפירה הגדולה של בבל, היא הדברים האחודים. אצטט בקצרה קטע מספר הזוהר שבו דן טייטלבוים.

ולהבין יותר הענין ראיתי להעתיק מה שכתוב בזוהר הקדוש (תרגום יבוא מיד אחרי הציטוט)... על ענין דור הפלגה וזלה"ק: ואי תימא לישנהון אמאי איתבלבל אלא בגין דכדלהון ממללין בלשון הקודש הוא לישנא קא עביד לון סיועא בגין דבעובדא ובמלולא דפומא תליין מלין אלין וברא עבדי סיועא לההוא אתר דבעו לאוקמא ועל דא אתבלבל לישנהון דלא יכלו לאתקפא רעותהון בלה"ק כיון דאיתחלף לישנהון לא אצלחו בעובדא בגין דחילא דלעילא לא ידעי ולא אישתמודעי בר בלה"ק וכד אתבלבל לישנא דילהון איתחלש חיליהון ואתבר תוקפא דילהון, ת"ח [=תא חזין] דהא מלה דאמרי תתאי בלה"ק כלהו חילי שמיא ידעי ביה ואתתקפי ביה ולישן אחרא לא ידעין ולא אישתמודעי ביה ועל דא אילין כיון דאיתבלבל לישנא דילהון מיד ויחרלו לבנות העיר דהא איתבר חיליהו ולא ידעי למיעבר מירי ברעותא דילהון, עכלה"ק" (ימ, תכב'-תכג')

ובתרגום:

ואם תאמר למה התבלבל לשונם? אלא משום שכולם מדברים בלשון הקודש. אותו לשון 'עושה להם' סיוע, משום שבמעשה ובדיבור הפה תלויים הדברים הללו, ובוה 'נעשה הסיוע' לאותו מקום שרצו להקים, ובשל כך התבלבל לשונם שלא יכלו לכפות/להתחזק את רצונם בלשון הקודש כיון שהחלף לשונם לא הצליחו במעשה, כיון שהעליונים לא יודעים ולא מכירים לבד מבלשון הקודש, וכשהתבלבל הלשון שלהם, נחלש כחם ונשבר תוקפם. בא וראה שמה שהמלים שאומרים התחתונים בלשון הקודש כל חילי השמים יודעים בהם ומתחזקים בהם, ולשון אחר אינם יודעים ולא מכירים, ומשום כך אלו כיון שהתבלבל לשונם, מיד ויחרלו לבנות העיר, שהרי נשבר חילם ולא ידעו לעשות דבר באותו רצון שלהם, עד כאן לשונו הקדושה.

6. כך אפוא מציין טייטלבוים את עצמו מתוך הלשון הטמא בסוגריים: "נכי אדוקים נקרא בלשונם שומרי התורה"

הזוהר הקדוש, כמו התלמודים, נכתב בשפה המשובשת, בארמית משובשת, ומיהו השונא הגדול של הארמית? התלמוד הבבלי. הגמרא קובעת כי "אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי שאין מלאכי השרת נזקקין לו", ועל כך שואל ה"ויואל משה": "וצריך טעם למה שהרי מבואר שלשון זה קרוב ללשון הקודש ולמה יהיה הוא מגונה בעיניהם יותר משאר לשונות?" השפה של התלמוד, השפה שבה נכתב החיבור, שאוסר על השימוש באותה לשון בה נכתב, היא השפה המגונה בעיני מלאכי השרת, דוברי לשון הקודש. תשובת המחבר: "ונראה לי שמזה הטעם שהוא קרוב ללשון הקודש משום כך הוא מגונה בעיניהם, לפי שהוא כמו לשון שנשתבש דומה למה שכתב רבינו דטפי [שיותר] עדיף בלא כוונה ממה שעוקר הכוונה" (ימ, תכח). כלומר הלשון האפשרית בגלות השלישית היא הלשון המגונה, והלשון המגונה היא הלשון הנבחרת, הלשון שאין לה שם משל עצמה, כי לעולם אין היא של עצמה, כשלעצמה, היא תמיד לשון של האחר, ולעולם האחר-בשיבוש.

עשיית השם, התודעה המפוזרת, הלשון המשובשת הן רק פתיחות קצרות – טייטלבוים מדלג בין המגדל לשפה, בין העיר לשם, להכרח הלשוני, ולאי האפשרות של הלשון, לשפה המשובשת בניגוד למחשבת השוליים,⁷ ללשון ולאוניברסליזם ולמסקנה הפוליטית שהוא גזר ממנה, מהבנת הגלות השלישית וממגדל בכל לגבי הציונות. העבירות והפרצות לא יכולות לתאר את מה שמכונה המדינה-ציונית, השורש של כל הקטגוריות שאינן מתחברות. הציונות בלשונו היא הטומאה של העולם כולו. הלאומיות היא הכפירה, והכפירה היא בלשון. האירוע הלשוני הראשון הוא התבבלות הלשונות, האירוע הלשוני הנוסף הוא האירוע הלאומי-ציוני. הכפירה הגדולה של הציונות, של הלאומיות, היתה חייבת לעבור דרך מגדל בכל, דרך השפה האוניברסלית. הלאומיות, העמדת הסובייקט לפני הסובייקט, מחייבת את הרשת הלשונית, שבה לא דנו כאן. החשש הגדול של בכל היה "פן נפוץ על פני כל הארץ", אבל הלאומיות בתיאורו של טייטלבוים נדרשת לאוניברסליות.

הנה כתבתי למעלה כמה מן הטעמים שראו חשש מכשולות גדולות בלשון הקודש, וכל זה היה בדורות הקודמים שהיה ענין דור הפליגה רק מעשה שהיה אבל כבר בטל בדורו של אברהם אבינו עליו השלום, שזכה לנס גדול כזה שפתאום ניטל מהם הלשון, אבל אנן יתמי דיתמי [יתומים בני יתומים] בדור השפל והאפל, שנתמלא כל העולם מינות ותפשו אומנות אבותיהם שברור הפלגה (ימ', תכ"ו).

7. גם אם אין כאן המקום להרחיב, הרי אין זה מיותר להעיר על ההבדל שבין הלשון המשובש שמתברר במאמר זה ובין המחשבה הרב-תרבותית, והמחשבה על השולי, או בקצרה בין המעשה של השיבוש מתוך מחשבת הגלות, ובין המיקום המאשר של המקום במחשבת הרב-תרבותיות.

כלומר, הלאומיות היא ניסיון לחזור למגדל בבל, להחזיר את האוניברסלי. האם השיבוש אפשרי? האם התודעה המפוזרת אפשרית?

החיבור הזה יש בו פתיחות בלבד שכולן חגות סביב האפוריה של בבל על ריבוי פניה וסביב הפתח שפתח טייטלבוים⁸ לחשוב את העברית כפרט ואת השפה בכלל מתוך מחשבת הגנאולוגיה של העברית שאיננה עברית.

הגנאולוגיה של העברית: של העברית כשפה, של העברית כשם, של לשון הקודש וה-Ursprache, של הגנאולוגיה הנוצרית-יהודית המשורשת בשם ובמלה עברית כהיסטוריה, הקטגוריה של הלשון המשובש, מחשבת הגלות מתוך מחשבת הלשון המשובש, הלאומיות שמתלבשת בצורת סובייקט וכסובייקט של האוניברסלי מתוך רשת לשונית שצורתה היא תאוות ההתרחבות של הסובייקט, קרי, הסובייקט של הכוליות אשר מברדיל את עצמו ומאשרר את עצמו בצורת הלאומיות – כולם נסמכים על האפוריה של בבל ומחייבים את חשיבת ומחשבת הגנאולוגיה של העברית: "במחשכים הושיבני כמתי עולם", אמר רבי ירמיה: 'זה תלמודה של בבל'. " (תלמוד בבלי, סנהדרין כד' ע"א). בבל ובבל-כשם, העברית ועברית-כשם מופיעות גם במה שמכונה "המסורת הנוצרית-יהודית". השימוש בשם בבל, כמו השימוש בשם הפרטי "עברית" יכול להיות מושא למחקרים שונים, מההיסטוריה של המלה ו"גלגוליה" ברורות השונים ועד לגלגולי הפונטיקה; גם המיתוס או מקורות המיתוס יכולים להיות מושא למחקרים היסטוריים, בלשניים, סוציולוגיים וכו'. הגנאולוגיה בחיבור זה ובהתייחס לטייטלבוים, פירושה העבודה שמגלה את הופעת ההיסטוריה עצמה כאפשרות כפויה. ככל מתבררת כאפוריה שכרוכה באפוריה של השם והשפה העברית כפי שהם מופיעים במסורת הנוצרית-יהודית. דא עקא, שאפשרותה של מסורת זו כרוכה בעצם האפוריה של בבל, וזאת לפחות בשני אופנים: האחד – המסורת הזו והאפשרות של המסורת גופא, של ההבדל בין הלשונות, והגלגול הלשוני שמצוי בהבדל שבין לשון ולשון, חוזר אל האירוע של בבל, כאירוע של ההבדלה והגלגול הלשוני שמאפשר את ההמשכיות והרצף כיסוד המסורת. וכן – בבל באופן שהיא קובעת את גבולות המסורת הנוצרית-יהודית [ונקבעת בה], מאפשרת גם היא מתוך האפוריה של בבל ושל השפה שלפני בבל (ה-Ursprache) והשפות שאחריה את הזיקה המתמדת שבין הפרטי והאוניברסלי [זיקה שצריכה גם היא

8. "ויאל משה" איננו חיבור הלכתי או חיבור חסידי, הוא איננו חיבור של פלפול או חלק מספרות ה"חדושים", הוא לא חיבור קבלי ולא ספרות דרשנית; הוא משתמש בכל אחד מהז'אנרים הנזכרים, אבל אי אפשר לאפיין אותו כשייך לז'אנר מסוים (למרות תשוקת האפיון והקטלוג, אשר תאפיין אותו ככזה או כאחר). יתר על כן, הוא איננו חיבור פילוסופי או תיאולוגי, ודאי שלא חיבור היסטורי-בלשני-סוציולוגי. החיבור הזה נכתב מתוך ויתור מלא על האפיון המקטלג של טייטלבוים בנכחי הדיסציפלינות.

להיות מבוררת גנאלוגית]. הגנאלוגיה, כאמור, איננה מבקשת להציע היסטוריה, או היסטוריה אלטרנטיבית [לא במובן של נרטיב אחר, ואף לא במובן של נרטיב של האחר]; היא מבררת ומגלה את המקום ואת העמדת המקום שמאפשר את הופעת ההיסטוריה, את הופעת הסיפור בכלל. המקום הסמוי מן העיז, שבו מתרחש הסיפור, או הלוגיקה הסמויה השולטת בסיפור ותומכת בו, ואשר מתגלה גם היא כנשענת ונסמכת עליו – המקום הזה, הוא כזה שיצירתו *ex nihilo*, כרוכה במאבק סמוי. די לציין כי אליבא דטייטלבוים, השם והמושג עברית איננו משתלשל כפי שהמסורת הנוצרית-יהודית מבקשת לתאר אותו, וכי השם הפרטי "עברית" (כשהוא נדון מתוך האפוריה של בכל) נסמך על האפוריה של בכל, כדי להבחין כי אפילו שם פרטי יכול להתברר כמה שהוא איננו מורשה "טבעית", קרי, הוא עצמו כרוך במחשבת הפוליטי. אליבא דטייטלבוים, הגנאלוגיה מסבירה את אופן העמדתו של הלאומי בכלל והלאומיות היהודית בפרט, היא שאיפשרה לחשוב את הלאומיות היהודית מתוך זיקה לעברית (העמדת הזיקה שבין היהודי ובין העברית כ"טבעית", קרי, מה שמאפשר את ההיסטוריה שלה ואת ההיסטוריות שלה מתברר מתוך הגנאלוגיה), או הכשירה את המקום למושג "יהודי" כפי שהוא נטבע במודרנה כסובייקט, מתוך זיקה ללשון שמופיע כלשון-שלו, וכמבדילה ומחברת אותו כלאום בתוך הסיפור הנוצרי-יהודי. גם המקום [ותמיד אצל טייטלבוים המקום מתברר גם כאי-מקום; או הפנומנולוגיה של הגלות והגלויות שאותה מפתח טייטלבוים] של מחשבת הגנאלוגיה עצמה, ומקומו של החושב כגון טייטלבוים עצמו, אינם נפקדים בעבודת הגנאלוגיה וחוזרים אל האפוריה של בכל, האפוריה של העברית והגלות של המקום. בכל והעברית כאפוריה, משמשות כמוקד המחשבה הגנאלוגית בה פתח טייטלבוים.

תירגמה וערכה: רות מיזלס