

ה א ק ד מ י ה ל ל ש ו ן ה ע ב ר י ת

1

# לְשׁוֹנֵנוּ

כתב־עת לחקר הלשון העברית והתחומים הסמוכים לה

כרך שבעים ושלושה, התשע"א



ירושלים

הוצאת האקדמיה ללשון העברית

# לְשׁוֹנֵנוּ

יוצא לאור ארבע פעמים בשנה  
על ידי ועד הפרסומים של האקדמיה ללשון העברית

העורך: משה בר-אשר

מזכיר המערכת: יוסף עופר

עריכת לשון והתקנה לדפוס: אורי מור; אברהם בן-אמתי

האחריות לדעות המובעות במאמרים על מחבריהם



כל הזכויות שמורות  
לאקדמיה ללשון העברית, התשע"א

סדר ועריכה במחשב: האקדמיה ללשון העברית  
מכון לאופסט נתן שלמה, ירושלים  
דפוס "גרפית" בע"מ, ירושלים

האקדמיה ללשון העברית, ת"ד 3449, ירושלים 91034  
טל' 02-6493555, פקס' 02-5617065  
דואר אלקטרוני: [acad3u@vms.huji.ac.il](mailto:acad3u@vms.huji.ac.il)  
אינטרנט: <http://hebrew-academy.huji.ac.il>

## תוכן העניינים

מאמרים	
אילן אלדר	עיון מחודש בשיטת חלוקת התנועות של הקמחיים 69
מיכל אפרת	"מעטק החילון" מנקודת מוצא בלשנית 209
מיכל אפרת	"מעטק החילון" מנקודת מוצא בלשנית (המשך) 371
משה בר-אשר	על כמה צורות יחידאיות בתצורת השם בלשון המשנה 309
רבקה הלוי	מבני הדדיות בעברית בין התחביר ללקסיקון 401
אליקים וייסברג	מערכת הזמנים בארמית הבבלית: הזמנים הדקדוקיים 139
אלכסיי (אליהו)	פֶּעַל ופֶּעַל בסיפור ההיסטורי 139
יודיצקי	על איכות תנועה בלתי מוטעמת שליד r ועיצורים אחרים 55
אלכסיי (אליהו)	
יודיצקי	משקל קָטל בלשון המקרא 335
אורי מור ותמר צבי	המשפט השמני בשטרות ובאיגרות ממדבר יהודה 129
מרדכי מישור	שלוש תופעות בלשון המוקדמת 107
יעל משלר	
בהשתתפות סוזן שאצר	על התהוותן של תבניות מן השיח: משפחת פסוקיות הזיקה 167
ורד סיידון	על הזיקה שבין מחשבה לרגש בלשון המקרא: עיון תחבירי-סמנטי בפועל "חשב" 7
זהר עמר	החֶמוֹס – זיהוי ה"חולדה" שבמשנה על ידי הרמב"ם 327
סטיבן ד' פראד	עירוב לשונות ורכי-לשוניות בארץ ישראל בעת העתיקה: ממצאים ספרותיים ואפיגרפיים 273
שמא יהודה פרידמן	לשון חכמים ולשון הבריות 27
נורית שובל-דודאי	
ויוסף גייגר	קלנבו 343
ראובן (ריצ'רד)	
שטיינר	עקבות לשוניים של סוחרים יהודים מארצות האסלאם 347
	בממלכה הפרנקית

77	נמרוד שתיל	הַנֶּמֶל הַשֶּׁפֶל לעומת הַנֶּמֶל הַשֶּׁפֶל: המשקלים קָטַל וקָטַל בלשון ימינו
		מִן הַעֲבוּדָה בַּמִּלּוֹן הַהִיסְטוֹרִי
437	חנוך גמליאל	עצמאותו של רש"י בתחום המילון
	אברהם גרוסמן	עיסוקו של רש"י בלשון העברית וזיקתו לתרבותם של היהודים בארצות האסלאם
425		
423	חיים א' כהן	דקדק רש"י וזה לשונו
449	אריאל שוה	צורות נשכחות בפירוש רש"י לתורה
		הַעֲרוֹת וְתַגּוּבוֹת
117	עמנואל מסטיי	חיתוך שאינו בסכין אלא באש
459	מרדכי סבתו	"האסטו" ו"אגיסטון" – הילכו שניהם יחדיו?
479	אהרן עמית	"אגיסטון" ו"האסטו" יחדיו ירננו
		בִּיקוּרוֹת
491	יואל אליצור	תשורה לחכם
513	ראובן מירקין	מילון חידושי רטוש
503	משה פלורנטיין	"ישנים חדשים בלשון חכמים"
507	שמואל פסברג	הארמית הנוצרית החדשה שליד הנהר חבור
	אולגה קפליוק	מותו של דיאלקט (על: Steven E. Fassberg, <i>The Jewish Neo-Aramaic Dialect of Challa</i> )
249		
	נמרוד שתיל	הישגים ובעיות בחקר הלשון המדוברת
255		(על: אסתר בורוכובסקי בר-אבא, העברית המדוברת)
523	ספרים שנתקבלו במערכת	



ה א ק ד מ י ה ל ל ש ו ן ה ע ב ר י ת

# לְעִשׂוֹנֵנוּ

כתב־עת לחקר הלשון העברית והתחומים הסמוכים לה

כרך שבעים ושלושה, חוברת ראשונה  
כסלו התשע"א



ירושלים התשע"א

"לשוננו" יוצא לאור בסיוען של הקרן על שם זאב שמחה ומלכה זאלצמאן  
ושל הקרן על שם מיכאל ומרי וילנסקי

עריכת לשון והתקנה לדפוס: אורי מור

ISSN 0334-3626

© כל הזכויות שמורות  
לאקדמיה ללשון העברית, התשע"א

הפקה: עירית בריס

סֵדֶר ועריכה במחשב: האקדמיה ללשון העברית  
לוחות: מכון לאופסט נתן שלמה, ירושלים  
הדפסה: דפוס "גרפית" בע"מ, ירושלים

האקדמיה ללשון העברית, גבעת־רם, ירושלים 91904  
טל' 02-6493555, פקס' 02-5617065  
דואר אלקטרוני: [acad3u@vms.huji.ac.il](mailto:acad3u@vms.huji.ac.il)  
אינטרנט: <http://hebrew-academy.huji.ac.il>

# לְשׁוֹנֵנוּ

יוצא לאור ארבע פעמים בשנה  
על ידי ועד הפרסומים של האקדמיה ללשון העברית

העורך: משה בר-אשר

מזכיר המערכת: יוסף עופר

---

האחריות לדעות המובעות במאמרים על מחבריהם

## לְשׁוֹנֵנוּ

נערך בידי ד"ר א' צפרוני ז"ל (תרפ"ט-תרצ"ד)  
בידי פרופ' נ"ה טור-סיני ז"ל (תרצ"ד-תשי"ד)  
בידי פרופ' ז' בן-חיים (תשט"ו-תשכ"ה)  
בידי פרופ' י' קוטשר ז"ל (תשכ"ו-תשל"ב)  
בידי פרופ' ש' אברמסון ז"ל (תשל"ג-תש"ם)  
בידי פרופ' י' בלאו (תשמ"א-תשנ"ט)

את כתבי היד המוצעים למערכת יש למסור על פי ההנחיות שהתפרסמו  
בלשוננו סז (תשס"ה), עמ' 113-114, ובלוויית תקציר באנגלית.

# לְשׁוֹנֵנוּ

כתב-עת לחקר הלשון העברית  
והתחומים הסמוכים לה

כרך שבעים ושלשה, חוברת א, התשע"א

## תוכן העניינים

מ א מ ר י ם	
ורד סיידון	על הזיקה שבין מחשבה לרגש בלשון המקרא: עיון
7	תחבירי-סמנטי בפועל "חשב"
27	לשון חכמים ולשון הבריות
שמא יהודה פרידמן	
אלכסיי (אליהו)	
יודיצקי	על איכות תנועה בלתי מוטעמת שליד r ועיצורים
55	אחרים
69	עיון מחודש בשיטת חלוקת התנועות של הקמחיים
נמרוד שתיל	הַנְּמַל הַשְּׁפַל לעומת הַנְּמַל הַשְּׁפַל: המשקלים קָטַל
77	וקָטַל בלשון ימינו
107	שלוש תופעות בלשון המוקדמת
מרדכי מישור	
ה ע ר ו ת ו ת ג ו ב ו ת	
עמנואל מסטיי	חיתוך שאינו בסכין אלא באש
117	
תקצירים באנגלית	
I	

### כתובות המחברים המשתתפים בחוברת זו:

גב' ורד סיידון, החוג ללימודי התרבות העברית, מגמת הלשון העברית, אוניברסיטת תל-אביב,  
תל-אביב 69978 • verd\_s@netvision.net.il

פרופ' שמא יהודה פרידמן, בית המדרש לרבנים באמריקה ואוניברסיטת בר-אילן, ת"ד 4719,  
ירושלים 91046 • talmud@netvision.net.il

ד"ר אלכסיי (אליהו) יודיצקי, רח' החיד"א 63/19, באר-שבע 84757 • yudickya@bgu.ac.il  
פרופ' אילן אלדר, החוג ללשון העברית, אוניברסיטת חיפה, חיפה 31905  
ieldar@univ.haifa.ac.il

ד"ר נמרוד שתיל, המכללה האקדמית צפת, ת"ד 160, צפת 13206 • nimrods@zefat.ac.il  
ד"ר מרדכי מישור, האקדמיה ללשון העברית, גבעת רם, ירושלים 91904  
mishormy@netvision.net.il

מר עמנואל מסטיי, האקדמיה ללשון העברית, גבעת רם, ירושלים 91904  
emmanuel.mastey@mail.huji.ac.il

## על הזיקה שבין מחשבה לרגש בלשון המקרא: עיון תחבירי-סמנטי בפועל "חשב"

### 1. מבוא

השאלה "מחשבה מהי" מהווה זה דורות ארוכים נושא לדיון פילוסופי סבוך ומורכב שראשיתו אצל אפלטון (בחיבורו "סופיסטן") והמשכו אצל תורות פילוסופיות ימי-ביניים, דוגמת הנומינליזם. אף בתקופה המודרנית לא נפקד מקומו של הדיון הפילוסופי הפתלתול במושג זה. לא כאן המקום להציג את ההתדיינות הפילוסופית המורכבת בנושא ואת מכלול הדעות הפילוסופיות והפסיכולוגיות הנוגעות למושג המחשבה.<sup>1</sup> המבקש לקבל הגדרה מילונית שימושית יפנה אל מילונו של שויקה:<sup>2</sup>

הסבר מלא למילה מִחְשָׁבָה:

1. מה שמתרחש בתודעתו של אדם, מה שאדם חושב.
2. פעולת החשיבה, כושר החשיבה.
3. דאגה, התחשבות, התעניינות, אכפתיות.
4. צורת החשיבה האופיינית לאדם, לזמן, למקום, לתחום וכד'.

הוראות (1), (2) ו-(4) שהעמיד שויקה קושרות את מושג המחשבה עם השכל, עם האינטלקט. הוראה (3), לעומת זאת, אמורה רוב רובה בתחום הרגש. לכאורה סתירה: מה עניין רגש אצל מושג המחשבה והשכל, והלוא רגש ושכל בחינת דבר והיפוכו. אלא ללמדך שבין השניים זיקה הדוקה, וזו ניכרת היטב בלשונם של הדוברים.<sup>3</sup>

\* מאמר זה מיוסד על חלקים מעבודת דוקטור הנכתבת באוניברסיטת תל-אביב בהנחייתה של פרופ' אסתר בורוכובסקי, שנושאה "עיון תחבירי, סמנטי ופרגמטי בפועל 'חשב' ובפעלים הקרובים לו למן ראשית היצירה המקראית ועד הזמן הזה". עיקרי הדברים נאמרו בשתי הזדמנויות: בערב עיון לכבוד ד"ר פנינה טרומר ביום 15 במרס 2009 באוניברסיטת תל-אביב ובקולוקוויום המחלקתי של המחלקה ללשון העברית וללשונות השמיות באוניברסיטת בר-אילן ביום 8 בדצמבר 2009. תודתי לפרופ' אסתר בורוכובסקי על הערותיה החשובות לגרסה מוקדמת של מאמר זה. כן נתונה תודתי לקוראים המעריכים של המאמר על הערותיהם המועילות (לכמה מהן נתונה תגובתי בגוף המאמר).

1. בספרו של ריייל (1979) ימצא הקורא מקצת מן ההתחבטות הפילוסופית בנושא.
2. ההגדרה מובאת להלן בלא הדוגמאות. ההדגשה שלי.
3. אגב אורחא ייאמר כי מילונו של שויקה הוא היחיד בקרב המילונים השימושיים בני זמננו

העוקב בדייקנות אחר הפעלים המנטליים בשפה החיה נתקל בלא הרף בשימושים שבהם מבטאים פועלי השכל גוני משמע שבתחום ההזדהות והרגש. "להבין את פלוני", דרך משל, אין פירושו רק לקלוט את המשמעות או את הכוונה שבדבריו אלא גם להזדהות עמו, להכיר ברצונותיו: אין לכם חשק להישאר כאן [...] טוב, אני מבינה אתכם.<sup>4</sup> הפועל ידע עניינו בקיאות, הבנה ולמידה, אך בה בעת הוא מבטא רגשי אמת ואהדה, הזדהות עם סבלו וכאבו של הנמען: – אבל הוא לא אשם, זה בגלל ההורים שלו, שהם לא אהבו אותו, ואני חושבת שאבא שלו הרביץ לו... – אני יודעת, מתוקה, אני יודעת.<sup>5</sup> הוא הדין בפועל חשב: כאשר מודים אנו לפלוני על שחשב עלינו איננו מכירים לו טובה על פעילותו החשיבתית, אלא אסירי תודה אנו על שחש רגישות למצבנו, על שרצה בטובתנו.

עיון במשמעותם של הפעלים המנטליים, וראש להם הפועל חשב, מכניס את המעיין אל תוך עולם עשיר ורבגוני האמור לא רק באינטלקט ובשכל כי אם גם ברצון, בהזדהות וברגש.

התהליך הסמנטי-קוגניטיבי הידוע בשם "סובייקטיביזציה של המשמעות" (subjectification of meaning)<sup>6</sup> מניח כי הגוונים הסובייקטיביים-הריגושיים במשמעות הם מאוחרים ביחס, כלומר אם ניכר שינוי במשמעותו של פריט לשוני כלשהו, כיוון התזוזה הוא מן האובייקטיבי אל הריגושי.<sup>7</sup> ההנחה בדבר סובייקטיביזציה מושתתת על הרעיון כי יש סדר ושיטה בהשתנות משמעויותיהן של מילים לאורך ציר הזמן: אט אט על פני ממד הזמן ניכרת התקרבות אל תכנים סובייקטיביים, רוויי רגש, תכנים הקשורים בגישת הדובר אל השיח ובאינטראקציה בינו ובין הנמען. התפתחות פוליטימיות איננה שרירותית ומקרית, אלא היא מיוסדת על חוקיות. על הרוב, כאמור, הכיוון הוא מן האובייקטיבי אל הריגושי-שיחתי.<sup>8</sup>

הנותן דעתו לרכיב הרגש בהגדרת המונח מחשבה. בשאר המילונים (מילון ההווה, מילון ספיר, מילון אבן-שושן המחודש, מילון אריאל המקיף) אין כל אזכור לרכיב סמנטי זה.

4. הדוגמה מתוך ספרה של עירית לינור "שתי שלגיות" (תל-אביב 1993, עמ' 204). והשווה לצירופים הבין לרוחו, הבין ללבו. למשמעיו השכליים והרגשיים של הפועל הבין בשפה החיה ראה סיידון, תשס"ג, §2.4.

5. הדוגמה מתוך אתר האינטרנט "במה חדשה", אהבה, 14 ביולי 2007. עוד על שימושי הרגשיים של הפועל ידע בשפה החיה ראה סיידון, שם, §2.11.

6. במחקר הוא מכונה גם "פרגמטיזציה של המשמעות" (pragmaticization of meaning). ראה למשל טראוגוט, 1986; טראוגוט, 1989; ברינטון וטראוגוט, 2005.

7. לתהליך סמנטי-קוגניטיבי זה עדויות משפות רבות. אליזבת טראוגוט, מן החשובות והבולטות בקרב חוקרי הבלשנות ההיסטורית בני זמננו, דנה בו באופן שיטתי ומקיף החל משנות השמונים (ראה הפריטים שהובאו בהערה 6 לעיל, ועיין עוד למשל טראוגוט ודשר, 2002).

8. השווה, לדוגמה, את מגמת הסובייקטיביזציה העולה מהתפתחות הפוליטימיה של מילות השאלה בעברית הדבורה: מילות שאלה < מילים מעצימות (intensifiers): איך אתה מרגיש? בצד איך הפחדת אותנו!; כמה הוא שילם? בצד כמה הוא מדבר! וכדומה (ראה על כך



לאור הנחת יסוד זו נצפה למצוא את המעבר אל תחום הרגש במשמעות הפועל חשב ברבדיה המאוחרים יותר של העברית. יש לצפות שהמשמע השכלי יהיה המשמע הקדום ביותר, הראשוני, ועם הזמן בתהליך של סובייקטיבזיה יעבור הפועל לסמן גם גוני משמע רגשיים.

עיקר עיוננו נמצא מפריך היפותזה זו, שכן מתברר כי השכל והרגש במשמעות הפועל חשב אחוזים זה בזה כבר בעברית העתיקה.

במאמר זה נבקש להעמיד על זיקתו הקדומה של חשב אל תחומי הרצון והרגש כפי שהיא עולה משימושו בלשון המקרא. בה בעת נבקש להראות כי ההתפלגות הסמנטית, קרי התפלגות שימושו של הפועל, משתקפת היטב בתחביר, הווי אומר במילות היחס המשלימות את חשב. הללו, כפי שיפורט בהמשך, נתונות בתפוצה משלימה.<sup>9</sup>

## 2. חשב = זמם, תכנן להרע

מעיקר העיון בלשון המקרא עולה כי המחשבות בתקופה הקדומה אינן אלא סוג של מזימות. רוב הופעותיו של חשב בבניין הקל (למעלה ממחצית ההופעות) הן מעניין רקימת תחבולות, תכנון מעשי רָשָׁע.<sup>10</sup> דוגמאות למכביר: ושאל חשב להפיל את דוד

בהרחבה אצל טרומר, תשס"ד). פעמים שבסוף תהליך הסובייקטיבזיה הופכת המילה הפוליטית למילה דקדוקית – תהליך המכונה "גרמטיקליזציה" (grammaticalization; טראוגוט וקניג, 1991 ואחרים). כך אירע, דרך משל, למילת הקישור while באנגלית, שמעיקרא אינה כי אם שם עצם שפירושו 'זמן', 'תקופה' (כך באנגלית העתיקה). הוראה זו נשתמרה באנגלית המודרנית, שהרי המילה פוליטית (Let's wait a while; It took me a while) וכדומה, ואולם ברבדים מאוחרים יותר של השפה התחילה while לשמש גם כסמן דקדוקי: מילת שעבוד של זמן (I was watching you while you were playing) ומאוחר יותר גם מילת שעבוד של ויתור (While you liked the movie I hated it). בשמשה מילת שעבוד של ויתור מבטאת while את גישתו של הדובר באשר לאופי הקשר שבין שני האירועים (=משמעות סובייקטיבית). ראה על כך בהרחבה למשל טראוגוט וקניג, 1991; טראוגוט, 1995.

יצוין כאן כי בהבאת המובאות מן הפרשנות היהודית (הן הקלאסית הן המודרנית) נהגנו דרך קבע ובאופן אחיד כתיב מלא. הוא הדין בציטוטים ממילוני המקרא. נוסח המובאות מן הפרשנות הקלאסית ומן התרגומים הארמיים מובא על פי הנתון בתקליטור פרויקט השו"ת (גרסה 13) ובתקליטור התורני "האוצר" של DBS (גרסה 11).

10. לפועל חשב למעלה ממאה היקרויות בטקסט המקראי: רובן בבניין הקל (כ־65 אחוזים) ומיעוטן בבניינים נפעל (כ־25 אחוזים), פיעל (כ־10 אחוזים) והתפעל (פחות מאחוז). שימושו האחרים של חשב בבניין הקל אמורים בתחומים האלה: המצאה וחיידוש בתחום האומנות או האומנות – כ־20 אחוזים מכלל הופעות הקל (מעשה חושב, מחשבת חושב וכדומה); הסקה מוטעית – כ־15 אחוזים (ויראה יהודה ויחשבה לזונה כי כסתה פניה [בר' לח, טו]); מגינה וזכירה, זקיפת המעשה לזכות או לחובה – כ־5 אחוזים (אשרי אדם לא יחשב'ה לו עון [תה' לב, ב]); ייחוס כבוד והוקרה – כ־5 אחוזים (מאס ערים לא

ביד פלשתים (שמ"א יח, כה); כי המן בן המדתא האגגי צרר כל היהודים חשב על היהודים לְאַבְדָם (אס' ט, כד); ותתחנן לו [אסתר לפני אחשורוש] להעביר את רעת המן האגגי ואת מחשבתו אשר חשב על היהודים (שם ח, ג): פירוש מחשבתו 'מזימתו' – ראה בתרגומי מקרא מודרניים: "his plot against the Jews" (NEB); "his device that he had devised against the Jews" (KJV); לכו ונחשבה על ירמיהו מחשבות (יר' יח, יח): אנשי ירושלים ביקשו להתנכל בחייו של הנביא ירמיהו, ועל כן רקמו במוחם תכנית זדונית שנועדה להמיתו – ראה בפרשנות הקלאסית: "'מחשבות' – רוצה לומר מחשבות רעות להמיתו" (רד"ק); "תחת שימיהו הודיע להם שמחשבת ה' עליהם לטובה הם חשבו להמיתו בכמה תחבולות" (המלבי"ם); והשווה לתרגום הארמי (תרגום יונתן) לפסוק ולא ידעתי כי עלי חשבו מחשבות (שם יא, יט): "ולא ידעית ארי עלי חשיבו עשתונין בישין [=מחשבות רעות]."

"לחשוב על פלוני מחשבה" בלשון המקרא שיעורו אפוא לחשוב על פלוני להרע לו, לרקום תחבולות נגדו (בד"ב: "devise evil against"; ק"ב: "to plan against").<sup>11</sup> רוב היקרויותיו של הפועל בשימוש זה הן עם מילות התוכן מחשבה/מחשבות, רעה/רעות, מזימה/מזימות וכיו"ב,<sup>12</sup> ולעתים קרובות, כפי שהודגם לעיל, בצירוף משלים מקודם המתייחס לישות שעליה זומם החושב רעה, האלמנט מתוך תוכן החשיבה שנגדו נרקמת התכנית השלילית.<sup>13</sup> על הרוב בא רכיב זה בצירוף מילת היחס על: "לחשוב על פלוני מחשבה/רעה/מזימה",<sup>14</sup> ולעתים נדירות יותר

חשב אנוש [יש' לג, ח]; התחשבות באחר, רגישות למצוקתו – כאחוז (ואני עני ואביון אדני יחשב' לי [תה' מ, יח]). שני המשמעים האחרונים (כבוד-הוקרה והתחשבות-רגישות) יידונו להלן בהרחבה, לפי שיש בהם משום זיקה ברורה אל שדה הרגש והרצון. יצוין עוד כי את המשמע המנטלי היסודי והניטרלי (סברה/הנחה/הרהור סתם), שהוא המרכזי במשמעות הפועל חשב בימינו, מבטא בלשון המקרא הפועל אמר (אמר בלבו, אמר אל לבו וכדומה) ולא הפועל חשב.

11. פעם אחת בלבד מופיע חשב בתבנית האמורה, והתוכן המסומן בו הוא חיובי. הכתוב מציין לזה במפורש: כי אנכי ידעתי את המחשבת אשר אנכי חשב עליכם נאם ה' מחשבות שלום ולא לרעה לתת לכם אחרית ותקוה (יר' כט, יא). הדגש זה שמדגיש הפסוק יש בו כדי ללמד על המשמע היסודי המגולם בתבנית התחבירית הנידונה: ברגיל "לחשוב על פלוני מחשבה" עניינו לתכנן את רעתו של פלוני, אך כאן טורח הכתוב להבהיר כי המחשבה מחשבת שלום היא "ולא לרעה".

12. על המניעים הפרגמטיים להמרת פסוקית תוכן במילת תוכן ראה בהרחבה בורוכובסקי, חשס"א, פרק ד, § 3.2.1; סידון, חשס"ג, § 1.2.2.2.

13. על המניעים הפרגמטיים להצבתו של רכיב מן התוכן המושאי בעמדה של משלים מקודם (עריכה תחבירית הידועה כ"גלגול מקדים" או "עילוי", ובאנגלית: raising) ראה סידון, חשס"ז, ועיין בהפניות שם.

14. מדבריו של ון-גמרן (הערך "חשב", הוראה 2, סעיף c, II) עולה כי הבחירה בעל איננה

בצירוף מילת היחס אל. למשל: שמעו עצת ה' אשר יעץ אל אדם ומחשבותיו אשר חשב אל ישיבי תימן (יר' מט, כ); ואני יסרתי חזקתי זרועתם ואֵלִי יִחְשְׁבוּ רַע<sup>15</sup> (הו' ז, טו). עיון מדויק מראה כי אין בה במילת היחס השונה כדי לשנות מן המשמעות. התבנית "א חשב אל פלוני מחשבה" כמוה כתבנית "א חשב על פלוני מחשבה", ופירושה 'א חשב על פלוני להרע לו', 'א רקם תחבולות נגד פלוני' (ראה בהקשר זה ביאורו של רד"ק: "'אל אדום' כמו על אדם, וכן 'אל ישיבי תימן' כמו על, וכמוהו רבים").<sup>16</sup>

פעילות חשיבתית זו של רקימת תחבולות, של העלאת תכניות וזדוניות, פעילות מעמיקה ומדויקת היא, כזו המצריכה התרכזות והתמקדות של המחשבה; על כן, כפי שמלמד לעתים הכתוב, היא מתבצעת בשעת לילה מאוחרת או בשעה שהעיניים עצומות ואין דעתו של החושב מוסחת מכוח גירויים חיצוניים. למשל: עֵצָה עֵינָיו לַחֲשֹׁב תִּהְיֶה (מש' טז, ל): הכתוב מדבר באיש בליעל הסוגר את עיניו כדי שיוכל להתרכז בתכנון הרשע – מצודת דוד מפרש: "דרך המעמיק לחשוב מה יסתום אז עיניו לבל יבלבלו אותו דברים הנראים"; ורלב"ג: "עוצה עיניו וסותם אותם [...] כדי שתשלם לו יותר מחשבת התהפוכות והכזבים". מיכה הנביא בהטיפו מוסר לגוזלים ולעושקים פותח את נבואתו בקריאת צער: הוֹי חֲשָׁבִי אֲנִי ופְעִלִי רַע עַל מִשְׁכָּבוֹתָם (מי' ב, א) – רש"י מבאר: "כל הלילה גומרים בלבם איך יעשו הרעה לבוקר"; ורד"ק: "כי בעוד שאדם שוכב על מיטתו הוא חושב יותר כי אין לו עסק באחד מחושיו".

בכרבע מכלל הופעותיו של חשב בחטיבת משמעות זו הוא מיוחס לאל, כלומר החושב, הוגה התוכן, הוא האלוהים עצמו. גם בשימושים אלו נשמרת ההוראה המנטלית של תכנון וכוונה להרע, אלא שכאן מדובר בתכנון רעתם של החוטאים ובכוונה להענישם כדי שיזנחו את רוע מעלליהם וישוּבוּ בתשובה. למשל: ועתה אמר נא אל איש יהודה ועל יושבי ירושלם לאמר כה אמר ה' הנה אנכי יוצר עליכם רעה וחֲשֹׁב עליכם מחשבה שוּבוּ נא איש מדרכו הרעה והיטיבו דרכיכם ומעלליכם (יר' יח, יא): ירמיהו מצווה להורות לעם לשוב מדרכו הרעה, שאם לא כן יגשים האל את גזרתו נגד החוטאים (המלכיים: "שתכלית הרעה היא כדי שתשובו בתשובה ותבוטל הגזרה"), ואמנם האל משלם מידה טובה כנגד מידה טובה ובתוך כך זונח את

שרירותית, שכן היא המבטאת את הניואנס 'נגד', against. שורק בעיניה במעמדה התחבירי, הסמנטי והמילוני של על בעברית המקראית מציינת כי בסמוך לפעלים הקשורים בכוונות וזדון מתלווה לעל קונוטציה של איום (שורק, תשנ"ט, עמ' 41).

15. על הוראת הרשע והזדון בבניין פיעל (חישב) ראה להלן.

16. ראה גם ון-גמרן במקום הנרמז בהערה 14. על חילופי אל-על בלשון המקרא בכלל ראה שפרבר, 1943, עמ' 239–242. המחבר מציין כי אל ועל משמשות במקרא בערבוביה: אל עשויה לבוא תחת על ולהפך, כלומר החילופים ביניהן שרירותיים. זיואון (133b§) גורס כי חולשת העיין כפי מעתיקים דוברי ארמית היא שהכשירה את הקרקע לחילופים הללו.

תכניותיו להרע ומביא ברכה על עמו, כל אימת שזה שב בו ממעלליו: ושב הגוי ההוא מרעתו אשר דברתי עליו ונחמתי על הרעה אשר חשבתי לעשות לו (שם, ח). גם בניין פיעל, חישוב, מבטא את המשמע של תכנון להרע,<sup>17</sup> ובהשוואה לחשב ניכר כי הוא מסמן פעילות מנטלית אינטנסיבית ועמוקה יותר. כדרך פיעל במקרא יש בו בחישוב משום חיוזק הפעולה המובעת בצורת הקל (שטיינברג: "פיעל חישוב – חיוזק הקל א: זמון מזימות, בקש תחבולות").<sup>18</sup> בספר משלי, לדוגמה, מדבר הכתוב בגנותו של ה"מחשב להרע", איש החורש מזימות במחשבה מרובה ובעצה עמוקה ובשל כך הוא מכונה בפי הבריות "בעל מזימות": מחשב להרע, לו בעל מזמות יקראו (מש' כד, ח) – המלבי"ם מפרש: "שמחשבותיו עמוקות לרע"; רש"י: "חורש תחבולות רשע"; בפרשנות המודרנית: "איש המתכנן כל הזמן לעשות רעה לזולתו" (דעת מקרא); ובתרגומים מודרניים: "A man who is bent on mischief" (NEB). אם כן הן החושב הן המחשב הוגים במוחם תכנית פעולה מזקת, מדוקדקת ומחושבת לפרטים, מתוך שהם מייחלים להגשמתה ולביצועה הלכה למעשה. חשב בהוראתו המקראית המרכזית שואב מן הפנים, דהיינו מרגשותיו ומרצונותיו של האדם עצמו נוכח המציאות שהוא נתקל בה ומגיב עליה.<sup>19</sup> תאוות הנקם של האדם, רצונו לזרוע הרס, הם המניעים אותו. יוצא מכאן שהרכיב הסמנטי השכלי (החשיבה והתכנון המדוקדקים) והרכיב הסמנטי המודלי והרגשי (הכוונה, הרצון, השאיפה להוציא את התוכן הנרקם מן הכוח אל הפועל) אחוזים היו זה בזה כבר ברובד המקראי.

### 3. חשב = הוקיר, כיבד

משמע נוסף שבו מגלה הפועל חשב זיקה אל תחום הרגש והרצון הוא המשמע של ייחוס כבוד והוקרה (ק"ב: "to respect, hold in high regard"): במוחו של א תוכן חיובי, שיפוט חיובי ביחס ל-ב, ושיפוט זה גורם לו ל-א להתאוות אל ב, לכבדו, להוקירו. הוראה זו משתקפת בכ-5 אחוזים מכלל הופעותיו של חשב בבניין הקל. למשל: אז נדברו יראי ה' איש את רעהו ויקשב ה' וישמע ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי ה' ולחשבי שמו (מל' ג, טז). מתוך בחינת מעשיו ונפלאותיו של האל ומתוך התבוננות ביפי בריאתו מגיע האדם לשיפוט חיובי בנוגע לאלוהיו, ושיפוט חיובי זה

17. אם כי אין זו הוראתו המרכזית. רוב היקרויותיו של חישוב בלשון המקרא הן מעניין חישוב, עשיית חשבון (למשל: וַחֲשַׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֶת הַכֹּסֶף [וי' כז, יח]).

18. ועיין גם גוניוס, 52f§.

19. בשונה משימושים שבהם שואב הפועל בעיקר ממידע חיצוני – היקש הנסמך על קלט המגיע מן החוץ, למשל: וַיִּרְאֶה יְהוָה [את תמר שישבה בפתח עניינים על הדרך] וַיַּחֲשֶׁבָהּ לְזוֹנָה כִּי כִסְתָהּ פָּנֶיהָ (בר' לח, טו).

גורם לו להתאווה אליו, לחפץ בו, להוקירו. ראה בפרשנות המודרנית: "ולחשבי" בהוראה של הערכה [...] היינו החפצים בשמו ומכבדים אותו" (דעת מקרא); ובפרשנות הקלאסית: "ולאותן החושבים רוממות שמו" (מצודת דוד); ובציון הרכיב השכלי המביא לשיפוט החיובי: "עד שימצאו בשכלם כי כל דרכיו משפט אל אמונה ואין עוול" (רד"ק).<sup>20</sup>

כל היקרויותיו הפועליות של חשב בהוראה זו הן בשלילה. לדוגמה: הנני מעיר עליהם, את מדי אשר כסף לא יחשבו וזהב לא יחפצו בו (יש' יג, יז). בנבואה זו מתאר ישעיהו את מפלתה וחורבנה של בבל: האל יעיר על בבל את המִדִּים, אשר אינם מייחסים כל חשיבות לכסף ולזהב. כוונת הכתוב להעצים את אכזריותם של המדדים: כה גדולה תאוותם להִרג עד כי גם בצע כסף לא יוכל לה. המשפט כסף לא יחשבו שיעורו 'אין הם חושבים את הכסף לדבר מה בעל ערך, אין הם מתאווים לו, אין הם מחשיבים אותו'. ראה בפרשנות הקלאסית: "הכסף לא היה בחשיבות אצלם למאומה [...] רוצה לומר שיניחו כל כסף וזהב וילכו רק להשמיד ולאבד" (המלבי"ם); ובתרגומים מודרניים: "care nothing for silver" (NEB); "shall not regard silver" (KJV). בנבואה אחרת בספר ישעיהו מודים הגויים בלשונם הם כי חטאו נגד ישראל ומתארים כיצד חשו כלפיו בתחילה: נבזה ולא חשבוֹהוּ (שם נג, ג): 'עם ישראל בזוי היה בעינינו, לא ייחסנו לו כל חשיבות'. בפרשנות הקלאסית: "ולא חשבוֹהוּ לכלום" (רד"ק); "היה נבזה בעינינו ולא היינו מחשיבים אותו" (מצודת דוד); "ולא חשבוֹהוּ" – להרגיש בצער כלל" (המלבי"ם); ובתרגומים מודרניים: "We despised him, we held him of no account" (NEB); "we esteemed him not" (KJV). הפסוק הזה אף הוא מאותו עניין: מאס ערים לא חשב אנוש (שם לג, ח): האויב מאס בערים שכבש, כלומר נהג בהן כבז ובשנאה ולא ייחס כל ערך לחייהם של בני אנוש (הם בני ישראל), לא כיבדם, לא נהג בהם כפי שראוי לנהוג בבני אדם ("Man is of no account" [NEB]; "he regardeth no man" [KJV]).

יצוין כי הסביל של חשב בהוראה זו הוא הנפעל, נחשב (אב"י): "נחשב הדבר – היה הדבר חשוב בעיני כול, ורב הערך"; גור: "היכבד, היה נכבד"; בד"ב: "esteemed"; ק"ב: "be worth". לדוגמה: וכל כלי משקה המלך שלמה זהב וכל כלי בית יער הלבנון זהב סגור אין כסף לא נחשב בימי שלמה למאומה (מל"א י, כא): בימי שלמה לא ייחסו הבריות כל ערך לכלים עשויים כסף, לא החשיבוֹם (no silver was used for it was reckoned of no value in the days of [NEB] Solomon).

20. דוגמה שמנית זו, חושבי שמו, הובאה אך לצורך חיזוק והבהרה (שכן המאמר עוסק בהיקרויותיו הפועליות של חשב במקרא) – הבהרת משמע ההוקרה בשורש חש"ב וביותה הבהרת זיקתו של משמע זה אל שדה הרגש והרצון.

בין מילוני המקרא יש המזכירים באופן מפורש את הזיקה שבין המחשבה ובין הרגש בהציגם שימוש זה של חשב. כך ון-גמרן: "A positive judgment about an item leads to its being esteemed or valued; ובדומה לו קדרי: "היה (משהו או משהו) חשוב בעיניו, ומכאן: החשיב, הוקיר". רכיב הרגש ורכיב הרצון יסודם אפוא בחשיבה הערכית חיובית, בהיקש חיובי: על סמך בחינת תכונותיו של האובייקט מגיע האדם לשיפוט חיובי בנוגע אליו, ושיפוט חיובי זה גורם לו להתאוות אל האובייקט, להוקירו ולכבדו. לחלופין: חשיבה הערכית שלילית, שיפוט שלילי (כפי שהוצג לעיל), מביאים לזלזול ופחיתות ערך.<sup>21</sup>

בהוראת הכבוד וההוקרה מופיע הפועל עם משלים מקודם המתממש כמושא ישיר: "לחשוב (את) הדבר" (אב"י: "חשב את פלוני – היה פלוני בעיניו נכבד ורב הערך"). כאמור, כל היקריותו של חשב בשימוש זה הן בשלילה: "לא חשב את הדבר" (לא חשבנהו, כסף לא יחשבו, לא חשב אנוש).<sup>22</sup> אפשר שמימוש של המשלים המקודם כמושא ישיר (במקום מימוש הרגיל במקרא כצירוף יחס עם על/אל) בא להורות בהקשר זה על חשיבה בלעדית, אינטנסיבית, ממוקדת יותר. מסקנה זו הועלתה על ידי בורוכובסקי במסגרת עיונה במבעים בעלי מבנה תחבירי דומה בעברית החדשה (חושבת את השן, שבעון שחושב אילת וכיו"ב; ראה בורוכובסקי, תשנ"ח). המחברת הראתה כי ההצרכה הישירה מבטאת לעתים קרובות קשר שלם יותר, אינטנסיבי ואינטימי יותר, בין המסומן במשלים הישיר לבין הפעולה המובעת בפועל.<sup>23</sup> צדקה הדגים את התופעה במבעים מן העברית החדשה שהמשלים הישיר בהם איננו מידע (חושב שירה, חושבים שלום וכדומה). לשיטתו מדובר במעין איקוניות תחבירית: "השמטת מילית היחס בין הפועל לבין המשלים יוצרת 'מגע ישיר' ביניהם וגורמת להעצמת המשמעות" (צדקה, 1996, עמ' 84).<sup>24</sup>

21. בדונה בשני משמעיו של הפועל העריך בעברית החדשה ('חישב-שער' ו'כיבד-הוקיר') ובעיניה במשמע המאוחר של חיוב (לא זה הקשור לחובה כי אם זה המנוגד לשלילה) מעמידה סוברן על הקשר ההדוק שבין כישוריו השכליים של האדם (יכולתו להבין את המציאות, לארגנה ולאמרה) ובין העדפותיו ובחירותיו: "ההעדפה, חיוב וההערכה קשורים בטבורם להבחנה, הבדלה [...] שקילה, השוואה [...] מדידה וחישוב – פעולות קוגניטיביות המאפשרות הבנת העולם ושלטה בו" (סוברן, תשנ"ט, עמ' 381); ובמקום אחר: "מצטיירת כאן אנטומיה סמנטית של פעולת ייחוס הערך המתגלה כנעוצה בפעילויות קוגניטיביות קודמות, פשוטות ובסיסיות יותר. בלעדיהן לא תיתכן כל הערכה" (סוברן, תש"ס, עמ' 139). רכיב הרגש ורכיב הרצון במשמעות יסודם אפוא בפעילות קוגניטיבית-שכלית, ביכולתו של האדם לשקול, למדוד ולהיקש היקשים. רעיון זה אף עומד בבסיס אחת התאוריות המרכזיות במחקר הפילוסופי של הרגש (ראה §6 להלן).

22. ובסביל: "הדבר לא נחשב" (למשל כסף לא נחשב).

23. ותן דעתך לססמה ששודרה לא מכבר בערוצי הטלוויזיה השונים: תעצרו שניה. תחשבו גלעד (הססמה היא תולדת הקמפיין למען שחרור החייל החטוף גלעד שליט).

24. אין להתעלם, כמובן, מן האפקט הרטורי של המבנה המשמיט את מילת היחס, ולא רק בפועל

"ישירות" תחבירית זו בפועל חשב אכן שגורה למאוד בשפה החיה: חושבים עסקים, חושבים כסף, חושבים חו"ל וכו'. נראה כי החשיבה החיובית האינסטינקטית באובייקט המסוים, הימצאותו המתמדת בתודעת החושב, התכניות שהחושב הוגה בנוגע אליו, כל אלה מביאות לכך שאותו אובייקט נעשה בעל ערך רב לחושב, ועל כן הלה מתאוה אליו ומוקיר.

ייתכן מאוד כי גם הכותב המקראי ביקש להבליט גוון סמנטי זה של התמקדות וכוליות. ייתכן כי אף הוא ביקש לתרום לתחושה של העצמה ושל קשר אינטימי יותר בין החושב ובין מושא מחשבתו, ועל כן בחר בתבנית שבה מתבצע הרכיב המקודם כמשלים ישיר לפועל.<sup>25</sup>

שימוש זה יודע גם בניין פיעל: ה' מה אדם ותדעוהו בן אנוש ותחשבהו (תה' קמר, ג). הכתוב נוקט לשון קריאה שאינה אלא שאלה שתשובתה השלילית ידועה: ה', מה סגולתו של בן אנוש, בן אדם, שאתה מחשב אותו, רוצה לומר: מחשיב אותו כל כך, מכבדו, מוקירו? כוונת המשורר להדגיש את הרעיון של אפסות בני האדם: אין לאדם כל סגולה עצמית העושה אותו ראוי להערכת האל (ראב"ע: "כי הוא מאומה אדם איננו רק הבל").

#### 4. חשב = הרגיש במצוקת האחר

פעם אחת במקרא שיעורו של חשב הוא 'הרגיש במצוקת האחר', 'שת לכו אליו': ואני עני ואביון אדני יחשב לי (תה' מ, יח). בפסוק זה מתאונן המשורר על מצוקתו ודלותו (ואני עני ואביון) ופונה אל האל בבקשה לישועה. הכתוב אדני יחשב לי הוא לשון בקשה: האל ישית לכו אליי, ירגיש בעוניי, "יעלה זיכרוני במחשבתו

חשב. ראה לדוגמה הסמאות האלה: מדברים שלום, חוגגים פיקנטי (מתוך בורוכובסקי, תשנ"ח). עצם החריגה מן התבנית התחבירית הצפויה והמקובלת ("מדברים על-", "חוגגים עם-") יש בה כדי לצוד את עינו של הנמען ובתוך כך להפוך את המסר למשעשע וקליט. מטעם זה חביב במיוחד המבנה האמור על כותבי פרסומות, כותרות וכיו"ב (וראה עוד הדיון המובא אצל בורוכובסקי, שם).

25. יצוין כי מאחר שכל היקריותיו הפועליות של חשב בתבנית זו הן בשלילה, הרי שההצרכה הישירה במקרה זה באה להעצים את הגוון הסמנטי של חוסר כבוד וחוסר הוקרה, חשיבה הערכתית שלילית המביאה לזלזול ופחיתות ערך (וין-גמרן, הערך "חשב", הוראה 1, סעיף d: "valued as expected"). עוד נציין כי תבנית זו, "חשב (את) הדבר" (וביותר בשלילה: "לא חשב [את] הדבר"), סדירה היא ויציה, והיא מבטאת את משמע הכבוד וההוקרה בפועל חשב גם בשכבותיה המאוחרות יותר של העברית; ראה למשל במגילת ההודיות (ד, שורה 8): בהולל מעשיהם [...] ולא יחשבוני; במדרש איכה רבה (פתיחה, כד): לא חשבת את ישראל (המובאות ומראי המקום מתוך מאגר המילון ההיסטורי של הלשון העברית של האקדמיה ללשון העברית <http://hebrew-treasures.huji.ac.il>).

להושיעני" (דעת מקרא). ראה גם בפרשנות הקלאסית: "יחשוב להיטיב לי ולעזרני ולפלטני בעת צרה" (רד"ק); ובתרגומים מודרניים: "But I am poor and needy; (NEB) Oh Lord think of me" (KJV) thinketh upon me".

היקרות בודדת זו מקרבת את הפועל פעם נוספת אל שדה הרגש והרצון, ונראה כי הפעם בולט הגוון הסמנטי של הרגישות לנזקק ולמצוקתו, ההתעניינות בו, הרצון להושיעו. ראה ביאורו המאלף של רד"ק (ספר השורשים; ההדגשה שלי): "'ה' יחשב לי' – כלומר שייחשבו לפניו תפילותיי ותחינותיי וירגיש אל העוני ואל הדלות שאני בו".

את הופעתה של "למ"ד הבעלות" (יחשב לי) יש לקשור בהשתמעות של תועלת, רווח (benefit): ההתעניינות בנזקק, הרגישות למצבו, התכניות שהוגה האלוהים לשיועתו, כל אלה הופכות את הנצרך לנהנה הישיר מן הפעולה (beneficiary); על כן במבנה השטח הצירוף השמני המאזכר אותו מתבצע כמושא עקיף המקושר בל<sup>26</sup>. והשווה לשימוש דומה בשורש עש"ת, השאול מן הארמית, ואף הוא מעניין חשיבה: ויקרב אליו רב החבל ויאמר לו מה לך נרדם קום קרא אל אלהיך אולי יתעשת האלהים לנו ולא נאבד (יונה א, ו). מצודת דוד: "'אולי יתעשת' – על ידי התפילה אולי יחשוב האלוהים לנו שלא נאבד".

אם כן שוב לפנינו עדות לקשר ההדוק שבין המחשבה ובין הרגש: המודעות למצוקת האחר, המחשבה על מחסורו, יוצרות בקרב החושב אפתיה למצבו ורצון להושיעו.

ראוי לציין כי יש המוציאים את חשב בשימוש זה מן השדה המופשט (המנטלי והרגשי) ומשייכים אותו במישרין לשדה המוחשי והפעיל של טיפול, השגחה ודאגה (taking care). כך רדי ורביין: "'ה' חשב לפלוני" ה' השגיח על-, הושיע את-"<sup>27</sup> ובדומה להם ון-גמרן, המציין במפורש לזיקה שבין המחשבה על פלוני (המודעות להיותו נזקק) והעשייה למענו: "what God thinks on, he knows, favors, or protects. For him to think about one of his servants moves him to heed that person's prayers and come to his help" (וין-גמרן, הערך "חשב",

26. יצוין כי ל- זו מסמנת את הנהגה הישיר מן הפעולה במשמע מקראי נוסף (שהוצא ממסגרת הדיון של המחקר הנוכחי כיוון שאינו קשור לשדה הרגש): המשמע של זקיפת המעשה לזכות או לחובה (למשל אשרי אדם לא יחשב ה' לו עון [תה' לב, ב]). ואולם היא באה כמשלים יחיד לפועל ("א חשב ל-ב") אך ורק במשמע של רגישות למצוקת האחר. במשמע של זקיפת המעשה לזכות או לחובה תבניתו של חשב שונה, שכן יש בה שני משלימים מקודמים או שלושה ("א חשב ל-ב עוון"; "א חשב את מעשהו של ב ל-ב לצדקה" וכיו"ב).

27. הגדרה זו היא אחת משתי האינטרפרטציות המוצעות על ידי רדי ורביין במילונם. הפירוש הנוסף שהם מציעים הוא מעניין מגייה וזכירה (זקיפת המעשה לזכותו של פלוני): "'ה' חשב לפלוני" – ה' זקף לזכותו התנהגותו של-".



הוראה 2, סעיף b); ובמקום אחר (שם, סעיף c, I): “when God thinks about a person, he initiates a redemptive process for that person”<sup>28</sup>. מילון ק”ב מציע לגרוס “חושה לי” תחת “יחשוב לי” ומציין לתהלים ע, ו: ואני עני ואביון אלהים חושה לי. אם נבאר באופן המוצע את גרסת המסורה – הרי מתחזק בכך הגוון המוחשי של טיפול והיחלצות לעזרה, בהדגשת הניואנס של פעולה זריזה למען הנוזק.

### עדויות משפות אחרות

מאלף הדבר שגם בצרפתית העתיקה נושא הפועל חשב (penser) את המשמע הפיזי של טיפול והשגחה, ולא עוד אלא שזוהי הוראתו העיקרית.<sup>28</sup> בדונה במילוני הצרפתית העתיקה ובקשיים העולים מהם מציגה בת-זאב שילדקרוט את שימושו הקדום של חשב, שימוש שאינו שגור עוד בצרפתית המודרנית ועיקרו טיפול בנוזק ודאגה לרווחתו (penser de). מהוראה ראשית זו משתלשלים גוני משמע נוספים האמורים בעזרה, בטיפול ובהשגחה: ‘לסעוד את-’, ‘לטפל מתוך התחשבות וכבוד’ ואף ‘להאכיל’, ‘לזון’ (ראה בת-זאב שילדקרוט, 1996).<sup>29</sup>

גם בשפות אחרות, חיות, נושא הפועל ‘חשב’ גוון סמנטי מוחשי זה של השגחה ודאגה.<sup>30</sup> מחקרו של אמברבר (2003) על הפוליסמיה של חשב ועל גילוייה המורפרי-סינטקטיים באמהרית מראה כי בהצטרף אל חשב (assäbe) המורפמה -ll- לסימון האספקט התועלתני (benefactive) הוראתו היא ‘להשגיח על-’, ‘לטפל ב-’ (to look after someone).<sup>31</sup> יונקר, הדנה בזיקה שבין המחשבה והרגש בשפת הקרי (Cree),<sup>32</sup> מציינת כי “אדם בעל ‘אינטלקט טוב’” בשפה זו אין פירושו אדם חכם,

28. תודתי לפרופ' בת-זאב שילדקרוט על שהסבה את תשומת לבי לעניין זה והפנתה אותי למאמרה בנושא (ראה להלן).

29. נתון מאלף נוסף עולה מעיון במשמעותם של פועלי החשיבה בלטינית: רבים מהם נושאים גוני משמע הקשורים בתחומי הרגש והרצון ואף בתחום הטיפול והדאגה (!) בצד הוראתם השכלית. למשל הפועל cogitare, המבטא מגוון רחב של הוראות שכליות (‘לחשוב’, ‘להרהר’, ‘לדמיין’), מבטא גם עזרה, רצון להיטיב (“to think about with a view to helping”) [אוקספורד ללטינית]. הפועל pensare אין משמעו רק ‘לשקול’, ‘להרהר’, ‘לאמוד’ אלא גם ‘לפצות’, ‘להיטיב עם פלוגי תמורת חסר שנגרם לו’ (to [...] compensate or make up for [...] to). “afford compensation” [שם]. עדות מאלפת נוספת עולה מן ההשוואה בין הצרפתית לאחיותיה: הפועל cuider בצרפתית העתיקה פירושו ‘לחשוב’, ‘לסבור’ (to think, weene), ואילו בספרדית (cuidar) משמעותו היא ‘לטפל ב-’.<sup>30</sup> “deeme, imagine, suppose” [קוטגרייב], ואילו בספרדית (cuidar) משמעותו היא ‘לטפל ב-’.

30. ההדגמה להלן היא חלקית, ויסודה במחקרים שנקרו לנו אנב עיסקונו בפועל חשב ובזיקתו לתחום הרגש בעברית העתיקה. ברי כי אין בדוגמאות שלהלן (וכן באלו שהובאו לעיל מן השפות הלטיניות) כדי להקיף את הנושא בשלמותו, כל שכן למצותו מיצוי מלא.

31. אף דוברי אמהרית ילידיים שעמם שוחחתי ציינו לפני כי הפועל assäbe באמהרית יודע גיוון סמנטי רב וכי המשמע הפיזי של טיפול ודאגה שכיח בו למאוד.

32. שפה אינדיאנית המדוברת בצפון קוויבק (Quebec) שבקנדה.

אדם הנודע בחריפות שכלו, כי אם אדם שמחשבותיו טובות, דהיינו אדם שיש בלבו חמלה, אדם המסייע לנזקקים ודואג לאחרים (ראה יונקר, 2003). והשווה לשימושים דומים של *think* באנגלית המודרנית:<sup>33</sup> "All of these people demonstrated the act of generosity and *thinking of others*' needs before themselves"<sup>34</sup>. כללו של דבר, מן הפוליטיקה של חשב בעברית העתיקה ומן הפוליטיקה של הפרדיקטים המנטליים בשפות אחרות, חדשות גם ישנות, ניתן ללמוד בבירור על זיקה סמנטית בין חשיבה לרגש (התחשבות באחר, רגישות למצוקתו) ובין חשיבה לרצון (רצון להיטיב עם האחר, להושיעו). וכפי שהודגם לעיל, משמע מופשט זה של רגישות, התחשבות ורצון עשוי להגיע לכדי מוחשות של ממש, קרי הוראה פיזית של טיפול, השגחה ודאגה.

בעברית החדשה מוסיף הפועל *חשב* בבניין הקל לשמש בהוראת ההתחשבות והרגישות,<sup>35</sup> ודומה כי שני המשמעים (המופשט והמוחשי) שלובים בו זה בזה: "לחשוב על האחר" (יפה מצדך שחשבת עליי; תודה שחשבת עליי וכיו"ב) אין פירושו רק להתעניין באחר, לחוש רגישות למצבו ולרצות בטובתו כי אם גם לעשות למענו, הווי אומר לדאוג לצרכיו, לעזור לו.<sup>36</sup> ראה הדוגמאות דלעיל בהקשרן המלא: – טוב אני התיאשתי ממך [...] – ואני התיאשתי מהרובוטים שאת מנסה לשדך לי [...] אבל תודה בכל מקרה, יפה מצדך שחשבת עליי<sup>37</sup> – חשבת עליי בהקשר זה פירושו 'חשבת רגישות למצבי, רצית בטובתי, ועשית למעני באופן פיזי (שידכת לי בחורים)'; מרב יקירה, את כל כך מקסימה, תודה לך. שימחת אותי מאוד. תודה שחשבת עליי. ממש מתוק מצידך לשלוח לי קישור<sup>38</sup> – אף כאן מודה הדוברת לנמענתה על ששתה לבה אליה ועשתה למענה, דאגה לצורכה פיזית (שלחה לה מקָשָר [link]).

33. הדוגמה מתוך הכתבה "Thinking of Others Before Yourself" באתר האינטרנט Reading Islam, 5 ביולי 2007. ההדגשה שלי.

34. והשווה עוד לשימושי של שם התואר *thoughtful*: "showing consideration for the needs of other people [...] how very thoughtful of you [...] showing careful consideration or attention her work is thoughtful and provocative" (אוקספורד לאנגלית עכשווית [מהדורת כיס]).

35. אך עם מילת היחס על תחת לי: "א חשב על ב".

36. השווה להגדרתו של שויקה לצירוף "חשב על משהו" (ההדגשות שלי): "הראה שאכפת לו ממנו, הראה השתתפות בבעיה שלו, בצער, בכאבו, בשמחתו וכד'". השימוש בפועל הראה מלמדנו כי מדובר בפעולה של ממש (לעניין זה ראה גם הגדרתו של מילון אוקספורד לשם התואר *thoughtful* [הערה 34 לעיל]). והשווה עוד לקולקציה "חשב על עצמו" (שויקה: "דאג אך ורק לצרכים או לאינטרסים שלו"; והדוגמה שם: "אתה חושב רק על עצמך ודואג רק לעצמך!").

37. הדוגמה מתוך אתר האינטרנט "אסימון", טור אישי, 24 בדצמבר 2006.

38. הדוגמה מתוך אתר האינטרנט "מרב מולכו סטודיו לויטראז'", חוויות מסדנאות, 2006.

## 5. הלב: מעוז הרגש והמחשבה

קרבה סמנטית זו בין מחשבה לרגש ובין מחשבה לרצון אף מתחזקת והולכת נוכח הפוליסמיה של מילת לב בעברית העתיקה. בידוע שהלב בלשון המקרא אינו רק משכן הרגש, הרצון והתאוה (שמחה בלב, יגון בלב, כאב לב, יצור לב ועוד ועוד) כי אם גם מושב הכשרים המנטליים ומוקד הפעילות השכלית.<sup>39</sup> הלב הוא הנתפס כמעוז הידע והמחשבה בתקופה הקדומה ולא המוח או הראש:<sup>40</sup> לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמע (דב' כט, ג); מלא אותם חכמת לב (שמ' לה, לה); חשבו רעות בלב (תה' קמ, ג); והוא לא כן ידמה ולבבו לא כן יחשב (יש' י, ז) וכיו"ב עוד הרבה.<sup>41</sup> תפיסה קדומה זו משתקפת גם במצרית העתיקה, המכירה אף היא פוליסמיה זו של מילת 'לב',<sup>42</sup> ואפשר שהייתה זו הגישה השלטת במזרח הקדום כולו, שכן אף בפילוסופיה הסינית העתיקה נתפס הלב כמשכנם של הרגשות והמחשבות גם יחד.<sup>43</sup>

39. ראה לעניין זה דבריו המאלפים של הרמב"ם ב"מורה נבוכים" (חלק א, פרק לט): "'לב' [...] הוא שם האיבר אשר בו התחלת חיי כל בעל לב [...] וכאשר היה זה האיבר באמצע הגוף, הושאל לאמצע כל דבר, 'עד לב השמים', 'בלבת אש'. והוא שם המחשבה גם כן [...] ולא תתורו אחרי לבבכם' – רוצה לומר, רדיפת מחשבותיכם; 'אשר לבבו פונה היום' – מחשבתו סרה [...] והוא שם הרצון [...] 'היש את לבבך ישר כאשר לבבני?' [...] כלומר, רצונך ביושר כרצוני [...] והוא שם השכל, 'ואיש נבוכ ילבב' – כלומר, ישכיל; וכן, 'לב חכם לימינו' – שכלו בעניינים השלמים – וזה הרבה".

40. מוח היא מילה יחידאית במקרא (היא מופיעה בצירוף "מוח עצמותיו" שבספר איוב), ופירושה 'לֶשֶׁד', 'לֶחֶם העצמות' (marrow). הכתוב באיוב (כא, כד) ומוח עצמותיו יִשְׁקָה הוא חלק מתיאור פיגורטיבי המתייחס לאדם הבריא והמשגשג: לשד עצמותיו לח ורענן, "כאילו ישוקה תמיד ממשקה על כן לא ייבש" (ראב"ע). ראש, אשר לה מאות היקרויות בטקסט המקראי, מציינת את האיבר העליון בגוף, המחובר לצוואר (מכף רגל ועד ראש), ומכאן הושאלה להביע את קצהו העליון, החשוב, הנכבד, של כל דבר (ראש הגבעה, ראשי המדינה, ראש חודשים, ונתנן ה' לראש ולא לזנב ועוד ועוד).

41. ראה גם ג'ונסון, 1949; קרני, תשמ"ג; קדרי, תשכ"ז; נורת', 1993 ואחרים. והשווה למינוח أفعال القلوب ('פועלי הלב'), המשמש אצל המדקדקים הערבים לציון קבוצת הפעלים השכליים. עדים לשייך סמנטי זה של לב גם בעברית ימינו, בצירופים כגון בדה מן הלב, חשב בלב, שם לב.

42. ראה שצ'ופק, תשמ"ה.

43. ראה לעניין זה יו, 2003. המחבר מציין כי על פי הרפואה הסינית המסורתית הלב הוא השולט הן על פעילויות שכליות (דוגמת חשיבה וזיכרון) הן על רגשות ומאווים. עדות לגישה קדומה זו מספקת הפוליסמיה של מילת 'לב' בסינית (xin), המציינת הן את האיבר השרירי הפועם בגוף האדם והמניע את מחזור הדם, הן את איבר המחשבות, הרגשות והרצונות. את הלב

## 6. צירוף הרגש והמחשבה בספרות הפילוסופית

מציאות לשון זו, שבה קשור הפועל השכלי קשר כה אמיץ ברגשות וברצונות, נתמכת באופן ברור על ידי אחת האסכולות הבולטות במחקר הפילוסופי של הרגש, וכיום אף השלטת בו,<sup>44</sup> האסכולה הקוגניטיבית. הקוגניטיביזם רואה ברגשות וברצונות תולדה של חשיבה, של פעילות שכלית: מחשבותיו של האדם, ידיעותיו, אמונותיו, השיפוטיות שהוא נוקט והמסקנות שהוא גוזר הם המכוננים את רגשותיו. ביסוד תורה זו הרעיון כי חוויה רגשית מניחה כתנאי מוקדם אומדן קוגניטיבי של ההתרחשות: אדם אינו יכול להיות נבוך אם אין הוא מוצא את הסיטואציה מביכה; אדם אינו יכול לכעוס אם אין הוא סבור שנעשה לו עוול; אנו מוקירים את פלוני משום שאנו חושבים את מעשיו לטובים במיוחד ומשום שאנו נוקטים פרספקטיבה משווה: 'אין הרבה אנשים שיכולים לעשות את אשר הוא עשה'.<sup>45</sup> כיוון שהמחשבה היא המכוננת את הרגש, היא גם זו האחראית לתגובות הפיזיולוגיות הנלוות אליו. רגשות, טוענת התורה הקוגניטיבית, הם מחשבות או שיפוטיות המשפיעים עלינו גופנית.<sup>46</sup> שורשי גישה זו קדומים מאוד ונעוצים בספרות הפילוסופית של יוון העתיקה. בחיבורו "רטוריקה" מסביר אריסטו כי מה שגורם לתחושות הגופניות ולדחפים (אימפולסים) הנלווים אל הרגש הן מחשבותיו של האדם, אמונותיו ותפיסת העולם שלו ככלל:<sup>47</sup> כעס, למשל, יסודו במחשבה כי פגעו בנו או ביקרינו שלא בצדק, ושיפוט זה הוא הגורם לנו לתחושת כאב ולרצון עז לנקמה.<sup>48</sup>

- בשימוש הראשון מכנה יו "הלב הפיזי", ואילו את הלב בשימוש השני (שימוש המייצג כאמור תפיסה תרבותית עתיקת יומין) הוא מכנה "הלב המנטלי".
44. ראה על כך למשל דיי, 1994; סולומון, 2004.
45. ליונס, 1980; סולומון, 1980; סולומון, 2004; דה סוסה, 1990; נוי, 2000; נוסבאום, 2001; נוסבאום, 2004; גרינשפן, 2004; בן-זאב, 2004 ורבים אחרים.
46. על פי הקוגניטיביזם, שניים הם הרכיבים ההכרחיים להיווצרותו של רגש: (1) רכיב שכלי: אומדן קוגניטיבי של ההתרחשות (למשל תפיסת סיטואציה כלשהי כמסוכנת); (2) רכיב פיזיולוגי: שינוי גופני-התנהגותי הנגרם בעקבות התפיסה השכלית (למשל דופק מוגבר המופיע באדם בעקבות הערכתו את הסיטואציה כמסוכנת). רגש, אליבא דתורה זו, הוא מצב פסיכוסומטי, מצב גופני הנגרם על ידי מחשבה, וזו חייבת לשאת אופי הערכתי (evaluative). תגובה פיזיולוגית נחשבת אפוא תגובה רגשית אך אם הגורם לה הוא שכלי: הסמקה, דרך משל, יחשב ביטוי לרגש אם יסודה במחשבות מבוכה; רעד יחשב תגובה רגשית אם הוא נובע מהערכה של סכנה קרבה. כנגד זה הסמקה כתוצאה מחום ורעד הנובע מקור לא יחשבו ביטויים רגשיים. יפה תיארה זאת חוקרת האנתרופולוגיה הקוגניטיבית רוזלדו (1984, עמ' 143): "Emotions are thoughts somehow 'felt' in flushes, pulses, 'movements' of our livers [...] hearts, stomachs, skin".
47. ראה מקקאון, 1941.
48. שם, עמ' 1380.

ברוח שיטה זו נטען במחקר הפילוסופי המודרני כי אנו מרגישים כך וכך משום שאנו חושבים כך וכך.<sup>49</sup> התפרצות של רגש, נאמר עוד, אינה אלא התפרצות של מחשבה.<sup>50</sup> והיה אף מי שבחר להכתיר אסופת מחקרים בתחום בכותרת המחויכת "דמעה היא דבר אינטלקטואלי",<sup>51</sup> רוצה לומר: דמעות הרגש הזולגות מעינינו (להבדיל מדמעות הנוצרות כתגובה לגירוי פיזי: חדירה של גוף זר לעין וכדומה) יסודן במחשבה, דמעות של רגש נוצרות בתיווכן של מחשבות.

## 7. סיכום

חשיבה היא תהליך מנטלי הכולל מלבד יסודות קוגניטיביים גם יסודות אמוציונליים, יסודות של חוויה רגשית. שלושה שימושים מקראיים הצגנו המלמדים על זיקה זו:

1. חשב על פלוני (וכן: חישב עליו) = חרש רעה על פלוני, היה עם לבבו לפגוע בו.
2. חשב את פלוני (וכן: חישב אותו) = התאוה אל פלוני, הוקירו, כיבדו.
3. חשב לפלוני = הרגיש במצוקתו של פלוני, שת לבו אליו (ועל פי אחת הדעות גם: עשה למענו פיזית, דהיינו דאג למחסורו, הושיעו).

התפלגות סמנטית זו משתקפת היטב בתחביר. עיקר העיון העלה כי מילות היחס המשלימות את הפועל חשב בהוראותיו השכליות-רגשיות בלשון המקרא נתונות בתפוצה משלימה: על שמורה להוראת הזדון, התכנון להרע ("לחשוב על פלוני מחשבה", "לחשוב על פלוני רעה", "לחשוב על פלוני לאבדו"); ל- מסמנת את הנוקק, הנהנה הישיר מן הפעולה (אדני יחשב לי); וההצרכה הישירה (לא חשבנָהו, לחשוב כסף) נתייחדה להבעת המשמע של כבוד והוקרה.

זיקות סמנטיות דומות עלו מן הפוליסימיות של הפרדיקטים המנטליים בשפות אחרות (שמיות ושאנין שמיות) ומשימושיה השונים של מילת 'לב' בלשונות המזרח הקדום (הקרוב והרחוק), הכורכים יחד כשרים שכליים, רגשות ורצונות. כל אלה ואחרים משום ראייה ומופת חותך יש בהם לקשר הסמנטי ההדוק שבין האינטלקט ובין הרגש.

המבקש לקבל הסבר חוץ-לשוני למציאות לשון זו ידרוש ויחקור וישאל היטב בספרות הפילוסופית שבתחום חקר הרגשות. בחינה זו אמנם עשויה לחרוג מגבולותיו של עיון בלשוני, ואולם דומה כי היא הכרחית להבנה ממצה יותר של משמעות הפרדיקט השכלי ברבריה הקדומים של השפה. ואמנם למציאות לשון זו, שבה קשור הפועל השכלי קשר כה אמיץ ברגשות וברצונות, תימוכין מאחת

49. "Someone feels something because this person thinks something" (ויז'ביצקה, 1999, פרק 7).

50. ראה ספרה של נוסבאום (2001): *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*.

51. *A Tear Is an Intellectual Thing* (נוי, 2000).

האסכולות הבולטות במחקר הפילוסופי של הרגש, אסכולה עתיקת יומין הרואה ברגשות וברצונות תולדה של חשיבה, של פעילות שכלית. ביסוד תורה זו התפיסה כי האמונה השלטת במוחו של האדם, המסקנה שהוא גוזר והשיפוט שהוא נוקט הם המכוננים את רגשותיו. יתרה מזו, כיוון שהמחשבה היא המכוננת את הרגש, היא גם זו האחראית לתגובות הפיזיולוגיות ולדחפים הנלווים אליו.

לאור גישה זו שוב אין לתמוה על כך שפועל חשיבה מרכזי ובסיסי כחשב מביע גוני משמע מודליים ורגשיים בתקופה קדומה כל כך. אדרבה, על פי קונצפצייה פילוסופית-קוגניטיבית זו חשב מעצם היותו פועל שכלי צפוי לגלות זיקה אל תחומי הרגש והרצון כבר מיסודו. לשון אחר, אם חשיבה היא האחראית לרגשותינו, לרצונותינו ולתחושותינו, אך טבעי הוא שיבטא הפועל חשב גוונים אלו כבר מראשיתו, ואך טבעי הוא שלא תהא זו נחלתה הבלעדית של העברית.

### הקיצורים הביבליוגרפיים

#### מילונים

אב"א = א' בן-יהודה, מלון הלשון העברית הישנה והחדשה, ירושלים 1948–1959  
אוקספורד לאנגלית עכשווית (מהדורת כיס) = *The Oxford Pocket Dictionary of*

*Current English*, Oxford 2009

אוקספורד ללטינית = *Oxford Latin Dictionary*, Oxford 1968

בד"ב = F. Brown, S. R. Driver, and C. A. Briggs, *A Hebrew and English*  
*Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1907

גור = י' גור (גרובסקי), מלון עברי, תל-אביב 1950

וין-גמרן = W. A. VanGemeren, *New International Dictionary of Old*  
*Testament Theology & Exegesis*, Michigan 1997

ק"ב = L. Koehler and W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic*  
*Lexicon of the Old Testament*, Leiden 1994–2000

קדרי = מ"צ קדרי, מילון העברית המקראית: אוצר לשון המקרא מאל"ף עד תי"ו,  
רמת-גן תשס"ו

קוטגרייב = R. Cotgrave, *A Dictionary of The French and English Tongues*,  
Menston 1968

רדי ורבינ = צ' רדי וח' רבינ, המלון החדש לתנ"ך, ירושלים 1989  
רד"ק, ספר השורשים = ה"ר ביזנטל ופ' לברכט, ספר השורשים לרבי דוד בן יוסף  
קמחי הספרדי, עם הנימוקים מרבי אליהו הלוי האשכנזי, ברלין 1847 (דפוס  
צילום: ירושלים תשכ"ז)

שויקה = י' שויקה, רב מילים: המילון השלם לעברית החדשה, [חמ"ד] תשנ"ז  
שטיינברג = י' שטיינברג, מלון התנ"ך: עברית וארמית, תל-אביב תשכ"א

## ספרות מחקר

- M. Amberber, "The Grammatical Encoding of = 2003, אמברבר, 'Thinking' in Amharic", *Cognitive Linguistics* 14 (2003), pp. 195–219  
 בורוכובסקי, תשנ"ח = א' בורוכובסקי, "שרים עצמאות": מהשלמה עקיפה להשלמה ישירה", בלשנות עברית 43 (תשנ"ח), עמ' 15–28  
 בורוכובסקי, תשס"א = א' בורוכובסקי-בר אבא, הפועל – תחביר, משמעות ושימוש: עיון בעברית בת זמננו, באר-שבע תשס"א  
 בן-זאב, 2004 = A. Ben-Ze'ev, "Emotions as a Subtle Mental Mode" בתוך: סולומון, 2004, עמ' 250–268  
 L. J. Brinton and E. C. Traugott, *Lexicalization and Language Change*, Cambridge 2005  
 H. Bat-Zeev Shyldkrot, "Analyse lexicale de = 1996, בת-זאב שילדקרוט, l'ancien français", *Linx* 34–35 (1996), pp. 347–357  
 A. R. Johnson, *The Vitality of The Individual in the Thought of Ancient Israel*, Cardiff 1949  
 E. Kautzsch (ed.), *Gesenius' Hebrew Grammar*, trans. A. E. גוניס = Cowley, Oxford 1910  
 P. S. Greenspan, "Emotions, Rationality and Mind/ = 2004, גרינספן, Body", בתוך: סולומון, 2004, עמ' 125–134  
 R. de Sousa, *The Rationality of Emotion*, Cambridge 1990  
 J. Deigh, "Cognitivism in the Theory of Emotions", *Ethics* 104 = 1994, דיי, (1994), pp. 824–854  
 דעת מקרא = תורה נביאים כתובים עם פירוש 'דעת מקרא', ירושלים תש"ל–תשס"א  
 A. Wierzbicka, *Emotions across Languages and Cultures*, Cambridge 1999  
 P. Joüon, *A Grammar of Biblical Hebrew*, translated and revised by T. Muraoka, Rome 1996  
 E. C. Traugott, "From Polysemy to Internal Semantic Reconstruction", *Proceedings of the Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society* 12 (1986), pp. 539–550  
 E. C. Traugott, "On the Rise of Epistemic Meanings in English: An Example of Subjectification in Semantic Change", *Language* 65 (1989), pp. 31–55  
 E. C. Traugott, "Subjectification in Grammaticalization", *Subjectivity and Subjectivisation*, ed. D. Stein and S. Wright, Cambridge 1995, pp. 31–54

- E. C. Traugott and R. B. Dasher, *Regularity in = 2002*, *Semantic Change*, Cambridge 2002
- E. C. Traugott and E. König, "The Semantics- = 1991", *Approaches to Pragmatics of Grammaticalization Revisited*, ed. E. C. Traugott and B. Heine, Amsterdam 1991, pp. 189–218
- טרומר, תשס"ד = פ' טרומר, "מילות שאלה שאינן שואלות", למ"ד לאיל"ש: קובץ מחקרים במלאות שלושים שנה לאגודה הישראלית לבלשנות שימושית, בעריכת י' שלזינגר ומ' מוצ'ניק, ירושלים תשס"ד, עמ' 123–139
- N. Yu, "Chinese Metaphors of Thinking", *Cognitive = 2003*, *Linguistics* 14 (2003), pp. 141–165
- M. O. Junker, "A Native American View of the 'Mind' as = 2003", *Cognitive Linguistics* 14 (2003), pp. 167–194
- ליונס, 1980 = W. Lyons, *Emotion*, Cambridge 1980
- מקקאון, 1941 = R. McKeon, *The Basic Works of Aristotle*, New York 1941
- נוי, 2000 = J. Neu, *A Tear Is an Intellectual Thing: The Meanings of = 2000*, *Emotion*, Oxford 2000
- נוסבאום, 2001 = M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence = 2001*, *of Emotions*, Cambridge 2001
- נוסבאום, 2004 = M. C. Nussbaum, "Emotions as Judgments of Value and = 2004", *Importance* בתוך: סולומון, עמ' 183–199
- נורת', 1993 = R. North, "Brain and Nerve in the Biblical Outlook", = 1993, *Biblica* 74 (1993), pp. 577–597
- סוברן, תשנ"ט = ת' סוברן, "עיונים ב'שדה החיוב'", מחקרים בלשון העברית העתיקה והחדשה מוגשים למ"צ קדרי, בעריכת ש' שרביט, רמת-גן תשנ"ט, עמ' 375–381
- סוברן, תש"ס = ת' סוברן, חקירות בסמנטיקה מושגית, ירושלים תש"ס
- סולומון, 1980 = R. C. Solomon, "Emotions and Choice", *Explaining = 1980*, *Emotions*, ed. A. Oksenberg Rorty, California 1980, pp. 251–281
- סולומון, 2004 = R. C. Solomon (ed.), *Thinking about Feeling*, Oxford = 2004
- סולומון, 2004 = R. C. Solomon, "Emotions, Thoughts and Feelings" = 2004, בתוך: סולומון, עמ' 76–88
- סיידון, תשס"ג = ו' סיידון, פועלי התפיסה בעברית החדשה – תחביר, משמעות ושימוש, עבודת גמר, אוניברסיטת תל-אביב, תשס"ג



סיידון, תשס"ז = ו' סיידון, "לדעת שהוא... ולדעת עליו: על אופרציית הגלגול המקדים בפועלי התפיסה", בלשנות עברית 59 (תשס"ז), עמ' 75-90  
 צדקה, 1996 = י' צדקה, "הצרכות תחביריות-סמנטיות מיוחדות", דברי המפגש השנתי האחד-עשר והשנים-עשר של החוג הישראלי של חברי החברה האירופית בבלשנות, בעריכת א' בורוכובסקי וי' טובין, באר-שבע ותל-אביב 1996, עמ' 83-90

קדרי, תשכ"ז = מ"צ קדרי, "הצירופים השמניים של 'לב' (לבב) בלשון המקרא (ובלשון המשנה ומגילות מדבר יהודה)", בר-אילן ד-ה (תשכ"ז), עמ' 352-390  
 קרני, תשמ"ג = פ' קרני, "'לב' ו'נפש' - מוקדי הרציה: דיוקים בלשון המקרא", בית מקרא צב (תשמ"ג), עמ' 56-63

M. Z. Rosaldo, "Towards an Anthropology of Self and = 1984  
 Feeling", *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, ed. R.

A. Shweder and R. A. LeVine, Cambridge 1984, pp. 137-157

G. Ryle, *On Thinking*, ed. K. Kolenda, with a perface by = 1979  
 G. J. Warnock, Oxford 1979

שורק, תשנ"ט = נ' שורק, מעמדה של 'על' בין מילות היחס בעברית המקראית: בירורים תחביריים, סמנטים ומילוניים, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ט

A. Sperber, "Hebrew Grammar: A New Approach", = 1943  
*Journal of Biblical Literature* 62 (1943), pp. 137-242

שצ'ופק, תשמ"ה = נ' שצ'ופק, "מטבעות-לשון ורישומים מצריים בחוכמה המקראית", תרביץ נד (תשמ"ה), עמ' 475-483

KJV = *The Bible, King James Version* (<http://etext.virginia.edu/kjv.browse.html>)

NEB = *The New English Bible*, Oxford 1970

## לשון חכמים ולשון הבריות

הכורח לנצל לשון דיבור כדי להשלים חסרים לקסיקליים (lexical void) בלשון הספרותית מוכר לנו בהווה. תחבולות לשוניות אלו אינן חדשות, והן ניונות מן החכמה הפנימית של השפה עצמה. להלן נדון בשתי דוגמאות מן הספרות התלמודית שבהן השיח התלמודי נדרש לספק מילה המשקפת את הניב של הדיבור העממי.

אגב העיון נעסוק במינוח של לשון נקייה הבאה בדברי חז"ל להיתר דרכי האישות או לאיסורן. בתחום זה סיגלה לה המליצה התלמודית דימויי מלאכות חקלאיות,<sup>1</sup> ואלה נעשו מונחים קבועים, מדויקים ומוכנים למביניהם, וגם מאופיינים באיפוק ובצניעות המעוררים התפעלות; בכך יש המשך לנוהג של לשון המקרא, שבה האיפוק בולט היטב בהשוואה לסגנון התיאורים המפורשים בספרות המזרח הקדום.<sup>2</sup>

### א. מכבש גנות

המקורות בעיון דלהלן מוסבים על הפסוק "וַתֵּרָא שָׂרָה אֶת בֶּן הָגֵר הַמִּצְרִית אֲשֶׁר יָלְדָה לְאַבְרָהָם מִצְחָק" (בר' כא, ט), ולפי אחת השיטות הבאות בדברי חז"ל

\* נוסח מקורות ספרות חז"ל על פי "מאגרים", המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית (<http://hebrew-treasures.huji.ac.il>), בהשלמה של קיצורים אחדים. גרסות התוספתא והמכילתא על פי אוצר ערי הנוסח לספרות התנאית של אוניברסיטת בר-אילן (<http://www.biu.ac.il/JS/tannaim>), וגרסת הבבלי על פי מאגר המכון לחקר התלמוד ע"ש שאול ליברמן (<http://liebermaninstitute.org>). השלמת הקיצורים הביבליוגרפיים להלן בסוף המאמר.

1. חרישה, דשה, זרייה (ראה להלן) וטחינה: "ואדני זקן, רב יהודה אמ' ר' סימון טוחן ולא פוליט" (בראשית רבה מח, יז [מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 494]). השווה: "תטחן לאתר אשתי ועליה יכרעון אחרין" (איוב לא, י), ובסוטה י ע"א: "א"ר יוחנן אין טחינה אלא לשון עבירה" (עבירה = תשמיש; ראה ש"י פרידמן, תוספתא עתיקתא – מסכת פסח ראשון: מקבילות המשנה והתוספתא ופירושה בצירוף מבוא כללי, רמת-גן תשס"ג, עמ' 378 והערה 18 והנסמן שם); בפירוש ראב"ע לאיוב שם: "דמה המשכב לשני טחנות".
2. ראה אלסטר; פאול והנסמן שם.

"אין מצחק אלא גילוי עריות" (ראה להלן בסמוך ובהערה 49). כבר הצביעו החוקרים על כך שבתרגום השבעים יש מילים נוספות בסופו של פסוק זה, שתרגומן: "...מצחק (את יצחק בנה)". יש שטענו ש"אין להניח, שרצה המתרגם לרמוז למשמעות סקסואלית, כדרך שראה המדרש" (רופא, עמ' 445). לעומת זאת יש שראו מאחורי לשון התרגום נוסח עברי מהימן, וכסגנון בראשית כו, ח ("וַיֵּרָא יְהוָה יִצְחָק מִצְחָק אֶת רִבְקָה אִשְׁתּוֹ"), המסייע להבנת פשוטו של מקרא (צפור, עמ' 259).

תוספתא סוטה ו, ו (מהדורת ליברמן, עמ' 185–186)	בראשית רבה נג, יא (מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 567–568)
אמר רבי שמעון בן יוחאי ארבעה דברים היה רבי עקיבא דורש, ודברי נראין מדבריו. דרש רבי עקיבא ותרא שרה את בן הגר המצרית אשר ילדה לאברהם מצחק [בר' כא, ט], אין צחוק האמור כאן אלא עבודה זרה שנ' וישב העם לאכול ושתו ויקומו לצחק [שמ' לב, ו], מלמד שהיתה אמנו שרה רואה את ישמעאל שהיה בונה במסין וצד חגבים ומעלה ומקטיר לעבדה זרה. רבי אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי אומר אין שחוק האמור כאן אלא גלוי עריות, שנאמר בא אלי העבד העברי וגומר [אשר הבאת לנו לצחק בי; בר' לט, יז], מלמד שהיתה אמנו שרה רואה את ישמעאל מכבש את הגנות ומענה את הנשים.	ותרא שרה את בן הגר המצרית וגו' [בר' כא, ט]. אמר ר' שמעון ר' עקיבה היה אומר בו דבר לגניי, דרש ר' עקיבא ותרא שרה את בן הגר המצרית אשר ילדה לאברהם מצחק. אין מצחק אלא גילוי עריות, היך דאת אמר לצחק בי [שם לט, יז], מלמד שהיתה שרה רואה את ישמעאל מכבש גנות וצד נשי אנשים ומענה אותן.

בתוספתא כפשוטה למקום (עמ' 670) כתב ליברמן:

מכבש את הגנות [...] בכ"ע: מכבש את הגנות וכו'. ובכ"ר הנ"ל: מכבש גנות וצד נשי אחרים<sup>3</sup> ומענה אותן, ועיי"ש בשנו"ס (עמ' 568 שו" 1). אבל בכ"י הטוב ביותר של ב"ר:<sup>4</sup> מכבש גנות. ואין ספק שזו היא (גגות, הגגות) הגירסא הנכונה. ובבבלי פסחים קי"ג א': אל תרבה בגנות, כלומר, אל תרבה לשמש בגנות, וכדברי ר"י בתוספות יבמות ל"ד ב', ד"ה ולא.

3. כן הוא בשני כתבי היד של אוקספורד. ברוב עדי הנוסח: "אנשים".

4. הכונה בוודאי לכ"י וטיקן 30.

[בהערה שם:] עוד אומר ר"י דלא חשוב כמעשה ער ואונן אלא כשמתכוין להשחית זרע, ורגיל לעשות כן תמיד. ומ"ש בפסחים שם "משום מעשה שהיה" אפשר שהכוונה למעשה ער ואונן, ואפשר שהכוונה למעשה שהיה ידוע להם שאשה זנתה משום שבעלה היה חורש בגנות.

וכן מבואר בב"ר פפ"ה, הוצ' תיאודור אלבק סוף עמ' 1037: ויהי ער בכור יהודה רע בעיני ה' שהיה חורש בגנות. ובהערות שם העיר על האגדה במה"ג (הוצ' מרגליות, עמ' תרמ"ד): אמרו תמר בת שם בן נח היתה, והיתה נאה ביותר, וכיון שנטלה ער אמר, עכשו היא יולדת והיא מתכערת, מה עשה, היה מניח השדה וחורש בגנות, לשון נקי, ועליו הוא אומר ואין ברגלים חוטא (משלי י"ט, ב'). ולפינו פירושו שהיה מכבש את הזכרים, חורש בגנות, ומענה את הנשים שלא כדרכן, וכמו שאמרו בב"ר פ"ה, ה', עמ' 956: ויענה שלא כדרכה. ובמדרש קה"ר י', ח': ויענה כמשכב זכור.

כדי לפרש את לשון התוספתא "מכבש את הגנות" אימץ ליברמן את הגרסה "מכבש את הגנות", בגימ"ל, וקישר את הדברים לפסחים ק"ג ע"א: "אל תרבה בגנות", ולבראשית רבה הקובע את חטאו של ער "שהיה חורש בגנות". על ידי צירוף זה ביקש ליברמן לפרש את מעשה ישמעאל, וכתב: "שהיה מכבש את הזכרים וכו'". נעניין כאן במקורות הללו ביתר הרחבה כדי להבין את דבריו. בתוך ההקשר של שלוש עצות שונות שהיו חכמים אומרים נאמר בפסחים שם:

אמר רבי<sup>5</sup> שלשה דברים אמר רבי יהושע בן לוי משום אנשי ירושלים: אל תרבה בגנות [צ"ל: בגנות]<sup>6</sup> משום מעשה שהיה, בתך בגרה שחרר עבדך ותן לה,<sup>7</sup> והוי זהיר באשתך מחתנה הראשון (פסחים ק"ג ע"א, דפוס ונציה).<sup>8</sup>

ונתפרש בפירוש רבינו חננאל:

משום מעשה שהיה. מעשה דדוד שעלה על הגג וראה בת שבע ושלה ולקחה.

5. אמר רבי – בדפוס בלבד, וליתא בכתבי היד. בדפוס וילנא: "א"ר", והוקף לשם מחיקה. ועיין דקדוקי סופרים, עמ' 350, אות ר. וראה להלן הערה 8.
6. בגנות – כן הוא בדפוסים ובכ"י בית המדרש לרבנים Rab. 1608. בשאר כתבי היד: "בגנות". ועיין דקדוקי סופרים, שם, אות ש.
7. ותן לה – בכתבי היד: "ותנה לו" והדומה לו. ועיין דקדוקי סופרים, שם, אות ש.
8. מקבילה חלקית של שלוש עצות (משמו של רב) בויקרא רבה כא, ח (מהדורת מרגליות, עמ' תפז) = פסיקתא דרב כהנא, מהדורת בובר, כז, דף קעז ע"א.

ובפירוש רש"י:

אל תרבה בגנות [צ"ל: בגנות] – כלומר, אל תהא רגיל לעשות בית בפרהסיא, במקום מגולה, משום מעשה שהיה, דדוד ובת שבע.

וכך<sup>9</sup> בפירוש הרשב"ם:

אל תרבה בגנות [צ"ל: בגנות<sup>10</sup>] – כלומר, אל תהא רגיל לעשות דבריך בפרהסיא, במקום מגולה, משום מעשה שהיה, דדוד ובת שבע דכתיב [שמ"ב יא, ב] וירא והנה אשה רוחצת מעל הגג.

אף בשני כתבי יד של התלמוד נוסף במפורש שמדובר במעשה דוד: "משום מעשה שהיה דדוד" (כ"י מינכן 6); "משום מעשה דוד (אש)" (כ"י בית המדרש לרבנים Rab. 1608). לפנינו אפוא פירוש מבורר שגנות מכוון למעשה הנעשה על הגג, כמעשה בת שבע.

ליברמן לא פירש "אל תרבה בגנות" כפירוש המקובל. ויש לברר כיצד נתפרש על ידיו ומה מקור פירושו.

אל תרבה בגנות, כלומר, אל תרבה לשמש בגנות, וכדברי ר"י בתוספות יבמות ל"ד ב', ד"ה ולא.

מדבריו אלה משתמע שמעשה גילוי העריות שעשה ישמעאל היה בכך שהיה "משמש בגנות". ועוד משתמע מדברי ליברמן שאותו פירוש "אל תרבה לשמש בגנות" שבו פירש את הנאמר בבבלי פסחים מצוי בדברי ר"י בתוספות יבמות לד ע"ב, ד"ה ולא, ואיננו. אין ר"י מדבר שם על "אל תרבה בגנות" שבפסחים כלל, ולא הוזכרו דברים אלה באותו דיבור שבתוספות. דברי ר"י שם מוסבים על מעשה ער ואונן, דהיינו ביאה שלא כדרכה, לפי הנאמר בגמרא שם.

קל יותר להבין את שיטתו של ליברמן אם נעיין במקורות המובאים בדבריו בסדר הפוך. בבראשית רבה נאמר שחטאו של ער היה "שהיה חורש בגנות".<sup>11</sup> בגמרא של יבמות נאמר:<sup>12</sup> "ער ואונן שלא כדרכה שימשו".<sup>13</sup> מכאן המשוואה "חורש בגנות" =

9. יותר מתוקן.

10. בדקדוקי סופרים כתב שכן הוא ברשב"ם כתב יד.

11. גרסת המילה האחרונה תידון להלן.

12. ראה דקדוקי סופרים השלם, שם, עמ' שצו.

13. יבמות לד ע"ב. ובתוספות: "ואר"י דהתם [עיין שם] מיירי בלא הוצאת זרע דשרי דכיון דליכא השחתת זרע לא הוי כמעשה ער ואונן". כלומר, מעשה ער ואונן היה ביאה שלא כדרכה בהשחתת זרע. שמא בעיקר לדברים אלה התכוון ליברמן, שהרי בהערה כתב: "עוד אומר ר"י וכו', והביא את הדברים שלאחר הדברים האלה, ומכאן שצ"ע קוונתו למובאה הזאת. ובוודאי

ביאה שלא כדרכה. "אל תרבה [לשמש] בגגות" אף הוא מכוון לביאה שלא כדרכה, לפי דבריו של ליברמן, ולכן כתב:

ומ"ש בפסחים שם "משום מעשה שהיה" אפשר שהכוונה למעשה ער ואונן.

כלומר, לאור פירושו שגגות רומזת לביאה שלא כדרכה<sup>14</sup> העדיף לפרש את "משום מעשה שהיה", הבא כנימוק ל"אל תרבה בגגות", לא כמכוון למעשה דוד ובת שבע (גג ממש) אלא כמכוון למעשה ער ואונן.<sup>15</sup>

כיצד אפוא נתפרש מעשה ישמעאל? על רקע שני הדיבורים הנזכרים, "אל תרבה בגגות" (בבלי פסחים) ו"חורש בגגות" (בראשית רבה), שבשניהם הוזכרה גגות, העדיף ליברמן את הגרסה "גגות" במעשה ישמעאל הן בתוספתא הן בבראשית רבה,<sup>16</sup> ולפיכך העדיף לומר שהיה ישמעאל (לפי גרסה זו) "מכבש את הגגות ומענה את הנשים".

מה פירושם של דברים? ליברמן כתב:

ולפנינו פירושו שהיה מכבש את הזכרים, חורש בגגות, ומענה את הנשים שלא כדרכן.

ויש לתת את הדעת מדוע באים כאן שלושה דברים, ומדוע הוזכרו זכרים, וכיצד פעלה המשוואה "חורש בגגות" = ביאה שלא כדרכה, שהרי דווקא הצלע השנייה כאן, "ומענה את הנשים", היא שנתפרשה "שלא כדרכן". שלוש שאלות אלה כעונות אחת את חברתה. "מענה את הנשים" הסתום קצת<sup>17</sup> נתפרש במקום אחר בבראשית

ציין לדברי התוספות כי פירוש לשון הגמרא מוכרע על פיהם. וראה M. L. Satlow, *Tasting*

*the Dish: Rabbinic Rhetorics of Sexuality*, Atlanta 1995, p. 238.

14. ו"מבואר" שכתב מוסב על מה שנטען מקודם, ש"חורש בגגות" הוא מעשה ער; ומעשה ער הוא "מעשה ער ואונן".

15. עוד הוסיף: "ואפשר שהכוונה למעשה שהיה ידוע להם שאשה זנתה משום שבעלה היה חורש בגגות", כלומר משמש שלא כדרכה.

16. "ואין ספק שזו היא (גגות, הגגות) הגירסא הנכונה".

17. ואף בלשון מקרא לא נתחזר סגנון זה לגמרי למפרשים ולחוקרים, והתחבטו בבירור, אם כי בכמה הקשרים משמעו ברור למדי. לניסיונות בני זמננו, עם ציוני ספרות, ראה למשל M. Gruber, "The Midrash in Biblical Research", *The Solomon Goldman Lectures* 2 (1979), pp. 77–78; J. Paradise, "What Did Laban Demand of Jacob? A New Reading of Genesis 31:50 and Exodus 21:10", *Tehillah le-Moshe: Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg*, ed. M. Cogan, B. L. Eichler, and J. H. Tigay, Winona Lake 1997, pp. 91–93. ש' מורג כתב על שורש ענ"י בבניין פיעל: "בניין זה מעיקרו מציין פעולה שיש בה אילוף של אדם לעשות מעשה שלא ברצונו, אילוף

רבה כביאה שלא כדרכה,<sup>18</sup> והוא המעשה השני שעשה ישמעאל. מה היה אפוא המעשה הראשון "מכבש את הגנות", האמור לחול אף הוא על ביאה שלא כדרכה? פירש ליברמן: "שהיה מכבש את הזכרים" (ההדגשה שלי), שהרי גם משכב זכור נקרא במדרש עינוי,<sup>19</sup> ומשכב זכור אף הוא "חורש בגנות", כלומר ביאה שלא כדרכה. מתוך שלושת הדברים שכתב ליברמן שניים הראשונים ("מכבש את הזכרים", "חורש בגנות") מגדירים אפוא את המעשה הראשון של ישמעאל, והשלישי ("מענה את הנשים") את המעשה השני.

האם אמנם "חורש בגנות" רומז לביאה שלא כדרכה? ומהי הסברה שמאחורי מליצה זו? חרישה אכן באה בלשון חכמים כלשון נקיה לביאה.<sup>20</sup>

ירושלמי יבמות א, א (ב ע"ב; מהדורת האקדמיה ללשון העברית, עמ' 829)	בראשית רבה פה, ה (עמ' 1038)	בבלי שבת קיח ע"ב
דר' יוסי בן חלפתא ייבם את אשת אחיו חמש חרישות חרש, וחמש נטיעות נטע, ודרך סדין בעל. אילו הן ר' ישמעאל ביר' יוסי ר' לעזר ביר' יוסי ר' מנחם ביר' יוסי ור' חלפתא ביר' יוסי ר' אבדימוס ביר' יוסי.	ר' יוסי ביר' חלפתא יבם אשת אחיו חמש בעילות בעל ודרך הסדין בעל וחמש נטיעות נטע ר' ישמעאל ביר' יוסי ר' לעזר ביר' יוסי ר' מנחם ביר' יוסי ר' חלפתא ביר' יוסי ר' אבדונימוס ביר' יוסי.	אמר רבי יוסי חמש בעילות בעלתי ונטעתי חמשה ארזים בישראל ומאן אינון רבי ישמעאל ברבי יוסי ורבי אלעזר ברבי יוסי ורבי חלפתא ברבי יוסי ורבי אבטילס ברבי יוסי ורבי מנחם ברבי יוסי.

שיש בו השפלה וכאב. משמעות מצומצמת של הוראה כוללת זאת היא קיום מאולץ של יחסי מין, אונס ("המטפורה הגדולה של הושע: דברי הפיוס – עיון לשוני", תרביץ סח [תשנ"ט], עמ' 7). וראה עתה מ' גרובר, "על משמעות נשכחת של השרש ע-נ-י בעברית המקראית", עיוני מקרא ופרשנות ז (מנחות ידירות והוקרה למנחם כהן; תשס"ה), עמ' 233–244. מוטב לקשר את המילה הזאת לאו דווקא לאונס, אלא לביאה כוחנית; לכך פחות או יותר כיוון וייאט: "using a woman sexually without regard to her feelings" (N. Wyatt, "The Story of Dinah and Shechem", *Ugaritic-Forschungen* 22 [1990], p. 436). רוב ההקשרים שליליים מסיבה כל שהיא; ואפשר שבהיקריות הנידונות שבמקרא מדובר בהוראה עממית שעניינה קיום יחסי מין.

18. לשונו של ליברמן: "וכמו שאמרו בב"ר פ"ה, ה', עמ' 956: ויענה שלא כדרכה".

19. לשונו של ליברמן: "ובמדרש קה"ר י', ח': ויענה כמשכב זכור".

20. והשווה: "לולא חרשתם בעגלתי לא מצאתם חידתי" (שופ' יד, יח). בשיר אהבה שומרי: "Do not plough a field, let me be your field" (אלסטר, עמ' 15; ועיין שם, עמ' 18, 24).

אולם מה טעם חרישה בגגות? חרישה כדרכה היא בשדה. הניגוד של שדה במינוח החקלאי הוא גינה.<sup>21</sup> החורש בגינה חורש חרישה שלא כדרכה. מכאן ברור שיש לגרוס בבראשית רבה פה, ד (עמ' 1037), על ער "שהיה חורש בגגות"<sup>22</sup> – ביאה שלא כדרכה, שאין עמה פרייה ורבייה.<sup>23</sup> בוודאי ניתן להגיע לאותה מסקנה גם על פי מדרש הגדול שהביא ליברמן; וזה לשונו של ליברמן:

ובהערות שם העיר על האגדה במה"ג (הוצ' מרגליות, עמ' תרמ"ד): אמרו תמר בת שם בן נח היתה, והיתה נאה ביותר, וכיון שנטלה ער אמר, עכשו היא יולדת והיא מתכערת, מה עשה, היה מניח השדה וחורש בגגות, לשון נקי, ועליו הוא אומר ואין ברגלים חוטא (משלי י"ט, ב').

ליברמן אמנם השאיר את הדברים הללו כפי שהם עם הגרסה "בגגות",<sup>24</sup> התואמת הן לקביעתו שיש לגרוס "בגגות" אף בתוספתא ובבראשית רבה הן להקשר שקשר עם "אל תרבה בגגות".<sup>25</sup> אולם הגרסה "בגגות" במדרש הגדול מתבקשת מאליה

21. בספרות חז"ל סתם גינה היא גינת ירקות, והיא מוזכרת ברגיל כניגוד לשדה (י' פליקס, החקלאות בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים ותל-אביב תשכ"ג, עמ' 312). והשווה לשון שטר חכירה ממדבר יהודה: "גנה", "הגגות של עין גדי הגגות של הירק" (פפירוס ידן 45; ראה ח' אשל, "המניין שנהג ביהודה במהלך מרד בר כוכבא", קתדרה 110 [טבת תשס"ד], עמ' 35).

22. ואמנם כך גורס בכיר נוסחי בראשית רבה; ראה להלן הערה 33. אולם גם ללא תיעוד זה היינו טוענים שיש לגרוס כן, שבאותיות שאין ביניהן הבחנה כלל, או שלרוב אין להן הבחנה בחלק גדול של כתבי היד, חייב המפרש להכריע על פי סברה. ראה מה שכתבתי בתלמוד ערוך – פרק השוכר את האומנין, א: הפירושים, ירושלים תשנ"א, עמ' 403.

23. מעשה סדום. בירושלמי קידושין א, א (נח ע"ג; עמ' 1138) ומקבילות: "ר' שמואל ר' אבהו ר' לעזר בשם ר' חנינה, בן נח שבא על אשתו שלא כדרכה נהרג, מה טעם ודבק באשתו והיו לבשר אחד [בר' ב, כד], ממקום ששניהן עושין בשר אחד". ועיין תוספות יבמות לד ע"ב, ד"ה ולא כמעשה.

24. כפי שהוא במדרש הגדול, בראשית, מהדורת שכטר, עמ' 570 (ובאופן ברור בכ"י היברו יוניון קולג' k147, שעליו היא מבוססת), ובמהדורת מרגליות, עמ' תרמד, וכך הביאה תיאודור במנחת יהודה לבראשית רבה, עמ' 1037. במילון בן-יהודה, ערך "גג": "בהשאלה, חרש בגגות, כנוי למשכב זכור: תמר בת שם בן נח היתה והיתה נאה וכיון שנטלה ער אמר עכשיו היא יולדת והיא מתכערת מה עשה היה מניח השדה וחורש בגגות לשון נקי" (עמ' 690). הוא פירש שהניח ער את אשתו ובה על הזכר. גם מ"מ כשר הביא את מדרש הגדול בגרסת "גגות", ופירש: "והכוונה ששמש שלא כדרכה, והשדה נקראת כדרכה וגגות שלא כדרכה" (תורה שלמה, ו, עמ' 1449, אות לב).

25. וכן הכריע כשר לטובת גרסת בראשית רבה על פי בבלי יבמות: "מגמ" יבמות לד: מוכח דעיקר הגירסא כלפינו חורש בגגות שהיה משמש רק שלא כדרכה עיי"ש" (תורה שלמה, שם).



על פי ההנגדה שדה-גנות,<sup>26</sup> וממנה הבהרה לגבי משמעות הדברים שבבראשית רבה.<sup>27</sup>

המשלת האישה לשדה והגדרת היתר דרכי הביאה<sup>28</sup> לפי מליצה זו נמצאות בקוראן: "נשיכם שדה הנה לכם, ובאתם אליהן מאשר תחפצו" (ב, 223).<sup>29</sup> במקורותינו הובעה העדפה מפורשת להחיל את דימוי השדה על שור ודימוי אחר על אישה:

א"ר יוסי בר חלפתא, מימי לא קראתי לכיתי ביתי ולאשתי אשתי אלא לבתי<sup>30</sup> אשתי, ולאשתי בתי.<sup>31</sup> ומימי לא קראתי לשורי שורי ולשדי

26. וכבר הגיה כן א' אברונין במאמרו "הערות למילון בן-יהודה" (לשונונו יח [חשי"א], עמ' 33): "690b ערך גג, שו' 12: [חרש בגנות]. מובא מ"מ מן המדרש הגדול: 'מה עשה ער היה מניח השדה וחרש בגנות לשון נקי'. צ"ל חורש בגנות, ולשון זו ידועה ונמצאת בבראשית רבה פ"ה: 'חורש בגנות ומערה לאשפה'". כמובן ההסתמכות על בראשית רבה בגרסת הדפוסים אינה מספקת להוכיח את הדבר (ראה להלן), אולם מבחינת הבנת הסגנון בוודאי צדק. וכן נמצא אצל יהלום וסוקולוף (ללשון הפיוט באשת פוטיפר ויוסף: "בעיא אנא ליה / למירידי בגינתי ולא צבתי" [תרגומו: מבקשת אני אותו / שיחרוש בגני ואינו רוצה]) הביאו ממדרש הגדול כאן והעירו עליו: "וצ"ל 'בגנות'" (עמ' 136, הערה לשורה 3; בשורה שלאחריה שם: "ואמר לי לית רדי / תורא עם חמרא" [תרגומו: ואמר לי אין חורש / השור עם החמור]; עיין שם). יוש להוסיף: בן סירא כה, ח (12; מהדורת סגל, עמ' קנב): "אשרי בעל אשה מ[שכלת, ולא] חורש כשור [עם חמור]"; מסכת עריות, הלכה יט (מהדורת היגער, עמ' 94): "הבא על הגויה חייב עליה ארבעה עשר לוין משם לא תזרע כרמך לא תחרוש בשור ובחמור יחדו" וכו'. ועיין ברית דמשק כפי שהובא על ידי מ' קיסטר, "עיונים במגילת מקצת מעשי התורה ועולמה: הלכה, תאולוגיה, לשון ולוח", תרכ"ץ סח (תשנ"ט), עמ' 346 (תורה לאחי פרופ' מרדכי עקיבא פרידמן על ההפניה לכאן); ועיין דבריו ושאר ציוניו שם.

27. ראה להלן. דימוי הגינה מקבל משמע שלילי בהקשר הנידון המפורט מאוד, דהיינו מקום שאינו מיועד לחרישה, בגלל העמדת הגינה בניגוד לשדה. אולם שלא בהנגדה זו באים הגן והגינה כדימויים חיוביים, כבמקראות שבשיר השירים ובמזרח הקדום. וראה פאול, עמ' 495; S. M. Paul, "A Lover's Garden of Verse: Literal and Metaphorical Imagery in Ancient Near Eastern Love Poetry", *Tehillah le-Moshe: Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg*, ed. M. Cogan, B. L. Eichler, and J. H. Tigay, Winona Lake 1997, pp. 99–108; ועיין אלסטר, עמ' 17 והערה 26; וראה פרקי דר' אליעזר, כא.

28. ראה נדרים כ ע"ב.

29. نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَاتُوا حَرْثَكُمْ أَلَيْسَ شَيْئًا; התרגום של א' רובין, תל-אביב 2005. בתרגומו של יוסף עלי (<http://www.qurantoday.com/BaqSec28.htm>): "Your wives are as a tilth: unto you; so approach your tilth when or how ye will"

30. ראה בהערה הבאה.

31. לבתי [...] בתי – עיין ב"מ לרנר, אגדת רות ומדרש רות רבה, ג, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"א, עמ' 19. לדבריו עיקר המימרה "לכיתי [...] בכיתי", כבמקבילות, ונשתנה הסגנון במעשה עורך.

שדי, אלא לשורי שדי ולשדי שורי (רות רבה, פרשה ב, ה [מהדורת לרנר, עמ' 58]).<sup>32</sup>

### ער ואונן

כאן נבוא ליישב את העניינים דלעיל. מה היו חטאיהם של ער ואונן? מבראשית רבה ברור למדיי שאין כאן חטא אחד, אלא איש איש וחטאו:

ויקח יהודה אשה לער בכרו וגו' [בר' לח, ו]. שהיה חורש בגנות (בראשית רבה פה, ד [עמ' 1037]).<sup>33</sup>  
וידע אונן כי לא לו יהיה הזרע [בר' לח, ט]. דש מבפנים וזרה מבחוץ (שם, ה [עמ' 1039]).

מעשי הביאה המיוחסים לער ולאונן, בשתי מליצות חקלאיות<sup>34</sup> של לשון נקייה, שני מעשים שונים הם,<sup>35</sup> אשר תוצאת כל אחד מהם היא מגיעת היריון. מעשה ער "חורש בגנות" הוסבר בניסוח המורחב שבמדרש הגדול "היה מניח השדה וחורש בגנות", מליצה לביאה שלא כדרכה.<sup>36</sup> הסבר מעשה אונן הנאמר כאן אינו אלא פשוטו של

32. וראה מקבילות: שבת ק"ח ע"ב; גיטין נ"א. בסנהדרין עד ע"ב: "אמר אביי אסתר קרקע עולם היתה"; וראה התרגום המיוחס ליונתן, במ' כ, יז; בתנחומא כובר, תולדות, ג: "אין שדה אלא נערה, שנאמר אם בשדה ימצא [האיש את הנערה; דב' כב, כה]"; ראה בראשית רבה סג, יב (עמ' 695); בספר הזהר (א [דף לו ע"ב]): "ויהי בהיותם בשדה, מאי בשדה דא אתתא ועל דא קם וקטיל ליה"; בתיקוני זוהר: "ואין שדה אלא אתתא" (מהדורת מרגליות, ירושלים תשל"ח, דף ק"ח ע"ב). ועיין כתובות א, ו ותוספות שם, ד"ה מציא. והוא משל (ואף "מקח" שם מן המשל הוא).

33. כן הוא במהדורת האקדמיה, על פי כ"י וטיקן 30, יד ראשונה. במהדורת תיאודור ואלבק: "ויקח יהודה אשה לער בכורו וגו' ויהי ער בכור יהודה רע בעיני י"י שהיה חורש בגנות". ועיין שינויי גרסאות שם.

34. מליצה בעניין תבואה באה בשירים השומריים: "He is the man who speaks to my heart / Without the use of a hoe heaps of grain are piled up / Grain is arriving at the barn" (אלסטר, עמ' 23; אמנם הוא פירש פירוש אחר). בסוטה מב ע"ב: "וגלית שמו מגת, תני רב יוסף שהכל דשין את אמו כגת".

35. "מעשה ער אינו כמעשה אונן" (תיאודור במנחת יהודה, עמ' 1037).

36. "משכבי אשה [ו'] כ, יג] מגיד הכתוב ששני משכבות באשה" (ספרא אחרי מות ח, ג [מהדורת וייס, צב ע"ב]; מקבילה בבבלי סנהדרין נד ע"א), ופירש רש"י שם: "משכבי אשה – שתי משכבות יש באשה שוין זה לזה לחייב בכל עריות, כדרכה ושלא כדרכה"; "שלא כדרכה – אינו מקום זרע" (רש"י ליבמות לד ע"ב); "יור' נתן אומר [...] דבר אחר גן נעול גל נעול אלו שתי ביאות" (מכילתא פסחא, ה [מהדורת הורוויץ ורבין, עמ' 14–15]); "תני בשם ר' נתן גן נעול שתי פעמים למה? אלא שתי ביאות לאשה, כדרכה ושלא כדרכה" (שיר השירים רבה ד, יב, א [ובמקבילות]; בנדפס: "גן נעול גל נעול שתי פעמים למה"). וראה קידושין כב ע"ב.

מקרא במליצת חכמים על פי מעשי הדיש והזרייה שבגורן. "וידע אונן כי לא לו יהיה הזרע והיה אם בא אל אשת אחיו ושחת ארצה לבלתי נתן זרע לאחריו" (בר' לח, ט) פירש רש"י בפירושו התורה שם: "ושחת ארצה – דש מבפנים וזורה מבחוץ", דהיינו משגל נסוג (coitus interruptus).<sup>37</sup>

מעשה ער נידון בירושלמי אגב משנת כתובות ז, ה. וזה לשון המשנה:

אמ' לה על מנת שתאמרי לאיש פל' מה שאמרת לי או מה שאמרת ליך או שתהא ממלא ומערה לאשפות<sup>38</sup> יוציא ויתן כתובה.<sup>39</sup>

דרישה זו מצד הבעל, שאשתו "תהא ממלא ומערה לאשפות", מכוונת לפעולה ידועה למניעת היריון: האישה קופצת או מתהפכת אחרי יחסי אישות כדי לפלוט את הזרע.<sup>40</sup> מקור הדימוי הוא אישה השואבת מים מן הבאר, ובמקום להריק את כדה אל השוקת, ששם יהיו המים לתועלת שתיית הבהמות, היא מערה אותם לאשפות, ואין בכל מלאכתה שום תועלת או רווח.

על משנה זו שבכתובות, ולפירוש הדימוי הנזכר, אמרו בירושלמי:

או שתהא ממלא ומערה לאשפות יוציא ויתן כתובה. תמן אמרין כגון מעשה ער, ורבנין דהכא אמרין דברים שלבטלה (כתובות ז, ה [לא ע"ב; עמ' 1990]).

רבנין דהכא אמרו: "דברים שלבטלה". כלומר, בעלה ציווה עליה שתעשה דברים של שטות, וכפי שאמרו בבבלי (כתובות עב ע"א): "במתניתא תנא, שתמלא עשרה כדי מים ותערה לאשפה [...] אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, מפני שנראית כשוטה". ואילו במקום "תמן אמרין כגון מעשה ער" בא בבבלי שם: "אמ' רב יהוד' אמ' שמואל דאמ' לה על מנת שתהא ממלאה ונופצת",<sup>41</sup> ופירש רש"י: "לאחר שתשמש וימלא רחמה שכבת זרע תרוץ ברגליה ותנפצנו, שלא יקלוט ותתעבר". כלומר, תיאור מעשי מדויק של שיטת מניעת ההיריון המתוארת דרך משל ומליצה במשנה.

37. פרויס, עמ' 458; ולא אוננות (onanism), ושלא כגינצבורג (L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, 5, Philadelphia 1955, p. 333 n. 79).

38. כן הוא בכתביה ראשונה, ותוקן: "לאשפה".

39. תוספתא כתובות ז, ו (עמ' 80): "הדירה שתהא מטעמת תבשילה לכל אדם, או שתהא ממלא ומערה לאשפות, ושתאמר לכל אדם דברים שבינו לבינה, יוציא ויתן כתובה, מפני שלא נהג עמה כדת משה וישראל".

40. "אמר אביי, אשה מזנה מתהפכת, שלא תתעבר" (יבמות לה ע"א). ועיין נידה מב ע"א. ראה פרויס, עמ' 455.

41. כ"י לנינגרד, פירקוביץ' 187; עיין דקדוקי סופרים השלם, עמ' קסט.

יש לשאול אפוא מדוע אמרו בירושלמי "כגון מעשה ער". וכי במשנה אמר לאשתו לעשות כמעשה ער? אלא דומה שבמקום לבאר את המשל באופן גלוי ומפורש בחרו בירושלמי דרך רמז, לומר שהוראת הבעל לאשתו במשנה מכוונת למניעת היריון, כפי שאף ער פעל למען מניעת היריון, והמבין יבין כוונת עצם המעשה. בירושלמי כאן גילו חכמים מבין ריסי עיניהם שהם מכירים את ההסבר שחטאו של ער הוא מעשה בפני עצמו ואינו זהה למעשה אונן (שאמרו "מעשה ער" ולא "מעשה ער ואונן"), אלא שאף ער נהג כפי שנהג לשם מניעת היריון, והוא שנאמר במקום אחר "שהיה מניח השדה וחורש בגנות", ביאה שלא כדרכה, והזרע ייפלט ללא הפריה, כדי שלא תתעבר. עוד ראו לנכון לקשר את לשון המשנה "מעשה לאשפות" לער, לשון נופל על לשון, אף שמהות המעשה שונה.

גם הבבלי ביבמות מכיר שחטאו של ער היה ביאה שלא כדרכה, והוא המקור הקדום המספק את טעמו של ער, כלומר משום מה רצה למנוע את היריון אשתו.

ער ואונן שלא כדרכה שימשו. מיתבי "כל עשרים וארבע חודש דש מבפנים וזורה מבחוץ, דברי ר' אליעזר. אמרו לו הללו אינן אלא כמעשה ער ואונן!" כמעשה ער ואונן ולא כמעשה ער ואונן. כמעשה ער ואונן, דכת' ושחת ארצה [בר' לח, ט], ולא כמעשה ער ואונן, דאילו התם שלא כדרכה, והכא כדרכה. בשל' אונן כת' ושחת ארצה אל' ער מגלן? אמ' רב נחמן בר יצחק אמ' קרא יומת גם אתו אף הוא באותה מיתה מת. בשל' אונן דכ' כי [לא] לו יהיה הזרע אלא ער מאי טעמ' עבד הכי? כדי שלא תתעבר ותכחיש את יופיה. (יבמות לד ע"ב, כ"י וטיקן 111).

סוגיה זו שבבבלי כבר כורכת את מעשי ער ואונן יחד לאמור מעשה אחד הם. אולם חוץ מזאת מקיימת הסוגיה הבבלית מה שלמדנו מן המקורות הארץ-ישראליים, דהיינו שחטאו של ער היה ששימש שלא כדרכה. הברייתא ("מיתבי") בעניין מי שאשתו מינקת המובאת כאן<sup>42</sup> מגדירה את חטאם של שניהם "דש מבפנים וזורה מבחוץ". כלומר, מעשה אונן לפי פשוטו של מקרא וכלשון בראשית רבה לאונן מיוחס בברייתא זו אף לער, כפי שבדברי התלמוד מעשה ער ("ביאה שלא כדרכה")

42. והיא מקבילה מאוחרת ומורחבת של הלכה המשובצת בתוספתא נידה ב, ו (עמ' 642): "שלש נשים משמשות במוך [...] מניקה שמה תהרג את בנה, שהיה ר' מאיר או' כל עשרים וארבע חדש דש מפנים וזורה מבחוץ. וחכמים או' משמש כדרכו והמקום משמר עליו שנ' שומר פתאים יי [תה' קטז, ו]". דברי חכמים שרדו במקבילה בבבלי (יבמות יב ע"ב; ק ע"ב; כתובות לט ע"א) ללא עצם הלכתו של ר' מאיר, הבאה כאן משמו של ר' אליעזר, ועמה דברי החכמים החולקים, בצורה אחרת, המבטאת את המחלוקת על ידי השוואת "דש" וכו' למעשה ער ואונן (השווה סטלו, עמ' 154 הערה 55).

מיוחס אף לאונן. והוא שהקשו מן הברייתא על דברי הגמרא. ואת הסתירה הזאת תירצו: ההתנגדות לדעה ההלכתית שבעל מין דש מבפנים וזורה בחוץ אמנם מבוססת על כך שהדבר דומה למעשה ער ואונן, אולם דומה אבל אינו זהה. שהרי אכן שני המעשים מיועדים למניעת היריון (ואפשר לקרוא בהם "ושחת ארצה"), ובכך הם דומים, אבל עצם המעשה שונה, שלפי הבבלי ער ואונן שימשו שלא כדרכה, ואילו עצת ר' אליעזר למי שאשתו מינקת היא ביאה כדרכה, אבל זורה מבחוץ. וזו הראיה שעל פיה התכוון ליברמן (כשציין לר"י בתוספות) להוכיח שמעשה ער ("חורש בגנות") היה ביאה שלא כדרכה.

הנטייה המאוחרת להשוות את מעשה ער ואת מעשה אונן ולתאר אותם כמעשה אחד (לפי הברייתא שניהם שימשו כדש מבפנים וזורה בחוץ, ולשיטת התלמוד שניהם שימשו שלא כדרכה)<sup>43</sup> השפיעה בוודאי על היווצרות גרסה מאוחרת בבראשית רבה פה, ד (עמ' 1037), כגרסת הדפוסים:

ויהי ער בכור יהודה רע בעיני ה', שהיה חורש בגנות ומערה לאשפות.

מי שעיצב את הנוסח הזה עשה מלאכת מחשבת, הרכבת הדימוי שבירושלמי<sup>44</sup> על לשון בראשית רבה כדי ליצור מעשה בן שני שלבים, העשויים להקביל למעשה אונן אשר לו שני שלבים: דש מבפנים וזורה מבחוץ.<sup>45</sup>

43. במשנת רבי אליעזר (פרשה יח [מהדורת ענעלאו, עמ' 337–338]): "אף הדש מבפנים וזורה מבחוץ באשתו, הרי זה חייב מיתה. וזה מעשה ער ואונן. ומניין לאונן שעשה כן, שנ' וידע אונן כי לא לו יהיה הזרע וגו'. ומניין לער שעשה כן, שנ' וירע בעיני יי אשר עשה וימת גם אותו. אין גם אלא רבוי. מלמד, שכמעשה זה כן מעשה זה".

44. לעיל עמ' 36.

45. במדרש לקח טוב לר' טוביה ב"ר אליעזר, על ער: "ויהי ער בכור יהודה רע. הוא להיפך ער: בעיני ה'. שלא היה יודע רשעתו אלא הקב"ה, והוא פירסמו בפסוק השני, שהיה חורש בגנות ומערה באשפות" (מהדורת בוכר, דף צו ע"ב), ומה שכתב "והוא פירסמו בפסוק השני" הכוונה שמעשה ער נתפרש במעשה אונן. במדרש שכל טוב לר' מנחם ב"ר שלמה, על אונן: "ושחת ארצה. כמו לארץ, היה חורש בגנות ומערה לאשפות, ופי' דש מבפנים וזורה מבחוץ שכבת זרעו שלא תתעבר" (מהדורת בוכר, עמ' 227; ושם על ער: "והוא עושה כמעשה אונן"). בפירוש המיוחס לרש"י לדברי הימים א ב, ג: "רע בעיני ה' – מפורש בב"ר שהיה חורש בגנות (ומערה לאשפות) בא עליה שלא כדרכה". כך בדפוסים שלפנינו, אבל המילים המוקפות חסרות בדפוסים הראשונים, ובוודאי נוספו בהשפעת הגרסה המאוחרת בבראשית רבה. והשווה ילקוט שמעוני בדפוס ונציה, מה שנוסף על דפוס ראשון (ראה מהדורת שילוני, בראשית, ב, עמ' 735). ובילקוט שמעוני, דברי הימים א, רמז תתרעד (ורשה תרל"א, עמ' 1032): "ויהי ער בכור יהודה רע בעיני ה' – שהיה דש מבפנים וזורה מבחוץ", שלא כמסקנת בבלי יבמות. רש"י בפירושו על התורה נזהר מלהשוות את מעשי ער ואונן, ולא השווה אלא

### "מכבש את הגנות"

כפי שראינו לעיל, ליברמן ביקש להעמיד את פירוש "מכבש את הגנות/הגנות" שבמעשה ישמעאל מתוך "אל תרבה בגנות" שבבבלי ו"חורש בגנות/בגנות" שבמעשה ער. אולם לפי דברינו דלעיל אין הכרח לכרוך שלוש פרשיות אלו יחד, ואדרבה, השונה ביניהן רב מן הדומה. המשמע 'ביאה שלא כדרכה' במעשה ער קשור דווקא לגרסה "חורש בגנות", בנו"ן, והיא הגרסה הנכונה בבראשית רבה ובמדרש הגדול. ואילו בבבלי פסחים לכולי עלמא הגרסה היא "גגות" בגימ"ל. אמנם פירוש "אל תרבה בגנות" עדיין סתום, אולם אין לו עניין של ממש למעשה ער, אלא אם כן נרצה לגרוס בו "אל תרבה בגנות",<sup>46</sup> נגד שיטת הפרשנות הקדומה הגורסת בוודאי גימ"ל. לפי שתי האפשרויות אין ממנו כל הוכחה לגרוס "הגנות" בתוספתא.

גם בתיאור מעשה ער אין להשוותו למעשה ישמעאל או ללמוד מזה על זה. לשון חורש במעשה ער מובן לגמרי, ואין לו עניין למכבש במעשה ישמעאל; ועוד, כאן מושא שמילת היחס שלו ב-, וכאן מושא ללא מילת יחס. חרישה אינה אלא לשון נקייה לביאה, וגנות מראה שהיא ביאה שלא כדרכה (ואילו ביאה כדרכה לפי מליצה זו היא חרישה בשדה); ואילו מכבש הוא מעשה בכוח, כפי שנוכח בהמשך.

"מכבש את הגנות ומענה את הנשים" / "מכבש גנות וצד נשי אנשים ומענה אותן" מובן די צורכו מבחינת משמעו, אף על פי שיש צורך ליישב את המילים לפי דיוקן.

את התוצאה, שכן כתב על ער (בר' לח, ז): "כרעתו של אונן משחית זרעו", ועל אונן כתב: "דש מבפנים וזורה מבחוץ" (שם, ט). אמור מעתה: רש"י פירש את מעשה אונן שלא כמסקנת הסוגיה ביבמות אלא כבראשית רבה, ואף נמנע מלומר שמעשי ער ואונן מעשה אחד הם כבגמרא, אבל השווה אותם מבחינת התוצאה. בעלי התוספות הקשו על רש"י שפירש את מעשה אונן שלא כמסקנת התלמוד (ראה תוספות השלם, מהדורת גליס, ד, ירושלים תשמ"ה, עמ' סה-סו). "המזרחי" (לבראשית שם) ביקש לומר שרש"י פירש את המקרא כפשוטה של ברייתא, "ולא כדפריש אותה רב נחמן" (שהתלמוד נושא ונותן אליביה בראש הפסקה המובאת לעיל). וכבר נכתב כן בחידושי הריטב"א ליבמות שם: "כמעשה ער ואונן ולא כמעשה ער ואונן. יש מקשים שרש"י ז"ל פירש בפירוש החומש דער ואונן דש מבפנים וזורה מבחוץ הו' ולא אסקינן הכי הכא, וי"ל דמרן ז"ל משמע ליה דהא דחייה היא דמתני' כפשוטה, א"נ דמרן ז"ל לא נחת להא בפירושו וסמך על המדרש שאומר כן". ובספר אור זרוע (א, הלכות בעל קרי, סימן קכא): "דאמר ר' יוחנן כל המוציא ש"ז לבטלה [חייב מיתה] שנאמר וירע בעיני ה' אשר עשה וימת גם אותו ואמר ס"פ ארבעה אחין ביבמות שה' דש מבפנים וזורה מבחוץ" (וכן כתבו מחברים אחרים). ומה שכתב הריטב"א בסוף שסמך על המדרש, כבר ראינו שבמדרש בראשית רבה נשאר שני המעשים שונים. בפירוש רבינו יוסף בכור שור: "ולפי הפשט [...] ולפי התלמוד", כלומר שיטות שונות זו מזו.

46. "משום מעשה שהיה" עשוי להיות הוספה עתיקה, וכן שיטת הפרשנות, כמה שאף היא עתיקה ומבוססת, לא יהיה לה על מה לסמוך אם נגרוס "בגנות".

ישמעאל היה אונס את הבנות<sup>47</sup> ובוועל<sup>48</sup> את הנשים.<sup>49</sup> כבר במדרש בראשית רבה הוסיפו ופירשו את הצלע השנייה מבחינת מה מוסיפה היא על הראשונה ומה כוונת מענה, ובכך הוסיפו במפורש ציון עברה "הלכתית" לתיאור של רדיפת נשים ואלימות מינית, לאמור שנשים הן "נשי אנשים", ונוסף ניאוף על חטאי ישמעאל; לא רק אלימות, אלא איסור לאו שיש בו מיתת בית דין. ואפשר שגם בתוספתא נשים מוסבת על נשואות.

פענוח מכבש כ'אונס' מתאים למשמעי מילה זו בבנייניה ובמובניה.<sup>50</sup> הקושיה שהעסיקה את המחקר כרוכה בתיבת הגנות/הגנות. יבוא תרגומו של יסטרוב<sup>51</sup>

47. ראה להלן.

48. ראה לעיל הערה 17. בלשון חכמים ענ"י עניינו אונס או בעילה כוחנית בהקשר שלילי. ספרי זוטא במדבר יא, ד (מהדורת הורוויץ, עמ' 268): "ויראו בני האלים את בנות האדם, מי היו בני דיינין עושיין, שהיו אווזין נשין מן השוק ומענין. אם כך בני דיינין עושיין קל וחומר הטרוטון" (במדרש הגדול, במדבר, מהדורת רבינוביץ, עמ' קסה [ומשם בנדפס]: "וכן הוא אומר ויראו בני האלהים את בנות האדם [בר' ו, ב] מלמד שהיו אווזין בנשים ומענין אותן בשווקים אם כך עשו בני הדיינים על אחת כמה שאר כל בני אדם"); מכילתא עמלק, א (עמ' 177; מ"י כהנא, המכילתות לפרשת עמלק, ירושלים תשנ"ט, עמ' 154): "ואת יואש עשו שפטים [דה"ב כד, כד] אל תיר(ק)רא שפטים אלא שפוטים. וכי מה שפוטים עשו בו עמדו עליו בן[י]נות קשים אשר לא ידעו אשה מימיהם ועינו אותו במשכב זכור כענין שני וענה גאון ישר וגו' [הר' ה, ה]" (השווה מכילתא דרשב"י); ירושלמי קידושין א, ז (סא ע"א; עמ' 1155): "ואת יואש עשו שפטים [דה"ב כד, כד] תני ר' ישמעאל מלמד שהעמידו עליו בירניות קשים שלא הכירו אשה מימיהם והיו מענין בו כדרך שמענין את האשה, הדא הוא דכת' וענה גאון ישר בפניו [הר' ה, ה] וענה גאון ישר בפניו". ואפשר שהסגנון בירושלמי עדיף על זה שבמכילתא. דומה שגם בוועל בלשון הדיבור של היום מוסב לרוב על ביאה בהקשר שלילי. הדרשה שמצחק (בר' כא, ט) רומזת לגילוי עריות מוכנת היטב על פי משמע צח"ק במקרא, ואף בשני הפסוקים שהובאו במדרש, דהיינו גם זה שהובא כראיה של שפיכות דמים (השווה פאול, עמ' 498). ולא עוד אלא שישמעאל עשה כן בגלוי ("ותרא שרה"), והוא חמור ממעשה בני עלי, שבשמיעה נודע לעלי "אשר יעשון בניו [...] אשר ישכבון את הנשים" וגו' (שם"א ב, כב).

50. ראה אס' ז, ח ("לכבוש את המלכה") ופירושי רש"י וראב"ע ("כיניו לשכיבה"); עיין שם. נחמ' ה, ה: "וירש מבנותינו נכבשות". אמנם נתקשו המפרשים בפסוק זה כולו, אולם למובן זה השווה מילון בן יהודה, עמ' 2254; ע"צ מלמד, עיונים בספרות התלמוד, ירושלים תשמ"ו, עמ' 284 הערה \*190; ובמיוחד מ' ויינפלד, "חילול, כבישה ומרמס רגל", מחקרי לשון מוגשים לזאב בן-חיים בהגיעו לשיבה, בעריכת מ' בר-אשר, א' דותן, ד' טנא וגב"ע צרפתי, ירושלים תשמ"ג, עמ' 197 והערה 11 ("במובן אונס וזנות"); ולהסבר זה ("ravage") השווה J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah*, Philadelphia 1988; והשווה: "והלך הבן וניכבש על השפחה וילדה ממנו בן" (יבמות ז, ה). אשר לִכְבֹּשָׁה (בר' א, כח) עיין ירושלמי יבמות ו, ו (ז ע"ד; עמ' 860); בראשית רבה ח, יב (עמ' 66; ובמנחת יהודה שם); בבלי יבמות סה ע"ב. בניין פיעל בפועל זה רגיל בלשון חז"ל במשמע בניין קל במקרא.

51. יסטרוב, עמ' 610.

כדהגמת הקושי שעמד בפני החוקרים ליישב ביטוי זה: "climbing over the garden fences and violating the women", לפי הפירוש במהדורת מירקין של בראשית רבה שם: "מכבש הירק שבגינות ומסתתר, וכשהיו באות הנשים לעבוד בגינות היה צד אותן ומענן". ירק וגדרות מאן דכר שמן?!

לדעתנו כל ההקשר מובן בפשטות, חוץ ממילת גגות/גנות. בוודאי מתבקש כאן מונח שאינו מלשון בית המדרש אלא דווקא מלשון הרחוב, כדי לאפיין את ישמעאל בעיני שרה. כשהמדרש מדבר לשון תורה הוא יודע לומר ששרה ראתה בו גנאי של עבודה זרה וגילוי עריות. אולם הדרשן אף ידע כיצד לכנות את הבנות כפי שהיה ישמעאל עצמו מכנה אותן אילו חי בזמנו. לא היה ישמעאל מדבר לשון חכמים, אלא היית מוצא בפיו דיבור עברי המתובל במונחי הסביבה ההלניסטית. את הבנות שהיה מכבש כינה בצורה מצורותיה של המילה היוונית: ὄρνις, מילה שהייתה ידועה היטב בסביבה הלשונית של הדרשן, וכפי שאכן שנינו בבראשית רבה יח, ד (עמ' 164-165):

לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת [בר' ב, כג]. מכן שנתנה התורה בלשון הקדש. ר' פנחס ר' חלקיה בש' ר' סימון כשם שנתנה תורה בלשון הקדש כך נברא העולם בלשון הקדש. שמעת מימך אומ' גוני גוניה<sup>52</sup> אנתרופי אנתרופיאה גברה גברתה אלא איש ואשה. (אלא) למה שהלשון הזה נופל על הלשון הזה.

כלומר: שמעת מימך אומרים "גוני גוניה" = אישה, איש? <sup>53</sup> לא! אבל בוודאי שמעת שאומרים גוני/גיני (γυνή) = אישה!

והנה בפירוש יפה תואר על בראשית רבה לר' שמואל יפה אשכנזי כבר כתב: "מכביש גנות. פי' אונס נשים, וגנות מלשון גיניא דלעיל פי"ח" (דף שטו ע"א).<sup>54</sup>

52. במהדורת תיאודור ואלבק: "גיני גיניה", והשווה שם בשינויי הנוסחאות. ואכן ביטוייה של יוונית בין [i] ל-[u].

53. על התפיסות העממיות של דקדוק היוונית והרומית הבאות כאן, כשהסופיות הדקדוקיות המוצעות אינן מצויות בשפות הללו, ראה ד' שפרבר, "כמה יוונית בארץ-ישראל היהודית?", סידרא יט (תשס"ד), עמ' 189.

54. והובא בין הפירושים במנחת יהודה, אבל השאיר בצריך עיון! מי שמעלה על דעתו שמילים יווניות אינן מסגלות צורה עברית בלשון חז"ל ובא להקשות על הריבוי גנות צריך רק להביא בחשבון צורות כגון סנהדריות, נימוסיות, ועל אחת כמה וכמה פעלים בלשון חז"ל שנגזרו משמות עצם ומתארים בעלי מוצא יווני; ראה מ' בראשר, "לשון חכמים – דברי מבוא", ספר היוכל לרב מרדכי בריורא: אסופת מאמרים במדעי היהדות, בעריכת מ' בראשר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 697. במעשה אלכסנדר מוקדון שבויקרא רבה כז, א (עמ' תריח-תריט; ושם ציוני מקבילות): "על לחדא מדינה ושמה קרתגינה והוה כולה דנשין" (וראה שינויי הגרסאות לכל המקורות). למקבילה שבתנחומא (אמור, ו) בפירוש מילים זרות בגיליון דפוס ונציה מאת ר'



## הגרסה "גנות"

בבראשית רבה במהדורת האקדמיה:

מכבש גגות וצד נשי אנשים ומענה אותם.

והוא על פי כ"י וטיקן 30, בכתבת היד השנייה. אולם בכ"י וטיקן 60, והוא הקדום בכתבי היד ששרדו מבראשית רבה:<sup>55</sup>

מכבש גנות וצד נשי אנשים ומענה אותן.<sup>56</sup>

בתוספתא שרדה הגרסה "הגנות" בדפוס הראשון. כ"י וינה, בכיר נוסחי התוספתא, לקי וחסר במקום הנידון. היות שנוסח הדפוס הראשון קרוב לכ"י וינה והם מרכיבים ביחד את ענף הנוסח העדיף של התוספתא, ברור שיש מקום להתחשב בנוסח הדפוס במקומות שכ"י וינה חסר, ואין בנוסח "גנות" בגימ'ל שבכ"י ארפורט כדי הכרעה בכעין הנידון שלנו.<sup>57</sup>

"מכבש את הגנות" במובן 'אונס את הבנות' הוא ביטוי עממי המנצל את העגה ההמונית של תקופת המדרש כדי לתאר את מעשה ישמעאל שלא בלשון גבוהה אלא בחיקוי דיבורו שלו, אילו היה חי בזמן שכנות העברית עם היוונית בארץ ישראל. "ישמעאל" אף מאזרח את המונח היווני אל תוך העברית, לא רק מבחינה לקסיקלית אלא אף מבחינה מורפולוגית.<sup>58</sup>

מנחם בר' שלמה הלוי: "נ"ל דגר' קרתגינא, לפי שהיתה עיר של נשים נקראת כך. קרתא היא בלשון תרגום עיר, וגיינא הוא בלשון יון נשים. ועיין בערוך ערך אנתרופי". בובר דחה פירוש זה בתנחומא במהדורתו (אמור, ט [עמ' 88], אות פה) ובמהדורתו לפסיקתא דרב כהנא (ט [שור או כשב], דף עד ע"א וע"ב, אות כו) לטובת הזיהוי בעיר קרתא חדתא (קרתגו), וכך קהוט, ערוך השלם, ערך "קרטיגיני" (ז, עמ' 219). אולם כל אופיו של אותו סיפור מראה שמדובר בו במקומות דמיונים מאחורי הרי חושך בסוף העולם (ראה ש' ליברמן, הערות לפסיקתא דרב כהנא, מהדורת מנדלבוים, עמ' 474 [לעמ' 148]; א' קוסמן, "עיון מחודש בסיפור האגדה על מסעו של אלכסנדרוס מקדון לקציא", סידרא יח [תשס"ג], עמ' 82 והערה 49). וכיצד תיחשב קרתא חדתא הקיימת במציאות, ואינה רחוקה מאוד מארץ ישראל, כעיר שכל תושביה נשים? על טיבו ראה מ"י כהנא, "זיקת כתבי-יד וטיקן 60 של בראשית רבה למקבילותיו", מחקרים במדרשי האגדה: ספר זיכרון לצבי מאיר רבינוביץ, בעריכת מ"ב לרנר ומ"ע פרידמן (תעודה, יא), תל-אביב תשנ"ו, עמ' 17–60.

ועיין חילופי הגרסאות במהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 568.

ובכלל לגבי האותיות הדומות מאוד, ובמיוחד במקום שאין התיעוד חד-משמעי, עיקר ההכרעה הוא על פי הסברה. וראה להלן.

יש מילים יווניות שנעשו מהן פעלים בנטייה עברית שלמה, ואף בשפה הספרותית, עד שנמחק קשרן היווני למשמע אונסם של הדוברים. טול למשל את הפעלים פייס, קילס. לצורת ריבוי למילים יווניות על דרך העברית השווה סנהדריית ועוד הרבה.

## ב. לקרייתא אנא אזיל

בבבלי בבא מציעא פה ע"א, במהלך קובץ דברי אגדה נפלאים על ר' אלעזר בר' שמעון,<sup>59</sup> באים כדברים הללו על בנו (נוסח כ"י ג,<sup>60</sup>):

איקלע רבי לאתריה דרבי אלעזר בר' שמעון, אמלהו יש לו בן לאותו צדיק? אמרו לו בן יש לו, וכל זונה שניסכרת בשנים סוכרתו בארבעה. שדר אתייה סמכיה ואשלמיה לר' שמעון בן יוסי בן לִוְקִנְא אחוה דאימיה. כל יומא אמ"ל לקרְתִּי<sup>61</sup> אנא אזיל אמ"ל חכים עבדו יתך וגולתא דדהבא פראסו עלך ורבי רבי קרו לך ואת אמרת לקריתי אנא אזיל אמ"ל חֲמִימִי עזובה דא.

לאחר סיפור מעשי רבי ור' אלעזר בר' שמעון בא כעין סיום סיפור זה על רבי ובנו של ר' אלעזר. במעשי רבי ור' אלעזר בר' שמעון נתגלעה יריבות גדולה ביניהם, וידו של רבי על התחתונה: "כשהיה ר' אלעזר ביר' שמעון נכנס לבית הוועד היו פניו שלר' מקדירות" (ירושלמי שבת י, ה [יב ע"ג; עמ' 423]);<sup>62</sup> "חלש דעתיה דרבי, אתא אמר ליה לאבונה. אמר ליה: בני, אל ירע לך, שהוא ארי בן ארי, ואתה ארי בן שועל" (בבלי בבא מציעא פד ע"ב). הסיפור שלנו מראה שלמרות הבושות שנחל לא שמר רבי טינה כלפי בנו של ר' אלעזר, ואדרבה, גמל לו חסדים ושיקם אותו מן המצב המוסרי הירוד שאליו הידרדר.

הסיפור דורש עיון וביזור מהרבה בחינות: לשוניות וספרותיות, ומבחינת מהות מעשה הסמיכה ועיתויו במהלך העלילה. נשאר את רוב השאלות להזדמנות אחרת, ולא נידרש כאן אלא לנקודה אחת, השייכת לנושא הלשוני-הסגנוני של דיוננו.<sup>63</sup>

59. ראה ש"י פרידמן, "לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי", ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן, בעריכת ש"י פרידמן, ירושלים תשנ"ג, עמ' 1-46.

60. על תכונותיו המשובחות של כתב יד מעולה זה ועל הרכבו מתוך קטעי גניזה שונים ראה ש"י פרידמן, "שיירי כתב־יד קדומים למסכת בבא מציעא", עלי ספר ט (תשמ"א), עמ' 5-55; ש"י פרידמן, תלמוד ערוך – פרק השוכר את האומנין, ב: הנוסח עם מבוא כללי, ירושלים תשנ"ז, עמ' 57 והמסומן שם; מ' מורגנשטרן, "המושא הישיר בארמית הבבלי", העברית ואחיותיה ד-ה (תשס"ד-תשס"ה), עמ' 169. וראה להלן בנספח את שינויי הגרסאות.

61. הוי"ו כתובה בצמוד מאוד לתי"ו, וצורתה בין וי"ו ליו"ד, ולדעתי התיבה נוקדה כדי לקבוע את קריאתה: לקרְתִּי; השווה להלן שכתב "לקריתי".

62. ומקבילות.

63. והשאר יבוא על מקומו אי"ה בפירושי לפרק השוכר את הפועלים (אתי בכתובים). כעין סיפור זה נכפל להלן בגמרא על ר' טרפון. חכם זה היה רגיל להתבטא בלשון שבועה חריף: "אקפח את בני שזו הלכה מקופחת" (אהלות טז, א ועוד), ולכן בא הסיפור דלהלן: "איקלע

ובכן, לעצם הסיפור. זמן רב לאחר פטירתו של ר' אלעזר בר' שמעון, כך דומה, נודמן רבי למקומו (=לעירו) של ר' אלעזר בר' שמעון, ושואל: האם יש לו בן לאותו צדיק? ואומרים לו: בן יש לו,<sup>64</sup> אבל אין בכך כבוד לאביו הצדיק, שהרי "כל זונה שנשכרת בשניים שוכרתו בארבעה!"<sup>65</sup> הסגנון הוא ספרותי אבל עממי בבת אחת. בלשונו של גדליה אלון היה בנו של ר' אלעזר בר' שמעון "נער פרוץ, מנוער מן התורה ומבעט בה."<sup>66</sup> רבי מסר אותו ללמוד תורה אצל ר' שמעון בן איסי בן לקוניא, אבל כל יום היה אומר "לקריתי אנא אזיל". נוף בו רבו: חכם יעשו אותך וטלית של זהב יפרסו עליך, ורבי רבי יקראו לך, ואתה אומר "לקריתי אנא אזיל"?<sup>67</sup> הביטוי "לקריתי אנא אזיל" נתפרש בפירוש רש"י: "לעירי אני חפץ לילך", והלכו החוקרים אחר פירוש רש"י בזאת. אלון שם: "לעירי אני הולך". בווארין: "I wish to return to my town."<sup>68</sup> סוקולוף: "I (want to) go to my town."<sup>69</sup> אולם לפי פירוש זה ניטל העוקץ מן הנזיפה: חכם יעשו אותך [...] ואתה אומר "לעירי אני הולך". בוודאי יש מקום לצפות לסגנון חריף יותר. ועוד, הרי אנו מכירים את יוסי זה<sup>70</sup> ואת סגנונו החריף של הסיפור. בוודאי היינו מניחים ששאיפתו של הנער ללכת קשורה לנאמר עליו מקודם: "כל זונה שנשכרת בשניים שוכרתו בארבעה", והוא הדין לפגם המוסרי המרומז בנזיפה, וכפי שבסיפור המקביל להלן על בנו של ר' טרפון, לאחר שהתנהגותו תוארה גם כן באותו לשון ("כל זונה" וכו'),

רבי לאתריה דרבי טרפון, אמר להו: יש לו בן לאותו צדיק שהיה מקפח את בניו? וכו', מעין הסיפור שלפנינו. על הכפלת סיפורים מחכם לחכם עיין S. Friedman, "A Good Story Deserves Retelling: The Unfolding of the Akiva Legend", *Jewish Studies, an Internet Journal* 3 (2004), pp. 59–61 = *Creation and Composition: The Contribution of the Bavli Redactors (Stammim) to the Aggadah*, ed. J. L. Rubenstein, Tübingen 2005, pp. 75–77.

64. ראה להלן הערה 70.
65. השווה עבודה זרה יז ע"א (כ"י בית המדרש לרבנים 15 Rab.): "דאמר רב חסדא כל זונה שנשכרת לסוף היא שוכרתו שנ' ובתתך אתנן ואתנן לא נתן לך ותהי להפך [יח' טז, לד]".
66. אלון, עמ' 61.
67. הבאתי את תרגומו של אלון (שם, הערה 11), בשינויים קלים. תיאור טקס הסמיכה כאירוע שעתיד לקרות צודק לדעת, ואי"ה אדון בכך בפרוטרוט במסגרת פירוש המקיף, שיכלול ניתוח דקדוקי של הפעלים. המעיין בסינופסיס דלהלן בנספח כבר יראה שחלק משינויי הגרסאות (ובעיקר הוספות הם) עוצבו סביב לשאלה זו, כגון כ"י קרימונה: "בתר דחכים עברי יתך" וכו'. D. Boyarin, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkeley 1993, p. 224.
68. סוקולוף, עמ' 1043.
69. על פי הנאמר להלן שם: "פרי צדיק עץ חיים זה רבי יוסי ברבי אלעזר ברבי שמעון". וראה את שינויי הגרסאות.

מיד ביקש רבי להחזירו בתשובה: "אמר ליה אי הדרת בך יהיבנא לך ברתאי".<sup>71</sup>  
 סביר לחשוב אפוא שהצהרתו "לקריתי אנא אזיל" מכוננת לאהובתו.<sup>72</sup>  
 לדעתי המילה המתאימה היא קוריא, קירא בסורית (= lady, mistress), על פי  
 κυρία היוונית.<sup>73</sup> מילה יוונית שנתאזרה בסורית, ניב ארמי שכן לארמית בבליית,<sup>74</sup>  
 עשויה בהחלט לבוא בדיבורם של יהודי בבל,<sup>75</sup> והביאה המספר בפיו של יוסי כדי  
 לתבל את לשון הסיפור. השימוש בניב של אומות העולם נותן כאן את הנופך הדרוש  
 מלשון הדיבור.

לפי הצעתנו לשון העגה של יוסי שימרה לנו היקרות של מילה זו במקור בבלי  
 ספרותי, כשם שהיקרות אחת ויחידה של הצורה בזכר אכן נשתמרה בבבלי לפי  
 הפרשנות המקובלת,<sup>76</sup> אף היא במשלב מיוחד של ארמית, מעין ארמית ספרותית  
 פורמלית המגויסת למסור נופך של פולחן זר המתרחש ברומי:<sup>77</sup> "סך קירי פלסתר,  
 אחוה דמרנא זיפנא, דחמי חמי ודלא חמי לא חמי" (בבלי עבודה זרה יא ע"ב).<sup>78</sup>  
 הדעה שהלשון בבבא מציגה כאן משקף דיבור עממי עשויה להסתייע מן העובדה  
 שגם תגובתו של הבן לגערה זו מנוסחת בעגה של דיבור, ואף פירושה איננו שקוף

71. השווה לעיל שם במעשה ר' יוחנן וריש לקיש: "אמר ליה שופרך לנשי, אמר ליה אי הדרת  
 בך יהיבנא לך אחותי דשפירא מינאי" (בבא מציעא פד ע"א); ועל כך בספרי הנוכח לעיל  
 בהערה 63.

72. ועיין כתובות סג ע"א.

73. K. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Hildesheim 1966 [1895], p. 656 ("domina");

R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, Oxford 1901, pp. 3563, 3611 ("domina");

J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford 1903, pp. 498, 505

74. המילה קירא במשמע 'גברת' מצויה בארמית גלילית שככתובות ותעודות, אבל טרם הוכרה

במקורות ספרותיים של חז"ל; ראה M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat-Gan 1990, p. 492.

75. על היוונית שבסורית ובניבי הארמית התלמודיים ראה A. Wasserstein, "Non-Hellenized  
 Jews in the Semi-Hellenized East", *Scripta Classica Israelica* 14 (1995), p. 124.

76. S. Lieberman, "Palestine in the Third and Fourth Centuries", *Jewish Quarterly  
 Review* 37 (1946), p. 39 and no. 356.

77. שם, עמ' 39–41.

78. לקריאה "קירי קירי" בחולין קלט ע"ב ראה S. Krauss, *Griechische und Lateinische  
 Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, mit Bemerkungen von Immanuel  
 Löw, 2, Berlin 1899, p. 539; D. Sperber, *Magic and Folklore in Rabbinic  
 Literature*, Ramat-Gan 1994, p. 51. "קירי פלי בריכסון" (ירושלמי  
 שבועות ג, ח [לד ע"ד; עמ' 1352]) הרי הוא משפט יווני שלם: ἄρτι πολὺ βρέξον (= אדון,  
 המטר הרבה; ש' ליברמן, יוונית ויוונית בארץ-ישראל: מחקרים באורחות-חיים בארץ-ישראל  
 בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשכ"ג, עמ' 25, 27); ועיין י' היינמן, עיוני תפילה,  
 בעריכת א' שנאן, ירושלים תשמ"א, עמ' 156–157; יהלום וסוקולוף, עמ' 42–43 (ובהערה 63  
 שם צ"ל "שבועות").

כלל וכלל: "חֲמִימִי עֲזוּבָה דא". כך בכ"י ג<sub>1</sub>; בשאר עדי הנוסח: "הא מומי עזובה דא", בשינויים קלים.<sup>79</sup> רש"י פירש: "מומי עזובה דא – בשבועה הנחתי זאת, ולא אשאל עוד לילך". סוקולוף תרגם: "this is, in fact, an unpleasant (?) oath".<sup>80</sup> אלון כתב: "נראה פירושו של לשון: בשבועה, כעורה היא זו (קידו' ט ב ועוד). כלומר, קשה עלי ההתעסקות בתורה".<sup>81</sup>

למשמע 'כעורה' למילה עזובה הסתמך אלון על מחקרו של חנוך ילון בנושא "עזב לשון לכלוך וכיעור".<sup>82</sup> שם הביא ילון כמה הקשרים שבהם באות מילים אלה ביחד, כגון "שכל זמן שהאשה מקבלת עוברים היא מיתכארת ומיתאזבת [=מתעצרת ומתעזבת]".<sup>83</sup> וסיכם: "ברוב המקורות שהובאו כאן משמש עיזוב לימי ווסתה של אשה ולצרעת".<sup>84</sup> ובמיוחד בהקשר ארמי כבזה שלפנינו בבבלי בבא מציעא יש לאמץ משמע זה, שכן שורש עז"ב העברי במובן נטישה והנחה אינו בא בארמית, ובמקומו יבוא תדיר שורש שב"ק.<sup>85</sup>

אם לפנינו עזובה כנדרפת לכעורה, ראוי להוסיף מעט על ההקשר שבו מילים אלה מופיעות, וכאן מובאות הכוללות את המילה השנייה דווקא.

קונם שאיני נושא את פלונית כעורה, והרי היא נאה, שחורה, והרי היא לבנה, קצרה, והרי היא ארוכה, מותר בה, לא מפני שהיא כעורה ונעשית נאה, שחורה ונעשית לבנה, קצרה ונעשית ארוכה, אלא שהנדר טעות (נדרים ט, י).<sup>86</sup>

ר' יהודה בר נחמן בשרשב"ל, לה"ד לחכם שנכנסו חבירים לאכול בביתו של ר' וראו בתו של ר' וגינו אותה, אמרו זה לזה מה כעורה היא בתו של ר' (דברים רבה, ואתחנן, מהדורת ליברמן, עמ' 50–51).

והנה לפי אלון עזובה בפרשה שלפנינו מוסבת על התורה, ולפי סוקולוף על השבועה. רש"י פירש "בשבועה הנחתי זאת" באופן סתמי, ואין זאת יכולה להיות מוסבת אלא

79. כגון השמטת "הא".

80. סוקולוף, עמ' 648, 849, והוסיף והעיר שם: "translation is uncertain".

81. אלון, עמ' 60 הערה 10; ועיי' להלן. "כעורה היא זו" מופיע בקידושין ועוד בהקשר אחר, וללא המילה "בשבועה".

82. קונטרסים לענייני הלשון העברית ב (תרצ"ח–תרצ"ט), עמ' 52–55.

83. בראשית רבה מה, ד (עמ' 451); השווה שיר השירים רבה ב, יד, ח.

84. ילון (הערה 82 לעיל), עמ' 55.

85. ז' בן חיים, "ערכי מלים", תרביץ נ (תשמ"א), עמ' 202–205.

86. בכ"י קאופמן: "קונס שני נ(י)[ו]שא לפלונית כא(י)ורה והרי היא נאוה שחורה והרי היא לבנה קצרה והרי היא ארוכה לא מפני שהיא כאורא ונעשת נאוה שחורה ונעשת לבנה קצרה ונעשת ארוכה אלא שהנדר טעות".

על קריתי, ואותה רש"י פירש "עירי". אולם אין עזובה הארמית<sup>87</sup> עשויה להתפרש מלשון הנחה ונטישה, ואילו עזובה ומכוערת אינן חלות על התורה או על השבועה לפי הטעם והסגנון היפה. ההקשרים הספרותיים של ביטוי זה ואף של שני מרכיביו בפני עצמם הם של התרחקות גבר מאישה מתוך שמצא בה דבר מגונה. כיוון זה (שהמכוונת בדברי הבן היא האישה) כבר הועלה בנידון שלנו בפירוש של "יש אומרים" המובא בערוך בערך "מם" כפירוש שני:

בבהגדה דפר' השוכר את הפועלין<sup>88</sup> האמומי<sup>89</sup> עזובה דא. פי' בשבועה עזבתי  
 זוהה הדרך הרע. ויש אומ' בשבועה עזבתי זו האשה שהייתי רגיל לילך אצלה  
 (ה, עמ' 161).

אולם רוב העוסקים בפרשנות דיבור זה אחר כך הזניחו פירוש שני זה, בוודאי מפני שלא ראו שהוזכרה אישה בפרשה!<sup>90</sup> לפי פירושנו האישה אכן הוזכרה לעיל במפורש: קריית = גברתי הידועה בציבור.

לא זו אף זו. הרצף של הסיפור, ואף חלקו השני שלא הובא כאן, דורשים מעשה חיובי מצד יוסי זה: לא בעיטה בתורה אלא התנתקות מן ה־*kuria* והתמסרות שלמה ללימודיו, כפי שאכן מסופר בהמשך שגדל וישב בישיבתו של רבי, ורבי קרא עליו "פרי צדיק עץ חיים" (מש' יא, ל.)<sup>91</sup>

קריאתו שלוחת הרסן של יוסי דידן החוזר בתשובה עדיין נאמנת לסגנונו הבלתי-ממושע שמקודם; הרי רק אחלתא דתשובה היא. כפי שלא בוש לומר על אהובתו שהיא מכוערת ועזובה, בוודאי לא דקדק מקודם להלביש את צעקת הבריחה לשון נימוסין עד כדי "לעירי אני הולך", אלא בפשטות: ל-*kupia* שלי.

87. כן לפי ההקשר. לפנינו התצורה כבעברית.  
88. בהגדה וכו' – כן הוא בכתבי היד (לונדון), הספרייה הבריטית Add. 26881 [מספר קטלוגי: 957]; בית המדרש לרבנים (Phil 2870), ונשתבש בדפוסים.  
89. כן הוא בדפוס הראשון, תיבה אחת (בכ"י לונדון הנוכר: "הא מומי"). בכ"י בית המדרש לרבנים הנוכר: "הא מימי". השווה לעיל גרסת כ"י ג.  
90. לוי במילינו (J. Levy, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, Leipzig 1876), (I, p. 50) "ich schwöre" dieses (mein bisheriges Verlangen) sei fortan וטשטש: "I swear, this [my desire] has been (עמ' 743) הלך בעקבותיו: aufgegeben!"  
"abandoned".  
91. על האופי העממי של דיבורו של הבן כאן תעיד אף המילה דא, הידועה היטב בכל ניבי הארמית, אלא שבבבלי רגילה הא, ודא באה בהקשרים ארכאיים או דיאלקטיים (ראה סוקולוף, עמ' 330). חמימי משמשת כמילת קריאה, אבל אין מהותה שקופה. ועיין פסחים קי ע"א. בגרסה הרווחת "הא מומי". שם העצם במובן 'שבועה' בצורה זו רגיל בתרגום אונקלוס ובארמית גלילית, אבל אינו בא בבבלי במקום אחר.

## סיכום

שני הקשרים בספרות התלמודית שנחשבו סתומים ומוקשים מבחינה לשונית ועניינית<sup>92</sup> נתפרשו כאן על פי דרכה של ספרות זו לתבל את סגנונה ביסודות מלשון הדיבור, כדי לפתח תמונה נאמנה של אישי העלילה – לשון דיבור העשויה להיות שאולה משפות ומעגות אחרות, כפי שנהגו הלכה למעשה בחברה היהודית. בדרך זו אנו מבקשים לזהות את המילה היוונית ὁστὶ בביטוי "מכבש גינות" ואת המילה היוונית κυρία, השאולה מיוונית אף בסורית, בביטוי "לקרייתי אני אזיל".

## הקיצורים הביבליוגרפיים

אלון = ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד, ב, תל-אביב תשי"ח

אלסטר = B. Alster, "Marriage and Love in the Sumerian Love Songs", *The Tablet and the Scroll: Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo*, ed. M. E. Cohen, D. C. Snell, and D. B. Weisberg, Bethesda 1993, pp. 15–26

יהלום וסוקולוף = "יהלום ומ' סוקולוף, שירת בני מערבא: שירים ארמיים של יהודי ארץ-ישראל בתקופה הביזנטית, ירושלים תשנ"ט

יסטרוב = M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1903

סוקולוף = M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Ramat-Gan and Baltimore 2002

סטלו = M. L. Satlow, "Wasted Seed: The History of a Rabbinic Idea", *Hebrew Union College Annual* 65 (1994), pp. 137–175

92. ראה סטלו, עמ' 153 הערה 52 (somewhat obscure [...] An alternate manuscript) "reading [...] is hardly more enlightening"; "רוזנסון, "מְכַבֵּשׁ גִּנּוֹת או גִּנּוֹת: עיון במשמעותו של ביטוי", לשוננו סד (תשס"ב), עמ' 59–71 (רק במעט שקל המחבר את כיווני הבירור שנקטנו כאן, והסיק: "איננו יכולים לומר שיש לאל ידיו להציע הבנה פשוטה לביטוי מכבש גנות, בין שנשבץ בו גנות ובין גנות" [עמ' 69]). וראה עתה נ"מ ברוניק, "למשמעו של הניב 'מכבש את הגנות'", המעין מה (תשס"ה), עמ' 61–65, שסבר אף הוא להעדיף את הגרסה "גנות" (עמ' 62) וביקש לתמוך בה מצדדים שונים, וכבר נידונים רובם בדברינו לעיל לשלילה; מ"ע פרידמן, "גיניי גינייה, גנתה גננה, גנונית גנונייה", משאת אהרן: מחקרים בלשון מוגשים לאהרן דותן, בעריכת מ' בראשר וח"א כהן, ירושלים תש"ע, עמ' 198 הערה 9 (ובסופה ציין למאמר הנוכחי).

S. M. Paul, "The Shared Legacy of Sexual Metaphors and Euphemisms in Mesopotamian and Biblical Literature", *Sex and Gender in the Ancient Near East: Proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale, Helsinki, July 26, 2001*, ed. S. Parpola and R. M. Whiting (Compte rendu, Rencontre assyriologique internationale, 47), Helsinki 2002, pp. 489–498

J. Preuss, *Biblical and Talmudic Medicine*, trans. F. Rosner, = פרויס ניו יורק ולונדון 1978

צפור = מ' צפור, תרגום השבעים לספר בראשית, רמת-גן תשס"ו  
 רופא = א' רופא, "גירושין במקרא ומשמעותו של 'ספר כריתות'", תרביץ עח (תשס"ט), עמ' 437–446



נספח: בבלי, בבא מציעא פה ע"א – עדי הנוסח

1	ג'	איכלע	רבי	לאתריה	דרכי	אלעזר	בר	ר'	שמעון	אמלהו	יש	לו
	המבורג 165	איכלע	ר'	לאתריה	דר'	אלעזר	בר'		שמעון	אמ'	יש	לו
	קרימונה	איכלע	ר'	לאתריה	דר'	אלעזר	ב' <...>				יש	לו
	אסקוריאל G-I-3	איכלע	ר'	לאתריה	דר'	אלעזר	בר'		שמעון	אמ'	יש	לו
	דפוס פזור	איכלע	ר'	לאתריה	דרכי	אלעזר	בר'		שמעון	אמר	יש	לו
	וטיקן 115	קלע	ר'	לאתריה	דר'	אלע'	בר'		שמע'	א'	יש	לו
	וטיקן 117	איכלע	ר'	לאתריה	דר'	אלעזר	בר'		שמעון	אמר	יש	לו
	מינכן 95	איכל'	ר'	לאתר'	דר'	אלעז'	בר'		שמעו'	א'	יש	לו
	פירנצה II 18	איכלע	ר'	לאתריה	דר'	אלעז'	בר'		שמע'	אמ'	יש	לו
	הגדות התלמוד	איכלע	ר'	לאתריה	דר'	אלעזר	בר"ש			א"ל	יש	לו
	מנורת המאור	איכלע	ר'	לאתריה	דר'	אלעזר	בר'		שמעון	אמר	יש	לו
	עין יעקב	איכלע	ר'	לאתריה	דרכי	אלעזר	ברבי		שמעון	אמ'	יש	לו
	ספר המעשיות	איכלע	ר'	לאתריה	דר'	אלעזר	ביר'		שמעון	אמ'	יש	לו
2	ג'	לאותו	בן	לאותו	צדיק	אמרו	בן	יש	לו	וכל	זונה	שניסכרת בשנים
	המבורג 165	לאותו	בן	לאותו	צדיק	אמרו	יש	לו	בן	וכל	זונה	שניסכרת בשנים
	קרימונה	לאותו	בן	לאותו	צדיק	אמרו	יש	לו				כרת <...> ב' <..>
	אסקוריאל G-I-3	לאותו	בן	לאותו	צדיק	אמרו	בן	יש	לו	וכל	זונה	ששוכרת בארבעה
	דפוס פזור	לאותו	בן	לאותו	צדיק	אמרו	יש	לו	בן	וכל	זונה	שניסכרת בשנים
	וטיקן 115	לאותו	בן	לאותו	צדיק	אמרו	בן	יש	לו	וכל	זונה	ששוכרת בשנים
	וטיקן 117	לאותו	בן	לאותו	צדיק	אמרו	בן	יש	לו	וכל	זונה	שניסכרת בשנים
	מינכן 95	לאותו	בן	לאותו	צדיק	אמ'	בן	יש	לו	וכל	זונ'	שניסכר' בשני'
	פירנצה II 18	לאותו	בן	לאותו	צדיק	אמרו	יש	לו	בן	וכל	זונה	שניסכרת בשנים
	הגדות התלמוד	לאותו	בן	לאותו	צדיק	אמרו	בן	יש	לו	וכל	זונה	שניסכרת בב'
	מנורת המאור	לאותו	בן	לאותו	צדיק	אמרו	יש	לו	בן	וכל	זונה	שניסכרת בארבעה
	עין יעקב	לאותו	בן	לאותו	צדיק	אמרו	יש	לו	בן	וכל	זונה	שניסכרת בב'
	ספר המעשיות	לאותו	בן	לאותו	צדיק	אמרו	בן	יש	לו	וכל	זונה	שניסכרת בשנים



5	ג,	אחזה	דאימיה	אגמריה	ואתנניה	ו(א)שויה	גברא	רבה	ופרס	ליה	סודרא	ארישיה	אסמכיה
	המבורג 165	אחזה	דאימיה	אגמריה					ופרס		סודרא	ארישיה	אסמכיה
	קרימונה	<...>	אורית'	אקרייה									
	אסקוריאל G-I-3	אחזה	דאימיה										
	דפוס פזר	אחזה	דאימיה										
	וטיקן 115	אחזה	דאימיה										
	וטיקן 117	אחזה	דאימיה										
	מינכן 95	אחו'	דאימ'										
	פירנצה II I 8	אחזה	דאימיה										
	הגדות התלמוד	אחזה	דאימיה	אגמריה	אורית'				ופרש	ליה	סודרא	ארישיה	ואסמכיה
	מנורת המאור	אחזה	דאימיה	אגמריה	אוריתא								
	עין יעקב	אחיה	דאימיה										
	ספר המעשיות	אחזה	דאימיה										
6	ג,	כל	יומא						לקרנהו	אנא	אזיל	אמ"ל	
	המבורג 165	כל	יומא					ליה	לקריתי	אנא	אזיל	אמ'	
	קרימונה	כל	יומא						לקריתי	<...>			
	אסקוריאל G-I-3	בר'	יומא	חד	שמעיה	דקאמ'			לקרייתי	אנא	אזיל	אמ'	
	דפוס פזר	כל	יומא		הוה	אמ'			לקרייתי	אנא	אזיל	אמר	
	וטיקן 115	כל	יומא			א'			לקרתי	אנא	אזיל	א"ל	
	וטיקן 117	כל	יומא		הוה	אמר			לקרתי	אנא	אזיל	אמר	
	מינכן 95	כל	יומ'		הוה	א'			לקרתי	אנ'	אזיל	א"ל	
	פירנצה II I 8	כל	יומא		הוה	אמ'			לקריתו	אנא	אזיל	אמ'	הא)
	הגדות התלמוד	כל	יומ'			אמ'			לקרייתי	אנא	אזיל	א"ל	
	מנורת המאור	בר'	יומא		הוה	קאמר			לקרייתי	אנא	אזיל	אמר	
	עין יעקב	כל	יומא		הוה	אמר			לקרייתי	אנא	אזיל	א"ל	
	ספר המעשיות	כל	יומא		הוה	אמ'	לי'		לקריתי	אנא	אזיל	אמ'	

7 ג										
המבורג 165	ליה	חכם	עבדי	יתך	וגולתא	דדהבא	פראסו	עלך	ורבי	רבי
קרימונה		חכם	עבדי	יתך	וגולתא	דדהבא	פרסי	עלך		ור'
אסקוריאל G-I-3	ליה	חכים	עבדי	לך	וגולתא	דדהבא	פרסי	עלך	(וא)	ור'
דפוס פזור	ליה	חכים	עבדו	יתך	וגולתא	דדהבא	פרסו	עלך		ור'
ושיקן 115	חביב	עבדי	יתך	וגולתא	דדהבא	פרסי	עלך			ור'
ושיקן 117	ליה	חכים	עבדי	יתך	וגולתא	דדהבא	פרסו	עלך		ור'
מינכן 95	חכים	עבדי	יתך	וגולתא	דדהבא	פרסי	עלך			ור'
פירנצה II I 8	ליה	חכים	עבדו	יתך	וגולתא	דדהבא	פרסו	עלך		ור'
הגדות התלמוד		חכים	עבדי	יתך	וגולתא	דדהבא	פרסי	עליך		ור'
מגרות המאור	ליה	חכים	עבדו	יתך	וגולתא	דדהבא	פרסו	עלך		ור'
עין יעקב		חכים	עבדו	יתך	וגולתא	דדהבא	פרסו	עלך		ר'
ספר המעשיות	ליה	חכים	עבדו	יתך	וגולתא	דדהבא	פרסו	עלך	ור'	רבי
8 ג										
המבורג 165	קרי	לך	ואת	אמרת	לקרית	אנא	אזיל	אמ"ל	חֲמִימִי	עזובה דא
קרימונה	קרו	לך	ואת	אמרת	לקרית	אנא	אזיל	אמ'	מומי	עזובה דא
אסקוריאל G-I-3	קרו	לך	ואת	אמרת	לקריית	אנא	אזיל	אמ'	מומא	עזובה דא
דפוס פזור	קרו	לך	ואת	אמרת	לקריית	אנא	אזיל	אמ'	מומי	עזובה דא
ושיקן 115	קרו	לך	ואת	אמרת	לקרית	אנא	אזיל	א'	הא	עזובה דא
ושיקן 117	קרו	לך	ואת	אמרת	לקרית	אנא	אזיל	א"ל	מ(י') [1]	עזובה דא
מינכן 95	קרו	לך	ואת	אמר'	לקרית	אנ'	אזיל	א"ל	מומי	עזוב דא
פירנצה II I 8	קרו	לך	ואת?	אומרת	לקרית	אנא	אזיל	אמ'	הא	עזובא דא
הגדות התלמוד	קארו	לך	ואת	אמרת	לקריית	אנא	אזיל	אמ'	מומתא	עזובה דא
מגרות המאור	קרו	לך	ואת	אמרת	לקריית	אנא	אזיל		היא	עזובא דא
עין יעקב	קרו	לך	ואת	אמרת	לקריית	אנא	אזיל	א"ל	מומי	עזובה דא
ספר המעשיות	קרן	לך	ואת	אמ'	לקרית	אנא	אזיל	אמ'	המומי	עזובה

## על איכות תנועה בלתי מוטעמת שליד r ועיצורים אחרים

### ראשית דבר

ידוע שעיצורי הגרון r-יפה כוחם לשנות תנועות קצרות ל-a-. בארמית המקראית התופעה נפוצה משום שהתנועות הקצרות לא התארכו בה, כגון שִׁפַּח, אָמַר.<sup>1</sup> בעברית היא מוגבלת לתנועות שלא התארכו או שהתקצרו, כגון פָּרַח (לעומת פָּרַד), וַיֵּרַח (לעומת יָרִיחַ), וַיָּסֶר (לעומת יָסוּר).<sup>2</sup> עוד ידוע שעיצורי למנ"ר (כמו העיצורים הגרוניים) עשויים למנוע הידקקות.<sup>3</sup>

לא ניתנה הדעת להשפעת r ושאר העיצורים הצוללים על איכות תנועת העזר,<sup>4</sup> כלומר להעדרת התנועה הנמוכה a לגוויה במקרה שהתנועה צומחת ליד העיצורים האלה. ברצוני לדון בשני טיפוסים של תנועת עזר במקרא: בשמות "סגוליים" במשקלים pāqəd/pāqād (שמקורם ב-qVtl) במסורת שומרון ובצורות נסמך הריבוי qVtlē/qVtlōt של מסורות טבריה ובבל (בהשוואה למסורות אחרות).

### 1. איכות התנועה השנייה במשקלים pāqəd/pāqād במסורת שומרון<sup>5</sup>

#### 1.1 הגדרת השאלה

בשמות שיסודם במשקל qVtl נוספה בדרך כלל בעברית למסורתיה תנועת עזר כדי להחזיר את דבק העיצורים שבסופם. במסורת שומרון השמות הגרודים במשקלים qat ו-qutl צורתם pāqəd (ב-e חטופה) או pāqād.<sup>6</sup> אולם שלא כבמסורות אחרות

\* אני מודה לפרופ' אלישע קימרון על הערותיו המועילות. המחקר נערך בסיועה הכספי של קרן הזיכרון לתרבות יהודית (MFJC).

1. ראה למשל קימרון, עמ' 30. על הנמכת התנועה ליד r בארמית השומרנית העיר פלורנטין (עמ' 229, 231).

2. ראה למשל ז'ראון-מוראוקה, 23b§, עמ' 82; גזניוס, 72t§, עמ' 199.

3. ראה סיון וקימרון, עמ' 25-26.

4. כאן ולהלן תכונה התנועה הלא-מקורית "תנועת עזר", אף שלא ברור באיזה שלב בחיי העברית היא צמחה, ואפשר שבמסורת שומרון היא תנועה ככל התנועות. וראה להלן §2.1.

5. בתעתיקי מסורת שומרון יסומן אורך תנועה פונמי בלבד.

6. תנועת u קצרה (אם לא התארכה) הפכה ל-â או ל-a במסורת שומרון; ראה עזאנ"ש, ה, עמ' 59. יש מעט יוצאים מכלל זה, והם לא יידונו כאן.

הכללים המגדירים את איכות תנועת העזר אינם ברורים. כך אתה מוצא  $gāfən = gāfən$  גפן ליד  $dāšān = dāšān$  דשן;  $mālək = mālək$  ליד  $kābāš = kābāš$  כבש. האם יש התניה בבחירה ב־פ או ב־א?

## 1.2 מיון המקרים

מתוך חיבוריו של זאב בן־חיים<sup>7</sup> קובצו השמות מן המשקלים  $pāqəd$  ו־ $pāqād$  שבהם תנועת העיצור השני של השורש היא תנועת עזר.<sup>8</sup> הנה רשימתם על פי למ"ד השורש (לפירוט ראה רשימה א בנספח 1):

העיצור	$pāqəd$	$pāqād$
r	—	$yāšār, zāmār, dābār, gāfār, gābār, qāšār, šāmār, fādār, kāfār, yātār, āsār, āmār, ābār, āfār, šāgar, šābār, āšār, āzār, ādār, āmār$
m	$ārəm, kārəm$	$āšām, šālām, gāšām, bāšām$
l	$‘abəl, sāməl$	$āšāl, ākāl, gādāl$
n	$šāmən, gārən, gāfən, āšən, ādən, ābən$	$dāšān$
š מקורי	$qādəš, nāfəš, gārəš, ādəš, āməš, šārəš$	—
š שמקורו	$‘arəš$	$kābāš$
z	$ārəz$	—

7. עואנ"ש, ה, עמ' 364–366, 383–385. הנתונים הושאו לקונקורדנציה שבעואנ"ש, ד.

8. מן הדיון הוצאו הצורות המשוחזרות על סמך צורות הנטייה, כגון  $*māfən$ , המתועדת רק בתיבות  $mimmāfən$  ו־ $māfən$ . אף לא נכללו השמות שהכילו ביסודם עיצור גרוני בעי"ן השורש או בלמ"ד השורש. כמו כן בן־חיים כלל יחד משקלים שונים מעיקרם שהתאחדו במסורת השומרונים. כך לצד הצורות שמשקלן המקורי  $qVl$  הובאו צורות כגון  $bāšār = bār$ , שמשקלן המקורי  $qatal = bākər$ , שמשקלן המקורי  $qatil$ , שבהן התנועה האחרונה גלגלה של תנועה מלאה היא. לפיכך הושמטו כל השמות שבהם העיצור השני הונע מקדמת דנה. כן לא נידונו צורות  $qVl$  שיש להן צורות־אחיות בעלות תנועה מקורית, כגון  $āfəs$ , המקבילה הן ל־ $āfəs$  הן ל־ $āfəs$ . צפוי כי אֶפֶס תיהגה במסורת שומרון  $āfəs$ , ואפשר שצורה זו שימשה גם את אֶפֶס; לכן ספק אם זוגות מעין אלה כשרים להעיד בענייננו (הכפולות האחרות הן  $yāləd = yāləd$ , לִיד, לִיד;  $āməš = qmš, qmš$ ;  $ādām = ādām$ , אָדָם, אָדָם). ואמנם לפעמים התערבבו המשקלים, ובתוספת כינוי תמצא למשל לצד הצורה הצפויה  $kasfi = kasfi$ , ללא תנועה, את הצורה  $qādeši = qādeši$  קָדֵשִׁי בתנועה (וכן  $šāmēna = šāmēna$ , בְּצִלְמוֹ דְדוֹמִי,  $āšāmi = āšāmi$ ). לעומת זאת בשמות  $bāšāq = šākār$  שָׁכַר התנועה נושלת בנטייה:  $šākār, bišqu$ ; ראה עואנ"ש, ה, עמ' 193.

העיצור	pāqəd	pāqəd
f	āləf ,kāsəf ,ṭārəf	‘ārāf
b	ārəb ,kāləb	‘ārāb ,āšāb
t	āmət ,sālət	—
d	‘abəd ,yāləd	zābād
k	āšək ,ārək ,mālək	‘ārāk
š	ārəš	fārāš
ṭ	—	ārāṭ ,šābāt
q	—	māšāq

### 1.3 מסקנות

ההתניה הבולטת: העיצור r מושך את התנועה ā, וכן שאר העיצורים הצוללים מלבד n. גם העיצורים הנחציים š, ṭ, q מעדיפים את ā.<sup>9</sup> לעומת זאת העיצורים השורקים z, š מושכים במובהק את תנועת ə, ודומה להם בכך העיצור n. העיצורים הסותמים שאינם נחציים (וכן f) מעדיפים את ə, אולם הממצא אינו חד-משמעי. מתברר אפוא שבמסורת שומרון איכות תנועת העזר של המשקלים pāqəd/pāqəd הושפעה לא מעט ואולי בעיקר מן הסביבה הפונטית, ובפרט מן העיצור שבא אחרי התנועה.

## 2. איכות התנועה הראשונה בצורות נסמך הריבוי qVtlē/qVtlōt

### 2.1 הגדרת השאלה

בעברית יש שמות עצם רבים שתנועתם הראשונה בנסמך הריבוי שונה מזו שביחיד, כגון דָּבָר–דְּבָרִי. מקובל להניח שהריבוי משקלו היסודי מעין dabaray; אם כן מה מקור החיריק שבדְּבָרִי? לשאלה זו נדרשו סיון וקימרון בדיונם בחוק ההידקקות. הם מציינים שמקובל לראות בחיריק הזה את תמורתו של הפתח.<sup>10</sup> אולם יש סוברים כי אין החיריק אלא תנועת עזר.<sup>11</sup> לדעת המחברים הראיות שקולות לכאן ולכאן.

9. יוצא דופן אחד: ārəš. בן־חיים (עואנ"ש, ה, עמ' 25) עמד על הקשר בין התנועה האחורית ā לבין העיצורים הנחציים š, ṭ. לדבריו העיצורים s, ṭ ליד ā נהגים לפעמים בתוספת נחציות, כמו ṭ. למשל בתעתיק הערבי של ההגייה השומרונית אתה מוצא מעין wbitāk (وبيطاك) במקום wbitāk.

10. כלומר חל המעתק i < a. כך גזניוס, ז'ואן, באואר ולאנדר ואחרים; ראה סיון וקימרון, עמ' 28 הערה 98 וההפניות שם.

11. כך בלאו, למדין והונגרד; ראה שם, הערה 99 וההפניות שם. סברה זו הועלתה כבר בידי למבר (536§, עמ' 189).

ברצוני לבדוק מחדש את השאלה הזאת. תחילה נתחם את הצורות הרלוונטיות. נדמה שהמושג "תנועת עזר" קביל רק במקרה שצומחת תנועה חדשה במקום תנועה שנחטפה או שהתאפסה או במקום שלא הייתה תנועה מלכתחילה. לפיכך אצל המשקלים ה"סגוליים" qitl/qatl/qutl בצורות היחיד עם הכינוי החבור, כגון qitlō, אין מקום לתנועת עזר, לפי שתנועתן הראשונה עומדת בעינה. אפשר לשאול רק אם מקורית היא או שונה מן המקורית. לכאן שייכים אף צורות הזוגי, כגון רְגִלִים, פְּרָפִים, והריבוי על דרך qVtlīm/qVtlōt, כגון רְחֻמִים, פְּשָׁתִים, שבהם התנועה הראשונה נמצאת בהברה סגורה מקדמת דנה. כל הצורות האלה לא נכללו במחקר.<sup>12</sup> אם כן בדיון בתנועת העזר יש להסתייע רק בצורות שבהן הייתה במקור תנועה קצרה בהברה פתוחה רחוקה מן הטעם שעשויה הייתה להיחטף. אלה בעיקר צורות ריבוי של השמות ה"סגוליים" ושל qatal ואָחיו. משקליהן qVtalīm/qVtalōt, ובמסורת טבריה קְטִלִים/קְטִלֹת בתנועה ראשונה חטופה. אולם בנסמך או בתוספת כינוי חבור כבד התנועה השנייה התקצרה או נאלמה והעיצור הראשון הונע, היינו qVtlē/qVtlōt וכיוצא באלה. שאלתנו אפוא מה מקור התנועה הראשונה. יש לה שתי תשובות: פונולוגית ומורפולוגית. ומה ביניהן? פונולוגית – פירושה: איכות תנועת הנסמך מותנית בסביבתה הפונטית או בגורמים פונטיים אחרים. במקרה זה נראה יותר שתנועה זו תנועת עזר היא. מורפולוגית – משמעה: תנועת נסמך הריבוי היא התנועה המקורית של צורת היחיד. לתשובה המורפולוגית יש אסמכתה מן המשקל qutl, שריבוי בדרך כלל qātē, כגון חֶדֶשׁ-חֶדְשִׁי.

לאחר בדיקת העדויות מתברר שבמסורת טבריה איכות התנועה מותנית בעיקר בגורם הפונולוגי, דהיינו בעיצור שליד התנועה, ואילו במסורת בבל ניכרת השפעה לא מעטה של המורפולוגיה. להלן פירוט הדברים.

## 2.2 מסורת טבריה

### 2.2.1 עברית

במסורת טבריה התנועה הראשונה של נסמך הריבוי qVtlē ודומיו שונה לעתים מן התנועה המקורית, כגון דָּבָר-דְּבָרִי, זֶקֶן-זִקְנִי, פֶּאֶר-פְּאָרִי. שאלת התהוות התנועה הראשונה של הנסמך ומקורה זכתה לאחרונה לדין ממצה אצל בלאו; הוא הציג את הדעות השונות והוסיף הפניות רבות למצדדים בדעה זו או אחרת. היו שְׁתלו את איכות תנועת הנסמך בעיצורים שלידה. אולסהאוזן (161c, עמ' 301) ציין שבנסמך הריבוי ממשקל qatal התנועה הראשונה תהא a אם העיצור הראשון או השני של השורש הוא עיצור גרוני. זו אף דעתו של למבר (536§, עמ' 189), והוא

12. השמות שלא נודע משקל הריבוי הנפרד שלהם, כגון שלטי, כליות, אין עדותם שלמה, שכן יש חשד שריבוי הם נוטים על דרך qVtlīm/qVtlōt או על דרך הזוגי. עם זאת הם כלולים ברשימות שלהלן בציון כוכבית לידם.



מוסיף כי בשמות ללא עיצור גרוני, כגון זַנְבוֹת, הפתח מופיע ליד עיצור שפתי.<sup>13</sup> למדין (עמ' 140) רמז שבמסורת טבריה עיצורי למנ"ר משכו את התנועה a בצורות ה"סגוליות", אך מחקרו מתמקד בעיקר בצורות היחיד.

לצורך המחקר נאספו כל השמות המקראיים שריבויים בנסמך על דרך qVtlē/qVtlōt ותנועתם הראשונה פתח או חיריק.<sup>14</sup> במסורת טבריה נמצאו 101 צורות בחיריק (רשימה 1.1.1) ו-102 צורות בפתח (רשימה 1.1.2). בין בעלי החיריק לא התגלתה התניה פונטית, אך מתברר שיש התניה פונטית להופעת הפתח, ושלוש פנים לה (לפירוט ראה רשימה 1.1.3):

א. אם עי"ן השורש היא עיצור גרוני לעולם יבוא פתח, כגון בעל, יעל, כחש (29 מקרים).

ב. אם פ"א השורש היא עיצור גרוני בדרך כלל יבוא פתח, כגון אבן, הבל, חסד, עבד (38 מקרים; אָחוֹת שייך גם לסעיף א).

ג. אם עי"ן השורש היא r, l או n בדרך כלל יבוא פתח, כגון דרך, זרע, ילד, כנף, דלת, שלמה (43 מקרים, ובהם 15 בעלי פ"א השורש גרונית, שנמנו גם בסעיף ב). סך הכול 94 צורות.<sup>15</sup> ואלה 8 השמות בעלי הפתח שאינם עומדים בתנאים שלעיל:

qVtlē: פָּבֵל, כֶּסֶף, קֶדֶם?, קָצֶה/קָצָה (קָצִי).

qVtlōt: נֶפֶשׁ, קִדְמָה?, קָצֶה/קָצָה (קצוות), שְׂדֵמָה.

רק לשניים מהם יש עדות ברורה במקרא: נֶפֶשׁ-נֶפְשׁוֹת-נֶפְשׁוֹת, שְׂדֵמָה (יש' לו, כז) – שְׂדֵמוֹת (חב' ג, יז) – שְׂדֵמ(ו)ת (דב' לב, לב; מל"ב כג, ד; יש' טז, ח).<sup>16</sup> שאר השמות אינם בטוחים.<sup>17</sup>

13. במקרה של זַנְבוֹת כנראה כוונתו ל-b.

14. כל העדויות הובאו ברשימה ב בנספח 1; וראה ביאור הסימנים המיוחדים בהערה 38 שם. בגוף המאמר הסתפקתי בכמה דוגמאות ובהפניה לרשימה הרלוונטית בנספח. יחד עם הצורות החרוקות של מסורת טבריה נמנו הצורות הסגולות, מכיוון שלדעתי בהברה סגורה לא מוטעמת סגול (e) הוא אלופון של חיריק (i).

15.  $29 + 38 + 1 - 43 = 15$ . נותרו עוד 8 שמות:  $102 - 94 = 8$ . הקורא ישאל בצדק מה בדבר צורות ריבוי שמתיימים בהן התנאים האלה אך מופיע בהן חיריק או סגול. כאמור לעיל, לא נמצאה התניה פונטית להופעת חיריק/סגול. אולם לעניין זה הוקדש נספח הצורות בעלות חיריק/סגול (נספח 2).

16. במסורת תעתיקי היירונימוס נמצא sademōth (מל"ב כג, ד [הרווינין, עמ' 78]; במסורת טבריה: שְׂדֵמוֹת) וכן asademōth (יר' לא, לט [זיגפריד, עמ' 38]; במסורת טבריה: הקרי השְׂדֵמוֹת).

17. למשל השם פָּבֵל לא נודע ריבוי בנפרד, ונמצא רק פָּבֵל (תה' קה, יח), פֶּבְבֵלִי (שם קמט, ח). האם פֶּבְבֵלִי היא צורת זוגי כמו נֶחֱשִׁים? ובמסורת בבל יש כתבי יד הגורסים אחרי הכ"ף חיריק שתוקן לפתח; ראה ייבין, עמ' 819. אף לשם כֶּסֶף לא נמצא ריבוי גרוד, אלא יש רק פֶּסְפִּיָּהֶם (בר' מב, פס' כה, לה) – פעמיים בפ"א דגושה שלא כרגיל. שמא משקלו qatlim גם \*קֶדְמִים,

## 2.2.2 ארמית

האם שונה התנהגות התנועה הראשונה של נסמך הריבוי בארמית המקראית? כידוע, בארמית נחטפה בצורות הנפרד של הריבוי גם התנועה השנייה, היינו  $qVtVlāt/qVtVlīn$ ; לפיכך גם צורות הנסמך של הריבוי וגם צורות הנפרד שלו יפות להעיד בענייננו. בארמית נמצאו 18 שמות בעלי חיריק (רשימה 1.2.1: 11 בנפרד, כגון זמן, נשר, ו-7 בנסמך, כגון טפר\*, קטר. בין בעלי הפתח יש 17 שמות (רשימה 1.2.2: 7 בנפרד, כגון אלף, מלך, ו-10 בנסמך, כגון עבד, קרץ. אצל בעלי החיריק לא התגלתה התניה פונטית, אך אשר לפתח מתברר שההתניות שבעברית שרירות גם בארמית:

א. אם עי"ן השורש היא עיצור גרוני לעולם יבוא פתח. כך דחוא\* (דַחֲוֹן), פחה (פַחֲוֹתא), רחם\* (רחמין?).

ב. אם פ"א השורש היא עיצור גרוני בדרך כלל יבוא פתח. כך אלף, אף (אנפוה?), חבר\* (חברוה), חברה\* (חברתה), עבד, עין, עם (עממא), ענף\* (ענפוה).

ג. אם עי"ן השורש היא  $r, l$  או  $n$  בדרך כלל יבוא פתח. כך אלף, אף (אנפוה?), ירח, מלך, פָרס, גרם\* (גרמיהון), ירכה\* (יִרְכָתָה), קרץ. אין יוצא מכללים אלה בין בעלי הפתח.<sup>18</sup>

2.3 מסורת בבל<sup>19</sup>

בעברית של מסורת בבל נמצאו מן הריבוי  $qVtlē/qVtlōt$  65 בעלי חיריק (רשימה 2.1.1: 87 ו-7 בעלי פתח (רשימה 2.1.2). לרוב מסורת בבל תואמת למסורת טבריה, אולם כ-5 שמות בבליים בא חיריק לעומת פתח במסורת טבריה,<sup>20</sup> וכ-23 שמות בבליים בא פתח לעומת חיריק במסורת טבריה.<sup>21</sup>

אם כן במסורת בבל הצורות הפתוחות מרובות מן החרוקות בשיעור ניכר (87 כנגד 65), ואילו במסורת טבריה המספרים שקולים (102 כנגד 101). יש יסוד להניח שבמסורת בבל התנועה המקורית של צורות היחיד השתמרה יותר בריבוי.<sup>22</sup>

\*קְדָמוֹת צוּרוֹת משוּחזרוֹת הֵן, שֶׁכֵּן פּוֹגְשִׁים בַּחֲנִיךְ רַק מִקְדָּמִי (מִשׁׁ ח, כג). קְדָמוֹתֵיכֶם (יח' לו, יא). לא מן הנמנע שמשקליהן  $qatlē/qatlōt$  על דרך אֲחֵרִי. בריבוי קָצוּי/קָצוּתוֹי העיצור w משמש כנראה כהגה מעבר, ולפיכך סגירתה של ההברה הראשונה אינה הדוקה כבמקרים האחרים.

18. אשר לבעלי החיריק ראה בנספח 2.

19. כל העדויות באות מספרו של ייבין.

20. דרך, כבלי, סרן, צלם, שָלוּ.

21. ב- $qVtlē$ : אמר, בגד, גדל, גלל, גזו\*, משל, עגל, עדר, פגר, פשע, צל, קבר, שלט; ב- $qVtlōt$ : בגד, כבשה, כתפה\*, מטר, נרבה, עברה, עֲגָלָה, צבא, קבר, שממה.

22. ייבין (עמ' 385) סבור שבהתרחקות הטעם התנועה i נעתקה ל-a. כראיה הוא מביא צורות כגון אָמת-אָמתו, תָּאסַף-יָאסַפו. האם הדברים דומים? בְּתָאסַף-יָאסַפו התנועה שליד העיצור הגרוני

צורות הריבוי דרכי וצלמי, למשל, חרוקות בניגוד לנטייה הבבלית הכללית, וגם צורת היחיד שלהן נוטה בתנועת  $i$  או  $e$ .<sup>23</sup> ולהפך, השם בגד פתוח בריבוי וכיחיד, ואילו במסורת טבריה הוא חרוק.<sup>24</sup> עם זאת יש 10 שמות החרוקים ביחיד ופתוחים בריבוי.<sup>25</sup>

בארמית נוסח בבל (רשימה 2.2) נמצאו בין צורות הריבוי 11 שמות בעלי חיריק, כגון זמן, פשר, ו-5 שמות בעלי פתח, כגון גבר, עין. אם כן הארמית של מסורת בבל מרבה בצורות חרוקות, ואין המצאי מתאים להתניות הפונטיות של מסורת טבריה. דומה אפוא שבצורות הריבוי הארמיות מופיעות התנועות המקוריות, כלומר ההתניה מורפולוגית היא.<sup>26</sup>

## 2.4 הלוחות המסכמים

הרי הפירוט הכמותי של מצאי הצורות:<sup>27</sup>

עברית		מסורת טבריה		מסורת בבל	
		i	a	i	a
לפני עיצור גרוני		—	29	—	<sup>28</sup> 6
אחרי <sup>ו</sup>		2	13	4	11
אחרי h		—	2	—	2
אחרי h		8	13	5	11
אחרי <sup>כ</sup>		6	10	6	11
סה"כ אחרי עיצור גרוני		16	<sup>29</sup> 38	15	35

מאבדת את איכותה המקורית בריחוק מן הטעם; לעומת זאת בתיבות כגון משל, צבא האיכות המקורית של התנועה a במקומה עומדת. רוצה לומר, בעוד שבמסורת טבריה התנועה נוטה להשתנות בהברה סגורה, במסורת בבל היא נוטה לשמור על איכותה. כך נמצא במסורת טבריה יֶחְסֹר-יֶחְסֹר, צָבָא-צָבָא לְעוֹמֵת יֶחְסֹר-יֶחְסֹר, צָבָא-צָבָא במסורת בבל. אולם אין זו אלא נטייה, שכן אתה מוצא דיכרי, צידקות חרוקות גם במסורת בבל.

23. בשונה ממסורת טבריה; ראה ייבין, עמ' 824, 812.

24. שם, עמ' 837.

25. גדל, עגל, צלע, הבל, נדר, עשב, פשע, קלע, עברה, שלוח.

26. אמנם לא מן הנמנע שבארמית נוסח בבל השתלטה התנועה i בצורות הריבוי.

27. בטבלה כלולות כל העדויות. אם נוציא מכאן את העדויות המסופקות ההתניות יבלטו יותר, אלא שלשם כך נדרש דיון מפורט יתר על המידה.

28. אלה השמות שעיצורם השני h או h. יש עוד 11 שמות שעיצורם השני <sup>כ</sup> או <sup>ו</sup>, כאמור בהערה 41 שבנספח.

29. שם אחד נמנה גם בסעיף הקודם (אחות [אחיות]).

מסורת כבל		מסורת טבריה		עברית
i	a	i	a	
7	15	4	21	לפני r
4	15	7	15	לפני l
1	7	2	7	לפני n
<sup>33</sup> 12	<sup>32</sup> 37	<sup>31</sup> 13	<sup>30</sup> 44	סה"כ לפני r, l, n
40	21	75	8	בסביבה פונטית אחרת
65	87	101	102	סה"כ

מסורת כבל		מסורת טבריה		ארמית
i	a	i	a	
—	1	—	3	לפני עיצור גרוני
3	2	5	8	אחרי עיצור גרוני
<sup>36</sup> 2	—	<sup>35</sup> 3	<sup>34</sup> 8	לפני r, l, n
7	2	13	—	בסביבה פונטית אחרת
11	5	18	17	סה"כ

## 2.5 מסקנות

גורמים שונים פעלו בבחירת תנועת הנסמך בריבוי. במסורת טבריה הגורם הפונטי ידו על העליונה, ואיכות התנועה הראשונה מותנית בדרך כלל באופי העיצור שלפני התנועה או שאחריה. הדבר בולט במיוחד במילים שע"ן השורש שלהן עיצור גרוני (29; כולן פתוחות) או r (21 פתוחות מתוך 25) ובאלה שפ"א השורש שלהן <sup>3</sup> (13 פתוחות מתוך 15). ובשמות שאין בהם אחד מן התנאים להופעת הפתח שהוגדרו לעיל מופיע חיריק כמעט תמיד (75 מתוך 83). הכללים השולטים בארמית של מסורת טבריה זהים לאלה של העברית ואף מובהקים יותר.

30. 15 שמות נמנו גם בסעיף הקודם (איש [אנשי], אלף, ארז, הר [הררי], חלל, חנף, חרש, עָנו, ערבה, עָרל; אנחה, ארץ, חרב, ערבה, עָרש).

31. 3 שמות נמנו גם בסעיף הקודם (חֶלֶב, חֶלֶק, חֶרֶף).

32. 12 שמות נמנו גם בסעיף הקודם (איש [אנשי], אלף, ארז, הר [הררי], חלל, חנף, עָנו, ערבה; אנחה, ארץ, חרב, ערבה).

33. 2 שמות נמנו גם בסעיף הקודם (חֶלֶב, חֶרֶף).

34. 2 שמות נמנו גם בסעיף הקודם (אלף, אף [אנפיה?]).

35. כולם (חֶלֶם, חֶנְטָה \* [חֶנְטִין], עלע \* [עלעין]) נמנו גם בסעיף הקודם.

36. שם אחד נמנה גם בסעיף הקודם (עלע \* [עלעין]).

נראה כי התנאים להופעת הפתח תקפים גם במסורת בבל, אך היא נבדלת ממסורת טבריה בניקוד הצורות שאין בהן התנאים הללו: הפתח בא בכ-35 אחוזים מן הצורות (21 מתוך 61), ואילו במסורת טבריה במקרה זה הפתח מופיע בפחות מ-10 אחוזים מן הצורות (8 מתוך 83). מתברר שמסורת בבל נוטה יותר לשמר את התנועה הפרדיגמטית בהברה סגורה רחוקה מן הטעם. ובכך יתפרש השוני של הארמית נוסח בבל, שבה הצורות החרוקות מרובות (11 מתוך 16), מן העברית הבבלית, שבה מועדף הפתח (87 מתוך 152): נדמה שבארמית התנועה המקורית במרבית השמות הייתה i (לעומת a בעברית), והיא השתמרה בצורות הריבוי.

כללו של דבר, במילים רבות, בייחוד במסורת בבל, איכות התנועה הראשונה של צורות הנסמך qVtlē/qVtlōt אינה תלויה בסביבתה הפונטית, ולכן מסתבר כי בתנועה מקורית אנו עוסקים. אלא שלעתים קרובות יותר (במסורת טבריה) או פחות (במסורת בבל) היא איבדה את איכותה, ואיכות תנועת העזר שבאה במקומה מותנית בסביבה הפונטית.<sup>37</sup> תופעה זו ניכרת בארמית יותר מבעברית.

37. במסורת התעתיקים התמונה אינה חד-משמעית. הרי העדויות הברורות (ההפניות לספר תהלים אלא אם כן צוין אחרת): בתנועת  $a = \alpha\beta\lambda\eta$  – הַבְּלִי (לא, ז),  $\lambda\alpha\gamma\eta =$  לַעְגִי (לה, טז),  $\delta\alpha\beta\eta =$  דְּבָרִי (שם, כ),  $\lambda\alpha\mu\alpha\lambda\chi\eta =$  לְמַלְכִי (פט, כח),  $\gamma\alpha\delta\rho\omega\theta\alpha\upsilon = *$  גְּדֻרְתִּי (שם, מא; במסורת טבריה: גְּדֻרְתִּי); במקורות חיצוניים נמצא גם  $\alpha\beta\delta\eta =$  עַבְדִּי (קיג, א); ראה פילד, ב, עמ' 268. בתנועות אחרות –  $\iota\sigma\eta =$  יִשְׂרָי (לב, יא),  $\rho\epsilon\gamma\eta =$  רְגַעֲנִי (לה, כ). הנה צורות היחיד של מילים אלה:  $\rho\epsilon\gamma\epsilon =$  רָגַע (ל, ו),  $\lambda\alpha\alpha\beta\delta =$  לַעְבָד (לו, א). לכאורה התנועות שבצורות הריבוי מתאימות לאלה שבצורות היחיד. גם התיבות  $\delta\alpha\beta\eta$  ו- $\gamma\alpha\delta\rho\omega\theta\alpha\upsilon$  מציגות תנועת a מקורית, על פי צורות היחיד דְּבָר וְגֵדֵר שבמסורות האחרות. אשר ל- $\alpha\beta\lambda\eta$ , במסורות אחרות היחיד סגול בהקשר וקמוץ בהפסק (הַבְּל), מה שמעיד על a מקורית, אולם כאמור לעיל (הערה 25), במסורת בבל צורת היחיד של השם הזה חרוקה.

יוצאים מן הכלל שניים:  $\iota\sigma\eta$  ו- $\lambda\alpha\mu\alpha\lambda\chi\eta$ .  $\iota\sigma\eta$  הוא גלגול של יִשְׂר, ולפיכך צפויה תנועת a בהברה ראשונה, אך העיצור y שלפני התנועה והעיצור s שאחריה גרמו לשינויה ל- $i$ ; השווה  $\mu\iota\omega\acute{\nu} =$  יְמִינוֹ (פט, כו),  $\mu\eta\eta =$  יְמִי (שם, מו) וכיוצא באלה, וראה יודיצקי, עמ' 132–134. אשר ל- $\lambda\alpha\mu\alpha\lambda\chi\eta$ , מסתבר שצורת היסוד של היחיד היא milk, לפי שהסגול של מִלֵּךְ אינו נקמץ בהפסק, וגם נמצא תעתיק יווני של צורת היחיד –  $\alpha\mu\mu\epsilon\lambda\epsilon\chi$  (מל"ב יא, ז) – המשקף כנראה את הצורה הַמִּלֵּךְ; ראה פילד, א, עמ' 674 והערה 17. עם זאת פסברג הראה שבעברית ליד milk היה malk, וכן במסורת שומרון תמצא a בצורת היחיד; ראה עואנש"ש, ד, עמ' 164. על כן ייתכן שריבוי המילה מלך משקלו qatalim, ושבתעתיק  $\mu\alpha\lambda\chi\eta$  משתקפת התנועה המקורית a.

במקום אחר (יודיצקי, עמ' 138–139) נטען שבעברית של המשושה התנועות שמרו על איכות המקורית בהברות פתוחות לא מוטעמות. נראה שיש נטייה לכך אף בהברות הפתוחות שנסגרו, כמו ב- $\delta\alpha\beta\eta$ . אמנם לאחרונה הוצע ניתוח שונה של העובדות (בלאו, עמ' 20–21). אצל היירונימוס מצאתי תיבה אחת בטוחה:  $beemoth =$  בְּהֵמוֹת (יש' ל, ו; ראה זיגפריד, עמ' 40), ובה התנועה המקורית e עומדת בעינה. וראה לעיל בהערה 16.

נספח 1: הרשימות<sup>38</sup>

א. שמות מן המשקלים pāqəd ו-pāqād במסורת שומרון<sup>39</sup>

pāqəd: gāfən = גפן, gārən = גרן, gārəš = גרש, ʔārəf = טרף, kāləb = כלב, kəšəf = כסף, kārəm = כרם, mālək = מלך, nāfəš = נפש, sālət = סלת, sāməl = סמל, qədəš = קדש, šāmən = שמן, šārəš = שרש, ābən = אבן, ādən = אדן, āləf = אלף, āməš = אמש, ārəz = ארז, ārək = ארך, ārəš = ארץ, āšək = אשך; חוֹשׁ, ādəš = חודש, āmət = חמת, ārəb = חרב, ārəm = חרם, āšən = חשן, ābəd = עבר, arəš = ערש, abəl = חָבֵל.

pāqād: bāšām = בשם, gābār = גבר, gādāl = גדל, gāfār = גפר, gāšām = גשם, dābār = דָּבָר, dāšan = דשן, zābād = זבד, zāmār = זמר, yāšār = ישר, yātār = יתר, kābāš = כבש, kāfār = כפר, māšāq = משק, fādār = פדר, fārāš = פרץ, šālām = שלם, šāmār = צמר, qābār = קבר, qāšār = קצר, šābāt = שבט, šābār = שבר, šāgār = שגר, ākāl = אכל, afar = אפר, āšāl = אשל, ābār = חָבֵר, āmār = חמר; עמר, āsār = חסר, ārāt = חרט, āšāb = חָשַׁב, āmār = חָמַר, ādār = עדר, āzār = עזר, āšām = עצם, ārāb = ערב, ārāk = ערך, āraf = ערף, āšār = עשר.

## ב. שמות שריבויים על דרך qVtlē/qVtlōt

## 1. מסורת טבריה

## 1.1 עברית

## 1.1.1 בעלי חיריק (101 מקרים)

בסיומת יי (71 מקרים): אֶמְרָא/אֶמְרָ\*, אגל\*, בגד, בכר, בתר, גדל, גלל (גִּלְלִי)^, גנוז\*, גשם, דָּבָר, דגל, דִּשְׁן, זבח, זֶקֶן, חֵבֶל/חֵבֵל^, חֹק, חֵלֶב^, חֶלֶק^, חֶפֶץ^, חק\* (חקקי), חָקֵר, יל\*, יָלַד, יקב, יֵרָא, יֵשֶׁר, כְּבֹד, כָּזָב, לבב\*, לִבְנָה, מָשַׁל, נבך\*, נָכַל, נָנַע, נדר, נזם, נטע, נִטְף, נכל\*, נסך, נשר, סֶכֶךְ (ב), עֵבֶר^, עֵגֶל^, עֵדֶר^, עֶמֶק/עֵמֶק\*, עשב, פגר, פצע, פרד, פרץ, פשע, פתח, צל (צִלְלִי), צמד, קבר, קנץ\*, קָצַב, קָצָר, רָבַע, רגב\*, רגע\*, רָכַב, רָשַׁע, רשף, שבט, שלט\*, שְׁמִיחַ, שמר\*, שקל, שקר.

בסיומת וֹת (30 מקרים): אֶבְרָה^, אמרה\*, בָּגַד, ברכה, גִּבְעָה, גִּדֵּר, חֲרָפָה^, יָתַד, כבשה, כליה\*, כסת, כתפה\*, לִשְׁכָּה, מָטָר, מצח, נדבה, נקרה\*, סָבַל, עֲגֻלָּה^, עֲגֻלָּה^, צבא, צדקה, קָבַר, רבבה, שְׁמֵלָה, שְׁמָמָה, שמש, שפה (שְׁפָתוֹת), שְׁפָחָה, שָׁקָת.

38. הסימן \* מציין שצורת היחיד משוחזרת. בסימן ^ מסומנות מילים שתנועתן הראשונה בריבוי סגול, שהוא לשיטתי אלופון של חיריק במעמד זה. צורות מסופקות סומנו בסימן שאלה.

39. הרשימה מסודרת על פי סדר השמות בנספח הצורות שבסוף דקדוק העברית השומרנית של בן־חיים (עואנ"ש, ה).

## 1.1.2 בעלי פתח (102 מקרים)

בסיומת יי (63 מקרים): אבן, אגם, אדן, איש (אנשי), אלף, אפס, ארז, בעל, דרך, הבל, הר (הררי), זרע, חבל, חָבֵר, חגו\*, חדר, חכם, חָלָל, חָנַף, חסד, חָצֵר, חָרֵשׁ, טָרֵף, ילד, יָרַח, כָּבֵל, כָּחַשׁ, כֹּלֵב, כָּנָף, כֶּסֶף, כֶּרֶם, לָהֵב, להט\*, לָעֵג, מֶלֶךְ, נהר, נחל, נעל, נער, סרן\*, סרן?, עבד, עם (עממי, גם מ), עָנָו, ערבה, עָרַל, פָּאָר, פָּלַג, פעם, צָלַם, צעד, קדם?, קלע\*, קָצָה/קָצָה (קצוי), קרס\*, קָרַשׁ, רָחֵב? (רַחְבִּי), שָׁלוֹ, שָׁלַם, שָׁעַל\*, שער, תלם.

בסיומת יות (39 מקרים): אחות (אחיות), אָמָה (אמהות), אנחה, ארץ, אשד, אשמה, בהמה, דהרה\*, דלת, זנב, חֲכָמָה, חָצֵר, חרב, כָּנָף, להבה, נאקה, נהר, נערה, נפש, סערה, עֲבָרָה (בן נפתלי: עֲבֻרוֹת), עָפָר, עצם, ערבה, עָרַשׁ, פָּחָה (פְּחוֹת), פעם, פרסה, פָּרַע, צלע, קדמה\*, קערה, קָצָה/קָצָה (קצוות), קרן, שָׁאָה, שִׁדְמָה, שָׁלוֹה, שלמה, שָׁעָרָה.

## 1.1.3 מיון בעלי הפתח

א. עי"ן השורש עיצור גרוני: בעל, יעל, כחש, להב, להט\*, לָעֵג, נהר, נחל, נעל, נער, פָּאָר, פעם, צעד, רָחֵב? (רַחְבִּי), שָׁעַל\*, שער; אחות (אחיות), בהמה, דהרה\*, להבה, נאקה, נהר, נערה, סערה, פָּחָה (פְּחוֹת), פעם, קערה, שָׁאָה, שָׁעָרָה (29 שמות).  
 ב. פ"א השורש עיצור גרוני: אבן, אגם, אדן, איש (אנשי), אלף, אפס, ארז, הבל, הר (הררי), חָבֵל, חָבֵר, חגו\*, חדר, חכם, חָלָל, חָנַף, חסד, חָצֵר, חרש, עבד, עם (עממי, גם מ), עָנָו, ערבה, עָרַל; אחות (אחיות), אָמָה (אמהות), אנחה, ארץ, אשד, אשמה, חכמה, חצר, חרב, עֲבָרָה (בן נפתלי ע-), עָפָר, עצם, ערבה, עָרַשׁ (38 שמות; אחות הובא גם בסעיף א).

ג. עי"ן השורש r, l או n: איש (אנשי), אלף, ארז, דרך, הר (הררי), זרע, חלל, חנף, חרש, טָרֵף, ילד, יָרַח, כֹּלֵב, כָּנָף, כֶּרֶם, מֶלֶךְ, סרן\*, סרן?, עָנָו, ערבה, עָרַל, פֶּלַג, צלם, קלע\*, קרס, קרש, שלו, שָׁלַם, תלם; אנחה, ארץ, דלת, זנב, חרב, כָּנָף, ערבה, עָרַשׁ, פרסה, פָּרַע, צלע, קרן, שָׁלוֹה, שלמה (43 שמות, ובהם 15 בעלי פ"א השורש גרוני, שהובאו בסעיף ב: איש [אנשי], אלף, ארז, הר [הררי], חלל, חנף, חרש, עָנָו, ערבה, עָרַל; אנחה, ארץ, חרב, ערבה, עָרַשׁ).

## 1.2 ארמית

## 1.2.1 בעלי חיריק (18 מקרים)

ריבוי (11 מקרים): דָּבַח\*, זמן, חָלַם^, חנטה\* (חנטינ), נשר, סגן, ספר, עלע\* (עלעינ), פשר, רָבו (רובין), תמה\* (תמהינ).  
 נסמך (7 מקרים): גנז\* (גנזי), חזו\*^ (חזוי), טפר\* (טפרוהי), נכס\* (נכסי), עזקה\* (עזקת), קטר, שבט\* (שבטי).

## 1.2.2 בעלי פתח (17 מקרים)

ריבוי (7 מקרים): אלף, דחוה\* (דחון), יָרַח, מֶלֶךְ, פָּחָה (פְּחוֹתא), פָּרַס, רַחַם\* (רחמינ?).

נסמך (10 מקרים): אף (אנפוהי?), גֶרם\* (גרמיהון), חבר\* (חברוהי), חברה\* (חברתה), ירכה\* (יִרְכָּתה), עבד, עין, עם (עממיא), ענף\* (ענפוהי), קרץ.

## 2. מסורת בבל<sup>40</sup>

### 2.1 עברית

2.1.1 בעלי חיריק (65 מקרים)

בסיומת יי (46 מקרים): אגל\*, אמר, בכר, בתר, גשם, דבר, דרך, דשן, זבח, זקן, חבל/חבל^, חזק, חלב, חפץ, יבל\*, ירא, ישר, כבד, ככל?, לבב?, משל (צ), נבך\*, נבל, נטף, נסך, סרן, עבר^, עזר? (ט עזרי), עמק/עמק\*, עקב, פצע, פרד, פרץ, פשע, פתח, צלם, קנץ\*, רבע, רגב\*, רכב, רשע, רשף, שבט, שָלוּ, שמר\*, שקר. בסיומת יות (19 מקרים): אברה, אמרה\*, ברכה, גבעה, חרפה, כליה\*, כסת, כתפה\* (צ), לשכה, נדבה, סבל, ספרה\*, עברה (צ), עקב, צדקה, רכבה, שמלה, שפה (שפתות), שפחה.

2.1.2 בעלי פתח<sup>41</sup> (87 מקרים)

בסיומת יי (53 מקרים): אבן, אדן, איש (אנשי), אלף, אמר (צ), אפס, ארז, בגד, גדל, גלל, גנז\*, דרך (צ), הבל, הר (הררי), זרע, חבל, חגו\*, חדר, חכם, חלל, חנף, חסד, חצר, טרף, ילד, ירח, ככל?, כלב, כנף, כרם, להב, מלך, משל, נדר, נהר, סרן\*, עבד, עגל, עדר, ענו, ערבה, פגר, פלג, פשע, צל (צללי), קבר, קדם?, קלע\*, קצה (קצוי), קרש, רחב (צ), שלט\*, שָלֵם.

בסיומת יות (34 מקרים): אָמָה (אמהות), אנחה, ארץ, אשד, בגד, בהמה, דלת, חכמה, חצר, חרב, יקרה\* (ט יקרתיך), כבשה, כנף, כתפה\*, להבה, מטר, נדבה, נהר, נפש, עברה, עגלה, עפר, עצם, ערבה, עשב (ט עשבות), פרסה, צבא, צלע, קבר, קדמה?, קרן, שְלוּה (צ), שלמה, שממה.

### 2.2 ארמית

2.2.1 בעלי חיריק (11 מקרים)

זמן, חזו\* (חזין), נשר, סגן, עזקא (עזקת?), עלע\* (עלעין), פשר, קטר, קרץ (קרצוהי), רגל\* (רגלין), תמה\* (תמהין).

2.2.2 בעלי פתח (5 מקרים)

גבר, גרם (גרמיהון), עין, עם, פחה (פחותא).

40. הסימן (צ) מציין שהשם מנוקד כך רק במקורות מאוחרים (צעירים), שאמינותם פחותה ביחס למקורות עתיקים יותר. ליד כמה צורות הובאו מקבילות טברניות שסומנו באות ט.

41. הצורות שעיין גרונית מנוקדות בדרך כלל בשווא לפנייה ובפתח אחריה (ולא בפתח ובחטף-פתח כבמסורת טבריה). ומזמן גם הניקוד פתח ופתח או פתח לפני הגרונית ללא ניקוד אחריה. הנה השמות המנוקדים כך: בעל, לעג\*, נעל, נער, צעד, שער; נערה, פעם, קערה, שאגה, שערה.



## נספח 2: בעלי חיריק/סגול

כאמור, יש התניה פונטית להופעת פתח בנסמך הריבוי. לעומת זאת להופעת חיריק/סגול במעמד הזה יש כנראה התניה מורפולוגית. הרי הצורות החרוקות/הסגולות המקיימות אחד (או יותר) מן התנאים שהוגדרו לעיל (2.2.1§):

ב. פ"א השורש עיצור גרוני: אִמֶר/אִמְרָ\*, אִגַּל\*, חִבֵּל/חִבַּל\*, חִזַּק, חִלֵּב\*, חִלַּק\*, חִפֵּץ\*, חִק\* (חִקְקִי-), חִקַר, עִבֵּר\*, עִגַּל\*, עִדַר\*, עִמַק/עִמְק\*; אִבְרָה\*, אִמְרָה\*, חִרְפָה\*, עִגְלָה\*, עִגְלָה\*.

מרבית השמות הונעו במקורם בתנועת i (qitl/qitlat), לפי עדותם של צירי בצורות הזכר הגרודות ושל סגול בצורות הנקבה הגרודות:<sup>42</sup> חִבֵּל\*, חִלֵּב\*, חִלַּק\*, חִפֵּץ\*, חִקַר, עִבֵּר\*, עִגַּל\*, עִדַר\*; אִבְרָה\*, חִרְפָה\*, עִגְלָה\*.  
ג. עי"ן השורש l, r או n: גִּלְלִי/\*גִּלְלִי (גללי), גִּנְזִי\*, חִלֵּב\*, חִלַּק\*, יֵלֵד (יש' נו, ד), יֵרָא, פִּרְץ, צֵל (צללי), קִנְץ\*, שֵׁלֵט\*; בִּרְכָה, חִרְפָה\*, כִּלְיָה\*.

כמה מן השמות נידונו לעיל: חִלֵּב\*, חִלַּק\*, חִרְפָה\*; מקצת השמות אינם מזדמנים ביחיד במקרא: גִּנְזִי\*, קִנְץ\*, שֵׁלֵט\*, כִּלְיָה\*; מקצתם (גִּלְלִי/\*גִּלְלִי [גללי], צֵל [צללי]) בעלי שני עיצורים זהים תוכפים, ולכן השווה שלהם מונע. אפשר שבתוכבות יֵלֵד (יש' נו, ד) ויֵרָא השפיע על איכות התנועה העיצור הראשון y. הנסמך של ברכה הוא בְּרַכְתָּ, שמשקלו qitlat, ואולי מכאן החיריק בריבוי. אף בריבוי חִרְפָה (תה' סט, י) הדגש בפ"א מרמז על המשקל qitlōt. אם כן העדויות רופפות למדי.

אשר לארמית המקראית, יש בה בעלי פ"א השורש גרונית המנוקדים בחיריק בריבוי או בנסמך: חִלְסִי\*, חִנְטָה\* (חִנְטִין), עִזְקָה\* (עִזְקָת?), עִלְעִי\* (עִלְעִין), חִזִּי\* (חִזִּין). לעיל הודגם שבארמית המקראית יש בצורות הריבוי נטייה חזקה להניע את פ"א השורש הגרונית בפתח, ונראה שבסביבה פונטית זו תנועת העזר המועדפת היא a. לכן מסתבר שהצורות הארמיות בעלות חיריק/סגול משמרות את תנועת i המקורית.

## הקיצורים הביבליוגרפיים

J. Olshausen, *Lehrbuch der hebräischen Sprache*, = Braunschweig 1861

בלאו = י' בלאו, "על שני שוואים נעים רצופים", משאת אהרן: מחקרים בלשון מוגשים לאהרן דותן, בעריכת מ' בר-אשר וח"א כהן, ירושלים תש"ע, עמ'

24-13

42. התיבות אִגְלִי, חִקְקִי יחידאיות במקרא; נראה שמשקלן qitl. הצורות אִמְרִי, אִמְרָה חרוקות, אולם צורת הזכר אִמְרָה חלומה, ואילו צורת הנקבה אִמְרָה מזדמנת במקרא רק בסמיכות. ייתכן שהמשקלים qitl/qutl שימשו בתפוצה משלימה: הראשון לצורת זכר יחיד גרודה והשני במקרים אחרים.

- E. Kautzsch, *Gesenius' Hebrew Grammar*, trans. A. E. Cowley, = גזניוס  
Oxford 1910
- T. Harviainen, *On the Vocalism of the Closed Unstressed Syllables in Hebrew*, Helsinki 1977
- P. Joüon and T. Muraoka, *A Grammar of the Biblical Hebrew*<sup>2</sup>, Rome 2006
- C. Siegfried, "Die Aussprache des Hebräischen bei Hieronymus", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 4  
(1884), pp. 34–83
- יודיצקי = א' יודיצקי, "התנועות החטופות בתעתיקי הטור השני של המשושה  
(Hexapla)", לשוננו סז (תשס"ה), עמ' 121–141
- ייבין = י' ייבין, מסורת הלשון העברית המשתקפת בניקוד הבבלי, ירושלים תשמ"ה  
M. Lambert, *Traité de grammaire hébraïque*, Paris 1946 = למבר
- T. O. Lambdin, "Philippi's Law Reconsidered", *Biblical and Related Studies Presented to Samuel Iwry*, ed. A. Kort and S. Morschauser, Winona Lake 1985, pp. 135–145 = למדין
- סיון וקימרון = ד' סיון וא' קימרון, "חילופי התנועות פתח וחיריק בהברה סגורה  
לא-מוטעמת בעברית המקראית ושאלת חוק ההידקקות", לשוננו נט (תשנ"ו),  
עמ' 7–38
- עואנ"ש = ז' בן-חיים, עברית וארמית נוסח שומרון, א-ה, ירושלים תשי"ז–תשל"ה  
F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, 1–2, Oxford 1875 = פילד
- M. Florentin, *Late Samaritan Hebrew: A Linguistic Analysis of Its Different Types*, Leiden 2006 = פלורנטיין
- פסברג = ש' פסברג, "מדוע אין מוצאים מֶלֶךְ בהפסק במסורת טבריה למקרא?",  
לשוננו סד (תשס"ב), עמ' 207–219
- קימרון = א' קימרון, ארמית מקראית<sup>2</sup>, ירושלים תשס"ג

## עיון מחודש בשיטת חלוקת התנועות של הקמחיים

בכרך ע של "לשוננו" התפרסם מאמר מעניין על שמות התנועות, מספרן וסיווגן על פי מדקדקי ימי הביניים.<sup>1</sup> במאמר זה, פרי עטו של המלומד הספרדי אנחל סאנץ'-באדיליוס, נידונה בין השאר בקצרה רבה שאלת חלוקת התנועות לגדולות ולקטנות, שאלה שחידשו ופיתחו המדקדקים בני משפחת קמחי, שהיגרה מספרד לפרובנס באמצע המאה השתים-עשרה.

לדעתו של באדיליוס, התאוריה החדשה של הקמחיים גרסה שיש בעברית עשר תנועות: חמש גדולות וחמש קטנות, ושההבדל בין תנועה גדולה לתנועה קטנה אינו אלא ניגוד פונטי שבין תנועה ארוכה לקצרה.<sup>2</sup> ועוד הוא מציין במאמרו<sup>3</sup> כי הקמחיים שילבו בשיטת החלוקה שלהם את המושג "נח נעלם" של המדקדק האנדלוסי הנודע ר' יהודה חיוג', אך לדאבון, הוא אינו מבהיר כל עיקר את אופן השילוב ואת תוצאותיו לגבי תפיסתם הכמותית.

במאמר שלפנינו אני מבקש לבחון מקרוב את שיטת חלוקת התנועות לגדולות ולקטנות כפי שנתנסחה בידי ר' יוסף קמחי (להלן: רי"ק), אבי המשפחה ומייסד השיטה, ולעסוק בזיהוי המקובל בין תנועה גדולה לתנועה ארוכה ובין תנועה קטנה לתנועה קצרה.<sup>4</sup>

ר' יוסף קמחי נולד בספרד המוסלמית בשנת 1111 לכל המוקדם; לאחר פלישת המואחדין בשנת 1148 נמלט מארץ מולדתו ומצא מקלט עם משפחתו בפרובנס.<sup>5</sup> שם, בעיר נרבונה, חיבר את ספר הדקדוק שלו הנקרא ספר זיכרון (ראה להלן) ואת החיבור הדקדוקי ספר הגלוי. שני החיבורים האלה נכתבו, ככל הנראה, בהשפעת ר'

1. א' סאנץ'-באדיליוס, "על התנועות בעברית על פי מדקדקים אחדים מימי הביניים", לשוננו ע (תשס"ח), עמ' 361–373.
2. שם, עמ' 367–369.
3. שם, עמ' 368.
4. דנתי לראשונה בנושא זה בהרצאתי "אורך של תנועות והחלוקה המסורתית של התנועות העבריות לגדולות ולקטנות" בכנס איגוד הפרופסורים לעברית בארצות-הברית (NAPH), ניו-יורק 2001.
5. לקביעת התאריכים הביוגרפיים של רי"ק ראה מ' וילנסקי, מחקרים בלשון ובספרות, ירושלים תשל"ח, עמ' 104–105 (נספח), 108 הערה 5.

אברהם אבן עזרא, שהגיע לפרובנס מאיטליה בשנת 1148.<sup>6</sup> רי"ק נפטר, כמשוער, בשנת 1170.

אף שרי"ק הוא חניך מובהק של התרבות היהודית האנדלוסית (שבהשפעת התרבות והלשון הערבית) המביא לתחום הנוצרי של אירופה את בשורת הדקדוק העברי נוסח ספרד, בולט בספר הדקדוק שלו<sup>7</sup> חידוש עקרוני, שהביא לתמורה מעמיקה בתיאור הדקדוקי ופתח פתח לתפיסה חדשה בת מאות שנים, שזכתה למקום מכובד משלה בתולדות תורת הלשון העברית ובהוראתה. שופרה העיקרי של תפיסה זו היה ר' דוד קמחי (להלן: רד"ק),<sup>8</sup> בנו הצעיר של רי"ק. החידוש הדקדוקי הזה הוא החלוקה של התנועות לגדולות ולקטנות.<sup>9</sup> החלוקה לשתי קבוצות, שעיקריה מוצעים בפרק "עשר התנועות" (ס' זיכרון, עמ' 17–19), מבוססת מצד ההגייה על מנהג הקריאה המסורתית של הספרדים, המבחין חמש איכויות תנועיות (o, i, e, u, a), ובנויה לתוך הכתיב המקראי (המלא בחלקו) והניקוד הטברני, המשקף – כידוע – מערכת בת שבע תנועות שבה קיימת ועומדת הבחנה של איכות בין קמץ לפתח מכאן ובין צירי לסגול מכאן. כביכול הפונולוגיה המשתקפת מבעד לאמות הקריאה של הכתיב המקראי והפונולוגיה שהניקוד הטברני מייצגת<sup>10</sup> וחומש התנועות של המבטא הספרדי – מקשה אחת הם.

כידוע, מקובל לזהות בפשיטות תנועה "גדולה" עם תנועה ארוכה ותנועה "קטנה" עם תנועה קצרה ולהניח שבמושגים האלה התנתק רי"ק מהמינוח הכמותי של יהודה

6. ראה W. Bacher, *Die hebräische Sprachwissenschaft*, Trier 1892, p. 72; לדעת ש' אפנשטיין (עיון וחקר, ירושלים תשל"ו, עמ' 139), ראב"ע פגש את רי"ק בנרבונה רק בשנת 1160, ושני המלומדים למדו תורה זה מפי זה. נגד הדעה בדבר התוועדותם של ראב"ע ורי"ק בנרבונה והיחסים האישיים ביניהם ראה א' ליפשיץ, פרקי עיון במשנת רבי אברהם אבן עזרא, ירושלים תשמ"א, עמ' ב. על היכרותו של רי"ק את משנתו של ראב"ע ראה שם, עמ' ז–יד.
7. ספר זכרון לרבי יוסף ברבי יצחק בן קמחי, מהדורת בכר, ברלין תרמ"ח (להלן: ס' זיכרון). על ההוספות לחיבור המקורי ראה הקדמת המהדיר, עמ' xi–vii.
8. ראה ד' חומסקי, "תרומת המדקדקים בימי הביניים לחקר הלשון העברית", פרקים ד (תשכ"ו), עמ' 88.
9. ראה א' גייגר, קבוצת מאמרים, בעריכת ש"א פוזננסקי, ורשה תר"ע, עמ' 188.
10. בעברית הקדומה היו קיימים ניגודי אורך בתנועות, כלומר הייתה הבחנה פונולוגית בין תנועות ארוכות לקצרות. חלק מן התנועות הארוכות היו ארוכות מיסודן, וחלקן התפתחו כתוצאה ממיזוג רצפים של שתי תנועות זהות אחרי היאלמותו של עיצור או"י שהפריד ביניהן. בשלב הקדם-טברני ההבחנה הכמותית בין a קצרה לארוכה ובין e קצרה לארוכה התגלגלה להבחנה איכותית: בין שני מיני a (פתח–קמץ) מכאן ובין שני מיני e (סגול–צירי) מכאן. כאשר אורך התנועות בעברית חדל להיות בעל ערך פונולוגי, הוא החל להיות תלוי בהטעמת המילה (ובמבנה ההברה); מכאן ואילך התארכו התנועות מכוח ההטעמה. במקום ההבחנות הכמותיות ההבחנות האיכותיות שנוצרו הן שיקבלו מעמד פונמי.

חיג' בעל ספר אותיות הנוח והמשך (במקור הערבי: כתאב חרוף אלמד ואללין),<sup>11</sup> העוסק בפעלים העלולים לגזרותיהם.<sup>12</sup> אלא שזיהוי זה אינו מכוון לגמרי ואינו מדויק כל צורכו, מלבד מה שהוא מביא לידי סתירה פנימית בדברי רי"ק עצמו. נעיין תחילה בדברי רי"ק כהיצעם בפרק על עשר התנועות (ס' זיכרון, עמ' 17–18):

תדע כי הם חמש גדולות וחמש קטנות. א' תנועה גדולה והיא תקרא קמץ גדול. א' תנועה קטנה היא והיא תקרא פתח גדול. א' תנועה גדולה ושמה צירי. א' תנועה קטנה ושמה סגול והיא פתח קטן. או תנועה גדולה נקודה אחת מלמעלה ושמה חולם. א' תנועה קטנה ושמה חטף קמץ [כלומר "קמץ קטן"]. או תנועה גדולה והיא שורק ב"ו. א' תנועה קטנה והיא שורק בלא ו"ו ושמה קיבוץ שפתים. אי תנועה גדולה נקודה אחת תחת האות ושמה חירק ב"ו. ד. א' תנועה קטנה חירק בלא ו"ו. ד. אלה עשר תנועות אחת גדולה ואחת קטנה משמשת לה: קמץ חברתה פתח, צרי חברתה סגול, חולם חברתה חטף קמץ, שורק ב"ו חברתה שורק בלא ו"ו והוא הנקרא קיבוץ שפתים, חירק ב"ו ד. חברתה חירק בלא ו"ו. ד. עתה אבאר לך דרך קריאתם. הגדולות יש להם עיכוב ואיחור בכל קריאתם חוץ אם טעם התיבה סמוך לה כמו שֶׁמֶר הטעם במ"ם לא תאריך קמצות השי"ן, שֶׁמֶרֶת כמו כן, וְשֶׁמֶרֶת מלרע, הטעם בת"ו תאריך קמצות השי"ן. צרי כמו וְכִרְךָ הטעם ברי"ש לא תאריך בבית"ת, פִּרְכָּתָּה כמוהו, וְכִרְכָּתָּה שהטעם בת"ו, תאריך הצרי שבבית"ת מתג. חולם אוֹמֵר שוֹמֵר שטעם סמוך לה, לא תאריך החולם, אך אוֹמֵרִים שוֹמֵרִים הטעם ברי"ש תאריך החולם. שורק ב"ו קוֹמָה שוֹכָה הטעם למטה במ"ם ובבית"ת לא תאריך השורק. טוֹבָךְ שוֹבָךְ הטעם בכ"ף על כן תאריך השורק. חירק ב"ו ד. שִׁינָה חִידָה הטעם קרוב לא תאריך החירק, שִׁירְתִּי חִידְתִּי תאריך החירק כי הטעם רחוק. וכל זמן שתהיינה חמש גדולות אלה על שבא [=שווא] לעולם תאריכם כמו שֶׁמֶרו והדומים לו, יִשְׁבוּ וחבריו, שוֹמֵרִים ורעיו, סִסְרָא ואחיו פִּינְחָס, שִׁירָךְ. והתנועות הקטנות לעולם תמהר בקריאתם זולתי אם תהיין על אותיות אחה"ע אז תאריך התנועות הקטנות שעליהם

11. על התפיסה הכמותית של חיג' ועל המינוח הכרוך בה ראה א' בנדויד (פאירשטיין), "מניין החלוקה לתנועות גדולות וקטנות?", לשוננו כב (תשי"ח), עמ' 22–23; ג' גולדנברג, "על השוכן החלק והשורש העברי", לשוננו מד (תש"ס), עמ' 288–289; ר"ש שטיינר, "משך התנועות בעברית: תיאורים ותאוריות מהירונימוס עד ריה"ל לאור הפולמוס הדתי", מחקרים בלשון ח (ספר זיכרון לדוד טנא; תשס"א), עמ' 213–218.

12. חיג' קרא לפעלים שחסרה בהם אות שורש שהיא אחת מאותיות או"י בשם הערבי "אלאפעאל אלמעטלה"; בעקבות חיג' קרא רי"ק לפעלים הנחים ששורשם חסר אחת מן "אותיות הנוח", כלומר אהו"י (נחי הפ"א, נחי העי"ן, נחי הלמ"ד), בשם "מחולים" (ס' זיכרון, עמ' 30). ראה גולדנברג, שם, עמ' 282–283.

למען הרחיב גבולם, כמו יַעֲשֶׂה יְהוָה יִהְיוּ יָאֲרֹב יְהִירֵם הַיּוֹדִין הם תנועות קטנות ואתה מעמידן בעבור אות אחה"ע, וכן מִהָרָו ועלו אל אבי, שָׁאָלוּ את שלום ירושלם, המ"ם והשי"ן פתוחות כי הם צווי מבנין קל, ואת ברוך בן נריה שָׁאָלוּ, קמץ והוא עבר. וכן וּשְׁחָטוּ הפסח, צווי והוא פתח, וּשְׁחָטוּ אותו כל קהל עדת ישראל, קמץ והוא עבר, והו"ו השבאית תשבינו עתיד. אך אם תהיין אלה חמש תנועות קטנות על אותיות אחה"ע והאות בשבא לבדה לא תאריכנה כמו לא תַחְמוֹד, לא תַחְמוֹל.

העיון בפרק הזה בהקשרו אל תורת הפועל (המוצעת בהמשכו) יוצא ללמד שהמושג "תנועה גדולה" מכון לתנועה המושכת אחריה אחת מן אותיות המִשְׁךְ / אותיות הנוח, בין שהיא נכתבת ובין שהיא נסתרת ונעלמת הן במבטא והן בכתיב. שלוש האותיות או"י הן "אותיות המשך" – "כי תבואנה להימשך עם התנועות כמו א' צָנַר, י' שָׁרִיד ופָּלִיט, ו' שוֹמֵר" (ס' זיכרון, עמ' 31). אותיות אלה (ונוספת להן בסופי מילים האות ה"א) נקראות גם "אותיות הנוח", "כי ינוחו וייסתרו בראש ובאמצע ובסוף" (שם, שם). ואילו המושג "תנועה קטנה" מציין, לשיטת רי"ק, תנועה "שאינה מביאה נח" (שם, עמ' 56), כלומר תנועה שאינה מביאה אחת מאותיות או"י.

החלוקה של חמש האיקיות התנועתיות המקימות במבטא הספרדי (u, a, o, i, e) לתנועות גדולות וקטנות מיוסדת אפוא על מציאותה (בפועל או בכוח) או על היעדרה של אות משך/נוח אחרי כל אחת מחמש התנועות; אשר על כן תנועה קטנה נכתבת תמיד חסר, ואילו תנועה גדולה תיכתב עתים מלא ועתים חסר, אבל גם בהיכתבה חסר הריהי כוללת בתוכה את אות המשך. הווה אומר, תנועת a המושכת את משך היא התנועה שסימנה קמץ, והיא נחשבת תנועה גדולה; כנגדה תנועת a שאינה מביאה את משך (אלא "נח נראה" במינוחו של חיוג') היא התנועה שסימנה פתח, והיא תנועה קטנה. וכן בשאר האיקיות התנועתיות: בתנועת e (צירי לעומת סגול), בתנועת o (חולם לעומת קמץ "קטן"/"חטוף"), בתנועת u (שורוק מלא לעומת שורוק חסר, הנקרא קיבוץ) ובתנועת i (חיריק מלא לעומת חסר).

דברי קמחי מלמדים אפוא שכל אחת מחמש התנועות במבטא הספרדי של העברית עשויה להתממש, מבחינה כמותית, הן כתנועה ארוכה הן כתנועה קצרה. נוסף לכך מלמד קמחי שמימושיה הכמותיים של תנועה מסוימת מותנים בזיקתה אל הטעם הראשי או המשני: תנועה גדולה נהגית באריכות כשיש עמה טעם, אך אינה נשמרת באריכותה ומוכרחה להתקצר בהיותה סמוכה לטעם;<sup>13</sup> ואילו תנועה קטנה היא קצרה בהיותה בלתי מוטעמת, אך עשויה להתארך בבואה עם טעם כפיצוי על

13. לדעת שטיינר (לעיל הערה 11), עמ' 224, דברי רי"ק על הימנעות ההארכה של תנועה גדולה בסמוך לפני הברה מוטעמת מלמדים שהכיר את החוק הפונולוגי "המקצר אחת מהתנועות ברצף של שתי תנועות ארוכות, כגון דָּכָר"; את ההגבל הפונורטקטי הזה לא הכיר חיוג.

חסרון אות שורש, כגון הסגול של תָּשִׁי (דב' לב, יח) והחיריק של יָבֵן (ס' זיכרון, עמ' 56), או מחמת היותה לפני אות אהח"ע חטופה, כגון יַעֲשֶׂה, יֵאָרֵב, יִחָרֵם (שם, עמ' 17-18).

בשיטת רי"ק אין אפוא תנועות הנחשבות תנועות קטנות או גדולות לעולם.<sup>14</sup> מכאן, בדרך משל, שחיריק מושך יו"ד, שהוא תנועה גדולה, איננו תנועה ארוכה במוחלט. לפי שיטתו, "חיריק מלא" בהיותו מוטעם, כגון שהוא בא מרוחק מן ההטעמה הראשית אך הוא עצמו מוטעם בטעם משני או במתג, הריהו ממומש כחיריק ארוך, כמו שִׁירָתִי וְחִידָתִי; אבל בהיותו סמוך להטעמה הריהו הגוי כתנועת חיריק קצרה, כגון שִׁירָה וְחִידָה. חיריק חסר, שהוא תנועה קטנה, מימוש היסודי הוא קצר, אבל בהיותו מוטעם מכוחה של הטעמה ראשית (יָבֵן וכיו"ב) דינו להאריך. וכמוהו הצירי: כתנועה גדולה יש לו "עיכוב ואיחור" בקריאה, היינו הוא מתממש כתנועה ארוכה; כך למשל כשהוא מתג בהיותו מרוחק מן הטעם הראשי (וּבְרַכָּהּ – צורת העבר המהופך המלרעית). אבל בהיותו סמוך להטעמה (וכשהוא עצמו אינו תמוך במתג או בטעם משני) דינו כדין תנועה קצרה (בְּרַכָּהּ).

תפיסתו הכמותית של רי"ק שונה מזו המיוצגת בהגדרותיו ובמונחיו של חיוג'. אמנם גם לפי השקפתו של רי"ק הטעמה ואורך נחשבים לדבר אחד (ותנועה מוטעמת ותנועה ארוכה הריהן אפוא בגדר "משך") וההטעמה יכולה להאריך כל תנועה; אולם שלא כמו חיוג', הרואה באותיות המשך או"י (כתובות או נעלמות במבטא ובכתיב) ציון לאורך התנועה, בין אורך שיש עמו הטעמה ובין אורך שאינו מוטעם,<sup>15</sup> הרי אצל רי"ק אין זיקה הכרחית בין אות המשך לבין אורך התנועה. יכול שתהיה אות משך, כגון אל"ף נעלמת שבצורת שֶׁמֶר ("בין הש' והמ' נח כמו אלף ואם היתה נכתבת א' המשך היה שְׁאֵמֶר" [ס' זיכרון, עמ' 31 למטה]), אבל אין היא מושכת את תנועת הקמץ לעשותה ארוכה ("שֶׁמֶר הטעם במ"ם לא תאריך קמצות השי"ן" [שם, עמ' 17]).

על כורחך אתה אומר שלשיטת רי"ק אות משך היא לעצמה אינה גורמת לאריכות התנועה. אותיות המשך אינן באות אלא "להמשך עם התנועות" (ס' זיכרון, עמ' 31), להימשך ולא בהכרח למשוך ולהאריך. תנועה גדולה היא אפוא הרכב של תנועה (כל אחת מחומש התנועות של המבטא הספרדי) + אות משך (כתובה או בלתי כתובה אבל ראויה להיכתב) המצורפת אליה או הנמשכת ממנה, שאינה מתבטאת באורך הנוסף לתנועה.

14. ראה בנדויד (לעיל הערה 11), עמ' 125-126.

15. כמו מילת זֶהָב, שנמצאים בה שני "שוכנים נחים" (או "נחים נעלמים"), האחד מתמצע בין האות הראשונה לשנייה והאחר נמשך אחר הקמץ (המוטעם) השני (ספר הניקוד, הקדמה [שלושה ספרי דקדוק [...] אשר חיברם [...] ר' יהודה הנקרא חיוג' ותרגמם ללשון הקדש ר' משה הכהן המכונה בן ג'קטילה, מהדורת נוט, לונדון וברלין תר"ל, עמ' 121-122]).

ר"ק הרחיב את תכולת המושג "תנועה גדולה" מעבר לסתם "אות משך" (כגון אל"ף של צָנָא, יו"ד של שָׁרִיד, וי"ו של שׁוֹמֵר) וכלל בו, בהסתמך על תורת השורשים העלולים של חיוג,<sup>16</sup> תנועה שבא אחריה נח נעלם (=סאכן לין) תמורת אות או"י שורשית הנחסרת מן ההגייה ומן הכתיב. וכך לפי שיטתו הדקדוקית, הציירי בצורה יִשְׁבוּ, שהוא תמורת פ"א הפועל יו"ד החסרה (ס' זיכרון, עמ' 43), והציירי בצורה נָאָחַר (בר' לב, ה), שהוא תמורת פ"א הפועל אל"ף החסרה (שם, עמ' 4–5) – הם בבחינת תנועה גדולה.

הסגול, לעומת זאת, "אינו מביא נח" (ס' זיכרון, עמ' 56) כפיצוי על חסרון אות שורש, ולפיכך הריהו תנועה קטנה. אבל כאמור, תנועה קטנה או גדולה היא תנועת אנקפס: קטנה היא גם ארוכה, בהיותה מוטעמת; גדולה היא גם קצרה, בהיותה בלתי מוטעמת.

כמתברר, ר"ק לא נתכוון מעולם להורות דרך כיצד יש לנקד על יסוד חלוקת התנועות לגדולות ולקטנות. בהניחו שבניקוד הטברני התנועות נקבעות לפי תורת התנועות הגדולות והקטנות, גילה לבעלי מבטא ספרדי שחמש האיכויות שבפיהם פעמים מידתן ארוכה ופעמים מידתן קצרה; ואשר על כן לא בא אלא לסכם את כללי ההבחנה הכמותית ששלטו כבר הלכה למעשה במבטא הספרדי הממשי, מתוך שהוא מתנתק מהמינוח הכמותי המסורבל של חיוג.

הואיל ובמבטא הספרדי אין תנועה שהיא קצרה לעולם או שהיא ארוכה לעולם, אלא יש פתח שהוא קצר ויש פתח שהוא ארוך, יש קמץ שהוא ארוך ויש קמץ שהוא קצר וכיו"ב, ברור כי תורת הניקוד<sup>17</sup> כהיצעה ברבים מספרי הלימוד המאוחרים –

16. על תורת השורש השלשי במה שנוגע לפעלים העלולים והכפולים לפי משנת חיוג' ראה D. Téné, "Linguistic Literature, Hebrew", *Encyclopedia Judaica*, 16, Jerusalem 1971, cols. 1369–1370; R. J. Kaplan, *A Critical Study of the Philological Methods of Jehuda Ben David (Hayyuj)*, Ph.D. dissertation, New York University, 1992, pp. 278–380; ג' בסל, תורתו הדקדוקית של רבי יהודה חיוג', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, א, רמת-גן תשנ"ב, עמ' 113–263.

17. הניקוד הוא אחד ההיבטים של ייצוגה הגרפי של העברית; סימני הניקוד (לא כולל הדגש הקל והחזק, המפיק, סימן הרפה ונקודת ההבחן לשי"ן) הם הסימנים הנוספים בגופו של הטקסט כדי לציין את הווקליזציה של המילים. תורת הניקוד עניינה בהוראת כללי היסוד של הניקוד העברי, בעיקר של הניקוד המבוסס על דקדוק המקרא, ובקביעת כללי תפוצתם של סימני הניקוד. תורת הניקוד (ותורת השווא הכרוכה בה) תלויה בתורת התנועות, בכללי מבנה ההברה ובחוקי ההטעמה. תורת הניקוד הייתה לה הצדקה – ולכן גם נוצרה – במציאות שבה מערכת ההגייה לא היתה הולמת את שיטת ההגייה המשתקפת בניקוד הטברני של המקרא, הוא הניקוד המסורתי שנתקבל בכל תפוצות ישראל כניקוד המוסכם והמחייב. המדקדקים שהמציאו את תורת הניקוד (ובעצם את תורות הניקוד) לא ביקשו אלא לקשר את כללי הניקוד של שיטת טבריה אל מציאות ההגייה של מקומותיהם ושל זמנם ואל השימוש "החי" בעברית, הווה ואומר אל קריאת הטקסטים המקודשים (מקצת ענייני הניקוד הם חלק בלתי נפרד מתורת הנטייה ולא מתורת הניקוד).



המייחסת קטנות מוחלטת (כלומר התנועות הקטנות קצרות הן תמיד ובלא תנאי) או גדלות מוחלטת לחמש תנועות – מנוגדת לכוונתו המקורית של מייסד החלוקה, היינו רי"ק. וממילא גם אין בכוחה להסביר את התפלגות סימני הניקוד בשיטה הטברנית, המשקפת שבע תנועות הנבדלות זו מזו באיכותן אך אינה מבחינה בהפרשי אורך בתנועות בין לבין עצמן. לפי שיטת רי"ק, העוסקת בהפרשי אורך בכל אחת מחמש האיכויות התנועיות של המבטא הספרדי, אין דרך לקביעת כללים מוחלטים ובלעדיים מתי צריך לנקד בפתח ומתי בקמץ וכדומה.

אף זאת: דר-משמעותם של המונח "תנועה גדולה", המציין הפרשי כמות של אותה תנועה, ושל המונח "תנועה קטנה", המציין תנועה קצרה אבל גם, לעתים, תנועה ארוכה – הייתה לרועץ לתורת התנועות של רי"ק, שנסתבכה והלכה בגלגוליה השונים.<sup>18</sup>

מקובל להניח שהחלוקה לחמש תנועות גדולות (ארוכות) לעומת חמש תנועות קטנות (קצרות), הדומה לחלוקה הנוהגת בכתביהם של מדקדקי לטינית ידועים בימי הביניים, נשאלה בידי רי"ק מן הדקדוק הלטיני (שאותו הוא מזכיר בס' זיכרון).<sup>19</sup> עם זאת יש גם מי שכופר באפשרות שחידושו של רי"ק כרוך בהשפעה לטינית.<sup>20</sup> חידושו של רי"ק התפשט והתבסס בעולם היהודי על ידי בנו ר' דוד קמחי, שאף הרחיב ופיתח את תורת התנועות של אביו.<sup>21</sup> ארבע תוספות עיקריות הוסיף לה רי"ק, ואלה הן:

א. על הדוגמאות באות חטופה כגון יַעֲשֶׂה, יֵאָרֵב, שִׁבְהֵן, לפי רי"ק, התנועה הקטנה (פתח או סגול) נהגית כארוכה, מוסיף רי"ק צורות מסוג אחר: "ופעמים תאריך ותרחיב קריאת הפתח גם בלא אות גרונית בהיות המלה מלעיל אבל השו"א שבצדו יהיה נח גם כן כמו זִכְרִתִּי, שְׁמַרְתִּי, זִכְרָנִי, שְׁמַרְנִי, שְׁבִתִּי וראה (קהלת ט') [...] וזולתם".<sup>22</sup>

ב. לפעמים מאריכים את התנועה הקטנה גם שלא לפני גרונית, כגון רִטְפֶּשׁ בשרו

18. לסיכום קצר של תורת התנועות של רי"ק ראה טנא (לעיל הערה 16), טור 1372.

19. ראה למשל W. Bacher, "Grammar, Hebrew", *The Jewish Encyclopedia*, 6, New York and London 1904, p. 71.

20. ראה ס' אסלנוב, "בין המדקדקים הלטיניים (דונטוס ופריסקיאנוס) לבין רי"ק, האפודי ודי בלמש לעניין הדיון הפונטי", מחקרים בלשון ח (ספר זיכרון לדוד טנא; תשס"א), עמ' 306; ועיין עוד שם, עמ' 315. לדעתי, הדברים שמצטט אסלנוב מדונטוס ("התנועות הלטיניות כולן יכולות להיארך או להיקצר") ומפריסקיאנוס, שמהם משתמע במפורש שהמדקדקים הללו מדברים על חמש תנועות בלבד שכל אחת מהן לעתים ארוכה (או מוארכת) ולעתים קצרה (או מקוצרת), דווקא דברים אלה מחזקים את ההנחה ברבר השפעה של הדקדוק הלטיני על שיטת חלוקת התנועות של רי"ק, על פי הפירוש המוצע לה כאן.

21. ראה ד' חומסקי, הלשון העברית בדרכי התפתחותה, ירושלים 1967, עמ' 178.

22. ספר מכלול לר' דוד קמחי, מהדורת ריטנברג, ליק 1872, קלו ע"א.

מנער" (איוב לג, כה), שהוארך בה הקיבוץ לפני חטף-פתח שבאות טי"ת, וכגון "ונקף סבכי היער" (יש' י, לד), "בשקתות המים" (בר' ל, לח) ועוד, שיש להאריך בהן את החיריק בשל הגעיה הבאה עמו.<sup>23</sup>

ג. יש הכרח להניע את השווא הבא אחרי תנועה גדולה שמאריכים בה ולהניח את השווא שלאחר תנועה קטנה: "ובראותך תנועה גדולה ובצדה שו"א תרחיב קריאת התנועה ותניע השו"א כמו זָכְרוּ, שָׁמְרוּ, יִרְדּוּ, יִדְעוּ, אֲמָרִים, שׁוֹמְרִים, סִיסְרָא, פִּינָחָס, שׁוֹבֵךְ, טוֹבֵךְ אבל החמש הקטנות תחטף קריאתם והשו"א שבצידיהם נח כמו אֲבָרְהָם, שְׂרָבִיט, צִמְרִי, גִּפְנִי".<sup>24</sup>

ד. חמש התנועות הגדולות הן בגדר "אמות", וחמש התנועות הקטנות העומדות כנגדן אינן אלא "בנות";<sup>25</sup> נראה לי להניח כי במונחים אֵם ובת כיוון רד"ק לעיקרי ולמשני, היינו לציון קדימות לוגית בלבד של התנועות הגדולות.<sup>26</sup>

23. שם.

24. שם, קלו' ע"ב. ועיין חומסקי (לעיל הערה 21), עמ' 178–179; בנודיד (לעיל הערה 11),

עמ' 32.

25. שם, ע"א.

26. לדעת אסלנוב (לעיל הערה 20), עמ' 305, 307, המונחים "אמות" ו"בנות" מציינים לקדימות גזירית: גזירה של התנועה הקטנה, בעלת המעמד המשני, מן התנועה הגדולה, הנחשבת כתנועה ראשונית.

## הַנֶּמֶל הַשֹּׁפֵל לעומת הַנֶּמֶל הַשֹּׁפֵל המשקלים קָטַל וקָטַל בלשון ימינו

### 1. מטרת המאמר ושאלת המחקר

כותרת המאמר רומזת כמובן לניגוד שבין ההגייה התקנית (הַנֶּמֶל הַשֹּׁפֵל) לבין ההגייה הרווחת בלשון הדיבור (הַנֶּמֶל הַשֹּׁפֵל). הגייה זו היא השלטת, וניתן לשמעה ברחוב וגם באמצעי התקשורת, למשל: "כנראה שהספינה יצאה מִנֶּמֶל הקישון" (יומן, רשת ב, 20 באפריל 2003); "תפקידו של מלח אמריקני הוא לעבור מִנֶּמֶל לִנֶּמֶל" (מיכאל אייזנשטט, ערוץ 1, 22 בנובמבר 2008); "יוסי מתנהג בצורה שֹׁפֵלָה כלפי רבקה" (ח' שתיל, מטלת קריאה, 3 במרס 2009).<sup>1</sup> לפנינו אפוא תופעה שניתן לכנותה בשם נדידת משקלים. נשאלת השאלה מדוע מתרחשת תופעה זו. הנחתו היא שאין לך תופעה בעולם שאין לה הקשר, ולפיכך מטרחי כאן תהיה לצייר את ההקשרים שמסבירים את התופעה מתוך התמקדות במשקלים הנדונים.

#### 1.1 הנחת המחקר

הנחתי היא שהפירוש או ההסבר לתופעה המתוארת לעיל טמון בהתאמת הצורה לתוכן. בניסוח אחר, הצירוף "הנמל השפל" (תבנית של שם עצם ושם תואר) מיוצג בלשון התקנית בתבניות מורפולוגיות בלתי הולמות לפי תפיסת הדוברים בני ימינו (הדוברים התמימים), והשגיאות שהם יוצרים – יש לפרשן כהתאמת הצורה לחוקיות הפנימית (הפסיכולינגוויסטית) של תפקידי המשקלים הללו.

#### 2. סקירת המחקר

מכיוון שהנחת המחקר מעוגנת ביחסי צורה-תוכן של משקלי השם, ארחיב במקצת את הדיון בסוגיה זו. שאלת התאמת הצורה לתוכן (או לתפקיד) בשני המשקלים הנדונים נוגעת בשאלת משמעותם של המשקלים האלה, ועל כן יש לתאר את הדעות השונות בעניין זה. מחקריהם הוותיקים של דה לגרד (1889) ושל בארת

1. כשהסברתי לאינפורמנטית שיש לומר שפֵּלָה, היא פלטה: "איך אפשר לדבר ככה? מי מדבר ככה?"

(1894) ראו בתנועת עי"ן הפועל את ייצוג התכונה הסמנטית של המשקל, בדומה לתפקודה המבחין במערכת הפועל: בבניין הקל תנועת עי"ן הפועל מבחינה בין פעלים המסמנים מצב ובין פעלים המסמנים פעולה. בצורות קטל תנועת a מציינת פעולה ("טרנזיטיביות") ואילו תנועות i, u מציינות מצב ("אינטרנזיטיביות", היינו פועלי מצב או שמות תואר ניטים). בצורות יקטול יש חילוף תפקידים: תנועות עי"ן הפועל i, u מציינות פעולה, ואילו תנועת a מציינת מצב. על פי עיקרון זה קבעו דה לגרד ובארת את טיב הקשר בין פועל לבין שם הנגזר ממנו: שם המציין פעולה – אם תנועת עי"ן הפועל שלו היא a, הרי שהוא נגזר מצורת קטל, ואם תנועה זו היא i או u, הרי שהוא נגזר מצורת יקטול.

תורתם של דה לגרד ושל בארת זכתה לביקורות רבות: מבחינה מתודית נטען כי איננה ניתנת לאישוש או להפרכה,<sup>2</sup> ויש אף המכנים אותה "בדיה".<sup>3</sup> קורילוביץ' טוען שבגזירת צורה מצורה אחרת יש לעתים המרה של התנועה המקורית, תהליך הקרוי אפופוניה.<sup>4</sup> באחרונה הראה הונגרד לגבי משקל קטיל כי אין לפרש את תוצריו הן כבעלי משמעות סבילה והן כבעלי משמעות פעילה כטענת בארת, אלא ניתן לפרש את כל תוצריו הקשורים לפועל כסבילים. לדוגמה השם נְשִׂיא, שיוחסה לו משמעות פעילה (טרנזיטיבית), ניתן לפירוש 'נישא', 'מורס', וכך גם השם נָגִיד – 'מושם בראש'.<sup>5</sup>

שיטתם של דה לגרד ושל בארת מתמקדת בשאלת יצירתם של המשקלים, ואין היא עונה על השאלה מהו התפקיד של המשקלים, ובוודאי לא על השאלה מהו תפקידו של משקל אחד ביחס לאחר. כמו כן הם מביאים דוגמאות בלבד ואינם סוקרים משקל זה או זה לכל היקרויותיו. כל משקל נידון אצלם בכמה מקומות, כך שלא ניתן לעמוד על כלל תפקודו.

הקושי בתיאור התפקוד של המשקלים נובע גם מן ההבדל בין התפיסה הדיאכרונית ובין התפיסה הסינכרונית. למשל השמות שְׁלוֹם וַיָּקָר הם בני משקל אחד מבחינה דיאכרונית, אך הם משתייכים לשני משקלים שונים מבחינה סינכרונית. ולהפך, בְּרוֹשׁ וְזֹרֵעַ הם מבחינה סינכרונית בני משקל אחד ומבחינה דיאכרונית בני שני משקלים שונים.<sup>6</sup>

שחזור התפקיד הקדום של משקל היסטורי הוא משימה מורכבת בשל התזוזה המתמדת בפונקציות של הצורות. למשל גרוס סבור שהמשקל ההיסטורי qutlān

2. לתיאור השיטה והביקורת עליה ראה בלאו, תשל"ב, עמ' 197–199.

3. טור-סיני, תשט"ז, עמ' 278.

4. קורילוביץ', 1961, וכן בלאו, תשל"ב, עמ' 198.

5. ראה הונגרד, תשס"ח.

6. בן-חיים, 1971, טורים 103–118. ראה בעניין זה גם את דברי בראש (תשס"ט, עמ' 264–267) על הדיאכרוניה של משקל קטול.

תפקד כשם מופשט של הבניין הקל בעברית ובארמית, אך בשל פעולת מעתק סמנטי (מטונימיה) נעתקו חלק ממשמעויותיו מן המופשט אל המוחש, לדוגמה קָרָפֶן.<sup>7</sup> הדעה המקובלת בספרות היא כי רק לחלק קטן מן המשקלים בעברית המקראית יש משמעות אחת ברורה (לדוגמה קָטַל),<sup>8</sup> ואילו לרוב המשקלים אין משמעות.<sup>9</sup> בלשון חז"ל ניכרת הרחבה של התייחדות משמעות למשקל, תופעה שניצניה נראים כבר במקרא. הדבר מתברר למשל מהשוואת משמעויות משקל מְקַטֵּל במקרא ובמשנה: במשנה קטן חלק המשמעות המופשטת במשקל זה.<sup>10</sup> ניתן לראות זאת גם בדומיננטיות היחסית של משקל קָטַלָה כשם פעולה של הבניין הקל בלשון חז"ל לעומת חוסר דומיננטיות של משקל כלשהו במקרא בתפקיד זה; עם זאת בלשון חז"ל עדיין משמשים למטרה זו משקלים רבים יחסית, חמישה-עשר במספר.<sup>11</sup>

## 2.1 המשקלים בעברית בת ימינו

הקשר בין המשקלים בימינו ובין תפקודם נידון מזוויות שונות: מחקרה של ברמן (1973), העוסק בשמות הפועליים, מתמקד בהיבט הטרנספורמציוני במשקלים השמניים גזורי הפועל, למשל ביחסי פועל – שם עצם ופועל – שם תואר, כגון היחס בין הפועל שָׁבַר לנגזריו (שָׁבוּר, שָׁבִיר, שְׁבִירָה ועוד). מחקרים אחרים בודקים פרודוקטיביות של משקלים ושל אמצעי גזירה קויים בטביעת מילים חדשות – אלה יוצאים מן התפקוד אל הצורה. החוקרים ההולכים בדרך זו (למשל ברמן, 1987; בולוצקי, 1998) מניחים שלמשקלים השמניים תפקידים מובנים מראש, שנחשבים לאוניברסליים: שם מבצע, שם מכשיר, שם מקום, שם קיבוצי ושם מופשט. מחקרים אלו הם לרוב מחקרים אמפיריים שבודקים את העדפות הדוברים לגבי אמצעי גזירה זה או אחר בבואם ליצור מילה חדשה שתפקידה ידוע. העדפה מובהקת לקשר מסוים בין תפקיד לצורה עשויה לחשוף את הפרופיל התפקודי של אותה צורה בקרב הדוברים.

גישה הפוכה מבחינה תאורטית היא זו היוצאת מן הצורה אל תפקודה. זוהי הגישה המבנית, המתבססת על ההנחה שאם המשקלים הם מורפמות במבנה הלשון, הרי הם מסמנים שלכל אחד מהם יש מסומן משלו (אחד או יותר). יש הרואים במשקלים תופעה שאין ניתן לתארה במונחים דקדוקיים או מורפו-סמנטיים. זוהי

7. גרוס, תשנ"ד, עמ' 253.

8. גלוסקא (תשמ"א) מצא שמשקל מְקַטֵּל במקרא לא נתייחד לכתחילה לציון מכשיר, שהרי רבים מתוצריו הם שמות מופשטים; לדבריו המשמעויות "מכשיר" ו"מופשט", דבר והיפוכו הם (עמ' 298).

9. רדון, 1977, עמ' 129; ניר, תשנ"ג, עמ' 47; ירקוני, תשס"ד, עמ' 62.

10. גלוסקא, תשמ"א.

11. קוטשר, תשכ"ח, עמ' 53; וראה גם שריבט, תשס"ח, עמ' 116–117.

גישתו של רבין (תשמ"ה)<sup>12</sup>. במאמרו הוא טוען שמושג המשקל חי בתודעת העוסקים בלשון, אך אינו קיים במציאות הלשונית. בעיקרון אין למשקלי השם בשפות השמיות משמעות, ואילו מה שקרוי בפינו משקלים אינו בא אלא לאפשר את מימושו של השורש, אשר לו יש משמעות לרוב הדעות. אילו הייתה למשקל משמעות, הרי מושג אחד היה שקול באותו משקל בכמה שפות שמיות, אך לא כך הדבר. מילים חדשות נוצרות כחיקוי למילים קיימות ולא בדרך של הסתרגות. רבין מייחס למשקל תפקיד רק במישור המימוש (או במישור הביצוע, הפרול)<sup>13</sup>. גישה הפוכה לחלוטין מזו של רבין לשאלת משמעות המשקלים נוקטת אפרת (תשמ"ד; תשמ"ז; 1988). אפרת יוצאת מן ההנחה או הקביעה, המקובלת על רוב החוקרים, שהשורש והמשקל (שמושג בנייני הפועל כלול בתחומי) הם שתי מורפמות סירוגיות. מכיוון שהמשקל הוא מורפמה, הרי כמו לכל מורפמה יש לו בהכרח צד צורני וצד תוכני, היינו משמעות משלו. בנוסף היא טוענת כי אין לייחס תפקידים לבנייני הפועל ולשלול אותם ממשקלי השם.

במחקרה מנסה אפרת לתאר את התהליכים הקורים במישור העומק במפגש שבין השורש ובין המשקל. היא מתארת מנגנון יצירה מורכב ומשוכלל הפועל בעת הסתרגות השורש במשקל, ומציגה אותו כמנגנון בקרה פנימי (שבעתיד אפשר יהיה להצרין אותו ולהפכו למנגנון ממוחשב). מנגנון זה יוכל לנבא איזו משבצת בטבלת שורש-משקל תישאר ריקה מבחינה דקדוקית, איזו תהיה מלאה ומה תהיה משמעותה של המילה החדשה שתיווצר. לשם כך נדרש מנגנון שבודק תחילה את התכונות הסמנטיות של השורשים ולאחריהן את אופן פעולתם של המשקלים. לפי השקפתה הטבלה מלאה מטבעה, למעט מניעות דקדוקיות הנובעות מן המנגנון הזה, למשל מניעה הקובעת כי תכונה סמנטית של משקל מסוים מונעת את הסתרגותו של שורש מסוים בו בשל מבנהו הסמנטי הסותר. למעשה ההסתרגות מתרחשת בדרך אוטומטית, ויחסי המשקלים הם קבועים. מכאן עולה שאלו הם יחסי נטייה ולא יחסי גזירה.<sup>14</sup> כדי להגיע לקביעת התכונות הסמנטיות של תוצרי ההסתרגות יש לתאר

12. לדעת רבין אין למשקלים חוקיות דקדוקית (למעט חריגים מעטים, כגון קָטַל), כלומר אין כלל הקובע את היחס בין המשקל ובין התוכן של תוצרי ההסתרגות בו. המשקלים פועלים לפי כללים לקסיקליים, היינו כללים שצריכים להירשם במילון ולא בדקדוק. על המושג "כללים לקסיקליים" ראה שורצולד, תשס"ב, א, 1.48, עמ' 38–44.

13. הניסוח של רבין, המתוח ביקורת על תאוריית ההסתרגות, מקביל במידה כלשהי לתאוריה הקרויה "מורפולוגיה על בסיס המילה" (Word-Based Morphology), שפותחה בידי מקרתי (1981) לגבי השפות השמיות, במיוחד לגבי הערבית, ובמחקרה של אותי בת-אל לגבי העברית (למשל בת-אל, 1989; בת-אל, 2002). עם זאת יש הבדל: בעלי הגישה הזאת טוענים שהמשקל קיים והשורש אינו קיים, ואילו רבין טוען שהשורש קיים והמשקל אינו קיים.

14. ראה ביקורת על תפיסה זו אצל אורנן, תשס"ג, עמ' 52.

תחילה את התכונות הסמנטיות של השורשים בדרך הניתוח לרכיבי משמעות מינימליים.

## 2.2 שאלת ניצול הטבלה ("יוכלות")

אפרת טוענת כי לאחר שתושג המטרה – הגדרת משמעות השורשים ותפקיד המשקלים, ניתן יהיה להגדיר את המניעות הדקדוקיות להסתרגות בטבלה, היינו את הסתירות בין מרכיבי השורש לתכונות המשקל. למעט מניעות אלו הטבלה היא מלאה בכוח.

לפי שיטתי יש להתחיל דווקא מבדיקת יחסי התשלים (=סופלציה) בין שורשים שונים ובין משקלים שונים. במחקריי התברר כי קיימים יחסי תשלים רבים למדיי הן בין משקלים, הן בין שורשים, אם כי לגבי המשקלים חשיבותם רבה, כי הם מפחיתים הרבה את מספר המשקלים, ואילו לגבי השורשים חשיבותם מועטה יחסית, כי הם מקטינים את מספר השורשים במידה מועטה, ומספר השורשים גדל ממילא. לאחר הפעלת בוחן יחסי התשלים יש להפעיל את בוחן הפוריות. בדרך זו נדע מהו החלק הפעיל בטבלה ומהו החלק הרדום בטבלה.<sup>15</sup>

ניתן לראות כי בימינו נוצרות הצורות במשקל קָטִיל בדרך חופשית, כבדוגמה הזאת: "כידוע, מעיד האיש על עצמו כי אינו עציב ואינו עליב".<sup>16</sup> לעומת זאת עיון ברשימת השורשים במילון אבן-שושן (תשכ"ט-תש"ל) יכול ללמד אילו מן השורשים אינם פוריים. לדוגמה באות אל"ף: אז"ב, אי"ד, אי"ל, אכ"ס, אכ"ן, אל"י וכו'. שורשים אלו אינם עתידים למלא את המשבצות הריקות בצורות כגון: אָזִיב.

בעיון אחר שלי (שתיל, תשס"ו) הזכרתי משקלים שאינם פוריים: קָטֵל, קָטֵל, קָטֵל, קִטֵּל, קָטֹל (כגון לְקוֹחַ), קָטֹל, קָטוּלָה, קָטוּלָה וכו'. בעיקרון שורש עקר (מושג זה כולל בתוכו גם שורשים דלי הסתרגות כגון אלו המוצגים כאן, ואין מדובר בעקרות מוחלטת דווקא) אינו צפוי להסתרג במשקל כלשהו, ומשקל עקר אינו צפוי להסתרג בשורש כלשהו; קל וחומר שאין להעלות על הדעת שטבלת שורש-משקל תהיה מלאה בכוח בהסתרגויות של שורשים עקרים עם משקלים עקרים. הטבלה עשויה להתמלא רק בחלק הפעיל שלה, היינו בהסתרגות של משקלים החיים בתודעת הדוברים עם שורשים החיים בתודעת הדוברים כשורשים עצמאיים.<sup>17</sup>

15. על יחסי תשלים במשקלים ראה שתיל, תשס"ו. על יחסי תשלים בשורשים ראה שתיל, 2003.

16. ירון לונדון, ידיעות אחרונות, 24 במרס 2009, עמ' 32. הצורה עָצִיב כאן מבוססת על הצירוף "בלתי עציב" שהושמע באחד ממערכוניו של שלישיית הגשש החיוור.

17. הסתמכותה של אפרת על אבן-שושן (תשכ"ט-תש"ל) כמקור למניית השורשים היא מוטעה, לדעתי, מבחינה מתודית, משום שמילון זה מאגר רבדים שונים ואינו מילון המתאר את לשון ימינו.

### 3. תפקוד המשקלים בלשון ימינו

במחקריי הגעתי למסקנה שבלשון ימינו המשקלים הנפוצים והפוריים מתפקדים כמערכת בלתי מושלמת אך בעלת זיקות מבניות, וודאי שאין לתאר את פעולתם בצורה אטומיסטית. למשקלי השם בלשון ימינו יש שלושה תפקידים עיקריים: א. המשקלים הם אמצעים מורפוסינטקטיים, היינו הם ממלאים פונקציות של התאמה למבנה התחבירי הרצוי לדובר. לדוגמה בתחום השמני – שם התואר והפשטתו (פֶּבֶד לעומת פֶּבֶד).

ב. התפקיד השני קשור בראשון. המשקלים משמשים כאמצעים טרנספורמציוניים-ארגומנטליים. הדבר אמור במיוחד בגלגולו של פועל לשמות שונים, המממשים ארגומנטים בפעולה אחרת. למשל במשפט "הוא השתמש בַּמִּזְרָק" השם מִזְרָק, המממש את אחד הארגומנטים בפרופוזיציה, הוא גלגול אנפורי מן הַזְרִיק. במשפט "ראיתי את הַמִּזְרָקָה" תוצר ההסתרגות מאזכר את פעולת הזריקה מהיבט של מקום (או מקום-מכשיר). כך פועלים גם תוצרי ההסתרגות במשפטים כגון "החיסון ניתן בַּזְרִיקָה", "הוא הַמִּזְרִיק הטוב ביותר".<sup>18</sup>

כתוצאה מפעולה זו של המשקלים מתקבלות כמה קטגוריות תוכניות-תחביריות, כגון שמות אגנטיים (לדוגמה קָרַן), שמות מכשירים (מִזְרָק), שמות מקום הפעולה (מִזְרָקָה), שמות פעולה שונים (קָרִיָּה, זְרִיקָה) ושמות תואר פצינטיים (זְרִיק)<sup>19</sup> או פוטנציאליים (קָרִיא, זְרִיק).<sup>20</sup>

ג. פונקציה נוספת של המשקל היא הפונקציה המבחינה, האספקטואלית, והיא פועלת בתוך הקבוצות, למשל בהבחנה בין שמות פעולה שונים: הַרְגָה והִרְגָה מבטאים שני היבטים שונים של פעולה אחת, ועל כן קיימים שניהם. הַרְגָה היא המונח המשפטי, למשל "מואשם בהריגה", ומספר הנפגעים הנקשרים אליו בתודעת הדוברים הוא קטן ומוגדר; לעומת זאת המונח הִרְגָה מתאר תופעה רחבה יותר, ובתודעת הדוברים מספר הנפגעים רב ואינו מוגדר, לדוגמה "הרג של חפים מפשע". הרשימה שלהלן מפרטת את המשקלים החיים לפי התפקידים שנמנו כאן. הרשימה מקיימת זיקה לממצאן של שורצולד וכהן-גרוס (תש"ס).<sup>21</sup> המיון לקטגוריות תוכניות של שמות עצם מקביל לחלוקות אחרות,<sup>22</sup> אך הוא שונה מהן בפרטים מהותיים.<sup>23</sup>

18. הקשרים הטרנספורמציוניים בין הפועל ובין השם נחקרו אצל ברמן, 1973.

19. הכוונה כאן היא לשם התואר זְרִיק במובנו המקורי, התוצאתי, כגון "הבגד זרק על הרצפה", ולא במובן החדש יותר 'מונח', שנוצר בדרך מטונימית מן המשמעות המקורית.

20. האספקט הזה הובלט בעבודתה של ברמן (1973). על תפקודו של משקל קָטִיל כשם תואר פוטנציאלי ראה גדיש, תשס"ח.

21. מובא אצל שורצולד, תשס"ב, ג, §10.3.2.1, עמ' 290.

22. לדוגמה אצל ברמן (1987, עמ' 439) החלוקה היא זו: שמות אגנטיים, מכשירים, מקומות, שמות קיבוציים ושמות מופשטים. אלו הן קטגוריות אוניברסליות שנמצאו בשפות רבות.

23. המספר בראש הקטגוריה מציין את מספר המשקלים בקבוצה.



## א. שמות אגנטיים (7)

1. דמויי בינוני: קוּטל, נְקָטל, מְקָטל, מְקָטיל, מְתַקָטל (למעשה כל הבינונים מתפקדים כמשקלים חיים).
2. אחרים (מגוונים): קָטל, קְטָלָן.

## ב. שמות תואר (5)

1. פקטיביים (דמויי בינוני פעול): קָטול, מְקָטל, מְקָטל (הרשימה זהה לרשימת הבינונים הפרפקטיביים).
2. פוטנציאליים: קָטיל.
3. טרנספורמטיביים: קָטל.

ג. שמות פעולה (11)<sup>24</sup>

1. סדירים (אוטומטיים למחצה): קָטילה, הִקְטִיל, קָטול, הִקְטִילָה, הִתְקַטְּלוּ.
2. מגוונים או בלתי סדירים: הִקְטִיל, תִּקְטִיל, קָטלה, קָטל, תִּקְטִילָה, מְקָטל.<sup>25</sup>

## ד. הפשטות/הכללות לא פועליות: מצב, תכונה, פריטים (4)

קָטל (עֶמֶק), קָטֶלֶת (נֶזֶלֶת), קָטֶלוֹן (דִּכְאוֹן), קָטֶלֶה (קֶצֶנֶה).

## ה. שמות מוחשיים: מכשיר, מקום (5)

מְקָטֶל (מִחְשָׁב), מְקָטֶלֶה (מְזַמְרֶה), מְקָטֶלֶת (מְקַלְדֶּת), מְקָטֶלֶת (מְדַפֶּסֶת), מְקָטֶלֶה (מְדַרְכֶּה).

סך כל משקלי השם והתואר במניין זה הוא 32.

## 3.1 הערות על הצגת הפרישה

מטרת ההערות היא הדגשת התפיסה הפונקציונלית של המשקלים (התפקוד הפנים-לשוני) בניגוד לתפיסה הרפרנציאלית (היחס לעולם החוץ-לשוני) הקיימת בתיאור התפקוד של אפרת (תשמ"ז; 1988).

א. למשקל קָטל יפה ההגדרה התפקודית-הטרנספורמטיבית – שם אגנטי – יותר מן

24. רביד (תש"ס) מבקרת את ההנחה הדיכוטומית המחלקת בין שם הפעולה הדקדוקי ובין שם הפעולה הגזור, שתכונתו עמימות, אי-צפיות ואי-סדירות (חומסקי, 1970). מסקנתה היא שההבדל ביניהם בעברית אינו דיכוטומי אלא מתמשך ברצף. לדעתי חסרות בשיקוליה הבחנות בין תוצרים מורשים משכבות קודמות ובין חידושי לשון ימינו.

25. למשקל מְקָטֶל וגם למְקָטֶלֶה פונקציה פוליסמית, כלומר תוצריהם הם גם הפשטות של פעולה (מִשְׁאָל, מִשְׁאָלֶה) וגם שמות מקום (מְקָטֶלֶת, מְקָטֶלֶה) או מכשיר (מְקָטֶלֶה). מכיוון שאלו הם אמצעי גזירה ולא אמצעי נטייה, יש בהם חוסר קביעות סמנטית מסוים, שאין בו כדי לסתור את כלל תיאור פעולת המשקלים. לצורך הפרישה והמנייה הבאתי כל אחד מהם בקטגוריה אחת בלבד (ראה שורצולד, תשס"ב, ג, 10.4.2§, עמ' 306).

ההגדרה הרפרנציאלית "בעלי מקצוע", שכן הראשונה מכילה בתוכה גם מכשירים (כגון שָׁנַאי, שֶׁלֵט), ויתר על כן היא מתאימה למקרים שהשם מציין הן בעל מקצוע והן מכשיר, כגון סֶפֶק (במסחר ובחשמל), פֶּלֶם (בכדורגל וברכב), נֶגֶן (בתזמורת וכמכשיר).<sup>26</sup>

ב. הקטגוריה "הפשטות/הכללות לא פועליות" – עדיף לכנותה הכללות ולא הפשטות, משום שכך ניתן לכלול בקבוצה זו גם את משקל קִטְלָה, שהוא פורה למדיי (לדוגמה כְּבֹדָה, קִצְנָה, ואפילו משקל קִטְלָנָה [עֶסְקָנָה] יכול להיחשב כאלומורף של משקל זה). שינוי זה מרחיב גם את התחום של משקל קִטְלָה, שעתה יכולים להימנות בו גם שמות המציינים הכללות, כגון טִיסָה ('קבוצת מטוסים'), רִפְּתָה ('קבוצת כלי רכב') ואולי אף טִילָה ('קבוצת מסלולי טיול') – בדרך שימושה הרגיל מילה זו אינה מופשטת, אולם ניתן להניח שבגזירתה יש רעיון של הפשטה ושהיא עברה באופן מטונומי מן המופשט אל המוחשי.<sup>27</sup>

לפי שיטתי משקל קִטְלָה אינו יכול להיות מסמן "מחלות", משום שהמושג 'מחלות' הוא מהות רפרנציאלית, היינו מהות הקיימת בעולם. תפקידו של המשקל, כאמור כאן, הוא להפוך שם תואר לשם עצם מופשט: מְגִזֵל – תואר של מצב, נִזְלָה – הפשטה של המצב; קוֹדֵחַ – מצב, קִדְחָה – הפשטה של המצב; מְרַעֵל – מצב, רַעֲלָה – הפשטה של המצב וכן הלאה.<sup>29</sup> לדעתי התכונה "מחלה" שדבקה במשקל זה היא תכונה קונוטטיבית שזכתה לאנלוגיה רחבה למדיי, אך אין היא תכונה דנוטטיבית (תכונת יסוד) של המשקל. למשל השם נִיָּרָה ציין (ועדיין מציין) אוסף ניירות בטרם דבקה בו הקונוטציה השלילית ושינתה את משמעותו לשימוש מופרז בניירות'.

ג. המונח "שמות מוחשיים", המציין הגדרה מכלילה, עדיף לשיטתי מן המונחים "מכשיר" ו"מקום", משום שהוא מתאים למשקלים המשמשים הן למקום והן למכשיר, כגון מְקִטְלָה (מִשְׁתָּלָה – מקום, מְזִמְרָה – מכשיר), וכן הוא מסביר את נדירת המשקלים בתחום זה.<sup>30</sup>

ד. לפי המסגרת התאורטית המוצעת כאן משקל קִטֵל אינו "משקל הצבעים", שהרי אינו אקסקלוסיבי לצבעים (לדוגמה עָגַל, עָמַק, אָרֶךְ, מֶתֶק) וגם אינו כולל את כל

26. אורנן, תשס"ג, עמ' 49.

27. השווה דהאן, תשנ"ג, עמ' 115–116; שמש, תשנ"ח.

28. צורות כגון נִידָה אינן שייכות למשקל הזה, משום שהן צורות נקבה של קִטֵל, כמו זִמְרָה, שעברו תהליך של העצמה. במקרה זה יש חיסול הניגוד בין שני המשקלים קִטֵל+ת וקִטְלָה. צורות כגון יִבְשָׁת, אִדְרָה הן מורשת מתקופות שבהן תפקיד המשקלים היה שונה מזה של ימינו. הצורה בִּזְלָה אינה תוצר המשקל אלא צורה דמוית משקל, היינו בעלת תבנית צלילית דומה, ולמעשה גם אִדְרָה ספק אם היא תוצר של הסתרגות שורש במשקל.

29. על משמעות משקלי השם ראה שורצולד, תשס"ב, ג, 10.4.28, עמ' 304–305.

30. על נדירה במשקלי המ"ם התחילית ראה גדיש, תש"ע, בעיקר עמ' 301–316.

מושגי הצבע (חום, לָבָן). עדיף לראות בו משקל טרספורמציוני, כלומר יוצר שמות תואר משמות עצם: וָרֵד < וָרֵד, פָּתַם < פָּתַם, אָפַר < אָפַר וכו'. דא עקא, העובדה שמילה כגון יָרַק שינתה את תפקידה משם עצם במקרא לשם תואר מסמן צבע בימינו חשובה לדיון העקרוני אף יותר מחידושי המשקל בימינו, שהרי למרות טיעוני המוטיבציה לשינוי היא יצירת קטגוריה צורנית המסמנת קטגוריה מושגית. לפיכך עליי לסייג מעט את טענתי העקרונית ולהודות שאין כלל לשוני בלא חריגים. הכלל לגבי משקלי השם בלשון ימינו הוא אפוא שצד המסומן שבהם הוא בדרך כלל פונקציונלי, היינו מורפ־סינטקטי, טרנספורמציוני ואספקטואלי (מבחינן), ובמיעוטם הקטן (קָטַל ואולי אף קָטַלִּית) הוא לעתים רפרנציאלי, היינו מציין קבוצת קטגוריות שיש להן זיקה לעולם החוץ־לשוני ולא רק למבנה הלשון הפנימי. במינוחה של שורצולד, כלל הרוב הוא כלל דקדוקי החל על פריטים רבים, ואילו כלל מינורי הוא כלל הפועל על פריטים מעטים.<sup>31</sup>

#### 4. מתודות לקביעת משמעות של משקל בלשון ימינו

##### 4.1 מבניות

לפי השיטה המבנית משמעות בלשון היא יחסית ליחידות אחרות במערכת. היא נובעת מניגוד מינימלי בין שתי צורות. משמעות של משקל יכולה להיקבע אפוא רק בתנאי ניגוד מינימלי, ואלו קיימים רק כאשר שני משקלים מסתרגים בשורש אחד. אם משקל א מסתרג בשורשים מסוימים ומשקל ב בשורשים אחרים, אין לדבר על משמעות נפרדת, כי אז שני המשקלים, כלומר שתי המורפמות, נמצאים ביחסי תשלים ולא ביחסי ניגוד.

##### 4.2 פוריות

משקל שיש לו חיים, כלומר משקל פורה במערכת של העברית בת ימינו, הוא משקל בעל פרופיל תפקודי. במושג "פרופיל תפקודי בלשון הסינכרונית" כוונתי היא למכנה המשותף הסמנטי או המורפ־סינטקטי של תוצריו המיוחדים של המשקל ולא דווקא של תוצריו המורשים.<sup>32</sup>

למעשה יכולתנו לקבוע אם למשקל היסטורי מסוים היה פרופיל תפקודי כלשהו בשכבת לשון קדומה (לשון המקרא או לשון חז"ל) היא מוגבלת ביותר, משום שאיננו יודעים בהכרח אילו שינויים עברו על מילה מסוימת.<sup>33</sup> האם משקלה כפי

31. שורצולד, תשס"ב, א, 1.4§; עמ' 41; 1.4.1§, עמ' 43-44.

32. אפרת, תשמ"ד, 3.2.1.1§; אפרת, תשמ"ז; שתיל, תשס"ו, עמ' 269-270.

33. ראה למשל דיוניו של גרוס (תשנ"ד, למשל עמ' 235, 242) בתפקידי המשקלים קָטַלִּית וקָטַלִּית במקרא ובלשון חז"ל.

שהגיע לדינו מייצג משקל היסטורי אחד או יותר? ולהפך, האם שני משקלים שונים הם למעשה משקל היסטורי אחד, כפי שטוענים רבים במקרים מסוימים? האם מילה מסוימת היא מילה שאולה? האם הצורה הנתונה לנו במסורתנו היא צורת המילה המקורית? אין לנו די נתונים כדי להשיב על שאלות אלו.<sup>34</sup> לעומת זאת פרק הזמן הקצר יחסית שעבר מאז שיבתה של העברית לתפקודה כלשון חובקת כול ועד היום מאפשר לנו להתחקות על טיבם של החידושים, ולצורך ענייננו נוכל לבדוק אותם חידושים שנקלטו היטב בלשון (בניגוד לאלו שהוצעו ולא נקלטו).

החריגים הסינכרוניים לכלל התפקודי של משקל מסוים בימינו משקפים את החוקיות של העבר. לדוגמה הצורה יִלְבֹּשׁ היא מבחינה סינכרונית החריג לחוק שבבניין הקל בעתיד תנועת עי"ן הפועל o באה בצורות המבטאות פעולה ותנועת עי"ן הפועל a באה בצורות המבטאות מצב. מבחינה סינכרונית זהו חוק מילוני (חוק אידיויסינקרטי), אך מבחינה היסטורית הצורה הזאת פועלת לפי חוק דקדוקי: בתפיסתם של קדמונינו הפועל לְבַשׁ היה פועל מצב, ומשמעותו הייתה מעין 'היה במצב של כסוי'. ואכן במקרא בסיס הבינוני-עבר של לְבַשׁ הוא לעתים בתנועת צירי בעי"ן הפועל: "וַיִּרְחַץ בַּמֵּיִם אֶת בְּשָׂרוֹ וּלְבָשָׁם" (וי', טז, ד). השינוי בתפיסת הפועל הזה מפועל המביע מצב לפועל המביע פעולה נראה כבר במקרא כפי שהגיע לדינו. ומדוגמת פועל לדוגמת שם: במשקל כגון תִּקְטִיל ודאי הוא שאין לדון בתוצרים שנולדו בימינו (כגון תִּחְקִיר) יחד עם תוצרים מורשים (כגון תִּלְמִיד) ולחפש להם תפקיד אחד.<sup>35</sup> בערבית אין צורה אחידה לשם הפעולה (مصدر) בבניין הראשון (فَعَّلَ), ויש 43 משקלים הממלאים תפקיד זה. פירוש הדבר הוא ש-43 משקלים שונים ממלאים תפקיד אחד, ולפיכך היחס ביניהם אינו יחס בין מורפמות נפרדות אלא בין צורות משלימות (יחסי תשלום). מצב דומה לזה קיים במקרא בשמות הפעולה מן הבניין הקל. למשל לנו נראה כיום כי המילה זָרַע היא בעלת מובן מוחשי, אך אם נעיין בפסוק "זָרַע וקציר וקָר וְחָם וקִיץ וְחָרֵף ויום ולילה לא ישבתו" (בר', ח, כב) נגלה כי פירוש המילה זָרַע הוא שם פעולה. פירוש הדבר הוא כי ההבחנה בין מוחשי ומופשט אינה כה ברורה בהכרח.<sup>36</sup> לעומת זאת העובדה כי בעברית בת ימינו יש לבניין הקל צורת שם פעולה אוטומטית, המתבטאת ביצירה מקבילה של פועל ושל שם (לדוגמה צָרַב-צָרִיבָה), מכניסה למערכת חוק חדש שמשנה את התמונה המבנית.<sup>37</sup> בדברים אלו יש ראיות הסותרות את התפיסה בדבר אחידותה של טבלת שורש-משקל בכל שכבות הלשון של העברית.

34. ראה טור-סיני, תשט"ז, עמ' 218-283; פסברג, תשס"ח.

35. ראה שימרן, 2000, עמ' 210.

36. ראה הדיון במילה צבא הלן (הערה 57).

37. ראה דה סוסיר, 2005, עמ' 146.

## 4.2.1 פעולת המשקלים בלשון המקרא

אורנן תוהה: "אמנם ייתכן שבתקופה קדומה של הלשון הייתה מערכת הבניינים – כמו כל טבלת שורש-משקל – מערכת אוטומטית, אולי באותה דרגת אוטומטיות של שינוי גוף וזמן בצורות של אותו בניין, או אולי בדרגה הקרובה לה".<sup>38</sup> חוקרים המתארים את לשון המקרא ואת השפות השמיות האחרות מראים שהאפשרות שמעלה אורנן היא רחוקה. טור-סיני מתאר בהרחבה את חוסר היציבות של המשקלים במקרא ומראה מספר רב של חילופי משקלים בלי חילופי מובן. הוא משער שבחלק מן המקרים אלו מבטאים שונים למילה אחת, כלומר לעתים אלו הבדלים דיאלקטיים; ולעתים ההבדלים נובעים מהתפתחות פונטית שונה.<sup>39</sup> בניסוחו: "בתחום השם לא היה למלים בשמיות רק משקל קבוע אחד";<sup>40</sup> ובמקום אחר: "וכדומה, כי הלשון היא יצירה שהתפתחה לא על ידי ההיגיון כמערכת מסודרת אלא בכוח הטעות והאנאלוגיה".<sup>41</sup> גם פסברג (תשס"ח), היוצא משאלת הנטייה דווקא ולא משאלת הגזירה, מגיע למסקנה כי בעברית ובשפות שמיות אחרות הייתה מידה רבה של יחסי תשלום בין משקלים.<sup>42</sup>

דויטש מראה כי הארכיטקטורה השמית של שורשים ותבניות נולדה מ"צורות רגילות" (=בסיסים רציפים). ההתפתחות ממערכת אחת לאחרת מתוארת אצלו כמוטציה שקרתה בדור אחד וקיבלה פירוש מורפולוגי בדורות הבאים. מערכת שורש-משקל נוצרה מכוחות שינוי אקראיים בכמה מחזורים של שחיקה ואנלוגיה, וה"מאובנים" של המצב הקדום עדיין "נמצאים בשטח".<sup>43</sup> הוסף לכך את העובדה ששמות הפעולה בבניין הקל במקרא יכלו להיות כמעט בכל משקל, והשווה למצב היום, שבו יש בבניין הקל שם פעולה סדיר לצד שמות מגוונים, ותגלה כי מערכת שורש-משקל בלשון המקרא הייתה אנרכית לאין ערוך מזו של היום.

המשקלים במקרא משקפים ברובם מצב שבו צורות שונות משמשות בתפקיד אחד, והגדרת תפקידם הנפרד של רוב המשקלים היא בלתי אפשרית.<sup>44</sup> מצב זה הוא שהביא את רבין (תשמ"ה) להשקפתו הניהיליסטית באשר לתפקודם של המשקלים בעברית בכלל. לסיכום, יש להניח שרוב המשקלים במקרא היו חסרי פונקציה, אם

38. אורנן, תשס"ג, עמ' 52.

39. טור-סיני, תשט"ז, עמ' 230–233.

40. שם, עמ' 229.

41. שם, עמ' 283.

42. פסברג לא הביא במאמרו את דברי טור-סיני, שקדם לו בשנים רבות והגיע למסקנה דומה.

43. דויטש, תשס"ז, עמ' 210–224.

44. לאחרונה חל שינוי בשדה מחקר זה, בעיקר במחקריהם של פוקס (2003) ושל הונגרד (תשס"ח), שבהם מופרדים השמות הגזורים הוודאיים מן השמות הבודדים והשאלים; כך ניתן לדון בתפקוד של תוצרי הגזירה בלי לערב בהם שמות שנראים כשייכים למשקל.

כי לא כולם, כלומר כבר במקרא יש ניצנים של התייצבות הדרגתית בתפקוד המשקלים, מגמה הגוברת בלשון חז"ל.

על אף האמור כאן בא מחקרו של הונגרד והראה כי תוצרי משקל קטיל המקראיים הגוזרים מן הפועל הם בעלי פרופיל סמנטי סביל. ייתכן אפוא שאם ירבו מחקרים שיאמצו את המתודות של הונגרד, תתגלה תמונה שונה במקצת.

#### 4.2.2 פעולתם של המשקלים בלשון ימינו

אף שבתחום המשקלים ניכרות, כאמור לעיל, זיקות קבועות יחסית בין צורה לתוכן, הן מעטות ביחס (מדובר בעיקר במשקל קטל על מימושיו השונים, כגון קטאי). נראה לי כי המגע עם לשונות אירופה, אף שהגזירה בהן היא קווית ולא סירוגית, השפיע גם על מערכת משקלי השם בעברית בת ימינו. לכאורה זוהי טענה אוקסימורונית. הא כיצד?

א. השפעה זו ניכרת לא רק בשינוי פונקציה של משקל בהתאם למצוי בלשונות אירופה, כגון במקרה של משקל קטיל,<sup>45</sup> אלא בהשפעה על כל המערכת. המגע הזה גרם לייצובה היחסי של המערכת הסירוגית: בלשון ימינו משגשים רק משקלים שתוצריהם מקבילים מבחינה קטגוריאלית לתוצרי הגזירה הקווית בלשונות אירופה, לדוגמה שמות אנטיים, שמות פעולה, שמות תואר ושמות קיבוציים. מוסכם על הכול כי המבנה התוכני של הלקסיקון בעברית בת ימינו הותאם למבנה התוכני של הלקסיקון בשפות האירופיות. סביר אפוא להניח שגם המערכות המורפולוגיות היצרניות המספקות תוצרים ללקסיקון עברו התאמה כזאת.

ב. השפעת הלשונות האירופיות על מערכת זו ניכרת גם בצמצום אמצעי הגזירה, שכן אף לא לשון אירופית אחת מעמידה מאות אמצעי גזירה. לשון ימינו יצרה סלקציה של משקלים: מצד אחד קבוצה בת שלושים-ארבעים משקלים פוריים שתפקידם (או משמעותם) מוגדר, ומצד אחר כל המשקלים שאינם פוריים ושמשמעותם אינה מוגדרת. אלה אינם חלק מן המערכת היצרנית, והם במעמד של יסודות מורשים. למעשה מערכת שורש-משקל מתפקדת כמערכת חיה הודות לסלקציה ולצמצום במספר האמצעים. הדוברים אוגרים במוחם כמה תבניות הניתנות למילוי, ואותן הם ממלאים לפי הצורך. הם אינם אוגרים במוחם תבניות עודפות שאין להן שימוש.<sup>46</sup> אילו היו הדוברים היוצרים מנסים להחיות את כל האמצעים המורשים בלי אותה סלקציה, הדבר היה מצמצם, קרוב לוודאי, את היקפה של הגזירה הסירוגית. במקרה זה מסתבר שהיא הייתה פורייה בצורות שהן כמעט בגדר נטייה, כגון שמות פעולה ובינונים, ומערכת הגזירה השמנית שאינה תלויה פועל הייתה הופכת לקווית יותר ויותר.<sup>47</sup>

45. ראה לעניין זה את מאמרה של גדיש, תשס"ח.

46. הצמצום באמצעי הגזירה מתברר גם בספרו של בולוצקי, 1998.

47. ראה שחיל, תשס"ו, עמ' 271-272. השווה בולוצקי, 1998, עמ' 9-11.

## 5. נדידת משקלים בלשון ימינו

נדידת משקלים היא הגייה רווחת של מילה במשקל השונה ממשקלה בלשון הפורמלית, בדרך כלל במשקל הקרוב בצורתו למשקל התקני, למשל מעבר בין שני משקלים בעלי התחילית מ- או הסופית ון. בולוצקי<sup>48</sup> דן בכמה מקרים של נדידת משקלים: (א) בתחום משקלי המכשיר: מְקַטֵּל-מְקַטֵּל – בדרך כלל יש עדיפות למשקל האגנטי מְקַטֵּל (מְגַהֵץ, מְצַנֵּן), אך לעתים גם להפך: מְקַרֵּר במקום מְקַרֵּר התקנית. (ב) משקל המקום מְקַטֵּלָה < משקל המכשיר מְקַטֵּלָה (מְכַבֵּסָה, מְשַׁתְּלָה). (ג) קְטָלוֹן < קְטָלוֹן (פְּתָרוֹן, רְשִׁיוֹן, דְּמִיוֹן). (ד) קְטָל < קְטָל, וכן בכיוון הפוך: בולוצקי מתאר את התופעה כגזירה לאחור, כלומר צורת הרבים, שהיא האיבר הבלתי-מאופיין בפרדיגמה, קובעת את צורת היחיד: >šlavim/šlavim. במקרים אחרים צורת הנפרד קְטָל קובעת את צורת הנסמך, כגון [marak of] (מרק עוף), ובאחרים צורת הנסמך קובעת את צורת הנפרד, לדוגמה במילה שָׁכַר, הנשמעת לעתים בנפרד [sxar]. (ה) קְטִיל < קְטִיל – סוג זה אינו מובהק, שהרי המוסד הקובע את התקן החליט להקצות את משקל קְטִיל לשמות תואר פוטנציאליים ואת משקל קְטִיל לשמות עצם; לכן הגיית המילה סְעִיף אינה במקום סְעִיף ואינה מתאימה לנדידת משקלים. לעומת זאת ההגייה הרווחת יְמִין (במקום יְמִין) יכולה להתפרש כהשפעת הצורות הנוטות, כגון יְמִינִי, על צורת הנפרד. (ו) הזליגה ההדדית בין המשקלים קְטָל וקְטִיל, שהם נושא דיונו, אינה נידונה בידי בולוצקי. היקף הנדידה אינו רחב: שמות התואר שֶׁפֶל וְעָנוּ נהגים במשקל קְטָל, ואילו שם התואר עֵתֶק ושם העצם נֶמֶל נהגים במשקל קְטָל. (ז) קְטָל < קְטָל – הדוגמאות לכך הן פָּרֵס ויָרֵךְ, המצינויות איברי גוף; הדיון בהן להלן (§8.4). (ח) קוֹטֵל < קוֹטֵל ("סוֹרֵג וברִיחַ", "נסתם הגוֹלֵל"), קוֹטֵל < קְטָל ("הוצא להוֹרֵג", עוֹרֵק < עָרֵק).<sup>49</sup>

## 6. המילים שֶׁפֶל וְנֶמֶל במקורות

במקרא מצויה צורת הפועל שֶׁפֶל בבניין הקל עשר פעמים, תשע מהן בישעיהו ואחת בקהלת, לדוגמה "וְשֶׁפֶל רֹם אֲנָשִׁים" (יש' ב, יז). צורת שם התואר שֶׁפֶל מתועדת במקרא שמונה-עשרה פעמים, הן בספרים קדומים, כגון ויקרא, והן במאוחרים, כגון יחזקאל ואיוב, לדוגמה "וְהָיָה מֵרָאֵה שֶׁפֶל מִן הָעוֹר" (וי' יג, כ). מן הממצא במקרא נובע הכלל שצורת שם התואר היא שֶׁפֶל, כמצוי במילוני העברית התקנית. על פי מאגר המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית, בלשון המשנה מצויה הצורה שֶׁפֶל בצירוף "שֶׁפֶל רוח" (יש' נז, טו; מש' כט, כג), למשל "הוי שפל רוח" (אבות

48. בולוצקי, 1998, עמ' 179–190.

49. שחיל, תשס"ח.

ד, ד), כנראה כביטוי השאול מן המקרא. בכ"י וטיקן לספרא (נגעים ה, א [סד ע"ג]) היא מנוקדת בשני קמצים.<sup>50</sup>

המילה נִמַל נקלטה מן היוונית (λίμνι) במקום המילה המקראית לאותו מושג, מחוץ, הנמצאת בלשון חז"ל רק בהבאות מן המקרא.<sup>51</sup> בתיעודה הקדום בלשון התנאים היה מבטאה קרוב כנראה לזה של המקור היווני: "פעם אחת לא נכנסו ללמן עד שחשיכה" (עירובין ד, ב). בתוספתא, שעריכתה מאוחרת לזו של המשנה, כבר מתועדת המילה בשיכול אותיות: "הפורק את הספינה ופירקה עליו באמצע הנמיל" (בבא מציעא כ, ב). הכתיב הזה מאפשר לשחזר את ההגייה [nəmil], שכן היו"ד מציינת כנראה תנועת e. בתלמוד הבבלי מובאת המשנה שלעיל כך: "פעם אחת לא נכנסו לנמל עד שחשכה". במקורות המאוחרים לתלמוד הבבלי כבר השתרשה צורת נמל. הכתיב הזה, שאינו שקוף מבחינת הגייתו, היה אחד הגורמים לנדידת המילה ממשקל למשקל בלשון ימינו.

## 7. משקל קָטַל – סקירה היסטורית

מקובל להניח ששתי התנועות במשקל זה במסורת הטברנית התפתחו משתי תנועות a קצרות והתארכו כחוק: האחת בהברה מוטעמת (הארכה טונית) והאחרת בהברה שלפני הטעם (הארכה פרה-טונית), ולפיכך הצורה המשוחזרת היא qatal\*.<sup>52</sup> לעומת זאת ילין סבור שמשקל זה היה חד-הברתי בעיקרו, וראיה לכך בצורות הנטייה ("בָּקַר זבח השלמים" [במ' ז, פח], בָּקָרִי);<sup>53</sup> לשיטתו לא חלה כאן היחטפות תנועה בהברה פתוחה הרחוקה מן הטעם, אלא זהו המצב המקורי. יש המשייכים למשקל זה גם את צורתו הנקבית בתנועת a סופית (qtala), אם כשם תואר (לדוגמה יִשְׁרָה) ואם כשם עצם מופשט (יָצַרָה, נִקְמָה, צָעָקָה).

### 7.1 במקורות הקדומים

משקל קָטַל נפוץ מאוד במקרא. לפי רשימת אבינרי (תשל"ו), יש במקרא תשעים שמות ממשקל זה, אם כי חלקם אינם מופיעים בצורת היחיד. במקרים אלו צורת היחיד נקבעת על פי שיקולי הבלשנים, ולא תמיד יש הסכמה ביניהם. לטענת אבינרי חיותו של קָטַל פסקה לאחר תקופת המקרא, ואין שום מקרה בטוח של חידוש שם במשקל זה בלשון חז"ל.

בארט מציין צורות קָטַל בין השמות המביעים טרנוזיטיביות שמקורם בצורות

50. ייבין, תשמ"ה, עמ' 939.

51. המידע בעניין נמל הופק ממאגר המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית.

52. ראה למשל בארט, 1894, עמ' 11.

53. ילין, תש"ה, עמ' 169. חיזוק להשקפתו גם בדברי מוסקטי ואחרים, 1969, §12.6, עמ' 77.



קָטַל – שמות תואר כגון חָכָם, יֶשֶׁר, יִשְׁרָה, שמות מוחשיים כגון זָכָר ושמות המציינים פעולה כגון נָקַם, חָמַס, פָּזַב. הקביעות של בארת מראות שגם בשפות שמיות אחרות אין למשקל זה אחידות פונקציונלית. לדוגמה בערבית המשקל יכול לציין את מבצע הפעולה (חָכַם – 'שופט') אך גם שמות פעולה (חָכַר – 'דיעה'). בארמית יכולים תוצרי המשקל לציין שמות תואר (חָדַת – 'חדש') ושמות עצם מוחשיים (אָתַר). באכדית, שבה הצורה המלאה נשמרת לעתים רחוקות (לדוגמה a-ta-nu – 'חתן') ולרוב היא מופיעה בלי ההברה הראשונה (qar-du – 'חזק'), המשמעות ה"טרנזיטיבית" מתבטאת בשמות עצם מוחשיים ובשמות תואר.

צורות שמקורן יקטול עשויות, לפי בארת, להיות בינונים ושמות תואר שמשמעותם טרנזיטיבית או אינטרנזיטיבית, כגון וָלַד, חָלַל, שָׁלַל. לדוגמה חָלַל יכול להיות הן 'מרוקן' והן 'ריקון'.<sup>54</sup> שמות תואר במשקל זה מקורם בצורות יקטול של פועלי מצב: לָבַן, שָׁפַל, יָרַק (=ירוק), רָשַׁע, חָזַק, קָטַן, סָכַל, עָקְרָה.

מוסקטי ואחרים טוענים שמשקל זה שימש באכדית בעיקר כשם תואר.<sup>55</sup> פוקס מציין שבערבית הוא קשור לצורת קָטַל האקטיבית של הבניין היסודי.<sup>56</sup> בעברית המשקל מציין שלוש קטגוריות של תוכן: (א) שמות מבצע סטטיביים – רובם שמות תואר ומיעוטם שמות עצם; (ב) שמות בודדים – רובם קשורים במזג אוויר (מָטָר, בָּרַק, בָּרַד); (ג) בתפוצה קטנה יותר שמות פעולה (פָּזַב, נָקַם).

לדברי אבינרי (תשל"ו) המשקל מציין מעיקרו את עולם הטבע. להלן פירוט תוצריו הידועים. מושגים מוחשיים: מן הצומח אָהַל, אָטַד, בָּכָא, בָּצֵל, בָּשָׂם, תָּמָר ועוד; מן החי ומגוף החי אָדָם, בָּקָר, בָּשָׂר, גֹּזֶם, גָּמַל, זֶנֶב, פִּנָּף, שָׁפָם; מן הטבע הדומם אָבָק, בָּזָק, בָּרַד, בָּרַק, זָהָב, מָטָר, נֶהָר, עָנָן, עָשָׂן, עֶתֶר (=אוכף) ועוד. מושגים מופשטים: אָשָׁם, דָּבָר, פָּזַב, פָּפֹן, נָקַם, עָמַל, צָבָא,<sup>57</sup> רָעַב, שָׁבַע.

כמו כן הוריש לנו המקרא קבוצה של בסיסי בינוני-עבר של פועלי מצב, הנתפסים בלשון ימינו כשמות תואר. על פי רוב צורות אלו שקולות במשקלים ההיסטוריים \*קָטַל או \*קָטַל, לדוגמה פָּבַד-יָכַבַּד, רָחוּק-יָרַחַק. שינויי הצורה במקרא מוסברים

54. בארת, 1894, עמ' 161.

55. מוסקטי ואחרים, 1969, 12.6§, עמ' 77.

56. פוקס, 2003, עמ' 43.

57. אבן-שושן (תשכ"ט-תש"ל) מציג כמשמעות ראשונית של המילה צבא את המשמעות "שם כולל לכוחות המזוינים של מדינה", ואת המשמעות "ריכוד, שפע" הוא רושם כמשמעות מושאלת (כך גם מילון BDB). אם נתחשב במשמעות הפעילים הגזורים מהשושן צב"א נראה כי דווקא המשמעות 'קיבוץ', 'היאספות' היא העיקרית. לפיכך ייתכן שהמשמעות 'כוחות מזוינים' היא התייחדות של המשמעות הראשונית. מבחינת הדובר המקראי סביר ששם זה היה שם הפעולה של הפועל צָבָא, לפי שאין שמות עצם אחרים שיכלו למלא תפקיד זה. הפירושים המוצעים במילונים נגזרים אחרי המשמעות אד-הוק במקרא.

בכך ש"הנטייה לפי משקל ההווייה [=המצב] נמצאת בעברית בתהליך של נסיגה, בצורות-העבר יותר מבעתיד".<sup>58</sup>

הפועליות של צורות אלו ניכרת בנטיית קטל ויקטול, לדוגמה "כי קָצַר המצע מהשתרע" (יש' כח, כ); "וַתִּקְצַר נפשו למות" (שופ' טז, טז); "ופחד ורחב לבבך" (יש' ס, ה); "וַיִּחְפֹּם מכל האדם" (מל"א, ה, יא). זהו המצאי של קבוצה זו: חָכַם, יָשַׁר, לָבֵן, נָבֵל, סָכַל, עָנוּ, קָטַן, קָצַר, רָחַב, רָשַׁע, שָׁפַל. חלק מצורות הבינוני הן מועצמות במקרא: חָכַם, יָשַׁר, נָבֵל, סָכַל. לשמות במשקל קטל בתפקיד זה שייכים שמות משורשים חסרים, למשל מגזרת עו"י (שָׁב, רָם).

תרומת לשון חז"ל: למרות דברי אבינרי שהמשקל חדל לחיות אחרי תקופת לשון המקרא נראה שירשנו מלשון חז"ל כמה שמות, כגון חָצַב ופָּרַג (על פי אבן-שושן, תשכ"ט-תש"ל). אם אכן היו אלו קיימים כבר במקרא ולא הגיעו לידי ביטוי בכתב, אזי הצדק עם אבינרי. בימי הביניים נוספו מילים אחדות, כולן שמות עצם, לדוגמה המונחים הדקדוקיים עָבַר וקָמַץ ושם הצמח השאול מערבית צָבַר.<sup>59</sup>

## 7.2 בעברית החדשה

במילונים הכלליים מצאתי את החידושים האלה: אָבֵן, אָרֶד (חומרים), סָמַר, שָׁרָף (צמחים), פָּגַז (מושג מוחשי). במילון מונחי הבוטניקה של האקדמיה ללשון העברית (תשס"ג) מצאתי את שמות הצמחים סָרַב, עֵדֶן, עֵרַר, צָמַר.

סריקה של מילונו של רוזנטל (2005) לא גילתה שמות קטל שנתחדשו. במילון מופיעים כמה ערכים במשקל זה, אך רובם שמות ותיקים בשינוי המשמע, לדוגמה שָׁפַן במובן 'פחדן', עָבַר במובן 'רקע פלילי', לָבֵן במשמעות 'הרואין' (ככבואה של white) או במשמעות 'אמבולנס רגיל' (על שום צבעו). בתוצרי המשקל התואריים חודשו צירופים כגון 'חָכַם בלילה', 'קָטַן עליו', 'ראה לו את הָלָבֵן בעיניים', 'פיל לָבֵן', 'שקר לָבֵן'. יש לציין שבמקרים מסוימים יש ניגוד מינימלי בין משקל זה למשקלים קרובים, לדוגמה "ילד קָטַן/קָטַן" – במקרה זה השם במשקל קטל הוא האיבר הבלתי-מאופיין בזוג, ומשקל קטל מציין הבעה רגשית יותר ומוגבהת בסגנונה.

## 7.3 משקל ותבנית

כשאנו עוסקים בפרופיל תפקודי של משקל ובהשפעתו על תפיסת הדובר בן ימינו, עלינו להתחשב לא רק במשקל התאורטי אלא גם בתבנית, במקרה זה □a□a□. התבנית הזאת כוללת לא רק את תוצרי המשקל שבדיון אלא גם תוצרים של משקלים

58. ברגשטרסר, תשמ"ב, ב, 14c§, עמ' 439.

59. זו הצורה התקנית של שם זה; כך אצל אבן-שושן, תשכ"ט-תש"ל, וכך גם בספרות, לדוגמה "קוצי צָבַר חיוריים" (שירת רחל, מהדורה שביעית, תל-אביב תש"ך, עמ' סז). הצורה הרווחת בדיבור היא צָבַר, כנראה מתוך זיקה למקור הערבי.

אחרים ושל דרכי יצירה אחרות. לדוגמה בשל חוסר מכפל בלשון הדבורה בימינו יש טשטוש בין המשקל שבנידון לבין משקל בעלי המקצוע והמכשירים – משקל קָטֵל, והם בתפיסת הדובר מעין מהות אחת: גָּנַב, דָּיַל, דָּיַר, זָמַר, פָּנַר, צָיַד. וכן תוצרי משקל מִפְּעֵל בגזרות אחדות: מָצַע, מָפַל, מָטַס, מָגַל. אל אלו יש להוסיף שמות ותיקים שעיצורם הראשון הוא גרוני והוא מנוקד בחטף-פתח או בפתח, שהרי בלשון ימינו אין הבחנת אורך בין התנועות קמץ (גדול), פתח וחטף-פתח: אָגַם, אָגַן, אָגַס, הִבְאִי, הִדַּס, הִלֵּךְ, הִלֵּךְ, הִלֵּךְ<sup>61</sup> עִים ("בְּעִים רוחו" [יש' יא, טו]<sup>62</sup> – 'ברוחו החזקה'). מבחינה סינכרונית יש להוסיף לרשימה את עֵנָק, המתפקד כשם תואר בימינו.

נוסף לכך כפי שהראה בולוצקי, ובאחרונה גם נוימן, רוב הנוטריקונים הממולנים הגויים בתבנית זו: מִטָּח, מִגָּד, שִׁקָּש, צִלָּש, פִּזָּם<sup>63</sup>. למעשה הדובר התמים אינו מבחין בין מילים כגון מִשָּׁל, מִטָּר, מִלַּח, מִגָּש, מִטָּס, מִפָּר, מִטָּח ומִגָּד לפי משקליהן ההיסטוריים השונים או דרך יצירתן.<sup>64</sup> יש להוסיף לרשימה זו גם צורות שאולות, כגון סָלַט וגם "פִּלְאָם פִּאדִי" (מערבית; 'דיבור ריק'). רוזנטל (2005) מביא מלשון הצבא את הצירוף "נוהל אזור" בלי גרשיים. אז"ר הוא נוטריקון של הביטוי "אויב זרק רימון". מכיוון ש"נוהל אזור" מבוסס על צירופים כגון "נוהל קרב" ו"נוהל שכן", יש לראות בנוטריקון הזה שם עצם.

יש לציין שהצורות אָטַב, חָרַק במקום אָטַב, חָרַק הן למעשה גזירה לאחור של צורת הרבים: אָטָבִים, חָרָקִים. הצורה עָנַב מבוטאת בציבור עֲנַב כגזירה לאחור מן הצורה עֲנָבִים. כפי שכתבתי בעבר,<sup>65</sup> מקרים של גזירה לאחור מלשון רבים ללשון יחיד קורים כאשר המאוזכר נתון לפני הדובר בדרך כלל כקבוצת פריטים ולא כפריט בודד. לדוגמה דובר העברית נפגש במושג צדף בעיקר כקבוצה, ולפיכך צורת הרבים צִדְפִים היא המקור לגזירת צורת היחיד צִדָּף, המשמשת כפי רבים במקום צִדָּף.<sup>66</sup> כך גם במקרה שלנו: הקדימות של צורת הרבים אָטָבִים על פני צורת היחיד מובנת לאור העובדה שבמציאות המאוזכר מופיע לעיני הדובר לעתים קרובות יותר כקבוצה ולא כפריט יחיד. עם זאת נראה לי שהעובדה שהתבנית □a□á□ מציינת לרוב שם עצם היא גורם משפיע נוסף במקרה הזה, כלומר שינויים מקורם בגורמים אחדים.

60. הצורה התקנית: מָטַס.
61. הכללתה של צורה זו מבוססת על הקריאה בת ימינו המפרשת כאן קמץ גדול, ולא על הפירוש המדעי התופס כאן קמץ קטן.
62. כידוע, לידתה של צורה זו בטעות: "עים" צריך היה להיות "עצם". בימינו מתועדת צורה זו בעיקר בדברי סופרים.
63. בולוצקי, 1999; נוימן, תשס"ט. נוימן קובע: "גרפמת אפס במעמד מצעי מתייחסת אל תנועת a כמעט תמיד".
64. שורצולד, תשס"ב, ג, § 7.2.38, עמ' 26–28.
65. שחיל, 2003, עמ' 338–339.
66. רביד, 1995, עמ' 49–53; בולוצקי, 1998, עמ' 182–184.

## 7.4 סיכום הדיון במשקל קָטֵל וכתבנית □a□á□

כפי שכתב גלוסקא, הוראת השם המופשט והוראת המכשיר מעמידות אנטונימיה של קטגוריות משמעות, והימצאות שתי משמעויות אלו בתוצרי משקל אחד מלמדת על חוסר פרופיל תפקודי.<sup>67</sup> תוצרי משקל קָטֵל המורשים הם חסרי פרופיל תפקודי, שהרי הם מציינים שמות עצם מוחשיים ומופשטים ושמות תואר.

מצד שני נוכל לראות שכבר במקורות, בייחוד במקרא, מספרם של תוצרי המשקל המציינים שמות עצם עולה במידה רבה על אלו שהם בינוני-עבר של פועלי מצב (כגון יָשַׁר), ששיעורם 10 אחוזים בלבד על פי הפירוט אצל אבינרי (תשל"ו). תוצרי המשקל בימינו מציינים שמות עצם (למעט עֲנַק בתפקידו החדש, ששייך לתבנית ולא למשקל). אם נצרף את תוצרי המשקל אל הופעות התבנית, נקבל פרופיל של תבנית שהיא בעלת אופי שמני ברור ביותר, לפי שמספר ההופעות המציינות שמות תואר בתוך המכלול הזה הוא קטן, אחת-עשרה בסך הכול, ובשל תפוצת הנוטריקונים ההגויים ההולכת וגדלה חלקם של התארים במשקל זה הולך וקטן.<sup>68</sup> על אף הנאמר לעיל (4.2§), שרק למשקלים פוריים יש פרופיל תפקודי מובהק, יש כאן חריג. משקל קָטֵל אינו פורה כשלעצמו, אך יש לו פרופיל תפקודי הנובע לא ממנו עצמו אלא מן התבנית □a□á□, שהיא תבנית פורה בעיקר בזכות נוטריקונים הגויים.

## 8. משקל קָטֵל – סקירה היסטורית

במקרא משקל זה משמש כבסיס הפועל העומד לצד משקל קָטֵל/קָטֹל: יָקַן-יָקָן, יָכֹל-יֹכֵל, גָּדֹל / גָּדַל-יִגְדֵּל. לקביעה זו יש בסיס היסטורי מוצק, משום שהיא משותפת לכמה שפות שמיות עתיקות.<sup>69</sup> בימינו הפכו חלק גדול מהם לשמות תואר: יָבֵשׁ, יָחַף, עִיף, רָעַב.<sup>70</sup> חלק מהם מועצמים: יָקַן, חָבַר, עָמַל. לפי שיטת בארת<sup>71</sup> משמעותו העיקרית של משקל qatil מבחינה היסטורית היא משמעות עומדת (אינטרנזיטיבית), לפי שתוצריו התפתחו מצורות קָטֵל של הפעלים העומדים, לדוגמה השם הערבי السَّفَلَة, מקבילו של השם העברי שְׁפִלָּה, הקשור

67. גלוסקא, תשמ"א, עמ' 298.

68. בולוצקי (1998, עמ' 184) מציין כי כל נגזרי התבנית CaCaC הם מילים ספרותיות נדירות, ובהן גם חידושי משקל קָטֵל האגנטיים: בָּטַשׁ, גָּחַן, חָמַשׁ, לָפַף, מָלַט ('עובד במלט'), סָעַ, צָפַן (שם, עמ' 229). מקבוצה זו נקלטה בלשון הדיבור הצורה סָעַ, בעיקר בצורתה הנקבית סָעַת (במילוני הסלנג של בן-אמון ובן-יהודה נמצא לו החידוש בָּשָׁל, אך הוא נדיר). בולוצקי מסיק זאת מכך שבמבחיני יצירה, למשל, רק 2 אחוזים מהמשיבים בחרו כשם מכשיר ליצירת קוטג' בצורה קָטֵג', ובשאר המקרים לא נבחרה צורה ממשקל זה כלל.

69. ברגשרסר, תשמ"ב, ב, 14b§, עמ' 437-438; בלאו, תשל"ב, עמ' 131-134.

70. ברמן, 1973, ב, עמ' 9.

71. בארת, 1894, עמ' 12-13.

לפועל שֶׁפֶל-יִשְׁפֹּל. במשקל זה גזורים שמות תואר כגון זָקֵן, כָּבֵד, שְׁלֵם ושמות עצם כגון אָמֵן ('אמת'; למשל יש' סה, טז x2), חֲמִץ (לצדו קיימת צורת פועל שוות צורה). הצורה הנקבית גִּנְבָה היא שם תואר שמקורו בצורת יקטול, ומשמעותו יכולה להיות הן של פעולה והן של תוצאה, ואכן שתי המשמעויות מתועדות בשתי הופעות הצורה במקרא (שמ' כב, ב-ג).<sup>72</sup>

לפי פוקס<sup>73</sup> יש למשקל זה שתי צורות: קָטַל/קָטִיל, לדוגמה יָגַע-יָגִיעַ, יִשָּׁש-יִשָּׁשׁ, צָנַף-צָנִיף. קטגוריות התוכן: שמות תואר הקשורים בפועלי מצב (אָמֵן, צָמָא), שמות בודדים (גָּדַר, חָצַר), איברי גוף (עָקֵב, חֲזָה). לדבריו כמעט אין שמות פעולה במשקל קָטַל, ואלו הקיימים הם זהו צורה לשמות התואר המקבילים, ונראה שהתפתחו מהם (אָמֵן - 'אמת', צָנִיף - 'עייפות').<sup>74</sup>

לפי אבינרי (תשל"ו) רוב שמות העצם במשקל זה הם מעולם הדומם: בָּצַק, גָּדַר, דִּיק, חֲמִץ. בעלי חיים: יָעַל, יָעַן, נָמַר, רָחַל. איברי גוף: יָרַךְ, כָּבֵד, פָּרַשׁ, פָּתַף, עָקֵב. מן הצומח - רק שָׁקֵד. מן הטבע - יָרֵחַ. כלים - יָתֵד.<sup>75</sup> לפי המיון של אבינרי אין במקרא שמות מופשטים במשקל זה, בניגוד לדעת בארת ופוקס ובניגוד למצאי של לשון חז"ל.

האמביוולנטיות של המשקל מוכחת גם בשפות שמיות אחרות. לדוגמה בערבית משקל فَعَلَ מקביל הן לבסיסי המצב העבריים (وَسِن - 'יָשָׁן') הן לבסיסים שמניים (كَتَف - 'כָּתַף').<sup>76</sup>

האם בסיסי הפועל העומד ותוצרי שמות העצם משתלשלים ממקור היסטורי אחד? התשובה אינה ידועה. נוכל לסכם כי במקרא רוב תוצרי המשקל הם בסיסים של פועלי מצב או שמות תואר ניטים ומיעוטם שמות עצם.

לשון חז"ל אימצה למשקל זה את תפקיד שם הפעולה של הבניין הקל, שקיים כבר במקרא (ראה גִּזַּל במקרא: וי' ה, כא; תה' סב, יא ועוד), לדוגמה "איבה וגִּזַּל ושבועות שוא" (אבות ד, ז), ושל בניין נפעל, לדוגמה פָּרַת (מידות ג, טו). הצורה סָפַק אינה שייכת לעניין זה לדעת קוטשר. הוא סבור שרוב הצורות הן מתחום המשפט ונוצרו באנלוגיה לצורה גִּזַּל.<sup>77</sup> לשון חז"ל הוסיפה גם כמה שמות תואר במשקל זה - טָפַל, עָצַב - וכן את שם העצם קָמִיעַ/קָמַע.

72. מעניין שצורת יקטול של הפועל מושרש זה היא יִגְנֹב, אך בארת (שם) רומז שייתכן שהצורה המקורית הייתה \*יִגְנֹב.

73. פוקס, 2003, עמ' 179.

74. שם, עמ' 170.

75. השוואה של מילים מקבילות בעברית ובערבית מלמדת על תזוזות בין המשקלים ההיסטוריים קָטַל, קָטַל, קָטַל. לדוגמה: יָתֵד - בעברית משקל קָטַל, ובערבית وَكَّ; כָּבֵד - בעברית משקל קָטַל, ובערבית كَبَد (קָטַל). ריבוי הדוגמאות מצביע על חוסר יציבות של המשקלים בתקופות הקדומות. יש גם מקרים של יחסי תשלים בין המשקלים (ראה לעניין זה פסברג, תשס"ח).

76. השווה טור-סיני, תשט"ז, עמ' 219.

77. קוטשר, תשכ"ח, עמ' 65-66.

משקל קָטָה מתואר בספרו של אבינרי (תשל"ו; צורתו שם: פֶּצָה) כמשקל נפרד. מבחינה היסטורית יש לשייכו למשקל \*קָטָל ולא למשקל \*קָטָל, היינו שמותיו נוצרו בדרך של כיווץ הדיפתונג (בצורת הנסמך:  $ay > \bar{e}$ ) או הטריפתונג (בצורת הנפרד:  $ay > \bar{e}$ ). לדוגמה המילה שָׁדָה היא מבחינה היסטורית  $\acute{s}aday-u$ , כלומר מבחינה דיאכרונית היא שייכת למשקל קָטָל. אבל החשוב לענייננו הוא שמבחינה סינכרונית הדובר תופס צורות אלו כשייכות למשקל קָטָל או לתבנית □a□□ בשל המבנה התנועתי שלהן.

מן המקרא קיבלנו בתת-משקל זה את השמות חָזָה, טָלָה, יָעָה, נֹחַה, נָשָׂה, עָלָה, קָנָה, קָצָה, שָׁדָה ואת בסיסי פועלי המצב פָּלָה, דָּוָה, יָפָה, מָזָה, נָכָה, קָשָׂה, רָפָה.<sup>78</sup> לשון חז"ל הוסיפה כמה בסיסים מסוג זה: יָאָה, פָּלָה, נָאָה, עָבָה, פָּרָה ורָבָה, שָׁוָה.

### 8.1 חידושי המשקל בלשון ימינו

במילון אבן-שושן (תשכ"ט-תש"ל) מצאתי את שמות התואר טָרַף, עָנַן ('מעונן'),<sup>79</sup> קָמַל. בכרך המילואים משנת תשמ"ג נוספו צָדַק ונָמַק. לתחושתי נוצרה בימינו במשקל זה פרידגמה חדשה של מונחים המתקשרים למושגי מזון, שאיכריה הם פֶּשֶׁר, טָרַף, חֲמִץ. שני הראשונים, שהם שמות תואר, גררו את השלישי, שהיה שם עצם במקרא, וכך בצירוף כגון "מזון חֲמִץ" נתפס חֲמִץ כשם תואר.

במילון מונחי המולטימדיה של האקדמיה ללשון העברית (מונחי מידע, 33; תשס"ד) מצאתי את המונח גָּבֵר במובן 'דומיננטי', ובמילון מונחי המוזיקה (תשט"ו) מופיעים המונחים "גָּבֵר משני" ו"תת-גָּבֵר" (=sub-dominant). באותו מילון מצאתי גם את פָּדֵחַ (=playfull), פָּבֵד (=grave)<sup>80</sup> ותת-יָסֵד (=sub-tonic), שלצדו משמשת באותה משמעות הצורה "תת-טוני". אף על פי שאין במילון זה מיון לחלקי דיבר, ניתן לפרש את כל החידושים הללו כשמות תואר.

חידושים נוספים הם המונחים המוזיקליים נָחַת (=flat, כמול), נָסֵק (=sharp, דיאז). המילונים (אבן-שושן, תשכ"ט-תש"ל; אבניאון, תשס"ד; שויקה, תשנ"ז) ממינים צורות אלו כשמות עצם, כפי שנוהג המילון Larousse הצרפתי (לרוס, 1982) לגבי המילה bémol. ייתכן שהמילונים העבריים נגררו בעניין זה אחר המקובל בלשונות הלטיניות. לעומת זאת בצירוף האנגלי המקביל, C-sharp (=דו דיאז, דו נסק), הלוואי לשם התו נתפס כשם תואר אף על פי ששם התואר בא לאחר גרעינו ולא לפניו, כלומר בניגוד לסדר הסדיר.

לדעתי יש לבחון מחדש את המיון הקטגוריאלי המקובל במילונים. שתי הצורות הנזכרות אינן צורות חופשיות בלשון אלא הן משמשות כלוואים לקבוצה סגורה

78. ברשימתי אני מתעלם ממילים שאין להן קיום של ממש בלשון ימינו, משום שענייני הוא משמעות המשקל בימינו.

79. צורה זו מובאת שם משר של יצחק למדן.

80. בצורה זו החידוש הוא כמשמעות ולא בצורה.

בעלת שבעה איברים, שמות התווים. בהנחה שהאיבר הראשון בצירוף "לה נחת" הוא שם עצם, הרי לפנינו מבנה של סמיכות שמשמעותו 'לה-הנמכה'. אני מניח שבתחושת הדוברים צירופים כגון "לה נחת", "לה נסק" (אם אכן הם בשימוש פעיל) נתפסים לא כ'לה-הנמכה', 'לה-הגבהה', אלא כ'לה מונמך', 'לה מוגבה'.<sup>81</sup>

חידוש אחר נמצא בשירו המפורסם והמולחן של יהודה עמיחי 'הבלדה על השער הארוך והשער הקצר': "שערך הארוך נערה, שערך הקצר".<sup>82</sup> צורה זו נתפסת כחידוש אף שמבחינה היסטורית היא מצויה כבר במקורות קודמים.<sup>83</sup> המשורר חידש את שם התואר הזה מסיבות פואטיות שונות, בין השאר לצורכי חריזה, אך גם כדי ליצור רושם פואטי מרוחק מלשון היום-יום. בימינו נוצרה הצורה קטן כהשלמה קוטבית לצורה גדל. שתי הצורות משמשות להבחנת תואר מצב (צורה אינגרסיבית) מתואר התהוות (צורה אינקואטיבית).

בגזרת ל"י חודשה הצורה חפה במובן 'עלה קטן', אך כפי שכבר העיר אבינרי לפני למעלה משלושים שנה, החידוש לא נקלט בציבור.<sup>84</sup> אצל רוזנטל (2005) לא מצאתי חידושי צורה מקטל, וכל חידושי הסלנג במשקל זה הם במשמעות ולא בצורה, ועיקר החידוש בשימושים מושאלים. מאלו יש לציין את שם התואר פָּבֵד, המשמש בהקשרים מגוונים והמציין בימינו מצב נפשי יותר ממצב גופני, וכן הדבר בצורות עֵנָה, רָעַב וכו'. ניתן לסכם אפוא כי חידושי המשקל בימינו הם בתחום שם התואר: בִּדְתָּ, גָּבַר, יָסַד, נָחַת, נָסַק, עֵנָה, קָצַר, ואילו שם העצם המחודש חָפָה אינו בשימוש.

## 8.2 שימושי התבנית □a□é□

כאמור לעיל לגבי משקל קָטַל, בדיון על תודעת הדוברים יש להתחשב לא רק בתוצרי המשקל אלא גם בהופעות התבנית (□a□é□). למשל הצורה מָקַל יכולה להיווסף למניין ההופעות המציניות שמות עצם, והצורה נָקַל יכולה להיווסף למניין ההופעות המציניות שמות תואר (או חסרי גוף ומספר – חג"ם, שהם ברובם שמות תואר בלתי נוטים), לדוגמה "נָקַל לשער מה היה קורה", אך יכולה להתפרש גם כשם עצם, למשל בצורה בָּנָקַל.

הצורות השאולות בתבנית זו מקורן בצרפתית, הודות למבנה ההטעמה המלרעי

81. למעשה קשה למצוא דרך להוכיח טענה זאת, משום שהחידושים לא נקלטו בציבור ואין הם מופיעים, למשל, בשידורי קול המזיקה.

82. "עמיחי, שירים: 1948–1962, ירושלים ותל-אביב תשכ"ג, עמ' 163. המילה הזאת מצויה גם בשיר "טרמינל לומינל" של מאיר אריאל, גם כאן כנראה בעיקר משיקולי חריזה, וכנראה בעקבות עמיחי: "עומדת שם קשתית, שני רימונים, עגיל גדול, שער קצר, כמו איזה מטען חשוד ליד דוכן סוויסאיר".

83. היא מצויה בנוסח עממי של מסכת אבות: "היום קצר" (ב, טו), ובפיוט של ר' יהודה פריה (בין המאות התשע-עשרה והעשרים): "וּבְזֶמַן קָצֵר אֶהְיֶה קוֹצֵר, וּבְזֶמַן כָּל הַיָּשָׁעִים". אני מודה לפרופ' יוסף עופר על הערתו בעניין.

84. אבינרי, תשל"ו, עמ' 146.

המשותף לשפה זו ולמשקל זה והשונה ממבנה ההטעמה בשפות המגזע האחרות של העברית בת ימינו: הצורות **פֶּלֶט, טֶפֶט, פֶּקֶט, קֶדֶט (= צוער)** ו**קֶפֶה**<sup>85</sup> הן שמות עצם.<sup>86</sup> הצורה **פֶּסֶה** מתפקדת לדעתי כשם תואר בלתי נוטה, לדוגמה "הדבר הזה הוא פֶּסֶה". קֶרֶה מציין סוג של תסרוקת, וכבר במקור הצרפתי מדובר בצורת שם תואר שהפך למועצם. לתחושת שתי הצורות האחרונות הן מקרי גבול שההבחנה בין שם עצם לשם תואר היא קשה בהן.

### 8.3 הפונקצייה המבחינה

בתיאור השימוש יש לציין שלשמות תואר רבים במשקל קֶטֶל יש צורות נרדפות במשקל אחר, לדוגמה **חֶשֶׁף-חֶשׂוּף, נָעַם-נָעִים, עָלָז-עָלִיז, עָצַב-עָצוּב, עָצַל-עָצָלן**. כאשר יש בלשון נרדפים חל בדרך כלל בידול – רפרנציאלי, קונוטטיבי או סגנוני-משלבי. נראה לי שבמקרה זה אפשר לקבוע שההבחנה בין הצורות היא סגנונית-משלבית: צורות קֶטֶל הן הנדירות, ולכן הן המשמשות את המשוררים – נוסף על תפקידן בשירות החריזה – לשם יצירת רושם פיוטי, המחייב התרחקות מלשון היום-יום. אביא דוגמאות: "ובמנוחה שְׁלֵמָה, ובמנוחה נְעֻמָּה" (חיים נחמן ביאליק, "שבת המלכה");<sup>87</sup> המילונים ללשון ימינו אינם מביאים צורה זו, וייתכן שביאליק יצר אותה לצרכיו; "כל נוקד עָלִיז" (משה דור, "שיר הנוקדים"); "שמרי נפשך מצל חֶשֶׁף" (נתן אלתרמן, "שיר משמר").<sup>88</sup>

### 8.4 סיכום הדיון בתבנית □a□é□

החיבור של המשקל והתבנית במקרה זה, אף שאינו מתאפיין באחידות, בכל זאת יש בו עדיפות גדולה לציון שם תואר, הן במילים המורשות והן – ובמיוחד – במילים המחודשות. למשקל ולתבנית שבדיון יש בלשון ימינו פרופיל של שם תואר (או של צורת הווה של פועל מצב [רָעַב] או של פועל אינקואטיבי [קֶטֶן]), ואילו תוצרי המשקל והופעות התבנית המציינים שמות עצם הם מיעוט וחלקם מורגשים כשאלים. העובדה שמושגים שנתפסים כשמות עצם, כגון **יָרֵף, פָּרַס, נָמַל**, נוטים לנדוד מן המשקל הזה למשקלים אחרים מראה כי הדוברים חשים חוסר ביטחון לגבי התאמת המשקל לתפקודו. אם נסיר את השמות האלה מרשימת השמות במשקל זה, יישאר מספר קטן של שמות. לעומת זאת אנו רואים שהדוברים מוסיפים לרשימה את

85. צורתו של מושג (משקה) זה משותפת לעברית, לצרפתית ולגרמנית, והיא שונה מצורתו באנגלית, בערבית, ביידיש ובפולנית.

86. השם השאול **פֶּרֶט** הגוי כפי חלק מן הציבור [barét], ואפשר שזהו נימוק לכלול אותו בקטגוריה שלפנינו. אצל אבניאון (תשס"ד) הצורה היא מלעילית-סגולית, כנראה צורה מעובדת.

87. כל כתבי ח.נ. ביאליק, תל-אביב תרצ"ח, עמ' פב.

88. נ' אלתרמן, צריך לצלצל פעמיים, תל-אביב תשס"ב, עמ' 244.



הצורות שֶׁפֶל וְעָנָו, והדבר מלמד על תפיסת המשקל בתודעתם.<sup>89</sup> לסיכום, המשקל הזה פורה בלשון הספרותית כשם תואר אינקואטיבי, ותודעת הדוברים לגבי תפקודו נובעת הן מן הנתונים הסטטיסטיים של משמעות תוצריו והן מתפיסת תפקודם של תוצריו הספרותיים.

## 9. מוטיבציות נוספות לנדידת המשקלים

### 9.1 מוטיבציות מבניות

במאמרי על מערכת משקלי השם בימינו (שתיל, תשס"ו) ציינתי כי זוגות משקלים אחדים אינם עומדים בתנאי ההגדרה של משקל כמורפמה עצמאית, כלומר אין שורש אחד המסתרג בשניהם: קָטַל-קָטַל, קָטַל-קָטַל וכן רבים מן המשקלים המתחילים בתי"ו. בדיקתי העלתה שחלק מן השורשים מסתרגים באחד המשקלים, והאחרים ברעהו. בדרך כלל זוגות משקלים או קבוצות משקלים אלו אינם מעמידים הבדל במשמעות. במשקלים שלפנינו ברוב המקרים אין שורש אחד מסתרג בשניהם, והיחסים ביניהם הם למעשה יחסי השלמה או יחסי אדישות (אינדיפרנטיות).

במקרים המעטים באופן יחסי שיש בהם הסתרנות של שורש אחד בשני המשקלים, כלומר יש ניגוד מינימלי, היחסים התפקודיים בין בני הזוג יציבים: משקל קָטַל מציין שם עצם, ומשקל קָטַל מציין שם תואר. אלו הם הזוגות: אָשָׁם-אָשָׁם, זָקָן-זָקָן, עָמַל-עָמַל, עָנָן-עָנָן, צָמָא-צָמָא, רָעַב-רָעַב, שָׁבַע-שָׁבַע.<sup>90</sup> הזוג טָרַף-טָרַף מקיים במובן זה אותו יחס למרות חוסר הזיקה התוכנית בין שתי הצורות, שהרי הן נגזרות כנראה משני שורשים הומונימיים. במקרים אחרים מדובר בניגוד בין שם תואר המסמן מצב (אינקואטיבי) לבין שם תואר המסמן תהליך (אינקואטיבי), לדוגמה קָטַן (שם תואר של מצב) לעומת קָטַן (שם תואר של התהוות). אם אתחשב לא רק במשקלים אלא גם בתבניות, הרי הצורה שָׁלַם ('איש תשלומים') היא שם עצם ואילו שָׁלַם היא שם תואר. הניגוד המבני מאשר את הנתונים של הניתוח הסמנטי ומשלימם.

### 9.2 מוטיבציות צורניות – צורת הנסמך

צורת הנסמך של משקל קָטַל היא (בדרך כלל) קָטַל-, לדוגמה "כָּבֵד לשון", "זָקָן הבית", "שָׁבַע רצון". בדרך כלל היווצרותה מיוחסת לפעולתו של המעטק המכונה

89. אמנם בסיס הנתונים של מאמר זה הוא המילונים, והוא אינו מתאר מחקר שדה, אך כשביקשתי משני דוברים ילידיים (ילדיי) לקרוא את המשפט "משה היה אדם ענו", הגו שניהם את הצורה ענו [anév].

90. הזוג זָקָן-זָקָן מעלה שאלות הן באשר לקשר הדיאכרוני בין השמות והן באשר לזיקה התוכנית בין השמות. ואף על פי כן הזיקה התוכנית ביניהם נוצרת מן העובדה שזָקָן עשוי לצמוח על פניו של גבר מבוגר (לא בהכרח זָקָן) אך לא על פניו של ילד, וכן מן העובדה שמראה הזָקָן "מזקין" במקצת.

חוק פיליפי.<sup>91</sup> מנקודת תפיסתו של הדובר בן ימינו צורת הנסמך הזאת מטשטשת את ההבדלים בין שני המשקלים, משום שזו גם צורת הנסמך של משקל קָטֵל, למשל "דָּבַר השבוע", "זָנַב סוס". יש לציין גם מקרה הפוך: השם חָלָב, שבו קָטֵל היא צורת הנפרד לעומת קָטֵל בצורת הנסמך ("חָלָב אם"), אך הידע הלשוני הזה אינו מצוי אצל מרבית הדוברים.

צורת הנסמך של נָמַל היא "נָמַל תעופה", והיא בנויה על סמך צורת המשקל במקרא, היינו על פי פעולתו של חוק פיליפי. אך יש בטענה זאת משהו מוזר. המילה שאולה מיוונית, והיא שייכת ללשון חז"ל. השאלה היא אם פעולת חוק זה הייתה עדיין בתוקפה בזמן שנקלטה המילה בלשון חז"ל.

9.3 גורמים חוץ-לשוניים שהשפיעו על הצורה נָמַל  
 כך כותב אבינרי: "השם היחיד (במשקל קָטֵל) שהיה שגור בפי כל עד שנת תשכ"ט היה השם הזר והמשובש נמל, עד שבאה האקדמיה [=האקדמיה ללשון העברית] ונועזה להנהיג ברדיו – ובצדק – נמל, במס צרויה, כפי שביירתי".<sup>92</sup> הדבר מראה שהצורה בשני קמצים קדמה לצורה בקמץ ובצירי, ושלמן ראשית הדיבור העברי (כנראה) ועד שנת תשכ"ט בערך לא העלה איש על דעתו שיש בצורה נָמַל פגם כלשהו.<sup>93</sup> פירוש הדבר הוא שרק משניסחה האקדמיה החלטה נעשה ניסיון לתקן את המעוות.

להלן אפרט כמה אירועים שהיו עשויים להשפיע על הצורה הקיימת. בשנת 1936, בעת בניית נמל תל-אביב, פרסמה המשוררת לאה גולדברג (שנה לאחר עלייתה ארצה) את השיר שלהלן בעיתון "דבר לילדים", שהייתה עורכתו:

למרחקים מפליגות אניות,	מורק הבטון ומורם המנוף
אלף ידיים פורקות ובונות,	סירות המטען מגיעות אל החוף
אנו כובשים את החוף והגל	תכלת מלמטה ותכלת מַעַל,
אנו בונים פה נָמַל.	ככה נבנה הנָמַל.

טעוה של המשוררת משקפת את לשונם של אנשי היישוב (התל-אביבים) שבקרבם ישבה באותם ימים. השיר הולחן במנגינה קצבית והפך להמנון מוכר ומושר ביותר, סמל של היישוב העברי המתפתח. מעמדו זה של השיר הפך אותו לטקסט קנוני וגרם

91. בלאו, תשל"ב, עמ' 69. טוריסיני (תשט"ז, עמ' 221) מציע הסבר אחר לתופעה – יחסי תשלום בין משקלים. זוהי גם הצעתו של פסברג (תשס"ח) לאורך מאמרו, בלא אזכור של טוריסיני.

92. אבינרי, תשל"ו, עמ' 141.

93. בימי הביניים חודשה הצורה נָמַל כצורת הזכר של נָמְלָה (אבינרי, שם).

לו שישפיע למעשה במידה רבה על גורלה של צורת המילה, שהרי הילדים למדו אותו בגני הילדים, הנערים במפגשי תנועות הנוער, והמבוגרים שרו אותו בהזדמנויות שונות.

באתר האינטרנט של נמל תל-אביב מופיעים גם שירים נוספים, והמשותף לכולם הוא שהצורה באה בהם במשקל קָטֵל. כאשר מילות השיר אינן מנוקדות ניתן להסיק זאת מן החרוזה. לדוגמה בשירים של בן יקר ורבקה לוינסון: "אז אמר גל אל גל: בתל-אביב יהי נֶמֶל",<sup>94</sup> "ובינתיים הנמל מיום ליום רחב, גדל"; בשירים של מנחם בגר וגבריאל גראד "המנון לנמל": "הים נגאל – יפרח נמל"; בשירו של מרדכי זעירא: "גיל! גל! אנו בונים נֶמֶל!" השירים מבטאים את מה שנאמר באותם ימים בפרוזה, לדוגמה "אנו רוצים מים משלנו, מימי ארץ ישראל, מימי תל-אביב. אנו רוצים אניות ועל תורנן דגל ציון, אניות שילכו ויבשרו לעם ישראל, שיש ארץ ויש עם הולך לבטח דרכו. ואם נרצה נשיג" (מאיר דיזנגוף). לסיכום, מפעל הנמל, הנאומים והשירים היוו חטיבה אחת חשובה וסמלית בתולדות היישוב.<sup>95</sup>

#### 9.4 השערה נוספת

כאשר לצורה הרווחת בדיבור שֶׁפֶל [šafél], ייתכן שיש ביצירתה אנלוגיה פרופורציונלית: אֶפֶל-אָפֶל : שֶׁפֶל-x, ומכאן: x = שֶׁפֶל. ייתכן אפוא שתנועת e מקורה באנלוגיה זו. אם אכן השערתנו מכוונת, הרי גם דמיון הצליל פעל כאן. אפשר שזוהי מוטיבציה נוספת לאלו שכבר נידונו לעיל, כלומר לנדידת המשקל עשויים להיות גורמים אחדים.

#### 10. ניתוח החרוזה

המילה עֵתֶק, שהיא לכאורה שם תואר שצורתו עֵתֶק, מבוטאת בפי רבים דווקא [Paták]. לכאורה יש כאן סתירה גמורה לטענתי שהדוברים מעדיפים שמות תואר במשקל קָטֵל, אך זהו מקרה שדורש הסבר מיוחד. שני גורמים עיצבו את ההגייה הזאת: (א) דמיונה בתוכן ובצורה למילה עֵנֶק. המילים כה דומות עד שהן מהוות כעין וריאנטות של מילה אחת. (ב) הזיקה לצירוף "הון תועפות". צורתנו אינה צורה חופשית אלא היא באה לאחר המילה הון, כלומר היא מקבילה לצורה תועפות הן

94. הניקוד הזה מופיע בדפי התווים שבאתר של נמל תל-אביב (<http://www.namal.co.il>); לעתים הוא מטושטש מאוד ולא קריא.

95. על חשיבותם של שירי הזמר בהתפתחות העברית בת ימינו יוכל המעוניין לקרוא במחקריה של יעל רשף (למשל רשף, תשס"ד).

בתוכן והן בהתנהגותה התחבירית-מילונית. נוסף לכך הצירוף "הון עתק" ירש את הצירוף "הון תועפות" כצורה אפנתית, כפי שאפנת לבוש חדשה דוחקת את קודמתה. הוא מופיע גם בצירוף "רכוש עתק". המסקנה היא שהצורה בעברית הדבורה אינה שם תואר, אלא היא יכולה להתפרש כשם עצם. ראייה אחרת לקביעה זו היא שלא ניתן להשתמש בעתק כלוואי לשם אחר: לא ניתן לומר "דירה עתקה", "וילות עתקות" וכיוצא באלו.<sup>96</sup>

## 11. סיכום

11.1 ניתוח הפונקציות של שני המשקלים מאשר את הנחת המחקר כי הנדידה ממשקל למשקל היא תוצאה של התאמת הצורה לתפקודה. מנקודת ראותם של הדוברים נדירה זו אינה סטייה מכוונת מן הלשון התקנית, כמקובל בהגדרת הסלנג, אלא יש בתהליך זה התאמה טבעית למבנה הלשון בימינו. נראה שחידושי ימינו, ובכלל זה חידושי האקדמיה במשקלים הנדונים, אכן מתאימים את צורת המילים אל משמעות הצורות, במקרה זה משמעות המשקלים, כדברי זאב בן-חיים.<sup>97</sup>

11.2 במאמרי על משקלי השם לא כללתי את שני המשקלים קָטֵל, קָטֵל בין המשקלים החיים של העברית בת זמננו, משום שמספר תוצריהם המיוחדים לא הגיע לסף שהצבתי.<sup>98</sup> אף על פי כן הם משקלים נפוצים למדי. כיום נראה לי שיש לשייכם לקבוצת המשקלים שהם מקרי סף, כלומר משקלים הנמצאים בגבול בין משקלים בעלי חיות מלאה, שלכל אחד מהם יש פרופיל תפקודי מוגדר, ובין משקלים חסרי חיות מלאה. תפקודם של שני המשקלים הוא במישור המורפון-סינטקטי בעיקר: משקל קָטֵל והופעות התבנית □□□□ נתפסים בימינו כמסמנים שם עצם חסר אפיון (למשמעות האגנטית יש בולטות מסוימת), ואילו משקל קָטֵל והתבנית □□□□ נתפסים בימינו כמסמנים שם תואר עומד (רַעֵב), שם תואר אינגרסיבי (קָטֵן) או שם תואר מאופיין מבחינה סגנונית-משלבת (עָלִז לעומת עָלִיז). מסקנה זו מבוססת (א) על תפקודם של חידושי המשקלים והתבניות בימינו; (ב) על חידושי הצורה ושינויי הצורה (רה-אינטרפרטציה) של צורות מורשות מן המקורות; (ג) על הניגוד המבני המינימלי בין המשקלים.

96. השווה הלוי, תשנ"ט, עמ' 237-263.

97. ראה בן-חיים, תשנ"ב.

98. שחיל, תשס"ו.

## הקיצורים הביבליוגרפיים

- אבינרי, תשל"ו = י' אבינרי, היכל המשקלים, תל-אביב תשל"ו
- אבניאון, תשס"ד = א' אבניאון (עורך ראשי), מילון ספיר: מילון עברי-עברי מרוכז בשיטת ההווה, תל-אביב תשס"ד
- אבן-שושן, תשכ"ט-תשל"א = א' אבן-שושן, המלון החדש, ירושלים תשכ"ט-תשל"א (כרך המילואים: ירושלים תשמ"ג)
- אורנן, תשס"ג = ע' אורנן, המילה האחרונה: מנגנון התצורה של המילה העברית, חיפה תשס"ג
- אפרת, תשמ"ד = מ' אפרת, טבלת שורש-משקל: דרך המלך של תצורת המלה העברית, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ד
- אפרת, תשמ"ז = מ' אפרת, "היחידה הלקסיקלית המזערית ושימושיה", הכנס הארצי ה-21 לעיבוד נתונים: קובץ הרצאות (תשמ"ז), עמ' 131-151
- אפרת, M. Ephratt, "Semantic Properties of the Root-Pattern = 1988 Array", *Computers and Translation* 3 (1988), pp. 215-236
- בארט, J. Barth, *Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen*, = 1894 Leipzig 1894
- בולוצקי, S. Bolozky, *Measuring Productivity in Word Formation: The Case of Israeli Hebrew* (Studies in Semitic Languages and Linguistics, 27), Leiden 1998
- בולוצקי, S. Bolozky, "On the Special Status of the Vowels *a* and *e* in Israeli Hebrew", *Hebrew Studies* 40 (1999), pp. 233-250
- בלאו, תשל"ב = י' בלאו, תורת ההגה והצורות, [תל-אביב] תשל"ב
- בן-חיים, Z. Ben-Hayyim, "Hebrew Grammar: Morphology", = 1971 *Encyclopaedia Judaica*, 8, Jerusalem 1972, cols. 102-139
- בן-חיים, תשנ"ב = ז' בן-חיים, "דקדוקי משקלים", במלחמתה של לשון, ירושלים תשנ"ב, עמ' 334-349
- בר-אשר, תשס"ט = מ' בר-אשר, מחקרים בלשון חכמים, ב, ירושלים תשס"ט
- ברגשטרסר, תשמ"ב = ג' ברגשטרסר, דקדוק הלשון העברית, בתרגום מ' בן-אשר, ירושלים תשמ"ב
- ברמן, 1973 = ר' (אהרונסון) ברמן, השמות הפעליים בעברית החדשה, עבודת גמר, א-ב, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1973
- ברמן, R. Aronson Berman, "Productivity in the Lexicon: New-Word Formation in Modern Hebrew", *Folia Linguistica* 21 (1987), pp. 425-461

בת-אל, O. Bat-El, *Phonology and Word Structure in Modern Hebrew*, = 1989

Ph.D. dissertation, University of California, Los Angeles 1989

בת-אל, O. Bat-El, "Semitic Verb Structure within Universal = 2002

Perspective", *Language Processing and Acquisition in Languages of Semitic, Root-Based, Morphology*, ed. J. Shimron, Amsterdam and Philadelphia 2002, pp. 29–60

גדיש, תשס"ח = ר' גדיש, "דרכי ההבעה של שם התואר לציון האפשרות: עיון במאגר המונחים של האקדמיה ובמילונות העברית", שערי לשון: מחקרים בלשון העברית בארמית ובלשונות היהודים מוגשים למשה בראשור, ג, בעריכת א' ממן, ש' פסברג וי' ברויאר, ירושלים תשס"ח, עמ' 71–85  
גדיש, תש"ע = ר' גדיש, "מפצל ומפעלה, מפצל ומפעלה – מה ביניהם", לשוננו עב (תש"ע), עמ' 287–319

גלוסקא, תשמ"א = י' גלוסקא, "שמות משקל מקטל במקרא ובמשנה ומשמעויותיהם", לשוננו מה (תשמ"א), עמ' 280–298  
גרוס, תשנ"ד = ב"צ גרוס, המשקלים פעלון ופעלן במקרא ובלשון חכמים, בעריכת ח"א כהן, ירושלים תשנ"ד  
דהאן, תשנ"ג = ח' דהאן, מלים – מלים: משמעותן ומקורן של מלים, ירושלים תשנ"ג

דה לגרד, P. de Lagarde, *Übersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina*, Göttingen 1889

דה סוסיר, 2005 = פ' דה סוסיר, קורס בבלשונות כללית, בתרגום א' להב, תל-אביב 2005

דויטשר, תשס"ז = ג' דויטשר, גלגולי לשון: מסע בעקבות המצאתו הגדולה ביותר של האדם, תל-אביב תשס"ז

הונרגרד, J. Huehnergard, "*Qatîl and Qatîl Nouns in Biblical Hebrew*", מחקרים בלשון העברית בארמית ובלשונות היהודים מוגשים למשה בראשור, א, בעריכת א' ממן, ש' פסברג וי' ברויאר, ירושלים תשס"ח, עמ' 3–45

הלוי, תשנ"ט = ר' הלוי-נמירובסקי, בין התחביר ללקסיקון: ההצטרפות המוגבלת בעברית בת ימינו, ירושלים תשנ"ט

חומסקי, N. Chomsky, "Remarks on Nominalization", *Readings in English Transformational Grammar*, ed. R. A. Jakobs and P. S. Rosenbaum, Waltham 1970, pp. 184–221

טור-סיני, תשט"ז = נ"ה טור-סיני, הלשון והספר: בעיות יסוד במדע הלשון ובמקורותיה בספרות, כך הספר, ירושלים תשט"ז

ייבין, תשמ"ה = י' ייבין, מסורת הלשון העברית המשתקפת בניקוד הבבלי, ירושלים תשמ"ה

ילין, תש"ה = ד' ילין, תולדות התפתחות הדקדוק העברי, עם משקלי השמות בלשון העברית, ירושלים תש"ה

ירקוני, תשס"ד = ר' ירקוני, פרקים בתולדות הלשון העברית, החטיבה הקלאסית, יחידה 1: הלשון המקראית, תל-אביב תשס"ד

לרוס, 1982 = *Petit Larousse illustré*, Paris 1982

מוסקטי ואחרים, 1969 = S. Moscati et al., *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages*, Wiesbaden 1969

מקרחי, 1981 = J. J. McCarthy, "A Prosodic Theory of Nonconcatenative Morphology", *Linguistic Inquiry* 12 (1981), pp. 373–418

נוימן, תשס"ט = י' נוימן, "מילון ראשי התיבות", הרצאה בכינוס העשרים וחמישה של החוג הישראלי לבלשנות ע"ש חיים רוזן, רמת-גן תשס"ט

ניר, תשנ"ג = ר' ניר, דרכי היצירה המילונית בעברית בת זמננו, תל-אביב תשנ"ג פוקס, 2003 = J. Fox, *Semitic Noun Patterns*, Winona Lake 2003

פסברג, תשס"ח = ש' פסברג, "משקלים משלימים בעברית המקרא", לשוננו ע (תשס"ח), עמ' 39–54

קוטשר, תשכ"ח = י' קוטשר, "מחקרים בדקדוק לשון חז"ל (לפי כ"י קאופמן)", ספר בראילון, קובץ העשור ב, בעריכת מ"צ קדרי, רמת-גן תשכ"ח, עמ' 51–77

קורילוביץ', 1961 = J. Kuryowicz, *L'apophonie en semitique*, Wroclaw 1961

רביד, 1995 = D. Diskin Ravid, *Language Change in Child and Adult Hebrew*, New York 1995

רביד, תש"ס = ד' רביד, "שמות הפעולה בעברית החדשה: עיון מורפולוגי", בלשנות עברית 45 (תש"ס), עמ' 61–78

רבין, תשמ"ה = ח' רבין, "משקלי השם", ספר אברהם אבן-שושן: מחקרים בלשון, במקרא, בספרות ובידיעת הארץ, בעריכת ב"צ לוריא, ירושלים תשמ"ה, עמ' 255–265

רוזן, 1977 = H. B. Rosén, *Contemporary Hebrew*, The Hague 1977

רוזנטל, 2005 = ר' רוזנטל, מילון הסלנג המקיף, ירושלים 2005

רשף, תשס"ד = י' רשף, הזמר העברי בראשיתו: פרק בתולדות העברית החדשה, ירושלים תשס"ד

שויקה, תשנ"ז = י' שויקה, רב-מלים: המילון השלם לעברית החדשה, תל-אביב תשנ"ז

שורצולד, תשס"ב = א' שורצולד, פרקים במורפולוגיה עברית, א-ד, תל-אביב תשס"ב

שורצולד וכהן-גרוס, תש"ס = א' שורצולד וד' כהן-גרוס, "המשקלים השכיחים

בעברית", לשון העיתונות בת זמננו: אסופת מאמרים לזכרה של מינה עפרון, בעריכת מ' הורביץ, תל-אביב תש"ס, עמ' 148–161

שימרון, 2000 = י' שימרון, כיצד נתהוותה השפה וכיצד העברית, תל-אביב 2000 שמש, תשנ"ח = י' שמש, "פֶּעֶלֶת – משקל שמות המחלות", לשוננו לעם מט (תשנ"ח), עמ' 132–135

שרביט, תשס"ח = ש' שרביט, פרקי מחקר בלשון חכמים, ירושלים תשס"ח שתיל, 2003 = נ' שתיל, "על משמעותן של התפתחויות אחדות במורפולוגיה של העברית הדבורה", העברית שפה חיה, ג, בעריכת ר' בן-שחר וג' טורי, תל-אביב 2003, עמ' 329–352

שתיל, תשס"ו = נ' שתיל, "מערכת משקלי השם בעברית בת ימינו בראייה מבנית וקוגניטיבית", לשוננו סח (תשס"ו), עמ' 243–282  
 שתיל, תשס"ח = נ' שתיל, "שובר הנסיעה – מה הוא שובר? על תרומת הלשון הדבורה לפתרון שאלות עקרוניות במורפולוגיה", הד האולפן החדש 92 (תשס"ח), עמ' 80–89

BDB = F. Brown, S. R. Driver, and C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1906



## שלוש תופעות בלשון המוקדמת

מוריי, חבריי,

כשנולד לנו במזל טוב בננו בככור<sup>1</sup> הייתי בשלבי סיום התואר השני בחוג ללשון העברית. אחד הנושאים שהיו קרובים ללבי היה תיעוד הדיבור. היה לי זיכרון טרי מעבודתי במפעל מסורות הלשון של עדות ישראל, בראשות מורי פרופ' מורג, שהטיל עליי לתעד את קריאת המשנה מתוך הקלטה של הרב דוד רגנשברג יליד קובנה שבליטא. עד היום כשאני קורא במשנה אני שומע מאחוריי את קולו.

שנה וחצי לאחר מכן התחלתי לתעד את צעדיו הראשונים של בננו בשדה הלשון. לא ממניע מדעי. רצינו, פשוט, להשאיר לעצמנו מזכרת מהפלא הזה. התיעוד הפונטי היה בשבילי אתגר מגרה. כך צמחה חפיסת ניירות מאולתרת ומקושקשת, אבל עשירה בתיאורי הגייה שלא תמיד מצאתי להם סימון מוסכם ברשימה של IPA. המעקב נעשה בחודשי הסתיו והחורף של שנת תשכ"ט.

בסופו של דבר הונחה חפיסת הניירות במגירה נשכחת. עכשיו, כעבור ארבעים שנה, ראיתי שהחפיסה הזאת ראויה לחשיפה. אחרי היסוסים באשר לדרך הצגת הדברים החלטתי "לעשות מעשה", כמו שאומרים, והתחלתי לערוך אותם בצורה של מאמר, ובימים האלה אני בעיצומה של כתיבתו. במאמר מתוארת ההתפתחות הפונטית של הלשון המוקדמת של ילד אחד בישראל, שייקרא כאן "המסרן שלנו". המונח "לשון מוקדמת" מכנה את השלב שבין המלמול, כשכבר קיימת זיקה בין מילה למשמעות, ובין לשון שיש בה סימני היערכות של ממש.

בשלב הזה של התפתחות הילד מתגלות תופעות פונטיות שונות, מהן "אוניברסליות" – שימוט חלקי מילים, הכפלה של הברות, שיכול הגיים<sup>2</sup> – מהן "אינדיבידואליות", ילד ילד וייחודיו. המחקר העלה שבדרך לרכישת לשון הסביבה ילדים שונים עשויים לפלס מסלולים שונים ולנקוט אסטרטגיות שונות,<sup>3</sup> שהצד

\* הרצאה שנישאה בישיבת המליאה השי"ד של האקדמיה ללשון העברית בד' בסיוון תש"ע (17 במאי 2010). נוספו כאן הפניות ביבליוגרפיות ונספח.

1. ב"ז באר ב' תשכ"ז.

2. לתיעוד עברי ראה R. A. Berman, "Natural Phonological Processes at the One-Word Stage", *Lingua* 43 (1977), pp. 1–21.

3. ראה C. A. Ferguson and C. B. Farwell, "Words and Sounds in Early Language Acquisition", *Language* 51 (1975), pp. 419–439.

השווה שבהן – שהן עתירות להיעלם במהלך הרכישה המלאה של לשון הסביבה.

הגיושים האלה אחר דרכים להתקרב ללשון המבוגרים אינם חסרי עניין, ואפשר לצוד בהם תהליכים המזכירים תופעות בגיבוש הלשונות ה"קנוניות".

המאמר שבדרך לא יכלול דיונים השוואתיים. אבל כשהוזמנתי לשאת הרצאה במעמד הזה החלטתי להפריש מתוך לשונו של המסרן שלנו שלוש תופעות שיש בהן צדדים אנלוגיים לתהליכים בלשון ה"גדולים" ולהציגן לפניכם.

### התנועה [u]

התנועה [u] הופיעה במאגר ההגיים של המסרן שלנו כשהיה בן שנה ושמונה חודשים. קודם לכן לא היה לפונמה /u/ שבלשון הסביבה ביצוע משלה, אלא הייתה מזוהה עם /o/. כך במילה kókó – "קוקו" ('הנה אני כאן'), במילת האיסור nónónó – "ננ-ננ-ננ" ובמילה ótobá – "אוטובוס" (לתנועה [o] בפי המסרן שלנו הייתה חלופה מונמכת יותר: [ã], מעין הקמץ הקלאסי).

בדרך בין היעדר גמור של [u] ובין הרכישה המלאה של הפונמה /u/ עבר המסרן שלנו שני שלבי ביניים:

- בגיל שנה ושמונה חודשים – שימוש בתנועה [u] בצד [o]: túki ~ tóki – "תופי", totót ~ tutút ('מפוחית, חצוצרה'), בצד מילים יציבות יותר: dúdi – "דודית" ('יהודית'), tūt – "טוט" – "סוס".

- בגיל שנה ותשעה חודשים – הבחנה בין [o] ל-[u] במגבלות מסוימות: בהברה פתוחה – kúmu – "קום", kúti – "כושית", púpik – "פופיק", tanúnu – "תנור", túbi – "דובי"; וכן [o]: góyi – "גורי" (שם פרטי). בהברה סגורה מימושה אינו קבוע – dúd – "זוז"; [o]: alók – "חלוק"; [u] ~ [o]: tapúd ~ tapód – "תפוז"; [u] (מונמכת): kút – מממש /u/ במילה "גרוד", /o/ במילה "פוס".

בשום מקרה לא מימשה [u] את הפונמה /o/ שבלשון הסביבה.

עליי לציין שטרחתי מאוד לרשום בדיוק מתי מתועדת תופעה חדשה, אבל לא תמיד רשום אצלי עד מתי התופעה נמשכת. מצד אחר, יכולתי לקבוע בוודאות שמילים ותיקות נוטות להתקבע במשך זמן רב בלי להשתנות. לגופו של דבר, איננו יודעים, למשל, עד מתי התקיימה הצורה alók – "חלוק". רק במילים חדשות השינויים באים לידי ביטוי במובהק.

חודש אחד לאחר מכן התמונה אחידה לחלוטין על פי מופת לשון הסביבה: ótobút (קודם ótobá) – "אוטובוס", labyút – "לבריאות"; כך בהברה סגורה, ואין צריך לומר בפתוחה.

התהליך מגלה אסטרטגיה מכוונת ודבקות במטרה: הכנסה הדרגתית של התנועה

[u], תחילה בחילוף עם [o], לאחר מכן בסדירות לפי התניה קפדנית, ובסופו של דבר בכל מקום שהיא נדרשת על פי לשון הסביבה. שלבי המעבר לא הטביעו שום חותם על המצב הסופי.

עצם השינוי  $u < o$  בפי המסרן שלנו היה מתבקש, כמובן, שהרי הוא חלק מהתכנית הכללית לרכישת לשון הסביבה, הכוללת את הפונמה /u/.

מעניינת ההתניה הבסיסית שהתהוותה בגיל שנה ותשעה חודשים: אף על פי שהתנועה [u] כבר הייתה קיימת במלאי, היא שימשה בדרך קבע רק בהברות הפתוחות, ואילו בסגורות הביצוע עדיין לא היה מיוצב וזו התחלפה ב-[o], או שהאיכות שלה לא הייתה חדה והיא נדה בין [o] ל-[u]. אבל מה שהפתיע אותי הוא דווקא החריג הבולט: בהברה פתוחה העיצור [y] עיכב את המעתק  $u < o$ , והשם "גורי", שבו העיצור [r] מיוצג ב-[y] (אולי כהגה מעבר בין התנועות  $i \sim o$ )<sup>4</sup>, נהגה בתנועת [o]: góyi.

בזמן שעסקתי בניתוח הפונולוגי של הממצא הזה נזכרתי בתהליך שחל במסורת אשכנז בגלילות פולין, גליציה, אוקראינה ורומניה, שבעטיו ההגייה של הקמץ נעשתה [u] (בעקבות היידיש המקומית, שהושפעה מן הפונולוגיה הפולנית). כאן וכאן נקודת המוצא הייתה [o]: במסורת אשכנז על פי ההגייה ה"קלאסית" של הקמץ (שהתגבשה באשכנז במהלך המאה השלוש-עשרה), ואצלנו על פי ההשוואה עם השלב הקודם בהתפתחותו הלשונית של המסרן שלנו.

והנה, כמו בלשונו של המסרן שלנו כשהיה בן שנה ותשעה חודשים כך גם באותו ענף של מסורת אשכנז התרחש המעתק  $u < o$  בהברות פתוחות בלבד, וכך התקבעה המסורת הזאת עד ימינו. על ההתניה הזאת כבר עמד אידלזון ב-1913, בתיאור "הברת האשכנזים" בלוח ההגייה במאמרו הקלאסי "ההברה העברית"; וזה לשונו:

קמץ גדול וקטן [...] הליטאים כמו o רוסית פתוחה [...]; הפולנים u בהברה פתוחה, אבל בהברה סגורה כהליטאים, למשל: חָכֶם = chuchom.<sup>5</sup>

אבל לא זו בלבד. על המידע הזה הוסיף לימים חוקר היידיש אוריאל ויינרייך:

אינפורמציה זו אפשר יהא להשלימה ולדייקה, על סמך האטלס החדש,

4. בשלב הזה עדיין אין /r/ במלאי ההגיים של המסרן שלנו.

5. א"צ אידלזון, "ההברה העברית", השלח כח (תרע"ג), עמ' 42. בנוסח הגרמני של מאמרו A. Z. Idelsohn, "Die gegenwärtige Aussprache des Hebräischen bei Juden und Samaritanern", *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 57 (1913), p. 698. ruow = רָעַב.

בכמה כיוונים. יתחווורו בפירוש פרטים כגון זה, שאפילו בשטח שבו הקמץ נקרא, בדרך כלל, u, מצוי o לפני י.<sup>6</sup>

באין תעתיק זמין של טקסט קלאסי הנה דוגמה מטקסט בן ימינו: *óju cúrix* – legéjsēs leréb avrúm – "הוא היה צריך לגשת לרבי אברהם" [וכו'];<sup>7</sup> "הִיָּה" – *óju* ולא *\*úju*.

מסתבר אפוא שיש ליו"ד מִטְבְּעָה אפקט של סוגר הברה,<sup>8</sup> הבא לידי ביטוי בטיפוסי לשון רחוקים זה מזה כרחוק לשונו של פעוט מלשון מסורתה הייחודית של עדה.

### הסיומת *ayi, ay*

העיצור [y] הופיע במלאי ההגיים של המסרן שלנו בגיל שנה ושמונה חודשים. מילים בעלות העיצור [y] בהברתן הסופית נהגו קודם לכן בשימוט הסיומת, כגון *lá* – "עִלִּי" (שם פרטי), *lalá* – "נעליים", *dá:* – "די". כשהופיע העיצור [y], זה נוסף בסוף המילים: *lá < lálá, láláy < lálá*, וכן במילים חדשות, כגון *áy* – "עֵין", *dáy* – "זֵית".

חודש לאחר מכן, בגיל שנה ותשעה חודשים, חל מעתק גורף *áy < áyi*. במילים אחדות הושלם העיצור הסופי [t]: כך במילה *dáyit* – "זֵית" ובמילה החדשה *báyit* – "בֵּית". העיצורים הסופיים [m] ו-[n], שעוד נראה שיש להם מעמד מיוחד, לא הושלמו: *áy:* – "עֵין", *laláy:* – "נעליים".<sup>9</sup>

התוצאה שיפרה את המצב שבשלב הקודם: הסיומת הדו־הברתית *áy:* התאימה למילים "זֵית", "בֵּית", "עֵין", "נעליים"; אלא שהמעטק הזה גרר אחריו, בתהליך של תיקון יתר, גם את השם הפרטי "עִלִּי" – *láyi* – שהיה קודם לכן *láy*, כדין. נוסף שתי עובדות. (א) אף על פי שהמילה "בֵּית" הגיעה לכדי חיקוי מלא של לשון הסביבה, המילה "בבית", שפירושה 'הפטפון שבבית', עדיין מפגרת אחר התהליך הזה ונהגית *babáy*, בלא העיצור הסופי ובלא פירוק ההברה הסופית

6. א' וויינרניך, "העברית האשכנזית והעברית שביידיש: בחינתן הגיאוגרפית", לשוננו כד (תש"ך), עמ' 247–248.

7. מתוך פתק ובו שאלה של אברך, כפי שהדרשן אברהם שובקס הקריא אותו לפני בחורי ישיבה; על פי ד' ברמן, "עברית ישראלית בגלוי ובמסווה ביידיש החרדית", העברית שפה חיה, ד, בעריכת ר' בן־שחר וג' טורי, תל־אביב 2006, עמ' 111.

8. לאפקט זה נוקף שימור הקמץ ה"ספרדי" לפני יו"ד במסורת אשכנז כגון רִאִיָּה, עֲרִיּוֹת; ראה מ' מישור, "חקר מסורות אשכנז – בדרך לשיטה", מסורות ג–ד (תשמ"ט), עמ' 95. והשווה בערבית: משקל פִּעִיל של ע־ו־עִי (\*פִּיִּיל < פִּיל, פִּיל; פִּיל; W. Wright, *A Grammar of the Arabic Language*<sup>3</sup>, Cambridge 1967, §242, p. 146.

9. הסיומת יִים מתועדת לראשונה בגיל שנתיים וחודש וחצי, בשרי *yeruṭaláyim tel da'áv* – "ירושלים של זהב".

לשתיים. (ב) זמן קצר מאוד לאחר השלב הזה מופיעה המילה "די", שמתחילה הייתה dá: בלא [y], בגלגול החדש: dáy, ובצדה החלופה dáyi. יש לתת את הדעת שהמצב המורכב הזה, שבמרכזו מעתק סדיר ובשוליו חריגים הסותרים את כיוון ההתפתחות לקראת כיבוש לשון הסביבה, והכול בכפיפה סינכרונית אחת, המצב הזה הוא תוצאה של תהליך שהתרחש בתוך זמן קצר מאוד, לאורך שבועות מספר, ויש בהיקפו ובתקפותו כדי לעורר את עניינו של חוקר הלשון. בסופו של דבר, בסביבות גיל שנתיים וחודש וחצי, השתלטה על המערכת הלשון התקנית, והסטיות נעלמו.

ומכאן, שוב, למסורות הלשון.

בחקר כתבי היד של המשנה והתפילה נמצאה תופעת ניקוד שאין לה אחיזה במסורת של טבריה: בסיומת ay נכתב חיריק תחת ה"ו". הייתה סברה שאין זה סימן של תנועה אלא מעין מפיק, להורות על עיצוריותה של ה"ו", אבל עובדות אחרות הוכיחו שאין הדבר כן. למשל, אם הכתיב הוא "אי", החיריק נכתב לפעמים מתחת לאל"ף. התברר אפוא שחיריק זה הוא אכן סימן לתנועה, ותפקידו להורות על פיצול ההברה לשתיים. כלומר, אל תקרא ay אלא áyi או á'i. ראייה לכך, בגופם של כתבי היד, אפשר להביא משיטת סימון המתג המורה על ההטעמה בכ"י פריז 328–329 של המשנה; כך תיאר משה בר-אשר את שיטת הנקדן:

סימן הטעם בכה"י מסומן עפ"ר רק בתיבות שהטעמתן מלעיל. במקרה שלפנינו ציון סימן הטעם ליד הפתח (כגון: מְאִימָתִי ברכ' א, א) עשוי ללמד שלפנינו שתי הברות, והברת הפתח היא הנושאת את הטעם [...] וכן הוא גם כשהכתיב באל"ף כגון: עֲכָנְאִי (כל' ה, י), שְׁמָאִי (ניד' ב, ד), תְּנָאִי (מ"ש ה, ב).<sup>10</sup>

התופעה הזאת – פיצול הרצף ay לשתי הברות – נשתמרה במסורות החיות של עדות אשכנז, וכנראה של עדות אשכנז בלבד. במסורות אלו הסיומת המסומנת בכתיב "אי" פעמים שהיא ממומשת ay, בהברה אחת, כגון dmáy – "דמאי", ופעמים שהיא ממומשת óyi, בשתי הברות ובקמץ, כגון rešóyi – "רשאי". ההגייה הזאת משתקפת במשניות מנוקדות שלא עברו עליהן ידי מדקדים, וכן בניקוד הערכים בקונקורדנציות ובמילונים שיש בהם סובסטרט אשכנזי. במילים אחדות מתרצצות שתי דרכי הגייה לפי מסורות משנה. ואין מנוס מן המסקנה שגיבוש מסורות אשכנז בעניין זה הוא תוצאה של תנודות לכאן ולכאן; לא רק מהברה אחת לשתי הברות, אלא גם משתיים לאחת, משמע שבשלב מסוים הייתה אי-יציבות

10. מ' בר-אשר, פרקים במסורת לשון חכמים של יהודי איטליה [על-פי כתב-יד פאריס 328–329] (עדה ולשון, ו), ירושלים תש"ם, עמ' 44–45.

בהגייה. רק על ידי תנודה משתי הברות לאחת יכולה להיווצר ההגייה néta reváy, בסיומת חד-הברתית (ay), שמקורה בהברה מפוצלת: נָטַע רְבָעִי.<sup>11</sup> לטלטלות אלו היסטוריה מתמשכת גם בעברית שלנו. עם אימוץ ההברה הספרדית הדגם הדו-הברתי נעשה מלרע. וכך, למשל, הופיע, היישר מן המשנה, הבנאי, שעדיין הייתה לו נוכחות לפני יובל שנים ואולי עדיין הוא מהלך במסתרים, עד שפינה את מקומו לבנאי. לרב-טוראי של היום קדמו, כזכור, שני חברים: "אחד רב-טוראי, השני חייל פשוט" (על פי נוסח השיר המפורסם של א' מסקין "שני חברים"); והסוכן החשאי היה, בתיקון יתר, לסוכן חשאי. בהתרוצצות של החשמלאי עם החשמלאי – החשמלאי (או החשמלאי) מנצח, ובהתרוצצות של הקופאי עם הקופאי עדיין יד הקופאי על העליונה. משמות עצם כגון כְּדָאי, וְדָאי נתהוו שמות התואר כְּדָאי, וְדָאי ועוד, והם דרים אלו בצד אלו בתפקידי דיבר שונים. ועדיין אין זה סוף פסוק.

### "התנועה הגולשת"

כשהמסרן שלנו היה בן שנה ותשעה חודשים כבר היה לו מלאי עיצורים הגון, אבל הגייתו עדיין הייתה, איך נאמר, קצת ילדותית; למשל, במקום השורקים זֹסֶשׁ"ץ שימשו החוככים הלשוניים-שניים [t], [d]. היו לו גם מגבלות מסוימות בשימוש העיצורים: בסוף מילה לא יכלו לשמש העיצורים [l], [m], [n]. זמן קצר לפני גיל זה תועדו מילים אחדות בסיומת [l], [n]: tál: – "סל", dakán – "זָקֵן", takín – "סכין", talón – "שלוש", tanún – "תנור" (ההגה [r] עדיין לא היה קיים) – אבל המצב הזה השתנה עד מהרה והגיע לידי האחדה גמורה.

בשלב הזה צמחה תנועה סופית אחרי [l], [m], [n]. למילים בעלות סיומת [l], [n] שהופיעו מקודם נוספה עכשיו תנועה סופית, וזה לתנועה האחרונה שבגוף המילה, כאילו תנועה זו "גולשת" אל מעבר לעיצור שלאחריה ויוצרת כמין הד. בתחילה התנועה קצרה: dakán<sup>a</sup> < dakán, takín<sup>i</sup> < takín, tanún<sup>u</sup> < tanún. אחר כך התנועה נעשתה רגילה, וכך היא מופיעה במילים: tál: < tála, talón < talómo; וכן במילה ákól: – "הכול" (שהייתה קיימת מקודם) < akólo, ובסופו של דבר בכל המילים שהיו אמורות להסתיים בעיצורים [l], [m], [n]. לכאן שייכת, למשל, המילה kúmu – "קום", שהוזכרה בהקשר אחר. מכלל זה יצאו הסיומות יָם, יֵן, שנדונו למעלה.

תנועה יתרה זו מכונה כאן "תנועה גולשת".

התופעה הזאת אפיינה את לשונו של המסרן שלנו תקופה ארוכה יחסית והוסיפה לה נופך משעשע. היא התהוותה בגיל שנה ותשעה חודשים והשתלטה מהר מאוד על כל אוצר המילים החדש והישן. בגיל שנה ועשרה חודשים עדיין התופעה בעיצומה: gadólo – "גדול", katána – "קטן", kukúlu (ואחר כך kukála) –

11. מישור (לעיל הערה 8), עמ' 111–112.

"מקולקל" ועוד, אבל אז כבר מבצבצות צורות יחידות חסרות תנועה גולשת: nafál – "נפל", ám – "חם", ta'ón – "שעון", lóm – "סביבון" (הימים ימי החנוכה). לקראת סוף תקופת המעקב נמצא כתוב מפורש: "נעלמו הסופיות אחרי למ"נ – 1½; 2"; לשון אחר: בגיל שנתיים וחודש ומחצית החודש, בעצם היום הזה תמו התנועות הגולשות.

התנועות הגולשות פעלו את פעולתן והלכו להן. בזמן שהעיצורים למ"נ התקשו לעמוד על רגליהם, התנועות האלה היו להם לקביים. משנוכח המסרן שלנו שהעיצורים האלה כבר מסוגלים לעמוד על בוריים, השליך מהם את הקביים בזהירות, אחד אחד, מילה מילה, ועוד מכשול הוסר בדרך ללשון הסביבה.

מלבד ייחודה הבלשני של התופעה מעניינת העובדה שכבר היו דברים מעולם. הפעם נפליג אל משפחת הלשונות הלטיניות בימי הביניים. כך הדברים מתוארים בספרות המקצועית:

ללטינית הוולגרית הייתה נטייה להימנע מעיצור בסוף המילה [...] האמצעי העיקרי למנוע שהמילה תסתיים בעיצור הוא הוספת תנועה בסופה. בתחילה הלכה איכותה של תנועה יתרה זו אחר התנועה שבהברה האחרונה (מכאן cor בסרדית kqro, cantan[t] בסרדית kántana, nomen בסרדית nómene, credun[t] באיטלקית credono), אבל מהר מאוד התגבשה מגמה להאחדה (באיטלקית cantano, cuore). אמצעים אחרים הם שיכול הגיים או שימוש העיצור. התנאים משתנים לפי הלשון ולפי העיצור.<sup>12</sup>

מה ללטינית הוולגרית ולעברית של המסרן שלנו? אותה לטינית וולגרית, שהייתה לה נטייה להימנע מעיצור בסוף המילה, אותה לטינית אימצה למעשה את האסטרטגיה של התינוקות שלה, שהיו בוודאי מוצאים שפה משותפת עם המסרן שלנו. את האסטרטגיה הזאת אמורים היו לזנוח במהלך הרכישה של לשון הסביבה, כמו שעשה המסרן הנכון שלנו; אלא שהסביבה לא השכילה לסייע לתינוקות ההם להתגבר על לשונם המשעשעת וללמד אותם ש'לב' זה cor ולא kóro, ו'שם' זה nomen ולא nómene. וסופם שהגיעו לכלל בגרות ובפיהם לשון של תינוקות, כאותם בוגרים בני זמננו שבינוקותם לא הפנימו ש-dormit זה "ישן" ולא "יושן", ועד היום הם "יושנים" והולכים.

\* \* \*

12. H. Lausberg, *Romanische Sprachwissenschaft*, 2: *Konsonantismus*, Berlin 1956, §§527–528, p. 77 (התרגום העברי – שלי).

ראינו שתהליכים מורכבים למדיי המתרחשים בלשונות ה"קנוניות" עשויים להתהוות באופן ספונטני אצל פעוטות, במהלך כיבוש לשון הסביבה.

ההקבלה הזאת יוצרת את הרושם שמדובר בשני גילויים של תופעה אחת, למרות חוסר ההתאמה במשך של התהליכים.<sup>13</sup> כמו הפעוט כך החברה מפלסת לה את הדרך לעיצוב לשונה. יתר על כן, יש סברה שכל עצמם של המעתיקים הפונטיים המתרחשים בחברה אינם אלא גישושים של פעוטות שלא תוקנו ונעשו קבע.<sup>14</sup> אלא שיש ביניהם הבדל מהותי: למעתיקים של הפעוט מטרה מוגדרת – לשון הסביבה על מורכבותה, ואילו המעתיקים של החברה אינם מכוונים, ולפעמים הם משרתים מניע סמוי של חיסכון במאמץ. הווה אומר: למעתק בלשון החברה יש סיבה. למעתק בלשון הפעוט יש תכלית.

תהליכים בעיצוב לשון הפעוט עומדים לביקורת עצמית ומוערכים לפי המרחק מלשון המטרה. בתוך מכלול התהליכים האלה יש שלבי מעבר, הבאים והולכים להם – כזרזים בתגובה כימית – בלא שתינתן להם הדעת, מפני שנועדו מלכתחילה להיעלם.

### נספח

ברוח הדברים שנאמרו לעיל מבקש אני לבחון סברה שהועלתה במחקר בדבר חילופי  $p \sim m$ .

בגיל שנה ושמונה חודשים מתפתחת אצל המסרן שלנו נטייה לאי־קוליות. בתהליך זה, ובתנאים מסוימים, נהפך [m] ל-[p]. כלומר, במערכת הפונולוגית המתגבשת בשלב הזה [p] מתפקד כבן זוג בלתי קולי של [m], ואברן האפיות הוא תופעה נלווית. תופעה זו נמשכה כחודשיים.

המגמה לאי־קוליות לא נעלמה, אבל הפיכת [m] ל-[p] נעלמה למעשה לחלוטין בגיל שנתיים, ואז מילים כגון *patá* – "מצה", *póti* – "מוטי" (שם פרטי) נעשו *matá*, *móti*, כדין.

והנה סמוך לגיל שנתיים וחודש הופיעה המילה *túptum* – "סומסום", כאילו קמה התופעה לתחייה.<sup>15</sup> אלא שעכשיו, לאמתו של דבר, להחלפת [m] ב-[p] סיבה

13. מעתיקים פונטיים בחברה אורכים זמן רב. דה סוסיר קובע שלוש מאות שנה; המעתק  $h < f$  בראש מילה בספרדית מתועד כבר במאה התשיעית לספירה ועדיין לא הושלם; ראה R. Menéndez Pidal, *Orígenes del Español*<sup>6</sup>, Madrid 1968, pp. 532–534. אצל הפעוט מעתיקים כאלה מתרחשים במהירות רבה, בטווח של שבועות ואפילו של ימים.

14. ראה F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris 1995, pp. 202–208.

15. במילה *apáta*, המופיעה בגיל זה בהוראת 'אמבטיה', נראה שההגה [p] אינו משקף [m] אלא [b], ו-[m] נעלם בהיותו בסוף הברה, כדין ההגה [n] במעמד זה, כגון *blíti* – "בלנדר".



אחרת: במילה הזאת להגה [m] תוכף הגה בלתי קולי, ובמעמד כזה נטילת הקוליות אינה מפתיעה. זה אינו אפוא מימוש של מגמה לאי-קוליות, אלא מקרה נקודתי של הידמות. מכל מקום [p] ממשיך לתפקד כבן זוג בלתי קולי של [m].

המילה *túptum* של המסרן שלנו הזכירה לי את המילה *špš*, החלופה של *šmš* ('שֶׁמֶשׁ') באוגריתית. לפני שנים אחדות הועלה הסבר להחלפה התמוהה לכאורה של *šmš* ב-*špš*: בתוך הרצף -*mš*- שבצורה המקורית *šamšu* השתרבב הגה מעבר [p] (כמו בתעתיק היווני של שמשון – Σαμψων), ומכאן להשמטת [m] הדרך קצרה. כלומר: *šapšu*<sup>16</sup> < \**šampšu* < *šamšu*. התיאור הזה של שלבי התהליך הפונטי משכנע מאוד, והוא היום הפירוש המקובל ל-*špš* האוגריתית.

אלא שבלשונו של המסרן שלנו ההסבר הזה אינו תופס: למילה *túptum* לא היה שלב קודם מעין \**túmp̄tum*, ב-[m] המקורי ובהגה מעבר [p]. זאת ועוד: ההגה [p] עצמו שימש בלשונו בן זוג בלתי קולי סדיר של [m]. עכשיו שלמדתי שהמעבר מ-[m] ל-[p] אינו תמוה כל כך, התעוררו בלבי ספקות בדבר ההסבר המשכנע כל כך לצורה *špš* באוגריתית.

הצורה *apáta* כבר קיימת מגיל שנה וחשעה חודשים בהוראת 'למטה'; זו המשיכה לקיים את ההגה [p] (שלא כצפוי) ונעשתה הומונימית ל"אמבטיה" החדשה.

16. C. Bonnet, "Le dieu solaire Shamash dans le monde phénico-punique", *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico* 6 (1989), p. 108 n. 1

# ה ע ר ו ת ו ת ג ו ב ו ת

עמנואל מסטיי

## חיתוך שאינו בסכין אלא באש

השורש חת"ך נמצא במקרא פעם אחת בלבד: "שְׂבָעִים שְׂבָעִים נחתך על עמך" (דנ' ט, כד), במשמע 'נגזר העונש' או 'נקצב הזמן'.<sup>1</sup> אולם בלשון חז"ל זהו שורש פורה, ומאז ועד היום הוא שגור בעברית.<sup>2</sup> להוציא ניבי הארמית שבתלמודים (ובתלמודים בלבד), ששאלוהו בוודאי מן העברית, מקבילה שמית לפועל הזה ידועה רק בערבית – هتك.<sup>3</sup>

נראה שבכמה מקומות בספרות חז"ל נתערב בו פועל אחר, הומונימי לחת"ך, אשר מקורו וגם משמעותו שונים. קטע גניזה לירושלמי שבת שבו אנו עוסקים הוא שהניע אותנו לבירור זה.

בספרא אחרי מות ה, א (פב ע"ד) נאמר: "ניתך הבשר. אין השורף מטמא בגדים"<sup>4</sup> – וזה ציטוט ממשנת זכאים יב, ו. המחפש את הנוסח הזה במשנת זכאים עצמה לא ימצאהו בכ"י קאופמן, שבו המילה הראשונה תוקנה: "([חנ]תך הבשר [...])" ("חז"ל נכתב על המחזק), אך גרסת ניתך שרירה וקיימת: היא נמצאת בכ"י

- \* אני מודה לפרופ' יוחנן בריאר ולד"ר בנימין אליצור על הערותיהם המועילות.
1. וראה השכתוב של בראשית ו, ג במגילת פשר בראשית (4Q252), קטע 1 שורות 2–3; G. J. Brooke et al., *Qumran Cave 4.XVIII: Parabiblical Texts, Part 3* [Discoveries in the Judaean Desert, 22], Oxford 1996, p. 191: "לא ידור רוחי באדם לעולם ויחתכו ימיהם מאה ועשרים שנה".
  2. שימוש המטפורי של הפועל בדניאל מכריח שגם משמעו היסודי התקיים בזמן המקרא, ובמקרה לא הזדמן בו, ואין לראות בהיעדרו במקרא ובמציאותו בלשון חז"ל הבדל דיאלקטי בין הלשונות (עמד על כך רא"ם ליפשיץ; מובא אצל מ' בראש, מחקרים בלשון חכמים, א, ירושלים תשס"ט, עמ' 8 הערה 23).
  3. L. Koehler and W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden 1994–2000, p. 364; E. W. Lane, *An Arabic–English Lexicon*, Beirut 1968, p. 3041. אמנם בערבית העיצור הראשון h, אך נראה שאין לכך קשר לסוגיה שתידון להלן.
  4. על פי כ"י וטיקן 66. המובאות במאמר נלקחו מכתבי היד המובחרים של החיבורים כפי שהותקנו ב"מאגרים" (מאגר המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית <http://hebrew-treasures.huji.ac.il>), להוציא כ"י פרמה א וכ"י קיימברידג' למשנה, קטעי הגניזה של הירושלמי וכתבי היד של בבלי שבת וזכאים – אשר נבדקו בנפרד.

פרמה א ובכ"י קיימברידג' (הוצאת לו) באותה משנה ובשיבוץ של משנה זו – מלבד בספרא הנזכר – גם בבבלי זבחים קו ע"א: "ר' שמעון אומר ניתן הבשר אין מטמאין בגדים" (כ"י קולומביה X893-T141, ומעין זה גם בכ"י וטיקן 118 ובכ"י וטיקן 121). אכן מבדיקת תצלום דיגיטלי משובח של כ"י קאופמן נראה כי גם בו הצורה שלפני התיקון הייתה ניתק<sup>5</sup>. ממצא זה מצטרף אל השיקול הפילולוגי ומאפשר לקבוע כי ניתן הוא נוסח מקורי במשנה זו.

מאידך גיסא חותך נמצאת גם בציטוט משנה זו בבבלי יומא סח ע"ב,<sup>6</sup> וגרסת הנקדן של כ"י קאופמן בוודאי איננה שיבוש מקרי. אם כן מניין הנוסח חותך בכ"י קאופמן?

השורש נת"ך משמעו 'נמס ונזל' או 'נימוחה צורתו' (בשל חום). הוא מצוי במקרא בהופעות רבות,<sup>7</sup> וגם אחרי המקרא הוא נפוץ. להלן מובאות אופייניות אחדות לשימושי שלאחר המקרא בבניינים שונים:

1. קל (כל הדוגמות נמנו)

ומועלין בהן בבית הדשן עד שְׁיִתְּ(ו)ף הבשר (משנה מעילה ב, ג, כ"י קאופמן) – לפי הניקוד.

והא מדקאנתי סופה. כולן מועלין בהן אבית הדשן עד שיתך הבשר (בבלי זבחים קד ע"ב, כ"י קולומביה X893-T141).<sup>8</sup>

2. נפעל

הוא האיש הנתך בתוך כור (מגילת ברית דמשק כ שורה 1).

ומועלין בהן בבית הדשן עד שְׁיִתְּ(ו)ף הבשר (משנה מעילה ב, ג, כ"י קאופמן) – לפי הכתיב.<sup>9</sup>

5. ניתן להבחין בשרידים של ראשי האותיות מעל האזור המחקוק, ואלה יכולים להיות ראשים של נו"ן ושל יו"ד. כמו כן בעבר השני של הדף (כלומר בעמוד הקודם בסדר המצחק), בטור הימני בשורה 11 מלמטה בין אותיות המילה משהופשט, ניתן להבחין בקושי בסימני הדיו של המילה ניתן, אשר חלחלה דרך הקלף לעברו השני.

6. בכ"י מינכן 6 ובכ"י ניריורק JTS Rab. 218 (אנלאו 270). אמנם כ"י ניריורק JTS Rab. 1623.2 (אנלאו 271) גורס שם "הותך הבשר [...]". – על כך להלן.

7. לדוגמה: "ומטר לא נתך ארצה" (שמ' ט, לג); "התיכו עבדיך את הכסף" (מל"ב כב, ט); "כהתוף כסף בתוך כור כן תתכו בתוכה" (יח' כב, כב); "ויתכו כמים שאגתי" (איוב ג, כד).

8. זה כמובן ציטוט של משנת מעילה ב, ג הנזכרת.

9. אמנם ייתכן שהסופר כיוון לצורת יקטול בבניין קל, אך נראה לי שלפנינו נטיית גזרת פ"נ על דרך ע"ו מעין נתוף (ראה ספרא וירושלמי נזיר להלן), ובעתיד יתוף; להבנתי אין כל הכרח בדברי הנמן, האומר כי צורת העתיד שְׁיִתְּךָ בכ"י פרמה א מוליכה לייחוס הפועל הזה אל הכפולים (כביכול תכ"ך; ג' הנמן, תורת הצורות של לשון המשנה על פי מסורת כתב"ד פרמה [דה-רוסי 138], תל-אביב תש"ם, עמ' 320). נטיית עבר או בינוני של פועלי פ"נ על דרך ע"ו שלצדה נטיית עתיד על דרך זו מצאנו עוד בספרות חז"ל: נצול – בעתיד תצול (קטע גניזה

על העצים אשר על האש. עיצים ניתוכין להיות אש (ספרא נדבה ה, ג ז' ע"ב), כ"י וטיקן 66).

וינצלו את מצרים. מגיד שע' זר' (עליהם) שלהם ניתכה<sup>10</sup> ובטילה וחזרת לתחילתה<sup>11</sup> (מכילתא דר' ישמעאל, פסחא יג [עמ' 47], כ"י אוקספורד 151). אי זהו נצל. בשר המת שנתו!ק! והמהל שקרש (ירושלמי נזיר ז, ב [נו ע"ב]; מהדורת האקדמיה ללשון העברית, עמ' 1126 שורה 5], כ"י ליידין).

ויתרם אכלה אש. שהיו רואין בולריות שלזהב ניתכות באש (בראשית רבה כח, ז [עמ' 266], כ"י וטיקן 30).

ואש המזבח תוקד בו [...] עזו לא נשרף ונחשתו לא ניתך (ויקרא רבה ז, ה [עמ' קנט-קס], כ"י לונדון 340).

### 3. הפעיל

התיכין חזר והיה עליהן שנייה בו ביום (משנה כלים יד, ז, כ"י קאופמן). מצרף נחשת זה המתין (תוספתא כתובות ז, יא, כ"י וינה). חלב {ו} המת שהתיכו הרי זה טמא (ירושלמי ז, ב [נו ע"ב]; מהדורת האקדמיה ללשון העברית, עמ' 1126 שורות 6-7], כ"י ליידין). כלי שרת שניקבו אין מתיבזין אותן ואין מטיפין לתוכן אבר (בבלי זבחים פח ע"א, כ"י קולומביה X893-T141).

אם כן קיומו של השורש נת"ך בלשון חז"ל מבוסס בהטיות שונות. אמנם אף שרבות הדוגמות בהפעיל, דוגמות מובהקות מבניין הופעל אינן, אך בהמשך דברינו נטען כי למעשה הן הוסרו.

כמו כן לא נמצא מן השורש הזה בבניינים הכבדים (פיעל, פועל והתפעל). אך הנה בשני מקומות מצאנו "חלב [=חלב] מהותך" בבניין פועל, במשמעות זהה אך משורש הת"ך: בירושלמי שבת ב, א (ד ע"ד; מהדורת האקדמיה ללשון העברית, עמ' 378 שורה 5 – כ"י ליידין) ובבבלי שבת כא ע"א (בכ"י אוקספורד 366 [x4] ובכ"י מינכן 95 [x4]); ובקטע גניזה של ירושלמי שבת (שם) אותה צורה אך בחי"ת:<sup>12</sup> "חלב מחותך" (וכן גם בבבלי שבת שם, כ"י וטיקן 127 [x5] וכ"י מינכן 95 [x1], ובקטע

לירושלמי פאה ה, ב; ל' גינצבורג, שרידי הירושלמי, ניריורק תרס"ט, עמ' 38 שורה 1); נתור – בעתיד תתור (קטע מינכן של ירושלמי יבמות ג, א; י' זוסמן, "שרידי ירושלמי – כת"י אשכנזי", קבץ על יד יב [כב; תשנ"ד], עמ' 83 שורה 10); נזוק – בעתיד יזוק (בבלי שבת מב ע"א) ועוד.

10. נראה כי היו"ד שיבוש של וי"ו וצריך להיות "ניתוכה".

11. המדרש מבוסס כנראה על דרש המילה וינצלו במובן נָצַל (=בשר שניתך); ראה למשל משנה נזיר ז, ב וירושלמי נזיר המובא להלן.

12. שרידי הירושלמי (הערה 9 לעיל), עמ' 72 שורה 5.

גניזה של תשובות רב נטרונאי גאון, תשובה סז [מהדורת ברודי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 176].

נשוב לצורה חותף (=חתף) בכ"י קאופמן. היא קשה משתי בחינות – האחת סמנטית: ברור כי הכוונה שם לבשר שהחל להימס באש ולא לבשר שנעשה חתיכות חתיכות; והאחרת מורפולוגית: כפי שהראה ילון, והוסיף להוכיח בר-אשר, בניין פועל נעלם מלשון התנאים ואיננו משמש במשנה (להוציא הבינוני, המשמש בדרך כלל סביל פנימי של פיעל).<sup>13</sup> את מעט הצורות המנוקדות כפועל בכ"י קאופמן הסבירו ילון ובר-אשר כמשוגות של הנקדן או בתופעות פונטיות. על חותף במשנת חולין ד, א ("חותף מן העובר במיעיה") אמר ילון שצריך להיות "חותף", והביא לנוסח זה הסבר וגם עדויות אחדות. אך פירושו שם אינו יכול להתקבל לגבי חותף שבמשנת זבחים.

נראה לי שמקור הצורה חותף במשנת זבחים בנוסח הותך (=התף) – שורש נת"ך בהופעל (לצד הנוסח המקביל ניתך, הנבדל ממנו רק בבניין). הותך זו הובנה בשלב מסוים כפועל, וממילא נוצרו השורש התנייני הת"ך וכן צורת הבינוני מהותך (=מהתף).<sup>14</sup> בשלב נוסף, ואולי במקביל, התגוונה הותך לחותך בחילוף פונטי (ח < ח), וכך נוצרה הצורה שבמשנתנו.<sup>15</sup>

בטרם נמשיך יש להעיר שתי הערות על צורות הבינוני:

1. מקיומה של צורת מהותך בה"א בצד מחותך אנו למדים שתפיסת הותך כפועל במקום הופעל קרתה בלא תלות בהחלפת הה"א בפועל הזה בחי"ת; אדרבה, אפשר

13. ח' ילון, מבוא לניקוד המשנה, ירושלים תשכ"ד, עמ' 144–146; בר-אשר (הערה 2 לעיל), ב, עמ' 6–8 (פסקות 6–9); א, עמ' 225–227 (פסקות 5–9).

14. צורה מעין מְהַלְלָא (יח' מו, כב), שבה נשתמרה הה"א המקורית של הבניין (H. Bauer and P. Leander, *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache des Alten Testaments*, Halle 1922, p. 229), איננה עניין לכאן, משום שבלשון חז"ל התופעה הזאת אינה מתרחשת באופן עצמאי; מהימן היא צורה ארמית ארכאית, ולדעת מורשת גם הפועל הלק"ט (כגון משנה שבת כד, ג: וּמְהַלְלָאִים) נוצר בהשפעת האפעל שבארמית (מ' מורשת, לקסיקון הפועל שנחדש בלשון התנאים, רמת-גן תשמ"א, עמ' 140–141 והערות שם). גם בפועל הזה (לשני משמעיו) נתפסה הה"א שורשית, כגון בבלי שבת קלג ע"ב: "ואם לא הילקט ענוש כרת".

15. עיין בנוסחי הבבלי שבהערה 6 לעיל. על חילופי ח-ה כתב בן-חיים: "חילוף חי"ת וה"א, שהוא חוץ לסדר, נמצא גם בשרשים אחרים שקשה לפקפק במוצאם המשותף כגון: חתך – התך, כרח – כרה" (ז' בן-חיים, עברית וארמית נוסח שומרון, ג, ספר שני, ירושלים תשכ"ז, עמ' 359; ההדגשה שלי). אולם יש לדייק: לא כל חתך מתחלף בהתך אלא רק חתך שמקורו בשורש התנייני הת"ך ואשר משמעו התכה. עוד על חילופי ח-ה ראה אצל ש' שרביט, פרקי מחקר בלשון חכמים, ירושלים תשס"ח, עמ' 104–107.

שתפישת הפועל כפועל, הכרוכה מאליה ביצירת השורש הבלתי־מוכר הת"ך, סייעה לקרב לכאן את השורש המוכר יותר חת"ך.<sup>16</sup>

2. יושם אל לב שמן הבינוני אין כלל צורות מהותך או מחותך<sub>2</sub> (= מומס) מובהקות במשנה, אלא בה נמצא רק מחותך<sub>1</sub> (= מופרד לחלקים מובחנים).<sup>17</sup> מאידך גיסא גם צורות מעין מותך או ניתך (בינוני) אינן נקרות בה, ועל כן אין חובה לומר שהתהליך המתואר התרחש רק מאוחר ללשון התנאים. עם זאת יש להניח שמשנת זכאים יב, ו כבר הייתה סדורה בשלב זה, ובחלק מבתי המדרש שנו בה הותך במקום ניתך. אפשר להקשות: כיצד נוצרה ההבנה שהותך הוא פועל אם בלשון המשנה עצמה לא נהגו צורות פועל ברגיל? אך העובדות הן שחותך<sub>2</sub>, מחותך<sub>2</sub> ומהותך הן יצירה חדשה, ומכל הצורות בלשון רק הותך (הופעל) הומונימית לצורת הפועל ורק היא יכולה להיות מקור יצירתן. מספר הופעותיהן המועט של הצורות החדשות רומז שאכן אין מדובר בתופעה רחבת היקף אלא בגזירה ספונטנית ודווקנית למקורות אחדים, אשר לא הכתה שורשים לאורך זמן.

ביצירת נטיית פועל זו לא נסתיים התהליך, ובצד חותך ומחותך נוצרה נטיית האקטיב: הפועל חיתך ושם הפעולה חיתוך.<sup>18</sup> בתוספתא אהלות ד, ג מופיעים הן הפועל והן שם הפעולה, וניתן להוכיח מן ההקשר שאין אלו מעשי חיתוך במובן הרגיל במשנה:

חלב [=חֵלָב] המת שהיה שלם וחיתכו. טמא [...] ואם נגע בו אדם בעת חיתוכו. טמא [...] היה מפורר וחיתכו. טהור [...] שאין חיבורי אדם חיבור.<sup>19</sup>

16. אמנם במקרא קיימת צורת הַתָּךְ (לעיל הערה 7), וזו לכאורה הת"ך במשקל קיטול, כפי שהציע קדרי במילונו (מ"צ קדרי, מילון העברית המקראית: אוצר לשון המקרא מאל"ף עד תי"ו, רמת־גן תשס"ו, ערך "התך"), אך רוב החוקרים מסכימים שהיא מבוססת גם כן על נת"ך; ואכן בהמשך הפסוק נאמר תָּתְכוּ. רד"ק בפירושו לתהלים סח, ג מסביר את הַתָּךְ כצורת מקור "בחסרון הנו"ן" על דרך הַנָּדָף (אמנם בשורוק בהברה הסופית במקום חולם, אך אפשר להסכין עם סטייה קלה זו). בארת סבר שהיא צורת מקור הופעל שחלה בה דיסימילציה: \*הַתָּךְ < הַתָּךְ. J. Barth, *Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen*, Leipzig 1894, p. 156). כך או כך, וגם אם השורש התנייני כבר היה בזמן המקרא, נראה לי שתפוצת נת"ך בלשון חז"ל מצביעה על שליטה של השורש בנו"ן, ולפיכך יש להסביר את הת"ך בלשון חז"ל לא כשורש של ניב שוליים מקראי אלא כפרי התפתחות פנימית.

17. "בצל שנתנו בתוך עדשים [...] בין שלם בין מחותך בנותן טעם" (תרומות י, א); "תנור שבא מחותך מבית האומן" (כלים ה, ט).

18. הפועל מצוי בתוספתא דלהלן ובבבלי נזיר נ ע"ב: וחתכו (x2), וחיתכו (נראה שהיו"ד בהיקרות השלישית מציינת שווא נע, ואם כן את שלוש ההיקריות שבאותו עמוד יש לקרוא חֲתָכוּ).

19. המובאה כאן על פי כ"י וינה. בנוסח הדפוס הראשון חתכו בקל, צורה שמבטאת זיהוי גמור של חת"ך עם חת"ך<sub>1</sub> (הנוטה לעתים קרובות בקל).

ודוק, מדובר בסיפה ב"חיבור", שלגביו קובעת התוספתא כי משנעשה בידי אדם אין הוא נחשב חיבור לעניין טומאה; והא כיצד מחברים דבר על ידי חיתוך? אלא על כורחך הכוונה להתכת חלקי החלב יחד אחר שהיו מפוררים.

כתב ליברמן על התוספתא הזאת: "פי' חיתכו כמו היתכו בה"א [...] כמו חלב מהותך".<sup>20</sup> לא נעלמו מעיניו ומעיני פרשנים אחרים הקשר בין חת"ך זה להת"ך ומשמעם השווה לנת"ך.<sup>21</sup> החידוש בדברינו שאנו מצביעים על תהליך גזירתם מתוך צורה משנאית מסוימת – היא הצורה הותך (הופעל).

לסיכום, שני שורשים חדשים (או שורש אחד בעל שני מימושים) הסתעפו לשעה קלה מן הצורה הותך. האחד הוא השורש התנייני הת"ך, שנשתמר בתלמודים בצורה מהותך, והאחר הוא חת"ך<sup>22</sup>, המופיע בכ"י קאופמן למשנה ובבבלי יומא בצורה חותך,<sup>22</sup> בגרסות של הירושלמי ושל הבבלי בצורה מחותך ובתוספתא ובבבלי בצורה חיתך (בתוספתא לבדה גם חיתוך). יש להוסיף אפוא את הערך חת"ך<sup>2</sup> ללקסיקון הפועל של לשון חז"ל.

20. ש' ליברמן, תוספת ראשונים, ג, ירושלים תרצ"ט, עמ' 102.

21. אמנם יש לשים לב שהיתכו שבדבריו היא למעשה צורה משוחזרת, כי לא מצאנו כלל היתך בלשון חז"ל. נראה שגזירת האקטיב נעשתה מתוך אחת ההופעות בחי"ת – חותך או מחותך. והשווה פירוש ר' דוד פארדו ("חסדי דוד" על אתר), האומר כי חיתכו היא טעות סופר וצריך להיות התיכו בהפעיל (הוא כמובן לא היה מודע לתהליך הגזירה של הפועל המחודש).

22. את הגרסה הותך בכתב יד אחד של בבלי יומא (לעיל הערה 6) אין חובה לראות כהת"ך פועל, אלא אפשר שהיא משמרת דווקא את נוסח הופעל המקורי במשנה, לפי השערותנו.

# Summaries

Vered Saydon

## **The Connection between Thought and Emotion in Biblical Hebrew: A Syntactic and Semantic Study of the Hebrew Verb *ḥašav***

The verb *ḥašav* ‘think’ belongs to the group of mental perception verbs, an extremely productive and semantically diverse group in contemporary Hebrew. One semantic shift that characterizes this group is the shift from the mental to the emotional domain. ‘To understand someone’, for example, does not simply mean to comprehend their intent, but could rather mean to identify with someone, to acknowledge their wishes. The same holds for the verb *ḥašav*: ‘to think about a person’ does not just refer to mental activity (pondering his behavior, etc.), but can express an emotional sense: being sensitive to his needs, being concerned about his welfare.

In light of the semantic-cognitive process known as ‘subjectification’, which advocates the unidirectionality of semantic change (the change from propositional to expressive-discursive meanings), we would expect to find the transition from the mental to the emotional domain in the verb *ḥašav* in the later stages of Hebrew. The mental sense of the verb is expected to be initial, primal, with the verb gradually undergoing the process of subjectification, thereby acquiring emotional senses too. My study disproves this hypothesis, as the emotional meanings of the verb are already attested in ancient Hebrew. This paper demonstrates the ancient links of *ḥašav* to the domains of will and emotion, as seen in its use in biblical Hebrew. It also shows that the semantic divergence, i.e., the variation in the use of the verb, is well reflected in the syntactic structures, in the prepositional complements of the verb *ḥašav*. As the study shows, these structures are in complementary distribution.



Shamma Friedman

## Two Greek-Derived Colloquialisms in Talmudic Literature

This study makes use of sociolinguistics in order to elucidate talmudic lexemes whose regnant explanations fall short of the requirements of context. The social stratum of the speakers and the stylistic register of these passages explain the use of colloquial jargon in order to fill a lexical void by borrowing from the language of a foreign culture.

*Bereshit Rabba* 59, p. 568

דרש ר' עקיבא ותרא שרה את בן הגר  
המצרית אשר ילדה לאברהם מצחק. אין  
מצחק אלא גילוי עריות [...] מלמד  
שהיתה שרה רואה את ישמעאל מכבש  
גנות וצד נשי אנשים ומענה אותן.

*Tosefta Sota* 6:6, p. 186

ותרא שרה את בן הגר המצרית אשר  
ילדה לאברהם מצחק (בראשית כא, ט)  
[...] מלמד שהיתה אמנו שרה רואה את  
ישמעאל מכבש את הגנות ומענה את  
הנשים.

S. Lieberman adopted the reading גנות found in some of the witnesses to these texts, comparing *b. Pesah.* 113a אל תרבה בגנות and *Bereshit Rabba* 85 on Er חורש בגנות שהיה חורש בגנות, concluding that the licentious act committed by Ishmael was homosexual, for *b. Yebam.* 34b defined the sin of Er and Onan as *coitus in terga*.

The analysis presented here argues for the reading גנות in the *Tosefta* and the two *Bereshit Rabba* passages cited above, corroborated by the most trustworthy manuscripts, and for divorcing these passages from *b. Pesahim*. 'Plowing' is a well-known euphemism for sexual intercourse; 'plowing a garden' signifies unnatural intercourse, practiced by Er so as to prevent pregnancy. Furthermore, there is no reason to equate מכבש את with הגנות חורש בגנות. The latter phrase ('plowing in the gardens') describes the mode of intercourse; the former Ishmael's forcing himself upon his sexual objects. Just as מכבש is a charged term for this meaning, גינות also would best be taken as a colloquialism for his victims, the phrase in its entirety reflecting street language: 'he nailed the babes down'. As often happens when Hebrew tries to reflect coarse speech, a cross-linguistic borrowing fits the bill. גינות is from Greek γυνή.

*B. B. Meṣi'a* 85a portrays the son of R. Elazar b. R. Shimon as an unabashed ladies' man: "any harlot who could be hired for two [coins] would want to hire him for four". Rabbi [Judah the Prince] tries to reform him by assigning him to a Torah tutor, but each day he tried to break away, saying: לקרייתי אנה אזיל. The regnant explanation, "I am going to my village", representing the only lexical meaning available from Aramaic, falls short of the literary requirements of this context. A colloquialism of foreign borrowing commends itself here also. Syriac, a neighboring dialect of Babylonian Aramaic, appropriated the Greek κυρία, 'lady, mistress'. The word is recorded widely in Palestinian Aramaic inscriptions, as is the masculine in *b. 'Avod. Zar.* 11b. Our libertine now supplies an occurrence of the feminine within the context of a talmudic text as he reaches for the vernacular to declare: "I am going to my 'mistress'", colloquial for 'paramour', and perhaps not really impolite.

Alexey (Eliyahu) Yuditsky

### On the Quality of Unstressed Vowels in the Vicinity of *r* and Other Consonants

The present paper deals with the phonetic factors that determine the quality of unstressed vowels in closed syllables in various traditions of biblical Hebrew. In Samaritan Hebrew the quality of the epenthetic vowel of the primitive *qVtl* pattern is stipulated by the following consonant: it is *ā* when followed by *r* or an emphatic consonant, and *ə* when followed by a sibilant. In the Tiberian and Babylonian traditions the first vowel of the plural *qVtalīm/qVtalōt* patterns in the construct state (*qVtlē/qVtlōt*) is also conditioned by the following consonant. Thus, the vowel *a* (*pataḥ*) usually appears in vicinity of a guttural or before *r*, *l*, and *n*. Otherwise, the vowel *i* (or *ε*) generally appears in the initial syllable.

Ilan Eldar

## Qimḥi's Classification of the Hebrew Vowels

Based on the Tiberian system of biblical vocalization, the classification of Hebrew vowels by the Qimḥi family, the father Joseph and his sons Moses and David (Provence, second half of the twelfth century), reflects the medieval Sefardic pronunciation, namely, a five-vowel system: *a*, *e*, *i*, *o*, *u*. As defined by the Qimḥis, the terms *tenu'ah gedolah* and *tenu'ah qetanah* indicate a certain vocal quality that expressed by a specific vowel sign, on the one hand, and reflects the presence or absence of a vowel letter, on the other. A vowel that is followed or likely to be followed by one of the hidden quiescent letters – *aleph*, *vav*, *yod* – is *gedolah*; a *tenu'ah qetanah* is one not followed by a quiescent letter. Quiescent letters can be hidden phonetically but visible orthographically, for example, the *yod* in פִּנִּיָּת. At times they are hidden both phonetically and orthographically; for example, the *yod* in the root יֵשׁב in the future form יֵשְׁב.

In the Qimḥi system, a *tenu'ah gedolah* is pronounced like a long vowel unless it is unstressed, and a *tenu'ah qetanah* is pronounced like a short vowel unless it has primary or secondary stress in which case it undergoes lengthening. Thus a *tenu'ah qetanah*, like a *tenu'ah gedolah*, is long when stressed; but the reverse is also true: a *tenu'ah gedolah*, like a *tenu'ah qetanah*, is short when unstressed. In the Hebrew grammatical tradition, a *tenu'ah gedolah* or *qetanah* is an ancepts.

Nimrod Shatil

## The Nominal Patterns CaCáC and CaCéC in Contemporary Hebrew

The main claim of this article is that the transition from one pattern to another is motivated by the principle of adjustment between form and function. For instance, the formally pronounced phrase, *ha-namel ha-šafal*, 'the low harbor', a noun (*namel*) + adjective (*šafal*) sequence, is actually pronounced inversely, *ha-namal ha-šafel*.

The CaCáC pattern is not productive as a root-pattern but is productive in the formation of nominal acronyms like *šabak* (שירות ביטחון כללי > ש"ב, 'General Security Service'). In contrast, the CaCéC pattern is slightly productive, serving to produce poetical adjectives like *kacér* 'short' (versus the common form *kacár*). This paves the way for the psycholinguistic conception of the speakers that CaCáC is nominal and CaCéC is adjectival, which explains the mutual transition of patterns in the given example and in other cases as well.

Another, broader claim is that the noun-pattern system of contemporary Hebrew is considerably more stable with regard to the relation between form and function than the parallel ancient Hebrew system, as reflected in biblical Hebrew. This relative morphological stability has been achieved through the inspiration of European languages of contact.

**Mordechay Mishor**

### **Three Phenomena in Early Language Development**

During the pregrammatical stage of language acquisition, children's speech may exhibit several peculiar phenomena, some analogous to phenomena found in the history of "canonical" languages. This paper discusses three of these phenomena: (1) restraining factors in the acquisition of [u]; (2) the ending sequences [ay] and [ayi]; and (3) the "appended vowels". An appendix on [p] as the voiceless partner of [m] has been added.

**Emmanuel Mastéy**

### **The Secondary Root חתך in Mishnaic Hebrew**

The biblical roots נתך and חתך are common in Mishnaic Hebrew, each in a specific meaning: נתך means 'to melt, to dissolve', and חתך means 'to cut, to separate into distinct pieces'. In *m. Zevah*. 12:6, the vocalizer of MS Kaufmann replaced the words נתך הִבָּשָׁר 'the flesh was dissolved

(in fire)' with חוֹתֵךְ הַבָּשָׂר, ostensibly 'the flesh was cut off', which does not fit the context. The article claims that the two roots הִתַּךְ and חָתַךְ were secondarily derived from the root נָתַךְ through a process of metanalysis and phonetic variation.

*English summaries edited by Dena Ordan*

ה א ק ד מ י ה ל ל ש ו ן ה ע ב ר י ת

# לשוננו

כתב-עת לחקר הלשון העברית והתחומים הסמוכים לה

כרך שבעים ושלושה, חוברת שנייה  
אדר ב' התשע"א



ירושלים התשע"א

**"לשוננו" יוצא לאור בסיוען של הקרן על שם זאב שמחה ומלכה זאלצמאן  
ושל הקרן על שם מיכאל ומרי וילנסקי**

ISSN 0334-3626

© כל הזכויות שמורות  
לאקדמיה ללשון העברית, התשע"א

הפקה: עירית בריס

סֵדֵר ועריכה במחשב: האקדמיה ללשון העברית  
לוחות: מכון לאופסט נתן שלמה, ירושלים  
הדפסה: דפוס "גרפית" בע"מ, ירושלים

האקדמיה ללשון העברית, גבעת־רם, ירושלים 91904  
טל' 02-6493555, פקס' 02-5617065  
דואר אלקטרוני: [acad3u@vms.huji.ac.il](mailto:acad3u@vms.huji.ac.il)  
אינטרנט: <http://hebrew-academy.huji.ac.il>

# לְשׁוֹנֵנוּ

יוצא לאור ארבע פעמים בשנה  
על ידי ועד הפרסומים של האקדמיה ללשון העברית

העורך: משה בר-אשר

מזכיר המערכת: יוסף עופר

---

האחריות לדעות המובעות במאמרים על מחבריהם



## לְשׁוֹנֵנוּ

נערך בידי ד"ר א' צפרוני ז"ל (תרפ"ט–תרצ"ד)  
בידי פרופ' נ"ה טור-סיני ז"ל (תרצ"ד–תשי"ד)  
בידי פרופ' ז' בן-חיים (תשט"ו–תשכ"ה)  
בידי פרופ' י' קוטשר ז"ל (תשכ"ו–תשל"ב)  
בידי פרופ' ש' אברמסון ז"ל (תשל"ג–תש"ם)  
בידי פרופ' י' בלאו (תשמ"א–תשנ"ט)

את כתבי היד המוצעים למערכת יש למסור על פי ההנחיות שהתפרסמו  
בלשוננו סז (תשס"ה), עמ' 113–114, ובלוויית תקציר באנגלית.

## תוכן העניינים

### מאמרים

- |     |  |                    |
|-----|--|--------------------|
| 129 | המשפט השמני בשטרות ובאיגרות ממדבר יהודה      | אורי מור ותמר צבי  |
|     | מערכת הזמנים בארמית הבבלית: הזמנים הדקדוקיים | אליקים וייסברג     |
| 139 | פֶּעַל ופֶּעַל בסיפור ההיסטורי               |                    |
|     |  | יעל משלר           |
|     | על התהוותן של תבניות מן השיח: משפחת פסוקיות  | בהשתתפות סוזן שאער |
| 167 | הזיקה  |                    |
| 209 | "מעטק החילון" מנקודת מוצא בלשנית             | מיכל אפרת          |

### ביקורות

- |     |   |              |
|-----|---|--------------|
|     | מותו של דיאלקט (על: Steven E. Fassberg,         | אולגה קפליוק |
| 249 | <i>The Jewish Neo-Aramaic Dialect of Challa</i> |              |
|     | הישגים ובעיות בחקר הלשון המדוברת                | נמרוד שתיל   |
| 255 | (על: אסתר בורוכובסקי בר-אבא, העברית המדוברת)    |              |

### **כתובות המחברים המשתתפים בחוברת זו:**

ד"ר אורי מור, החוג ללשון העברית ולשונות היהודים, האוניברסיטה העברית בירושלים,  
הר"ה צופים, ירושלים 91905 • [uriozmor@hotmail.com](mailto:uriozmor@hotmail.com)

פרופ' תמר צבי, החוג ללשון העברית, אוניברסיטת חיפה, חיפה 31905 • [tzewi@univ.haifa.ac.il](mailto:tzewi@univ.haifa.ac.il)  
ד"ר אליקים וייסברג, האקדמיה ללשון העברית, גבעת רם, ירושלים 91904 • [wajsberg@014.net.il](mailto:wajsberg@014.net.il)

ד"ר יעל משלר, החוגים לתקשורת וללשון העברית, אוניברסיטת חיפה, חיפה 31905  
[maschler@research.haifa.ac.il](mailto:maschler@research.haifa.ac.il)

פרופ' מיכל אפרת, החוג ללשון העברית, אוניברסיטת חיפה, חיפה 31905  
[mephrratt@research.haifa.ac.il](mailto:mephrratt@research.haifa.ac.il)

פרופ' אולגה קפליוק, רח' בנימין מטודלה 38, ירושלים 92306 • [olgakap@mscc.huji.ac.il](mailto:olgakap@mscc.huji.ac.il)  
ד"ר נמרוד שתיל, המכללה האקדמית צפת, ת"ד 160, צפת 13206 • [nimrods@zefat.ac.il](mailto:nimrods@zefat.ac.il)

## המשפט השמני בשטרות ובאיגרות ממדבר יהודה

### 1. מילות מבוא

השטרות והאיגרות מתקופת המרד הגדול ומתקופת מרד בר כוכבא שהתגלו במדבר יהודה משקפים ניב עברי חי שמשורגת בו השפעתן של הארמית בת התקופה מכאן ושל מסורות כתיבה קדומות מכאן. ניב עברי זה קרוב מאוד ללשון חכמים, אף שיש בו קווי לשון עצמאיים, ומתגלה בו גם קרבה מסוימת – בעיקר בתחום הפונולוגיה – ללשון מגילות מדבר יהודה.<sup>1</sup> לאחרונה נבדק סדרם של הנושא הפועלי ונושאו בקורפוס הזה;<sup>2</sup> כאן אנו באים לתאר את סדר הנושא והנושא במשפט השמני העברי על דגמיו. כיוון שהמצאי אינו גדול, פורטו כל הדוגמאות.<sup>3</sup> יושם אל לב שרובן נמצאו בשטרות ולא באיגרות (מן האיגרות – רק חמש תמניות: דוגמאות 4, 9, 10, 12, 17). במילים אחרות: בסגנון השטרות משמשים המשפטים השמניים יותר מבסגנון האיגרות.

בקורפוס נמצאו רק משפטים שמניים פשוטים, כלומר משפטים שאין בהם כינוי פרוד בגוף שלישי נוסף על הנושא והנושא.<sup>4</sup> הממצא מועט, כאמור, אבל אפשר לצאת ממנו למסקנות. השוואה לדגמי המשפט השמני בלשון המקרא, בלשון מגילות מדבר יהודה ובלשון חכמים מלמדת על קרבה ללשון חכמים, כפי שיפורט ויודגם להלן.

1. לתיאורו הדקדוקי ולאפיונו ראה מור, דקדוק; מור, שלוש שאלות. נוסח הטקסטים על פי המקורות האלה: תעודות מורבעאת ותעודות חבר-צאלים על פי ירדני, אוסף תעודות (להוציא מורבעאת 174 – על פי אשל אשל וגייגר, מורבעאת 174); תעודות אוסף ירדני על פי ירדני ואחרים, תעודות; השטר מבית עמר על פי אשל אשל וירדני, בית עמר; מגילת המלחמה על פי קימרן, החיבורים העבריים; ספרות חז"ל על פי מאגרים. בדוגמאות מן התעודות סוגריים מרובעים מציינים טקסט משוחזר או הערה של המהדיר, סוגריים מזווים מציינים חסר במסירה, וסוגריים צומדים מציינים ייתור במסירה.
2. מור, סדר המילים.
3. יוער שלא כללנו בקורפוס את שטר הוויתור מבית עמר, שנמצא לפני כשנה בידי סוחרים פלסטינים, שכן הוא נבדל משאר התעודות בזמנו (שנת 140 לספירה) ובלשונו, ועדיין אין תמימות דעים באשר לחלוקת התפקידים שבו בין עברית לארמית (ראה לפי שעה מור, דקדוק, עמ' 7 הערה 15). עם זאת, לא הסחנו דעתנו מעדותו (ראה דוגמאות 3, 16).
4. המאמר לא ידון במשפטי קיום, שייכות וחג"ם ובמשפטים שמניים הכוללים את פועל העוזר היה.

## 2. סדר המילים במשפטים השמניים הפשוטים

### 2.1 סדר נושא-נשוא

סך הכול: 13 תבניות, 35 תמניות.

#### א. הנשוא שם תואר

1. וכל שיש לי ושקנה אחראים וערכים למרק לפנך את המכר הזה [...] (מורבעאת 30, שורות 23–24)<sup>5</sup> – הנושא פסוקית מועצמת.
2. ואין האנשים האלה רשאים לרדף [איש את אהלו] [...] (ידין 44, שורה 24) – מילת השלילה אין בראש המשפט;<sup>6</sup> הנושא מורכב (רשאים + לרדף; השווה דוגמה 15, שאין בה מילת שלילה והנושא עומד בין שני איבריו של הנושא המורכב).

#### ב. הנשוא צירוף יחס

3. והתשלם [=והתשלום] [מן] [ביתי ומן נכסי (חבר-צאלים 49, שורות 10–11)].<sup>7</sup>
4. אבל הוא ידעין [=היו יודעים] שדברכן עמי (ידין 49, שורה 6) – בפסוקית תוכן.
5. אלעזר בן אלעזר בן חוטא ואליעזר בן שמואל שניהם מן עין גדי ותחנה בן שמעון ואלמא בן יהודה שניהם מן הלוחית שבמחוז עגלתין יושבים בעין גדי (ידין 44, שורות 4–6); ישוע קבילן [ש] בן שמעון מן עין גדי אמר לאלעזר בן אלעזר בן חוטא ולאליעזר בן שמואל שניהם משם [...] (ידין 46, שורות 2–3) – בפסוקית זיקה (אסינדיטית) מתארת, הקרובה בתפקודה לפסוקית מצב.

#### ג. הנושא צירוף שמני

6. תחצי הכסף הלז חסר דינרין ששה עשר שהם סלעים ארבע לבד [...] ויתר המנו עוד דינרין ששה עשר שהם סלעים ארבע (ידין 44, שורות 20–24); בכסף זוזין מאה וששים שהם סלעים ארבעין [...] כסף [ דינרין עשרה שהם סלעים שנים ושקל חד (ידין 46, שורות 9–12); בכסף [זוזין ש]לושין וששה שה]ן סלעין תשע (חבר–

5. מקבילות בשטרות הארמיים: למשל חבר-צאלים 8, שורות 6–7; חבר-צאלים 9, שורה 8; חבר-צאלים 50 + מורבעאת 26, שורות 14–15. השווה תוספתא כתובות יב, א: [כל] נכסין די איתאי לי אחראין ומערכין לכתובתך דא".
6. דגם זה מצוי בלשון המקרא ובלשון המשנה בצד דגמים אחרים (מוראוקה, הדגשה, עמ' 106 [ס"ק 20]; זיאון-מוראוקה, דקדוק, §§ 154k–i, 160g; אור, תחביר, עמ' 167–171), למשל: "אין ה' ראה אתנו" (יח' ח, יב); "ואין מים שאובין פוסלין את המקוה אלא לפי חשבון" (תרומות ה, ט).
7. מקבילות בשטרות הארמיים: למשל מורבעאת 18, שורות 7–8; ידין 42, שורה 9; נחל דוד (ודי סדיר) 2, שורות 6–7. השווה בשטר מבית עמר: "ותשלמתא [קריאה אחרת: ותשלמים] לך מנכסי" (שורות 10–11).

צאלים 8, ה-יא, שורה 6); מן היום עד סוף ערב השמטה שהם שנים שלמות שני [מ]כסה חמש (מורבעאת 24, ה, שורות 9-10)<sup>8</sup> – בפסוקית זיקה מתארת, המתפקדת כתמורה; הנושא כינוי גוף.

7. ואני קָבֵלָן<sup>9</sup> (מורבעאת 30, שורה 22) – הנושא כינוי גוף. השווה "אני מקבל" (דוגמה 11).

8. מערב ירשי אבשי וְחִנְיָן צָפֹן חֲנִין בֵּר חֲנִי וְאַחֲרֵיךְ דְּרוֹם [...] (מורבעאת 22, שורה 3); [מזרח חוני ואחרים מערב ירשי בֵּר אבשי אֵב] [צפון חנין בֵּר חנינא ואחרים דְּרוֹם] [חליפא בֵּר] <sup>1000</sup> (שם, כ-ל, שורות 1-2); מזרח המכּוֹר מערב הֲדִיךְ צָפֹן כְּבִלּוּלָה דְּרוֹם חֲנִין בֵּר יְהוֹנָתָן (מורבעאת 30, שורות 3-4); תחומי ה[מכּוֹר] הִזֶּה מִזְרַח הַמִּכּוֹר מִעֶרֶב הֲדִיךְ צָפֹן כְּבִלּוּלָה דְּרוֹם חֲנִי בֵּר יְהוֹנָתָן (שם, שורות 16-17)<sup>10</sup> – זיהוי הנושא והנשוא כאן אינו יכול להיסמך על כהנים צורניים, שהרי שני איברי המשפט הם צירופים שמניים בלתי מיוחדים, ולפיכך ההקשר הוא הקובע שהסדר הוא נושא-נשוא.<sup>11</sup>

#### ד. הנושא בינוני

9. מעיד אני עלי תשמים יִפְסֵךְ [ד] מן הגללאים שאצלכם כל אדם שאני נתן תכבלים ברגלכם כמה שעסֵתָ[י] לְבָן עֲפֻלּוֹל (מורבעאת 43, שורות 5-6) – בסיפה של תנאי; לשון איום; הנושא כינוי גוף.<sup>12</sup>

10. בטב אתן יושב[י]ן אכלין ושתין מן נכסי בית ישראל ולא דאגין לאחיכין לכול דבר (ידין 49, שורות 2-3) – שים לב להקדמת התיאור לראש המשפט (מבנה של מיקוד)<sup>13</sup> ולאורכו של הנשוא; הנושא כינוי גוף.

11. תסלע הזוא אנמקבל המך (חבר-צאלים 49, שורות 7-8); כסף זוזין טובין

8. מקבילות בשטרות הארמיים: למשל ידן 8, שורה 5; ידן 47, ב, שורה 6; חבר-צאלים 21, שורות 5-6.

9. צורה זו היא שם (ולא פועל כפי שסווגה בעבר); ראה מור, דקדוק, עמ' 184-185.

10. מקבילות בשטרות הארמיים: למשל ידן 7, שורות 5-6 = 36-38; חבר-צאלים 8א, שורות 8-9; חבר-צאלים 50 + מורבעאת 26, שורות 6-8.

11. המקבילות הארמיות עשויות להקדים מילת יחס לשמות רוחות השמים, כגון "למדנחא מדברא" (ידן 7, שורה 5); "מן מדנחה[ן] מע[ל]ת תרעה דביתה" (חבר-צאלים 8, שורה 3) – אבל גם כזה אין בוחן צורני, שכן צירוף יחס יכול לתפקד כנושא תחבירי (ראה צבי, המשפט השמני, עמ' 154-155 הערה 29).

12. על הסדר כינוי גוף + בינוני בסיפה של לשון איום ראה בנדייד, לשון, עמ' 832-833; מור, סדר המילים, עמ' 253.

13. מור, שם, עמ' 251, 256.

עֲשֹׂרֵי] וְחֲמֵשָׁה אֲנִי מְקַבֵּל [...] (מורבעאת 174, שורה 5)<sup>14</sup> – המושא בראש המשפט (טופיקלוציה);<sup>15</sup> הנושא כינוי גוף.<sup>16</sup> השווה "ואני קְבֹלֵן" (דוגמה 7).  
 12. ואף אללי שהגיים קרבים [=קְרָבִים] אלנו אזי עלתי {והפצ} והפצתיך על ככה (מורבעאת 42, שורה 5) – בפסוקית תיאור.  
 13. אלעזר בן אלעזר חיטא ואליעזר בן שמואל שניהם שוקלים תחצי הכסף הלז [...] ותחנה בן שמעון ואלמא בן יהודה שוקלים {שוקלים} תחצי הכסף הלז [...] (ידין 44, שורות 18–22).

## 2.2 סדר נשוא-נושא

סך הכול: 6 תבניות, 11 תמניות.

### א. הנשוא שם תואר או בינוני (מודלי)

14. וקים עליהם וביניהם כל שמלעמלה [=שמלמעלה] כתוב (ידין 44, שורה 26); וקים עלי כול שאש על השטר הזא (חבר-צאלים 49, שורות 11–12)<sup>17</sup> – הנושא פסוקית מועצמת.  
 15. וְ[ר]שִׁי הַלּוֹקָח וִירְשׁוּ לַהֲמָכֵר הַזֶּה לַעֲשׂוֹת בּוֹ כֹל שֶׁתַּחֲפֹץ (מורבעאת 30, שורות 22–23); רְשִׁי הַלּוֹקָן ח [זֶה] הַזֶּה<sup>18</sup> (מורבעאת 22, שורה 4) – הנושא בין שני איברי הנשוא המורכב<sup>18</sup> (השווה דוגמה 2).  
 16. מודא אני לך היום שהחכרתי לך תגנה שלנו [...] (ידין 45, שורות 6–7); מודא אני לכם היום שחכרתי מכם תמקום שנקרה הסלם ותמקום שנקרה הבר [...] (ידין 46, שורות 3–4)<sup>19</sup> – נוסחה משפטית של הודאה.

14. מקבילות בשטרות הארמיים: למשל מורבעאת 25, שורה 5; חבר-צאלים 8, שורה 5; חבר-צאלים 50 + מורבעאת 26, שורה 11. יוער שמקבל היא צורה סבילה, בינוני של פועל (מור, דקדוק, עמ' 151–152).  
 15. מור, סדר המילים, עמ' 250, 256.  
 16. שים לב להצמדת הכינוי לפועל בצורת אנמקבל בחבר-צאלים 49 (מור, דקדוק, עמ' 208–209).  
 17. מקבילות בשטרות הארמיים: ידין 7, שורה 29; ידין 10, שורות 6, 18; חבר-צאלים 13, שורות 9–10.  
 18. מור, סדר המילים, עמ' 248. על דגם זה בלשון המקרא ובארמית ראה גם מוראוקה, הדגשה, עמ' 15; צבי, המשפט השמני, עמ' 154–155, ומראי מקום נוספים בהערה 30 שם.  
 19. מקבילות בשטרות הארמיים: למשל ידין 17, שורה 40; ידין 20, שורות 41–42; ידין 42, שורה 3. השווה בשטר מבית עמר: "מודה אני לך הימה הזה בכולמא שאהיה [=בכל מה שהיה] לך עליד שאול אחיך [...]" (שורות 4–6). מבנה זה אופייני ללשון התפילה וללשון חכמים (מור, סדר המילים, עמ' 253 הערה 51). על הסדר בינוני + כינוי גוף בפתיחה (כנגד כינוי גוף + בינוני שלא בפתיחה) ראה בנודיד, לשון, עמ' 817–819. סדר זה משמש, לפי בנודיד (שם, עמ' 825–827), גם להבעת מעשה ש"תחילת זמנו בעבר הקרוב". שני התפקידים האלה יפים לדוגמה שכאן.

17. מעיד אני עלי תשמים [...] (=את השמים; מורבעאת 43, שורה 3)<sup>20</sup> – לשון שברעה.

### ב. הנשוא צירוף יחס

18. המכר הזה בתחומיו החרובים ארבעה (מורבעאת 22, כ-ל, שורות 2–3); המכר הזה בתחומו בית ו[ ] ׀ התאנים הזיתים העץ [...] (מורבעאת 30, שורות 17–18)<sup>21</sup> – שתי דוגמאות אלה (וכן שתי הדוגמאות הארמיות הנזכרות) באות בפסקה המשפטית המפרטת את הנכסים שבשטח הנמכר (והבנויה במבנה ייחודי). הפתיחה בציון הנכס ("המכר הזה", ובארמית: "אתרא דך", "אתריא אלך") מקשרת את הכתוב אל הפסקה הקודמת, המפרטת את גבולות השטח (ראה דוגמה 8). קישור כזה, על דרך הטופיקליזציה, מוכר בשטרות.<sup>22</sup> עקרונית הסדר יכול היה להיות נושא–נשוא (מעין "המכר הזה החרובים בתחומיו" וכו'); נראה שהנשוא הועמד קודם מפני השאיפה לקרב את הכינוי המוסב אל חלק הייחודי, ואולי גם מפני אורכו של הנשוא (כל הקצר קודם).

### ג. הנשוא כינוי רמז

19. ואלה המ[ק]מות שנפלו בחלק[ו/ם] שלא לעזר בן אלעזר ושל א[ליעזר] בן שמואל המקום שנקרה החפיר והמקום שנקרה הסלם [...] וזה המקום שנפל לתחנה בן שמעון ולאמא בן יהודה המקום שנקרה החורת והמשוכים [...] (ידין 44, שורות 10–15).<sup>23</sup>

### 2.3 מסקנה

מן הדוגמאות עולה שסדר נושא–נשוא הוא הרווח בשטרות ובאיגרות ממדבר יהודה.<sup>24</sup> סדר נושא–נשוא מצוי באופן מובהק רק בשני דגמים: (1) הנשוא הוא שם

20. נוסחה זו מצויה בלשון המקרא ובלשון חכמים (מור, סדר המילים, עמ' 254 הערה 52). גם כאן הסדר בינוני + כינוי גוף בא בפתיחה (אבל בניגוד לדוגמה הקודמת אין מדובר בפעולה שתחילתה בעבר הקרוב).

21. מקבילות בשטרות הארמיים: חבר–צאלים 21, שורות 3–4; חבר–צאלים 50 + מורבעאת 26, שורות 8–9.

22. מור, סדר המילים, עמ' 243–244, 250.

23. מקבילה בשטרות הארמיים: ידין 7, שורה 5. השווה בלשון המקרא: "אלה שמות האנשים אשר ינחלו לכם את הארץ אלעזר הכהן ויהושע בן נון" (במ' לר, יז); ובלשון חכמים: "אלו הן הפסולין המשחק בקוביא והמלוה בריבית ומפריחי יונים וסוחרי שביעית ועבדים" (ראש השנה א, ח; ראה אור, תחביר, עמ' 74, 310).

24. כאמור לעיל, מרבית הדוגמאות הן מן השטרות ולא מן האיגרות.



תואר מודלי או בינוני מודלי;<sup>25</sup> (2) הנשוא הוא כינוי רמז.<sup>26</sup> בדוגמה 18, שהנשוא בה הוא צירוף יחס, סדר האיברים תלוי במבנה הייחוד, ולכן אין לראות בה דוגמה מייצגת לסדר נשוא-נושא במשפט שנשואו צירוף יחס.

### 3. השוואה לחטיבות אחרות של העברית

#### 3.1 השוואה ללשון המקרא

המשפטים השמניים הפשוטים בלשון המקרא באים הן בסדר נשוא-נשוא הן בסדר נשוא-נושא, ונראה שהגורם המשפיע הוא דגם המשפט: סדר נשוא-נשוא אופייני למשפטים חיוביים שבראשם מילת הזיקה אשר, למשפטים מחוברים בווי"ו החיבור, למשפט השני מבין שני משפטים המביעים היפוך או ניגוד ולמשפטי מצב. סדר נשוא-נושא אופייני למשפטים שליליים שבראשם מילת הזיקה אשר, למשפטים הבאים לאחר פועלי אמירה, למשפטים המשועבדים במילת הקישור כי, לרישה ולסיפה של משפט תנאי ולמשפטי שאלה. זהו אף סדר המילים היחיד האפשרי במקרה שהנשוא במשפט השמני הוא כינוי גוף או כינוי רמז.<sup>27</sup> מרבית הדוגמאות למשפטים שמניים בלשון השטרות והאיגרות ממדבר יהודה סדרן נשוא-נשוא, ובניגוד ללשון המקרא אין הן מותנות בדגם המשפט. אמנם סדר נשוא-נשוא מופיע בשטרות ובאיגרות בדגמי משפט שגם בלשון המקרא זה סדרם, כגון במשפט זיקה חיובי (דוגמאות 5-6); אולם הוא מצוי גם בדגמים שבלשון המקרא סדרם נשוא-נושא, כגון במשפט תוכן משועבד בתפקיד מושא (דוגמה 4 - במילת הקישור ש-, האופיינית לעברית של הבית השני וללשון חכמים). בעברית המקראית הקלאסית מצוי בדגם זה (במילת הקישור כי, האופיינית לתקופת לשון זו) סדר נשוא-נושא.<sup>28</sup> לפיכך נראה שסדר המילים במשפט השמני בלשון השטרות והאיגרות ממדבר יהודה

25. כאמור לעיל, בנדויד מציע הסבר נוסף לדוגמאות אלה: כינוי + כינוי גוף בפתחה כנגד כינוי גוף + כינוי שלא בפתחה (בנדויד, לשון, עמ' 817-819).

26. הסדר נשוא-נושא במשפטים שנשואם כינוי רמז או כינוי גוף הוא הרגיל בלשון המקרא (ראה צבי, המשפט השמני, עמ' 149-150).

27. על כך צבי, המשפט השמני, עמ' 149-150, 154, 158. החוקרים חלוקים בדעותיהם באשר לשאלה מהו הסדר הבסיסי בלשון המקרא. יש הסבורים שסדר נשוא-נשוא הוא הסדר הבסיסי ואילו סדר נשוא-נושא נובע מסיבות פרגמטיות, לצורך הדגשה וכדומה (למשל גוניוס-קאוטש, דקדוק, §141). מוראוקה מציין שכשני שלישים מן המשפטים השמניים במקרא הם בסדר נשוא-נשוא וכשליש בסדר נשוא-נושא, ושספרם של האחרונים גדול מכדי שנוכל לפטור אותם כיוצאים מן הכלל (ז'ואן-מוראוקה, דקדוק, §154f). ראה גישות שונות לניתוח המשפט השמני אצל מילר, המשפט השמני. על גישות שונות לזיהוי הנשוא והנשוא במשפט השמני ראה צבי וון דר מרווה, הגדרות.

28. השווה למשל בר' מה, יב; שמ' לב, כב.

שונה בעיקרו מן הסדר הנהוג בלשון המקרא, ויש בו העדפה לסדר נושא-נשוא, גם בדגמי משפט המקיימים סדר הפוך בלשון המקרא. אפשר לטעון לכאורה שההעדפה לסדר נושא-נשוא בדוגמה 29<sup>4</sup> נובעת מן השימוש במילת הקישור ש' – ולא במילת הקישור כ', האופיינית לעברית המקראית הקלאסית – כלומר שש' זו גורמת לסדר נושא-נשוא; אולם בחינת הופעותיה של ש' בעברית המקראית המאוחרת מעלה שנמצא לאחריה גם סדר נשוא-נשוא במשפט תוכן מושאי שמני, כגון בשיר השירים ה, ח: "מה תגידו לו שְׁחולת אהבה אני".

דמיון ללשון המקרא מתגלה בכל זאת בדוגמאות שבהן משמש סדר נשוא-נשוא. סדר זה אופייני בלשון המקרא למשפטים מודליים, ובכלל זה ברכות וקללות.<sup>30</sup> אפשר שאותו דגם מתקיים אף בלשון השטרות והאגרות במקרה שהנשוא הוא שם תואר מודלי או בינוני מודלי, כפי שעולה מדוגמאות 14–17. עם זאת, כאמור לעיל, אין זה ההסבר האפשרי היחיד לדוגמאות אלה, אלא אפשר שהגורם הוא טבעו של הבינוני לקדום לכינויו בפתיחת דיבור, כפי שהציע בנדויד.<sup>31</sup> דמיון ללשון המקרא מתגלה אף בקיומו של סדר נשוא-נשוא במקרה שהנשוא הוא כינוי רמז.

### 3.2. השוואה ללשון מגילות מדבר יהודה

בלשון המגילות, כמו בלשון המקרא, משמשים במשפט השמני הפשוט הן סדר נושא-נשוא הן סדר נשוא-נשוא.<sup>32</sup> במשפטים שנשואם צירוף שמני, צירוף יחס או שם פועל מתועדים שני הסדרים הללו, ולא ניתן להבחין בהתניות תחביריות מיוחדות המסדירות את תפוצתם. למשל במשפטים שנשואם צירוף שמני ובראשם כי הנשוא עשוי לבוא לפני הנשוא, כגון "כיא היא עת צרה לישראל אל"] (מגילת המלחמה [IQM], טור טו, שורה 1), או אחריו, כגון "כיא שבת מנוח היאה לישראל" (שם, טור ב, שורות 8–9).

סדר נושא-נשוא מתועד בלשון זו גם במשפטים שמניים שהנשוא שלהם הוא משפט תוכן, דגם שאיננו קיים כלל בלשון המקרא.<sup>33</sup> סדר נשוא-נשוא מתועד בלשון זו גם במשפטים שמניים שנשואם הוא שם תואר, בינוני סביל, מילת שאלה, כינוי

29. וכן בדוגמה 9, שבה תפקידה של ש' לפתוח סיפה של משפט תנאי (מור, דקדוק, עמ' 266–267).

30. ראה למשל ויליאמס, תחביר, §551, 580.

31. בנדויד, לשון, עמ' 817–819.

32. סיכום זה מבוסס על צבי, מגילות א; הנ"ל, מגילות ב. קורפוס לשון המגילות שנבדק במחקרים אלה איננו כולל מגילות מקראיות, ומן המגילות הלא-מקראיות נכללו בו מגילת פשר חבקוק, תעודת דמשק, מגילת המלחמה, מגילת המקדש וסרך היחד.

33. על היעדרו של דגם זה מלשון המקרא ראה צבי, משפטי תוכן א, עמ' 650; הנ"ל, משפטי תוכן ב, עמ' 306. בלשון המגילות מוגבל שימושו של משפט התוכן כנשוא ללשון הפשטים (צבי, מגילות א, עמ' 72–73; הנ"ל, מגילות ב, עמ' 284–285; הנ"ל, משפטי תוכן ג).

גוף או כינוי רמז. סדר המילים בלשון השטרות והאיגרות ממדבר יהודה איננו זהה אפוא לסדר המילים בלשון המגילות (ראה למשל דוגמה 11, בנושא כינוי גוף ובנושא בינוני סביל). דמיון של ממש מתגלה רק בדוגמאות שבהן הנשוא הוא כינוי רמז (בסדר נשוא-נושא). כאמור לעיל, סדר זה במשפטים שנשואם כינוי רמז או כינוי גוף מתקיים גם בלשון המקרא.

### 3.3 השוואה ללשון חכמים

מסקירת דגמי המשפט השמני הפשוט בלשון המשנה (על פי כ"י קאופמן) בספרו של אזור<sup>34</sup> עולה שהסדר האופייני לרוב הדגמים הוא נושא-נשוא, ושמשפר מקרים מצומצם מתקיים בהם הסדר ההפוך: הנשוא הוא כינוי גוף או כינוי רמז; דיבור ישיר; הנשוא מביע מידה; הנשוא הוא מילות השאלה מה ואיזה או המילה אחד. סדר נשוא-נושא במשפטים שנשואם כינוי גוף או כינוי רמז מתועד, כאמור, גם בלשון המקרא ובלשון המגילות. בלשון השטרות והאיגרות ממדבר יהודה נמצאו לכך רק דוגמאות בכינוי רמז (דוגמה 19), ונראה שהן מקיימות אותו דגם. מסתבר שסדר המילים של דגם זה היה יציב ולא השתנה מתקופה לתקופה ומדיאלקט לדיאלקט, לפיכך נראה שלא ניתן להתבסס עליו בקביעת קרבתם של דגמי המשפטים השמניים בלשון השטרות והאיגרות לדגמים בחטיבות העברית האחרות. שונה המצב כאשר למשפטים שנשואם בינוני או שם תואר. בגוריד קבע שסדר המילים של דגמים אלה בלשון חכמים יכול להיות הן נושא-נשוא הן נשוא-נושא, וניסה לחפש התניות תחביריות או הקשריות לכל אחד מן הסדרים הללו.<sup>35</sup> גם בלשון השטרות והאיגרות מתועדים שני הסדרים: סדר נושא-נשוא מתועד בדוגמאות 9-13, וסדר נשוא-נושא בדוגמאות 14-17. בעניין זה יש אפוא דמיון בין הממצא בלשון השטרות והאיגרות ממדבר יהודה ובין לשון חכמים, אם כי גם בלשון המקרא עשוי הבינוני לעמוד אחרי נושאו או לפניו (אבל שם הסדר תלוי, כאמור, בדגם המשפט). הדמיון העיקרי בין לשון השטרות והאיגרות ללשון חכמים בא לידי ביטוי בשיעורם הגדול של משפטים שמניים שסדרם נושא-נשוא, בתפוצתם המוגבלת של משפטים שמניים שסדרם הפוך ובכך שאין סדר המילים במשפטים שמניים אלו תלוי בדגם המשפט, שלא כמו בלשון המקרא. דמיון זה אף עולה בקנה אחד עם הקרבה הלשונית הכללית בין שתי חטיבות העברית האלה,<sup>36</sup> והוא בולט אף יותר נוכח היעדרה של זיקה דומה בין לשון השטרות והאיגרות לעברית המקראית וללשון מגילות מדבר יהודה.

34. אזור, תחביר, עמ' 71-79, § 3.1.1.

35. בגוריד, לשון, עמ' 817-819.

36. מור, דקדוק, עמ' 287-288; הנ"ל, שלוש שאלות, § 2.

## 4. סיכום

מרבית המשפטים השמניים בלשון השטרות והאיגרות ממדבר יהודה הם בסדר נושא-נשוא, ואין סדר המילים שבהם תלוי בדגם המשפט. ממצא זה קרוב לסדר המילים המאפיין את המשפט השמני הפשוט בלשון חכמים, שאף הוא נושא-נשוא על פי רוב. ממצא זה אף משתלב בשאר הנתונים הלשוניים העולים מבחינת לשון השטרות והאיגרות, והמעידים על היותה קרובה באופייה ללשון חכמים.

## הקיצורים הביבליוגרפיים

- אזר, תחביר = מ' אזר, תחביר לשון המשנה, ירושלים תשנ"ה  
 E. Eshel, H. Eshel, and G. Geiger, "Mur = 174 מורבעאת 174: A Hebrew I.O.U. Document from Wadi Murabba'at", *Liber Annuus* 58 (2008), pp. 313–326  
 אשל אשל וירדני, בית עמר = א' אשל, ח' אשל וע' ירדני, "שטר מ'שנת ארבע לחורבן בית ישראל': עדות נדירה לגזרות הדת אחרי מרד בר כוכבא?", קתדרה 132 (תמוז תשס"ט), עמ' 5–24  
 בנודיד, לשון = א' בנודיד, לשון מקרא ולשון חכמים, ב, תל-אביב תשל"א  
 E. Kautzsch, *Gesenius' Hebrew Grammar*, second English edition, trans. A. E. Cowley, Oxford 1910  
 R. J. Williams, *Williams' Hebrew Syntax*<sup>3</sup>, ed. J. C. Beckman, Toronto 2007  
 ז'ואן-מוראוקה, דקדוק = P. Joüon and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, revised English edition, Rome 2006  
 ידין ואחרים, תעודות = Y. Yadin et al., *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters: Hebrew, Aramaic and Nabatean-Aramaic Papyri* (Judean Desert Studies, 3), Jerusalem 2002  
 ירדני, אוסף תעודות = ע' ירדני, אוסף תעודות ארמיות, עבריות ונבטיות ממדבר יהודה וחומר קרוב, א-ב, ירושלים 2000  
 מאגרים = אוצר הטקסטים המקוון של מפעל המילון ההיסטורי ללשון העברית של האקדמיה ללשון העברית (<http://hebrew-treasures.huji.ac.il>)  
 מור, דקדוק = א' מור, דקדוק העברית של תעודות מדבר יהודה בין המרד הגדול למרד בר כוכבא, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר-שבע תש"ע  
 מור, סדר המילים = א' מור, "סדר המילים בשטרות ובאיגרות ממדבר יהודה", מגילות ז (תשס"ח), עמ' 261–237

- מור, שלוש שאלות = א' מור, "שלוש שאלות ושלוש תשובות בתעודות העבריות ממדבר יהודה שבין המרד הגדול למרד בר כוכבא", מגילות י (כרפוס) מוראוקה, הדגשה = T. Muraoka, *Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew*, Jerusalem and Leiden 1985
- מילר, המשפט השמני = C. L. Miller (ed.), *The Verbless Clause in Biblical Hebrew: Linguistic Approaches*, Winona Lake 1999
- צבי, המשפט השמני = T. Zewi, "The Nominal Sentence in Biblical Hebrew", *Semitic and Cushitic Studies*, ed. G. Goldenberg and S. Raz, Wiesbaden 1994, pp. 145–167
- צבי, מגילות א = ת' צבי, "המשפט השמני במגילות מדבר יהודה", שערי לשון: מחקרים בלשון העברית בארמית ובלשונות היהודים מוגשים למשה בר-אשר, א, בעריכת א' ממן, ש' פסברג ו' ברויאר, ירושלים תשס"ח, עמ' 64–80
- צבי, מגילות ב = T. Zewi, "Nominal Clauses in the Dead Sea Scrolls", *Journal of Jewish Studies* 59 (2008), pp. 273–291
- צבי, משפטי תוכן א = ת' צבי, "משפטי תוכן בעברית", לשוננו ע (תשס"ח), עמ' 657–627
- צבי, משפטי תוכן ב = T. Zewi, "Content Expressions in Biblical Hebrew", *Egyptian, Semitic and General Grammar: Studies in Memory of H. J. Polotsky*, ed. G. Goldenberg and A. Shisha-Halevy, Jerusalem 2009, pp. 302–316
- צבי, משפטי תוכן ג = T. Zewi, "Content Clauses in the Dead Sea Scrolls", *Hebrew in the Second Temple Period: The Hebrew of the Dead Sea Scrolls and of Other Contemporary Sources*, Proceedings of the Twelfth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, Jointly Sponsored by the Eliezer Ben-Yehuda Center for the Study of the History of the Hebrew Language, 29–31 December 2008, ed. S. E. Fassberg, M. Bar-Asher, and R. Clements (STDJ), Leiden (forthcoming)
- צבי וון דר מרווה, הגדרות = T. Zewi and C. H. J. van der Merwe, "Biblical Hebrew Nominal Clause: Definitions of Subject and Predicate", *Journal of Northwest Semitic Languages* 27 (2001), pp. 81–99
- קימרון, החיבורים העבריים = א' קימרון, מגילות מדבר יהודה – החיבורים העבריים, א, ירושלים תש"ע

## מערכת הזמנים בארמית הבבלית: הזמנים הדקדוקיים פִּעֵל ופִּעַל בסיפור ההיסטורי

### תוכן העניינים

#### 1. מבוא

- 1.1 שימושי התבנית פִּעֵל (בינוני) בארמית הבבלית. 1.2 התבנית פִּעֵל כמציינת אספקט.
- 1.3 השימוש בזמן הדקדוקי פִּעֵל בסיפור ההיסטורי התלמודי. 1.4 מתי משפט פועלי מציין סיפור היסטורי?
2. השימוש בזמן הדקדוקי פִּעֵל ובזמן הדקדוקי פִּעַל בסיפור ההיסטורי התלמודי
3. דוגמאות
- 3.1 מבוא. 3.2 פעלים המציינים אספקט רגעי (point aspect verbs). 3.3 פעלים המציינים אספקט המשכי (linear aspect verbs).
4. סיכום

#### 1. מבוא

##### הערות מקדימות

א. המינוח – במאמר זה אודקק למונחים הטכניים מייצג/ייצוג במשמעות 'הצפנת מציאות חוץ-לשונית (מסר/אירוע) באמצעות מערכת לשונית', או בנוסח פורמלי פחות: 'הבעת מציאות חוץ-לשונית (מסומל) בכלים לשוניים (המסמל), 'to denote'. בנוסחה A מציין B הכוונה שהביטוי הלשוני A שייך לקטגוריה הלשונית B, או בניסוח אחר A מוכל בקטגוריה B, ובצורה פורמלית פחות: המשמעות של A היא B. המונחים מייצג ומציין משמשים במאמר זה במקום המונחים העמומים ורבי המשמעות מתאר/מביע, המשמשים בלשון הדיבור.

בנוסחה A מסמן B הכוונה שהביטוי הלשוני A הוא שם אחר עבור הביטוי הלשוני B.

ב. כל המובאות מספרות חז"ל הן על פי כתבי היד המשמשים יסוד במפעל המילון

\* אני מודה לידידי ד"ר יחיאל קארה, שעבר על מאמר זה והצילני משגיאות רבות.

ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית, אלא אם כן צוין אחרת. המובאות מכתבי היד התלמודיים האחרים הן על פי מאגר עדי הנוסח.

### 1.1 שימושי התבנית פֶּעַל (בינוני) בארמית הבבלית

כידוע, הבינוני בארמית המקראית, וכפי שנראה בהמשך דברינו גם בארמית הבבלית, עשוי לייצג אירועים בעבר.<sup>1</sup>

מכאן ואילך אכנה את הצורות הפועליות פְּתִיב/פְּתִיב, מְכַתֵּב, מְכַתֵּיב/מְכַתֵּב המכונות בינוני (participle) בשם "התבנית פֶּעַל". בבחירת שם זה, המנותק מכל רמז למשמעות ומכל התייחסות למציאות הראלית, אני מבקש להדגיש שאני פועל בתחום הלשון, כלומר בתחום הייצוג של המציאות הפיזית.<sup>2</sup> התבנית פֶּעַל מציינת בדרך כלל את הזמן הדקדוקי (tense), כלומר את הייצוג של ממד הזמן הפיזי (time), אבל גם אספקט (aspect). את התבנית פֶּעַל, המציינת זמן דקדוקי, נכנה להלן "הזמן הדקדוקי פֶּעַל".

הגדרה: האספקט הוא ייצוג במערכת הפועל של אופי הפעולה ביחס לתחילתה, למשכה, לסיומה או להיותה חוזרת.<sup>3</sup>

בארמית הבבלית יש לזמן הדקדוקי פֶּעַל שימושים אחדים:

א. לייצג הווה והווה כללי (zeitlose Aussagen), כגון "מאן תנא קמא? ר' שמעון הוא, דדריש טעמיה דקרא" (יומא מב ע"ב).<sup>4</sup>

ב. לייצג עתיד.<sup>5</sup>

ג. לציין הווה היסטורי (praesens historicum) כהמשך של התבנית פֶּעַל,<sup>6</sup> כגון "רבינא איקלע למחוזא, אייתי אושפיזכניה סכינא קא מחוי ליה" (עירובין סג ע"א);<sup>7</sup> "שדר אזל איתי זווא מביתיה וקא שקיל ליה מזייה" (מגילה טז ע"א).

ד. הוא משמש במשפט תיאור מצב, כגון "ויקח המן את הלבוש ואת הסוס"

1. ראה קוטשר, מחקרים, עמ' 121: "It can be shown that there is a rather neat distinction in Daniel between (1) verbs whose narrative tense is the participle, [...] and (2) verbs whose participle denotes a present, whose preformative tense is narrative [...] the first group [are] 'point aspect' verbs [...] the other class – the 'linear' class". הוא מסתמך על מאמרו של רוזן, ארמית.

2. ראה מישור, זמנים, עמ' 15–16.

3. ראה רודריג-שורצולד וטוקולוף, מילון, עמ' 22; קומרי, אספקט, עמ' 3: "as the general definition of aspect, we may take the formulation that aspects are different ways of viewing the internal temporal constituency of a situation".

4. עיין שלזינגר, תחביר, עמ' 40; בריאר, קא, עמ' 80, 85.

5. שלזינגר, תחביר, עמ' 40.

6. נלדקה, מנדעית, עמ' 375; וראה שם דוגמה אחרת מן התלמוד.

7. עיין עוד לקמן 3.2.3.2§.

אשכחיה דיתבי רבנן קמיה וקא מחוי להו הלכות קמיצה" (מגילה טז ע"א, כ"י גטינגן 3); <sup>8</sup> "רבינא אשכחיה למר בר רב אשי דקא שייף ליה לברתיה גורקי דערלה" (פסחים כה ע"ב).<sup>9</sup>

ה. נלדקה מעיר:<sup>10</sup> "Aber im Talmud. ist dies Partic. in lebendiger Erzählung" neben dem Perf. überhaupt sehr beliebt" (= אבל בכלל בתלמוד בסיפור חי אוהבים מאוד להשתמש בבינוני נוסף על השימוש בזמן הדקדוקי עבר), דהיינו בסיפור חי ("lebendiger Erzählung") או בסיפור היסטורי (récit historique)<sup>11</sup> המייצג אירוע היסטורי בא לעתים קרובות בארמית הבבלית הזמן הדקדוקי פֶּעַל. והעיר מוראוקה על הקשר בין הזמן הדקדוקי פֶּעַל לבין העבר בארמית של יב: "variation of actual present is the use of a participle indicating an action which has been going on up to the moment of speaking".<sup>12</sup> דהיינו, הזמן הדקדוקי פֶּעַל מצוין perfect,<sup>13</sup> והוא איבר אחד מתוך קבוצת כל הייצוגים הלשוניים של פעולה שהתחילה בעבר ועדיין היא רלוונטית עבור הדובר (אולם כפי שנראה להלן בסעיף 2, נראה שבארמית בבליית הפעולה המיוצגת בידי הזמן הדקדוקי פֶּעַל אינה נמשכת עד זמן הדיבור ואינה רלוונטית לדובר). גם ברויאר הראה שיש לצירוף קא + פֶּעַל זיקה ברורה אל העבר, והדגיש ש"הצירוף קא + בינוני מביע הבעה פרפקטית".<sup>14</sup> ראוי לציין שבמבנים שהוא דן בהם המילית קא אינה מוכרחת.<sup>15</sup> שמע מינה: גם לזמן הדקדוקי פֶּעַל יש זיקה אל העבר, והוא מייצג עבר.

8. עיין עוד לקמן §3.2.3.2.

9. עיין נלדקה, מגדעית, עמ' 374. נראה לנו שניסוח אחר של תיאור מצב הוא "פעולה שהיא ממושכת לעומת הפעולה הנזכרת לצדה" (ברויאר, קא, עמ' 76 הערה 23). וכן נראה לנו שבתיאור מצב בא תמיד קא לפני פֶּעַל. ראה שלזינגר, תחביר, §29, האומר שתיאור המצב הקיים בעת התרחשות פעולה חדשה מובע באמצעות פֶּעַל.

10. נלדקה, מגדעית, עמ' 375 הערה 1.

11. נשתמש במונח "זמנים דקדוקיים המשמשים בסיפור היסטורי" ולא במונח narrative tenses, בעקבות ביקורתו של נבניסטי, בעיות, עמ' 242 הערה 2: "Nous parlons toujours des temps du 'récit historique' pour éviter le terme 'temps narratifs' qui a créé tant de confusion" (=אנו נדבר תמיד על הזמן הדקדוקי של "סיפור היסטורי" כדי להימנע מן המונח "זמן דקדוקי נרטיבי", שיצר בלבול כה רב).

12. מוראוקה ופורטן, ארמית, עמ' 203 פסקה 55aa.

13. אני משתמש במונח perfect כפי שמגדיר אותו קומרי: perfective : "In this book the terms perfective and perfect are used in quite different senses from one another" (קומרי, אספקט, עמ' 5 הערה 1); "the term perfective contrasts with imperfective and denotes a situation viewed in its entirety, without regard to internal temporal constituency; the term perfect refers to a past situation which has present relevance, for instance the present result of a past event (his arm has been broken)". (עמ' 12).

14. ברויאר, קא, עמ' 85-86.

15. שם, הערה 61.



## 1.2 התבנית פֶּעַל כמציינת אספקט

התבנית פֶּעַל לא רק מציינת זמן דקדוקי אלא גם אספקט, כגון אספקט הרגלי, אספקט איטרטיבי (ייצוג של פעולה החוזרת ונשנית כמעין מנהג)<sup>16</sup> לדוגמה "רבא מהדר אסקא וארוזא, הואיל ונפק מ?פ?ומיה דרב הונא" (פסחים קיד ע"ב).<sup>17</sup> כלומר, רבא היה רגיל לקיים את מצוות שני תבשילים, החוזרת בכל שנה ושנה בליל הסדר, בתדרים ובאורז. וראוי לתת את הדעת לסדר נושא + פֶּעַל (וראה עוד להלן §§3.2.3, 3.2.6.3, 3.3.1). השורש הד"ר עצמו יכול לייצג הן פעולה חד-פעמית הן פעולה חוזרת ונשנית. הפעלת הפונקצייה נושא + פֶּעַל על השורש הד"ר מציינת אספקט הרגלי. דר-המשמעות של התבנית פֶּעַל – ציון זמן דקדוקי מצד אחד וציון אספקט הרגלי מצד שני – יש לה מקום חשוב במאמר זה (ראה §§3.2.1–3.2.6.3, 3.3.2.3, 3.3.4.3).

להלן נדון גם בזמנים הדקדוקיים הנבדלים המשמשים בסיפור ההיסטורי הן של פעלים המציינים אספקט רגעי הן של פעלים המציינים אספקט המשכי (ראה §3.1).

## 1.3 השימוש בזמן הדקדוקי פֶּעַל בסיפור ההיסטורי התלמודי

להלן נראה שהזמן הדקדוקי פֶּעַל משמש בסיפור ההיסטורי, דהיינו הוא מייצג אירוע בעבר, ונדון בהתניות בשימוש בזמן הדקדוקי פֶּעַל ובזמן הדקדוקי פֶּעַל בסיפור ההיסטורי.

אפשר לראות בתיאוריהם של עורכים תלמודיים של מהלך סוגיה, ובפרט בייחוס טיעונים לאומריהם, סיפור היסטורי. במאמרנו זה נתמקד בעיקר בסיפורים היסטוריים שיש בהם ייחוס מאמרים וקושיות לאומריהם וייחוס מעשים לעושיהם. "סיפורים היסטוריים" אלו הם מצד אחד אפרוריים ומצד שני מגוונים, מפני שלפעמים אפשר לשבח את האירועים המסופרים בהם בציר הזמנים, אך לפעמים אין בהם רמז לזמן התרחשות האירוע. להבחנה הזו יש חשיבות רבה להבנת השימוש בזמן הדקדוקי פֶּעַל ובזמן הדקדוקי פֶּעַל, כפי שנראה להלן בסעיף 2.

בתלמוד הבבלי תיאורי מהלך הסוגיות מנוסחים לעתים קרובות באמצעות הזמן הדקדוקי פֶּעַל, כגון: "מתקיף לה"<sup>18</sup> רבה. הכא נמי איכא הפסד עצים" (פסחים כ ע"ב שו" 31, כ"י מינכן 6); "מותיב רב יוסף. ר' יהודה אומ': כל שלא בדק" (פסחים י ע"ב); "התם כמצליף הוא דעכיד, ומחוי רב יהודה כמגדאנא" (יומא טו ע"א);

16. שלזינגר, תחביר, עמ' 40.

17. כך גם בכ"י מינכן 6, בכ"י מינכן 95, בכ"י אוקספורד 366, בכ"י וטיקן 109 ובכ"י וטיקן 134. רק בכ"י אדלר 850 ובדפוסים הנוסח הוא "הוה מהדר".

18. וכבר העיר באכר (טרמינולוגיה, עמ' 242) "kommt nur im Partizipium vor", בלא להסביר את מסקנתו. להסבר לתופעה זו עיין לקמן סעיף 3, דוגמאות.

"מחכו עלה במערבא. אתא גברא וקאי, ואת אמרת לא תצא" (יבמות פח ע"א, כ"י וטיקן 111).

הזמן הדקדוקי פֶּעַל בדוגמאות הללו מציין סיפור אירוע בעבר, וכן מתורגם הן בתרגומים מתקופת הגאונים הן בתרגומים מודרניים.

### 1.3.1 תרגומים מתקופת הגאונים

מראה המקום	נוסח התלמוד	מראה המקום	ספר והזהיר <sup>19</sup>
חולין טז ע"ב	מתקיף לה רב יוסף. (רש)אי הכי לעול' (שוחטי') ואוכלי' מיבעי לי.	ויקרא <2,30>	השיבו ר' יוסף. אם כן לעולם אוכלין היה לו לשנות.
בבא בתרא קכח ע"א	מיתבי. היה יודע לו עדות עד שלא נעשה חתנו. ונעשה חתנו [...] פסול.	צו <2,53>	והושיבו לו חכמ'. היה יודע לו העדות עד שלא נעשה חתנו. ונעשה חתנו. [...] פסול.
נידה טז ע"ב	א' ר' אבא א' ר' חייא בר אבא. בדקה עד ואבד אסו' לשמש עד שתבדוק. מתקיף לה ר' זיר. אילו איתיה מי לא משמשה.	מצורע <2,132>	אמ' ר' אבא אמ' ר' חייא בר אשי אמ' רב. בדקה בעד ואבד אסורה לשמש. השיבו ר' זירא. לא אבד העד והיא בתוך הלילה [...] תשמש.

מראה המקום	נוסח התלמוד	מראה המקום	פירושי רבנו חננאל
שבת קלב ע"א	מתקיף לה רבינא. אלא מעתה יהא זר כשר בהן ויהא אונן כשר בהן.	שבת <sup>20</sup> <262>	התקיף רבינא. אי הכי אמ' דחס עזליהן. !וזהא + או אונן? כשר? בהן.
יומא פ ע"ב	מתקיף לה רבינא. ככותבת בכדי אכילת פרס. חצי פרס בכדי אכילת פרס.	יומא <sup>21</sup> <120>	ועל זה התקיף רבינא. אם שהא מתחילת אכילתו נותר או פיגול שאיסורן כזית ואכל מעט מעט עד שהשלימו לכזית בשיעור פרס ניצטרפו כל האכילות וחייב.

19. ראה והזהיר ב. ספר והזהיר הוא כעין ספר שאילתות בעברית. עיין ברודי, גאוני בבל, עמ' 214; ברודי, שאילתות, עמ' 111–116 וכן 159–181 (שם, עמ' 189–192, הוא דן בספר והזהיר); דנציג, מבוא, עמ' 64 הערה 128. אני מודה לידידי ד"ר יחיאל קארה על שהסב את תשומת לבי לממצא בספר והזהיר. תודה לאקדמיה ללשון העברית שהעמידה את אוצרותיה ואת מאגרי המידע שלה לרשותי.

20. ראה רבנו חננאל, שבת.

21. ראה רבנו חננאל, יומא.

השוואת נוסח ספר הלכות פסוקות עם נוסח מקבילו העברי, הלכות ראו, משקפת אי-עקיבות.

מראה מקום	הלכות פסוקות <sup>22</sup>	מראה מקום	הלכות ראו <sup>23</sup>
13	מתקיף ליה <sup>24</sup> רב חיסדא. לאחר שמילא כריסו ממנו חזיר ומברך עליו. אילא אמ' רב חיסדא.	16	השיב רב חסדא. לאחר שמילא כריסו ממנו יחזור (יחזור) ומברך עליו. אלא אמ' רב חסדא.
86	מתקיף ליה רב כהן דלמא ארבעה זוזי קמאי אגודי אגיד ליה גלימא בגויהו.	66	מקשה רב כהן. שמא ראשונים אגודי אגיד ליה טלית בהם. האחרונים – האמינו כדרך שהאמינו מתחילה.
86	מתקיף לה ראבא. ומה לוקח מיגנב עשו בו תקנת השוק. לוקח מלוקח מיבעיא.		אין מקבילה.
117	סבר ראמי בר חמא למימר. שבועה מידאורייתא היא. ומותיב ראבא הא תיובתא. ומתריץ דשבועה מדרבנן כדי להפיס דעתו שלבעל.	90	כסבור רמי בר חמא לומר. שבועה משלתורה היא. והשיב רבא תשובה זו. ותרץ ששבועה משל חכמ' כדי להפיס דעתו שלבעל.
126	מתקיף ליה רב חונא בריה דרב יהושע. אימור דאמרינן הכי לעינן אומדנא. דיכמא דנפיש ידעי באומדנא טפי. אבל לענין עדות. תרי כמאה ומאה כביתרי.	97	מקשה בה ר' חונה בריה דר' יהושע. אומ' שנאמ' כך לענין אומדנא. שכל זמן שמרובין יודעין באומדנא יחיר.

### 1.3.2 תרגומים לשפות מודרניות

#### מתקיף

מתרגמים	בבא קמא צח ע"א	תענית יג ע"ב	תענית כו ע"ב
1 שטיינזלץ <sup>25</sup>	מקשה על כך	מקשה על כך	מקשה על כך
2 שטיינזלץ (אנגלית) <sup>26</sup>		objected to this	objected to this
3 שוטנשטיין <sup>27</sup>	הקשה עליו		

22. ראה הלכות פסוקות.

23. ראה הלכות ראו. חן חן לעובדי האקדמיה ללשון העברית, מר אהרן גליק וד"ר יחיאל קארה, על שערכו סינופסיס של ספר הלכות פסוקות והלכות ראו.

24. בדבר הצורה מתקיף ליה כאן ולהלן במקום מתקיף לה עיין להלן § 3.2.1.2.

25. ראה שטיינזלץ, בבא קמא, כך ב; שטיינזלץ, תענית.

26. *The Talmud, The Steinsaltz Edition, Commentary by Rabbi Adin Steinsaltz (Even Yisrael)*, vol. 13: Tractate Ta'anit, New York 1995

27. ראה שוטנשטיין.

מתרגמים		בבא קמא צח ע"א	תענית יג ע"ב	תענית כו ע"ב
4	מלמד <sup>28</sup>	מתקיף אותה <sup>29</sup>		
5	י' אפשטיין (אנגלית) <sup>30</sup>	demurred	demurred to this	demurred to this
6	מלטער <sup>31</sup>		objected	an objection was raised
7	גולדשמידט (גרמנית) <sup>32</sup>	wandte ein	wandte ein	wandte ein

## מיתבי

מתרגמים		בבא קמא צח ע"א	ברכות יד ע"א	תענית כט ע"ב
1	שטיינזולץ	מקשה (x3)		מקשה
2	שטיינזולץ (אנגלית)			raised an objection
3	שוטנשטיין	הקשה (x3)	לא תורגם	לא תורגם
4	מלמד	משיב <sup>33</sup>		
5	י' אפשטיין (אנגלית)	raised an objection	raised an objection	raised an objection
6	מלטער			raised an objection
7	גולדשמידט (גרמנית)	(x3) wandte ein	wandte ein	wandte ein
8	היבנער (יידיש) <sup>34</sup>		האט רב ששת א קשיא געפרעגט	
9	דה לִוְהָה (הולנדית) <sup>35</sup>		weersprak	

28. ראה מלמד, בבא קמא.

29. שם, עמ' 163, שו' 358.

30. ראה אפשטיין י', תרגום.

31. ראה מלטער, תענית.

32. ראה גולדשמידט, תרגום.

33. שם, עמ' 163, שו' 340, 346, 352.

34. מסכת ברכות מן תלמוד בבלי, יידישע איבערזעצונג פון של"ה (הרב שמואל היבנער), בריסל 1967.

35. *Talmoed Bavli, Sefer Matnat Jaákov, Berachot Perek Beth II, Vertaling en verklaringen*: Jacob Nathan de Leeuwe, Leeuwarden 5768.

## מחכו

מתרגמים		בבא קמא קב ע"ב
1	שטיינזלץ	היו צוחקים
2	שוטנשטיין	שחקו בני המערב
3	מלמד	שוחקין עליה <sup>36</sup>
4	י' אפשטיין (אנגלית)	They were even amused
5	גולדשמידט (גרמנית)	lachten sie

התרגומים "מתקיף אותה", "משיב", "שוחקין עליה", בידי ע"צ מלמד בהוצאת התלמוד הבבלי שבעריכת י"א אפשטיין (שורות 4 [מתקיף; מיתכ]; 3 [מחכו]) נראים לי מלאכותיים ונובעים מן המגמה המשתקפת בהוצאה הזאת לתרגם את התלמוד תרגום מילולי. מגמה זו הביאה להעברה מילולית של תבנית פועלית בארמית למקבילתה הצורנית בעברית תוך עיוות משמעותה, וכן הביאה לחוסר עקיבות. והא ראה. הצורה פְּעִי (פֻּעַל) מתורגמת בה "שאל", כגון "בעי רבא" (בבא קמא צו ע"א) מתורגם "שאל רבא";<sup>37</sup> "בעי רב פפא" (בבא קמא צו ע"א) מתורגם "שאל רב פפא".<sup>38</sup> גם התרגום שבהוצאת שטיינזלץ (שורה 1) אינו עקיב: "מקשה", "מקשה", "היו צוחקים". וגם במהדורה האנגלית של התרגום הזה (שורה 2) נאלץ המהדיר לתרגם את תבנית הבינוני שבעברית לזמן הדקדוקי past באנגלית. גם במילונים התלמודיים מתורגם הזמן הדקדוקי פֻּעַל לזמן הדקדוקי past: במילונו של לוי<sup>39</sup> "מתקיף לה" מתורגם "er stellte eine starke, nicht leicht zu beseitigende Frage, er trat heftig dagegen auf"; "מתיכ"י" מתורגם "man widerlegte, erhob den Einwand". במילונו של יסטרוב<sup>40</sup> "מתקיף לה" וכו' מתורגם "R.A. objected to it"; "מתיכ"י" מתורגם "they (the disputing scholars) raised an objection".

להלן (§§3.2.1.3, 3.2.4.3, 3.2.6.3, 3.3.2.3) נדון בלבטים המשתקפים בתרגומן של תבנית פֻּעַל במילונו של סוקולוף, אך כבר עתה ראוי להעיר שהוא מתרגם את "מתני לה רב יחזקאל לראמי בריה" (סנהדרין פ ע"ב) "PN was transmitting it to PN<sub>2</sub>, his son"<sup>41</sup>.

36. שם, עמ' 171, שר' 641.

37. שם, עמ' 159, שר' 199.

38. שם, עמ' 160, שר' 214.

39. לוי, מילון, כרך ד, עמ' 666, ערך "תקיף"; עמ' 629, ערך "תוכ".

40. ראה יסטרוב, מילון, עמ' 1694, ערך "תקיף"; עמ' 1650, ערך "תוכ".

41. סוקולוף, ארמית בבליית, עמ' 1221b, ערך "תני 1".

ההתלבטות בין העברה מילולית של תבנית פועלית מן הארמית אל העברית לבין תרגום לפי העניין באה לידי ביטוי אצל יוסף שכטר: "מיתיבי משיבים, השיבו, פתיחה לקושיא: מקשים, הקשו בני הישיבה (התרגום המילולי: משיבים, [...])".<sup>42</sup>

ובספר לימוד למתחילים בהולנדית מצינו "מתיב" מתורגם "hij vroeg" (he asked); "מיתיבי" מתורגם "zij vroegen" (they asked); ו"מתקיף" מתורגם "hij heeft gevraagd" (he has asked).<sup>43</sup>

#### 1.4 מתי משפט פועלי מציין סיפור היסטורי?

מקובל שמשפט שיש בו פועל הוא משפט פועלי ומשפט שיש בו רק שמות עצם הוא משפט שמני. אולם אפשר להבין משפט דוגמת "כהנים איצטריכא ליה" (ערכין ג ע"ב ועוד) רק כמשפט שמני שבו המילה "כהנים" היא הנשוא (בערבית: hābar), כלומר החידוש, והצירוף "איצטריכא ליה" הוא הנתון (בערבית: mubtada). במילים אחרות, משמעות המשפט היא: הדבר שיש הכרח להשמיענו הוא "כהנים", ולא לויים ולא ישראל.<sup>44</sup> דוגמה אחרת, במשפטים בתלמוד יש להבחין בין מקרים שהפעולה המיוצגת על ידי הפועל היא החידוש ובין מקרים שהחידוש במשפט מסומן באמצעות רכיבים אחרים, כגון בדוגמה שבטבלה זו (פסחים ל ע"ב):

כ"י וטיקן 109	כ"י אנלאו
אמר ליה רבינא לרב אשי. ומאחר דאיתותב רבה בר אהילאי אמאי אמ' רב. קדירות בפסח ישברו.	אמ' ליה רבינא לרב אשי. וכי מאחר דאיתותב רבא בר אהילאי אלמא אמ' רב. קדירות בפסח! נישברו.
רב מוקים לה להאיא בתנור [של] מתכת. וכי קאמ' איהו בשל חרס.	אמ' ליה. רב מוקי ליה להאיא? בתנור שלמתכת.

יש להבין את המשפט "רב מוקי ליה להאיא? בתנור שלמתכת" מעין: מה שרב מפרש את הברייתא הוא בתנור של מתכת. כאן החידוש הוא הרכיב "תנור של מתכת", כפי שעולה מן הגרסה או הפרשנות שבכ"י וטיקן 109.

בהמשך דבריי לא אעסוק במשפטים מעין אלה, אלא רק במשפטים פועליים ממש,

42. שכטר, אוצר 2, עמ' 229. ניסוח זה פוסח על שתי ספֶּפִּים. במהדורה השלישית של ספרו של שכטר (שכטר, אוצר 3, עמ' 260) כבר הוחלפה ההגדרה הזאת של המונח התלמודי מיתיבי לתרגום לפי העניין: "מיתיבי (השיבו). הקשו בני הישיבה וכן: איתיביה (השיבו) – הקשה עליו".

43. האוסדורף, למען יררן, עמ' 52–53.

44. הדיון הזה מבוסס על דיונו של שליונגר, תחביר, §12, 15 ואילך. ושם הסביר את המונחים הערביים mubtada ו-hābar, המקבילים למונחים rhema ו-thema ומקבילותיהם בספרות המחקר.

דהיינו משפטים שבהם החידוש של המשפט מסומן על ידי הפועל (הנשוא הדקדוקי). תנאי זה הוא אולי גם תנאי הכרחי לסיפור היסטורי.

## 2. השימוש בזמן הדקדוקי פֶּעַל ובזמן הדקדוקי פָּעַל בסיפור ההיסטורי התלמודי

לצד השימוש בזמן הדקדוקי פָּעַל בסיפור ההיסטורי נמצא לעתים בסיפורים היסטוריים גם הזמן הדקדוקי פֶּעַל, כגון "אותיביה ר' יוחנן לריש לקיש. ר' ישמעאל בר ר' יוחנן בן ברוקה אומ' (פסחים לד ע"א).

כדי למצוא את ההתניות בשימוש בזמנים הדקדוקיים פֶּעַל ופָּעַל יש להתחשב בעובדה שישנם שני סוגי סיפור היסטורי. אמנם כל סיפור היסטורי מייצג אירוע שקרה לפני זמנו של הדובר, אבל יש סיפורים היסטוריים המייצגים אירוע שאי אפשר למקד אותו על ציר הזמנים, כלומר אין סינכרוניזציה של האירוע הנדון עם אירוע מוגדר וידוע בעבר. לעומת זאת, יש סיפורים היסטוריים המייצגים אירוע שיש לגביו ציון מפורש לנסיבותיו בעבר ושאי אפשר למקד אותו על ציר הזמנים.

בדיקתנו מעלה שבסיפורים ההיסטוריים מן הסוג הראשון משמש בדרך כלל הזמן הדקדוקי פֶּעַל, ואילו בסיפורים מן הסוג השני משמש בדרך כלל הזמן הדקדוקי פָּעַל (וראה עוד להלן §3.1).

אפשר לתאר את ההבחנה בין הזמן הדקדוקי פֶּעַל לבין הזמן הדקדוקי פָּעַל בצורה מקורבת באמצעות ההבחנה בין המושג perfect (המסומן באנגלית בדרך כלל על ידי have + past participle) לבין המושג preterite (המסומן באנגלית בדרך כלל על ידי verb + ed). perfect מסמן את קבוצת כל הייצוגים הלשוניים של פעולה בעבר שעדיין רלוונטית לזמן הדובר ושאי אפשר למקד אותה על ציר הזמנים או שאין חשיבות לזמן הפעולה בעבר ביחס לרלוונטיות של הפעולה לזמן הדובר, ואילו preterite מסמן את קבוצת כל הייצוגים הלשוניים של פעולה בעבר שהתרחשה ונסתיימה לפני שעת הדובר, פעולה שחלפה ועברה ואינה רלוונטית לזמנו של הדובר.<sup>45</sup> מכאן ואילך לא אודקק יותר למושג perfect שהוא אולי מועיל לתיאור המצב הלשוני בשפות אירופיות, אלא אגדיר מושג חדש בשם פסידו־פרפקט.

הגדרה: פסידו־פרפקט הוא קבוצת כל הביטויים הלשוניים המייצגים פעולה שאירעה אמנם לפני זמנו של הדובר אבל אי אפשר למקד אותה על ציר הזמנים. נציג מתוך קבוצת פסידו־פרפקט הוא למשל הזמן הדקדוקי פָּעַל. המשותף בין המושג perfect ובין המושג פסידו־פרפקט הוא, שהנציגים הלשוניים של שניהם מייצגים פעולה שאינה מסוימת על ציר הזמנים אבל הנציגים של הקבוצה perfect מייצגים

45. בדבר ייצוג פעולות שהתרחשו ונגמרו אבל תוצאותיהן רלוונטיות לזמנו של הדובר עיין זנדרבורט, אנגלית, §137.

פעולה שהיא רלוונטית לזמנו של הדובר ואילו הנציגים של הקבוצה פסידו־פרפקט מייצגים פעולה שתוצאותיה אינן בהכרח מורגשות בזמנו של הדובר.

הכרת העובדה שפעולה התרחשה ונגמרה לפני שעת הדיבור יכולה להתבסס על אזכור זמן מפורש או על ההקשר הספרותי (כשזמן האירוע ונסיבותיו עולים מן ההקשר) או ההקשר הראלי (כשזמן האירוע ונסיבותיו עולים מתוך ידע היסטורי).<sup>46</sup> ייתכן שיש זמנים דקדוקיים שונים (נציגים שונים מתוך קבוצת פסידו־פרפקט ומתוך קבוצת preterite) להבעת הסוגים השונים של הכרת זמנם של אירועים בעבר או להבעת חשיבות זמנם של האירועים בעבר ביחס לאופיים של האירועים (ראה להלן §3.3.1).

רמז לעובדה שהאירועים ההיסטוריים המיוצגים באמצעות הזמן הדקדוקי פֶּעַל אינם רלוונטיים לזמנו של הדובר מספק התרגום האנגלי של המינוח התלמודי (ראה לעיל §1.3.2), הנוקט תמיד זמן past ולא perfect.

### 3. דוגמאות

#### 3.1 מבוא

כשם שראינו שישנם שני סוגי סיפורים היסטוריים הנבדלים זה מזה מבחינת היחס בין האירוע המיוצג לבין ציר הזמנים, כן יתברר שיש להבחין בין סיפורים היסטוריים המייצגים אירוע בעל אופי רגעי לבין סיפורים היסטוריים המייצגים אירוע בעל אופי נמשך. בראשונים משמשים פעלים המציינים אספקט רגעי, ובאחרים משמשים פעלים המציינים אספקט המשכי. עוד עולה מבדיקתנו, שהזמנים הדקדוקיים (נציגים מתוך פסידו־פרפקט ומתוך preterite) עבור פעלים המציינים אספקט המשכי ועבור פעלים המציינים אספקט רגעי אינם שווים.

הבחנה זו מבוססת על מאמרו של רוזן,<sup>47</sup> שעמד על ההבחנה בין פעלים המציינים אספקט רגעי לבין פעלים המציינים אספקט המשכי (במינוחו של רוזן: point aspect verbs, linear aspect verbs בהתאמה) ועל קיומן של שתי מערכות זמנים דקדוקיים בארמית המקראית עבור שני הסוגים האלה של פעלים.

הגדרה: פועל המציין אספקט רגעי (punctual aspect verb, point aspect verb) הוא פועל המייצג פעולה רגעית (momentary or punctiliar action). פועל המציין אספקט המשכי (durative aspect verb, linear aspect verb) הוא פועל המייצג פעולה נמשכת (durative or linear action).

46. נסתייענו הרבה בספר הלימוד לבית הספר התיכון: M. Schubiger, *Englische Grammatik*<sup>2</sup>, Basel 1958.

47. רוזן, ארמית.



כיוון שיש זמנים דקדוקיים נבדלים עבור כל אחד מארבעת הסוגים של אירוע היסטורי, יש להבדיל מכאן ולהבא בין הזמן הדקדוקי פֶּעַל + נושא לבין הזמן הדקדוקי נושא + פֶּעַל.

### 3.2 פעלים המציינים אספקט רגעי (point aspect verbs)

#### 3.2.1 השורש תק"ף

נדון בשורש תק"ף בבניין אִפְעַל במשמעות 'להעלות התנגדות, קושיה'.

##### 1. הסיפורים ההיסטוריים והמבנים המשמשים בהם

למעלה הבאנו דוגמה של מתקוף (פֶּעַל) המזדמן במבנה פֶּעַל + לה + נושא. ראוי להדגיש שמדובר בגרסה לה (בנקבה, המציינת לשון סתמי), כיוון שההתקפה מתייחסת לטיעון שהוא לפי אופיו אינו כפוף לזמן. ממהלך הסוגיה עולה שמדובר בהתקפה על טיעון שאירעה בעבר, אך אי אפשר לקבוע את זמנו של האירוע. לכן בסיפור היסטורי המייצג אירוע שאי אפשר לקבוע את זמנו ולסיים אותו בעבר בא המבנה פֶּעַל + לה + נושא.

המבנה פֶּעַל + נושא + מושא עקיף: הדוגמה היחידה של תק"ף פֶּעַל (אִפְעַל) היא: "אמ' ליה אביי לרבי. אנחתת לן חדא ואתקיפת לן חדא" (בבא בתרא קטז ע"א).<sup>48</sup> בעיקר המושא העקיף לן מצביע על אירוע מוגדר וקבוע המשובץ במסגרת של זמן. אין כאן סיפור התקפה על טיעון אלא על אמורא, בן אדם, שהוא לפי מהותו כפוף ומותנה בזמן. מכאן שהזמן הדקדוקי פֶּעַל משמש רק בסיפור היסטורי המייצג אירוע מוגדר וקבוע המשובץ בציר הזמנים.

##### 2. מבנים אחרים (יוצאים מן הכלל)

בתלמוד הבבלי, לפי הנוסח המדויק שבכתבי היד המשמשים בעבודת מפעל המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית, מצינו הן את הסינטגמה מתקיף לה והן את הסינטגמה מתקיף ליה לפי הטבלה הזאת:

הסינטגמה	כתבי יד תימניים	כתבי יד אשכנזיים, ספרדיים, מזרחיים
מתקיף לה	9	כ"400
מתקיף ליה	108	1

לכן יש אחדות מרשימה (1:400) של הסינטגמה מתקיף לה בכתבי יד אשכנזיים, ספרדיים ומזרחיים. וכפי שכבר העיר קארה,<sup>49</sup> הכתיב ליה עבור נסתרת רגיל בכתבי

48. וכן הוא בכ"י אסקוריאל, בכ"י מינכן 95 ובכ"י וטיקן 115. אבל בכ"י פריז 1337: "אמ' ליה אביי לרבי. אנחת לן חדא ואקשת לן חדא".

49. קארה, כתבי היד, עמ' 37 ושם הערה 66, עמ' 30, עמ' 52 הערה 126.

היד התימניים. דהיינו אפילו מתקיף ליה אינו מייצג בהכרח אירוע, ויכוח בעבר בין שני אמוראים, אלא קושיה על מאמר שאין לשבץ אותה במסגרת של זמן.<sup>50</sup>

3. דוֹ-הַמַּשְׁמָעוֹת של התבנית פֶּעַל בסיפור היסטורי  
השאלה היא אם פֶּעַל (מתקיף) מציין זמן דקדוקי (tense) או אספקט. העלאת קושיה דוגמת מתקיף על מאמר אמוראי במהלך המשא והמתן התלמודי היא פעולה רגעית, חד־פעמית, לכן התבנית פֶּעַל מציינת כאן זמן דקדוקי (ייצוג אירוע היסטורי) ולא אספקט הרגלי (ייצוג של פעולה החוזרת ונעשית באורח מנהגי).

סוקולוף מתרגם את מתקיף "raises an objection".<sup>51</sup> וכפי שנראה בהמשך דברינו, הוא נוהג לתרגם בדרך כלל צורות פֶּעַל כמציינות אספקט הרגלי, ואילו כאן הוא נאלץ לתרגם "raises", אף על פי שה-participle באנגלית אינו משמש בסיפור היסטורי.

## 3.2.2 השורש תו"ב

השורש תו"ב מזדמן בבניין אפעל, ומשמעו להעלות קושיה או התנגדות מכוח משנה או ברייתא.

### 1. הסיפורים ההיסטוריים והמבנים המשמשים בהם

יש הבחנה קבועה בין שני מבנים אלה: פֶּעַל + נושא שאין בו מרכיב המייצג נסיבות העלאת הקושיה בעבר, שאין בו ציון לנסיבות בעבר; פֶּעַל + כינוי חבור + נושא + מושא, שיש בו רמז לנסיבות הקושיה בעבר. המבנה הראשון, כגון "מותיב רבא. חזרת וחזרת גלים [...] אינן כלאים" (פסחים לט ע"א) לעומת "אותיביה רבא לרב נחמן. אמ' ר' יוסי. אין הנידון דומה לראיה" (פסחים טו ע"א). בראשון הקושיה היא על טיעון שהוא לפי אופיו אל־זמני, שאין בו זכר לזמן או לנסיבות הקושיה, ואילו "אותיביה רבא לרב נחמן" הוא קושיה על אישיות מסוימת, והוויכוח התרחש בזמן מסוים. מכאן שהזמן הדקדוקי פֶּעַל + נושא משמש בסיפור היסטורי המייצג אירוע שאי אפשר למקד אותו על ציר הזמנים, ואילו הזמן הדקדוקי פֶּעַל משמש בסיפור היסטורי המייצג אירוע שאפשר למקד אותו על ציר הזמנים.

### 2. מבנים אחרים (יוצאים מן הכלל)

מצינו גם איתיביה לעצמו כאשר הנושא והמושא העקיף, דהיינו הנסיבות ההיסטוריות של הקושיה, ידועים מן ההקשר הספרותי, כגון "אמ' ליה. אין מצילין. איתיביה. תרגום שכתבו מקרא" (שבת קטו ע"ב, שו' 39). מן ההקשר עולה שרוב הונא בר חלוב הקשה על רב נחמן. יוצאים מן הכלל שכללתי בסעיף משנה 1 נדירים הם. למשל המבנה פֶּעַל + (מושא סתמי) + נושא + מושא, דהיינו פֶּעַל + נסיבות

50. במובאות מן התלמוד בספרות הגאונים מצינו הן מתקיף ליה הן מתקיף לה, רצ"ע.

51. סוקולוף, ארמית בבליית, עמ' 1230, ערך "תקף". ההדגשה שלי.

מפורשות בעבר, כגון "מותיב [רב פפא ל] רבא איסור מצוה ואיסור קדושה" (יבמות כ"ב, ק"ג אוקספורד 1, 2675, יחידה לט).<sup>52</sup> גרסה זו היא יחידאית, ואינה מתאימה להקשר.<sup>53</sup> "מתיב רב המנונא לרב נחמן. בהמה בעלת מום כסתומה דמיא" (נזיר כז ע"ב, כ"י וטיקן 110). גרסה זו מצויה רק בכתב היד הזה, ואילו במקורות האחרים: "מתי". רב המנונא אמר(י). בהמה בעלת מום" (כ"י גינזבורג 1134); "מתיב רב המנונא. בהמ' בעל' מום" (כ"י מינכן 95); "מתיב רב המנונא. בהמה בעלת מום" (דפוס ראשון).

3. דו־המשמעות של התבנית פֶּעַל בסיפור היסטורי  
הייצוג הלשוני פֶּעַל, דוגמת מותיב, מציין העלאת קושיה על מאמר אמוראי במהלך המשא ומתן התלמודי, שהיא פעולה רגעית, חד-פעמית. לכן התבנית פֶּעַל מציינת כאן זמן דקדוקי (ייצוג אירוע היסטורי) ולא אספקט הרגלי. ואולם סוקולוף<sup>54</sup> מתרגם אותה "they raise an objection". וכבר הראינו לעיל (§3.2.1.3) שתרגומו אינו משקף סיפור היסטורי.

#### 4. הערות

אין כאן מקום לדון בדבר השאלה הסגנונית מתי עורך נוקט למשל לשון "מתיב רבא" (גם אם ידוע על מי רבא מקשה) ומתי הוא נוקט למשל לשון "איתיביה רבא לרב נחמן". ועדיין צריכים אנו לברר מדוע לא מצאנו למשל "אתקפיה רבא לר' X" אלא רק "מתקיף לה רבא". הנימוק היחיד הנראה לנו הוא שנראה שעורכי התלמוד לא רצו לתעד התקפות של אמוראים על חבריהם המבוססות על סברות, שהרי אין זה מן הנימוס שיטען אדם על חברו שאין לו שכל ישר, ובפרט תלמיד חכמים<sup>55</sup> (אבל עיין עוד במה שכתבתי בעניין "מחכו עלה במערבא", להלן §3.2.4.1).

#### 3.2.3 השורש חו"י

1. הסיפורים ההיסטוריים והמבנים המשמשים בהם  
בסיפורים ההיסטוריים יש הבחנה קבועה בין שני מבנים אלה: פֶּעַל + נושא + משלים בלא ציון נסיבות בעבר; פֶּעַל + מושא עקיף. המבנה הראשון, כגון "התם כמצליף הוא דעביד. ומחוי רב יהודה כמנגדנא" (יומא טו ע"א) או "מאי כמצליף (משנה

52. מתוך מאגר עדי הנוסח. ועיין דקדוקי סופרים השלם, יבמות, כרך א, עמ' ריט, שו" 2.

53. אבל עיין דקדוקי סופרים השלם, יבמות, כרך א, עמ' ריז, שו" 31, ליבמות כ ע"א.

54. סוקולוף, ארמית בבליית, עמ' 1196, ערך "תוב/תו".

55. "ולשון אתקפתא שייך כשמקשה ומשיב האמורא את חבריו מכח פלפול וסברא בעלמא ולא מכח משנה וברייטא" (הליכות עולם, שער שני, פרק א, עמ' טז). מובן שהיו מקרים של התבטאות לא נאותה של אמוראים כלפי חבריהם. ראה להלן מה שכתבתי על "אחיכו עליה". ועיין שו"ת חוות יאיר, סימן קנב; אורבך, חז"ל, עמ' 561.

יומא ה, ג). מחוי רב יהודה כי מנגדאנא " (יומא נה ע"א, כ"י אנלאו 271), לעומת המבנה השני, כגון "בעא מיניה רב נתן בר הושעיא מר' יוחנן. מסתת משום מאי מיחייב. אחוי ליה בדיה. משום מכה בפטיש" (שבת קב ע"ב) או "לוי אחוי קידה קמיה דר' ואיטלע" (סוכה נג ע"א, כ"י מינכן 140), ששם צירוף היחס "קמיה דר'" מייצג אירוע מסוים שקרה בעבר.

במבנה הראשון אין מרכיב המאפשר לשבץ את האירוע על ציר הזמנים, בפרט אין בו סינכרוניזציה עם אירוע אחר. אבל במבנה השני יש מרכיב המייצג אירוע מסוים בעבר, כגון בדוגמה שהבאנו ממסכת שבת. ממילת היחס ליה בצירוף "אחוי ליה" יש ללמוד שמעשה ההדגמה אירע בין שני חכמים, מכאן שהצירוף מייצג אירוע חד-פעמי שאפשר למקד אותו בציר הזמנים. גם מן ההקשר שם יש חיזוק למסקנה זו, שהרי מסופר על דושיח בין ר' יוחנן לבין רב נתן בר הושעיא, שהתקיים בזמן מסוים בעבר.

## 2. מבנים אחרים (יוצאים מן הכלל)

בחנית כלל הדוגמאות מעלה שיש לפחות שלושה חריגים לכלל שכללנו לעיל, שלפיו פֶּעַל משמש כמשפטים שאין בהם ציון זמן בעבר, ואלו הם:

א. "הפעוטות מקחן מקח וממכרן ממכר. עד כמה. מחוי רב יהודה לרב יצחק בריה. כבר שית כב? שב" (גטין נט ע"א, כ"י וטיקן 140 וכן בדפוסים). לכאורה, פֶּעַל מציין כאן אירוע שקרה בעבר (שיחה בין רב יהודה לבנו), אלא שמסתבר שלפנינו גרסה משובשת, ושהגרסה הנכונה מצויה בכ"י סט. פטרסבורג RNL Evr. I 187: "הפעוטות" <מקח> חן <...>. ועד <כ?מ?ה>. מחוי רב יהודה ארב יצחק בריה. כבר <...>? כ?בר שבע".<sup>56</sup> כלומר, רב יהודה לא שוחח עם בנו אלא ענה על שאלה שנשאלה בבית המדרש בעניין הגדרת המונח פעוט ובנו, שהיה אז כבן שש או כבן שבע, שימש לו כדוגמה. לכן אין כאן התייחסות לאירוע מסוים שקרה בעבר.

ב. "מחוי ליה ר' אבהו. ובשבועה" (בבא מציעא ז ע"א, כ"י פירנצה 8 וכן בדפוסים), אבל בכ"י המבורג 165: "מחוי ר' אבהו. ובשבועה".<sup>57</sup>

ג. "זגדים. מחוי רב הונא. חד מדידהו וחד מדידן. ואיקפד רב יהוד" (בכורות מד ע"א). אמנם הדברים משובצים בסיפור היסטורי המייצג אירוע מסוים בעבר, אך "זגדים. מחוי רב הונא. חד מדידהו וחד מדידן" אינו מציין אירוע מסוים שקרה בעבר (וראה עוד להלן §3.2.4.1).

56. עיין דקדוקי סופרים השלם, גיטין, כרך שלישי, עמ' קמו והמצוין שם; אוצר הגאונים, כרך עשירי: גיטין, עמ' 127, ציטוט מספר המקח והממכר; שו"ת רב עמרם גאון, בתוך תשובות הגאונים, מילר, סימן צז: "ואמרני' באידך פרקי'. וכמה. מחוי רב יהודה עליה דרב יצחק בריה. כבר שית כבר שבע [...]".

57. עיין דקדוקי סופרים, בבא מציעא, עמ' 15, אות נ.

ד. "מתקיף לה רבנא? בר שאי.א. ולא שמיע להו הא דמתני ליה רב חנן בר רבא לחיאי בר רב קמיה דרב בקיטונא דבי רב. הקיטע יוצא בקב שלו. דברי ר' יוסי. ור' מאיר אוסר. ומחוו ליה רב. איפוך. ואמר רב נחמן בר יצחק. וסימניך סמך סמך" (שבת סו ע"א); "מתני ליה רב חנן בר רבא לחיאי בר רב קמיה דרב. בפה [באות פ"א]. ומחוי ליה רב בבי [באות ב"ת]" (יומא יט ע"ב).

אשר לדוגמה האחרונה (ד), נראה לנו שהסינטגמה "ומחוי ליה" הושפעה מן הסינטגמה "מתני ליה", שהיא עצמה מנוגדת לכלל שהצענו, ומצאנו עוד דוגמה להשפעה הדדית של סינטגמות (ראה להלן §3.3.3.1). להלן נציע הסבר להתנהגות החריגה של השורש תנ"י (§§3.3.1, 3.3.3).

מחוי + כינוי היחס מזדמן במבנים תחביריים שאינם בסיפורים היסטוריים, כפי שהדגמתי לעיל ב-1.1§.

3. דוגמה שמעו של התבנית פִּעַל בסיפור היסטורי  
רב יהודה פירש את משנת יומא ה, ג (לעיל, סעיף משנה 1) באמצעות תנועת יד. קשה להכריע אם התלמוד מתאר אירוע חד-פעמי שקרה בבית המדרש או אם פירוש המשנה מוסק ממנהגו של רב יהודה לפרש את המשנה באמצעות תנועת יד כל אימת שנידונה המשנה הזאת בבית המדרש. פִּעַל + נושא, "מחוי רב יהודה", בניגוד למבנה נושא + פִּעַל, מציין זמן דקדוקי ולא אספקט (ראה לעיל §1.2), ונראה לנו שאחרי שהבהיר רב יהודה פעם אחת את משמעות המשנה, לא היה צורך לחזור שוב על הפעולה כל אימת שנשאל בעניין זה. לכן כללנו את העדות הזאת כאן במאמרנו זה על הזמן הדקדוקי. לעומתנו, סוקולוף מתרגם את המבנה "used to clarify",<sup>58</sup> משום שהוא סבור שתבנית פִּעַל מציינת אספקט ולא זמן דקדוקי.

### 3.2.4 השורש חו"ך<sup>59</sup>

1. הסיפורים ההיסטוריים והמבנים המשמשים בהם  
אפשר להבחין בסיפורים ההיסטוריים שמשמש בהם השורש חו"ך, שמשמעו כל גוני הצחוק, הבחנה קבועה בין שני מבנים אלה: פִּעַל + עלה + נושא בלא ציון נסיבות הצחוק בעבר; פִּעַל + עליה, המרמז על נסיבות הצחוק בעבר. דוגמה למבנה הראשון היא "מאי עבוד. דבי ר' שילא. אמרו. נבנה מגדל ונעלה לרקיע ונכה אותו בקרדומות כדי שיוזבו מימיו. מחכו עלה במערבא. אם כן ליבני מטורא אורך טורא דמלאי" (סנהדרין קט ע"א)<sup>60</sup> או "מחין עלה ר' יוסי בר' חנינא. מאי טעמ' מחין עלה" (עירובין מח ע"א), לעומת המבנה השני "כי סליק ר' אבא אמ'. יהא רעוא דאימא

58. סוקולוף, ארמית בבליית, עמ' 437, ערך "חוי".

59. שם, עמ' 104, ערך "אחך".

60. עיין סבתו, סנהדרין, עמ' 147.

מילתא ותתקבל [...] אחיכו עליה. אמ' להו. גולתיכו שקלי. הדור אחיכו עליה. אמ' רב הושעיא. שפיר עביד דאחיכו עליה" (ביצה לח ע"א-ע"ב).

מילת היחס עלה בלשון נקבה שבמבנה הראשון מכוונת לטיעון, שהוא מעל לזמן, וצחוק על טיעון אינו מכוון לאירוע מסוים שקרה בעבר, ואילו פֶּעַל בא בצירוף מילת היחס עליה, בלשון זכר, המכוונת לאמורא, אישיות מסוימת בזמן, והצחוק עליו אירע בנסיבות מסוימות והוא קובע אירוע מסוים בעבר שחלף ואיננו.

והסברנו את היקרותה של מילת היחס עלה בלשון נקבה ולא בלשון זכר בסינטגמה "מחכו עליה" באמצעות שיקולים תחביריים: בסיפור היסטורי לא ייתכן שימוש בתבנית פֶּעַל + מילת יחס המייצגת אירוע מסוים בציר הזמנים, אך יש מי שתולה את השימוש בסינטגמה "מחכו עליה", בלשון נקבה דווקא, בשיקולים סמנטיים: "כלומר, לא על רב 'צחקו' אלא על מימרתו".<sup>61</sup> לנו נראה שאין לפרש כן, משום שמצאנו במאגר עדי הנוסח בזמן הדקדוקי פֶּעַל חמישים היקרויות של "אחיכו עליה", ורק שלוש היקרויות של הצירוף "אחיכו עליה" (גטין נה ע"ב, כ"י וטיקן 130 וכ"י וטיקן 140; ביצה לח ע"ב, כ"י וטיקן 134). דהיינו, בשימוש בזמן הדקדוקי פֶּעַל אין מקום לומר "לא על רב 'צחקו' אלא על מימרתו", לכן אין מנוס מלומר שהשימוש במילת היחס עלה בלשון נקבה אין יסודו בסמנטיקה ובשמירה על כבודו של החכם, אלא יסודו בהבחנה תחבירית.

לאור הדברים שאמרנו לעיל אפשר להבין את החילוף בין "וכמה. א' רב יוסף. אמה. מחכו עליה. 'חמש אמות ארך וחמש אמות רחב רבוע יהיה' א"ל אביי. דילמ' אכתי מקום מערכה קא' מר" (זבחים סב ע"א, כ"י כ"ח H147A; וכן הוא בכ"י מינכן 95 ובכ"י וטיקן 121) לעומת "וכמה. אמ' רב יוסף. אמה. אחיכו עליה. 'חמש אמות ארך וחמש אמות רחב' אמ' ליה אביי. דלמא מקום מערכה קאמ' מר" (כ"י קולומביה X893-T141). שתי הסינטגמות הללו מתאימות למה שהעלינו לעיל. אמנם מן ההקשר הרחב עולה בבירור שאירוע פתרון התמיהה על רב יוסף הוא מוגדר בזמן, אלא שבהקשר המצומצם "וכמה. א' רב יוסף. אמה. מחכו עליה 'חמש אמות ארך וחמש אמות רחב רבוע יהיה'" אין התייחסות ישירה לאירוע בעבר, לכן יש פנים לכאן ולכאן להחיל על המשפט הראשון את הדרישות של ייצוג אירוע היסטורי המוגדר בציר הזמנים<sup>62</sup> (ועיין עוד לעיל 3.2.3.2§, דוגמה ג).

61. פרידמן, האשה רבה, עמ' 331 הערה 2; דקדוקי סופרים השלם, יבמות, כרך ג, עמ' רצב הערה

83. ועיין חידושי הריטב"א, שבועות, למסכת שבועות לד ע"ב: "מחכו עליה במערכא. פירוש

מחכו על ברייתא לומר דבשיבושא אתנייה ולא ארבי שמעון. דאילו ארבי שמעון, ח"ו דמחכו".

62. הטקסט המשובש בדפוס ראשון, "מחכו עליה", תוקן לנוסח "אחיכו עליה" בהגהות הנדפסות

על גיליון ש"ס וילנא בשם שיטה מקובצת, אות ו. עיין א' שוחטמן, "בנין שלמה לחכמת

בצלאל' לר' שלמה עדני", עלי ספר ג (תשל"ז), עמ' 66.

להבאת גרסאות או מסורות של שני סוגי סיפור היסטורי זה בצד זה בתלמוד; עיין עוד להלן §3.2.5.1.

2. מבנים אחרים (יוצאים מן הכלל)

לפי מאגר עדי הנוסח יש בתלמוד הבבלי חמישים ושבע היקרויות של מחכו/מחיכו/מחיכו עליה, <sup>63</sup> ורק שש היקרויות של מחכו עליה/עלי/עליו, ואפשר להבחין בקלות רבה שהן תוצאה של שגיאות מקריות.

3. דו-המשמעות של התבנית פֶּעַל בסיפור היסטורי

נראה לנו שתגובת הצחוק על המאמר היא פעולה חד-פעמית, בדומה להעלאת הקושיה המיוצגת באמצעות הביטויים מתקיף/מתיב, לכן התבנית פֶּעַל מציינת בה זמן דקדוקי ולא אספקט הרגלי. ואולם סקולוף מתרגם את "מחכו עליה במערבא" "they used to laugh at it [i.e. the statement] in Eretz Israel" נמצא שהוא סבור שהתבנית פֶּעַל מציינת אספקט הרגלי. אך כיוון שנימקתי שהתבנית פֶּעַל מציינת כאן זמן דקדוקי, ראוי לתרגם "they laughed at it in Eretz Israel"; ועוד, הרי הוא עצמו מתרגם את "מחך עליה ר' יוסי בר' חנינא" (עירובין מח ע"א) ב־past tense: "PN was ridiculing it".

גם החילוף בין "מחכו עליה" לבין "אחיכו עליה" שהבאנו לעיל (סעיף משנה 1) מעיד שאין הבדל של משמעות בין שני הצירופים, וכשם ש"אחיכו עליה" מציינ פעולה חד-פעמית כן גם "מחכו עליה" מציינ פעולה חד-פעמית.

### 3.2.5 השורש בע"י

1. הסיפורים ההיסטוריים והמבנים המשמשים בהם

יש הבחנה קבועה בין פֶּעַל + נושא בלא ציון נסיבות השאלה בעבר לבין פֶּעַל + כינוי היחס נטוי + נושא + מושא, המרמז לנסיבות השאלה בעבר, <sup>64</sup> כגון "בעי רמי בר חמא. שתי אמות בגג ושתי אמות בעמוד מהו" (עירובין צ ע"א) לעומת "בעא מיניה רמי בר חמא מרב חסדא" (פסחים כז ע"ב, כ"י מינכן 6). במבנה הראשון אין זכר לנסיבות השאלה ואין ציון לזמנו של האירוע ההיסטורי הזה, ואילו במבנה השני יש ציון לאירוע בעבר ולנסיבות השאלה, וממילא לזמנו של האירוע ההיסטורי.

קיומו של הכתיב באעי בכתבי היד תמורת בעי שבדפוסים יש בו משום הוכחה חותכת שיש לנתח את הצורה בעי בהקשרים הללו בתור הזמן הדקדוקי פֶּעַל, כגון "באעי ר' ירמיה. ערף עז מהו" (זבחים ע ע"ב). כתיב זה שכיח בכתבי היד התימניים

63. וכן תשע פעמים "מחכי", "מחיכי עליה" וכן "מחך עליה ר' יוסי בר' חנינא" (עירובין מח ע"א).

64. עיין מלמד, פרקי מבוא, עמ' 429 הערה 496. הוא מציינ את הדבר אבל אינו מסביר את התופעה.

ובספרות הגאונים, כגון "באעי ראבא. שכיב מרע שתבעוהו והודה צריך לומר. אתם עידי. או אינו צריך לומר. אתם עדי" (הלכות פסוקות, הלכות הלוואה, עמ' 52). ואין צריך לומר שלא מצאנו צורות בעבר שכתובן מלא כגון באעא. לאור כל זאת אפשר להבין את חילוף המסורות בין "דבעי רב אושעיא ואמרי לה בעא מיניה רב אושעיא מר' אסי" (מנחות ג ע"ב; וראה עוד לעיל §3.2.4.1).

## 2. מבנים אחרים (יוצאים מן הכלל)

א. פֶּעַל + כינוי היחס נטוי + נושא + מושא: גם כאן תקריות מעין "בעי מניה רב הושעיה מר' אמ" (פסחים סג ע"ב) משובשות הן.<sup>65</sup> הריבוי היחסי של צורות בעי במבנה בעי + כינוי היחס נטוי מוסבר בכך שצורת בעי יכול לייצג ציווי או שצורת בעי היא שיבוש קל של בעיי, בעאי (אני שאלתי) או של בעו (הם שאלו).  
 ב. פֶּעַל + נושא בלא ציון אירוע מסוים בעבר במקום פֶּעַל + נושא: התקריות של "בעא רב אשי" במקום "בעי רב אשי" הן בגדר שיבושים המזדמנים במסירות יחידאיות, כגון "בעא רב אשי" (יבמות ק"ג ע"א, שו' 39 בדפוסים). עיין בדקדוקי סופרים השלם על אתר.<sup>66</sup>

## 3. דו-המשמעות של התבנית פֶּעַל בסיפור היסטורי

בהקשרים דוגמת "באעי ר' ירמיה. ערף עז מהו" (זבחים ע ע"ב) יש להבין את באעי כפעולה חד-פעמית, ואין התבנית פֶּעַל מציינת אספקט הרגלי, שהרי אחרי שקיבל השואל תשובה שוב אין מקום לחזור על השאלה.

## 3.2.6 השורש לו"ט

### 1. הסיפורים ההיסטוריים והמבנים המשמשים בהם

יש הבחנה קבועה בין פֶּעַל + עלה + נושא בלא ציון נסיבות הקללה בעבר לבין פֶּעַל + מושא עם ציון אירוע מוגדר בעבר, כגון "לאיט עלה? ר?ב" (שבת ק"ג ע"ב, ק"ג JTS 2990.5-11) וכן "לייטי עלה במערבא. משום דמתחזי כמאן דפלח ליה" (ברכות נט ע"א), לעומת "והארב [=והא רב] חזייה לההוא גברא כפוריא דהוה (ד)[ק]א זר?ע? כיתאנא. ולטיה ולא צמח כיתניה" (מגילה ה ע"ב).  
 במבנה הראשון הצירוף הרגיל הוא "לייט עלה", בלשון נקבה, משום שמדובר בהלכה מסוימת שהיא אל-זמנית, שאין בה התייחסות לאירוע מסוים בעבר, מעין מה שראינו לעיל בביטויים "מתקיף לה" (§3.2.1) ו"מחכו עלה" (§3.2.4). וראה עוד להלן, סעיף משנה 3.

65. במסירות האחרות: "בעא מיניה רב הושעיה מר' אמ" (כ"י מינכן 6); "בעא מיניה ר' הושעיה מר' אמ" (כ"י וטיקן 125).

66. דקדוקי סופרים השלם, יבמות, כרך ד, עמ' רנב, שו' 28.



## 2. מבנים אחרים (יוצאים מן הכלל)

"לייט עליה ר' ישמע' בר' יוסי באסכרא" (נידה כ ע"א), שתרגומו המילולי הוא "קילל אותו ר' ישמעאל בר' יוסי [את ר' חנינא] באסכרה". המשמעות הזאת אינה מתאימה להקשר הספרותי, שהרי נאמר עליו בהמשך הסוגיה: "ר' חנינא הוא דחכים. כולי עלמא לא חכימי" (נידה כ ע"ב). ויתר על כן, אם ר' ישמעאל בר' יוסי באמת קילל את ר' חנינא, נובע מכאן שמאורע הקללה ממוקד על ציר הזמנים, והייתי מצפה לנוסח "לט עליה ר' ישמע' בר' יוסי באסכרא" (פֶּעַל). נראה שהסתירה בין קללת ר' ישמעאל בר' יוסי את ר' חנינא ובין העובדה שר' חנינא היה חכם היא היסוד לפירוש רש"י ד"ה לייט עליה ר' ישמעאל: "אחחר שיעשה כן באסכרה". דהיינו ר' ישמעאל קילל באסכרה את החכמים האחרים (מלבד ר' חנינא) שיבדקו לפי שיטתו של ר' חנינא. לפי פירוש זה הכינוי האנפורי עליה מוסב על רפרנט שאינו מוזכר קודם! ועדיין לא פתרנו את הסתירה שבין "לייט עליה" ובין ההקשר הספרותי. ממילא לא הסברנו היקרות לשון לייט (פֶּעַל) במקום לט (פֶּעַל) כמצופה. לכן נראה שיש להעדיף את גרסת כ"י וטיקן 111 "לייט עלה ר' ישמעאל בר' יוסי באסכרה" ואת גרסת כ"י מינכן 95 "לייט על" [כנראה עלה ולא עליה, מפני שבכתב יד זה הגרש מציין בדרך כלל רק השמטת אות אחת] ר' ישמע' בר' יוסי באסכר". ומעין זה בספר אור זרוע: "לייט עלה ר' ישמעאל בר' באסכרא" (חלק א, הלכות נידה, סימן שמו, עמ' 93)<sup>67</sup> ועוד. ביטוי דוגמת "לאיט עלה ?רזב" משמעו "רב קילל את כל מי שינהג לפי ההלכה המסוימת", לכן אין סתירה בין פירוש רש"י לבין הגרסה "לייט עלה".

מסקנה: ההיקרות במסכת נידה כ ע"א אינה סותרת את מה שאמרנו לעיל, בסעיף משנה 1. עדיין לא דנו בסיפור ירידתו של רב לבבל, "לייט רב. על דצערן לא ליקיימו ליה בני. וכן הות" (שבת קח ע"א), מפאת הקושי לברר את הגרסה הנכונה.

## 3. דו-המשמעות של התבנית פֶּעַל בסיפור היסטורי

בתבנית פֶּעַל + נושא מייצגת הצורה פֶּעַל פעולה חד-פעמית ומציינת זמן דקדוקי, כגון בעדות "היכי חתים. אמר רב. מקדש ישראל. ושמואל אמר. המבדיל בין קדש לחול. לייט עלה אביי אהא דרב" (פסחים קד ע"א). גערתו של אביי מופנית כלפי ההלכה שפסק רב, והרי אחרי שהראה פעם אחת שאינו מסכים להלכה, שוב אינו צריך לחזור על גערתו; ואילו התבנית נושא + פֶּעַל, כגון 'ר' יהוש' בן לוי לייט אמאן דמגני אפרקיד" (נידה יד ע"א), מציינת כנראה אספקט הרגלי (כל אימת שראה ר' יהושע בן לוי אדם שוכב אפרקדן, היה מקלל אותו), ומעין זה בעדות "רב חסדא

67. וכן בהעתקת ספר אור זרוע לפי כ"י המוזיאון הבריטי 2860, אצל מ"י ויינר, קובץ ראשונים להלכות נדה ומסכת מקוואות, ירושלים תשל"ג, עמ' מה: "לייט עלה ר' ישמעאל בר' באסכרא".

לייט אמאן דמהדר אמיא בעידן צלותא" (ברכות טו ע"א), ששם הכוונה היא שהיה רגיל רב חסדא לקלל כל מי שמחפש מים בהגיע זמן התפילה. דהיינו, לייט מציינת אספקט הרגלי ולא אירוע מסוים (לאספקט הרגלי עיין עוד לעיל §1.2). אולם סוקולוף<sup>68</sup> מתרגם את המקומות דוגמת "לייט עלה רב" *PN used to denounce it* [i.e. this ruling], דהיינו הוא סבור שאפילו בדוגמאות שהגערה מופנית בהן כלפי הלכה או טיעון מציינת התבנית פֶּעַל אספקט הרגלי.

### 3.2.7 דוגמאות אחרות

מקוצר המצע לא נדון בשורשים אחרים: גד"ף – "מגדיף בה ר' אבהו"; תה"י – "תהי בה ר' יוחנן"; כר"ז – "מכריז ר' ינאי".

## 3.3 פעלים המציינים אספקט המשכי (linear aspect verbs)

### 3.3.1 מבוא

כפי שכבר הדגשנו במבוא, §3.1, יש שתי קבוצות של פעלים: פעלים המציינים אספקט רגעי ופעלים המציינים אספקט המשכי. ההגדרות של preterite ושל פסידור-פרפקט הן בלתי תלויות בשתי הקבוצות, אבל הנציגים של preterite ושל פסידור-פרפקט, הזמנים הדקדוקיים המשמשים בסיפור היסטורי המייצג אירוע נמשך, נבדלים מן הנציגים שלהם המשמשים בסיפור היסטורי המייצג אירוע בעל אופי רגעי.

להלן נראה, שבפעלים המציינים אספקט המשכי מציין הזמן הדקדוקי נושא + פֶּעַל פסידור-פרפקט; פֶּעַל הוא הנציג של preterite, והוא מייצג אירועים שנאמר עליהם במפורש שאירעו בעבר וחלפו; ואילו הזמן הדקדוקי פֶּעַל + נושא מייצג אירועים שנרמז עליהם שאירעו בנקודת זמן מסוים בעבר לפני זמנו של הדובר. דהיינו, השימוש בנציגים נבדלים של preterite תלוי בעצמת הכרת העבר.

הסבר להבדל בזמנים הדקדוקיים בין פעלים המציינים אספקט רגעי ובין פעלים המציינים אספקט המשכי: פעולה נמשכת שאין לגביה ציון זמן, שאי אפשר למקד אותה בציר הזמנים, דומה להווה תמידי ולפעולה הרגלית; והרי ראינו שפעולה הרגלית מיוצגת באמצעות הזמן הדקדוקי נושא + פֶּעַל (ראה לעיל §1.2), בפעולה נמשכת שנרמז עליה שאירעה בעבר. הרמז הוא סינכרוניזציה בינה ובין תזמון של אמוראים, למשל "ראמי ליה רב ספרא לרבא" (פסחים נט ע"ב; ראה §3.3.2). תזמון של אמוראים אינו קובע את זמנה של הפעולה הנמשכת בצורה מדויקת, שהרי הפעולה התחילה אולי לפני התזמון ותמשיך אחרי התזמון. לכן הפעולה הנמשכת הזאת דומה לפעולה רגעית שאין לה ציון זמן כלל, שאי אפשר למקד אותה בציר הזמנים, ומכאן ששתייהן מיוצגות באמצעות הזמן הדקדוקי פֶּעַל + נושא.

68. סוקולוף, ארמית בבליית, עמ' 620, ערך "לוט".

## 3.3.2 השורש רמ"י

להלן נדון בשורש רמ"י במשמעות 'להעלות סתירה באמצעות העמדת מקורות מוסמכים זה מול זה'.<sup>69</sup>

## 1. הסיפורים ההיסטוריים והמבנים המשמשים בהם

העיקרון של הזמן הדקדוקי פֶּעַל כמייצג אירוע מוגדר בעבר לעומת הזמן הדקדוקי פֶּעַל כמייצג אירוע שלא נאמר בו במפורש שנעשתה הפעולה בזמן מסוים בעבר תקף גם בשורש רמ"י, כגון "רב המנונא אירכסו ליה תורי. פגע ביה רבא. רמא ליה מתניאטא אהדיי" (סנהדרין סא ע"א); "רבא בר רב הונא איקלע לארגיזא. רמא ליה בר אישפיזכאניה. מאי אמ' שמואל. מרושלין כשרין מסולקין פסולין. והא תניא" (זבחים יח ע"ב); "רב פפא איקלע לתוור. א'. איכא צורבא מרבנן הכא. איזיל איקבל אפיה [...] אזל לגביה רמא ל' תורא ורמא ל' מתניית' אהד?ד"י" (נידה לג ע"ב).<sup>70</sup> בדוגמאות הללו מתוארות הנסיבות בעבר בפורטרוט, לכן נזקק התלמוד לשימוש בזמן הדקדוקי פֶּעַל.

דוגמה אחרת שבה מיוצג אירוע של העלאת סתירה שקרה בעבר: "אמ' ליה רב אחא מדפתי לרבינא. והא האי תנא דלא דריש דיו. ואע"ג דלא מפרין קל וחומר [...] אמ' ליה. כבר רמייה נהליה רב נחומי בר זכריה לאביי ושני ליה" (בבא קמא כה ע"ב); גם כאן התלמוד נזקק לזמן הדקדוקי פֶּעַל. לעומת זאת, בדוגמה הבאה משמשים שני זמנים דקדוקיים: "ראמי ליה רב ספרא לרבא. כת' [...] והא כת' [...] אמר ליה. כבר רמהניה ליה [=רמייה ניהליה שבדפוסים] ר' חייא בר אבא לר' אבהו ושניה" (פסחים נט ע"ב). בדוגמה זו יש שימוש כפול הן בתבנית פֶּעַל + נושא, "ראמי ליה רב ספרא לרבא" (זמן ההתמודדות עם הסתירה בעבר אינו מסוים, וראה עוד להלן בסעיף משנה זה), הן בתבנית פֶּעַל, "רמהניה ליה [=רמה ניהליה]"<sup>71</sup> (נסיבות מפורטות של העלאת הסתירה בעבר ופתרונה).

לעומת זאת, בהקשרים שאי אפשר לשבץ בהם את נסיבות העלאת הסתירה על ציר הזמנים מסומן הזמן הדקדוקי בתבנית נושא + פֶּעַל, כגון "עולא ראמי. כת' [...] וכת' [...] הא כיצד. [...] רב חסדא ראמי. כת' [...] וכת' [...] הא כיצד" (פסחים סח ע"א).

ראוי לתת את הדעת שהסדר הוא נושא + פֶּעַל, בניגוד לסדר פֶּעַל + נושא שהבאנו לעיל (3.2§) בפעלים המציינים אספקט רגעי. וכן בניגוד למשל לשורש רמ"י המבנה

69. סוקולוף, ארמית בבלי, עמ' 1086, ערך "רמ"י": "to raise a contradiction by contrasting authoritative sources"

70. עיין באכר, טרמינולוגיה, עמ' 211 הערה 2. אולי הצורה רמא הושפעה מהביטוי "רמא ליה תורא", אשר בו השורש רמ"א מציין אספקט רגעי.

71. ראה קארה, כתבי היד, עמ' 50. אבל בכ"י מינכן 6: "אמ' ליה כבר רמה ניהליה ר' חייא בר אבא לר' אבהו ושני ליה".

הרגיל הוא "ראמי ליה רב ספרא לרבא" (פסחים נט ע"ב), פֶּעַל + ליה + נושא, דהיינו פֶּעַל + נושא + נסיכות, ולא "רמא ליה רב ספרא לרבא" ואף לא "רב ספרא ראמי ליה לרבא".

מסקנה: חל מעבר מן התבנית המובהקת של פֶּעַל, דהיינו נושא + פֶּעַל, אל התבנית פֶּעַל + נושא וממנה אל התבנית פֶּעַל + נושא.

ונראה לנו שההסבר הלשוני להתנהגות השורש רמ"י במשמעות 'העלאת סתירה' בהשוואה להתנהגות השורשים לעיל (3.2§) הוא זה: בהעלאת סתירה בין פסוקים או מאמרים הסתירה הייתה קיימת ועומדת, והאמורא רק מגביה את החרס המכסה את המרגלית. דהיינו, ר' X רמי משמעו 'ר' X גילה סתירה בין שני פסוקים או מאמרים', ואולי לא רק גילה אלא אפילו ניסה להתמודד עם הסתירה, לכן אפשר לראות בשורש רמ"י במשמעות זאת פועל המציין אספקט המשכי.

## 2. דו־המשמעות של התבנית פֶּעַל בסיפור היסטורי

סוקולוף<sup>72</sup> מתרגם את "רבינא רמי מתניאטא אהדדי ומשני" – "PN used to point out contradictions between Tannaitic traditions and answer (them)" אין בינו להוכיח שהתבנית פֶּעַל אינה מציינת אספקט הרגלי, אבל נניח כבררת מחדל שהתבנית פֶּעַל מציינת זמן דקדוקי, כיוון שכבר הראינו שיש מקרים ברורים שהתבנית פֶּעַל אינה יכולה לציין אספקט הרגלי. כל הוכחה שצורה לשונית מציינת אספקט הרגלי צריכה להיות מבוססת על הוכחה שהפעולות המיוצגות הן פעולות הרגליות. דהיינו, נקודת המוצא היא ההקשר הראלי.

### 3.3.3 השורש תנ"י

#### 1. הסיפורים ההיסטוריים והמבנים המשמשים בהם

במקרים המועטים שהצורה מתני נקריה בסיפור היסטורי (ראה עוד להלן) מתנהג השורש תנ"י כשורש רמ"י, כגון "ר' יונתן בן עכנאי ור' יהודה תאנו ביר' שמעון בן יוחאי" (מו"ק ט ע"א); "רב כהנא ורב ספרא תאנו בי רבא" (סנהדרין מא ע"ב); דהיינו, נושא + פֶּעַל + נסיכות שאינן קשורות לאירוע בזמן מסוים. נמצא שבהקשרים שאי אפשר לשבח את נסיכות הלימוד בציר הזמנים, דהיינו שאין בהם סינכרוניזציה עם אירוע אחר המותנה בזמן, רגיל הזמן הדקדוקי נושא + פֶּעַל. לעומת זאת מצאנו את הזמן הדקדוקי פֶּעַל + נושא בדוגמאות האלו: "מתני ליה ר' לר' שמע' בר'. הזהב קונה את הכסף" (בבא מציעא מד ע"א), דהיינו פֶּעַל + נושא + נסיכות המציינות אירוע מסוים מוגדר בזמן, תזמון יחד של שני אישים; "תאני תנא קמיה דרב אדה בר אהבה והזבה שוחטין עליה בשביעי" (פסחים צ ע"ב, כ"י קולומביה). בעדות "תני רב עובדיה קמיה דרבא. ו'למדתם' שיהא לימודן תם כדי שיתן ריוח בין הדבקים. עני רבא בתריה. כגון 'על לבכך' 'על לבבכם'" (ברכות טו ע"ב) אפשר להבין את

72. סוקולוף, ארמית בבליית, עמ' 1087, ערך "רמי".

השימוש בזמן הדקדוקי פֶּעַל + נושא בצורה עני כהשפעה של הצורה תני. ועיין עוד לעיל §3.2.3.2, דוגמה ד.

ההסבר להתנהגות החרגה של תנ"י דומה להסבר להתנהגות של רמ"י. דומה שהמשמעות של "מתני ליה ר' לר' שמע' בר'. הזהב קונה את הכסף" היא: בזמן ההוראה, בזמן הרצאת המשנה, שהיא במהותה פעולה נמשכת, הרצה ר' את הגרסה המסוימת "הזהב קונה את הכסף"; ונראה שגם השורש תנ"י מציין אספקט המשכי.

אשר לזמן הדקדוקי פֶּעַל בהקשרים מעין "מרי מר מתני לה לשמעטא דרבא בהאי לישנא. אמר רבא. הלכתא [...] (פסחים קז ע"א), יש לומר שצורת מתני מזדמנת בדיונים התלמודיים, ומשמעה הוא שהחידוש שהמשפט בא להשמיענו הוא שהדברים נאמרו בהאי לישנא ושאין כאן סיפור היסטורי, ויש להבין את המשפט כך: אשר למסירת המסורות בדבר שמועתו של רבא (mubtada), מרימר מוסרן בלשון זה (habar), ואין כאן משפט פועלי האופייני לסיפור ההיסטורי. ועיין לעיל §1.4.

### 3.3.4 השורש שע"י

#### 1. הסיפורים ההיסטוריים והמבנים המשמשים בהם

לעניות דעתי, השורש שע"י מציין אספקט המשכי, לכן כשאין ציון מפורש של זמן המבנה הוא נושא + פֶּעַל, כגון "ר' אבין מישתעי. רבה בר רב הונא אייתי גיט" (גטין ו ע"א); "רב ספרא משתעי. זמנא חדא הוה אזילנא בספינתא [...] ר' יונתן משתעי. זמנא חדא הוה אזלינן בספינה" (בבא בתרא עד ע"א), בין שהמספר הוא סתם התלמוד בין שהמספר הוא אמורא, כגון "אמ' רב ספרא. רב-בהו משתעי. כשירד ר' חנינ' בן יהושע לגולה היה מעבר שנים וקובע חדשים בחוצה לארץ" (ברכות סג ע"א). אבל אם בסיפור של האמורא יש ציון לאירוע מוגדר בעבר, משמשת התבנית פֶּעַל, כגון "אמ' רב אשי. אשתעי לי הונא בר נתן. קשי בה אמימר" (בבא בתרא נה ע"א).

#### 2. דו-המשמעות של התבנית פֶּעַל בסיפור היסטורי

אין בידנו להוכיח שהתבנית פֶּעַל אינה מציינת אספקט הרגלי, אבל נניח כברירת מחדל שהיא מציינת זמן דקדוקי, שהרי כבר הראינו שלעיתים התבנית פֶּעַל אינה יכולה לציין אספקט הרגלי. כל הוכחה שצורה לשונית מציינת אספקט הרגלי צריכה להיות מבוססת על הוכחה שהפעולות המתוארות הן פעולות הרגליות. דהיינו, ההכרעה היא באמצעות ההקשר הראלי.

גם הפעלים תרגם, תרץ ומוקים מציינים אספקט המשכי, אך לא נדון בהם, שהרי אינם מזדמנים בסיפורים היסטוריים אלא בדיונים תלמודיים שאינם מייצגים אירוע היסטורי, כפי שהראינו לעיל. כמו כן לא נדון בשורש שת"ק מפאת הקושי להכריע אם הצורה שת"ק היא פֶּעַל או פֶּעַל.

## 4. סיכום

במאמר זה נדונו יחסי הגומלין בין אירועים היסטוריים ובין מייצגיהם הלשוניים.

## הסיפורים ההיסטוריים והמבנים המשמשים בהם

באירועים היסטוריים (מסומלים) המאופיינים על ידי זמנם ועל ידי אופי האירועים המתוארים בהם אפשר להבחין בין שני סוגי זמני עבר, ובהתאם לזה יש שני סוגי סיפור היסטורי: אירועים שאפשר לקבוע את מקומם על ציר הזמנים לעומת אירועים שעולה מן ההקשר הרחב בכירור שקרו לפני זמנו של הדובר, אך אי אפשר לקבוע את מקומם על ציר הזמנים. בהתאם לזה אפשר לחלק את המייצגים הלשוניים של שני הסוגים הללו של זמן עבר, דהיינו הזמנים הדקדוקיים, לשתי קבוצות: זמנים דקדוקיים המשמשים בסיפורים היסטוריים המייצגים אירועים מוגדרים על ציר הזמנים, וזמנים דקדוקיים המשמשים בסיפורים היסטוריים המייצגים אירועים שאי אפשר לקבוע את זמן התרחשותם. כמו כן אפשר לחלק את הפעולות המתוארות בסיפור ההיסטורי לפעולות רגעיות ולפעולות נמשכות, ובהתאם לזה את המייצגים הלשוניים של הפעולות הללו, דהיינו הפעלים, לשתי קבוצות: פעלים המציינים אספקט רגעי ופעלים המציינים אספקט המשכי.

על פי המסקנה העולה מן המחקר שלפנינו אפשר לתאר את המייצגים הלשוניים של שני סוגי אירועים היסטוריים עבור פעולות רגעיות או נמשכות בארמית הבבלית בטבלה זו:<sup>73</sup>

התיאור בעולם הממשי		אירועים היסטוריים מוגדרים על ציר הזמנים	אירועים היסטוריים שאי אפשר לקבוע בהם את זמן האירוע
שם קבוצת כל המייצגים הלשוניים	preterite	פסידר-פרפקט	
פעולות רגעיות	פעלים המציינים אספקט רגעי	פֶּעַל	פֶּעַל + נושא
פעולות נמשכות	פעלים המציינים אספקט המשכי	פֶּעַל + נושא פֶּעַל	נושא + פֶּעַל

## דור-המשמעות של הייצוג הלשוני של אירוע היסטורי

מחקרנו מעלה שהביטויים הלשוניים המשמשים בסיפורים ההיסטוריים אינם חדר-ערכיים, והם עשויים לציין הן זמן דקדוקי (tense) הן אספקט הרגלי.

73. ההצללה באפור מציינת את המצב בארמית הבבלית.

### הקיצורים הביבליוגרפיים

- אוצר הגאונים = ב"מ לוין, אוצר הגאונים: תשובות גאוני בבל ופירושיהם על פי סדר התלמוד, א-יג, חיפה וירושלים תרפ"ח-תש"ג
- אורבך, חז"ל = א"א אורבך, חז"ל - פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט
- אפשטיין י', תרגום = *The Babylonian Talmud*, translated into English... under the editorship of I. Epstein, London 1960-1990
- באכר, טרמינולוגיה = *W. Bacher, Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, Leipzig 1905
- בנבניסטי, בעיות = *É. Benveniste, Problèmes de linguistique générale*, Paris 1966
- ברודי, גאוני בבל = *R. Brody, The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven and London 1998
- ברודי, שאילתות = י' ברודי, לתולדות נוסח השאלתות, ניריורק וירושלים תשנ"ב
- ברויאר, קא = י' ברויאר, "תפקיד המילית 'קא' בארמית בבלית", לשוננו ס (תשנ"ז), עמ' 73-94
- גולדשמידט, תרגום = *Der Babylonische Talmud*, trans. L. Goldschmidt, Berlin 1929-1936
- דנציג, מבוא = נ' דנציג, מבוא לספר הלכות פסוקות עם תשלום הלכות פסוקות<sup>2</sup>, ניריורק וירושלים תשנ"ט
- דקדוקי סופרים = רנ"נ ראבינאוויטץ, ספר דקדוקי סופרים, א-טז, מינכן ונירנברג תרכ"ח-תרפ"ו
- דקדוקי סופרים השלם, גיטין = תלמוד בבלי עם שינויי נוסחאות מתוך כתבי-היד של התלמוד, בשם "דקדוקי-סופרים-השלם", מסכת גיטין, בעריכת הרב ה' פרוש, א-ג, ירושלים תש"ס-תש"ע
- דקדוקי סופרים השלם, יבמות = תלמוד בבלי עם שינויי נוסחאות מתוך כתבי-היד של התלמוד, בשם "דקדוקי סופרים השלם", מסכת יבמות, בעריכת א' ליס, א-ד, ירושלים תשמ"ג-תשנ"ו
- האוסדורף, למען ירוץ = *Leerboekje voor beginnende studie van misjna en gemara*, Tel Aviv 1964
- הליכות עולם = ישועה בן יוסף הלוי, ספר הליכות עולם, מהדורת ש' פורטנוי, ירושלים תשנ"ו
- הלכות פסוקות = ספר הלכות פסוקות לרב יהודאי גאון, מהדורת ס' ששון, ירושלים תשי"א
- הלכות ראו = ספר הלכות פסוקות או הלכות ראו, המיוחסות לתלמידי רב יהודאי גאון, מהדורת א"ל שלאסבערג, ווירסייליס תרמ"ו

- והזהיר ב = ספר והזהיר, ב: לסדר ויקרא במדבר, יסדו מר חפץ אלוף, מהדורת י"מ פריימאן [דפוס צילום], ווארשא 1880
- זנדבוורט, אנגלית, = R. W. Zandvoort, *A Handbook of English Grammar*<sup>5</sup>, Groningen and Djakarta 1953
- חידושי הריטב"א, שבועות = חידושי הריטב"א, לרבינו יום טוב ב"ר אברהם אלאשבילי, מסכת שבועות, מהדורת א' ליכטנשטיין, ירושלים תשנ"ג
- יסטורוב, מילון = M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1950
- לוי, מילון = J. Levy, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*<sup>2</sup>, Berlin and Wien 1924
- מאגר עדי הנוסח = המכון לחקר התלמוד ע"ש שאול ליברמן של בית המדרש לרבנים, מאגר עדי נוסח של התלמוד הבבלי, גרסה 5, בית המדרש לרבנים באמריקה תשס"ב
- מוראוקה ופורטן, ארמית = T. Muraoka and B. Porten, *A Grammar of Egyptian Aramaic*, Leiden 1998
- מישור, זמנים = מ' מישור, מערכת הזמנים בלשון התנאים, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ג
- מלטר, תענית = מסכת תענית מן תלמוד בבלי, נעתקה לשפת אנגלית על ידי צבי מלטער, פילאדלפיה תשכ"ז
- מלמד, בבא קמא = תלמוד בבלי עם תרגום עברי ופרוש חדש, חלופי גרסאות ומראי מקומות, מסכת בבא קמא, תרגם ופירש ע"צ מלמד, בעריכת י"נ אפשטיין, ירושלים 1958
- מלמד, פרקי מבוא = ע"צ מלמד, פרקי מבוא לספרות התלמוד, ירושלים תשל"ג
- נלדקה, מנדעית = T. Nöldeke, *Mandäische Grammatik. Im Anhang: Die handschriftlichen Ergänzungen in dem Handexemplar Theodor Nöldekes bearbeitet von Anton Schall*, Darmstadt 1964 (1875)
- סכתו, סנהדרין = מ' סכתו, כתב־יד תימני למסכת סנהדרין (בבלי) ומקומו במסורת הנוסח, ירושלים תשנ"ח
- סוקולוף, ארמית בבלי = M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Ramat-Gan, Baltimore and London 2002
- פרידמן, האשה רבה = ש"י פרידמן, "פרק האשה רבה בבבלי בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא", מחקרים ומקורות: מאסף למדעי היהדות א, בעריכת ח"ז דימיטרובסקי, ניר־זרקה תשל"ח, עמ' 275–441
- קארה, כתבי היד = י' קארה, כתבי־היד התימניים של התלמוד הבבלי: מחקרים בלשונם הארמית (עדה ולשון, י), בעריכת ש' מורג, ירושלים תשמ"ד



- קוטשר, מחקרים = י' קוטשר, מחקרים בעברית ובארמית, בעריכת ז' בן-חיים, א' דותן וגב"ע צרפתי, ירושלים תשל"ז
- B. Comrie, *Aspect: An Introduction to the Study of Verbal Aspect and Related Problems*, Cambridge 1976
- רבנו חננאל, יומא = פירושי רבינו חננאל, מסכת יומא, מהדורת י"ד אילן וד' מצגר, ירושלים תשנ"ג
- רבנו חננאל, שבת = פירוש רבינו חננאל, מסכת שבת, מהדורת ד' מצגר וי' שטרנברג, בעריכת ד' מצגר, ירושלים תשנ"ה
- רודריג-שורצולד וסוקולוף, מילון = א' רודריג-שורצולד ומ' סוקולוף, מילון למונחי בלשנות ודקדוק, אבן יהודה תשנ"ב
- H. B. Rosén, "On the Use of Tenses in the Aramaic of Daniel", *Journal of Semitic Studies* 6 (1961), pp. 183–203
- שוטנשטיין = תלמוד בבלי, מבואר, בתוספת הערות והארות, בעריכת ח' מלינוביץ ואחרים, מהדורת שוטנשטיין, ניו-יורק, תשס"ו–תש"ע
- שו"ת חוות יאיר = ספר שאלות ותשובות חות יאיר, מאת הרב יאיר חיים [בכרך], מהדורת ש"ב הכהן קוטס, בני ברק תשנ"ז
- שטיינזלץ, בבא קמא = תלמוד בבלי, מסכת בבא קמא, מבואר, מתורגם ומנוקד על ידי ע' אבן-ישראל (שטיינזלץ), ירושלים תשס"א
- שטיינזלץ, תענית = תלמוד בבלי, מסכת תענית, מבואר, מתורגם ומנוקד על ידי ע' אבן-ישראל (שטיינזלץ), ירושלים תשנ"ט
- שכטר, אוצר 2 = י' שכטר, אוצר התלמוד<sup>2</sup>, תל-אביב תשמ"ז
- שכטר, אוצר 3 = י' שכטר, לקסיקון אוצר התלמוד<sup>3</sup>, לוד תש"ן
- M. Schlesinger, *Satzlehre der Aramäischen Sprache des Babylonischen Talmuds*, Leipzig 1928
- תשובות הגאונים, מילר = תשובות גאוני מזרח ומערב, מהדורת י' מיללער, ברלין תרמ"ח

## על התהוותן של תבניות מן השיח: משפחת פסוקיות הזיקה

### 1. מבוא

במאמר זה נבקש לחקור את פסוקיות הזיקה בשיח העברי הדבור. ניווכח כי אין מדובר במבנה תחבירי בודד, כי אם במשפחת תבניות המזכירות זו את זו בדרגות דמיון שונות. בפרט נצביע על תופעת התהוותן של התבניות מן השיח (emergent constructions)<sup>1</sup>. מרבית התבניות שנדון בהן "החלו את חייהן" כפסוקיות זיקה והפכו במשך הזמן לקשרים אדורביאליים, אולם בהמשך נראה כי ישנו מגוון רחב של תבניות זיקה נוספות, וכי סיווג כולן תחת מטרייה אחת מסתיר אוסף תובנות הנוגעות הן למשפחת פסוקיות הזיקה בפרט הן לתאוריה תחבירית ככלל. העניין קשור בתופעה המצויה גם בשיח הכתוב. נתבונן למשל במבע זה, שהופיע בעיתון "הארץ"<sup>2</sup>: "שעון החול הולך ואוזל", אמרה תמיר בהתייחסותה לשביתה, 'צריך לפתור את המחלוקת לפני שנגיע לתאריך שכבר לא ניתן יהיה לסיים את הסמסטר'. פסוקית זיקה דקדוקית, לפי המוסכמות שנתקבעו כ"תחביר העברית", כידוע, מצריכה במקרה זה כינוי מוסב:<sup>3</sup> לפני שנגיע לתאריך שבו כבר לא ניתן יהיה

\* המאמר נכתב בידי יעל משלר. המחברת המשיכה לפתח חלק מן הממצאים בעבודה לשם קבלת התואר מוסמך אוניברסיטה, אשר נכתבה בהנחייתה על ידי סוזן שאער (2007). נוסח אנגלי שונה וקצר יותר של המאמר יופיע באנגלית כפרק בספר הדין בגרמטיזציה של תבניות (משלר, בדפוס). נוסחים קודמים של המחקר הזה הוצגו בהרצאות בכמה במות: יום העיון של החוג ללשון העברית, אוניברסיטת חיפה, 20 בינואר 2008; Workshop on Emergent Constructions, Freiburg Institute for Advanced Studies, Germany, May 9, 2008; המפגש השנתי של החוג הישראלי לבלשנות, אוניברסיטת בר-אילן, 17 בפברואר 2009; פורום חיפה לשפה (Haifa Language Forum), אוניברסיטת חיפה, 25 בפברואר 2010; Linguistics Department Colloquium, University of California, Santa Barbara, USA, October 7, 2010. תודותיי לרבים מהמשתתפים בהרצאות האלו שתרמו את הערותיהם, בפרט מירה אריאל, עירית מאיר, עדינה מושבי, ברכה ניר, תמר צבי, אורה שורצולד, פטר אוואר, ג'ון דו בואה, קרול ג'נטי, פול הופר, סנדרה תומפסון ופול וודוורד.

1. הופר, 1987; הנ"ל, 1988; הנ"ל, 1998; הנ"ל, 2001; הנ"ל, 2004; הנ"ל, בדפוס.

2. טראובמן, 2008א.

3. למשל בלאו, תשכ"ו, עמ' 141-143; צדקה, 1989, עמ' 106.

לסיים את הסמסטר. הבעיה אינה נעוצה בעובדה שמדובר בציטוט שפה דבורה. להלן מבע נוסף מאותו עמוד של העיתון, והפעם לא מדובר בציטוט שיח דבור: "גם במקרים שהחוג אינו נסגר הולכים ונעלמים תחומי מחקר מסוימים כתוצאה מהקיצוץ במספר חברי הסגל".<sup>4</sup> פסקית הזיקה מופיעה כאן שוב, ללא הכינוי המוסב, במקום במקרים שבהם החוג אינו נסגר.

במחקר זה נעמוד על כמה מתכונותיהן של פסקיות הזיקה בשיח העברי הדבור; תכונות שחדרו, כפי הנראה, גם לתחביר שפתם הכתובה של העיתונאים ושל עורכי הלשון של שתי הכתבות האלו.

פסקיות זיקה נחקרו בעברית לדורותיה על ידי חוקרים שונים ורבים,<sup>5</sup> אך למעט אריאל ושאער<sup>6</sup> לא נחקר המבנה בשיח הדבור. תופעת הישמטות הכינוי המוסב נחקרה בגישות גנרטיביות,<sup>7</sup> וגבעון חקר אותה בהתבסס על אינטואיציות באשר למבנים מומצאים.<sup>8</sup> אריאל התבוננה בתופעה בהקשר של תאוריית הנגישות (accessibility theory).<sup>9</sup> כאן נביא גישה אחרת – בלשנות של אינטראקציה (interactional linguistics)<sup>10</sup> – המאירה את התופעה באור שונה ומגלה כמה בעיות בגישות הקודמות.

בסעיף 2 להלן נתאר את בסיס הנתונים שעליו מושתת המחקר. תופעת היעדרו של הכינוי המוסב בקורפוס תיסקר בסעיף 3. בסעיף 4 נציע לה הסבר על סמך התפקידים שממלאות פסקיות הזיקה בשיח, כפי שאלו מתייחסים לטיפולוגיה של השפה העברית. בסעיף 5 נראה כי בסביבה שבה מצוי היעדר הכינוי המוסב בשכיחות הגבוהה ביותר התוצאה היא גרמטיזציה<sup>11</sup> (ראו להלן) שלפיה מתהווים קשרים אדורביאליים מפסקיות זיקה. תובנה זו תוביל אותנו למסלולי גרמטיזציה נוספים שבהם משתתפות פסקיות זיקה. נסכם בסעיף 6 בדיון בדפוסי גרמטיזציה אלו, במשפחת פסקיות הזיקה ובמה שניתן ללמוד מן המחקר על תאוריה תחבירית ככלל.

4. טראובמן, 2008.

5. ראו למשל פרץ, 1967; לנדאו, תשל"ו; בלאו, 1977; אורנן, תשל"ט; גלינרט, 1989; ווטקה ואוקונור, 1990; שוורצשילד, 1990; גולדנברג, 1995; אזר, תשנ"ה; פסברג, תשנ"ו; צרפתי, תשנ"ו; שלזינגר, תשנ"ט; הונגרד, 2006; רשף, 2006.

6. אריאל, 1999; שאער, 2007.

7. ראו דורון, 1982; בורר, 1984; ארטשיק-שיר, 1992.

8. גבעון, 1973; הנ"ל, 1975.

9. אריאל, 1999.

10. זלטינג וקופר-קוהלן, 2001.

11. הופר, 1987; הנ"ל, 1988; הופר וטראוגוט, 2003.

## 2. בסיס הנתונים

הקורפוס שעליו מבוסס המחקר מורכב מכלל פסוקיות הזיקה שהופיעו בקורפוס השיח העברי הדבור של אוניברסיטת חיפה בשלב איסוף הנתונים. הקורפוס כלל אז 55 שיחות יום-יום (שיחות טבעיות, לא מבוזרות) שהוקלטו בין השנים 1994–2002<sup>12</sup> ושהתקיימו בין סטודנטים דוברי עברית ילידים, חבריהם ובני משפחותיהם. השיחות הוקלטו ללא נוכחות גורמים חיצוניים כלשהם, הן בנות 2–5 דוברים בכל אינטראקציה, ואורכן נע בין דקה אחת לתשע דקות כל אחת. מספר המשתתפים הכללי 141, ומשך השיחות כולן כ-158 דקות.<sup>13</sup> השיחות תומללו במלואן על פי שיטת תמלול שפותחה בעקבות צי"ף<sup>14</sup> והותאמה לעברית.<sup>15</sup> השיטה מבוססת על התאוריה הקוגניטיבית של צי"ף באשר לתהליכי זרימת המידע בשיח (מוסכמות התמלול מופיעות בנספח).

פסוקית זיקה היא פסוקית המאייכת גרעין שמני (צירוף שמני [להלן: צ"ש], שם עצם [להלן: ש"ע] או כינוי). גרעין זה נקרא, כידוע, גם הזוקק. נתבונן לדוגמה בקטע א, שבו מעלים שני בני קיבוץ לשעבר ובת-דודתם מהעיר (גוני) זיכרונות ילדות על חיות:

## קטע א ("חיות")

- 34 רון: ..ו - - נדמה לי שגם היו להם א - - ה,  
 35 גוני: ...היו להם גם דגי זהב.  
 36 רון: ]תוכי.  
 37 ...היו להם דגים.  
 38 עדית: ...והיה להם אוגרים,  
 39 ..מדי פעם,  
 40 לא?  
 41 רון: נכון.  
 42 ..קביות.<sup>16</sup>  
 43 ..(מחיאית כפיים)  
 44 ...שאתם נתתם להם.  
 45 גוני: נכון,

12. למעט שיחה אחת שהוקלטה בשנת 1986.  
 13. קורפוס השיח העברי הדבור של אוניברסיטת חיפה גדל משמעותית מאז. כיום הוא מגיע עד שנת 2008, כולל 150 שיחות בין 400 משתתפים שונים, ואורכו כמעט 7 שעות הקלטה.  
 14. צי"ף, 1994.  
 15. ראו משלר, תשס"ט; הג"ל, 1997.  
 16. קב"ה היא חיות בית קטנה מסדרת מכרסמים; נקראת גם "חזיר ים" (אבן-שושן, 2003).

46	..את יודעת שהקביות האלה,
47	..זה מאיתנו.
48	עדית: ..באמת? <sup>17</sup>
49	גוני: ... ] כן.
50	עדית: ] מאיפה לכם היה קביות?
51	גוני: ...אנחנו קנינו,
52	...זוג קביות,
53	..והם התחילו להתרבות,
54	..בצורה מטורפת.
	{מצחקקת}
55	עדית: ... ] באמת?
	{מצחקקת}
56	רון: ] (-----צוחק-----)
57	גוני: ..אז הבאנו אותם.. אה,
58	...לקיבוץ.
59	גוני: ..ואז הם היו בקיבוץ,
60	..איזושהי תקופה,
61	..ואז
62	..כאלו
63	...חורץ מ
64	..הם התרבו נורא נורא,
65	..ואז הם מתו נורא נורא.
66	עדית: ..אה ] באמת?
	{מצחקקת}
67	גוני: ] והחזירו לנו,
68	..את מה שנשאר.
69	..ואת מה שנשאר,
70	..לקחנו לבית הספר,
71	הפתוח,
72	...שירון למד בו?
73	..ושם כולם ח.. יו באושר ועושר,
74	..עד שיום אחד,
75	..ארנב רצחני,
76	..רצח את כולם.

17. לחקר המבע הזה בשיח העברי הדבור ראו משלר ואסטליין, 2008.

בשורות 69–71 מופיעה הפסוקית העיקרית ואת מה שנשאר לקחנו לבית הספר הפתוח. המשלים האדורביאלי בה, בית הספר הפתוח, מאוּיך על ידי הפסוקית שירון למד בו. כלומר, בית הספר הפתוח הוא הגרעין, או הזוקק, של משפט הזיקה הזה. פסוקית הזיקה מתקשרת אל הזוקק בשני אמצעים:

1. באמצעות כינוי הזיקה, שהוא תמיד ש- בקורפוס הדבור שלפנינו, לא אשר ולא ה-, כמצוי בקורפוסים כתובים מתקופות שונות. יתרה מזאת, בקורפוס הנוכחי לא נמצאה ולו פסוקית זיקה אסינדרטית אחת.<sup>18</sup>

2. באמצעות כינוי בפסוקית הזיקה, המתאים במין ובמספר לזוקק. כאן זהו הכינוי המוסב (בו, שורה 72). הכינוי המוסב מאזכר את הקרפרנט (coreferent). כלומר, לכינוי הזה ולזוקק ישנו אותו רפרנט בעולם החוץ-לשוני (במקרה הזה מדובר ברפרנט של בית הספר הפתוח).

נהוג להבחין בין פסוקיות לוואי זיקה לבין פסוקיות לוואי תוכן.<sup>19</sup> בקורפוס זה נאספו רק פסוקיות לוואי זיקה. בפסוקית לוואי זיקה, להבדיל מפסוקית לוואי תוכן, גם אם הכינוי המוסב אינו מופיע אפשר תמיד להוסיפו. למשל בשורות 42–44, בפסוקית הזיקה קביות. שאתם נתתם להם, לא קיים כינוי מוסב אך אפשר להוסיפו: קביות שאתם נתתם להם **אותן**. כידוע, לפי המוסכמות שנתקבעו "תחביר העברית" מותר להשמיט את הכינוי המוסב כשמדובר במושא ישיר.<sup>20</sup>

בשורות 67–68, והחזירו לנו את מה שנשאר, הפסוקית מה שנשאר אינה תלויה בגרעין כלשהו בפסוקית העיקרית ומתפקדת בעצמה כמושא של הפסוקית העיקרית. בקורפוס הזה נאספו רק פסוקיות זיקה התלויות בגרעין כלשהו (לא עצמאיות). לפיכך גם פסוקיות מי ... ומה ... (63 במספר) לא נכללו בקורפוס.

במקרה של קביות. שאתם נתתם להם, המידע הנוסף בפסוקית הזיקה מופיע כתוספת (increment; שגלוף, 1996), לאחר שהדובר סיים כבר את דבריו ביחידת ההנגנה שבה מופיע הזוקק (כפי שמעיד מתאר ההנגנה היורד של קביות [המסומן בשיטת התמלול הזאת בנקודה]). רק 4% מהמקרים לאורך הקורפוס הופיעו בתנאים פרוזודיים אלו. מכל מקום, זהו המקרה היחיד שבו מופרד הזוקק מפסוקית הזיקה גם במחיצת כפיים.

במחקר שלפנינו נאספו אך ורק תבניות לוואי זיקה המאופיינות בדגם [גרעין + שי"ן הזיקה + פסוקית זיקה], כאשר פסוקית הזיקה מכילה לפחות את שני היסודות העיקריים של המשפט – נושא ונשוא. בסך הכול נמצאו 115 תבניות זיקה המאופיינות בדגם הזה.

18. על פסוקיות זיקה אסינדרטיות ראו רשף, 2006.

19. למשל צדקה, 1989; הנ"ל, תש"ס.

20. למשל בלאו, תשכ"ו, עמ' 142–143.

### 3. היעדרו של הכינוי המוסב בשיח היומיומי הדבור

נפתח בתיאור הסביבות שבהן איננו מוצאים את הכינוי המוסב בפסוקיות זיקה.

3.1 תפקידו התחבירי של האיבר המאזכר את הקורפרנט בפסוקית הזיקה בקטע א, שורה 72, מתפקד האיבר המאזכר את הקורפרנט (להלן: "הקורפרנט")<sup>21</sup> בו כמשלים אדוורביאלי בפסוקית הזיקה שירון למד בו. בשורה 44 מתפקד הקורפרנט (החסר) כמושא ישיר: שאתם נתתם להם (אותן). 115 פסוקיות הזיקה בקורפוס מוינו ראשית על פי תפקידו התחבירי של הקורפרנט (ראו טבלה 1):

תפקידו התחבירי של הקורפרנט בפסוקית הזיקה	N (%)
נושא	68 (59%)
מושא ישיר	19 (17%)
מושא עקיף	12 (10%)
תיאור זמן	12 (10%)
תיאור מקום	3 (3%)
תיאור אופן	1 (1%)
סך הכול	115 (100%)

טבלה 1: התפלגות פסוקיות הזיקה בהתאם לתפקידו התחבירי של הקורפרנט

נמצא שתפקידו התחבירי השכיח ביותר של הקורפרנט הוא נושא (59% מכלל המקרים). לדוגמה:

קטע ב ("אלימות")

3 תום: ..בקיץ - - ר,

4 ..יש גש - - ר,

5 ..שעובר מהרכב - - ת,

6 ..לכיוון האיציטדיון.

הקורפרנט של גשר בפסוקית הזיקה מיוצג על ידי כינוי גוף נושאי חבור<sup>22</sup> -

21. לקורפרנט, הנמצא בעולם החוץ-לשוני, אין כמובן תפקיד תחבירי. אולם כדי למנוע סרבול, ובהתאם למינוח הנהוג בתחום (לדוגמה פוקס ותומפסון, 1990), נשתמש כאן בקיצור הזה.

22. ראו מחקרה של פולק-יצחקי (2004) על כינוי הגוף הנושאים הפרודים, החבורים והפרוקליטיים בשיח העברי הדבור.

מורפמת גוף שלישי יחיד בנטיית הפועל עובר (במקרה זה מורפמת ה- $\emptyset$ ). היא מתפקדת כנושא בפסוקית הזיקה עובר מהרכבת לכיוון האינפסטיטיון.

מטבלה 1 אנו רואים גם כי הקורפרנטים בתפקיד מושא ישיר (17%) רבים מאלו שבתפקיד מושא עקיף (10%), וכי הקורפרנטים המושאיים רבים כמעט פי שניים מאלו שבתפקיד משלים אדוורביאלי (27%, 14%). אולם מספר הקורפרנטים בתפקיד מושא עקיף זהה לזה שבתפקיד תיאור זמן (10%).

קינן וקומרי טענו כי ישנן מגבלות באשר לתפקידו התחבירי של הצירוף השמני (או של מורפמת ה- $\emptyset$ ) בפסוקית הזיקה, שהוא קורפרנציאלי עם הזוקק.<sup>23</sup> הם הציעו את הייררכיית הנגישות הזאת כדי להסביר את אפשרויות הרלטיביזציה בשפות העולם: Subj > Direct Obj > Indirect Obj > Oblique > Genitive > Obj of Comparison.

על פי קינן וקומרי, ככל שהתפקיד התחבירי גבוה יותר בסולם הזה כן עולה מידת הרלטיביזציה שלו. כך תפקידים תחביריים המצויים בראש הסולם יהיו קורפרנטים בשכיחות גבוהה יותר. אם נתייחס למונח Oblique של קינן וקומרי כאל "משלים אדוורביאלי", ניווכח כי המקרה של העברית הדבורה אכן מאשש את ההייררכייה המוצעת, שכן השכיחות על פי טבלה 1 מיוצגת באמצעות הסולם נושא < מושא ישיר < מושא עקיף < משלים אדוורביאלי, למעט העובדה שמידת הרלטיביזציה של משלימים אדוורביאליים מטיפוס תיאור זמן זהה לזאת של מושאים עקיפים.

### 3.2 דרכי המימוש של הקורפרנט

כל פסוקיות הזיקה בקורפוס מוינו בהתאם לחלק הדיבר המשמש לאזכור הקורפרנט, כמפורט בטבלה 2:

חלק הדיבר הממש את הקורפרנט	N (%)
מורפמה חבורה (תחילית/סופית/ $\emptyset$ )	52 (45%)
כינוי מוסב $\emptyset$	36 (31%)
כינוי גוף נושאי פרוד (subject pronoun)	16 (14%)
כינוי מוסב	11 (10%)
סך הכול	115 (100%)

טבלה 2: התפלגות פסוקיות הזיקה בהתאם לחלק הדיבר הממש את הקורפרנט

23. קינן וקומרי, 1977.



אנו רואים שמרבית הקורפרנטים (45%, כמעט מחציתם) ממומשים באמצעות מורפמה החבורה לפועל, כמו בקטע ב (גשר, שעובר מהרכבת, לכיוון האיזטדיון). כאן מממשת מורפמת גוף שלישי יחיד (מורפמת ה־ס במקרה הזה), החבורה לפועל, את הקורפרנט של גשר. הקטגוריה השנייה בגודלה (31%) היא של הכינויים המוסבים הנעדרים, כדוגמת קביות. שאתם נתתם להם, המופיע ללא הכינוי המוסב אותן. קורפרנט נושאי הממומש ככינוי גוף נושאי פרוד נמצא ב־14% מן המקרים (ראו קטע ג להלן), וכינוי מוסב כדוגמת בית הספר הפתוח שירון למד בו נמצא רק ב־10%. מהטבלה הזאת אפשר ללמוד כי היעדרו של הכינוי המוסב שכיח יותר מאשר פי שלושה בהשוואה להימצאותו.

3.3 הקשר שבין תפקידו התחבירי של הקורפרנט לבין חלק הדיבר המממש אותו נבחן כעת את הקשר שבין תפקידו התחבירי של הקורפרנט לבין חלק הדיבר המממש אותו (כלומר נצליב את שתי הטבלות הקודמות). נתבונן בטבלה 3:

משלים אדורביאלי	מושא עקיף	מושא ישיר	נושא	
			52 (76%)	מורפמה חבורה לפועל (תחילית/סופית/ס)
15 (94%)	4 (33%)	17 (89%)		כינוי מוסב ס
			16 (24%)	כינוי גוף נושאי פרוד
1 (6%)	8 (67%)	2 (11%)		כינוי מוסב
16 (100%)	12 (100%)	19 (100%)	68 (100%)	סך הכול

טבלה 3: חלק הדיבר המממש את הקורפרנט כתלות בתפקידו התחבירי

### 3.3.1 קורפרנט נושאי

אנו רואים כי במקרה של קורפרנט נושאי 76% מכלל המקרים ממומשים באמצעות מורפמה החבורה לפועל, כפי שראינו בקטע ב. 24% מהמקרים ממומשים באמצעות כינוי גוף נושאי פרוד, כפי שניתן לראות בקטע ג, שבו מספרת חנה כיצד נפצעה בעת שירותה הצבאי בגבול הלבנון. במסגרת האוריינטציה לסיפור<sup>24</sup> היא מונה את הציוד הרב שהיה עליה ועל חברותיה לשאת – סרבול שהביא לנפילתה:

קטע ג ("איך נפצעתי בלבנון")

96 חנה: ..הם אה שמו עלינו שכפ--ץ!

...

109	....חגור,
110	...שתי מימיות,
111	..שהם צריכות להיות מלאות,
112	..כל אחת,
113	גילה: ] מממ,
114	חנה: ..וקפל--ד!

לקראת סוף רשימת הציוד הזאת, בת שבעה איברים, האיבר הלפני־אחרון הוא שתי מימיות, והוא מאוּיך על ידי פסוקית הזיקה שהם צריכות להיות מלאות, כל אחת. הקורפרנט בה מתפקד כנושא וממומש באמצעות כינוי גוף נושאי פרוד (הם),<sup>25</sup> נוסף על מורפמת הנושא המחויבת, החבורה לנשוא צריכות.

העובדה שכרבע מכלל הקורפרנטים הנושאים מופיעים ככינויי גוף פרודים סותרת את טענת אריאל, כי מימוש הקורפרנט הנושאי ככינוי גוף נדיר מאוד אפילו בשיח הדבור.<sup>26</sup> טענתה זו באה לצורך תיקוף תאוריית הנגישות של קינן וקומרי<sup>27</sup> (ראו §3.1), שלפיה אם בשפה כלשהי ישנם כינויים מוסבים (וכינויים נושאים נכללים בהם בהגדרתם), אזי הם ימצאו קרוב לקצה התחתון של סקלת הנגישות – וזאת כדי לסייע בתהלכום. יתרה מזאת, אם שפה כלשהי מגלה כינויים מוסבים עבור תפקיד תחבירי כלשהו, יחויבו בה כינויים מוסבים בכל התפקידים התחביריים הנמוכים ממנו בסקלת הנגישות. אריאל מספקת את העברית כדוגמה שבה, לטענתה, כינויים מוסבים בתפקיד נושא (התפקיד הנמצא בראש הייררכיית הנגישות) אינם אפשריים.<sup>28</sup> יתרה מזאת, על פי קינן וקומרי ב־92.3% משפות העולם כינויים מוסבים בתפקיד נושא פסוקית הזיקה אינם אפשריים. על פי המחקר הזה העברית אינה ביניהן, שכן נמצא ששיעור ניכר של הקורפרנטים הנושאים (24%) מופיע ככינוי גוף פרוד בקורפוס.

### 3.3.2 קורפרנט בתפקיד מושא ישיר

אשר לקורפרנט בתפקיד מושא ישיר, ב־89% מהמקרים הכינוי המוסב איננו מופיע. רק בשני מקרים לאורך הקורפוס (11%) נמצא כינוי מוסב בתפקיד זה. אנו רואים, כי אף על פי שלפי המוסכמות שנתקבעו כ"תחביר העברית" עשויים להתממש

25. כידוע, התאמת המין אינה נשמרת לעתים קרובות בשיח הדבור.

26. אריאל, 1999, עמ' 220, 257.

27. קינן וקומרי, 1977.

28. אריאל, 1999, עמ' 220.

קורפרנטים בתפקיד מושא ישיר ככינוי מוסב או כ־ø, השיח העברי הדבור מגלה שהאפשרות האחרונה מועדפת בהרבה.

3.3.3 קורפרנט בתפקיד מושא עקיף או משלים אדוורביאלי  
אשר לקורפרנט בתפקיד מושא עקיף, כ־33% מהמקרים נעדר הכינוי המוסב. מרבית המקרים – 67% – ממומשים ככינוי מוסב.  
ואשר לקורפרנט בתפקיד משלים אדוורביאלי, נעדר הכינוי המוסב כ־94% מן המקרים, ואנו מוצאים כינוי מוסב אחד ויחיד בקורפוס – 6% – הוא הדוגמה השנייה שראינו במאמר הזה:

מתוך קטע א ("חיות")

69 ...ואת מה שנשאר,

70 ..לקחנו לבית הספר,

71 הפתוח,

72 ...שירון למד בו?

ממצאים אלו שוב סותרים את ממצאיה של אריאל, שלפיהם כנראה לא קיימת בררת מחדל במקרה של צירופי היחס בעברית הדבורה.<sup>29</sup> לפי ממצאינו ישנה בררת מחדל ברורה: ø עבור המשלימים האדוורביאליים (כ־94% מן המקרים), וכינוי מוסב עבור המושאים העקיפים (כ־67% מהם).

ממצאים אלו מתעדים לראשונה את היקף התופעה, אשר מדקדקים פוסקנים מקוננים עליה זה שנים, שאין להשמיט את הכינוי המוסב אלא במקרה של מושא ישיר. מסתבר שהכינוי המוסב נעדר כ־77% מן המקרים בשיח הדבור (36=17+4+15 מתוך 47=12+16+19; ראו טבלה 3), ללא התייחסות לקורפרנט הנושאי הפעם. אולם מידת היעדרו של הכינוי המוסב אינה שווה עבור כל התפקידים התחביריים. עבור מושא ישיר הוא נעדר כ־89% מן המקרים – אפשרות המותרת על פי מוסכמות הדקדוק הנורמטיבי. עבור מושא עקיף הוא נעדר רק כ־33% מן המקרים, כך שמרבית הכינויים המוסבים (67%) מתנהגים דווקא בהתאם למוסכמות התחביר הנורמטיבי. המושלים האדוורביאליים הם החורגים מן המוסכמות באופן הבוטה ביותר: כ־94% מן המקרים – אפילו יותר מאשר במקרה של המושא הישיר – נעדר בהם הכינוי המוסב.

#### 4. תפקידיהן של פסוקיות הזיקה בשיח

כדי להבין את השתרשותם של דפוסי היעדר הכינוי המוסב עלינו להביא בחשבון את תפקידיה של פסוקית הזיקה בשיח. נמצא שבקורפוס זה מבצעת פסוקית הזיקה שני תפקידים מרכזיים (תפקיד שלישי יובהר ב־5§):

1. העברת מידע חדש על אודות הזוקק (information bearing type).<sup>30</sup> זהו המקרה השכיח הרבה יותר (66%), ובקטגוריה זאת נכללות כל הדוגמות שראינו עד כה. לדוגמה, בקביות. שאתם נתתם להם פסוקית הזיקה מספקת מידע חדש על הקביות.
2. זיהוי רפרנט שכבר הוזכר בשיח (identificatory type).<sup>31</sup> בפסוקיות אלו משתמש הדובר כדי לסייע לנמען לזהות זוקק שכבר הוזכר בשיח, למשל בקטע ד:

#### קטע ד ("אלימות")

111	תום: ...ואז ה' - ,
112	..זה שחטף מכות,
113	..הוא היה איש,
114	..די מבוגר.

תום מספר לחבר על קטטה שחזה בה בין שני גברים ברחוב. הוא מאזכר אחד מהם בכינוי הרמז זה,<sup>32</sup> וכדי לזהותו ולהבדילו מהאחר הוא משתמש בפסוקית הזיקה שחטף מכות, המתייחסת לדבר-מה שסיפר עליו קודם לכן בשיח. הטעם הראשי של

30. ברנרדו, 1979; בימן, 1984.

31. שם; שם.

32. אין מדובר דווקא בכינוי הרמז בכל המקרים בקטגוריה הזאת. ראו למשל קטע זה, משיחה שבה מסופר על רופא שהחליט להחליף את האנטיביוטיקה שניתנה בעבר על ידי רופא אחר:

#### חופשה באילת

246	..אבל ביום שלישי,	254	באמת
247	קיבלנו סוף סוף,	255	..ובסוף נתנו לו את מה ש,
248	תשובה מהרופ-א,	...	
249	שלנו--,	257	דוקטור אבו אמר,
...	...	....	
252	שהאנטיביוטיקה שנתנו לו,	259	..והיא אנטיביוטיקה,
253	סוף סוף,	260	שהיא בסדר.

כמו בקטע ד גם כאן, בשורה 252, כדי להבחין בין שני סוגי האנטיביוטיקה (החדשה וזאת שניתנה בעבר) מוסיפה הדוברת פסוקית זיקה המתייחסת לדבר-מה שסיפרה קודם לכן בשיח על הזוקק של הפסוקית (בקטע הזה אפשר לראות פסוקית זיקה נוספת שבה הקר-רפרנט מתממש ככינוי גוף פרוד בשורה 260. כאן מדובר על פסוקית זיקה המוסיפה מידע חדש באשר לאנטיביוטיקה - ש"היא בסדר").

יחידת ההנגנה הזאת<sup>33</sup> נופל על הפועל חטף,<sup>34</sup> להבדיל מזה שנתן, המצוי שניות מספר מאוחר יותר בשיח. אנו רואים כי המידע המובע בפסוקית הזיקה אינו חדש בשיח (New),<sup>35</sup> אלא מסייע בזיהוי רפרנט שהוזכר קודם לכן.

דוגמה זאת שונה מהקודמות בהיבט נוסף: בעוד שבכל המקרים הקודמים הופיע הזוקק ביחידת הנגנה נפרדת מזאת של פסוקית הזיקה, כאן מופיעים שניהם באותה היחידה. מפתח לחשוב שכל המקרים של העברת מידע חדש על אודות הזוקק מתפרשים על פני יחידות הנגנה נפרדות, בעוד שכל המקרים של זיהוי הרפרנט מופיעים באותה יחידת הנגנה (ואלו המשתמשים במונח restrictive relative clause עבור הטיפוס השני [זיהוי רפרט] טוענים שאין להפריד בהן את הזוקק מפסוקית הזיקה בפסיק בכתובה או בהפסקה בדיבור);<sup>36</sup> אולם הקורפוס הדבור מראה שלא כך מתפלגות פסוקיות הזיקה השונות מבחינה פרוזודית בשיח הדבור.

התפרשות תבניות הזיקה על פני יחידות ההנגנה בקורפוס הזה מורכבת יותר. נמצא שכל שלושת הרכיבים – הזוקק, שי"ן השעבוד ופסוקית הזיקה – מופיעים באותה יחידת ההנגנה ב-50% מן המקרים. כזכור, רק 24% מכלל פסוקיות הזיקה משמשות לצורך זיהוי רפרנטים; כלומר, גם חלק מתבניות הזיקה המעבירות מידע חדש על אודות הזוקק אינן מתפרשות על פני יותר מיחידת הנגנה אחת, למשל במבע "...זה תרופה שנכחדה מהעולם!" ("חופשה באילת", שורה 115). בשכיחות נמוכה מעט (47%) מתפרשים שלושת הרכיבים על פני שתי יחידות הנגנה, כך שהזוקק מופיע בנפרד (למשל קטע ב, שורה 4). ביתר המקרים (3%) הזוקק וסימן השעבוד מופיעים ביחידה אחת, ואילו פסוקית הזיקה מופיעה ביחידה נפרדת, וזאת למרות מעמדו הפרוקליטי של סימן השעבוד. למשל:

קטע ה ("הבגידה בדני")

23 דני: ....והיא הייתה

24 ...טירונית ש - - ,

25 ...סיפחו לשם.

33. צי"ף, 1994.

34. האותיות המעובות מסמנות את מיקום הטעם במילה.

35. צי"ף, 1987; הנ"ל, 1994.

36. למשל קורירק ואחרים, 1985, עמ' 1258. המונח restrictive relative clause מוגדר לפעמים כפסוקית המסייעת בזיהוי הזוקק (שם; קומרי, 1989, עמ' 138), אולם ההגדרה הזאת אינה מתייחסת כלל להקשר שבו מופיעה פסוקית הזיקה. כיוון שבמחקר הנוכחי תפקידי פסוקיות הזיקה נחקרו אך ורק ביחס להקשר הספציפי שבו הופיעו, המונח נמצא לא רלוונטי עבורנו. יתרה מזאת, כפי שיובהר להלן, מאפייניהן הפרוזודיים של פסוקיות הזיקה השונות בקורפוס (ראו להלן) אינם תואמים את הנטען באשר למאפיינים פרוזודיים של restrictive/non-restrictive relative clauses.

הגורמים המשפיעים על התפרשותן של תבניות הזיקה על פני יחידות ההנגנה כוללים תכונות שונות מלבד תפקידה של פסוקית הזיקה בשיח. שאער מצאה כי עבור 94% מתבניות הזיקה בקורפוס ההתפרשות היא כזאת שזוקק המבטא מידע חדש ופסוקית זיקה המעבירה מידע חדש על אודות הזוקק לא יופיעו באותה יחידת ההנגנה.<sup>37</sup> זאת בהתאם לאילוף המושג-החדש-האחד-לכל-היות-רבי-יחידת-ההנגנה של צי"ף (the one-new-concept-at-a-time constraint).<sup>38</sup> טבלה 4 מסכמת תכונות פרוזודיות אלו של תבניות הזיקה:

זוקק + ש' + פסוקית הזיקה ביחידת ההנגנה אחת	זוקק בנפרד, ש' + פסוקית הזיקה	זוקק + ש' בנפרד, פסוקית הזיקה	סך הכול
58 (50%)	54 (47%)	3 (3%)	115 (100%)

טבלה 4: התפרשות תבניות הזיקה על פני יחידות ההנגנה

הבלשניות פוקס ותומפסון חקרו את תופעת ה"אופציונליות" של המשעבד האנגלי that בפסוקיות זיקה בשיח האנגלי הדבור, והראו כי ככל שהפסוקית העיקרית ופסוקית הזיקה קרובות למעמד של פסוקית בודדת (monoclausal construction), כלומר ככל שהן שלובות יותר זו בזו, כן גדל הסיכוי ש-tha לא יופיע בתבנית.<sup>39</sup> הן הראו כי מידת חד-פסוקיותן (monoclausality) של שתי הפסוקיות היא פונקצייה של שבעה גורמים לפחות: (1) ריקנותו הסמנטית של הגרעין; (2) מורכבותה של הפסוקית העיקרית (אורך הזוקק, היות נשוא הפסוקית העיקרית אוגד, פועל קיומי או פועל אחר); (3) זוקק ייחודי (unique), המורכב מסופרלטיב או צ"ש הכולל את המילים first, only; (4) אורך פסוקית הזיקה; (5) טיבו של נושא פסוקית הזיקה (that אינה מצויה בדרך כלל לפני זוקקים שכיחים יותר, כגון כינוי גוף ראשון); (6) הימצאו של גבול פרוזודי בין הזוקק לפסוקית הזיקה; (7) היחס הריתמי שבין הזוקק לפסוקית הזיקה. בעברית הדבורה ה"אופציונליות" נוגעת לא להופעת המשעבד אלא לזאת של הכינוי המוסב. בהמשך נראה שאפשר למצוא מתאם בין ה"אופציונליות" של הכינוי המוסב לבין כמה מן הפרמטרים שמונות פוקס ותומפסון (דרגת ריקנותו הסמנטית של הזוקק [5.1.1§] ומידת ייחודו של הזוקק [5.1.2§]), אך נחוץ מחקר נוסף באשר ליתר הפרמטרים בעברית.

37. שאער, 2007.

38. צי"ף, 1987; הנ"ל, 1994, עמ' 108–119.

39. פוקס ותומפסון, 2007.

בכל אחת משתי הפונקציות של פסוקיות הזיקה – העברת מידע חדש על אודות הזוקק וזיהוי רפרנט שכבר הוזכר בשיח – הפעולה המבוצעת על ידי פסוקית הזיקה בשיח נלווית לפעולה אחרת שהדובר עסוק בה באותו הרגע: העברת סיפור, ניסוח טיעון, ביצוע אי-הסכמה ועוד. ישנן עדויות לכך שביצוע שתי פעולות בו בזמן היא משימה מסובכת קוגניטיבית. אנו יודעים, למשל, שישנן מגבלות על כמות המידע היכולה להיות אקטיבית במוחו של הדובר ברגע נתון בשיח.<sup>40</sup> במקביל הדבר מורכב גם דקדוקית: יש צורך לטפל בשני מבנים תחביריים בו בזמן (הפסוקית העיקרית ופסוקית הזיקה) ובקשר ביניהם.

בעברית, שפת SVO,<sup>41</sup> כינוי הגוף הנושאי (הפרוד או החבור) של פסוקית הזיקה יופיע לרוב<sup>42</sup> קרוב מאוד לתחילת הפסוקית, כאשר העומס הקוגניטיבי האמור על הדובר רק החל. יתרה מזאת, ברגע שנהגה הפועל של פסוקית הזיקה, הוא כבר כולל בתוכו מורפמה המאזכרת את הקרפרנט הנושאי. לפיכך אין זה מפליא שקרפרנט הממומש ככינוי נושאי לעולם איננו מושמט. כינוי מוסב, לעומת זאת, נוטה להופיע לקראת סוף הפסוקית בשפת SVO זאת,<sup>43</sup> כאשר העומס הקוגניטיבי הוא הרב ביותר. יתרה מזאת, הפועל אינו כולל בתוכו מורפמות המאזכרות את המושאים (לא כל שכן את המשלימים האדורביאליים) בעברית היום-יומית הדבורה. העומס הקוגניטיבי הרב יכול לגרום לדובר לאבד את חוט מחשבתו; לפיכך אין זה מפליא שלרוב (ב-77% מהמקרים) הוא אינו טורח לציין איבר הנמצא בסוף פסוקית הזיקה, כלומר את הקרפרנט הנושאי או האדורביאלי. העובדה שקרפרנטים בתפקיד מושא ישיר מושמטים לעתים קרובות הרבה יותר מאשר אלו שבתפקיד מושא עקיף קשורה אולי בעובדה שיש רק טיפוס אחד של מושא ישיר, ואילו המושאים העקיפים רבים הם. העובדה הזאת יכולה להוות מוטיבציה בכל זאת לטרוח ולציין את אלו האחרונים לטובת בהירות המבע. כדי להבין מדוע קרפרנטים בתפקיד משלים אדורביאלי מושמטים לעתים כה קרובות, עלינו להתבונן בתכונותיו הסמנטיות של הזוקק.

## 5. מפסוקית זיקה לקשר אדורביאלי

עיון בטיפוסים השונים של הזוקקים המשמשים גרעינים לפסוקיות הזיקה יוביל אותנו לדפוסי הגרמטיזציה שברצוננו לחקור במאמר הזה.

40. פולי וסיידר, 1983. אילון המושג החדש-האחד-לכל-היותר ביחידת הנגה על פי ציין, 1987; הנ"ל, 1994.

41. רביד, תשל"ז.

42. לחקר מבעים מטיפוס VS בסיפור בעברית היום-יומית הדבורה ראו אוואר ומשלר, בהכנה.

43. לא נמצא אפילו מקרה אחד בקורפוס שבו הכינוי המוסב פותח את פסוקית הזיקה (כגון הבית שבו למדת).

## 5.1 תכונותיו הסמנטיות של הזוקק

טבלה 5 מפרטת את התפלגות פסוקיות הזיקה בקורפוס על פי תכונותיו הסמנטיות של הזוקק:

הטיפוס הסמנטי של הזוקק	N (%)
צ"ש/כינוי חלול	צ"ש/כינוי סתמי/גנרי 22 (19%)
	שם מספר המציין דמות סתמית 10 (9%)
	כינוי רמז 11 (9%)
צ"ש הקשור במושג הזמן	15 (13%)
צ"ש לא חלול שאינו קשור במושג הזמן	57 (50%)
סך הכול	115 (100%)

טבלה 5: התפלגות פסוקיות הזיקה בהתאם לתכונותיו הסמנטיות של הזוקק

פסוקיות זיקה מאייכות, מעצם הגדרתן, גרעינים שמניים. סמנטית אפשר להבחין בשלוש קטגוריות-על של גרעינים שמניים בקורפוס: (1) צ"שים או כינויים חלולים (כלומר ריקים סמנטית); (2) צ"שים הקשורים במושג הזמן; (3) כל האחרים. הקטגוריה האחרונה היא הגדולה ביותר, ומקיפה 50% מכלל המקרים בקורפוס. הגרעינים קביות, בית הספר הפתוח (קטע א), גשר (קטע ב), שתי מימיות (קטע ג) וטירונות (קטע ה) שייכים כולם לקטגוריה הזאת. 35% מן הזוקקים בקטגוריה הזאת מופיעים בלוויית קר-פרנט הממומש ככינוי מוסב. זהו שיעור הדומה לשיעור הכינויים המוסבים הנעדרים בקורפוס כולו (31%, טבלה 2).

## 5.1.1 זוקקים חלולים

הקטגוריה השנייה בגודלה, הצ"שים או הכינויים החלולים, מקיפה 37% מכלל המקרים והיא כוללת שלוש תת-קטגוריות. אחת מהן – כינוי רמז (9%) – ראינו בקטע ד (זה שחטף מכות).

תת-קטגוריה נוספת כוללת צ"שים וכינויים סתמיים או גנריים, כגון מישהו, משהו, איזה מישהי, דברים, דברים אחרים (19%). לדוגמה:

קטע ו ("פנויים פנויות")

17 אורנה: ...איך הגעת אליו?

18 רינה: ...א--ה,

19 ..דרך איזה מישהי,

20 שגם הייתה רשומה אצלו.

כאן הכינוי הסתמי מישהי מאוּיך על ידי הכינוי איזה, וצירוף זה יוצר את



הצ"ש הסתמי איזה מישהי שאליו מתייחסת פסוקית הזיקה שגם הייתה רשומה אצל. או:

קטע ז ("פולי סויה")

79 סיגלית: ..אבל,

80 ..יש גם דברים אחרים,

81 שהם,

82 ....א ..אָה,

83 ....מזיקים,

שם העצם החלול<sup>44</sup> דברים מאוּך על ידי שם התואר אחרים, והצירוף השמני כולו מלווה בפסוקית הזיקה שהם, א..אה, מזיקים. לבסוף, תת־הקטגוריה השלישית של זוקקים חלולים – שם מספר המציין דמות סתמית – כוללת שמות מספר בתפקיד זוקק, כגון אחד, אחת, שתיים, השני, הרבה.<sup>45</sup> למשל:

קטע ח ("פנויים פנויות")

114 אורנה: ..הוא

115 הוא מנפיק את עצמו כ

116 כאחד ש..יכול אה,

117 ..לשדך.

ראינו כי פוקס ותומפסון מצאו שהישמטות המשעבד באנגלית קשורה בדרגת החד־פסוקיות (monoclausal status) של משפט הזיקה, ושזאת תלויה, בין היתר, בריקנותו הסמנטית של הזוקק (§46).<sup>46</sup> פוקס ותומפסון מצאו גם שטיפוס פסוקיות הזיקה (בעלות קו־רפרנט בתפקיד מושא ישיר/עקיף או משלים אדורביאלי) השכיח ביותר בקורפוס שלהן נוטה לאיך זוקקים ריקים סמנטית, כגון something, thing, one.<sup>47</sup> במקרה שלנו קטגוריית הזוקקים החלולים מקיפה 37% מכלל הזוקקים בקורפוס (43 הִיקרויות). רק 6 מתוכם (14%) מופיעים בלוויית כינוי מוסב s. זהו שיעור נמוך בהרבה בהשוואה לקורפוס בכללותו (31%, טבלה 2). כלומר, לא

44. ריקנותו הסמנטית של שם העצם דבר נובעת מכך שהוא אולי שם העצם בעל השדה הסמנטי הרחב ביותר.

45. טכנית זה כמובן אינו שם מספר, אך הוא נכלל בקטגוריה הזאת בשל הדמיון הסמנטי.

46. פוקס ותומפסון, 2007.

47. שם, עמ' 312.

הזוקקים החלולים הם התורמים משמעותית לשכיחות הגבוהה של היעדר הכינוי המוסב.

### 5.1.2 זוקקי זמן

הקטגוריה שתסייע לנו להבין מדוע 94% מן הקורפרנטים האדוורביאליים בקורפוס ממומשים ככינוי מוסב  $\emptyset$  היא תת-הקטגוריה הנותרת בטבלה 5 – צ"שים הקשורים במושג הזמן (13% מכלל הזוקקים בקורפוס, 15 היקרויות). נתבונן, לדוגמה, בארבעת הקטעים האלה:

#### קטע ט ("שנת שמיטה")

117 רון:	..עכשיו,
118 ...מה העניין עם החור?	
119 ..ברגע שיש.. לעציץ חור,	
120 ולא חשוב אם הוא עומד בבית,	
121 או בחו - - פ,	
122 ...יש לו מגע,	
123 עם האדמה.	

#### קטע י ("פרידה")

109 ערן:	.....ביום שהם יתחתנו,
110 טל:	....שהם יתחתנו?
111 ערן:...	כן,
112 טל:	נו,
113 ערן:	..אין,
114 ..גמרנו עם ה - - עצמאות שלו.	

#### קטע יא ("תרופות סבתא")

101 איילה:	...ואת יודעת מה,
102 ..כל פעם שהייתי עושה דברים,	
103 שהיו נראים לי קצת,	
104 א - - ה,	
105 זה, {הכוונה כאן לדברים מזוהים, כגון תרופות סבתא}	
106 חנה:	...היו עובדים עלייך.
107 (צחוק)	
108 איילה:	]היו עובדים,
109 אין חוכמות.	

## קטע יב ("מודעות אבל")

- 1 שרון: ....רוצה לשמוע קטע?
- 2 (צחוק)
- 3 ניב: מ - - ה?
- 4 שרון: (צחוק)
- 5 ...שבוע שעב - - ר,
- 6 ...אבא שלי,
- 7 ..קרא עיתון.

בכל 15 המקרים בקטגוריה הזאת מתקיימים ארבעת התנאים האלה:

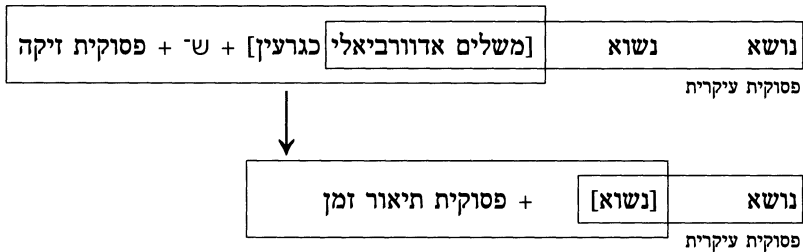
1. מדובר בזוקק שמשמעותו קשורה במושג הזמן: רגע (4 היקרויות), יום (2), יום ראשון (1), היום הזה (1), שבוע (2), כל פעם (1), הפעם הקודמת (1), פעם ראשונה (1), הפעם הראשונה (1), פעם אחרונה (1).<sup>48</sup> לכאן אפשר לסווג גם את הזוקק תאריך מהדוגמה שבה פתחנו ("הארץ").
2. הקרפרנט ממומש על ידי  $\emptyset$ . כאן קיימות שתי תת-קטגוריות: 12 מקרים של כינוי מוסב  $\emptyset$  (ראו קטעים ט-יא) ושלושה מקרים של קרפרנט נושאי, הממומש על ידי מורפמת ה- $\emptyset$  החבורה לפועל בצירופים שבוע שעבר, יום ראשון שעבר (ראו קטע יב).

3. ב-75% מכלל ההיקרויות הגרעין, המשעבד, פסוקית הזיקה ולעתים גם מילת היחס המקדימה את התכנית כולה מופיעים כולם באותה יחידת ההנגנה.
4. בכל המקרים הזוקק ושי"ן הזיקה (ולפעמים גם מילת היחס המקדימה ופסוקית הזיקה) מתפקדים כמקשה אחת בתפקיד התחבירי של תיאור זמן של הפרדיקט הראשי. כאן יש שתי אפשרויות: (א) תיאור זמן בעל משלים, כלומר קשר זמן (כדוגמת ברגע ש'); (ב) ביטוי זמן קפוא שאינו מקבל משלימים (כדוגמת שבוע שעבר).

לדוגמה, בקטע ט לעיל פסוקית הזיקה מלווה איבר שמני שמשמעותו קשורה במושג הזמן (רגע). הקרפרנט (בו) ממומש באמצעות כינוי מוסב  $\emptyset$  (ברגע שבו יש לעציץ חור). הצירוף ברגע שיש לעציץ חור כולו מופיע ביחידת הנגנה אחת. שם העצם רגע יחד עם מילת היחס ב' חברו למשעבד ש', כך שברגע ש' כבר אינו מתפקד כמילת יחס + זוקק בפסוקית הראשית המלווה בפסוקית זיקה. כעת מתפקד

48. שלושת האיברים האחרונים ברשימה הזאת מזכירים פרמטר נוסף התורם לחד-פסוקיותם של משפטי הזיקה (ולהישמטות המשעבד האנגלי) במחקרן של פוקס ותומפסון – זוקק ייחודי (unique head). הן מונות כאן זוקקים המלווים בסופרלטיבים או במילים כגון first, only. למשל: the first compliment, the ugliest set of shoes, the only place (פוקס ותומפסון, 2007, עמ' 301).

הצירוף כולו כמקשה אחת – כקשר זמן – המקשר את הפסוקית העוקבת אותו (יש לעצִיץ חור) לפסוקית העיקרית יש לו מגע עם האדמה (שורות 122–123),<sup>49</sup> וזאת באנלוגיה לקשרי זמן רבים אחרים, כדוגמת לפני ש', אחרי ש'. באופן סכמטי אפשר לתאר את התזוזה המבנית כדלקמן:



תרשים 1: גרמטיזציה של קשרי זמן

העובדה שגם במקרה של פסוקיות זיקה וגם במקרה של פסוקיות אדורביאליות המשעבד הוא בדרך כלל ש' (והוא אינו מושמט כמו באנגלית) היא המאפשרת את הניתוח המחודש הזה של הצירוף.<sup>50</sup> טיעון נוסף התומך בניתוח המחודש הזה של התבנית הוא העובדה, שבשונה מהמקרים בקטעים הקודמים כאן הגרעין ללא הופעתה של פסוקית הזיקה חסר משהו:

ברגע יש לו מגע עם האדמה.  
ביום גמרנו עם העצמאות שלו.  
כל פעם היו עובדים.

מבעים אלו אמנם אינם בלתי דקדוקיים, אך הם מוזרים משהו. סמנטית, שם העצם המהווה את הגרעין בצירופים ברגע ש', ביום ש', כל פעם ש' מחוויר במשמעותו (כלומר עובר semantic bleaching) בהשוואה למקרים שבהם אין הוא מופיע בצירוף. לדוגמה, במבע ביום שהם יתחתנו בקטע י ערן איננו מדבר על המושג

49. אנו מתעלמים, כמובן, מן המאמר המוסגר שבשורות 120–121.

50. קיימת וריאנטה נוספת לקשר הזמן הזה, והיא בָּרַגַע ש', שבה גם יידוע הזוּקק התמוזג לתוך התבנית. בהשוואה לתבנית הזאת אפשר לומר שהתבנית בָּרַגַע ש' מגלה יתר הידבקות (bonding) של הרכיבים זה לזה, עד כדי הישמטות של אחד מהם. זהו מאפיין נוסף של תהליך הגרמטיזציה (ראו להלן). השוו למחקרה של שורצולד (תשס"ו) על השמטת ה"א היידוע לפני שם העצם בביתוי זמן שהם צ"שים מיודעים בעלי לוואי מיודע (בִּשְׁנָה הבאה במקום בִּשְׁנָה הבאה) או לוואי שהוא פסוקית זיקה (בִּשְׁנָה שעברה, ראו להלן).

"יום", אלא על מועד כלשהו שבו יתחתנו, שבו גמרנו עם העצמאות שלו. לעומת זאת, המבעים

היו להם דגים, **קביות**.

ואת מה שנשאר לקחנו לבית הספר הפתוח.

בקיצר, יש גשר.

שלמים וקבילים לחלוטין גם ללא פסוקית הזיקה המלווה אותם, ומשמעותו של הגרעין בהם אינה משתנה כאשר פסוקית הזיקה מתלווה אליו; היא רק מתחדדת. הבדל נוסף בין זוקקי הזמן לזוקקים ה"רגילים" הוא שאלו האחרונים מופיעים ברובם המכריע לקראת סוף הפסוקית הראשית, בעוד שזוקקי הזמן בקורפוס זה נוטים להופיע לפני הפסוקית הראשית. מעבודתה של פורד על פסוקיות זמן המקדימות את הפסוקית העיקרית באנגלית אנו יודעים שתפקידן של הפסוקיות האלו לקבוע או לשנות את המסגרת הטמפורלית של השיח.<sup>51</sup> הפונקצייה הזאת אכן מאפיינת את קטגוריית זוקקי הזמן בקורפוס הזה, והיא שונה משתי הפונקציות הקודמות שראינו עבור פסוקיות הזיקה (מתן מידע נוסף על אודות הזוקק וזיהוי הזוקק) ב־48. למשל, בשבוע שעבר (קטע יב), פסוקית הזיקה שעבר מתפקדת פחות למתן מידע נוסף על הזוקק, וכמובן שלא לצורך זיהוי הזוקק, המופיע כאן בפעם הראשונה בשיח. התבנית שבוע שעבר מופיעה בתחילת סיפור כדי למקם את השתלשלות האירועים שיתוארו בו במסגרת זמן מסוימת, השונה ממסגרת הזמן של ההווה שבו מתקיימת האינטראקציה בין הדוברים.<sup>52</sup> כלומר, קבוצת זוקקי הזמן מתאפיינת לא רק בתכונות סמנטיות ותחביריות אחרות אלא גם בתפקיד אחר בשיח.

5.2 גרמטיזציה של תבניות זוקקים בעלי קורפרנט בתפקיד משלים אדוורביאלי אנו רואים שממצב של איבר שמני בפסוקית העיקרית, המתפקד בה כמשלים אדוורביאלי המלווה בפסוקית זיקה (תרשים 1), יש תזוזה למצב של נשוא בפסוקית העיקרית המלווה בפסוקית תיאור זמן (ברגע ש', ביום ש', כל פעם ש'). גרמטיזציה (grammaticalization, grammaticalization)<sup>53</sup> היא תהליך שהוגדר על ידי הופר

51. פורד, 1993, עמ' 28-42.

52. לניתוח מקיף של סיפור זה ראו משלר, 1998.

53. שני המונחים מצויים בספרות. למונח grammaticalization ישנן קונוטציות של grammaticality (דקדוקיות), ו"היכנסות לדקדוק השפה" (הופר וטראוגוט, 1993, עמ' xv) ואנו מבקשים על כן להימנע ממנו. למונח grammaticization (הופר, 1987) משמעות של התקבעות של תבנית כתוצאה משימוש, "ללא התחייבות הבלשן לדקדוק" כישות מקובעת" (הופר וטראוגוט, 1993, עמ' xv) וסטטית. הבדל נוסף בין המושגים הוא שמחקרי grammaticalization מתמקדים

וטראוגוט (והרבה קודם על ידי מִיָּה)<sup>54</sup> בתור "השינוי שלפיו אלמנטים לקסיקליים ותבניות [constructions] מקבלים בסביבות לשוניות מסוימות תפקידים דקדוקיים, ולאחר מכן ממשיכים לפתח פונקציות דקדוקיות חדשות".<sup>55</sup> במקרה שלנו, אלמנט לקסיקלי (ש"ע; רגע, יום, פעם) הצטרף לאלמנט דקדוקי (שי"ן הזיקה) וביחד הפכו למקשה אחת המתפקדת במישור הפונקציה (קשר). למשל:

מילת תוכן + מילת פונקציה ← מילת פונקציה  
רגע שי"ן הזיקה קשר

כלומר, חלה גרמטיזציה במקרה של פסוקיות הזיקה המסוימות האלו. אנו רואים כי זוקקי הזמן בעלי קרפרנט בתפקיד משלים אדוורביאלי בפסוקיות הזיקה נוטים לחבור לשי"ן הזיקה (ולעתים אף למילת היחס המקדימה אותם) ולתפקד כתבנית חדשה – קשר זמן. המבע העוקב מתפרש כעת כפסוקית תיאור זמן ולא עוד כפסוקית זיקה, לכן אינו נצרך לכינוי מוסב. אין זה מפליא, על כן, שכינויים מוסבים כה רבים נעדרים במקרה של זוקקי זמן בקורפוס. הגרמטיזציה הזאת, אם כן, מהווה הנעה נוספת (על זאת הקוגניטיבית שתוארה בסוף §4) להיעדר הכינוי המוסב.<sup>56</sup>

הגרמטיזציה הזאת לא התרחשה עבור כל זוקקי הזמן בעלי קרפרנט בתפקיד משלים אדוורביאלי במידה שווה. מבין זוקקי הזמן השונים החוברים לשי"ן השעבוד שנמצאו בקורפוס אלו המורכבים משמות העצם רגע ופעם הם שהפכו לקשרי זמן לכל דבר (ברגע ש-, כל פעם ש-). שני אלו הם גם שמות העצם השכיחים ביותר מבין זוקקי הזמן (רגע – 4 היקרויות, פעם [כחלק מתבניות שונות] – 5 היקרויות). כפי

בהיבט ההיסטורי של צורות לשוניות, בעוד שמחקרי grammaticization עוסקים בהשלכות עבור מבט סינכרוני על השפה שיש להתליכי השינוי המתמיד של קטגוריות ושל משמעויות כתוצאה מתהליכים פרמטיים-דיסקורסיביים, תוך כדי הטלת ספק בכל מושג הסינכרוניה (שם). את המונח "גרמטיזציה" הצעתי כתרגום עברי למונח האנגלי grammaticization (ראו משלר תשס"ט, עמ' 100 הערה 1). אני מציעה כאן גם את המונח "הידקדות" ואת הפועל "הידקדק" (grammaticized).

54. הופר וטראוגוט, 2003; הנ"ל, 1993; מיה, 1912; הנ"ל, 1958.

55. הופר וטראוגוט, 2003, עמ' xv.

56. אריאל מתייחסת למבעים אדוורביאליים אלו. ראו אריאל, 1999, עמ' 261 הערה 17. היא מוצאת כי עבור זוקקי הזמן או המקום המשמשים כמשלימים אדוורביאליים בפסוקיות הזיקה הכינוי המוסב הוא בדרך כלל Ø, והיא מוציאה אותם ממחקרה כיוון שלדעתה יש לחקור אותם בנפרד. מקרים אלו כבר עברו גרמטיזציה, לדעתה, ו"הם המקור ליצירת אדוורבים של זמן ושל מקום הזוקקים משלימים" (התרגום שלי). המחקר הנוכחי בודק מקרים אלו שאריאל הוציאה ממחקרה ומראה, כי התעמקות בהם דווקא זורה אור על ההנעה להיעדרו של הכינוי המוסב.

שמלמד מחקר מבוסס קורפוס רב,<sup>57</sup> התבניות השכיחות ביותר בשיח הן אלו העשויות לעבור גרמטיזציה בסבירות הגבוהה ביותר. אולם קיימת סיבה נוספת. גם הקטגוריה התחבירית של הזוקק בפסוקית העיקרית ממלאה תפקיד. בקטעים ט-יא תפקידו של הזוקק בפסוקית הראשית ותפקידו של הקורפרנט בפסוקית הזיקה זהים – בשניהם מדובר במשלים אדורביאלי של זמן. המצב הזה אינו הכרחי, כמובן. לדוגמה:

קטע יג ("חדירה לפרטיות")

8 אמיר: ...את זוכרת,

9 ...דליה,

10 ...את היום הזה ש - - ,

11 ....שאמרתי שאני מרגיש מבואס?

12 דליה: מהמ.

כאן הזוקק היום הזה מתפקד כמושא ישיר בפסוקית העיקרית, בעוד הקורפרנט מתפקד כמשלים אדורביאלי של זמן בפסוקית הזיקה. אנו רואים שגם כאן נעדר הכינוי המוסב (במקום: היום הזה שאמרתי בו שאני מרגיש מבואס), אך מקרים אלו כמובן לא יעברו גרמטיזציה כמתואר בתרשים 1. מכל מקום, מבין 12 הקורפרנטים בתפקיד משלים אדורביאלי של זמן רק שלושה אינם מתפקדים כמשלים אדורביאלי של זמן גם בפסוקית העיקרית.

כיוון שרובם המכריע של הקורפרנטים בתפקיד משלים אדורביאלי הם תיאורי זמן (12 מתוך 16 [75%], טבלה 1), וכיוון שקורפרנטים בתפקיד משלימים אדורביאליים מטיפוסים אחרים עברו גרמטיזציה דומה (ראו להלן), ניתן כעת להבין מדוע 94% מן הקורפרנטים בתפקיד משלים אדורביאלי (טבלה 3) בקורפוס ממומשים באמצעות כינוי מוסב.

יתרה מזאת, ראינו כי 12 מתוך 15 זוקקי הזמן (80%; ו-100% מן המקרים בעלי קורפרנט בתפקיד משלים אדורביאלי) הם נעדרי כינוי מוסב. זהו שיעור גבוה בהרבה בהשוואה לשיעור המקרים של כינוי מוסב בקורפוס כולו (31%, טבלה 2). ראינו כי שיעור המקרים של כינוי מוסב עברו הזוקקים החלולים הוא רק 14%, בעוד שהשיעור עברו כל יתר הזוקקים (שאינם חלולים ואינם מהווים זוקקי זמן) הוא 35%. מכאן אפשר להסיק כי זוקקי הזמן הם התורמים בצורה המשמעותית ביותר, בהשוואה ליתר טיפוסים הזוקקים, לתופעת היעדרו של הכינוי המוסב בקורפוס.

57. למשל תומפסון ומולק, 1991; המחקרים השונים באוסף בייבי והופר, 2001; תומפסון, 2002; בייבי, 2003; טאו, 2003; שורצולד, תשס"ו.

## 5.2.1 קורפרנט בתפקיד משלים אדורביאלי של מקום

היעדרם של הכינויים המוסבים נמצא לא רק במקרה של קורפרנטים בתפקיד משלים אדורביאלי של זמן, אלא גם במקרה של משלימים אדורביאליים של מקום ושל אופן (ראו טבלה 1). כדוגמה לקורפרנט בתפקיד משלים אדורביאלי של מקום (3 היקרויות) נתבונן בקטע יד, המופיע בתחילת סיפור. אורנה מגיבה לבקשתה של אחותה לספר את סיפור הצעת הנישואין שקיבלה לא מזמן:

קטע יד ("הצעת נישואין")

- 1 אלונה: ..טוב,
- 2 ..תספרי לי עכש
- 3 ...תספרי לי עכשיו מהתחלה.
- 4 ...איך
- 5 ..איך
- 6 ..איך התגלגל,
- 7 כל העניין הזה,
- 8 של החתונה?
- 9 אורנה: ....א--ה,
- 10 אלונה: ..הרגתם אותי!
- 11 אורנה: מירושל
- 12 ..להתחיל בקטע שהגענו לירושלים?

הזוקק קטע מלווה בפטוקית זיקה שבה הקורפרנט מתפקד כמשלים אדורביאלי של מקום – "הגענו לירושלים באותו קטע [בסיפור]". הצורה "הנכונה" על פי מוסכמות התחביר הנורמטיבי היא: להתחיל בקטע שבו הגענו לירושלים?<sup>58</sup> כמו במקרה של זוקקי הזמן גם כאן נעדר הכינוי המוסב. שם העצם קטע עבר מטפוריזציה – אין מדובר בקטע גאומטרי, כמובן, אלא בחלק של סיפור. יתרה מזאת, שם העצם קטע אף החוויר סמנטית,<sup>59</sup> ובהקשר של סיפור כבר לא ברור ממש אם מדובר בקטגוריה הסמנטית של מקום או של זמן.<sup>60</sup> היעדרו האפשרי של הכינוי המוסב במקרה של משלימים אדורביאליים של זמן ושל מקום מתועד כבר במקרא.<sup>61</sup> לתיאור מקום מצטט פרץ: "ויצב יעקב מצבה

58. והמחמירים אולי יתעקשו אף על להתחיל בקטע שהגענו בו לירושלים?

59. אפשר לראות את ההחווירה הסמנטית הזאת גם בתהליכי גרמטיזציה שונים המערכים את שם העצם קטע במבעים מטה-לשוניים שהפכו לסמני שיח, כגון איזה קטע!, תשמעי קטע, אחלה קטע! (משלר, 1998; הנ"ל, 2009).

60. במקרה של בקטע ש- גם לא מדובר בתיאור נסיבות.

61. פרץ, 1967, עמ' 92.



במקום אשר דיבר אותו" (בר', לה, יד). לתיאור זמן הוא מצטט: "למן היום אשר יצאת מארץ מצרים" (דב', ט, ז). אולם פרץ אינו מספק תיאור כמותי של התופעה וגם אינו חוקר את תהליך הגרמטיזציה העולה ממנה.

התבנית בקטע ש' לא עברה גרמטיזציה, והפכה לקשר אדורביאלי באותו שיעור כמו המקרים המערבים את זוקקי הזמן ברגע ש' וכל פעם ש'. אכן, מטבלה 1 אנו למדים כי זוקקי הזמן שכיחים פי ארבעה בקורפוס בהשוואה לזוקקי המקום. אולם אנו נטען כי שיעור הגרמטיזציה הנמוך יותר כאן הוא פונקציה לא רק של שכיחות אלא גם של טבעה הייחודי של הסמנטיקה של הזמן (ראו 5.2.2§).

#### 5.2.1.1 פסוקיות תוכן בתפקיד לוואי

השינוי שחל במקרה של התבנית בקטע ש' מאיר גרמטיזציה נוספת שחלה בפסוקיות זיקה בעברית. קל לתאר מצב שבו כתוצאה מהחוויה סמנטית קיצונית עוד יותר בשם העצם קטע ישתמש הדובר בזוקק ריק עוד יותר מתוכן, כדוגמת עובדה או זה:

להתחיל בעובדה שהגענו לירושלים?

להתחיל בזה שהגענו לירושלים?

תבניות מהסוג הזה כבר אינן נחשבות פסוקיות לוואי זיקה על פי מוסכמות התחביר הנורמטיבי, אלא פסוקיות לוואי תוכן, או "פסוקיות תוכן בתפקיד לוואי",<sup>62</sup> וזאת על פי הטענה שלא קיים בפסוקית המשועבדת איבר שהוא קו־רפרנציאלי עם הזוקק, וגם אין אפשרות להוסיף איבר כזה (כמו במקרה של כינוי מוסב בתפקיד מושא ישיר). אולם העובדה שאפשר להוסיף לפחות בדוגמה הראשונה את הכינוי המוסב על פיה או לפיה – להתחיל בעובדה (ש)לפיה הגענו לירושלים? – מעוררת תמיהות כאשר לקריטריון הזה ותומכת בטיעון שלפנינו מקרה דומה של גרמטיזציה – הפעם לא של תבנית בעלת זוקק זמן או מקום, אלא של תבנית בעלת זוקק המהווה שם עצם מופשט (עובדה) או חלול (זה).<sup>63</sup> כמו במקרה של תזווה מפסוקית זיקה לפסוקית אדורביאלית במקרה של זוקקי זמן, כאן מדובר בגרמטיזציה של פסוקית זיקה לפסוקית תוכן בתפקיד לוואי. ההבדל נעוץ בתכונותיו הסמנטיות של הזוקק. במחקרו על פסוקיות תוכן טוען צדקה כי בכתיבה עיתונאית "השימוש בקישוריות ש' / כי לפתיחת פסוקית תוכן הולך ומתמעט [...], ובמקומן מופיעות לרוב הקישוריות

62. השוו לצדקה (תש"ס, עמ' 128), הטוען כי "בימינו בלשון המדוברת מספר היה אומר 'הנה קטע', 'שמע קטע'" (כאן ובציטוטים נוספים מצדקה ההדגשה שלי) במקום הגרעין המופשט מעשה בפסוקיות תוכן, כגון "מעשה שבאו בניו מבית המשתה" (ברכות א, א). ראו גם צבי, תשס"ח; הנ"ל, 2008.

63. ראו גם אורנן, 2009.

(ש)לפי-(ש)על-פי<sup>64</sup>. אחת הדוגמאות הרבות המצוטטות במאמרו היא: "קיימת אצל המשטרה עדות, לפיה סיפר החשוד שעם שחרורו יפגע בנערה המתלוננת" ("ידיעות אחרונות", 15 בפברואר 1998; ההדגשה במקור).

צדקה ממשיך: "מכאן מתקבלת המסקנה ההכרחית [כי] התבנית היא אמנם פסוקית לוואי שנתגלגלה מתיאור פועל, אך מבחינה סמנטית היא מתפרשת כפסוקית תוכן"<sup>65</sup>, וכי "ניתן לסכם שכל שם מופשט המסוגל לשמש גרעין לפסוקית תוכן עשוי לשמש גרעין לפסוקית לוואי הפותחת ב-(ש) על-פי ללא פגיעה במשמעות"<sup>66</sup>, או "מצד התחביר הטהור יש לפנינו פסוקית לוואי"<sup>67</sup>. צדקה אף טוען כי "השימוש בקישורית (ש)לפיה מקורו כנראה ברצון הבלתי מודע להבדיל בין פסוקית הלוואי הרגילה לבין פסוקית התוכן"<sup>68</sup>. המחקר הנוכחי מציע הסבר לתופעה שאינו נשען לא על רצונות בלתי מודעים משוערים של דוברים ולא על גלגולים תחביריים, אלא, כפי שראינו, על תהליך גרמטיזציה פנים-לשוני החל כתוצאה מאילווצים פרגמטיים-דיסקורסיביים.

על פי צבי, פסוקיות תוכן בתפקיד לוואי היו קיימות עוד בעברית המקראית, אם כי הן נדירות שם בהרבה בהשוואה לעברית החדשה.<sup>69</sup> לדוגמה:

כי שגא אבשלום את אמנון על דבר אשר ענה את תמר אחותו (ש"מ"ב יג, כב).

כי את כל זה נתתי אל לבי ולבור את כל זה אשר הצדיקים והחכמים ועבדיהם ביד האלהים (קהלת ט, א).

צבי משערת כי את התרחבותם של משפטי התוכן בתפקיד לוואי בלשון חכמים "יש לזקוף ככל הנראה לארמית הבבלית", וכי את השתרשות השימוש בהם "יש לזקוף ללשון העברית המשוערכת בתקופת הביניים, ככל הנראה בהשפעת הלשון הערבית", ובתקופות מאוחרות יותר (לשון חסידים, לשון רבנית) – אף של הלשון הגרמנית ולשונות מערב אחרות.<sup>70</sup> אולם במאמרה של צבי איננו מוצאים ראיות להשערות אלו. המחקר הנוכחי מספק הסבר לתופעה על סמך תהליכי שינוי פנים-לשוניים המונעים מאילווצי השיח, ללא צורך בהשערות על השפעות חוץ של שפות אחרות: אחרי זקקים בעלי תכונות סמנטיות של ריקנות או הפשטה יכולות להופיע פסוקיות זיקה ארוכות במיוחד, וזאת כדי למלא את הריקנות הסמנטית או לפרש את ההפשטה

64. צדקה, תש"ס, עמ' 114–115.

65. שם, עמ' 115.

66. שם, עמ' 128.

67. שם, עמ' 132.

68. שם, עמ' 115.

69. צבי, תשס"ח, עמ' 650–651.

70. שם, עמ' 653.

של הזוקק. עד שמגיע הדובר לסוף פסוקית כזאת, הסיכוי גבוה שהעומס הקוגניטיבי יגבר ויגרום לו לא לבטא את הכינוי המוסב (לפיה), שהוא ממילא כללי ביותר (וזאת, שוב, כפונקצייה של הסמנטיקה של הזוקק). ראו § 4 לעיל, וראו עוד בהמשך.

## 5.2.2 קורפרנט בתפקיד משלים אדוורביאלי של אופן

מטבלה 1 אנו רואים כי ישנו קורפרנט בתפקיד משלים אדוורביאלי של אופן אחד ויחיד בקורפוס. בקטע טו מבנה אורה דיאלוג (constructed dialogue)<sup>71</sup> של אישה המתארת את מצב דירתה לאחר פריצה. לאחר סמן השיח כאילו היא מנסחת את דבריה מחדש,<sup>72</sup> בהדגשת העובדה שלא רק מה לקחו הפורצים (דברים שתיארה ביחידות ההנגנה הקודמות) חשוב, אלא גם הצורה שבה ביצעו זאת – תוך השארת תוהו ובוהו מוחלט בדירה:

קטע טו ("פריצה לדירה")

152	אורה: ....היא אומרת,
153	....כל הארון היה על הרצפה.
154	...כאילו,
155	...הצורה שהם עשו את זה גם,
156	...הכל!

שוב אנו מוצאים זוקק ללא כינוי מוסב, במקום הצורה שבה הם עשו את זה, הפעם עם קורפרנט בתפקיד תיאור אופן בפסוקית הזיקה.

אצל פוקס ותומפסון אנו קוראים שהזוקק האנגלי way (ה"אקוויולנט" של שם העצם צורה כאן) הוא אחד הזוקקים הנפוצים ביותר בקורפוס שלהן (לצד thing, one, time, something במשפטי זיקה בעלי פסוקית אחת ובעלי קורפרנט בתפקיד מושא ישיר/עקיף או משלים אדוורביאלי. למשל that's the way it is, is there any way he could meet us?<sup>73</sup> פוקס ותומפסון מסווגות את הזוקקים הריקים סמנטית עם זוקקי הזמן והאופן כאן, אולם הקורפוס העברי תומך בסיווגם בנפרד, שכן לא הזוקקים הריקים מתוכן אלא דווקא אלו המאזכרים מושגים היכולים לשמש כמשלימים אדוורביאליים (זמן, מקום, אופן, סיבה, תנאי; ראו להלן) הם היכולים לעבור גרמטיזציה ולהיהפך לקשרים אדוורביאליים. בעברית, כפי שראינו, הזוקקים המופשטים או החלולים יכולים להשתתף בתהליך גרמטיזציה אחר, הגרמטיזציה של פסוקית תוכן בתפקיד לוואי מפסוקית זיקה.

71. טאנן, 1989.

72. משלר, 2002; הנ"ל, 2009.

73. פוקס ותומפסון, 2007, עמ' 312.

כמו במקרה של בקטע ש' גם התבנית בצורה ש' לא עברה גרמטיזציה, והפכה לקשר אדוורביאלי באותו שיעור כמו במקרה של כמה מזוקקי הזמן. הסיבה לכך אינה נעוצה בשכיחות בלבד. משלימים אדוורביאליים מסוימים הם בעלי טבע סמנטי ההופך אותם לכאלה העשויים לעבור גרמטיזציה ולהפוך לקשרים אדוורביאליים בסבירות גבוהה יותר מאשר אחרים. הסיבה לכך קשורה במרכזיות של קטגוריות סמנטיות מסוימות בתרבות. בקר הראה כי בעוד שבתרבויות "מערביות" רבות קטגוריית הזמן היא מושג מרכזי באקט הדיסקורסיבי של דיווח אירועים (והגדרתם של לבוב רוולצקי עבור הסיפור מאששת זאת בהחלט),<sup>74</sup> ביאווה דווקא קטגוריית המקום היא המשמעותית בבניית טקסטים.<sup>75</sup> בשפות הודו-אירופיות, וכן בשמיות, קטגוריית הזמן היא שעברה גרמטיזציה ומצויה כמורפמה אובליגטורית החבורה אל הפועל, וזאת ככל הנראה בשל הצורך הדיסקורסיבי לייחס את זמן האירוע המדווח להווה שבו מתרחש הדיווח. אין זה מפליא, אם כן, כי דוברי שפה מהטיפוס הזה יתייחסו יותר להיבטים הטמפורליים של האירועים שהם דנים בהם (מאשר להיבטי המקום או האופן שלהם, לדוגמה) גם בעת השימוש במשלימים אדוורביאליים. כפי שהראה סלובין בניסוחו מחדש את השערת ספיר-וורף, קטגוריות דקדוקיות – משום שהן עניין של הרגל, משום שהן מחייבות ומשום שהן בלתי נגישות יחסית למודעותו של הדובר הממוצע – יוצרות מיקום מועדף שממנו מובנות וממנו מועברות קטגוריות חברתיות ותרבותיות.<sup>76</sup> כל אלו יכולים, אם כן, להסביר את העובדה שבעברית, מכל המשלימים האדוורביאליים, תיאורי הזמן הם שעברו גרמטיזציה בשיעור הגבוה ביותר והפכו לקשרי זמן.

כפי שגם פוקס ותומפסון טוענות, לא השכיחות לבדה אחראית לדפוסי הגרמטיזציה של פסוקיות הזיקה.<sup>77</sup> כאן אנו פוגשים גורם שונה לחלוטין, והוא מידת מרכזיותה של הקטגוריה הסמנטית של הזוקק עבור בני התרבות שבשפתה אנו דנים. כפי שכותבת בייבי:

החזרה בפני עצמה אינה יכולה להסביר את האוניברסלים של הגרמטיזציה. [...] לא רק עצם החזרה הוא החשוב; טבעו של המבע שעליו חוזרים גם הוא קובע את המסלולים האוניברסליים. כדי להסביר את טבעם של התכנים שעליהם חוזרים דוברים יש להביא בחשבון את סוגי הדברים שבני אנוש מדברים עליהם ואת האופן שבו הם בוחרים לבנות את אירועי התקשורת ביניהם.<sup>78</sup>

74. לבוב רוולצקי, 1967.

75. בקר, 1979.

76. סלובין, 1996.

77. פוקס ותומפסון, 2007, עמ' 318–319.

78. בייבי, 2003, עמ' 622; התרגום שלי.

## 5.2.3 ניתוח מחדש כמקשה אחת

היימן הראה כי חזרה תכופה על מבע בשיח מובילה לאוטומטיזציה של סדרת האיברים המרכיבים אותו, עם שכל אחד מהם מאבד ממשמעותו כאיבר בודד.<sup>79</sup> כמו כן, חזרה תכופה מובילה לעתים להישמטות של חלקים שונים המרכיבים את המבע ולתפקודו כמקשה אחת. בהישמטות הכינוי המוסב דנו כאן לא מעט, אולם במקרה של זוקקי הזמן חלה לעתים הישמטות נוספת. בקטע יא, שורות 102–108, לדוגמה, נשמטה גם מילת היחס ב' המחברת את המשלים האדוורביאלי (תיאור הזמן) לפועל של הפסוקית העיקרית: ..כל פעם שהייתי עושה דברים, ....היו עובדים, אין חכמות במקום בכל פעם שבה הייתי עושה דברים, .... היו עובדים, אין חכמות. אנו עדים, אם כן, לתהליך גרמטיזציה בן שני שלבים שאפשר לתארו סכמטית:

בכל פעם שבה < בכל פעם ש' < כל פעם ש'

הישמטות נוספת זאת יכולה להיות מלווה בהפיכת פסוקית הזיקה עצמה (במיוחד אם היא קצרה) לחלק מאותה מקשה אחת. זאת ניתן לראות בעיקר בפסוקיות זיקה עם קרפרנט נושאי בצירופים כגון שבוע שעבר, יום ראשון שעבר, למשל בקטע יב:

## קטע יב ("מודעות אבל")

- 1 שרון: ....רוצה לשמוע קטע?
- 2 (צחוק)
- 3 יניב: מ - - ה?
- 4 שרון: (צחוק)
- 5 ...שבוע שעב - - ה,
- 6 ...אבא שלי,
- 7 ..קרא עיתון.

כאן אמנם לא נשמט הקרפרנט, שכן מדובר בקרפרנט נושאי (מורפמת גוף שלישי יחיד החבורה לפועל עבר, שהיא, לא במקרה, גם מורפמת ה־ø) שאינו יכול להישמט בשל מבנה הפועל העברי, אך נשמטה מילת היחס ב' המחברת את המשלים האדוורביאלי הזה לפועל הראשי (במקום: בשבוע שעבר אבא שלי קרא עיתון).<sup>80</sup> לצד ההישמטות הזאת חלה הידבקות של פסוקית הזיקה עצמה (עבר) אל

79. היימן, 1994.

80. השוו למחקרה של שורצולד (תשס"ו) על השמטת מילת היחס ב' בביטויי זמן מקובעים (שאינם כוללים בהכרח פסוקיות זיקה), כגון שנה שעברה/הבאה, שבוע שעבר/הבא, שיעור שעבר/הבא. המחקר מבוסס על שיח אינטרנטי כתוב, תוך שימוש במנוע החיפוש גוגל.

ה-[זוקק + שי"ן השעבוד], כך ששלושתם ביחד – ורק כך! – מנותחים מחדש כמקשה אחת המתפקדת כמשלים אדורביאלי של הפועל בפסוקית הראשית. זאת ניתן לקבוע מתוך השוואת שני המבעים האלה:

שבוע שעבר אבא שלי קרא עיתון.

\*שבוע אבא שלי קרא עיתון.

המבע האחרון הוא כבר במפורש בלתי דקדוקי.<sup>81</sup>

לדפוס הגרמטיזציה המרכזי שתיארנו קיימות, אם כן, שתי גרסאות:

1. במקרה של קורפרנט בתפקיד משלים אדורביאלי הגרמטיזציה היא לקשר אדורביאלי המחבר את הפועל הראשי עם פסוקית זמן.
2. במקרה של קורפרנט בתפקיד נושא הגרמטיזציה היא למשלים אדורביאלי של הפועל הראשי, המשמש תיאור זמן קפוא (ואינו מושלם באמצעות איבר נוסף).

## 6. סיכום ודיון

במאמר הזה דנו בכמה תהליכי גרמטיזציה הקשורים בהיעדר הכינוי המוסב בפסוקיות זיקה. ראינו כי זוקקי הזמן הם התורמים באופן המשמעותי ביותר לתופעה. במקרה של קורפרנט בתפקיד משלים אדורביאלי ראינו כי זוקקי הזמן נוטים לחבור לשי"ן הזיקה ולתפקד כמבנה חדש – קשר זמן. המבע העוקב מנותח כעת מחדש כפסוקית תיאור זמן ולא עוד כפסוקית זיקה, לכן אינו נצרך לכינוי מוסב. באותו אופן נוכל להסביר את היווצרותם של קשרי תנאי כגון במקרה ש', במקרים ש' (ראו המבע השני מעיתון "הארץ", המצוטט בתחילת המאמר: גם במקרים שהחוג אינו נסגר... במשמעות גם אם החוג אינו נסגר...) וקשרי סיבה כגון מסיבה ש' (לא נמצאו בקורפוס<sup>82</sup>). כל אלו נוצרים מפסוקיות זיקה המלוות זוקקים שכיחים בעלי תכונות סמנטיות המאפשרות להם להפוך לקשרים נסיבתיים.

כמו כן ראינו, שבמקרה של קורפרנט בתפקיד נושא זוקקי הזמן נוטים לחבור לשי"ן הזיקה ולפסוקית הזיקה עצמה (אם היא קצרה), להופיע ללא מילת היחס המקשרת אותם לפסוקית הראשית ולתפקד כמבנה חדש – תיאור זמן קפוא, כדוגמת שבוע שעבר.

שורצולד מצאה, כי ביטויי הזמן התכופים ביותר בקורפוס הם המגלים השמטה של מילת היחס בשכיחות הגבוהה ביותר.

81. מעניין לציין שגם המבע האקוויוולנטי באנגלית אינו דקדוקי, אף על פי שאין מדובר שם

בפסוקית זיקה: Last week my father was reading the newspaper לעומת \*Week my father was reading the newspaper.

82. אך ראו אריאל, 1999, עמ' 261.

הגרמטיזציה של הקשרים האדורביאליים מפסוקיות הזיקה מגלה רבות מן התכונות המאפיינות תהליכי גרמטיזציה.<sup>83</sup> ראשית, ראינו כי מדובר בתהליך שבו אלמנטים לקסיקליים (שמות עצם המאזכרים מושגים הנוגעים לזמן, למקום, לאופן, לסיבה, לתנאי) מצטרפים לאלמנט דקדוקי (שי"ן השעבוד) והופכים לאלמנטים דקדוקיים (קשרים). כלומר, עקרון חד-הכיווניות של הגרמטיזציה (unidirectionality),<sup>84</sup> שלפיו הכיוון הוא תמיד ממילת תוכן למילת פונקציה, מתקיים.

שנית, הדפוס הספציפי הזה של גרמטיזציה מגלה תכונות סמנטיות רבות המאפיינות את התהליך, כגון החזרה סמנטית של הזוקק, אך מצד שני גם התמדה (persistence) של התכונות הסמנטיות המקוריות של הזוקק, בכך שמשמעויות קודמות שלו מנצנצות (glimmer through)<sup>85</sup> מבעד לחדשות (למשל, זוקקי זמן הופכים לקשרי זמן ולא לקשרים אדורביאליים מטיפוס אחר). מתרחשת הכללה במשמעות (generalization of meaning)<sup>86</sup> בכך שהזוקקים הופכים מאזכוריים יותר לאזכוריים פחות (ראו למשל ביום ש', קטע ט, והדיון בו ב-5.1.2§). התכונות מגלות גם העשרה פרגמטית (pragmatic strengthening, שם) בתזוזתן הרחק "ממשמעויותיהן המקוריות והקונקרטיות [...] לעבר צורות אזכור כללי ומופשט יותר ויותר",<sup>87</sup> כגון הכנת הבמה לסיפר הנפתח באמצעות תבנית תיאור הזמן הקפואה שבוע שעבר (קטע יב והדיון בו ב-5.1.2§). שלישית, רבות מן התכונות המבניות המאפיינות את תהליך הגרמטיזציה מתגלות. ראינו רדוקציה מורפולוגית המתבטאת בהיעדרם של הכינוי המוסב ולעתים גם של מילת היחס הקושרת את הזוקק לפסוקית הראשית.<sup>88</sup> כמו כן ראינו הידבקות בתוך הצירוף (bonding within the phrase), כך שהזוקק, שי"ן השעבוד, ולעתים גם מילת היחס המקדימה ופסוקית הזיקה העוקבת מתפקדים כמקשה אחת (a single processing chunk)<sup>89</sup> כתיאור זמן קפוא או כקשר המחבר בין המבע העוקב לפסוקית הראשית. כתוצאה מגרמטיזציה זו השלכה התחבירית (syntactic projectability)<sup>90</sup>

83. לסקירה מפורטת יותר של תכונות אלו ראו משלר, 2009. לבנת (תשס"ט) דנה בחלקן בהקשר של התבנית מה שנקרא.

84. הופר וטראוגוט, 2003, עמ' 106–109.

85. בייבי ופגליוקה, 1987.

86. טראוגוט, 1995.

87. פגליוקה, 1994, עמ' ix; התרגום שלי.

88. במקרה של הקשר בָּרַגַע ש' (לעומת בָּרַגַע ש') אנו עדים גם להיעדר ה"א היידוע.

89. בייבי, 2003, עמ' 603.

90. אוראר, 2005; משלר, 2009.

של תבניות מן הטיפוס האחרון משתנה גם היא, מכזו המשליכה פסוקית זיקה המאייכת את אחד ממשלמי הנשוא השמניים לכזו המשליכה פסוקית אדוורביאלית המאייכת את הנשוא עצמו.

תהליך הגרמטיזציה המתואר כאן נטוע בתוך שלל תהליכי גרמטיזציה אחרים בעברית. כך, למשל, פסוקיות זיקה בעלות זוקקים מופשטים או חלולים יכולים להפוך לפסוקיות תוכן בתפקיד לוואי (ראו §5.2.1.1). בתקופות קדומות של השפה התרחשו תהליכי גרמטיזציה, לאו דווקא של פסוקיות זיקה, שתוצאותיהם קשרים או מילות פונקציה אחרים. לדוגמה, שמות חלקי גוף (פנים, למשל) הידקדקו לקשרים (לפני ש-) או למילות יחס (פנים-לפני, יד-על ידי, גב-על גבי). הגרמטיזציה שחקרנו כאן היא אחד מני שלל תהליכי גרמטיזציה שהתרחשו ומתרחשים בעברית.

התהליך שתואר כאן מגלה מקבילות מסוימות לאנגלית, למשל בגרמטיזציה חד-פסוקיות בעלות זוקקים כגון way, minute, time, והזוקקים הריקים סמנטיים באנגלית, כפי שתוארו על ידי פוקס ותומפסון.<sup>91</sup> דפוס גרמטיזציה כמובן אינם זהים, וזאת בשל ההבדלים במבני השפות. בפרט, אף על פי שקשרים אדוורביאליים אנגליים מסוימים, כגון when, מגלים את עקבות המשעבד במורפמת ה-wh, זה אינו המקרה עבור מרבית הקשרים (למשל although, because, after, before). בעברית, לעומת זאת, שי"ן הזיקה ושי"ן השעבד הן (לפחות באופן סינכרוני) אותה מורפמה, והמורפמה הזאת משותפת לרובם המכריע של הקשרים; לדוגמה: לפני ש-, אחרי ש-, מפני ש-, משום ש-, מכיוון ש-, היות ש-, על אף ש-, אף על פי ש-, ובעברית הדבורה גם למרות ש- ובגלל ש-. העובדה הזאת יוצרת הזדמנויות לסימטריה במערכת הדקדוקית, והסימטריה הזאת מהווה הנעה נוספת להידקדקות הזוקק + שי"ן השעבד כקשר אדוורביאלי חדש.

ראינו כי קשרים אלו הם תבניות המתהוות בשיח (emergent constructions),<sup>92</sup> ועמדנו הן על האילוצים הקוגניטיביים הן על אילוצי המבנה הלשוני של העברית, המניעים את התהוותן. האילוצים הקוגניטיביים נובעים מצד אחד מהעובדה שביצוע שתי פעולות באופן סימולטני בשיח – הפעולה המבוצעת על ידי פסוקית הזיקה והפעולה הנוספת שהדובר עסוק בה באותו הרגע בשיח – כרוך בקשי תהלוך. מצד אחר משפיעים גם אילוצי מבנה לשוני – סדר המילים הבלתי מסומן בעברית (SVO) והתפקיד שהוא ממלא במהלך הבעת פסוקית זיקה

91. ראו משלר, בדפוס.

92. פוקס ותומפסון, 2007.

93. הופר, 2004; הנ"ל, בדפוס.



בשיח (4§). כאן אנו רואים גישה בלשנית חדשנית, המביאה בחשבון את העובדה ששפה היא פעילות בזמן אמת. כפי שכותב הופר:

הדיבור איננו אוסף סימנים על דף, ואין לבלבל בינו לבין ייצוגו בכתיבה. אולם משימת תיאור הלשון הניחה מאז ומעולם רדוקצייה של מדיום טמפורלי למדיום קבוע, יציב וחסר זמן, הניתן לפירוק על פי טרמינולוגיה של חלקים ויחידות. רק באחרונה החל אוסף מצומצם של בלשנים "לקחת ברצינות" את מושג הטמפורליות [של השפה].<sup>94</sup>

בלשנים אלו, חוקרי בלשנות של אינטראקצייה (interactional linguistics), מראים שוב ושוב בתוצאות מחקריהם כי יש לדחות שתי הנחות מרכזיות של ניתוח תחבירי מסורתי:

אחת, שניתן לערוך ניתוחי משפטים כאילו היו אובייקטים סטטיים, מנותקים מן ההקשר, הקיימים רק במוחותיהם של אינדיבידואלים. [ושתיים...], שמשפטים הם ישויות חסרות זמן, בעלות נוכחות שלמה ומוגמרת, אשר את ראשיתם, את תוכנם ואת סופם ניתן לסקור בו בזמן. במקום גישה זאת עלינו לראות מבעים כצורת התנהגות הנפרשת [unfolds] בזמן והמופקת על ידי דובר תוך התייחסות לשומעים, אשר אישורם המתמשך למבע בזמן הפקתו איננו ניתן להפרדה מאקט ההפקה עצמו.<sup>95</sup>

המחקר הנוכחי מצטרף לאוסף הזה של מחקרי בלשנות של אינטראקצייה. כמו כן ראינו כי אילוצי המבנה הלשוני המניעים את התהוותן של תבניות הקשרים כלולים שלושה גורמים נוספים:

1. האנלוגיה לקשרים אדורביאליים אחרים בעברית.
2. אי השמטתה של שי"ן הזיקה (בניגוד להשמטת that האנגלית, למשל).
3. הזהות (הסינכרונית לפחות) בין שי"ן הזיקה לשי"ן השעבוד במקרה של קשרים אדורביאליים.

מושג התבנית המתהווה, אם כן, מסייע בהבנת היעדרו של הכינוי המוסב הן בשיח העברי הדבור הן בשיח הכתוב, כפי שראינו בפתח המאמר.

מושג התבנית המתהווה מביא אותנו לחשוב מחדש על התאוריות התחביריות שלנו במובן נוסף. כפי שכותבות פוקס ותומפסון,<sup>96</sup> גישות תחביריות קודמות רואות בפסוקית הזיקה מבנה הנטוע בפסוקית עיקרית. מחקרן, וכן המחקר הנוכחי,

94. שם; התרגום שלי.

95. הופר, בדפוס; התרגום שלי.

96. פוקס ותומפסון, 2007, עמ' 315-318.



ראינו כי אין זה מקרי, שמכל השדות הסמנטיים המתארים נסיבות דווקא וזוקי הזמן הם המצויים בקצה הרצף בעברית. לא מדובר כאן רק בשכיחות. לא מקרה הוא שאנו כדוברי עברית מתייחסים יותר לממד הזמן של המצבים ושל האירועים שאנו מתארים מאשר למקום, לאופן, לסיבה ולתנאים שבהם הם מתרחשים. העניין קשור

בעובדה שמערכת הפועל שלנו, כמו מערכות הפועל של שפות שמיות והודו-אירופיות רבות אחרות, מסמנת באופן מחייב את זמן הפעולה ביחס לזמן הדיבור, אך לא את מקומה, את סיבתה, את תנאיה ואת אופן ביצועה.

במקום אחר על פני אותו רצף התבניות ממשפחת "פסוקיות הזיקה", קרוב יותר לקצה של הזוקקים הבלתי ספציפיים לקסיקלית, מצויות התבניות בעלות הזוקקים החלולים: צ"ש, כינויים ושמות מספר המציינים דמות סתמית או גנרית וכן כינויי רמז. ושוב במקום אחר על פני הרצף, הפעם קרוב יותר לקצה הנגדי, מצויות תבניות עם זוקקים מופשטים כגון העובדה ש-, וחלק מן התבניות בעלות הזוקקים החלולים כגון זה ש-, הדבר ש-, שהתקבעו למבנים המכונים בדקדוק המסורתי "פסוקיות לוואי תוכן". כפי שראינו, מדובר במסלול גרמטיזציה נוסף של פסוקיות הלוואי, שלפיו הן מידקדות לפסוקיות תוכן בתפקיד לוואי.

כיוון שנקודת הפתיחה של מחקר זה הייתה איסוף כל פסוקיות לוואי הזיקה ולא לוואי התוכן, נותרת שאלה מעניינת בלתי פתורה בעניין חלק מן הזוקקים החלולים, המחכה למחקר נוסף. מעניין לדעת מה גורם לזוקקים כגון זה או דבר, למשל, לשמש בהקשרים מסוימים במבנה הקלאסי של פסוקית זיקה (אם כי לעתים בעלת התפקיד השכיח פחות של זיהוי רפרנט שכבר הוזכר בשיח [ראו קטע ד], אך לאו דווקא – ראו קטע ז), ובהקשרים אחרים לשמש בפסוקיות תוכן בתפקיד לוואי. ייתכן שמדובר כאן בהבדל סגנוני. לפחות לגבי הזוקקים המופשטים אנו משערים ששיחות יום-יום יגלו ממילא מעט מאוד פסוקיות תוכן בתפקיד לוואי בהשוואה לכתיבה עיתונאית.<sup>97</sup> אולם זוקקים חלולים כגון זה מצויים בהחלט בשיחות יום-יום במבנה זה, כך שהנושא דורש מחקר נוסף. עיון מדוקדק בפסוקיות לוואי תוכן בשיח הדבור יוביל לפתרון.

מכל מקום, גישות קודמות לפסוקיות זיקה בעברית עסקו רק בצדו הימני של הרצף שלעיל. אולם למעשה, מנקודת מבטו של דובר השפה, שליטה בדקדוק פירושה יכולת שליטה באוסף שלם של מבנים הנעים על פני הרצף הזה. דוברי השפה משתמשים בפרקטיקות לשוניות שונות על פני הרצף – חלקן מאוחסנות מראש כרצף קבוע לקסיקלית (למשל ברגע ש-, כל פעם ש-, במקרה ש-, מסיבה ש-), חלקן קבוע פחות (למשל היום ש-, הקטע ש-, הצורה ש-, העובדה ש-), וחלקן לא קבוע כלל (למשל בית הספר הפתוח ש-). על התאוריות התחביריות שלנו להיות מסוגלות להתמודד עם העובדה הזאת, ולא להצטמצם לקצה אחד בלבד של הרצף. אנו מציעים, אם כן, מעבר למודל דקדוקי אחר – מודל של תבניות מתהוות – שבו יש מקום להשתנות הזאת.

## נספח: מוסכמות התמלול

- שורה חדשה בתמלול = גבול בין שתי יחידות הנגנה  
 ... = הפסקה באורך ממוצע  
 .. = הפסקה קצרה הניתנת עדיין לשמיעה  
 כל נקודה נוספת מעבר ל-3 הנקודות הראשונות = עוד 0.5 שנייה של הפסקה  
 , - פסיק בסוף השורה = הנגנה ממשיכה ("יש עוד")  
 . - נקודה בסוף השורה = הנגנה יורדת של סוף משפט  
 ? - סימן שאלה בסוף שורה = הנגנה עולה של סוף משפט  
 ! - סימן קריאה בסוף שורה = הנגנת סימן קריאה בסוף משפט  
 ללא סימן פיסוק בסוף השורה = יחידת הנגנה קטועה (שמעולם לא הגיעה לידי סיום)  
 - - אחרי הברה = הארכת ההברה הקודמת  
 ] - סוגריים מרובעים מימין לשתי שורות עוקבות = שני דוברים מדברים בו בזמן  
 סוף שורה עליונה מתלכד עם תחילת שורה תחתונה = דובר ב מתחיל מיד עם סיומו של דובר א (ללא הפסקה)  
 /תמלול בין לוכסנים/ = תמלול משוער  
 /?????/ = קטע בלתי ניתן לפענוח  
 {בסוגריים מסולסלים} = הערות המתמלל  
 (בסוגריים עגולים) = תור המכיל את הפעולה הלא מילולית הכתובה בסוגריים;  
 לדוגמה: (צחוק), (כחכוח בגרון), (שיעול)  
*ritard* = יותר ויותר לאט (וסימון מוזיקלי נוסף לפי הצורך)  
 אות דקה = הזקק  
 אות מעובה = פסוקית הזיקה

## הקיצורים הביבליוגרפיים

- אבן-שושן, 2003 = א' אבן-שושן, מילון אבן-שושן, ה, ירושלים 2003  
 אוואר, 2005 = P. Auer, "Projection in Interaction and Projection in Grammar", *Text* 25 (2005), pp. 7-36  
 אוואר ומשלר, בהכנה = P. Auer and Y. Maschler, "Grammar or Discourse? VS/V Patterns in Spoken Hebrew and German Narratives" (forthcoming)  
 אורנן, תשל"ט = ע' אורנן, "היידוע ומשפט הזיקה", בלשנות עברית חפ"שית 14 (תשל"ט), עמ' 5-8  
 אורנן, 2009 = O. Ornan, "Problems of the Content Clause in Hebrew", *Hebrew Studies* 50 (2009), pp. 137-147

- אזר, תשנ"ה = מ' אזר, תחביר לשון המשנה, ירושלים תשנ"ה
- N. Erteschik-Shir, "Resumptive Pronouns in Islands", = 1992, *Island Constrains*, ed. H. Goodluck and M. Rochemont, Kluwer 1992, pp. 89–108
- M. Ariel, "Cognitive Universals and Linguistic Conventions: = 1999, אריאל, The Case of Resumptive Pronouns", *Studies in Language* 23 (1999), pp. 217–269
- H. Borer, "Restrictive Relatives in Modern Hebrew", = 1984, בורר, *Natural Language and Linguistic Theory* 2 (1984), pp. 160–219
- J. Bybee, "Mechanisms of Change in Grammaticization: = 2003, בייבי, The Role of Frequency", *The Handbook of Historical Linguistics*, ed. B. D. Joseph and R. D. Janda, Oxford 2003, pp. 602–623
- J. Bybee and P. J. Hopper (eds.), *Frequency and the = 2001, בייבי והופר, Emergence of Linguistic Structure*, Amsterdam and Philadelphia 2001
- J. Bybee and W. Pagliuca, "The Evolution of = 1987, בייבי ופגליוקה, Future Meaning", *Papers from the 7th International Conference on Historical Linguistics*, ed. A. G. Ramat, O. Carruba and G. Bernini, Amsterdam 1987, pp. 109–122
- K. Beaman, "Coordination and Subordination Revisited", = 1984, בימן, *Coherence in Spoken and Written Discourse*, ed. D. Tannen, Norwood, N.J. 1984, pp. 45–80
- בלאו, תשכ"ו = י' בלאו, יסודות התחביר, ירושלים תשכ"ו
- בלאו, 1977 = י' בלאו, "זוטות מתחום משפטי הזיקה בעברית המקראית", שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום ב (1977), עמ' 50–53
- A. L. Becker, "Text-building, Epistemology, and Esthetics in = 1979, בקר, Javanese Shadow Theater", *The Imagination of Reality: Essays in Southeast Asia Coherence Systems*, ed. A. L. Becker and A. Yengoyan, Norwood, N.J. 1979, pp. 221–242 [reprinted: A. L. Becker, *Beyond Translation: Essays Toward a Modern Philology*, Ann Arbor 1995, pp. 23–70]
- R. Bernardo, "The Function and Content of Relative = 1979, ברנרדו, Clauses in Spontaneous Oral Narratives", *Proceedings of the Fifth Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*, 5, Berkeley 1979, pp. 539–551
- T. Givón, "Complex NPs, Word Order and Resumptive = 1973, גבעון, Pronouns in Hebrew", *You'll Take the High Node and I'll Take the*

- Low Node: Papers from the Comparative Syntax Festival: The Difference between Main and Subordinate Clauses. A paravolume to the Papers from the Ninth Regional Meeting of the Chicago Linguistic Society*, ed. C. Corum, T. C. Smith-Stark and A. Weiser, Chicago 1973, pp. 135–146
- T. Givón, "On the Role of Perceptual Clues in Hebrew = 1975 גבעון, Relativization", *Afroasiatic Linguistics* 2 (1975), pp. 1–17
- G. Goldenberg, "Attribution in Semitic Languages", = 1995 גולדנברג, *Langues Orientales Anciennes Philologie et Linguistique* 5–6 (1995), pp. 1–20 [reprinted: G. Goldenberg, *Studies in Semitic Linguistics*, Jerusalem 1998, pp. 46–65]
- L. Glinert, *The Grammar of Modern Hebrew*, Cambridge = 1989 גלינרט, 1989
- E. Doron, "On the Syntax and Semantics of Resumptive = 1982 דורון, Pronouns", *Texas Linguistic Forum* 19 (1982), pp. 1–48
- J. Huehnergard, "On Etymology of the Hebrew Relative = 2006 הונרגרד, she-", *Biblical Hebrew in its Northwest Semitic Setting, Typological and Historical Perspectives*, ed. S. E. Fassberg and A. Hurvitz, Jerusalem and Winona Lake 2006, pp. 103–125
- P. J. Hopper, "Emergent Grammar", *Proceedings of the = 1987 הופר, Thirteenth Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*, 13, ed. J. Aske et al., Berkeley 1987, pp. 139–157
- P. J. Hopper, "Emergent Grammar and the a Priori = 1988 הופר, Grammar Postulate", *Linguistics in Context: Connecting Observation and Understanding* (Lectures from the 1985 LSA/TESOL and NEH Institutes), ed. D. Tannen, Norwood, N.J. 1988, pp. 117–134
- P. J. Hopper, "Emergent Grammar", *The New Psychology = 1998 הופר, of Language: Cognitive and Functional Approaches to Language Structure*, ed. M. Tomasello, Mahwah, N.J. 1998, pp. 155–175
- P. J. Hopper, "Grammatical Constructions and their = 2001 הופר, Discourse Origins: Prototype or Family Resemblance?", *Applied Cognitive Linguistics I: Theory and Language Acquisition*, ed. M. Pütz, S. Neimeier and R. Dirven, Berlin and New York 2001, pp. 109–129
- P. J. Hopper, "The Openness of Grammatical = 2004 הופר, Constructions", *40th Annual Meeting of the Chicago Linguistic Society*, April 15th, 2004 [Manuscript]

- P. J. Hopper, "Emergent Grammar and Temporality in = הדפוס, בדפוס  
Interactional Linguistics", *Constructions: Emergent or Emerging?*, ed.  
P. Auer and S. Pfänder, Berlin (in press)
- P. J. Hopper and E. C. Traugott, *Grammaticalization*, = 1993, הדפוס וטראגוט,  
Cambridge 1993
- P. J. Hopper and E. C. Traugott, *Grammaticalization*<sup>2</sup>, = 2003, הדפוס וטראגוט,  
Cambridge 2003
- J. Haiman, "Ritualization and the Development of = היימן, 1994  
Language", *Perspectives on Grammaticalization*, ed. W. Pagliuca,  
Amsterdam 1994, pp. 3–28
- B. K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to = ווטקה ואוקונור, 1990  
Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake 1990
- M. Selting and E. Couper-Kuhlen (eds.), = 2001, זלטינג וקופר-קוהלן,  
*Studies in Interactional Linguistics*, Amsterdam 2001
- H. Tao, "A Usage-based approach to Argument Structure: = טאו, 2003  
'Remember' and 'Forget' in Spoken English", *International Journal of  
Corpus Linguistics* 8 (2003), pp. 75–95
- D. Tannen, *Talking Voices: Repetition, Dialogue, and = טאנן, 1989  
Imagery in Conversational Discourse*, Cambridge 1989
- טראובמן, 2008 = ת' טראובמן, "חוקרים מזהירים: תחומי ידע שלמים בסכנת  
הכחדה", הארץ, 4 בינואר 2008, עמ' 12
- טראובמן, 2008 = ת' טראובמן, "עיני מתערב במשבר עם האקדמיה; נפגש עם  
המרצים", הארץ, 4 בינואר 2008, עמ' 12
- E. C. Traugott, "The Role of the Development of = טראגוט, 1995  
Discourse Markers in a Theory of Grammaticalization", *12th  
International Conference on Historical Linguistics*, Manchester, August  
1995 (version of 11/97). Retrieved 22/1/2004 from Stanford University  
Website: <http://www.stanford.edu/~traugott/papers/subject2intersubject.pdf>
- W. Labov, *Language in the Inner City*, Philadelphia 1972 = לבוב, 1972
- W. Labov and J. Waletzky, "Narrative Analysis: = לבוב ווולצקי, 1967  
Oral Versions of Personal Experience", *Essays on the Verbal and  
Visual Arts*, ed. J. Helm, Seattle 1967, pp. 12–44 [reprinted: *The  
Journal of Narrative and Life History* 7 (1997), pp. 3–39]
- לבנת, תשס"ט = ז' לבנת, "מעמדו של הצירוף 'מה שנקרא' בשיח הדבור: מתפקיד  
קונספטואלי לתפקיד פרוצדורלי", בלשנות עברית 62–63 (תשס"ט), עמ' 183–200

- לנדאו, תשל"ו = ר' לנדאו, "משפט הזיקה ומשפט לוואי התוכן לסוגיו בעברית של ימינו", ביקורת ופרשנות 7-8 (תשל"ו), עמ' 132-136
- A. Meillet, "L'évolution des formes Grammaticales", *Scientia* = 1912 מיה, 6 (Rivista di scienze) 12, 26 (1912), p. 6 [נרפס מחדש: מיה, 1958, עמ' 148-130]
- A. Meillet, *Linguistique historique et linguistique générale*, = 1958 מיה, Paris 1958
- Y. Maschler, "Discourse Markers at Frame Shifts in Israeli Hebrew Talk-in-interaction", *Pragmatics* 7 (1997), pp. 183-211
- Y. Maschler, "Rotse lishmoa keta? 'wanna hear something weird/funny [lit. 'a segment']?': The Discourse Markers Segmenting Israeli Hebrew Talk-in-interaction", *Discourse Markers: Descriptions and Theory*, ed. A. H. Jucker and Y. Ziv, Amsterdam 1998, pp. 13-59
- Y. Maschler, "On the Grammaticization of *ke'ilu* ('like', lit. 'as if') in Hebrew Talk-in-interaction", *Language in Society* 31 (2002), pp. 243-276
- משלר, תשס"ט = "משלר, מערכת סמני השיח של העברית היום-יומית הדבורה", בלשנות עברית 62-63 (תשס"ט), עמ' 99-129
- Y. Maschler, *Metalanguage in Interaction: Hebrew Discourse Markers*, Amsterdam and Philadelphia 2009
- Y. Maschler, "On the Emergence of Adverbial Connectives from Hebrew Relative Clause Constructions", *Constructions: Emergent or Emerging?*, ed. P. Auer and S. Pfänder, Berlin (in press)
- Y. Maschler and R. Estlein, "Stance-taking in Israeli Hebrew Casual Conversation via *be'emet* ('really, actually, indeed', lit. 'in truth')", *Discourse Studies* 10, 3 (2008), pp. 283-316
- D. Slobin, "From 'Thought and Language' to 'Thinking for Speaking'", *Rethinking Linguistic Relativity*, ed. J. Gumperz and S. Levinson, Cambridge 1996, pp. 70-96
- W. Pagliuca (ed.), *Perspectives on Grammaticalization*, = 1994 פגליוקה, Amsterdam and Philadelphia 1994
- A. Pawley and F. Syder, "Two Puzzles for Linguistic Theory: Nativelike Selection and Nativelike Fluency", *Language and Communication*, ed. J. C. Richards and R. W. Schmidt, London 1983, pp. 191-267



פולק-יצחקי, 2004 = ה' פולק-יצחקי, תפקידיהם של כינויי הגוף הפרודים, החבורים והפרוקליטיים בתפקיד נושא תחבירי בשיח העברי הדבור, עבודת מוסמך, אוניברסיטת חיפה, 2004

C. E. Ford, *Grammar in Interaction*, Cambridge 1993 = 1993 פורד, B. Fox and S. A. Thompson, "A Discourse = 1990 פוקס ותומפסון, Explanation of the Grammar of Relative Clauses in English Conversation", *Language* 66 (1990), pp. 297–316

B. Fox and S. A. Thompson, "Relative Clauses in = 2007 פוקס ותומפסון, English Conversation: Relativizers, Frequency, and the Notion of Construction", *Studies in Language* 31 (2007), pp. 293–326  
פסברג, תשנ"ו = ש' פסברג, "הכתיב שה" לכינוי הזיקה: כלום משמשת הה"א אם קריאה מצעית ל-א בתקופת בית שני?", מחקרים בלשון ז (תשנ"ו), עמ' 118–109

פרץ, 1967 = י' פרץ, משפט הזיקה בעברית לכל תקופותיה, תל-אביב 1967  
צבי, תשס"ח = ת' צבי, "משפטי תוכן בעברית", לשוננו ע (תשס"ח), עמ' 657–627

T. Zewi, "Multi-layers in Modern Hebrew Syntax", *Hebrew = 2008 צבי, Studies* 49 (2008), pp. 195–206

צדקה, 1989 = י' צדקה, תחביר ושחבור, תל-אביב 1989  
צדקה, תש"ס = י' צדקה, "מה חדש בפסוקית התוכן?", לשון העיתונות בת-זמננו: אסופת מאמרים לזכרה של מינה עברון, בעריכת מ' הורביץ, תל-אביב תש"ס, עמ' 133–113

צייף, 1987 = W. Chafe, "Cognitive Constraints on Information Flow", = 1987 W. Chafe, *Discourse, Consciousness, and Time: The Flow = 1994* and Displacement of Conscious Experience in Speaking and Writing, Chicago 1994

צדפתי, תשנ"ו = גב"ע צדפתי, "הכתיב שה" לכינוי הזיקה", לשוננו נט (תשנ"ו), עמ' 268–267

R. Quirk et al., *A Comprehensive Grammar of the = 1985 קווירק ואחרים, English Language*, London 1985

B. Comrie, *Language Universals and Linguistic Typology*<sup>2</sup>, = 1989 קומרי, Chicago 1989

E. Keenan and B. Comrie, "Noun Phrase Accessibility = 1977 קינן וקומרי, and Universal Grammar", *Linguistic Inquiry* 8 (1977), pp. 63–99

- רביד, תשל"ז = ד' רביד, "מספר היבטים של בעיית סדר המרכיבים בעברית ישראלית מודרנית", בלשנות עברית חפ"שית 11 (תשל"ז), עמ' 1-45
- רשף, 2006 = י' רשף, "הנושא בו נדון: למקורה של פסוקית הזיקה הבלתי מקושרת בעברית בת זמננו", העברית שפה חיה ד (2006), עמ' 411-430
- שאער, 2007 = ס' שאער, משפטי זיקה בשיח העברי היומיומי הדבור, עבודת מוסמך, אוניברסיטת חיפה, 2007
- גלוף, E. A. Schegloff, "Turn Organization: One Intersection of = 1996 Grammar and Interaction", *Interaction and Grammar*, ed. E. Ochs, E. A. Schegloff and S. A. Thompson, Cambridge 1996, pp. 52-133
- שוורצשילד, R. Schwarzschild, "The Syntax of ['sr] in Biblical = 1990 Hebrew with Special Reference to Qoheleth", *Hebrew Studies* 31 (1990), pp. 7-40
- שורצולד, תשס"ו = א' שורצולד (רודריג), "בין השנה שעברה לשנה הבאה: העדר יידוע והשמטת בי"ת", חלקת לשון 37-38 (תשס"ו-תשס"ז), עמ' 165-174
- שלינגר, תשנ"ט = י' שלינגר, "תפוצת כינויי הזיקה 'ש' ו'אשר' בספר קהלת", מחקרים בלשון העברית העתיקה והחדשה מוגשים למנחם צבי קדרי, בעריכת ש' שרביט, רמת-גן תשנ"ט, עמ' 91-112
- תומפסון, S. A. Thompson, "'Object Complements' and Conversation: = 2002 Towards a Realistic Account", *Studies in Language* 26 (2002), pp. 125-163
- תומפסון ומולק, S. A. Thompson and A. Mulac, "A Quantitative = 1991 Perspective on the Grammaticization of Epistemic Parentheticals in English", *Approaches to Grammaticalization*, II, ed. E. C. Traugott and H. Bernd, Amsterdam 1991, pp. 313-329

## “מעטק החילון” מנקודת מוצא בלשנית

### 1. מבוא

לשונאים עבריים רבים מונים את מעבר המילים מתחום של קודש לתחום החולין כשיקוף של תהליכים שבמציאות העברית והישראלית, כלומר בגדר גורמים חברתיים שהם כשלעצמם חוץ-לשוניים המתבטאים בשינויי משמעות בשפה. אולם יש להבחין בין הלקסיקון – מילותיו והיחסים שביניהן כמשקפים מציאות זו (ובכלל זה גם תופעות חברתיות כחילון) – לבין התיאור הבלשני-הסמנטי. כפי שנראה כאן, הבחנה זו מעלה כי אין הצדקה סמנטית להעמיד מעטק מיוחד, הוא “מעטק החילון”. בדיקת מילות הלשון שמסומניהן נוגעים לתהליך החילון (שהוא כמתואר חברתי) בכלי הבלשנות הכללית (שאינה ייחודית לשפה מן השפות) מורה כי אלה מוסברות על ידי המעטקים הסמנטיים המוכרים והמקובלים ואין הן מתייחסות למעטק סמנטי אחד ויחיד, כלומר אין הן מעמידות קבוצה סמנטית מיוחדת.

לבירור הנושא נתחקה כאן על המונח “מעטק החילון” המשמש בסמנטיקה העברית, ונבחן מונח זה מכמה כיוונים: נפתח בבדיקת השימוש במונח “מעטק חילון”, מתי החל ומה קדם לו (מבט מטא-לשוני במינוח); נביא כדוגמה כמה מילים ומקרים המוסברים במעטק זה (סמנטיקה ולקסיקוגרפיה עבריות); ונעבור לבדיקת שני היבטים ראשוניים אלה לאור התאוריות הבלשניות-הסמנטיות (בלשנות עברית ובלשנות כללית); נסיים בהצבעה על התרומה התאורטית והמעשית של העיון בתופעות אלה לאור תאוריות בלשניות-סמנטיות להבנת המציאות, הבנת הלשון ומה שביניהן.<sup>1</sup>

### 2. ראשיתו של המונח “חילון”

המונח “חילון” הוא שם פעולה של בניין פיעל בשורש התנייני חל”ן. מסכת חולין העוסקת בשחיטת חולין (שחיטה שלא לקרבנות) מצויה בסדר קדשים. הפועל לחלל מתועד ומשמש בלשון המקרא. במערכת השם מצוי חל למן לשון המקרא: “ולהבדיל

1. אני מבקשת להודות לקוראים האלמונים על הערותיהם המועילות. וראה הערה 159 באשר לחלקו השני של המאמר.

בין קדש לחל" (וי', י, י<sup>2</sup>). עדויות למונח "חילוני" מצויות בויקרא רבא (קדושים כד, ז). גרוס<sup>3</sup> סבור כי המילה חילוני היא פרי יצירה עברית-ארמית – עברית לפי תוכנה וצורתה וארמית לפי הקורפוס הלשוני שבו היא מתועדת וזמן יצירתה (מדרש רבא וארמית התרגומים).<sup>4</sup> בין כך ובין כך משמעה בארמית ובלשון חז"ל הוא 'מי שאינם כהנים'.<sup>5</sup> הדסה קנטור מפרשת (2006) את המעבר בעברית החדשה מהשימוש בצמד התארים אדוק/חופשי לצמד דתי/חילוני ברב-המשמעות של הצמד הראשון.<sup>6</sup> במאמרה (1989) היא משתמשת במונחים "תהליך חילון" ו"תופעת חילון" לחלופין, ובתיאור "שימוש לקודש ולחול".<sup>7</sup>

## 2.1 ראשיתו של תיאור "מעטק החילון"

בספרו "כיבושי העברית" פותח יצחק אבינרי את הפרק שכותרתו "בין קודש לחול" כך: "אף מלים שנתייחדו לענינים דתיים בלבד – כרוך היה שמושן בחבלי תחיה ובהבלגה במקצת".<sup>8</sup> גן, המסתמך על אבינרי, מדבר גם הוא על מה שהוא מכנה תמורה מקודש לחול: "תמורה שחלה בשימושם בלשונו היום – יציאתם מתחום הקודש לתחומי החולין".<sup>9</sup> ומוסיף: "אמנם תמורת המשמעויות המיוחדת, שחלה בכל מלה ובכל ביטוי לעצמו, אפשר לה להיות שונה, אך כללן של תמורות אלו מצד המעבר מתחום שימוש אחד למשנהו אחד הוא: המעבר מקודש לחול".<sup>10</sup> ניכר אפוא כי מלכתחילה לא כונה המעטק בשם "חילון", אלא מעבר/תמורה מקודש לחול. שנה לפני מאמרו זה של גן פרסם קדרי בכתב העת "דעות" (ביטאון האקדמאים הדתיים) מאמר שכותרתו "על החילון שבלשון". קדרי ביקש להעלות שם את התזה כי חילון הלשון אינו עומד בפני עצמו, אלא הוא אך סימפטום (ראה §2.2 להלן) לחילון המציאות. כלומר החילון כתופעה בלשונית הוא שיקוף של תופעה שבעולם. באשר לצד הבלשוני-הסמנטי מדגיש קדרי מיד בפתח המאמר:

למעשה, אין תופעת החילון מיוחדת לעברית החדשה. בכל לשון חיה שיש בה ירושה מתקופות תרבות שעמדו בסימן היצירה הדתית, נכרת התופעה

2. וראה גם יח' כב, ו; מב, כ. וכהסבר בן-יהודה, עמ' 1551, "ההפך מן קדש, מה שאינו קדוש". ראה גם קדרי, 2006, עמ' 301.
3. גרוס, עמ' 164.
4. אולי משום הייחוס הארמי שלה אין המילה מובאת במילון של בן-יהודה, אך היא מובאת במילון גרונובסקי וילין משנת תרע"ט, והוראתה שם "פשוט, של חל, לא קדוש".
5. ראה גם קוטשר, 1961, עמ' 100.
6. קנטור, 2006, עמ' 399–400.
7. קנטור, 1989.
8. אבינרי, עמ' 22.
9. גן, עמ' 67. כל ההדגשות שבמובאות כאן ולהלן הן במקור.
10. שם, שם.

הסמנטית של הפיכת מלים וכיטויים ששימשו בחיי הדת למלים חילוניות, לתופעה זו אנו קוראים חילון ("חילוני" יהיה איפא נגוד של "דתי", "מעולם הדת" ולא של "קידוש", "מקדש" גרידא).<sup>11</sup>

ברוח זו נאמרו גם דבריה של קנטור: "תופעת חילונם של מלים וצירופים, אשר נועדו במשך דורות לעבודת הקודש, הינה התפתחות טבעית בלשון, המותנית בתמורות חברתיות, בשינויי ערכים, ולעתים בהשפעת לשונות ותרבויות זרות".<sup>12</sup> במכתב שכתב גרשם שלום לפרנץ רוזנצוויג בנושא זה ממש הוא מתאר במילים חריפות את המכניזם של חילון העברית: "אכן, האנשים פה אינם יודעים את משמעות מעשיהם. סבורים הם שהפכו את העברית לשפה חילונית. שחילצו מתוכה את העוקץ האפוקליפטי".<sup>13</sup> ומיד הוא מוסיף ואומר שאין הדברים כן, החילון אינו פנימי-מהותי אלא מקומו במישור החיצוני בלבד בגדר "דיבור בעלמא, מליצה בלבד".<sup>14</sup>

קדרי וגן,<sup>15</sup> המקדישים חיבורים מיוחדים לתופעה, מתארים ומסבירים אותה ואת הדוגמות לה כמעבר מקודש לחול. אבינרי, שקדם להם, אינו מקדיש אמנם את כל פרסומו<sup>16</sup> לתופעה זו – הדיון בה הוא בגדר פרק במקבץ נושאים שאבינרי תופס ככיבושי העברית בדורנו – אולם פרק זה ("בין קודש לחול")<sup>17</sup> עומד כנושא בפני עצמו לצד יתר תשעה-עשר נושאי הספר.

שונה מאלה קבוצת הפרסומים שלהלן, הן מבחינה כרונולוגית (תשל"ד-תשל"ח) הן מבחינת אופייה ויעדיה. בקבוצה זו שלושה ספרי לימוד של סמנטיקה עברית שפורסמו כמעט בה בעת. המדובר בספריהם של לנדאו (תשל"ד), ניר (תשל"ח) וצרפתי (תשל"ח). בשונה מהקבוצה הראשונה, שאופיינה בפרסום שהוא מאמר או פרק נפרד המיוחד לנושא המסוים ואינו חלק מתמונה כללית כלשהי, הקבוצה שכאן

11. קדרי, תשכ"א, עמ' 41.

12. קנטור, 1989, עמ' 157. ראוי להעיר כי לא אחת נתקלים בספרות העוסקת בתופעת החילון בהפניות שענין בהן מורה שאין הן עצמן מדברות על חילון. מסתבר שייחוס החילון להן הוא פרי פרשנותו של הכותב שהביא את המובאה. כך למשל, עיון בדבריו של דב ירדן על "מדרש הלשון" (עמ' 100-105) מעלה שהוא מדבר על ניבים ועל פתגמים מהוויי החגים שנעקרו ממשמעותם המקורית וקיבלו תוכן חדש. אין הוא מדבר שם על חילון ואפילו לא על חול. בעיוניו אלה הוא מזכיר מעבר ללשון הכללית או שימוש בלשון הדיבור והספרות.

13. שלום, עמ' 59.

14. במקור כתב שלום "façon de parler" ואילו התרגום העברי נקט כאן "דיבור בעלמא, מליצה בלבד", ואין אלה מקבילים (ראה דרידה, עמ' 227).

15. ראה קדרי, תשכ"א; גן.

16. ראה אבינרי.

17. זאת הכותרת, אך הפרק נפתח בהצבעה על "מלים שנתייחדו לעניינים דתיים בלבד". על סוגיית היחס שבין המונחים "דתי", "קדוש", "חילוני" ראה ציטוט דברי קדרי (תשכ"א, עמ' 41) לעיל; ינאי; קנטור, 1992.

מאופיינת בהיפוך התמונה. שלושת ספרי הלימוד – בעיקר בהיותם ספרי לימוד סמנטיקה ראשונים הכתובים עברית – ביקשו להגיש ללומדים תמונה כוללת של הסמנטיקה ושל תופעותיה. ההידרשות אל מעבר מילים מתחום הקודש לתחום החול, או "חילון המילים", באה אפוא כחלק מאותה תמונה (כלומר אין היא עומדת בפני עצמה). הדבר ניכר ביותר בספרה של לנדאו, שהוא גם הראשון מבחינה כרונולוגית, וככזה – כעדות לנדאו<sup>18</sup> – היה אחד ממניעיו מילוי החלל בתחום זה בלשון העברית. והנה, בכל ספרה זה מביאה לנדאו רק מקרה אחד של מעבר מקודש לחול, והיא דנה בו במקומו לפי טיב התופעה הסמנטית שהוא שייך אליה (מדובר במילה סופר כשאלית משמעות),<sup>19</sup> וזאת בלא שלנדאו מזכירה קודש או חול.<sup>20</sup> רק בדונה בשינויים סמנטיים של המטען הקונוטטיבי הנלווה אל המשמעות המילונית (דנוטטיבית) כדרכים להיווצרותם של צירופים כבולים היא מונה שינויים "מקודש לחול"<sup>21</sup> (זאת לצד שינויים משלילה לחיוב ומחיוב לשלילה<sup>22</sup>). ניר, בדונו בתופעות הסמנטיות דוגמת מטונימיה ומטפורה, מסתפק במקרים הספורים הנוגעים לעניין בהצגת התחום: "דת וקודש".<sup>23</sup> אין הוא מזכיר כלל חול (אך ראה מיד בהמשך). המעבר מתיאור השינוי כשינוי מקודש לחול ושימוש בשם הפעולה הכללי חילון (שכאמור עניינו הראשוני בעולם ולא בלשון; ראה לעיל ולהלן) לתיאור שינויים אלה כמעטק סמנטי ייחודי, הוא "מעטק החילון",<sup>24</sup> חל עם הופעת ספר לימוד הסמנטיקה שכתב צרפתי.<sup>25</sup> וזאת כאמור בסמוך לזמן כתיבתם של לנדאו וניר. צרפתי בדונו במחלקות שונות של שינויי משמעות (וראה § 4.7 בחלקו השני של המאמר) מדבר על "תופעה שכיחה בעברית המודרנית, שבה מלה הקשורה לענייני עבודת ה' או אמונה מקבלת משמעות כללית, עוברת מן הקודש אל החול, ומשום כך קראו לה 'חילון'".<sup>26</sup> ינאי מדבר אף הוא על "מעטק החילון"<sup>27</sup> ומתארו "כמעטק סמנטי מסוג מסויים: מעבר ונדידה של מלים, של ניבים, של צירופים, מתחום בו היו להם

18. לנדאו, הקדמה.

19. שם, עמ' 26.

20. בספרה גם שתי דוגמות של מעבר מחול לקודש, וגם הן נדונות במקומן בלא אזכור קודש או חול: "הגדה (של פסח)" כצמצום משמעות (עמ' 14); "אדוק (במצוות)" כחיסור צירוף יחס (עמ' 23). על צמצום והרחבה של משמעות ראה § 4.7 להלן.

21. "מהדרין מן המהדרין", "נשמה יתרה" ו"כוס של ברכה".

22. לנדאו, עמ' 105.

23. ניר, תשל"ח, עמ' 112–118.

24. הצירוף "מעטק חילון" כמונח משמש את צרפתי רק במהדורת תשס"א כתמורה למה שהוא כינה במהדורות הקודמות "שינוי משמעות". אך ראה גם ניר, 1989, עמ' 58–62.

25. צרפתי, תשל"ח.

26. שם, עמ' 161.

27. ראה ינאי. העובדה שלא הזכיר את ספרו של צרפתי, תשל"ח, במניין הספרות המקצועית שהתבסס עליה מחזקת את מעמדו של המעטק כדרך הסבר סמנטי רווח.

משמעויות בעלות צביון דתי אל תחומים אחרים, בהם אין למלים, לצירופים ולניבים אלו משמעויות דתיות".<sup>28</sup> ובהמשך הוא מסביר ש"כל מלה בזמנה וכל ביטוי בעיתו, [שימשו] שימוש בלעדי בתחומי-הדת, האמונה ושאר התחומים המנויים למטן [...] ולאותו פרט לא נמצאו באותה עת מהלכים בתחומים של חולין, ואילו לאחר-מכן נמצא אותו פרט בשימוש אחר, בתחום החול".<sup>29</sup> בספר לימוד סמנטיקה שהוצא על ידי צוות משרד החינוך מובא "מעטק החילון" ברשימת מעתקים דוגמת מטונימיה, הרחבת היקף ועוד, וכך מתואר שם המעטק: "מלה ששימשה בתחום הקודש הרחיבה את משמעותה גם לתחומי החול".<sup>30</sup> שלא כנר, תשל"ח, מדבר נר, 1989, על "מעטק של חילון" בניתוח דוגמות של מעתקים, אך לא בתת-הסעיף "גורמי המעתקים", ששם הוא מדבר על "תהליכי חילון".<sup>31</sup> שורצולד וסוקולוף מביאים במילונם למונחי בלשנות ודקדוק, שגם הוא מטבעו פרסום העוסק בתמונה הכללית של תופעות לשוניות ובכלל זה סמנטיות, את המונח "חילון" כתרגום secularization להוראת "שינוי משמעות של מלה מקדושה ליום-יומית, שאינה שייכת עוד לתחום הקודש".<sup>32</sup> מאוחר מאלה הוא ספרו של ניסן נצר "עברית בג'ינס".<sup>33</sup> פרק מרכזי בספר הוא "אוצר המילים של העברית העממית: מילים תקניות במשמעות חדשה". ואומר נצר: "התהליכים שעל פיהם משנות מילים את משמעותן קרויים מעתקי משמעות, והבולטים שבהם הם המטפורה, המטונימיה, ההשמט (אליפסה), האטימולוגיה העממית ולידם ההרחבה והצמצום של היקף המשמעות".<sup>34</sup> בפרק זה סוקר נצר את המעתקים לפי הסעיפים האלה: המטפורה; המטונימיה; צמצום היקף המשמעות; הרחבת היקף המשמעות; שינוי משמע לטוב ולרע; חילון; השמט; אטימולוגיה עממית והיערכות חדשה. החילון נמנה גם כאן כמעטק נפרד המציין מעבר מקודש לחול.<sup>35</sup>

החוקרים מציינים גם כי בחלק מהמקרים התרחש התהליך ברובדי הלשון שקדמו לעברית החדשה.<sup>36</sup> זאת ועוד, החוקרים מראים כי כשם שיש תהליך של מעבר מהקודש אל לשון יום יום כך יש תהליך בכיוון הפוך, מעבר מלשון יום יום (מן הארצי) נעדר הקדושה אל הקודש (ראה §3.1.4.3). קדרי אומר כי "בלשון המקרא

28. ינאי, עמ' 101.

29. שם, עמ' 103.

30. ראה רגב ואחרים, עמ' 215–216.

31. ניר, 1989, עמ' 58–62. ראה עוד על ניר, 1981, עמ' 34, בפתח §3.1.1.2 להלן.

32. שורצולד וסוקולוף, עמ' 200. המונח משמש אותם גם כמונח מקביל ל-degradation, היינו

פיחות ערך (ראה §4.3 להלן).

33. ראה נצר.

34. שם, עמ' 98.

35. שם, עמ' 190.

36. קדרי, תשכ"ח; גן, עמ' 69. אך ראה הגדרת גן המובאת להלן ב-§3.1.01.

מצויים מקרים של חילון במידה של איזון; בלשון חכמים גובר המעבר מקודש לחול [...]; בלשון ימי הביניים (בייחוד בלשון המחקר והקבלה) יש מקרים של קידוש, העולים מהתפתחותן של תורות תאולוגיות שונות; בלשון החדשה גובר תהליך החילון, עד שמקרים של קידוש כמעט שנעלמו כליל.<sup>37</sup>

## 2.2 מישור הלשון ומישור העולם

כל חוקרי העברית הנדרשים לנושא קושרים את השינוי הסמנטי (תהליך החילון) במציאות החוץ-לשונית, ובאופן ספציפי בשינוי אורח החיים של הישראלי (החילוני).<sup>38</sup> הפילוסוף הנודע ז'אק דרידה מפרש את דברי גרשם שלום במכתבו לפרנץ רוזנצווייג (ראה § 2.1 לעיל), כאומר שלשון חילונית אינה בנמצא כשלעצמה, אין לה קיום ואין לה מהות כשלעצמה אלא רק לנוכח הלשון הדתית.<sup>39</sup> וכל שכן נכונים הדברים, לפי פרשנותו זו, לעברית. במכתב עצמו טוען גרשם שלום כי העברית כשפה שהייתה שפת קודש לא רק שלא תוכל להשתחרר ממשען זה, היינו שחילונה אינו אפשרי, אלא כדבריו "אלוהים לא יוותר אילם בשפה שבה השביעו אותו אלפי פעמים לשוב ולחזור אל חיינו".<sup>40</sup>

בהרצאה "אינטלקטואלים ומסורת" מבחין אייזנשטדט בין חברות שיש בהן דיפרנציאציה מבנית וסמלית לכאלה שבהן השתיים אינן מובחנות. הוא אומר:

קיימים, כמובן, הבדלים גדולים בין חברות שונות במידת הדיפרנציאציה המבנית בכלל והדיפרנציאציה בתחומי הפעילות התרבותית בפרט. כך, למשל, בחברות פרימיטיביות רבות אין הבחנה סימבולית, מושגית ומוסדית בין התחומים השונים מבחינת התפקידים המוקדשים ליצירת סמלים ולהנחלתם.<sup>41</sup>

אין ספק שבחברה העברית הקדומה, כבכל החברות דאז, טרם נתפסה אפשרות של דיפרנציאציה כזו. ירמיהו יובל אומר ב"מודרניזציה וחילון בתרבות היהודית", מסת הפתיחה לאנציקלופדיה "זמן יהודי חדש" שבעריכתו, כי מושג החילון קיים רק בחברה שיש בה תרבות כללית אחרת – שלא הכול דת.<sup>42</sup> יובל קושר את תהליך החילון בתהליך המודרניזציה, ומסביר שם חילון (סקולריזציה) כהוספת ממד של

37. קדרי, תשכ"ח, עמ' 146; הנ"ל, תשכ"א, עמ' 44.

38. ראה למשל קדרי, תשכ"א; גן; ינאי; ניר, 1981, עמ' 33–34; ניר, 1989, עמ' 60; קנטור, 1989, עמ' 171; צרפתי, תשס"א, עמ' 236. שינוי זה חל כמובן בכל החברות המערביות (ראה בית-הלחמי; ינאי; ניר, 1989; קנטור, 1989; צרפתי, תש"ן).

39. דרידה, עמ' 200.

40. ראה שלום, עמ' 60.

41. אייזנשטדט, עמ' 27.

42. ראה יובל. הוא מודגיש בדבריו שאין משמעות "חילונית" אנטי דתי, ומביא את דרכו של הרמב"ם כביסוס לדבריו.



חול לתרבות הדתית (למשל בימי הביניים), וכן בהעתקה הדרגתית של בסיס התרבות ושל מרכז החיים מתחום הדת אל התחום הארצי (בעולם כולו במאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה; אולם ראה גישות השוללות קשר זה שבין קדמה טכנולוגית לחילון<sup>43</sup>). באופן ספציפי מצביע יובל על שתי תוצאות מובהקות של החילון, והן התפיסה שאלוהים לא המציא את השפה, והתפיסה שהתנ"ך אינו בגדר דברי אלוהים חיים.<sup>44</sup> שינוי רדיקלי זה משותף לכל הדתות אך הוא בעל משמעות עמוקה במיוחד בשלוש הדתות המונותאיסטיות, שהן דתות של ספר.<sup>45</sup> יובל טוען כלפי המונח חילוני (כתרגום סקולרי) שאין הוא הולם את הוראתו, שהרי הוא אינו שולל ערכים וחוויות רוחניים: "במובן הזה עולם החול אינו בהכרח עולם של חולין". יובל קושר זאת גם בענייננו שלנו, הלשון, בדברו על תופעה של תחליפי דת חילוניים העושים שימוש, בין השאר, במטבעות לשון ובדימויים הלקוחים מעולם הדת כדי לציין מושאים וערכים חילוניים. דווקא טרייסי, העוסק במטפורה ובדת, מדגיש את ערכן של מטפורות היסוד, שאין הן רק אמצעי רטורי-קישוטי אלא הן משקפות קשר (קשר חיובי או קשר של מתח, אך קשר ולא ניתוק) בין הדת לבין העולם והדוברים.<sup>46</sup>

מרטין, הבודק את היחסים שבין הקודש לחול, קובע נחרצות שיש לסלק את המונח "חילון" מהלקסיקון הסוציולוגי.<sup>47</sup> לאורך ספרו הוא משתמש בצירופים secular religions ו־secular ethnologists וטוען שכשם שהדת וזרמיה אינם מקשה אחת כך החילון, שלטענתו כל עיקרו הוא מושג המביע שלילה של אידאולוגיות דתיות (אך ראה בית-הלחמי), גם הוא אינו מקשה אחת. מרטין מציין כי בדיבור על הנצרות משתמשים במונח "חילון" לציון אחת משתי תופעות: (1) ביורוקרטיה ופוליטיזציה של הדת; (2) המרה של סמלים של התגלות דתית במציאות ארצית, "converts the symbols of ecclesiastical religion into terrestrial realities".<sup>48</sup> הסוג השני הוא התופעה הנדונה כאן. אבינרי מתאר את התופעה בכך "שהרבה סמלים דתיים ותשמישי קדושה הולכים ונפקעים מקדושתם ומשמשים גם לענייני חול".<sup>49</sup>

גם צרפתי קושר את מישור הלשון בשיקוף תהליכים חברתיים ואישיים עמוקים. את הסעיף "חילון" הכלול בפרק "מחלוקות נוספות של שינוי משמעות"<sup>50</sup> במהדורות

43. למשל מרטין, עמ' 26; שביד.

44. ראה יובל.

45. ראה טרייסי, עמ' 94; סויר, עמ' 3533.

46. טרייסי, עמ' 93. וראה טענה זו כלפי מטפורות בכלל אצל לייקוף וג'ונסון.

47. מרטין, עמ' 22.

48. שם, עמ' 23.

49. אבינרי, עמ' 23.

50. ראה 3.1§, 4.7 להלן.

"סמנטיקה עברית"<sup>51</sup> מחלק צרפתי בעיבוד הספר "העברית בראי הסמנטיקה"<sup>52</sup> לשתי מחלקות, "חילון" ו"מלשון תאוצנטרית ללשון אנתרופוצנטרית". ואומר צרפתי בפתח המחלקה השנייה שבאלה:

החילון אינו אלא פן אחד של שינוי עמוק שחל בעברית, פרי של שינוי בתפיסת העולם של העם הדובר עברית. לשון המקורות – מקרא ולשון חכמים – היא לשון תאוצנטרית (לשון של חברה הרואה את האל במרכז העולם), ואילו לשון ימינו היא לשון אנתרופוצנטרית (במרכז העולם – האדם).

צרפתי מדגים שינוי רוחני-אמוני יסודי זה "שחל בעולם הרוחני של החברה הישראלית, וממנה ללשונה" במושג 'ברכה': "היהודי של המקרא אינו אומר 'ברכת עליכם' אלא 'ברכת ה' עליכם'". בתפיסה תאוצנטרית רק ביכולתו של ה' לברך, כלומר להיטיב. האדם יכול רק להתפלל לה' שייטיב. לא כך בתפיסה אנתרופוצנטרית (כפי שהיא ניכרת בשימוש העברית החדשה בפועל בדרך כמו בלשונות אירופה (wish), שהרי שם האדם הוא הנושא באחריות – בידי הדבר. צרפתי מראה באורח דומה את המושג 'עבודה' במובחן מ'מלאכה'.<sup>53</sup>

כלומר זה הבדל יסודי בתפיסת העולם, שהשפה אכן משקפת אותו. משום השפעתו הרבה של העולם הנוצרי<sup>54</sup> ושל מוסדותיו (דוגמת מוסדות רפואה והוראה)<sup>55</sup> על התפתחות כלל התרבות המערבית, מילים רבות מהלקסיקון הכללי מקורן בכנסייה הנוצרית ובפולחן הנוצרי.<sup>56</sup> דוגמה להשפעה נוצרית-מערבית היא תוארי מוסמך ודוקטור הניתנים באוניברסיטאות. כך למשל התואר השני הרי הוא המגיסטר. המגיסטר הוא תולדה של המגיסטריום, מועצת הכנסייה הקתולית ברומא שהייתה ממונה מטעם האפיפיור על פרשנות כתבי הקודש ועל הוראתם. מסיבה זו ממש משתמשים אנו במילה מאסטר כשמו של התואר השני (במישור הלשון). ובמישור העולם, בטקס ההסמכה עוטים חברי הסגל האקדמי והמוסמכים (הטריים) את גלימת הנוזרים (המגיסטריום). זוהי דוגמה לתופעת מעבר מקודש לחול החורגת גם מעבר

51. צרפתי, תשל"ח; הנ"ל, תשמ"ה.

52. צרפתי, תשס"א, עמ' 234–236.

53. אך ראה גם ינאי, עמ' 112.

54. יש המייחסים את ההבדל המשמעותי שבין היהדות לנצרות בהתקת המרכז מאלוהים אל האדם: שישו הוא התגלמות התקף זה (וראה בהיבט הספרותי קרטון-בלום; וכדרך חיים ותפיסה פילוסופית גישת האנתרופוסופיה מייסודו של רודולף שטיינר כראקציה לגישה התאוסופית).

55. על האוניברסיטאות כדוגמה לחילון בעולם הנוצרי ראה בית-הלחמי.

56. שפיגל (עמ' 21) מסביר את הורדתו של המונח אופוויציה בכנסייה הקתולית: 'העמר נגד' ob-ponere, אולם לא מצאתי לכך סימוכין בשום מילון אטימולוגי.

לתחום הלשון (לבד מהשם מגיסטר היא מתבטאת גם בהופעה חיצונית, בלבוש), והיא נוהגת כידוע גם במקומותינו:



איור א: תהלוכת הסגל האקדמי של אוניברסיטת חיפה במרכז הכרמל בפתח טקס הענקת תואר דוקטור<sup>57</sup>

צרפתי הצביע על התופעה בגדר התבוננות,<sup>58</sup> ואילו קדרי במאמרו,<sup>59</sup> המופנה כאמור (2§) אל הציבור הדתי המשכיל, עסוק במישור העולם ובתפיסת העולם שעמו. אין הוא מעוניין הפעם בלשון כמטרה, אלא הוא מנצל את הלשון ואת התמחותו הבלשנית כאמצעי להראות שמה שהוא מכנה "חילון הלשון" הרי הוא בגדר סימפטום (למחלה, כלשונו). זהו סימפטום המביע, לטענת קדרי, את (המחלה שהיא) חילון המציאות. לאור כך מציע קדרי לבחון את הגורמים שבעולם ולבקדם. קדרי מתייחס לשני גורמים שבעולם, האחד אמוני, מה שהוא מכנה "חילון המציאות" (מישור העולם), והאחר – חיבור הדוברים לשפה ולמקורותיה. כרסום בשני אלה מתבטא בחילון אוצר המילים, אך לא כ"מעטק חילון" אלא כפועל יוצא של פני הדברים במישור העולם: (א) חילון של יודעים המקיים את המשמעות המקורית ואת

57. לקוח מאתר הרשות ללימודים מתקדמים של אוניברסיטת חיפה: [http://research.haifa.ac.il/~graduate/html/html\\_heb/pictures/tekes\\_29.5.08/index.html](http://research.haifa.ac.il/~graduate/html/html_heb/pictures/tekes_29.5.08/index.html)

58. צרפתי, תש"ן.

59. קדרי, תשכ"א.

המשמעות שבחול זו לצד זו; (ב) חילון של הדיוטות ושל עמי ארצות<sup>60</sup> שהביא לחילון סמנטי: מעתק לשוני קבוע; (ג) חילון סגנוני הנעשה לשעתו. קדרי אומר, כי לאור התמורות שבמציאות השפה זקוקה להעשרת המילון במילים ובמונחים שיצינו ויבחינו מציאות חדשה זו. אחת מדרכיהם של הדוברים למילוי חסרים אלו הוא חילון ספונטני שאינו מכוון מלמעלה; והוא, לדעת קדרי, פריצת המחיצה שבין שימוש סגנוני של סופרים לבין שימוש סמנטי קבוע בביטויים של קדושה לענייני חולין. וכך מסכם קדרי את מאמרו: "מובן, שהבקורת צריכה לפנות לא אל התהליך הלשוני, שהוא סמפטום הכרחי בלבד למצב מסוים שבמציאות (אשר ניתן לראותו כמחלה) אלא אל גורמי הסמפטום. אם לא תהיה מציאות המביאה לידי חילון וחילון ערכים, ממילא לא יהיה תהליך של הפיכת חילון סגנוני לחילון סמנטי".<sup>61</sup> הכול מסכימים אפוא שמקור התופעה הוא בעולם, במסומנים, ולא בלשון – לא במסומנים.

### 3. מישור הלשון

תופעה זו של הלשון ומילונה כפרי תהליכים שבמציאות (מה שמשפיע באופן ישיר כמעט על היערכותם) אינה מיוחדת לתהליך החילון, וגם אין היא מיוחדת ללשון העברית (ראה מִשַל לוח השחמט של דה־סוסיר<sup>62</sup>). כל חברה מתאימה את לשונה למציאות המתהווה: מִקְבַד הלשון, היינו אוצר המילים והיחסים שביניהן, משתנה. יש מילים שהפרנט שלהן אינו קיים עוד במציאות ולכן המילה נעלמת מן הלקסיקון, ויש כמובן רפרנטים חדשים הנוצרים ונוספים בעולם ואלה דורשים מינוח, בין על ידי שאילת המסמן משפה אחרת יחד עם הרפרנט שלו, בין בשימוש במילה קיימת ובין ביצירת מסמן חדש.<sup>63</sup>

את גישתו כפי שהובאה לעיל (2.2§) בדיון במישור העולם על המעבר מתפיסה תאוצנטרית לתפיסה אנתרופוצנטרית, צרפתי קושר גם בתפיסה בלשנית רחבה, שלפיה הפיכת הלשון העברית ממה שהוא מכנה "לשון קודש ללשון חול" אינה רק עניין שבשינוי השקפת עולם רוחנית, אלא היא מרכיב מרכזי בתופעה סוציו־לשונית, התאמת העברית ללשונות אירופה. את מאמרו לגיליון "לשוננו" לרגל שנת הלשון העברית בחר צרפתי להקדיש ל"תהליכים ומגמות בסמנטיקה של העברית", ובאלה הוא מונה שניים: הראשון "מלשון קודש ללשון חול" והשני "משוב מן העברית בת

60. קנטור (1989, עמ' 159–160), המעמידה חלוקה זוהה לזו של קדרי, מכנה שם חילון זה של הדיוטות "חילון עם־ארצי" או "בורינות".

61. קדרי, תשכ"א, עמ' 45.

62. דה־סוסיר, עמ' 145–146.

63. ראה צרפתי, תשל"ח, עמ' 24–26; אורוול; אך ראה טור־סיני, עמ' 344.

ימינו אל לשון המקורות".<sup>64</sup> על הראשון הוא אומר: "התופעה הכללית השולטת בסמנטיקה של העברית הישראלית היא התאמת התכנים של המלים העבריות לאלו של מלים מקבילות בלשונות אירופה". לאחר שהוא מכוון לעיסוקו של חיים רוזן בנושא, מתמקד צרפתי ב"הפיכתה מ'לשון קדוש' ל'לשון חול', הפיכה הנכללת בתהליך הכללי הנזכר, כי לשונות אירופה 'לשונות חול' הן".<sup>65</sup> כלומר המניע לתהליך זה – וחלק מרכזי בו – שעליו מצביע צרפתי הוא חיקוי תרבותי ולשוני. לכאורה, שתי תופעות בלתי תלויות זו בזו לפנינו, שינוי רוחני<sup>66</sup> וחיקיינות לשונית, אולם מבחינה סוציו-לשונית יש לראות באלה שני צדדים של מטבע אחד.

מטעמים אלה, לצד תיאור המציאות ומחקרה יש לבדוק גם את המנגנונים שמעמידה הבלשנות בכלל והסמנטיקה בפרט לשיקוף מציאות זו ולהתאמת אוצר המילים לשינויים שבאותה מציאות. מהי אפוא התמונה הלשונית-הסמנטית?

מדע הבלשנות העוסק בסימן הלשוני מבחין בין מישור התוכן (המשמעות) למישור הצורה (המסמן – רצף ההגייס). ברגיל שני המישורים אוטונומיים זה לזה<sup>67</sup> ונקשרים דרך הסכם לשוני לכדי סימן: מורפמה, לקסמה וכדומה. בידי הלשון אמצעים שונים להעשרת אוצר המילים, חלקם אמצעים מורפולוגיים היוצרים מסמן חדש, חלקם שאילה משפות אחרות וחלקם שינוי הקשר שבין שני המישורים שבסימן (קיים), היינו מעתקים סמנטיים. פעמים רבות הגורם לשינוי קשר זה שבין מסמן קיים למסומן הוא גורם שבעולם.<sup>68</sup>

בדברו על "מעטק של חילון" בגדר תהליכי חילון, היינו אחד הגורמים לשינויי משמעות (מעתקים סמנטיים), מציין ניר שאין זו תופעה המיוחדת לעברית. היא התרחשה למשל למן תקופת הרנסנס בשפות אירופה.<sup>69</sup> אחת הדוגמות שמביא לכך ניר היא המילה confess ומקבילתה העברית וידוי, שיצאו מהתחום הדתי גם לתחומים אחרים ('גילוי של דברים נסתרים הכרוכים בהתנהגות האדם'), וכן sacrifice. גם קנטור, כניר, מציין מילה זו כדוגמה לטענה כלפי תופעת החילון שאין היא ייחודית לשפה העברית.<sup>70</sup> קנטור המסתמכת על ליץ' מביאה כדוגמות את המילים holyday ו-sacrifice. מילים אלה גיזרון, כניכר, מבסיס קדושה. למעשה גיזרון המילה sacrifice וזה לגיזרון הקדיש שבעברית: sacer מלטינית 'קדוש' ו-fic 'עשות' < 'עשות קדוש'. והנה sacrifice שבאנגלית (הוראת 'להקריב'), וכמוה

64. צרפתי, תש"ן.

65. שם, עמ' 115.

66. לעיל קדרי, תשכ"א; צרפתי, תשס"א; ניר, 1989, ועוד.

67. ראה למשל דה-סוסיר; וראה אפרת, תשנ"ו, עמ' 258.

68. ראה למשל צרפתי, תשל"ח, עמ' 173–202; ניר, 1989.

69. ניר, 1989, עמ' 60.

70. קנטור, 1989, עמ' 157; הנ"ל, 1992, עמ' 604.

מקבילתה האטימולוגית העברית להקדיש, שלפי גיזרון הורו על תחום הקדושה, הועתקו גם לתחום החולין (וראה בהמשך § 3.1.1.3 על קרבן).

השורש קד"ש משמש במקרא להוראת 'קדוש' (והרי הוא משותף בהוראה זו לכלל השפות השמיות): "ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אתו" (בר' ב, ג); "והיה המזבח קדש קדשים כל הנגע במזבח יקדש" (שם' כט, לד); "ביום הכתי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי לי כל בכור בישראל" (במ' ג, יג). ואכן עיון בנוסח המלך ג'יימס לתרגום המקרא מביא תמורת הקדיש (למשל שם' ח, ח) sacrifice (וראה גם רובינשטיין, המתאר פעלים אלה כשייכים למבני תשתית: "א' גרם (ב' קדוש)").<sup>71</sup> רובינשטיין מצביע על התפתחות תחבירית ממבנה זה (טענה אחת: גרימה) למבנה פָּפול טענה, שהשנייה (הנוספת) היא טענת קניין: "א' גרם (ב' יהיה לג')". מבנים אלה, כפי שמראה רובינשטיין, מצויים כבר בלשון המקרא (למשל שם"ב ח, יא). באותו אופן מהלשון המאוחרת מביא בן-יהודה: "הקדיש המחבר או המו"ל ספר, שיר, נגינה, לאדם פלוני, נתן לו את הכבוד הכרוך במפעל, to dedicate [...], נוהג בספרות ובדיבור. – הקדיש אדם עמל ויגיעה, זמן, לעבודה, נוהג בספרות ובדיבור".<sup>72</sup> אומר ינאי בהקשר זה, "כבר בתיעודיה הראשוניים של הלשון משמש שורש קדש באופן אקסקלוסיבי לענייני טהרה כנגד טומאה, הפרדה והתייחסות מיוחדת לשם עניין הכרוך בדת. רק מאוחר יותר התפתחה המיטפורה של נתינת-כבוד לאדם או לעניין".<sup>73</sup>

ובהיבט אחר של אותו עניין מצביע בן-יהודה: "ובהשאלה, קדש כל אספת עם, ואף שאינה באה לשם עבודת אלהים, וביחוד אספה שנפתחה בתפלה וכדו', to call [...] 'אספו עם קדשו קהל קבצו זקנים' (יואל ב, טז)". וכן מלשון חכמים התקדש גם בהוראת 'קבע כאסור', למשל איסור כלאי הכרם, ועוד בלשון חכמים קידש בהוראת 'השיא', ומסביר בן-יהודה: "השיא לפי המנהג המקודש בישראל": "הרי את מקודשת לי [...]. כדת משה וישראל".

עיון באלה מראה מהלך סמנטי ברור. נקודת המוצא (והיא מצויה בצורת השם, וכן גם בשפות שמיות אחרות) היא הבדלה וטהור משום קדושה: מה שהוא קדוש (בעל מידה אלוהית) מלכתחילה,<sup>74</sup> ובעקבות זאת גם מה שנעשה קדוש – שהופרד על ידי אלוהים, שליחיו או מאמיניו לעבודת אלוהים; וכשם שכך גם מה שיש בו מן הקדושה, שמעורבת בו קדושה – מה שהוקדש לה'. מה שהוא קדוש מופרד ומיוחד לה', כלומר מכוח קדושתו אסור הוא לחולין. דוגמה מאוחרת ביחס אך ידועה הם נרות החנוכה: "הנרות הללו קדש הם, ואין לנו רשות להשתמש בהם, אלא לראותם

71. ראה רובינשטיין.

72. בן-יהודה, עמ' 5785.

73. ינאי, עמ' 104–105.

74. ראה גם קדרי, 2006, עמ' 931, 935.

בלבד". והנה מכוח ייחוד זה רכש קדש גם לשון איסור, ומורה קדרי כי הוראת חל' (מקבילת חול) שבערבית 'התיר'.<sup>75</sup> התהליך הסמנטי שכאן הוא יחס סיבה ותוצאה שבמציאות: מה שהוא קדוש הוא מובדל ואסור. וכך כונתה התוצאה (האיסור) בשם הסיבה. דוגמה ידועה לתהליך סמנטי של העתקת כינוי התוצאה אל סיבתה היא "בזיעת אפיך תאכל לחם", שבו כידוע המילה זיעה מכנה את העבודה שהיא הגורם לה. יחס אחר הוא יחס הדמיון, ואין הוא במציאות אלא בתפיסת הדובר. כבר במקרא, כשם שניתן ליעד למטרת אלוהים כך ניתן ליעד למטרה שאינה אלוהים (וראה יר' יב, ג: "והקדשם ליום הרגה"), ובשלב העוקב להקדיש לאות תודה וכבוד לאלוהים. כך בהוראה מאוחרת, שעליה הצביעו בן-יהודה (בערך "קדש") ורובינשטיין,<sup>76</sup> אפשר לכבד אדם על ידי ייחוד המעשה, האובייקט, עבודו. כאן, במישור המציאות אין כלל קדושה. זאת באה רק כנושאת התכונה של ייחוד ושל מסירות. כלומר, מעשה ההקדשה לאדם או לגוף דומה למעשה ההקדשה לאלוהים בתכונת הייחוד (מעשה/חפץ) כאות כבוד.

אולם עיון זה הראה כי בכל אחד מאלה חל תהליך סמנטי שונה. באחד מעתק משום יחסי סמיכות שבעולם (בדוגמה שכאן יחסי סיבה ותוצאה), ואילו באחר יחסי דמיון, דמיון הנושא לדומה בתכונת הדמיון (ראה מיד בהמשך). מבחינה סמנטית אלה תופעות שונות הן מצד הגורמים להן – סמיכות לעומת דמיון; הן מצד מעמדן האונטולוגי – מציאות לעומת תפיסה; הן מצד מישור הלשון – ברה (ציר סינטגמטי) לעומת המרה (ציר פרדיגמטי). אלה אפוא המטונימיה והמטפורה.<sup>77</sup> בשתי דוגמות אלה ממלאת הקדושה תפקיד במהלך הסמנטי (באחת היא הסיבה ובשנייה היא תכונת הדומה). מהלכים סמנטיים אלה מתרחשים גם כלפי סיבות או תכונות אחרות, כלומר אין הם מיוחדים לקדושה. כפי שהראינו כך יכולה הסיבה להיות עבודה ותוצאתה זיעה (מטונימיה), או יכולה התכונה להיות הצבע השחור כזפת (מטפורה).<sup>78</sup>

שימוש בשורש קד"ש להוראת 'קידושין', טקס האירוסין שבו מקדש היהודי את מי שתהיה אשתו, מורכב יותר ומבריק יחד את שני היחסים: שבמציאות הדתית אלוהים מעורב במעשה הקידושין,<sup>79</sup> וכן שתוצאת הקידושין של היהודים היא ייחוד האישה לבעלה באופן שתהא מותרת רק לבעלה ואסורה על כל מי שאינו בעלה. המציאות הלשונית או תפיסתה על ידי הדוברים וכן תכונות המסמנים (הרצפים

75. שם, עמ' 307.

76. רובינשטיין, 1975.

77. ראה יאקובסון.

78. ראה אורנן, תשכ"ב; הרשב.

79. ראה בית-הלחמי.

הפונטיים) אינן קבועות. אומר טור-סיני בדבריו על "עבודת מדע באוצר הלשון העברית":

קדמונינו הביטו על הלשון ועל המלים כעל דברים קבועים בצורתן ובהוראתן היציבה, שאין ביאורם יוצא אלא מתוך ההיגיון המוחלט, במקום שאנו היום רואים במלה ובהוראתה רק חליפה אחת מתוך חליפות הלשון המשתנית בלי הרף, בדרכה מן השפה אל האוזן, ומידו של הכותב עד לעין הקורא; המתבארת לא מתוך ההיגיון אלא מתוך הכוחות הפיסולוגיים והפסיכולוגיים, השולטים בדיבור ובמחשבה. הביאור הקינטי-היסטורי הזה במקום הביאור הסטאטי-הגיוני הישן, פותח אפשרויות רבות לביאור המלים, בעלי החיים הלשוניים.<sup>80</sup>

על מדע הלשון להעמיד תמונה כוללת ובעלת כוח הסבר לתופעות ולתהליכים הלשוניים, לעבור מן המסוים והפרטי אל הכללי. באלה על הסמנטיקה להעמיד מערך מובחן ובעל כוח הסבר באשר למה שכינה כאן טור-סיני "חליפות הוראות המילים", התהליכים הסמנטיים שבבסיס מעתקי המשמעויות.

### 3.1 ריבוע המעתקים הסמנטיים משל אולמן

הסמנטיקאי אולמן<sup>81</sup> העמיד את המעתקים הסמנטיים על שני צירים: ציר האובייקט, מישור התוכן או מישור הצורה; וציר היחסים האפשריים, יחס של דמיון או יחס של סמיכות (מגע). תרומתו הגדולה של אולמן היא שבהתבססו על שני צירים אלה הוא העמיד את המעתקים הסמנטיים ואת הסברם, היינו השינויים ביחסי מסמן מסומן, במודל של חלוקה מרובעת. ניתן לתאר זאת כך:<sup>82</sup>

המישור	היחס	דמיון	סמיכות
מסומן (מושג – תוכן)	מטפורה	מטונימיה	
מסמן (רצף פונטי – צורה)	אטימולוגיה עממית	חיסור (אליפסיס)	

איור ב: ריבוע המעתקים של אולמן

80. טור-סיני, עמ' 339.

81. אולמן, 1957; הנ"ל, 1962; הנ"ל, 1973. גישתו זו של אולמן תאמה את שיטות הפרדיגמה הבלשנית הסטרוקטורלית שמשלה אז בכיפה (ראה יאקובסון; וראה גם אפרת, תשס"ו, בעיקר עמ' 59).

82. ראה גם ניר, תשל"ח, עמ' 104; הנ"ל, 1981, עמ' 37; צרפתי, תשל"ח, עמ' 125; אפרת, תשס"ג, עמ' 167; ובחלקו השני של המאמר, §3.1.3.



עיון בדוגמה הקדיש שהובאה לעיל מורה שהמעטק משום דמיון התכונות ("הקדיש ספר למורו") הרי הוא המעטק המטפורי, ואילו מעטק משום סמיכות בעולם, דוגמת יחסי חלק ושלם או סיבה ותוצאה, הרי הוא המעטק המטונימי. עולה אפוא כי מעטק החילון אינו מהות סמנטית הומוגנית, אלא מהויות המוסברות על ידי תופעות סמנטיות שונות: מעטק המטפורה, מעטק המטונימיה, מעטק האטימולוגיה העממית ומעטק החיסור.

מונחים סמנטיים (לא רטוריים-פואטיים; ראה הערה 88 להלן) אלה (מטפורה, מטונימיה, אטימולוגיה עממית וחיסור) יוצאים מנקודת המוצא של איכות היחסים שבין המילה המקורית למילה המועתקת<sup>83</sup> ואיכות התהליך הסמנטי המתרחש בהם.<sup>84</sup> נעיר כבר עתה כי למן מודל זה שהעמיד אולמן התפתח המחקר הסמנטי, ועמו עניינם של חוקרים מתחומים רבים ושונים בשאלת היחסים הסמנטיים. הדבר נכון לגבי כלל תפיסתה הקוגניטיבית של המטפורה,<sup>85</sup> ובמיוחד לגבי תפיסות קוגניטיביות של המטפורה המבוססות על נתונים נירובלשניים.<sup>86</sup> אולם אין ספק כי הצירים שהעמיד אולמן מאפשרים תיאור שיטתי ומובנה של שינוי ביחסים הסמנטיים שבין מילים. עוד נסב את תשומת הלב לכך, שלצד שינוי קבוע-לקסיקלי של היערכות משמעות המילים (כפי שאנו מבררים כאן) משמעות עשויה להיעתק גם כאמצעי רטוריקי-שיטתי (אולם אז זוהי יצירה חד-פעמית שהיא בתחום היתר השירה).<sup>87</sup>

### 3.1.01 גדרי הבדיקה

גן מציע הגדרה אופרטיבית לזיהוי מקרי חילון בלשון:

להבהרת המושגים "מלה שבתחום הקודש" ו"מלה מתחום החול" ברצוננו להעיר בקצור, כי כוונתנו היא, שבמקורות שלפני העברית החדשה נתפסה המלה מסתמא כמלה, שסימלה משהו מתחום הקודש, ואילו בימינו לרוב הדוברים אין המלה נתפסת מסתמא כמסתמל עניין שבתחום הקדושה.<sup>89</sup>

משני טעמים לא נוכל לאמץ כאן לשימושנו הגדרה זו כלשונה: (א) אין היא מתייחסת ללקסיקון, אוצר המילים של השפה, אלא להיבט פסיכו-לשוני והוא תפיסת הדוברים

83. וראה §4.7 להלן באשר לצמצום והרחבה של משמעות כתיאור התוצר: הפלט.

84. ראה ניר, תשל"ח, עמ' 103.

85. ראה למשל לייקוף וג'ונסון; סקירה אצל לייקוף; סטרן.

86. ראה למשל גיורא.

87. ראה למשל הרשב; אפרת, תשנ"ו.

88. סוסקייס (1985), העוסקת במטפורה של הדת (הדת כנושא המטפורה לא כתכונה שלה), טוענת נחרצות שבהיעדר יכולת המשגה אצל הפרימיטיבים שימשה המטפורה אמצעי תיאור – לפי דמיון – ובשום אופן לא אמצעי קישוטי (וראה §4.4 להלן).

89. גן, עמ' 68.

(ההכרעה הסופית היא על בסיס כמותי-סטטיסטי); (ב) מתייחדת היא, לפי ניסוחה, רק למקרים של חילון שהתרחשו בעברית החדשה. אולם כשם שהראה גן עצמו וחוקרים נוספים,<sup>90</sup> שינוי זה במשמעות מילים מתועד כבר מלשון המקרא (ראה הדוגמה הקדיש שלעיל). גם ינאי הציע הגדרה:

הבחון לפיו נבדק הממצא היה מידת בלעדיותו של השימוש בקודש: כל פרט נבחן אם אמנם שימש בתקופה כלשהי, כל מלה בזמנה וכל ביטוי בעיתו, שימוש בלעדי בתחומי-הדת, האמונה ושאר התחומים המנויים למטן [...] ולאותו פרט לא נמצאו באותה עת מהלכים בתחומים של חולין, ואילו לאחר-מכן נמצא אותו פרט בשימוש אחר, בתחום החול, רק אז נחשב אותו פרט כחומר רלוונטי לעבודתו.<sup>91</sup>

כדי להימנע מהידרשות פילוסופית ואמונית לשאלת טיבו של חילון, לצרכינו המתודולוגיים – והם בחינת התופעה המוסכרת כ"מעטק חילון" בקני המידה של מדע הסמנטיקה, היינו המעתיקים הסמנטיים, סוגיהם והסברם – נצא מתוך החומר ששימש את המלומדים חוקרי העברית שעיסוקם בחילון נסקר ונזכר לעיל. אף על פי שאלה, ובכלל זה גן עצמו, לא עמדו בגדרי ההגדרה שהציב גן, והיא כי השינוי חל בעברית החדשה, וחלק ניכר של המילים היה להן שימוש של חול גם במקורות, נצא אנו כאן מאותן דוגמות שהוצגו שם כמקרי חילון ונשתמש בהן לענייננו.

באשר לבחירת המילים לעיון הזה, נקטנו גישה כמותית. מבין המילים הרבות שנזכרו בספרות הלשונית בחרנו באותן מילים שחזרו והובאו על ידי חוקרים רבים להדגמת מקרים של חילון, אלה המובאות על ידי החוקרים השונים כדוגמות הדגל לתופעת "מעטק החילון". רוב המילים מתועדות בלשון המקרא: שבת, כהן, קרבן, שופר, חודש, תורה, תרומה והיכל, והן מתפרשות על פני התופעות הלשוניות-הסמנטיות שהן ארבעת המעתיקים (ראה איור ב לעיל). לצד אלה הזכרנו מילים נוספות המובאות כדוגמות חילון אך לא בגדר דוגמות דגל לפי העניין.

בחנו מילים אלה אחת לאחת בשני היבטים: (א) השינויים בעולם שהובילו לשינוי מסומניהן (מה שתואר כ"מעטק חילון"); (ב) התהליכים הסמנטיים שחלו בהן משימושן הראשוני בתחום הקודש לשימושן שלא בתחום הקודש (באשר למילים מקראיות עתים מדובר אף בטקסט המקראי עצמו). כל המילים נבדקו

90. שם, עמ' 60; קדרי, תשכ"ח, עמ' 146, וראה ציטוט הדברים בסוף §2.1.

91. ינאי, עמ' 103. אך יש לבחון את עמידתו של מבחן זה של ינאי כלפי דבריו על הקדיש

כהבאתם ב-§3 לעיל ועל תורה ב-3.1.2.1.

במילונים ללשון המקרא, BDB ו"מילון העברית המקראית: אוצר לשון המקרא" משל קדרי.<sup>92</sup> מילים באותיות אל"ף-מ"ם נבדקו גם במילון העברית הקלאסית של קליינ.<sup>93</sup> מילון "הלשון העברית" של אליעזר בן-יהודה (סגל וטור-סיני המשיכו במלאכה על סמך עיזבונם), הפורש את שלל המשמעויות למן המקרא ועד לשון הדיבור בתקופת ראשית המאה העשרים, שימש הן ללשון המקרא גופא הן להמשך העיון. מילון אבן-שושן בעריכת משה אור ומילון ההווה של שושנה בהט ומרדכי מישור, המוגדרים על ידי מחבריהם כמילונים שימושיים לעברית ימינו, שימשו אותנו כבסיס להשוואה בין לשון ימינו ללשון המקרא, הן באשר למעטקי המשמעות, הן באשר למשמעויות המקראיות שעניינן קודש כפי שהן מתועדות ומובאות במילונים אלה. ברוח זו פנינו גם אל מילון האינטרנט "בבילון" (Babylon; מה-Bible עד Babylon); מטבעו כל הווייתו היא כלי שימושי למשתמשי המחשב והיום.

ברי כי המילונים שונים זה מזה באופן הצגת המשמעויות ובפירושיהם. היות שדיון לקסיקוגרפי באלה אינו מענייננו כאן, ומשום עתיקות המילים ושימושן בהקשרים לשוניים שונים דווקא (והמעטק שבהן הוא עדות לכך), נלך גם כאן בדרך שהלכו בה כל המלומדים חוקרי העברית שעיסוקם בחילון נזכר ונסקר לעיל; כלומר לצורך דיון במילה נסתפק בהצגת המשמעויות הנוגעות ישירות בחילון. אין ספק שמילים אלה היו מושא למחקרים ולעיונים רבים בתחום הלשון והמילונות, בתחום הפולחן ובתחומים אחרים. מובן שאין כאן המקום (לא מבחינת מטרת המאמר וצרכיו ולא מבחינת היקפו) להרים כל אבן. נתמקד כאמור בהצבעה ובעיון במשמעויות הקשורות לענייננו זה. מאותה סיבה גם שימושנו בממצאי המילונים שלעיל ייעשה לפי צרכינו כאן, כלומר לא נדבק במילון אחד אלא נדלה משלל החומרים את הנדרש לענייננו.

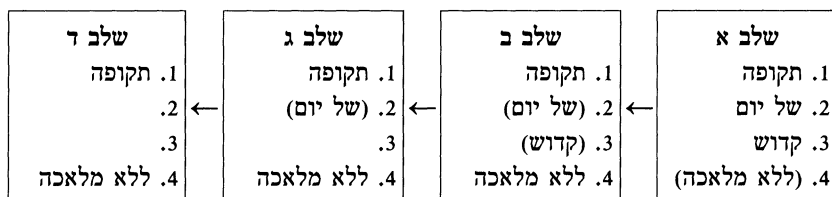
### 3.1.1 המטפורה

לפי מודל המעטקים הסמנטיים של אולמן (איור ב לעיל), המטפורה היא העברה של תכונות סמנטיות מהותיות (או טיפוסיות, כלומר סממות) ממסמן א למסמן ב, וזאת משום דמיון (בעולם, במישור התוכן) בין תכונה או תכונות של מסומן א לתכונה או לתכונות של מסומן ב. ואכן כך מתאר ליץ את המעבר שאירע למילה האנגלית holyday מ"יום קדוש" (כגזרון המילה, היינו יום ראשון) ל"חופשה":<sup>94</sup>

92. קדרי, 2006.

93. הפקת יתור הערכים במילון טרם הושלמה.

94. ליץ, עמ' 123.



איור ג: תיאור של ליץ' את השינויים הסמנטיים שחלו במשמעות holyday

עיון בתיאור זה של ליץ' ובדבריו בספרו בפרק העוסק בקצוות העמומים של ההגדרה הסמנטית (fuzzy edges) מעלה שליץ' נדרש לאלה בדונו במבחן הניגודים כאשר לרכיבים סמנטיים. הוא מתאר את המעתק (transfer) כלשונו ו־shift במינוח הרווח) כסיומו של תהליך, שבו תכונות שהיו מהותיות (בדוגמה זו 'יום', 'קדוש') הפכו נלוות ואחר כך נעלמו כליל, ואילו תכונות שהיו נלוות (כאן 'ללא מלאכה') נעשו מהותיות.<sup>95</sup>

עיון באופן תיאורו של ליץ' את שאירע ל־holyday (איור ג) לאור החלוקה המרובעת של אולמן (איור ב) מעלה שבמילה holyday חל מעתק מטפורי משום דמיון במישור העולם – וממנו במסומן – בין 'יום ראשון' כיום מנוחה בחברה הנוצרית לבין 'חופשה'. מתיאורה של קנטור<sup>96</sup> את דברי ליץ' ומעיון במקור של ליץ' עולה שליץ' מביא דוגמה זו (holyday) לתיאור תופעה סמנטית כללית, ואין הוא עוסק בחילון או בקידוש. התכונה הסמנטית המהותית (סממה) 'קדוש' היא מרכיב אחד מבין ארבע סממות שהוא מייחס למילה holyday. ומשום הדמיון במסומן (בין 'יום ראשון' לבין 'חופשה') התכונות של 'קדוש' ושל 'יום' חדלות להיות מבחינות, כלומר אין הן עוד בגדר סממות (של המשמעות החדשה). כניכר, ליץ' מספק תיאור סמנטי מפורט של התהליכים שעברו על משמעות המילה והוא עושה זאת בהצלחה, בלא להזיק כלל למושג החילון ולסיווג תופעה זו כתופעה מיוחדת. נעיר כי גם הערכים "religious" ו־"religious language" באנציקלופדיה לבלשנות<sup>97</sup> אינם מזכירים כלל את תופעת החילון, לא את שמה ולא את מקריה.

התהליך הסמנטי שהציג ליץ' כאשר למילה holyday הוא דוגמה לתהליך מטפורי שבו משום דמיון – בעולם – בין יום קדוש שהוא יום מיוחד, וחלק מייחודו שאין עובדים בו, לבין יום חופשה, חל שינוי בתוכן הנקשר במסמן holyday באופן שתכונות הקדושה והיום האחד נעשו משניות, ואילו תכונת החופש ממלאכה נעשתה

95. וראה עוד 3.1.1.18 שבת. התכונות הנלוות הוקפו בתרשים בסוגריים.

96. קנטור, 1989, עמ' 157; הנ"ל, 1992, עמ' 604.

97. ראה סוסקייס, 1994.

מהותית. למעשה, התכונות שהבחינו באנגלית בין vacation לבין holyday, 'משך' ו'קדושה' מחד גיסא ו'היעדר מלאכה' מאידך גיסא, עברו עתה אל המסמן holyday. שלוש תכונות סמנטיות הגיעו את המעטק המטפורי המסוים הזה. אין האחת חשובה מחברתה. המטפורה מתאפיינת אם כן לפי ציר העולם וציר הדמיון, ותהיינה תכונות הדיון אשר תהיינה.

### 3.1.1.1 "שַׁבָּת"

כפי שהראינו אצל ליץ, holyday שבאנגלית הוא פרי מעטק מטפורי מהוראת היום הקדוש בתרבות הנוצרית, הוא יום ראשון, לחופשה. אולם מלכתחילה היום הקדוש, יום המנוחה, הרי הוא השבת: "ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה וישבת ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה. ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו כי בו שבת מכל מלאכתו, אשר ברא אלהים לעשות" (בר' ב, ב-ג). אף על פי שההיקרות הראשונה של ייחוד היום השביעי נעשית כמובא כאן בספר בראשית דווקא על ידי צורות פועליות (וּשְׁבַת, שָׁבַת) ולא בשם שַׁבָּת, מזוהה בתורה השורש ונגזרותיו בשם ובמושג השבת (שבת שבתון). גם BDB<sup>98</sup> מציין את צורת הפועל שָׁבַת כנגזרת (בגדר גזורת שם) מַשְׁבָּת (אם כי יש במקרא שימוש בצורות הפועל כהוראת 'פסק' שלא בזיקה ליום השבת<sup>99</sup>). הדיבר הרביעי (שמ' כ, ח-יא) מעמיד את השבת על שני היבטים: הקדושה, "יום השבת לקדשו [...] שבת לה' אלהיך", ורווחת הפרט, "לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך". מבחינה אטימולוגית, šabātu הבבלי ושימוש השורש בערבית سبت כורכים את השבת עם מולד החודש. כלפי כל אלה אומר טור-סיני:<sup>100</sup>

הפעל שָׁבַת קדום הוא בעבר, ואך ממנו נגזר ש"ע שָׁבַת (עי' ערך זה), ואמנם נולדו בלשון אח"כ שמושים חדשים של הפעל ע"פ קביעת יום השבת ומנהגיו. ולא צדקו החוקרים שרצו לראות את יום השבת (ולפי זה גם את הפעל) כשאל מתרבויות אחרות.<sup>101</sup>

ייחוד השבת בגדר תקנה חברתית מתקדמת, שאכן הייתה אור לחברות בעולם, ניכר גם בשימוש המילה שבת בשפות העולם. המילה sabbath המובאת כערך במילון אוקספורד לשפה האנגלית כורכת שם ישירות את המהות עם המקור העברי.<sup>102</sup> באשר לצורה מוסבר שם כי בשפות לטיניות דוגמת ספרדית ואיטלקית השם שבת

98. BDB, עמ' 992.

99. ראה קדרי, 2006, עמ' 1054.

100. ערך "שבת" במילון בן-יהודה, עמ' 6874 הערה 5.

101. ראה גם קדרי, 2006, עמ' 1054.

102. ראה אוקספורד, בערכו.

הוא השם הנוהג להוראת היום השביעי בשבוע. המילון מראה גם את השינויים הפונטיים שהובילו משבת ל-samedi הצרפתי ול-Samstag הגרמני.<sup>103</sup> ומוסבר שם כך:

Since the Reformation, often applied to "the Lord's day", i.e. the first day of the week (Sunday) observed by Christians in commemoration of the resurrection of Christ. This use was originally connected with the opinion that the sabbatic law of the Decalogue remains in force under the Christian dispensation, the date of the "Sabbath" having by Divine appointment been changed from Saturday to Sunday; but it occasionally appears in writers who did not hold this view. In Scotland it is still very common. The notion that the Lord's day is a "Christian Sabbath", or, more commonly (as in quot. 1340 under a) a substitute for the Sabbath, occurs in theological writings from the 4th c. onwards, but was not popularly current before the Reformation. In English, *Sabbath* as a synonym for "Sunday" did not become common till the 17th century.

הארכנו במובאה זו ובדיון בשבת בשפות העולם, משום שניכרת בה ההקבלה לאשר הראה ליץ' באשר ל-holyday, והרי מבחינה זו מצביע מילון אוקספורד על נרדפות בין ההוראות, באופן שדווקא מה שהיה מלכתחילה holyday, היינו יום ראשון, כונה לאחר הרפורמציה שבת.

משמעויות רבות התפתחו בהוראות המילה העברית שבת עוד בלשון המקרא בגדר מעתקים סמנטיים מההוראה היסודית. כך למשל לפי קדרי:<sup>104</sup>

1. היום השביעי בשבוע שבו נח ה' מכל מלאכתו (שם' כ, י);
  2. יום הכיפורים (וי' טז, לא);
  3. שבוע ימים (שם כג, טז);
  4. שמיטה – השנה השביעית (שם כה, ד; שם גם דוגמה של מטונימיה, ראה §3.1.2) – היכול הצומח מאלי בשנת שמיטה.
- בכולן ההקשר הוא יהודי-דתי.<sup>105</sup> והנה מצביעים חוקרי הלשון (ראה §2.1.3, 3) על

103. מעניין במיוחד השם סובוטניק (Субботники) לקהילות שומרי שבת רוסים (נוצרים וקראים). וראה גם שבתון כאן בהמשך.

104. קדרי, 2006, עמ' 1054.

105. כך גם הוראה 3 שהיא מטונימיה מפרק הזמן שבין שבת לשבת (ראה למשל צרפתי, תשס"א, עמ' 189), או פרק הזמן שאינו קדוש ומותר למלאכה (וראה חודש ב-§3.1.2.1 להלן).

שימוש בשם שבת בעברית החדשה כמקרה של חילון. נדגיש שאין מדובר כאן בפועל, שהרי ניכר במקרא (ראה דברינו על בר' ב, ב-ג) שימוש השורש שב"ת בהוראת 'פסק', 'חדל'.

בדברו על ההבחנה שבין חילון ספרותי-סגנוני לחילון סמנטי בגדר אמצעי להעשרת הלקסיקון מסביר קדרי:

ומכיוון שהחילון הסגנוני שהפך לחילון סמנטי היה לדרך נוחה להרחבת הלשון, קלטה הלשון החדשה לא את המשמעויות המיוחדות, החילוניות של מלים בודדות בלבד, אלא את המגמה של החילון עצמו. התוצאה של צירוף מגמה זו אל שאר המגמות הפועלות בלשון החיה היא, שביטויים במשמעות חילונית חדשה מתרבים והולכים בלשון [...] והרי דוגמות אחדות לחילון ספונטני זה: "שבת" – יום חפש, בלשון המשקים החילוניים; "חג" נקרא גם אחד במאי ויש שמברכים בו בלא כל רגש של אי-נוחות: "חג שמח".<sup>106</sup>

שורצולד וסוקולוף מביאים דוגמה זו עצמה להדגמת חילון (שבעצם הכללתה ב"חילון" למונחי בלשנות ודקדוק" נתפס בעיניהם כמונח בלשני):

שינוי משמעות של מלה מקדושה ליום-יומית, שאינה שייכת עוד לתחום הקודש. לדוגמה: שבת "היום השביעי בשבוע, יום המנוחה" ← "יום מנוחה בכלל" (בלשון הקיבוצים: יש לי שבת ביום רביעי).<sup>107</sup>

הדוגמה של שורצולד וסוקולוף לחילון וגם תיאורו זה של קדרי את החילון הסמנטי, היינו מעתק קבוע באוצר המילים, אינם אלא תיאור התהליך שהראה ליץ' באשר ל-holiday שבאנגלית. ההבדל היחיד שבין הסממות והתהליכים של holiday (איור ב שלעיל) לשימוש שעליו מצביעים שורצולד וסוקולוף, קדרי ונצר<sup>108</sup> באשר לשבת הוא שגם בלשון הקיבוצים, כבהוראה המקורית, מדובר ביום בודד, כלומר התכונה 'תקופה', 'בת יום' ממשיכה להיות מהותית (סממה). זאת ועוד, כפי שצינו בשלב ג (איור ד להלן) תכונה מהותית היא שיום זה חוזר מדי שבוע בשבוע.<sup>109</sup>

106. קדרי, תשכ"א, עמ' 45.

107. שורצולד וסוקולוף, עמ' 200.

108. נצר, עמ' 190.

109. כניכר ליץ' לא ציין זאת כתכונה מהותית של holiday (המקורי), ואולי ביקש לסמל זאת בציינו שתי סממות נפרדות 'תקופה' ו'יום'.

<p><b>שלב ד</b></p> <p>1. תקופה 2. פעם בשבוע 3. 4. ללא מלאכה</p>	←	<p><b>שלב ג</b></p> <p>1. תקופה 2. של יום 3. 4. ללא מלאכה</p>	←	<p><b>שלב ב</b></p> <p>1. תקופה 2. של יום 3. (קדוש) 4. ללא מלאכה</p>	←	<p><b>שלב א</b></p> <p>1. תקופה 2. של יום 3. קדוש 4. (ללא מלאכה)</p>
--	---	---	---	--	---	--

איור ד: תיאור המעקב המטפורי שבשבת, למשל בלשון הקיבוצים

כלומר, כתוצאה של המציאות החברתית והאישית הועתקה בדרך המטפורה התכונה הסוציאלית – שכבר הייתה בדיכור הרביעי (ראה שמ' כ, יא) – לתכונה המהותית, ובכך הועתקה תכונת הקודש ממעמד של תכונה מהותית למעמד של תכונה נלווית.<sup>110</sup> באורח זהה חל המעקב במילה שבתון. קדרי מפרש את שבתון כ"הימנעות מעבודה" ביום השבת מדי שבוע בשבוע (שמ' לא, טו), ביום ראש השנה (וי' כג, כד), ביום כיפור (שם טז, לא) ובשנת שמיטה (שם כה, ד).<sup>111</sup> כלומר, שימוש הצורה כאן כשם פעולה: observance,<sup>112</sup> מושא פנימי לשבת – שבת שבתון. והנה "שנת שבתון" המציינת במקרא את שנת השמיטה (וי' כה, ה) מציינת בלשון ימינו 'חופשה הניתנת לעובד אחת לשבע שנים'<sup>113</sup> (ומוסיף שם המילונאי: "נוהג בספרות ובדבור"), כלומר 'שנה קצובה: מדי שבע שנים, המשולמת על ידי מקום העבודה לצורך השתלמות מקצועית', ובאנגלית: sabbatical. במונחיו של ריצ'רדז על המטפורה כמעקב הנבנה על שלושה יסודות: נושא המטפורה, הדומה והתכונה המשותפת,<sup>114</sup> הרי נקל לראות כי שנת השבתון כשימושה עתה (הנושא) היא כמו (דומה) שנת שמיטת הקרקע בתכונת המנוחה מן העבודה וההתפנות להכשרה לקראת השיבה לעבודה. כשם שעל החקלאי להניח לקרקע בעת קבועה – מדי שבע שנים – כדי להכשירה ולטייבה לשימושה בהמשך (הדומה והתכונה), כך הסדר שנת השבתון לעובדים משחרר מדי תקופה קצובה – חמש או שבע שנים – את העובד מעבודתו כדי לאפשר לו להקדיש עצמו להכשרה מקצועית, שיהיה עובד בעל כישורים טובים יותר עם שיבתו.

עוד נעיר על שבת, שמעניין כי בדברה על חילון מדגישה קנטור את השימוש בשם שבת להוראת שם יום מימי השבוע, כלומר לא בגדר יום המנוחה השבועי או יום

110. ובאופן דומה גם שביתה, אומר צרפתי (תשס"א, עמ' 235): "בלשון חכמים היא הימנעות מעבודה ביום שבת מחמת הציווי האלוהי, אבל אנו 'שובתים' גם בימים אחרים ומסיבות אחרות".

111. קדרי, 2006, עמ' 1055.

112. וראה BDB, עמ' 992.

113. בן-יהודה, עמ' 6888.

114. ראה גם אורנן, תשכ"ב.



בעל ייחוד מובחן משאר ימי השבוע, אלא נהפוך הוא: תווית-שם לציון יום זה במניין הימים.<sup>115</sup> זאת ועוד, קנטור אומרת כי "הפיכתה של השבת מ'יום קדוש' ל'יום חופש' הביאה בעקבותיה לשינויים לשוניים, תופעה שאינה ייחודית לתרבותנו".<sup>116</sup> היא ממחישה זאת בציטוט דברי כומר מתודיסטי:

The use of "Sabbath" to refer simply to a specific day of the week, even in a context unrelated to rest, recalls the words of a Wesleyan Methodist, cited in The Readers' Digest Great Encyclopedic Dictionary (1966): "Our great-grandfathers called it the Holy Sabbath; our grandfathers, the Sabbath; our fathers, Sunday; but we call it the weekend." This is very much true of secularized society in Israel.<sup>117</sup>

אולם ייחוד השימוש כאן אינו בו עצמו, אלא בכך שמלכתחילה צוינו ימי השבוע לפי סדרם (וכך "יום השביעי") בגדר ספירה בעלמא. אולם משנקבעו שמות ימי השבוע כשמות ("יום ראשון" ולא "היום הראשון") הוטמע השם "יום השבת" באלה.<sup>118</sup>

#### 3.1.1.2 "כהן"

השם כהן והפועל לכהן מובאים על ידי כמה חוקרים כדוגמה למעטק חילון. ניר מביא את לכהן בשורת דוגמות למעטק סמנטי הנעוץ, כלשונו, בתהליכי החילון: "מלים שצינו מושגים שבתחום הדת עברו תהליך של 'חילון', וקיבלו משמעות כללית מורחבת".<sup>119</sup> ניר מרחיב דוגמה זו ואומר: "במקרא ובלשון חז"ל משמש הפועל לציון עבודת-הקודש בלבד. בעברית בת-זמננו נרחב השימוש לציון העיסוק בכל משרה נכבדה, למשל: 'השגריר הוחזר לארץ כדי לכהן כשר-החוץ'. שימוש זה עבר גם לשם העצם המופשט כהנה".<sup>120</sup>

גן מביא את הדוגמה מכהן כ'ממלא משרה נכבדה' כדוגמה לתמורה בתפקיד: ענייני ציבור ופומבי, ממשל ומדינה.<sup>121</sup> ואומר גן לסיכום מקרים אלה:

החיים מסביב למקדש אינם עוד, אך את הפעילות הכרוכה ביחסו של הציבור

115. קנטור, 1992, עמ' 608.

116. קנטור, 1989, עמ' 162.

117. קנטור, 1992, עמ' 608.

118. ראה על כך מנצור, עמ' 83.

119. ניר, 1981, עמ' 34; וראה גם קנטור, 1989, עמ' 157.

120. ניר, 1989, עמ' 61.

121. גן, עמ' 70.

למקדש כלמרכז ציבורי ולאומי ניתן לתפוס בראייה כוללת, חילונית, כפעילות ביחס לגופי ציבור ולמדינה בכלל. כך נעשות מלים "שנתפנו" מתפקידן בקודש ראויות לשמש יותר ויותר בתפקיד הנתפס כמקביל להן, כביכול, בתחום החולין.<sup>122</sup>

גן מזכיר בדבריו כאן את מושג ההקבלה, והרי אין היא אלא הדמיון שביסוד המטפורה: דמיון בתפקיד (וראה איור ה להלן). תיאור המטפורה כמעטק של דמיון בין מסומנים (ראה איור ב לעיל) מסביר אפוא את שחל בשורש כה"ן. כפי שהוסבר, השם כוהן מורה על מעמד קאסטי (ראה במדבר יח) המוקנה מכוח ייחוס (משפחתי) ותפקיד החוברים יחד: כל הגברים צאצאי אהרן הכהן בני שבט לוי הרי הם כוהנים המשמשים בקודש, ומזה יש להם חובות וזכויות.<sup>123</sup> עם כינון בית המקדש והגבלת מלאכת הפולחן מפולחן אישי לפולחן ממוסד ועם ריכוז האוכלוסין בערים התחזק ייחודם של הכוהנים, דבר שהבליט עוד יותר את הקשר הלשוני-פרגמטי שבין השמות כוהן וכהונה והפועל לכהן. ואולם שינוי חברתי-מוסדי בעולם העמיד לצד מוסדות הדת והפולחן גם מוסדות מדיניים (גם אם בשלב הראשון, דוגמת ימי מלכות יהודה וישראל, היה המלך מלך בחדסד עליון, וראה ציטוט דברי אייזנשטדט ב-2.28 לעיל). אומר בן-חיים בעיונו ב"לשון עתיקה במציאות חדשה": "לשונו החיה שונה מן הלשון המקראית בתכניה רובם ככולם, כשונות הסיטואציה הנפשית של יהודי בן דורנו משל יהודי קדמון".<sup>124</sup> ובאופן טבעי מצא הדובר דמיון בין פועלם של הנבחרים המשרתים בקודש לבין פועלם של נבחרים הציבור ובעלי התפקידים הבכירים המשרתים את החברה ואת המדינה. משום דמיון זה הועתק השורש כה"ן על נגזרותיו לכהן וכהונה להורות על מילוי תפקיד נכבד במוסדות השלטון המרכזיים של הציבור. וכך תכונת הפולחן, שהייתה מלכתחילה האפיון הבולט והמיוחד בחברה ההיא עבור הציבור ההוא, נמצאה עם הוספת המוסדות והמטלות (כגון תפקידים ממלכתיים שמילאו הכוהנים) לתכונה נלווית שאינה מהותית (איור ה, שלב ב). וכיוון שכך, השורש שימש (איור ה, שלב ג) גם באשר למילוי תפקידים שאינם בפולחן. בכך ניתקה הזיקה ההכרחית עם המעמד המשפחתי, שהרי בתפקידים ממלכתיים דוגמת המלכים שימשו גם מי שאינם מזרע הכהונה, וזה הומר בעמדה או משרה נכבדה (איור ה, שלב ד).<sup>125</sup>

122. שם, עמ' 71.

123. ראה BDB, עמ' 463-464.

124. בן-חיים, עמ' 43.

125. ראה מורג (עמ' 332) על שימוש יהודי תימן בכוהן להוראת 'שליט'. ונעיר בהזדמנות זו שלאורך כל המאמר על המילים העבריות בלשונות היהודים אין מורג מדבר על חילון, אלא על מילוי צרכים בגדרי המערכת הכוללת של לשונות הדיבור שלהם.

שלב א	שלב ב	שלב ג	שלב ד
1. משפחה-מעמד	1. משפחה-מעמד	1. (משפחה-מעמד)	1. נכבד
2. שְׁמֵשׁ	2. שְׁמֵשׁ	2. שְׁמֵשׁ	2. שְׁמֵשׁ
3. תפקיד	3. תפקיד	3. תפקיד	3. תפקיד
4. במוסדות ציבור/	4. במוסדות ציבור/	4. במוסדות ציבור/	4. במוסדות ציבור/
שלטון מרכזיים	שלטון מרכזיים	שלטון מרכזיים	שלטון מרכזיים
5. פולחן	5. (פולחן)	5.	5.

איור ה: תיאור המעטק המטפורי בשורש כה"ן

המעטק המטפורי כאן ברור ושקוף: למעשה לא התכונות השתנו, אלא הקשרן הציבורי הפונקציונלי השתנה. מעניין לציין את סדר הצגת משמעויות כוהן במילון של קדרי, המוקדש כולו לאוצר לשון המקרא:<sup>126</sup>

1. בעל משרה חשובה, בעל תפקיד חשוב (שמ"ב ח, יח; שמ"ב כ, כו);

2. בעל תפקיד במקדש, בעבודת אלילים (בר' יד, יח);

3. בעל תפקיד בעבודת ה' (בהקרכת קרבנות, במשכן או במקדש, שמ' לח, כא);

כאן מפרט קדרי תכונות ספציפיות דוגמת מזרע אהרן בלבד, הבדלה בין קודש לחול, בזמן מלחמה, ובתוך זה הוא אומר: "מכאן: כוהן = בעל מעמד נכבד בהנהגה המדינית, כגון: מלך וכהן (איכה ב, ו)".

תכנת "בבילון" מזהה בעברית ימינו את הפועל לכהן עם 'לשרת'. באנגלית התרגום הוא to serve. לבד ממשמעות "כוהן" כשם פרטי (שם משפחה) מציע "בבילון" מקבילות פועליות ל"כוהן": "לשמש כ-", להיות על תקן-, למלא משרה, לשאת משרה, למלא תפקיד, למלא כהונה, להיות, להוות".

מעניין לתת את הדעת לכך שהחוקרים מביאים גם את הפועל לשרת כדוגמה לחילון: "משרת בקודש".<sup>127</sup> לכאורה גם כאן, כבמקרה לכהן, התרחשה מטפורה בשל דמיון בין 'תפקיד של קודש – פולחן' לתפקיד שאינו של קודש, שהתבטא בייתור הסממה 'פולחן'. ואולם אין השניים זהים: לעומת המציאות החברתית והשלטונית דאז, שבה יועד ויוחד השורש כה"ן לפולחן, השורש שר"ת שימש מלכתחילה בהוראות שונות, כנרדף לשמ"ש (כך משרת יוסף את פוטיפר שר הטבחים של פרעה מלך מצרים, בר' לט, ד). כדרך העולם אז, בין התפקידים היו גם תפקידים בקודש, שירות בקודש (ראה למשל "והנער שמואל משרת את ה'", שמ"א ג, ג).

126. קדרי, 2006. אולם יש להביא בחשבון שבהקדמה למילון מציין קדרי כי לא נקבע עיקרון מנחה לסידור המשמעויות. עתים נבחרה ראשונה המשמעות הרווחת, עתים זו הידועה בציבור, עתים זו שיש בה "חידוש גמור" כלשונו ועתים סדר הגיוני (כגון מהמוחשי למופשט) ועוד. קשה לדעת מה מכל אלה הוביל לסידור שכאן.

127. ראה למשל גן, עמ' 72.

כלומר שרת היה ונשאר לא מאופיין מבחינת מושא השירות וערכו: למן משרה רמה ועד משלח יד פחות.<sup>128</sup>

גילוי זה של המרכיבים הסמנטיים המהותיים (סממות) לעומת אלה שהם אך נלווים, באמצעות משלים המשמש לוואי מצמצם בצירוף (דוגמת "משרת בקודש" שכאן), מאיר גם את שאירע לכוהן. בעסקו ב"רב-ערכיות – צמצומה ותיקונה אגב התפתחות הלשון" מתייחס צרפתי לכוהן: "איש מזרע אהרן משרת בבית המקדש" ו"משרת בקודש של דת מהדתות".<sup>129</sup> צרפתי אומר שם כי הצירוף "כהן דת" נוצר כדי להבדיל בין 'כהן מכהני ישראל' לבין 'כהן של אחת הדתות ולא כהן ישראלי'. אם המטרה הייתה להבדיל בין הדתות השונות, הרי ברור שאין כאן תמורה; ואולם לשם בידול זה משמש דווקא הלוואי דת, שהוא היפונים של כלל הדתות.

### 3.1.1.3 "קרבן"

פעמיים דן ניר במילה קרבן. פעם אחת בעיונו בתהליכי החילון:

זו משמשת במקרא ובלשון חז"ל בתחום הדת בלבד ("מתנה שמגיש אדם לאלוהים"). בימינו מציינת המלה "ויתור על דבר יקר לטובת אחרים", ואינה מוגבלת עוד לתחום הקדושה. יש להניח, כי תהליך זה התרחש בהשפעת תהליכים מקבילים בשפות לועזיות (כגון המצתקים הסמנטיים שעברו המילים sacrifice באנגלית ו-Opfer בגרמנית).<sup>130</sup>

על זה מעיר ניר כי למילה נוספה בימינו גם המשמעות של victim – "נפגע במלחמה, בתאונה, או במעשה פשע". פעם שנייה מזכיר ניר את קרבן בפרק העוסק במטפורות.<sup>131</sup> בדונו שם ב"מקורותיהן של המטפורות" הוא מונה חמישה גורמים: האדם, עולם החיות, מונחי דת וקדושה, הצבא והלוחמה והחוששים. "קרבן, בא אפוא בקבוצת המצתקים משום העברה של מונחים מתחום הדת כדי לציין באמצעותם מושגים חילוניים". ואולם באלה גם באלה מתרכז ניר במונח ולא במסומן, ואין הוא מציג את התהליך שהוביל מהמשמעות האחת לשנייה: היינו את תהליכי המצתקים הסמנטיים.

רמז לתהליכים, היינו לתכונות הסמנטיות שביסוד התהליכים (אלה המועברות ואלה שאינן מועברות), עולה מדבריו של גן:

על אם ששכלה את בנה במלחמה, אומרים היום במסיבות מסוימות ש"היא הקריבה את בנה על מזבח המולדת", וכבר אמר ביאליק באחד משיריו: "כל

128. ראה קדרי, 2006, עמ' 1149.

129. צרפתי, תשל"ח, עמ' 112.

130. ניר, 1989, עמ' 60–61.

131. שם, עמ' 85.

קרבן י"רצה". הקרבנות האלה, אופן הקרבנות והמזבח – כולם חדשים המה, וודאי אינם בהמות, שהועלו על מזבח הנחושת בבית המקדש. כל המלים האלה ואחרות דוגמתן [...] מביעות במקורות פעולות ודברים, שהיו קשורים בעשייה לגבוה, לקב"ה, למקדש, לנושאי ולענייניו; ואילו בשימושי החולין של ימינו עברו מלים אלה ברוב הוראותיהן להבעת העשייה למען הכלל, למען הציבור והמדינה.<sup>132</sup>

מבחינת הרקע הלשוני גזור השם קרבן משורש קר"ב, שהתחלק בגדר בידול מורפולוגי בין משמעות 'פולחן' למשמעויות אחרות. אין ספק שהסממה המרכזית בשורש (קר"ב) היא לשון קרבה – 'סמיכות דבר למשנהו'. מאלה גם קרב הרי הם 'האיברים הפנימיים שבגוף' (למשל וי' א, יג).<sup>133</sup> השם קרבן מצוי הרבה בספרי ויקרא ובמדבר, ובאלה כל הקשרו הקשר פולחני של עבודת המקדש: מתן המובא לה' (כהגדרת קדרי).<sup>134</sup> גם בתחום הפועל מתייחדת (עיקר)<sup>135</sup> גזירת השורש שבבניין הפעיל להוראה זו. עם כינון בית המקדש וריכוז האוכלוסין בערים הוגבל פולחן הקרבנות לעבודת הכוהנים שבבית המקדש (וראה כוהן ב-3.1.1.2 לעיל). עיונו בפירוש המילה קרבן במילונים השונים, כדי לעמוד על מהות המושג ועל המעטק הסמנטי שחל בו, מעלה (למרות ההבדלים הניכרים שבין הסברי המילונים, ובכללם אלה המוקדשים ללשון המקרא)<sup>136</sup> את התמונה הזאת: קרבן הרי הוא חלק מרכזי – ויש הקובעים המרכז (ראה למשל רמב"ם, הלכות מעילה ח, ח) – בעבודת האל. הוא גם הדרך המוחשית ביותר לכך. בעסקנו כאן במושג ביהדות – והרי הוא הנקשר במילה קרבן על גלגוליה שבעברית – מעוגן הקרבן בשורה מפורטת וברורה של הלכות המכתיבות את טיב הקרבן, אילו אובייקטים (ואילו חלקים באלה) מותרים כקרבן, הצד הטקסי בהעלאת הקרבן: מיקום, מועדים, בעלי תפקידים וכדומה.<sup>137</sup> עוד מרכיב מהותי וייחודי לקרבן (בכל התרבויות) הוא ההשמדה – הכיליון. כך מגדיר ספראי קרבן באנציקלופדיה המקראית: "כל מעשה שיש עמו השמדת רכוש לכבודו של אל אפשר לכונו קרבן".<sup>138</sup> ואומר ויינברג: "קרבן הוא פעולה אשר במהלכה עובד האל הורס בעל חי צומח או חפץ או חלק מהם – או

132. גן, עמ' 70–71.

133. וראה קדרי, 2006, עמ' 962.

134. על שימוש זה של קדרי במתן ראה 3.1.3.2; צרפתי, תשל"ח, עמ' 162, תשורה לה'.

135. למעט מקרים של שורש קר"ב בבניין הפעיל כצורת הגורם (קזאטיב) של הבניינים קל ופעיל.

136. ודאי לא לנו כאן המלאכה ליישר את ההדורים בעיקר לא כלפי סוגיות הלכתיות הנוגעות להבחנה שבין 'קרבן' ל'תרומה' (וראה 3.1.3.2 תרומה).

137. ראה בהרחבה ויינברג, עמ' 282 ואילך.

138. ספראי, עמ' 222.

עושה בו פעולה או אומר דבר, אשר כתוצאה מזה העצם הזה או חלקו לא עומד יותר לשמוש הרגיל של האדם, המביא כך לידי בטוי את יחסו המוגדר אל אלהיו".<sup>139</sup> החוקרים שהצביעו על מעתק החילון שבקרבן, וכן המילונים המאוחרים (היינו אלה שאינם מוגבלים ללשון המקרא), עמדו על שינויים שונים שחלו במילה למן המשמעות המקורית-פולחנית ועד ימינו. נשתמש בהסבר מילון ההווה (עמ' 609)<sup>140</sup> לעמוד על תזוזות אלה:

1. מתנה לאלוהים העולה באש על המזבח;

2. (בהרחבה)

א. דבר יקר שמוותרים עליו למטרה מקודשת;

ב. סובל באשמת אחרים;

ג. נפגע או מת בתאונה או ברצח וכד'.

המעבר המשמעותי האחד הוא מהמשמעות המקראית 1 (כמתואר בשלב א באיור 1 להלן) אל משמעות 2 (איור 1, שלב ב). השוואה בין לשון "דבר יקר שמוותרים עליו למטרה מקודשת" לבין אפיוני הקרבן שבלשון המקרא מורה כי מה שנשמט כליל היא סממת הפולחן.<sup>141</sup> כלומר, שלא כבלשון המקרא אין הקרבן חלק מפולחן, על כל ההלכות וההתכבות הכרוכות בו. נוקטים כאן המילונאים בהט ומישור לשון "מטרה מקודשת", וזו כניכר עומדת תמורת האל כמושא היחיד של הקרבן. אולם, כמובן, יש לתת את הדעת לעובדה שאין מדובר כאן במטרה שהיא רליגיוזית, אלא במטרה מוצדקת, כלומר שערכה עולה על ערך הקרבן.<sup>142</sup> גם כאן השינוי מתחיל בתפיסה חוץ-לשונית, מהמציאות, היינו מהעולם. בתפיסה זו קרבן הוא יסוד נתינה גדולה (במקור נתינת חיים), וזאת לריצוי אחר דומיננטי ומתוך שעצם ההקרבה מהווה למקריב מקור לכוח ולתקווה לגמול.<sup>143</sup> שלא כ'ניצול', שגם בו מתקיים יסוד צורכי אחר-דומיננטי, היסוד המהותי שב'קרבן' הוא מעשה הנותן (ולא מעשה המקבל) וכן, כאמור, יסוד התמורה. הקרבניות מצריכה אבדן, נזק. שני עניינים שבעולם עמדו ביסוד המטפורה שכאן. ראשית, כבשורש כה"ן שלעיל, היה שינוי חברתי, כאן שינוי של זהות האחר: העולם המערבי והעולם דובר העברית בארץ ישראל השתנו מחברה המונהגת על פי הדת ומוסדותיה (סקרלריים) לחברה

139. ויינברג, עמ' 17.

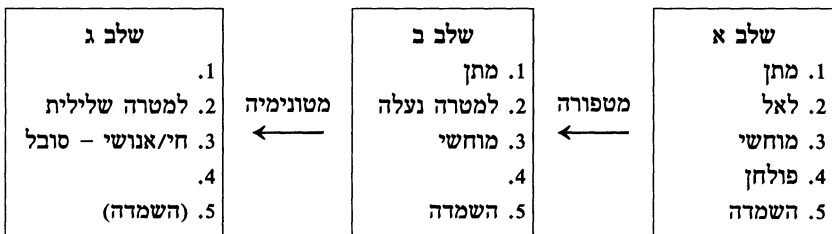
140. לנוחיות הקוראים הוספנו כאן אל לשון המילון ספרור של המשמעויות; וראה גם אבן-שושן, בערכו.

141. כידוע, סוגיית הקרבנות הייתה מרכזית בדברי התוכחה של הנביאים. אלה חדלו משרב בית המקדש.

142. גם בהסברם "מקודש" נשענים הם על מונחים שהם רב-משמעיים מבחינת מעמדם הרליגיוזי: מוצדק או כשר (בעיני מישור).

143. ראה בית-הלחמי וארגיל, עמ' 60-61.

אינדידואליסטית ולחברה המונהגת על פי מוסדות אזרחיים (סקולריים, ראה §2.2 לעיל). עוד נעיר כי בשלב ב (באיור ו) נותרת בעיניה סממת המוחשי.<sup>144</sup> כניכר, מרכיב החילון ממשיך לשמש תכונה מבחינה במושג הקרבן והקרבניות (והשווה להלן תרומה ב-§3.1.3.2). דוגמה מובהקת לשלב ב (משמעות 2א) היא הדוגמה שמביא גן על האם השכולה המקריבה את בנה על מזבח המולדת.<sup>145</sup> מעתק זה הוא אם כן מעתק מטפורי משום דמיון: דמיון באשר למטרה. משמעות 2ב במילון ההווה משקפת משמעות שבין 2א ל-2ג בגדר מטונימיה. זוהי מטונימיה, לא דמיון אלא סמיכות בעולם: ספק אם ניתן לומר על היין הניסך על המזבח כקרבן או על המאפה או על המלח שהם סובלים מהשמדתם על המזבח (ראה §3.1.2). אין ספק כי קרבנות מהחי וכל שכן קרבנות אדם סובלים גם סובלים. משמעות ב שכאן מתייחדת אם כן לסבל בגדר תוצאה של (קרבן למעשה, קרבן למצב וכדומה). זהו כאמור מעתק מהשלם אל החלק: הישות בכללותה (ובעיקר הישות כמושא ההקרבה – הקרבן) אל היבט אחד שלה, פנימיותה, רגשות הסבל. בשל המיקוד בסובל ובסבלו המטרה בדרך כלל שלילית, ציון האשמה שבאחר (ראה משמעות 2ב), ואולם קרבן יכול לסבול גם כשאין הדברים כן. כניכר משלב ג באיור שלפנינו, למעתק מטונימי זה אין דבר וחצי דבר עם עניין קודש או חול (חילון).



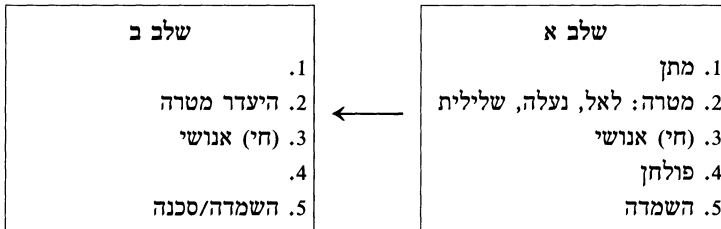
איור ו: תיאור המעתק המטפורי והמטונימי במילה קרבן, sacrifice

חלקים אחרים בדוגמות שהביאו החוקרים לתופעה זו של חילון במילה קרבן, משמעות 2ג במילון ההווה, אינם שייכים למעתק זה אלא הם פרי מעתק אחר, הדגשת ההבחנה בין מי שהוא קרבן לבין מי שבוחר בו כקרבן. כאן מועתקת המטרה (תהא זו מטרה נעלה רליגיוזית [איור ו, שלב א], שאינה רליגיוזית [איור ו, שלב ב] או מטרה שאינה נעלה [איור ו, שלב ג]) להיעדר מטרה: יד המקרה. עם הבחנה זו באה גם ההבחנה בין (א) ההקרבה לשם מטרה נעלה לבין (ב) ההקרבה כאישום

144. ראה גרוס, עמ' 253.

145. כמובן גם מזבח שכאן הוא מטפורי, ומובא על ידי החוקרים (ראה למשל גן, עמ' 70) כדוגמה לחילון.

(למטרה שלילית, פסולה או בלא מטרה). משמעות 2g (איור ז, שלב ב) חוזרת להדגשת ההרס והאבדן: אבדן חיים או סיכונם, למשל "קרבן תאונת דרכים". דבריו של ניר על ההקבלה למילה האנגלית victim (מקורה בלטינית, victima; וראה גם Goth. weihs holy) מתייחסים לתהליך המטפורי ולמשמעות של השמדה וסכנה.

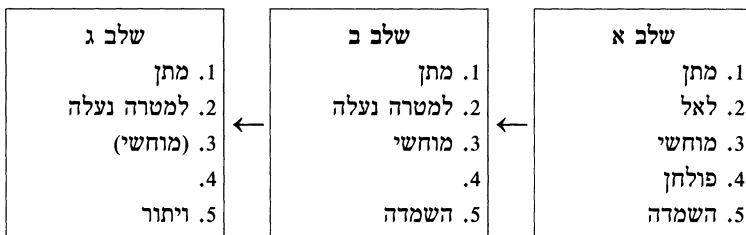


איור ז: תיאור המעתק המטפורי במילה קרבן, victim

מאיורים ו רז עולה כי אין מדובר בשרשרת אחת של תהליכים אלא בפיצול באופן שבו מהמשמעות המקורית התרחשו תהליכים שונים שהביאו (דרך מעתקים) למשמעויות שונות; וכן כי יש להבחין היטב בין תהליכים סמנטיים שסממת האל, הדת או קדושה מהותיים בה (שלב א באיורים ו, ח) לאלה שתכונות אלה אינן חלק מהותי במושג (איור ז).

תהליך המעתק הסמנטי – המטפורה – שחל במילה קרבן דומה לזה שחל בכה"ן, אלא שבקר"ב הוא חל רק בשם קרבן ובשורש כבואו בבניין הפעיל (שלא כמו שורש כה"ן, שמלכתחילה זוהה עם פולחן, ולא כמו שורש שר"ת, ששימש מלכתחילה לכול).

ואולם יש גם קרבן שאינו מוחשי. השינוי השני – גם הוא במישור העולם – הוא שינוי אופי הנתינה/ויתור/פגיעה: ממוחשי, מנתינת חיים / השמדה פיזית (רכוש), לנתינה שאינה פיזית (איור ח, שלב ג).



איור ח: תיאור המעתק המטפורי במילה הקריב



כך למשל "הקריב את משרתו"; "יבשת אפריקה, יותר מכל חלקי חבל האחרים, היא קורבן מתמיד למעורבות זרה, חיצונית ליבשת".<sup>146</sup> המדובר במישור הסמנטי של התכונות – גם אם הפגיעה הממשית היא פיזית, הקרבניות היא על שום פגיעה רגשית (אישית או קולקטיבית) בזהות, בדימוי עצמי: מעטק מטפורי ממסומן פיזי-מוחשי למסומן שאינו פיזי נפוץ מאוד. כך תפס, ראה, ניזון, שפן (להוראת 'פחדן'), לב (להוראת 'מרכז') ועוד. כלומר, המעטק המטפורי שחל במילה "קרבן" שכאן משותף למקרים רבים אחרים שהתכונה המהותית העומדת במרכזם היא [+ מוחשי/מוחשי], וכן למקרים רבים אחרים שהתכונה המהותית העומדת במרכזם היא [+ פולחן]. מובן שעם ייתור ההבחנה בין מוחשי לשאינו מוחשי כבר מומרת סממת "השמדה" בסממת "ויתור".

#### 3.1.1.4 "שופר"

הוראתה במקרא 'קָרַן אֵיל או בהמה אחרת שהוכשרו לשמש כלי נשיפה', היינו היא מוגדרת לפי מקורה – מן החי, ולפי תפקידה כערוץ הבעה – כלי לנשיפה.<sup>147</sup> כלומר כבר מראשית השימוש במילה חל בה מעטק מטונימי (ראה 3.1.2§): מחומר – הקרן מן החי, אל השימוש – כלי נשיפה (ראה המעבר משלב א לשלב ב באיור ט להלן). אומר ה-BDB על שימוש המילה במקרא: "horn, mostly as used in war, rarely, and chiefly late, as sacred instr."<sup>148</sup> כלומר עיקר שימושו של השם הזה היה במלחמה ולא בפולחן. גם קדרי מונה כמה אירועים לתקיעה בשופר: בשעת מלחמה, בחיי מדינה (כהמלכת מלכים) ובעבודת ה' (מעמד הר-סיני).<sup>149</sup> כלומר מבחינה סמנטית תכונת הפולחן מלכתחילה לא הייתה חלק מהותי בשופר (כשרת ב-3.1.1.2§ שלעיל).

והנה, המילה שופר מובאת על ידי חוקרי העברית החדשה כדוגמה לחילון, וזאת משום שימושה בהוראת 'אמצעי תעמולה רעיונית'. אבינרי אומר כי 'הנה כי כן אנו רואים שהרבה סמלים דתיים ותשמישי קדושה הולכים ונפקעים מקדושתם ומשמשים גם לענייני חול [...] השופר מנוצל זה כבר 'שופר המפלגה' וכדומה'.<sup>150</sup> ניר, בגדר תרגול הפרק על תהליכי החילון, מבקש מהלומדים לציין את תהליך

146. ראה ת' גולן, סילבוס קורס אפריקה העצמאית – ההיבט הגלובאלי, מרכז אפריקה, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב 2008.

147. ראה קדרי, 2006, עמ' 1070; BDB, עמ' 1051.

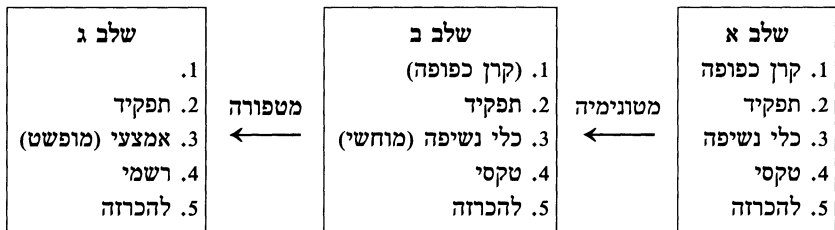
148. BDB, עמ' 1051.

149. קדרי, 2006, עמ' 1070. וראה דבריו שם, עמ' טו – כהבאתם בהערה 126 לעיל – על היעדר עיקרון מנחה לסידור המשמעויות במילונו, כך שאין ללמוד מסדר ההבאה (במילונו) על תולדות או על שכיחות משמעויותיו של ערך.

150. אבינרי, עמ' 23.

החילון שבמילה שופר (ובמילים נוספות).<sup>151</sup> נבדוק גם אנו את המעתק הסמנטי שאירע בשופר.

בכל השימושים וההוראות שבמילוני המקרא מציין השופר כלי שתוקעים בו (שופ' ו, לד; מל"א א, לט) והוא מפיק קול (שם' יט, יט; וראה בהקשר זה גם קוטשר<sup>152</sup> האומר על יובל ש"נתגלגלה בהוראת שופר"). בלשון חכמים ובלשון ימי הביניים נוספו לשופר שימושים כמונחים בתחום הטקסט המקראי ("פסוק שנזכר בו עניין שופר"; "שם לטעמים ולמשרתים"),<sup>153</sup> אולם אלה אינם בשימוש רווח ואין להם חלק בענייננו שכאן. התהליך הסמנטי שאירע כאן היה תהליך מטפורי משום דמיון. כשם שהשופר הוא כלי טקסי-סמכותי המכריז את קול תרועת המלחמה, או אות לטקס ההמלכה או אירוע דוגמת מתן תורה בהר סיני, כך היום הוא אמצעי ביטוי רשמי, דוגמת ביטאון המפלגה או דוברת המכריז את דבריה. למעשה, אף שכל השופרות היו עשויים מקרן מן החי, כפי שהוסבר, מכוח המעתק המטונימי נעשה החומר תכונה סמנטית מיותרת (ראה איור ט, שלב ב), זאת כאמור כבר בלקסיקון המקראי. בלשון ימינו (איור ט, שלב ג) נעשה המעתק המטפורי משום דמיון התפקידים, ותוצאתו שינוי סמנטי בהיערכות הסממות, מן המוחשי, כלי הנשיפה, אל המופשט, האמצעי, ומן הטקסי אל הרשמי-ציבורי.



איור ט: תיאור מעתקים במילה שופר

הצגת המעתק כשינוי מערך התכונות הסמנטיות המבחינות (איור ט) מורה שאין לאלה אפוא ולא כלום עם מעבר מקודש לחול (מה שקרוי "מעתק החילון"). בכל אלה (איור ט) אין סממת 'קודש', 'פולחן', 'אלוהים' וכדומה משמשת. מקרה שופר הוא דוגמה מובהקת למעתק מטפורי מן המוחשי (השופר הפיזי והקול הפיזי-אקוסטי) אל המופשט (אמצעי הבעה והמסר שמועבר בו).

151. ניר, 1989, עמ' 61.

152. קוטשר, 1961, עמ' 29.

153. ראה בן-יהודה, עמ' 6987.

## 3.1.1.5 סיכום הדיון במטפורה

דוגמות ספורות אלה באו להורות כי יציאה מתוך הנתונים הלשוניים על היערכותה הראשונית של מילה והשינויים שחלו בה משום דמיון בין מסומנה שלה לבין מסומן אחר בעולם מסבירים את המקרים שכאן לא כמקרה מיוחד של העברית, אלא כהחליף סמנטי כללי שראשיתו במציאות – במישור העולם. עיון זה העלה כי יש מקרים המוסברים כמעטק מקודש לחול ואולם מלכתחילה לא יוחדו לחול (למשל מקרי שרת ושופר). באחרים אכן הפכה תכונה הקודש מתכונה מהותית לתכונה שאינה מהותית, אולם שינוי זה היה פועל יוצא של מעטק מטפורי אחר דוגמת מעבר ממוחשי למופשט (למשל קרבן, איור ז). כלומר, לא זה היה עיקר המעטק. גם כאשר היה זה עיקר המעטק (שבת, כהן), העמדת התופעה על מעטק חילון כמעטק מיוחד מסתירה יותר משהיא מגלה, ואילו ראיית מקרים אלה כמקרים פרטיים של תופעה כללית – היא המעטק המטפורי – מציגה את התופעה לאשורה: תופעה סמנטית המסבירה מקרים אלה כחלק אינטגרלי מתמונה מדעית כללית.

לסיכור האוון נתייחס כאן למילה מזלג, אף על פי שזו לא הובאה על ידי מי מהחוקרים כדוגמה לחילון. המילה מזלג מיוחסת לשורש זל"ג (על מקבילותיו בערבית ובארמית ראה למשל BDB, עמ' 272). בלשון המקרא מתועד השורש רק בשם מזלג על נטיותיו (שבע פעמים). בכל אלה הוא מובא בהקשר פולחן הכוהן (ראה לעיל כוהן, §3.1.1.1): "ומשפט הכהנים את העם כל איש זבח וזבח וזבח נער הכהן כבשל הבשר והמזלג שלש השנים בידו. והכה בכיור או בדוד או בקלחת או בפרור כל אשר יעלה המזלג יקח הכהן" (שמ"א ב, יג-יד); "ויעש את כל כלי המזבח את הסירת ואת היעים ואת המזרקת את המזלגת ואת המחתת כל כליו עשה נחשת" (שמ' לח, ג).<sup>154</sup> ואומר BDB על כל אלה: "a sacrificial implement, belonging to altar". גם קדרי מציין "בין כלי המזבח".<sup>155</sup> בן-יהודה מראה מלשון ימי הביניים הוראת "כלי מלאכה של הרופאים להוציא הילד מהרחם".<sup>156</sup> אבן-שושן מציין כלפי לשון המקרא: "מעין קלשון להעלות בו בשר מן הדוד או מעל המזבח וכדומה".<sup>157</sup> מילון קליינו מציין את הצורה המשוחזרת מזלגה, "as sacrificial implement belonging to altar".<sup>158</sup> מהות המסומן ואזכורו שבמקרא נוגעים למלאכת הפולחן.

הארכנו בהבאת המובאות להראות כי כלי זה נוצר ככלי פולחן. במובן זה זהה

154. וראה גם שמ' כז, ג; במ' ד, יד; דה"א כח, יז; דה"ב ד, טז.

155. קדרי, 2006, עמ' 596.

156. בן-יהודה, עמ' 2885.

157. אבן-שושן, עמ' 924.

158. קליינו, עמ' 208.

מקרה מזלג לשמות כוהן, קרבן ושבת. מהתיאור שכאן עולה שזיקת המילה מזלג לתחום הקודש גדולה מזיקת המילה שופר לתחום זה. אולם, כאמור, איש לא דיבר על השימוש בשם מזלג ככלי בישול ואכילה (כמו הכיור, והסירים והיעים) כמקרה של חילון. וזאת בדיון, שהרי אף ששימושן בפולחן (מישור ההוראה Bedeutung של פרגה), אין זה חלק ממשמעו (Sinn), כלומר לא חל כאן מעתק. ואכן, שלא כמו קרבן ושופר, שגם במילוני העברית החדשה (דוגמת מילון ההווה ובבילון) מובאות גם משמעויותיהן הייחודיות במקרא, אין זכר לאלה באשר למזלג שכאן.

(המשך יבוא)<sup>159</sup>

### הקיצורים הביבליוגרפיים

- אבינרי = "אבינרי, כבושי העברית בדורנו, מרחביה 1946  
 אבן-שושן = מלון אבן-שושן בשישה כרכים, עורך ראשי מ' אזר, 2003  
 אולמן, 1957 = S. Ullmann, *The Principles of Semantics*, Glasgow and Oxford 1957  
 אולמן, 1962 = S. Ullmann, *Semantics*, Oxford 1962  
 אולמן, 1973 = S. Ullmann, "How the Vocabulary Grows", *Modern Languages* 54, 1 (1973), pp. 1–8  
 אוקספורד = *OED: The Oxford English Dictionary*<sup>2</sup>, <http://dictionary.oed.com> (October 2010)  
 אורול = ג' אורול, "פוליטיקה והשפה האנגלית", מתחת לאף שלך, תרגם יי  
 ינטר-שגב, תל-אביב 2005 [1946], עמ' 213–229  
 אורנן, תשכ"ב = ע' אורנן, "שיטת ניתוח של דימויים ביצירות ספרותיות", לשוננו  
 כו (תשכ"ב), עמ' 40–47  
 אורנן, תשס"ג = ע' אורנן, המילה האחרונה, חיפה תשס"ג  
 איזנשטדט = ש"נ איזנשטדט, אינטלקטואלים ומסורת, ירושלים 1973  
 אפרת, תשנ"ו = מ' אפרת, "היתר השירה והיתר השגרה – מודגם בחידושי הלשון של אברהם שלונסקי", מחקרים בלשון העברית ובלשונות היהודים, בעריכת מ' בראש, ירושלים תשנ"ו, עמ' 257–275

159. בהמשך המאמר יבואו סעיפים 3.1.2 המטונימיה; 3.1.3 האטימולוגיה העממית; 3.1.4 מעתק החיסור (האליפסיס); 4 התרומה התאורטית והמעשית של עיון בתופעות אלה; 5 סיכום. רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים המובאת בזה שייכת למאמר כולו.

אפרת, תשס"ג = מ' אפרת, "תהליכים סמנטיים בתחדישו של יונתן רטוש", לשוננו  
סה (תשס"ג), עמ' 151-176

אפרת, תשס"ד = מ' אפרת, "ייחודם הכלכלי-המשפטי של שמות המסחר –  
הסמיטיקה של הישן", בלשנות עברית 53 (תשס"ד), עמ' 5-28  
אפרת, תשס"ו = מ' אפרת, "שמות פרטיים כתחדישים פרי דחיסה והתקה", העברית  
ואחיותיה ו-1 (תשס"ו), עמ' 55-72

אפרת, 2007 = מ' אפרת, "נייט נייט שה – הפונקציות התקשורתיות של השתיקה  
בתשדירי תעמולת הבחירות לכנסת ה-17 לפי המודל של יקובסון", שתיקות –  
על מקומה של השתיקה בתרבות וביחסים בין אישיים, בעריכת מ' אפרת,  
תל-אביב 2007, עמ' 161-176

A. J. Burgess, "Irreducible Religious Metaphors", *Religious =*  
*Studies* 8 (1972), pp. 355-366

B. Beit-Hallahmi, "On Secularization", 1998 (unpublished) =  
בית-הלחמי וארגיל B. Beit-Hallahmi and M. Argyle, *The Psychology =*  
*of Religious Behaviour, Belief & Experience*, London and New York  
1997

V. Balaban, "Self and Agency in Religious Discourse: Perceptual =  
Metaphors for Knowledge at a Marian Apparition Aite", *Metaphor in*  
*Cognitive Linguistics*, ed. R. W. Jr. Gibbs and G. J. Steen, Amsterdam  
and Philadelphia 1997, pp. 125-144

L. Bloomfield, *Language*, New York 1933 =  
בלומפילד ל. Bloomfield, *Language*, New York 1933 =  
בן-אמוץ ובן-יהודה = ד' בן-אמוץ ונ' בן-יהודה, מלון עולמי לעברית מדוברת,  
ירושלים 1972

בן-חיים = ז' בן-חיים, "לשון עתיקה במציאות חדשה", לשוננו לעם ד (תשי"ג), עמ'  
85-3 [=ז' בן-חיים, במלחמתה של לשון, ירושלים תשנ"ב, עמ' 36-85]  
בן-יהודה = א' בן-יהודה, מלון הלשון העברית הישנה והחדשה, א-טו, ירושלים  
ותל-אביב תש"ח-תשי"ט

R. Giora, "Is Metaphor Unique?", *The Cambridge Handbook of =*  
*Metaphor and Thought*, ed. R. W. Jr. Gibbs, Cambridge 2008, pp.  
143-160

גן = מ' גן, "בין קודש לחול", לשוננו לעם יג (תשכ"ב), עמ' 67-77  
גרובסקי וילין = י' גרובסקי וי' ילין, המלון העברי, יפו תרע"ט  
גרוס = ב"צ גרוס, המשקלים פעלון ופעלן במקרא ובלשון חכמים, ירושלים  
תשנ"ד

דה-סוסיר = פ' דה-סוסיר, קורס בבלשנות כללית, תל-אביב 2005  
J. Derrida, "The Eyes of Language – The Abyss and the Volcano", =  
דרידה

- Acts of Religion*, ed. G. Anidjar, New York and London 2002, pp. 191–227
- G. Hunsinger, *How to Read Karl Barth: The Shape of his Theology*, New York 1991
- הרשב = ב' הרשב, אמנות השירה, ירושלים 2000
- P. M. Van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel – Based on an Analysis of its Language*, New York and London 1963
- וואהרמאן = י' וואהרמאן, מערכת ההעתקות, אפען 1831
- ווינברג = צ' ווינברג, הקרבן בישראל על פי המקרא והמנהגים של העמים השכנים, ירושלים תשמ"ז
- טור-סיני = נ"ה טור-סיני, הלשון והספר: כך הלשון, ירושלים תשי"ד
- D. Tracy, "Metaphor and Religion: The Test Case of Christian Texts", *On Metaphor*, ed. S. Sacks, Chicago and London 1981, pp. 89–104
- R. Jakobson, "Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances", *Selected Writings*, II, The Hague 1956, pp. 239–259
- יובל = י' יובל, "מבוא כללי: מודרניזציה וחילון בתרבות היהודית", זמן יהודי חדש, ירושלים 2007, עמ' xv–xxvi
- ינאי = י' ינאי, "חילון (סקולאריזאציה) בעברית החדשה – פרק בסימנטיקה של הלשון", דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, חטיבה ד, ירושלים תש"ס, עמ' 101–113
- ירדן = ד' ירדן, מדרש לשון, ירושלים תשט"ז
- G. Lakoff, "The Neural Theory of Metaphor", *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, ed. R. W. Jr. Gibbs, Cambridge 2008, pp. 17–38
- G. Lakoff and M. Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago and London 1980
- ליץ = G. Leech, *Semantics*, London 1974
- לנדאו = ר' לנדאו, פרקים בסמנטיקה עברית, רמת גן תשל"ד
- מורג = ש' מורג, עיונים בעברית, בארמית ובלשונות היהודים, ירושלים תשס"ד
- מילגרום = י' מילגרום, "תרומה", אנציקלופדיה מקראית, ח, ירושלים 1982, עמ' 930–928
- מילון ההווה = ש' בהט ומ' מישור, מילון ההווה, תל-אביב תשנ"ה
- מנצור = י' מנצור, "עיקר וטפל בתיקוני לשון", לשוננו לעם יג (תשכ"ב), עמ' 83–78

- D. Martin, *The Religious and the Secular*, New York 1969 = מרטין  
 ניר, תשל"ח = ר' ניר, סמנטיקה של העברית החדשה, תל-אביב תשל"ח  
 ניר, 1981 = ר' ניר, מבוא לבלשנות, האוניברסיטה הפתוחה, יחידה 10, תל-אביב  
 1981  
 ניר, 1989 = ר' ניר, סמנטיקה עברית: משמעות ותקשורת, האוניברסיטה הפתוחה,  
 יחידה 5, תל-אביב 1989  
 נצר = נ' נצר, עברית בגי'נס: דמותו של הסלנג העברי, באר שבע תשס"ח  
 J. F. A. Sawyer, "Religion", *The Encyclopedia of Language and Linguistics*, ed. R. E. Asher, 10 vols., Oxford 1994, pp. 3533–3534  
 J. M. Soskice, *Metaphor and Religious Language*, Oxford = 1985  
 1985  
 J. M. Soskice, "Religious Language", *The Encyclopedia of Language and Linguistics*, ed. R. E. Asher, 10 vols., Oxford 1994, pp.  
 3534–3536  
 J. Stern, "Metaphor, Semantics and Context", *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, ed. R. W. Jr. Gibbs, Cambridge  
 2008, pp. 262–279  
 ספן = ר' ספן, "לסיווג הסמנטי של המטפורה", לשוננו כו (תשכ"ב), עמ' 35–39  
 ספראי = ש' ספראי, "קרבת, קרבות", אנציקלופדיה מקראית, ז, ירושלים 1978, עמ'  
 222–255  
 S. Pinsker, "And Suddenly we Reached God?", *Journal of Modern Jewish Studies* 5 (2006), pp. 21–41  
 C. S. Peirce, *The Collected Papers of Charles S. Peirce*, ed. C. Hartshorne, P. Weiss and A. W. Burks, Cambridge 1931–1966  
 פישביין = מ' פישביין, "תורה", אנציקלופדיה מקראית, ח, ירושלים 1982, עמ'  
 469–483  
 G. Frege, "On Sense and Reference", *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, ed. P. Geach and M. Black,  
 Oxford 1960 [1892], pp. 56–78  
 פרויד = ז' פרויד, טוטם וטאבו, תרגם ח' איזק, תל-אביב 1999 [1930]  
 צרפתי, תשל"ח = גב"ע צרפתי, סמנטיקה עברית, ירושלים תשל"ח  
 צרפתי, תשמ"ה = גב"ע צרפתי, סמנטיקה עברית, ירושלים תשמ"ה  
 צרפתי, תש"ן = גב"ע צרפתי, "תהליכים ומגמות בסמנטיקה של העברית", לשוננו  
 נד (תש"ן), עמ' 115–125  
 צרפתי, תשס"א = גב"ע צרפתי, העברית בראי הסמנטיקה (אסופות ומבואות  
 בלשון, ה), ירושלים תשס"א

קדרי, תשכ"א = מ"צ קדרי, "על החילון בלשון", דעות יז (תשכ"א), עמ' 41–45

קדרי, תשכ"ח = מ"צ קדרי, מירושת לשון ימי הביניים, תל-אביב תשכ"ח  
קדרי, 2006 = מ"צ קדרי, מילון העברית המקראית: אוצר לשון המקרא מאלף עד תו, רמת גן 2006

קוטשר, 1961 = י' קוטשר, מלים ותולדותיהן, ירושלים 1961  
קוטשר, 1982 = E. Y. Kutscher, *A History of the Hebrew Language*, Jerusalem 1982

קליינו, D. J. A. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, 6 vols., Sheffield 1993–2007

קנטור, 1989 = ה' קנטור, "על תופעת החילון בלשון ימינו והשלכותיה על הוראת העברית", העברית ככוח מאחד בחינוך היהודי בתפוצות, בעריכת ע' אולשטיין, ד' זיסנווין וא' שוהמי, תל-אביב 1989, עמ' 157–172

קנטור, 1992 = H. Kantor, "Current Trends in the Secularization of Hebrew", *Language in Society* 21 (1992), pp. 603–609

קנטור, 2006 = ה' קנטור, "מלים ומשמעים הנעלמים והולכים בדורנו", העברית שפה חיה, בעריכת ר' בן-שחר וג' טורי, ד, תל-אביב 2006, עמ' 391–410  
קרטון-בלום = ר' קרטון-בלום, "הסמיוטיקה של החילון: בין שירתו של נתן זך לברית החדשה", עתות של שינוי: ספרויות יהודיות בתקופה המודרנית – קובץ מאמרים לכבודו של דן מירון, בעריכת ג' בנו, מ' ארבל ומ' גלזמן, שדה בוקר 2008, עמ' 258–281

קרני = צ' קרני (משורר), "המימד הדתי כמאבחן לשוני", דרך אפרתה יא (תשס"ד), עמ' 129–147

רגב ואחרים = ז' רגב ואחרים, סמנטיקה בחיי יום יום: בנקרא, בנשמע ובהבעה, ירושלים תשמ"ה

רובינשטיין, E. Rubinstein, "Double Causation in a Sentence", *Israel Oriental Studies* 5 (1975), pp. 32–44

ריצ'רדס, I. A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, New York and London 1936

שביד = א' שביד, ביקורת התרבות החילונית, ירושלים 2007  
שורצולד וסוקולוף = א' שורצולד ומ' סוקולוף, מילון למונחי בלשנות ודקדוק, אור-יהודה תשנ"ב

שלום = ג' שלום, "הצהרת אמונים לשפה שלנו: מכתב לפרנץ רוזנצוויג, ז' טבת תרפ"ז (26.12.1926)", עוד דבר – פרקי מורשה ותחיה, בעריכת א' שפירא, ב, תל-אביב 1989, עמ' 59–60 [נוסח עברי]; מובא כנספח אצל דרידה: G. Sholem, "Confession on the Subject of our Language: A Letter to Franz



Rosenzweig, December 26, 1926", *Acts of Religion*, ed. G. Anidjar,  
 [נוסח אנגלי] New York and London 2002 [1926], pp. 226–227  
 שפיגל = נ' שפיגל, מלים מספרות, ירושלים תשנ"ב  
 שפינוזה = ב' שפינוזה, מאמר תיאולוגי-מדיני, תרגם ח' וירשובסקי, ירושלים  
 תשס"ג [תשכ"ב]

BDB = F. Brown, S. R. Driver and C. A. Briggs, *A Hebrew and English  
 Lexicon of the Old Testament*, Peabody Massachusetts 1962

# ב י ק ו ר ו ת

אולגה קפליוק

## מותו של דיאלקט

Steven E. Fassberg, *The Jewish Neo-Aramaic Dialect of Challa* (Studies in Semitic Languages and Linguistics, 54), Leiden and Boston: Brill, 2010, XVII + 314 pp.

ספרו של פרופסור סטיבן פסברג מן האוניברסיטה העברית מוקדש לדיאלקט של הארמית החדשה שהיה מדובר בפי יהודי העיירה צ'אלה שבדרום-מזרח טורקיה. הספר מכיל הקדמה על תולדות היהודים בצ'אלה ועל התכונות המיוחדות של הדיאלקט (עמ' 1–9), תיאור דקדוקי מקיף של הלהג (עמ' 11–164), אסופת טקסטים בליווי תרגומם לאנגלית (עמ' 165–247), מילון אטימולוגי של כל החומר הלקסיקלי הכלול בטקסטים (עמ' 249–306) וביבליוגרפיה (עמ' 307–314).

צ'אלה (Challa), או בשמה הטורקי הנוכחי צ'וקורצ'ה (Çukurca), נמצאת אמנם בטורקיה, כשני קילומטרים צפונה מן הגבול עם עיראק, אך הדיאלקט שלה משתייך למעשה לקבוצת הלהגים הארמיים היהודיים של צפון-מערב עיראק המכונים בפי דובריהם lišana deni, "לשונונו", בדומה לניבים של ביתנורה, של נרוה, של עמידיה וכולי, וגם של העיר החשובה זאכו, שהדיאלקט שלה דומיננטי כיום בקרב יוצאי כורדיסטאן העיראקית בארץ. יש עדויות על הימצאות יישוב יהודי בצ'אלה עוד מהמאות השש-עשרה והשמונה-עשרה, אך בעקבות התנכלויות מצד הכורדים בעת מלחמת העולם הראשונה נמלטו מרבית תושביה היהודים ליישובים אחרים, ובשנת 1933 מתועדת בה נוכחותם של 30 יהודים בלבד. חלקם היגרו לארץ ישראל לפני הקמת המדינה, והנותרים עלו לארץ בשנת 1951. מיעוט העולים מצ'אלה הוא הסיבה למיעוט אינפורמנטים פוטנציאליים, ומסביר את העובדה שספרו של פסברג מבוסס על חומר שהוקלט מפי אינפורמנט אחד בלבד.

לדברי פסברג, בעת עריכת המחקר בשנים 2001–2006 היה המסרן שלו, שבתאי (שָאבֹוֹ בהקטנה) עמראני, אחרון הדוברים האמינים של הלהג של צ'אלה, ועם פטירתו בשנת 2007 מת גם הדיאלקט. יתר ילידי צ'אלה בארץ עברו לדבר בקוֹיִנָה של זאכו ואינם יכולים להיחשב יותר אינפורמנטים אמינים. מלבד ארמית חדשה ידע שאבו עברית ישראלית, כורדית, טורקית וערבית עיראקית. שעות רבות הוקלטו מפיו, והטקסטים המעניינים שפוענחו בעבודת נמלים ותורגמו לאנגלית חיה ואידיומטית,

שאינ מרכיבם לכתוב כמותה במקומותינו, דנים בעיקר ביחסים בין הכורדים והיהודים בארץ מוצאם. מסתבר שיחסים אלה, אף על פי שהכורדים פרשו את חסותם על היהודים, לא תמיד היו שלווים ויש שהתאפיינו באלומות קיצונית ובמעשים של נקמת דם משני הצדדים. הדמות של היהודי הכורדי, כפי שהיא מצטיירת בדרך כלל מהטקסטים, היא של "אָבְדַאי" שאינו מרשה שיפגעו בכבודו או ברכושו ואף אינו סולד מלרמות פה ושם את הגויים. גם פרשה רומנטית מתוארת באסופה: מסופר שם על אישה כורדייה המנסה לפתות את המסרן כדי שיתחתן אתה, אפילו במחיר גיורה, אך הוא מסרב. מעניין ללמוד שנשים כורדיות היו מוכנות להתחתן עם יהודים ולהתגייר, דבר המסביר במשהו את ההשפעה המאסיבית של הכורדית על הארמית היהודית החדשה.

מאחר ששאבו עמראני עלה לארץ בשנת 1951 כשהוא בן 30, הרי שבעת המחקר היה זקן כבן 80–85. אפשר לומר שהדבר ניכר מן הטקסטים המובאים בספר. הדיבור שלו אינו שוטף וחלק. הרבה פעמים הוא מאבד את חוט המחשבה, מחסיר מילים או חלקי משפט הנחוצים להבנה, ומעל לכול מכניס אין ספור מילים וביטויים בעברית. המחבר מביא בסעיף מיוחד את כל שורשי הפועל העבריים המופיעים בטקסט, ומניינם מגיע ל-83 (4.4.29.c§). השימוש בעברית נעשה באמצעות "ארמיזציה" של השורש העברי כשהוא מוכנס למסגרת המורפולוגית של הארמית החדשה, או באמצעות שינוי קוד (code switching), תוך שימוש במילים ובביטויים עבריים כלשונם, למשל:

*mā murvəḥlan mən d-ya? ʾāna gəbən lá-ʾasya b-rešan čú-məndi, lá-hāwe kašē l-ḥukum tov.*

מה הרווחנו מזה? אני רוצה ששום דבר לא יקרה לנו, שלא יהיה קשה לממשל טוב (5.12.3§).

*ʾāni nāše xapči mvugarim mxabdilu řāba. kəslu ʾitəna kavod ʿašmī.*

האנשים האלה קצת מבוגרים. מכבדים אותם מאוד. יש להם כבוד עצמי (5.10.5§).

במשפט הראשון שבדוגמה השנייה ניכרת השפעת העברית לא רק במילון אלא גם בתחביר, כיוון שיש כאן משפט ללא אוגד – מבנה שאינו קיים בארמית החדשה. נוכח איכותו הבעייתית של הטקסט ראוי המחבר למלוא ההערכה, אם לא לומר לדברי התפעלות, על שהצליח לחלץ ממנו דקדוק מלא, מפורט ומוקפד של הדיאלקט של צ'אלה והעניק לנו עדות מהימנה על הלהג ברגע היעלמו.

יש בדיאלקט של צ'אלה כמה תופעות דקדוק המצביעות על חדשנות מצד אחד ועל שמרנות מצד שני. בין החידושים בולטת היעלמות ההבחנה בין זכר לנקבה בגופים שני ושלישי יחיד ככינויי גוף עצמאיים, שנשתמרה בלהגים האחרים של

lišana deni, למשל בזאכו: גוף שני זכר āhat, גוף שני נקבה āhat, גוף שלישי זכר āwa, גוף שלישי נקבה āya. בצ'אלה, לעומת זאת, הפרדיגמה של כינויי הגוף ביחיד נראית כך: גוף ראשון משותף āna, גוף שני משותף āhat, גוף שלישי משותף ā, āya (4.1.1§). היעלמות ההבחנה של מין בכינויי גוף עצמאיים בגוף שלישי לטובת כינוי הזכר o הוגדרה כאיזוגלוסה המאפיינת את הדיאלקטים היהודיים המדוברים ממזרח לנהר הזאב (Zab) הגדול דווקא. צ'אלה אמנם נמצאת גם היא ממזרח לנהר זאב, אך רק במרחק קילומטרים ספורים, בעוד שהקבוצה השנייה מדוברת הרחק במרכז כורדיסטאן העיראקית ובמזרחה. יתר על כן, בעוד שהלהגים שמעבר לזאב מדוברים על הסובסטרט של כורדית סוראני, שאין בה יותר הבחנת מין, צ'אלה ממוקמת בבהדינאן, בלב לבו של אזור דוברי כורדית כורמנג'י, שבה קיימת הבחנה בין זכר לנקבה בכינויי גוף בנטייתם העקיפה.<sup>1</sup> זאת ועוד, הצורות שנשתמרו בצ'אלה ומשמשות גם בגוף שני וגם בגוף שלישי הן באופן מפתיע צורת הנקבה, חידוש נדיר אם לא לומר יחיד במינו בארמית החדשה. גם כינויי הרמז המשותפים לזכר ולנקבה, iya לקרוב ו־e לקרוב, בנויים ללא ספק על בסיס הנקבה, בשונה מלהגים אחרים.

השימוש בשתי חלופות של כינוי הקניין המחובר בגוף ראשון רבים an ו־eni- (4.1.4§) יכול להיחשב גם הוא חידוש. נראה שב־lišana deni אין הבדל בין שתי הצורות, כדברי פסברג, המגדיר אותן כחלופות חופשיות. כך גם כנראה המצב בזאכו.<sup>2</sup> באורמי נוצרית an- הוא שלנו אקסקלוסיבי ו־eni הוא שלנו אינקלוסיבי,<sup>3</sup> אבל זאת רק ככינוי קניין מחובר לשם; ואילו בצ'אלה שתי החלופות מופיעות במידה שווה גם אחרי מילות היחס l- ו־all בנטיית הפועל בעבר הסיפור (הפרטריט), כפי שאפשר להיווכח מכמה פרדיגמות של זה האחרון המובאות במסגרת הדיון על גזרות הפועל (4.4.27§). בהקשר זה כדאי לצטט את אבינרי, הכותב על הדיאלקט של זאכו: "כדאי להזכיר [...] אינפורמנט אשר בשמעו את הצורה zille:ni 'הלכנו' העיר: ילדים וילדות אומרים: se:le:ni, zille:ni 'באנו' (במקום se:lan, zillan)". מעניין היה לברר את השכיחות של הצורה leni- ו־elleni בטקסטים מצ'אלה, ואם זאת רק פליטת פה או חילוף חופשי וחידוש ברור.

חידוש נוסף, או שמא ארכאיזם, אנו מוצאים במה שהמחבר מכנה neo-construct syntagms (4.2.2.b§), היינו סמיכות מחודשת שבה יחס השייכות מובע בעזרת השמטת הסופית של הנסמך, בניגוד למבנה השכיח יותר של צירוף בסוף האיבר

1. J. Blau, *Le kurde de 'Amādiya et de Djabal Sindjār*, Paris 1975, pp. 3, 47 ראה

2. ראה ע' אבינרי, הניב הארמי של יהודי זאכו, ירושלים 1988, עמ' 13.

3. H. J. Polotsky, "Studies in Modern Syriac", *Journal of Semitic Studies* 6 ראה  
(1961), pp. 1–32 (19); O. Kapeliuk, "Some Special Functions of the Adnominal  
Pronouns in Neo-Semitic", *Folia Orientalia* 40 (2004), pp. 7–22 (9–10).

הראשון של הפרטיקולה -ed-, למשל *əpər hudāye*, "אדמת היהודים" (מ-*əpra*) לצד *den-əd hudāye*, "החוב (שחייבים ל-) של היהודים". אם לשפוט על פי צורת הקונסטרוקציה, ניתן להגדירה כארכאיזם; אך אם מתבוננים בדיאלקטים אחרים שבהם הסמיכות ההיסטורית נעלמה כליל או נשתמרה רק במילים ספורות, בעיקר אלה השייכות לקטגוריה של ה-*inalienabilia*, אפשר לומר שיש כאן חידוש. סברה זו נתמכת גם על ידי העובדה שבבוא כינוי קניין נפרד מופיע הנסמך בצורתו המקוצרת, למשל *bab dide*, "אבא שלו", מ-*baba* (3.19.b§). מסקרנת גם הסמיכות בביטוי *nixəd babi*, "אבי המנוח", מילולית "הנח של אבי", הנפוץ גם ביתר הלהגים. אולי ניתן לזהות כאן את הדגם של יפת תואר, אלא שבשמית בכלל צירוף זה של תואר ושל נושא משמש לתיאור עקיף ולא כתיאור ישיר. אשר ליתר שימושיה של -ed והווריאנטים שלה, *-d*, *-d-* ו-*əd*, המכונה בספר, ובצדק, *possessive-relative particle* (4.1.8§), הרי שהם חורגים בהרבה מציון שייכות גרדא. מעניינת במיוחד הופעתה בפתח משפטי זיקה, ששם מקבל הזוקק את סופית הנסמך -ed ואילו הסומך הוא משפט שלם, למשל *əd riqalu -əd riqalu* "גם היהודים שנשארו ברחו בהדרגה" (5.1.11§), *anna bargūze gebe yawattu fāsi. 'anna-d*, *qāmi*, "[אתה] צריך שתתן לי את חליפת הצמר הזאת. זאת שעלי" (5.2.6§); גם במשפט זה חסר האוגד). את הופעת משפט הזיקה כסומך מוטב להסביר בפשטות כעוד דוגמה להשפעת הכורדית, שבה (כמו גם בפרסית) משפט הזיקה ככלל משמש כסומך במסגרת ה-*ezafe*, במקום להסתמך על הסברים היסטוריים מסובכים.<sup>4</sup>

יש בטקסט גם משפטי זיקה אסינדיים, למשל: *kud cizbāt sele mən xā-duka* "כל צ'יזבט [ש] בא מאיזה שהוא מקום אתה יושב ומקשיב לו" (5.8.20§). במקרה של משפטי זיקה אסינדיים אין לדעת אם הדבר בא מתוך הארמית או בהשפעת העברית או הערבית או פשוט בגלל הדיבור המקוטע. בדיאלקטים אחרים של הארמית החדשה מבנה כזה איננו בשימוש, לפי מיטב ידיעתי. בפרק על שמות העצם מובאים זה לצד זה ללא אבחנה אטימולוגית שמות העצם הארמיים המקוריים ואלה, הרבים כל כך, השאולים משפות אחרות, אך מי שמעוניין באטימולוגיה יכול למצוא במילון שבסוף הספר. בהביאו את האטימולוגיה הארמית, המחבר, שהוא מומחה בעל מוניטין לארמית לדורותיה, אינו מסתפק בציון הארמית באופן כללי אלא גם מציין במידת האפשר את תקופת המקור, כמו ארמית קלאסית, תרגום אונקלוס, ארמית מזרחית מאוחרת או סורית. שאילת השמות והתפתחויות פונטיות שונות העשירו מאוד את מצאי המשקלים של הארמית החדשה ובכלל זה של הדיאלקט של צ'אלה (4.2.6§). הדבר אמור במיוחד לגבי שמות ארוכים יחסית

4. עמ' 44 הערה 17. ראה W. M. Thackston, *Kurmanji Kurdish: A Reference Grammar with Selected Readings*, Iranian Studies at Harvard University 2006, on Line: §30 ([www.fas.harvard.edu/~iranian/](http://www.fas.harvard.edu/~iranian/)).

שיש בהם התנועות e- ו o, למשל kolāna מכורדית, "סמטה"; setira מכורדית, "סוג של רובה"; paṇqānoṭ, "לירה, שטר כסף"; sambela, "שפם" מערבית/כורדית; čiroke, "סיפור" מכורדית ועוד רבים אחרים. אם לחשוב לפי קריטריונים של שפה שמית קלאסית, הרי שקל להיווכח בפשטותם של המשקלים השמיים המקוריים מהסעיף המיוחד Diachronic Overview of Patterns (4.2.7§), שבו משוחזרים המשקלים המקוריים מן הארמית העתיקה ומספרם 40, לעומת צורות השמות בארמית של צ'אלה, שמניינן מגיע ל-187.

הפרק על הפועל, פרק קשה ומסובך כשמדובר בארמית החדשה, מנוסח בצורה בהירה וראויה למרב השבח, במיוחד בהתחשב באיכות הטקסט שעל פיו נכתב (4.4§, עמ' 94–148). המחבר משתמש בדרך כלל בעיצורי השורש כצורת ציטוט (citation form), למשל ktl, "kill". כאשר מופיע הסובינוקטיב qāṭel כצורת ציטוט (4.4.1.a§) הוא מתרגמו כסובינוקטיב: "he may kill", בעוד שמן הדין היה לתרגמו כ-"kill" או "to kill", כנהוג למשל במילון של מקלין.<sup>5</sup> השימוש במילה gerund, הנובע כנראה מן הרקע האנגלי של פסברג, במקום המונח הרגיל infinitive, אינו חוטא לעובדות אך אינו מקובל בדקדוק של הארמית החדשה, ובמונחים של שמית כללית עלול להטעות נוכח שימושו בלשונות השמיות של אתיופיה לציון צורה אדורביאלית של הפועל להבדיל מן האינפניטיב השמני. בסעיף על הבניינים (4.4.1.a§ הערה 106) כדאי היה להזכיר את התייחסותו של פולוצקי לנושא ואת הנספח הסוקר את התנהגות הבניינים בלהגים השונים.<sup>6</sup> צמצום מספר הבניינים בצ'אלה לשניים הוא עוד סממן חדשני של הדיאלקט הזה המקרב אותו לקבוצת הדיאלקטים היהודיים שמעבר לזאב הגדול. מצד שני, שמירת הקונסטרקציה עם כינוי גוף אנקליטיים כמושא בכל הגופים בנטייה של הפרטריט היא תכונה שמרנית מאוד שפסחה אפילו על הלהג של זאכו. חבל שבסעיף שדן בפרטריט (4.4.13.c§) יש דוגמאות רק בגוף שלישי.

מספר מקורות המצוטטים במראי המקומות שבהערות לא נכללו בביבליוגרפיה, והם: המילונים הכורדיים של מייקל צ'ייט (Chyet) וברן ריזגר (Rizgar), הספר של וודהד ובין (Woodhead and Beene), וספרו של אבינרי על הניב של זאכו שהופיע בשנת 1988 ולא בשנת 1998 (הערה 209). הספר של מקינוזי (MacKenzie) על הדיאלקטים הכורדיים הופיע בשנת 1961 ולא ב-1981. מילונו של יונה צבר

5. A. J. Maclean, *Dictionary of the Dialects of Vernacular Syriac*, Oxford 1901 ראה (reprinted in 1972).

6. O. Kapeliuk, "From H. J. Polotsky's Nachlass on the Verb in Urmi", *Study* ראה *Afroasiatici – XI Incontro Italiano di Linguistica Camitosemitica*, ed. A. Mengozzi, 2005, pp. 349–358.

לארמית של זאכו ראה אור בשנת 2002 ולא בשנת 2008 כפי שהוא מצוטט בכמה הערות וברשימת הקיצורים (עמ' xvii). ראשי התיבות BTA חסרים ברשימת הקיצורים.

לסיכום: לפנינו ספר חשוב, פרי מחקר יסודי ומאלף של שנים רבות, המתאר להג קטן יחסית אך בהחלט מיוחד ומעניין. בלהג זה יש גם חידושים וגם סממנים של שמרנות, והוא סוטה בכמה היבטים מהתבניות של מקבץ הדיאלקטים (dialect cluster) של lišana deni לכיוון מקבץ הלהגים שמעבר לזאב הגדול.

## הישגים ובעיות בחקר הלשון המדוברת

אסתר בורוכובסקי בראבא, העברית המדוברת: פרקים במחקרה, בתחבירה ובדרכי הבעתה, מוסד ביאליק, ירושלים תש"ע, 306 עמ'

### מבוא

בראשית הייתה הלשון המדוברת. היה בה די כאמצעי תקשורת לחברה קטנה יחסית, חברת השבט. חלפו אלפי שנים עד שבשלו התנאים שהכריחו את האדם לחפש לו ערוץ תקשורת נוסף, ככל הנראה בשל הצורך בתקשורת בחברה הגדולה מחברת השבט. הצורך בהעברת מסרים בין מקומות מרוחקים או בין מרכז לפריפריה הוביל ליצירת מערכות הכתב הראשונות בתרבויות מסוימות. שיטות הכתב הראשונות חייבו התאמה מסוימת של הלשון אל הערוץ החדש, הבדל שנבע ראשית כול מן העבודה הקשה הכרוכה בהפקת טקסט כתוב בתנאים ששררו בימי קדם, לעומת הזרימה החופשית של שטף הדיבור. יש אפוא להניח שכבר מראשיתה הייתה לשון הכתב שונה מהלשון המדוברת.

על אף קדימותה של לשון הדיבור ביחס ללשון הכתובה, היחס הכמותי במחקר בין שתי הסוגות הפוך. כלומר, העיסוק בלשון הכתובה עולה על העיסוק בלשון המדוברת. ויש לזה סיבות אחדות, שהעיקרית בהן היא הנוחות בעיסוק במידע נתון לעומת העיסוק במידע חמקמק וחולף. אסתר בורוכובסקי בראבא טוענת כי חקר הלשון בכלל וחקר העברית בפרט, מה שקרוי דקדוק, מקורו בחקר הטקסטים הקלאסיים (הכתובים (עמ' 14)).<sup>1</sup> בטענה הזאת יש אמת, אך יש לסייגה מעט. אם נחשוב על החשיבה המטה-לשונית בכלל, ונביא כדוגמה את אחד ההוגים הקדומים ביותר בעניין זה, אריסטו, נמצא כי התייחסותו ללשון לא כוונה לטקסטים כתובים דווקא אלא רק אל מה שהוא ראה כלשון ראויה לעיון, דוגמת לשון הפילוסופים שהייתה האידאל של חברתו. לפיכך הוא הוציא מכלל עיונו את אופני ההתבטאות הלא-ראויים (הקטועים, המגומגמים וכדומה, שהם ממאפייני הלשון בערוץ התקשורת

1. מכאן ואילך ציון עמוד או מספר סעיף בלי כל תוספת מכון לספרה הנסקר של בורוכובסקי בראבא.



המדובר). עניין זה הוליד מסורת ארוכה של הזנחת חקר הלשון שאינה ערוכה היטב, ורק תקופתנו, המאה העשרים ומעט לפנייה, הביאה תפנית בעניין וביקשה לתאר את כל המצוי בלשון ולא רק חלקים מסוימים בה.

ספרה של בורוכובסקי בראבא בא לתאר את התפתחות מחקרה של הלשון המדוברת בעולם ובארץ בעשורים האחרונים, ולהוסיף מפרי מחקרה העצמאי בתחום הזה. הספר הנסקר מכיל שלושה חלקים: מבוא הקרוי "לקראת מחקר מקיף של הלשון העברית המדוברת", חלק שני הקרוי "סוגיות לשון מרכזיות בעברית המדוברת", וחלק שלישי ששמו "בין העברית הכתובה והמדוברת". אילו ביקשוני למצוא שמות לחלקי החיבור, הייתי מכנה את החלק הראשון בשם "לבטים וגישושים בחקר הלשון המדוברת", את החלק השני בשם "תופעות קוגניטיביות בהפקת דיבור חי", ואת החלק השלישי בשם "תפיסת התקיינות בהצגת לשון מדוברת בכתב". נראה לי ששמות אלו מבטאים טוב יותר את תוכן החלקים השונים.

### הפרק הראשון – לקראת מחקר מקיף של הלשון המדוברת

בפרק הראשון (§3), שהוא פרק מתודולוגי חשוב, מועלים הקשיים בתיאור מושא החקירה. המחברת מביאה את ההצעות השונות שהעלו החוקרים כדי לציין את ההבדל בין המשפט, הנחשב היחידה התחבירית הבסיסית בלשון הכתובה, לבין היחידה הבסיסית של הלשון הדבורה: הריס הציע את המושג מבט (utterance), הלידיי ואחרים הציעו את המושג פסוקית (clause). מונחים אלו לא הוגדרו היטב, לכן באו הצעות נוספות; לדוגמה, הגדרת היחידה הבסיסית באופן אקוסטי וכינויה "יחידת אינטונציה" או "יחידה פרוזודית". בלאגש-בנווניסט מציעה את המבנה (למעשה, מבנה הסינטגמה) כיחידה הבסיסית, ואינה מתחשבת באינטונציה כלל.

בסעיף התוכף (§3.2) מועלית שאלת השונות הלשונית, היינו תת-הלשונית הקיימות בכל שפה גדולה. לטעמי עדיף המושג "הגיוון הלשוני" על פני "השונות הלשונית", משום שהוא מתקשר עם המושג גוני לשון. השאלה היא אם מושא החקירה, העברית המדוברת, הוא גֵּוֹן מגוני הדיבור (לְקָטִים), לדוגמה, לשון משכילים לעומת לשונם של חסרי השכלה, או שהוא מְשֻׁלָּב, רובד (במונחים של רוזן) או סוגה (במונחים של משלר), היינו התאמת הלשון לנסיבות החברתיות. ההבדל ביניהם חמקמק (המירכאות במקור, עמ' 23, מיותרות). מסקנת המחברת היא, בצדק, שהמושג שהיא מבקשת לחקור הוא משלב. היא מביאה את דעת משלר, שבכל ערוץ תקשורת (כתוב או מדובר) יש סוגות (ז'אנרים) שונות, אך סוגות מסוימות אופייניות יותר לאחד משני הערוצים. במילים אחרות, צורת הלשון המרוחקת מן הנורמה נפוצה יותר בערוץ הדיבור מאשר בערוץ הכתב.

סעיף 4 מוקדש למתודולוגיות של איסוף נתונים ושל עיבודם. המחברת מציגה שלוש שיטות: הראשונה היא ניתוח של מאגר טקסטים גדול, ממוחשב, מוסכם וזמין

לחוקרים המסונכרן עם השמע.<sup>2</sup> הכוונה לקורפוס שנוצר מהקלטות באיכות טובה של דוברים שתוכתבו<sup>3</sup> והועברו גם למדיה דיגיטלית, המאפשרת לחוקר לשלוף מקטעי טקסט מלוויים בהשמעתם האקוסטית.<sup>4</sup> זו למעשה הצורה האידאלית של חקר לשון מדוברת, אך כדי ליצור קורפוס בעל נפח גדול דיו למחקר נחוצים משאבים רבים, והגדול בהם הוא המשאב האנושי, היינו יצירת צוות מתכתבים מקצועי שיכתב בצורה מהימנה את ההקלטות. כל מי שהתנסה אי פעם בהעברה של הקלטת דיבור אל הכתב מודע למאמץ העצום הכרוך במלאכה הזאת ולזמן הרב שהיא דורשת. על אף החלומות למכניזציה של התהליך הזה, ובהם החלום לתרגום טקסט שלם בדרך מכנית, מתברר שאין (וכנראה גם לא יהיה) כאן תחליף לאדם המיומן, והחלומות הללו הם לפי שעה בגדר חלומות באספמיה (ראה עמ' 41).

הדרך השנייה היא עבודה על קורפוס שאינו ממוחשב אלא מזדמן. מבחינה מתודית ההבדל בין שתי השיטות טכני בעיקרו: מאגר גדול, מתוכנן מראש, משוכלל וממוחשב לעומת מאגר קבצים משוכלל פחות. ההנחה היא שלצורך ניתוח תחבירי (ובמידה פחותה מזה לצורך ניתוח פונולוגי) מידת האמינות של הצגת המקורות מכאן ומכאן זהה. ואשר לשיטת ניתוח הקורפוס: המחברת מתארת את השיטה כניתוח "כלפי מעלה" (bottom up), היינו איסוף נתונים מהקורפוס בלי הכללה או הנחה מראש, וההכללות באות לאחר מכן. אינני מבין מדוע אין בתיאור השיטה שימוש במונח הוותיק אינדוקציה.

הדרך השלישית, הקרויה "ניתוח בסבכה", אינה דרך לאיסוף נתונים אלא דרך להצגת נתונים ולניתוחם. ההצגה בסבכה היא ניתוח המבוסס על שני הצירים שהוגדרו בידי סוסיר:<sup>5</sup> על הציר האופקי, הסינטגמטי, ציר הצירוף, נרשם המבנה (הסינטגמה), היינו הנושא, הנשוא ומשלימיהם; על הציר האנכי, הפרדיגמטי, נפרסים יסודות בעלי מעמד תחבירי זהה בתוך אותו המבנה, היינו החלקים הכוללים, התמורות וכו'. לדוגמה, היסוסי הדובר בין מילת יחס לרעותה נרשמים בציר האנכי. בדרך הזאת אפשר לחשוף את הלכידות של המבצע הדבור, שלעתים אינה נגלית במבט ראשון. המחברת מציגה את אפשרויות המחקר החדשות שמאפשר מאגר לשון של שפה, כפי שתוארו על ידי ג'ון סינקלר. בשל גודלו ובשל מחשובו יש בו אפשרויות רבות,

2. בעמ' 30 לא ברור לקורא אם הצירוף "מסונכרן עם השמע" כוונתו עם הַשְׁמָע, שהוא חידוש ביחס למצוי במילונים, או עם הַשְׁמָע. אמנם האפשרות הראשונה מתקבלת יותר, אך כדאי היה לבוא לעזרת הקוראים בניקוד.

3. כתבתי תכתב, תוכתב, במקום הנוסח בספר – תמלל, תומלל, תמלול.

4. לעניין יצירת המאגר הזה בעברית ראה ש' יזרעאל, "מאגר הלשון ודקדוק המילון, או: האם הגישות החדשות במילונאות מביאות תועלת או גורמות נזק?", מחקרים בשומרונית, בעברית ובארמית, מוגשים לאברהם טל, בעריכת מ' בראשור ומ' פלורנטין, ירושלים תשס"ה, עמ' 359–335.

5. פ' דה סוסיר, קורס בבלשנות כללית, תרגם מצרפתית אבנר להב, תל-אביב 2005.

כגון יצירת קונקורדנציות דיגיטליות. הוא מאפשר, למשל, שיפור מרחיק לכת במחקר הלקסיקלי של הלשון הדבורה (וגם הכתובה). הקונקורדנציה הממוחשבת מאפשרת לגלות את הקולוקציות של לקסמה מסוימת; את הקוליגציה שלה, היינו התחברותה הדקדוקית, כגון התחברות פועל למילת יחס מסוימת; את העדפתה הסמנטית, היינו את איברי השדה הסמנטי שלה; ולבסוף את הפרוזודיה הסמנטית שלה, היינו את התפשטות הקונוטציה של מילה אל סביבתה. התפשטות זאת היא אחד הגורמים הקובעים את בחירת המילים. המחברת מביאה את דברי יורעאל, כי כל אלו צריכים להביא אותנו "לכתוב מחדש את המילון ואת הדקדוק כך שיקלו את מה שהוא [סינקלר] כינה 'היחידה המורחבת של המשמעות' [...] מכאן שניתוח היחידות חייב להיעשות במישור הסינטגמטי והפרדיגמטי יחד" (עמ' 40). כך חזרנו אפוא לרעיון ניתוח במקביל של הממד הסינטגמטי והפרדיגמטי, שיושם בשיטה אחת (שיטת הסבכה) בניתוח תחבירי ובשיטה האחרת בניתוח הלקסיקלי. אפשר לומר שדרך הניתוח המילוני של סינקלר גם היא ניתוח בסבכה, אלא שזו סבכה לקסיקלית.

בשולי הדברים אציין ששיטתו של סינקלר אינה חידוש עקרוני גמור. בעבר הוצעו כבר מוצגים מודלים תאורטיים שונים, המעמידים את הלקסיקון במרכז הניתוח הבלשני בהיותו בעל הקשרים הרבים ביותר עם ממדי הניתוח האחרים.<sup>6</sup> הרעיון שמילה מקבלת את משמעותה מצירופיה הובע כבר במאה התשע-עשרה בידי פרגה. נראה לי כי חידושו של סינקלר הוא בהוספת ממדים לניתוח הלקסיקון, בעיקר ממד הקונוטציה.

כל אפשרויות הניתוח הללו הן בגדר אידאל של מחקר בלשני שאינו ניתן למימוש בתנאים הקיימים בחקר העברית המדוברת. בולט הדבר שהדוגמה למחקר המונע על ידי מאגר מובאת מארכיון עיתון ה"ארץ", כלומר, המתודה לחקר לשון מדוברת מודגמת על קונקורדנציה ממוחשבת של לשון כתובה. מצד אחד הדבר מהווה אילוסטרציה למצב המאגר בעברית, אך מצד אחר מעלה את השאלה מדוע לא להשתמש לעת עתה בכלים הממוחשבים ובמתודות המוצעות גם בחקר הלקסיקון של הלשון הכתובה או בחקר לקסיקלי בכלל. ואכן כבר עתה יש מחקרים שניצלו כלים כגון מנוע החיפוש גוגל או ארכיון ה"ארץ" כמעין קונקורדנציות ממוחשבות, והוא הדין במאגר הלשון שבמילון ההיסטורי של האקדמיה.

על רקע מצב העניינים הזה מציגה המחברת לבסוף את שיטתה, המבוססת על המאגר המשוכלל פחות העומד לרשותה. המקורות שהמחברת הסתמכה עליהם אינם נופלים בעיניי מאלו של המאגר המשוכלל, ומבחינה מסוימת אף מעשירים אותו, למשל בסוגות נוספות כגון ריאיון, סימפוזיון או תכנית אירוח טלוויזיונית.

6. ראה א' (רודריג) שורצולד, פרקים במורפולוגיה עברית, א, האוניברסיטה הפתוחה, תל-אביב תשס"ב, עמ' 31-37.

בהמשך הפרק מופיעה סקירת ספרות מקיפה של מחקרי העברית המדוברת. גם אם הסקירה אינה שלמה, הרי היא הטובה ביותר שנעשתה עד כה בתחום זה והיא בעלת ערך רב לקורא ולחוקר. אחד הדברים הבולטים העולים ממנה הוא שכמעט כל בלשן העוסק בתיאור העברית החדשה נתן ונותן את דעתו על היבט זה או זה של הלשון המדוברת בישראל, שהרי החוקרים, רובם דוברים ילידים של השפה, חשים שתרכותנו הלשונית בעלת שני ערוצים לפחות, על כן אי אפשר להתעלם מנוכחותה של לשון הדיבור. כיוון שכך סביר להניח, והדבר אף ברור מאליו, שמספר המחקרים העוסקים בעברית המדוברת או הנוגעים בה עולה על אלו שנכללו בסקירה. אך כיוון שעיקר עניינו של הכרך שלפנינו הוא התחביר, הסקירה בתחום הזה מקיפה דיה. לסיכום הפרק הראשון, אפשר לומר כי הוא מביא לקורא את עיקרי המתודות בחקר הלשון המדוברת, אך ארגון התכנים בעייתי במקצת. אין בו הפרדה ברורה דיה בין מתודות לאיסוף נתונים, מתודות להצגת נתונים ומתודות לעיבוד נתונים. כך למשל, עניין מאגר לשון לאומי לעומת מאגר פרטי אינו עומד מול שיטת הניתוח לסבכה, שהרי ניתן לקחת קטעים מן המאגר הלאומי או מן המאגר הפרטי ולהציגם בסבכה. למעשה, הפרק הציג דרכים לניתוח תחבירי של טקסט מדובר מסוים לעומת דרכים לניצול מאגר לשוני לאומי לצורך חקר לקסיקלי, והדרכים אינן עומדות זאת מול זאת. הצגת הטקסט הדבור בדרך הסבכה מנוגדת אפוא להצגת הטקסט הדבור בדרך היחידה הפרוזודית או בדרך הרציפה המקובלת, ולי נראה שכל אחת מהדרכים טובה למטרות שונות.

### הפרק השני – סוגיות לשון מרכזיות בעברית המדוברת

בפרק השני מובאים פירות מחקרה של המחברת בתחום מאפייני הלשון התחביריים (בעיקר) בערוץ המדובר. היא מחלקת את התופעות הייחודיות של הלשון המדוברת לשני סוגים: שיבושי הפקה ותופעות דקדוקיות. השיבושים מהסוג הראשון הם אלו שהדובר מודע להם בהיותו בן החברה הלשונית, והם מתרחשים בשל אילוצי ההפקה. אינטרסים שונים נאבקים על תשומת לבו של הדובר – האינטרס של העברת התוכן גובר על אינטרס עיצוב הצורה הנכונה, ותשומת הלב המרבית נתונה לו. הדוגמאות הן: (א) שיבושי התאם, כגון "כל נושא המשרדים הנוספים יעלו למדינה..."; (ב) שיבושי יידוע, כגון "ידוע כפול בסמיכות": "המדיניות ההבלגה"; (ג) אי-עקיבות תחבירית, כגון "מה שאתם לזכור דבר אחד", שהוא מן הסתם עירוב בין המבנה "מה שאתם צריכים לזכור זה דבר אחד" ובין המבנה "אתם צריכים לזכור דבר אחד"; (ד) בליל סדר מילים, כגון "שמו של הצופה יופיע על המסך שפתר נכונה את החידה"; (ה) מבעים חלקיים העשויים להיקטע בידי הדובר עצמו, כגון "ידוע שהטרור הצ'צ'ני הוא ניזון – או שיש בקרב המפגעים ערבים", או בידי בן-שיחו, לדוגמה, "עכשיו יש דברים שאני תלויה ב-"; "טיפול ביאיר?".

(ו) שיבושים בצירופים כבולים, כגון "ממהר להעמיד את חייליו בטרם מיצה את הדין עם מפקדיו", שבו הצירוף להעמיד לדין ממומש רק בחלקו (עמ' 72–78). הקבוצה השנייה של תופעות הפקה הם שיבושי השטף, כלומר החדרת ממלאי חללים (כגון א... א... א...<sup>7</sup>) וכן חזרות הנובעות מן הקושי להתגבר על קשיי ההפקה. במושג תופעות דקדוק כלולות תופעות שמקורן בקשיי ההפקה אך כבר עברו תהליך גרמטיזציה או מיסוד. דוגמה לזה היא יידוע הסמיכות הנידון פעמיים (§1.12, עמ' 4; §2.1, עמ' 92). לא תמיד אפשר להסכים עם דרך הניתוח המוצעת. לדוגמה, את הצירוף "למכונת הכביסה" מתארת הכותבת כך: "הדוברת לא תכננה להעמיד את שם העצם 'מכונה' בעמדת הנסמך; משהחליטה לתאר אותו על ידי סומך, הוסיפה לו צירוף שמני מיועד בצורן היידוע, ועקב אי-הקפדה של הדיבור הספונטני לא טרחה לחזור שוב על הנסמך ללא היידוע" (עמ' 92). מוסכם על רוב החוקרים שצירוף מילוני (כגון מכונת כביסה) נשלף כיחידה אחת, לכן בלשון הדבורה יש בו יידוע תחילי.<sup>8</sup> על כן היידוע התחילי הוא תופעה דקדוקית מובנת, ויש לשאול מהי הסיבה ליידוע הנוסף, הפנימי, שבא לאחריו. עולה על הדעת שאין כאן "אי-הקפדה", אלא להפך, ניסיון לתיקון יתר דקדוקי.

בעבודתי (צירופים שמניים בלשון הדיבור) תמכתי בדעה שתופעות היידוע בסמיכות הן תופעות של דקדוק הלשון הדבורה. הנימוק לזה הוא שיש בלשון הדבורה טיפוס סמיכויות החסינים מפני יידוע חיצוני או כפול, לדוגמה סמיכויות שלפניהן מילת יחס, כגון באמצע השיעור, במרכז העיר, שניתן לראות בהן מילות יחס מחודשות. פירוש הדבר הוא שהדובר מבחין בלא יודעין בין טיפוס הסמיכות הממולן שבו רווחת הסמיכות החיצונית ("מה המספר הרכב?") לבין טיפוסים אחרים, כגון הסמיכות דמוית מילת היחס שאינה טרמינולוגית אלא יחסית. זהו חלק מן הידע הלשוני הבסיסי של הדובר. באשר ליידוע הכפול של הסמיכות יש אכן מקום לחשוב אם הדבר קורה בטיפוסי סמיכות מסוימים, היינו אם זהו חלק מן הדקדוק או תופעה של הפקה.

התופעות הייחודיות המועלות בחיבור נובעות מן ההבדלים היסודיים בין שני ערוצי התקשורת. כיוון שהכותבת לא ריכזה את עיקרי ההבדלים בעצמה, תעשה זאת הסקירה.

7. הניקוד שלי, א..., מתבסס על החלטות האקדמיה ללשון העברית בענייני ניקוד, ניקודן של מילים לועזיות, החלטה ו. כלומר, אני מרחיב את המושג "מילים זרות" גם על ממלאי חלל שאינם מילים עבריות רגילות, בניגוד לניקוד בסגול המופיע בחיבור, המנוגד לכללי האקדמיה.
8. ראה נ' שחיל, קבוצות שמות עצם בעברית המדוברת, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב, 1997; E. A. L. Glinert, *The Grammar of Modern Hebrew*, Cambridge 1989; E. A. L. Glinert and S. Bolozy, *A Reference Grammar of Modern Hebrew*, Cambridge 2005; I. Meir "Morphological Levels and Diachronic Change in Modern Hebrew Plural Formation", *Studies in Language* 30 (2006), pp. 756–827.

הבוחן	הלשון המדוברת	הלשון הכתובה
דרך ההתקשרות, הערוץ	דיבור ישיר מפה לאוזן, אורלי-אקוסטי, מלווה במחוות גופניות	מן החומר אל העין, סימנים גרפיים
דרך ההפקה	ספונטנית, מידית	נמשכת, שקולה, ערוכה
מטרה	להימסר בצמוד לרגע ההפקה ולהיעלם	להיקלט במרחק זמן מרגע ההפקה ולהישאר זמן רב
היחס מוען-נמען	יחס אינטימי	יחס מרוחק
סוג השיח	דיאלוג, או שיחה בת כמה משתתפים	מונולוג, אין התערבות חיצונית של נמענים

התופעות שריתקן אותי במיוחד בפרק זה הן הקריות תחביר בין דוברים (4§), הנובעות משני הבחנים האחרונים בטבלה, לדוגמה, תופעת הבנייה המשותפת של מבע. דוגמה לכך:

א: אני זוכרת שהוא גר ב...

ב: רמת החייל.

דוגמאות אחרות נקראות בשם תליית מבע, והכוונה היא שבן-השיח מגיב לדברי רעהו ביצירת מעין משפט זיקה (פסידורלטיבציה)<sup>9</sup>. לדוגמה:

א: עכשיו על הפרק הטיוול גרעין שלנו.

ב: שְׁמָתִי זה? (עמ' 123).

בהערה 87 (עמ' 123) מתוארת החשיבות החברתית של ההפקה המשותפת. להרגשתי, ההפקה המשותפת יוצרת לכידות חברתית, בכך שהיא משדרת תשומת לב רבה לדברי זולת.

התופעות הדקדוקיות של הלשון הדבורה, היינו אלו שכבר נתמסדו, נידונות בסעיפים שונים. לדוגמה, הקיצורים שנתמסדו נידונים בסעיפים 5.5 עד 6.3 (עמ' 152–207). יש קיצורים שכבר הפכו לנוסח מקובל, על כן הם בעלי מעמד דקדוקי. לדוגמה, "רוצה קפה?". הקיצור, כלומר השמטת המבצע הנוכח בפועל בזמן הווה, הנובעת מתוך יחסי מוען-נמען מובנים מאליהם בתנאי השיח המדובר, נפוץ מאוד ומקובל עד שהוא יכול להיחשב חלק מן הדקדוק של העברית המדוברת (עמ' 155). הייתי אומר כי יותר משיש כאן השמטה דקדוקית יש ביטול הייתור של הכינוי, שהוא מובן מאליו בתנאי השיח הללו. עניין אחר שנידון הוא ריבוי השימוש בכינויי

9. המונח זיקה מדומה או פסידורלטיבציה עדיף על המונח העמום "תליית מבע".

מדבר-נוכח עצמאיים לצד צורות פועל עבר-עתיד. החוקרת מסבירה את העודפות הזאת כדרך להרוויח זמן לתכנון המבע, ומביאה את הסבר התופעה כייחוד (אקסטרפוזיציה, ציין תמטי).<sup>10</sup> הדיון בצורת "הפסידו-נוכח" נראה לי טוב ומשכנע, וכן הדיון בשימוש בכינוי הגוף העצמאי כאוגד במשפט פועלי. החלק האחרון יש בו דיון רחב למדי בשימוש הכינוי זה בלשון המדוברת, וליתר דיוק במשלבים הנמוכים. שיטת המחברת היא הצגת דוגמה וניתוח התהליך הגורם לה. הכותבת אינה מרבה בשימוש במונחים כגון תהליכים קוגניטיביים, בחינה פסיכו-לינגוויסטית ואסטרטגיות המאפיינים את האסכולה הפסיכו-לינגוויסטית, אך בפועל זוהי שיטתה. חוסר מינוח זה אינו פוגם בטיב העבודה. באשר לבחינה המתודית הננקטת כאן, אפשר לומר שבפרק הראשון מביאה החוקרת שיטות להצגת היחידה התחברית הנחקרת של לשון הדיבור, שהיא טוענת שהיו השראה לשיטתה, היינו הצגה בסבכה או ביחידות פרוזודיות, אך היא עצמה בוחרת בהצגה רצופה של רצף הדיבור (כדרך שבה מציגים את יחידת "המשפט", שהיא כביכול לא מתאימה לצורך ניתוח לשון הדיבור). לדעתי, שיטתה אינה פוגעת בתיאור העובדות ובניתוחן.

### החלק השלישי – בין העברית הכתובה לעברית המדוברת

החלק הזה מוקדש בעיקרו להשוואה בין טקסטים מוקלטים לבין אופן הצגתם בכתב. במבוא לפרק זה חוזר הדיון שכבר הוצע במידת-מה במבוא הכללי לספר, אם לשון הדיבור היא לשון לעצמה. כאן מובאת דעתו של רוזן שיש להתייחס ללשון לא לפי הערוץ שהיא מובעת בו, אלא לפי המשלב. "סימני ההיכר המובהקים של הלשון המדוברת אינם קשורים קשר ממשי בלשון העברית ובמבנה שלה אלא טיפוסיים ללשונות-הקשר השיחתיות באשר הן".<sup>11</sup> בניסוח אחר, תופעות ההפקה, כגון החזרות, ממלאי החלל ועוד, הן אוניברסליות, ואילו המשלבים קיימים הן בלשון הדבורה הן בלשון הכתובה. דעתה של הכותבת היא שתופעות ההפקה הן בלתי נמנעות. מנגד, חלק מן התופעות הפכו לשגרת לשון אף בקרב המשכילים והרהוטים שבדוברים. המסקנה היא שזאת לשון בעלת חוקיות משלה. אוסיף כי אף על פי שתופעות ההפקה אוניברסליות במידת מה לערוץ המדובר באשר הוא, כדברי רוזן, יש חשיבות לדרך שבה מתבטאות התופעות הללו בעברית. לדוגמה, ממלאי חלל הם אוניברסליים, אך טוב עשתה החוקרת שבדקה מה הם ממלאי החלל בעברית, והם אינם בהכרח אוניברסליים.

10. ראה עמ' 159, הערה 155.

11. ראה עמ' 212. ח"ב רוזן, "עברית בתימינו – כתובה ודבורה", דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, ישיבות מרכזיות: הלשון העברית והארמית, ירושלים תשמ"ח, עמ' 77–84.

בחלק הזה יש שלוש סוגות טקסט: טקסט טלוויזיוני מדובר מול הופעתו בכתוביות, טקסט משפטי מוקלט מול הופעתו בפרוטוקול וריאיונות מוקלטים מול הופעתם בעיתונות. מטרת השינויים היא התאמת הטקסט לנומרה של הבמה המארכת. מתברר שבמעבר מהדיבור לעיתון חלים השינויים הגדולים ביותר. במקרה מסוים עמדו לרשות החוקרת שלוש גרסאות לטקסט דבור אחד: המקורית, המתוכתבת והערוכה. התברר שתופעות ההפקה תוקנו עוד בשלב התכתוב. למעשה, השינוי בין הנוסח המוקלט לזה המתוכתב מתבטא בהשמטת תופעות שנידונו בחלק השני, כגון השמטת חזרות של הפקה. לדוגמה, נוסח הדיבור היה "חברים, כל זה בעיה זה בעיה שלכם", ובפרוטוקול המשפטי הופיע הנוסח "חברים זה בעיה שלכם". דוגמה אחרת היא הסרת יידוע כפול בסמיכות, לדוגמה, דיבור – "הכמות הארוחות היא גדולה מאוד"; כתובית – "כמות הארוחות היא גדולה מאוד".

עצם השוואת הנוסחים היא מתודה מחקרית אובייקטיבית, שהרי יש בה השוואה של הבדל מינימלי. אפשר לומר כי דרך זאת יוצרת מעין נוסחה מתמטית: הנוסח המדובר פחות הנוסח הכתוב = תופעות הפקה (או מאפייני הלשון המדוברת). בדרך זאת מובלטות תופעות שונות. דוגמה מעניינת לזה היא השמטת מילות הקריאה, כזאת הבאה להלן: דיבור – "שו אָה בואי הנה זה הפך להיות..."; כתובית – "מיה, זה הפך להיות..." (עמ' 241). ואם אשתמש כאן במינוח של התחביר של בית הספר קפ"ה (קריאה, פנייה, הסגר) הרי שיש כאן לא רק השמטת הקריאה כדברי החוקרת, אלא גם המרת הקריאה בפנייה. הניגוד המינימלי הזה מלמדנו פרק בהלכות מילות הקריאה בעברית המדוברת בימינו. נמצא בהן לא רק הברות כגון שו אָה אלא גם צורות ציווי ריקות (או שהתרוקנו), כגון בוא הנה. וכיוון שבמחקר שלפנינו הנושא הוא אורכי, היינו טיפול בכל התופעות ולא עמידה על היבט מסוים, הרי שעיון בדוגמה הזאת מעורר (אצלי) רצון להתעמק בהיבט מסוים שלא נידון. הנה התפתחות שיש לה מקבילות בלשונות אחרות: בצרפתית, למשל, ישנן צורות ציווי שהתרוקנו ממשמעותן הדנטטיבית והפכו לציניי שיח או למה שקרוי יסודות פרוצדורליים (tenez, tiens ואף voilà).

מעניין לציין כי בפרק הראשון, המתודי, תיארה המחברת מתודות שלא היה להן שימוש בחלקים המחקריים של חיבורה, אך דווקא את המתודה הזאת, השוואה מינימלית בין גרסה מדוברת לבין ייצוגה בכתב, שהיא פיתחה, לא ציינה כמתודה מחקרית, ואפשר שהיא לא חשה שיש כאן עיקרון מתודי חשוב.

### בעיות עריכה

אין סקירת ספר שאינה יכולה להתעלם מבעיות עריכה, ואעמוד עליהן מן העיקריות לנקודתיות. בספר שלפנינו יש סיעוף חוזר בכל פרק (לדוגמה, § 2.1 יש בכל אחד משלושת הפרקים), וכן ההערות ממוספרות בשלוש סדרות נפרדות. עניין זה יוצר



תחושה של שלושה מאמרים נפרדים שנכרכו יחדיו ולא של יצירה אחידה. מעניין זה נובעת גם בעיה אחרת, חוסר במפתחות, במיוחד מפתח לנושאים דקדוקיים, כגון פריגמטי, סינטגמטי, ניתוח בסבכה, מבע מקוצר וכו'. יתרונה של מונוגרפיה הוא שהיא מאפשרת שכלולים מעין אלו, וחבל שהאפשרות הזאת הוחמצה. כמו כן חסר, לדעתי, תקציר באנגלית.

עניינים אחרים: הפרק השני נפתח כך, "התופעות האופייניות ללשון המדוברת הן משני סוגים עיקריים: תופעות של דקדוק ותופעות של הפקה" (עמ' 71). הקורא מצפה שהפרק יאורגן לפי הכותרת, חלק עיקרי לתופעות דקדוק ואחר לתופעות הפקה (או בסדר הפוך). בפועל קשה לקרוא לאתר היכן הדיון בסוג האחד והיכן באחר. במיוחד קשה לאתר את תופעות הדקדוק. הבלבול גובר כאשר הסעיף השני נקרא "שיבושי דקדוק". ציפיית הקורא היא שאלו תופעות הדקדוק שהובטחו לו זה עתה, אך מתברר שזהו סוג של תופעות הפקה דווקא. מוטב היה לכנות את הסעיף "תופעות של סטייה מן התקן" כדי להסיר מכשול בפני עיוור. § 1.16 קרי "שיבושים בצירופים כבולים", אך הכותרת הולמת את תחילת הדיון (חצי העמוד הראשון של עמ' 85), ואילו שני העמודים התוכפים עניינם תיקונים עצמאיים, ואינם נוגעים כלל לכותרת הסעיף.

לעתים יש חוסר דיוק בזיהוי מקורות: בדוגמה 3 (עמ' 17–18) מצוין "ועידת הליכוד", אך לא מצוין תאריך כבהבאות אחרות, אם כי עיון ברשימת המקורות מגלה את החסר. הניסוח אינו אחיד, ולעתים מקשה על הקורא. הדוגמה המובהקת לזה הוא סעיף 1 בפרק השני, שבו המושג "תופעות של דקדוק" עשוי להתפרש בצורות שונות (תופעות של שמירה על חוקי הדקדוק? תופעות של סטייה מהדקדוק?). רק עיון בפרק כולו מביא להבנת מה שנאמר כבר במשפט הראשון. הכותרת בעמ' 91, "הפקה דקדוק ומה שביניהם" (כך!), אינה מנוסחת בצורה העוזרת לקורא להבינה כהלכה.

גם העריכה הסגנונית אינה מוקפדת הקפדה יתרה; לדוגמה, הניסוח "את התופעה הזו זיו מכנה 'גלישה בין-משלבית'" (עמ' 25 הערה 49). לפי מה שלימדוני רבותי, הניסוח הנאה יותר ראוי להיות: את התופעה הזאת מכנה זיו "גלישה בין-משלבית". בעיות כתיב: המילה ריאיון נכתבת ראיון בניגוד לכללים (עמ' 21 הערה 43; עמ' 273). ברשימת המקורות מצוינת השנה בארבע ספרות, ואילו בהבאות בגוף החיבור היא מצוינת לעתים בשתיים, ומן הראוי היה להאחיד את הנוסח.

לסיכום, לפנינו ספר עיון מחדש המנסה להעמיק בהתמודדות עם שאלות העברית המדוברת, ואף שאפשר לחלוק פה ופה על דרכי הניתוח ולבקר ענייני עריכה וניסוח, הוא עשוי לעניין כל מי שאוזנו כרויה לתופעות המגוונות של לשון הדיבור.

# Summaries

**Uri Mor and Tamar Zewi**

## **The Nominal Clause in the Hebrew Legal Documents and Letters from the Judean Desert**

The article presents and classifies the nominal clause patterns attested in the Hebrew legal documents and letters from the Judean desert dating to circa the first and second revolts and examines their connections to other phases of the Hebrew language. Though scarce in number, these nominal clauses still disclose the following basic properties: (1) their patterns are bipartite only, basically consisting of subject and predicate without additional personal pronouns, and (2) the majority display subject-predicate word order. An examination of these patterns by syntactic conditioning and context, and their comparison to biblical, Qumranic, and tannaitic nominal clause patterns, shows that they bear the greatest resemblance to tannaitic Hebrew.

**Eljakim Wajsberg**

## **The Babylonian Aramaic Tense System: פָּעַל and פְּעַל in Historical Accounts**

It has already been noted that the Aramaic talmudic historical accounts, and especially their introductory formulae – such as ‘somebody asked (somebody)’, ‘somebody demurred’, ‘raised an objection’, etc. – seemingly display a free interchange between the past (פָּעַל) and present (פְּעַל) tenses. However, closer examination shows that the present tense is used in formulae where the actions described cannot be embedded in a time axis;

on the other hand, the past tense is used in cases where there is some indication of when the action happened in the past. This distinction is comparable to the distinction between the perfect and the past tenses in English. The precise forms of the tenses and the exact conditions of their use vary for point aspect verbs and linear aspect verbs. Exceptions to this rule in the printed editions of the Talmud or in isolated manuscripts should be attributed to scribal error.

**Yael Maschler**

with the participation of Susan Shaer

### **Emergent Constructions: Hebrew Relative Clauses**

This study explores a particular emergent construction in Hebrew discourse, one that started out as a relative clause construction and has come to function as an adverbial connective. Although the relative clause is a construction much studied by scholars of Hebrew in its various periods, it has not heretofore been studied systematically in spoken Hebrew discourse.

According to prescriptive Hebrew grammar, a clause can be defined as a relative clause only if the element coreferential with the head either appears in the clause or could be added. A common phenomenon lamented by prescriptive Hebrew grammarians is the lack of a resumptive pronoun in the case of verbal complements other than the direct object. This phenomenon has been studied both within the generative framework and from the standpoint of accessibility theory. Here we take an Interactional Linguistics approach (Selting & Couper-Kuhlen 2001, Fox & Thompson 2007, Hopper & Thompson 2008), which reveals some problems with previous approaches. We describe the extent of the phenomenon in a corpus of naturally occurring spontaneous spoken Hebrew discourse, exploring the environments in which it is more likely to occur, and we suggest an explanation for the most common such environment. We show that, in this environment, the lack of a resumptive pronoun results in grammaticization involving the emergence of adverbial connectives from relative clause constructions in Hebrew.

The concept of emergent construction is thus useful for understanding one aspect of the elusive nature of Hebrew resumptive pronouns. However, it is also useful for rethinking our current syntactic models. As noted in Fox & Thompson 2007, previous grammatical approaches treat NPs containing relative clauses as “constructions” with their main clauses. The findings of this study suggest that it is problematic to view all types of relative clause as a single “construction”. This view is better replaced by one of grammatical organization that employs a continuum of often lexically specific formats related to one another family-resemblance style. Along this continuum we find additional emergent constructions, such as the attributive content clause, depending on the semantic properties of the head. From the standpoint of the users of the language, the practices underlying the use of Hebrew relative clauses are organized in the form of a networked family of patterns moving between the two ends of the continuum. This study thus makes a contribution towards exploring this networked family, and therefore towards the study of emergent (Hebrew) constructions.

**Michal Ephratt**

### **The “Secularization Shift”: A Linguistic Perspective**

The paper argues that the occurrences described in Hebrew linguistics (particularly, semantics) as the “secularization shift”, namely, the current use of Hebrew words attested in the Bible and other Jewish scripts not in their original religious meanings, does not constitute a homogenous semantic phenomenon. These cases belong to – and are thus explained by – the different known semantic shifts (metaphor, metonymy, folk-etymology, and ellipsis). Put differently, from a linguistic-semantic point of view, there is no justification for the introduction of a special shift known as the “secularization shift”. Secularization is a social – not a linguistic – phenomenon. As a social phenomenon, secularization is reflected in the lexicon and the semantic relations within that lexicon as part of the quality of language used to reflect reality: the world, its objects, and concepts.

After providing an overview of the social and linguistic phenomena termed “secularization”, this paper applies linguistic methodologies in order to arrive at a fresh, systematic understanding of this phenomenon. Using semantic concepts such as metaphor and metonymy, it attempts to determine whether the cases listed as “secularization shift” belong to one and the same semantic phenomenon, and whether it is Hebrew specific or a universal socio-linguistic process emphasizing different phases in different languages and societies.

### **Olga Kapeliuk**

Steven E. Fassberg, *The Jewish Neo-Aramaic Dialect of Challa*, Studies in Semitic Languages and Linguistics 64, Leiden: Brill, 2010, 314 pp.

The Jewish Neo-Aramaic dialect of the village of Challa in southeastern Turkey is extinct. Its disappearance coincided with the death of its last and only competent speaker, Shabo Amrani, who was also Steven E. Fassberg’s only informant. The language belongs to the dialect cluster spoken in northwestern Iraq and was known to its speakers as *lišana deni* – ‘our language’. Nevertheless it has several characteristics that are specific to the Trans-Zab dialect cluster spoken more to the east and south, in central Kurdistan. The texts included in the book provide an intriguing glimpse into the life of the Jews in Kurdistan prior to their immigration to Israel. The exhaustive description of the grammar and the vocabulary contains a wealth of historical and etymological information.

### **Nimrod Shatil**

Esther Borochofsky Bar-Aba, *Issues in Colloquial Hebrew*,  
Jerusalem: Mosad Bialik, 2010, 306 pp.

Esther Borochofsky’s book aims to depict the new trends in the study of spoken language in general and to present the fruits of her own research. The first section, which relates to methodology, focuses on the research possibilities of a vast computerized corpus of recorded texts: “Corpus Linguistics”. Geared mainly to lexical research, the possibilities such a

corpus offers may also lead to radical conceptual change. In actuality, the method presented is applicable not only to the study of colloquial language but to any lexical study. However, because such a corpus cannot be set up for Hebrew at present, its possibilities bear no relevance for the study of colloquial Hebrew. This section of the book also contains an important, comprehensive bibliographical survey of the literature relating to the study of colloquial Hebrew. There is, however, a failure to differentiate between methods of data gathering, data presentation, and data processing in this section.

Section two presents and discusses the unique phenomena of spoken Hebrew. These phenomena fall into two categories: (a) production phenomena, such as grammatical disagreement, fillers, repetitions, and so on; and (b) grammatical phenomena, i.e., phenomena which have undergone crystallization, for instance, the omission of the personal pronoun in questions like *rocé kafé?* (cf. 'coffee, please?'). Of special interest are the phenomena of joint production by discourse participants.

The third section compares spoken utterances with their written presentation in television subtitles, juridical protocols, and newspaper interviews. This comparative methodology, which underscores what phenomena are not tolerated in written text – productive phenomena in the main – was found to be scientifically rewarding.

To conclude, despite some debatable analysis and some disappointing organization of the material, Borochofsky's monograph deals profoundly with many, varied problems of the spoken language and may serve as a point of departure for further studies.

*English summaries edited by Dena Ordan*

ה א ק ד מ י ה ל ל ש ו ן ה ע ב ר י ת

# לְעֹנֶנֶי

כתב-עת לחקר הלשון העברית והתחומים הסמוכים לה

כרך שבעים ושלושה, חוברת שלישית ורביעית  
אלול התשע"א



ירושלים התשע"א

"לשוננו" יוצא לאור בסיוען של הקרן על שם זאב שמחה ומלכה זאלצמאן  
ושל הקרן על שם מיכאל ומרי וילנסקי

עריכת לשון והתקנה לדפוס: אברהם בן-אמתי

ISSN 0334-3626

© כל הזכויות שמורות  
לאקדמיה ללשון העברית, התשע"א

הפקה: עירית בריס

סֵדֶר ועריכה במחשב: האקדמיה ללשון העברית  
לוחות: מכון לאופסט נתן שלמה, ירושלים  
הדפסה: דפוס "גרפית" בע"מ, ירושלים

האקדמיה ללשון העברית, גבעת-זרם, ירושלים 91904  
טל' 02-6493555, פקס' 02-5617065  
דואר אלקטרוני: [acad3u@vms.huji.ac.il](mailto:acad3u@vms.huji.ac.il)  
אינטרנט: <http://hebrew-academy.huji.ac.il>



# לְשׁוֹנֵנוּ

יוצא לאור ארבע פעמים בשנה  
על ידי ועד הפרסומים של האקדמיה ללשון העברית

העורך: משה בר-אשר

מזכיר המערכת: יוסף עופר

---

האחריות לדעות המובעות במאמרים על מחבריהם

## לְשׁוֹנֵנוּ

נערך בידי ד"ר א' צפרוני ז"ל (תרפ"ט-תרצ"ד)  
בידי פרופ' נ"ה טור-סיני ז"ל (תרצ"ד-תשי"ד)  
בידי פרופ' ז' בן-חיים (תשט"ו-תשכ"ה)  
בידי פרופ' י' קוטשר ז"ל (תשכ"ו-תשל"ב)  
בידי פרופ' ש' אברמסון ז"ל (תשל"ג-תש"ס)  
בידי פרופ' י' בלאו (תשמ"א-תשנ"ט)

את כתבי היד המוצעים למערכת יש למסור על פי ההנחיות שהתפרסמו  
בלשונונו סז (תשס"ה), עמ' 113-114, ובלוויית תקציר באנגלית.

# לְשׁוֹנֵנִי

כתב-עת לחקר הלשון העברית  
והתחומים הסמוכים לה

כרך שבעים ושלושה, חוברת ג-ד, התשע"א

## תוכן העניינים

### מאמרים

	עירוב לשונות ורב-לשוניות בארץ ישראל בעת העתיקה:	סטיבן ד' פראד
273	ממצאים ספרותיים ואפיגרפיים	
309	על כמה צורות יחידאיות בתצורת השם בלשון המשנה	משה בראשר
327	התמוס – זיהוי ה"חולדה" שבמשנה על ידי הרמב"ם	זהר עמר
		אלכסיי (אליהו)
335	משקל קטל בלשון המקרא	יודיזקי
		נורית שובל-דודאי
343	קלנבו	ויוסף גייגר
		ראובן (ריצ'רד)
	עקבות לשוניים של סוחרים יהודים מארצות האסלאם	שטיינר
347	בממלכה הפרנקית	
371	"מעחק החילון" מנקודת מוצא בלשנית (המשך)	מיכל אפרת
401	מבני הדדיות בעברית בין התחביר ללקסיקון	רבקה הלוי

### מן העבודה במילון ההיסטורי

423	דקדק רש"י וזה לשונו	חיים א' כהן
	עיסוקו של רש"י בלשון העברית וזיקתו לתרבותם של	אברהם גרוסמן
425	היהודים בארצות האסלאם	
437	עצמאותו של רש"י בתחום המילון	חנוך גמליאל
449	צורות נשכחות בפרוש רש"י לתורה	אריאל שוה

### הערות ותגובות

459	"האסטו" ו"אגיסטון" – הילכו שניהם יחדיו?	מרדכי סבתו
479	"אגיסטון" ו"האסטו" יחדיו ירננו	אהרן עמית

ביקורות

491	תשורה לחכם	יואל אליצור
503	"ישנים חדשים בלשון חכמים"	משה פלורנטיין
507	הארמית הנוצרית החדשה שליד הנהר חבור	שמואל פסברג
513	מילון חידושי רטוש	ראובן מירקין

523	ספרים שנתקבלו במערכת	
-----	----------------------	--

I	תקצירים באנגלית	
---	-----------------	--

## כתובות המחברים המשתתפים בחוברת זו:

פרופ' סטיבן ד' פראד, Department of Religious Studies, Judaic Studies, Yale University,  
New Haven, CT 06520-8287 U.S.A • [steven.fraade@yale.edu](mailto:steven.fraade@yale.edu)

פרופ' משה בראשר, האקדמיה ללשון העברית, גבעת רם, ירושלים 91904  
[mbarasher@mscc.huji.ac.il](mailto:mbarasher@mscc.huji.ac.il)

פרופ' זהר עמר, המחלקה ללימודי ארץ ישראל וארכיאולוגיה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן 52900  
[amarzoh@gmail.com](mailto:amarzoh@gmail.com)

ד"ר אלכסיי (אליהו) יודיצקי, האקדמיה ללשון העברית, גבעת רם, ירושלים 91904  
[yudickya@gmail.com](mailto:yudickya@gmail.com)

ד"ר נורית שובל-דודאי, האקדמיה ללשון העברית, גבעת רם, ירושלים 91904  
[nurit.shoval@gmail.com](mailto:nurit.shoval@gmail.com)

פרופ' יוסף גייגר, החוג ללימודים קלאסיים, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר-הצופים,  
ירושלים 91905 • [geiger@mscc.huji.ac.il](mailto:geiger@mscc.huji.ac.il)

פרופ' ראובן (ריצ'רד) שטיינר, Bernard Revel Graduate School, Yeshiva University, 500  
W. 185th Street, New York, N.Y. 10033, USA • [rsteiner@yu.edu](mailto:rsteiner@yu.edu)

פרופ' מיכל אפרת, החוג ללשון העברית, אוניברסיטת חיפה, חיפה 31905  
[mephtratt@research.haifa.ac.il](mailto:mephtratt@research.haifa.ac.il)

ד"ר רבקה הלוי, ת.ד. 24, ירושלים 90836 • [halevyne@mscc.huji.ac.il](mailto:halevyne@mscc.huji.ac.il)

ד"ר חיים א' כהן, החוג ללימודי התרבות העברית, מגמת הלשון העברית, אוניברסיטת תל-אביב,  
תל-אביב 69978 • [chaimco@post.tau.ac.il](mailto:chaimco@post.tau.ac.il)

פרופ' אברהם גרוסמן, החוג להיסטוריה של עם ישראל ויהדות זמננו, האוניברסיטה העברית  
בירושלים, הר-הצופים, ירושלים 91905 • [msgrossi@mscc.huji.ac.il](mailto:msgrossi@mscc.huji.ac.il)

ד"ר חנוך גמליאל, רח' מגדל עדר 16, אלון שבות 90433 • [edit5@zahav.net.il](mailto:edit5@zahav.net.il)

מר אריאל שוה, האקדמיה ללשון העברית, גבעת רם, ירושלים 91904  
[ariel.shaveh@mail.huji.ac.il](mailto:ariel.shaveh@mail.huji.ac.il)

ד"ר מרדכי סבתו, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן 52900  
[sabatomr@neto.net.il](mailto:sabatomr@neto.net.il)

ד"ר אהרן עמית, המחלקה לתלמוד ותורה שבעל פה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן 52900  
[aaron.amit@biu.ac.il](mailto:aaron.amit@biu.ac.il)

ד"ר יואל אליצור, מכילה ירושלים, ת.ד. 16078, בית וגן, ירושלים 91160  
[yelizu51@mscc.huji.ac.il](mailto:yelizu51@mscc.huji.ac.il)

פרופ' משה פלורנטין, רח' אופנהיימר 12, תל-אביב • [florenti@post.tau.ac.il](mailto:florenti@post.tau.ac.il)

פרופ' שמואל פסברג, החוג ללשון העברית וללשונות היהודים, האוניברסיטה העברית בירושלים,  
הר-הצופים, ירושלים 91905 • [fassberg@mscc.huji.ac.il](mailto:fassberg@mscc.huji.ac.il)

פרופ' ראובן מירקין, האקדמיה ללשון העברית, גבעת רם, ירושלים 91904 • [reuven35@012.net.il](mailto:reuven35@012.net.il)

## עירוב לשונות ורב־לשוניות בארץ ישראל בעת העתיקה: ממצאים ספרותיים ואפיגרפיים

### 1. מבוא ולבטים מתודולוגיים

נושא השפה מופיע רבות בשלביה המוקדמים של ספרות חז"ל. בין היתר נידונות שפת הבריאה, שפתם של הנבראים הראשונים, שפת ההתגלות, השפה שבה נמסרו כתבי הקודש ובה תורגמו ופורשו, שפת הפולחן, שפת התפילה, שפת הדיבור היום־יומי, שפת האבל. אפשר לומר כי ספרות חז"ל בשלביה המוקדמים מרבה לעסוק בנושא השפות, כלומר בריבוי השפות ששימשו או עשויות היו לשמש בכל אחד מהתחומים שצינתי הן לצרכים הבסיסיים הן לצרכים הנשגבים. שהרי חרף מעמדה הרם של הלשון העברית, "לשון הקודש", מבחינה תאולוגית ותרבותית היא שימשה לצד שפות נוספות, ובראש וראשונה לצד הארמית (המכונה סורסית או לשון סורסי במקורות חז"ל). לשון שגם לה שמור מקום חשוב בזכות היכללותה בכתבי הקודש<sup>1</sup> ובזכות התפקיד שהיא מילאה וממלאת בתרבות היהודית עד ימינו אלה.

מאז ראשית גלות בבל (בשנת 586 לפסה"נ) לפחות חיו הקהילות היהודיות בקרב קבוצות אחרות שנבדלו מהן בשפתן ובתרבותן. הן היו צריכות להסתגל לתרבויות האלה ולאמץ היבטים מסוימים שלהן כדי להבטיח את הישרדותן, ובה בשעה היה עליהן לשמור על זהותן הייחודית שלא תאבד. שמירת האזון הזה לא הייתה משימה קלה, וחשיבותה ההיסטורית הייתה רבה ביותר (ראה למשל נחמיה יג, כד). התמרון בין השפות השונות ובין התרבויות השונות שהקהילות באו עמן במגע היה אתגר

\* רבים מן העניינים הנדונים במאמר נעזרתי בידיעתיים של חברים רבים: ירון אליאב, אהרן בוטס, יונתן בן־דב, משה בראשר, אליצור בראשר סיגל, רוברט ברודי, יוחנן בוריא, ישעיהו גפני, איתמר גרינולד, הולגר זלנטיץ, חנה כותן, אופיר מונץ־מנור, יונתן מוס, נועם מזרחי, שלמה נאה, הינדי נימן, רחל נס, מיכאל סטלו, מיכה פרי, פטר קול וגארי רנדסבורג. גרסאות ראשונות של מאמר זה הוצגו בקונגרס העולמי החמישה־עשר למדעי היהדות בירושלים בשנת 2009, ובכינוס הארגון הבין־לאומי ללימודי תרגום (International Organization of Targumic Studies) בהלסינקי בשנת 2010. גרסה אנגלית של המאמר עתידה לראות אור במדעי היהדות, כך 48.

1. על מקומה של הארמית במקרא על שלושת חלקיו ראה בראשית רבה סד על בראשית לא, מז; ירושלמי סוטה ז, ב (כא ע"ג).

הכרחי כדי להבטיח את הצלחת אסטרטגיות ההישרדות הללו, ששבו ונבחנו ואף עוצבו מחדש ובתחכום יתר עם כל גל של כיבוש זר ועם כל השתלטות מבחוח או הגליה מהארץ או מארץ אחת לארץ אחרת.

לעניות דעתי יש להבין את העיסוק הרב של חכמים בדורות הראשונים בענייני שפות בכלל ובריבוי שפות בפרט על רקע יריעה רחבה זו של מגעי גומלין רב-תרבותיים ורב-לשוניים, ובמיוחד על רקע תהליכי ההלניזציה והרומניזציה ועל רקע השפעות הנצרות. רוצה לומר, אין להסתפק בעיון פילוסופי או תאולוגי בריבוי הלשוניות; צריך לבחון בו גם את ההשלכות המעשיות הישירות על חיי היהודים. יהודי ארץ ישראל בתקופות ההלניסטית, הרומית והביזנטית חיו ברובם בכפרים ובערים שאוכלוסייתם הייתה מעורבת – מרובת דתות, מרובת תרבויות ורב-לשונית. דברים אלה אמורים גם בחוגי החכמים ותומכיהם, ויהיה מספרם רב או מועט ככל שיהיה. שלוש השפות השליטות בקרבם היו עברית, ארמית ויוונית ללהגיהן השונים. האוכלוסייה בכללותה נחשפה גם לשפות אחרות במידה מעטה יותר. גם בערים וגם בכפרים נחשף הציבור למגוון שפות. השימוש בשפות השונות בקרב אוכלוסיות מעורבות ומעמדות חברתיים מגוונים אלה לא היה אחיד, וחלו בו שינויים שהיו קשורים במקום (גם בתחום גאוגרפי מוגבל) ובזמן. כוונתנו גם לתדירות השימוש בשפות אלה – תמיד עשויה הייתה להיות שפה אחת ששימשה יותר משכנותיה. ויש היבטים נוספים, כגון המימוש הפונקציונלי של כל אחת מהלשוניות (כלומר לאיזה צורך שימשה כל אחת מהן) וכגון מידת בקיאותה של האוכלוסייה בכל אחת מהן (בשימעה ובדיבור, בקריאה ובכתיבה). לסיכום ניתן לומר, כי ההקשר הרב-לשוני היה סבוך ביותר, אך הוא היה גם בלתי נמנע.

לאור המורכבות שתוארה לעיל אין נראה לי נכון להניח, כי בזמן כלשהו הייתה שפה אחת בגדר "השפה המדוברת" או "השפה השלטת", ובמיוחד לא בארץ ישראל. אין להניח כעובדה שהייתה שפה ששימשה כביכול לצורכי יום-יום (הגדרה לא ברורה כשלעצמה) בעוד הלשוניות האחרות היו שפות "ספרותיות" או "דתיות" או "למדניות" טהורות. השימוש בכל אחת מהשפות עשוי היה להתגבר או להתמעט, ללא ספק, בהתאם לזמן ולמקום, אך הדבר נעשה תמיד במסגרת טווח רחב של תחומים פרפורמטיביים. התופעה המרשימה ביותר העולה מן העדויות שבידינו, הספרותיות והארכאולוגיות כאחת, היא מידת הדינמיות הרב-לשונית של החברה היהודית בת הזמן. מרבית הבלשנים העוסקים בעירוב השפות בחברה היהודית של אז, בייחוד בארץ ישראל, עשויים אפוא לראות בכמה מהשאלות המועלות בחיבורים אקדמיים שפורסמו באחרונה שאלות פשטניות. כוונתנו לשאלות הנושאות כותרות דוגמת "באיזו שפה דיבר ישוע?"<sup>2</sup> או "האם הייתה העברית של קומראן 'שפה

2. J. Barr, "Which Language did Jesus Speak? Some Remarks of a Semitist", *Bulletin of the John Rylands Library* 53 (1970), pp. 9–29; H. Birkenland, *The*

מדוברת?";<sup>3</sup> כאילו ניתן להשיב על השאלות האלה באמצעות סימון פשוט של התשובה במשבצת המתאימה. אשר לימי התנאים גוברת ההכרה שלשון חכמים, לפחות באזורים מסוימים, שימשה כשפת דיבור בצד שימושה כשפת השיח הלמדני של חז"ל. בפרפרזה על דברי מרק טווין ניתן לומר, כי הדיווחים החוזרים ונשנים על מותה של העברית כשפה חיה היו מופרזים ומוקדמים מדי,<sup>4</sup> שהרי מרבית החוקרים

.*Language of Jesus*, Oslo 1954. העיסוק המדעי בשאלה זו החל כבר לפני כמה דורות. גוסטב דלמן למשל דן בנושא כבר בראשית המאה העשרים; ראה G. Dalman, *Jesus—Jeshua: Studies in the Gospels*, trans. P. P. Levertoff, New York 1929

A. Hurvitz, "Was Qumran Hebrew a 'Spoken' Language? On Some Recent Views and Positions: Some Comments", *Diggers at the Well*, pp. 110–114. לעניין העברית של מגילות ים המלח ראה Z. Ben-Hayyim, "Traditions in the Hebrew Language, with Special Reference to the Dead Sea Scrolls", *Aspects of the Dead Sea Scrolls*, ed. C. Rabin and Y. Yadin (Scripta Hierosolymitana, 4), Jerusalem 1958, pp. 200–214; C. Rabin, "The Historical Background of Qumran Hebrew", *ibid.*, pp. 144–161; E. Qimron, *The Hebrew of the DSS* (Harvard Semitic Studies, 29), Atlanta 1986; idem, "Observations on the History of Early Hebrew (1000 B.C.E. – 200 C.E.) in Light of the Dead Sea Documents", *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, ed. D. Dimant and U. Rappaport, Leiden 1992, pp. 349–361; idem, "The Nature of DSS Hebrew and its Relation to BH and MH", *Diggers at the Well*, pp. 232–244; S. Morag, "Qumran Hebrew: Some Typological Observation", *Vetus Testamentum* 38 (1988), pp. 148–164; A. Sáenz-Badillos, *A History of the Hebrew Language*, Cambridge 1993, pp. 130–146; S. Weitzman, "Why Did the Qumran Community Write in Hebrew?", *Journal of the American Oriental Society* 119 (1999), pp. 235–252; idem, "Linguistic Ideology in Qumran Hebrew", *Diggers at the Well*, pp. 245–255; J. Blau, "A Conservative View of the 'א' אשל ומ' סטון, "לשון הקודש באחרית הימים לאור קטע מקומראן", תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' E. Puech, "Du bilinguisme à Qumrân", *Mosaïque de langues, mosaïque culturelle: Le bilinguisme dans le Proche-Orient ancien, Actes de la table ronde du 18 novembre 1995 organisée par l'URA 1062, Etudes sémitiques*, ed. F. Briquel-Chatonnet, Paris 1996, pp. 171–189; G. A. Rendsburg, "Qumran Hebrew (with a Trial Cut [1QS])", *The Dead Sea Scrolls at 60: Scholarly Contributions of New York University Faculty and Alumni*, ed. L. H. Schiffman and S. Tzoref (Studies on the Texts of the Desert of Judah, 89), Leiden 2010, pp. 217–246. השימוש בעברית ובארמית במגילות מדבר יהודה ראה י' בן-דב, "הכתיבה בארמית ובעברית במגילות קומראן ובספרים החיצוניים, הרקע בעולם העתיק והחיפוש אחר סמכות יהודית כתובה", תרביץ עח (תשס"ח), עמ' 27–60.

ראה א' בן-יהודה, "עד אימתי דיברו עברית?", מלון הלשון העברית הישנה והחדשה, המבוא הגדול, בעריכת נ"ה טורטשינר, ירושלים 1940. בן-יהודה מכתיר את הקטע האחרון של הדיון שלו (בעמ' 233–254) בכותרת "ימיה האחרונים של הלשון", וקובע שהיו אלה ימיו של רבי



האמונים על תחום הבלשנות מכירים הכרה שלמה בכך שהעברית נשארה שפה חיה בתחומים רבים, גם אם איננו יכולים לקבוע במדויק באיזו מידה דיברו בשפה זו במקומות ובזמנים מסוימים.

ואולם גם אם אלה פני הדברים, נותרת בעינה שאלת קביעת היקף השימוש בשפה עתיקה מדוברת ומידת השימוש בה, בהיעדר אמצעי הקלטה ועדים ישירים וחסרי פניות, ובהתחשב בחוסר הדיוק המאפיין את הגדרת השפות השמיות הקרובות זו לזו בתקופות קדומות; גם אופי העדות העולה מן המקורות הראשוניים ומן הכתובות, עדות הנגועה לא אחת ברטוריקה, אינו מאפשר מתן תשובה לשאלה הזאת.<sup>5</sup> כך למשל יש הטוענים שלשון חכמים (או העברית של מגילות קומראן) הייתה לשון חיה כלשון מדוברת תוך הסתמכות על סימני ההתפתחות הפנימית הניכרים בה, ואילו אחרים מגיבים באמרם כי גם שפה שאינה מדוברת אינה בהכרח "שפה קפואה".<sup>6</sup> מנקודת מבט אחרת יש לתהות: האם מעידות תוכחות חכמי הדורות הראשונים בשבח הדיבור בלשון הקודש והדרישה מהבנים שידברו בה, שאכן הייתה

יהודה הנשיא או זמן קצר לאחר מכן; הוא מסיים במילים "עוד מעט, עוד דור אחד, והלשון העברית מתה דיבור-פה". שאלה זו נידונה באין ספור מאמרים, ואין בכוונתי להביא כאן ביבליוגרפיה מלאה. לדיון מפורט מן הזמן האחרון, המתייחס גם למחקרים קודמים (אך מתעלם מן המחקר בעברית) ומרבה לעסוק בעברית כשפת דיבור, ראה פוארייר, 2007. עיסוק יתר בשאלת השפה המדוברת נמצא גם אצל I. Kottsieper, "And They Did Not Care to Speak Yehudit": On Linguistic Change in Judah during the Late Persian Era", *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, ed. O. Lipschits, G. N. Knopper and R. Albertz, Winona Lake, Ind. 2007, pp. 95–147. סיכום מאוזן יותר של המחקר בסוגיית שימושי הלשון בגליל בתקופות ההלניסטית והרומית נמצא אצל R. Horsley, *Galilee: History, Politics, People*, Valley Forge, Penn. 1995, pp. 247–250. על הקשיים הידועים היטב בסרטוט אופייה של שפה מדוברת מתוך מסמכים כתובים ראה שוורץ, 1995, עמ' 13. שוורץ טוען כי "במקרים מסוימים עשויה הכתיבה לשקף פעולת רישום בלבד. קשר הכרחי בין הכתיבה לדיבור קיים תמיד; הקשר בא לידי ביטוי בדרכים סבוכות, ולעתים אף קלושות ביותר". אציין כי אינני משתמש במונח "סוציולינגוויסטי" וכמובן גם לא במונח "דיגלוסיה" לתיאור היחס בין עברית לארמית בעת העתיקה. מונח זה נתגבש בהקשרים מודרניים, בתנאים שניתן לצפות ישירות בתפקודי השפות ובתחומיהן. ברור שאין המונח מתאים לתיאור היחסים המשתנים והסימביוטיים העמוקים בין שתי הלשונות האלה בתקופה העתיקה. לסקירות מעורכנות בנושא זה ראה G. Rendsburg, "Diglossia: (i) Biblical Hebrew" and E. Bar-Asher, "Diglossia: (ii) Rabbinic Hebrew", *The Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, Leiden and Boston (forthcoming). לתיאור היחסים בין עברית לארמית, וכן בין עברית לשפות שותפות אחרות במשך ההיסטוריה, כסימביוזה, ראה קוטשר, תשכ"ח, עמ' 507.

לדברי סיכום לדעה שלשון חכמים הייתה שפה מדוברת ראה E. Bar-Asher, "Hebrew", *The Dictionary of Early Judaism*, ed. J. J. Collins and D. C. Harlow, Grand Rapids, Mich. 2010, pp. 713–715.

זו לשון מדוברת, או אולי יש בדברים אלה דווקא הדים לעובדה שהתמעט השימוש בשפה?<sup>7</sup> ועוד שאלה: האם רשאים אנו להקיש מטקסטים אלה של חז"ל לגבי טקסטים אחרים?

לסיכום אני מבקש לומר, כי המחקר הסוציו-לינגוויסטי מהעת האחרונה מצביע על כך ששאלה המצטמצמת למידת שימושה של לשון חכמים (ואף רבדים שקדמו לה) כשפת דיבור אינה השאלה החשובה ביותר שצריכה להישאל. וגם אין זו שאלה שאפשר להשיב עליה תשובה מלאה.

אי לכך אינני מבקש להתמקד כאן בפירוט של שימושי לשון המעידים על "דיבור" (איזה סוג דיבור?) או על שימושים אחרים, אלא לסקור את מגוון הביטויים הלשוניים עצמם, שכן גם כך אנו עוסקים בבירור לשוני בעל חשיבות מצד עצמו. ההנחה שהייתה קיימת שפת דיבור אחת קשורה להנחה אחרת, שרק שפה אחת נחשבת "שפה מקומית" או "ילידית", בעוד כל שאר השפות מוטמעות בעקבות השפעה מבחוץ, כלומר השפעות שבאו מחברת הרוב הלא-יהודית. הנחות אלה אינן מביאות בחשבון את תופעת הדו-לשוניות בתוך החברה היהודית, כזאת שעליה הצביע מקס ויינרייך (אמנם בהקשר מאוחר בהרבה – הזיקה בין היידיש ובין "לשון הקודש", שהיא עצמה צירוף של עברית וארמית). לפי תפיסתו של ויינרייך חזירתן של שתי השפות היהודיות זו לתוך זו נרחבת עד כדי כך, שניתן לראות בשתייהן שפות חיות גם כאשר הן פועלות בתחומים נפרדים, הגולשים זה לתוך זה במגוון צורות משתנות, וזאת אפילו כאשר מתרחש ביניהן תהליך של "תרגום פנימי", כניסוחו של ג'ורג שטיינר.<sup>8</sup> אני בא להציע אפוא לשקול מודל מעין זה להגדרת היחסים בין העברית לארמית (ואולי אף ליוונית) בשלהי העת העתיקה, ובכוונתי לחזור לנושא זה בקרוב.<sup>9</sup>

7. ראה ספרי זוטא טו, לח (מהדורת ח"ש הארואיטץ, לייפציג תרע"ו, עמ' 288); ספרי דברים יא, מו (מהדורת א"א פינקלשטיין, ניר-יוק תשכ"ט, עמ' 104); שם לב, שלג (עמ' 383); תוספתא חגיגה א, ב (מהדורת ש' ליברמן, ניר-יוק תשכ"ב, עמ' 375); ירושלמי שקלים ג, ד (מו"ג ברייתא). וראה גם הערה 20 להלן. וראה מילר, 2006, עמ' 479–480; A. Salvesen, "A Convergence of the Ways? The Judaizing of Christian Scripture by Origen and Jerome", *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. A. H. Becker and A. Y. Reed, Tübingen 2003, pp. 233–257.

8. M. Weinreich, *History of the Yiddish Language*, trans. S. Noble, New Haven 2006, chap. 4: "Internal Jewish Bilingualism", pp. 247–314. יידיש נחשבת שפה יהודית אף כי היא שפה גרמנית בעיקרה; כך ניתן גם להחשיב דיאלקטים ארמיים מסוימים כיהודיים אף על פי שהם חלק ממשפחת דיאלקטים רחבה יותר המשותפת גם ללא יהודים (סורית, תמורית, נבטית וכו'; ותזכר גם ארמית שומרונית). למושג "תרגום פנימי" ראה G. Steiner, *After Babel: Aspects of Language and Translation*, New York and London 1975, pp. 28–30, 45–47.

9. ניתן להבין בדרך דומה את היחסים בין היוונית ובין הלטינית במספר הקשרים עתיקים. ראה

## 2. ריבוי לשונות בשלביה המוקדמים של ספרות חז"ל

כיוון שכבר עסקתי, בפירוט מסוים, בדרך הצגתו של נושא ריבוי הלשונות בשלביה המוקדמים של ספרות חז"ל,<sup>10</sup> אסתפק כאן בציון המקורות והמסורות שלהלן וללא פירוט יתר:

א. לפי אחת ההשקפות של אמוראי ארץ ישראל יש להבין מהפסוק "ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים" (בר' יא, א) כי שבעים האומות (ראה שם י, א-לב) כבר "היו מדברים בשבעים לשון" לפני מגדל בבל. ההבדל בין התקופות הוא בכך שלפני מגדל בבל הבינו הכול זה את זה (במובן מסוים היו השפות המרובות בגדר שפה אחת), ואילו לאחר מגדל בבל חדלו.<sup>11</sup> מכאן שהעונש האלוהי שהוטל על אותו הדור

אדמס, 2002, עמ' 125; J. N. Adams, *Bilingualism and the Latin Language*, New York 2003.

10. ראה פראד, 1992, עמ' 271-267; S. D. Fraade, "Before and After Babel: Linguistic Exceptionalism and Pluralism in Early Rabbinic Literature", *Diné Israel* 28 (2011).

11. ראה השקפת רבי אלעזר (300 לסה"נ בערך) בירושלמי מגילה א, ח (עא ע"ב). השקפתו של רבי יוחנן (280 לסה"נ לערך) היא כי הכול דיברו "בלשון יחידו של עולם בלשון הקודש" (כלומר בעברית) לפני מגדל בבל. באותו מקום בתלמוד מובא בשם בר-קפרא (230 לסה"נ לערך) פירוש לבראשית ט, כז שלפיו דיברו בלשונו של יפת (יוונית) באוהלו של שם, ודיבורם הובן. נראה כי זוהי מעין עמדת ביניים בין עמדתו של רבי אלעזר לזו של רבי יוחנן, המזכה את היוונית בסטטוס מועדף, קדמוני. אשר להענקת יתרון זה ליוונית השווה את עמדתו של רבן שמעון בן גמליאל במשנה מגילה א, ח; בירושלמי מגילה א, ח (עא ע"ג); ובבבלי מגילה ח ע"ב - ט ע"א, ושם יח ע"א. להשקפה שהעברית הייתה שפה אחת (בר' יא, א) שבה דיברו כל יצורי גן עדן, אלא שהפסיקו לעשות זאת לאחר הגירוש של אדם וחוה מגן עדן, ושבו לכך רק בימי אברהם, ראה ספר היוכלים ג, כח; יב, כה-כו. לעניין העברית כשפה היחידה (בר' יא, א) ראה גם התרגום המיוחס ליונתן על התורה, מהדורת ד' רידר, ירושלים תשמ"ד; A. Díez Macho, *Neophyti I: Targum Palestinense MS de la Biblioteca Vaticana*, Madrid and Barcelona 1970; M. L. Klein, *The Fragment-Targums of the Pentateuch according to their Extant Sources*, Rome 1980. לעניין העברית כלשון הקודש כשפה שבה נברא העולם ראה בראשית רבה יח, ד (מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 164-165). להשקפה שהעברית הייתה השפה הכלל-עולמית המדוברת שבה נברא העולם, שחדלה להיות כזאת עם בניית מגדל בבל, ושחזרה למעמדה כבראשונה בעולם הבא, ראה מדרש תנחומא כח (מהדורת ש' בוכר, וילנא תרמ"ה, כח ע"ב) המצטט את צפניה ג, ט. להשקפה שאדם, וככל הנראה גם חוה, דיברו ארמית, השקפה המיוחסת לרב יהודה בשם רב, ראה סנהדרין לח ע"ב. לדין נוסף בנושא ראה פראד, 1992, עמ' 267 הערה 37; סמליק, 2008, עמ' 95-99; הנ"ל, 2007, עמ' 140; א' אשל ומ' סטון, "לשון הקודש באחרית הימים לאור קטע מקומראן", תריבץ סב (תשנ"ג), עמ' 169-177; idem, *DJD* 19 (1995), pp. 219-221; א' שנאן, "לישן בית קודשא' בתרגומים הארמיים לתורה", בית מקרא כא (תשל"ו), עמ' 472-474. על הקושי בתרגום בראשית יא, א ועל השלכותיו הרחבות יותר של פסוק זה באשר לריבוי לשונות ותרגום במזרח הקדום ראה W. W. Hallo, "Bilingualism and the

התבטא פחות בחלוקה של השפות ויותר ביצירת בלבול ביניהן.<sup>12</sup> ביסוד השקפה זו טמונה ההבנה שריבוי לשונות כשלעצמו אין בו משום קללה אלוהית או עונש אלוהי, אלא ריבוי זה מגדיר, בראש וראשונה, את מלוא טווח הביטוי הלשוני וההבנה הלשונית, לפחות אלה שמקורם בשבעים האומות, קודם למגדל בבל.

ב. לפי מסורת מדרשית מימי התנאים ניתנה התורה בהר סיני בארבע שפות ("לא בלשון אחד אמר אלא בארבעה לשונות"): עברית, לטינית, ערבית וארמית – וזאת בדומה להתגלות האלוהית מארבע רוחות השמים.<sup>13</sup> מקורות מאוחרים יותר מציינים כי דברי האלוהים בסיני נאמרו בשבעים לשון.<sup>14</sup> כיוון שהמספרים ארבע ושבעים הם מספרים "שלמים", הרי ששלמות ההתגלות נתפסת כשלמות הביטוי הלשוני שלה, המובנת כאן בשפעתה הרב-לשונית.

ג. מקורות מדרשיים קדומים מדגישים כי משה כתב את התורה בלשון הקודש (עברית) בדיוק כפי שהוכתבה לו מפי הגבורה.<sup>15</sup> ואולם לפי מסורת קדומה אחרת של חז"ל, שיש החולקים עליה, ישנה אפשרות כי התורה ניתנה לעזרא בשנית בשפה הארמית ובכתב הארמי, אלא שלשונה העברית נשתמרה בעוד הכתב משתנה

Beginnings of Translation", *Origins: The Ancient Near Eastern Background of Some Modern Western Institutions* (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East, 6), Leiden 1966, pp. 154–168. Y. Moss, "The Language of Paradise: ראה הייתה הארמית הסורית ראה Hebrew or Syriac? Linguistic Speculations and Linguistic Realities in Late Antiquity", *Paradise in Antiquity: Jewish and Christian Views*, ed. M. Bockmuehl and G. G. Stroumsa, Cambridge 2010, pp. 120–137.

12. על הברולה זו ראה פילון, על בלילת הלשונות (191) (*De Linguarum Confusione*).

13. ספרי דברים שמג לדברים לג, ב (מהדורת א"א פינקלשטיין, עמ' 395); וראה פראד, 1992, עמ' 267 הערה 36. השפות הספציפיות נקבעו לפי דרישות הפרשנות. המילה וְאֵתָהּ בדברים לג, ב נתפסת כמילה ארמית ולכן כמייצגת את השפה הארמית, הגם שהפירושים העוקבים של מילה זו בספרי מתבססים על משחקי מילים המניחים שזוהי מילה עברית. ראוי לשים לב לכך שהאל פנה אל ישראל ("להם") בכל ארבע השפות, ולא אל עמים שונים בשפות שונות. על משחקי מילים בין הלשונות השונות כבסיס לפרשנות חז"ל ראה להלן הערה 36. על ארבע הרוחות השווה ספרי דברים שו (מהדורת א"א פינקלשטיין, עמ' 340), המפרש את ארבעת חלקי הפסוק השירי בדברים לב, ב כך: משה זימן את ארבע רוחות השמים לשמש כעדים כנגד ישראל (יחד עם השמים והארץ).

14. שבת פח ע"ב ומקבילות; עליהן ראה פראד, 1992, עמ' 267 הערה 37.

15. ראה מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דבחדש ב (מהדורת ח"ש הורביץ וי"א רבין, ירושלים תש"ך, עמ' 207); שם, מסכתא דבחדש ט (עמ' 238). והשווה: *Mekhilta de-Rabbi Ishmael: A Critical Edition, Based on the Manuscripts and Early Editions with an English Translation, Introduction and Notes*, ed. J. Z. Lauterbach, Philadelphia 2004, pp. 274–275 (המתבסס על כ"י אוקספורד). אשר למתן תורה בעברית ממש מבראשית ראה בראשית רבה יח, ד; לא, ח (מהדורת י' תיאודור וח' אלבק, עמ' 164–165, 280–281).

ל"אשורי" (או ארמי). לכך מתקשרת הבנת הביטוי משנה תורה בדברים יז, יח תורה "שעתידה להשתנות".<sup>16</sup> לפי אחת הגרסאות של המסורת הזאת (סנהדרין כא ע"ב) בחרו בני ישראל בימי עזרא במעין פשרה, שהתורה תישמר בלשונה העברית בעוד הכתב ישתנה לכתב האשורי/הארמי, וכך היה. מסתבר אפוא, שהשפה העברית והכתב העברי המקורי אינם קשורים זה לזה קשר בל ינתק. זו היא, ככל הנראה, השלכה לאחור מן הזמנים שבהם התחרו העברית והארמית (ואף היוונית) זו בזו על העליונות התרבותית, בעיקר בכל הנוגע לקריאת התורה (עברית), תרגומה (ארמית) ופירושה (עברית בראש וראשונה), תחרות שניטשה, כפי שעוד נראה, גם בתחומי המציאות הלשונית.

ד. כאשר המשנה באה לספר מחדש את סיפור הברית, שבו נצטווה העם לבנות מזבח לאחר חציית הירדן, "וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת באר היטב" (דב' כז, ח), היא מפרשת מילים אלו כך: "וכתבו עליהן את כל דברי התורה הזאת בשבעים לשון" (סוטה ז, ה כ"י קאופמן); הביטוי המקראי באר היטב מתפרש כמכוון לא לכתובה ברורה של מילות התורה מבחינה פיזית, אלא לתרגומן לשבעים לשונות. פירוש זה, ככל שהוא קשה להבנה, מלמד שהבנה מלאה וברורה של משמעות הטקסט העברי של התורה מצריכה את תרגומו למכלול הלשוניות של המין האנושי.<sup>17</sup>

ה. במספר מקומות אחרים נאמר, כי ידיעת "שבעים לשון" מעצימה את יכולת הפירוש והשיפוט. כך למשל לדברי המשנה "פתיחה זה מרדכי" למה נקרא שמו פתיחה? שהוא פותח דברים ודורשן ויודע בשבעים לשון" (שקלים ה, א כ"י קאופמן).<sup>18</sup>

16. ראה ספרי דברים (מהדורת פינקלשטיין, קס [עמ' 211]); תוספתא סנהדרין ד, ז-ח; ירושלמי מגילה א, ח (עא ע"ב-ע"ג); סנהדרין כא ע"ב – כב ע"א; חזון עזרא יד, מב (הספרים החיצונים, כרך א ספר שני, בעריכת א' כהנא, תל-אביב תרצ"ז); L. Ginzberg, *Legends of the Jews*, trans. H. Szold and P. Radin, 7 vols., Philadelphia 1913–1938, vol. 4, pp. 355–356; 6, pp. 443–444 nn. 41–44; ש' נאה, "על כתב התורה בדברי חז"ל" (א): המסורת על החלפת הכתב בידי עזרא", לשוננו ע (תשס"ח), עמ' 125–143.

17. ראה פראד, 1992, עמ' 268 והערה 68; ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ח, ניו-יורק 1973, עמ' 699–701; מ' הירשמן, תורה לכל באי העולם: זרם אוניברסלי בספרות התנאים ויחסו לחכמת העמים, תל-אביב 1999, עמ' 108–113; A. Yadin, *Scripture as Logos: Rabbi Ishmael and the Origins of Midrash*, Philadelphia 2004, pp. 76–79; סמליק, 2007, עמ' 138–141. וראה במיוחד תוספתא סוטה ח, ו (ובעקבותיו ירושלמי סוטה ז, ה [כא ע"ד]), ששם מתרגמות האומות מן התורה הכתובה בלשון אחת וחקוקה על אבן. והשווה לתרגום המיוחס ליונתן לדברים כז, ח; לתרגום הקטעים Frag. Tg-P; לקטע מן הגניזה הקהירית (כ"י קיימברידג' T-S B 8.8, דף 1 ע"ב); וכן לתרגום נאופיטי במקום זה. לפי הנרמז שם מדובר בתרגום בעל פה לשבעים הלשוניות במקום תרגומים חקוקים באבן.

18. על פתיחה בן מרדכי ושבעים הלשוניות ראה ירושלמי שקלים ה, א (מח ע"ד); מנחות סה ע"א

ו. נשוב לעניין ארבע הלשונות. מרבם לצטט את דבריו של רבי יונתן מבית גוברין (250 לסה"נ בערך): "ארבעה לשונות נאים שישתמש בהן העולם. ואילו הן: לעז [יוונית] לזמר, רומי לקרב, סורסי [ארמית] לאילייה [קניה], עברי לדיבור, ויש אומרים אף אשורי לכתב".<sup>19</sup> בעוד קיתונות של דיו נשפכו באשר להשלכות הספציפיות של אמרה זו (בעיקר לעניין העברית),<sup>20</sup> הרי לפי רוח הדברים יש לכל אחת מן השפות צורת ביטוי מסוימת המתאימה לה במיוחד.<sup>21</sup> בעוד אנו רשאים להניח כי כל שפה מתאימה לשימושם של לאום או קבוצה אתנית כלשהם, מובעת כאן הדעה כי, לפחות באופן אידאלי, "העולם" (כלומר כל העמים) יצא נשכר אם ישתמש בכל ארבע הלשונות האלה, תוך ניצול כל אחת מהן לשיח שהיא מתאימה לו במיוחד. אין

(ופירוש רש"י שם); מגילה יג ע"ב; פרקי דרבי אליעזר נ. מקור ההסבר לשם פתחיה בן מרדכי הוא בנחמה ז, ז ועזרא ב, ב, ששם נזכר מרדכי, אחד משבי הגולה, ומיד אחריו נזכר בלשן. אם נתייחס לשמות העוקבים כשם אחד, מתקבל משחק מילים שממנו ניתן להבין כי מרדכי הוא בעל לשון (בקי בלשונות), או בלל לשון (מערב לשונות). הפסקה במשנה מקשרת בבירור בין כישרון הפירוש לידע בשבעים לשון. ראה סנהדרין יז ע"א. והשווה תוספתא סנהדרין ח, א וירושלמי שקלים ה, א (מח ע"ד); מנחות סה ע"א; מגילה יג ע"ב – לפי המקורות הנ"ל היה הידע בשבעים לשון תכונה שנדרשה לשם קבלה לסנהדרין. בסוטה לג ע"א ולו ע"ב נאמר כי המלאך גבריאל לימד את יוסף שבעים לשון כדי לאפשר לו לשלוט. והשווה בטקסט מקומראן (ברית דמשק יד 10) אשר לפי מספר שחזורים כולל דרישה כי ה"מבקר" חייב לדעת "כל לשון משפחותם". גישה חיובית אל אלה היודעים שפות רבות נמצא אצל פילון (לעיל הערה 12). והשווה יוספוס, קדמוניות היהודים, ספר 20 § 264, גישתו שלילית.

19. ראה ירושלמי מגילה א, ח (עא ע"ג); ירושלמי סוטה ז, ב (כא ע"ג); אסתר רבה ד, יב (על אסתר א, כב).

20. על הדיבור העברי ראה לעיל הערה 7. המילה דיבור יכולה להתייחס למכלול רחב של דרכי הבעה על פה, מדיבור יום-יומי ועד נאום. ראה אלכסנדר, 1999; "קוטשר, "לשונן של האיגרות העבריות והארמיות של בר כוסבה ובני דורו" מאמר שני: האיגרות העבריות", לשוננו כו (תשכ"ב), עמ' 7–23 מעיר כי רבי יונתן פעל במחצית השנייה של המאה השלישית, ודבריו עשויים לשקף את המשך השימוש בעברית כשפה מדוברת בימיו, לפחות בדרומה של ארץ ישראל (אזור יהודה, ששם בית גוברין). אולם כיוון שדברי רבי יונתן נמסרים ללא ערעור במקור ארץ-ישראלי גלילי, אין סיבה להניח שאמרה זו לא הייתה מקובלת גם בגליל.

21. תימוכין ל"ארמית בקניה" נמצא בפיוטי אבלות ארמיים שנתגלו באחרונה, שעניינם הספד ונחמה. ראה J. Yahalom and M. Sokoloff, "Aramaic Piyutim from the Byzantine Period", *Jewish Quarterly Review* 75 (1984/85), pp. 309–321; "יהלום, "סורסי לאילייה: ארמית מארץ-ישראל תצוח", ויכרונות האקדמיה ללשון העברית לא-לד, לשנים תשמ"ד-תשמ"ז (תשמ"ט), עמ' 133–137; idem, "Angels Do Not Understand", *Journal of Jewish Studies* 47 (1996), pp. 33–44; "יהלום ומ' סוקולוף, שירת בני מערבא: שירים ארמיים של יהודי ארץ ישראל בתקופה הביזנטית, ירושלים תשנ"ט; J. Yahalom, "Syriac for Dirges, Hebrew for Speech": Ancient Jewish Poetry in Aramaic and Hebrew", *The Literature of the Sages*, pp. 363–374.

צורך לומר כי תושבי ארץ ישראל הקדומה יכלו לפחות לזהות את ארבע השפות הללו, אם לא למעלה מזה.

ז. האמירה הרטורית שלהלן, המיוחסת לרבי יהודה הנשיא, מופיעה פעמיים בתלמוד הבבלי. פעם אחת כברייא: "בארץ ישראל לשון סורסי למה, או לשון [ה]קודש או לשון יוונית". על כך עונה רב יוסף, אמורא בבלי בן תקופה מאוחרת יותר: "בבבל לשון ארמי למה, או לשון [ה]קודש או לשון פרסי".<sup>22</sup> דברי רבי יהודה הנשיא הובאו שוב ושוב במחקר כהוכחה ניצחת, שהעברית חדלה להיות שפה מדוברת בארץ ישראל בימיו.<sup>23</sup> לפי ההיגיון הזה היה עלינו לומר דבר דומה לגבי היוונית. יהא מצב השימוש בעברית בתקופתו אשר יהא, אין בכוחה של אמירה אירונית זו להוביל למסקנות היסטוריות מרחיקות לכת כל כך. המסקנה היחידה העולה מן האמירה היא זו: אמנם היה סביר וטבעי לצפות שיהודי ארץ ישראל ידבקו בלשון אבותיהם (העברית) או יאמצו את לשון האליטות השליטות (היוונית), ואף על פי כן מופיע, באופן אירוני, השימוש בלשון הארמית, ולא העברית או היוונית, כאפשרות שלישית בלתי סבירה. ואולם מבחינה מסוימת יש בה, בארמית, שאינה לשון ילדית ואף לא לשון זרה, משהו משתיק: היא קרובה במקורה לעברית מצד אחד, אך מצד אחר היא לשון משותפת לתרבות היהודית ולתרבויות הלא-יהודיות הסובבות (הנבטית והתדמורית, השומרנית והנוצרית), שהיהודים חיו בקרבן.

הערתו של רב יוסף מצביעה על כך שמצב זה, הנראה בלתי סביר, אינו מיוחד לארץ ישראל. ניתן לשאול שאלה זו עצמה לגבי שימושם של יהודי בבל בארמית; ואפשר גם להוסיף ולומר, כי השאלה תקפה גם לגבי הלשונות שהיהודים השתמשו בהן במהלך ההיסטוריה. כך יכולנו לשאול לגבי יהודי מזרח אירופה: "לשון יידיש למה? או לשון הקודש או לשון פולנית (או רומנית וכו')". במקרה הטוב מספק הקטע התלמודי שלפנינו עדות לכך שהיהודים תמרנו בין אפשרויות השימוש

22. ראה סוטה מט ע"ב כ"י מינכן; בבא קמא פב ע"ב – פג ע"א (הדברים מוצעים כברייא הפותחת במילה "והתניא"). במהדורות המודפסות של התלמוד המקור בבבא קמא הוא רבי יוסי ולא רב יוסף, ואולם במרבית כתבי היד (כולל כ"י מינכן) נזכר רב יוסף (בר חיאי, 300 לסה"נ לערך), אמורא בבלי שלו מייחסת המסורת את התרגום לנביאים (ראה פסחים סח ע"א; בבא קמא ג ע"ב). נראה כי הצהרתו אינה חלק מן הברייא המקורית, אלא סופחה אליה.

23. יחזקאל קוטשר (הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו, ירושלים תשי"ט, עמ' 11) רואה בפסקה זו הוכחה שאין לערער עליה כי הארמית כבר החליפה את העברית כשפה מדוברת בגליל בימי רבי יהודה הנשיא. סמליק (2007, עמ' 145) מזהיר: "דברי רב יוסף מדגישים את האבסורדיות בטענתו של רבי [כי יש לדבר עברית או יוונית אך לא ארמית], ומזכה אותנו בהערה אירונית ביותר באשר לשימושה של הארמית באזורים אלה. עמדתו של רבי מתבססת, ככל הנראה, על האידאולוגיה של העברית ולא על חברה שבה הייתה העברית עדיין בגדר אופציה בת קיימא של דיבור יום-יומי". כפי שצוין לעיל, אין אני בא לקבוע שהייתה אך שפה מדוברת אחת ויחידה. קביעה כזאת גם אינה מתבקשת מתוך הטקסט: הוא אינו מציין לאיזה סוג של שימוש לשוני הוא מכוון.

בשלוש השפות, ולעתים אף שילבו ביניהן; הוא גם מעיד שספרות חז"ל ניסחה את הדילמה של הבחירה הלשונית הזאת. להלן נביא עדות מקיפה לשימוש רב-לשוני מעין זה בשפות ולבחירה ביניהן על סמך תמונת המציאות העולה מן הכתובות. ת. המובאות שהבאנו עד כה מספרות חז"ל היו, רובן ככולן, ממקורות אגדתיים. גישה מתונה במקצת לשאלת ריבוי הלשונות (המגבילה את מקומן של השפות האחרות) אנו מוצאים בקטעי הלכה רבים העוסקים בשאלת השפה המתאימה למימושן של חובות הלכתיות דוגמת קריאה (וכתיבה) בכתבי הקודש, כתיבת תפילין ומזוזות, אמירת ברכות, קללות ושבעות, קריאת שמע ותפילות, הצהרות בנושא הקרבנות; והשפה הראויה לקיים בה טקסים אחרים דוגמת פרשת סוטה, טקס הייבום ומשיחת כוהן בזמן מלחמה. בדרך כלל עברית היא השפה המועדפת לקיום מצוות אלה, אך ניטש גם ויכוח משמעותי באשר לנסיבות שבהן מותר השימוש בשפה אחרת (מדובר בעיקר ביוונית, אך גם בשפות אחרות). הצורך בכך יכול להתעורר בהיעדר אדם המסוגל למלא מצווה זו בעברית, או בשל רצון לאפשר לקהל או למקיים המצווה להבין את הדברים הנאמרים או הנקראים במסגרתה. ואולם במרבית המקרים ברת המחדל היא עברית אפילו במחיר אי-הבנה.<sup>24</sup> לא אעסוק כאן במובאות אלה במפורט, כיוון שכבר עשיתי זאת בכתב במספר מאמרים על התרגום,<sup>25</sup> וכיוון שעתה נמצא בידנו חיבורו של וילם סמליק הכולל דיון מעולה בנושא.<sup>26</sup>

הנקודה שחשוב להדגיש כאן היא שטקסטים של חז"ל מניחים קיום קהילות יהודיות בעלות מגוון של יכולות לשוניות, דבר המציב בפניהן מגוון מצבים לשוניים הדורשים קביעת נורמות לדרך התנהגותן. בעודם מעדיפים את העברית כשפה לניהול טקסי פולחן בעלי אופי מילולי הם מתירים ניהול של כמה מטקסי פולחן אלו בשפות אחרות, ובפרט ביוונית. אשר לקריאת התורה ולימודה (הן במסגרת פרטית והן בציבור) הדרך המועדפת על ידי חז"ל היא דר-לשונית – עברית וארמית בעת ובעונה אחת. מעניין לצייץ כי בעוד השימוש בשפה לועזית על ידי דובר שפה זו או למענו מותר במקרים רבים (למשל קריאת שמע ביוונית), אפשרות השימוש בארמית לבדה על ידי דובר ארמית אינה נשקלת אפילו פעם אחת. בעוד הקריאה הדו-לשונית העברית-ארמית בכתבי הקודש היא בגדר נורמה אצל חז"ל, והאפשרות

24. ראה למשל משנה מגילה א, ח, ב, א; משנה סוטה ז, ד-א; ח, א; תוספתא מגילה ב, ו, ג, יג; תוספתא סוטה ב, א, ז, א; ספרי במדבר יב (מהדורת ח"ש האראוויטץ, לייפציג תרע"ו, עמ' 18; ירושלמי מגילה ב, א (עג ע"א); ירושלמי סוטה ז, א (כא ע"ב); ח, א (כב ע"ב); בבלי מגילה יח ע"א (ברייתא). בנושא זה עדיין רלוונטית עבודתו של ש' ליברמן, יוונית ויוונית בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 22-51 ("היוונית של בית הכנסת").

25. ראה פראד, 1992; הנ"ל, 1998; הנ"ל, 2006.

26. ראה סמליק, 2008; הנ"ל, 2007.



לקריאה חד-לשונית בעברית (בהיעדר מתרגם מתאים) או ביוונית (עבור קהל דובר שפה זו) מותרת, וקריאה דו-לשונית עברית-יוונית יכולה אף היא לבוא בחשבון,<sup>27</sup> אפשרות של קריאה חד-לשונית בארמית אינה מועילית אף לא במקום אחד.<sup>28</sup> נוכל להניח שהארמית נתפסה כקרובה מדי לעברית, הן מבחינת אופייה והן מבחינת מעמדה, ועל כן לא הייתה עשויה להיחשב שפה נפרדת לצרכים פולחניים מעין אלה.

### 3. דו-לשוניות יהודית פנימית בשלביה המוקדמים של ספרות חז"ל הלכה למעשה

ספרות חז"ל בשלביה המוקדמים מגדירה את נושא הרב-לשוניות וקובעת לגבי חוקים, ואולם נוסף לכך מהווה השיח שלה עצמה עדות מופגנת לדו-לשוניות פנימית של שני הדיאלקטים הקרובים – העברית של חז"ל והארמית.<sup>29</sup> אדון כאן רק בשלושה טיפוסים דו-לשוניות פנימית עברית/ארמית בספרות חז"ל.<sup>30</sup>

#### 1. חדירה הדדית (interpenetration)

השפה העברית והשפה הארמית משולבות מאוד זו בזו בטקסטים של ספרות חז"ל, בין שהגורם הסגנוני השליט הוא העברי ובין שהוא הארמי. שתי השפות האלה חדרו חדירה עמוקה זו לתוך זו בלשון חז"ל הן מבחינה דקדוקית והן מבחינת המינוח. השפעת הארמית על העברית של חז"ל מתבטאת בעיקר במינוח ופחות בדקדוק, והיא זו שזכתה בתשומת לב רבה יותר;<sup>31</sup> אך התהליך הוא דו-סטרי, ופועל גם מן העברית של חז"ל אל הארמית היהודית והשומרונית.<sup>32</sup> יש שהתחלופה בין שתי

27. ראה סמליק, 2007, עמ' 14 (המסתמך על מחקר קודם מאת ניקולאס דה-לנו' ופיליפ אלכסנדר). 141–147; וכן הנ"ל, 2008, עמ' 15.

28. כפי שטענתי במקום אחר (פראד, 2006) לא קיים אצל חז"ל מקרא ארמי בנפרד מהמקרא העברי שהוא גלווה לו.

29. אין בכוונתי להתייחס כאן לנושא שכבר דשו בו רבים – הופעת התכופה של מילים שאולות מיוונית ומלטינית בטקסטים העבריים והארמיים של ספרות חז"ל, אף לא בדרכי השפעתו של המינוח היווני והלטיני על לשונם. לסקירה שפורסמה באחרונה והיא כוללת ביבליוגרפיה של מחקר קודם ראה D. Sperber, "Rabbinic Knowledge of Greek", *The Literature of the Sages*, pp. 627–639. על ריבוי הלשונות הפנימי בספרות חז"ל ראה בויראין, 1988.

30. אני משתמש בטיפולוגיה זו מתוך למידה וניסיון, כיוון שהגבולות בין שלושת הטיפוסים האלה נוזלים ביותר. כך למשל מה שאני מגדיר כאן כ"חדירה הדדית" יכול להופיע גם כתת-טיפוס של "החלפת קודים", והוא הדין לגבי מה שמוגדר כ"תרגום פנימי".

31. המונח "השפעה" בעייתי, כיוון שהוא מניח קיומם של שני צדדים – פעיל וסביל. אולי היה זה ראוי להשתמש במונח "התאמה" או אפילו "הכלאה", בהיותם מורים על התרחשות מקבילה. בנושא זה של בחירת מילים ראה Adams, "Bilingualism at Delos" (n. 9 above), p. 126.

32. ראה קוטשר, תשכ"ח; ד' בן-חיים, "תרומת מורשת השומרונים לחקר תולדותיה של העברית",

השפות נפוצה עד כדי כך, שאין משגיחים בקיומה אם אין מחפשים אותה באופן מיוחד. בדומה לכך מניחה פרשנות חז"ל לא אחת קיום ידע בשתי השפות (ולעתים אף ביוונית), כמו בענייני פרשנות רב-לשונית ומשחקי מילים. לדוגמה, במכילתא דרבי ישמעאל בא ד לשמות יב, ד<sup>33</sup> מתפרש הפועל המקראי תָּכַסּוּ, משורש כס"ס (שפירושו 'חישב'),<sup>34</sup> כפועל ארמי (לשון סורסי) משורש נכ"ס, שפירושו 'שחט'.<sup>35</sup> כתימוכין לגרסה זו מביא המדרש השוואה לדיבור היום-יומי שבו משמש הפועל הארמי במשפט עברי: "כאדם שאומר לחבירו כוס לי טלה זה".<sup>36</sup>

במאמר ביקורת על הספר שירת בני מערבא: שירים ארמיים של יהודי ארץ ישראל בתקופה הביזנטית (מהדורת מ' סוקולוף ו' יהלום) עוסק אפרים חזן בשימוש הנרחב של מילים עבריות בטקסט הארמי, ומתאר אותה כתופעה מרכזית ובלוטת ביותר; הדבר נעשה בין באמצעות ציטוט ישיר ובין על ידי אימוץ של יסודות מן המקורות. ההנחה היא, שקהל קוראי השיר ושומעיו ניחן ביכולת מלאה להבין את העברית המשובצת בטקסט ולפענח את הרמיזות וההקשרים הנלווים אליה. מתוך שזירת העברית לתוך הארמית מסיק חזן, שרצף זה נראה טבעי למחברי השירים, ושהגורם העברי הוא מרכיב אינטגרלי בכל השפות היהודיות על קהילותיהן השונות.<sup>37</sup> בדומה לכך הראתה שולמית אליצור עד כמה חדרו אלמנטים ארמיים לפיוט העברי.<sup>38</sup> ניתן

דברי האקדמיה הישראלית למדעים, ג, ירושלים תשל"ז, עמ' 63–69; הנ"ל, עברית וארמית נוסח שומרון, ה, ירושלים תשל"ז, עמ' 251–259; א' טל, "בין עברית לארמית ביצירת השומרונים", דברי האקדמיה הישראלית למדעים, ז, ירושלים תשמ"ח, עמ' 239–255; י' בריאר, "הרכיב העברי בארמית של התלמוד הבבלי", לשוננו סב (תשנ"ט), עמ' 23–80. 33. מהדורת ח"ש הורוביץ ו"א רבין, עמ' 12. מקבילות: ירושלמי פסחים ה, ג (לב ע"א); בבלי פסחים סא ע"א.

34. F. Brown, S. R. Driver and C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1979, p. 493

35. M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*<sup>2</sup>, Ramat Gan and Baltimore 2002, p. 351

36. Y. Breuer, "The Aramaic of the Talmudic Period", *The Literature of the Sages*, p. 599. לדוגמה נוספת ראה לעיל הערה 13. על משחקי מילים רב-לשוניים בספרות חז"ל ראה בויארין, 1988; ג' חזן-רוקם, "משחק במילים יווניות בחידות עבריות-ארמיות: מגעים בין-תרבותיים במדרשי האגדה", מחקרים בתלמוד ובמדרש לזכר תרצה ליפשיץ, בעריכת מ' בראשור, י' לוינסון וב' ליפשיץ, ירושלים תשס"ה, עמ' 159–171.

37. אפרים חזן בביקורת על האוסף בעריכת מיכאל סוקולוף ויוסף יהלום, שירת בני מערבא: שירים ארמיים של יהודי ארץ ישראל בתקופה הביזנטית. הביקורת פורסמה ב-*Jewish Quarterly Review* 93 (2002), pp. 293–298.

38. ש' אליצור, "לדרכי שילובם של יסודות ארמיים בפיוטי ארץ ישראל הקדומים", לשוננו ע (תשס"ח), עמ' 331–348.

לומר זאת גם על שזירתם של אלמנטים ארמיים בטקסטים העבריים של ספרות חז"ל המוקדמת, ולהפך,<sup>39</sup> וכן על שימוש באמרות ארמיות בספרות ההיכלות.<sup>40</sup>

## 2. תרגום פנימי (internal translation)

כפי שטענתי באריכות ובפירוט במקום אחר נתפס התרגום הארמי בשלביה המוקדמים של ספרות חז"ל כליווי פרשני לקריאה בתנ"ך העברי ולא כתחליף שלה; ודבר זה מחייב הצגה אינטרלינגארית של שני הטקסטים, כעין קריאה בין השיטין, כאשר הבנה מלאה של הגרסה הארמית מצריכה לעתים קרובות פנייה למקור העברי.<sup>41</sup> השפעה הדדית דו-לשונית פנימית מעין זו קיימת במידה רבה גם בתפקוד

39. M. Bar-Asher, "Mishnaic Hebrew: An Interpretation in the Light of the Introduction Survey", *The Literature of the Sages*, pp. 567–595, esp. 586–588. ראוי לציין, לדוגמה, כיצד הטקסט במשנת סוטה ט, טו עובר חזר ועבר בין ארמית לעברית: "רבי אליעזר הגדול אומר: מיום שחבר בית המקדש שרו חכימא למהוי כספריא, וספריא כחזניא, וחזניא כעמא דארעא, ועמא דארעא אזלא ונדלדלה, ואין מבקש; על מי יש להשען? על אבינו שבשמים. בעיקבות משיחא חצפא יסגא ויקר יאמיר, הגפן תתן פריה והיין ביקר, והמלכות תהפך למינות, ואין תוכחה". ואולם טקסט זה אינו נחשב טקסט מקורי במשנה אלא לתוספת מאוחרת (הגם שהוא כלול בכתב יד קאופמן בנוסח שונה במקצת, אך הוא חסר בכתב יד פרמה א).
40. N. Janowitz, *The Poetics of Ascent: Theories of Language in a Rabbinic Ascent Text*, Albany 1989, pp. 23, 122. ראה פראד, 1992; הנ"ל, 2006. טענה דומה הועלתה לגבי היחס בין תרגום התנ"ך ליוונית בנוסח היהודי ובין המקור העברי, לפחות בשלבים המוקדמים לתפוצתו של תרגום השבעים. לביבליוגרפיה לנושא זה ראה פראד, 2006, עמ' 81–82 הערה 47. בטקסטים מקומראן המכונים תרגומים לא נמצא אותו יחס אינטרלינגארי דו-לשוני בין ארמית לעברית; טקסטים אלה אף אינם עוקבים אחר סדר המילים העברי כפי שהדבר נעשה בתרגומים של חז"ל. ראה D. Shepherd, "Will the Real Targum Please Stand up? Translation and Coordination in the Ancient Aramaic Version of Job", *Journal of Jewish Studies* 51 (2000), pp. 88–116; idem, *Targum and Translation: A Reconsideration of the Qumran Aramaic Version of Job* (Studia Semitica Neerlandica, 45), Assen 2004; idem, "What Is in a Name? Targum and Taxonomy in Cave 4 at Qumran", *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 17 (2008), pp. 189–206. באחרונה Beyer's 'Targums' of Tobit and Isaiah", International Organization for Targumic Studies, Helsinki, Finland, August 5, 2010. הרחבי שפרד טענה זו גם לקטעי המגילות מספר טוביה, הן הארמיים (4Q 196–199) והן העבריים (4Q 200), ואף לפרגמנט המביא, אולי, נוסח ארמי של ישעיהו יד, לא-לב (4Q 583). אין למצוא ולו באחד מן הקטעים האלה את השיטה האופיינית לתרגום, שיטה העוקבת אחר סדר המילים העברי. שאלת מקורם של הקטעים הארמיים מספר יהודית מקומראן – האם הם מבוססים על העברית או להפך – עדיין פתוחה. ראה J. A. Fitzmyer, *Tobit*, Berlin 2003, pp. 18–27.

התרגום לארמית כגשר בין הקריאה בכתבי הקודש ובין פירושם, וזאת בהקשר הפרפורמטיבי של הוראה ולימוד.<sup>42</sup> מחקרים על טקסטים דו-לשוניים יווניים-לטיניים מצביעים על תפקיד חינוכי דומה.<sup>43</sup> יחס אינטרלינגוארי זה ניכר בבירור בצורות טקסטואליות של כתבי היד הרבניים המוקדמים ביותר של התרגום מן הגניזה הקהירית.<sup>44</sup> לבסוף, ניתן לראות תפקוד אינטרלינגוארי פרשני דומה בחילוף בין החרוזים העבריים לנוסחם בארמית בתפילת "קדושה דסידרא" העברית (המקיימת באופן זה את חובת הלימוד של חז"ל).<sup>45</sup>

### 3. החלפת קודים לשונית (linguistic code-switching)

ספרות חז"ל מצטיינת לא רק בחדירה הדדית עברית-ארמית בתחומי הדקדוק ואוצר המילים, אלא גם בשימושה בהחלפת קודים בין שתי השפות במגוון דרכים (נוסף על התרגום) בדרך שכל שפה מקבלת על עצמה תפקידים מיוחדים ומתחלפים לצורכי

42. פראד, 2006; הנ"ל, 1998; S. P. Brock, "Aspects of Translation Technique in Antiquity", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 20 (1979), pp. 69–87, esp. 73 אלכסנדר, 1999.

43. אדמס, 2002; C. H. Moore, "Latin Exercises from a Greek Schoolroom", *Classical Philology* 19 (1924), pp. 317–328 הכתובים בשני טורים זה מול זה; V. Reichmann, *Roemische Literatur in griechischer Übersetzung*, Leipzig 1943, pp. 28–61; H. I. Marrou, *A History of Education in Antiquity*, trans. G. Lamb, New York 1956, pp. 342–356.

44. הטקסטים הארמיים מארץ ישראל שנתגלו בגניזה הקהירית אינם כוללים תרגום רצוף כמו במגילות הגנוזות, אלא תרגום ארמי של כל פסוק ופסוק לאחר הפסוק העברי המקדים אותו. לטקסטים כאלה ראה M. L. Klein, *Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch*, 2 vols., Cincinnati 1986. יש לציין במיוחד את התעודות מגניזת קהיר שסומנו בידי קליין ככתבי יד D, C, B (ראה שם, עמ' 18 xxii). בטקסטים אחרים מן הגניזה, וכן בתעודות מאוחרות יותר של התרגומים האחרים, השיטה פשוטה בדרך כלל: תחילה מובאת המילה (או המילים) הפותחת של הפסוק המקראי, ולאחר מכן הנוסח הארמי. אולם עדיין מתקבל הרושם שהמשפטים הארמיים הללו יועדו ללוות קריאה או לימוד של המקור העברי ולא לשמש לו תחליף, וזאת בניגוד לטקסטים הרצופים של התרגומים הארמיים מקומראן. נקודה זו מעלה גם ברוק במחקרו; ראה S. P. Brock, "Translating the Old Testament", *It is Written: Scripture Citing Scripture: Essays in Honor of Barnabas Lindras*, ed. D. A. Carson and H. G. M. Williamson, Cambridge 1988, pp. 92–95.

45. ראה סוטה מט ע"א (ופירוש רש"י שם); R. Langer, *To Worship God Properly: Tensions between Liturgical Custom and Halakhah in Judaism*, Cincinnati 1999, pp. 206–214; ד' בויערין, "השיר והשבח: דר'משמעות ואמנות השיר בתפילת הקבע", אשל באר'שבע ג (תשמ"ו), עמ' 91–99; הנ"ל, 1988, עמ' 150. יש לציין כי תפילת הקדיש, הכתובה אמנם ארמית, מסתיימת בשורה עברית, שניתן לראותה כווריאציה או פרפרזה של השורה הארמית הקודמת לה. דוגמה לתרגום אינטרלינגוארי על גבי קערת כישוף ראה בהערה הבאה.

ביצוע; תופעות אלה בולטות יותר בספרות האמוראים ופחות בספרות התנאים.<sup>46</sup> כך, למשל, לשון הפתגמים היא ארמית בדרך כלל בעוד לשון המעשיות היא עברית, וזאת מבלי להתחשב בשפת ההקשרים הטקסטואליים שלהן. דברים אלה אמורים במיוחד בתלמודים, שהוקצו בהם תפקידים מסוימים לעברית ותפקידים אחרים לארמית על ידי העורכים. עברית היא על פי רוב שפת ההוראה, בין בצורת ברייתא ובין בצורת אמירה של חכם מחכמי האמוראים (ואמוראים בני הדורות המאוחרים בכלל זה), ואילו הארמית היא שפת הוויכוח, השאלה והתשובה, והשפה המתווה את קשרי העריכה ומעצבת את המבנה. דומה הדבר כאילו נכתב הטקסט בשני צבעים, או בשני כתבים שונים, דבר המאפשר הבחנה ברורה בין רובדי הקול השונים, בין קולותיהם של מורי התנאים והאמוראים לקולם של העורכים האנונימיים ששיבצו את תורותיהם בתוך הטקסט כדי ליצור דיאלקטיקה בין-דורית.<sup>47</sup>

46. תרגום אינטרלינארי, כמו במקרה של התרגומים הארמיים היהודיים, גם הוא סוג של החלפת קודים. אולם לצורכי מאמר זה אשתמש במונח זה עכשיו ובהמשך הדברים לציון מקרים שבהם החילופים אינם נערכים בין ביטויים שאחד מהם משמש תצוגה למשנהו. החלפת קודים נמצא גם בטקסטים מגיסי יהודיים/ארמיים, הנתונים לעתים במסגרת עברית בעוד מילות הכישוף הן בארמית (מתוך מחשבה שהמלאכים אינם מבינים שפה זו). ראה דוגמאות אצל י' נווה, "כיבוש טוב, אין כמוהו: קמיע עתיק מחורבת מריש שבגליל", תרביץ נד (תשמ"ה), עמ' 367–382; J. Naveh and S. Shaked, *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem 1985, pp. 222–224, 237–238; L. H. Schiffman and M. D. Swartz, *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Geniza: Selected Texts from Taylor-Schechter Box K1* (STS, 1), Sheffield 1992, pp. 69–82. לשים לב לקצרת כישוף שחוקקים בה פסוקי מקרא במקור ובתרגום לארמית לסירוגין: S. A. Kaufman, "A Unique Magic Bowl from Nippur", *Journal of Near Eastern Studies* 32 (1973), pp. 170–174. על האמונה שהמלאכים אינם מבינים ארמית ראה שבת יב ע"ב (ובתוספות שם); סוטה לג ע"ב – לג ע"א.

47. ראה א' מרגליות, "עברית וארמית בתלמוד ובמדרש", לשוננו כז (תשכ"ג), עמ' 20–33. אבא בנדוד (לשון מקרא ולשון חכמים, א, תל-אביב תשכ"ז, עמ' 134–135) הולך בעקבות מרגליות בעניין זה, וטוען לקשר בין הדו-לשוניות בתלמוד לזו של באי בית הכנסת. ואולם ככל שהעברית והארמית ממלאות, במידה מסוימת, פונקציות נפרדות בתלמוד הן גם מעורבות זו בזו בדרכים מורכבות יותר מאלה שמציג מרגליות במחקרו. ראה בעניין זה ש" פרידמן, "פרק האשה רבה בבלי, בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיה", מחקרים ומקורות – מאסף למדעי היהדות, א, בעריכת ח"ו דימטרובסקי, ניריורק תשל"ח, עמ' 301–302 המבקר את H. Klein, 67–91 (1947), *Jewish Quarterly Review* 38. "Gemara and Sebara", *Jewish Quarterly Review* 38 (1947), pp. 67–91. להיוועץ ביעקב ניוזנר לגבי ספרו *Language as Taxonomy: The Rules for Using Hebrew and Aramaic in the Babylonian Talmud*, Atlanta 1990. לא ידוע לי על דיונים דומים בנושא העירוב בין עברית לארמית בתלמוד הירושלמי, אך הייתי מצפה לחלוקה פונקציונלית דומה במידה רבה, כשיחס השימושים נוטה במידה רבה לצד העברית. על הצירוף של עברית וארמית במדרשים מארץ ישראל ראה פראד, 1992, עמ' 276 הערה 53; B. L. Visotzky,

במאמר "על איגרותיהם של הנשיאים"<sup>48</sup> שפורסם באחרונה מוכיח ישעיהו גפני בצורה משכנעת, כי איגרות הנשיאים מארץ ישראל לקהילות הגולה (בנושאי מינויים, מגביות ולוח השנה) מצוטטות כמעט תמיד בעברית בטקסטים התלמודיים, אף על פי שהמסגרת הנרטיבית שהן מופיעות בה כתובה ארמית בדרך כלל.<sup>49</sup> במילים אחרות, הטקסט התלמודי מבצע החלפת קוד מארמית לעברית בבואו לצטט את האיגרות האלה. גפני מעלה את השאלה, האם יש בכך כדי לשקף את שפתן הממשית של האיגרות או את פועלם הספרותי-רטורי של מוסרי המסורת האלה. השאלה ההיסטורית היא אפוא, האם נכתבו האיגרות האלה בעברית, ומכאן שגם נקראו על ידי נמעניהן בעברית (או תורגמו למענם מעברית), או שמא לפנינו תצוגה ספרותית בלבד. גפני אינו משיב על שאלה זו, והיא פתוחה ומאתגרת. גם אני איני לשאלה היסטורית זו בשלב זה, ואחזור אליה רק בהמשך. לצורכי הדיון הזה די אם נאמר, שלפנינו דוגמה מעולה לאותו סוג של החלפת קודים הנפוץ כל כך בשלביה המוקדמים של ספרות חז"ל, לפחות בתור אמצעי ספרותי.

#### 4. ריבוי לשונות בתעודות וכתובות

אין כל דרך לדעת, האם נתקבלו נוהגי חז"ל בעניין הבחירה הלשונית בחוגים שמחוץ למעגל שלהם, ואם נתקבלו יש לשאול באיזו מידה נתקבלו (אם אמנם הגיעו להסכמה בינם לבין עצמם). צריך לומר כי העדות העולה מכתובות ומתעודות חיצוניות אחרות אכן מאפשרת לנו הצצה רבת ערך לשימושים לשוניים רחבים יותר.

*Golden Bells and Pomegranates: Studies in Midrash Leviticus Rabbah* (Texts and Studies in Ancient Judaism, 94), Tübingen 2003, pp. 41–47. על החלפת קודים בין עברית וארמית בלימוד המודרני של התלמוד ראה י' ברויאר, "הרכיב העברי בארמית של התלמוד הבבלי", לשוננו סב (תשנ"ט), עמ' 23–80. על המעבר בין לשון ללשון בלימוד התלמוד המודרני ראה S. C. Heilman, "Sounds of Modern Orthodoxy: The Language of Talmud Study", *Never Say Die: A Thousand Years of Yiddish in Life and Letters*, ed. J. A. Fishman, The Hague and Paris 1981, pp. 227–253; idem, *The People of the Book: Drama, Fellowship and Religion*, Chicago 1983. על הפעולה ההדדית של עברית וארמית בעיצוב השיח הערוך של הבבלי ראה באחרונה M. Vidas, *Tradition and Formation of the Talmud*, Ph.D. dissertation, Princeton University, 2009.

48. י' גפני, "על איגרותיהם של הנשיאים", *Follow the Wise: Studies in Jewish History and Culture in Honor of Lee I. Levine*, ed. Z. Weiss et al., New York and Winona Lake, Ind. 2010, החלק העברי, עמ' 3\*–10.

49. הדוגמאות החשובות ביותר שהוא מביא לקוחות מירושלמי סנהדרין א, יט ע"א (השווה ירושלמי נדרים ו, מ ע"א); ברכות סג ע"א–ע"ב; ירושלמי חגיגה ה, עז ע"ד; ואולי סנהדרין יב ע"א; ראש השנה יט ע"ב.

יצירת התאמה בין סוגי עדויות אלה – זו שמקורה בחז"ל וזו שבאה ממקורות אחרים – אינה מלאכה פשוטה כלל ועיקר. יונתן פרייס וחגי משגב מצהירים בסיכום סקירתם המעולה על כתובות יהודיות ושימושיהן שפורסמה באחרונה<sup>50</sup> כי "ברור שמכלול התעודות היהודיות המוכר לנו היום – הן אלה מארץ ישראל והן אלה מן הגולה – משקף עולם שונה מעולמם של חז"ל".<sup>51</sup> במסגרת זו אני מבקש לדון בשאלה באיזו מידה קבעו חז"ל את מה שמשקף בבתי הכנסיות או בבתי הקברות (שני המקורות העיקריים לכתובות שבידינו), אלא בדרך ההשפעה האפשרית של הדברים של חז"ל שאנשי המקומות שבהם נכתבו הכתובות והתעודות ראו ושמעו, או לפחות במידת קיומם המשותף בעולם של ריבוי לשונות יהודיות (ולשונות נוספות).<sup>52</sup>

בחרתי להציג את השאלה בדרך זו בשל שני קשיים מתודולוגיים ידועים, הנובעים שניהם מכל אחד משני סוגי העדות הללו. ואני מבקש לבחון את השפעתם זה על זה. א. אֵל לנו להניח כי ספרות חז"ל מייצגת בצורה פשוטה את דרך חייהם של חוגים אחרים בחברה או את מוסדותיהם הקהילתיים, וזאת בשל אופייה המוטה בביורר של ספרות רטורית ומרובת קולות זו. במקרה שלפנינו אסור לנו במיוחד להניח כי חז"ל (גם אם היו יכולים להגיע להסכמה בינם לבין עצמם) הם שקבעו את דרך שימושם של חוגים אחרים בשלוש השפות העיקריות שעמדו לרשותם – עברית, ארמית ויוונית (אם נצמצם את דיוננו לארץ ישראל).

ב. גם הכתובות (או התעודות הקדומות) אינן מייצגות בצורה פשוטה את הדרך שבה השתמשו יוצריהן, קוראיהן או המתבוננים בהן בשלוש השפות האלה במגוון רחב יותר של תפקודים. עדויות אלה משרתות גם הן צרכים רטוריים; וגם הן נוצרו על ידי שכבה מוגבלת מקרב האוכלוסייה היהודית, והן תואמות בדרך כלל את המוסכמות הסגנוניות של הסוגה המיוחדת להם. הן מהוות, בקצרה, ביטוי למה שנהוג לכנות "הנהגים האפיגרפיים" (epigraphic habits), הנתונים לשינויים בהתאם לזמן, למקום ולקבוצה החברתית. מכאן הסיכון הרב בקביעת אומדן או

50. פרייס ומשגב, 2006. ראה במיוחד שם, עמ' 468–483.

51. שם, עמ' 481. לסקירות נוספות של כתובות יהודיות עתיקות שפורסמו באחרונה ראה לפין, 1999; ח' משגב, "כתובות בתי-כנסת מתקופת המשנה והתלמוד", ועשו לי מקדש: בתי-כנסת מימי קדם ועד ימינו, בעריכת י' אשל ואחרים, אריאל תשס"ד, עמ' 49–56; הזר, 2001.

52. בחרתי בשיטה דומה לבדיקת היחס בין הטקסטים של חז"ל ובין המציאות של זמנם במאמריי אלו: פראד, 2011; "The Temple as a Marker of Jewish Identity before and after 70 CE: The Role of the Holy Vessels in Rabbinic Memory and Imagination", *Jewish Identities in Antiquity: Studies in Memory of Menahem Stern*, ed. L. I. Levine and D. R. Schwartz, Tübingen 2009, pp. 235–263.

הכללה כלשהם באשר לשימוש החברה היהודית בכללותה בשפות השונות, וזאת גם כאשר ניתן להיעזר בהבחנות בין דפוסי השימוש בארץ ישראל לדפוסי השימוש בגולה, וכן בין אזורים כפריים לעירוניים, ואף בין הנהגים האפיגרפיים של יהודים ולא יהודים בעולם היווני-רומי.<sup>53</sup> מלאכתנו הייתה קלה יחסית לו יכולנו לחשב את מספר הכתובות היהודיות בעברית, בארמית וביוונית בארץ ישראל כולה (זאת בהנחה שהיינו יכולים לקבוע בכל מקרה איזו כתובת היא אכן יהודית, ואיזו היא אכן ארמית או עברית), ואז לקבוע "כמה יוונית" (או עברית או ארמית) הייתה בארץ ישראל.<sup>54</sup> העדות מארץ ישראל תחת השלטון הרומי מצביעה אמנם בבירור על עליונותה של הארמית לעומת העברית בחיי היום-יום בימי האמוראים, אך סביר להניח כי מעמדה המועדף של הלשון האחת על פני האחרת (כמו על פני היוונית) יהיה נתון לשינויים בהתאם למיקום הגאוגרפי, לתחומי הפעולה או למעמד החברתי. נניח אפוא לניסיונות לבחירת המנצח בתחרות הפופולריות הזאת, ונעבור אל הדבר הראוי באמת לציון – אל עצם הימצאותו הכוללת של השימוש הרב-לשוני על פני תחום גאוגרפי נרחב ולאורך כמה מאות שנים. נכון אמנם כי לא בכל בית כנסת נמצאו כתובות בכל שלוש השפות, אך ברכים מהם, אם לא ברובם, מופיעות כתובות בשתי שפות מתוך השלוש, וניכרים הבדלים בריכוז הכתובות והשפות בהתאם לאזור (מישור החוף או פנים הארץ) ולסוג היישוב (כפרי או עירוני). פרגוס מילר היטיב להדגיש את הדבר בקבעו, כי "התכונה החשובה הראשונה של פסיפסי בתי הכנסת, הניכרת לעין גם בסקירה השטחית ביותר, היא הנטייה לכלול טקסטים חקוקים בשתיים או בשלוש שפות שונות".<sup>55</sup>

אני מקווה שיעלה בידי להראות (אך בשל המסגרת המצומצמת אוכל להדגים את הדברים בלבד), כי שלוש הקטגוריות של הדו-לשוניות היהודית בספרות חז"ל (חדירה הדדית, תרגום פנימי והחלפת קודים לשונית) מופיעות גם, בשינויים המתחייבים, בכתובות ובתעודות של חוגים חברתיים אחרים, השייכים לאותה מסגרת זמן בקירוב ולאותו אזור גאוגרפי.

53. R. MacMullen, "The Epigraphic Habit in the Roman Empire", *American Journal of Philology* 103 (1982), pp. 233–246; E. Meyer, "Explaining the Epigraphic Habit in the Roman Empire: The Evidence of Epitaphs", *Journal of Roman Studies* 80 (1990), pp. 74–96. על שיקולים נוספים של זהירות מתודולוגית באשר לזיהוי כתובות יהודיות ולשימוש בהן ראה פרייס ומשגב, 2006, עמ' 461–468; סמליק, 2008, עמ' 144; הוסר, 2001, עמ' 400–401; לפין, 1999, עמ' 240–243.

54. אני מרמז לכותרת מאמרו של שאול ליכרמן, "How Much Greek in Jewish Palestine", *Biblical and Other Studies*, ed. A. Altman, Cambridge, MA 1963, pp. 123–141.

נקודה זו העלה גם לפין, 1999, עמ' 246.

55. מילר, 2006, עמ' 399.



## 1. חדירה הדידת

נפתח בקטגוריה הראשונה – החדירה ההדדית של העברית והארמית זו לתחומה של זו. נראה כי העדויות מצביעות בבירור על כך, שתופעה זו חוזרת בכתובות העבריות והארמיות; במקרים מסוימים מגיעה מידת ההכלאה לידי כך שקשה לקבוע את שפת הכתובת. מקור הדוגמה המרכזית שלי לעניין זה אינו כתובת אלא תעודה שפורסמה, למרבה המזל, רק באחרונה בעיתון קתדרה על ידי אסתר אשל, חנן אשל ז"ל ועדה ירדני תחת הכותרת "שטר מ'שנת ארבע לחורבן בית ישראל".<sup>56</sup> לדעת העורכים סביר להניח כי הביטוי האחרון מתייחס למרד ברכוכבא, דבר הקובע את תאריך השטר, שנכתב והוסתר מדרום לעיר חבון, לשנת 140 לסה"נ. שטר המחילה כולל חמש-עשרה שורות ונושא את חתימות הסופר ושני עדים, ובו קובעת אישה בשם מרים בת יעקב כי היא פוטרת את גיסה, אחי בעלה המנוח, מכל התחייבות חומרית נוספת כלפיה. זוהי תעודה מעניינת ביותר מכמה בחינות, אך כאן אתמקד בעניין הלשוני.

לפנינו תשלובת של אוצר מילים וצורות דקדוקיות ארמיות ועבריות. בטיטה הראשונה של המאמר שהגיעה לידי הגדרו המחברים את שפת השטר כדלקמן: "לשונו ארמית ושולבו בו ביטויים עבריים"; במאמר המודפס מופיע משפט שונה: "לשונו עברית ושולבו בו ביטויים ארמיים". כאשר שאלתי את אחד המחברים לפשר השינוי נאמר לי, כי המחברים ספרו את המילים העבריות ואת המילים הארמיות והחליטו "אחרי רבים להטות"; רוצה לומר, כיוון שמספר המילים בעברית עלה על מספר המילים בארמית ניתן להגדיר את התעודה ככללית כעברית. ואולם באותה חוברת של קתדרה מפרסם משה בראש-ר אשר ניתוח משלו לשפת התעודה, וטוען, ולעניות דעתי בצדק, כי לשונה הכללית של התעודה היא ארמית וכלולים בה מרכיבים עבריים חשובים (נוסף על תערובות של עברית וארמית). ספירת מילים, לדעתו, אין בה כדי לקבוע את לשון התעודה.<sup>57</sup> מכל מקום, העובדה שמלומדים ישראלים כה מכובדים, הבקיאיים בטקסטים ארמיים ועבריים עתיקים, אינם מצליחים להגיע לידי הסכמה לגבי לשון התעודה, אם מדובר בטקסט עברי עם תוספות ארמיות רבות או בטקסט ארמי עשיר בתוספות עבריות, מעידה כאלף עדים על מידת החדירה ההדדית של שתי השפות בעת העתיקה, ולא רק בתחום הספרותי אלא גם

56. א' אשל, ח' אשל וע' ירדני, "שטר מ'שנת ארבע לחורבן בית ישראל": עדות נדירה לגזרות הדת אחרי מרד ברכוכבא?", קתדרה 132 (תשס"ט), עמ' 524.

57. מ' בראש-ר, "על הלשון בשטר מבית-עמר", קתדרה 132 (תשס"ט), עמ' 25–32. ואולם בראש-ר אשר מוצא בתעודה גם מידה של החלפת קודים (מבלי לנקוט מונח זה), שכן הוא רואה את מסגרת התעודה (שורות 1–4, 12–15) כארמית בראש וראשונה, בעוד גוף התעודה (הצהרתה של מרים בת יעקב) הוא, לדעתו, עברי בעיקרו (עמ' 25–26). אף על פי כן הסגנון הלשוני הכולל של התעודה, שהוא ארמי במקרה זה, הוא הקובע את שפתה הכוללת.

בתעודות שזמנן ומקומן מוגדר.<sup>58</sup> כיוון שתעודה זו שייכת, כפי שנמסר, לאוצר של תעודות שנתגלו באותו מקום וטרם הגיעו לידי החוקרים, לא נותר לנו אלא לחכות להתפתחויות נוספות ב"שידור חי".

## 2. תרגום פנימי

בכתובות של בתי כנסת או בתי קברות אין למצוא עדויות של פסוקי התנ"ך הנמסרים בארמית, ואין תמה בכך, שהרי התרגום הארמי מוצג תמיד בעל פה במסגרות אלה.<sup>59</sup> לשונם של פסוקים מן התנ"ך הכתובים באבן או של כתוביות על גבי פסיפס המלוות סצנות מן המקרא היא כמעט תמיד עברית, ונראה שהתרגום אינו דרוש כלל. כך למשל אנו מוצאים במכלול בתי הכנסת במרות פסוק מספר דברים (כח, ו) החקוק על משקוף ופסוק מספר ישעיהו (סה, כה) הכתוב על רצפת פסיפס כליווי לתיאור מקראי, בעוד פסיפס סמוך נושא כתובת הקדשה בארמית.<sup>60</sup> ישנם שני פסוקים הכתובים יוונית על גבי פסיפס (ישעיהו מ, לא בקיסריה ותהלים קכא, ח סמוך לקיבוץ מסילות בעמק בית שאן), אך איננו יודעים בוודאות אם מדובר באתרים יהודיים או נוצריים.<sup>61</sup> עם זאת נמצאו מספר כתובות הקדשה דו-לשוניות שבהן מופיעות המילים, או אחדות מהן, בשתי שפות זו אחר זו, על פי רוב ביוונית ובארמית.<sup>62</sup>

הדוגמה הטובה ביותר לתרגום פנימי בכתובת היא מצבה דו-לשונית יוונית-ארמית מצוער (לזכר מוסיוס בן מרסה). שיטת התיארוך בכל אחת מן הלשוניות שונה, ומותאמת לשפה ולתרבות (אבל שתייהן מתכוונות לשנת 358 לסה"נ): ביוונית מצוין התאריך לפי כינונה של הפרובינקיה ערביה, ובארמית המניין הוא לחורבן הבית ולפי מחזור השמיטות.<sup>63</sup> מסתבר אפוא שאין מדובר כאן בצורך לקבוע איזה חלק מן הכתובת (היווני או הארמי) הוא המקורי ואיזה הוא תרגום, כיוון שכל חלק משקף

58. במקרה של טקסט ספרותי שהועתק ועבר מיד ליד (ומפה לפה) במרוצת הדורות עשוי תהליך ההעברה הממושך לגרום לחדירות אלמנטים עבריים לטקסט ארמי בעיקרו, ולהפך.

59. יש להבדיל בין הדיון הזה ובין סוגיית ייצוגה של המסורת התרגומית במסירתן של סצנות מקראיות. לעניין "תרגום פנימי" החרוט על גבי קערת כישוף ראה לעיל הערה 46.

60. ראה נווה, תשמ"ט, עמ' 305 (מס' 1-3).

61. הזסר, 2001, עמ' 362 הערה 484.

62. ראה למשל את שתי הגלוסקמאות הנידונות אצל פרייס ומשגב, 2006, עמ' 464. אשר ליוונית ועברית ראה להלן הערה 74.

63. לדין בנושא זה ראה פרייס ומשגב, 2006, עמ' 471. להתייחסויות נוספות במחקר ראה

H. Misgav, "Two Jewish Tombstones from Zoar", *Israel Museum Studies in Archaeology* 5 (2006), pp. 35-46; H. Cotton and J. J. Price, "A Bilingual Tombstone from Zoar (Arabia)", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 134 (2001), pp. 277-283; "נווה, שתי מצבות קבר מצוער מאוסף מוזיאון הכט: הכתובות הארמיות", מכמנים 15 (תשס"א), עמ' 5-9.

מוסכמות אפיגרפיות מוגדרות, ובה בשעה משמש תמונת ראי של משנהו מבחינה תוכנית ותפקודית. ניתן לשאול, מה תפקידה של כתובת דו־לשונית כזאת, האומרת אותו דבר עצמו פעמיים, אם כי בשתי שפות שונות ולפי מוסכמות שונות? האם נועד החלק היווני למסור מידע לעיני דוברי היוונית ולאוזני דוברים אלה, בעוד החלק הארמי מיועד למסירת אותו מידע עצמו לעיני דוברי הארמית ולאוזני דוברים אלה, והשניים לא ייועדו לעולם? ואולם אם נאמץ את גישתו של אדמס לכתובות היווניות-לטיניות מדלוס (ולכתובת יוונית-תדמורית מ־Shields), נכיר בכך שהדו־לשוניות שלהן הייתה דו־סטריית, בדומה לטענה שהעלינו, אני ואחרים, באשר לתפקיד הקריאה הדו־לשונית בתורה והוראתה לפי הנוהג התרגומי של חז"ל. לפי דברי אדמס, "אחד התפקידים החשובים ביותר של כתובת דו־לשונית לא היה כרוך דווקא במסירת מידע למספר הקוראים הגדול ביותר, אלא בהקרנתה של זהות מסוימת"; ובמקרה שלפנינו מדובר בזהות כפולה.<sup>64</sup> וכך יועדה הכתובת הדו־לשונית מצוער, המקרינה אותה זהות כפולה, לעיני הכול ולאוזניהם.<sup>65</sup>

קבוצה נוספת של דוגמות מראשית המאה השנייה לסה"נ מקורה באתר לא רחוק מצוער אך קרוב יותר ללב ארץ יהודה. המדובר בתעודות שרובן בארמית יהודית, אך גם בעברית, נבטית (ארמית) ויוונית ממערות ואדי מורבעאת ונחל חבר שלאורך החוף המערבי של ים המלח. התעודות בכל ארבע השפות נשמרו ביחד. יתר על כן, לעתים קיימת תערוכת שפות בתוך אותה תעודה עצמה, ואף בחותמים ובחתימות של התעודות, רצוה לומר תעודות יווניות חתומות בשמות בארמית, תעודות עבריות או ארמיות עם חתימות ביוונית.<sup>66</sup> לעתים ניתן להבחין, שאותו סופר כתב ביותר משפה אחת ושאותו אדם חתם ביותר משפה אחת. וכדברי חנה כותן: "ניתן להוכיח כי החברה המשתקפת בתעודות הארמיות כתבה תעודות, או הורתה לכתוב אותן, גם בעברית וביוונית; הדבר אמור לעתים לגבי אותו אדם עצמו. במילים אחרות, אין מדובר כאן במצב שבו תעודות הכתובות בשפות שונות מייצגות רבדים שונים של

64. אדמס, 2002, עמ' 125. לשאלת הלשון והבחירה הלשונית כביטוי לזהות יהודית לאומית/אתנית ראה שוורץ, 1995, עמ' 3–47; לפין, 1999, עמ' 239–268; S. Schwartz, "Hebrew and Imperialism in Jewish Palestine", *Ancient Judaism in its Hellenistic Context*, ed. C. Bakhos (SJSJ, 95), Leiden 2005, pp. 55–84; D. Goodblatt, *Elements of Ancient Jewish Nationalism*, Cambridge 2006, pp. 49–70.

65. השווה זאת לתארוך הכפול, עברי וכללי, הנפוץ בתעודות ישראליות מודרניות, אף שניתן היה לצפות שהקמתה של מדינת ישראל המודרנית תביא לשימוש בתאריך העברי בלבד.

66. לדוגמאות לתעודות משפטיות רב־לשוניות וחתימות רב־לשוניות במקורות תנאיים ראה משנה גיטין ט, ו; שם ט, ח; תוספתא גיטין ז, יא; תוספתא בבא בתרא יא, יא. לכתובות יווניות המסתיימות בחותמות ארמיות או נבטיות ובחתימות ביוונית או בארמית ראה תעודות ברכוכבא, פפירוסים 15, 17–22.

החברה היהודית";<sup>67</sup> כלומר לפנינו מעין פרפרזה מהופכת על דברי התלמוד הבבלי (מגילה יח ע"א), ולא דובר כאן בעברית לעברים, יוונית ליוונים וכו'. כאן אבקש להתמקד בשתי תעודות כאלה המעידות על תרגום פנימי בין יוונית לארמית ובין ארמית לעברית. בפירוס ידן 27 משנת 132 לסה"נ, תעודה מן הארכיון המשפטי של בבתא, היא קבלה ביוונית.<sup>68</sup> בתחתית התעודה (שורות 11–14) בבתא מאשרת את הקבלה בארמית (בכתב יד אחר) ובגוף ראשון, לאחר מכן בא תרגום מילולי ליוונית (פרט למוסכמות תיארוך שונות) של חותמתה המאשרת בכתב היד הראשון, ולבסוף חתימת בעל כתב היד הראשון על המסמך בשמו ובגוף ראשון. לפני התרגום ליוונית מופיעה המילה *ἐμπνεῖα* (שורה 15), המצביעה על כך שמדובר ב"תרגום". במקומות אחרים אנו מוצאים שמילה זו באה להציג תרגומים יוניים של חותמות גם כאשר המקור אינו מופיע (ככל הנראה מדובר בשני תרגומים מארמית ובשני תרגומים מלטינית).<sup>69</sup> לא ברור מדוע הלך הסופר של פפירוס ידן 27 בדרך מיוחדת ותרגם ליוונית את החותמת הארמית שהייתה בעלת תוקף חוקי, ובכך שימר את שתייהן באותה תעודה בלא כל סיבה משפטית. ייתכן שעשה זאת כערכה לדיוקו של התרגום, או לשם הצבעה סמלית על כך שהתעודה שייכת לשני

67. כותן, 1999, עמ' 220 (ההדגשה שלי). ראה גם מאמריה "Subscriptions and Signatures in the Papyri from the Judean Desert: The XEIROXPCHTHC", *Journal of Juristic Papyrology* 25 (1996), pp. 29–40; "Diplomatics' or External Aspects of the Legal Documents from the Judaean Desert Prolegomena", *Rabbinic Law in its Roman and Near Eastern Context*, ed. C. Hezser, Tübingen 2003, pp. 49–61; idem and W. Eck, "P. Murabba'at 114 und die Anwesenheit Römischer Truppen in den Höhlen des Wadi Murabba'at nach dem Bar Kochba Aufstand", *Zeitschrift für Papyrologie Epigraphik* 138 (2002), pp. 173–183.

68. ראה תעודות בר־כוכבא, עמ' 116–117.

69. פפירוס ידן 11, משנת 126 לסה"נ, שורה 29; לפנינו תרגום, ככל הנראה מארמית ליוונית, עם חתימות ביוונית מן הצד השני של המסמך בכתובות יד שונות. פפירוס ידן 16, משנת 127 לסה"נ, שורות 33 ו-36; אלה תרגומים ליוונית, ככל הנראה מארמית ולטינית, עם חתימות בארמית בצדו השני של המסמך. פפירוס חבר 61, משנת 127 לסה"נ, קטע b שורה 4, הוא תרגום מלטינית ליוונית. ראה *Aramaic, Hebrew and Greek Documentary Texts from Nahal Hever and Other Sites with an Appendix Containing Alleged Qumran Texts (the Seiyāl Collection II)*, ed. H. M. Cotton and A. Yardeni (DJD, 27), Oxford 1997, pp. 174–180. פפירוס ידן 16 מוגדר בפירוש כעוֹקֵק מאושר, כך שניתן להניח כי המקור כלל חותמות בארמית ובלטינית. ואולם באשר לפפירוס ידן 11 מדובר, ככל הנראה, במקור (כך מסרה לי חנה כותן), דבר העשוי להעיד על האפשרות כי התרגום בכתב *(ἐμπνεῖα)* מארמית ליוונית מתבסס על הצהרה ארמית מקורית שניתנה בעל פה. לחותמות ארמיות בתעודות יווניות ללא תרגום ראה לעיל הערה 64. לתעודה יוונית הכוללת חותמת של בבתא ביוונית, ובעקבותיה חותמת של אפטרופסה יהודה בארמית, חותמות בנבטית ובארמית ולבסוף חתימת הסופר ביוונית, ראה פפירוס ידן 15, שורות 31–39.

תחומים חוקיים ותרבותיים במשותף. בכל המקרים האלה אין ודאות שהסופר היה גם המתרגם (הדר-לשוני).

תעודה מעניינת ומיוחדת במינה היא נחל חבר/צאלים מס' 8, השטר מכפר ברו. זהו שטר מכירה ארמי-עברי משנת 135 לסה"נ.<sup>70</sup> בדומה לתעודות רבות מוואדי מורבעאת ומנחל חבר זוהי תעודה גלולה (כפולה): החלק העליון (*scripta interior*) מגולל, קשור וחתום על ידי עדים למשמרת, בעוד החלק התחתון (*scripta exterior*) גלוי לעין לצורכי קריאה והתייעצות.<sup>71</sup> לפי מיטב שיפוטנו שני הטקסטים זהים ככל הנראה, אלא שהחלק העליון הוא בארמית בעוד החלק התחתון (שלא נשתמר היטב) הוא בעברית. ניתן לשער כי החלק העברי הוא תרגום של החלק ה"רשמי" בארמית, אך באותה קלות ניתן להעלות השערה הפוכה, כיוון שבדרך כלל בתעודות כפולות כאלה נכתב החלק התחתון לפני העליון.<sup>72</sup> מכל מקום נשאלת השאלה, מדוע נעשה שימוש בשתי שפות, עברית וארמית, בתעודה כפולה זו, כאשר שני הטקסטים זהים לחלוטין מכל בחינה אחרת, בעוד טקסטים אחרים נכתבו בשפה אחת בלבד (פרט לחתימות), ותהא זו יוונית, עברית או ארמית. כותן מציעה תשובה אידאולוגית: "הטקסט הפנימי [...] כלומר החלק המוסתר, נכתב ארמית, בעוד הטקסט החיצוני נכתב עברית. במילים אחרות, הטקסט המחייב מבחינה משפטית, הוא הטקסט הפנימי, נכתב בשפה המקובלת לתעודות משפטיות באותה תקופה, בעוד העברית, הטקסט החיצוני הגלוי לעין, באה להציג את האידאולוגיה של מדינת יהודה שזכתה עתה לעצמאות".<sup>73</sup>

אם כך שני החלקים, הכתובים בשתי שפות, מאצילים ממעמדם זה על זה. מכל מקום, אם נקבל את האידאולוגיה שכותן מייחסת להצגת עברית ואם לאו, עלינו להניח כי העברית היא ששימשה לצרכים המעשיים, שכן החלק העברי היה גלוי לעין וזמין לצדדים ולבאי כוחם לצורכי התייעצות, מה שאינו אמור לגבי החלק הארמי, אף שהוא זה שהיה מחייב מבחינה משפטית. וכך אפוא מילאו שני החלקים, העברי והארמי, את משימותיהם החוקיות ואולי גם האידאולוגיות ברצף דו-לשוני.

### 3. החלפת קודים לשונית<sup>74</sup>

כפי שצוין, אין זה נדיר למצוא בכתובות שנתגלו באתר מסוים תערוכת של יוונית

70. כותן וירדני (הערה 69 לעיל), עמ' 26–33; "ידין, מ' ברושי וא' קימרון, "שטר של מכירת בית בכפר ברו מימי בר-כוכבא", קתדרה 40 (תשמ"ו), עמ' 201–214.

71. תעודות כפולות אלה הוסיפו לשמש ביהודה עוד זמן רב לאחר שחדלו לשמש בחלקיה האחרים של האימפריה הרומית. ראה U. Y. Franco, "Who Killed the Double Document in Ptolemaic Egypt", *Archiv für Papyrusforschung* 54 (2008), pp. 1–16.

תעודות בר-כוכבא, עמ' 6–10.

72. שם, עמ' 9–10.

73. כותן, 1999, עמ' 225.

74. על החלפת קודים עברית-ארמית בטקסטים מגיים ראה לעיל הערה 46.

עם ארמית או עברית, ובאתרים בעלי אופי עירוני פחות תערוכות של ארמית ועברית, כאשר כל אחת מן השפות שומרת בדרך כלל (אם כי לא תמיד) על תבניות שימושי הלשון האופייניות לה ועל "הנהגים האפיגרפיים" האופייניים למקום.<sup>75</sup> וכך בבית הכנסת הידוע בחמת טבריה מן המאה הרביעית לסה"נ שמות המזלות מובאים בעברית, בעוד כתובות ההקדשה הן ביוונית ובארמית. בית הכנסת בציפורי הוא מקרה יוצא דופן: כאן שמות ארבע עונות השנה שבגלגל המזלות כתובים בעברית וביוונית כאחד. זהו מקרה יחיד במינו של תרגום דו לשוני יווני-עברי בכתובת של בית כנסת.<sup>76</sup> ואולם באופן כללי משמשת העברית על פי רוב בכתובות בעלות אופי ספרותי וליטורגי; אלה כוללות, כפי שכבר צוין, פסוקים מן התנ"ך, או כתוביות לציורים מקראיים וכן רשימות של משמרות הכהונה. כן משמשת העברית, גם אם לעתים רחוקות יותר, בכתובות הקדשה וברכה קהילתיות; מניתי שבע כתובות כאלה לפחות.<sup>77</sup>

בהקשר זה של החלפת קודים אני מציע לדון בפסיפס המצוי בסטרה המזרחית של בית הכנסת בחמת טבריה, ובו שתי כתובות זו מעל זו באותה טבלת אוזניים (*tabula ansata*). הכתובת היוונית אומרת  $\Sigma\epsilon\upsilon\phi\rho\omicron\varsigma\ \theta\rho\epsilon\pi\tau\acute{o}\varsigma\ \tau\acute{o}\nu\ \lambda\alpha\mu\pi\rho\tau\acute{\alpha}\tau\omega\nu$  =  $\pi\alpha\tau\rho\iota\alpha\rho\chi\acute{\omega}\nu\ \acute{\epsilon}\tau\epsilon\lambda\acute{\iota}\omega\sigma\epsilon\nu\ \epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\alpha\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\ \kappa\acute{\epsilon}\ \text{I}\omicron\upsilon\lambda\lambda\alpha\ \tau\acute{\omega}\ \pi\rho\omicron\nu\eta\tau\epsilon$  [ה] threptos [תלמיד?] של הנשיאים המזהירים כילה [את מלאכת הבניין] תהילה לו

75. להלן רשימת הערים והכפרים הגדולים שבבתי הכנסת שלהם נמצאו כתובות הן ביוונית והן בארמית/עברית: קיסריה, אשקלון, עזה, טבריה, חמת טבריה, ציפורי, בית אלפא ובית שאן. בכפרים דומים, ללא תלות במקום הגאוגרפי (ובלבד שאינם במישור החוף), הנטייה היא לכתובות ארמיות/עבריות בלבד (ללא יוונית): כפר חברה, כפר כנא, כורזים, ח'רבת כנף, כפר בירעם, חורבת עמודים, עלמה, איכלין, ארמה, כפר ברעם, יסוד המעלה, חמת גדר, נוה, כוכב הירדן, בית גוברין, חברון, אשתמוע, חורבת סוסיא, ירחו, עין גדי. הרשימות לפי ספרה של הזסר, 2001, עמ' 400.

76. ראה ד' וייס וא' נצר, הבטחה וגאולה: פסיפס בית הכנסת מציפורי, ירושלים 1996, עמ' 42; Z. Weiss, *The Sepphoris Synagogue: Deciphering an Ancient Message through its Archaeological and Socio-Historical Contexts*, Jerusalem 2005, pp. 200–201, 212–214. במקרה אחד הוחלפה כתובה יוונית מקורית בציפורי בכתובה ארמית; ראה הבטחה וגאולה, עמ' 208–211. ראוי לשים לב להערתם של וייס ונצר (שם, עמ' 41), כי "היחס המספרי בין הכתובות היווניות והארמיות מעיד שהקהילה היתה דו-לשונית בתקופה זו"; ואשר לציון עונות השנה ביוונית על גבי גלגל המזלות, "אין להסיק מכאן שהשפה היוונית היתה שגורה יותר מן הארמית או העברית על פי תושבי המקום" (שם, עמ' 43). וכן לדברי וייס (שם, עמ' 216), כי השימוש ביוונית ובארמית באותו פסיפס מעיד על כך שהקהילה בציפורי הייתה דו-לשונית בתקופה זו.

77. יש לציין את כתובות ההקדשה העבריות מבית הכנסת בברעם (כפר בירעם, שבו נמצאה גם כתובת בארמית): "יהי שלום במקום הזה ובכל מקומות ישראל, יוסה הלוי בן לוי עשה השקוף הזה תבא ברכה במע[ש]י[ו] של[ום]". ראה נווה, תשל"ח, עמ' 19–20 (מס' 1–2). על כתובת זהה כמעט מעלמה הסמוכה, פרי יצירתו של אותו אמן, ראה להלן.

ולילוס הפרנס. ומיד מתחתיה כתובת בארמית: "יהי שלמה כל מן דעבד מצותה בהדן אתרא קדישה ודעתיד מעבד מצותה תהי לה ברכתה אמן אמן סלה ולי אמן" = יהי שלום על כל מי שעושה צדקה במקום הקדוש הזה ושעתיד לעשות צדקה תהי לו הברכה אמן אמן סלה ולי אמן.<sup>78</sup>

פרייס ומשגב טוענים, כי "הטקסט הארמי [...] והטקסט היווני מציגים אותה פעולה. כלומר אין מדובר כאן על שני מעשי צדקה שונים, אלא על אותו מעשה עצמו: הכוונה הייתה ששני הטקסטים, היווני והארמי, ייקראו יחדיו. אם זה הפירוש הנכון, ואם משמעות שתי המילים האחרונות בכתובת הארמית היא אכן 'ותהי עליי הברכה, אמן', כי אז רואים אנו התבטאות שונה באופן דרמטי ביוונית ובארמית על גבי אותה רצפת פסיפס, לא רק באשר לתורמים שונים, אלא גם לגבי אותו אדם עצמו, סוורוס במקרה זה, העוקף את התוצאה הבלתי נמנעת של האלמוניות [בארמית] על ידי חשיפת זהותו בחלק היווני של ההקדשה".<sup>79</sup>

אבקש להציע פירוש שונה לכתובת הכפולה. הכתובת היוונית מציינת בשם את התורם העיקרי, סוורוס, ובמקום שני את יולוס הפרנס, שעשוי היה לפקח על המיזם במסגרת תפקידו (כמקובל).<sup>80</sup> הכתובת הארמית היא ברכה משותפת לכל אלה שתרמו למיזם ("כל מן דעבד מצותה בהדן אתרה"), כולל סוורוס ויולוס, שאינם מצוינים כאן בשמם. ייתכן גם שהייתה לכתובת מטרה חשובה אפילו יותר – לברך את אלה שישאבו השראה מן המבורכים ויעשו כמעשיהם בעתיד, שהרי שיפוצים נוספים יצריכו גם הם מימון. אני רואה במילים האחרונות "ולי אמן" תוספת שלא נכללה בנוסח הרשמי, ומקורה באמן, יוצר הכתובת, או אולי בנדבך נוסף שנשאר באלמוניותו.<sup>81</sup> לפנינו אפוא כתובת דו־לשונית בת שני חלקים; הכתובת מכבדת תורמים מסוימים ביוונית, וקהילה של תורמים בארמית, כאשר בחירת השפות וההחלפה ביניהן תואמת את התפקידים המשתנים של חלקי הכתובת. ואולם חרף שינוי זה בפירוש קיימת הסכמה בין פרייס ומשגב לביני, כי שני חלקי הכתובת, היווני והארמי, "נועדו להיקרא יחד".

תבנית זהה ניתן למצוא בכתובת דומה, יוונית-ארמית, בת שני חלקים, על גבי רצפת הפסיפס בבית אלפא, שבה נזכרים לטובה אישים יחידים ביוונית, בעוד הברכה לקהילה כולה, אשר תרמה מרווחי קציר החיטים, היא בארמית. הכתובת היוונית אומרת:  $\text{\textit{\u03c4\u03c9 \u03c4\u03b5\u03c7\u03bd\u03b9\u03c4\u03b5 \u03c5 \u03ba\u03b1\u03bc\u03b9\u03bd\u03b5\u03c4\u03b5\u03c3 \u03c4\u03c9 \u03b5\u03c1\u03b3\u03bf\u03bd \u03c4\u03bf\u03c5\u03c4\u03c9 \u039c\u03b1\u03c1\u03b9\u03b1\u03bd\u03cc\u03c3 \u03ba\u03b1\u03b9 \u0391\u03bd\u03b9\u03b1\u03c3}}$

78. טקסטים ותרגומים ראה פרייס ומשגב, 2006, עמ' 478. לנוסח הארמי ראה נווה, תשל"ח, עמ' 48–49 (מס' 26). לכתובת היוונית ראה רוטגרסון, תשמ"ז, עמ' 72 הערה 18. על שתי

הכתובות ראה דותן, 1983, עמ' 53–54, 60, איורים 21.1–2, 35.3.

79. פרייס ומשגב, 2006, עמ' 478–479. ההדגשה שלי.

80. ראה מאמרי פראד, 2011.

81. ראה נווה, תשל"ח, עמ' 49; דותן, 1983, עמ' 54.

ὅς = ייזכרו (לטוב) האמנים שביצעו את המלאכה הזאת: מאריאנוס וחנינא בנו.<sup>82</sup> בארמית: " [הדין פסי] פוסה אתקבע בשתה [....ל] מלכותה דיוסטינוס מלכה [....ז]בן חטייה מאת [סאין(?)...] אתנדובן כל בני ק[רתה]... ביירי א... [דכירין] לטב כל בני קרתה... כייר לט[ב] " = הפסי] פס [הזה] נקבע בשנת / [ה...] ל[מלכותו של יוסטינוס המלך / [בדמי]-המכירה של החיטים מאה / [סאין?] ...] ש[תרמו כל בני / [הכפר ו...] ביירי / [...] זכורים] לטוב כל / [בני הכפר].<sup>83</sup> השפה העברית מופיעה על גבי אותה רצפת פסיפס עצמה בכתוביות המלוות את תיאור העקדה.

בבית הכנסת בעלמה אשר בגליל העליון ישנה כתובת דו-לשונית על גבי משקוף ובה ברכה משותפת ליושבי המקום ולשאר תושבי הארץ בעברית, ולאחריה, במעבר לארמית (עם מרכיבים עבריים מסוימים), מזודהה האמן עצמו: " [בעברית:] יהי שלום על המקום הזה ועל כל מקומות עמו ישראל [א]מ[ן] סלה [ובארמית:] אנה יוסה בר לוי הלוי אומנה דעברת [הדין שקופה [...] ]. "ואולם אמן זה עצמו "חותם" בברכה עברית זהה כמעט בכפר ברעם הסמוך, והפעם בעברית, כאשר הוא מדבר על עצמו בגוף שלישי: "יוסף הלוי בן לוי עשה השקוף זה...".<sup>84</sup> הייתי מסביר זאת כך: ברצותו לזהות עצמו בצורה אישית יותר (בגוף ראשון) השתמש האמן בארמית, אך ברצותו לנקוט לשון יותר פורמלית (גוף שלישי) בחר בעברית.

האתר הארכאולוגי האחרון שבו נדון בזיקה לשימוש רב-לשוני בשפה הוא בית הכנסת ברחוב אשר בעמק בית שאן. הכתובת ההלכתית הארוכה מבית כנסת זה ריכזה תשומת לב רבה, ובצדק. המדובר בכתובת מן המאה השישית או השביעית לסה"נ המופיעה על גבי הפסיפס בנרתקס בית הכנסת.<sup>85</sup> מכל הכתובות שנתגלו

82. ראה רוט-גרסון, תשמ"ז, עמ' 29–30.

83. ראה נוה, תשל"ח, עמ' 72 (מס' 43).

84. ראה לעיל הערה 77.

85. ראה י' זוסמן, "כתובת הלכתית מעמק בית שאן", תרכ"ז מג (תשל"ד), עמ' 88–158; הנ"ל, "תוספות ותיקונים למאמרי 'כתובת ההלכתית בית-שאן'", תרכ"ז מד (תשל"ה), עמ' 193–195; הנ"ל, תשל"ו; הנ"ל, "ברייחא דתחומי ארץ ישראל", תרכ"ז מה (תשל"ו), עמ' 213–257; idem, "The Inscription in the Synagogue at Rehov", *Ancient Synagogues*; 257–153; *Revealed*, ed. L. I. Levin, Jerusalem and Detroit 1982, pp. 146–153; "כתובת ההלכתית בעמק בית-שאן", תרכ"ז מה (תשל"ו), עמ' 54–56; הנ"ל, "הערה ל'תרכ"ן מה (תשל"ו), עמ' 61", שם, עמ' 331; פ' ויטו, "בית-הכנסת של רחוב", עתיקות ז (תשל"ד), עמ' 100–104, איורים עמ' 33–37; הנ"ל, "בית הכנסת של רחוב", קדמוניות ח (תשל"ה), עמ' 119–123; idem, "The Synagogue of Rehov, 1980", *Israel Exploration Journal* 30 (1980), pp. 214–217; idem, "A Byzantine Synagogue in the Beth Shean Valley", *Temples and High Places in Biblical Times*, ed. A. Biran, Jerusalem 1981, pp. 164–167; idem, "The Synagogue at Rehob", *Ancient Synagogues Revealed*, ed. L. I. Levin, Detroit 1982, pp. 90–94; idem, "Le décor mural des anciennes synagogues à la lumière de nouvelles découvertes", *XVI Internationaler*



במזרח הקדום, על כל סוגיה, זוהי הכתובת הארוכה ביותר. היא עוסקת בנושאים מעשיים – בסוגי התוצרת החקלאית שמקורם בכפרים בעלי אוכלוסייה מעורבת יהודית ונכרית החייבים בדיני מעשרות ושמיטה. במילים אחרות, אילו פרות וירקות, ומאילו מקומות גידול, ניתן לצרוך מבלי להפריש מעשרות ולקיים את דיני השמיטה. חלקים גדולים מן הכתובת דומים להפליא לקטעים מן הספרות התנאית ומספרות האמוראים הארץ-ישראלית (התלמוד הירושלמי).<sup>86</sup> זו אפוא העדות הקדומה ביותר לספרות התורה שבעל פה שהגיעה לידינו, גם אם חסרה בה הפלוגתא המקובלת בין החכמים שאנו מוצאים במקבילות התלמודיות.<sup>87</sup> ואולם לשני קטעים מן הכתובת שעל גבי הפסיפס אין מקבילות ישירות בספרות חז"ל; המדובר בקטעים בעלי רלוונטיות מיוחדת לאזור רחוב, העוסקים בתנאים הנוגעים לאזור בית שאן (שורות 5–9) ול"עיריות" בתחום סבסטיה (שומרון; שורות 26–29).

שפתה הכללית של הכתובת היא עברית, אך רבים משמות המקומות וסוגי התוצרת מובאים בארמית או ביוונית עם השפעות ארמיות. מרבית חוקרי הכתובת עמדו על האופי היישובי של תוכנה, ובעיקר על כך שהמפה המילולית שהיא מציגה מתמקדת באזור בית שאן ובכפרים הסמוכים לרחוב וכן באזור סבסטיה. לאור זאת הניחו רוב החוקרים, כי לכתובת נודעה משמעות מעשית עבור קהל הנאספים בבית הכנסת אשר שמר את חוקי המעשרות והשמיטה. כך תיאר יעקב זוסמן את הכתובת כבעלת אופי "פשוט וחד משמעי, כיאה לטקסט הבא להורות הלכה למעשה". הכתובת שימשה בין השאר "להביא בו לידיעת הציבור עניינים חשובים הנוגעים בקיום מצוות יומיומיות, ובמיוחד בנושא הלכתי בעל חשיבות מקומית הקשור

*Byzantinistenkongress, Akten II/5, Jahrbuch der Stereichisschen Byzantinistik* 32/5, Vienna 1981, pp. 361–370; idem, "Jewish Villages around Beth Shean in the Roman and Byzantine Periods", *Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society* 1 (1981), pp. 11–14; idem, "The Interior Decoration of Palestinian Churches and Synagogues", *Byzantinische Forschungen* 21 (1995), pp. 283–300; 1992; ויטו, *Synagogues*, *Byzantinische Forschungen* 21 (1995), pp. 283–300; ספראי, 1978; נווה, תשל"ח, עמ' 79–85; הנ"ל, "הכתובות הארמיות והעבריות מבתי הכנסת העתיקים", ארץ ישראל 20 (תשמ"ט), עמ' 308; א' דמסקי, "העיריות המותרות שבתחום סבסטי לפי הכתובת שברצפת-הפסיפס של רחוב", קדמוניות יא (תשל"ח), עמ' 75–77; idem, "The Permitted Village of Sebaste in the Rehov Mosaic", *Israel Exploration Journal* 29 (1979), pp. 182–193; idem, "Holy City and Holy Land as Viewed by Jews and Christians in the Byzantine Period: A Conceptual Approach to Sacred Space", *Sanctity of Time and Space in Tradition and Modernity, Jewish and Christian Perspectives*, I, Leiden 1998, pp. 285–296.

86. ספרי דברים נא (מהדורת א"א פינקלשטיין, עמ' 117); תוספתא שביעית ד, יא (מהדורת ש' ליברמן, עמ' 181); ירושלמי דמאי ב (כב ע"ג-ע"ד); ירושלמי שביעית ו, א (לו ע"ג).

87. אך מן הראוי לציין את הייחוס לרבי (רבי יהודה הנשיא?) בשורה 10.

בבית-שאן".<sup>88</sup> אין פירוש הדבר כי כל באי בית הכנסת, שהיו חייבים לעבור על פני הכתובת הזאת, אכן יכלו לקרוא בה או להבין את תוכנה (מדובר בשני עניינים שאינם זהים), אך אין ספק שחלקם היו מסוגלים לכך, והם יכלו למסור את תוכן הכתובת לאחרים. כללו של דבר, אין לפטור פסיפס זה כקישוט גרדא. לכל הפחות (או לכל היותר) מעידה הכתובת על הקשר העמוק והממושך שבין הכפר והאזור של רחוב ובין הגאוגרפיה ההלכתית של "תחומי ארץ ישראל מקום שה[חזיקו] עולי בבל" (שורה 13), ובכך בוטאה וחוזקה התחושה שזוסמן הגדיר אותה כ"מעין לוקאל-פטריטיזם".<sup>89</sup> אלה שפקדו תכופות את בית הכנסת הזה לא היו סתם עוברי אורח בארץ ישראל, שהרי נזקקו להדרכה הלכתית מעשית בהתהלכם בארץ.<sup>90</sup>

ואולם שתי כתובות מבית הכנסת ברחוב שטרם פורסמו הן בעלות משמעות רבה אף יותר לדינונו. בצד הכתובת ההלכתית בעברית נמצאה כתובת פסיפס נוספת בת ארבע שורות בארמית. זוהי כתובת הקדשה הכתובה בשפה סטנדרטית, אך כוללת התייחסות למקדש בעברית.<sup>91</sup> מכאן שעוד טרם הגיעו אל אולם בית הכנסת פגשו הבאים בשעריו כתובת עברית גדולה הכוללת אלמנטים ארמיים, ולצדה כתובת הקדשה קטנה יותר, בת ארבע שורות בארמית, הכוללת אלמנטים עבריים. העברית הייתה השפה השלטת בכתובת ה"ספרותית", בעוד שהארמית שלטת בכתובת ההקדשה. משמעות הדבר, שיש בידינו כאן התאמה לחלוקת התפקידים הדו-לשונית בין שתי השפות האלה, על החדירה ההדדית האופיינית לה, כפי שראינו במקומות אחרים.

אך אין זה הכול. מתקופה קדומה יותר בתולדות בית הכנסת (המאה החמישית), כמאה שנה לפני כתובת הפסיפס, נמצאו בבית הכנסת ברחוב שמונה עמודים. על כל עמוד מופיעה כתובת מיוחדת הכתובה בדיו על גבי טיח. מן הכתובות נותרו שרידים בלבד; שבע הן בארמית, מתוכן לפחות שתי כתובות הקדשה, רשימת ימי צום, רשימת משמרות הכהונה, ורשימת תאריכים מרכזיים בחיי הקהילה המצוינים לפי מחזורי השמיטה: הכתובת האחרונה היא טקסט ליטורגי או מאגי.<sup>92</sup> רק עמוד

88. זוסמן, תשל"ו, עמ' 123–128.

89. שם, עמ' 128. ראה גם ספראי, 1978, עמ' 57.

90. על הצרכים המעשיים שנשתייעו במידע שנמסר בכתובת ההלכתית ראה במיוחד במאמריהם של זוסמן, ספראי ודמסקי (לעיל הערה 85) ובפרט במאמרו של דמסקי, העומד על התועלת המעשית שהביאה הכתובת לנוסעים לירושלים מצפון שהיו צריכים לעבור בשומרון. דמסקי גם מדגיש במאמרו "Holy City and Holy Land" את המשמעות הסמלית של הכתובת בעיני רואיה, בכך שהגדירה ואישרה את זיקתם לגאוגרפיה ההלכתית של ארץ ישראל.

91. הכתובת שטרם פורסמה מוזכרת אצל נוה, תשמ"ט, עמ' 308, וכן אצל ויט, 1992, עמ' 1459. מידע מפורט יותר נמסר כאן על סמך מאמרו של חגי משגב, "The List of Fast Days Found in the Synagogue of Rehov", העומד להופיע בביטאון *Israel Museum Studies in Archaeology*.

92. מתוך מאמרו הנ"ל של משגב. משגב מכין את שירי הטיח לפרסום בחסות רשות העתיקות.

אחד נושא, כאמור, כתובת עברית; כתובת זו זהה כמעט לכתובת ההלכתית שנחקקה על פסיפס כמאה שנים מאוחר יותר. ואולם בכתבות שעל גבי העמוד חסרות שלוש השורות האחרונות, ובהן רשימת העיירות באזור סבסטיה (שאינן לה מקבילה גם בספרות חז"ל). בלא שורות אלה הכתובת מתחילה ומסתיימת במילה "שלום". אחרי ה"שלום" השני באה בכתובת הטיח, במקום השורות בכתובת הפסיפס המונוט את עיירות תחום סבסטיה, ברכה לקהילה בארמית, "שלום על כל בני קרתא...". ומכאן השערתה של פאני ויטו, החופרת באתר: "מסתבר שהכתובת שעל העמוד היא העתק של מכתב שנשלח לבני הקהילה המקומית כמענה לשאלות שהתעוררו ביחס למקומות מסוימים באזור שבו הם מתגוררים, כגון ביחס לבית שאן, שבה התגוררה אז אוכלוסייה מעורבת של יהודים ושל נוכרים; על כך מעידים המילה הראשונה של הכתובת 'שלום', הדגש על בית שאן, שהוא אזור בית הכנסת, והברכות המופיעות בסוף הטקסט".<sup>93</sup>

השערתה של ויטו אכן מאתגרת, בעיקר לאור מחקרו האחרון של גפני על איגרות הנשיאים שהמסגרת הנרטיבית שלהן היא בארמית אך הן מצוטטות בעברית. ואולם אין די ב"שלום" בראשית כתובת הטיח ובסופה כדי לאפיין אותה כמכתב. המילה שלום בפתיחת הכתובת ובסיומה, וכן המקום המרכזי שנשמר לה (הן בכתובת על גבי הטיח והן בכתובת הפסיפס) בחלל בית הכנסת, מעידים לכל הפחות שהכתובת, יהא מקורה אשר יהא, נועדה לשמש הודעה פומבית לבאי בית הכנסת, הודעה בעלת חשיבות ועניין, מעשי וסמלי כאחד, כפי שמציינת קתרין הזסר: "יש לראות כתובת זו בהקשר של הכתובות במקדשים פגניים, ששם נהגו להציג בפומבי הסכמים וחוקים, לחקוק באבן צוים (אדיקטים) רומיים שכבר היו קיימים בצורת תעודות. ייתכן גם שעלינו לראות כתובת זו בהקשר לנוהג הנוצרי, המוכר מן המאה הרביעית לסה"ג ואילך, להציג *tituli* על קירות הכנסייה. חקיקה באבן של טקסטים שכבר היו קיימים בכתב, וזאת במקומות שנראו לעיני כול, שימשה שתי מטרות – הגדלת התפוצה וביטוי עצמי".<sup>94</sup>

אמנם איננו מוצאים בספרות חז"ל עדות למנהג חקיקת צוים וחוקים של הרבנים או איגרות של הנשיאים על רצפות בתי הכנסת או קירותיהם (דבר שהיה מקובל לגבי תמונות<sup>95</sup>). עם זאת מן הראוי לציין כי במקום אחד בתלמוד הירושלמי (כלאים א, א [כז ע"א]) נטען כי רשימה של סוגי תוצרת שונים (לעניין שמירת חוק הכלאיים) "אשכחון כתיב על כותלא דר' הלל ביר אלס/וולס...".<sup>96</sup>

93. ויטו, 1992, עמ' 1459.

94. הזסר, 2001, עמ' 411 וההפניות שבהערות 465–468. ההדגשה שלי.

95. ראה ירושלמי עבודה זרה ג, ג (מב ע"ד) לפי הקטע שנתגלה בגניזה קהיר ופורסם לראשונה בידי י"נ אפשטיין, "לשרידי הירושלמי", תרביץ ג (תרצ"א), עמ' 15, 16, 20.

96. במהדורת האקדמיה ללשון העברית המבוססת על כתב יד לידן (MS Leiden 145) כתוב: "ר'

לצורכי מאמר זה די אם נציין את החלפת הקודים מן הכתובת העברית הספרותית לנוסח הברכה הארמי; דבר זה מזכיר במידה רבה את כתובת בית הכנסת השנייה באורכה מארץ ישראל, הלא היא הכתובת מעין גדי (שנמצאה גם היא על גבי פסיפס בנרתקס, גם היא בבית כנסת הכולל כתובות עבריות וארמיות, אלא שמקורה באזור גאוגרפי שונה לחלוטין). שמונה השורות הראשונות של כתובת זו כוללות רשימות: רשימת שמות שלושה-עשר אבות עולם ה"אוניברסליים" שקדמו לאברהם (לפי דה"א א, א-ד), שנים-עשר המזלות, שנים-עשר חודשי השנה העבריים, ושתי קבוצות בנות שלוש דמויות מקראיות כל אחת, המסתיימות אחת במילה "שלום" והשנייה במילים "שלום על ישראל" – הכול בעברית. המחצית השנייה של הכתובת, המופרדת בקו אופקי מן הראשונה, מונה עשר שורות (התופסות מקום זהה לזה של שמונה השורות הקודמות), ומחליפה את שפתה מעברית לארמית במקביל לעיסוקה בענייני הקהילה. כאן אנו מוצאים שתי כתובות הקדשה המזכירות חברים מן הקהילה (ככל הנראה נדבנים שתרמו לפסיפס), המהוות מסגרת לרשימת קללות שתחול על ראשם של חברי הקהילה שיעשו עוול זה לזה או יגלו את "רזה דקרתה" (סוד העיר – שורה 12). הכתובת כולה מסתיימת במילה "שלום".<sup>97</sup>

## 5. מסקנות

נגענו רק בקצה המזלג בשאלת ריבוי הלשונות בספרות חז"ל ובעדויות החומריות מן הכתובות היהודיות העתיקות הקרובות אליה בזמן ובמקום. אם נתעלם מן הווריאציות

יונה בשם ר' חייא בר ווא. אשכחון כתיב על כותלא דר' הלל ביר אלס". בגרסאות אחרות מופיע "ר' וולס". מסורת קודמת, המיוחסת לר' יוסה בשם רבי חייא בר ווא, מספרת כי הרשימה נכתבה בפנקסו של ר' הלל בן רבי אלס/וולס. בהמשך באה רשימת סוגי התוצרת בארמית, אף על פי שהמקבילה במשנה (כלאים א, א) היא בעברית. פוארייר (2007, עמ' 77) עושה בדוגמה זו שימוש מרחיק לכת, וטוען כי לפנינו עדות לכך שהמשנה העברית היא תרגום ממקור ארמי. ראה ב' רטנר, אהבת ציון וירושלים, ד, וילנה תרס"ז (הדפסה חרשה: ירושלים תשכ"ז), עמ' 2, המצטט את הפירוש למשנה של שמשון בן אברהם משאנץ (המאה השתים-עשרה או השלוש-עשרה), וכן את פירושו של רבי יצחק בן מלכיצדק מסיפונטו (1090–1160) למשנה זו. דעיס ואת ערוך השלם (ערך פול), ששם אמור הטקסט התלמודי לכלול את השמות העבריים, ולאחריהם את השמות המקבילים בארמית, של כל צמח וצמח. הפניה זו מקורה בספר *The Talmud of the Land of Israel: A Preliminary Translation and Explanation*, vol. 4: *Kilayim*, trans. I. J. Mandelbaum, Chicago 1990, p. 295 n. 50. לכתובה (כולל כתיבת צורים) על גבי קירות (אך לא קירות בתי כנסת) בספרות חז"ל ראה תוספתא שבת יז, ה, ו, ח; ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ג, ניר-יוק תשכ"ב, עמ' 285.

97. לטקסט ולניתוח נוסף של היחסים בין חלקי הכתובת ומשמעותה הכוללת ראה, L. I. Levine, "The Inscription in the En Gedi Synagogue", *Ancient Synagogues Revealed*, ed. idem, Jerusalem and Detroit 1982, pp. 140–145; נווה, תשל"ח, עמ' 105–109 (מס' 70).

האזויות, עם כל חשיבותן, ניווכח לדעת כי יש תבניות מסוימות, וכן מה שניתן לכנות "נהגים" אפיגרפיים וספרותיים, המצטיירים כבעלי תפוצה רחבה ונוכחות קבועה, עם כל השינויים המתבקשים מבחינת הזמן, המקום והמסגרת החברתית. מן הראוי לומר כי התרבויות המשתקפות במקורות הספרותיים והחומריים כאחד היו דרלשוניות ואף תלתלשוניות בצורה מקיפה. כמה היבטים של תופעה זו עולים מן העדות שאנחנו בחנו, על שני סוגיה. המדובר בחדירה הדדית, תרגום פנימי והחלפת קודים לשוניים. אין כוונתנו לומר כי כל קוראי ספרות חז"ל או כל באי בתי הכנסת העתיקים היו בקיאים במידה שווה בעברית, בארמית וביוונית (ויהא זה בקריאה, בכתיבה, בהבנת הנשמע או בדיבור). ואולם ניתן לומר כי הם נחשפו ללשונות רבות, בין בשמיעה ובין בקריאה, וכי חשיפה זו השפיעה באופן משמעותי על שילוב זהויותיהם השונות, ונתנה להן ביטוי בעל עצמה. זהויות אלה, עם כל המורכבות החווייתית וקשיי הניווט הכרוכים בהן, שילבו בין מעמדם כאזרחי בית ישראל וכאזרחי העולם הגדול, היווני-רומי, הרב-לשוני והרב-תרבותי של שלהי העת העתיקה. הם לא היו בעלי דרכונים כפולים, אלא נשאי לשונות רבות שאותן עירבו זו עם זו והחליפו זו בזו בדרכים שונות.

בסיכום, איני יכול להסכים לדברי פרייס ומשגב כי "ברור שקובץ הכתובות היהודיות המצוי בידינו, בין שמקורן בארץ ישראל ובין שמקורן בתפוצות, משקף עולם שונה מעולמם של חז"ל".<sup>98</sup> חז"ל והיהודים שלא נמנו עם חוגם דרו באותו עולם לפחות מבחינת אתגרי הבחירה והצירוף שהציבה בפניהם הרב-לשוניות, על בעיות הזהות והעצמה שהשתקפו מתוכם והשפיעו עליהם. העולם הזה היה רב-לשוני, וגם אם חז"ל והיהודים שלא נמנו עם חוגם ניווטו את דרכם בתוכו בדרכים שונות, הרי העדות בדבר מגוון נוהגיהם הרב-לשוניים זורה אור רב זה על דרכו של זה.<sup>99</sup> במובן הרחב ביותר של המילה ניתן לומר, כי סיפורה הסבוך והחשוב של הרב-לשוניות היהודית, שראשיתו בעת העתיקה, מוסיף ללוותנו לאורך הדורות ועל פני היבשות ונמשך עד ימינו אלה.<sup>100</sup>

98. ראה פרייס ומשגב, 2006, עמ' 481.

99. אני מבקש להדגיש כי אין כוונתי לומר ששפת התעודות והכתובות הארמיות או העבריות שמקורה בחוגים יהודיים אחרים וזה לזו של ספרות חז"ל (השוואה הראויה למחקר בזכות עצמה), אלא לומר שהם חלקו אותה סביבה רב-לשונית.

100. לתרומות חשובות לחקר הרב-לשוניות בעת החדשה ראה I. Even-Zohar, *Polysystem Studies*, Tel Aviv and Durham 1990 (= *Poetics Today* 11, 1 [Spring 1990]); Y. S. Feldman, *Modernism and Cultural Transfer: Gabriel Preil and the Tradition of Jewish Literary Bilingualism*, Cincinnati 1985; J. A. Fishman, *Language in Sociocultural Change: Essays by Joshua A. Fishman*, selected and introduced by A. S. Dil, Stanford 1972; B. Harshav, *The Polyphony of Jewish Culture*, Stanford

### הקיצורים הביבליוגרפיים

- J. N. Adams, "Bilingualism at Delos", *Bilingualism in* = 2002, אדמס, *Ancient Society: Language Contact and Written Text*, ed. J. N. Adams, M. Janse and S. Swain, Oxford 2002, pp. 103–127
- P. S. Alexander, "How Did the Rabbis Learn Hebrew?", = 1999, אלכסנדר, *Hebrew Study from Ezra to Ben-Yehuda*, ed. W. Horbury, Edinburgh 1999, pp. 71–89
- D. Boyarin, "Bilingualism and Meaning in Rabbinic = 1988, בויארין, Literature: An Example", *Fucus: A Semitic/Afrasian Gathering in Remembrance of Albert Ehrman*, ed. Y. L. Arbeitman, Amsterdam and Philadelphia 1988, pp. 142–152
- M. Dothan, *Hammath Tiberias: Early Synagogues and the* = 1983, דותן, *Hellenistic and Roman Remains*, Jerusalem 1983
- C. Hezser, *Jewish Literacy in Roman Palestine*, Tübingen = 2001, הזסר, 2001, pp. 356–421
- ויטו, 1992 = פ' ויטו, "רחוב", האנציקלופדיה החדשה לפירוט ארכאולוגיות בארץ ישראל, בעריכת אפרים שטרן, ד, ירושלים 1992, עמ' 1461–1457
- זוסמן, תשל"ו = "כתובת מבית הכנסת של רחוב", קדמוניות ח (תשל"ו), עמ' 128–123
- H. M. Cotton, "The Languages of the Legal and = 1999, כותן, Administrative Documents from the Judean Desert", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 125 (1999), pp. 219–231
- H. Lapin, "Palestinian Inscriptions and Jewish Ethnicity in = 1999, לפין, Late Antiquity", *Galilee through the Centuries: Confluence of Cultures*, ed. E. M. Meyers, Winona Lake, Ind. 1999, pp. 239–268
- 2007, pp. 23–40; S. Niger, *Bilingualism in the History of Jewish Literature*, trans. J. A. Fogel, Lanham, MD 1990; N. Seidman, *Faithful Renderings: Jewish–Christian Difference and the Politics of Translation*, Chicago 2006; idem, *A Marriage Made in Heaven: The Sexual Politics of Hebrew and Yiddish*, Berkeley 1977; M. Weinreich, *History of the Yiddish Language*, trans. S. Noble (Yale Language Series), New Haven 2008, pp. 247–314; U. Weinreich, *Languages in Contact: Findings and Problems*, New York 1953 (repr. The Hague 1974)
- כמייצגת הרב-לשוניות היהודית לאורך הדורות ראה מ"י ברדיצ'בסקי (בן-גוריון), "עברית וארמית", שירה ולשון: מבחר מסות ורשימות, בעריכת ע' בן-גוריון, ירושלים תשמ"ז, עמ' 105–101

- F. Millar, *Rome, the Greek World and the East*, vol. 3: *The Greek World, the Jews, and the East*, ed. H. M. Cotton and G. M. Rogers, Chapel Hill, NC 2006 מילר, = 2006
- נווה, תשל"ח = י' נווה, על פסיפס ואבן: הכתובות העבריות והארמיות מבתי הכנסת, ירושלים תשל"ח
- נווה, תשמ"ט = י' נווה, "הכתובות הארמיות והעבריות מבתי הכנסת העתיקים", ארץ ישראל כ (תשמ"ט), עמ' 302–310
- W. Smelik, "Code-switching: The Public Reading of the Bible in Hebrew, Aramaic and Greek", *Was ist ein Text? Alttestamentliche, aegyptologische und altorientalistische Perspektiven*, ed. L. Morenz and S. Schorch (BZAW, 362), Berlin 2007, pp. 123–151 סמליק, = 2007
- W. Smelik, "Language Selection and the Holy Tongue in Early Rabbinic Literature", *Interpretation, Religion and Culture in Midrash and Beyond: Proceedings of the 2006 and 2007 SBL Midrash Sessions*, ed. L. Teugels and R. Ulmer, Piscataway, NJ 2008, pp. 91–151
- Z. Safrai, "The Rehov Inscription", *Immanuel* 6 (1978), pp. 48–57 ספראי, = 1978
- J. C. Poirier, "The Linguistic Situation in Jewish Palestine in Late Antiquity", *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism* 4 (2007), pp. 55–134 פוארייר, = 2007
- S. D. Fraade, "Rabbinic Views of the Practice of Targum and Multilingualism in the Jewish Galilee of the Third-Sixth Centuries", *The Galilee in Late Antiquity*, ed. L. I. Levine, New York and Jerusalem 1992, pp. 253–286 פראד, = 1992
- S. D. Fraade, "Scripture, Targum, and Talmud as Instruction: A Complex Textual Story from the *Sifra*", *Hesed ve-Emet: Studies in Honor of Ernest S. Frerichs*, ed. J. Magness and S. Gitin (Brown Judaic Studies, 320), Atlanta 1998, pp. 109–122 פראד, = 1998
- S. D. Fraade, "Locating Targum in the Textual Polysystem of Rabbinic Pedagogy", *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* 39 (2006), pp. 69–91 פראד, = 2006
- S. D. Fraade, "Local Jewish Leadership in Roman Palestine: The Case of the *Parnas* in Early Rabbinic Sources in Light of Extra-Rabbinic Evidence", *Halakha in Light of Epigraphy*, ed. A. Baumgarten et al., Leiden 2011, pp. 155–173 פראד, = 2011

- J. J. Price and H. Misgav, "Jewish Inscriptions and = 2006 פרייס ומשגב, their Use", *The Literature of the Sages*, pp. 461–483
- קוטשר, תשכ"ח = י' קוטשר, "השפה העברית ובנות לווייה במשך הדורות", הדאר מז (תשכ"ח), עמ' 507–510
- רוט-גרסון, תשמ"ז = ל' רוט-גרסון, הכתובות היווניות מבתי הכנסת בארץ ישראל, ירושלים תשמ"ז
- S. Schwartz, "Language, Power and Identity in Ancient = 1995 שוורץ, Palestine", *Past and Present* 148 (1995), pp. 3–47
- The Documents from the Bar Kokhba Period in the = תעודות בר-כוכבא Cave of Letters: Greek Papyri* (Judean Desert Series), ed. N. Lewis, Jerusalem 1989
- Diggers at the Well = Diggers at the Well: Proceeding of a Third International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira*, ed. T. Muraoka and J. F. Elwolde, Leiden 2000
- The Literature of the Sages = The Literature of the Sages*, vol. 2: *Midrash and Targum, Liturgy, Poetry, Mysticism, Contracts, Inscriptions, Ancient Science and the Languages of Rabbinic Literature*, ed. S. Safrai et al., Assen 2006



## על כמה צורות יחידאיות בתצורת השם בלשון המשנה

### ראשית דבר

1. התיאור השיטתי של משקלי השמות במשנה שאני עסוק בו מברר את עניינו של כל שם ושם בכלל הופעותיו במשנת כ"י קאופמן (ק) ובמשנת כ"י פרמה ב (פר). ממצאי שני כתבי היד מושווים לממצאים בהרבה עדים אחרים, ובמיוחד העדים הנאמנים והמשוכחים. הבירור הזה מזמן בשמות רבים צורות נדירות יחידאיות, שיש בהן עניין מיוחד בשל שינויים שחלו בשמות מצד התצורה ולעיתים גם מצד המשמעות. כל אחת מהצורות הללו יש לה ייחוד משלה, אבל אפשר לראות שגורמי השינויים שחלו בשמות הם זהים בחלק מהצורות.

2. הפעם אתמקד בצורות חריגות בדקדוק, שהופעתן במשנה כרוכה רק בהקשר המסוים שהן מופיעות בו, ומחוץ להקשר הזה אין להן כל קיום. מאחר שהצורות החריגות הללו אין להן עמידה בזכות עצמן, ברור שבתיאור משקלי השמות הן תבואנה כהערה נלווית לצורה הסדירה של השם שהן שייכות לו, ולא כשמות נפרדים העומדים לעצמם. ממילא ברור כי רובן הגדול של הצורות הללו גם אינן עומדות כערכים נפרדים במילונה של ל"ח.

3. כן אעסוק בשם נדיר אחד שמסירתו נשתבשה בשל תקלה הקשורה גם היא בהקשר המסוים שבו הוא נקרה ושינתה את צורתו. השינוי שחל בו בשם הזה במסירתו של הנקדן של כ"י ק מסתיר שם עצם נדיר המופיע במשנה פעם אחת ויחידה ומסירתו נפגמה. זו אחת מן הדוגמות הרבות המראות את הפער הגדול שבין מסירתו המשובחת של סופר כ"י ק למסירתו הפחות מהימנה של נקדן כתב היד.<sup>1</sup> אפתח בדוגמה ידועה למדיי ואוסיף בה דברים אחדים, גם מצד הנתונים וגם מצד

\* העיין הזה מבוסס על דברים שאמרתי בליל ט' בניסן תשע"א בערב הזיכרון לחוקר הדגול, אביהם של כל חוקרי ספרות חז"ל בדורות האחרונים, מורנו ורבנו הגדול פרופ' שאול ליברמן תמ"ך, במלאות כ"ח שנים לפטירתו. הדברים מובאים כדרך הצגתם בהרצאה בעל פה בתוספת מעט הערות. חברי רבי חיים א' כהן קרא את המאמר והעירני על כמה פרטים. תודתי נתונה לו בזה.

1. ראה למשל בר-אשר, מחקרים, א, עמ' 212-217.

ביאורם. אחר כך אבוא אל דוגמות שאינן ידועות. מספר הדוגמות לתופעות הנידונות כאן הוא מרובה ביותר, ואין כאן אלא פרטים אחדים המדגימים את התופעות הללו.<sup>2</sup>

### א. גִּדּוּר הכרם

4. השם שנכתב גדר שקול במסורות שונות של לשון חכמים בשני משקלים: (א) גִּדּוּר במשקל פָּעַל; (ב) גִּדּוּר במשקל פָּעַל. הנה מקצת מהנתונים:

א. הצורה גִּדּוּר מצויה במסורת שני כתבי היד ק ו-פ, כגון גִּדּוּר (ק פאה ב, ג), הַגִּדּוּר (ק כלאים ד, ג; פר אהילות ח, ב), בַּגִּדּוּר (ק, פר שם יז, ב). וכן הוא על פי רוב גם בכ"י פא – כ"ט 16 מתוך 17 הופעות של צורת היחיד בנפרד (כגון עירובין א, ח). במשקל הזה מתועדת גם נטיית היחיד בכ"י ק: גִּדִּירוֹ (נדרים ד, ז; בבא קמא ג, ב<sup>3</sup>). הצורה גִּדִּירוֹ נמצאת גם בכ"י פא (נדרים שם; וכן הוא בלי ניקוד במשנת בבא קמא שם) ובכ"י ת (שם); וזו הגרסה בשתי ההופעות הנ"ל בכ"י לו: גִּדִּירוֹ (בלא ניקוד). ב. גִּדּוּר במשקל פָּעַל. בכ"י פא מתועדת הופעה יחידה: הַגִּדּוּר (נדרים ד, ח); וכן מצאנו במסורת נ"ב (=נוסח בבלי): גִּדּוּר האימצעי (בספרא, עמ' רצז);<sup>4</sup> וכן נוקד בהופעה אחת בדפוס ליוורנו: "ופונים לאחורי הַגִּדִּיר"<sup>5</sup> (טהרות י, ב).<sup>6</sup> לצורה הזאת מכוון הניקוד גִּדִּירוֹ (נדרים ד, ז; בבא קמא ג, ב) בכ"י פס<sup>7</sup> ובדפוס ליוורנו.<sup>8</sup>

5. בנסמך ביחיד מתועדות בעדי המשנה ארבע צורות. שתיים מהן סדירות: (א) צורת הנסמך הסדירה של גִּדּוּר: גִּדִּיר הכרם (כלאים ד, ג) בני"ב;<sup>9</sup> וכן מצאנו בלא ניקוד

2. בעיונים אחרים שלי דנתי בצורות נדירות מסוגים אחרים שרק צמיחתן הוא אחר (ראה למשל בר-אשר, תש"ע [מילים נדירות]).

3. כלום יש תיקון כלשהו ברי"ש במשנה זו?

4. ראה ייבין, בבלי, עמ' 922 (המרתי כאן וכל מקום את הניקוד הבבלי בניקוד טברני).

5. המדפיס נשתבש כאן וכתב "הגבר" (בכ"י במקום דל"ת).

6. ביתר ההופעות השם מנוקד גם אצלו במשקל פָּעַל. במשנת בבא בתרא (ג, ב) טעה המדפיס וכתב למ"ד במקום רי"ש, "היה גִּדִּל בנתיים", אבל בשתי ההופעות האחרות במשנה זו נדפס אל נכון "לגדר".

7. את צורת הנפרד ניקד פס בכל מקום במשקל פָּעַל.

8. במקרא נ"ט (=נוסח טבריה) ונ"ב מצאנו גִּדּוּר בנפרד, גִּדּוּר בנסמך (למסורת הניקוד הבבלי ראה ייבין, בבלי). בנטייה מצאנו במקרא נ"ט רק צורות השקולות במשקל ששקולה בו צורת הנפרד גִּדּוּר: גִּדִּירוֹ, גִּדִּירָה, גִּדִּירָה וברבים גִּדְרוֹת ובנסמך גִּדְרוֹת, ונמצאה גם הצורה גִּדְרוֹתִי (בקיום הצייר כהיקש אל צורת הנפרד גִּדְרוֹת).

9. ראה ייבין, שם. אל נתמה על הכתיב ביו"ד של גִּדִּיר, שכן לעתים הצייר נכתב כתיב מלא יו"ד בעדי הנוסח של ספרות חז"ל גם בהברה סגורה, כגון צִדִּיר (ק, פר כלים כט, ז) – שם הפעולה של הפועל צִדֵּר (ראה בר-אשר, מחקרים, ב, עמ' 160, 188–189).

"גדיר הכרם" (שם) בקטע גניזה אחד.<sup>10</sup> (ב) צורת הנסמך הסדירה של השם במשקל הסגולי: גָּדַר הכרם (דפוס ליוורנו שם). (ג) הצורה השלישית של הנסמך היא צורה זוהה לצורת הנפרד: גָּדַר הכרם (פס שם). כידוע, הזדהות הנסמך עם הנפרד היא תופעה חריגה מבחינת הדקדוק, אבל היא מצויה למדיי במסורות השונות של ל"ח. היא תולדת היקש לצורת הנפרד. התופעה משתקפת במידה מרובה או מעטה במסורתם של כל העדים המנוקדים ובמסורות שבעל פה של ספרות חז"ל, כגון שְׁלִיחַ ציבור, מִתְּנֹת מזבח ועוד.<sup>11</sup> (ד) צורת נסמך חריגה במובהק מתועדת בכ"י ק: גָּדוֹר הכרם (כלאים ד, ג); וכן הוא גם בכ"י פא. הצורה מצויה בלא עדות על הניקוד – גדור הכרם – בשבעה עדים נוספים: כ"י לו, כ"י אוקספורד 36 וכ"י מינכן וארבעה קטעי גניזה.<sup>12</sup>

6. לכאורה, צורת הנסמך גָּדוֹר הנמצאת בצירוף "גָּדוֹר הכרם" שהובאה לעיל, ומעידים עליה ק, פא, לו וגם עדים נוספים, מלמדת שהשם שקול במשקל פָּעוֹל (גָּדוֹר) או פָּעוֹל (גָּדוֹר) בקמץ לא מתקיים. לזה כיוון מילון בן-יהודה בהביאו את הערך "גָּדוֹר" ובהגדירו אותו "הקרקע שבין הכרם והגדר".<sup>13</sup> ולזה כיוון גם ישראל ייבין, שראה בצורה גָּדִיר שנמצאה בנ"ב (וכאמור גם בקטע גניזה אחד) שֵׁם שונה מהשם הרגיל גָּדַר. לדעתו "גָּדִיר הכרם" משמש "במשמעות הקרקע שבין הכרם ובין הגדר".<sup>14</sup> ובעקבותיהם הלך בירנבאום, וכתב כי "מסורות אלו [הגורסות גדור] מלמדות שלשון חכמים ייחודה מילה למשמעות בין הכרם לבין הגדר".<sup>15</sup>

7. כאמור, גָּדִיר (גָּדַר בכתיב חסר) היא צורת נסמך סדירה של השם גָּדַר, והרי היא כמו צורת הנסמך של סָפֵק: סָפֵק (ק ערלה ג, ט ועוד עשרות הופעות), סָפִיק<sup>16</sup> (ק טהרות ד, ה). אין סיבה שלא לקבל את דעתו של ישראל ייבין, הסבור שהצורה גָּדִיר

10. כך מובא אצל זק"ש, זרעים, א, על אתר.

11. ראה בראשון, תש"ם [איטליה], עמ' 85–86.

12. ראה זק"ש, שם.

13. ראה מילון בן-יהודה, עמ' 697. בהערה 1 שם הוא מבסס את הקביעה על הגרסה בכ"י לו ובכ"י פרמה (=פא; כידוע הניקוד מצוי רק בכתיב יד זה), ומעיר כי בדפוסים (המכונים אצלו "ובנוסחאותינו") הגרסה היא "גדר הכרם". אך לא אמר דבר על הצורה בתוספתא מקואות ו, ב, המובאת להלן ב-9.

14. ראה ייבין, בבלי, עמ' 922. הוא התכוון מן הסתם גם לחלופה גָּדוֹר (בהערה 150 הוא הביא את גרסת כתבי היד ק, פא ולו כחלופה לגרסה גָּדִיר של הניקוד הבבלי).

15. ראה בירנבאום, גניזה, עמ' 163. בהערה 46 הוא מביא את גדור מתוספתא מקואות (ו, ב) כצורת הנפרד; משמע יש כאן לכאורה עדות לקיום צורה עצמאית (אך ראה להלן §9). עם זאת בגוף הדיון בירנבאום מדבר על גִרָה שהשם נגזר אחרי צורת הנסמך מחול, כפי שאנו מציינים להלן, והוא תוהה שם אימתי התרחשה הגררה הזאת כמשנה "כדיבור החי או בשלבי המסירה וההעתקה".

16. כאן התיבה כתובה ביו"ד, כמו גָּדִיר (ראה לעיל הערה 9).

בצירוף "גדיר הכרם" מציינת את "הקרקע שבין הכרם והגדר".<sup>17</sup> עם זאת הוראה זו מובעת בצירוף כולו, ולא בנסמך גְּדִיר לבדו. שכן אילו ציינה צורת הנסמך גְּדִיר את ההוראה הזאת, מה צורך יש בסומך ("הכרם")? די לומר גדיר בלא הסומך "הכרם".<sup>18</sup>

8. אני סבור שבצורה גְּדִיר אין מדובר בשם אחר, אלא בצורת הנסמך של השם הרגיל גְּדֵר (המופיע פעמיים בהלכות שבמסכת כלאים). במסורת נ"ב באה צורת הנסמך הסדירה והרגילה של השם גְּדֵר: גְּדִיר (גְּדֵר). ובמסורת כ"י ק והדומים לו באה צורת הנסמך גְּדוֹר. זו מתפרשת חלופה מקומית של גְּדֵר (גְּדִיר). היינו הצורה גְּדוֹר נתגלגלה מן גְּדֵר (גְּדִיר) כתולדת גְּרָה לצורה הסמוכה לה במשנת כלאים – מְחול. כתוב שם במשניות ב-ג:<sup>19</sup> "אי זה מְחול הכרם? – בין כרם לגדר? [...] ר' יהודה אומר: אין זה אלא גְּדוֹר הכרם; ואיזה מְחול הכרם? – בין שני כרמים. איזה הוא הגדר? – שהוא גבוה עשרה טפחים". צורת הנסמך מְחול שבצירוף "מְחול הכרם", המופיעה גם לפני הצירוף "גדר הכרם" וגם לאחריו, גררה אחריה את גְּדֵר (גְּדִיר) שתיהגה גְּדוֹר.<sup>20</sup> לפיכך בתיאורו של משקל פֶּעַל במשנה ראיתי להביא את הצורה גְּדוֹר כחלק מנטיית השם גְּדֵר; כמובן, עם שאני מציין את הרקע האפשרי לצמיחתה כצורה חריגה.

9. במקום אחר מצאנו בספרות התנאים את השם הגדור. שנינו:<sup>21</sup> "רבן שמעון בן גמליאל אומר: 'הלכה אין לי אלא מעשה בגינתו של מיצק'<sup>22</sup> אחד בדמין,<sup>23</sup> שהיו כהנים כובשין את הגדור"<sup>24</sup> יורדין וטובלין בתוכה" (תוספתא מקואות ו, ב).<sup>25</sup> אכן אנו מוצאים כאן את צורת הנפרד גדור (גדר), הקיימת קיום עצמאי כצורת הנפרד (הגדור), אבל אין לתייבה הזאת קשר לגרסה "גְּדוֹר הכרם" שבמסכת כלאים. כבר העיר ליברמן על הצורה בתוספתא מקואות: "וכנראה שהגדור (הגדר) היה המפתח

17. והם הדברים באשר למילון בן־יהודה, שקדם והביע דעה דומה על אודות הצורה גְּדוֹר בצירוף "גְּדוֹר הכרם" שמצא בכ"י לו ובכ"י פא.

18. וכך הוא באשר לצירוף "מְחול הכרם", המצוי בסמוך (ראה להלן §8).

19. המובאה מוצעת כאן על פי כ"י ק בהוספת סימני פיסוק. כן הוספתי פיסוק למובאות אחרות המוצעות בעיון הזה. ואף זאת, במובאה זו ובכל המובאות האחרות שאני מציע בבירור הזה השמטתי את הניקוד ממילים שאיני דן בהן.

20. על ראיית גְּדוֹר כתולדה של גררה כבר כתב אלדר, אשכנזי, עמ' 93. למעשה, גם בירנבאום קיבל את ההסבר הזה (ראה הערה 15 לעיל), אבל שניהם הותירו דברים המצריכים השלמה ובירור.

21. בירנבאום (נגיזה, עמ' 163) ציין את המקום הזה, אך הלך בדרך אחרת מזו המוצעת כאן.

22. בפירושו של הר"ש הגרסה היא מוסק (כפי שציין ליברמן, תוס'ר, עמ' 30, והעיר שם שהגרסה בצד"י "בדויה מן הלב").

23. ליברמן, שם: "הכוונה לדעתי לעיר אדמי שבגבול בני נפתלי (יהושע יט, לג), שהיתה נקראת בזמן התלמוד 'דמין'".

24. והעיר ליברמן, שם, שהר"ש גורס הגדר.

25. המובאה היא על פי כ"י וינה של התוספתא, כפי שהביאה ליברמן (שם).

[=הפתח]<sup>26</sup> של [העיר] דמין". משמע אין קשר בין גִּדּוּר של כלאים לגדור זו שבתוספתא. הצורה בכלאים המדברת בכרמים נראית לי תלוית הקשר – פרי הגררה למחול. מדובר בשטח הסמוך לגדר הכרם שנתכנה (גִּדִּיר הכרם <) גִּדּוּר הכרם. ואילו בצורה במקואות מדובר בשם גדור שעניינו פתח (העיר), ולא 'הקרקע שבין הכרם לגדר'. גם איננו יודעים איך התייבה הגדור<sup>27</sup> מנוקדת.<sup>28</sup>

## ב. פִּנָּה-פְּנִים

10. השם פִּנָּה נקרה במשנה כולה בשתי הופעות בלבד של צורת הרבים פִּנּוֹת בהלכה אחת; הרי היא כנוסח שבכ"י ק: "בשלשה מקומות הכהנים שומרין בבית המקדש [...] והלוים בעשרים ואחת מקום: חמשה – על חמשה [מ]שערי הר הבית, ארבע<sup>29</sup> – על ארבע פִּנּוֹתָיו מתוכו, חמשה – על חמשה [מ]שערי העזרה, ארבעה – בארבעה<sup>30</sup> פִּנּוֹתָיָהּ מבחוץ [...] (מידות א, א).<sup>31</sup>

ממשנת כ"י ק אנו למדים שכל הנראה הייתה מצויה הופעה נוספת של צורת הרבים, אבל היא באה בחתימת הריבוי יָם: פְּנִים. כמו ששנינו: "בן זומא<sup>32</sup> או'

26. "המפתח" נזכר בהלכה הקודמת להלכה ב: "מקואות העמים שבחוצה לארץ כשרים לבעלי קריין ופסולין לכל ישראל הטמאין, ושבארץ ישראל שחורין מן המפתח כשרין לכל הטמאין ואין צריך לומר לישראל בעלי קריין, ושלפנים מן המפתח פסולין לבעלי קריין דברי רבי מאיר" (תוספתא מקואות ו, א). ליברמן (שם, עמ' 29) פירש "מפתח הוא פתח סתם". ומדבריו אלו נלקחה מילת הפירוש פתח. דרך אגב, מפתח במשמעות 'פתח', 'שער' נמצא במשנה המקבילה לתוספתא הנ"ל: "מקואות העמים שבחוצה לארץ – כשרים לבעלי קריין אפילו נתמלאו בקילון; שבארץ ישראל שחורין למפתח – כשרים אף לנידות; מלפנים מן המפתח – כשרים לבעלי קריין ופסולין לכל הטמאים" (מקואות ח, א).

27. הכתיב גדור עשוי להרבה קריאות: גִּדּוּר או גִּדּוֹר או גִּדּוּר או גִּדּוֹר או גִּדּוֹר (ציינתי גם את הקריאה גִּדּוֹר אף על פי שהתייבה כתובה כתיב חסר – גדור ולא גידור – שכן בכ"י וינה של התוספתא מצוי למדיי הכתיב חסר היו"ד במשקל פִּעוֹל, כגון "גלוי עריות" [פאה א, ב], "בטול העניים" [שם א, ו] ועוד). אבל מאחר ששתי המילים – גִּדּוֹר של כלאים, הגדור של תוספתא מקואות – נבדלות במשמעויותיהן, אין ידיעת קריאתה של הצורה הגדור חשובה לענייננו.

28. אולי פתח העיר נתכנה גדור, לפי שנמצא בחומת העיר הגודרת ומקיפה אותה.

29. כתב כאן "ארבע" במקום "ארבעה", לפי שנגרר אחרי "ארבע פינותיו"? ובהמשך "בארבעה" במקום "בארבע", לפי שנגרר אחרי "ארבעה [שומרין]"?

30. ראה ההערה שלפני זו.

31. הביטויים "ארבע פינותיו", "ארבעה פינותיה" הם [כעין] מובאות מפסוקי מקרא: "ארבע פינותיו" (שם' כז, ב; לח, ב) או סתם "ארבע פינות" (יח' מג, כ ועוד).

32. הפסוקית שלפני הפסוקית הזאת אומרת "רבי יהודה אומר שלא תיטעה זד"ד יה"ז". הקיצורים זד"ד יה"ז מציינים את המידות של שתי הלחם ושל לחם הפנים (כמפורש בחלק הפותח את המשנה הזאת): בשתי הלחם זד"ד, כלומר ז' אצבעות אורכו של הלחם, ד' רוחבו, ד'

ונתתה על השלחן לחם הפנים<sup>33</sup> (שמות כה, ל), שיהא לו פִּינִים (מנחות יא, ד). אבוא לפרש את דבריי.

11. הגרסה פִּינִים (בלא ניקוד) במסכת מנחות מצויה גם בפא. עדים אחרים (ל' רמב"ם וד"ר) גורסים פנים (בכתיב חסר).<sup>34</sup> הכתיב פנים אינו חד־משמעי; בעדים המאוחרים (פס, ת, ליוורנו) הוא מנוקד פִּינִים.<sup>35</sup> עדות חשובה ובצדה ביאור ברור נשמרה בפירוש רש"י למשנתו בגמרת הבבלי במנחות צו ע"א. הוא הכיר כנראה את שתי הגרסאות, גם פנים וגם פִּינִים, והוא מבאר: "שיהא לו פנים, דפנות, [ל"א] שיהא לו פנים זויות והן הן הקרנות". צריך לומר שבנוסח זה, שהוא הנוסח בדפוסים המהליכים, דברי רש"י אינם ברורים דיים; בשניהם כתוב פנים ("שיהא לו פנים"). לכאורה הוא מפרש את המילה פִּינִים גם 'דפנות' וגם 'זוויות' ('קרנות'). אבל בנוסח מדויק יותר של דברי רש"י כפי שהם מובאים על ידי בעל תוספות יו"ט בפירושו למשנת מנחות הנ"ל יש הבדל ברור בין שתי הגרסאות; הבדל זה מבהיר את ביאורו של רש"י לכל אחת משתייהן. וזה לשון רש"י בגרסת בעל תוספות יו"ט: "ול' רש"י שיהא לו פנים דפנות, [ל"א] שיהא לו פנים זויות והן הן הקרנות". והוסיף שם בעל תיו"ט: "ונראה בעיני דגרסת המשנה לרש"י כך היא, 'שיהא לו פנים', 'שיהא לו פִּינִים', ותרתי ילפינן ממשמעות 'פנים': חדא כדכתיב 'פנים' ודרשינן 'דפנות' [...] וחדא דקרינן 'פִּינִים' שפירושו 'זויות' והן הן 'הקרנות'".<sup>36</sup> הכתיב פנים, המכוון לצורה פִּינִים, מתבאר 'דפנות';<sup>37</sup> והגרסה פִּינִים, שנקראת ככל הנראה פִּינִים (כניקודה

קרנותיו; ובלחם הפנים יה"ו, כלומר י' אצבעות אורכו, ה' רוחבו, ז' קרנותיו. נקדן ק לא הבין את הקיצורים ודד יהו (שני הקיצורים היו כתובים אצלו בלא גרשיים), ותיקן לקרוא ז(ז) (כר)יה(ז) [ז] בן זומא. וברור שהופעת השם זכריהו במסירתו של נקדן כ"י ק היא תולדת שיבוש; השם זכריהו לא היה ולא נברא. נראה, שנקדן ק לא הבין (ז) את משמע הצירוף ודד יהו שבדברי רבי יהודה "שלא תיטעה ודד יהו", ובדה שם של חכם. יצוין כי כעין הגרסה המקורית והנכונה של סופר ק אנו מוצאים גם בכ"י פא (הקורא וְדָר יְהוֹז) ובכ"י לו (הקורא ודד יהו) ובעדים אחרים, לרבות הדפוסים שלנו.

33. בנוסח המסורה כתוב: "ונתת על השלחן לחם פנים".

34. אין מניעה לומר, שחלק מן העדויות הלא מנוקדות עשויות לכוון בכתיב החסר פנים לצורה פִּינִים ולא לצורה פִּינִים דווקא.

35. וכן ניקדו קוסובסקי וילון, ואלבק פירש: "שתהא לו צורת פנים, דופן מכאן ודופן מכאן" (וראה פירושו של הרמב"ם המובא להלן בהערה 37).

36. בתחילת דבריו העיר בעל תוספות יו"ט על גרסת הרב עובדיה מברטנורא "שיהא לו פנים, דפנות והן הן הקרנים", ואף ציין את ההגהה שהכניס בדברי הרע"ב על פי פירוש רש"י: "שיהא לו פנים דפנות [שיהא לו פנים זויות] והן הן הקרנות (הקרנים)". אכן יש מהדורות של המשנה ששילבו בפירוש הרע"ב את הגהתו של בעל תיו"ט (וראה מה שהביא בעניין זה בעל מלאכת שלמה על אתר; בין השאר יש אצלו תיקון קל לדברי בעל תיו"ט).

37. כאמור בתחילת הסעיף הזה, כ"י רמב"ם גורס במשנת מנחות "שיהו לו פנים הרבה". ובפירוש המשנה לרמב"ם המילה פנים נתפרשה 'צדדים', כלומר הוא קרא פִּינִים.

בכ"י 7), מתבארת 'קרנות'. אמור מעתה: דברי רש"י בביאורו השני ("פינים זויות והן הן הקרנות") מאשרים את הדעה, שהבין את המילה פִּינִים כחלופה של פִּינוֹת (=קרנות).<sup>38</sup>

12. אכן נראה לי שיש ללכת בעקבות גרסת "לשון אחר" ברש"י ולפרש את פִּינִים כחלופה של פִּינוֹת. בעל תוספות יו"ט מגדיר את פִּינִים צורת הכתיב ואת פִּינִים צורת הקרי. בבואי לבאר את הגרסה פִּינִים של כ"י ק וכו"י פא<sup>39</sup> אני מנסח את הדברים ניסוח אחר: מסתבר שהופעתה של הצורה פִּינִים כצורת הרבים של פִּנָּה (במקום פִּינוֹת) היא תוצאת גררה לצורת הרבים של השם פִּנִים שבצירוף "לחם (ה)פנים", המופיע בפסוק הנדרש במשנה בפסוקית הראשונה של המשפט. לשון אחר: במשפט "המקורי", שאינו כעת לפנינו, עשוי היה להיות כתוב "ונתתה על השלחן לחם (ה)פנים", שיהא לו פִּינוֹת; אבל זימונם של פִּינִים ופִּינוֹת זה אחר זה הוביל להופעה של פִּינִים במקום פִּינוֹת כתוצאה של גררה החוזרת את שתי הפסוקיות בהברה פִּינִים.<sup>40</sup>

13. ברם הגם שלפי דעתי הצורה פִּינִים עלתה במשנת מנחות (יא, ד) כתוצאה של גררה לשם פִּינִים שבפסוקית סמוכה, יש לזכור כי היא אינה חדשה בלשון; כבר מצאנוה בעברית המקרא פעם אחת. היא מופיעה בשמו של אחד משערי ירושלים בימי הבית השני: "וישבה תחתיה למשער בנימין עד מקום שער הראשון עד שער הפִּינִים ומגדל חננאל עד יקבי המלך" (זכ' יד, י). פרשנים רבים זיהו את "שער הפִּינִים" בזכריה עם "שער הפִּנָּה" (מל"ב יד, יג; יר' לא, לו).<sup>41</sup> והרבה מהקדמונים פירשו את פִּינִים 'זוויות או קרנות', כלומר חלופה של צורת הרבים הרגילה פִּנוֹת;<sup>42</sup> למשל תרגום השבעים מתרגם את הביטוי "עד שער הפִּינִים"  $\epsilon\omega\varsigma \tau\eta\varsigma \pi\acute{\upsilon}\lambda\eta\varsigma \tau\omega\upsilon\upsilon$  γωνιῶν (=עד שער הפינוֹת), וכן תרגם יונתן "עד תרע זויתא", ורד"ק על אתר: "שער הפנים, הוא שנאמר בנבואת ירמיה 'שער הפנה'<sup>43</sup> ומגדל חננאל, נזכר גם כן

38. בפירוש רש"י לשמות כה, כט, בד"ה "ועשית קערתיו וכפתיו" כתב: "ולכן קרוי לחם הפנים שיש לו פנים רואין לכאן ולכאן לצדי הבית מזה ומזה". כאן הסתפק בפירוש אחד על פי הגרסה "שיהא לו פנים", בלא ביטוי לגרסה "שיהא לו פִּינִים".

39. כאמור לעיל (בתחילת 11§) בכ"י פא התייבה אינה מנוקדת, אך כוונת הכתיב פִּינִים היא חדר משמעותי.

40. במקום אחר עמדתי על גִּרְרוֹת שמשתקפת בהן חריזה פנימית. אני מתכוון להופעתה של הצורה פִּסְתָּהּ במקום הצורה הסדירה פִּסְטָּה במשפט "כנסה ופסתה, או פסתה וכנסה" (נגעים ד, ז) ברוב העדים הנאמנים של המשנה (ראה בראשון, מחקרים, ב, עמ' 49; ושם צוינו דוגמות נוספות). במקום אחר הראיתי, שרוב מכריע של צורות פִּעְתָּה/פִּעָּה במקום פִּעַת/פִּעָת/פִּעָתא בלשון המשנה הן גִּרְרוֹת אחרי צורת השלמים פִּעָלָה (ראה שם, עמ' 74, 83–88, 91–93).

41. ראה למשל זרִיכְבוֹד, זכריה, על אתר בהערה 23.

42. זו מצויה במקרא ב־11 הופעות, כגון "הפנות הגבהות" (צפ' א, טז).

43. רד"ק כלול מן הסתם בפרשנים שזרִיכְבוֹד (זכריה) ציין בלי לפרש בשם.

שם". זאת ועוד, יש לזכור כי פִּינִים עולה בקנה אחד עם שמות אחרים במשקל פֶּעָה, שהריבוי שלהם הוא בִּיִּם/יָן, כגון בָּצָה/בִּיצִין, פָּפָה/פִּפִּין ועוד, ולא בחתימה -ות דווקא. ואף על פי כן קיומה של פִּינִים במשנת מנחות הוא תלוי הקשר; סימוכה למילה המתבארת פִּנִים הוא שזימן אותה.

### ג. טחון (טחון?)

14. כ"י ק גורס במנחות יא, ג: "חביתי כהן גדול – לישתן ואפייתן בפנים ודוחות את השבת; טַח(ו)נָן וְהִרְקִידָן אינן דוח[ות]"<sup>44</sup> את השבת". בהשוואת הנתונים של ק לעדים אחרים נתמקד בארבע מילים בלבד. כנגד גרסת ק "טַח(ו)נָן וְהִרְקִידָן אינן דוח[ות]" אנו מוצאים בעדים אחרים את הגרסות שלהלן: פא: "טחונן והרקידן אינן דוחות". לו: "טחונן והרקידן אינן דוחה". ד"ר: "טחונן והרקידן אינן דוחות". פס: "טַחֲוֹנָן וְהִרְקִידָן אינן דוחה". דפוס ליוורנו: "טַחֲוֹנָן וְהִרְקִידָן אינן דוחות". ת: "טַחֲוֹנָן וְהִרְקִידָן אינן דוחות".<sup>45</sup> כ"י רמב"ם: "טחנן והרקידן אינן דוחות".<sup>46</sup>

15. ברור שבגרסה טחונן והירקידן כיוון סופר כ"י ק לשני שמות: טחון שלהן והרקד שלהן. כדי לעמוד על תצורתה המדויקת של התיבה שנחלקו בה כאן הסופר והנקדן של ק – טחונן (הסופר), טַחֲוֹנָן (הנקדן) – יש לתת את הדעת למספר נתונים: (א) הכתיב טחונן מבוסס דיי; ראינו שמלבד סופר ק מעידים עליו גם רוב העדים (פא, לו, ד"ר, פס, ת ודפוס ליוורנו) חוץ מנקדן ק וכ"י רמב"ם.<sup>47</sup> (ב) המשפט המצוטט ממנחות הוא משפט ייחוד. חלק הייחוד ש"הוצא" אל ראש המשפט הוא "חביתי כהן גדול", ויש לו שתי פסוקיות מייחדות הבנויות במתכונת זהה. הפסוקית הראשונה – "לישתן ואפייתן דוחות את השבת"; השנייה – "טחונן והרקידן אינן

44. הווי"ו והתי"ו כתובות בכתב קטן יותר, ואין נראה שהן באו במקום אותיות שנמחקו, אלא נוספו (בידי הנקדן?), לאחר שלא נכתבו בידי הסופר (ככל הנראה משום שלא נותר מקום כמעט בסוף השורה).

45. הנוסח "טחונן והרקידן" מצוי בדפוסים המשנה. קוסובסקי וילון ניקדו טַחֲוֹנָן וְהִרְקִידָן (גם הם גורסים צורה במשקל פֶּעָל, אבל בטי"ת חרוקה בלא תשלום דגש לחי"ת). ויעור כאן על גרסת המשנה בבבלי מנחות צו ע"א: "לישתן ועריכתן [...] טחינתן והרקדתן" (וראה הגרסה במקום המקביל בתוספתא שמוסר בעל תויר"ט כמובא בסוף ההערה שאחרי זו).

46. במקום המקביל בתוספתא (מנחות יא, ד) מצויה גרסה דומה: "מנחות יש בהן מעשה כלי בפנים, טחנן והרקידן בחוץ לישתן ועריכתן ואפייתן בפנים". בעל תויר"ט מביא במשנת מנחות הנ"ל גרסה שונה בתוספתא: "מנחה יש בה מעשה כלי בפנים, טחינתו והרקדתו בחוץ, לישתו ועריכתו [ואפייתו] בפנים". יושם נא לב: הגרסה "טחינתו והרקדתו" מוסרת שני שמות פעולה, של טַחֲוֹן (בבבלי קל) ושל הרקיד (בבבלי הפעיל).

47. לגרסתו של כ"י רמב"ם ראה ההערה המובאת להלן ב'218.



דוחות את השבת". כשם שהראשונה פותחת בשני שמות שיש בהם הכינוי החבור לנסתרים, "לישתן ואפייתן", החוזר אל השם "חביתי (כהן גדול)", כך גם הפסוקית השנייה פותחת בשני שמות שיש בהם הכינוי החבור לנסתרים, "טחונן והירקידן", החוזר לשם "חביתי (כהן גדול)". (ג) צורות הבינוני ("ידוחות", "אינן דוחות") המשמשות נשוא בשתי הפסוקיות מכוונות היטב לשני זוגות של שמות. (ד) אמנם היינו מצפים שיהיה כתוב בפסוקית השנייה "טחונן והרקידן אינן דוחים את השבת" בזכר ("אינן דוחים"), אך נראה שהפועל במשפט השני נגרר אחרי הפועל במשפט הראשון; היינו "טחונן והירקידן אינן דוחות",<sup>48</sup> בעקבות "לישתן ואפייתן בפנים ודוחות". (ה) כידוע, צירי בשם הִרְקַד עשוי להיכתב כתיב מלא בהברה פתוחה: הירקידן.<sup>49</sup>

16. לאור כל הנאמר עד כה ברור שסופר ק כיוון לגרוס שני שמות, טחונן שלהן והרקד שלהן, כפי שקדמתי ואמרתי לעיל. נקדן ק טעה בהבנת הגרסה "טחונן והירקידן"; הוא הבין את הכתיב והירקידן כמכוון לצורת פועל, וְהִירְקִידָן (=והרקיד אותן); אולי משום שפירש פירוש מוטעה את הכתיב של היר"ד אחרי הקו"ף. והטעות הראשונה גררה טעות נוספת; משהבין את הכתיב והירקידן כפועל וניקדו כך, "הוכרח" להבין גם את הכתיב טחונן כפועל, ומשום כך מחק במילה זו את הו"ו וניקד גם אותה כצורת פועל: טַחֲנָן.

17. בגרסת סופר ק הכתיב והירקידן עשוי יפה לקריאה וְהִירְקִידָן (=והרקד שלהן). והכתיב טחונן עשוי לקריאה טַחֲנָן (כגרסת פס)<sup>50</sup> או לקריאה טַחֲנָן (כגרסת ליוורנו). הכתיב הזה עשוי פחות לקריאה טַחֲנָן (כפי שגורס ת); שכן אילו הייתה קריאתו של ק טַחֲנָן או טַחֲנָן,<sup>51</sup> קרוב לוודאי שהשם הזה היה נכתב ביו"ד: טיחונן (ככתיב של כל צורה במשקל פֻּעֵל בכ"י ק [ולא רק בו]); כתיב כזה בא בכתב היד בקביעות כאשר מדובר במילה שאינה מילה מהמקרא.<sup>52</sup> ויודגש שלא מצאנו את הכתיב

48. כתבי היד לו פס מביאים בפסוקית השנייה את הגרסה "אינו דוחה". גרסה זו נראית תיקון מ"אינן דוחות".

49. (א) הבנת הכתיב הירקידן כמכוון לצורה הִרְקַדן בקיום הצירי בקו"ף אחרי תזוזת הטעם אין בה דבר מפתיע. יש עדויות ברורות גם במסורת הסופר וגם במסורת הנקדן של כ"י ק שהצירי מתקיים בנטיית משקל הפֻּעֵל, כגון הַסְגִּירוֹ, הַסְגִּירוֹ (נגעים ז, ד). (ב) כמעט כלל הוא שצירי בהברה פתוחה נכתב בכתיב היד של ספרות חז"ל בצירי, וכך גם הסגירו, הירקידן שהובאו כאן. (ג) גם הכתיב של סגול ביו"ד בהברה סגורה (הירקידן) מצוי למדיי בכ"י ק ובכתיב יד אחרים, אבל אין הוא מענייננו כאן.

50. אך פס טעה וניקד וְהִרְקִידָן, כצורת פועל!

51. כך ניקדו כאמור (לעיל הערה 45) קוסובסקי וילון.

52. גם מילים שבמקרא, כגון פְּפֹרִים, נכתבות בכ"י ק על פי רוב כתיב מלא: (מחוסר) פִּפְּוּרִים (כלים א, ה).

טיחונן אף לא בַּעַד אחר של המשנה הנ"ל במסכת מנחות. יתרה מזאת, טַחֲנוֹן/טַחֲנוֹן הוא שם הפעולה של בניין פֻּעַל, והשורש טח"ן נוהג בעברית הקלאסית (לשון המקרא ולשון חכמים) וגם בספרות שלאחריה בעיקר בבניין קל, כגון וְטַחֲנוּ (במ' יא, ח), תַּטְחֵן (איוב לא, י), טַחֲנוֹת (כתובות ה, ה), תַּטְחֵן (שביעית ה, ט); ולא מצאנוהו בבניין הכבד.<sup>53</sup>

18. עם זאת יוער כי בעברית של התלמוד הבבלי מתועד גם בניין הפעיל: "מטחינו בריחים" (קידושין לא ע"א; בבא קמא פה ע"ב; עבודה זרה טז ע"א). בבניין פֻּעַל אפשר לומר שאין לשורש טח"ן תיעוד של ממש בעברית. אמנם במאגרים של המילון ההיסטורי ללשון העברית של האקדמיה ללשון העברית נמצאו שתי עדויות של השורש טח"ן מהבניין הזה; שתיהן מצויות בטקסטים מימי הביניים, אך אין בהן כדי לציין שהשורש בבניין הזה היה חי בעברית. שתי הדוגמאות הן תלויות הקשר, ויפות למקומן ולמקומן בלבד. הרי הן:

א. בלשון הפיוט מצאנו לטחן (קרי לְטַחֵן). מדובר בתיבה שנמצאה בפיוט של שמעון ברבי מגס, "מאהבתך לבבות בוחן" (קרובות לשבתות השנה, פרשת שמות): "מאהבתך לבבות בוחן,<sup>54</sup> נתתה ליריאיך חן, סעדתה ליזקוף גוחן, עוצמי עבודה לטחן". אכן קובעי הערך במאגרים היטיבו לקרוא, כשקבעו כאן צורת לְטַחֵן בבניין פֻּעַל; זו הצורה המתבקשת על יסוד החרוז חֶן בסוף כל הטורים בבית הזה. ברור כי כורח החרוז הוא שיצר את המילה לְטַחֵן לצורך מקומה בלבד, ואין בה עדות שהשורש טח"ן בבניין פֻּעַל נהג בלשון.

ב. הדוגמה השנייה נמצאת בתרגום ספר המצוות של לוי בן יפת הלוי (מועדים ג, א): "וכל אשר נתקדם מן תקון המאכל מן כינוסו וט(ר)חוננו וכיתושו וזולתו באין פוגה כי הוא אסור. והקדמת המאכל מותר. ואולם הדבור יתחייב בעקירת הלחם מן התנור וליעות הבשול מן הפרור. וההמון יעביר ליצוק הבשול ולא יעביר עקור הלחם מן התנור". כותבי הערך במאגרים צדקו בקראם את הצורה ט(ר)חוננו וטחוננו. נראה שמעתיק כתב היד טעה וכתב ר"ש במקום יר"ד (טיחוננו < טרחוננו), ואחר כך תיקן (הוא בעצמו או מישהו אחר?) את משוגתו. מסתבר שנקרו כאן ברצף שלוש צורות השקולות במשקל פֻּעֹל – "כינוסו וט(ר)חוננו וכיתושו". ומצויות בקטע עוד צורות

53. אמנם לעתים מצאנו שצורה במשקל פֻּעֹל משמשת ליד פועל בבניין קל, כגון אָסַר ליד אָסַר, אָבַל ליד אָבַל כפי שציין קוטשר (מחקרים, עמ' קכא), אך הוא עצמו הראה שאָבַל קשור ככל הנראה בפועל נתאבל בבניין הכבד, ואָסַר הוא ככל הנראה גלגול משני של אָסַר (צורה במשקל נדיר), הקשורה בבניין קל (ראה שם, עמ' קכב). כללו של דבר, סתם צורה במשקל פֻּעֹל היא בעיקרה שם פעולה של בניין פֻּעַל (ונתפַּעֵל), ולא של בניין קל (ונפעל).

54. יוער כי מילה זו ואותיות אחרות בבית המובא בזה נתונות בסימן שאלה. כדי להרהיט את הקריאה השמטנו את סימני השאלה, לפי שאינם נוגעים לענייננו.

במשקל זה (רובן כתובות כתיב חסר יו"ד) – תקון, הדבור, וליעות, הבשול (x2), עקור.<sup>55</sup> אפשר מאוד כי הצורות הרגילות בשול, דבור, פינוס, תקון הן שגררו את שילובה של טיחון (במקום טחינה).<sup>56</sup>

הווה אומר: שתי הדוגמות הנ"ל יפות למקומן ולמקומן בלבד, ולא מעבר לזה.

19. יש אפוא לשוב ולהדגיש את מה שאמרנו לעיל – אין בעברית הקלאסית תיעוד לצורות של טח"ן בבניין פֻעֵל. אשר על כן נראה לי שחזקת הניקוד טחון/טחון/טחון במסורתו של סופר ק עדיפה לאין שיעור מחזקת הניקודים טחון/טחון/טחון. ויושם נא לב כי יש לנו עדות מאיטליה משנת 1400 (מועד העתקתו של כ"י 50) לקריאה טחון. ובאיטליה נכתב כ"י ק כמה מאות שנים לפני 50, לפיכך אני נוטה להניח שלצורה דומה כיוון גם סופר ק בכתיב טחון. הניקוד טחון עשוי לצורת היחיד טחון או טחון בקמץ לא מתקיים. אך מאחר שמדובר בשם פעולה של בניין קל, אני מניח שראוי לדמות את התיבה טחון אל התיבות טבוח, שחוק<sup>57</sup> (שמות פעולה הבאים גם הם במשנה במשקל פֻעֵל) ולקרא טחון. לפיכך בתיאור משקלי השמות הבאתי את השם טחון במשקל פֻעֵל (בגדר הצעה סבירה).

20. אולי יש חיזוק-מה לקביעה שלפנינו השם טחון על יסוד הממצא במקרא: "בחורים טחון נשאר" (איכה ה, יג). אמנם הוראת השם במקרא שונה מהוראתו במשנה: בפסוק במגילת איכה משמעותו של השם היא 'אבן ריחים', ואילו במשנה השם טחון משמעותו 'טחינה'; אבל אין מניעה להניח שמדובר במילה אחת בשתי התקופות. הן אפשר שהשם ציין בתחילה את פעולתו של הטוחן, כמשתקף במשנה, כמו השמות טבוח ושחוק, ובתהליך מטונימי עבר לציין גם את 'כלי הטחינה', כמשתקף בפסוק במגילת איכה. כידוע, אין זו המילה היחידה שהמקרא מתעד בה הוראה מאוחרת לזו המשתקפת במשנה.<sup>58</sup>

55. יושם נא לב שהכותב נקט תחילה "עקירת לחם מן התנור", וחזר ונקט "עקור לחם מן התנור". אין מניעה להניח כי גם עקור (עקור) היא תולדת גררה לצורות האחרות השקולות במשקל פֻעֵל.

56. בכלל, משקל פֻעֵל חביב מאוד על הכתיבה העברית של הקראים. ואכמ"ל.

57. אלו שמות מורשים מלשון המקרא המשמשים גם בלשון חז"ל. יוער כי טבוח משמש במקרא שם פועל, כגון טבַח טבַח (יח' כא, טו), אך בלשון חכמים הוא שם פעולה של טבח.

58. (א) ראה למשל את שתי הדוגמות שהעמיד עליהן ליפשיץ: זֶרֶת, חֶתֶף. השם זֶרֶת במקרא עניינו 'מידה', ובלשון חז"ל עניינו 'האצבע הקטנה ביד'. הפועל חֶתֶף במקרא עניינו 'גזר גזרה', ובלשון חכמים מציין את ההוראה הקונקרטית של החיתוך. משמע, ההוראה הקדומה יותר מצויה במשנה דווקא, וההוראה המאוחרת מתועדת כבר במקרא (ראה בראשון, מחקרים, א, עמ' 8 הערה). ואפשר להוסיף דוגמות נוספות. כגון חֶדֶשׁ, המציין במקרא את 'היום הראשון בחודש', את 'כל אחד מאחת חלקי שנים עשרה של השנה', ואילו בלשון חכמים קיימות שתי הוראות: 'חידוש הלבנה', 'מולד הלבנה', וכן הוראה ב שבמקרא. ברור שהוראה א בלשון

21. הערה: לעיל הבאנו גם את גרסת כ"י רמב"ם.<sup>59</sup> הגם שהוא גרס טחנן, ברור שאף הוא מוסר צורה המכוונת לשני שמות עצם, ואין לשים אותו בחדא מחתא עם נקדן ק. כתוב שם טחנן והרקדן, כלומר טחן שלהן והרקד שלהן. תצורתה של המילה הרקדן (=הֶרְקָדָן) אינה טעונה תוספת דברים, והצורה של השם הראשון, טחנן, מכוונת לשם טחן שלהן. היחיד טחן בנפרד עשוי להיות טָחַן, או טָחַן או טָחַן וכיו"ב.<sup>60</sup> ואכמ"ל.

### על הצורות היחידאיות הנ"ל

22. כאמור, כל אחת משלוש הצורות שנידונו לעיל – גִּדּוֹר, פִּינִים, טָחַן(ו)ן – הזדמנה במשנה כולה בהופעה אחת בלבד. הצורות הללו אינן בנויות מעור אחד. לא הרי הדוגמה הראשונה (גִּדּוֹר [הכרם]) כהרי הדוגמה השנייה (פִּינִים), ולא הרי שתי הדוגמות הראשונות כהרי הדוגמה השלישית (טָחַן(ו)ן). אכן שתי הצורות הראשונות הן גלגולים של צורות אחרות מוכרות יותר: (א) גִּדּוֹר < גִּדּוֹר [הכרם]), (ב) פִּינִים < פִּינִים. צורת הנסמך גִּדּוֹר עלתה במקום גִּדִּיר בשל היגררותה אחר שם אחר (אחרי צורת הנסמך מחול הבאה בשכנותה). וכך הם הדברים בדוגמה השנייה: צורת הרבים פִּינִים היא גלגול של צורת הרבים פִּינִים, שנגררה אחרי השם פִּינִים. שני השמות – פִּינִים, (פִּינִים <) פִּינִים – באו בשתי פסוקיות רצופות, השנייה בהן מפרשת את הראשונה ונמצאת מתחרות אתה. פִּינִים קיימת רק בהקשר שבו היא נוצרה, כלומר רק בשכנות עם המילה פִּינִים, שהיא נגררה אחריה.

23. שתי המילים הנ"ל אינן אלא דוגמות אחדות לתופעה רחבה בעלת גילויים שונים. לענייננו, ברור לי שצורת הנסמך גִּדּוֹר וצורת הרבים פִּינִים הן צורות תלויות הקשר, בדומה לצורה צִילָתָה במשפטים "וְשִׁחַמְתָּהּ מְרוּבָה מְצִילָתָהּ פְּסוּלָה" (סוכה

חכמים היא ההוראה הראשונה, וזו אינה מתועדת במקרא, אלא בדרשת חז"ל לשמות יב, א, "החודש הזה לכם ראש חדשים – הראה לו לבנה בחידושה" (ראה פירוש רש"י על אתר), המפרשת את המקרא על פי שימוש הלשון שנהג בלשונם שלהם. ואין הדברים מצריכים כל תוספת. ברור שההוראות הקדומות של המילים הנ"ל נהגו בימי המקרא, אלא שאינן מתועדות בו, והן עלו לראשונה רק בספרות חז"ל. (ב) כמובן, כשאנו מניחים שהצורה טָחַן שימשה בתקופת המקרא לאו דווקא לציון 'אבן ריחיים', אנו מניחים שהיא שימשה כשם פועל של טָחַן, ובדומה לצורה טָבַח שימש כשם הפועל של טָבַח ועבר לשמש כשם פעולה בלשון חכמים כך מותרים אנו להניח שאירע גם לצורה טָחַן.

59. ראה לעיל §14.

60. מיותר לומר שאין מקום לטעון שנקדן ק שגרס טָחַן כיוון גם הוא לשם טחן, שהרי ניקוד הצורה התוכפת כפועל, וְהִקְדִּין, מלמד שבשתי הצורות הוא כיוון לצורות פועל, כפי שנתפרש לעיל ב-§16.

א, א), "וְשִׁצִילָתָהּ מְרֻבָּה מִחֶמֶתָהּ כְּשֶׁרָה" (שם ב, ב). כידוע, צִילָתָהּ היא חלופה של הצורה צִלָּה (=צל שלה) מן צִל שעלתה בשל זימונה בשכנות עם חֶמֶתָהּ, ולא צורה בכינני הנסתר של השם שלא היה ולא נברא צִלָּה (במשקל פִּעֵה).<sup>61</sup> לגררה הזאת (צִלָּה < צִלָּתָה) לא קרה מה שאירע לשם התואר יִמְנִי, שנגרר אחרי שְׁמָאֲלִי והפך יִמְנִי בדרך קבע גם מחוץ לזימונו עם שְׁמָאֲלִי; כלומר אין מדובר עוד בגררה אלא בהיקש, שכן השינוי היה לשינוי קבוע.<sup>62</sup> אילו בכל הופעה של השם היינו אומרים צִלָּה (ולא רק צִל) בלא שכנות עם חֶמֶתָהּ, היינו מדברים על גם כאן על היקש ולא על גררה.

24. לעומת זאת בדוגמה השלישית משתקפת גררה משובשת רק במסורת הנקדן של כ"י ק. טעות שלו בהבנת כתיב של מילה אחת (קרא הִירְקִידָן במקום הִירְקִידָן) גררה טעות בהבנת המילה השכנה שלה – טַח(ו)נָן במקום טַחוֹנָן או טַחוֹנָן. הגררה שנגרר הנקדן העלימה צורה יחידאית בלשון המשנה: שם הפעולה טַחוֹנָן (טַחוֹן שלהם). כאמור, אני מניח שקריאת הסופר מכוונת לצורה טַחוֹן (שלהן), והבאתי את השם בגדר הצעה סבירה במשקל פִּעוֹל.

25. בתיאור משקלי השם אני מביא את גִּדּוֹר של מסכת כלאים במשקל פִּעֵל בהצגת נתוניו של השם גִּדּוֹר כאחת מצורות הנסמך שלו, ואינני משבץ אותה במשקל פִּעוֹל או פִּעוֹל, שכן הקשרה מעיד עליה שהיא גררה אחרי מְחוֹל;<sup>63</sup> ואת הצורה פִּינִים אני מביא כחלופה מקומית של צורת הרבים פִּינוֹת. לעומת זאת, כאמור, טַחוֹנָן מובאת כעדות (יחידה) לשם העצם טַחוֹן.

61. הזימון של צורות נטריות של חֶמֶת וצִל – חמתה, צילתה; חמתו, צילתו – מצוי גם מחוץ למשנה (ראה המובאות במילון בן־יהודה, עמ' 5485); דרך אגב, כותב הערך במילון בן־יהודה מביא את הערך "צִלָּה" על יסוד הדוגמות צילתה, צילתו, שבאו בשכנות עם הצורות חמתה, חמתו. אך בעברית החדשה יש עדויות לקיום הצורה צִלָּה כצורה עצמאית בלא שכנות עם חֶמֶת (ראה מילון אבן־שושן, המביא עדויות לצורה זו מכתביהם של משה שמיר ואברהם שלונסקי. אבל גם מילון זה טעה וצירף את העדויות מן הספרות החדשה לעדות מהמשנה [סוכה א, א], שבה התייבה צילתה היא גרורה של חמתה).

62. יוזכר כי כבר במקרא מצאנו ברוב ההופעות יִמְנִי, יִמְנִית בכתוב ובקרי, כגון הִימְנִי (מל"א ז, כא), הִימְנִית (וי' ח, כד), אך בשני מקומות כתוב עדיין הימני (יח' ד, ו; דה"ב ג, יז) והקרי הוא הִימְנִי, ללמדך שיש מקומות שנתקיימה הצורה המקורית בלא שהגררה הפכתם להיקש קבוע. וגם זאת, בשם התואר יִמְנִי הקשור בשם בְּנִימִין, שאין כנגדו בן זוג ("בֶּן שְׁמָאֵל" < בְּנִשְׁמָאֵל), לא התרחש השינוי המתואר והוא עומד בעינו, כגון "בְּנִי יִמְנִי" (שופ' יט, טז).

63. התייבה שנקרתה בתוספתא מקואות – הגדור (לעיל 98) – היא תיבה אחרת, ואינה מענייננו כאן.

## גִּנְבָה, גִּנְבָה

26. שינויים שחלו במילים שאירעו בהקשר אחד בלבד והולידו צורה אחרת המתחפשת כשקולה במשקל אחר או שקולה ממש במשקל אחר מצויים בכל עדי הנוסח של המשנה. אך שינויים כאלה אינם תולדת גרר דווקא; פעמים שהגורמים הם אחרים לגמרי.<sup>64</sup> אציין כאן עוד דוגמה של שינוי מסוג אחר שחל בהקשר מסוים בלבד ויצר הבחנה מעניינת, אבל ככל הנראה מדובר בהבחנה בין שם המכוון למעשהו של איש לשם המדבר על מעשהו של אישה.

27. שינוי במשנת סוטה ג, ח: "האיש נמכר כגנבתו ואין האשה נמכרת כגנבתה". זה הנוסח הידוע מדפוס המשנה. בכתבי היד פא ו-ל מצויה הגרסה "האיש נמכר כגנבתו ואין האשה נמכרת כגנבתה". וברור שהכתיבים כאן מכוונים לקריאות גִּנְבוּ, גִּנְבָה – צורות צמודות כינוי של השם גִּנְבָה (שם במשקל פֻּעַל, כמו גִּזַּל, חָנַק ועוד) שנהג בלשון חכמים, והתקיים בעדים משוכחים בלבד.<sup>65</sup> כך גרס גם סופר כ"י ק, "ביגנבו, כגנבתה", אלא שהנקדן תיקן את גרסת הסופר בהופעה השנייה של השם וקרא: "האיש נמכר כגנבתו ואין [האשה]<sup>66</sup> נמכרת כגנבתה [תה]<sup>67</sup>". ברור שהסופר גרס פעמיים צורת גִּנְבָה,<sup>68</sup> אבל בהופעה השנייה התיבה תוקנה (אפשר שהתיקון בא כדי למנוע את הבנת הכתיב גניבה כשם גִּנְבָה בנפרד<sup>69</sup>), ומשתיקן אותו אל גִּנְבָתָה נמצא יוצר את ההבחנה בין גִּנְבָה לאיש וגִּנְבָה לאישה: מעשהו של האיש נקרא גִּנְבָה (שם שמינו זכר), והמעשה של האישה נקרא גִּנְבָה (שם שמינו נקבה). אך גרסה ייחודית זו של נקדן ק, המקיים גִּנְבָה לאיש וגִּנְבָה לאישה, עומדת בבידודה. ספק רב אם מדובר במסורת קדמונית מהימנה. נראה לי שמדובר בהבחנה מלאכותית

64. וכבר עמדתי על התופעה במקומות אחרים, והצבעתי על גורמים אחרים לשינויים (ראה למשל בראש, תש"ע [מילים נדירות]).

65. ראה קוטשר, מחקרים, עמ' קכג. הוא מעלה את הסברה (בסימן שאלה) שגִּנְבָה צמח בהשפעת גִּזַּל.

66. המילה נשמטה בפנים והושלמה בגיליון.

67. הסופר כתב כגנבתה (=גִּנְבָתָה), ואחר כך הסב הנקדן את הה"א לתי"ו (רואים בבירור שהאות המקורית הייתה ה"א) והוסיף אחריה ה"א.

68. קוטשר (מחקרים) היטיב להקדים כוכבית לצורת הנפרד \*גִּנְבָה, שכן שתי ההופעות של השם המתועדות במשנה הן צורות צמודות כינוי. קוטשר לא העיר דבר על התיקון בכ"י ק, הגם שתיאור הממצאים במאמר שבו שולבה התיבה מבוסס כולו על הממצאים בכתב היד הזה.

69. ויש לזכור שגם השם גִּנְבָה וגם הצורה גִּנְבָה (גִּנְבָה בכינוי הנסתר) נהגו הגייה זהה בפי נקדן ק. יש לנו עדויות ברורות שהוא לא הגה את הה"א של כינוי הנסתר ושל כינוי הנסתר כפי שמלמדים ניקודים בלא המפיק בה"א. לעתים רחוקות ההגייה הזאת משתקפת גם במסורת הסופר הממיר את הה"א באל"ף (ראה בראש, תש"ס [איטליה], עמ' 127–128; הנ"ל, תשמ"א [כתיבים], עמ' 85–88).

שיצאה מתחת ידיו של הנקדן. למעשה נקדן ק' משקף תהליך מוכר בגלגולו של השם גִּנְב. במרוצת הדורות נעלם שם הפעולה גִּנְב ממסורות אחרות והומר במילה המקראית גִּנְבָה. ומה שהתחיל כתיקון חלקי בכ"י ק' ויצר את ההבחנה המלאכותית הנזכרת הושלם בעדים אחרים. פס גורס: בְּגִנְיָבְתוֹ, בְּגִנְיָבְתָהּ; וכן הוא גם ברמב"ם<sup>70</sup> ובד"ר (בלא ניקוד).<sup>71</sup>

### הערות סיכום

28. יש צד שווה לכל הדוגמות שהובאו לעיל – מדובר בצורות שנקרו כמעט תמיד אך פעם אחת ויחידה במשנה כולה, ועל פי רוב רק בעדים העתיקים. בחלקם מדובר בחלופות הגייה של צורות רגילות שצמחו בשל זימונם בהקשרים מסוימים (גִּדְר < גִּדֹר, פִּינֹת < פִּינִים) או בחלופות בתצורה בשל דחייתן של צורות נדירות מפני צורות רווחות המוכרות מעברית המקרא (גִּנְב < גִּנְבָה).

29. ויש גם שמות נדירים שמסירתם ניטשטשה בידי מוסרים מאוחרים, אם בשל תקלות בהבנת ההקשר שהצורות נתונות בו בשל רפיון במסורת או בשל המרה של צורה נדירה בצורה מוכרת יותר. מן הסוג הזה הובאה דוגמה אחת בלבד (\*טְחוֹנֶן < טְחָנֶן). גם בהלכה שבה נקרתה הצורה טחונן התרחשו כמה גרורות (דוחים < דוחות בסיפה של משפט הייחוד בעקבות הרישה שלו;<sup>72</sup> וכן הניקוד טְחָנֶן בעקבות הניקוד המשובש הִיקְיָדֶן),<sup>73</sup> אבל לא בגרורות אלו היה עיקר עיסוקנו, אלא בצורה טחונן שמסירתה נשתבשה.

### הקיצורים הביבליוגרפיים

#### עדי נוסח

א = כ"י אנטונין לסדר טהרות על פי הפקסימיליה שהביא א"י כץ, גנזי משנה מאוסף אנטונין בספרייה הלאומית בלנינגרד, ירושלים תש"ל, עמ' קסט-שיט  
ד"ר = משנה דפוס ראשון, נפולי רנ"ב  
ל = משנה על פי מהדורתו של ו"ה לו, מתניתא דבני מערבא על פי כ"י קיימברידג'  
Add 470,1, קיימברידג' 1883

70. בכ"י רמב"ם הגרסה היא בגנבתו, בגנבתה (בלי יו"ד).

71. ואכן הצורה גִּנְיָבָה היא המצויה במקומות אחרים במשנה בכל העדים (בבא קמא י, ח; בבא מציעא ז, ח; שבועות ח, א).

72. ראה לעיל §15ג.

73. כפי שצוין לעיל ב-§16.

ליוורנו = דפוס המשנה ליוורנו תרע"ט, תרפ"ט  
מאגרים = המאגרים של המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית,  
<http://hebrew-treasures.huji.ac.il>  
פא = כ"י פרמה א של המשנה (דה-רוסי 138), מהדורה פקסימילית, ירושלים  
תשל"ח  
פס = כ"י פריז 328–329 בספרייה הלאומית בפריז, מהדורה פקסימילית, ירושלים  
תשל"ג  
פר = משנה כ"י פרמה (ב) לסדר טהרות, מהדורה פקסימילית, ירושלים תשל"א  
ק = משנה כ"י קאופמן A50 בספרייה הלאומית בבודפשט, מהדורה פקסימילית,  
ירושלים תשכ"ה  
רמב"ם = גרסות המשנה במהדורתו של הר"י קאפח, משנה עם פירוש רבנו משה  
בן מימון, ירושלים תשכ"ג–תשכ"ז (חלקה הגדול ביותר מבוסס על אוטוגרף  
הרמב"ם)  
ת = משנה כתב יד תימני, נזיקין קדשים טהרות, מהדורה פקסימילית, ירושלים  
תשל"ח

#### מחקרים

אלדר, אשכנז = א' אלדר, מסורת הקריאה הקדם-אשכנזית: מהותה והיסודות  
המשותפים לה ולמסורת ספרד, כך ב: ענייני תצורה (עדה ולשון, ה), ירושלים  
תשל"ט

בירנבאום, גניזה = ג' בירנבאום, לשון המשנה בגניזת קהיר, ירושלים תשס"ח  
בר-אשר, מחקרים = מ' בר-אשר, מחקרים בלשון חכמים, כך א: מבואות ועיוני  
לשון; כך ב: פרקי דקדוק, ירושלים תשס"ט  
בר-אשר, תש"ם [איטליה] = מ' בר-אשר, פרקים במסורת לשון חכמים של יהודי  
איטליה (עדה ולשון, ו), ירושלים תש"ם  
בר-אשר, תשמ"א [כתיבים] = מ' בר-אשר, "כתיבים שלא הוכנו", לשוננו מה  
(תשמ"א), עמ' 85–92

בר-אשר, תש"ע [מילים נדירות] = מ' בר-אשר, "מילים נדירות וצורות חריגות  
בלשון חז"ל וגלגוליהן", לשוננו עב (תש"ע), עמ' 19–35  
זק"ש, זרעים = נ' זק"ש (עורך), משנת זרעים עם שינויי נוסחאות מכתבי יד של  
המשנה ועם השוואות להבאות מהמשנה בחז"ל, גאונים וראשונים, כך א:  
זרעים – ברכות, פאה, דמאי וכלאים, ירושלים תשל"ב; כך ב: זרעים  
(ב) – שביעית, תרומות, מעשרות, מעשר שני, חלה, ערלה ובכורים, ירושלים  
תשל"ה

זר-כבוד, זכריה = ספר זכריה, מפורש בידי מ' זר-כבוד (סדרת דעת מקרא), תרי  
עשר, כך ב: מיכה-מלאכי, ירושלים תשל"ז



יִיבִין, בבלי = י' ייבין, מסורת הלשון העברית המשתקפת בניקוד הבבלי, כרכים  
א-ב, ירושלים תשמ"ה

ליברמן, תוס"ר = ש' ליברמן, תוספת ראשונים: פירוש מיוסד על כתבי יד התוספתא  
וספרי ראשונים בכתבי יד ודפוסים ישנים, חלק רביעי: מקואות-עוקצין, ירושלים  
תרצ"ט

קוטשר, מחקרים = י' קוטשר, מחקרים בעברית ובארמית, ירושלים תשל"ז

## הקדמוס – זיהוי ה"חולדה" שבמשנה על ידי הרמב"ם

בפירושו של הרמב"ם למשנה ניתן למצוא התייחסויות רבות מתחום החי.<sup>1</sup> הוא מביא זיהוי לרבים משמות בעלי החיים, לעתים זיהויים ייחודיים שלא מצאנו כדוגמתם אצל פרשנים אחרים בימי הביניים. במאמר זה נבקש להתמקד בזיהוי ה"חולדה" הנזכרת במשנה<sup>2</sup> לאור פירושו של הרמב"ם, ולעמוד על תרומתו של זיהוי זה להכרת הראליה הקדומה.

### מיני החולדה שבמשנה

פירושו של הרמב"ם אינו עקיב, ומסתבר שלדעתו המונח חולדה בלשון המשנה הוא שם קיבוצי למינים שונים של בעל חיים, והכול מתבאר לפי העניין. במקום אחד פירש הרמב"ם בשם אלכ'לד (خلد),<sup>3</sup> והוא כרגיל כינוי למכרסם המכונה בימינו חולד (*Spalax ehrenbergi*).<sup>4</sup> נראה שזיהוי זה נובע מן הדמיון בין השם המשנאי לשם הערבי. עם בעל חיים זה מקובל גם לזהות את אישות הנזכר במשנה,<sup>5</sup> ובכך הלך הרמב"ם בעקבות פירוש הירושלמי: "אישות זו חולדה".<sup>6</sup> ואולם הרמב"ם, בעקבות פרשנים קדומים לו, סבר שיש מינים שונים של "חולדות",

1. "אהרני, רמב"ם – זואולוג", רבנו משה בן מימון למלאות שמונה מאות שנה להולדתו, קובץ "הארץ", ערב פסח תרצ"ה, עמ' 106–110.
2. על הזיהויים השונים לחולדה, ובכללם החמוס, ראה L. Lewysohn, *Die Zoologie des Talmud*, Frankfurt 1858, pp. 91–95; "אהרני, החולד והחולדה", תרביץ טו (תש"ד), עמ' 197–193; "פליקס, הצומח החי וכלי החקלאות במשנה, ירושלים תשמ"ג (להלן: פליקס, הצומח והחי במשנה), עמ' 226; מ' דור, החי כימי המקרא המשנה והתלמוד, תל אביב תשנ"ז (להלן: דור, החי), עמ' 71–72; מ' דור וד' טלשיר, "החולד והחולדה", לשוננו נו (תשנ"ג), עמ' 39–49 (להלן: דור וטלשיר, החולד והחולדה).
3. פירוש המשניות לפסחים א, ב (הציטוטים ממקור זה על פי מהדורת י' קאפח, ירושלים תשכ"ג).
4. אמין מעלוף, מעגים אלחיואן, בירות 1975 (להלן: מעלוף), עמ' 162, 232.
5. הרמב"ם אינו נוקב בשם הערבי, אך מביא את התיאור הנזכר בתלמוד (בבלי מועד קטן ו ע"ב): "מין בעל חי שאינו לו עינים, ובעל חי זה משמיד את האילנות" (פירוש המשניות למועד א, ד). במקום אחר הוסיף "מין מן הגיד'אן" (פירוש המשניות לכלים כא, ג), כלומר מן החולדות (*Rattus*).
6. ירושלמי מועד קטן א, ד (פ ע"ג).

ואין בהכרח זהות בין "אישות" ל"חולדה".<sup>7</sup> המשנה העוסקת בטרפות העוף אומרת: "הכחה חולדה על ראשה מקום שהיא עושה אותה טרפה".<sup>8</sup> במקרה הזה לא ניתן להסביר שמדובר באישות (כ'לד), שהרי הוא יצור צמחוני, שעניני מנוונות, החי במחילות מתחת לקרקע ואינו מתאים לטורף הנזכר במשנה. לכן זיהה הרמב"ם את החולדה במשנה שבחולין עם "אלערס – וכל שכן מה שגדול ממנו". לפי הסיפא של דבריו ניתן להניח, שה"ערס" הוא יצור קטן ביחס. הכוונה היא לבעל חיים הידוע בימינו בשם חמוס (*Mustela*),<sup>9</sup> והנקרא בערבית אבן ערס (ابن عرس).<sup>10</sup> ייתכן שבכך צידד הרמב"ם בזיהוי הח'לד המקראי עם *Mustela*, כפי שפירשו תרגום השבעים (ביוונית γαλή), הוולגטה, התרגום הארץ-ישראלי (כרכושא)<sup>11</sup> ורש"י לתורה (וי' יא, כט).<sup>12</sup>

במשנה גם הוזכרה פעם אחת "חולדת הסניים", והרמב"ם הביא תיאור קצר לבעל חיים זה מבלי לציין את שמו הספציפי בערבית: "בעל חי דומה לחולדה (כ'לד) והוא ממיני השועלים (ת'עאלב)".<sup>13</sup> מדובר כאן כנראה במין בעל חיים אחר, לא חולד (אישות) ולא חמוס; וסיווגו כמין שועל מעלה את האפשרות שמדובר ב'ד'לק (*Martes foina*).<sup>14</sup> זהו טורף בעל פרווה בצבע חום וזנב ארוך שאפשר למצוא בצורתו דמיון מסוים לשועל.<sup>15</sup> הבהרה זו חשובה, מפני שאף שהייתה לפעמים בקרב הקדמונים

7. למשל, בתרגום אונקלוס לויקרא יא, כט–ל ח'לד מתורגם חולדא, ואילו תנשמת אשואת. כך גם עולה לכאורה מדברי המשנה בכלים, המבחינים בין מצודת החולדה הטמאה (טו, ו) ובין מצודת האישות הטהורה (כא, ג). וכן ראה רש"י לסוכה כ ע"ב, ד"ה או שרצים: "כגון חולדות ואישות". חולין ג, ג.

9. לרוב מתורגם באנגלית בשם Weasel, והטיפוסים המבויתים בשמות Polecat, Ferret. האחרונים מתייחסים לרוב לחמוס מביאש (אירופי; *Mustela putorius*): צבעו חום, הוא שוכן יערות ותפוצתו באירופה ובאסיה, וממנו טופחו טיפוסי התרבות באירופה (*M. putorius ssp.*). *Furo*.

10. מעלוף, עמ' 166–167, 262–263.

11. נוסח אחר כרכושא, כבושתה. מתרגמים מסורית לערבית זיהו עם בעלי חיים שונים ממשפחת הסמוריים, כמו חמוס ונמיה. ראה בהרחבה *Zeitschrift für Assyriologie* 29 (1914–1915), pp. 239–246. Th. Noldeke, "כרכושא",

12. לדיון נרחב על אפשרות זו ראה H. B. Tristram, *The Natural History of the Bible*, London 1867, p. 151.

13. פירוש המשניות לכלאים ח, ה.

14. השווה פליקס, הצומח והחי במשנה, עמ' 227; דור וטלשיר, החולד והחולדה, עמ' 48 הערה 64; דור, החי, עמ' 73. זיהוי בעל חיים זה כבר עלה בתלמוד: "מאי חולדות סנאים? אמר רב יהודה שרצא חרצא" (בבא קמא פ ע"א), כלומר השרץ החופר (או החריצים?), שם המתאים לדלק, אך גם לבעלי חיים אחרים.

15. על הדמיון של הדלק לשועלים ראה זכריא אבן מחמד אלקוויני, עגאיב אלמח'לוקאת, בירות [חש"ד] (להלן אלקוויני), עמ' 344.

החלפה בין שמות בעלי חיים דומים,<sup>16</sup> בספרי הזואולוגיה של הערבים, כמו אצל הרמב"ם, הייתה לרוב הבחנה בין חמוס (אבן ערס), נמייה (נמס)<sup>17</sup> ודלק.

#### החמוס

החמוסים הם בעלי חיים טורפים ממשפחת הסמוריים (*Mustelidae*), בעלי גוף קטן, מוארך וגמיש. הם ניזונים לרוב מציפורים ויונקים קטנים, ונחשבים ציידים ערמוניים.<sup>18</sup> רובם חיים באזורי חורש ויערות וסמוך ליישובי אדם. כיום מונים בסוג חמוס 17 מינים, שתפוצתם במחצית כדור הארץ הצפונית. במזרח הקרוב מצויים שני מינים:

א. חמוס השלגים (*Mustela nivalis*). נחשב לקטן שבטורפים. אורך הזכר (כלי זנב) 15–25 ס"מ בממוצע. צבעו חום וגחוונו לבן. הגוף נחשוני ודק: צוואר ארוך, ראש צר, גפיים קצרות. תפוצתו נרחבת: אירופה, אסיה הקטנה, ומצפון אפריקה ועד מצרים. הובא גם לניו זילנד ולארצות נוספות.<sup>19</sup>

ב. חמוס מצרי (*Mustela subpalmata*). דומה ביותר לחמוס השלגים.<sup>20</sup> מצוי בצפון מצרים במקומות יישוב כפריים ועירוניים וסמוך להם. לנקבות פירון גבוה, עד שלושה מחזורי המלטה לשנה, 4–9 פרטים בכל שגר.

#### החמוס שבמצרים

בנוסף לפירוש המשנה הרמב"ם מזכיר את השימוש בחמוס בחיבורו הרפואי "על הסמים" כתרופה לאדם שנפגע בידי בעל חיים ארסי.<sup>21</sup> ייתכן מאוד שהרמב"ם הכיר את החמוס במצרים, ששם כאמור מוכר עד היום החמוס המצרי (*M. subpalmata*).<sup>22</sup> הנחה זו מתבססת על כך, שרבים מהפירושים שהביא הרמב"ם בפירושו למשנה הם על סמך מציאות החיים שהכיר במצרים.<sup>23</sup> יתרה מזאת, מקורות אחדים מימי הביניים מעידים במפורש על מציאותו של החמוס במשכנות האדם במצרים.

16. דור וטלשיר, החולד והחולדה, עמ' 44–45.

17. פירוש המשניות, בבא בתרא ב, ה.

18. בשפות שונות משמש השם חמוס בהשאלה כינוי שלילי של אדם ערמומי ומפוקפק, כגון ערס בערבית או weasel באנגלית.

19. S. R. Sheffield and C. M. King, "Mustela nivalis", *Mammalian Species* 454 (1994), pp. 1–10.

20. בעבר נחשב תת-מין של חמוס השלגים, והופרד כמין עצמאי רק בשנת 1992.

21. Maimonides, *On Poisons and the Protection against Lethal Drugs*, ed. by G. Bos, Provo, Utah 2009, p. 11.

22. ראה מעלוף, עמ' 262–263.

23. ד' פיקסלר, "ספרד, ארץ ישראל ומצרים בפירוש המשנה לרמב"ם", נטועים ח (תשס"ב), עמ' 48–50.

ההיסטוריון המצרי אלנוירי (1279–1333) מגדיר את אבן ערס "חייית הבתים" (חיואן אלכיות), בעל חיים אמיץ, המצוי לרוב במקומות המגורים במצרים. הוא מביא סברה שמדובר בַּדֶּלֶק, אלא שצבע פרוותו משתנה בהתאם למקום שהוא חי בו.<sup>24</sup> יש לו נטייה טבעית לגנוב חפצי כסף וזהב, וכאשר הוא מוצא זרעים שונים הוא מערבב אותם. הוא צד עכברים והורג אותם.<sup>25</sup> אלדמירי (1341–1405) בחיבורו הזואולוגי<sup>26</sup> מציין שאבן ערס הוא בעל חיים דק, "אויב העכברים", ומצטט כאלקזוני סיפורי פולקלור על אודותיו מפי מחברים שונים.<sup>27</sup> בשם עבד אללטיף אלבע'דאדי (1162–1231),<sup>28</sup> שנפגש עם הרמב"ם במצרים,<sup>29</sup> הוא מביא את המאמר העממי שפחדו של העכבר מאבן ערס גדול מפחדו מן החתול, ושהחמוס מצוי לרוב בבתיים של תושבי מצרים. גם בשם השיח' קטב אלדין אלסנבאטי<sup>30</sup> מובא שאבן ערס מצוי בבתיים במצרים, ומוסיף "בתוך ארמונות".<sup>31</sup>

ניתוח מקורות אלה מראה שהחמוס היה כנראה שכית מאוד בבתים במצרים, כבעל חיים מבית. השימוש העיקרי בו היה לצורך הדברת מזיקים שונים, כמו עכברים ונחשים, ונראה שהיה יעיל בכך יותר מהחתול. החמוס מתואר כטורף אכזרי השוחט עכברים וציפורים כפי שעושים הזאבים לכבשים.<sup>32</sup> כמו הנמייה הוא עשוי להרוג שלא לצורך ולהסב נזק למגדלי העופות. אין ספק שהתנהגותו של בעל חיים זה עמדה לפני הרמב"ם כאשר פירש את המשנה: "אלו טרפות בעוף: [...] הכתה חולדה על ראשה מקום שהיא עושה אותה טרפה".<sup>33</sup> השאלה היא, האם זיהוי זה משקף רק את המציאות של מצרים בימי הביניים, או שמא גם קלע הרמב"ם למציאות הארץ-ישראלית של תקופת המשנה.

24. יש דמיון מסויים בין החמוס לדלק, אך אלקזוני, כשאר הסופרים הערבים, מייחד לדלק ערך נפרד; ראה אלקזוני, עמ' 344.
25. שהאב אלדין אחמד אלנוירי, נהאית אלארב פי פנון אלעדב, י, קהיר 1924 (להלן: אלנוירי), עמ' 161–162.
26. כמאל אלדין מחמד אלדמירי, חיאה אלחיואן אלכברי, ב, בירות 1994 (להלן: דמירי), עמ' 232–233. את הדלק הוא מתאר בנפרד (א, עמ' 471), ואומר שהוא דומה ל"סמור".
27. למשל, קזוני מתאר כיצד החמוס אינו מהסס לחדור לקרביו של התנין דרך פיו הפתוח ולאכול את בני מעיו. ראה אלקזוני, עמ' 336.
28. רופא מוסלמי שמוצאו מבגדאד. היה בקיא במדעים שונים. פעל גם בדמשק, במצרים ובירושלים.
29. אבן אבי אצבעה, עיון אלאנבאא פי טבקאא אלאטבאא, בירות 1965, עמ' 687.
30. מלומד גדול שפעל בכמצרים בסוף המאה השלוש-עשרה ובתחילת המאה הארבע-עשרה.
31. במקור הערבי קצור, שמשמעותה גם בתים גדולים, במצרים, מצודות.
32. אלנוירי, עמ' 161; אמנם הציטוט הוא מספר החיות של אלג'אחט (מאה תשיעית), אך ברור שמקור התיאור הוא מהתרגום הערבי של ספר הזואולוגיה שכתב אריסטו.
33. חולין ג, ג.

### החמוס בארץ ישראל בתקופת המשנה

יש עדויות זואו-ארכאולוגיות אחדות לקיומו של חמוס השלגים (*Mustela nivalis*) בארץ ישראל ובעבר הירדן בעת העתיקה. כמה שרידים מתוארכים לתקופת הברונזה הקדומה ולתקופת הברזל. אולם רוב הממצאים הם מהתקופה ההלניסטית-רומית. למשל, באתר ליד שער העמקים נמצאו שרידים מהמאות השלישית והשנייה לפסה"נ.<sup>34</sup> כמו כן נמצאו בכפר עותנאי (ליד מגידו) שתי גולגולות של חמוסים בוגרים במבנה רומי מהמאה השלישית לסה"נ, בבור מים עם פסולת שכללה שרידי חיות משק.<sup>35</sup> במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה דיווח טריסטראם בספרו על החמוס ובית גידולו: "בסביבת הר תבור וכנראה גם באזורים מיוערים אחרים".<sup>36</sup> ואולם אין לנו עדויות מוצקות נוספות שיאשרו את מציאותם של חמוסים בישראל בעת החדשה, ואפשר שמדובר בזיהוי מוטעה של סמור.<sup>37</sup> לפי שעה אין הוכחות חותכות למציאותו של החמוס כחיות בר בארץ ישראל, והשרידים מהתקופה ההלניסטית-רומית רומזים שמדובר בבעל חיים מבוית שגודל בבתיים לצורך הדברת מזיקים שונים. תופעה זו הייתה מקובלת באזורים שונים בעולם, כפי שמציינים המקורות היווניים והרומיים.<sup>38</sup> בתוספתא נזכרים בעלי חיים שונים ששימשו כסניטרים של הבית: "ר' שמעון בן אלעזר אומר: מגדלין כלבים

34. G. Bar-Oz and T. Dayan, "Weasels from the Hellenistic Period of Isreal", *Israel Journal of Zoology* 47 (2001), pp. 271–273

35. הממצא פורסם בעבודת הגמר של ל' עבאדו, עצמות בעלי החיים מן האתר עותנאי: כפר רב-אתני מראשית הנצרות, אוניברסיטת חיפה, תש"ע, עמ' 45. תודתי לפרופ' גיא בר-עוז על מידע זה ועל הערותיו החשובות למאמר.

36. ה"ב טריסטראם, החי והצומח של ארץ ישראל, חלק החי, תרגם ח' מויאל, ירושלים תשס"ז, עמ' 57.

37. מעלוף (עמ' 262) מציין שבארץ ישראל (פלסטיין בלשוננו) היו שייחסו את השם "אבן ערס" לסמור. וכך מביא גם דלמן; ראה G. Dalman, "Palästinische Tiernamen", *Zeitschrift des deutschen Palästina Vereins* 46 (1923), p. 70

38. הרודוטוס מזכיר את החמוסים בלוב ובספרד; ראה Herodotus, *Historiae* IV 192. אריסטו (*Aristotle, Historia Animalium*, trans. D. M. Balme, VIII [IX], London 1965) מציין: "הנחש הוא במלחמה עם החמוס ועם החזיר: עם החמוס מפני ששניהם יחדיו בבית וחיים על אותם דברים [=ניזונים מעכברים]" (עמ' 229); "החמוס – כאשר נלחם בנחש, תחילה אוכל פיגם, משום שריחו מזיק לנחשים [...] חמוס נוהג בתבונה בלכידת הציפורים, הוא שוחט אותן כדרך שהזאבים עושים לכבשים" (עמ' 249). סטרבו מציין שבטורדטני (*Turdetani*), הפורבינקייה הרומית שבספרד, השתמשו בחמוס לציד ארנבונים בר: הם חודרים למאורותיהם וגוררים אותם החוצה בטפריהם או מאלצים אותם לברוח לעבר הפתח, ושם הצייד תופס אותם. ראה The Geography of Strabo, trans. H. L. Jones, London 1961, III, 2, 6

כופריין וחולדה סנאין וחולין והקופות – דברים שמנקרין [נוסח אחר: המנקין] את הבית".<sup>39</sup> נראה שמדובר ברשימת בעלי חיים מייצגת אך לא כוללת, שכן למשל נעדרות ממנה הנמייה והחולדה (ללא שם לוואי). ייתכן גם שסדר בעלי החיים ברשימה הוא לפי שיעור גודלם ומשקלם הממוצע מהגדול לקטן, כלומר מ"כלב כופרי" ועד לקיפוד (*Erinaceus*).<sup>40</sup> החולדה של המשנה היא קטנה ביחס לנמייה<sup>41</sup> ולחתול, כפי שנאמר: "דרוסת חתול ונמיה בגדיים וטלאים, דרוסת חולדה בעופות".<sup>42</sup> לפי יחס זה תיאור ה"חולדה" מתאים לטורפים קטנים יותר, כמו הדלק (*Martes foina*), הגחן (*Genetta genetta*), הסמור (*Vormela peregusna*), והקטן שבהם הוא החמוס.<sup>43</sup> כולם קצרי רגליים, וגופם המוארך והגמיש מאפשר להם להזדחל במקומות צרים ולצוד עכברים, נחשים ושרצים אחרים. הרמב"ם אכן הגדיר את ה"חולדה" בשם קיבוצי, והביא את החמוס כדוגמה לטורף הקטן ביותר: "אלערס – וכל שכן מה שגדול ממנו".<sup>44</sup> זאת לדעתנו פרשנות שקולעת גם למינוח הקדום של המשנה, אף שאין בידינו לקבוע בוודאות אם היה לחמוס שם עברי ספציפי. כאמור, עדיין לא ברור האם בעבר חי חמוס השלגים בארץ ישראל כחלק מתחום תפוצתו הטבעית והיה מין מלווה אדם (קומנסלי) או יובא לכאן כחיית בית, וכן מה היחס בינו ובין אוכלוסיית החמוסים שבמצרים. בהנחה שהחמוס הוא בעל חיים מבוית, בעל החיים הדומה לו ביותר ביעילות תפקודו כסניטר בבית האדם הוא כמובן החתול, כפי שמציינים המקורות הקדומים.<sup>45</sup> בספרות התנאית החתול נזכר

39. תוספתא בבא קמא ח, יז.

40. לדעת הרמב"ם הכלב הכופרי (נוסח אחר: כפרי) הוא אלכלב אלצני (פירוש המשניות כלאים א, ו), שם נדרף בימי הביניים לכלב הסלוקי, ששימש לציד (דמירי, ב, עמ' 379). על זיהויים נוספים ראה הסיכום של י' שוורץ, "על כלבים בחברה היהודית בתקופת הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד", על אתר יב (תשס"ג), עמ' 80–82. הוא מציע לזהות את הכלב הכופרי עם הקיפוד, ואולם לענ"ד לבעל חיים זה מכון השם קופות ברבים (כנראה במקום קופודות). בעל חיים זה ידוע בניקוי הבתים ממזיקים, ובעיקר כטורף נחשים החסין לארסם. ראה דור, החי, עמ' 81; ש' בודנהיימר, החי בארצות המקרא, ב, ירושלים תשט"ז, עמ' 174 ועוד. אף שיש עדויות בודדות לגידול קופים, הם אינם צדים עכברים, והם פוחדים ובורחים מפני הנחשים.

41. היא ה"נמס" לפי הרמב"ם (*Herpestes ichneumon*).

42. בבלי חולין נב ע"ב.

43. משקלם היחסי של הטורפים משתנה בין הזווים והטיפוסים השונים, אך באופן כללי ניתן לסווג את המועדים השונים ליהוי לקבוצות האלה: חתול ונמייה (כ-2.5 ק"ג), חולדה סנייים (דלק?) וגחן, שמציאותו בארץ ישראל אינה ודאית (1–1.5 ק"ג), סמור (0.3–0.5 ק"ג) וחמוס (פחות מ-0.25 ק"ג).

44. פירוש המשניות לחולין ג, ג.

45. על היחס בין החתול לחמוס ביוון ראה E. Donald, *Classical Cats: The Rise and Fall of*

*the Sacred Cat*, London 1999, pp. 66–70.

מעט (בשם חתול או שונרא); בתלמוד הבבלי ובמדרשים המאוחרים אזכוריו רבים.<sup>46</sup> האם זה עניין מקרי או שמא הייתה העדפה לשימוש בטורפים קטנים אחרים כמו החמוס בשל יעילותו הרבה, שכן הוא מסוגל לחדור למקומות מסתור צרים ביותר, ויש לו גם תועלת רבה בהדברת המזיקים שבשדה החקלאי. פתרון קושיות אלה דורש מחקר מעמיק יותר.

46. במשנה אין החתול נזכר כלל; בתוספתא הוא מופיע שלוש פעמים, במכילתא פעמיים, ובתרגום הארמי למקרא פעם אחת (בירושלמי לירמיהו נ, לט); לעומת זאת הוא מוזכר עשרות רבות של פעמים בתלמוד הבבלי ובמדרשי האגדה. לסיכום המקורות ראה J. Schwartz, "Cats in Ancient Jewish Society", *Journal of Jewish Studies* 52 (2001), pp. 211–234.



## משקל קָטֵל בלשון המקרא

### 1. מבוא

ידוע שהשמות ממשקל קָטֵל נדירים יחסית במסורת טבריה, ונדירים עוד יותר במסורת בבלי. מה הסיבה לכך? חכמי הלשון סבורים שקָטֵל העברי הוא צאצא של qitl הקדום. ב־qitl עמדה התנועה הקצרה בהברה הסגורה בשני עיצורים. בגלל המעתק  $\varepsilon/a < e/i$ , המכונה "חוק פיליפי"<sup>1</sup>, הפכה תנועה קצרה זו<sup>2</sup> לפתח בעברית הבלבית ולסגול<sup>3</sup> בעברית הטברנית, ובכך התמזגו השמות ממשקל זה עם השמות שמשקלם הקדום הוא qatl<sup>4</sup>. לכן המשקל קָטֵל במסורות העברית עשיר בשמות<sup>5</sup>, שכן הוא כולל את qatl ואת qitl המקוריים<sup>6</sup>. המשקל קָטֵל הוא הכלל במסורות טבריה ובבלי (בזו האחרונה הוא מנוקד בשני פתחים). אך, כאמור, נותרו שמות בצירי, קָטֵל, שבהם לא פעל מעתק של e ל־a. מדוע?

לשאלה זו נזקק אלישע קימרון בדונו בצורות שהיה דבק עיצורים בסופן.<sup>7</sup> לדבריו

- \* ברצוני להודות לפרופ' אלישע קימרון על הערותיו המועילות. המאמר נכתב בסיועה הכספי של קרן זיכרון לתרבות יהודית (MFJC).
- 1. על מעתק זה ראה קימרון, חילופים; הנ"ל, פתח.
- 2. לאור ההגדרה החדשה של קימרון (פתח, עמ' 314) יש להניח ש־i קצרה הפכה תחילה ל־e קצרה ולאחר מכן ל־a קצרה. ואכן במסורת התעתיקים השמות ממשקל זה מונעים ב־e, כגון  $\lambda\sigma\epsilon\tau\phi = \lambda\sigma\epsilon\tau\phi$  (תה' לב, ו),  $\sigma\epsilon\theta\rho = \sigma\theta\rho$  (שם, ז).
- 3. או לפתח, אם העיצור השני של השורש היה גרונני, להוציא את לָחַם, רָחַם. הדעת נותנת שביוצאי דופן אלו הסגול מתקיים בהשפעת עיצורי למג"ר; השווה בָּהֶן, אָהֶל.
- 4. על התהוות השמות מדגמים אלו ראה למשל מלון, סגוליציה; מוראוקה, שמות סגוליים, בייחוד עמ' 230–231; גאר, סגול. ועדיין שאלה זו צריכה עיון.
- 5. וראה הערת קאולי בדקדוקן של גזניוס, §84a, עמ' 228 הערה 3.
- 6. שאלת המשקל הקדום של השמות הסגוליים סבוכה, בייחוד בשמות בעלי סגול או צירי. המדקדקים נהגו מקדמת דנה לקבוע את המשקל על סמך הצורות הנטויות של היחיד ושל הרבים, שבהן התנועה מפורשת (חיריק/סגול או פתח); על שיטות לזיהוי המשקל ראה מאמרו של פסברג, ושם הפניות לדקדוקים של העברית. אך נראה שנחוצה בדיקה מחדש של העדויות; אפשר שיש להעדיף את עדות הצורות שבהפסק על פני עדותן של הצורות הנטויות. וראה באחרונה ז'ואון ומוראוקה, §88Ca\*, עמ' 221–223.
- 7. קימרון, חילופים, עמ' 94. בקטגוריה זו נכללו השמות ממשקל קָטֵל/קָטֵל, צורות הנקבה בסימית ית, כגון קוּטְלָה (כנגד שִׁשָּׁה), וצורות העתיד המקוצר, כגון וַיִּשָּׁב.

(חילופים, עמ' 95), הניקוד בצירי מאפיין את צורות ההקשר הבאות לעתים מזומנות בראש צירוף.<sup>8</sup> לתפוצה זו של קָטל הציע קימרון שני הסברים: א. בראש צירוף נוספה תנועת העזר לפני תחולת המעתק, והתנועה הראשונה התארכה בהברה הפתוחה ולא הושפעה ממנו. אולם לעתים קרובות באה בראש צירוף צורה סגולה, וזאת בגלל היקש מצורות שבסוף צירוף, שבהן חל המעתק. ב. המעתק חל בצורות ההפסק, שבהן נתקיימו היחסות, ולא חל בצורות ההקשר, שבהן היחסות נשלו ודבק העיצורים שמר על התנועה המקורית.<sup>9</sup> ההסבר הראשון מאחר את המעתק לשלב שלאחר תוספת תנועות העזר, והשני מקדים אותו לשלב שבו עדיין היו יחסות בעברית.

גם ג'ון רוול חיפש תנאים למעתק  $a-l e$  בשמות הסגוליים. הוא חילק את השמות לחמש קבוצות על פי העיצורים שבראשם, ולכל קבוצה ניסה למצוא כללי ניקוד ייחודיים. למשל הוא קבע שאם בראש מילה בא  $^{\circ}$  (אל"ף) או  $^{\circ}$  (ע"ן), בהקשר יופיע צירי, בהפסק צירי (או קמץ), ובצורה עם כינוי חבור – סגול (או חיריק). אך כאשר לקבוצה הכוללת את  $t, \acute{s}, \check{s}, n, m, k, y, z, w, h$  אומר רוול (עמ' 322), כי בהקשר יופיע אחרי העיצורים האלה סגול או צירי, בהפסק קמץ או סגול, ובצורות עם כינוי – חיריק (או סגול או פתח). נראה אפוא, שמסקנותיו של רוול אינן חד-משמעיות. אולם הוא תולה את הצירי באיכות עיצורי השורש.<sup>10</sup>

בנוגע לתהליך, רוול סבור (עמ' 324–325) שב־ $qitl$  הפכה התנועה  $a-l i$  וממנה התהווה סגול, אך בתנאים מסוימים (שאינם ברורים דיים) לא חל המעתק, ואז מתנועת  $i$  צמח צירי.

## 2. העדויות

נראה שניתן לנסח כללים פשוטים יותר להופעת הצירי בשמות ממשקל קָטל. בבלשנות המשווה מקובלת דעת "המדקדקים הצעירים" כי מעתק הגאים, כמוהו כחוקי הטבע, אמור לפעול תמיד אלא אם כן יש תנאים מיוחדים המונעים אותו. מה גרם אפוא להפרעות במעתק במשקל קָטל?

8. כפי שהראה ישראל בן־דוד (פעל/פעל). כלל זה מובא בספר דקדוקי הטעמים; ראה שם, עמ' 233–232.

9. ראה קימרון, חילופים, עמ' 89.

10. כבר לפני יותר ממאה שנה ניסה מאיר למבר למצוא התניות פונטיות לתנועות השמות "הסגוליים", אולם הוא התמקד באיכות התנועה בצורות עם כינוי חבור ובתלות תנועה זו בניקוד השמות בנפרד.

קימרון (פתח) הוכיח שתחולת המעתק  $a < e$  במסורת בכל כמעט מוחלטת. עם זאת מקצת השמות ממשקל qVtl הקדום נוקדו בצירי. ואלה הם:<sup>11</sup>

א. העיצור הראשון גרוני:<sup>12</sup> אבה, אבל, אבר, אפר, אצל, אשל, אשת, הגה, הלך,<sup>13</sup> הפך, חלף, חלק, חפץ, חקר, עבר, עגל, עמק, עקב, ערב, ערך (20 שמות).

ב. העיצור הראשון אינו גרוני:<sup>14</sup> כפל, ספר, צלם, צלע, קצה, שסע (6 שמות). במסורת טבריה העדויות רבות יותר:<sup>15</sup>

א. העיצור הראשון גרוני: אבה, אבל, אבר, אלם, אפר, אצל, אשת, הלך, הפך, חבל (חבלי לידה), חדק, חלב, חלף, חלק, חפץ, חפש, חקר, חרם, חשב, חשק, עבר, עגל, עדן, עדר, עזר, עמק, עקב, עקר, ערב (לשון ערובי), ערך, עשב (31 שמות).

ב. העיצור הראשון אינו גרוני: #גזל, #גזע, זכר, יצר, ישע, יתר, כסה, כסל, #לתך, מזח, מצח, נבל, נדה, נדר, #נזק, נזר, #נטל, #נכר, נסך, נפל, נצח, נשק, נתח, סבל, סמל, ספל, ספר, סתר, פשר, #פתח, קצה, #רבץ, שכל, שבט, שבר, שטף, שמע, שמץ, שפל, #תקע, תשע (42 שמות).

### 3. התנאים להופעת הצירי

נראה שניתן לקבוע את ההתניות להופעת הצירי בשמות הסגוליים: א. צירי מופיע בשמות שעיצורם הראשון גרוני. אפשר שהגרונית גרמה להארכת התנועה e שאחריה,<sup>16</sup> או לשימור התנועה המקורית בלי שהיא תושפע מחוק

11. העדויות לוקטו מספרו של ישראל ייבין, עמ' 809–813. הובאו הצורות המקראיות בלבד. בלשון חכמים יש עוד צורות צריות: גרר, מצר, רימת, שכת, תפר; אך לדברי ייבין (עמ' 813) הן מופיעות בכתיב יד המערביים צירי ופתח, ולפיכך עדותן מפוקפקת.
12. וכן השמות הפרטיים חבר, חפר, עפר, עקר. ובלשון חכמים גם אלם, עסק.
13. בסימן # מסומנים השמות המנוקדים בצירי בהקשר בלבד.
14. בלשון חכמים גם זבל, זרז, נקע, רשם, שמע.
15. העדויות נאספו מתוך בן-דוד, פעל/פעל והנ"ל, ביקורת. במאמרים אלה הובאו הצורות לפי כ"י לנינגרד. לא הובאו שמות פרטיים.
16. מסורות העברית מעידות על הארכת התנועה אחרי אל"ף. כך למשל צורות כגון אָבוס, אָזור משמרות את התנועה המלאה בהברה פתוחה לא מוטעמת. בתעתיק אוריגנס תמצא  $\alpha\epsilon\theta = \alpha\eta$  (תה' לא, 1), בתנועה ארוכה, ובמסורת בבל השם אמת לעתים צרי; ראה ייבין, עמ' 299. אף בצורות עבר של הפעיל תנועת התחילית התקיימה לפעמים אחרי העיצור h בריחוק מן הטעם, כגון הַעֲבֹרֶת (יהו' ז, 1); ראה ז'אן ומוראוקה, 68f§, עמ' 168. במסורת בבל התנועה נוטה לשמור על איכותה המקורית אחרי גרונית בהברה פתוחה בריחוק מן הטעם; ראה ייבין, עמ' 287 ואילך. ייבין מדגיש שהתנועה המגיעה את הגרונית במקרים האלה היא תנועה מלאה, ולא סימן ייחודי של השווא או החטף. וראה עוד קניג, II, 130,2§, עמ' 493–494. אשר לשפות אחרות, בארמית המקראית השתמרה לעתים התנועה המלאה בהברה פתוחה לא

פיליפי. מסתבר אפוא, שהצירי בצורות האלה מייצג תנועת i קצרה קדומה מקורית.<sup>17</sup>

ב. התנאי השני להופעת הצירי הוא עיצור שורק.<sup>18</sup> במסורת בבל במרבית השמות שפ"א השורש שלהם אינה גרונית הצירי מופיע ליד עיצור שורק,<sup>19</sup> אולם במסורת זו אין די עדויות, ואיכותן אינה משובחת. אך גם במסורת טבריה ניכרת השפעתו של השורק: מתוך 42 השמות שנמנו לעיל שעיצורם הראשון אינו גרוני ב־30 שמות<sup>20</sup> הצירי עומד ליד עיצור שורק.<sup>21</sup> השפעת השורק על התנועות שלידו ניכרת גם במסורות האחרות של העברית, כגון תעתיקי אוריגנס ולשון חז"ל, ונדמה שהיא רחבה יותר מן המקובל במחקר.<sup>22</sup>

ג. התנאי השלישי הוא n כעיצור הראשון, והשפעתו ניכרת במסורת טבריה בלבד. ב־12 שמות בא הצירי אחרי נו"ן,<sup>23</sup> וב־6 מהם אין גורם אחר המפריע לתחולת חוק פיליפי.<sup>24</sup> אמנם תכונה ייחודית מעין זו לעיצור n בעברית המקראית לא נודעה לחוקרים, אך יש ראיות לכך שעיצור זה משבש את פעולת חוק פיליפי. חיים רבין אסף את צורות העבר של הנסתר מבניין פיעל, וציין מתי יבוא צירי כתנועה אחרונה ומתי פתח או סגול. לפי הממצאים של רבין, פתח מופיע ברוב המילים המוטעמות בטעם מחבר (כצפוי לפי טענת קימרון), שכן בהטעמה חלשה התנועה נשארה קצרה והושפעה מחוק פיליפי. אולם הפעלים שלמ"ד הפועל שלהם n יוצאי דופן,<sup>25</sup> והם

מוטעמת שלא כרגיל, כגון עָטָא (דנ' ב, יד). מסתבר שהתנועה לא נחטפה במקרים האלה בגלל התארכותה. קימרון (ארמית, עמ' 24–25) ציין שבמרבית המקרים השתמרה התנועה אחרי עיצור גרוני. בכמה לשונות שמיות דרומיות-מערביות התנועה עשויה להתארך ליד עיצור גרוני; ראה ברוקלמן, I, 74g–h§, עמ' 197.

17. לעומת זאת השמות ב־a מקורית סגולים בהקשר. עם זאת לא מן הנמנע שאף אחרי הגרונית חל לעתים חוק פיליפי; על כן נראה שאין העיצור הראשון הגרוני המונע בסגול מעיד על תנועת a מקורית.

18. בעברית המקראית היו חמישה עיצורים שורקים: s, z, š, ś, § (ס, ז, ש, ש', צ).

19. והם ספר, צלם, צלע, קצה, שסע, חמישה שמות מתוך שישה.

20. והם גזל, גזע, זבד, זכר, יצר, ישע, כסה, כסל, מזח, מצח, נזק, נזר, נסך, נצח, נשק, סבל, סמל, ספל, ספר, סתר, פשר, קצה, שכל, שבט, שבר, שטף, שמע, שמץ, שפל, תשע.

21. שמה אף שלוש הצורות שעי"ן השורש שלהן t (יתר, לתך, פתח) שייכות לקטגוריה זו? ראה הערה 30 להלן.

22. ראה למשל בראשור, עמ' 120, ושם עוד דוגמאות מארמית ומלשון חז"ל. סיון וקימרון (עמ' 27) הראו כי יש עקבות לתופעה זו במסורת טבריה. נראה שגם במשושה מצויות צורות המצביעות על הידמות התנועה לעיצור השורק שלידה, כגון σερούφα = צְרוּפָה (תה' יח, לא); ראה יודיצקי, עמ' 132–134.

23. והם נבל, נדה, נדר, נזק, נזר, נטל, נכר, נסך, נפל, נצח, נשק, נתח.

24. בששת האחרים מופיע עיצור שורק, והם נזק, נזר, נסך, נצח, נשק, נתח.

25. רבין מנה 24 פעלים צרויים בטעם המחבר. בין בעלי הצירי יש חמישה פועלי ל"א, שתנועתם

מנוקדים בצירי במעמד הזה.<sup>26</sup> הדעת נותנת אפוא, כי העיצור n שומר את התנועה e בעינה.<sup>27</sup>

ד. אפשר שבמילים יצר, ישע, יתר בא הצירי בשל השפעת העיצור y, הניכרת במסורות אחרות של העברית והארמית.<sup>28</sup> פירשתי לעיל את הופעת הצירי בשמות אלו בלי להזדקק לתופעה פונטית זו, אולם ייתכן שהיא הייתה גורם נוסף שהפריע לתחולת החוק.<sup>29</sup>

החריגים שלא נמנו לעיל הם כפל במסורת בבל, ובמסורת טבריה שלושה בעלי התי"ו לתך, פתח, תקע וכן רבץ. כולן צורות יחידאיות<sup>30</sup> המופיעות בנסמך,<sup>31</sup> ואין בכוחן לערער את הכללים שהוגדרו לעיל.

#### 4. דברי חתימה

נראה שבשמות ממשקל קטל צירי משקף את התנועה המקורית i שהפכה ל-e. היא לא נעתקה ל-a/e בהשפעת העיצורים שלידה<sup>32</sup> ובשל המעמד התחבירי של המילה. נדמה שהגורניים ר"ה הביאו כנראה להתארכות התנועה, והעיצורים השורקים ו־y שימרו את איכות התנועה הקדמית. אף סביר כי בצורת נסמך כוחו של הטעם היה

התארכה בגלל היאלמות האל"ף הסופית. קבוצה אחרת של חריגים מונה חמישה פעלים שלמ"ד השורש שלהם היא עיצור שורק, והם נאץ, חלץ, נפץ, קצץ וכן כבס (פעם אחת); ראה רבין, עמ' 19.

26. והם מאן, מגן, נגן, כהן, און, שכן, תכן – שבעה פעלים; ראה שם.  
27. ניתן להסביר את הצירי בכך, שההגה n משמר את כמות התנועה, היינו את אורכה, או את איכותה. לדעתי השתמר האורך, ואולי יש רמז לכך בממצאי המחקר של רפאל ואחרים, אורך תנועה.

28. למשל במשושה יש  $\beta i e \delta =$  כִּיד (תה' לא, ט) בסמיכות "כִּיד-אויב", ליד  $i \alpha \delta \omega =$  יָדו (שם פט, כו). וראה ייבין, עמ' 269–282, ושם דיון בהידמות ל-y.

29. ייתכן שבצורות הקצרות מגזרת ל"י, כגון וַיִּפֹּת, לא חל המעטק בגלל השפעת העיצור הראשון y.

30. במסורת בבל "בכפל רסנו" (אויב מא, ה), אולם עדות זו מופיעה בכתב יד שאינו משוכח, ובמקור אחר נוקד השם כפל בפתח; ראה ייבין, עמ' 811 (במסורת טבריה כפל בסגול). במסורת טבריה "וַיִּלְחָץ שְׁעֵרִים" (הו' ג, ב); "וַיִּפְתַּח דְּבָרֶיךָ" (תה' קט, קל); "בִּתְקַע שׁוֹפָר" (שם קנ, ג); "וַיִּרְבֹּץ בָּקָר" (יש' סה, י). אגב, בשלושת המקרים הראשונים הצירי מופיע ליד תי"ו רפה; שמא אף להגה זה תכונות של עיצור שורק? ראה אלדר, עמ' 62–63. וכן ראה בלאו, עמ' 100 הערה 56, וברוקלמן, I, 76a§, עמ' 201, שאליו בלאו מפנה שם.

31. כצפוי לפי מסקנותיו של בן-דוד, פעל/פעל, עמ' 247.

32. הנחת השפעת השורק יפה אף לתריגים אחרים שהזכיר קימרון (חילופים, עמ' 95 הערה 59). כך חֲמֶשֶׁת וְשֶׁשֶׁת צרויים גם במסורת בבל; ראה ייבין, עמ' 1109–1110. במילה שְׁחַלַּת נראה שהגורנית גרמה להופעת הצירי. הצורה תְּחַלַּת יוצאת מן הכלל, ובמסורת בבל ניקודה פתח; ראה ייבין, עמ' 931 והערה 175 שם.

חלש למדיי, ולכן לעתים לא היה בו כדי לגרום להנמכת התנועה הקדמית. עם זאת ליד העיצורים השורקים וליד y התנועה יכלה להתגונן לקדמית יותר. לפיכך אפשר שבכמה שמות ממשקל qatl התנועה a הפכה ל-<sup>33</sup>e.

### הקיצורים הביבליוגרפיים

- אלדר = א' אלדר, תורת הקריאה במקרא, ירושלים תשנ"ד
- בלאו = י' בלאו, "עיונים בדקדוקה ההיסטורית של לשון המקרא", מחקרים בשומרוניות בעברית ובארמית: מוגשים לאברהם טל, בעריכת מ' בראשר ומ' פלורנטיין, ירושלים תשס"ח, עמ' 89–108
- בן-דוד, ביקורת = י' בן-דוד, "ביקורת על 'היכל המשקלים' ליצחק אבינרי", לשוננו מח-מט (תשמ"ד-תשמ"ה), עמ' 63–75
- בן-דוד, פעל/פעל = י' בן-דוד, "משקל פִּעַל/פָּעַל", לשוננו מז (תשמ"ג), עמ' 232–247
- בן-דוד, תבניות = י' בן-דוד, "כוחן של תבניות דקדוקיות לצור צורות הקשר וצורות הפסק במקרא", לשוננו נד (תש"ן), עמ' 279–299
- בראשר = מ' בראשר, פרקים במסורת לשון חכמים של יהודי איטליה (עדה ולשון, ו), ירושלים תש"ם
- ברוקלמן = C. Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, I–II, Berlin 1908–1913
- גאר, סגול = W. R. Garr, "The Seghol and Segholation in Hebrew", *Journal of Near Eastern Studies* 48 (1989), pp. 109–116
- גוניס = E. Kautzsch, *Gesenius' Hebrew Grammar*, ed. A. E. Cowley, Oxford 1910
- ז'ואון ומוראוקה = P. Jouon and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*<sup>2</sup>, Rome 2006

33. פתרון דומה כבר הציע יהושע בלאו (עמ' 105–106). כך בדוגמה שהביאה קימרון: שֵׁבֶט בהקשר, שֵׁבֶט בהפסק, ובמשושה βαβθ (תה' פט, לג). השמות הצרויים בהקשר וקמוצים בהפסק הם חדק, נבל, נפל, נסך, נשק, סמל, סתר, עדר, עזר, שבר, שכל, שמע; ראה בן-דוד, תבניות, עמ' 291. ואמנם בצורות ההקשר, שהטעמתן חלשה, מזומנת שעת כושר להשפעת העיצורים על התנועה. השווה לדוגמה שהובאה לעיל (הערה 28): βιδ = תה' לא, ט בסמיכות "בִּיד־אויב", וכן μειδ = מִיד (שם פט, מט) בסמיכות "מִיד־שָׁאֹל", כנגד αιδ = ידו (שם שם, כו). אולי ניתן להוסיף את κειθ = קֵשֶׁת (שם יח, לה) בסמיכות "קֵשֶׁת־נְחוּשָׁה", אבל κειθ = קֵשֶׁת (שם מו, י) בצירוף "קֵשֶׁת יִשְׁבֵּר". כמובן לא מן הנמנע שלשם אחד היו כמה משקלים; ראה במבוא לעיל.

- יודיצקי = א' יודיצקי, "התנועות החטופות בתעתיקי הטור השני של המשושה (Hexapla)", לשוננו סז (תשס"ה), עמ' 121–141
- ייבין = י' ייבין, מסורת הלשון העברית המשתקפת בניקוד הבבלי, ירושלים תשמ"ה
- למבר M. Lambert, "De la vocalization des ségolés", *Revue des Études Juives* 33 (1896), pp. 18–23
- מוראוקה, שמות סגוליים = T. Muraoka, "Segolate Nouns in Biblical and Other Aramaic Dialects", *Journal of the American Oriental Society* 96 (1976), pp. 226–235
- מלון, סגוליציה = J. L. Malone, "Wave Theory, Rule Ordering, and Hebrew-Aramaic Segolization", *Journal of the American Oriental Society* 91 (1971), pp. 44–66
- סיון וקימרון = ד' סיון וא' קימרון, "חילופי התנועות פתח וחיריק בהברה סגורה לא-מוטעמת בעברית המקראית ושאלת חוק ההידקקות", לשוננו נט (תשנ"ו), עמ' 9–37
- פסברג = ש' פסברג, "מדוע אין מוצאים מֶלֶךְ בהפסק במסורת טבריה למקרא?", לשוננו סד (תשס"ב), עמ' 207–219
- קימרון, ארמית = א' קימרון, ארמית מקראית<sup>2</sup>, ירושלים תשס"ג
- קימרון, חילופים = א' קימרון, "חילופי צירי/פתח בעברית המקראית", לשוננו נ (תשמ"ו), עמ' 77–102
- קימרון, פתח = E. Qimron, "The Pausal Pataḥ in Biblical Hebrew", *Biblical Hebrew in its Northwest Semitic Setting*, ed. S. E. Fassberg and A. Hurvitz, Winona Lake 2006, pp. 305–314
- קניג F. E. König, *Lehrgebäude der hebräischen Sprache*, I–II, Leipzig = 1895
- רבין = ח' רבין, "ניקודו של נסתר עבר בניין פיעל בעברית הטברנית", לשוננו לב (תשכ"ח), עמ' 12–26
- רוול = E. J. Revell, "The Voweling of 'i Type' Segolates in Tiberian Hebrew", *Journal of Near Eastern Studies* 44 (1985), pp. 319–328
- רפאל ואחרים, אורך תנועה = L. J. Raphael et al., "Vowel and Nasal Duration as Cues to Voicing in Word-Final Stop Consonants", *Journal of Speech and Hearing Research* 18 (1975), pp. 389–400

## קלנבו

התיבה קלנבו מופיעה בתלמוד הבבלי ארבע פעמים בשלושה מקומות. "הא דתני שמעיה בקלנבו שבירי כלי חרס נבלעין במקומן" (זבחים צו ע"א); מקבילה מילולית בהקשר שונה (יומא כא ע"א);<sup>1</sup> ופעמיים בסנהדרין סג ע"ב: "כי אתא עולא בת בקלנבו אמר ליה רבא והיכא בת מר אמר ליה בקלנבו אמר ליה והכתיב ושם אלהים אחרים לא תזכירו אמר ליה הכי אמר ר' יוחנן כל עבודת כוכבים הכתובה בתורה מותר להזכיר שמה והא היכא כתיבא דכתיב כרע כל קרס נבו".

רש"י פירש את המילה בסנהדרין כשם מקום שנקרא על שם עבודה זרה לאל נבו, כנראה בשל הקשר דברים של אזכור שם אלוהים אחרים; ולפיכך פירש גם את שני המקומות הסתומים בזבחים וביומא כשם ייחוס של ר' שמעיה. פירוש זה הביא ככל הנראה לתיקון חלק מכתבי היד מ"שמעיה בקלנבו" אל "שמעיה מקלנבו".<sup>2</sup> בעלי המילונים ללשון התלמוד פירשו, כרש"י, את התיבה כשם מקום. קוהוט אף זיהה את המקום עם העיר Χαλβών, היא חלב שבסוריה.<sup>3</sup> פירוש התיבה כשם מקום בזבחים וביומא אינו מתיישב עם מסורת כתבי היד "שמעיה בקלנבו". אף לא ידוע דבר על ר' שמעיה מקלנבו מלבד אזכורו בשני מקומות אלה, ולא ניתן לזהותו עם אחד מבעלי אותו השם המוכרים מן הספרות.<sup>4</sup>

בשני המקומות האחרונים יש לזהות את התיבה קלנבו עם המילה היוונית קל(י)בנו(ס), κλίβανος, הרגילה לתנור.<sup>5</sup> שיכול אותיות במילים השאולות מן היוונית

1. מקבילה לזבחים מופיעה גם בילקוט ויקרא: ד' הימן, ילקוט שמעוני, ירושלים תשמ"ד, רמז תץ, עמ' 227.

2. ר' ראבינאוויטץ, ספר דקדוקי סופרים, מינכן 1867–1884, בזבחים וביומא שם.

3. ח"י קוהוט, ספר ערוך השלם, וינה תרל"ח, ערך בת: Χαλβών Chalybon. שים לב לשיכול האותיות, וראה בהמשך.

4. א' היימאן, ספר תולדות תנאים ואמוראים, ג, לונדון תר"ע, עמ' 1228–1230. היימאן רשמו כ"רב שמעיה מקלנבו", בשיכול אותיות, אך לא העיר על כך דבר. במבוא לספרו ציין שהסתמך על נוסח דפוס וילנה: שם קלנבו ולא קלבנו. הכתיב קלבנו לא נמצא אף לא באחד מכתבי היד שראינו.

5. ראה H. G. Liddell, R. Scott and H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996, s.v. κλίβανος (הצורה האטיית של המילה). המילה נשאלה ללטינית: Ch. T. Lewis, *A Latin Dictionary*, Oxford 1897, s.v. clibanus.



רגיל במיוחד באותיות למג'ר.<sup>6</sup> בזבחים המילה באה בהקשר לתנורים ומתפרשת באופן טבעי כתנור; וכיומא העניין הוא נסים שנעשו בבית המקדש, ובהקשר זה אומר ר' לוי "מקום ארון אינו מן המידה", ורש"י מפרש "אינו תופס למעט ממידת החלל של בית כלום"; וברורה ההקבלה לשברי כלי חרס שאינם מוסיפים על נפחו של התנור. בילקוט תהלים (רמז תרסב) זיהה קרויס את הצורה "פת קלא באטין", המופיעה בדפוס הראשון, שאלוניקי רפ"א, כ"פת קליבניטין", *κλιβανίτης* (sc. ἄρτος) – לחם שנאפה בתנור מסוג זה.<sup>7</sup>

ניתן לזהות את הקליבנוס בין השרידים הארכאולוגיים אשר השתמרו בארץ ישראל. בתקופה התלמודית ידועים לנו תנורים עשויים חרס, אבן ומתכת.<sup>8</sup> אחת הדרכים הנהוגות ביצירת תנור כללה שימוש בשברי כלי חרס: "הביא [היוצר] שברי כלי חרס [מכלים שונים] ודיבקם זה לזה ועשאם תנור ועשה להם טפלה [של טיט] בין מבפנים בין מבחוץ והסיקו אע"פ שאין בכל אחד ואחד כשיעור כולן מטמאין במגע ובאור" (תוספתא כלים ב"ק ג, א).<sup>9</sup>

המילה נשאלה לא רק ללטינית אלא גם לסורית – קליבאנוס, קליבאנון, קלכנון; אמנם בלא תיעוד בטקסט, אבל המילה מופיעה במילונו הסורי-ערבי של בר-ההלול מן המאה העשירית. אצלו מופיע הערך בצורות כתיב שונות: קליבאנוס, קליבנון. המילה מוצגת כמילה יוונית, ומתורגמת לסורית תנורא ולערבית מח'בו (=תנור).<sup>10</sup> בתרגום השבעים מתורגמת המילה תנור במרבית המקרים במילה *κλίβανος*.<sup>11</sup>

כלי חרס או מתכת רחב בבסיסו והולך וצר אשר שימש בעיקר לאפיית לחם, אך גם לבישול, לחימום בהקשרים רפואיים ואפילו לשרפת כלי חרס. המילה מתועדת בכל סוגי המקורות.

6. ראה דוגמאות, גם כאלה שבהן רק אחת משתי האותיות היא מלמנ"ר: S. Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, 1, Berlin 1898, pp. 113–115; "קוטר, מלים ותולדותיהן, ירושלים תשכ"א, עמ' 45.

7. קרויס, שם, ב, 1899, בערכו; ש' בוכר, מדרש תהלים, ווילנא 1891, נז ע"א, ציין שהגרסה שבילקוט "פת קלא באטין" לא נמצאה בשום כתב יד.

8. G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, Gütersloh 1935, 4.88–126, esp. p. 97; "בראנד, כלי החרס בספרות התלמוד, ירושלים תשי"ג, ערך תנור, עמ' תקמג–תרד, במיוחד תקמג–תקמו.

9. בראנד, שם, עמ' תקסא. על כלי חרס כתנורים ראה ש' אביצור, מיתקני אפיה וכליהם, תל אביב תשל"א, עמ' 15, 18. לתיאור תנור בנוי המזכיר בצורתו את הקליבנוס ראה שם, עמ' 16.

10. R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, Oxford 1901, col. 3624; R. Duval, *Lexicon Syriacum Auctore Hassano Bar Bahlule*, Paris 1901, col. 1788. אנו מודים לשרגא אסיף על עזרתו בעניין זה.

11. J. Lust, E. Eynikel and K. Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart 1996, s.v.; T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint, Chiefly of the Pentateuch and the Twelve Prophets*, Louvain, Paris and Dudley, MA 2002, s.v.

המילה κλίβανος ונגזרותיה מתועדות בארץ ישראל ביוונית. בכתובת שהתגלתה בחמת גדר, שיר שבח למרחצאות אשר מיוחס בכותרת שנוספה לאחר חקיקת הכתובת לקיסרית אודוקיה, אשתו של תאודוסיוס השני, פונה אודוקיה בשורה השנייה אל ה"קליבנוס", מקור המים החמים. יש לפרש כאן את הקליבנוס כיחידה ארכיטקטונית שתפקדה בוויסות חום המים. בשורה 13 מונה אודוקיה לצד חלקים אחרים במבנה המרחצאות את הקליבנוס הישן, אשר כנראה לא נהרס במהלך הבנייה מחדש של המרחצאות. שיקום הקליבנוס מוזכר בכתובת מאוחרת מן המאה השמינית.<sup>12</sup> כתובת קבר מירושלים המתוארכת למאה הרביעית או החמישית לסה"נ היא של קליבנאריוס, פרש בעל שריון אשר נקרא כך כפי הנראה היות שצורתו כצורת תנור ממין זה.<sup>13</sup>

הופעת המילה בארץ ישראל והממצא הארכאולוגי תומכים בזיהוי המילה היוונית בזכחים וכיומא. אשר להופעתה של אותה מילה לכאורה בסנהדרין, הדבר עדיין צריך עיון.

12. J. Green and Y. Tsafir, "Greek Inscriptions from Hammat Gader: A Poem by the Empress Eudocia and Two Building Inscriptions", *Israel Exploration Journal* 32 (1982), pp. 77–96, esp. 84–85, 94–96.

13. C. Clermont-Ganneau, *Archaeological Researches in Palestine (1873–74)*, 1, London 1899, pp. 364–467: 'Ενθάδε κ(ε)ῖται Ἀναμὸς κλιβανάρι(ο)ς τρίτος (?) Παλμύρας = כאן שוכב ענמו פרש עטוי שריון מן (הגנדה) השלישית (?) מפלמירה (תדמור). P. Thomsen, "Die lateinischen und griechischen Inschriften der Stadt (Jerusalem)", *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 44 [1921], pp. 92–94. ביקש לפרש את מקצועו של ענמו כאופה. אנו מודים לעורכי *Corpus Inscriptionum Iudaeae Palaestinae*, ובמיוחד ללאה די סגני, על עזרתם. אנו אסירי תודה גם לגיא שטיבל, אשר הפנה את תשומת לבנו לדיון הממצא שאיננו מודע לכתובת זו, של M. Mielczarek, *Cataphracti and Clibanarii: Studies on the Heavy Armoured Cavalry of the Ancient World*, Łódź 1993, pp. 85–87.

## עקבות לשוניים של סוחרים יהודים מארצות האסלאם בממלכה הפרנקית

בשנת 1922 פרסם בן-ציון רובשטיין ספר על תולדות היידיש, ובו טען שאפשר למצוא בשפה זו עקבות לשוניים של הסוחרים היהודים שסחרו עם המזרח במחצית הראשונה של ימי הביניים.<sup>1</sup> הוא הדגיש שרוב היהודים שאנחנו פוגשים בממלכה הפרנקית בתקופה זו הם סוחרים.<sup>2</sup> הוא גם טען, בעקבות קודמיו, שהיהודים עשו את סחר המזרח כמעט למונופול שלהם במאה השביעית, אחרי שניצחו את המתחרים העיקריים שלהם בסחר זה, הסוחרים הסורים.<sup>3</sup>

תיאור דומה אנו מוצאים אצל חלק מהחוקרים החדשים. בצלאל רות קובע ש"סוחרי אירופה הטיפוסיים בתקופת האופל היו יהודים, עיסוקם האופייני של יהודים באותה תקופה היה סחר בינלאומי".<sup>4</sup> לפי דבריו, "זיהוי היהודים עם המסחר מתחיל בלי ספק עוד במאה הח', ואולי לפני-כן. כבר בימיו של קארל הגדול היה הדבר מקובל".<sup>5</sup> על תקופת קרל הגדול כותב אלסנדרו ברברו, ש"דברי המותרות המעטים שיובאו עדיין לגאליה משווקים מזרחיים היו בידי סוחרים יהודים".<sup>6</sup>

לפני מאה שנה היה מקובל להניח, שהתחרות בין היהודים והסורים בסחר הבין-לאומי החלה רק במאה השישית, ושלפני כן לא גילו היהודים נטייה מיוחדת למסחר.<sup>7</sup> היום יש בידינו עדויות שיהודי המזרח עסקו בסחר הבין-לאומי כבר

\* מאמר זה מבוסס על הרצאתי בערב העיון לכבוד פרופ' יהושע בלאו במלאת לו 90 שנה, בג' בטבת תש"ע (22.12.2009). אני מודה לפרופ' חגי בן-שמאי ולאקדמיה הלאומית הישראלית למדעים על ההזמנה לתת כבוד לאדם כה ראוי לכבוד. אני מודה גם לפרופ' דוד ברגר, לפרופ' יוסף יהלום ולפרופ' שניאור ליימן על תרומותיהם להרצאתי.

1. רובשטיין, 1922.
2. שם, עמ' 16, 19.
3. שם, עמ' 16-17, 19, 22.
4. רות, תשל"ג, עמ' 20.
5. שם, עמ' 21.
6. ברברו, 2004, עמ' 290.
7. ג'יקובז, 1907, עמ' 188.

במאות הראשונות לסה"נ.<sup>8</sup> למשל, בחפירות של בריניקי (הנמל המצרי שממנו הפליגו סוחרים רבים להודו בתקופה הרומית) נתגלו כתובות בתדמורית ובארמית יהודית, שלא להזכיר את התאמילית. הכתובת היהודית היא תעודת מעבר לסחורות מסוף המאה הראשונה לסה"נ או מתחילת המאה השנייה,<sup>9</sup> וזאת עדות שכבר אז הייתה תחרות בין הסוחרים הסורים (שמרכזם היה אז בתדמור) ובין הסוחרים היהודים.

על הסחר הבין-לאומי של היהודים בממלכה הפרנקית אנחנו שומעים ממקורות שונים. המקור החשוב ביותר למאה השישית הוא ספר תולדות הפרנקים מאת גרגוריוס מטור, שנדון בו בהמשך. לעת עתה נסתפק בשני מקורות המתייחסים למאה התשיעית, אחד בלטינית ואחד בערבית.

המקור הלטיני הוא קטע מפקודת המכס של העיר רפלשטטן: "הסוחרים כלומר היהודים וסוחרים אחרים (mercatores, id est Judei et ceteri mercatores), בין שהם באים ממדינה זו ובין שהם באים ממקום אחר, ישלמו מס יריד [...]".<sup>10</sup> שמעון שוורצפוקס מעיר: "עצם הביטוי mercatores, id est Judei et ceteri mercatores המצוי גם במקום אחר, היא הוכחה מספקת לחשיבות המסחר היהודי".<sup>11</sup> לפי דבריו, הטקסט מתייחס למצב שקדם לשנת 876.<sup>12</sup>

המקור הערבי הוא התיאור המפורסם של הסוחרים היהודים הקרויים ראדאנים (رَادَانِيَّة) מתוך ספרו של אבו אל-קאסם אבן ח'רדאד'בה, אחד ממנהלי המודיעין והדואר במדי במאה התשיעית:

נתיבי הסוחרים היהודים הראדאנים המדברים ערבית, פרסית, יוונית ולשונות הפרנקים, האנדלוסים והסלאווים. הם נוסעים ממזרח למערב וממערב למזרח ביבשה ובים [...] הם מפליגים מארץ הפרנקים בים המערבי ויוצאים בפלוזיום. ו(משם) נושאים סחורתם על גמלים לקולזום, מרחק של עשרים וחמש פרסאות. אז הם מפליגים מקולזום בים המזרחי אל אלג'אר וג'דה, ומשם הם הולכים אל סנד והנד וסין. ומסין מובילים מושק, עץ אֶלִי, קמפור, קינמון ושאר דברים המובלים מהאזורים ההם, וחוזרים לקולזום, ו(משם) נושאים את הסחורה לפלוזיום. משם מפליגים (שוב) בים המזרחי – יש

8. ראה הופקינז, 2005, עמ' 550.

9. ראה שטיינר, 2004, והשווה באבער, תרנ"א, עמ' 407: "מעשה בתלמיד אחד של ר' שמעון בן יוחאי דאזל להודנקי (נוסח מאגרים: להודיקי = הודו + הינדיקי) [...] כי אתא על גבי ר' שמעון בן יוחי והיו התלמידים רואין את הריח שהרויח והיו מצירין על עצמין".

10. שוורצפוקס, תשל"ג, עמ' 79.

11. שם.

12. שם, וראה גם ורלינדן, 1974, עמ' 31; ארקין, 1975, עמ' 39.

שמביאים סחורתם אל קונסטנטינופול ומוכרים אותה לרומאים, ויש שמביאים אותה אל מלך הפרנקים ומוכרים אותה שם.<sup>13</sup>

כבר בתחילת התיאור הזה אנו למדים, שהסוחרים היהודים שעסקו בסחר הביין לאומי בממלכה הפרנקית דיברו ערבית. האם הם גם השאירו עקבות בשפה זו שם? רובשטיין לא הזכיר עקבות כאלה, אבל חוקרים אחרים – בעיקר שלמה יהודה ראפפורט, דויד בלונדהיים ואברהם גרוסמן – טענו שיש מילים שאולות מן הערבית במקורות יהודיים מאיטליה, מצרפת ומאשכנז. במאמר זה אדון בדוגמות אחדות מהן.<sup>14</sup> אזכיר גם ביטויים ערביים במקורות נוצריים, ואפילו ביטויים בשפות אחרות הקשורים קשר היסטורי לביטויים ערביים, אם סביר לייחסם ליהודים. אשקול את האפשרות שחלק מהמילים הערביות הגיעו לממלכה הפרנקית בתקופה קדומה, שבה דיברו הסוחרים גם ארמית.

### Abul Abaz

בספר דברי הימים לממלכת הפרנקים לשנים 801–802 מסופר על המשלחת ששלח קרל הגדול להרון אל-רשיד, *أمير المؤمنين*, מלך הפרסים (Aaron Amir al Mumminin regis Persarum).<sup>15</sup> במשלחת זו השתתף יצחק היהודי (Iudeus) ועמו שני נוצרים; אלה מתו בדרך. אחרי ארבע שנים חזר יצחק מבגדאד והביא "מתנות גדולות" מהרון אל-רשיד, כולל פיל. מניחים שיצחק זה היה דובר ערבית,<sup>16</sup> ואכן הוא ידע להגיד למלך ששם הפיל הוא *ابو العباس* (nomen elefanti erat Abul Abaz).<sup>17</sup> אפשר שיצחק הוא זה שהצביע על ההקבלה בין הרון בערבית

13. גויי, 1889, עמ' 153 שורה 9 – עמ' 154 שורה 4. על המחלוקת בנוגע לתאריך הספר ראה מקורמיק, 2001, עמ' 688 הערה 70.

14. יש להעיר שלא כל הדוגמות שהביאו חוקרים אלו משכנעות באותה המידה. למשל, דעתו של גרוסמן (תשנ"ה, עמ' 556 הערה 61) שיש לקשר את הצירוף "הוי אחי" בתשובות של ר' משולם עם הצירוף הערבי *يا أخي* בעייתית משני טעמים. ראשית, הצירוף "הוי אחי" מופיע כבר במקרא (ירמיהו כב, יח); שנית, בכתב היד מופיע לא "הוי אחי" אלא "אי אחי" (גינצבורג, 1969, עמ' 217, שורה 17). אין הצדקה להנחתו של גינצבורג שצירוף זה ערבי (שם, עמ' 199), שהרי המילית אי מתועדת היטב בספרות חז"ל. ראה צירופים כגון "אי רשע" ו"אי משה" אצל בן-יהודה, 1940–1908, עמ' 173, ערך "אי"; ובמאגרים, ערך "אי". גם אין סיבה לתקן את הצורה איחיי לאחיי או לחיי (גינצבורג, 1969, עמ' 217 הערה לשורה 17); מסתבר שכתב זה מורה על צורת ההפסק *אחי*.

15. רא, 1956, עמ' 76–78; השווה גיזל, 1998, עמ' 451–470; סנאק, 2002, עמ' 42–45; ברברו, 2004, עמ' 99–101.

16. ראה את הספרות המובאת אצל גיזל, 1998, עמ' 467 הערה 305.

17. רא, 1956, עמ' 78. אבו אל-עבאס הוא גם שמו של מייסד השושלת העבאסית, אחי סבו של הרון אל-רשיד.

ובין Aaron בלטינית, הקבלה שאינה מובנת במלואה אלא למי שמכיר את הצורה העברית אהרן.

### חֲלָדְרוּבָא, חֲרָדוּבָשׁ

בערבית הקלאסית אחת מהמילים המציניות חטוטרת (של גמל או של אדם) היא حذبة,<sup>18</sup> אבל בערבית מדוברת יש צורות שמופיעה בהן רי"ש לפני הדל"ת; למשל חֲרָדְבָה/חֲרָדְבָה בדיאלקט של ארץ ישראל.<sup>19</sup> בלונדהיים הראה שצורות דומות היו בשימוש בצרפתית של היהודים בימי הביניים.<sup>20</sup> צורות אלו שימשו לעזים למילה דבשת במקרא (ישעיהו ל, ו) ולמילה ח(ו)טרת בתלמוד (חולין קכב ע"א). למשל, הצורה חֲרָדוּבָשׁ (בסיומת שי"ן לרבים) מופיעה בגלוסר של לייפציג.<sup>21</sup> בפירושי רש"י ור' יוסף קרא ובפירוש המיוחס לרבנו גרשום וגם בגלוסרים של פרמה יש למ"ד לפני הדל"ת, ורי"ש אחריה: חלדרובא ביחיד וחלדרובש ברבים.<sup>22</sup> בגלוסרים של פריז הלמ"ד באה אחרי הבי"ת.<sup>23</sup>

יש חשיבות לעובדה שמילה זו מתועדת היטב כבר במאה האחת-עשרה, ולעובדה שכל צורותיה מתחילות בחי"ת (ולא בה"א). מסתבר אפוא שהמילה נשאלה ישר מן הערבית, ולא בעקיפין, דרך הצרפתית של הנוצרים. ואכן המילה איננה מתועדת אצל הנוצרים בצרפת,<sup>24</sup> ואין סיבה לחשוב שהיא הייתה ידועה אצלם. בצרפתית מודרנית

18. התרגום הערבי של דבשת (ישעיהו ל, ו) הוא סנאם אצל רס"ג (רצהבי, תשנ"ד, עמ' סא), דוד אלפאסי (סקס, 1936–1945, עמ' 367), יפת בן עלי (כ"י לונדון 280, דף 46 ע"א), אבן ג'נאח (נויבאואר, 1875, טור 152), ואבן בלעם (גושן-גוטשטיין, תשנ"ב, עמ' 145).
19. הצורה הראשונה מופיעה אצל דנה, 1980, עמ' 45 ערך "דבשת" ועמ' 78 ערך "חטוטרת". את הצורה השנייה שמעתי מפי דוברי ערבית העובדים במלון רנסנס בירושלים. צורות דומות מארץ ישראל ומארצות שכנות מובאות אצל בלונדהיים, 1925, עמ' 52.
20. בלונדהיים, שם, עמ' 52–53 מס' 63. ראה שם גם את תעתיק הגלוסה של "דבשת" בכ"י ששון 368: farduba. כתב יד זה, הידוע בשם Farhi Bible, נכתב בשנים 1366–1383. ד"ר עזרא שבט הואיל לבדוק את הגלוסה במכון לתצלומי כתבי יד ומסר לי, כי מחמת איכות המיקרופילם ומצבו לא הצליח לקרוא אלא "פארן...בא" (דף 61 ע"א). בצורה זו הרי"ש באה לפני הדל"ת, כמו בערבית של ארץ ישראל, אבל קשה להסיק מסקנות היסטוריות ברורות ממנה, כי לא ידוע אם היא צורה פרוכונסלית או קטלנית (בלונדהיים, 1925, עמ' 5–6, 53).
21. בלונדהיים, 1925, עמ' 53; בנית, 2005, ב, עמ' 805.
22. ברנדן, 1901, עמ' 98–99; בלונדהיים, 1925, עמ' 53; פודמן, 2006, עמ' 169–170 (חֲלָדְרוּבָא). צורה זו רחוקה יותר מהמקור הערבי מהצורה שבגלוסר של לייפציג אף שהיא מתועדת בתקופה קדומה יותר. ייתכן שהיא הגיעה לרש"י בעת למדו אצל חכמי הריינוס, וממנו עברה למהר"י קרא ולגלוסרים של פרמה.
23. למבר וברנדן, 1905, עמ' 116 שורה 77.
24. ראה טובלר ולומץ, 1925–2002, ד, עמ' 853 ערך "haldrobe".

יש שתי מילים המציינות חטוטרת, *bosse* ו-*gibbosité*, ושתיהן מתועדות כבר בימי הביניים, בצרפתית עתיקה.<sup>25</sup> לעומת זאת בספרד המילה מתועדת בעיקר במקורות נוצריים. רפאל לוי מצא שהמילה דבשת מתורגמת *hadubra* בתרגום ספרדי נוצרי של המקרא מאמצע המאה השלוש-עשרה.<sup>26</sup> גם הצורות *hadruba* ו-*adruba* מופיעות במקורות נוצריים.<sup>27</sup> לוי אף הציע שהמילה *joroba* (שהיא המילה הרגילה המציינת 'חטוטרת' עד היום) מקורה במילה הערבית שלנו,<sup>28</sup> והצעתו נתקבלה.<sup>29</sup> קורומינס הביא ראיה לדברי לוי מהדיאלקט הספרדי של יהודי מרוקו, שבו מופיעה הצורה *horoba*.<sup>30</sup> בדיאלקט זה החוכך הווילוני, הכתוב ב-*h*, מופיע אך ורק במילים ממקור ערבי או עברי.<sup>31</sup>

הבדל זה בין צרפת לספרד מתאים לרקע ההיסטורי. בספרד היו גמלים (אף שלא גידלו אותם שם), כי הביאו גמלים מצפון אפריקה למטרות מסוימות.<sup>32</sup> אין זה מפתיע אפוא, שבספרד מתועדת המילה הערבית העממית המציינת חטוטרת (דהיינו הצורה בעלת הרי"ש) במקורות נוצריים. לעומת זאת בצרפת לא הייתה סיבה שהנוצרים יכירו מילה זו; היהודים לא הכירו אותה אלא מפני שהיה בידיהם המסחר בין צרפת ובין ספרד ושאר ארצות האסלאם, לפחות במאה התשיעית. נוכל לשער שהמילה הערבית המציינת דבשת גמל יובאה לצרפת על ידי סוחר יהודי חשוב כגון אברהם מסרגוסה, שבשנת 830 בערך הוזמן על ידי המלך לואי החסיד לבוא עם עוזריו מספרד אל הממלכה הפרנקית כדי לפתח את המסחר עם ארצות האסלאם.<sup>33</sup> לפי ורלינדן היה אברהם ראש שיירה מסחרית,<sup>34</sup> ואם כן הדבר, סביר להניח שהוא הכיר את המילה המציינת 'חטוטרת הגמל' בערבית מדוברת.

25. ראה טובלר ולומץ, 1925–2002, א, עמ' 1010–1011 ערך "boce"; ד, עמ' 309 ערך "gibbosité"; גרימה, 1980, עמ' 73 ערך "boce"; בלוך וורטבורג, 1960, עמ' 78 ערך "bosse", עמ' 289 ערך "gibbeux".
26. לוי, 1941, עמ' 155.
27. שם; קורומינס, 1955–1957, ב, עמ' 1065.
28. לוי, 1941, עמ' 157–159.
29. פרו קסטרו, 1947, עמ' 185–186; קורומינס, 1955–1957, ב, עמ' 1065–1067; רולפס, 1957, עמ' 312; קורייניטי, 2008, עמ' 343.
30. קורומינס, 1955–1957, ב, עמ' 1066.
31. שם.
32. ראה לוי-פרובנסל, 1950–1967, ג, עמ' 97, 286; בוליט, 1990, עמ' 229–230.
33. ראה למשל ורלינדן, 1995, עמ' 118–119; גיזל, 1998, עמ' 532–537, 541; מקורמיק, 2001, עמ' 675.
34. ורלינדן, 1995, עמ' 119: "un chef de caravane marchande".

### מעריפה, מערופא, מערופיא

המונח **מערופיא**, המופיע בספרות השו"ת באירופה הנוצרית בימי הביניים, מציין: (1) trading partner (לקוח או ספק<sup>35</sup>) נכרי קבוע; (2) יחס מסחרי קבוע עם trading partner נכרי. היום מקובל על החוקרים שמונח זה הגיע ליהודי אירופה מן הערבית. לדעתם המקור הערבי הוא \*معروفة<sup>36</sup>. ברם צורה זו אינה מופיעה במילונים של הערבית.<sup>37</sup> יתר מכן, הערביסט היחיד שעסק בשאלה זו, יעקב מאן, דחה את הקשר בין המילה מערופיא ובין הפועל عرف בערבית, בטענה שהמשמעות אינה מתאימה.<sup>38</sup> לא יהיה מיותר אפוא לעיין בשאלה מחדש.

בשנת 1848 יצא לאור הספר תשובות גאונים קדמונים עם מבוא מאת שלמה יהודה ראפאפורט. באחת מתשובותיו של רבנו משולם בן קלונימוס, שנכתבו סביב שנת 1000, מצא ש"ר את המילה מעריפא, והעיר עליה: "תיבת מעריפא [...] נראה מלה ערבית והוראתה היכרות (בעקאנטשאפט, קונדשאפט)".<sup>39</sup> על סמך זה הוא הסיק שהתשובה "איננה ג"כ מר' משולם רק מגאון בבל, וזה רק מפני תיבת מעריפא שהיא זרה לחכמי איברופא ואינה מובנת". בשנת 1888 נתפרסמו תשובות נוספות של רבנו משולם בספר תשובות גאוני מזרח ומערב, ובאחת מהן היקרויות רבות נוספות של המילה מעריפה, הפעם בה"א סופית (או גרש במקום ה"א סופית).<sup>40</sup> הנה דוגמה אחת מתוך תשובה זו לפי הנוסח המדויק של מאגרים: "שנתנו חרם בבית הקברות שלא יכנס אדם כמעריפ' של אותן אחין שהית' לאביהם אלא מרשותם". בדוגמה זו מציינת המילה מעריפה את היחס המסחרי עם הנכרי, והפועל נכנס מופיע במשמעות 'נדרק' (intrude).<sup>41</sup>

35. ראה הערה 54 למטה.

36. ראה רות, 1966, עמ' 39; גרוסמן, תשנ"ה, עמ' 556 הערה 61.

37. אמנם הביאה פיאמנטה במילון הערבית התימנית שלו (1990–1991, עמ' 323), על סמך הערה של גויטיין (תשי"ג, עמ' 14), אבל בהערה זו מופיעה רק הצורה העברית מערופיא בשאלה עברית שהופנתה לחכם תימני בתקופה המודרנית. אני מודה לפרופ' מרדכי פרידמן על ההפניה למילון של פיאמנטה.

38. מאן, 1919–1920, עמ' 329 הערה 252.

39. ראפאפורט, תר"ח, דף ז, ע"ב. בין החוקרים שקיבלו את דעתו נזכיר רק שלושה: בן־יהודה, 1908–1940, עמ' 3196; רבינוביץ, 1945, עמ' 123–124; אידלברג, 1953, עמ' 62 (=1999, עמ' 15). ראה גם החוקרים הנזכרים בהערה 36 למעלה.

40. מיללער, תרמ"ח, דף מד ע"ב, סימן קעד.

41. דוגמה שנייה היא מזורה ביותר: "שאע"פ שהיה יעקב חולק ברצח המעריפה קודם לחמש שנים, גופא של מעריפ' של שמעו' ולוי ויהוד' היית'". מה פירוש הקטע המזעזע הזה? האם הוא באמת רוצה לומר שאע"פ שיעקב השתתף ברצח הנכרי, הוא אינו מקבל חלק מגופו? האם יש כאן ראייה לחוקרים שטענו שעלילות הדם של ימי הביניים לא היו בדויות? לא ולא. אמנם רשום רצח במאגרים, וזה העתק מדויק של הנמצא בכתב יד לונדון-מונטפיורה 98 = הלבשרשטאם 179, דף קח ע"ב, סימן קלב (אני מודה לד"ר אברהם דויד ולגב' רחל שטיינר על



בשנת 1881 יצאו לאור תשובותיו של רבנו גרשום מאור הגולה, שחי בדור שאחרי רבנו משולם.<sup>42</sup> בתשובות אלו נמצאו צורות שונות של המונח המסחרי שלנו. גם שם הוא מופיע עם הפועל נכנס במשמעות 'נדחק'; למשל, "ויגזרו שלא יכנס ישראל לאותה מערופא".<sup>43</sup> בדוגמה זו מציין שוב המונח שלנו את היחס המסחרי עם הנכרי, אבל יש שהוא מציין את הנכרי עצמו; למשל, "מכאן ואילך הוא מכירי מערופא ידי".<sup>44</sup> גם הצורה מעריפא מופיעה במשמעות זו בתשובות רבנו גרשום. צורה זו מתועדת שם רק פעם אחת, בשאלה שהופנתה אל רבנו גרשום: "ראובן היה רגיל לכת למקומו הרבה ולכרכין הרבה קרוב לעיר דירתו מהלך יום ויומים ודרכו למכור להם ולקנות מהם על כל המעריפוש, שליטי הכרכין".<sup>45</sup> שימו לב שמעריפוש היא צורת הרבים של מעריפא, בדיוק כמו שחלדורובש היא צורת הרבים של חלדורובא; השיין היא סיומת לרבים. יוצא שהיחס בין "מעריפוש" ובין "שליטי הכרכין" הוא יחס של תמורה, ואין צורך בהנחה של שלמה אידלברג (ומהדיר הטקסט במאגרים) שאחד מהמעתיקים השמיט את המילה "של". לפי השערת אידלברג נכתבה השאלה בקרבת העיר Valenciennes, על הגבול בין צרפת ובלגיה.<sup>46</sup> אם השערתו נכונה, יוצא שהמילה מעריפוש היא מילה צרפתית-יהודית. בצלאל רות הראה שמילה דומה מופיעה בחוקי הצנע של קהילת קרפנטראץ משנת 1740: "גם לא יוכלו ליתן פונטאנ"גייור ולא אישפינגילאה זולת לחזנים ולדרשנים ולשושבינים או לאורחים או למאערי"פוש נכרים משום דרכי שלום".<sup>47</sup> במילים אחרות, היה מותר ליהודי קרפנטראץ לתת מתנות מסוימות, שבדרך כלל נחשבו יקרות מדי, לאותם נכרים שהם "מאעריפוש" שלהם. הצורה מאעריפוש היא אפוא מקבילה פרובנסלית-יהודית של מעריפוש הצרפתית-יהודית.

אין מקור ערבי אחד לכל הצורות האלה. הצורות מעריפה ומעריפא קשורות עם

הצילומים של כתב היד שהואילו לשלוח לי בתקליטור), ברם ברור שיש לגרוס כאן ריוח. בלשון השו"ת יש ניגוד בין "גוף הממון" ובין ה"ריוח", למשל: "שיתן לה יציאותיה מן הריוח אבל בגוף הממון אין לה זכות" (תשובות מהר"י ווייל); "לא בגוף המעות ולא בריוח שיהיה מהם" (תשובות מהרש"ך); "אלא שהיה נוטל ת"ק זהובים חלקו בריוח ולא מכר גוף החפצים" (תשובות מהר"ט); ראה מקורות אלו בתקליטור של בראילן. יתר מכן, בהמשך התשובה של רבנו משולם אנו קוראים: "שאע"פ שהיה יעקב חולק בריוח קודם לחמש שנים". משפט זה היה אמור להיות חזרה כמעט מילולית על המשפט שראינו לעיל, אבל אחד מהמעתיקים כתב צד"י במקום יו"ד-ו"ו במשפט ההוא.

42. מיללער, תרמ"א. יצאו לאור פעם שנייה אצל אידלברג, תשט"ז. אני מביא את הנוסח של מאגרים.

43. אידלברג, תשט"ז, עמ' 162, סימן סט, לפי הנוסח של מאגרים.

44. שם, עמ' 161, סימן סט.

45. שם, עמ' 103, סימן לו, לפי הנוסח של מאגרים.

46. שם, עמ' 104 הערה 17; השווה מיללער, תרמ"א, עמ' 59.

47. רות, 1927-1928, עמ' 382.

המילה הערבית معرفة. אמנם בערבית הקלאסית יש למילה זו רק משמעות מופשטת: 'ידיעה והיכרות'. אבל בערבית הבתר-קלאסית קיבלה המילה משמעות חדשה: 'מכר וחבר'. התפתחות זו דומה להתפתחות הסמנטית של acquaintance באנגלית, של Bekanntschaft בגרמנית, ואולי גם של מודע בעברית.<sup>48</sup> המשמעות החדשה רשומה במילון של בלאו,<sup>49</sup> והיא מתועדת כבר במאה העשירית אצל רס"ג, דויד אלפאסי ויפת בן עלי.<sup>50</sup> מפרשים אלו משתמשים במילה מערפה לתרגם את המילים מידע ומודע במקרא. מפירוש רס"ג למשלי ז, ד נראה שמערפה נרדפת למילה הערבית צדיק, שפירושה 'ידיד': 'ת'ם באלמערפה ואלצדיק אלד'י' הו סאכן דאכיל אלקלב ולא יוול שפעה" (=וכן מודע וידיד שהוא שוכן בתוך הלב ולא תסור אהבתו);<sup>51</sup> מדובר בידידות, ולא בהיכרות שטחית בלבד. גם אצל יפת בן עלי אנו רואים שמערפה נרדפת לצדיק, שהרי בתרגומו לרות ב, א הוא משתמש במערפה כנגד מודע, ואילו בפירושו הוא משתמש בצדיק.<sup>52</sup>

הצורה מערופא (שהיא הצורה הרגילה בתשובותיו של רבנו גרשום) מקורה בבינוני הפעול הערבי معروف. בפרשנות ערבית-יהודית של המקרא גם המילה מערוף משמשת לפעמים תרגום של מידע ומודע, כמשמעות של 'מכר וחבר'.<sup>53</sup> אבל הסיומת של מערופא טעונה הסבר. היא איננה יכולה להיות סיומת הנקבה של העברית, שהרי היא כתובה תמיד באל"ף, והיא נשמטת בצורות בעלות כינויים כגון מערופי ומערופו.<sup>54</sup> היא נראית כמו סיומת היידוע של הארמית, במיוחד כשהיא מופיעה בצירוף "מערופא ידיד", שכבר ראינו אותו לעיל. אבל מה עניין סיומת ארמית אצל מילה ערבית? אני משער שבארמית המדוברת של תקופת הגאונים הוסיפו סיומת זו לשמות עצם שאולים מן הערבית. הגאונים עצמם שאפו לכתוב

48. ראה גזניוס, 1835–1853, עמ' 574 ערך "מודע"; והשווה פירוש יוסף אבן נוח לרות ב, א (כאן, 2000, עמ' 450–451).

49. בלאו, תשס"ו, עמ' 433.

50. קאפח, תשכ"ו, עמ' קמג (תהלים נה, יד), והשווה עמ' לט, שתי שורות אחרונות; ברוך, 1900, עמ' iv (תהלים נה, יד); סקס, 1936–1945, עמ' 106 שורה 338; וראה הערות 51–52 למטה.

51. קאפח, תשל"ו, עמ' סח; דירינבורג, תרנ"ד, עמ' 43.

52. בוטבול, תשס"ג, עמ' 494, שורות 5, 6–7, ועמ' 502 שורה אחרונה; שורשטיין, 1903, עמ' ix. השווה יפת לתהלים נה, יד: בתרגומו הוא משתמש בצדיק כנגד 'מידע', אבל בפירושו הוא משתמש במערוף (כתב יד פריז 287, דף 79 ע"א שורות 7, 15–16).

53. ראה מרוויק, 1956, עמ' 49 (תהלים נה, יד: "ומידעי ומערופי וצדיקי"); כתב יד פריז 287, דף 79 ע"א שורות 15–16 (פירוש יפת לתהלים נה, יד: "וכנת מערוף כך ואנת מערוף ב"); קאפח, תשכ"ב, עמ' קמב (רות ב, א), עמ' קמו (רות ג, ב); גמליאל, תש"ן (רות ב, א; ג, ב).

54. ראה מאגרים רגמ"ה / שו"ת: {196,3}. תשובה זו, שאיננה מופיעה במהדורות, מלמדת גם שמערופ(י)א יכולה לציין ספק נכרי קבוע; בכל המקורות האחרים מערופ(י)א מציינת לקוח נכרי קבוע.

ארמית ספרותית טהורה, אבל פה ושם התגנבה מילה שאולה מן הערבית בחיבורים שלהם, כנראה מהארמית המדוברת.

יש דוגמה כזאת בקובץ הלכות קדום מתקופת הגאונים שיצא לאור על ידי י"נ אפשטיין.<sup>55</sup> הקטע ששרד מכיל הלכות שבת, כולל דיני כתיבה בשבת. במשנה יש רשימה של חמישה חומרים המשמשים לכתיבה,<sup>56</sup> והגמרא נותנת את השם הארמי של כל אחד מהם: "כתב בדיו, בסם, בסיקרא, בקומוס, ובקנקנתום [...] דיו-דיותא; סם-סמא; סקרא – אמר רבה בר בר חנה: סקרתא שמה; קומוס-קומא; קנקנתום – אמר רבה בר בר חנה אמר שמואל: חרתא דאושכפיי".<sup>57</sup> בקטע שפרסם אפשטיין יש גלוסה מעודכנת ל"קומוס/קימוס": צמגא.<sup>58</sup> גלוסה זו מופיעה גם במקורות אחרים מתקופת הגאונים<sup>59</sup> ובפירוש רמב"ן לשמות ל, כג.<sup>60</sup> אפשטיין מעיר כי "צמגא" היא צורה ארמית של *صمغ* הערבי,<sup>61</sup> וברור שהוא צודק. בסורית מופיעה מילה ערבית זו פעם בצורת צמגא בגימ"ל ופעם בצורת צמעא בעי"ן.<sup>62</sup>

האטימולוגיה של הצורה מערופיא (שהיא הצורה הרגילה אחרי זמנו של רבנו גרשום) מוטלת בספק. אפשר שצדקו החוקרים שהניחו שהצורה \**معروفية* הייתה קיימת בערבית יהודית, אף שהיא איננה מתועדת במקור ערבי ואף שאלהו בחור מנקד את הפ"א בשווא (מַעְרִיפִיָּא).<sup>63</sup> במקרה זה מדובר בשם עצם מופשט, על משקל *مفهومية*, שפירושו 'מובנות' (intelligibility).<sup>64</sup> אבל גם אפשר שהסימית של מערופיא לא באה מן הערבית אלא מהיקש עם מילים בארמית יהודית, כגון (אפוטרופא <) אפוטרופיא וכנופיא. בדומה למערופיא המילה כנופיא (שפירושה 'אספה') שייכת לשדה הסמנטי של הסדרת המסחר, כפי שאנו רואים מִהֶקְשִׁים כגון "בכנופייא של שוק טרוויש",<sup>65</sup> ו"שמנתקבצים הסוחרים וסוחר המלך מתנן ביניהם שמי שיכנס בכנופיא שלהם יתן כך וכך קורין בלעז הנש"א (Hansa)".<sup>66</sup> לפעמים נאלץ סוחר יהודי לקנות מערופיא מקהל העיר, בזמן שהם בכנופיא שלהם: "וששאלתם: ראובן שהיה לו מערופיא של כומרין, ובקש מן הקהל לגזור שלא יכנס

55. אפשטיין, תשמ"ח, עמ' 538–554.

56. שבת יב, ד.

57. שבת קד ע"ב.

58. אפשטיין, תשמ"ח, עמ' 553.

59. ברודי, תשנ"ד, עמ' 576.

60. השווה גם את המילים צָמַג וצמיגים בעברית המודרנית.

61. אפשטיין, תשמ"ח, עמ' 553 הערה לשורה 30.

62. לוו, 1924–1934, ב, עמ' 389.

63. ראה למטה סמוך להערה 71.

64. ראה רייט, 1896–1898, א, עמ' 165 סעיף 268. אני מודה לפרופ' בלאו על מראה מקום זה.

65. רות, תשל"ג, עמ' 24; השווה את הצירוף "בכנופיא של אותה העיר, כשהן באגודה שלהן" (אלפנבין, תש"ג, עמ' 351 סימן שמז).

66. קירכהיים, תרל"ד, עמ' 47.

ישראל למערופא שלו. והשיבוהו הקהל: לא תגזור עלינו, אבל אם רצונך קנה אותה ממנו. וכן עשה, וגזרו גזירה".<sup>67</sup>

יש הקשרים בעברית המאששים את האטימולוגיות הערביות של מערופא ומעריפה, וכבר ראינו אחד מהם: "מכאן ואילך הוא מכירי, מערופא ידי". ברור שהצירוף "מערופא ידי" הוא תמורה של "מכירי". הקשר עברי שני מופיע בערך "ערף" במילונו של אליהו בחור, ספר התשבי:

ערף. נוהגין האשכנזים כשיש לאדם אהוב ומכיר שהוא מרויח עמו בטוב<sup>68</sup> קורין לו מערב באמרם יש לפלוני מערב טוב ולא ידעו שאינו אלא מעריף רוצה לומר מכיר וכן בלשון לעז קורין לו קונדו לשון הכרה בל"א<sup>69</sup> איין גוטר קונד<sup>70</sup> וכן נמצא בפוסקים מותר בחול המועד להלוות לגוי שהוא מכירו ומעריפו וכולי משום אבוד מעריפייא ושמעתי שתרגום הלא בעז מודעתנו מערפנא<sup>71</sup> ובקשתי ולא מצאתי כן רק דאשתמודע לנא ואולי כן הוא בתרגומים אחרים.<sup>72</sup>

כאן מצאנו שני עדים נאמנים: (א) "מעריף רוצה לומר מכיר"; (ב) "מכיר ומעריפו". מסתבר שהייתה מסורת לשונית שהמשמעות הבסיסית של מערופא ומעריפה היא 'מכיר'.

יש עדיין פער ניכר בין המשמעות 'מכיר' ובין המשמעות 'trading partner' נכרי, וברור שיש לנו עסק במעתק סמנטי. מה נוכל לומר על מעתק סמנטי זה? האם הוא חל בתוך הערבית היהודית? האם אפשר למצוא עדות למעתק זה בטקסט ערבי-יהודי? אכן יש קטע גניזה (T-S 13J4 f.4) המאשש את האטימולוגיה של ש"ר.<sup>73</sup>

ש"ד גויטיין מסכם את תוכן הקטע כך:

The recipient of a loan of 260 dinars (on condition to return it in one payment at any time requested) delivers to the creditor a bill of debt on 100 dinars owed to him by a Muslim merchant. The Muslim was expected back from his travels any time, and since he

67. אידלברג, תשט"ז, עמ' 162 סימן ע, לפי הנוסח של מאגרים.

68. על "בטוב" ראה שטיינר, תשנ"ו, עמ' 48-51.

69. = בלשון אשכנז.

70. = לקוח טוב; ראה למטה.

71. הבחור הניח שמדובר בתרגום ארמי, אבל צורה זו כמעט וזה לצורה הערבית-היהודית מערפתנא; ראה למשל אצל בוטכול, תשס"ג, עמ' 502 שורה אחרונה.

72. בחור, שס"א, דף סט ע"א. הניקוד (שאת רובו השמטתי) הוא של המחבר עצמו; ראה ליימן, 1968, עמ' 49 הערה 1.

73. ראה מוצקין, 1965, ב, עמ' 110-112, ובמיוחד 111 שורה 16: "הד'א אלתאג'ר מערפתך".

was a *ma'rifa*, or business friend, of the creditor, it was assumed that the latter would have no difficulty in collecting from him that sum, which would serve as a partial reimbursement [...] (March, 1229).<sup>74</sup>

מדובר אפוא במערפֶה נכרי (מוסלמי) של יהודי, מערפֶה במובן של business friend.<sup>75</sup> גויטיין איננו מזכיר את המילה העברית מעריפה המופיעה בתשובות רבנו משולם; מסתבר אפוא, שהוא הגיע לפירוש business friend מתוך ההקשר הערבי בלבד. אגב, נראה שגויטיין משתמש בצירוף business friend במובן של *Geschäftsfreund* בגרמנית, שפירושו 'לקוח'.

### מַעְרַב, מַעְרִיף

הדיון הקצר של הבחור הוא מאלף ביותר, וכדאי לעיין בו שוב. נתחיל במשפט הראשון: "נוהגין האשכנזים כשיש לאדם אהוב ומְפִיר שהוא מרויח עמו בטוב קורין לו מַעְרַב באמרם יש לפלוני מַעְרַב טוב, ולא ידעו שאינו אלא מַעְרִיף רצה לומר מְפִיר". איך נסביר את הצורה המוזרה מַעְרַב? לדעתי יש להשוות את מַעְרַב עם גָנֵב בשפת האם של הבחור, היידיש המערבית. ב־*Westjiddisches Wörterbuch* של אלפרד קלפּש רשומים שם העצם *gannef* והפועל הגזור ממנו, *gannefen*.<sup>76</sup> ההגייה ב-[f] במקום [v] בסוף המילה מתועדת במקורות רבים.<sup>77</sup> היא תוצאה של מעתק פונולוגי ידוע שחל בעברית האשכנזית בימי הביניים: שלילת הקוליות בעיצורים סופיים.<sup>78</sup> שימו לב גם להגייה של התנועה הבלתי מוטעמת בהברה האחרונה: היא הופכת לשווא.<sup>79</sup> כל זה ידוע גם מהעברית שביידיש המזרחית המרכזית. יש להניח שההגייה של מַעְרַב בגרמניה הייתה דומה: *máræf* כמו *gánæf*, כאילו היה כתוב

74. גויטיין, 1967, עמ' 251. השווה דים ורדנברג, 1994, עמ' 143; אני מודה לפרופ' יהושע בלאו על שהפנה אותי למילון זה.

75. השווה גיל, 1976, עמ' 351, השורה שלפני האחרונה: "ען כסוֹה למערפֶה אלמבין". גיל מתרגם (שם, עמ' 354): *for clothing for the acquaintance of al-Mēvīn*. לדעתי המערפֶה בקטע זה (שנכתב בשנת 1495) איננו סתם מפר, אלא *trading partner* נכרי. על המנהג לתת מתנות לאיש כזה ראה אידלברג, תשט"ז, עמ' 159–160. הערה 1. על נתינת בגדים יקרים "למאערי" פוש נכרים" בעיר קרפנטראץ ראה סמוך להערה 47 למעלה.

76. קלפּש, 2004, א, עמ' 599–602.

77. ראה גומפרץ, תשי"ג, עמ' 22 (*laschaff*); אלדר, תשל"ט, עמ' 157–158; ולדה, 1916, עמ' 4 (*tuf, lireaf, rechmaf, auif*); ירקוני, תשמ"ה, ב, עמ' 183; כץ, 1993, עמ' 60 (*kúraf*); קלסן ואחרים, 2003, עמ' 51 (*miskaf*).

78. כץ, 1993, עמ' 60–61.

79. שם, עמ' 58.

מעריך. יוצא מזה שמעֲרַב יכול להיות כתיב מאוחר של מַעְרִיף, שהרי אין הבדל ביניהם בהגייה; אבל איך נסביר את שינוי הכתיב? אפשר שמדובר בכתיב מהופך (inverse spelling) המבוסס על המילה מַעְרַב בהוראת 'סחורה' (יח' כז, ט ועוד), כפי שפירושה התרגום הארמי ורוב מפרשי ימי הביניים.<sup>80</sup> מסתבר אפוא, שהמילה מערפֶה נכנסה אל היידיש המערבית.<sup>81</sup> אם כן, היא מתועדת ברוב לשונות הדיבור של היהודים שבממלכה הפרנקית: היידיש, הצרפתית היהודית והפרובנסלית היהודית.

### familiaris

מחוץ לאירופה הנוצרית המשמעות המסחרית של מערפֶה נדירה, והיא מופיעה בטקסטים מאוחרים יחסית (יותר ממאתיים שנה אחרי תשובות רבנו משולם); והמשמעות המסחרית של מערוף איננה ידועה כלל. האם זה רק מקרה? מדוע אין זכר לה בספרות הגאונים? אני רוצה להעלות, בזהירות רבה, את האפשרות שהמשמעות המסחרית של מערוף ומערפֶה נולדה בממלכה הפרנקית, כתוצאה של שאילה סמנטית מן הלטינית. יש להצעה זו רקע היסטורי. במאה השישית היה סוחר יהודי חשוב בצרפת בשם פריסקוס, שהתקרב למלך שילפריק – יהודי "שהיה מודע לו ל-species אשר יִקְנוּ", זאת אומרת "שהיה מודע למלך לקניית species".<sup>82</sup> המילה הלטינית המציינת מודע היא familiaris. חוקרים לא מעטים הרגישו שבהקשר זה יש ל-familiaris משמעות טכנית,<sup>83</sup> וכדאי להזכיר שהביטוי familiaris regis/regalis היה אחר כך תואר כבוד בממלכה הנורמנית של סיציליה.<sup>84</sup> פריסקוס לא היה סתם מודע למלך; הוא היה מודע למלך למטרה ספציפית – קניית species. אם כן, מדובר שוב ביחס מסחרי קבוע בין יהודי ללא-יהודי: פריסקוס היה familiaris של המלך, והמלך היה מערופא/מערפֶה של פריסקוס. ברור שהמונח מערופא/מערפֶה, שמקורו בערבית, לא היה עדיין בשימוש אצל היהודים במאה השישית,

80. ראה את הפירושים של רבנו חננאל, ר' יהודה אבן בלעם, רד"ק, ר' מנחם בן שמעון ור' יוסף חיון.

81. על נשילת התנועה הסופית (מעתיק פונולוגי שחל ביידיש ובדיאלקטים גרמניים בימי הביניים) ראה טים, 1986, עמ' 14–15. הצורה קוֹנְד שמביא כאן הבחור (לעומת הצורה הסטנדרטית Kunde) היא דוגמה נוספת; ראה למטה.

82. גרוריוס מטר, תולדות הפרנקים, IV, 5 (בוכנר, 1956, ב, עמ' 8): "qui ei ad species familiaris erat [= coemendas] quoemendas". אני מודה לפרופ' דוד ברגר על עזרתו בהבנת הקטע הזה.

83. גיזל, 1998, עמ' 284–286, כולל הערה 178. יש שהציעו שהיה פריסקוס מעין Hoflieferant (שם, עמ' 284; לוטר, 2000, עמ' 529).

84. ראה טקייאמה, 1993, במקומות רבים; נירמיר, ואן דה קיפט ובורגרס, 2002, א, עמ' 536.

אבל אפשר (ואני מדגיש את המילה "אפשר") שמדובר בשאילה סמנטית מן הלטינית במאה השמינית.<sup>85</sup>

מה פירוש המונח הלטיני species? גרגוריוס מטור משתמש במונח זה שלוש פעמים,<sup>86</sup> כל פעם ביחס לסחורה יקרה שנקנתה מסוחרים יהודים. מונח זה יכול לציין כל מצרך יקר, אבל החל מהמאה החמישית הוא מציין במיוחד בשמים וסמים, וזה כמובן מקור המשמעות המודרנית של spices באנגלית ושל Spezerei בגרמנית.<sup>87</sup> לפי אדריאן פרהולסט, כך עדיף להבין את המונח בספרו של גרגוריוס מטור.<sup>88</sup> בין החוקרים המסכימים אתו יש שהסיקו מסקנות נועזות: "נראה שסחר הבשמים היה למעשה מונופול של היהודים".<sup>89</sup> ונסיים בשתי מילים ערביות מהתחום הזה.

### עמברא

המילה עמברא, השאולה מהמילה הערבית عنبر, משמשת לעז ל"כפת הירדן" (כריתות ו ע"א) בערוך, בשיבולי הלקט ובפירוש המיוחס לרבנו גרשום.<sup>90</sup> יש חשיבות לעובדה, שמילה זו כתובה בעי"ן (ולא באל"ף) בכל המקורות האלה.<sup>91</sup> כתיב זה רומז שהיהודים קיבלו את המילה ישר מן הערבית,<sup>92</sup> ולא בתיווך הלטינית, שבה מופיעה המילה הערבית בשתי צורות: ambar<sup>93</sup> ו-ambra.<sup>94</sup> מסתבר אפוא, שהצורה עמברא היא מילה ערבית עם סיומת היידוע של הארמית, בדיוק כמו הצורות צמגא ומערופא. לאור מסקנה זו יש לשקול את האפשרות, שיש לצורה ambra (שהיא בשימוש עד היום באיטלקית ובגרמנית) מקור יהודי. התנועה a בסוף

85. על תאריך זה ראה למטה.

86. תולדות הפרנקים, VI, 12, 35 (בוכנר, 1956, א, עמ' 210, 242); IV, 5 (בוכנר, 1956, ב, עמ' 8).

87. ראה סוטר, 1949, עמ' 383 ערך "species"; ליי, 1991, עמ' 1937 ערך "spices"; נירמייר, ואן דה קיפט ובורגס, 2002, עמ' 1282 ערך "species".

88. פרהולסט, 1970, עמ' 19.

89. גייקוב, 1907, עמ' 189; ראה גם רבינוביץ, 1948, עמ' 168.

90. קואומו, תשל"ד, עמ' 516. הצורה ענבר מופיעה בתשובה עברית של רב נטרונאי גאון (ברודי, תשנ"ד, עמ' 598).

91. קואומו, תשל"ד, עמ' 517.

92. השווה את האמור למעלה על הכתיב חלדורובא בחי"ת.

93. צורה זו מופיעה ב-Antidotarium איטלקי שהיה בשימוש במנזר St. Gall במאה התשיעית. ראה כ"י סאן גאל 44, עמ' 247 שורה 20 ([www.e-codices.unifr.ch/en/csg/0044/247/](http://www.e-codices.unifr.ch/en/csg/0044/247/)); רידל, 1965, עמ' 190; מקורמיק, 2001, עמ' 715-714.

94. לת"ס 1972, עמ' 53.

הצורה ambra היא כמובן סיומת לטינית במישור הסינכרוני, אבל אפשר שבמישור הדיאכרוני היא משקפת את סיומת היידוע של הארמית. אם כן הדבר, מדובר מן הסתם בארמית יהודית דווקא, שהרי בסורית המילה מתועדת בצורת ענבר, בלי סיומות היידוע.<sup>95</sup>

### cafora

לא היה מין של בושם נדיר יותר או יקר יותר מהקמפור.<sup>96</sup> אפילו במזרח היה הקמפור מצרך יקר מאוד, מתנה ראויה למלכים.<sup>97</sup> יתר על כן, לא היה מין של בושם הקשור יותר ליהודים במאה התשיעית מהקמפור. אבן ח'רדאד'בה מזכיר בשם רק ארבעה מצרכים שהראדאנים הביאו מהמזרח, והקמפור הוא אחד מהם. במאמר על הקמפור באנציקלופדיה איראניקה אנו קוראים: "ייתכן שהתיאור המפורט הקדום ביותר של מיני הקמפור הוא זה של אסחאק בן עמראן".<sup>98</sup> רופא יהודי זה היה מורו של יצחק ישראלי במאה התשיעית. הקשר עם היהודים נמשך אף אחרי המאה התשיעית. קטעי גניזה מן המאה האחת-עשרה מעידים על מעורבות יהודית בסחר הקמפור;<sup>99</sup> ולפי מילון בלאו, אחד ממקצועות היהודים הנוכרים בגניזה הוא "כאפורי", כלומר "מוכר קמפור".<sup>100</sup> יש לציין ששם מקצוע זה אינו מופיע כלל במילונים הערביים של ליין, קאזימירסקי, דווי וויר, ואף לא בכרך kāf של המילון הכביר של מנפרד אולמן.<sup>101</sup> מקצוע ספציפי זה, דהיינו מכירת קמפור בלבד ולא מגוון של בשמים, נזכר רק במקורות יהודיים. מסתבר אפוא, שצדק דונקין בקבעו ש"נוסעים, סוחרים, חכמים, רופאים ורוקחים יהודים היוו יחד את החוט החשוב ביותר בהפצת הקמפור בארצות הים התיכון".<sup>102</sup>

לפי אבן ח'רדאד'בה, הראדאנים הביאו את הקמפור שלהם לקונסטנטינופול או למלך הפרנקים. מיכאל מקורמיק הצליח לאשר פרט זה בעזרת כתב יד לטיני שנכתב במנזר גרמני הקשור קשר הדוק עם חצרו של קרל הגדול<sup>103</sup> בסוף המאה

95. סוקולוף, 2009, עמ' 1114. לפי לוו (1924–1934, ב, עמ' 150), המילה הסורית צברא, שפירושה 'אלון', שאולה מהמילה הערבית صبر. השווה צאברא במנדעית באותה המשמעות (דראואר ומצור, 1963, עמ' 385 ערך "šabra").

96. שוף, 1922, עמ' 355, 357–358.

97. אעלם, 1990, עמ' 743.

98. שם, עמ' 745.

99. סטילמן, 1973, עמ' 49, 52; גויטיין ופרידמן, 2008, עמ' 288–293, 297–299 ועוד.

100. בלאו, תשס"ו, עמ' 601.

101. ראה אולמן, 1970, –, עמ' 10.

102. דונקין, 1999, עמ' 153.

103. מקורמיק, 2001, עמ' 715 כולל הערה 86.



השמינית.<sup>104</sup> בכתב יד זה נמצאים האזכורים הראשונים של הקמפור במערב.<sup>105</sup> למשל יש בו מתכון של תרופה נגד חֲוֹרָר, ובו שלושה סממנים (מלבד יין): licii (אשחר), aloë (אַלְי), cafora (קמפור).<sup>106</sup> רשימה קצרה זו חופפת בשני פריטים את רשימת הסחורות שהראדאנים הביאו למלך הפרנקים: מוֹשֶׁק, עץ אלוי, קמפור וקינמון.

המילה הלטינית cafora באה מהמילה הערבית كافور.<sup>107</sup> אפשר שהתנועה a בסוף צורה זו משקפת (במישור הדיאכרוני) את סיומת היידוע של הארמית, בדומה לצורות צמגא (שגם היא מציינת מין שָׁרָף), עמברא ומערופא. בהקשר זה כדאי להזכיר את הרופא היהודי מאסרג'ויה מבצרה, שתרגם ספר רפואה מקיף מסורית לערבית בתחילת המאה השמינית, ספר שנתפרסם מאוד אחר כך בארצות האסלאם.<sup>108</sup> רופא זה, ששפת האם שלו הייתה ארמית, הזכיר סמים חדשים רבים בספריו, כולל הקמפור,<sup>109</sup> ולא נרחיק לכת אם נניח שהוא קרא לו כאפורא בדברו עם חולים יהודים ונוצרים. על כל פנים, מסתבר שהצורה cafora, שנכנסה אחר כך לאיטלקית העתיקה, היא שריד לשוני יקר של הקשר שבין הסוחרים היהודים ובין מלכי הפרנקים.

### סיכום וסיום

בספרות הרבנית הקדומה ביותר של אירופה הנוצרית יש מילים שאולות מן הערבית: חלדובא, מעריפה, מערופא, ועמברא. לשתי המילים האחרונות יש סיומת ארמית, הרומזת שהן מילים ארמיות שאולות מהערבית. (הצורה צמגא > صمغ, המופיעה בקובץ הלכות קדום מתקופת הגאונים, מלמדת גם היא שבארמית המדוברת של תקופת הגאונים הוסיפו את סיומת היידוע הארמית לשמות עצם שאולים מן הערבית). סביר להניח אפוא, שמילים אלו הגיעו לאירופה לפני זמנו של אבן ח'רדאד'בה (שחי במאה התשיעית), שהרי הוא איננו מזכיר את הארמית בין הלשונות הרבות שדיברו היהודים העוסקים בסחר הבין-לאומי (הראדאנים).

נראה שיש רקע דומה למילה הלטינית cafora (> كافور), מילה שהייתה בשימוש בסוף המאה השמינית במנזר גרמני הקשור קשר הדוק עם חצרו של קרל הגדול, שהרי אבן ח'רדאד'בה מוסר שהראדאנים הביאו מצרכים יקרים, כולל הקמפור,

104. שטול, 1992, עמ' 12.

105. האזכורים של הקמפור אצל Aetius Amidenus הם כנראה תוספות מאוחרות; ראה רידל, 1965, עמ' 191 הערה 4.

106. שטול, 1992, עמ' 218 מס' 209; והשווה עמ' 312 מס' 86.

107. לוקין, 1927, עמ' 88 ערך "karpūra"; רידל, 1965, עמ' 190; מקורמיק, 2001, עמ' 714.

108. מיררהוף, 1938, עמ' 435–437.

109. שם, עמ' 435–436.

לחצרו של מלכי הפרנקים. אפשר שהסיומת של cafora משקפת גם היא (במישור הדיאכרוני) את סיומת היידוע של הארמית. במילים אחרות, אפשר שהסיומת של cafora מקבילה לסיומת של המילה צמגא (שגם היא מציינת מין שָׁרָף) ולסיומת של צברא בסורית וצאברא במנדעית > صبر (שגם הן מציינות מין בושם). אם כן הדבר, נוכל לשער שהמילה מערופא עולה גם היא למאה השמינית. כל אלה עקבות לשוניים של סוחרים יהודים מארצות האסלאם בממלכה הפרנקית במאות השמינית והתשיעית.<sup>110</sup> מסקנה זו מחזקת את העמדה של אותם החוקרים המאמינים שהסחר הבין-לאומי באירופה הנוצרית היה בידי יהודים בתקופה ההיא.

### נספח: קִנְד

בספר התשבי (שיצא לאור לראשונה בשנת 1541) אליהו בחור מצביע על הקבלה סמנטית מעניינת בין המילה מעריף ובין המילה קִנְד בלשון אשכנז.<sup>111</sup> המשמעות הבסיסית של מילים אלו היא 'מכיר', ויש לשתייהן גם משמעות מסחרית, דהיינו 'לקוח' (ידוע שהצירוף "לשון אשכנז" בספר התשבי מציין את היידיש המערבית, ואכן המילה קִנְד במשמעות 'לקוח' מופיעה במילונים של היידיש המזרחית<sup>112</sup>). מה מקור ההקבלה הזאת? האם המשמעות המסחרית של קִנְד היא תוצאה של מעתק סמנטי עצמאי, או שמא מדובר בשאילה סמנטית, שחלה אחרי שהמשמעות המסחרית של מערופא/מערפה הצטמצמה אל 'לקוח נכרי קבוע'<sup>113</sup> לכאורה היה אפשר להביא ראיה מהגרמנית שיש לנו עסק במעתק סמנטי עצמאי, שהרי גם למילה הגרמנית Kunde<sup>114</sup> יש המשמעות 'לקוח (במיוחד לקוח קבוע)'.<sup>115</sup> אם אין המשמעות המסחרית מיוחדת ליהודים, איך אפשר להניח שאילה סמנטית

110. את ההרצאה שעליה מבוסס מאמר זה סיימתי כך: "אמר לחכמה אחתי את, ומדע לכינה תקרא" (משלי ז, ד). אומר רס"ג שכאן ממשיך שלמה את הדבקות בבינה אל "מערפה וידיד שהוא שוכן בתוך הלב ולא תסור אהבתו". זה לי 35 שנה שאני קורא ליהושע בלאו "מערפה" – "מערפה" במובן של "ידיעה וחכמה" ו"מערפה" במובן של "ידיד שהוא שוכן בתוך הלב ולא תסור אהבתו". ברכתי ליהושע לרגל יום ההולדת שלו היא בעצם ברכה לכל הקהל הרב שבא ליום העיון שנערך לכבודו: שנוכח עד מאה ועשרים שנה – מאה ועשרים שנה של כל אחד מאתנו – לקרוא עליו את הפסוק "ויהי ה' את יהושע, ויהי שמעו בכל הארץ" (יהו' ו, כז).

111. ראה סמוך להערה 70 למעלה.

112. האַרקאוו, 1898, עמ' 302; וויינרין, 1968, עמ' 425 (368).

113. אפילו מהמחצית הראשונה של המאה האחת-עשרה ידועה רק תשובה אחת שבה מציינת המילה מערופא ספק נכרי קבוע. ראה הערה 54 למעלה.

114. בצורה זו יש תנועה סופית. על נשילת התנועה הסופית בידידיש ראה טים, 1986, עמ' 14.

115. גרים, 1854–1971, יא, טור 2621: "besonders vom käufer, der sich zu einem kaufmanne gewöhnt"

בין שפות יהודיות? אבל אין זאת ראייה חותכת. התייעוד הראשון של משמעות זו בשפה הסטנדרטית הוא בשנת 1588.<sup>116</sup> לפני המאה השש־עשרה מתועדת רק המשמעות המקורית של המילה: מכר.<sup>117</sup> אי אפשר לשלול את האפשרות שהמשמעות המסחרית של Kunde באה מהיידיש, שהרי השפעת היידיש על הגרמנית הסטנדרטית מתחילה דווקא במאה השש־עשרה.<sup>118</sup> למשל, המילה acheln (לאכול) ביידיש המערבית, המתועדת בדיאלקטים גרמניים החל משנת 1510,<sup>119</sup> מתועדת בשנת 1572 בספר גרמני בשפה הסטנדרטית (J. Fischart, *Aller Pracktik Groszmutter*).<sup>120</sup>

### הקיצורים הביבליוגרפיים

- M. Ullmann, *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache*, Wiesbaden 1970 →  
 אולמן, 1970 →  
 S. Eidelberg, "‘Maarufia’ in Rabbenu Gershom’s Responsa", *Historia Judaica* 15 (1953), pp. 59–66 [reprinted in S. Eidelberg, *Medieval Ashkenazic History: Studies on German Jewry in the Middle Ages*, vol. 1, Brooklyn, NY 1999, pp. 11–19]  
 אידלברג, תשט"ז = ש' אידלברג (עורך), תשובות רבנו גרשם מאור הגולה, ניו־יורק תשט"ז  
 אלדר, תשל"ט = א' אלדר, מסורת הקריאה הקדם־אשכנזית: מהותה והיסודות המשותפים לה ולמסורת ספרד, א (=עדה ולשון, ד), ירושלים תשל"ט  
 H. P. Althaus, *Kleines Lexikon deutscher Wörter jiddischer Herkunft*, München 2003  
 אלטהאוס, 2003  
 אלפנביין, תש"ג = ש' אלפנביין (עורך), תשובות רש"י, ניו־יורק תש"ג  
 H. A'lam, "Camphor", *Encyclopaedia Iranica*, vol. 6, = 1990  
 אעלם, 1990  
 London 1990, pp. 743–747  
 אפשטיין, תשמ"ח = י"ג אפשטיין, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, ב, חלק 1, ירושלים תשמ"ח

116. ראה שם: führe und mache gute wahre, mache es reiniglich und sauber, so komt der kondte wieder" (Johannes Mathesius, *Syrach*, 1588–89)  
 117. ראה דודן, 2001, עמ' 459; זיכולד, 2002, עמ' 547. היא נגזרת מהתואר kund, המתועד במשמעות 'ידוע ומופר' כבר במאה השמינית.  
 118. אלטהאוס, 2003, עמ' 9.  
 119. שטרן, 2000, עמ' 12; קלפס, 2004, עמ' 255–257. השווה את המילה a(c)hlār (לאכול), שהיא נפוצה מאוד בשפת הדיבור של יהודי איטליה; ראה פורטיס וצולי, 1979, עמ' 132–133.  
 120. גריס, 1854–1971, א, טור 162 ערך "acheln".

- M. Arkin, *Aspects of Jewish Economic History*, Philadelphia = 1975 ארקין, 1975
- באבער, תרנ"א = ש' באבער (עורך), מדרש תהלים המכונה שוחר טוב, ווילנא תרנ"א  
בוטבול, תשס"ג = ש' בוטבול, "פירושו של יפת בן עלי הקראי למגילת רות",  
ספונות ח [כג] (תשס"ג), עמ' 459–571
- R. Buchner (ed.), *Gregorii Episcopi Turonensis Historiarum libri decem*, 2 vols., Berlin 1956 בוכנר, 1956
- R. W. Bulliet, *The Camel and the Wheel*, New York 1990 = 1990 בולייט, 1990  
בחור, שס"א = אליהו בחור, ספר התשבי לאלהיו התשבי, בסליאה שס"א  
בלאו, תשס"ו = י' בלאו, מילון לטקסטים ערביים-יהודיים מימי הביניים, ירושלים  
תשס"ו
- O. Bloch and W. von Wartburg, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris 1960 בלוך ו-וורטבורג, 1960
- D. S. Blondheim, *Les parlers judéo-romans et la Vetus Latina*, Paris 1925 בלונדהיים, 1925
- בן-יהודה, 1940–1908 = א' בן-יהודה, מלון הלשון העברית הישנה והחדשה,  
א-טז, ירושלים וברלין 1940–1908
- M. Banitt (ed.), *Le Glossaire de Leipzig: Texte*, 3 vols., Jerusalem 2005 בנית, 2005
- A. Barbero, *Charlemagne: Father of a Continent*, Berkeley = 2004 ברברו, 2004
- ברודי, תשנ"ד = י' ברודי (עורך), תשובות רב נטרונאי בר הילאי גאון, א-ב,  
ירושלים תשנ"ד
- S. Baron (ed.), *Saadia Al-fajjūmi's arabische Psalmenübersetzung und Commentar (Psalm 50–72)*, Berlin 1900 ברון, 1900
- L. Brandin, "Les gloses françaises (loazim) de Gerschom de Metz (suite et fin)", *Revue des Études Juives* 43 (1901), pp. 72–100 ברנדן, 1901
- גויטיין, תשי"ג = ש"ד גויטיין, "על החיים הציבוריים של היהודים בארץ תימן",  
ספר היובל לכבוד מרדכי מנחם קפלן למלאת לו שבעים שנה, חלק עברי, ניר-  
יורק תשי"ג, עמ' מג-סא
- S. D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, vol. 1, Berkeley 1967 גויטיין, 1967
- S. D. Goitein and M. A. Friedman, *India Traders of the Middle Ages: Documents from the Cairo Geniza*, Leiden 2008 גויטיין ופרידמן, 2008
- M. J. de Goeje (ed.), *Bibliotheca geographorum arabicorum*, = 1889 גויי, 1889

- pars sexta, Kitâb al-masâlik wa'l-mamâlik auctore Abu'l-Kâsim Obaidallah ibn Abdallah Ibn Khordâdhbeh*, Leiden 1889  
 גומפרץ, תשי"ג = יג"פ גומפרץ, מבטאי שפתנו: מחקרים פוניטיים-היסטוריים, ירושלים תשי"ג  
 גושן-גוטשטיין, תשנ"ב = מ' גושן-גוטשטיין (עורך), פירוש ר' יהודה אבן בלעם לספר ישעיהו, רמת-גן תשנ"ב  
 גזניוס, W. Gesenius, *Thesaurus philologicus linguae Hebraeae = 1853–1835 et Chaldaeae Veteris Testamenti*, 3 vols., Leipzig 1835–1853  
 גיזל, C. Geisel, *Die Juden im Frankenreich: Von den Merowingern = 1998 bis zum Tode Ludwigs des Frommen*, Frankfurt am Main 1998  
 גיל, M. Gil (ed.), *Documents of the Jewish Pious Foundations from = 1976 the Cairo Geniza*, Leiden 1976  
 גינצבורג, 1969 = ל' גינצברג (עורך), גנזי שעכטער ב' (קטעים מכתבי הגאונים מן הגניזה שבמצרים), ניו-יורק 1969  
 ג'קובז, J. Jacobs, "Commerce", *Jewish Encyclopedia*, vol. 4, New = 1907 York 1907, pp. 186–192  
 גמליאל, תש"ן = שלום גמליאל (עורך), מגילת שיר השירים רות וקהלת עם תרגום יונתן ותפסיר רבנו סעדיה גאון, ירושלים תש"ן  
 גרוסמן, תשנ"ה = א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים: קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית, ירושלים תשנ"ה  
 גרים, J. and W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, 33 vols., = 1971–1854 Leipzig 1854–1971  
 גרימה, A. J. Greimas, *Dictionnaire de l'ancien français jusqu'au = 1980 milieu du XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1980  
 דודן, Duden: *Herkunftswörterbuch, Etymologie der deutschen = 2001 Sprache*<sup>3</sup>, Mannheim 2001  
 דוזי, R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leiden 1881 = 1881  
 דונקין, R. A. Donkin, *Dragon's Brain Perfume: A Historical = 1999 Geography of Camphor*, Leiden 1999  
 דים ורדנברג, W. Diem and H.-P. Radenberg, *A Dictionary of = 1994 the Arabic Material of S. D. Goitein's A Mediterranean Society*, Wiesbaden 1994  
 דירינבורג, תרנ"ד = נ' (י') דירינבורג, תרגום ספר משלי וביאורו בלשון ערבית והוא ספר דרישת החכמה לרבינו סעדיה גאון בן יוסף הפיומי, פריז תרנ"ד  
 דנה, 1980 = י' דנה, קאמוס: מלון עברי-ערבית המדוברת ולערבית המשודרת, תל-אביב 1980

- E. S. Drower and R. Macuch, *A Mandaic Dictionary*, = 1963, דראוואר ומצוך, Oxford 1963
- A. Harkavy, *Yiddish-English Dictionary*<sup>22</sup>, New York = 1898, האַרקאַווי, 1898
- K. Hopkins, "Jews", *Encyclopedia of World Trade from Ancient Times to the Present*, Armonk, NY 2005, pp. 550-551, הופקינס, 2005
- U. Weinreich, *Modern English-Yiddish Yiddish-English* = 1968, וויינרײַך, Dictionary, New York 1968
- B. Walde, *Christliche Hebraisten Deutschlands am Ausgang des Mittelalters*, Münster 1916, ולדה, 1916
- C. Verlinden, "A propos de la place des juifs dans l'économie de l'Europe Occidentale aux IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles", *Storiografia e storia: studi in onore di Eugenio Duprè Theseider*, vol. 1, Rome 1974, pp. 21-37, ורלינדן, 1974
- C. Verlinden, "Les Radaniya: Intermédiaires commerciaux entre les mondes Germano-Slave et Gréco-Arabe", *Graeco-Arabica* 6 (1995), pp. 111-124, ורלינדן, 1995
- E. Seebold, *Kluge Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*<sup>24</sup>, Berlin 2002, זיבולד, 2002
- A. Tobler and E. Lommatzsch, *Tobler- Lommatzsch, altfranzösisches Wörterbuch*, 11 vols., Berlin 1925-2002, טובלר ולומצ'ש, 1925-2002
- E. Timm, "Das Jiddische als Kontrastsprache bei der Erforschung des Frühneuhochdeutschen", *Zeitschrift für germanistische Linguistik* 14 (1986), pp. 1-22, טים, 1986
- H. Takayama, *The Administration of the Norman Kingdom of Sicily*, Leiden 1993, טקייאמה, 1993
- ירקוני, תשמ"ה = ר' ירקוני, "עין הקורא" ליקותיאל הכהן, א-ב, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב, תשמ"ה
- G. Khan, *The Early Karaite Tradition of Hebrew Grammatical Thought, including a Critical Edition, Translation and Analysis of the Diqduq of 'Abū Ya'qūb Yūsuf ibn Nūḥ on the Hagiographa*, Leiden 2000, כאן, 2000
- D. Katz, "The Phonology of Ashkenazic", *Hebrew in Ashkenaz: A Language in Exile*, ed. L. Glinert, New York 1993, pp. 46-87, כץ, 1993
- I. Löw, *Die Flora der Juden*, 4 vols., Vienna 1924-1934 = 1934-1924, לוו, 1924-1934

- F. Lotter, "Zur Stellung der Juden im Frankenreich der = 2000 לוטר, Merowinger und Karolinger", *Aschkenas* 10 (2000), pp. 525–533
- R. Levy, "El castellano 'joroba' y el judeofrancés 'haldrobe'", = 1941 לוי, *Annales del Instituto de Lingüística* 2 (1941), pp. 155–159
- R. Levy, *Contribution à la lexicographie française selon = 1960–1950 לוי, d'anciens textes d'origine juive*, Syracuse 1950–1960
- É. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne = 1967–1950 לוי-פרובנסל, musulmane*, 3 vols., Paris 1950–1967
- K. Lokotsch, *Etymologisches Wörterbuch der europäischen = 1927 לוקשץ, (germanischen, romanischen und slavischen) Wörter orientalischen Ursprungs*, Heidelberg 1927
- A. E. Laiou, "Spices", *The Oxford Dictionary of Byzantium*, = 1991 ליי, vol. 3, New York 1991, pp. 1937–1938
- S. Z. Leiman, "Abarbanel and the Censor", *Journal of = 1968 ליימן, Jewish Studies* 19 (1968), pp. 49–61
- M. Lambert and L. Brandin (eds.), *Glossaire hébreu- = 1905 למבר וברנדן, français du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1905
- J. D. Latham, "Arabic into Medieval Latin", *Journal of = 1972 לתים, Semitic Studies* 17 (1972), pp. 30–67
- http:// [hebrew-treasures.huji.ac.il](http://hebrew-treasures.huji.ac.il) = מאגרים, מפעל המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית,
- J. Mann, "The Responsa of the Babylonian Geonim as = 1920–1919 מאן, a Source of Jewish History", *Jewish Quarterly Review* NS 10 (1919–1920), pp. 309–365
- A. L. Motzkin, *The Arabic Correspondence of Judge Elijah = 1965 מוצקין, and his Family (Papers from the Cairo Geniza): A Chapter in the Social History of Thirteenth Century Egypt*, 2 vols., Ph.D. dissertation, University of Pennsylvania, Philadelphia 1965
- M. Meyerhof, "Mediaeval Jewish Physicians in the Near = 1938 מיירהוף, East, from Arabic Sources", *Isis* 28 (1938), pp. 432–460
- מיללער, תרמ"א = "מיללער (עורך), תשובות חכמי צרפת ולותיר, וויען תרמ"א  
מיללער, תרמ"ח = "מיללער (עורך), תשובות גאוני מזרח ומערב, ברלין  
תרמ"ח
- M. McCormick, *Origins of the European Economy: = 2001 מקורמיק, Communications and Commerce, A.D. 300–900*, Cambridge 2001
- L. Marwick (ed.), *The Arabic Commentary of Salmon ben = 1956 מרוויק,*

*Yeruham the Karaite on the Book of Psalms Chapters 42–72*,  
Philadelphia 1956

A. Neubauer (ed.), *Kitāb al-ʿuṣūl: The Book of Hebrew* = 1875, נויבאואר,  
*Roots by Abu 'l-Walīd Marwān Ibn Janāḥ*, Oxford 1875

J. F. Niermeyer, C. van de Kieft and = 2002, נירמיייר, ואן דה קיפט ובורגס,

J. W. J. Burgers, *Mediae Latinitatis lexicon minus*, 2 vols., Leiden 2002

A. Souter, *A Glossary of Later Latin to 600 A.D.*, Oxford 1949 = 1949, סוטר,

M. Sokoloff, *A Syriac Lexicon*, Winona Lake, IN 2009 = 2009, סוקולוף,

N. A. Stillman, "The Eleventh Century Merchant House = 1973, סטילמן,  
of Ibn 'Awkal (A Geniza Study)", *Journal of the Economic and Social*  
*History of the Orient* 16 (1973), pp. 15–88

P. Sénac, "Les Carolingiens et le califat abbasside (VIII<sup>e</sup>– = 2002, סנאק,  
IX<sup>e</sup> siècles)", *Studia Islamica* 95 (2002), pp. 37–56

S. L. Skoss, *Kitāb Jāmi' al-Alfāz of David ben* = 1945–1936, סקוס,  
*Abraham al-Fāsī*, 2 vols., New Haven 1936–1945

K. A. Fudeman, "The Old French Glosses in Joseph Kara's = 2006, פודמן,  
Isaiah Commentary", *Revue des Études Juives* 165 (2006), pp. 144–177

U. Fortis and P. Zolli, *La parlata giudeo-veneziana*, = 1979, פורטיס וצולי,  
Assisi and Rome 1979

M. Piamenta, *Dictionary of Post-Classical Yemeni* = 1991–1990, פיאמנטה,  
*Arabic*, 2 vols., Leiden 1990–1991

A. Verhulst, *Der Handel im Merowingerreich: = 1970, פרהולסט,  
Gesamtdarstellung nach schriftlichen Quellen*, Gent 1970

F. Pérez Castro, "Reseñas de libros y revistas: = 1947, פרז קסטרו,  
*Lingüística judeo-románica*", *Sefarad* 7 (1947), pp. 184–186

קאפח, תשכ"ב = "קאפח (עורך), חמש מגילות [...] עם פירושים עתיקים היוצאים  
לאור פעם ראשונה על פי כתבי יד בצירוף מבואות הערות והארות, ירושלים  
תשכ"ב

קאפח, תשכ"ו = "קאפח (עורך), תהלים עם תרגום ופירוש הגאון רבינו סעדיה בן  
יוסף פיומי זצ"ל, ירושלים תשכ"ו

קאפח, תשל"ו = "קאפח (עורך), משלי עם תרגום ופירוש הגאון רבנו סעדיה בן  
יוסף פיומי זצ"ל, ירושלים תשל"ו

קואומו, תשל"ד = ל' קואומו, הלעזים שבערוך לר' נתן בן יחיאל מרומה, א–ב,  
עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ד

J. Corominas, *Diccionario crítico etimológico de la* = 1957–1955, קורומינס,  
*lengua castellana*, 4 vols., Madrid 1955–1957



F. Corriente, *Dictionary of Arabic and Allied Loanwords: Spanish, Portuguese, Catalan, Galician and Kindred Dialects*, Leiden 2008

קירכהיים, תרל"ד = ר' קירכהיים (עורך), פירוש על דברי הימים מיוחס לאחד מתלמידי סעדיה הגאון, פראנקפורט דמיין תרל"ד

B. Callsen et al., (eds.), *Das jüdische Leben Jesu* = 2003  
Toldot Jeschu: *Die älteste lateinische Übersetzung in den Falsitates Judeorum von Thomas Ebendorfer*, Vienna 2003

A. Klepsch, *Westjiddisches Wörterbuch: Auf der Basis dialektologischer Erhebungen in Mittelfranken*, 2 vols., Tübingen 2004

R. Rau (ed.), *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte*, = 1956  
vol. 1, Berlin 1956

ראפאפורט, תר"ח = הקדמת ש"י ראפאפורט לתשובות גאונים קדמונים, בעריכת ד' קאססל, ברלין תר"ח

L. Rabinowitz, *The Herem Hayyishub: A Contribution to the Medieval Economic History of the Jews*, London 1945

L. Rabinowitz, *Jewish Merchant Adventurers: A Study of the Radanites*, London 1948

רובשטיין, 1922 = ב' רובשטיין, די אנטשייטונג און אנטוויקלונג פון דער יידישער שפראך (די סאציאלאגישע און געשיכטלעכע פאקטאָרן), וואַרשע 1922

G. Rohlfs, "Aspekte und Probleme spanischer Etymologie", = 1957  
*Revue de linguistique romane* 21 (1957), pp. 294–319

C. Roth, "Sumptuary Laws of the Community of Carpentras", *Jewish Quarterly Review* 18 (1927–28), pp. 357–383

C. Roth, "Economic Life and Population Movements", *The World History of the Jewish People: The Dark Ages*, ed. C. Roth, New Brunswick 1966, pp. 13–48

רות, תשל"ג = ב' רות, "חיי הכלכלה ותפוצת אוכלוסין", היסטוריה של עם ישראל: תקופת האופל, בעריכת ב' רות, תל-אביב תשל"ג, עמ' 9–29

J. M. Riddle, "The Introduction and Use of Eastern Drugs in the Early Middle Ages", *Sudhoffs Archiv* 49 (1965), pp. 185–198

W. Wright, *A Grammar of the Arabic Language*: = 1898–1896  
*Translated from the German of Caspari*, third edition revised by W.

Robertson Smith and M. J. de Goeje, 2 vols., Cambridge 1896–1898  
רצהבי, תשנ"ד = י' רצהבי, תפסיר ישעיה לרב סעדיה, קרית אונו תשנ"ד

שוורצפוקס, תשל"ג = ש' שוורצפוקס, "צרפת וגרמניה בשלטון הקארולינגים",  
היסטוריה של עם ישראל: תקופת האופל, בעריכת ב' רות, תל-אביב תשל"ג, עמ'  
84-73

W. H. Schoff, "Camphor", *Journal of the American Oriental Society* 42 (1922), pp. 355-370

N. Schorstein (ed.), *Der Commentar des Karäers Jepheth = 1903*  
*ben 'Alī zum Buche Rûth*, Berlin 1903

U. Stoll (ed.), *Das "Lorscher Arzneibuch": Ein medizinisches = 1992*  
*Kompodium des 8. Jahrhunderts (Codex Bambergensis Medicinalis I)*,  
Stuttgart 1992

שטיינר, תשנ"ו = ר"ש שטיינר, "בחינות לשון בפירוש ליחזקאל ולתרי-עשר  
שבמגילות העבריות מביזנטיון", לשוננו נט (תשנ"ו), עמ' 39-56

R. C. Steiner, "An Ancient Jewish Laissez-passer from the = 2004  
Egyptian Port of Berenike", *Journal of Near Eastern Studies* 62 (2004),  
pp. 277-281

H. Stern, *Wörterbuch zum jiddischen Lehnwortschatz in den = 2000*  
*deutschen Dialekten*, Tübingen 2000

## "מעתיק החילון" מנקודת מוצא בלשנית (המשך)

### 3.1.2 המטונימיה

גם את המטונימיה ממקם אולמן במישור המסומן בגדר העברת סממות ממסמן א למסמן ב משום סמיכות (בעולם) בין שני המסומנים (ראה איור ב, § 3.1 לעיל). כפי שראינו במקרי המטונימיה שנזכרו לעיל, הקדיש בגדר 'איסור', קרבן (איור ו), הקריב (איור ח) ושופר (איור ט), אין מדובר כאן (כבמטפורה) בדמיון בין המסומנים אלא בהיותם באים זה עם זה בעולם. ומה נסמך בעולם: הכלי ותפקידו, חלק ושלם,<sup>1</sup> סיבה ותוצאתה (סוכב ומסוכב), יוצר ותוצרתו, סמל ומסומנו בכלל ושם ונושא השם בפרט ועוד. כל אשר כרוכים זה בזה בעולם.

עיון במילים המובאות על ידי החוקרים כדוגמות ל"מעתיק החילון" ואשר התהליך הסמנטי שבבסיסן הוא מעתיק משום סמיכות בעולם, היינו מעתיק מטונימי, מעלה שהן מקרים של שמות פעולה. אלה הורו מצד מערכת הנטייה הדקדוקית על פעולה כללית, וזו יוחדה – בעיקר בלשון חכמים – להוראה דתית הלכתית, ובעברית החדשה שב שימושה להורות על הכלל.<sup>2</sup> הדוגמות רבות; למשל סידור וסדר,<sup>3</sup> מוסף<sup>4</sup> ומחזור (וראה מניין, § 3.1.2.2 להלן).

השימוש הרווח בלשון הדיבור ביהודי להוראת 'אדם', למשל "יהודי אחד" (והשווה יבמות סג ע"א – דווקא אדם בהוראת "יהודי"), גם הוא בגדר מטונימיה מהחלק לשלם, ואם חילון הוא מעתיק מתחום הקודש והדת לתחום החול, גם מקרה זה בא באלה. שימוש יהודי זאכו, כפי שמתאר צבר,<sup>5</sup> בצורה ḥammaš (חומש, ספר התורה) במשמעות 'ספר', גם הוא בגדר מעתיק מטונימי מספר מסרים – והוא ספר קדוש – אל כל ספר, היינו יחסי המין והסוג (וראה § 3.1.3.1 להלן).

- \* חלק א של המאמר הופיע בלשונו עג (תשע"א), עמ' 209–247.
1. כדרך אולמן אין אנו רואים הצדקה סמנטית להבחנה בין מטונימיה ובין סינקדוכה. וראה בעניין זה צרפתי, תשל"ח, עמ' 137–138; הנ"ל, תשס"א, עמ' 197.
  2. וראה דברי קדרי, תשכ"א, עמ' 44; הנ"ל, תשכ"ח, עמ' 146, כציטוטם ב-2.15 לעיל.
  3. אבינרי; גן, עמ' 75; לנדאו, עמ' 22; ינאי.
  4. אבינרי; גן, עמ' 74; צרפתי, תשל"ח; ניר, 1989, עמ' 85; קנטור, 1989. אך ראה ינאי, עמ' 105.
  5. צבר, עמ' 213.

## 3.1.2.1 "חודש"

להדגמת מקרה מטונימיה שמלכתחילה (לא בגדר שם פעולה שיוחד לקודש) בחרנו אפוא במעתק שחל במילה חודש. כל דובר עברית חש בקשר המורפולוגי שבין חֲדָשׁ ובין התואר חֲדָשׁ והשורש חד"ש. אכן, גם במציאות שבעולם כרוך החודש הקלנדרי עם חידוש הלבנה,<sup>6</sup> והשווה לאנגלית moon, month. במקרא נכרכים יחד חודש ושבת בגדר מועדי חג (השווה למעלה שבת, §3.1.1.1), כלומר "חודש" הוא מועד-חג 'התחדשות הלבנה', ו"ימי (ה)חודש" ו"מניין החודש" כגון "בחודש השביעי"<sup>7</sup> הם יחידת הזמן שהיא המרווח של מחזור הלבנה, היינו המרווח שבין התחדשות אחת למשניה (ראה למשל מל"א ד, ז, ומכך גם 'תקופה של כשלושים יום', כגון בר' כט, יד). קדרי מציין את המשמעויות האלה לחודש במקרא:<sup>8</sup>

1. יום מולד הלבנה (שמ"א כ, ה).
  2. יחידת הזמן שבין מולד למולד (מל"א ד, ז).
  - ראש החודש – היום הראשון ליחידת הזמן שבין מולד למולד.
  3. תקופה של כשלושים יום, שלא בין ראש חודש לראש חודש דווקא (וי' כז, ו).
  4. תקופת הזיווג (יר' ב, כד).
- אולם, כניכר, כאן אין מדובר בדמיון בתכונות שבין שני המסומנים אלא בסמיכות, כבואם יחד בעולם. חידוש הלבנה הוא נקודת ההתחלה של הַמָּשָׁךְ: מחידוש אחד למשנהו. אלה אפוא יחסים של חלק ושלם, והם בגדר מטונימיה.<sup>9</sup> הקדושה במישור העולם חלה על יום חידוש הלבנה (שאליו מכוונת המשמעות המקורית של חודש), אולם כתוצאה ממעתק המטונימיה הודגש פרק הזמן שבין חידוש לחידוש, היינו 28 הימים. ארבעה שבועות אלה הרי – במישור העולם – אין הם מועד. אין הם קדושים, וכך ממילא נעשתה תכונה זו ללא מהותית. צרפתי, שכפי שראינו (§2.2) העמיד את מעתק החילון כמעתק נפרד בתמונה הסמנטית העברית, דן במילה חודש כדוגמה למטונימיה ואינו מזכיר בהקשרה לא מעתק חילון ולא מעבר מקודש לחול (ובדין שכך).<sup>10</sup> גם ניר אינו דן בחודש במסגרת תופעות החילון אלא כחלק מהמטונימיה, והוא אומר שם:

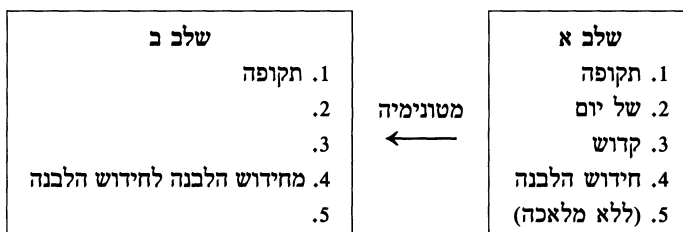
על פי האטימולוגיה של המלה נראה שמשמעה המקורי הוא 'יום מולד הלבנה', כלומר – 'היום הראשון לחודש'. המעתק המטונימי הראשון (כבר

6. ראה למשל ניר, תשל"ח, עמ' 113; צרפתי, תשל"ח, עמ' 136, 179; קדרי, 2006, עמ' 278. וראה שמ"א כ, ה.
7. ראה צרפתי, תשל"ח, עמ' 53.
8. קדרי, 2006, עמ' 277–278.
9. וראה בהרחבה על המעתק המטונימי שבחודש אצל וואהרמאן, עמ' 47 ואילך.
10. צרפתי, תשל"ח, עמ' 136.

במקרא) התבטא בציון התקופה ממולד לבנה אחד לזה הבא אחריו. מעתק זה מתבטא בנוסחה:

תקופת זמן א (או 'נקודת זמן') ← תקופת זמן ב (בתנאי שקיים קשר של מגע בין שתי התקופות).<sup>11</sup>

באורח מקרי משתתפות בתיאור תהליך המעטק המטונימי במילה חודש, עור בלשון המקרא, אותן תכונות עצמן ששימשו לתיאור תהליך המעטק המטפורי שחל ב-holyday (איור ג, § 3.1.1 לעיל).



איור י: תיאור מעטק המטונימיה שחל במילה חודש

אלא שבעוד אשר המעטק שב-holyday היה פרי דמיון בין המסומנים (דמיון ב'היעדר מלאכה'), כלומר מעטק מטפורי, כאן משתתפות אותן סממות עצמן במעטק משום סמיכות מסומנים, היות היום הבודד חלק משלם, התקופה המתפרשת בין יום חידוש לבנה אחד למשנהו. אין מדובר כאן בדמיון: הרי התקופה אינה דומה ליום לא במשכה ולא באופייה; אין היא יום קדוש ואין היא יום מנוחה.

### 3.1.2.2 "מניין"

אבינרי מביא את המילה מניין כדוגמה לחילון (למשל, "לא היה המניין הדרוש").<sup>12</sup> הוא מסתפק בהצגת הדוגמה, ואין הוא מסביר את התהליך. המעטק שחל במילה מניין, משימושה בלשון חכמים כשם פעולה לשימושה כשם עצם המורה על כמות, הוא פרי מעטק מטונימי מהיצירה אל התוצר. מנייה < מניין: הכמות. מעטק מטונימי נוסף חל על המילה הזאת ב"שולחן ערוך" (אורח חיים, נה), שנכתב במאה השש-עשרה, והוא – לא כל כמות, אלא 'עשרה גברים יהודים בוגרים הדרושים לתפילה בציבור'. השימוש הזה בתחום הפולחן הדתי, היינו "קידוש" (ראה § 2.2), גם הוא פרי של מעטק מטונימי מהכלל אל הפרט. אם שימוש העברית החדשה במניין בהוראת 'כמות אנשים נדרשת – קוורום' הוא בגדר המשך של שימוש שם הפעולה (כמו בלשון חכמים, וכמו שימוש במילה ציור הן לציון הפעולה הן לציון

11. ניר, 1989, עמ' 74.

12. אבינרי, עמ' 23.

תוצרה), אז אין כאן מעתק כלל וממילא גם לא מה שמכנים הלשונאים העברים "חילון". אולם אם שימוש זה אכן יוצא מתוך משמעות מניין שבפי "שולחן ערוך", אזי לפנינו מטונימיה נוספת, והיא שוב מהחלק לשלם.<sup>13</sup>

### 3.1.3 האטימולוגיה העממית

המישור השני במודל של אולמן (ראה איור ב, § 3.1 לעיל) מאופיין מנקודת המבט של המסמן, היינו הצורה הלשונית. כך יונע מעתק האטימולוגיה העממית מדמיון פונטי-צלילי (שאינו מנומק אטימולוגית) בין מסמן א למסמן ב. צרפתי משכיל להראות שנדרשים שני תנאים נוספים (על תנאי הדמיון הצלילי שבין המסמנים) כדי לזמן מעתק אטימולוגיה עממית: על אחת המילים להיות אטומה לדובר (מילה זרה או מילה עברית שאין המבנה המורפולוגי שלה שקוף), וכן ש"ת]היה בין שתי המילים גם איזו קרבה סמנטית שהיא".<sup>14</sup> אף על פי שכניכר מריבוע המעתקים (איור ב) מעתק האטימולוגיה העממית מונע על ידי סגולה שבמסמן – דמיון פונטי שבין המסמנים – בהיותו מעתק סמנטי (ולא מעתק פונטי), מתממש השינוי בתחום המסומנים. כפי שעולה (ראה התנאים שהועמדו לעיל) מהמודל, גם במסומנים נדרש צד של דמיון. נמצא אפוא, שביסוד האטימולוגיה העממית כמעתק סמנטי קיימת מטפורה (מעתק משום דמיון בין מסומנים). כפי שנראה בהמשך (§ 3.1.4), יחס מקביל מתקיים גם בין החיסור למטונימיה. עולה מאלה, כי את ריבוע המעתקים של אולמן יש להציג באופן שבו האטימולוגיה העממית תכלול מעתק מטפורי והחיסור יכלול מעתק מטונימי. נשוב כאן על הצעתנו<sup>15</sup> לסמן יחסי הכלה אלה באמצעות הקו המרוסק (כדרך סימני הדרך: אפשר לחצות קו מרוסק אך אין מעבר בקו רציף) מהמטפורה לאטימולוגיה העממית ומהמטונימיה לחיסור:<sup>16</sup>

המישור	היחס	דמיון	סמיכות
מסומן (מושג – תוכן)	מטפורה	מטונימיה	
מסמן (רצף פונטי – צורה)	אטימולוגיה עממית	חיסור (אליפסיס)	

איור יא: ציון זיקת מעתקי המסמן למעתקי המסומן בריבוע המעתקים של אולמן

13. לכאורה אפשר לראות את השלב האחרון הזה גם כשלב מטפורי, היינו מעתק משום דמיון בין המסומנים: כשחכונת המספר 'עשר' וכמוה תכונות 'גברים יהודים בוגרים לתפילה' נעלמות, ונשארת רק תכונה של 'עצם כמות מסוימת הנדרשת'.
14. צרפתי, תשל"ח, עמ' 143–145. ראה גם ניר, 1981, עמ' 46.
15. אפרת, תשס"ג, עמ' 167.
16. ספן סבור שיש שלב ביניים לפני שלב ההתכללות במטפורה, והוא – לפחות באופן תאורטי – שלב מטונימי.

## 3.1.3.1 "תורה"

המילה תורה מובאת על ידי חוקרים רבים כדוגמה למעטק החילון. בסעיף העוסק בחילון אומר צרפתי: "התורה" היא הספר שממנו אמונתו ואורח חייו של עם ישראל – לא כן 'תורת היחסות' של איינשטיין ו'תורת הצורות' שמתענגים בה תלמידי הלשון [...] ואפשר להמשיך ללא סוף. זוהי תופעה שכיחה בעברית המודרנית, שבה מלה הקשורה לענייני עבודת ה' או אמונה מקבלת משמעות כללית ועוברת מן הקודש אל החול, ומשום כך קראו לה 'חילון'".<sup>17</sup> כניכר, מזהה כאן צרפתי את המילה תורה עם שם הספר.

גן במאמרו "בין קודש לחול" מחלק את המילים הרבות שהוא מביא כדוגמות לנושאים לפי המשמעות המצויה ביותר שלהן.<sup>18</sup> את המילה תורה הוא כולל, כמובן, בנושא תחומי התרבות: "מלימודי תורה והלכה אל לימוד, עיון וחשיבה בכלל". כניכר, תורה משמשת את גן כהיפונים לנושא כולו. גן נותן כדוגמה את "תורת הפיזיקה" (לצד מילים אחרות בתחום הזה, כמו "הלכה", "סוגיה") ומסביר כי "בגון החדש יש מעין הכללה של ההוראה המיוחדת, שהייתה למלה בתחום הקודש".

ברוח דומה תוהה קדרי על אותן המילים (ובכלל אלה תורה) שציטטנו מיד לעיל מתוך גן: "קשה לתאר את פני הלשון העברית המודרנית בלי אותן מאות מלים שנהגו כותבי עברית שבדורות הקודמים להשתמש בהן במשמעות של קדושה בלבד, ואילו היום הן חלק מהלשון במשמעות חילונית מובהקת".<sup>19</sup> דברי ינאי על מעטק החילון שבמילה תורה מדגימים היבטים רבים של התופעה ושל העיון בה. אומר ינאי:

מעתיקים אלו, של מלים העוסקות בכתבים מקודשים והמשמשות כיום אף לציון כתבים ארציים, כלומר התרחבות המשמעות בעברית החדשה, ניתן להסביר כך:

תקופת ההשכלה הביאה לעולם היהודי ספרים ורעיונות אשר שבו את דמיונם של חובשי ספסלי בית המדרש. אלה, בהתלהבותם, ראו כתבים חדשים אלו כראות כתבים שנוצרו בהשראה, ולא היססו לכנותם באותן מלים שהיו שגורות בפיהם לציון הכתבים המסורתיים.

זו, למשל, דרכה של תורה, שציינה את החומש, את ספר האלוהים שניתן למשה, ואחר כך ציינה את שאר הכתבים הנלמדים בקדושה. כיום מציינים במלה זו דוקטרינה (פילוסופית), תיאוריה (מדעית) מסוימת. כך מכנים אנו, למשל, את "תורתו של מארקס" את "תורת ניטשה", את "תורת הקוואנטים",

17. צרפתי, תשל"ח, עמ' 161.

18. גן, עמ' 73.

19. קדרי, תשכ"א, עמ' 42.

את "תורת-החום", או האור, בפיזיקה, או "תורת-הייחסות". יצויין מיד, שלמלה הלועזית המקבילה, תיאוריה (theory), היתה יד בחילון זה, אולי יד מכריעה, בגלל התצליל הדומה.<sup>20</sup>

בסיפה של דבריו אלה מביא ינאי מדברי פרופ' יעקב שוויקה, שסיפר לו שתלמידי בר-אילן הקפידו בראשית קורס מסוים להשתמש במילה (הלועזית) תאוריה להוראת 'תאוריה מדעית', ורק לקראת סוף הקורס התפוגגה התנגדותם והם השתמשו במילה תורה גם להוראה הזאת.

מבחינה לשונית גזורה המילה תורה מהשורש יר"י (כלשון 'הוריה' ו'מורה').<sup>21</sup> ואכן כך שימושה בלשון המקרא, כעולה מהפסוקים "וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל" (דב' ד, מו), "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים" (יש' ג, ב). כידוע בלשון חכמים נוספה למילה גם הוראה של 'חמישה חומשי התורה' (להבדיל מספרי הנביאים והכתובים שבתנ"ך), וכן לחלק במקום השלם: "תורה' בהוראת כתבי הקודש 'התורה המשולשת' – התורה והנביאים והכתובים".<sup>22</sup> התופעה הזאת היא דוגמה קלאסית לתופעת המטונימיה של החלק להוראת השלם,<sup>23</sup> וכדרך יחסי חלק ושלם לעולם היא נשאת באותו תחום של קודש. לצד אלה ניתן את הדעת כי במקרא עצמו משמשת תורה כגרעין סמיכות, "תורת האדם" (שמ"ב ז, יט), ואומר BDB על הצירוף הזה: "The manner of man, not of God".<sup>24</sup>

התהליך הזה הוא אשר התרחש במעבר המילה תורה מהוראתה המקראית בתחום הקודש לשימושה להוראת 'תאוריה' (דוגמת "תורת היחסות", "תורת לחימה" או "תורת הלשון"). השימוש הזה רווח בפילוסופיה היהודית בימי הביניים. אומר ר' יהודה הלוי בספר הכוזרי (ג, יא): "שהקלו בתורות השכליות והמנהגיות [...] וזולתם מן התורות האלהיות השמעיות והתורות הנפשיות".<sup>25</sup>

המילה נמנית בין החוקרים כדוגמה למקרה של חילון משום שימושה הזה. אלה מדגישים את המעבר משימוש המילה בתחום הקודש, 'תורת ה'', לשימושה בתחום החול. אולם התהליך הסמנטי שחל כאן ראשיתו במישור המסמן בגדר אטימולוגיה עממית: קישור על פי דמיון צלילי שאינו מנומק אטימולוגית בין המילה העברית תורה למילה theory, מילה שיסודה ביוונית (θεωσθαι), בהוראת 'להסתכל ב-'. איש הלשון הרגיש יבחין כאן, ודאי, גם בשיתוף הסמנטי שבין הוראת הפועל הורה

20. ינאי, עמ' 109.

21. ראה BDB, עמ' 435. על השערות בדבר הוראות השורש ושימושי השם תורה ראה גם פישביין.

22. צרפתי, תשל"ח, עמ' 137–138, והוא מסתמך שם על פסיקתא דרב כהנא.

23. ראה הערה 1 לעיל; בן-יהודה, עמ' 7702, והערה 2 שם.

24. BDB, עמ' 436. וראה גם קדרי, 2006, עמ' 1163 משמעות 7.

25. ראה גם בן-יהודה, עמ' 7706.



(וזיקתו לשורש רא"י) להוראת הפועל היווני.<sup>26</sup> בדיקת התנאים שהועמדו כלפי האטימולוגיה העממית מעלה, כי הם אכן מתקיימים במילים תורה ותאוריה: המילה תאוריה אטומה בהיותה מילה לועזית,<sup>27</sup> ולמעשה גם המילה העברית תורה אטומה מורפולוגית בשל כיווץ הדיפתונג שטשטש את שקיפות שורשה (ראה מיד להלן §3.1.3.2, תרומה). בהיות המילים דומות בצלילן, אטומות בשקיפותן המורפולוגית וקרובות במשמען – 'חכמה סדורה', 'מצע רעיוני רחב' – התמלאו התנאים למעטק האטימולוגיה העממית, מעטק הקל במישור התוכן. כתוצאה מאי-הבחנה שיש כאן שני מסמנים שונים (על מסומניהם הנבדלים) נתפסו (באורח "עממי") שתי המילים כאילו הן מבסיס משותף, כלומר מקורן של החכמה, של המצע או של ההוראות – אלוהי או אחר, שהיה התכונה המבחינה – חדל להיות חלק מהותי במושג תורה. כפי שהראינו כלפי תופעת המטפורה (§3.1.1 לעיל), גם כאן נסיבות השימוש בתורה להוראת 'תאוריה' אינן נסיבות לשוניות בעלמא אלא נסיבות שבעולם, והן שינוי מקורו של המצע הרעיוני, ממקור מטפיזי אמוני-רליגיוזי למקור אנושי: האדם או "דת הטבע", כמינוחו של שפינוזה. במובן זה גם התורה היא בגדר תאוריה, תאוריה יהודית-דתית, ומצויים הדברים כבר בלשון המקרא עצמו.<sup>28</sup>

עוד נעיר כלפי מה שעלה בדיון במילה תורה. בעסקנו במאמר שכאן בבחינת מעמדו הסמנטי של מה שמכונה מעטק החילון הרי שדווקא העובדה שלמרות פעולת המעטקים הסמנטיים נשארות מילים בתוך שדה סמנטי של קודש ודת (למשל מעטק המטונימיה מחומש כחלק אל חומש כ'כלל ספרי המקרא', שתוצרו נשאר באותו שדה סמנטי) מורה כי שתי דרכים שונות נקוטות בידי החוקרים. בבוא החוקרים להסביר מילים כאלה שנותרות בתוך "שדה הקודש" (וכן מילים שאין להן נגיעה לתחום הקודש) הם נוהגים בדרך המעטקים הסמנטיים. ואולם אין דרך זו משמשת אותם כלפי מילים שעברו משדה הקודש לשדה שאינו קודש; רק כלפי האחרונות נדחק הסבר המעטקים הסמנטיים מפני הסבר החילון. הדבר ניכר גם בהבדל שבין דרכו של אותו חוקר כלפי אותה המילה (תורה) בעברה בתוך הדת (מטונימיה) או בעברה אל מחוץ לדת (חילון).

### 2.3.1.3.2 "תרומה"

תרומה גם היא מובאת שוב ושוב בגדר דוגמת דגל למעטק החילון. כך פותח צרפתי את דיונו בתופעת החילון: "התורה חייבה אותנו 'להרים תרומה' או 'לתרום תרומה' (בלשון חכמים) מפירות הארץ ולמסור אותה לכהנים – אך אנו 'תורמים' מכספנו

26. ראה בלבן, עמ' 131–132.

27. לכאורה ייתכן כאן פן נוסף של אטימולוגיה עממית משל הדובר המשכיל דווקא, והוא קישור המסמן "תאוריה" (שבסיסה היווני θεα-) עם המילה היוונית לאלוהים θεός.

28. ראה קדרי, 2006, הערך "תורה" משמעות 7, "תורה" במשמעות 'חכמה', כגון בדברים ד, ח-ו.

לכל מיני מוסדות".<sup>29</sup> ואומר ניר בדונו בתהליכי חילון: "מרימים תרומה לאו דווקא לבית-המקדש אלא גם לאגודה למען החייל".<sup>30</sup>

המילה תרומה שבמקרא "גזורה משורש רו"ם ומשקל תַּפְעוּלָה".<sup>31</sup> מסביר קדרי: "מתנה לה", דבר המופרש מן החולין ומועבר אל הקודש".<sup>32</sup> משעמד בית המקדש היה בידול סמנטי לפי מושא הנתינה בין תרומה שהיא לאלוהים לבין נתינה לאדם, דוגמת לקט, שכחה ופאה (ראה למשל דב' כד, יט-כב). מילגרום מסביר באנציקלופדיה המקראית את מהות התרומה כדברים שונים הנמסרים לאל או לכוהנים.<sup>33</sup> עוד הוא מציין שם, כי לאור היחס שבין הרים (תרומה) ובין הניף נלמד שהתרומה אינה פעולה טקסית, והיא יכולה אף להינתן במישרין. שני עניינים עולים כאלה: מושא התרומה (לקודש) ואופנה (הרמה). כלפי הרמה זו מוסבר: "בהקשרים פולחניים לעולם אין הפועל הרים מתפרש לפי מובנו הרגיל: נשא, הגביה. במקומו מסתמנים שני המובנים הבאים: (1) נדב, תרם, נתן מתנה; (2) הסיר, הניח הצדה, הפריש".<sup>34</sup>

המילה תרומה אטומה (לא שקופה) משתי בחינות לשוניות: (א) היעדר קשר סמנטי לשורש רו"ם; (ב) פעולת חוקים מורפופונטיים (מ"פ) המטשטשים את זיהוי השורש והמשקל במילה:

1. כיוון הדיפתונג בעקבות סירוג השורש רו"ם במשקל תַּפְעוּלָה.
  2. היחטפות תנועת a העומדת (לאחר כיוון הדיפתונג) בהברה פתוחה בלתי מוטעמת (רו"ם + ta-u-a ← taRWuMa ← [מ"פ] (1) taruma (2) truma).
- האטימות המורפופונטית הזאת, היינו אטימות המסמן, הרי היא הגורם העומד ביסוד מעתק האטימולוגיה העממית. והנה, השוואה בין מקרה תורה (לעיל §3.1.3.1) לַמִּקְרָה שכאן מורה, שאטימות המסמן בתרומה היא בגדר המסמן עצמו ולא ביחס שבינו לבין מסמן אחר. מדוע בכל זאת אנו מדברים כאן על אטימולוגיה עממית? היות שהאטימות הזאת התבטאה בפרשנות מוטעית (עממית, לא מלומדת) של הצורה כאילו תצורתה שורש תר"ם ומשקל פְּעוּלָה. אורנן מכנה זאת "נדידה" בטבלת שורש-משקל, ומסביר דרך זאת כאמצעי לא מכוון ליצירה של שורשים חדשים.<sup>35</sup>

מעתק האטימולוגיה העממית שבו אנו עוסקים כאן הוא אפוא מהצורה המקורית-המקראית תרומה (ששורשה רו"ם) לתרומה שנדדה בטבלה לשורש תר"ם, וממנה

29. צרפתי, תשל"ח, עמ' 161; הנ"ל, תשס"א, עמ' 234.

30. ניר, 1981, עמ' 34. וראה גם גן, עמ' 70.

31. BDB, עמ' 929; בן-יהודה, עמ' 7904 הערה 4, והשווה תגופה, תשובה.

32. קדרי, 2006, עמ' 1184.

33. מילגרום, עמ' 928.

34. שם, עמ' 928-929. וראה גם קדרי, 2006, עמ' 996.

35. אורנן, תשס"ג, עמ' 27.

צורות דוגמת "תרם תרומה" שמלשון חכמים<sup>36</sup> ו"התרים" (שאינן הן משורש רו"ם). כמוסבר, תנאי למעטק הזה הוא גם דמיון בין מסומנים, היינו יסוד המטפורה. משחבר בית המקדש והמרכז החברתי והבין-אישי עבר מפולחני לסוציאלי-מדיני, חל המעטק המטפורי: 'ערך המתן הניתן בלא תמורה' נעשה בגדר התכונה המהותית, ואילו זהותו של מקבל הנתינה הפכה תכונה שאינה מהותית. גם היום אפשר לתרום להקמת בית המקדש השלישי ואפשר לתרום לתנועה החילונית, וכמובן אפשר לתרום לנזקקים. לכל אלה אפשר לתרום כסף ושווה כסף, זמן, רעיונות ועוד.

#### קרבן ותרומה

כדי לזהות את התכונות המהותיות של מושג נוקטת הבלשנות מבחנים שונים, ובהם מבחן הניגודים. מבחן הניגודים הוא כלי חיוני לעידון הבחנות בין מושגים קרובים (ראה § 3.1.1 כלפי ל"ץ). כדי לבחון את המעטקים שחלו במילים תרומה וקרבן יש לעמוד על ההבחנה בין שני המושגים (שני האופנים הפולחניים): מה בין "קרבן דם"<sup>37</sup> ל"תרומת דם"? ודאי אין לנו לפסוק בהבחנות שבין קרבן לתרומה, אולם עיון בספרות הלשונית, ומעט גם בספרות ההלכתית בנושא, העלה כי אין הדבר פשוט. לכאורה 'קרבן' הרי הוא 'תרומה': 'והקריב ממנו אחד מכל קרבן תרומה לה' לכהן הזרק את דם השלמים לו יהיה. ובשר זבח תודת שלמיו ביום קרבנו יאכל, לא יניח ממנו עד בקר" (וי' ז, יד-טו). קדרי במילון למקרא מגדיר את הקרבן "מתן המובא לה'; מבעלי חיים; מן התוצרת של הצומח ומהב וכסף", ואת התרומה "מתנה לה', דבר המופרש מן החולין ומועבר אל הקודש"<sup>38</sup>. כאן "מתן" וכאן "מתנה". חיפוש המילים האלה במילון הזה עצמו יכול לכאורה לפתור את השאלה מה בין מתן למתנה, ואם יש בהבדל הזה ללמדנו על ההבדל שבין קרבן לתרומה. אולם יש להביא בחשבון שמילות ההסבר שבמילון הן בגדר מטה-לשון, מילים מלשון ימינו שאינן חופפות – כניכר במאמר שכאן – למשמעויות של אוצר הלשון המקראית.<sup>39</sup> עיון בהסברו של קדרי<sup>40</sup> למילים מעלה, שבמקרא ובעיקר בתורה מתן הוא 'תשלום חובה' (רק בהיקרותו האחת במשלי משמעו 'מתנה'), ואילו מתנה היא בגדר מושא פנימי של הפועל לתת וכן 'מענק ללא תמורה של אדם לאל או של אדם לאדם'. אולם, כידוע, יש מן המקרא תרומות שהן חובה (דוגמת

36. ראה למשל בן-יהודה, עמ' 7912, והערה 2 משל טור-סיני שם.

37. למשל ויקרא יז. וראה ספראי, עמ' 224, וראה גם ציטוט מיד להלן.

38. קדרי, 2006, עמ' 963 ו-1184 בהתאמה.

39. מדבריו של קדרי (2006, עמ' ט-יב) על תוצאות מרחקי הזמן שבין כתיבת קבוצות הערכים במהלך התקופה הממושכת מאוד של עיסוקו בערכי המילון עולה, שאלה לא השפיעו על ניסוח הערכים עצמם. אפשר אפוא להסיק כי בחירתו פעם ב"מתן" ופעם ב"מתנה" מכוונת.

40. שם, עמ' 683.

מעשרות) כשם שיש קרבנות שהם חובה, למשל החטאת, ויש כאלה, למשל מנחות ותודות, שאינן חובה. כפי שהראינו כלפי קרבן (3.1.1.3§ לעיל), מרכיבי הקרבן – בהיותם חלק מפולחן – מוגדרים הגדר היטב ואילו מרכיבי התרומה חופשיים הם ביחס (ראה לעיל דברי מילגרום על מקום התרומה בפולחן). אולם גם ההבדל הזה אינו חד ומהותי באופן שאין הוא מעמיד סממה למושגים. העולה מכל אלה הוא, שבמרכז הקרבן ה'אין' שבא עמו, ההשמדה-הווייתור, ואילו במרכז התרומה ה'יש': ערכה, נוכל לומר התרומה שהיא מעניקה לנתרם (יהא זה כוהן, נזקק או חברה).

### 3.1.3.3 "יובל"

נסתפק כאן באזכור מקוצר של מקרה נוסף השייך לענייננו, הוא המילה יובל. כפי שמראה קוטשר<sup>41</sup> בהרחבה, הדמיון שבין המסמן העברי יובל בהוראת 'חגיגות שנות החמישים לשמיטה' (לאחר שזה נעתק מ"קרבן האיל")<sup>42</sup> ובין המסמן הלטיני jubeler בהוראת 'קריאת קריאות שמחה' הניע מעתק של אטימולוגיה עממית: יובל בהוראת 'חמישים שנה' או 'אירוע לציון שנות עשור', היינו מעתק בשל דמיון תכונות מציון אירוע פולחני לציון אירוע שאינו פולחני.

### 3.1.4 מעתק החיסור (האליפסיס)

גם את מעתק החיסור ממקם אולמן (ראה איור ב לעיל) במישור הצורה והוא מונע מסמיכות בין המסמנים, היינו דרכם של שני מסומנים לבוא יחד. דוגמה לכך הוא הצירוף הכבול, צירוף המסמנים "מזל טוב", שבו נטמע המאיך "טוב" במילה "מזל" באופן שמשמעות "מזל" (בבוא המילה בלא מאיך) שקולה למשמעות הצירוף כולו, "מזל טוב".

את האופן שבו סיכמנו לעיל את המעתיקים שבמישור התוכן אפשר להחיל גם כאן: אין שני המישורים מנותקים. בהיות השניים קשורים זה לזה גם המעתיקים הנחשבים כמצויים במישור הלשון בלבד, היינו המסמנים, אינם מנותקים ממישור העולם. הוספה (שינוי) של משמע של מילה (בדוגמה שכאן "מזל" ל"מזל טוב"), בדרך של חיסור המסמן השני שבצירוף והעברת תוכנו אל המסמן הראשון הנותר, באה משום דרכם של שני המסמנים – במישור הלשון – לבוא יחדיו. אולם אין הם באים יחדיו באופן שרירותי או משום תכונותיהם הלשוניות (למשל סדר אלף בית, חריזה וכדומה), אלא הם באים יחדיו במישור הלשון משום סמיכות ומגע במציאות במישור העולם. שינוי (מעתיק) שחל ברמת אוצר המילים, היינו רמת המסמן, נבע מן הזיקה שקיימת ביניהם בתחום העולם, כי אז משמעות האחד הועתקה אל משמעות

41. קוטשר, 1961, עמ' 29-30.

42. ראה למשל לנדאו, עמ' 22; שופר, 2.1.1.4§ לעיל.

האחר, וכך נעשה אזכורו (של המסמן) מיותר. כפי שהראיתי כלפי אטימולוגיה עממית,<sup>43</sup> למרות בולטות צד המסמן בחיסור (וכך גם באטימולוגיה העממית) והיעדר הצד הזה במטפורה ובמטונימיה, כל ארבעת המעטקים יסודם ביחסים שאינם ריקים במישור העולם: מטפורה ואטימולוגיה עממית, יחסי דמיון ומטונימיה וחיסור, יחסי סמיכות. נמצא אפוא, שגם ביסוד החיסור קיימת מטונימיה (ראה אירא לעיל).

#### 3.1.4.1 "היכל"

החוקרים חלוקים באשר לגיזרון המילה ולמוצאה, אם מקורית היא או מילה שאולה,<sup>44</sup> אולם בכל אלה משמעה 'בית גדול'. במקרא משמשת היא להורות על שני סוגים של בתים, וייעודה – 'בית ה': temple: בכלל וחלקו המרכזי של בית המקדש (ובתוכו הדביר), ו'בית מלך': ארמון (palace). גם במקרא אין השניים זרים זה לזה, שהרי גם אלוהים מתואר כמלך היושב על כיסא הכבוד.

המילה היכל מורה אפוא על מבנה גדול: היכל קודש או היכל המלך (ארמון). ואכן רבים האזכורים במקרא שבהם אין הסופר המקראי מסתפק במילה היכל אלא מצמצמה ומיידעה בדרך תחבירית; למשל, "היכל ה'", "לחזות בנעם ה' לבקר בהיכלו" (תה' כז, ד). אם כך הדבר הרי שהיה מושג 'היכל' אחד, ורק משום שרגיל היה היכל – במקרא – להתייחס לה', ספג המסמן היכל את יושבו (ה') בגדר מעטק חיסור.

כאן מביא החיסור לידי מה שמכנים חוקרי העברית קידוש.<sup>45</sup> לפי התיאור הזה עולה כי שימוש בלשון ימינו, דוגמת "היכל הספורט",<sup>46</sup> אינו חילון אלא בגדר חזרה למשמעות הבלתי מסומנת, על כן נדרש בה הלוואי המצמצם: "היכל ה'", "היכל המלך", "היכל המשפט", "היכל התרבות" וכדומה.

#### 3.1.4.2 "נפטר"

הדוגמה הבאה היא מעטק החיסור שבמילה נפטר להוראת 'מי שמת'. בדונו בטאבו על מילים אומר ניר כי "בעברית ובשפות אחרות נוטים להשתמש בביטויי-תחליף שונים למלה מת: נפטר, הלך מאתנו, הלך לעולמו, ובחוגים חרדיים – נתבקש לשייבה של מעלה".<sup>47</sup> עיון בתהליכים הסמנטיים שבמילה מורה ששימושה כאן הוא פרי מעטק חיסור שביסודו מעטק מטונימי: מלכתחילה הייתה המילה נפטר צורת נפעל של שורש פט"ר. בין משמעויותיה השונות של צורת נפטר שבלשון חכמים

43. ראה 3.1.3§ לעיל, ובהרחבה אפרת, תשס"ג.

44. ראה למשל BDB, עמ' 228; צרפתי, תשל"ח, עמ' 190–191; קדרי, 2006, עמ' 213.

45. ראה למשל ציטוט דברי קדרי, תשכ"ח, עמ' 146, כהבאתם ב-2.1§ לעיל.

46. ראה למשל קוטשר, 1982, עמ' 226.

47. ניר, 1981, עמ' 30. וראה גם קנטור, 1989, עמ' 158; צרפתי, תשס"א, עמ' 265.

מביא בן־יהודה גם "נפטר ממצווה" במשמעות 'השתמט ממנה'.<sup>48</sup> מיד בהמשך מביא בן־יהודה את משמעות הצירוף "נפטר פלוני מן העולם": "הלך לעולמו, לשון יפה תחת מת", ולאחרי הצירוף הזה הוא אומר: "ובלא מלת מן העולם, נפטר סתם באותה משמ'".

ויכוח מר ניטש באשר לשאלה אם מתייחד נפטר כלפי יהודים בלבד, והסיבה היא כריכת הצורה הזאת של הבינוני עם המשלים, "(נפטר) מעול מצוות", שכן במישור העולם רק משנפטר היהודי הרי הוא פטור מעול מצוות. אם אכן כך פני הדברים, הרי גם כאן עול המצוות, שהוא בלא ספק נושא סממה של 'קודש', נספג בעקבות מעתק החיסור לתיבה נפטר. כלומר הסמיכות בין המסומנים בעולם, המיתה והפטור מעול המצוות שהם בגדר סיבה ותוצאה, העמידה מעתק מטונימי הבא לידי ביטוי במישור המסמן, היינו בחיסור המשלים.

#### 3.1.4.3 חיסור בשמות פעולה

המעין במילים שמביאים החוקרים להדגמת החילון, מעבר המילים מתחום הקודש אל תחום החול, אינו יכול שלא לתת דעתו לריבוי מילים מלשון חכמים דווקא, דוגמת סידור<sup>49</sup> ומוסף<sup>50</sup> שהן בגדר צורות שמות פעולה אוטומטיים בשפה. רק בדרך של חיסור הלוואי המצמצם נעתקה משמעותם לשימוש בתחום הקודש: "סידור תפילה", "תפילת מוסף" וכדומה. כלומר, מה שמתואר בפייהם כחילון הרי הוא שימוש הממשיך את המשמעות המקורית כשם פעולה: "סידור עבודה" ו"מוסף מעריב לשבת" (שלוש המילים משמשות גם בקודש...). טועה אפוא אבינרי באמרו, ש"אם יתכוון אדם לסדור של תפלה הרי עליו לומר בפירוש 'סדור להתפלל'",<sup>51</sup> שהרי דווקא מילה זו משמשת אף בלשון חכמים (ואין היא מתועדת במקרא) כשם פעולה; ראה למשל בן־יהודה, המסביר "שה"פ מן סדר" ומביא כדוגמה "לא סידור קנים ולא נטילתם דוחה את השבת (מנחות יא, ו)".<sup>52</sup>

#### 4. התרומה התאורטית והמעשית של העיון בתופעות אלה

העיון הזה במאמרים השונים שעסקו בתופעת החילון הלשוני, מעתק החילון, ובדברי הלשונאים שם מראה כי חלק ניכר מהם אכן הבחינו בתופעות הסמנטיות

48. בן־יהודה, עמ' 4898–4899.

49. אבינרי, עמ' 22; גן, עמ' 75; ינאי; לנדאו, עמ' 22. לנדאו מונה את התופעה בגדר חיסור, ואינה מזכירה כאן קודש וחול כלל.

50. אבינרי; גן, עמ' 74; צרפתי, תשל"ח; ינאי; קוטשר, 1982, עמ' 225; ניר, 1989, עמ' 85; קנטור, 1989.

51. אבינרי, עמ' 22.

52. בן־יהודה, עמ' 3964.

שלעיל. כך הראינו את שימושו של גן בהשאלה,<sup>53</sup> ואת צרפתי המסביר חודש כמטונימיה בלא להזדקק כלל לתחומי הקודש והחול (3.1.3.2§). וראה גם קדרי, קנטור וניר האומרים כולם כי אין התופעה מיוחדת לעברית.<sup>54</sup> ובכל זאת, למרות כל אלה, בחר כל אחד מהם להביע את הייחוד, וזאת במחיר ויתור על ההסבר הסמנטי הרחב.<sup>55</sup>

לעיל (3§) ביקשנו להראות את התועלת הסמנטית, הן לבדיקת המקרים הפרטיים ולהבחנתם והן לתמונה הכללית, שבתיאור המקרים במונחים סמנטיים וכתופעות סמנטיות כלליות. נקדיש את סיכום הדברים שכאן לבירור היבטים נוספים של התרומה הזאת.

#### 4.1 העיון הסמנטי ובירור המושגים "קודש" ו"חול"

כניכר, החוקרים השונים שעסקו ברמת הלשון במה שהם כינו "מעטק חילון" או "מעבר מן הקודש אל החול" הביאו שורת דוגמות, מי פחות ומי יותר, לפי בחירתם ולפי שיקול דעתם. אולם ניסוח השינויים הסמנטיים שחלו במילה במונחים של מדע הסמנטיקה, דוגמת תכונות מהותיות או טיפוסיות (סממות), במונחים של יחסי מסמן ומסומן – עולם ולשון, סמיכות ודמיון – כפי שביקשנו להציע כאן, מחייב משטר מדעי אובייקטיבי. לא עוד הסתפקות ברושם סובייקטיבי או ברשימה ככל העולה על דעת המגיש, אלא בדיקה סמנטית מוקפדת וסדורה של המקרים היוצאת ממודל תאורטי אל המקרים הפרטיים בגדר מהלך דדוקטיבי.<sup>56</sup>

שאלת ההבחנה בין המושגים "קודש" ו"חול" היא שאלה תאולוגית ופסיכולוגית<sup>57</sup> נכבדה וכבדה, וודאי לא עלינו המלאכה: הבלשן בלומפילד הסביר כי על הבלשן לקבל מידע חוץ-לשוני מהמומחים בתחום.<sup>58</sup> כדי לדבר על מעטק של מעבר מקודש לחול יש להגדיר אפוא במה דברים אמורים. נאמץ, אם כן, מבית-הלחמי וארגיל את הגדרתם המתארת הקצרה ל"דת":<sup>59</sup> "a system of beliefs in divine or superhuman power, and practice of worship or other rituals directed towards such a power".<sup>60</sup> גנוס ההגדרה הוא "מערכת", וזאת מוגדרת-

53. גן, עמ' 74.

54. קדרי, תשכ"א; קנטור, 1989; הנ"ל, 1992; ניר, 1989.

55. מורג (עמ' 406) מונה את ארבעה המעטקים ומחלקם לקטגוריות. הקטגוריה הראשונה שהוא מונה במעטק המטפורה היא מעבר מהתחום היהודי אל התחום הכללי.

56. אך ראה לייקוף וג'ונסון, עמ' 195 ואילך.

57. ראה למשל בית-הלחמי וארגיל.

58. בלומפילד.

59. החוקרים העברים משתמשים במונח "קודש וחול" כתרגום sacred ו-secular או "ענייני דת". מוכן שאין השניים זהים, ונכון להשתמש כאן במונח "רליגיוזי".

60. בית-הלחמי וארגיל, עמ' 6.

מצומצמת לשלושה מרכיבים מהותיים והכרחיים: אמונה (דרך אמונית); הנשגב/אלוהי/על-אנושי (divine); התנהגות – פולחן. בהמשך הם אומרים כי הדת כמוסד חברתי היא בגדר המתווך שבין עולם הנסתר העל-טבעי והעולם הגלוי האנושי והטבעי, ואולם הם אומרים שמוסד זה (הדת) עם ההתנהגויות הנקשרות בו אין לו קיום בלא האמונה בנשגב.

אכן העיון בתופעות המעצקים מנקודת המבט של תכונות סמנטיות ושל השינוי שחל בתכונות אלה (ולא רישום אקלקטי של דוגמות חילון) הראה, כי שלוש התכונות השונות האלה (אמונה, הנשגב, הפולחן) משמשות באופן דיפרנציאלי מנקודת המוצא בתהליכים הסמנטיים השונים ובמקרים השונים. לא הרי חילון אחד כהרי חילון אחר: תכונת הפולחן הרליגיזי בגדר קודקס התנהגות עמדה במרכז המעתק שחל במילים קרבן, כוהן, חודש ושבת; תכונת האמונה (אמונית) היא עוגן המעתק שבמילה תורה או בשימוש המילה נס דוגמת "נס קפה",<sup>61</sup> "נסים ונפלאות", שמשום מה לא הובאה בשום עיון כדוגמה למעתק חילון;<sup>62</sup> ותכונת המושא המטפיזי, הכוח העליון, היא העומדת במרכז דוגמת היכל לעיל וכן בקריאות דוגמת "אלוהים", "יא אללה", או my God או Jesus<sup>63</sup> ואף במושא התרומה וקרבן. קריטריון התיחום הסמנטי לבדיקת משמען הראשוני והמועתק של מילים יהיה אפוא היות תכונות אלה התכונות הסמנטיות המהותיות שלהן.

על אלה העמדנו את הקלט, היינו המילים המועמדות לבדיקת המעצקים הסמנטיים שבתחום (שהרי אם נעדרות מהן התכונות האלה ממילא לא יהיה בהן מעבר מקודש לחול); וראה מקרי שרת, שופר ומזלג (3.1.1§ לעיל), וכן מקרי שמות הפעולה (3.1.4.3§ לעיל). כלומר, בצורה ברורה, לעצם גדרי הבדיקה לא כל מילה המשמשת בהקשר דתי ובהקשרים שאינם כן שייכת לתופעת החילון. יש להגביל את החלת השינוי הלקסיקלי בדרך אחד המעצקים הסמנטיים של התכונות 'אמוני', 'נשגב' או 'פולחן' רק למקרים שבהם הסמל אכן שינה את פניו מהרליגיזי לארצי.<sup>64</sup> אולם כאן נתרם העיון התאולוגי הכללי מהעיון הלשוני, שאין אנו מגדירים חול אלא כפועל יוצא של הגדרת המעצקים שכאן מרליגיזי ללא רליגיזי: איון שלוש תכונות אלה יחדיו.

העיון הזה גם מחדד את דברי יובל, כי לא לעולם "חולין" הוא היפוך (אנטונים) של "קודש".<sup>65</sup> ושוב, למרות מרכזיות השאלה בתחום התאולוגי, יש לה חשיבות בצד שימוש השפה, היינו תורת הלשון בכלל והסמנטיקה בפרט.

61. שבלא ספק כשם מסחר (ראה אפרת, תשס"ד) היא עושה שימוש של איטימולוגיה עממית (3.1.3§) בשם המסחר nestle ובמילה העברית "נס".

62. וראה שפינוזה, עמ' 64–77.

63. ראה בן-אמון ובן-יהודה, עמ' 19.

64. וראה מרטין, עמ' 23.

65. יובל, לעיל 1.2§. וראה גם פינסקר, עמ' 28–29.



נדגים דברינו אלה בתמרור תנועה צהוב, תמרור הוריה<sup>66</sup> שכאן. תמרור התנועה



איור יב: תמרור תנועה

ודאי אינו נושא לעיון תאולוגי. על הנהג לפרשו בזמן אמת, זמן נהיגה, כטקסט, ולדעת אם עליו להמשיך ישר או לפנות ימינה לפי פרשנותו את המילית גם שכאן,<sup>67</sup> על מה היא באה להוסיף "x גם y": אם y הוא "חול" למה מכון x? האם יום העצמאות או אסרו חג הם ימי חול או לא? הדגמנו זאת בתמרור, התובע מהנהג המשתמש בדרך לעמוד על משמעה הסמנטי של חול ולקבוע את משלימה בדיאדה.

4.2 מה היחס הסינכרוני בין המשמעות המקורית (הרליגיוזית) למשמעות המחולנת? השאלה הזאת היא לכאורה שאלה לקסיקוגרפית הנוגעת לאוצר המילים של שפה, אולם כפי שראינו משרתת השפה את צורכי הדובר בה. לשם כך על אוצר המילים לכסות את מרבד המציאות באופן המשקף את המציאות הזאת. אם משמשות שתי המילים זו לצד זו הרי משמשים גם מושגיהן, "הקדוש" וה"מחולן", זה לצד זה. לדוגמה, המשתמש בתורה הן לציון 'חמשת הספרים הראשונים שבתנ"ך' הן לציון 'תורת העבודה' או 'תורת הצורות' הרי מתקיים הוא בשני העולמות יחדיו. לא הרי זה כהרי מי שרק ההוראה הראשונה קיימת עבורו.<sup>68</sup> בורגס טוען כלפי ההקשר הדתי, וכן כלפי הבנת שפה והבחנה שבין מטפורות בכלל, כי המטפורה מכילה התייחסות לדובר ולהקשר שרק עבורם היא בגדר מטפורה.<sup>69</sup>

חוקרים קוגניטיביים, נירובלשנים ונירופסיכולוגים ערכו בדיקות אמפיריות לבירור אופן עיבוד נירובלשני של שפה בכלל ועיבוד סמנטי בפרט. התחום הזה עשה שימוש רב באמצעים לחקר המוח (דוגמת MRI) ולמודלים חישוביים דוגמת רשתות עצביות (נירונים) להדמיה של תהליכים מוחיים דוגמת ירייה (firing), אקטיבציה ואינהיבציה. באלה הם עסקו גם ביחסים שבין אחסון, שליפה ועיבוד של משמעות מילולית של ביטוי מטפורי למשמעות המטפורית שלו.<sup>70</sup> הם מצאו למשל, שעיבוד קוגניטיבי של מטפורה אינו אורך זמן רב יותר מעיבוד מילים שאין בהן מעקב (משמעות ראשונית-מילולית). השאלה אינה רק שאלה סגנונית-לשונית, אלא

66. צולם בסתיו תש"ע בגשר הגיבורים שבחיפה.

67. וגם הזאת מתייחסת כנראה בשתיקת רישת הדיאדה למועדים ולחגי ישראל – היינו ימי קודש.

על שתיקת רישא בקשר דיאדי ראה למשל אפרת, 2007, עמ' 165.

68. ראה למשל קדרי, תשכ"א.

69. בורגס, עמ' 364.

70. ראה למשל לייקוף.

שאלה על רוח האדם. טענתם הבולטת של חוקרי המטפורה, כי המשמעות המילולית ממשיכה להתקיים לצד המשמעות המועתקת,<sup>71</sup> מורה כי לא הרי חברה, שפה ודובר הבוחרים (בין באופן ממוסד ובין באופן פרטי) במילים שמקורן רליגיזי כהרי הבוחרים במילים המנותקות כליל מהעולם הזה, ולכן מעשירים את הלקסיקון באמצעות יצירה מורפולוגית (לא באמצעות מעתק סמנטי). כלומר, מי שבוחר להשתמש במילה שעטנו להבעת 'עירוב מינים'<sup>72</sup> בוחר להעלות בטקסט את שני תחומי המשמעות – את המשרעת כולה ולא רק את המשמעות המועתקת. למרות היות המשמעות הדנוטטיבית של "בלילה", של "עירוב", של "סנדוויץ'", של "שעטנו" ושל "קונגלומרט" אחת, לא הרי מי שיאמר האחד כזה שיאמר משנהו.<sup>73</sup> זאת באשר לדוברים ולרובדי לשון שאכן שתי המשמעויות מתקיימות בהם זאת לצד זאת. למעשה ודאי הדבר כלפי מעתקים חיים, מטפורות חד-פעמיות שלא נעשה בהן שינוי ברמת הלקסיקון. וראה הרשב, האומר כי "מטאפורה קיימת רק אם שני תחומי משמעות נפרדים הועלו בטקסט; הביטויים המטאפוריים שייכים מילולית לתחום אחד ומטאפורית לתחום אחר".<sup>74</sup> כלומר, כשאין הדברים כן רק משמעות אחת מאלה משמשת בלשון הדובר (או הכותב). קרני ביקשה לבדוק באופן אמפירי אם יש הבדלים בין הלשון המדוברת של נוער חרדי, דתי וחילוני (לפי הגדרת המשיבים את עצמם).<sup>75</sup> לשם כך היא ביקשה מאלה לכתוב את משמעויותיהן של 17 מילים ש-12 מתוכן דר-משמעויות, ואחת ממשמעויותיהן היא מתחום הדת (למשל "מחזור", "מוסף", "רגל", "קבלה"). היא מצאה הבדלים בייחוס משמעות למילים באופן שהחרדים ייחסו תחילה את המשמעות הדתית ואילו החילונים ייחסו תחילה את המשמעות הכללית. לכאורה יש בבדיקה הזאת משום אישוש לגישת לייקוף באשר להתקיימות שתי משמעויות מועתקות. מקוצר מקום לא נוכל להרחיב על דרך המחקר ועל מסקנותיו,<sup>76</sup> נסתפק כאן בתמיהה כיצד נער – ולו חרדי – ייחס מילה כמו רגל ראשית למשמעה הדתי (כשלושת הרגלים) ורק אחר כך רגל כאיבר הגוף שהוא חלק יום-יומי ממנו עצמו (הרגל שהוא חולץ מנעליה מדי יום ויום, הרגל הכואבת לו וכדומה). זאת ועוד, נערים חילונים דתיים או חרדים שעבורם רגל משמעו הראשון חג, אין לומר עליהם ש"מידת שליטתם [...] בשפה העברית עולה

71. ראה למשל לייקוף; גיורא; סטרן.

72. ראה למשל הרשב, עמ' 11–13.

73. וראה סטרן, עמ' 267 ואילך. אך ראה קדרי, תשכ"א; קנטור, 1989; הנ"ל, 1992, כלפי מי שאינו מצוי ברבדים אלה של השפה ואינו מודע כלל לקיום המעתיקים.

74. הרשב, עמ' 13.

75. ראה קרני.

76. מעיון בשאלות אפשר לשער שאולי המקום שניתן לציון ההשתייכות "חרדי, דתי, חילוני" בראש השאלון הוא שכיוון את הנשאלים לרבדים האלה.

על מידת שליטתם<sup>77</sup> של האחרים, שהרי שליטה בשפה היא שליטה ילידית בשפה, והיא בראש ובראשונה שליטה במקום המילה באוצר המילים הסינכרוני.

### 4.3 עמדת החוקר ותיאורו את התהליך

המונח "חילון" משמש את שורצולד וסוקולוף גם כמונח מקביל ל-degradation, היינו פחות ערך.<sup>78</sup> הם אומרים כי "סוג מיוחד של ירידה במשמעות הוא החילון (מקודש לחול): משכן ממשמעות 'המקום המיועד לעבודת ה'' למשמעות של 'בניין לאספות' כמו 'משכן הכנסת'" (והשווה דיונונו בהיכל, § 3.1.4.1 לעיל). ינאי מגדיר: "התהליך הסמנטי הקרוי חילון, או סקולאריזאציה, דהיינו ירידת מלים בקודש"<sup>79</sup> אולם הוא מצביע על שימוש הרעיוני של א"ד גורדון במילה עבודה בגדר העלאה (ולא הורדה).<sup>80</sup>

קדרי פוסל הקבלה זאת שעושים חוקרים בין תהליך החילון ובין התהליך הסמנטי של ירידתן של מילים, וזאת משני טעמים: הראשון כי לא כולם רואים בכך ירידה, והשני כי בירידה יש שינוי סובייקטיבי בכיוון ואילו חילון לדעתו מגוון הרבה יותר הן בסיבותיו והן בתהליך הסמנטי.<sup>81</sup> צרפתי העמיד את מעטק החילון עם מעטק עילוי ויירוד כמחלקות נוספות ונפרדות מריבוע המעטקים של אולמן.<sup>82</sup> גם אבינרי מקדיש פרק בספרו לתופעת "הגבלת שפלים" וזאת בלא שהוא קושר את אלה לפרק העוקב בספרו, "בין קודש וחול".<sup>83</sup>

השאלה כאן אינה על עצם הקביעה, שהיא כמובן סובייקטיבית, אלא על עצם הקשר הסמנטי שבין שתי התופעות הסמנטיות האלה: ראשית, כפי שביקשנו להראות אין אלה כלל מעטקים בפני עצמם, אלא מקרה-מקרה לפי טיבו ישתייך לאחד המעטקים הסמנטיים המוכרים. אולם השאלה היא, אם בתיאור מעטק דוגמת מטפורה יהא פחות הערך חלק מהתיאור הלשוני-הסמנטי של התהליך.

עוד יש לציין בהקשר הזה, שמסקנה אפשרית מהממצאים האמפיריים על קיומן זו בצד זו של שתי המשמעויות – משני התחומים בתודעת הדובר (ראה לעיל § 4.2) – היא, שאין לדבר כאן על תופעת החילון כיירוד אלא על ערך מוסף דווקא (שלא לדבר על עילוי) על שום כינון עולם המושגים הזה גם בהווה היום-יומית.

77. קרני, עמ' 144.

78. שורצולד וסוקולוף, עמ' 57, 261.

79. ינאי, עמ' 101.

80. שם, עמ' 112–113.

81. קדרי, תשכ"א, עמ' 41.

82. צרפתי, תשל"ח, עמ' 162–164.

83. אבינרי, עמ' 18–19.

4.4 האם התחום האמוני-הרליגיזי ניתן למחקר ולהעמדה לשונית-מדעית? החוקרים הקוגניטיביים הבחינו בין מטפורות שאינן ניתנות לפירוק לאלה הניתנות לפירוק. רק האחרונות עומדות בגדר רדוקצייה למושגים יסודיים יותר.<sup>84</sup> לא כך אלה שאינן ניתנות לפירוק. השאלה העולה כאן היא, האם כל אחד מארבעה המעמדים הסמנטיים ההופכים מילה שמשמעה בתחום הרליגיזי – פולחני, אמוני או מתייחס לכוח עליון – למה שהוא נעדר אלה (כתכונה מהותית), כיוונו מהמורכב לפשוט? וכן האם התהליך שכונה בספרות הלשונית העברית "קידוש" הוא תהליך סימטרי לאלה – הוספה של אלה למה שנעדר אותם – או שמשום שאין הרליגיזיזם להיותו כוליות-טוטליות ניתן לרדוקצייה, אין הקידוש סימטרי לחילון? בדברו על חילון השפה מניח דרידה כי שפה כקדושה (sacred) תהיה באופן עיקרי (radically) במהותה לא-מושגית.<sup>85</sup> בורגס, סוסקייס וואן בורן טוענים כי השפה האנושית אינה יכולה להביע את הקדוש כשהוא לעצמו, לכן לשון הבשורה (gospel) נאלצת לדבר על הנשגב-האלוהי בלשון בני אדם.<sup>86</sup>

אף על פי שכוח על-אנושי, פולחן ואמונה יכולים כל אחד להעמיד – כתכונה – שדה סמנטי, לא כל איבריהם שייכים לתחום הרליגיזי. כך בראשון יכולים להיות פגעי הטבע, בשני טקסים<sup>87</sup> וריטואלים הנוגעים להתנהגות חברתית,<sup>88</sup> לאמונות תפלות או להתנהגויות כפייתיות-קבועות של בעלי הפרעות נפשיות,<sup>89</sup> ובשלישי אמונה בבן זוג ואמונה שמחיר המים יוזל. כפי שעלה מדיונו (§ 4.1 לעיל), ייבנה כנראה שדה הרליגיזיות רק מחברתם יחד של שלושת המרכיבים: כוח עליון על-אנושי, התנהגות פולחנית ואמונה (עמדה אמונית). אולם דומה שלא די בכך, ומפוליות הרליגיזיות – אי-פירוקה – עולה שמהותה אינה בדבק של תכונות דיסקרטיות לכדי מושג, אלא המפגש הזה של שלוש התכונות יוצר איכות ייחודית, היא האיכות הרליגיזית. כלומר אין מדובר רק במעבר התחומים בין שדות סמנטיים, אלא גם באבדן הלכידות המעמידה ישות נפרדת וחדשה.

סוסקייס, העוסקת במטפורה ובלשון הדתית, קושרת בין המדע והשיח האמפיריציסטי ובין הדת.<sup>90</sup> היא טוענת שגם הדת והדובר בלשונה מבקשים לדבר

84. ראה למשל לייקוף וג'ונסון.

85. דרידה, עמ' 211.

86. בורגס; סוסקייס, 1985, עמ' 93–96; ואן-בורן, עמ' 63 ואילך.

87. ובימינו אלה אין קדושה ופולחן זהים. הנה ב-23 בחודש נובמבר 2009 עמדה בפני בית המשפט תביעה שעניינה אם הכותל הקטן הוא מקום קדוש או מקום פולחן, וזאת כאשר לתקיעה בשופר במתחם – תקיעה שהופסקה על ידי כוחות המשטרה.

88. ראה גם לייקוף וג'ונסון, עמ' 233–235.

89. ראה למשל בית-הלחמי וארגיל, עמ' 191–193; בלבן, עמ' 126–130.

90. סוסקייס, 1985.

על הקיים. אולם לטענתה השפה נעדרת מילים, לכן דווקא להבעת הראליה הרליגיוזית נדרשים הדובר והשיח הדתי לשימוש במטפורות. אי אפשר שלא לקשור את אלה במה שאינו ניתן לאמירה (ה-ineffable), מה שמצוי מעבר למילים; ודי להזכיר כאן את השימוש בכינוי הסתמי ביותר, "השם", כתמורה לשם המפורש, וזאת מחמת איסורי טאבו מחד גיסא ומה שמעבר למילים מאידך גיסא. הנושא הזה כבד בפני עצמו, ועסקו בו גדולי החוקרים.<sup>91</sup> ואם כך פני הדברים, הרי שמעבר למעתקים הסמנטיים המוכרים העשויים לגרוע ממילה משמעות רליגיוזית (חילון) או להוסיף לה משמעות כזו (קידוש) בתוך הפרדיגמה הרליגיוזית עצמה, כחלק מהכוליות שלה, יש איקונים שהם בגדר איקון מסדר ראשון של פירס,<sup>92</sup> כלומר אין בהם נפרדות מסמן ומסומן. כך ביהדות השם המפורש עצמו וכך לפי האנסינגר<sup>93</sup> ישוע כמילה האחת, כלומר זאת שאינה ניתנת לפירוק.<sup>94</sup>

#### 4.5 מהי הישות הלשונית הנדונה?

ראינו במקרי תרומה, סידור, ברית ומנין שצורות שם פעולה שהן אוטומטיות במערכת הדקדוקית,<sup>95</sup> היינו צורות של נטייה שאינן משנות משמעות, תועדו במקורות (מקרא או לשון חכמים) כמורות (בהוראה, Bedeutung)<sup>96</sup> על מסומנים מתחום הדת. ומשהן שימשו בפועל או תועדו כמשמשות להוראת מסומנים שלא מתחום הדת, תוארו המקרים האלה כמעתק חילון. השאלה העולה כאן היא הגבול – כלפי עיון דיאכרוני – שבין המתועד ובין הקיים, כלומר אם היעדר שימוש אחר בלשון המקרא, למשל, משקף מחסר לקסיקלי בלשון (כמצב לשון, état de langue, כטביעתו של דה-סוסי)<sup>97</sup> או שהוא משקף היעדר מקרי שיש לייחסו לכך שלא נדרשה המילה במקרא (כך למשל כתובות מתקופת מלכות דוד מעידות על מילים ששימשו בתקופה הנדונה, אולם משום טיבו של הטקסט ושל הסיפר המקראי אין הן מתועדות במקרא). ודאי שמצב העניינים הזה יבחין בין שימוש במילה לשימושים שונים, ובאלה גם עניינים הנוגעים לתחום הפולחן, האמונה או הכוח העליון.

#### 4.6 שאלת התחומים במעתק הסמנטי

מקובל להבחין בסמנטיקה בין רב-משמעות (ייחוס שני מושגים לאותו מסמן) הנובעת ממעתקים סמנטיים, ואלה יוצרים פוליסמיה ("הרבה משמעויות", למשל

91. ראה שפינוזה; דרידה. וראה אפרת, 2007, להכוונות.

92. ראה פירס.

93. ראה האנסינגר, עמ' 234–280.

94. וראה בורגס; ואן-בורן, עמ' 145–156.

95. ראה אורנן, תשס"ג, עמ' 41–49.

96. ראה פרגה.

97. ראה דה-סוסייר.

מפתח המורה על אמצעי פיזי לנעילה ומפתח בהוראת 'אינדקס'), ובין רבי־משמעות הנובעת משני מסמנים עצמאיים שצורתם זהה (הומונימיות, "אותו שם", למשל חול בהקשרנו שכאן, secular, וחול כ"שחק אבנים וסלעים"; או אל כאלוהים ואל כמילת יחס). הטענה היא, שמשום שהשתלשלות הפוליסמיה נובעת ממקור אחד ואילו זאת של ההומונימיות נובעת ממקורות שונים, תהיה קרבה סמנטית בין הראשונים ולא בין האחרונים.<sup>98</sup> כפי שמדגישה לנדאו ומדגישים אחרים, אין הקריטריון הזה עומד בגדר קריטריון סמנטי מוצק ואובייקטיבי.

אולם השימוש במינוח מעתק חילון או מעבר מקודש לחול בקרב הסמנטיקאים העברים יוצר דווקא אשליה של קיום תחום ברור. כפי שהראינו לעיל (4.1§), מעולם לא הוגדרו תחום הקודש ותחום החול, אולם בדיקת אלה מנקודת מבט סמנטית חיצונית, לפי התהליך הסמנטי שהתרחש בהם (3.1§), העלתה באופן ברור שאין מדובר בתחום קבוע וסטטי אלא ביחסים סמנטיים דינמיים המשתנים ממקרה למקרה. באחד התכונה המפעילה את המעתק היא מעבר ממוחשי למופשט, באחר התכונה היא מושא הפעולה ובאחר פרק הזמן (משך). המונח "תחומים" – או בשמו הסמנטי "שדה סמנטי" – אינו בגדר קבוצה סגורה וסטטית. כל מושג (מסומן המילה) משתייך על פי טיב תכונותיו לשדות שונים.

נדגים זאת בזוג המילים שופט ודין. המילים האלה שונות משאר המילים שנדונו כאן בכך שלא היה בהן מתכונות הרליגיוזיות, ואיש לא מנה אותן בגדר מעתק חילון או קידוש. הצורה שופט הרי היא צורת הבינוני של הפועל שִׁפֵּט (שורש שפ"ט בבניין קל). בלשון המקרא משמשים השורש הזה וצורת הפועל על נטיותיה להוראת 'חקיקה ושליטה' בענייני ממשל, חברה, דת ועוד. עושה הפעולה יכול להיות אלוהים (למשל בר' יח, כה) או אדם (למשל שמ' ב, יד; במ' כא, ב; יש' לג, כב). השורש שפ"ט מקביל בלשון המקרא לשורש די"ן, וכך גם הוראת השורש בבניין קל. השם דִּין מופיע פעמיים במקרא: פעם בהקבלה לשופט, "והיה ה' לדין ושפט ביני ובינך" (שמ"ב כד, טז), ופעם במקביל לאב, "אבי יתומים ודין אלמנות ה' במעון קדשו" (תה' סח, ו). קדרי מציין, כי דִּין הוא שופט אך נאמר על ה' בלבד.<sup>99</sup> לא ברור מדבריו אם האפיון הזה הוא חלק מהמשמעות (Sinn)<sup>100</sup> של המילה או שהוא שייך להוראתו (Bedeutung) לפי הקשרי שני מראי המקום שנודמנו במקרא.

שופט כצורת בינוני פועל של בניין קל הוא בגדר 'מושל ומנהיג', תואר לאלוהים ולאדם, וזאת לאור המוסדות המדיניים־הדתיים שהיו לבני ישראל.<sup>101</sup> והנה משנוסדה מדינת ישראל וקמו מוסדותיה, כוננה גם מערכת משפט ממלכתית. בהמשך למערכת

98. ראה למשל לנדאו, עמ' 63.

99. קדרי, 2006, עמ' 184.

100. ראה פרגה.

101. שם, עמ' 1069.

העות'מאנית ולמערכת האנגלית ("דבר המלך במועצתו") הוקמו בתי המשפט ובתי הדין המקצועיים. באחרונים גם ערכאות לענייני הלכה (כמו דיני אישות), אלה בתי הדין הרבניים. קיומם של שני השמות, שופט ודיין, שכפי שראינו הם נרדפים, נוצל לשם בידול סמנטי<sup>102</sup> בדרך של הפיכת ההבדל שהיה בגדר נלווה (הוראה, Bedeutung) להבדל של משמעות. כך יוחד שופט ליושב בדין האזרחי (ראה חוק בתי המשפט התשמ"ד-1984, ולימים גם בתחום הספורט), ואילו דיין יוחד לחבר בית הדין הרבני במערכת המשפט ההלכתי (ראה חוק הדינים התשט"ו-1955). אין התייחסות הזו נובע אפוא מהלשון אלא מצורכי העולם, שניצלו עודפות זאת שבתחום הלשון.<sup>103</sup>

#### 4.7 מעטק החילון ושאלת צמצום והרחבה של משמעות

במאמר הזה ביקשנו להראות, כי הסבר של תופעות סמנטיות שונות של שינוי משמעויות מילים באמצעות מעטק מיוחד, הוא מעטק החילון, אין לו בסיס סמנטי. זאת משום שאין שינויים אלה ממקשה אחת, וכן כי אפשר להסביר – כדרך שאר השינויים שבאוצר המילים – באמצעות מערכת ממצה ובלבדית של המעטקים המתוארים בריבוע המעטקים של אולמן (ראה איור ב, §3.1 לעיל). והנה, כפי שהראינו, לשונאים שונים, גם אלה המציגים את ריבוע המעטקים כמות שהוא או המתארים את ארבעה המעטקים (מטפורה, מטונימיה, אטימולוגיה עממית וחסיסור) בלא ההסתמכות הזאת על אולמן, אינם מסתפקים במערך הזה אלא מוסיפים על אלה מעטקים נוספים, ובהם כפי שהראינו גם מעטק החילון (ראה למשל צרפתי, תשל"ח, שאחרי פרק "החלוקה המרובעת" בא פרק "מחלקות נוספות של שינויי משמעות" ובו גם "מעטק החילון", וראה §2.1 לעיל).

אולם לצד מיונים אלה משמש את החוקרים מיון אחר, והוא צמצום משמעות והרחבת משמעות.<sup>104</sup> יש בשינויי המשמעות שעליהם עמדנו כאן להבהיר את היחס שבין ריבוע המעטקים ובין תיאורים סמנטיים המשתמשים במושגים של צמצום ושל הרחבה. ריבוע המעטקים עומד על שני צירים: מישור הלשון (מסמן) ומישור העולם (מסומן) וטיב היחסים, דמיון או סמיכות. כלומר הוא מאפיין את השינוי באופן ממצה ובלבדי לפי התהליכים מהמשמעות הראשונה אל פרי המעטק: שינוי המשמעות – המשמעות החדשה. שינוי מעמד הסממה 'קודש' במילים שבת ושבתון (§3.1.1.1 לעיל) עולה מתיאור המעטק (במקרה זה מעטק משום דמיון, היינו מעטק מטפורי). ודאי שסילוק תכונה מבחינה, בגדר כל סילוק של מגבלה, מרחיב את

102. ראה צרפתי, תשל"ח, עמ' 110–117.

103. ראה ניר, 1981, עמ' 112.

104. ראה למשל לנדאו; צרפתי, תשל"ח, עמ' 157; ניר, 1989, עמ' 65.

ההיקף. במובן הזה תיאור התופעות כצמצום או בהרחבה מכוון לתוצר השינוי ולא להסבר התהליך (משום דמיון, סמיכות, בין מסמנים או בין מסומנים וכדומה).  
אומר קדרי:

מכאן שהחילון מקיף את כל סוגי השינויים הסמנטיים השונים, ואין הוא נכלל ביניהם כאחד מהם בלבד (כגון "ירידה"). עד כמה שאפשר להכיר בתהליך זה גם מחוץ לכל מיון שיטתי של השינויים הסמנטיים, נוכל להדגים בדוגמאות הבאות: ידוע מזמן התהליך הסמנטי הנקרא "הרחבת המשמעות" (בחלוקת השינויים הסמנטיים של אולמן יש לראותה כמקרה מיוחד של "העברת השם ע"פ הדמיון בין המשמעויות"). והרי יתכן גם יתכן, שלהרחבת משמעות כזאת יתלווה גם החילון.<sup>105</sup>

גם צרפתי מסכם ואומר כי "החילון הוא בהרבה מקרים דרך מיוחדת של הרחבת משמעות: מן המקודש אל הכללי".<sup>106</sup> גן אומר בדבריו הסיכום למאמרו כי "הגלגול הסמנטי היסודי שחל ברובן של המילים היה השלת הוראתה הייחודית של המילה בתחום הקודש אנב השתמרות גרעין רעיוני מסוים של תוכנה".<sup>107</sup> אולם ההסברים האלה מטעים, שכן אף על פי שמטבע הדברים הסרת סממה מרחיבה את החלות, היקף ההוראה, אין לומר שההבדל בין שבתון כשימוש המילה בדת, "שבת שבתון", ובין שבתון כשימוש המונח במקומות העבודה הוא הרחבה. ושלא מתחומנו, ודאי אין שפן במשמעות 'פחדן' בגדר הרחבת משמעות. זאת כלפי מקרי מעתקים משום דמיון בין המסומנים. אולם הסבר מעתקים בגדר צמצום או הרחבה נראה דחוק פי כמה כלפי מעתקים משום סמיכות בין מסומנים: חודש בהוראת 'פרק הזמן ממולד למולד (הלבנה)' ודאי אינו הרחבת המשמעות 'המולד עצמו' והחג המתלווה לו.<sup>108</sup>

4.8 מי קדוש ומי מחולן? מה בין מילה המציינת קדושה ובין מילה קדושה?  
יסוד המעתקים, כפי שהראינו (3.1§), הוא בהבחנה שעושה הסמנטיקה בין מישור העולם למישור הלשון: הבחנה שבין המסומן למסמן. השאלה האחרונה שנעלה כאן, והיא למעשה פרי כל קודמותיה, היא מי קדוש – המילה, כלומר צירוף המסמן והמסומן; המסומן, הרפרנט שבעולם (הממשי או המטפיזי); או אולי המסמן עצמו? ודאי לא נוכל להעמיק בנושא הנכבד הזה, אלא להסתפק גם כאן בהעלאה של ראשי פרקים בלבד.

105. קדרי, תשכ"א, עמ' 41.

106. צרפתי, תשל"ח, עמ' 162.

107. גן, עמ' 77.

108. וראה בהרחבה אפרת, תשס"ג, עמ' 164; צרפתי, תשס"א, עמ' 229–233; ניר, תשל"ח.



אין ספק באשר לייחוס קדושה למסומנים בעולם (הרליגיוזי), כך באשר לכוח העליון עצמו וכך באשר לחפצים או לישויות הנקשרים בו ובפולחנו (למשל, ביהדות: הכותל, ספר התורה). ה"פטישיזם" גם היא תופעה המתייחסת לעולם (ולא ללשון). התפיסה הלשונית הרווחת למן הדיאלוג של קראטילוס ודרך דה-סוסיר היא, כי אף על פי שהשמות מנומקים לשונית הם שרירותיים, פרי הסכם ולא פרי טבע. לכן ניתן לטבוע שמות וניתן, כפי שראינו, להעתיק משמעות ממסמן אחד למשנהו. בראייה זו של המסמן כתווית שרירותית שהוענקה למסומן נתפס מסמנו של האובייקט הקדוש בגדר מסמן, והוא עצמו אינו קדוש. כך יהא ספר התורה קדוש, אך אין קדושה במילה תורה.

שפינוזה בעסקו בשאלת לשון הקודש קובע, כי לא המילים ולא המסמנים הם קדושים אלא בשימוש הדוברים ובכוונה שהם מייחסים.<sup>109</sup> הוא אומר כי "קדוש ואלהי נקרא הדבר המיועד לטיפוח היראה והדת; ואינו מקיים קדושתו אלא כל זמן שהבריות משתמשים בו ביראה".<sup>110</sup> וכן:

מלים אין להן מובן מסוים אלא לפי שימושן; ואם לפי שימושן זה תצורפנה באופן שתעוררנה את האנשים הקוראים אותן ליראת שמים, הרי המלים הללו תהיינה קדושות. והוא הדין בספר הכתוב בצירוף זה של המלים. אבל אם אחר-כך יפלט השימוש, עד שהמלים לא יהיה להן שום מובן [...] הרי המלים והספר יפקעו שימושן וקדושתם. ואחרון אחרון, אם אותן המלים תצורפנה באופן אחר, או ישתלט שימושן בהוראה הפוכה, הרי המלים והספר, שהיו קדושים תחילה, סופם טמאים ומחוללים. יוצא מזה, כי אין דבר קדוש או מחולל או טמא בפני עצמו מחוצה לנפש, אלא בזיקה אליה בלבד.<sup>111</sup>

תופעות הטאבו, כפי שעמד עליהן פרויד ב"טוטם וטאבו",<sup>112</sup> מעבירות את הקדושה ואת סגולותיה מהישות עצמה אל רמת הלשון, שמה – מסמנה. נוצר כאן אפוא קשר ראלי – בגדר ראיזם נומינלי – שבין המסומן למסמנו. וכך כפועל יוצא של זהות – או היעדר הנפרדות הזאת – שבין המסומן למסמנו נמצא גם מסמנו קדוש. כפי שכבר הזכרנו המקרה הבולט הם שמות האלוהות (ראה לעיל 4.48). הדיבר השלישי, "לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא" (שם' כ, ו), גרר שורת אסטרטגיות, מציון אות אחת מן השם או המרתו ועד שימוש

109. ראה שפינוזה.

110. שם, עמ' 134.

111. שם, עמ' 135.

112. ראה פרויד, למשל עמ' 56–57, 115.

בכינוי "השם המפורש" בהיפונים של הפרדיגמה כולה "השם". אולם הנוהג כי בתחום הגימטרייה של המספרים אין מציינים את המספרים 15, 16 באותיות י"ה, י"ו אלא נותנים ט"ו וט"ז תמורתן, או הנוהג להפריד (בכתב) את האותיות יו"ד וה"א כבואן ברצף במילים ובשמות, מסמן מעבר מתחום הזהות הזאת של מסמן-מסומן וייחוס הקדושה למסמן משום הזהות הזאת אל קדושה וטאבו של המסמן – הישות הלשונית – בזכות עצמו. שיאו של מעמדו הקדוש של המסמן הוא מנהג הגניזה והקבורה לטקסטים בעלי זיקה לענייני דת (ראה למשל רמב"ם, הלכות יסודי התורה ה, ח).

דוגמת המילה נביא, שהיא צורת פועל בגדר נטיית בינוני פעיל, מעלה היכט אחר של קדושת המסמן. חוקרים העמידו גם את השימוש בנביא ובשורש נב"א כדוגמה לחילון,<sup>113</sup> אולם לאור ההבחנה שעושה המקרא וסופרו בין נביא אמת לנביא שקר (והאחרון ודאי אינו בגדר קידוש) עולה השאלה, במה דבקה הקדושה בעולם: במאמר הנביא, בזיקתו לה' או במסמן? אך ראה למשל "נביא שקר" (מל"א כב, כב-כג)<sup>114</sup> או "משיח שקר" או "אלהים אחרים".

מובן שפועל יוצא של ההבחנה הזאת היא הקביעה על שינוי הערכיות הסמנטית של המילה, שינוי המחזיר אותנו לשאלה אם תכונת הקודש מצויה במילה כסממה, היינו כתכונה מהותית.

## 5. סיכום

לאחר הצגת הרקע הלשוני והחברתי לנושא החילון ביקשנו לבחון מנקודת מבט בלשנית-סמנטית את התופעה המתוארת על ידי לשונאים ובלשנים עבריים כמעטק חילון או כמעבר מילה מקודש לחול. העיון באלה העמידנו על התופעות הלשוניות-החברתיות שבמעטק. באלה השתמשנו במדע הלשון, קרי מערכת מוגדרת היטב של המעטקים הסמנטיים, להעמיד תמונה סדורה ומנומקת של התופעות. בכך יצאו אלה מכלל ייחוד דתי או עברי לתופעה סמנטית כללית והיא המעטקים הסמנטיים, היינו שינוי בהיערכות הסממות מחד גיסא, ותופעה סוציו-לשונית כללית, הנבדקת כמובן לגופה בכל חברה וחברה, מאידך גיסא.

113. ראה למשל גן, עמ' 75.

114. וראה שפינוזה, עמ' 69.

## הקיצורים הביבליוגרפיים

- אבינרי = י' אבינרי, כבושי העברית בדורנו, מרחביה 1946
- אבן-שושן = מלון אבן-שושן בשישה כרכים, עורך ראשי מ' אור, 2003
- אולמן, S. Ullmann, *The Principles of Semantics*, Glasgow and Oxford 1957 = 1957
- אולמן, S. Ullmann, *Semantics*, Oxford 1962 = 1962
- אולמן, S. Ullmann, "How the Vocabulary Grows", *Modern Languages* 54, 1 (1973), pp. 1-8
- אוקספורד = *OED: The Oxford English Dictionary*<sup>2</sup>, <http://dictionary.oed.com> (October 2010)
- אורוול = ג' אורוול, "פוליטיקה והשפה האנגלית", מתחת לאף שלך, תרגם י' וינטר-שגב, תל-אביב 2005 [1946], עמ' 213-229
- אורנן, תשכ"ב = ע' אורנן, "שיטת ניתוח של דימויים ביצירות ספרותיות", לשוננו כו (תשכ"ב), עמ' 40-47
- אורנן, תשס"ג = ע' אורנן, המילה האחרונה, חיפה תשס"ג
- אייזנשטדט = ש"ג אייזנשטדט, אינטלקטואלים ומסורת, ירושלים 1973
- אפרת, תשנ"ו = מ' אפרת, "היתר השירה והיתר השגרה – מודגם בחידושי הלשון של אברהם שלונסקי", מחקרים בלשון העברית ובלשונות היהודים, בעריכת מ' בראשר, ירושלים תשנ"ו, עמ' 257-275
- אפרת, תשס"ג = מ' אפרת, "תהליכים סמנטיים בתחדישו של יונתן רטוש", לשוננו סה (תשס"ג), עמ' 151-176
- אפרת, תשס"ד = מ' אפרת, "ייחודם הכלכלי-המשפטי של שמות המסחר – הסמיוטיקה של הישן", בלשונות עברית 53 (תשס"ד), עמ' 5-28
- אפרת, תשס"ו = מ' אפרת, "שמות פרטיים כתחדישים פרי דחיסה והתקה", העברית ואחיותיה ו-1 (תשס"ו), עמ' 55-72
- אפרת, 2007 = מ' אפרת, "נייט נייט שה – הפונקציות התקשורתיות של השתיקה בתשדירי תעמולת הבחירות לכנסת ה-17 לפי המודל של יקובסון", שתיקות – על מקומה של השתיקה בתרבות וביחסים בין אישיים, בעריכת מ' אפרת, תל-אביב 2007, עמ' 161-176
- בורגס = A. J. Burgess, "Irreducible Religious Metaphors", *Religious Studies* 8 (1972), pp. 355-366
- בית-הלחמי = B. Beit-Hallahmi, "On Secularization", 1998 (unpublished)
- בית-הלחמי וארגיל = B. Beit-Hallahmi and M. Argyle, *The Psychology of Religious Behaviour, Belief & Experience*, London and New York 1997

V. Balaban, "Self and Agency in Religious Discourse: Perceptual = בלבן Metaphors for Knowledge at a Marian Apparition Aite", *Metaphor in Cognitive Linguistics*, ed. R. W. Jr. Gibbs and G. J. Steen, Amsterdam and Philadelphia 1997, pp. 125–144

L. Bloomfield, *Language*, New York 1933 = בלומפילד  
בן-אמוץ ובן-יהודה = ד' בן-אמוץ ונ' בן-יהודה, מלון עולמי לעברית מדוברת, ירושלים 1972

בן-חיים = ז' בן-חיים, "לשון עתיקה במציאות חדשה", לשוננו לעם ד (תשי"ג), עמ' 85–3 [=ז' בן-חיים, במלחמתה של לשון, ירושלים תשנ"ב, עמ' 36–85]  
בן-יהודה = א' בן-יהודה, מלון הלשון העברית הישנה והחדשה, א-טו, ירושלים  
ותל-אביב תש"ח-תשי"ט

R. Giora, "Is Metaphor Unique?", *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, ed. R. W. Jr. Gibbs, Cambridge 2008, pp. 143–160

גן = מ' גן, "בין קודש לחול", לשוננו לעם יג (תשכ"ב), עמ' 67–77  
גרובסקי וילין = י' גרובסקי וי' ילין, המלון העברי, יפו תרע"ט  
גרוס = ב"צ גרוס, המשקלים פעלון ופעלן במקרא ובלשון חכמים, ירושלים תשנ"ד  
דה-סוסיר = פ' דה-סוסיר, קורס בבלשנות כללית, תל-אביב 2005  
J. Derrida, "The Eyes of Language – The Abyss and the Volcano", *Acts of Religion*, ed. G. Anidjar, New York and London 2002, pp. 191–227

G. Hunsinger, *How to Read Karl Barth: The Shape of his Theology*, New York 1991

הרשב = ב' הרשב, אמנות השירה, ירושלים 2000  
ואן-בורן = P. M. Van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel – Based on an Analysis of its Language*, New York and London 1963  
וואהרמאן = י' וואהרמאן, מערכת ההעתקות, אפצן 1831  
ויינברג = צ' ויינברג, הקרבן בישראל על פי המקרא והמנהגים של העמים השכנים, ירושלים תשמ"ז

טור-סיני = נ"ה טור-סיני, הלשון והספר: כך הלשון, ירושלים תשי"ד  
D. Tracy, "Metaphor and Religion: The Test Case of Christian Texts", *On Metaphor*, ed. S. Sacks, Chicago and London 1981, pp. 89–104

R. Jakobson, "Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances", *Selected Writings*, II, The Hague 1956, pp. 239–259

יובל = י' יובל, "מבוא כללי: מודרניזציה וחילון בתרבות היהודית", זמן יהודי חדש, ירושלים 2007, עמ' xv-xxvi

ינאי = י' ינאי, "חילון (סקולאריזציה) בעברית החדשה – פרק בסימנטיקה של הלשון", דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, חטיבה ד, ירושלים תש"ם, עמ' 101-113

ירדן = ד' ירדן, מדרש לשון, ירושלים תשט"ז

לייקוף = G. Lakoff, "The Neural Theory of Metaphor", *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, ed. R. W. Jr. Gibbs, Cambridge 2008, pp. 17-38

לייקוף וג'ונסון = G. Lakoff and M. Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago and London 1980

ליך' = G. Leech, *Semantics*, London 1974

לנדאו = ר' לנדאו, פרקים בסמנטיקה עברית, רמת גן תשל"ד  
מורג = ש' מורג, עיונים בעברית, בארמית ובלשונות היהודים, ירושלים תשס"ד  
מילגרום = י' מילגרום, "תרומה", אנציקלופדיה מקראית, ח, ירושלים 1982, עמ' 928-930

מילון ההווה = ש' בהט ומ' מישור, מילון ההווה, תל-אביב תשנ"ה  
מנצור = י' מנצור, "עיקר וטפל בתיקוני לשון", לשוננו לעם יג (תשכ"ב), עמ' 78-83

מרטין = D. Martin, *The Religious and the Secular*, New York 1969  
ניר, תשל"ח = ר' ניר, סמנטיקה של העברית החדשה, תל-אביב תשל"ח  
ניר, 1981 = ר' ניר, מבוא לבלשנות, האוניברסיטה הפתוחה, יחידה 10, תל-אביב 1981

ניר, 1989 = ר' ניר, סמנטיקה עברית: משמעות ותקשורת, האוניברסיטה הפתוחה, יחידה 5, תל-אביב 1989

נצר = נ' נצר, עברית בג'ינס: דמותו של הסלנג העברי, באר שבע תשס"ח  
סויאר = J. F. A. Sawyer, "Religion", *The Encyclopedia of Language and Linguistics*, ed. R. E. Asher, 10 vols., Oxford 1994, pp. 3533-3534  
סוסקיץ, 1985 = J. M. Soskice, *Metaphor and Religious Language*, Oxford 1985

סוסקיץ, 1994 = J. M. Soskice, "Religious Language", *The Encyclopedia of Language and Linguistics*, ed. R. E. Asher, 10 vols., Oxford 1994, pp. 3534-3536

סטרן = J. Stern, "Metaphor, Semantics and Context", *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, ed. R. W. Jr. Gibbs, Cambridge 2008, pp. 262-279

- ספן = ר' ספן, "לסיווגה הסמנטי של המטפורה", לשוננו כו (תשכ"ב), עמ' 39–35
- ספראי = ש' ספראי, "קרבן, קרבנות", אנציקלופדיה מקראית, ז, ירושלים 1978, עמ' 255–222
- פינסקר = S. Pinsker, "And Suddenly We Reached God?", *Journal of Modern Jewish Studies* 5 (2006), pp. 21–41
- פירס = C. S. Peirce, *The Collected Papers of Charles S. Peirce*, ed. C. Hartshorne, P. Weiss and A. W. Burks, Cambridge 1931–1966
- פישיבין = מ' פישבין, "תורה", אנציקלופדיה מקראית, ח, ירושלים 1982, עמ' 483–469
- פרגה = G. Frege, "On Sense and Reference", *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, ed. P. Geach and M. Black, Oxford 1960 [1892], pp. 56–78
- פרויד = ז' פרויד, טוטם וטאבו, תרגם ח' איזק, תל-אביב 1999 [1930]
- צבר = י' צבר, "היסודות העבריים בניב הארמי שבפי יהודי זאכו בכורדיסטאן", לשוננו לח (תשל"ד), עמ' 219–206
- צרפתי, תשל"ח = גב"ע צרפתי, סמנטיקה עברית, ירושלים תשל"ח
- צרפתי, תשמ"ה = גב"ע צרפתי, סמנטיקה עברית, ירושלים תשמ"ה
- צרפתי, תש"ן = גב"ע צרפתי, "תהליכים ומגמות בסמנטיקה של העברית", לשוננו נד (תש"ן), עמ' 125–115
- צרפתי, תשס"א = גב"ע צרפתי, העברית בראי הסמנטיקה (אסופות ומבואות בלשון, ה), ירושלים תשס"א
- קדרי, תשכ"א = מ"צ קדרי, "על החילון בלשון", דעות יז (תשכ"א), עמ' 45–41
- קדרי, תשכ"ח = מ"צ קדרי, מירושת לשון ימי הביניים, תל-אביב תשכ"ח
- קדרי, 2006 = מ"צ קדרי, מילון העברית המקראית: אוצר לשון המקרא מאלף עד תו, רמת גן 2006
- קוטשר, 1961 = י' קוטשר, מלים ותולדותיהן, ירושלים 1961
- קוטשר, 1982 = E. Y. Kutscher, *A History of the Hebrew Language*, Jerusalem 1982
- קליינז = D. J. A. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, 6 vols., Sheffield 1993–2007
- קנטור, 1989 = ה' קנטור, "על תופעת החילון בלשון ימינו והשלכותיה על הוראת העברית", העברית ככוח מאחד בחינוך היהודי בתפוצות, בעריכת ע' אולשטיין, ד' זיסנרין וא' שוהמי, תל-אביב 1989, עמ' 172–157
- קנטור, 1992 = H. Kantor, "Current Trends in the Secularization of Hebrew", *Language in Society* 21 (1992), pp. 603–609

קנטור, 2006 = ה' קנטור, "מלים ומשמעים הנעלמים והולכים בדורנו", העברית שפה חיה, בעריכת ר' בן-שחר וג' טורי, ד, תל-אביב 2006, עמ' 391-410  
 קרטון-בלום = ר' קרטון-בלום, "הסמיוטיקה של החילון: בין שירתו של נתן זך לבריית החדשה", עתות של שינוי: ספרויות יהודיות בתקופה המודרנית – קובץ מאמרים לכבודו של דן מירון, בעריכת ג' בנו, מ' ארבל ומ' גלזמן, שדה בוקר 2008, עמ' 258-281

קרני = צ' קרני (משורר), "המימד הדתי כמאבחן לשוני", דרך אפרתה יא (תשס"ד), עמ' 129-147

רגב ואחרים = ז' רגב ואחרים, סמנטיקה בחיי יום יום: בנקרא, בנשמע ובהבעה, ירושלים תשמ"ה

רובינשטיין = E. Rubinstein, "Double Causation in a Sentence", *Israel Oriental Studies* 5 (1975), pp. 32-44

ריצ'רדס = I. A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, New York and London 1936

שביד = א' שביד, ביקורת התרבות החילונית, ירושלים 2007  
 שורצולד וסוקולוף = א' שורצולד ומ' סוקולוף, מילון למונחי בלשנות ודקדוק, אור-יהודה תשנ"ב

שלום = ג' שלום, "הצהרת אמונים לשפה שלנו: מכתב לפרנץ רוזנצוויג, ז' טבת תרפ"ז (26.12.1926)", עוד דבר – פרקי מורשה ותחיה, בעריכת א' שפירא, ב, תל-אביב 1989, עמ' 59-60 [נוסח עברי]; מובא כנספח אצל דרידה: G. Sholem, "Confession on the Subject of our Language: A Letter to Franz Rosenzweig, December 26, 1926", *Acts of Religion*, ed. G. Anidjar, New York and London 2002 [1926], pp. 226-227 [נוסח אנגלי]

שפיגל = נ' שפיגל, מלים מספרות, ירושלים תשנ"ב  
 שפינוזה = ב' שפינוזה, מאמר תיאולוגי-מדיני, תרגם ח' וירשובסקי, ירושלים תשס"ג [תשכ"ב]

BDB = F. Brown, S. R. Driver and C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Peabody, Massachusetts 1962

## מבני הדדיות בעברית בין התחביר ללקסיקון

### מבוא

כידוע, אחד המאפיינים של הלשונות השמיות הוא יכולתן להביע אותו יחס תחבירי הן בדרך לקסיקלית, במורפולוגיה של גזירה, והן בדרך תחבירית. דוגמה לכך היא הבעת היחס הלוואי בצורה מורפולוגית סינתטית או בצורה תחבירית פריפרסטית; למשל, פקיד/ממונה לעומת "אשר על הבית" ("ויאמר לאשר על ביתו", בר' מג, טז). שתי דרכי קידוד אלה משמשות בעברית גם לקידוד אירוע הדדי. הדרך הלקסיקלית לקידוד אירוע כזה היא כאמצעות הסתרגות בבנייני נפעל והתפעל (לא נתפעל) של לקסמה שההדדיות היא חלק ממשמעותה הטבעית. מורפולוגית גזירה זו לא הפכה לדרך המלך בקידוד אירוע של הדדיות. הטענה שתוצג במאמר היא, כי דרך קידוד זו שייכת ללקסיקון, כלומר לצד השרירותי והבלתי סדיר של הלשון.<sup>1</sup> לעומת זאת, האסטרטגיה להבעת הדדיות שהתמסדה והפכה לחלק מן הדקדוק או התחביר (במובן של הצד הסדיר והפרודוקטיבי של הלשון) היא הקידוד במבנה פריפרסטי הכולל פרדיקט הנסב על שני ארגומנטים בעמדת נושא וביטוי דו-איברי מסוג "איש את רעהו", "זה את זה", "אחד את השני", שהוא תחליף-שם המאזכר את שני המשתתפים באירוע ההדדי. ביטויים דו-איבריים אלה נוצרו בעקבות ניתוח-מחדש של מילות תוכן או מילות דקדוק ששינו את תפקידן והפכו לכינויי ההדדיות הסדירים בלשון, כלומר בעקבות תהליך של גרמטיקליזציה. לצד אלה קיימות בעברית אף דרכים אחרות, שוליות יותר, להבעת הדדיות. נציין כאן למשל את השימוש בצירופים עם פועל העזר החליף, וכן את השימוש בבינומים של כפל שמות איברי גוף שהתחולל בהם תהליך של מילון (לקסיקליזציה) ולא של גרמטיקליזציה, כבלשונות אחרות שדרך זו היא בהן הדרך הדקדוקית הסדירה לייצוג

\* המאמר מבוסס על הרצאה שנשאתי במסגרת הפורום הבין-תחומי של בית הספר למדעי הלשון באוניברסיטה העברית ב-27 באפריל 2010. אני מודה למשתתפים על הערותיהם המועילות.  
1. הלקסיקון משמש כאן בהוראה של המילון הרוחני של הדובר שמאוחסנים בו הערכים המילוניים והמידע על דרכי הצטרפותם, צורני הגזירה והנטייה וכל אבני הבניין הדקדוקיות שהדובר משתמש בהם כיחידות מוכנות מראש (כולל המידע הדקדוקי והסמנטי המתקשר אליהם, כגון חלק הדיבר, מספר הארגומנטים המוצרכים על ידי הפועל ועוד). עיין הלוי, 1998, עמ' 76–88. מהיבט גנרטיבי ראה ריינהרט, 2008, עמ' 22–24.



אירוע הדדי.<sup>2</sup> מטרת המאמר להציג את הדרכים בעברית להבעת הדדיות כתהליכים בין התחביר והלקסיקון, כלומר כתולדה של גרמטיקליזציה או של מילון. תיאור היסטורי מדוקדק של תהליכים אלה אינו מטרת מאמר זה.<sup>3</sup> בניגוד למשמעות החוזרת, במשמעות ההדדית הפרדיקט נסב על שני ארגומנטים (או שתי קבוצות של משתתפים) או שם עצם ברבים שמשותפים ההדדיים כלולים בו. אירוע הדדי טיפוסי הוא אירוע שכל משתתף ממלא בו במקביל תפקיד של פועל ותפקיד של פעול.<sup>4</sup> המבנים בעברית עם ביטויים הדדיים דו-איבריים משמשים אף לתיאור אירועים שאינם סימטריים או דו-סטריים, כגון פעולות שרשרת הנעשות זו אחר זו או זו על גבי זו. תיאור אופן הפעולה, למשל באמצעות הביטויים "באופן הדדי", "במקביל" או "בינם לבין עצמם", הוא מקרה אחר, שאינו בגדר מבנה המתאר יחס הדדי בין משתתפים, ולכן לא יידון כאן.<sup>5</sup> כפי שנראה, אין חילופים חופשיים בין מבני ההדדיות השונים.

### 1. מילון לעומת גרמטיקליזציה

1.1 באופן כללי המילון הוא התהליך המייצר ערכים מילוניים. ביסודו הוא מציין כריכת מספר תכונות סמנטיות בצרור אחד, כך שהדובר יכול לעשות בצרור לקסיקלי זה שימוש תחבירי כמו ביחידה צורנית-תחבירית אחת שאיננה ניתנת לפירוק.<sup>6</sup> נוסף לכך הוא מציין את התהליך המורפולוגי של גזירת מילים מצורנים (שורשים, משקלים וצורני גזירה), תהליכים של הרכבה או הלחמה של מספר מילים ליחידה מילונית אחת ותהליך של התמסדות בשימוש הלשון והיסחפות ללקסיקון של צירופים בדרגות כבילות שונות. המילון גורם להתרחקות סמנטית ותחבירית של מרכיבי הצירוף ממבנה התשתית שממנו נגזר, כלומר לקיפאון בדרגות שונות של מרכיבו. המילון גם עשוי להניב ערך מילוני מיסוד דקדוקי או מצירוף של יסודות דקדוקיים; למשל, "כל המי ומי" (הידוענים).<sup>7</sup> במאמר נעמוד על תהליכי המילון בפועל הדדיות בנפעל

2. עיין בעיקר אוונס, 2008; נדיאלקוב, 2007. לסקירה טיפולוגית של מבני הדדיות ביותר משבעים לשונות בעולם ראה פרויקט מבני ההדדיות של אוניברסיטאות אוטרקט וברלין (BURS), שנפל בחלקי ליטול בו חלק.

3. לדיון בתהליכים ההיסטוריים של המילון והגרמטיקליזציה של הביטויים ההדדיים הדו-איבריים בעברית ראה הלוי, 2011ב.

4. המונח הרגיל בספרות ל"פעול" הוא פציינט; משמעותו היא מי שנפגע או מושפע מן הפעולה. הפציינט המובהק הוא משתתף שחל שינוי במצבו. אולם באירוע של הדדיות (ובדומה לכך באירוע רפלקסיבי) הפועל (האגנט) והפעול הם שווי ערך מצד מעמדם באירוע. הפועל אינו מציין שינוי במצבו של הפועל, ועל כן פעול זה אינו פציינט מובהק.

5. עיין הלוי (בדפוס); הנ"ל, 2011א.

6. למשל לפי ליץ', 1981, עמ' 188.

7. עיין הלוי, 1998, עמ' 76-88; הימלמן, 2004, עמ' 27.

והתפעל ונדגים את תהליך המילון בשם התואר הדדי, בצירופים כגון החליפו מבטים, ובבינומים של שמות איברי גוף כגון יד ביד, ראש בראש וכיו"ב.

הגרמטיקליזציה, לעומת זאת, היא תהליך דיאכרוני וסינכרוני שבמהלכו פריט לשוני משנה את תפקידו ומסתפח לדקדוק במשמעותו החדשה, כלומר הופך לחלק מן הקידוד הממוסד במצב הלשון הנתון. השינוי הלשוני עשוי להתרחש ביסוד מילוני ההופך ליסוד דקדוקי או ביסוד דקדוקי המשנה את תפקידו ליסוד "דקדוקי יותר", כגון צורן גזירה ההופך לצורן נטייה, או יסוד אנליטי ההופך ליסוד סינתטי;<sup>8</sup> לענייננו, כינויי הרמז שהפכו לכינויי גוף, לכינויי זיקה, לכינויים דיסטריבוטיביים ולכינויי הדדיות (בביטוי "זה... זה"). מבחינה סינכרונית הגרמטיקליזציה מתבטאת בארגון-מחדש של קטגוריות לשוניות,<sup>9</sup> כלומר היא תהליך שבו פריטים מילוניים או צירופים הרגילים להופיע דרך קבע זה ליד זה זוכים לניתוח-מחדש. מטבע הדברים תהליך זה אינו צפוי להיפסק, שכן מרגע שיסודות אלה מסתפחים לדקדוק הם עשויים לפתח תפקידים דקדוקיים חדשים או לחזור ולשמש כיסודות לקסיקליים (קרי תהליך של רה-לקסיקליזציה).<sup>10</sup> כאן המקום להדגיש כי הגרמטיקליזציה, כמו המילון, מתרחשת ביחידה השלמה ובתוך ההקשר (הטקסטואלי והפרגמטי). היחידה שלגביה היא פועלת היא לעולם המבנה, ולא הפריט הבודד. במקרה שלנו המבנה מכיל נושא המייצג שני ארגומנטים (כל אחד מהם מתפרש בו בזמן כפועל ופעול), ופרדיקט בעל משמעות לקסיקלית של הדדיות בנפעל או התפעל, או בקידוד הפריפרסטי – פרדיקט טרנזיטיבי (חסר משמעות של הדדיות) וביטוי הדדי דו-איברי. היקרותם-יחדיו של מרכיבים אלה בהקשר מסוים היא שמניבה את המשמעות של הדדיות. דהיינו, הרכבת היסודות בהקשר היא שיוצרת את המשמעות הנדונה. המשמעות של הדדיות אינה קיימת מראש בשום מרכיב מן המרכיבים הנדונים, או אי אפשר לצפות אותה מראש רק על יסוד הכרת היסודות שהורכבו יחדיו.<sup>11</sup>

יסודות עשויים להשתייך ללקסיקון אך בה בעת מבחינה היסטורית היווצרותם עשויה להיות פרי תהליך של גרמטיקליזציה, כגון הביטויים ההדדיים הדו-איבריים מסוג "איש את רעהו", "(ה)אחד את השני/משנהו" ו"זה את זה", שהם נושא דיוננו – אלה נשלפים מן הלקסיקון כאבני בניין תחביריות מוכנות מראש.

8. תפיסה זו של הגרמטיקליזציה ידועה כבר מחיבוריהם של בופ, הומבולדט ומינה. ההגדרה "הקלאסית" ברוח זו המצוטטת ביותר בספרות היא זו של קורילוביץ' (1975, עמ' 52): "Grammaticalization consists in the increase of the range of a morpheme advancing from a lexical to a grammatical, or from a less grammatical to a more grammatical status, e.g. from a derivative formant to an inflectional one".

9. לפי טראוגוט והיינה, 1991, עמ' 1.

10. ראה בעיקר אצל הופר וטראוגוט, 2003.

11. ראה הלר, 1998, עמ' 22–25 (תפיסה הוליסטית).

## 1.2 התכונות המשותפות לגרמטיקליזציה ולמילון

שני התהליכים כאחד, גרמטיקליזציה מחד ומילון מאידך, דומים בכך שנוצר בהם מעבר מצירוף ספונטני, חי ופורה, לביטוי נוסחתי, מוכן מראש, הנשלף מן הלקסיקון כיחידה צורנית-תחבירית אחת, שאינה ניתנת לפירוק. בשניהם התוצאה היא התמסדות הביטוי במערכת הלשונית הסינכרונית. התהליכים המתרחשים בשניהם הם אלה:

- א. החוורה או שחיקה של המשמעות היסודית.
- ב. התאבנות מורפר-פונמית וקיפאון תחבירי.

ג. התקבעות ושרירותיות הן במישור הסינטגמטי והן במישור הפרדיגמטי. למשל, שרירותיות לקסיקלית בכינויי ההדדיות הדו-איבריים "איש... רעהו/אחיו" המתבטאת בהתקבעות שרירותית של איש באיבר א ומניעת היקרות לקסמות אחרות מאותה קבוצת בחירה, כגון אדם, בן אדם / גבר / את. ההתארגנות-מחדש של הפרדיגמה היא חלק מן הניתוח-מחדש של היחידה הלשונית.

ד. דה-קטגוריזציה, או מעבר מקטגוריה אחת לאחרת. למשל, מעבר מיסוד דקדוקי א ליסוד דקדוקי ב. כגון: כינוי רמז < יסוד דיסטריבוטיבי < כינוי פרונמינלי של הדדיות ("זה... זה").

ה. הביטוי מסגל לעצמו התנהגות צורנית-תחבירית מיוחדת, שכן הוא אינו משתתף עוד בתהליכים המורפר-פונולוגיים והתחביריים הסדירים.

יסודות מילוניים שחלה בהם גרמטיקליזציה נכנסים מחדש ללקסיקון, והואיל והם אינם פועלים עוד לפי חוקי הדקדוק הסדירים, כגון הביטויים ההדדיים הדו-איבריים שהם נושא עיונו. תהליך זה של ניתוח-מחדש של יחידות לשוניות עשוי להתפתח במרוצת הזמן אף לדה-גרמטיקליזציה או למילון-מחדש (רה-לקסיקליזציה).

הגרמטיקליזציה, כמו המילון (של שני פריטים לקסיקליים לפחות), אינה גורמת בהכרח להיעלמות המשמעות היסודית; כלומר היסודות הנידונים עשויים להמשיך לשמש בצורה עצמאית במערכת הלשונית. למשל, כינויי הרמז יכולים להתממש בהקשר אחד כיסודות דיסטריבוטיביים ובהקשר אחר ככינויי הדדיות.

## 1.3 דוגמה לגרמטיקליזציה מחד ומילון מאידך

שם התואר הדדי, הנקרה בצירופים כגון השפעה הדדית, ערבות הדדית, עזרה הדדית, הוא ירושת הביטוי הארמי אהדדי.<sup>12</sup> למשל בארמית הבבלית:

1. ובין חדא לחדא פרסה וקא קפדי אהדדי (בבלי קידושין עא ע"ב).

אולם שם תואר זה לא הפך לכינוי סדיר של הדדיות, אלא הסתפח ללקסיקון כערך

12. אהדדי (ארמית) הוא במקורו ביטוי אדורביאלי שנוצר מהרכבה של א (מילת יחס אדורביאלית, מילולית: על) + הד/חד + הד/חד ('אחד + אחד') + י (סימנת רבים).

מילוני חדש; כלומר התרחש בו תהליך של מילון. לעומת זאת, בסורית הקלאסית ובניבי הארמית המזרחית החדשה התרחש בצירוף זה תהליך של גרמטיקליזציה, וכתוצאה ממנו התמסד הצירוף במערכת הדקדוקית ככינוי של הדדיות. למשל בסורית:

2. nesnōn ḥad l-ḥad, מילולית: (הם) שונאים אחד את/ל אחד, כלומר הם שונאים זה את זה (וגם בצורת הֶלַחם ḥdade).
3. b-muzzāgā d-ḥad 'am ḥad, מילולית: בהתמזגות של אחד עם אחד (בהתמזגות זה עם זה).<sup>13</sup>

בניבי הארמית המזרחית החדשה התקדמה הגרמטיקליזציה לכדי התכווצות המבנה, בד בבד עם תהליכים של שחיקה סמנטית, שינוי פונולוגי וקיפאון צורני-תחבירי; כך למשל בצורה המולחמת ḥdode בניב של טורויו.<sup>14</sup>

## 2. מבני הדדיות בלקסיקון

- 2.1 דרך הקידוד הלקסיקלית בבנייני נפעל והתפעל<sup>15</sup>  
מן הצד ההיסטורי ואף מצד התפקוד הסינכרוני הדרך (voice) או המשמעות התיכונה (middle)<sup>16</sup> היא החלק הקבוע והיציב של הוראת בנייני נפעל והתפעל הן בלשון המקרא הן בעברית החדשה. לעומת זה, התממשות תת-משמעות חוזרת או הדדית בבניינים אלה תלויה בקבוצה שרירותית ומוגבלת של לקסמות שהרפלקסיביות או ההדדיות טבועה במשמעותן.<sup>17</sup> בנייני נפעל והתפעל אינם נתונים אפוא, לטענתנו,

13. ראה נלדקה, 2001, §242.
14. ראו יסטרוב, 1985, עמ' 36. לכיבליוגרפיה מקיפה על הגרמטיקליזציה של מבנה הדדי זה בניבי הארמית המזרחית החדשה ראה רובין, 2005, עמ' 22–23.
15. הקידוד בבנייני נפעל והתפעל לציון רפלקסיביות והדדיות זכה במחקר לתשומת לב רבה יותר יחסית לדרך הקידוד התחבירית במבנה הפריפרסטי עם ביטוי הדדי דו-איברי. בין המחקרים הדנים בתפקודם בעברית החדשה של נפעל והתפעל בעלי משמעות של הדדיות בולטים בעיקר המחקרים שנערכו במסגרת הבלשנות הגנרטיבית, כגון מאמריהן של סילווי (2002, 2008) ושל דורון ורפפורט-חובב (2008, 2009). לנושא זה גם מוקדש פרק בעבודת הדוקטור של אליצור בר-אשר (2009), הן במבנה הארגומנטים בשתי דרכי קידוד אלה.
16. פועל המתממש בדרך התיכונה הוא פועל אקטיבי שנושא ממומש כפועל בלי שממומש הארגומנט השני שלו (הפעול או המושא). אי התממשות הארגומנט השני עשויה לציין, על פי ההקשר, תהוות מצב שלנושא אין שליטה עליו, מצב שהתהווה כביכול מעצמו (משמעות אינכוואטיבית), משמעות חוזרת (רפלקסיבית), משמעות אוטו-רפלקסיבית (לטובת הפועל), או כשהנושא ברבים משמעות הדדית (פעולת המשתתפים היא איש על רעהו).
17. החברים בקבוצות אלה משתנים מלשון ללשון. מספר הלקסמות שההדדיות טבועה במשמעותן

לתהליכים לקסיקליים ותחביריים סדירים המניבים משמעות חוזרת והדדית, וזו כאמור אף אינה משמעותם הראשונית; ואכן מורפולוגיית גזירה זו אינה דרך המלך בעברית לקידוד אירוע הדדי.

הבעת הדדיות שכיחה בעברית החדשה בהתפעל יותר מאשר בנפעל. בלשון המקרא נפעל נפוץ יותר, אך כמו התפעל גם הוא אינו מסומן כבניין הדדי. משום כך לצורך "חיוזוק" המשמעות של הדדיות נזקקת לשון המקרא תכופות לתוספת לקסיקלית, בעיקר לתוספת תואר הפועל יחדיו.<sup>18</sup> למשל:

4. לכה ונועצה יחדו (נחמ' ו, ז).
5. ויועדו יחדו לבוא (איוב ב, יא).
6. כי יִנְצו אנשים יחדו, איש ואחיו (דב' כה, יא).

והנה דוגמות מלשון המקרא לבניין התפעל המציין הדדיות:

7. וירא יעקב כי יש שבר במצרים ויאמר יעקב לבניו למה תתראו (בר' מב, א).
8. וַיֵּרָא דָּוִד כִּי עֲבָדֵיו מֵתִלַּחֲשִׁים (שמ"ב יב, יט).

בלשון חכמים החלו בנייני נפעל ונתפעל (כנראה צורה שנוצרה ממיזוג בין נפעל להתפעל) לשמש בהשפעת הארמית בהוראת סביל.<sup>19</sup> בעקבות זאת החל להתמסד במערכת הלשונית המבנה הפריפרסטי עם ביטוי הדדי דו-איברי.<sup>20</sup> למשל, כנגד "נועצו יחדיו" המקראי מופיע בלשון חכמים הביטוי הפריפרסטי "נטלו עצה זה מזה", כגון:

9. בשביל ארבעה דברים מתו [...] ועל שלא נטלו עצה זה מזה (ויקרא רבה כ, ח).

והמתממשות בנפעל והתפעל מגיע לעשרים לקירוב. למשל: נפגש/נועד, התראה, נישא/ התחתן, התגרש, התווכח/התדיין/התנצח/התעמת, התגושש/התאגרף, נלחם/נאבק/התכתש/ התקוטט, התפייס, התנגש, התעלס, התחבק, התנשק, התלטף, התלחש/הסתודד, התחרה, התכתב. פרדיגמה לקסיקלית זו אינה סגורה, והיא נתונה כל העת לחידושים; למשל, בלשון ימינו הצטלצלו (התקשרו בטלפון זה לזה), הסתמסו (שלחו מסרונים זה לזה).

18. לעומת זאת העברית החדשה אינה סובלת הוספת מתאר אדורביאלי כגון יחד/יחדיו לציין המשמעות הקומולטיבית: תוספת מעין זו נתפסת כייטור (פלאונזם). למשל, #ראש הממשלה ונשיא ארה"ב נועדו יחדיו בבית הלבן. סילוני (2008, עמ' 486–487) טוענת, כי המתאר יחד אינו יכול להתקשר לארגומנטים באירוע סימטרי, כגון בעברית לאירוע בנפעל והתפעל. כאמור, לשון המקרא מאפשרת זאת, אף שהאירוע מציין סימטריה בין הארגומנטים (כלומר המניעה אינה נובעת מן הסימטריה הטבועה במבנה).

19. עיין למשל בנודיד, 1971, עמ' 483–487. על תפקודם של נתפעל והתפעל בעברית הישראלית עיין בולוצקי, 2010.

20. עיין בנודיד, 1971, עמ' 488–489; סגל, 1936, §5.

הטענה המקובלת בספרות היא, כי בניגוד לדרך הקידוד התחבירית עם ביטוי הדדי דו-איברי בדרך הקידוד הלקסיקלית (במורפולוגיית גזירה) יכולים להיקרות רק פעלים שיש בהם סימטריה מחויבת (אינהרנטית).<sup>21</sup> כלומר, הפרפרזה של מבנה מורפור-סינטקטי זה היא בדרך כלל שני פסוקים סימטריים בעלי פועל טרנזיטיבי, בדרך כלל בבניין פיעל או בבניין פעל.<sup>22</sup> למשל, בעברית חדשה:

10. דני ורותי התנשקו = דני נישק את רותי, ובו בזמן נישקה רותי את דני.

11. דני ורותי נפגשו = דני פגש את רותי, ובו בזמן פגשה רותי את דני.

דרך קידוד זו ניתנת למימוש גם ב"מבנה בלתי רציף",<sup>23</sup> שבו אין הארגומנטים ההדדיים מופיעים ברצף, זה אחר זה, אלא ארגומנט א מופיע בעמדת נושא, ואילו ארגומנט ב מופיע לאחר הפועל במעמד של משלים עם מילת היחס עם (או ב/נגד ככמה פעלים של תחרות ומאבק). למשל:

12. דני התנשק עם רותי.

13. דני נפגש עם רותי.

אולם לכל אחד מן המבנים משמעות שונה. במבנה הבלתי רציף, אף שהפרדיקט כולל לקסמה בעלת הדדיות סימטרית טבעית, יש "הורדה" של משתתף ב לעמדת מושא עקיף, ואגב כך הגברת האגנטיביות של משתתף א הנושא. דהיינו, בניגוד למבנה הרציף, מבנה זה אינו מנביע סימטריה, שכן ה"הורדה" של ארגומנט ב לעמדת מושא עקיף מחלישה את מעמדו. כלומר במבנה זה ארגומנט א מוצג כיוזם ואילו ארגומנט ב כסביל, או כמי שהוא פחות פעיל באירוע. דוגמה מעניינת לכך היא התממשות הערך המילוני התנגש עם במשמעות 'הגיב

21. ראה בעיקר דימיטריאדיס, 2008, המתאר פעלים אלה כ-irreducibly symmetric predicates.

22. עם זאת, קיימות אף לקסמות בנפעל והתפעל שהדדיות טבועה במשמעותן, אך אין להן מקבילה טרנזיטיבית. למשל: התווכח, נאבק, נלחם, התגושש, התאגרף, התקוטט, התעלס, נועד, התחרה, התמודד, הסתודד (המקבילה הפריפרסטית לחש סוד / המתקן סוד, אך אין פועל טרנזיטיבי פשוט). קיומן של צורות בלתי גזורות אינו מתיישב עם הטענה, למשל של סילוני (2008, עמ' 461), שהדדיות היא פעולה של הפחתת הערכיות ממבנה תשתית בעל פועל טרנזיטיבי, כלומר הליך המונע מיפוי התפקיד התמטי של המשלים לעמדתו התחבירית הרגילה (הקנונית). לעניין זה ראה תפיסת ה-*valence reducing operations* אצל ריינהרט וסילוני, 2005. וברוח דומה אצל דימיטריאדיס, 2008, עמ' 377: "A simple, *underived* verb by itself cannot, by this definition, count as reciprocal: only a reciprocal strategy can create a reciprocal predicate" (ההדגשה שלי). לפי דימיטריאדיס (שם), פעלים שאין כנגדם פועל טרנזיטיבי הם בגדר פעלים "קפואים".

23. ראה הגדרה אצל היינה, 1994, עמ' 43. לדיון במבנים בעלי צייני הדדיות בלתי רציפים עיין דימיטריאדיס, שם, עמ' 387–390.

בפעולה אלימה (כגון כחלק מפעולות מחאה) במבנה הבלתי רציף. במבנה זה קיים אי שוויון בין המשתתפים, בעיקר מצד כוחם ומעמדם. למשל:

14. המפגינים התנגשו עם כוחות המשטרה.

כרם כאשר לערך מילוני זה משמעות של 'נתקל באופן פתאומי בעצמה רבה בעצם או אדם', והוא מתממש במבנה הבלתי רציף עם ב' היחס (ולא עם עם הקומיטיבית), אין נוצרת משמעות של הדדיות. למשל:

15. המכונית התנגשה בעץ.

16. בתאונת הדרכים התנגשה משאית באוטובוס נוסעים.

האירוע המובע כאן אמנם דינמי ואגנטיבי, אך זהו אירוע חד-סטרי (המושא הוא במעמד של פעול, ואינו מציין במקביל את הפועל). צורת התפעל מביעה כאן התהוות מצב, או נקודת מעבר של האגנט ממצב א (נסיעה) למצב ב (היתקלות). בדוגמה 15 חוסר הסימטריה בין המשתתפים בולט, שכן משתתף א נייד ואילו משתתף ב ניח. אך, כפי שמשמע מדוגמה 16, אף כששני המשתתפים שייכים לאותה קטגוריה סמנטית אין נוצרת הדדיות במבנה עם ב' היחס. הסימטריה וההדדיות בין המשתתפים באירוע של התנגשות במשמעות 'היתקלות פתאומית עזה בעצם או אדם' ניתנות להבעה במבנה הרציף בלבד. למשל:

17. שני כלי הרכב התנגשו בצומת / הייתה התנגשות בין שני כלי רכב.

או עם המשלים האדוורביאלי ביניהם, כאמצעי לחיזוק ההדדיות. למשל:

18. שני כלי הרכב התנגשו ביניהם.

ואף במשמעות 'ביצעו פעולות אלימות זה כנגד זה', למשל:

19. אתמול התנגשו שתי קבוצות האוהדים של קבוצת הכדורגל בוקה ג'וניורס וארגנטינה ג'וניורס (הארץ, 18.9.2009).

20. נמסר על התנגשויות אלימות בין המפגינים לכוחות המשטרה.

משמעות דומה והתנהגות תחבירית דומה ניתן למצוא אף בפועל כגון התחכך עם/ב-. נדגים להלן מצבים של מניעת היווצרות משמעות של הדדיות מחמת חוסר שוויון קטגוריאלי בין שני המשתתפים, למשל מחמת ניגוד בין אנוש ודומם:

21. ?רותי התחבקה עם הפסל של דויד.

??רותי והפסל התחבקו.

22. דני התחרה נגד המחשב בשחמט.

??דני והמחשב התחרו.

דוגמה למניעת הדדיות מחמת ניגוד בין אנוש לחי:

23. החתול שלנו אוהב להתלסף עם כל אחד.

במבע זה התלסף מציין 'שם עצמו במצב של קבלת ליטופים'.

המבנה הבלתי רציף מאפשר החלשת הסימטריה הקיימת בדרך כלל בדרך הקידוד הרציפה או אף ביטולה ממש, כאשר ארגומנט א מיועד ואילו ארגומנט ב בלתי מיועד, וזאת אף שהלקסמה של הפועל שייכת לסוג הלקסמות שהסימטריה וההדדיות טבועות בהן. למשל:

24. רותי התנשקה במסיבה עם גבר זר.

25. ראש הממשלה אמר שהיה רוצה להיפגש עם שחקני בייסבול.

ברם אין דיי בהשבעה (saturation) של הפרדיקציה במרכיבים הלקסיקליים הנדרשים (קרי הארגומנטים המוצרכים וטיבם הסמנטי); גם להקשר השיח יש תפקיד מרכזי בעיצוב המשמעות, כפי שניתן לראות, למשל, ממבעי התלחש שלהלן:

26. יותר מפעם אחת שמעתי מתלחשים מאחורי גבו של אח"מ, שהופיע בלי וולוו ומאבטחים: אולי הוא לא באמת שר (הארץ, מאמרים, 20.3.2008).

כלומר 'מדברים דברי רכיל'. אין משתמע כאן בהכרח אירוע סימטרי של הדדיות (ייתכן שחלק מהאנשים דיברו, ואחרים רק הקשיבו).

27. הוא חיין למכרים בקהל והתלחש עם עורכי דינו (הארץ, 27.9.2009).

כלומר 'הסתודד'. גם כאן אין בהכרח סימטריה והדדיות (ייתכן שהוא דיבר ועורכי דינו רק הקשיבו לדבריו).

28. השניים [=שני הנאשמים] התלחשו בעניין מיקומה של [הילדה], בבית הספר הצרפתי או אצל חב"ד (הארץ, 16.6.2009).

כלומר 'דיברו ביניהם בסודיות כחלק מתיאום גרסאות'. ההדדיות אינה מאופיינת. אמנם משתמע ששניהם אמרו דברים זה לזה, אך לא משתמע בהכרח סימטריה בפעולת המשתתפים.

זאת ועוד: יש צורך בהקשר מאופיין שיעמיד את המשמעות על דיוקה. למשל:

29. גדלנו ביישוב ונישאנו ואנחנו רוצים לחזור לגור בו (מודעה באתר של הר אדר, פברואר 2010).

ההקשר במבע זה אינו מאופיין די הצורך. התוצאה היא מבע דו-משמעי: (א) משמעות תיכונה-אינכואטיבית – 'הפכנו לנשואים', לאו דווקא זה לזה; (ב) משמעות הדדית – 'נישאנו זה לזה'.



התממשותה של הדדיות תלויה אפוא בנקיטה הלכה למעשה של אסטרטגיה לשונית המניבה משמעות של הדדיות. דהיינו: במישור הפרדיגמטי – בחירה במבנה תחבירי של הדדיות; ובמישור הסינטגמטי – הקשר סמנטי-פרגמטי הגורם לספיגת משמעות של הדדיות בפרדיקט.

נסכם את התנאים להתממשות הדדיות סימטרית בבנייני נפעל והתפעל:

א. הפרדיקציה חייבת להכיל לפחות שני ארגומנטים שכל אחד מהם מתפקד באירוע הן כפועל הן כפעול;

ב. שני הארגומנטים חייבים להשתייך לאותה קטגוריה סמנטית;

ג. על הארגומנטים להיות מוצגים בשיח כשווי ערך מבחינת "כולטותם" הסמנטית, כלומר מבחינת ההיררכייה הסמנטית (אנוש מעל חי ודומם) ומעמדם הרפרנציאלי (למשל שם מיועד לפני שם בלתי מיועד או שם גנרי);

ד. היחס ההדדי בין הארגומנטים מעוגן בהקשר השיח ובהקשר הפרגמטי הרחב (הידע ה"אנציקלופדי" החוץ-לשוני).

ההדדיות המובעת בבנייני נפעל והתפעל היא אפוא פועל יוצא של זיקת הגומלין בין המרכיבים הצורניים-תחביריים המצויים בהקשר השיח ובהקשר הפרגמטי (של המציאות). משמעות זו, שהיא תולדה של מילון, עשויה למצוא את ביטוייה בפוליסמיה או בגון משמעות שונה מזה המובע בפועל הטרנזיטיבי המקביל. בדוגמות שלהלן ניתן לראות כי במבנה הפריפרסטי עם ביטוי הדדי דו-איברי הפועל מופיע במשמעותו המילונית היסודית, ולעומת זאת כשהוא בנפעל או התפעל הוא בעל משמעות הדדית ממוחלטת. למשל:

30. א. דני ורינה פגשו זה את זה ברומא = ראו זה את זה, בלי תכנון מראש.

ב. דני ורינה נפגשו ברומא, כפי שקבעו = נועדו, הפגישה הייתה מתוכננת מראש.

31. א. דני ורינה לא ראו זה את זה.

ב. דני ורינה לא התראו = לא נפגשו, לאחר שקבעו זה עם זה לעשות כן.

32. א. דני ורינה דיברו זה עם זה.

ב. דני ורינה נדברו (ביניהם) להיפגש ברומא = החליטו ביניהם.

ג. כדי לפתור את המשבר חייבת ההנהלה להידבר עם העובדים = לנהל משא ומתן.

עולה מכאן:

א. כאשר בנייני התפעל ונפעל מציינים הדדיות, הדבר נובע ממילונם. קרי, ההדדיות אינה חלק מגרעין משמעותם של בניינים אלה.

ב. ההדדיות הנוצרת בבניינים אלה היא פועל יוצא של ספיגת משמעותו של המבנה התחבירי (כלומר אופן היערכות הארגומנטים ויחסם לפרדיקט) וספיגת משמעות מההקשר הפרגמטי במשמעות המילונית של הפועל. תיאור התופעה מן ההיבט

התחבירי בלבד, כמבנה הגזור ממבנה תשתית טרנזיטיבי, הוא לטענתנו תיאור בלתי ממצה של התופעה.<sup>24</sup>

נסכם: התהליך של היווצרות משמעות של הדדיות המתבטא בשינוי במבנה הארגומנטים ובהתנהגות התחבירית של פעלים בנפעל והתפעל הוא תהליך המתרחש בלקסיקון ולא בתחביר.<sup>25</sup>

## 2.2 צירופים ממולנים עם פועל העזר "החליף"

דרך מילונית אחרת, פחות נפוצה לציון הדדיות, היא השימוש בקולוקציות עם פועל העזר החליף (בדרך כלל בתוספת המשלים האדורביאלי ביניהם). קבוצת הבחירה של השמות המצטרפים לפועל זה מוגבלת, אם כי אינה סגורה, והיא נתונה לתהליך דינמי של התרחבות, בעיקר בפריטים מילוניים בעלי קשר של נרדפות או מכנה משותף סמנטי אחר. להלן דוגמות לצירופים מוגבלים כאלה:

33. ההורים נענעו בראשם זה לזה והחליפו ביניהם מבטים של הבנה ושמחה (הארץ, 20.9.2010).

34. למרות דברי הנימוסין שהחליפו ביניהם השניים מסכימים ביניהם על מעט מאוד נושאים (הארץ, 5.11.2006).

35. לפני האירוע שני השחקנים החליפו ביניהם קללות והאשמות (הארץ, 15.5.2010).

36. במקום זה האדמה והשמים מוסיפים להחליף ביניהם סודות בני אלפי שנים (הארץ, 25.9.2010).

37. שתי קבוצות השיעים החליפו ביניהן יריות באחת משכונות ביירות (הארץ, 29.6.2009).

38. בעודם עומדים בתור לקופה החליפו ביניהם רשמים מהמופע (הארץ, 6.10.2009).

39. עד היום הם שומרים על המכתבים שהחליפו ביניהם בזמן המלחמה (הארץ, 19.11.2010).

40. המשטרה הוצעה למקום רק אחרי שהצעירים התחילו להחליף ביניהם מהלומות (הארץ, 16.11.2010).

## 2.3 צירופים ממולנים של כפל שמות מתחום איברי הגוף

כמו בלשונות רבות בעולם אף העברית משתמשת בכפל שמות איברי גוף לציון

24. כגון מן ההיבט הגנרטיבי אצל ריינהרט וסילוני, 2005; סילוני, 2008.

25. ראה התייחסותן של דורון ורפורט (2008; 2009) לטענת ריינהרט וסילוני, וטענתן כי תהליך היווצרות ההדדיות בנפעל והתפעל שייך ללקסיקון ולא לתחביר.

הדדיות. אולם בעברית דרך קידוד זו אינה פורייה, כלומר לא חלה בה גרמטיקליזציה, והיא שייכת על כן ללקסיקון.<sup>26</sup> הרכבים בינומיים של שמות איברי גוף משמשים בעברית בצירופים הרגליים מוגבלים (קולקציות), בדרך כלל לתיאור אופן התממשות הפעולה, ואינם מתייחסים לעצם האירוע ההדדי וליחס בין המשתתפים בו. דרך זו מייצגת אפוא מקרה אחר, ואינה יכולה להידון בכפיפה אחת עם שתי הדרכים העיקריות של קידוד אירוע הדדי שהן עיקר ענייננו כאן, כלומר הדרך המורפולוגית בנפעל והתפעל והדרך התחבירית הפריפרסטית עם ביטוי הדדי דו-איברי. להלן דוגמות לבינומים של שמות איברי גוף המציינים משמעות אדורביאלית של הדדיות. ללכת יד ביד:

41. הצלחה כלכלית ושמירה על איכות הסביבה [הן שני דברים ש]אינם הולכים תמיד יד ביד (הארץ, 1.4.2010).

להתמודד ראש בראש:

42. [א' רב'] מתמודדים גם השנה ראש בראש על תואר משרד הפרסום האפקטיווי ביותר (הארץ, 26.3.2009).

להילחם פנים מול פנים:

43. הוא איש יחיד שהעז להילחם פנים מול פנים נגד הקנאים, ולא להיכנע לאלומות שלהם (הארץ, 14.7.2006).

לראות עין בעין:

44. קשה לראות כיצד ראש ממשלה ושר ביטחון שלא רואים עין בעין בשום סוגיה יצליחו להגיע למועמד מוסכם (הארץ, 1.12.2006).

### 3. מבני הדדיות בתחביר

הדרך התחבירית לקידוד אירוע של הדדיות היא באמצעות מבנה בעל פרדיקט טרנזיטיבי המתאים בצורת הרכבים שלו לשני ארגומנטים בעמדת נושא (או שם רבים שמשמעים ממנו שני הארגומנטים) שנלווה אליו ביטוי דו-איברי המאזכר את שני המשתתפים באירוע ההדדי. הביטוי הדו-איברי המתפקד כתחליף שם

26. בניגוד, למשל, לאמהרית, שבה הבינום 'ראש בראש' - *ərs bārs* עבר תהליך של מלא של גרמטיקליזציה, דהיינו הפך לממוזג המקבל כיחידה מאובנת אחת צורני נטייה של שייכות המתאימים בגוף לנושא ההדדי (המייצג את הארגומנטים באירוע ההדדי). ראה גולדנברג, 1998, עמ' 390-394.

של הארגומנטים ההדדיים אינו כינוי פרונומינלי רגיל. זהו צירוף ממולן, שנוצר מהצטרפות קבועה של שתי מורפמות, מילות התוכן (שמות עצם מוחשיים או שמות מספר) או מילות הדקדוק (כינויי רמז), שהדובר שולף מן הלקסיקון כיחידה תחבירית אחת. מרכיביהם של ביטויים פרונומינליים אלה מאובנים במידה זו או אחרת, כפי שנבהיר בהמשך.

דרך קידוד זו שונה מדרך הקידוד בנפעל והתפעל לא רק באופן היערכותם של המרכיבים הצורניים-תחביריים. באופן מהותי במבנה זה, לעומת המבנה בנפעל או התפעל, אין מחויבות להיקרות לקסמות שההדדיות טבועה במשמעותן. בניגוד לקידוד בנפעל או התפעל הסימטרייה אינה אינהרנטית בצורה הלקסיקלית של הפועל, על כן מבנה זה עשוי לציין מספר אירועים הדדיים, ולא דווקא אירוע אחד של הדדיות (אירוע סימטרי, לעומת זאת, אינו ניתן למנייה פעמיים). למשל:

45. דני ורתי נישקו זה את זה.

מבע זה עשוי לציין ש'דני נישק את רותי כמה פעמים, ורתי נישקה את דני כמה פעמים'. מספר הפעמים שכל אחד נישק את רעהו אינו חייב להיות זהה, וגם לא משתמע מכאן בהכרח אירוע סימולטני.<sup>27</sup>

בהקשרים מסוימים ניתן לנקוט בהקשר אחד את שתי הדרכים, המורפולוגית והתחבירית, בדרך כלל לצורך חיוזק ההדדיות הטבועה בלקסמה המסורגת בפועל בנפעל או התפעל. למשל:

46. במשך שעה תמימה לא הפסיקו החברים להתנשק זה עם זה.

47. שני הצדדים לא נפגשו אחד עם השני מאז המלחמה.

ברם כיוון שביסוד המבנה מצויים בניינים בלתי טרנזיטיביים, אין העברית מאפשרת לנקוט מבנה משולב זה כאשר בין איברי הביטוי ההדדי הדו-איברי חוצץ מושא ישיר. למשל: "??הם התנשקו זה את זה".<sup>28</sup>

### 3.1 הגרמטיקליזציה של הכינויים ההדדיים הדו-איבריים

המייחד את העברית לעומת לשונות רבות בעולם (כגון לשונות אירופה) שיש בהן מבנה עם ביטוי דו-איברי של הדדיות הוא דרגת הגרמטיקליזציה. אמנם תחליפי השם של ביטויים הדדיים דו-איבריים אלה מתאפיינים בדרגה מסוימת של התאבנות דקדוקית ושחיקה סמנטית, אך הגרמטיקליזציה לא התקדמה בהם לשלב האחדות

27. עיין סילוני, 2002, עמ' 2. השווה גם דימיטריאדיס, 2008, עמ' 394-397.

28. לעומת זאת בצרפתית הדבר אפשרי. למשל: Ils se sont embrassés l'un l'autre; עיין סילוני, 2002.

המרכיבים, כפי שקרה למשל בגרמנית (einander) ובכמה ניבים של הארמית המזרחית החדשה. ביטויים אלה לא הגיעו לשלב מתקדם של אבדן עצמאות המרכיבים המורפולוגיים, ועל אף השחיקה הסמנטית עדיין ניכרת השקיפות הסמנטית של המרכיבים.

שלושה סוגים של כינויים הדדיים דו-איבריים התפתחו ברבדיה השונים של העברית: (א) צירוף של שני שמות עצם ביחיד מהקטגוריה 'אנוש': הראשון איש, והאחר, לציון הזולת, שם מתחום קרבת משפחה או חברות: אח, רע או חבר (בלשון חכמים). כל שם עשוי לציין אף קבוצת משתתפים, אך גם במקרה כזה, כתוצאה מהגרמטיקליזציה, הוא יופיע ביחיד בלבד. (ב) צירוף של שני שמות מספר: (ה) אחד... השני (רק הראשון מספר סודר), וגם האחד... משנהו, ובלשון המקרא (נדיר) אחד... אחד. (ג) צירוף של כפל כינויי רמז: זה... זה. בשני הסוגים הראשונים בעוד איבר ב מידוע ומסומן מבחינת היחסה (מילת היחס מופיעה לפניו), איבר א בלתי מידוע וחסר יחסה (או לעולם ביחסת הנושא), בלי קשר לתפקידו התחבירי. למשל:

48. הם נוהגים להתברך (\*על) אחד על השני / (\*על) איש על רעהו.

התכונה האחרונה, דהיינו איבר ב מסומן מבחינת היחסה ואילו איבר א מנוטרל מבחינת היחסה, מאפיינת אף את הסוג השלישי של הביטויים ההדדיים של כפל כינוי רמז.

### 3.1.1 איש... אחיו/רעהו/חברו

בביטוי הדדי זה האיבר הראשון הוא השם הבלתי מידוע איש, ואילו האיבר השני הוא שם מאופיין, אח או רע (בלשון חכמים חבר), המופיע בכינוי קניין חבר המתאים לגוף ולמין של השם באיבר הראשון. בין שני המרכיבים חוצצת מילת יחס או את של המושא הישיר, ונוסף למילת היחס עשוי לחצוץ בין המרכיבים גם שם עצם. דומה שחציצה שרירותית זו היא בין הגורמים המעכבים את התקדמות הגרמטיקליזציה. למשל בעברית המקראית:

49. ויקח את כל אלה ויכתר אתם בתוך ויתן איש בתרו לקראת רעהו (בר' יח, י).

ובלשון המשנה:<sup>29</sup>

50. והן מחטיפין ומכין איש את חברו (סוכה ד, ד).

29. בלשון חכמים מופיע בהשפעת הארמית הצירוף אחד... חברו, אך לא במשמעות הדדית. למשל, "נטמא אחד מהן במשקה, לא נטמא חברו" (כלים ב, ח); ובלשונו של הרמב"ם "חצר השותפין – כל אחד מהן כופה את חברו לעשות לה בית שער ודלת" (משנה תורה, ספר קניין, הלכות שכנים ה, א).

הביטויים ההדדיים מטיפוס זה נוצרו בעקבות ניתוח־מחדש של מרכיביהם המילוניים ופירושם מחדש כסודות בעלי תפקיד אנפורי. כלומר התרחש כאן תהליך קלאסי של גרמטיקליזציה ממילת תוכן (לקסמה) למילת דקדוק (גרממה). בתהליך זה התרחש מעבר מהפרדיגמה של שם עצם מהקטגוריה 'אנוש' ומהקטגוריה של שמות קרבת משפחה או קרבה של שכנות וחברות לפרדיגמה של כינויים. דהיינו, בעקבות השינוי הקטגוריאלי שחל בביטויים הדדיים דו־איבריים אלה הם מתפקדים כתחליפי שם, אך מקורם אינו בפרדיגמת כינויי השם הרגילה בלשון.

הצירוף איש... רעהו/אחיו הוא צירוף הָגְלִי (קולוקציה) בלשון המקרא. השכנות הקבועה בין איש (ולא אדם, בן אדם, גבר<sup>30</sup>) ובין רַע או אח קיימת במקרא לא רק בצירופים ממולנים אלו. להלן דוגמה יפה לשלב מוקדם בגרמטיקליזציה, כשהמרכיבים עדיין משמשים במשמעותם המילולית (אין עדיין משמעות של הדדיות) אך מבחינה תחבירית כבר ניכרים סימנים ראשונים לגרמטיקליזציה, בעיקר בהתקבעות סדר המילים (פרדיקט ואחריו ביטוי הדדי) ובהתקבעות שני איברי הצירוף בצורת יחיד (ואילו הפועל ברבים) כשהראשון ביניהם אינו מידוע:

51. שימו איש חרבו על ירכו עברו ושובו משער לשער במחנה והרגו איש את אחיו ואיש את רעהו ואיש את קרבו (שם' לב, כז).

הצירוף איש... רעהו (ובדומה לו איש... אחיו) עדיין קרוב ברבות מהיקריותיו במקרא למשמעות המילולית של 'אדם אחד והאדם האחר הקרוב לו'. למשל:

52. וידבר ה' אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו (שם' לג, יא).

בשלבם המוקדמים של הגרמטיקליזציה ניתן לראות שעדיין אין מילת יחס החוצצת בין שני המרכיבים, והביטוי במשמעותו ההדדית מופיע עדיין בצורה קואורדינטיבית, עם שני שמות מחוברים ובאותה יחסה; למשל איש ואחיו כששניהם ביחסה הנושא:

53. כי ינצו אנשים יחדו, איש ואחיו, וקרבה אשת האחד להציל את אישה (דב' כה, יא).

30. באיוב טז, כא "ויוכח לגבר עם אלוה וכן אדם לרעהו", אך רע כאן אינו במשמעות של חבר אלא במשמעות רצון (ארמית רַעָוָא). משמעות הפסוק היא 'ויוכח האל את הגבר מה במחשבתו של האל, ויבין (ילמד) את האדם את רצונו' (ראה א' בן־יהודה, מלון הלשון העברית הישנה והחדשה, יג, ערך "רע"; הוא מפנה שם לנ"ה טורטשניר, ספר איוב).

הגרמטיקליזציה מתאפיינת, כאמור, במעבר מקטגוריה אחת לאחרת. מעבר זה מותיר את רישומו לא רק על המסמן כי אם אף על המסומן. השינוי הלשוני ממילת תוכן למילת דקדוק מלווה בתהליכים של החוורת המשמעות ושחיקה סמנטית. לשון המקרא ואף לשון המשנה מאפשרות להתחקות אחר תהליכים פרדיגמטיים אלה, למשל בתהליך המטפוריזציה המתבטא במעבר מ'אנוש' ל'חי' או מ'אנוש' ל'דומם'.<sup>31</sup> למשל:

54. כגבורים ירוצון [הארבה] כאנשי מלחמה יעלו חומה ואיש בדרכיו ילכון ולא יַעֲבֹטֶן אַרְחוֹתָם ואיש אחיו לא ידחקון (יואל ב, ז-ח): אנוש < חי.  
55. חוברות אשה אל אחותה [יריעות המשכן] (שם' כו, ג): אנוש < דומם.

השחיקה הסמנטית היא תהליך הדרגתי. היא עשויה להתרחש רק במרכיב השני, ואילו המרכיב הראשון עשוי להמשיך להיקרות בצורתו השמנית המילולית. למשל, בדוגמות שלהלן המרכיב הקו־רפרנציאלי רעהו (לשון המקרא) או חברו (לשון המשנה) נשחק ומשמש ככינוי הדדי, אך אין עדיין ניתוח־מחדש של המרכיב הראשון, והוא מופיע בצורת שם עצם מלא ולא כתחליף שם.

56. ופגשו ציים את אים ושעיר על רעהו יקרא (יש' לד, יד) – איבר א: שעיר = שם עצם מלא; איבר ב: תחליף שם (אנוש < חי).  
57. מספינה לחברתה (שבת יא, ה) – איבר א: ספינה = שם עצם מלא; איבר ב: תחליף שם (אנוש < דומם).  
58. בין שורה לחברתה (כלאים ג, ו) – איבר א: שורה = שם עצם מלא; איבר ב: תחליף שם (אנוש < דומם).  
59. בין פָּצִים לחבירו (שבת ח, ז) – איבר א: פצים = שם עצם מלא; איבר ב: תחליף שם (אנוש < דומם).

במשלב הספרותי הגבוה של העברית החדשה כשמדובר בדומם ולא באנוש ניתן למצוא בלשון הציורית ביטויי הדדיות מהטיפוס המקראי, אולם אז באיבר הראשון יש בדרך כלל המרה של אישה (באחד/אחת, ככל הנראה לשם החלשת השקיפות הסמנטית של ההאנשה שעדיין לא התפוגגה בביטויים אלה. למשל:

60. מרפסות שחודרות האחת לתחום רעותה, רחובות עפר שמעלים אבק גדול (הארץ, 27.8.2003)

31. "ניתן לראות את הגרמטיקליזציה כתת־סוג של מטפורה [...] גרמטיקליזציה היא שינוי מטפורי לעבר המופשט" (מטיסוף, 1991, עמ' 384).

## 3.1.2 (ה)אחד ... השני/משנהו

בעברית החדשה התפתח הכינוי ההדדי הדו־איברי (ה)אחד ... השני, ובמשלב הגבוה האחד ... משנהו.<sup>32</sup> למשל:

61. הם תמיד מתייחסים בכבוד אחד לשני / האחד למשנהו.

ביטוי זה משמש גם במשמעות דיסטריבוטיבית, כלומר לציון כל אחד ואחד בנפרד (ולא במשמעות קולקטיבית או הדדית). למשל:

62. כל אחד מהם אוהב סגנון אחר. האחד אוהב סגנון מודרני והשני אוהב סגנון קלאסי.

שרשרת הגרמטיקליזציה של ביטוי הדדי דו־איברי זה היא: שם מספר < ביטוי דיסטריבוטיבי < כינוי הדדי.

בעברית מקראית מתועד הביטוי אחד ... אחד פעם אחת בלבד במשמעות הדדית.<sup>33</sup>

ביטוי הדדי זה נפוץ בעיקר בארמית בצורת חד ... חד, ובהרכב האדוורביאלי אהדדי.<sup>34</sup>

63. וַיֵּכֹן<sup>35</sup> האחד את האחד (שמ"ב יד, ו).

מבנה זה משמש בלשון המקרא בעיקר במשמעות דיסטריבוטיבית. למשל:

64. ואת שני בניה [...] אשר שם האחד גרשם [...] ושם האחד אלעזר (שמות יח, ג-ד).

32. לפי אהרן קמינקא, מדור "לשונונו לעם" שהתפרסם בעיתון הארץ ב-1943, כינוי זה נוצר בעקבות הבנה מוטעית של הביטוי הדו־איברי הגרמני *einander*, המציין הדדיות (שפה קמה: לקט מתוך המדור "לשונונו לעם" – עיתון "הארץ" תרצ"ג-תש"ה [1932–1944], בעריכת ס' ברק ור' גדיש, ירושלים תשס"ט, קטע 412, עמ' 192). תודתי לגב' רונית גדיש, המזכירה המדעית של האקדמיה ללשון העברית, שהביאה לידיעתי מראה מקום זה. בדעה דומה שמעתי שהחזיק גם אבא בנרוד. כלומר לדעתם נולד ביטוי זה מתוך הבנה שגויה, כאילו מדובר כאן בסדר של ראשון ושני ולא אחד לעומת האחר. וראה בעניין זה גם י' בהט ומ' רון (ודייק, תשכ"ב, מדור "תקן לשונך", עמ' 177–178), הממליצים לא להביע יחס הדדיות בביטוי אחד את השני, שכן "לפי ביטוי זה רק 'אחד' מתייחס ל'שני' ואילו 'השני' אינו מתייחס כלל ל'אחד'". נראה לי כי הבנה שגויה מעין זו מקורה אינו חייב להיות תרגום שאלה מוטעה מגרמנית. היא ידועה גם במצבים אחרים בלשון, למשל בביטוי מצד אחד ... מצד שני במקום מצד אחר, ואין היא תופעה מיוחדת לעברית.

33. אם כי הוא מופיע בהשפעת הארמית בצורת חד ... אחד ביחזקאל לג, ל, אך ההידדקקות לתוספת הביטוי ההדדי המקראי השגור "איש את אחיו" עשויה להעיד שאחד/חד ... אחד לא היה ביטוי הדדי שגור.

34. ראה לעיל 1.3§, הגרמטיקליזציה של חד ... חד בניב הארמית המזרחית החדשה.

35. הכתיב מוביל לקריאה טבעית וַיֵּכֹן ברכים. הקרי מסתייג כנראה ממבנה תחבירי כזה, ומעדיף ליצור צורת יחיד חריגה (הצורה הצפויה היא ויכהו). אני מודה לפרופ' י' עופר על הערתו זו.



65. אחד באחד יגשו [...] ורוח לא יבא ביניהם (איוב מא, ח-ט).

וכך גם בלשון המשנה:

66. שניים שהיו מהלכין ברשות הרבים, אחד רץ ואחד מהלך (בבא קמא ג, ו).

דהיינו, החוליות בשרשרת הגרמטיקליזציה של הביטוי הדו-איברי אחד... אחד (במקרא ובארמית) הן שם מספר < כינוי סותם > יסוד דיסטריבוטיבי < כינוי הדדי.

### 3.1.3 זה... זה

ביטוי הדדי זה התפתח בתהליך של גרמטיקליזציה של כינוי רמז < כינוי דיסטריבוטיבי > כינוי הדדי דו-איברי. התמסדותו של ביטוי זה במערכת הלשון התרחשה בלשון חכמים, והשימוש בו נפוץ באותה משמעות אף בעברית החדשה, בדרך כלל בצורתו המנוטרלת זה... זה, אך לעתים גם בנקבה וברבים. דוגמות:

67. בשביל ארבעה דברים מתו [...] ועל שלא נטלו עצה זה מזה (ויקרא רבה כ, ח).

68. באותו שבוע פרצו שרפות בזו אחר זו במקומות שונים.

69. בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו (מכות א, ט).

בלשון המקרא מופיע הביטוי בצורת זה אל זה עדיין במשמעות דיסטריבוטיבית בלבד.

70. ולא קָרַב זה אל זה [=מחנה ישראל ומחנה מצרים] כל הלילה (שם' יד, כ).

71. שרפים עמדים [...] וקרא זה אל זה ואמר (יש' ו, ב-ג).

בשתי ההיקריות לעיל של זה... זה המשמעות היא שכל אחד ואחד מן המשתתפים ביצע את הפעולה בנפרד (קרי כל אחד קרב אל האחר או קרא אל האחר). הנושא המפורש אמנם ברבים (מחנה ישראל ומצרים, השרפים), אך הפועל המתקשר לצירוף זה אל זה הוא ביחיד, ומתאים במקרה זה לתפקידו כמציינן פעולה נפרדת של כל אחד מן המשתתפים כלפי רעהו, ולא אירוע הדדי (אם כי היקרותו של פועל ביחיד לפני נושא מחובר או נושא ברבים היא תופעה שכיחה בלשון המקרא).

### 3.2 תכונות צורניות-תחביריות מיוחדות של הביטויים ההדדיים הדו-איבריים

השינוי הקטגוריאלי שחל בביטויים הדו-איבריים הנידונים, שהפכו לביטויי הדדיות משמות עצם, כמתים או כינויי רמז, מוצא את ביטויי בהתנהגותם הצורנית-תחבירית המיוחדת.

א. התכונה הבולטת המשקפת את תהליך ההתלכדות של מרכיביהם של ביטויים אלה (הנשלפים מן הלקסיקון כאבן בניין תחבירית אחת) היא התנהגותם כיחידת הנגנה אחת.

ב. הקיפאון במישור הסינטגמטי מונע את הזזת היחידה המילונית הדו־איברית למקום אחר במשפט, כלומר למקום במשפט שאינו לאחר הפועל. למשל:

72. ??זה את זה הם הכו.

73. ??הם זה את זה הכו.

74. ??זה זה את זה שהם הכו.

75. ??אחת את רעותה נשים מבינות טוב יותר.

76. ??נשים אחת את רעותה מבינות טוב יותר.

77. ??אחת את רעותה זה מה שנשים מבינות טוב יותר.

ההגבלה על העמדה במישור הקדמי אינה נובעת רק מתפקידו האנפורי של הביטוי ההדדי, אלא היא חלק מהגבלה רחבה יותר על ניידותו לכל מקום במשפט שאינו בתר־פועלי (כגון לפני הנושא או מיד אחריו), והיא נובעת, לטענתנו, מן ההתקבעות הקולוקציונית ומן השרירותיות שהן חלק ממאפייניה המהותיים של הגרמטיקליזציה.<sup>36</sup> ג. במישור הפרדיגמטי ניכרים סימני ההתקבעות והשרירותיות בהגבלות הנטייה על מין ומספר לכל מרכיב ומרכיב כיסוד בפני עצמו. למשל:

78. ??איש את אחותו/רעותו/חברתו – מרכיב א בזכר ומרכיב ב בנקבה.

79. ??איש את אחיו/רעיו/חבריו – מרכיב א ביחיד ומרכיב ב ברבים.

כרם, על אף עמדת הנורמטיביסטים הממליצים לא לערבב שני מינים בביטוי הדדי דו־איברי אחד, קיימים מצבים שהעברית מאפשרת לאפיין את מינו העצמאי של כל אחד מן המשתתפים באירוע. אפשרות זו קיימת במבנה מטיפוס זה... זה בלבד. למשל:

80. כלילה שכזה אהבנו זה את זה וזה את זה. מה פלא שאהוב אהבנו זה את זה (נעמי שמר, "כלילה שכזה").

במרבית לשונות אירופה שיש בהן ביטויי הדדיות דו־איבריים קיימות הגבלות נוקשות יותר על נטיית מין ומספר, ומילת היחס מופיעה בדרך כלל לפני כל הצירוף.

#### 4. סיכום

ראינו שההדדיות אינה תהליך תחבירי בלבד של שינוי במבנה הארגומנטים וביחסם לפרדיקט. הראינו שההדדיות אינה משמעות הנתונה בפריטים הלשוניים הבודדים,

36. השרירותיות והקיפאון הסינטגמטי מאפיינים כאמור גם תהליכים של מילון, וניכרים גם בתהליכי אידיומטיזציה. למשל, "הוא לא טמן ידו בצלחת". אך המשמעות האידיומטית אינה מתקיימת ב"את ידו הוא לא טמן בצלחת", ולא ב"צלחת הוא לא טמן את ידו". ראה הלוי, 1998, עמ' 83–85.

אלא היא חלק מן המבנה השלם (במובנו הקוגניטיבי הרחב). ראינו שהעמדת מרכיבים במבנה מסוים ובהקשר מסוים היא שיוצרת את המשמעות ההדדית, והיא אינה קיימת מראש בשום מרכיב מן המרכיבים, אף לא בצורות נפעל והתפעל גם כשהן כוללות לקסמות בעלות משמעות טבעית של הדדיות, שכן התממשותה של ההדדיות תלויה בהקשר הנתון.

הטענה שהעלינו כאן הייתה כי ההדדיות בפעלים בנפעל והתפעל אינה חלק מגרעין משמעותם, אלא היא פועל יוצא של ספיגת משמעות מן המבנה התחבירי ומן ההקשר הפרגמטי. לטענתנו, המעבר ממבנה ארגומנטלי עם פועל טרנזיטיבי חסר משמעות של הדדיות, המציין שתי פעולות של שני משתתפים איש כלפי רעהו, לדרך המורפולוגית (בנפעל והתפעל) אשר בה האירוע ההדדי מאוגד במבנה הלסקיקלי-התחבירי (קרי בערכיות) של הפועל הוא פועל יוצא של תהליך של מילון, שהוא תהליך הרכבה סינתטי שבמהלכו מתחולל בפועל שינוי לקסיקלי.

עוד טענו, כי תיאור ההדדיות כתולדה של פעולה תחבירית של גזירה ממבנה תשתית בעל פועל טרנזיטיבי אינו תיאור הולם של התופעה. דרך קידוד זו שייכת ללקסיקון, המייצג את הצד הבלתי סדיר והבלתי פרודוקטיבי של הלשון, ולא לתחביר. במאמר זה גם עמדנו על מאפייניהם של המבנים הפריפרסטיים בעלי ביטויים הדדיים דו-איבריים ועל ההבדלים בין דרך קידוד תחבירית זו לדרך הקידוד המורפולוגית בנפעל והתפעל. סקרנו בצורה כללית את שלבי הגרמטיקליזציה שהתרחשה בביטויים הדדיים אלה. ראינו כי מאפייניהם הלשוניים של ביטויים אלה מעידים על היעצרות הגרמטיקליזציה והתקבעותה בדרגה נמוכה מזו הידועה בביטויים דו-איבריים מקבילים בלשונות רבות בעולם. בכך הם מבדילים את המבנה ההדדי הדו-איברי בעברית ומייחדים אותו.

### הקיצורים הביבליוגרפיים

- אוונס, N. Evans, "Reciprocal Constructions: Towards a Structural Typology", קניג וגסט, 2008, עמ' 33–103
- בנדויד, 1971 = א' בנדויד, לשון מקרא ולשון חכמים, א, תל אביב 1971
- בולוצקי, 2010 = ש' בולוצקי, "נתפעל והתפעל בעברת הישראלית", לשון חכמים והתחומים הנושקים לה: מבחר מאמרים לכבוד שמעון שרביט, בעריכת א' חזן וז' לבנת, רמת גן 2010, עמ' 277–289
- בר-אשר, E. Bar-Asher, A Theory of Argument Realization, Ph.D. = 2009, dissertation, Harvard University, 2009
- גולדנברג, G. Goldenberg, "'Onself', 'one's own' and 'one another' = 1998, in Amharic", *Studies in Semitic Linguistics*, Jerusalem 1998, pp.

384–402 [reprinted from *Semitic Studies in Honor of Wolf Leslau*, ed.

A. S. Kayne, Wiesbaden 1991, pp. 531–549]

E. Doron and M. Rappaport-Hovav, “Towards = 2008, דורון ורפפורט-חובב, a Uniform Theory of Valence-Changing Operations”, *Proceedings of the Israel Association of Theoretical Linguistics* 23 (2008), <http://linguistics.huji.ac.il/IATL/23/>

E. Doron and M. Rappaport-Hovav, “A Unified = 2009, דורון ורפפורט-חובב, Approach to Reflexivization in Semitic and Romance”, *Brill's Annual of Afroasiatic Languages and Linguistics* 1 (2009), pp. 75–105

A. Dimitriadis, “Irreducible Symmetry in Reciprocal = 2008, דימיטריאדיס, Constructions” 409–375 עמ' 2008, קניג וגסט,

P. Hopper and E. C. Traugott, *Grammaticalization*, = 2003, הופר וטראוגוט, Cambridge 2003 (1993)

B. Heine, *Auxiliaries: Cognitive Forces and Grammaticalization*, = 1994, היינה, New York and Oxford 1994

N. P. Himmelmann, “What Makes Grammaticalization: = 2004, הימלמן, A Look from its Fringes and its Components”, *Lexicalization and Grammaticalization Opposite or Orthogonal?*, ed. W. Bisang, N. P. Himmelmann and W. Björn, Berlin 2004, pp. 21–42

הלוי, 1998 = ר' הלוי-נמירובסקי, בין התחביר ללקסיקון, ירושלים 1998  
הלוי, 2011א = ר' הלוי, “מבנים להבעת הדדיות ויחסים סימטריים בעברית”, ספר זיכרון למוריה ליבון: מחקרים במדעי היהדות, בעריכת א' ממז ור' בליבוים, ירושלים 2011, עמ' 286–265

R. Halevy, “The Grammaticalization of Bipartite = 2011, הלוי, Reciprocal Markers in Hebrew”, *Hebrew Studies* 52 (2011), pp. 265–272

R. Halevy, “Reciprocals”, *Encyclopedia for Hebrew = (ברפוט) הלוי, Language and Linguistics*, Leiden (forthcoming)

E. C. Traugott and B. Heine (eds.), “Introduction”, = 1991, טראוגוט והיינה, *Approaches to Grammaticalization*, 1, Amsterdam 1991, pp. 1–15

O. Jastrow, *Laut- und Formenlehre des neuaramäischen = 1985, יסטרו, Dialekts von Midin im Tür 'Abidin*, Wiesbaden 1985

G. Leech, *Semantics*, Middlessex 1981 = 1981, ליץ,

J. A. Matisoff, “Areal and Universal Dimensions of = 1991, מטיסוף, Grammaticalization in Lahu”, *Approaches to Grammaticalization*, ed. E. C. Traugott and B. Heine, 2, Amsterdam 1991, pp. 383–453

V. P. Nedjalkov (ed.), *Reciprocal Constructions*, Amsterdam = 2007, נדיאלקוב, 2007

T. Nöldeke, *Compendious Syriac Grammar* (1904), translated = 2001, נלדקה, 2001  
from *Kurtzgefasste syrische Grammatik* by P. T. Daniels, Winona Lake 2001

סגל, 1936 = מ"צ סגל, דקדוק לשון המשנה, תל אביב 1936

T. Siloni, "Reciprocal Verbs", *Proceedings of the Israeli Association of Theoretical Linguistics* 17 (2002), <http://atar.mscc.huji.ac.il/~english/IATL/17/Siloni.pdf>, pp. 1–17

T. Siloni, "The Syntax of Reciprocal Verbs: An Overview", = 2008, סילוני, 2008  
*Reciprocals and Reflexives: Theoretical and Typological Exploration*,  
ed. E. König and V. Gast, Berlin 2008, pp. 451–498

Berlin = (BURS) פרויקט מבני ההדדיות של אוניברסיטאות אוטרכט וברלין  
Utrecht Reciprocals Survey, <http://language-link.let.uu.nl/burs>

J. Kuryłowicz, "The Evolution of Grammatical = 1975, קורילוביץ, 1975  
Categories", *Esquisses linguistiques*, 2, München 1975, pp. 38–54  
[reprinted from *Diogenes* 51 (1965), pp. 55–71]

E. König and V. Gast (eds.), *Reciprocals and Reflexives: = 2008, קניג וגסט, 2008  
Theoretical and Typological Explorations*, Berlin 2008

A. Rubin, *Studies in Semitic Grammaticalization* (Harvard = 2005, רובין, 2005  
Semitic Studies, 57), Winona Lake 2005

, ריינהרט, 2008 = ט' ריינהרט, "מבנים מנטליים: תאוריית הלשון של חומסקי",  
בלשנות עברית תאורטית, בעריכת ג' חטב, ירושלים 2008, עמ' 7–30 [פרסום  
קודם: מחשבות 66 (1994), עמ' 32–47]

T. Reinhart and T. Siloni, "The Lexicon–Syntax = 2005, ריינהרט וסילוני, 2005  
Parameter: Reflexivization and Other Arity Operations", *Linguistic Inquiry* 36, 3 (2005), pp. 389–436

# מן העבודה במילון ההיסטורי

חיים א' כהן

## דקדק רש"י וזה לשונו

### דברי פתיחה

מפעל המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית, האגף המחקרי-מדעי במעשיה של האקדמיה, פנה באחרונה להשלמת הפער שנוצר בפעילותו בת יובל השנים ויותר, פער המתבטא בעובדה שטרם הועמדה התשתית למילון בכל מה שנוגע לספרות העברית הרחבה, בעיקרה הספרות הרבנית, שממוצאי תקופת הגאונים ועד אמצע המאה השמונה-עשרה.

תחילתה של הפעילות להשלמת הפער הזה פנתה מטבע הדברים אל הדמות העיקרית שבספרות הרבנית של ימי הביניים, הדמות המשפיעה ביותר על לימוד התורה לדורות, הלא הוא ר' שלמה יצחקי – רש"י.

לדמותו של רש"י ולתרומתו כמדקדק וכמעשיר מילונה של הלשון העברית מיוחד ערב זה הפותח יומה חדשה של מפעל המילון ההיסטורי, יומה המבקשת להעמיד ערבי עיון הפתוחים לקהל הרחב. וכאן המקום להודות כבר עתה למר חנן אריאל, שהוא הרוח החיה בארגונו של הערב הזה ושל הערבים שיבואו אחריו: שניים מהם הנה הם עומדים אחר כותלנו.

בתודעת הדורות לא נתפס רש"י, כידוע, כאיש הלשון וכמדקדק. זה קרוב לאלף שנה פותח רש"י שערי תורה בפני רבבות אלפי ישראל בני כל הגילים, מילדים רכים בתחילת לימודם בתלמודי התורה ובבתי הספר ועד זקנים תלמידי חכמים היושבים

\* האקדמיה ללשון העברית עורכת סדרת ערבי עיון שכותרתם "צוהר למפעל המילון ההיסטורי". בכל ערב עיון מופנה הזרקור אל אחת מחטיבות הלשון הנחקרות במפעל המילון. ההרצאות דנות בייחודה הלשוני וברקעה ההיסטורי או הספרותי. ערב העיון הראשון, "דקדק רש"י וזה לשונו", היה ביום י"ז באדר א' תשע"א (21 בפברואר 2011) בבית האקדמיה, ומבאות כאן ההרצאות שנישאו בו. ביום ו' בניסן תשע"א (10 באפריל 2011) היה ערב העיון השני, אף הוא בבית האקדמיה, והוא הוקדש לנושא "מתורת עדת בני מקרא – על הקראים ולשונם". ערב העיון השלישי, "גילויים בצפוני מגילות קומראן", היה ביום י"א באייר תשע"א (15 במאי 2011) באוניברסיטת חיפה. מידע על ערבי העיון שהיו ועל התכניות לשנת תשע"ב מופיע באתר האקדמיה במרשתת, במדור "השתלמויות ואירועים".

על דף גמרא ולומדים אותו קודם כול, ולעולם, עם רש"י שעל הדף; כל אותם לומדים ומלמדיהם לא נתנו בדרך כלל לבם לדברי רש"י שבענייני הלשון ודקדוקה. זכורני שאף אני כתלמיד בית הספר לא נדרשתי מעולם להבין את דברי רש"י בענייני הלשון ואף לא מצאתי מי שיביני אותם; הכול כמסורת הלימוד המדלגת על רש"י העוסק בענייני "דקדוק". יתרה מזו, מי שכבר השיע עצמו מבין בענייני הלשון מצא בפירושו של רש"י דברים אשר לא כדת, לכאורה, הנוגדים את אשר למד הוא מפי מורים וספרים המציגים את הדקדוק העברי כפי שנתייחד בספרד בשיטות שקדמו לשיטה שרש"י הכירה, ולא כאן המקום להאריך בזה. וכך נטבעה בקרב הלומדים המשכילים התודעה שכוחו של רש"י יפה בכול חוץ מבענייני דקדוק. בשירת הגעגועים הנפלאה "אשירה לרש"י" היטיב שמשון מלצר לרמוז לגישה זו ולדחותה:

וּכְשֶׁאֲנִי מְסַפֵּק בְּשִׁמּוּשׁ שֶׁל בְּכָל־ם אוּ בְּשֶׁאֵר שִׁמּוּשֵׁי הַלְשׁוֹן  
הָרִינִי הוֹלֵךְ לִי אֶצְלָךְ, רַבִּי, לְמַצֵּא לִי מְסַמָּךְ וּמְסַעֵד,  
וְאַתָּה לִי אֵילָן לְתִלּוֹת בּוֹ סֶפֶק, וְאַתָּה לִי פּוֹסֵק וּמוֹרָה,  
וְאַף עַל פִּי שֶׁשִּׁמְעֵתִי מִפִּי חֲכָמִים שְׂאִין כּוֹחַךְ בְּדִקְדּוּק  
אַתָּה הַדִּקְדּוּק וְאַתָּה הַדִּיּוּק וְאַתָּה הוּא חֲכַמַת הַלְשׁוֹן.

אני מבקש להודות לכל השותפים בהעמדת ערב העיון הזה: לחנן אריאל, שכבר נזכר; לפרופ' משה בר-אשר, נשיא האקדמיה, על תמיכתו וסיועו כרגיל בעצותיו הטובות; לטלי בן יהודה, מנכ"לית האקדמיה, ולדורית לרר, מרכזת פעילותו של מפעל המילון ההיסטורי; לאתי מישלי ולסיגל נתן אשר על התיאומים הנדרשים; לאיתן פפאו אשר על הצד הטכני; ואחרונים חביבים – לכם קהל נכבד על היותכם לנו חברים מקשיבים. ברוכים אתם כולכם.

## עיסוקו של רש"י בלשון העברית וזיקתו לתרבותם של היהודים בארצות האסלאם

חדשן גדול היה רש"י. אחד מחידושיו הבולטים קשור בזיקתו ללשון העברית: העיסוק המרובה בה בפירושי למקרא ולעתים גם בפירושי לתלמוד ובשרידי פירושי לפיוטים.<sup>1</sup> עיסוק אינטנסיבי זה של רש"י מעורר פליאה. מה דחפו להקדיש תשומת לב כה מרובה לענייני לשון? הרי הפירושים שנכתבו לפניו בגרמניה ובצרפת לא יכלו לשמש לו דוגמה ומופת בתחום זה. כוונתי לפירושי המקרא של רבי מנחם בן חלבו בדור שקדם לרש"י, לרבותיו של רש"י באשכנז ול"פותרים" שפעלו בצרפת. חשוב מכולם הוא פירושו של רבי מנחם בן חלבו, פירוש שרש"י היה מודע לו בעיקר באמצעות רבי יוסף קרא. רבי מנחם פירש רבים מספרי נביאים וכתובים, אך, כדברי פונננסקי, "ענייני דקדוק כמעט שלא נמצאו כלל בפתרוניו".<sup>2</sup> תופעה זו מעוררת שתי שאלות: מה גרם לרש"י לסטות מן הדרך שהייתה מקובלת בגרמניה ובצרפת לפניו, ולהקדיש מקום נרחב לענייני לשון? ושנית, מניין הידע שסייע לו בעיסוק זה? חנוך גמליאל הראה באחרונה שרש"י יצר שיטה דקדוקית משלו, השונה מזו של המדקדקים שפעלו לפניו בספרד. לדעתו לא הושפע רש"י

1. על חדשנותו של רש"י עמדתי בספרי חכמי צרפת הראשונים,<sup>3</sup> ירושלים תשס"א (להלן גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים), עמ' 121 ואילך, בספרי רש"י, ירושלים תשס"ו, ובמיוחד עמ' 32–35, וביתר פירוט במאמרי "תחושת השליחות של רש"י", ספר הזיכרון ל"מ תא"שמע (בדפוס). פירושי של רש"י לפיוטים נשתמרו בכתבי יד ובדברי תלמידיו. ראה מה שכתבתי על כך בספרי חכמי צרפת הראשונים, עמ' 278–285. בניגוד לתפיסה המקובלת, שרש"י היה שמרן וירא הוראה, העיר כבר שמשון בלוך לפני שנים הרבה, כי רש"י היה חדשן גדול: "ולכן רק האיש הרם וגבנה מאד אשר לא יעצור ברוחו מלסולל מסילות חדשות בלבו" [...]. הוא הגבר חכם בעוז אשר מרומים ישכון [...]. כאלה אנשי חיל יקרי הערך אשר עשו להם לב חדש ורוח חדשה בתורת ה'. שנים ילדה לנו אומתנו [...]. והם רש"י והראב"ע ז"ל" (ש' בלוך, מבוא לתולדות רש"י של צונץ, ורשא תרכ"ב, דף ג ע"א). בין חידושי של רש"י מנה בלוך גם את "דקדוק הלשון" ("ודקדוק הלשון לא קדמהו גם כן אדם מעולם"). דבריו של בלוך נכונים לגבי אשכנז בלבד. בלוך תיאר שם את רש"י כמי ש"כמוהו לא ימצא בכל גבול גדולי ישראל מימי היותינו לגוי".

2. ש"א פונננסקי, מבוא על חכמי צרפת מפרשי המקרא, ירושלים תשכ"ה, עמ' xii. אין מדובר בחידוש עקרוני, שהרי רס"ג וכמה מחכמי ספרד הראשונים קדמו לרש"י, ואולם בפריפריה האשכנזית פעולתו של רש"י היא בגדר חידוש גמור.



בנושא זה ממקורות אחרים אלא יצר הכול משלו, והוא ראה בכך עדות נוספת לחדשנותו של רש"י. כאמור מסכים אני שרש"י היה חדשן גדול, ואולם ספק בעיניי אם עיסוקו המפורט בענייני לשון היה מתאפשר בלא היכרות כלשהי עם מדקדקים שפעלו לפניו.

כבר עסקתי בקצרה בשאלה מה מקור עיסוקו האינטנסיבי של רש"י בלשון העברית, והעליתי את הסברה שרש"י הושפע מדרכם של המדקדקים בספרד, ובעיקר מנחם בן סרוק ודונש בן לברט. וכבר שיערו כן כמה חוקרים שקדמוני. אהרן מירסקי אף הראה שרש"י נזקק לתורתו של מנחם גם במקומות שלא הזכירו בשמו.<sup>3</sup> גמליאל הביא סברה זו אך הטיל בה ספק, שהרי הצד התחבירי והדקדוקי של רש"י מקיף יותר ושונה מן המשתקף ביצירתו של מנחם בן סרוק. לדעתו, גם בתחום המילוני ההנחה שרש"י הושפע עמוקות ממנחם ומדונש מסופקת:

גם בתחום המילוני יש מקום לפקפק בקביעה שרש"י הושפע עמוקות ממנחם. הנושא הזה טרם נבדק ביסודיות. רש"י אכן מרבה לצטט את מנחם – כעשרים פעמים בתורה, ועוד כמאתיים פעם במקרא כולו; ובוודאי הושפע ממנו עוד במקומות רבים אחרים בפירושו. אבל ממצאים אלו אינם מספיקים לקבוע עד כמה הושפע ממנחם, מפני שעד היום לא נבדקה השאלה בכמה מקומות התעלם ממנו.<sup>4</sup>

יש מן האמת בטענתו של גמליאל, שהדברים ראויים לבחינה מקיפה ובפרספקטיבה רחבה. אלא שיש להבחין בין שני עניינים: עצם היכרותו של רש"י עם תורתם הלשונית של המדקדקים היהודים בספרד ונכונותו לקבל את דרכם. מן הראשון קשה להתעלם. תורתם של המדקדקים היהודים הראשונים בספרד, ובעיקר מנחם בן סרוק ודונש בן לברט, הייתה מוכרת היטב לרש"י והשפיעה על זיקתו ללשון העברית, אף שבעניינים רבים חלק עליהם. יתר על כן, בשני מחקרים יסודיים שנעשו בשנים האחרונות הוכח, כי רש"י הושפע מתורתו של מנחם מעבר למה ששיערו חוקרים בעבר; ועוד נשוב לכך להלן.

ואולם במקומה עומדת השאלה השנייה: מה דחף את רש"י לסגל לעצמו דרך שמקורה במרכז אחר, ואשר לא ראה כמותה אצל רבותיו הנערצים בגרמניה ואצל חכמי צרפת הצפונית שקדמוהו? ייתכן שהפרשנות על פי הפשט, שתפסה מקום חשוב ביצירתו הפרשנית של רש"י למקרא, וזיקתו אל "הרנסנס של המאה השתים-עשרה"

3. ראה גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, עמ' 201–202. לדברי מירסקי ראה מאמרו "רש"י ומחברת מנחם", סיני ק (תשמ"ז), עמ' תקעט–תקפו. ראה גם ע"צ מלמד, מפרשי המקרא, דרכיהם ושיטותיהם, א, ירושלים תשל"ח, עמ' 402; מ' זהרי, מדקדקים וחיבוריהם בפירושי רש"י, ירושלים תשנ"ד.

4. ח' גמליאל, רש"י כפרשן וכבלשן, ירושלים תשס"ט, עמ' 219.

השפיעו גם הם על עיסוקו בענייני לשון.<sup>5</sup> ואולם לדעתי סקרנותו האינטלקטואלית של רש"י, כולל הפתיחות הגדולה שלו ונכונותו לינוק מכל המרכזים היהודיים שבזמנו, היא העומדת בשורש עיסוקו בתחום הלשון העברית. בראש ובראשונה אמורים הדברים בזיקתו לעבודה המילונית של מנחם בן סרוק ודונש בן לברט.

### הקשרים של חכמי ישראל שבצרפת עם ארצות האסלאם

כאמור, סקרנותו האינטלקטואלית הגדולה של רש"י ופתיחותו באו לידי ביטוי בזיקתו אל המרכזים השונים של היהודים בזמנו ובנכונותו לינוק מתוורתם. בין המרכזים הללו יש למנות גם את המרכזים היהודיים שבארצות האסלאם. הסברה שהייתה מקובלת כמעט ככלל בימים עברו בדבר נתק בין הפריפריה היהודית האשכנזית (גרמניה וצרפת) ובין קהילות ישראל שבארצות האסלאם אין לה על מה שתסמוך.<sup>6</sup> בראש ובראשונה יש להצביע על הקשרים ההדוקים בתחום הכלכלה שהיו מסד לזיקה בתחום הרוחני. סוחרים יהודים מארצות האסלאם ומארצות אירופה הנוצרית נסעו דרך קבע מאירופה לארצות האסלאם ולהפך. עשרות עדויות מצויות על כך בספרות השו"ת של חכמי ישראל בימי הביניים, במסמכי הגניזה הקאהירית ובמקורות חיצוניים. הסוחרים היהודים שימשו צינור מקשר ומגשר בין מרכזי היהודים. בין הסוחרים הללו היו גם חכמים מובהקים, וקשה להעלות על הדעת שהם לא הביאו עמם בשוכם לאירופה הנוצרית מסורות ספרותיות משל חכמי בבל וממרכזים אחרים.<sup>7</sup> ההערכה הגדולה לתורתם של גאוני בבל – כממשיכי המסורת של חכמי התלמוד הבבלי – היא המסבירה את הזיקה הגדולה לתורתם. לאינטנסיביות הרבה של הסחר היהודי בין ארצות האסלאם ובין אירופה הנוצרית יש עדויות מובהקות ומגוונות. החשובה שבהן היא עדותו של הגאוגרף המוסלמי ממוצא פרסי אבן ח'רדאד'בה, שפעל בסוף המאה התשיעית.<sup>8</sup> הוא תיאר בהרחבה

5. רבות נכתב על הרנסנס של המאה השנים-עשרה, ולא אדון בכך כאן. כיום נוטים החוקרים להקדים את התחייה התרבותית הזאת כבר לאמצע המאה האחת-עשרה. ראה למשל H. Fuhrmann, *Germany in the High Middle Ages, c. 1050–1200*, Cambridge 1986.
6. הבאתי מקצת מן הדעות הללו במאמרי "בין ספר לצרפת: הקשרים בין קהילות ישראל שבספרד המוסלמית ובין קהילות צרפת", גלות אחר גולה: ספר היובל לפרופ' חיים ביינארט, בעריכת א' מירסקי ואחרים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 75–101, ובמיוחד 81–82.
7. ראה א' גרוסמן, "זיקתה של יהדות אשכנז הקדומה אל ארץ-ישראל", שלם ג (תשמ"א), עמ' 57–92, ובעיקר 64–66. במאמר זה עסקתי בפעולתם המסחרית הענפה של היהודים באותה עת, ויצאתי נגד ההנחה שיהדות אשכנז הקדומה הייתה קשורה אל תורתה של ארץ ישראל יותר מאשר לתורת בבל.
8. על עדותו ועל סחר הראדאנים ראה מ' גיל, במלכות ישמעאל בתקופת הגאונים, א, ירושלים 1997, עמ' 613 ואילך.

את מסלולי הנסיעות של הסוחרים היהודים הראדאנים בין המזרח המוסלמי ובין אירופה הנוצרית. אחד המסלולים הללו (המסלול היבשתי) עבר מצרפת דרך ספרד אל צפון אפריקה ומשם למצרים, ארץ ישראל, סוריה ועיראק, ובחזרה. פעילות זו נמשכה עד המאה האחת-עשרה ועד בכלל, כפי שעולה בבירור מתשובותיהם של רבנו גרשום מאור הגולה ותלמידו רבי יהודה הכהן, ואף מתשובותיו של רש"י.<sup>9</sup> העובדה שמקצת הסוחרים הללו היו גם תלמידי חכמים עולה בבירור מן המקורות היהודיים של המאה האחת-עשרה. אביא לכך מספר עדויות מתחום הספרות ומתחום הלשון.

בספר תשובות גאונים קדמונים נאמר בראש סימן צא: "תשובה זו השיב רב שריא גאון לחכמי אלקרוון [=קירואן] והעתקתיה מן הספר שהביא רבנא ר' איתאל משם". התואר רבנא ר' ניתן באותם ימים באשכנז הקדומה לתלמידי חכמים מובהקים בלבד, וכבר הערתי על כך במקומות שונים בספרי חכמי אשכנז הראשונים; ואכן בגרמניה במאה האחת-עשרה פעל חכם בשם זה.<sup>10</sup>

מקור אחר נזכר בשני כתבי יד (בודליאנה 1465 ופרמה 764), ובו נאמר: "זה ספר הורית הקורא אשר הובא מירושלים לבאר בדרך קצרה [בכ"י פרמה: נבאר בדרך קצרה], והביאו יוסף בן חייא הסופר משם מתורגם בלשון ערבי [...] ורבי נתנאל ברבי משולם הפכו מלשון ערבי ללשון הקודש בעיר מִינְצָא".<sup>11</sup> ספר זה או קיצור שלו העוסק בטעמי המקרא היה כתוב בערבית, וסופר יהודי הביאו מירושלים למגנצא (Mainz), ושם תורגם לעברית.

עדות חשובה ומרתקת על השפעה תרבותית של יהודי האסלאם על אחיהם שבגרמניה עולה מן העובדה שסוחרים יהודים מגרמניה ובני משפחותיהם השתמשו כבדרך אגב בחיי יום-יום במטבעות לשון שרווחו בארצות האסלאם, כגון יָא אָחִי

9. ראה למשל, I. A. Agus, *The Heroic Age of Franco-German Jewry*, New York 1969, pp. 23–51. עוד במאה השתים-עשרה נהגו סוחרים יהודים לצאת למסחר לתקופה ממושכת לארצות האסלאם, כפי שעולה מאחת התקנות החשובות של רבנו תם, שאדם לא יהא רשאי להיעדר מביתו "יותר משמונה עשר חדש". ראה L. Finkelstein, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*, New York 1964, pp. 168–169.

10. ראה בספרי חכמי אשכנז הראשונים,<sup>3</sup> ירושלים תשס"א, עמ' 460, מפתח שמות האנשים, ערך ר' איתאל.

11. דנתי במקור זה ובמשמעות הדברים במקום אחר: א' גרוסמן, "שיבת ארץ-ישראל: יצירתה הרוחנית והזיקה אליה", ספר ירושלים: התקופה המוסלמית הקדומה, בעריכת י' פראוור, ירושלים תשמ"ז, עמ' 179–214; המקור הנדון שם, עמ' 195. ושם דיון בהנחה המוטעית שנתקבלה ככלל במחקר, שיש לתקן ולקרוא "הובא לבארי", כלומר לעיר Bari שבאיטליה, ומשם לגרמניה. אין להגהה זו על מה שתסמוך, ומוטעית היא. על ספר הוריית הקורא ראה א' אלדר, תורת הקריאה במקרא: ספר הוריית הקורא ומשנתו הלשונית, ירושלים תשנ"ד, ושם ספרות נוספת.

(ביטוי פנייה), רְסָאָלָה (=שליחות), מְעֻרְפָּה (=ידוע, מוכר).<sup>12</sup> כניסתם של מטבעות לשון אלה לדיבור היום-יומי של משפחות הסוחרים היהודים בגרמניה מעידה בבירור על שכיחות נסיעותיהם אל המזרח המוסלמי ושהייתם הממושכת בו. אמנם אין בידינו לקשור בבירור את ההשפעה בתחום לשוני זה דווקא עם ספרד המוסלמית: יישובי היהודים בצפון אפריקה ובבבל עמדו גם הם במרכז הפעילות המסחרית של היהודים. אך ספרד שימשה נתיב חשוב בדרכם של הסוחרים היהודים באותה עת. רש"י לא פרץ דרכים חדשות בזיקתו אל תורתם של חכמי ישראל שבארצות האסלאם, ובעיקר אלה שבספרד. כבר עשו כן לפני חכמי ישראל שבצרפת. זיקה זו קיבלה ביטוי בולט בפעולתו של רבי יוסף טוב עלם (ריט"ע), המחצית הראשונה של המאה האחת-עשרה. הוא פעל תחילה בפירובנס אך היגר ממנה אל מרכז צרפת, ושם פעל בקהילות הסמוכות לנהר לואר (Loire), ששימש מעין קו גבול בין קהילות ישראל שבצרפת הצפונית ובין אלה שבדרומה.<sup>13</sup>

הזיקה של חכמי צרפת במאה האחת-עשרה אל מורשתם של יהודי ספרד באה לידי ביטוי מובהק בתחום הפיוט. רבי יוסף טוב עלם כתב את פיוטי ההושענות שלו בהשפעה ישירה של רבי יוסף אבן אביתור, איש ספרד, והדבר נעשה עוד בחייו של אבן אביתור.<sup>14</sup> רבי אליהו בן מנחם, מחכמי צרפת החשובים שפעל דור אחד לפני

12. לֵא אַחִי (یا اخی، הו אחי) ראה ל' גינצבורג, גנזי שכטר, ב, נויארק תרפ"ט, עמ' 217. מסופר שם על אדם שלפני מותו קרא לשני אנשים "וצויה להם אי אחי..." (בלשון רבים). גינצבורג עמד על העובדה שמדובר במטבע לשון השכיח בערבית בחיי יום-יום, אך תמה על הימצאותו של מטבע לשון ערבי בשאלה המופנית אל רבי משולם בן קלונימוס. הוא העלה את האפשרות שיש להגיה את הטקסט ולכתוב "אי חיי", בהוראה של הבעת צער, 'אוי שאני הולך למות', אך תיקון זה איננו מתאים להקשרם של הדברים שם. יתר על כן, מטבע לשון דומה ובלשון יחיד נשתמר בתשובתו של רבי יהודה הכהן, תלמיד רבנו גרשום מאור הגולה (רגמ"ה). מסופר שם על אדם המספר על יציאתו למסחר והוא שם בפי אחותו את המשפט "אי אחי נעימי" (שו"ת מהר"ם, דפוס פראג, סימן תתפ). רסאלה נזכרת בתשובת רבי יהודה הכהן, שו"ת מהר"ם, שם, שם: "ונתתי לו לשמעון אחי שיעשה לי ריסלא, וכשהזמין עצמו לדרך אמר לי אחי [אין] רצוני לעשות לך שום ריסלא, אלא אם רצונך אקבל פרקמטיא". לפי ההקשר ברור לחלוטין שמדובר במונח מסחרי על פי הערבית, שמשמעו סוג של שליחות (رسالة), והוא רווח בחיי המסחר בארצות האסלאם באותה עת. מערופיא (לעתים מערופיה) בהוראה של דבר ידוע ומקובל, מהמונח הערבי معروفیه، ידע – דהיינו זכות המונופולין לסחר עם לקוחות נכריים מסוימים – מצויה במקומות שונים, ובעיקר בתשובות רגמ"ה.

13. על פעולתו הציבורית והספרותית של רבי יוסף טוב עלם וקשריו עם תורתם של גאונים בכל וחכמי ספרד ראה גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, עמ' 46–81.

14. ע' פליישר, שירת-הקודש העברית בימי-הביניים, ירושלים 1975, עמ' 438 ("בחרויה דומה בנה יוסף טוב עלם גם כמה פיוטי הושענא שלו, שבהם חיקה בדייקנות הושענות של יוסף אבן אביתור"). כפי שציין פליישר, צונץ הוא הראשון שהעיר על השפעה זו (L. Zunz), *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, Berlin 1865, p. 137.

רש"י, שהה לפחות שנה וחצי בארץ ישראל ובבבל וככל הנראה זמן ממושך יותר, כפי שהראיתי בספרי חכמי צרפת הראשונים, ובוודאי הביא עמו מסורות פרשניות חשובות מן המזרח.<sup>15</sup> הוא אף קיבל את התואר "אלוף" מידי ר' רב האי גאון, דבר המעיד על קרבתו אל רבי אליהו ועל ידידותו עמו. גם רבי מאיר, שליח הציבור המפורסם של קהילת וורמייזא (וורמס, Worms) שבגרמניה בזמנו של רש"י, כתב חלק מפיטיו בהשפעה ספרדית מובהקת.<sup>16</sup>

### זיקתו של רש"י אל תורתם של חכמי ספרד וארצות האסלאם

בפירושו לברכות (סב ע"א) הסתמך רש"י על מנהג קריאת התורה של יהודים מארץ ישראל ("ראיתי בקוראים הבאים מארץ ישראל") בהסבר דברי התלמוד על השימוש בתנועות ידיים בקריאת התורה. הוא למד מדרכם של האנשים שבאו מארץ ישראל ושאותם פגש בצרפת או בגרמניה על המנהג לסמן בתנועות ידיים את ההגייה הנכונה של הטעמים. כל מי שסובר שרש"י לא שוחח עם אנשים אלה על חיי התרבות של היהודים בארצותיהם טועה טעות מרה, כשם שלא יעלה על הדעת שהוא לא בדק עם הסוחרים היהודים שנסעו למזרח את טיבם של חיי התורה והרוח של היהודים בארצות האסלאם. סקרנותו האינטלקטואלית הגדולה של רש"י, העולה מכל מפעלו הספרותי, איננה הולמת סברה זו. אהבת האמת שקיננה בקרבו בעצמה רבה אף היא דחפה אותו לערוך בירורים מעין אלה. זיקה זו מצאה את ביטוייה גם בקשריו של רש"י עם תורתם של חכמי ספרד. להלן חמש דוגמאות לכך.

א. מקור חשוב השתמר בפירושו של רש"י למסכת ביצה. כך הוא פירש את המילה מוסתקי שבתלמוד: "חבית שבורה שמדבקין שבריה בשרף של עץ שקורין שרף שעושין הימנו זפת [...] ובלשון ערבי קורין אותו מוסתקי", ומדביקין בו קערות חרס הנשברים. כך אמר לי רבי שמואל המכונה חסיד מן ברבשט"א" (בשני כתבי יד: "מן ברבשטרא").<sup>17</sup> הימצאותו של משפט זה בכל כתבי היד של פירוש רש"י

15. על ההשפעה הרבה של רבי שלמה אבן גבירול על ר' אליהו ראה ע' פליישר, "אזהרות לר' בנימין פייטין", קבץ על יד יא (תשמ"ה), עמ' 70.

16. השווה ד' גולדשמידט וא' פרנקל, לקט פיוטי סליחות מאת פייטני אשכנז וצרפת, ב, ירושלים תשנ"ג, בהערותיו של פרנקל, שם, עמ' 807 ואילך, ובספרות המצוינת בהערות שם, עמ' 807.

17. רש"י על בבלי ביצה לג ע"ב, ד"ה במוסתקי. נוסח זה – ולעתים בשינויים מזעריים – מצוי בכתבי יד שונים, ובהם בית המדרש לרבנים בניו יורק, Rab. 840; שם, Rab. 841; פרנקפורט ע"נ מ"ן 158; לונדון, כ"י ששון 517; פרמה 103 2°; פרמה 808. בשני כתבי היד האחרונים הנוסח הוא ברבשטרא. תודתי לפרופ' שמא פרידמן, שסייע בידי בבירור הנוסחאות שבכתבי היד. מקור המילה מוסתקי בהוראה של שרף שבו השתמשו להדבקה הוא יווני. מילה זו חדרה לא רק לערבית, אלא גם לשפות אירופיות.

למסכת ביצה והקשרם של הדברים מלמדים בבירור שאין מדובר בהוספה מאוחרת, אלא בדבריו המקוריים של רש"י. מי הוא אותו רבי שמואל "חסיד", שממנו שמע רש"י פירוש זה? העובדה שמדובר באדם הבקי בלשון הערבית מלמדת על היותו בן ארץ מוסלמית או חכם יהודי ששהה בה זמן ממושך. ברבשטא או ברבשטרא היא העיר ברבסטרו (Barbastro) שבמדינת ארגון שבספרד, הסמוכה לדרום צרפת.<sup>18</sup> במחצית השנייה של המאה האחת-עשרה, זמנו של רש"י, עדיין הייתה עיר זו תחת שלטון האסלאם. למקור זה יש חשיבות מרובה לנושא דיונונו, וראוי לבדוק אותו בפרספקטיבה רחבה.

רש"י מעיד כי הוא נפגש אישית עם חכם ספרדי בשם "רבי שמואל המכונה חסיד" ושמע ממנו דברי תורה, ומכאן שמדובר ב"אדם של צורה", שהרי רש"י ייחס חשיבות לדבריו וראה לנכון להביאם בפירושו.<sup>19</sup> קשה להניח שרש"י נסע לספרד ושם פגש את רבי שמואל, שאילו כך היה היו לזה עדויות ביצירתו הספרותית. רש"י רגיל לציין לראליה שנתוודע אליה במקומות שונים בימי נדודיו בגרמניה, ולא מצאנו אצלו עדות על היכרות עם הראליה של ערי ספרד. ייתכן שרש"י פגש בו בקהילה אחרת בצרפת, אך הדעת נותנת שהמפגש היה בקהילתו של רש"י, טרואה. כמה זמן שהה רבי שמואל במחיצתו של רש"י לא נדע, אך אם רש"י דן עמו בהסבר קטעים מן התלמוד אין מדובר בשהייה בת ימים ספורים, שהרי קשה להניח שבמקרה נתקלו בשיחתם במילה מוסתקת. הוא אף היה צריך להסביר לרש"י על הקרבה שבין העברית ובין הערבית. בין כה ובין כה קשה להניח שרש"י לא ניצל הזדמנות זו שנקרתה לידו לחקור את רבי שמואל על תורתם, על תרבותם ועל אורח חייהם של היהודים בספרד המוסלמית. זאת עדות מובהקת לקשריו האישיים של רש"י עם חכמי ספרד, ולא ייפלא כלל שהוא הושפע ממורשתם גם בתחומים אחרים עד כדי נכונות להגיה נוסחאות שבתלמוד על פי מסורות מזרחיות ולהעדיף על מסורת רבותיו שבגרמניה, כפי שיובא להלן. רשב"ם, נכדו של רש"י, העיד דור אחד מאוחר יותר על הערך הרב שהוא ייחס לנוסחאות שבדברי התורה שמקורם בספרד. הוא לא היה מספר על מעשהו זה אלמלא חש הערכה יתרה לתורתה ולמסורתיה של יהדות ספרד.<sup>20</sup>

18. על היישוב היהודי בברבסטרו ראה ערך זה במפתחות לספריהם של י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל-אביב תשכ"ה; ח' ביינארט, אטלס כרטא לתולדות עם ישראל בימי הביניים, ירושלים 1981; Y. T. Assis, *The Golden Age of Aragonese Jewry*, London; 1997.

19. כשם שרש"י הביא בפירושו לאותה מסכת מדבריו של רבי קלונימוס בן שבתאי, שהיגר מרומי לוורמיזא ותפס מקום חשוב בישיבתה ברבע האחרון של המאה האחת-עשרה: "גם עתה בא אלי מכתב מגרמניי"ש שבה לשם אדם גדול זקן ויושב בישיבה מן רומא ושמו ר' קלונימוס ובקי בכל הש"ס והורה כן" (רש"י על ביצה כד ע"ב).

20. ראה פירוש רשב"ם לדברים ז, יד ושם יח, יא.

מקורות נוספים שנשתמרו באקראי מלמדים גם הם על נסיעותיהם של חכמים מצרפת לספרד ולהפך. כך למשל מסופר בתשובות הרי"ף:

ראובן היה שוכן במזרח צרפת הוא ואשתו ובניו רחוק מספרד ימים רבים. והניח אשתו ובניו במקומם, ונרצה בארץ ספרד לשוט בקהלות. ועבר במדינה אחת ודרש ברבים, וכשראו אותו חמשה מחשובי העדה פייסו ממנו שיביא אשתו ובניו לאותה מדינה וישכון עמהם [...] עד שלש שנים ויקראו לפניו בהלכה ובמשנה ובמקרא ובפירוש הסדרים ובמה שירצו.<sup>21</sup>

ב. השימוש בלשון הערבית: רש"י הסתייע בלשון הערבית בפירושו למקרא ולתלמוד. כדבריו, במקצת המקרים נטל את המילים המקבילות שבערבית מדונש בן לברט איש ספרד, ולעתים מרבי משה הדרשן איש פרובנס.<sup>22</sup> אין מדובר כאן בפעולה טכנית בלבד. מניין ידע רש"י שהערבית והערבית הן שפות אחיות ושניתן להסתייע בלשון הערבית בפירוש מילים עבריות? ברור שהוא צריך היה להשתכנע בכך במפגש אישי או ספרותי עם חכמי ישראל שמאמצות האסלאם, ובמיוחד אלה שבאו מספרד. הדעת נותנת שבמפגש מעין זה התוודע רש"י אל חשיבות העיסוק בדקדוק העברי בפירוש המקרא.

המפגש עם הלשון הערבית, אף שהתקיים במאוחר, מצא חן בעיני רש"י. הוא הפנימו במידה מסוימת, ואף "עלה" על רבותיו בהרחבת תחולתו ובמקומו בפירוש המקרא. אחד הכתובים הסתומים בספר משלי (ל, ל-לא) הוא "לִישׁ גְּבוּר בְּכַהֲמָה [...] זוריר מְתַנֵּם או תִּישׁ, ומלך אֶלְקוֹם עֲמוֹ". רש"י העיר שם שאין הוא יודע לפרש על פי הפשט את המילים "ומלך אלקום". ואולם בפירושו לסנהדרין (פב ע"ב) – שנכתב ככל הנראה מאוחר יותר – הוא הציע לפרש את התיבה אֶלְקוֹם על פי הערבית, ודבריו מפליאים: "ונראה בעיני שהתיבה הזאת לשון ערבי, שכל פתיחת תיבותיהן 'אֶל'". כלומר, לדעת רש"י שם העצם הוא קוֹם ותיבת אֶל משמשת כה"א הידיעה בלבד, כפי שהיא משמשת בלשון הערבית (اَل). נמצאנו למדים שרש"י לא הסתפק בפירושו למקרא ולתלמוד בהבאה בלבד של כמה מילים ערביות ששמע מאחרים, אלא ביקש לדעת יסודות מסוימים בשפה זו. אין בתופעה זו כשלעצמה כדי להפתיע. זאת אישיותו של רש"י, שכל תופעה מעלה את סקרנותו ומעשירה את ידיעותיו. ואולם לפי דרכנו למדנו, שמפגשו עם יודעי ערבית לא היה אירוע חד-פעמי ומקרי.

21. שו"ת הרי"ף, מהדורת לייטר, פיטסבורג תשי"ד, סימן רכג.

22. על פירושו של רש"י שמקורם בערבית ראה למשל תה' מה, ב; ס, ד; סח, יז; מש' ה, יט. לדברי רש"י, הפירוש לתהלים ס, ד מקורו בדונש בן לברט: "ראיתי בדברי דונש שהוא לשון ערבי, אבל לא פירש אותו". לעומת זאת שלושת הפירושים האחרים מקורם בפירושו של ר' משה הדרשן. השווה ח' מאק, מסודו של משה הדרשן, ירושלים תש"ע, עמ' 235–236.

יש להניח שאף לזאת כיון בערוב ימיו, בדברים המפורסמים שהביא בשמו נכדו הרשב"ם: "והודה לי, שאילו היה לו פנאי, היה צריך לעשות פרושים אחרים, לפי הפשטות המתחדשים בכל יום" (רשב"ם לבראשית לו, ב). כבר הצעתי בעבר לראות ב"פשטות המתחדשים בכל יום" תוצאה מובהקת של השפעת המדקדקים בספרד. מסתבר, שידע הלשון הערבית של רש"י – אף אם היה זעום ביותר – נכלל גם הוא בתוך הפשטות הללו.

ג. זיקתו העמוקה של רש"י אל פרשנות המקרא של רבי משה הדרשן: חכם זה פעל בפירוש בדור שקדם לרש"י, ועמד בקשרים עם חכמי ספרד; ורש"י, כידוע, הביא ממנו מדרשים שונים בפירושו למקרא, כולל שימוש במילים ערביות כסיוע בפרשנות המקרא. כפי שהראה באחרונה חננאל מאק, הייתה לרבי משה הדרשן זיקה ספרותית עמוקה אל רוב המרכזים היהודיים החשובים שבימיו, כולל ספרד, איטליה, גרמניה וצרפת, ואולי גם פרס. ייתכן שהפתיחות הגדולה שאפיין את רש"י ונכונותו לינוק מכל המרכזים היהודיים שבזמנו נבעו לא רק מענוונותו הגדולה ומרדיפתו אחר האמת – שהם שני הגורמים העיקריים – אלא גם מהתקדים של ר' משה הדרשן.<sup>23</sup>

ד. הגהות ותיקוני נוסחאות: בערוב ימיו תיקן רש"י נוסחאות בתלמוד ("הכי גרסינן") בהסתמכו על נוסח התלמוד של יהודי ארצות האסלאם, כולל נוסח הידוע לנו מכתב יד תימני; וכבר עמדו על כך מרדכי סבתו וורד נועם.

מרדכי סבתו, במחקרו על כתב היד התימני למסכת סנהדרין, הראה כי שליש מהגהותיו של רש"י במסכת סנהדרין תואמות את גרסאותיו המזרחיות של כתב היד התימני. במחקרו היסודי הוא הראה, שמסורת כתב היד התימני לא הושפעה כלל בשום מקרה מפירושו של רש"י לתלמוד. ומכאן, לדעתי, המסקנה החשובה, שלפחות שליש מהגהותיו של רש"י למסכת סנהדרין משקפות גרסאות שמקורן בארצות המזרח. ככל הנראה הנוסחאות הללו הגיעו אל רש"י בערוב ימיו.<sup>24</sup>

ורד נועם בדקה את טיבן של הגהות רש"י למסכת סוכה, ומסקנתה היא: "הבדיקה העלתה כי בארבעים וארבעה מבין ששים ושניים מקרים (71%) נמצא עד מזרחי או ספרדי לגרסה שהציע רש"י [...] כשליש מכלל ההגהות מתאשרות בכתבי היד התימניים".<sup>25</sup> בצדק העירה שם נועם שקשה להניח, שרש"י כיוון מדעתו לכל

23. על רדיפתו הקיצונית של רש"י אחרי האמת ראה א' גרוסמן, אמונות ודעות בעולמו של רש"י, אלון שבות תשס"ח, עמ' 180–190.

24. מ' סבתו, כתב יד תימני למסכת סנהדרין (בבלי) ומקומו במסורת הנוסח, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ח, עמ' 258.

25. ו' נועם, "מסורות נוסח קדומות בהגהות רש"י לתלמוד", סידרא יז (תשס"א–תשס"ב), עמ' 150–109. הציטוט שם בעמ' 135.



ההגהות הללו המצויות בפירוש רש"י למסכת סוכה. ומסקנתה: "בזה נתעצרה כליל הנחת היסוד בדבר המובהקות האשכנזית של הגהות רש"י לתלמוד". קשה להניח שרש"י היה מעדיף את המסורות המזרחיות והספרדיות על פני מסורותיהם של רבותיו שבגרמניה, אלמלא הייתה לו הערכה רבה לתורתם של חכמי ישראל שבמרכזים הללו.

ה. באחרונה העיר מרדכי כהן מניו־יורק על האפשרות שעצם התאוריה הפרשנית של רש"י למקרא המתבססת גם על זיקה לפשט מקורה בהשפעה ספרדית, כפי שעולה מספר הרקמה של רבי יונה אבן ג'נאח. כהן הראה שלא זו בלבד ששיטתו של רש"י נמצאת כבר אצל יונה אבן ג'נאח, אלא שאף הלשון שבה ביטא אותה רש"י מקורה באבן ג'נאח. אביא מקצת דבריו בעניין זה:

המקבילות שעמדנו עליהן כאן, ובמיוחד הקירבה בין דברי רש"י בהקדמתו לשיר השירים לדברי ר' יונה אבן ג'נאח להקדמתו לספר הרקמה מעוררות את השאלה האם שיטותיו של אבן ג'נאח היו ידועות בבית מדרשו של רש"י [...] ההדים לשיטותיו של אבן ג'נאח בפרשנות הצפון־צרפתית יוצרים רושם שהגיעו לרש"י ותלמידיו שמעות רחוקות על הפרשנות הפילולוגית בספרד. ייתכן שרש"י מצא עזר בתורת אבן ג'נאח בבואו לבנות מן המקורות המסורתיים בסיס לדרכו הפרשנית המהפכנית לפי רוח הרנסנס בתקופתו.<sup>26</sup>

אמנם כהן העלה את דבריו כאפשרות מסתברת בלי לקבוע בכך מסמרות, אך מדינו המפורט ניכר היטב שזו דעתו.

מכל אלה יש עצמה רבה במיוחד לזיקתו של רש"י אל תורתו של מנחם בן סרוק, כפי שהובא לעיל. אמנם חנוך גמליאל טען כי "כדי לדעת עד כמה היה רש"י תלוי במנחם מבחינה מילונית דרושה השוואה יסודית בין פירושו של מנחם במחברת ובין פירושו של רש"י למקרא, והשוואה כזו טרם נעשתה".<sup>27</sup> בזמן שדבריו אלה ראו אור התפרסם מחקרו של חננאל מירסקי על הזיקה שבין רש"י למנחם בן סרוק. מסקנתו היא:

על פי האמור לעיל, אנו רואים שרש"י הלך דרך כלל בעקבות מנחם וקיבל לא רק ביאורי מילים של מנחם אלא אף את עיקרי שיטתו באשר לתפקידי האותיות במילה ואך בפרטים חלק עליו. הוא אימץ את עיקרי התאוריה של

26. מ' כהן, "מקור ספרדי אפשרי לתפיסת 'פשוטו של מקרא'", רש"י: דמותו ויצירתו, ב, בעריכת א' גרוסמן ור' יפת, ירושלים תשס"ט, עמ' 372–373.

27. ראה גמליאל, רש"י כפרשן וכבלשן (לעיל הערה 4).

מנחם בענין יסוד המילים ואף הסכים עם מנחם שמילה יכולה להיות בת שתי אותיות יסוד ואף בת אות יסוד אחת.

מאותם מקומות שרש"י ציטט או הזכיר את מנחם (וכן את דונש), או שמוכח כי פירושו של מנחם ותורתו שורה על דברי רש"י, כמו גם מהשימוש של רש"י בטרמינולוגיה דומה לזו שמנחם השתמש בה ודרכו בענין יסודות המילים, ניתן ללמוד שחכמת הלשון של חכמי ספרד קנתה שביתה בלבם של חכמי צרפת.<sup>28</sup>

לשיטתו של מירסקי, זיקתו של רש"י לתורתה של יהדות ספרד בתחום הלשון היא ניכרת. גם גדליה לסר, שחקר את "השימוש הסמוי של רש"י במחברת מנחם בספר בראשית", הגיע למסקנה כי "מתוך 162 מקרים שבהם מנחם ורש"י מתייחסים לאותה מילה, מעדיף רש"י ברוב המכריע של המקרים, 77%, לפרש כמו מנחם. מתוך 162 המקרים הללו ב-46% מהמקרים ניכר שרש"י משתמש בוודאות במחברת. ב-20% מהמקרים אין זה ניכר שרש"י משתמש במחברת. בשאר 34% מהמקרים ספק אם ניכר השימוש של רש"י במחברת".<sup>29</sup>

אמנם בעיקר אמורים הדברים לשימוש המרובה במילונאות של מנחם בן סרוק, ולעתים קרובות חלק עליו רש"י; אך השאלה הבסיסית איננה אם הוא הסכים עמו או התנגד לדעתו. הכרת המושגים והעשייה בתחום זה, שחכמי אשכנז וצרפת לא עסקו בו, הן החשובות לנושא דיוננו. גם אם רש"י פיתח שיטה דקדוקית משלו, ברור שהוא הושפע רבות מהמדקקים העבריים בספרד, ובעיקר ממנחם.

לדעתי, קשה להניח שבפגישותיו של רש"י עם אנשי ספרד או עם חכמים שביקרו זמן ממושך בארצות האסלאם הוא התמקד בענייני לשון בלבד. קרוב לוודאי שהוא שמע גם על עיסוקם של היהודים בפילוסופיה, אף אם נושא זה היה זר לו. אך ההכרה ברוח חדשה שהחלה נושבת בחוגים מסוימים שבחברה היהודית בארצות האסלאם, ובעיקר בחוג החצרנים והמקורבים אליהם בספרד המוסלמית, הטרידה אותו, כשם שהטרידה את רבי שמואל הנגיד וחכמים אחרים. ומה עוד, שעל פי עדותו של רבי אברהם אבן דאוד בספר הקבלה, חכמי ספרד הראשונים ובהם רבי יצחק בן אלבאליה, רבי יצחק בן יהודה בן גיא ואחרים, ידעו גם הם "חכמה יונית".<sup>30</sup> עניין

28. ח' מירסקי, מנחם בן סרוק ורש"י: בין דקדוק לפרשנות, עבודת גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ע, עמ' 66.

29. גדליה לסר, השימוש הסמוי של רש"י במחברת מנחם בספר בראשית, עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ה. בעבודתו תמך לסר בטענה הבסיסית שהעלה זה מכבר אהרן מירסקי בדבר שימוש סמוי של רש"י בדברי מנחם. תודתי לפרופ' יוסף עופר, שהעירני על מחקרו של לסר.

30. שאלתו של רבי שמואל הנגיד מרב האיי גאון מלמדת על התלבטותו בשאלת לימוד הפילוסופיה והיחס אליה. שאלה זו מובאת באגרתו של הרמב"ן "טרם אענה אני שוגג", איגרות קנאות,

זה חורג ממסגרת דיונונו כאן, ועל אף חשיבותו הרבה להכרת דמותו הרוחנית של רש"י לא אעסוק בו כאן.<sup>31</sup>

מדיונונו עולות שלוש מסקנות עיקריות:

א. את עיסוקו החדשני של רש"י בתחום הלשון העברית יש לזקוף, ככל הנראה, בראש ובראשונה לזיקתו אל יצירתם של המדקדקים העבריים בספרד, ובראשם מנחם בן סרוק ודונש בן לברט. חיבוריהם עוררוהו לעסוק בנושא באופן אינטנסיבי, מתוך הבנה שפעולה פרשנית רצינית למקרא – ובמידה מסוימת גם לתלמוד ולפיוט – איננה אפשרית בלא תשומת לב רבה לענייני לשון. העובדה שרש"י חלק לעתים קרובות על מסורותיהם של חכמים אלה, ואף יצר לו שיטה דקדוקית משלו, כפי שהראה חנוך גמליאל, אין בה כדי לסתור או להפתיע. כך דרכו של רש"י כאיש מקורי ורודף אמת גם בתחומים אחרים. אף כאשר ינק מתורתם של חכמים דגולים הוא ראה חובה לעצמו לבחון את הדברים לעומקם על פי הבנתו שלו במקורות הקדומים. על כל פנים היו לרש"י קשרים אישיים עם חכמי ישראל שבספרד, ואף מהם למד להוקיר את מורשתם של המדקדקים העבריים שפעלו בה.

ב. סקרנותו האינטלקטואלית של רש"י הייתה גדולה מן המשוער. הוא היה נכון לקלוט מסורות הלכתיות, פרשניות ולשוניות מכל המרכזים היהודיים בזמנו שפעלו בהם חכמים מוכרים, ולעתים אף להעדיף על מסורות רבותיו שבאשכנז.

ג. מידת התעניינותו של רש"י בחיי הרוח והחברה של קהילות ישראל שמחוץ למקומו הייתה גדולה מן המקובל במחקר. כן נהגו חכמי צרפת הגדולים שקדמו לו, אך נראה שמידת פתיחותו אף הייתה גדולה משלהם. היעדר מסורת מקומית מקודשת מדורי דורות – כפי שהיה בספרד, בגרמניה ובאיטליה – הוא שאפשר לחכמי צרפת באותם דורות לקבל מתורתם של חכמי ישראל שבמרכזים אחרים ביתר חופשיות, והוא שסייע למרכז בצרפת להגיע במאה השנים־עשרה לעמדה כה בכירה, כאשר פעילותו הספרותית של רש"י משמשת חוליה מרכזית בהתפתחות זו.

ליפסיה תרי"ט, דף י ע"ב. בתשובתו כתב לו רב האי: "אשר יסיר לבו מזה [=לימוד התורה] ויתעסק בדברים ההם בלבד [=הפילוסופיה], יסיר מעליו תורה ויראת שמים ויפסיד עצמו באותן העניינים הכתובים בספרים החזוניים". תשובתו של רב האי זיפה, ונוספו עליה דברים שלא יצאו מתחת ידו. אך קטע זה מתשובת רב האי שהרמב"ן הביא הוא מקורי.

31. מפירושו של רש"י למשלי ולקהלת ניתן, לדעתי, ללמוד על חששותיו מעיסוק בפילוסופיה. ראה מה שכתבתי על כך במאמרי "Rashi's Rejection of Philosophy: Divine and Human Wisdoms Juxtaposed", Simon-Dubnow-Institut, *Jahrbuch* 8 (2009), pp. 95–118.

## עצמאותו של רש"י בתחום המילון

### פתיחה

1. מפעל המילון ההיסטורי הוא ביטוי לתפקיד החשוב של האקדמיה כחוקרת ומשמרת את אוצרות הלשון העברית לדורותיה, על כן מן הראוי לעסוק בצדדים מילוניים הקשורים במפעלו הפרשני הגדול של רש"י. תרומתו של רש"י למילון נוגעת לשני תחומים. האחד הוא מילים שחידש והעשיר בהן את אוצר הלשון העברית, והשני הוא הבנת המילון המקראי, שאף בה תרם והעשיר את אוצר הלשון העברית ושימושה. להלן נראה דוגמות לשני הסוגים.

### חלק א: חידושים מילוניים של רש"י

2. רש"י פעל בתקופת הביניים של העברית. בתקופה זו לא שימשה העברית לשון חיה, והייתה עבור רוב בני העם היהודי לשון קודש, אשר שימושה העיקרי בתפילה ובלימוד התורה. אף שרוב הציבור היהודי לא שלט היטב בעברית המשיכו חלק מהחכמים לכתוב עברית, וכתיבה זו שימרה את העברית במצב של מעין תרדמה, עד להתעוררותה ותחייתה בעת החדשה. אחד הכותבים הבולטים ובעלי ההשפעה הוא רש"י, וכתיבתו העברית תרמה הרבה לשמירת הידע הלשוני העברי ולחיזוקו במהלך הדורות.<sup>1</sup> רש"י פירש הן את המקרא הן את התלמוד הבבלי בעברית, וכתיבתו העברית מגלה לנו חידושי מילים רבים – חלקם חידושים בתחום התצורה וחלקם חידושים בתחום המשמעות. חידושים אלה לוקטו בידי יצחק אבינרי, וכונסו למפעלו הגדול היכל רש"י.<sup>2</sup> הוא מונה מאות רבות של מילים חדשות, וכן מאות מילים שמשמעותן חדשה אצל רש"י. להלן נראה כמה מן המילים החדשות.

3. המילה הראשונה היא יהדות. מילה זו נפוצה ושימושית ביותר בימינו, אך איננה במקורות הקלאסיים של העברית. היא מופיעה בפירושו של רש"י לתלמוד הבבלי

1. ראה על כך במאמרי "פירוש רש"י לתורה כמפעל של חיזוק השפה העברית", שערי לשון: מחקרים בלשון העברית, בארמית ובלשונות היהודים מוגשים למשה בראשר, בעריכת א' ממן, ש' פסברג וי' בריאר, ירושלים תשס"ח, כרך א, עמ' 115–127.

2. ראה אבינרי.

פעמים אחדות. לדוגמה, התלמוד הבבלי במסכת יבמות עוסק בשאלת תוקף הגיור של מי שהתגיירה כדי לשאת בן זוג יהודי ולא מטעמים של אמונה והכרה דתית. במהלך המשא ומתן התלמודי מעיר התלמוד שהגיור תקף, ואומר: "הא גיורא מיהא הוא". ורש"י מפרש שם כך: "ואע"ג דלא נתגיירה לשם יהדות אלא בשביל שישאנה זה" (שם כד ע"ב).

יש כאן מילה חדשה; אבינרי מונה אותה כאחד מחידושי הלשון של רש"י. אלא שכאן מתעוררת השאלה, אם רש"י הוא שחידש מילה זו. מילון בן-יהודה רושם אותה גם בכתביו של ר' יהודה הברצלוני, בן זמנו הצעיר של רש"י בספרד.<sup>3</sup> האם לקח רש"י מילה זו מעמיתו הספרדי? ואכן כתביו של ר' יהודה הברצלוני נודעו בצרפת בדורות שאחרי רש"י,<sup>4</sup> וייתכן ששמעו הגיע לרש"י עוד בחייו. אולם אין אנו יודעים אם רש"י קרא אותם, והרי בלי לקרוא אותם לא יכול היה להכיר מילה זו. סביר יותר לומר שיש כאן התפתחות מקבילה, חידוש מילה שנדרשה לציון הזהות הדתית-לאומית של היושבים בגולה.

4. דוגמה אחרת היא זייפן. בתלמוד הבבלי במסכת עבודה זרה מופיע תיאור של טקס המתקיים ברומא ובו אומרים הרומאים, המזוהים עם עשו שהוא אדום, את המשפט "אחזה דמרנא זייפנא הוא". ורש"י שם מפרש כך: "אחיו של אדונינו עשו זייפן הוא יעקב שרימה לעשו וחשב ליטול ברכה להיות גביר לאחיו" (שם יא ע"ב). הפועל זייף מוכר וידוע בלשון חכמים,<sup>5</sup> אולם שם העצם של העוסק בזיופים אינו קיים במקורות. בא רש"י וחידש זייפן במשקל פעלן, משקל מוכר וידוע בלשון חכמים.<sup>6</sup> החידוש נעשה כאן בדרך של עברות המילה הארמית. המקור הארמי גורס זייפנא, ורש"י הפכו למילה עברית.<sup>7</sup> התהליך הזה של העברת מילים מהארמית לעברית תוך שינוי צורה והתאמה לעברית מוכר לנו היטב גם בתולדות העברית החדשה, ואבינרי עומד על כך שזו אחת הדרכים העיקריות של רש"י לחדש מילים בעברית.

5. דרך נוספת לחדש מילים היא ליצור מילים חדשות משורשים קיימים. בפירושו לישעיהו מו, א אומר רש"י כך: "'קרוסו כרעו יחדו' – הקריסה עם הכריעה". הפועל קרס מופיע במקרא, כגון בפסוק הזה, אך שם הפעולה קריסה אינו במקרא. המשקל קטילה נדיר במקרא, והתרחב ביותר בלשון חכמים, כפי שהראה קוטשר.<sup>8</sup>

3. מילון בן-יהודה, ד, עמ' 1983, ערך "יהדות".

4. ראה גרוסמן, עמ' 569.

5. השורש אינו במקרא, ונתחדש בלשון חכמים כפועל; ראה מורשת בערכו.

6. על משקל זה ראה ספרו של ב"צ גרוס, המשקלים פעלון ופעלן במקרא ובלשון חכמים, ירושלים תשנ"ד.

7. גם מילון בן-יהודה (ג, עמ' 1325) רושם את המילה כחידושו של רש"י.

8. ראה י' קוטשר, מחקרים בעברית ובארמית, ירושלים תשל"ז, עמ' קי-קלג.

רש"י יוצר במשקל זה את שם הפעולה קריסה ומכנים ערך חדש למילון העברי.<sup>9</sup> דרך זו של יצירת מילים חדשות רגילה מאוד גם בימינו, וזו דוגמה אחת מני רבות שמביא אבינרי למילים חדשות.

6. שם העצם יובש אף הוא רשום אצל אבינרי כחידוש של רש"י. בפירושו לישעיהו ט, יט אומר רש"י כך: "לפיכך הוא מרמז פורענות שלה ליושב נהרות ויאורים". מילון בן-יהודה רושם את המילה רק מספרות תרגומי התיבונים, המאוחרת לרש"י בשני דורות לפחות.<sup>10</sup> אולם בדיקה ב"מאגרים", המכיל את התיעוד של המילון ההיסטורי עד לתקופתו של רש"י, מלמדת שמילה זו מופיעה כבר אצל ר' שבתי דונולו, רופא וחכם איטלקי בן המאה העשירית (נפטר בשנת 985), בקטע מפרקי היפוקרט. הקשר המילה שם הוא בענייני רפואה, כלומר יובש של גוף האדם ולא התייבשות של נהרות כפי שפירש רש"י, אך עדיין מדובר באותה מילה ובאותה משמעות. מילה זו מעוררת שאלה גדולה: האם נתגלגלה לרש"י ממקורות איטלקיים, ואם כן איננה חידוש שלו, או שמא חידש אותה מדעתו במקביל למה שמצוי בכתבי הרופא דונולו? שתי האפשרויות סבירות. מחד גיסא ידוע לנו היטב על קשרי יהדות אשכנז עם איטליה, כפי שהראה פרופ' אברהם גרוסמן במחקריו,<sup>11</sup> ועל כן לא ייפלא שכתבי חכמים איטלקיים ידועים היו באשכנז ובצרפת. לגבי ר' שבתי דונולו ידוע לנו שרש"י הכיר את ספרו תחכמוני, שהוא פירוש לספר יצירה, והוא מצטטו בפירושו לתלמוד הבבלי (עירובין נו ע"א). מאידך גיסא, ספק אם רש"י קרא את הכתבים הרפואיים של דונולו. ידיעותינו על ספרייתו של רש"י מועטות ביותר,<sup>12</sup> ולפיכך קשה לענות על השאלה אם הכיר רש"י מילה זו מכתבי דונולו אם לאו. מבחינת המילון ההיסטורי ודאי הוא שמחדש המילה הוא דונולו, שקדם במאה שנה לרש"י. אך ייתכן שצודק אבינרי בקביעתו שרש"י חידש מילה זו, ויש כאן חידוש שאינו חדש.

דוגמה זו יצאה ללמד על דוגמות רבות כמותה המצויות בספרו של אבינרי ורשומות כחידושים של רש"י. בדיקה במילון ההיסטורי של האקדמיה מראה לא פעם שמילה שאבינרי חשבה לחדשה אצל רש"י איננה חדשה, וכבר קדמה לו אם במעט ואם בהרבה. שעה שכינס אבינרי את חידושי רש"י לא עמדו לרשותו הכלים העומדים לרשותנו היום, ובראשם החומר המכונס במילון ההיסטורי. כיוון שכך יש צורך לבדוק מחדש את המילים שרשם, ואי אפשר להסתפק במה שרשם בשעתו.

9. ואכן גם במילון בן-יהודה (יב, עמ' 6186) המובאה הקדומה ביותר בערך זה היא ציטוט של רש"י.

10. ראה שם, ד, עמ' 1950, בערכו.

11. ראה א' גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשמ"א.

12. לעניין זה נדרש באופן כללי 'תא-שמע במאמרו על ספרייתו של חכמי צרפת: I. Ta-shma,

"The Library of the French Sages", *Rashi 1040–1990*, ed. G. Sed-Rajna, Paris 1993, pp. 535–540.

## סיכום ביניים

7. סקרנו כאן כמה מילים מתוך מאות רבות של ערכים שרשם אבינרי כחידושו של רש"י, ובחלקם גם במילון בן-יהודה המובאה הקדומה ביותר היא משל רש"י. כל אלה ערכים חדשים, ולא כללנו כאן את המילים שנתחדשה להם משמעות אצל רש"י. אגב הילוכנו למדנו שלא כל מה שרשום שם כחידוש אכן חדש הוא, ובחלק מהמילים נישאר בספק עד כמה הם חידושו של רש"י. מכל מקום גם צמצום הרשימה משאיר אותה גדולה ומרשימה, והיא משקפת היבט אחד של חדשנות בתחום המילון, חדשנות שתרמה והעשירה את המילון העברי. וגם לגבי מילים שמתברר שרש"י אינו המחבר שלהן עדיין יש להכיר שהכללתן ביצירתו הפרשנית סייעה הרבה להתקבלותן, משום שיצירתו הפרשנית נקראה ונלמדה בחוגים רחבים מאוד בכל רחבי הפזורה היהודית.

## חלק ב: חידושו של רש"י כפרשן מקרא

8. בפירושו לתנ"ך נדרש רש"י לעסוק במובנן של מילים קשות ונדירות. כידוע, יש במקרא לא מעט מילים כאלה, ואנו מצפים שפרשן טקסט יעסוק בהן. הפרשנות המודרנית מפרשת את הכתוב על יסוד חקר הלשונות השמיות, המילונאות והדקדוק המודרניים; ומה יעשה פרשן בימי הביניים? הוא יכול להישען על הידע הלשוני העומד לרשותו. לדוגמה, פרשן ספרדי כמו אבן עזרא נשען על המפעל הלשוני הגדול של מדקדקי ספרד, החל בחיוג' וכלה באבן ג'נאח, ונוסף להם פירושי רס"ג. קריאה שטחית בפירושי אבן עזרא מראה שהוא יונק את רובי פירושו ממסורת המילונאות והדקדוק הספרדית, והדבר נאה ומתקבל. אולם מה יעשה פרשן צרפתי כמו רש"י שאינו מכיר את המסורת הדקדוקית המפוארת הזו? עומד לרשותו חומר מצומצם יחסית, מילונו של מנחם בן סרוק (מחברת מנחם) והשגותיו של דונש בן לברט, וכן המקורות הקלאסיים, הן דברי חז"ל בספרות התנאית והאמוראית הן התרגומים הארמיים למקרא. להלן נבחן את דרכו בכמה מילים קשות.

9. המילה שָׁרַד: במקרא מוזכרים בגדי השרד ארבע פעמים (שמ' לא, י; לה, יט; לט, א, מא), כולן במסגרת תיאור מלאכת המשכן. פרט לכך אין להם אזכור במקרא כולו. נחלקו המפרשים למה הכוונה – האם לבגדי הכהונה כגון הכתונת המצנפת והאבנט, או לבדים שכיסו את כלי המשכן בשעת המסעות (כמתואר בספר במדבר פרק ד). שאלה נוספת היא גיזרונה של המילה שרד. רש"י מפרש:

“ואת בגדי השרד” (שמ' לא, י) – אומר אני: לפי פשוטו של מקרא אי אפשר לומר שבבגדי כהונה מדבר, לפי שנאמר אצלם: ואת בגדי הקדש לאהרן הכהן ואת בגדי בניו לכהן. אלא הם בגדי התכלת והארגמן ותולעת שני

האמורים בפרשת מסעות: "ונתנו אל בגד תכלת" (במ' ד, יב); "ונתנו [לפנינו: ופרשו] עליו בגד ארגמן" (שם, יג); "ונתנו [לפנינו: ופרשו] עליהם בגד תולעת שני" (שם, ח). ונראין דברי, שנאמר "ומן התכלת והארגמן ותולעת השני עשו בגדי שרד לשרת בקדש" (שם' לט, א), ולא הוזכר שש עמהם; ואם בבגדי כהונה, לא מצינו באחד מהם ארגמן או תולעת שני בלא שש. בגדי השרד – יש מפרשים לשון עבודה ושירות, כתרגומו: לבושי שמושא; ואין לו דמיון במקרא. ואומר אני שהוא לשון ארמי, כתרגום של "קלעים" (שם כז, ט), ותרגום של "מכבר" (שם, ד), שהיו ארוגין במחט, עשוין נקבים נקבים, לאצדין בלעז.<sup>13</sup>

הוא דוחה את הפירוש הרואה בבגדי השרד בגדי כהונה, ולדעתו אלה הכיסויים של כלי המשכן. רש"י מחפש את גזיונה של המילה שרד וקובע שאין לה דמיון במקרא, כלומר היא מילה יחידאית. הוא מציע שהיא קשורה למילה הארמית סרד, המשמשת לתרגום המילה קלעים. הצעה זו נפתחת במילים "ואומר אני", כלומר יש כאן הצעה מקורית משלו.

ואכן הקישור למילה הארמית אינו מופיע אצל קודמיו. מנחם בן סרוק במחברת כותב: "את בגדי השרד לשרת בקודש – ענין עבודה הוא לפי הענין".<sup>14</sup> הסבר זה של מנחם מתאים להסבר המופיע אצל רש"י בתור "יש מפרשים", ואף אונקלוס תרגם כן. אולם רש"י מוסיף כאן גזרון ארמי, וזה אינו במקורות אלה.

הצעה חלופית מעלה אבן עזרא. הוא קושר את המונח שרד למילה המקראית הידועה שָׁרִיד, המופיעה גם בהקשרים של בריחה – "שריד ופליט" (יהו' ח, כב).<sup>15</sup> מסתבר שרש"י לא הסכים עם הקישור האטימולוגי הזה, ועל כן פנה לארמית.<sup>16</sup>

10. כבדת ארץ. הצירוף הזה נדיר במקרא – הוא מופיע רק בשני סיפורים, פעם בבראשית, בסיפור על קבורת רחל (הצירוף מופיע גם בסיפור המעשה עצמו [בר' לה, טז] וגם כשיעקב מספרו ליוסף על ערש דוויי [שם מח, ז]), ופעם במלכים ב (ה, יט), בסיפור על נעמן וגיחזי. גם כאן מתעוררת השאלה, האם אפשר לקשור את המילה כבדת לשורש מקראי מוכר. כך עשה מנחם, והוא בחר במילה כביר, לשון גודל, ולפי זה המרחק היה מרחק גדול: "השלישית: הן אל כביר (איוב לו, ה), ירע

13. נוסח הפירוש ניתן כאן לפי מהדורת מקראות גדולות הכתר, מהדורת יסוד חדשה, ההדרה מדעית על פי כתבי יד עתיקים..., בעריכת מ' כהן, אוניברסיטת בראילן, רמת-גן תשנ"ב ואילך. הנוסח הושווה עם מהדורתו של ברלינר (א' ברלינר, רש"י על התורה, פרנקפורט תרס"ה).

14. מחברת מנחם, עמ' 389\*.

15. ראה אבן עזרא בפירוש הארוך לשמות לא, י; ומעין זה בפירוש הקצר שם.

16. ההקבלה לארמית בכיוון דבריו של רש"י מצויה גם במילונות מודרנית, כגון מילון BDB וכן מילון העברית המקראית.



כבירים לא חקר (שם לד, כד) יתן אכל למכביר (שם לה, לא) מים כבירים שוטפים (יש' כח, ב) ויהי עוד כברת הארץ (בר' לה, טז). ענין ריבוי הם.<sup>17</sup> פירוש זה מוזכר אצל רש"י, ורשב"ם קיבל אותו והצדיקו. גם רמב"ן, בשבתו בספרד, פירש שמדובר במרחק גדול, והסתמך על דברי רד"ק;<sup>18</sup> אך לאחר שעלה לארץ שינה דעתו זו וקיבל את דברי רש"י, שנראו לו תואמים את המציאות הגאוגרפית. נראה את דברי רש"י על בראשית לה, טז:

כברת הארץ – מנחם פירשו לשון כביר, ריבוי, מהלך רב. ומדרש אגדה: בזמן שהארץ חלולה ככברה, שהניר מצוי, הסתיו עבר ועדיין השרב לא בא. ואין זה פשוטו של מקרא, שהרי בנעמן מצינו וילך מאתו כברת ארץ (מל"ב ה, יט). ואומר אני שהוא שם מדת קרקע כמו מהלך פרסה או יותר. וכמו שאתה אומר צמד כרם (יש' ה, י) חלקת שדה (בר' לג, יט) כך במהלך אדם נותן שם מדה: כברת ארץ.

רש"י דוחה את הפירוש של מנחם, וכמו כן אינו מקבל את הפירוש המופיע במדרש, המקשר את המילה לשם העצם כְּבֵרָה, ומדבר על כך שהאדמה חלולה ככברה. נימוקו הוא שהצירוף מופיע גם בסיפור על נעמן וגיחזי. הוא אינו מסביר את דבריו, אך נראה שלדעתו בסיפור שם מדובר במרחק קצר. הדבר אינו מפורש בכתוב, אך העובדה שגיחזי השיג בריצה את נעמן הנוסע במרכבה מובילה למסקנה שמדובר במרחק לא גדול. גם הנימוק המדרשי נדחה בגלל הסיפור של גיחזי, כיוון שבאירוע ההוא אין שום משמעות לשאלת הרטיבות או הבוציות של הקרקע (בניגוד לסיפור על קבורת רחל, ששם אפשר להסביר את ההימנעות מהבאת רחל לבית לחם בתנאי מזג האוויר ועבירות הקרקע). שוב מדובר כאן בפירוש מקורי של רש"י, המנוגד למנחם ולמדרש חז"ל גם יחד. הפירוש נבנה על יסוד עיון בכתובים שבהם מופיע הצירוף ובחינת הקשריו המדויקים.

11. המילה מחספס היא מילה יחידאית הבאה בתיאור המן (שם' טז, יד), ואין ברור מה תוכנה. הפרשנות הספרדית מבארת אותה במובן 'עגול': כך כבר תרגם רס"ג בתרגומו לתורה שם, ואחריו חזרו החזיקו אבן ג'נאח במילונו ואבן עזרא בפירושו.<sup>19</sup> אבן עזרא מתלבט בקשר לגיזורן המילה, דוחה את הצעתו של אונקלוס ונשאר בצריך עיון. אונקלוס תרגם "מקלף", ונראה שהבין שהמילה קשורה לשורש חש"ף,

17. מחברת מנחם, עמ' 210\*.

18. זה המקום היחיד שבו רמב"ן מצטט בפירושו את רד"ק, ומן הראוי לבחון עד כמה הושפע ממנו בפירושו. יש לציין שמבחינה אטימולוגית הסברו של רד"ק שונה. הוא מניח שהשורש הוא בר"ה, והכ"ף בראשו היא מילית ההשוואה.

19. אבן ג'נאח מעתיק את תרגום רס"ג – "מדרג" – ואינו מוסיף על כך דבר. בתרגומו של אבן תיבון לספר השורשים נוסף תרגום עברי: "מגולגל ועגול".

בהנחה שיש כאן חילופי ש/ס. דעתו של אונקלוס מקובלת גם על מנחם, והוא אומר: "חסף – מתחלק לשתי מחלקות. האחת מחספס כמו מחושף לפי הענין".<sup>20</sup> לעומת אלה מפרש רש"י כך:

מחספס – מגולה, ואין דומה לו במקרא. ויש לפרש מחוספס לשון חפיסא ודלוסקמא שבלשון משנה. כשנתגלה משכבת הטל ראו שהיה דבר דק מחוספס בתוכו בין שתי שכבות הטל. ואונקלוס תרגם מקלף, לשון (בר' ל, לו) מחשוף הלבן.

הוא מכיר את תרגום אונקלוס ומניח שהוא מבוסס על השורש חש"ף, וכך כאמור גם דעתו של מנחם, אבל הוא חולק עליהם. המילה יחידאית, והוא מחפש את האטימולוגיה שלה בלשון המשנה. מכאן הצעתו שהיא קשורה לשם העצם חפיסה, המוכר בלשון המשנה.<sup>21</sup> יש כאן פירוש מקורי הקושר את המילה המקראית לשם עצם בלשון חכמים.

12. והנה ערך שבו נמנע רש"י מלהשתמש בלשון חכמים או בארמית. המילה ודמעך המופיעה בשמות כב, כח היא מילה יחידאית, והקשר בינה ובין שם העצם דמעה עורר דיון נרחב. מעניין לציין שיש כאן הסכמה רחבה בין הספרדים והאשכנזים לקשר שבין שתי המילים האלה. כך מפרש רשב"ם הצרפתי בעקבות מנחם, וכך גם אבן עזרא הספרדי בעקבות רס"ג ואבן ג'נאח.<sup>22</sup>

בשונה מכולם בא רש"י ואומר: "ודמעך – היא תרומה; ואיני יודע מה לשון 'דמע'". לשון זו, "איני יודע", משמעה סירוב לקבל את הפרשנות המקובלת והידועה. הוא אינו מנמק מדוע דחה את הפירוש המקובל.<sup>23</sup> ישנה אפשרות נוספת, לקשור את המילה לפועל דמע הידוע היטב מלשון חכמים, ומציין תערוכת של תרומה וחולין,<sup>24</sup> אך רש"י נמנע גם מכך. הימנעות זו יש בה כדי ללמד על התלבטותו. נראה שכאן שקל את האפשרויות השונות ולא נתקבלו על דעתו, ועל כן הודיע לקורא את מסקנתו. ואכן גם המילונות המודרנית מתחבטת בגיזרונה של מילה זו.<sup>25</sup>

20. מחברת מנחם, עמ' 183\*.

21. שם העצם חפיסה מופיע במשנה בגיטין ג, ג ובבבא מציעא א, ח, וכן במקומות אחדים בתלמודים.

22. רשב"ם מזכיר בפירושו את מנחם; מנחם עצמו אומר שזה "קרוב" (מחברת מנחם, עמ' 127\*). אבן עזרא לפסוק מצטט את רס"ג, ואף אבן ג'נאח במילונו מפרש לשון דמעה ומביא ראיה מן הערבית, שבה המילה הערבית דמעה עשויה לציין כל נזל.

23. מילון BDB מפנה את תשומת לב המעיין לכך שהמילה דמעה מופיעה בדרך כלל בטקסטים של שירה ובטקסטים מאוחרים, אך הוא עצמו מתלבט לגבי הערך דמע.

24. ראה מילון בן-יהודה, ה, עמ' 961, ערך "דמע" והערה 5 שם.

25. ראה למשל מילון העברית המקראית, וכן מילון BDB. מורשת במילון דוחה אף הוא את הקשר בין הפועל שבלשון חכמים לשם העצם דמעה.

13. והנה דוגמה מעניינת להיסמכות על הערבית. המילה נא מופיעה פעם אחת במקרא כולו, בפרשה המפרטת את הלכות קרבן הפסח (שמ' יב, ט). התורה אוסרת לאכול את הפסח "נא", ומתירה רק צלי אש. במדרשי ההלכה התנאים ניתנו שני פירושים שונים למילה זו. במכילתא דרבי ישמעאל פירשו את המילה כמציינת בשר חי – "אין נא אלא חי";<sup>26</sup> ואילו במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי נתפרשה המילה כמציינת בשר צלוי למחצה: "אין נא אלא שלא בישל כל צרכו".<sup>27</sup> בתלמוד הבבלי, פסחים מא, נתקבל הפירוש של מכילתא דרשב"י, והתלמוד קובע שאין האיסור חל על אכילת בשר חי אלא רק על בשר צלוי למחצה.

רש"י מפרש בתורה כך: "נא – שאינו צלוי כל צרכו קוראו נא בלשון ערבי". חלקו הראשון של הפירוש, הקובע שנא הוא בשר שאינו צלוי כל צרכו, תואם את מסקנת הבבלי. אולם רש"י אינו מסתפק בכך, ואינו אומר "כך פירשו רבותינו", אלא מוסיף אטימולוגיה הנשענת על הערבית, בהנחה שבערבית נא פירושו בשר צלוי למחצה. פירוש זה מנוגד לפירושו של מנחם, שקשר את המילה נא לפועל הניא: "השנית – הניא מחשבות עמים, אם הניא אביה אותה... ויתכן להיות מגזרתם אל תאכלו ממנו נא, לשון שבירה".<sup>28</sup> רש"י דוחה פירוש זה, וכן אינו מקבל את תרגומו של אונקלוס, "כד חי", התואם את הדעה האחרת בספרות חז"ל.

היסמכותו של רש"י על הערבית מעניינת מכמה צדדים. ראשית יש לשאול, אם הדברים מדויקים. המילה נא מציינת בערבית בשר חי, כפי שמעיד אבן עזרא בפירושו לפסוק: "והישר בעיני, שאין חבר במקרא לה; ופירושו: הפך מבושל, והוא שנקרא 'חי'; כמו: לא אקח ממך בשר מבושל כי אם חי. וכבר אמרתי בספרי כי רוב לשון ערבית דומה ללשון עברית, והבשר החי יקרא בלשון ערבית 'ניי'; ואותיות אהו"י להם מתחלפים בלשונם כמו בלשונינו".<sup>29</sup>

שנית, עניין זה של ההישענות על הערבית לצורך הבנת לשון המקרא עמד במרכזו של פולמוס חריף בין דונש למנחם, פולמוס שתואר בהרחבה במחקריו של פרופ' אהרן ממן.<sup>30</sup> מנחם סירב במודע להיעזר בערבית, וגם בערך הזה הוא מפרש לפי העברית. דונש ביקר אותו בחריפות על כך. הוויכוח ממוקד בפירוש הביטוי מטעני

26. מכילתא דרבי ישמעאל, בא, מסכתא דפסחא פרשה ו, ד"ה אל תאכלו.

27. מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, פרק יב פסוק ט.

28. מחברת מנחם, עמ' 250\*.

29. אבן עזרא בפירוש הארוך לשמות יב, ט. מילונים ערביים רושמים כמה צורות למילה זו – גם

בִּי וגם בִּיֵּא – והתרגום הוא בדרך כלל בשר חי (ראה למשל בערך זה אצל H. Wehr,

J. G. Hava, *A Dictionary of Modern Written Arabic*<sup>3</sup>, Wiesbaden 1961 וכן אצל

(*Arabic-English Dictionary for the Use of Students*<sup>2</sup>, Beirut 1915).

30. הסיכום המקיף של הנושא מצוי אצל ממן בספרו A. Maman, *Comparative Semitic*

*Philology in the Middle Ages*, Leiden 2004.

חרב שבישעיהו יד, יט, שגרעינו, מטעני, אף הוא מילה יחידאית לפי פירוש מסוים. דונש אומר שיש לפתור (=לפרש) מילים לפי הערבית, ומביא רשימה של מילים שפתרון לפי הערבית: "והנני אערך לך מקצת דברי העברית אשר פתרונם כמשמעם בערבית להודיעך כי שתי הלשונות דומות זאת לזאת".<sup>31</sup> ברשימה זו נמצאת גם המילה נא. דונש אינו אומר מה פירוש המילה בערבית, ומסתפק ברישום הציטוט מהפסוק ברשימת המילים שיש להיעזר בערבית לפירושו.

רש"י הכיר היטב את פרטי הוויכוח, לא רק מפני שידוע לנו שהכיר את מחברת מנחם ואת השגותיו של דונש, אלא גם מפני שאת הביטוי הנתון בוויכוח – מטעני חרב – פירש בישעיהו לפי הערבית. נראה אפוא שזה מקורו הערבי גם בפסוק על נא – רשימתו של דונש. ייתכן שכאן התשובה לתמיהה בדבר הדיוק במשמעות. דונש הסתפק בדוגמה של הפסוק, ולא פירש אם הכוונה לבשר חי או לבשר צלוי למחצה, ועל כן יכול היה רש"י להישאר עם פירוש המתאים למסורת חז"ל מחד ועם הקבלה לערבית הנשענת על דונש מאידך.

הנכונות להסביר מילה לפי הערבית מעניינת במיוחד מפני שרש"י לא ידע ערבית ולא יכול היה להעריך נכונה את הוויכוח בין מנחם לדונש, ואף על פי כן לא נמנע מהשוואה לערבית. נראה שיש כאן רצון שלו לתת הסבר למילה, ובהיעדר אפשרות לבסס הסבר על סמך המקורות העבריים הידועים לו הוא פונה למקור חוץ ונעזר בידיעות שקיבל דרך תשובות דונש. מכאן שלא רצה להסתפק בפירוש הלכתי, אלא שאף לתת לקורא הסבר אטימולוגי מספק.<sup>32</sup> בזה אפשר לראות חשיבה שלו כמילונאי, נוסף על עבודתו כפרשן.

14. דוגמה אחרונה לדרך עבודתו של רש"י היא פירושו לפועל פָּפַר. פועל זה נפוץ למדיי במקרא, ותוכנו קשור למושג התשובה, שהוא מושג מרכזי במקרא. רש"י נדרש פעמים אחדות לפרש את הפועל הזה, והוא מסביר אותו באופן מקורי. נעניין כאן באחד מפירושיו, פירושו לבראשית לב, כא:

כי אמר אכפרה פניו – אבטל רוגזו, כמו "וכופר בריתכם את מות" (יש' כח, יח); "לא תוכלי כפרה" (שם, מז, יא). ונראה בעיני, שכל "כפרה" שאצל עזר וחסא ואצל "פנים" כולם לשון קינוח והעברה הם, ולשון ארמי הוא, והרבה בתלמוד: וכפר ידיה, – ובעי לכפורה ידיה בהוא גברא; וגם בלשון

31. תשובות דונש, עמ' 88\*–92\*.

32. ובכך הוא שונה למשל מן הרמב"ם, שהביא אף הוא את מסקנת סוגיית הבבלי להלכה אך ללא כל הסבר לשוני; ראה משנה תורה, הלכות קרבן פסח ח, ו. עניין העזתו של רש"י לפרש על פי הערבית דורש עדיין ברור יסודי, ואין כאן מקומו.

המקרא נקראים המזרקים של קודש: "כפורי זהב" (עז' א, י), על שם שהכהן מקנח ידו בשפת מזרק.

רש"י מדגיש שמשמעו של הפועל הוא "לשון קינוח והעברה", ובזה בא לשלול פרשנות הרואה בפועל הזה משמעות של כופר נפש, פדיון נפש, כפי שכתב מנחם במחברתו,<sup>33</sup> ובהתאם לדעת רמב"ן בשעתו, שכתב והרחיב מאוד בעניין זה. הניסוח "ונראה בעיניי" מלמד שחידש דבר זה מדעתו ולא מצאו במקום אחר, והוא אכן נזקק להשוואות לארמית ולשמש של מזרקי הזהב – כפורי זהב – כדי לבסס את הסברו. הגורם להבנה זו של הפועל הוא עיון בהופעותיו במקרא, ובפרט בפסוקים שבהם אי אפשר לפרש את הפועל הזה כמביע פדיון נפש או סליחת עוון, כגון הפסוקים שהוא מצטט מישעיהו.<sup>34</sup> יש כאן תשובה מסוימת לשאלה כיצד קבע את דרכו בכאן לפרש מילה מקראית – נדירה או שכיחה. הוא מעיין היטב בכל הופעותיה, ושוקל מה מתאים להיאמר ואיזו משמעות הולמת את הכתובים. כך הוא מגיע לפירושים מקוריים רבים.

### סיכום

15. בחנו כאן את פירושו של רש"י למספר מילים מקראיות, רובן מילים נדירות. העולה מכל הפירושים הוא שרש"י אינו תלוי במסורת פרשנית אחת, אלא בודק כל מקרה לגופו. פעם הוא מחפש מקור בלשון המשנה ופעם מתעלם ממנה ביודעין, פעם הוא נעזר במנחם ופעמים רבות חולק עליו, לעתים הוא משער מדעתו ולעתים נשען על ידע מבחוץ, כגון על דברי דונש על הערכית. בכל המקומות הוא מפעיל שיקול דעת זהיר לגבי הממצא הלשוני המקראי, ונותן משקל נכבד להקשר של הפסוקים.

מה שסקרנו כאן הוא מעט מזעיר מתמונה גדולה ורחבת היקף של עשייתו של רש"י בתחום המילון. שני פנים יש לעשייה זו: מצד אחד יצירת מילים חדשות, ומצד שני הענקת משמעות לערכים מקראיים שתומים. בשתי הדרכים האלה נמצא רש"י מעשיר את המילון העברי לדורותיו, שכן פירושו נפוץ על פני כל הארץ, והפך לאחת מאבני היסוד של החינוך היהודי. תרומה זו של רש"י למילון העברי חשובה היא, והיא ביטוי למפעלו החדשני והעצמאי.

33. מחברת מנחם, עמ' \*221.

34. מעניין לציין שהמילונות המודרנית אף היא רואה בפועל משמעות של קינוח וכיסוי; ראה למשל מילון העברית המקראית בערכו.

## הקיצורים הביבליוגרפיים

- אבינרי = י' אבינרי, היכל רש"י, מהדורה חדשה, א-ב, ירושלים תש"ם  
 אבן ג'נאח = A. Neubauer (ed.), *The Book of Hebrew Roots by Abu 'l-Walid* = *Marwan Ibn Janah*, Oxford 1875  
 [ספר השרשים הוא החלק השני ממחברת הדקדוק חברו בלשון ערב ר' יונה בן ג'נאח העתיקו אל לשון הקדש ר' יהודה בן תבון, הוציאו לאור בנימין זאב באכער, ברלין 1896]  
 גרוסמן = א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים<sup>3</sup>, ירושלים תשס"א  
 מאגרים = מפעל המילון ההיסטורי ללשון העברית, האקדמיה ללשון העברית, מוצג באתר <http://hebrew-treasures.huji.ac.il>  
 מורשת = מ' מורשת, לקסיקון הפועל שנתחדש בלשון התנאים, רמת-גן תשמ"א  
 מחברת מנחם = Menaḥem Ben Saruq, *Maḥberet*, ed. A. Sáenz-Badillos, Granada 1986  
 מילון בן-יהודה = א' בן-יהודה, מלון הלשון העברית הישנה והחדשה, ברלין 1908 – ירושלים 1959  
 מילון העברית המקראית = מ"צ קדרי, מילון העברית המקראית, רמת-גן תשס"ו  
 מילון BDB = F. Brown, S. R. Driver and C. A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1907  
 תשובות דונש = *Tešubot de Dunaš Ben Labrat*, ed. A. Sáenz-Badillos, Granada 1980

## צורות נשכחות בפירוש רש"י לתורה

הפירוש לתורה שחיבר רבנו שלמה בן יצחק במסגרת פירושו הכולל למקרא עבר גלגולים רבים מאז נכתב בצרפת בסוף המאה האחת-עשרה ועד שקיבל את צורתו המוכרת לנו כיום מן הדפוסים. הוא זכה לתפוצה בהיקף עצום כבר סמוך לזמן כתיבתו: מעל מאתיים כתבי יד של הפירוש פזורים בספריות שונות ברחבי העולם, וזאת מבלי להביא בחשבון כתבי יד חלקיים וכתבי יד שהועתקו אחרי המצאת הדפוס. לשם השוואה, לפירוש רבי משה בן נחמן על התורה מצויים בידינו רק כארבעים כתבי יד. אבל ריבוי ההעתקות גרם גם לריבוי נוסחים. חביבותו הרבה של הפירוש גרמה לכך שלומדים ומעתיקים הרשו לעצמם להוסיף בשוליו הערות קצרות, לצטט פירושי דרש נוספים וכדומה. חלק מן ההערות האלה חדרו עם הזמן לגוף הפירוש והתמזגו עמו, והן הגורם העיקרי להבדלים המתגלים בין כתבי היד. הבדלים חשובים אחרים משתלשלים מהגהות ותיקונים שערך רש"י עצמו בפירושו. גם ההגהות הללו, שנעשו בשלב מאוחר יחסית בחייו של רש"י, אינן מתועדות במידה שווה בכל כתבי היד. ועדיין לא אמרנו דבר על סתם טעויות סופר ושיבושי העתקה, השכיחים כל כך במהלך גלגולי המסירה של כל חיבור קדום.

כתב היד החשוב ביותר לחקר הנוסח של פירוש רש"י לתורה הוא כתב יד לייפציג<sup>1</sup>. חשיבותו של כתב יד זה נתבררה בירור מקיף ויסודי במחקריו של פרופ' אברהם גרוסמן,<sup>1</sup> והיא נובעת בעיקר מן העובדה שסופר כתב היד, רבי מכיר בן קרשֶׁבֶּיָא, העתיק את הפירוש בקפדנות רבה מתוך טופס אישי של תלמיד קרוב של רש"י בשם שמעיה. הטופס האישי של רבנו שמעיה הכיל, מלבד גוף הפירוש, עשרות הערות ותוספות שלו על דברי רבו, וחשוב מכך – למעלה משמונים הגהות על הפירוש שנרשמו מפי רבו ממש.<sup>2</sup> האוטוגרף של רבנו שמעיה אבד; אבל בזכות רבי מכיר, סופר כתב יד לייפציג, נמצא בידינו כיום יעד נוסח מעולה שכנראה אינו נופל בהרבה מאותו אוטוגרף, והוא ההולך ומותקן בימים אלה במאגר הטקסטים של מפעל המילון ההיסטורי.

1. ראה בעיקר גרוסמן, הגהות וגרוסמן, צרפת, עמ' 187–193.

2. רוב ההגהות המובאות בכ"י לייפציג במפורש בשם רש"י מרוכזות אצל פנקובר. שלוש ההגהות נוספות התגלו עד כה בידי עובדי המילון, ואפשר שאין זה סוף פסוק.

העיון בכתב יד לייפציג ובכתבי יד טובים נוספים מאפשר לחוקרי הנוסח להתייחס ספקות רבים הנוגעים להרכב הפירוש ולשאלת מקורותיו של קטע זה או אחר. אבל לא פחות מכך הוא מחזיר לחוקרי הלשון צורות ומטבעות נשכחים שנשזרו בפירוש רש"י ואבדו עם גלגולי הנוסח או "תוקנו" מחוסר הבנה. כזו היא למשל הצורה הייחודית כגוננו שמצא פרופ' אלעזר טויטו המנוח בפירוש לפרשת חיי שרה – חידוש לשון רענן של רש"י, המרכיב על צירוף היחס כגון את כינוי הגוף למדברים אך תוקן בדפוסים המקובלים לצורה כמונו.<sup>3</sup> גילוי נוסף של טויטו הוא המילה התלמודית הנדירה מְטו, בהוראת סליחה ומחילה, שרש"י עשה בה שימוש חי בפרשת תצא, וזכר אין לה בדפוסים.<sup>4</sup>

בסעיפים הבאים אני מבקש להציג שתי דוגמות נוספות ללשונות מיוחדים של רש"י שלא הובנו כראוי ברוב עדי הנוסח ושנכתרו לנו במהלך עבודתנו במילון. שתי הדוגמות הן מפרשת כי תשא. את הנוסח הסטנדרטי של פירוש רש"י תייצג עבורנו מהדורת מקראות גדולות המפורסמת שהדפיס דניאל בומברג בוונציה בשנת 1525, ולשחזור הנוסח המקורי נייער בכתב יד לייפציג ובתשעה עדי נוסח קדומים נוספים: שישה כתבי יד טובים ושלושה דפוסי ערש, שיוזכרו בהמשך לפי הצורך.<sup>5</sup>

### עד שאחפץ לרחם

לאחר מעשה העגל ותוצאותיו העגומות מתארת התורה דרשיח אפוף מסתורין בין משה לקב"ה, ששיאו בגילוי שלושה עשרה מידות הרחמים האלוהיות למשה בנקרת הצור. כהכנה למעמד הנשגב פונה הקב"ה למשה ומסביר: "אני אעביר כל טובי על פניך וקראתי בשם ה' לפניך, וחנתי את אשר אחזן ורחמתי את אשר ארחם" (שמ' לג, יט). מפרש רש"י:

"וקראתי בשם ה' לפניך", ללמדך סדר בקשת רחמים אף אם תכלה זכות אבות; וכסדר שאתה רואה אותי מעוטף וקורא שלש עשרה מדות הוי מלמד את ישראל לעשות כן. ועל ידי שיזכירו לפני "רחום וחנון" – כי רחמי לא כלים – "וחנתי את אשר אחזן", אותן פעמי' שארצה לחון, "ורחמתי", עת שאחפץ לרחם. עד כאן לא הבטיחו אלא עתים אענה ועתים לא אענה. אבל בשעת מעשה אמר לו: "הנה אנכי כורת ברית" – הבטיחו שאינן חוזרות ריקם.

זהו נוסח הפירוש בדפוס ונציה, וממנו התגלגל הנוסח הזה הלאה ונשתקע במהדורות הדפוס הנפוצות בימינו. הבה נתבונן בשום לב בביטוי "עת שאחפץ לרחם". לפנינו

3. טויטו, כגוננו; הנ"ל, האומנם, עמ' 90–91.

4. טויטו, האומנם, עמ' 114 הערה 42.

5. הרשימה המלאה של אחד-עשר עדי הנוסח מופיעה בסוף המאמר.



פרפרזה מושלמת לביטוי הקודם "אותן פעמים שארצה לחון", והתקבולת כולה מתאימה מאוד להמשך: "עד כאן לא הבטיחו אלא עתים אענה ועתים לא אענה". לנוסח "עת שאחפץ לרחם" או כיוצא בו מהלכים גם בין העדים הקדומים יותר של פירוש רש"י לתורה.<sup>6</sup> וראה זה פלא: במקום עת נמסר בכתב יד לייפציג, בדפוס רומא ובדפוס רג'ו די קלבריה עד, בדל"ת; וכן הוא בכתב יד ליידין, אלא ששם תיקנה יד מאוחרת את הדל"ת לתי"ו. תאמרו: מקרה הוא, בלתי טהור הוא; כלום לא נתקלנו מעודנו בטעויות סופרים גדולות מזו? אף על פי כן, מציאותו של נוסח זה ותמוה בכמה עדים בלתי תלויים ראוי לה שתעורר חשד: שמא דווקא הוא הוא המקורי, והנוסח התמים והנוח "עת שאחפץ לרחם" הוא פרי ניסיון מאוחר לפשט ולהנהיר את המקור שלא הובן? רבי אברהם ברלינר, שעמל במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה על הכנת מהדורה ביקורתית של פירוש רש"י לתורה על בסיס כתבי יד ודפוסים ישנים, מדווח על שתי גרסאות נוספות: "על שאחפץ" ו"את אשר אחפץ".<sup>7</sup> מגוון הנוסחים הזה רק מחזק את ההשערה שלפנינו ניסיונות שונים לתיקון נוסח קשה, ועדיין צריכים אנו למודעי: מה פירוש "ורחמתי", עד שאחפץ לרחם? השימוש במילת היחס עד אינו הולם לכאורה את ההקשר. אילו היה כתוב כאן "עד שאחפץ להפסיק לרחם" – ניחא; אבל כיצד נכלכל את ההפך?

המפתח לפתרון מצוי בפרט שולי לכאורה בכתב יד לייפציג. לסופרו הקפדן של כתב היד נטייה ברורה למילוי הכתיב באמות קריאה, למעט ציטוטי פסוקים: באלה הוא מעדיף בדרך כלל את הכתיב המקראי. לאמתו של דבר אין הוא שונה בזה מרוב המעתיקים העבריים בימי הביניים. והנה, המילה שאחפץ מופיעה בכתב יד לייפציג בכתיב חסר!<sup>8</sup> עובדה זו מביאה לידי הרהור, שמא מכון חסרון הווי"ו להעיר ולעורר אותנו לקריאה אחרת: "עַד שְׁאַחַפֵּץ".<sup>9</sup> הנה כי כן, מתברר שהנוסח ה"קשה" אינו אלא שיבוץ מלשון השבועה המשולשת במגילת שיר השירים (ב, ז; ג, ה; ח, ד, בשינויים קלים): "אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עַד שְׁתַּחֲפֵץ".

6. כ"י אוקספורד 186 ודפוס גואדלח'ארה ("עת שאחפץ"); כ"י פרמה 181 ("עת שאחפץ"); כ"י אוקספורד 2440 ("עת אשר אחפץ"); כ"י מינכן 5 ("עת שארצה").

7. הגרסה השנייה היא המתועדת בכ"י וינה 23.

8. השווה: "כמעט כלל הוא שכל חולם נכתב כתיב מלא בכתבי היד של ספרות חז"ל" (בר-אשר, ב, עמ' 288 הערה 2). הכתיב החסר במילה זו מתועד גם בכ"י פרמה 181 ובכ"י אוקספורד 2440, כפי שכבר נזכר לעיל בהערה 6.

9. הניקוד בפתח תחת הפ"א נעשה מתוך הנחה מצמידים מקראיים כגון אַחַפֵּץ (יח, יח, כג) וְאַחַפֵּץ (איוב יג, ג) משקפים חילופים חופשיים של שני משקלי העתיד בבניין קל, והפתח במשקל יִפְעַל התגוון לקמץ במעמד של הפסק. הבנה שונה של החילוף הציע ישראל בן-דוד במאמרו (ראה בעיקר עמ' 16 שם). לפי הצעתו של בן-דוד, צורות העתיד של הפועל חפץ שקולות תמיד במשקל יִפְעַל, אלא שבהפסק מתגוון החולם החסר לקמץ; ממילא אין מקום לניקוד אַחַפֵּץ. בין כך ובין כך נראה לי ברור, שרש"י התכוון לרמוז כאן לביטוי המקראי "עַד שְׁתַּחֲפֵץ", כפי שיוסבר מיד, אף שהשתמש בו במעמד של הקשר ולא של הפסק.

אלא שאי אפשר להבין את השיבוך הזה לאשורו בלי לברר תחילה כיצד פירש רש"י את המקור המשובך עצמו. נעיין אפוא בהופעתה הראשונה של השבועה. הפסוק במלואו כך הוא: "השבועתי אתכם בנות ירושלם בצבאות או באילות השדה אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עד שְתַחַפֵּץ". על פי התפיסה האלגורית המנחה את רש"י לאורך פירושו למגילה פונה כאן כנסת ישראל לאומות העולם ואומרת – ועתה אני מצטט את רש"י בדילוגים מתבקשים: "השבועתי אתכם", אתם האומות [...] שתהיו הפקר ומאכל כצביים ואיילי 'אם תעירו ואם תעוררו' [...] – אם תשניאו [...] 'את האהבה' שביני לדודי לשנותה ולהחליפה ולבקש ממני להתפתות אחריכם, 'עד שתחפץ' – בכל עוד שהיא תקועה בלבי והוא חפץ בי". פירושו של רש"י מבוסס על העובדה שמילת היחס עד עשויה להופיע במקרא – אמנם לעתים נדירות למדי – במשמעות 'בעוד' או 'כל עוד'; כלומר הפסוקית שאחריה מציינת לפעמים דווקא את טווח הזמן של הפעולה המוזכרת במשפט, ולא את נקודת הסיום שלה.<sup>10</sup> את העיקרון הזה יישם רש"י בכמה מקומות נוספים במקרא; כך למשל הוא מסביר פסוק נוסף משיר השירים (א, יב) – "עד שהמלך במסבו נרדי נתן ריחו": "בעוד המלך על השלחן מסבת חופתו, נרדי נתן ריחו חילוף להבאיש; בעוד שהשכינה בסיני – קלקלתי בעגל".<sup>11</sup>

מצידים במידע החשוב הזה נחזור לביטוי המופלא שמצאנו בפירוש רש"י לפרשת כי תשא, ונקרא אותו הפעם מכתב יד לייפציג: "והנחתי את אשר אחון", אותן פעמים שארצה לחון; 'ורחמתי', עד שאחפץ לרחם", או בפשטות "כל זמן שארצה לרחם" – ונמצאת התקבולת מושלמת. לא זו אף זו: הן המקור המשובך ממגילת שיר השירים הן ההקשר שבו נטוע השיבוך בפרשת כי תשא עוסקים, אליבא דרש"י, ביחסים האינטימיים שבין הדוד והרעיה, בין הקב"ה לעם ישראל, ובתקווה הנואשת "שלא ייגמר לעולם". זהו הרקע הספרותי לשיבוך, ההופך את הקישוט הסגנוני להברקה של ממש.

מעתה נקל לשחזר את תהפוכותיו המרות של השיבוך בעדי הנוסח של הפירוש. מעתיקים שאוזנם לא הייתה כרויה לקלוט אותו, או שלא הכירו את פירוש הפסוק על פי רש"י, התקשו בנוסח שלפניהם וניסו לשוות לו צורה "מוצלחת" יותר. העדינים שבהם הסתפקו במילוי הכתיב במילה שאחפץ. מילוי או חיסור של אמות קריאה לא נתפס מעולם כהתערבות פולשנית בטקסטים שמחוץ למקרא, וגם כאן צריך להודות שאין בהוספת הווי"ו כדי לפגוע באופן ישיר במשמעות הביטוי; אבל תוספת זו אינה מאפשרת לקרוא לזהות בקלות את השיבוך, וממילא את ההוראה המיוחדת שנושאת

10. התופעה בולטת במיוחד בביטוי "עד זה מדבר זהה בא" (איוב א, יח), הנכפל בשני הפסוקים שלפניו בצורה "עוד זה מדבר זהה בא"; וכבר נמצא מי שהציע לתקן שם את הניקוד.

11. אסתפק עוד בשלוש הפניות לפירוש כזה: וי' כו, יח; שופ' ג, כו; שמ"א ב, ה.

כאן מילת היחס עד. סופרים דעתנים יותר כבר הרשו לעצמם לשלוח יד בהרכב העיצורי של הטקסט ו"לתקן" את המילה עד לפי העניין. ה"תיקון" המוצלח ביותר – "עת שאחפרן לרחם" – מצא את דרכו לדפוס ונציה ולמהדורות שהשתלשלו ממנו, וזהו הנוסח השגור בספרים כיום. כך איבדנו שימוש לשון מיוחד של רש"י על דרך המקרא; ועתה, עם התקנת הפירוש לתורה במאגר המילון ההיסטורי, הושבה המרגלית הטובה הזו לבעליה.

את הסעיף הזה ראוי לחתום בהתייחסות כללית יותר לערכם של השיבוצים הזורעים כאן וכאן בפירוש רש"י.<sup>12</sup> יצחק אבינרי, שכינס בשני כרכים עבי כרס את תרומתו של רש"י למילונאות העברית בצירוף מבואות ונספחים רבי ערך, היטיב לתאר את התופעה הזו בלשונו העשירה: "הַבְּטוּיִים הללו בסגנון רש"י מאירים ושמחים ונותנים תבל בנעימה, וקורטוב של מלאכותיות אין בהם. יתר על כן: אף כאן מופיע רבנו לפנינו כמרחיב הלשון. בה בשעה שבתלמוד מצאנו פסוקים ושברי פסוקים כמו שהם, הנה בדברי רש"י מצויים הם גם בִּשְׁנוּיִים נְפָרִים, והם משתזרים ברקמת סגנונו גם בצורת צְרוּפוֹת קְצָרִים בְּנֵי שְׁתֵּי מִלִּים – שֶׁלֹּשׁ מִלִּים, שֶׁלֹּא תָמִיד תְּרִגִּישׁ מִיד בְּמִקּוֹרֵם הַמִּקְרָאִי. נראים הם כשואלים מן המקרא, ולמעשה אינם אלא כרמוזים בו, ובעקב – יצירת רש"י הם".<sup>13</sup>

### בין העיניים

הצורה השנייה שנעסוק בה חבויה בסוף הפירוש לפרשת כי תשא (שמ' לד, לג). התורה מספרת שכאשר ירד משה מהר סיני והלוחות השניים בידו קרן עור פניו, ומאותה שעה נהג משה להתהלך כשעל פניו מסווה, למעט אותם זמנים שבהם נועד עם השכינה או לימד את בני ישראל את אשר נצטווה. המילה מִסְוָה, הרגילה כל כך בלשונו, מופיעה במקרא רק בהקשר הזה, ועל כן נזקק רש"י לבארה ולהציע לה גיזרון. הנה נוסח הפירוש על פי דפוס ונציה:

כתרגומו "בית אפי". לשון ארמי הוא, בתלמוד: "סְוִי לבא [צ"ל לְפָנָה]", ועוד בכתובו: "הֵנָּה קָא מְסוּוָה לְאַפָּה", לשון הבט', היה מסתכל בה; אף כאן "מסוה" – בגד הניתן כנגד הפרצוף ובית העיניים; ולכבוד קרני ההוד, שלא יזונו הכל מהם, היה נותן המסוה כנגדן.

רש"י פותח בהצגת התרגום הארמי למילה מִסְוָה: "בית אפי", ובתרגום חוזר "בית פנים", כלומר פריט לבוש העוטף את הפנים,<sup>14</sup> בדיוק כפי ש"בית יד" רגיל לשמש

12. שיבוץ נוסף המזדמן בפירוש לפרשת כי תשא הוא "כי כן יסד המלך" (שמ' ל, כט, על פי אס' א, ח), ועליו עמד אבינרי בהיכלו (ב, עמ' רלב–רלג).

13. אבינרי, ב, עמ' רלב; ההדגשה שלי.

14. אמנם בכמה תרגומים ארץ-ישראליים חוזר הצירוף "בית אפין" במקומות שונים ככינוי למצח

בספרות חז"ל במשמעות 'שרוול'.<sup>15</sup> עתה ניגש רש"י לבירור האטימולוגי, וכאן הוא מזהה את המילה כגזורה מן השורש סו"י המוכר לו מן הארמית שבתלמוד הבבלי (כתובות סב ע"ב ושם ס ע"א בהתאמה). האמת היא, שהוראתו של השורש הארמי הזה אינה מחזורת כל צורכה; על פי ההקשרים הבודדים שבהם הוא מופיע ייתכן שעניינו ניתור וקפיצה. אולם רש"י מעדיף לבאר את הופעות השורש בתלמוד כנושאות משמעות של הבטה, ובכן מסוה הוא לבוש שייעודו קשור בדרך כלשהי לראייה והסתכלות. כיצד? כאן מתערפל מעט הסברו של רש"י. נקרא אותו שוב: "אף כאן 'מסוה' – בגד הניתן כנגד הפרצוף ובית העיניים; ולכבוד קרני ההוד, שלא יזונו הכל מהם, היה נותן המסוה כנגדן".

באופן טבעי נמשכת תשומת הלב אל המילים בית העיניים. צירוף זה, המופיע כצורתו בדפוס ונציה ובדפוסים המקובלים גם ברוב עדי הנוסח הקדומים שבדקתי, הוא צירוף ייחודי, שלא מצאנו כמותו בספרות העברית העתיקה;<sup>16</sup> ואכן אבינרי מציין אותו כחידוש לשון של רש"י.<sup>17</sup> אולם מה פשרו? על פי ההקשר מסתבר שהכוונה ל"מושב" העיניים, כלומר לחלק השקוע שסביבן, או בפשטות לאזור העיניים, כתרגומו לאנגלית של אברהם מוריץ זילברמן: "the region of the eyes". מדוע טורח רש"י לציין באופן מיוחד דווקא את חלק הפנים הזה, לאחר שכבר הסביר כי המסווה ניתן כנגד הפרצוף כולו? האפשרות המתקבלת ביותר על הדעת היא שרש"י עשה כן כדי להשלים את האטימולוגיה שהציע, וליצור את הזיקה המתבקשת בין תפקידו של הבגד ובין השם שקורא לו. הבגד נועד לכסות בעיקר את אזור איברי הראייה, ומכאן שמו מסוה. אבל כיוון שהעיניים עצמן מן הסתם לא היו מכוסות – שהרי המסווה אמור לאפשר למשה תפקוד יום-יומי רגיל – נזהר רש"י ודייק לכתוב שהוא ניתן כנגד בית העיניים.

ההסבר הזה תואם את לשון הפירוש, אבל יש להודות שהפירוש עצמו מוזר מעט. במה זכו העיניים, שבאופן אבסורדי נבחרו דווקא הן להעניק את שמן לבגד המכסה את הפרצוף כולו אך לא אותן עצמן? וכי לא מוטב היה לקרוא לכיסוי הפנים על שם החוטם, למשל, שעיקר תואר פניו של אדם הוא ועליו תפארתו?

הפתרון נעוץ בהגהה של אות אחת. כנגד "בית העיניים" שבנוסח הסטנדרטי מופיע בכתב יד לייפציג ובכתב יד לידן צירוף אחר: "בין העיניים", בנו"ן במקום

דווקא. אצל אונקלוס, לעומת זאת, ברור שהכוונה לבגד הניתן על הפנים ולא לחלק מן הפנים עצמם.

15. כגון "בית יד שלחלוק" (משנה נידה ח, א).

16. אמנם מאוחר יותר קיבל צירוף דומה – בתי עיניים – את ההוראה 'משקפיים' (ראה למשל את דברי רבי יוסף קארו בספרו בית יוסף, אורח חיים שא, יא). בצירוף הזה זהה תפקידה הסמנטי של המילה בית לתפקידה בצירוף בית יד שהוזכר למעלה.

17. אבינרי, א, עמ' קפ.

תי"ו.<sup>18</sup> "בין העיניים" הוא צירוף מקראי ידוע,<sup>19</sup> ובלשון חז"ל מצאנוהו משמש תמורת המילה "מצח", כמו בסיפור התלמודי על ינאי החשמונאי, שהיה מלך וכוהן גדול, והקים להם לחכמי ישראל הפרושים "בציץ שבין עיניו" (בבלי קידושין סו ע"א) – והלוא מקרא מפורש הוא על בגד הכהונה הזה: "והיה על מצח אהרן" (שם' כח, לח). על פי הנוסח הזה – "בגד הניתן כנגד הפרצוף ובין העינים" – נמצא שרש"י רק פירט את שני חלקי הפנים העיקריים שכיסה המסווה, הפנים התחתונות והמצח, ועל כך עוד ארחיב בהמשך; אבל לא עלה על דעתו לומר כי הם שנתנו למסווה את שמו. המסווה נקרא כך משום שנועד להגביל את אפשרות ההבטה וההסתכלות של הזולת על האדם הלוכש אותו, כפי שממשיך רש"י מיד: "ולכבוד קרני ההוד, שלא יזונו הכל מהם, היה נותן המסווה כנגדן". העובדה שהבגד נקרא דווקא על שם הפעולה שהוא נועד למנוע אינה צריכה להפתיע אותנו: הלוא אף אנו מכנים, דרך משל, את המשקפיים המגוננים על עינינו מפני קרני השמש בשם "משקפי שמש".

אלא שלפי ההסבר המוצע כעת עלינו לשוב ולשאל, מה ראה רש"י להדגיש שגם המצח כוסה על ידי המסווה. ראשית צריך לומר, שהמונח פרצוף במובנו המצומצם אכן אינו כולל את המצח, כפי שניתן להסיק מן הלשון ששנו חכמים בהלכות זיהוי חללים: "פדחת ולא פרצוף פנים, פרצוף פנים ולא פדחת – אין מעידין, עד שיהו שניהם עם החוטם" (בבלי יבמות קכ ע"א). ופירש רש"י שם: "פדחת – מצח". כיוון שהמסווה כיסה לדעת רש"י גם את מצחו של משה, לא די לו בתיאור הסתמי "בגד הניתן כנגד הפרצוף", ולכן הוסיף את המילים "ובין העינים".

יתרה מזאת; יש רגליים להשערה, שלדעת רש"י היה המצח המקום העיקרי הזקוק לכיסוי. ומדוע? על הפסוק ממגילת קהלת "עד אשר לא תחשך השמש והאור והירח והכוכבים ושבו העבים אחר הגשם" (קה' יב, ב) דורשים חז"ל בגמרא "השמש והאור – זו פדחת והחוטם" (בבלי שבת קנא ע"ב), ומפרש רש"י: "זו פדחת – המצח, שהוא חֶלֶק ומצהיר יותר מכל הפרצוף". אם ניתן לַדְמוּת את המצח לשמש זורחת אפילו אצל סתם אדם, קל וחומר שקרני ההוד המאירות של משה התרכזו בעיקר במצחו.<sup>20</sup> אזכור המצח בהקשר שלנו הוא אפוא מובן ומתבקש; אבל מה

18. שאר עדי הנוסח הקדומים גורסים אף הם "בית העינים" (דפוס רג'ו די קלבריה: "בית העיני"), בדומה לדפוס ונציה.

19. כגון "ולזכרון בין עיניך" (שם' יג, ט). מדרשת חז"ל במכילתא (פסחא, יז) ובמקומות נוספים משמע שאלמלא ההיקש לפסוק אחר – "ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת" (דב' יד, א), שבו מדובר בהכרח ב"גובה של ראש", היה הציווי בספר שמות מתפרש כהנחת זיכרון "על 'בין עיניך' כשמועו", כלומר על המצח, כפי שיתבאר מיד.

20. ומצינו כזאת גם לגנאי אצל עוזיהו מלך יהודה: "והצרעת זרחה במצחו" (דה"ב כו, יט).

ראה רש"י להשתמש דווקא בכינוי הנדיר יחסית "בין העיניים"? לבי אומר לי, כי בקיאותו המופלאה של רש"י בפסוקי המקרא היא שגלגלה לקולמוסו את הצירוף בהשפעת תיאור מקראי אחר של מצח המצמיח קרניים, זאת הפעם קרן במשמעותה הראשונית העולה ממצחו של תיש בחזון דניאל: "והצפיר קרן חזות בין עיניו" (דנ' ח, ה).

לא נותר לנו אלא לברר כיצד בא לעולם הצירוף החלופי בית העיניים. על כך קשה לתת תשובה חותכת. קיים אמנם קשר מפתיע בין שתי החלופות: "בית העיניים" יכול להתפרש גם כ"בין העיניים", שכן בית היא אחת מצורותיה הארמיות של מילת היחס בין, ובכמה ניבים ארמיים שגור הצירוף בֵּית עֵינִין בהוראת 'מצח'.<sup>21</sup> אבל קשה להאמין ש"בית העיניים" המצוי בנוסח המקובל של פירוש רש"י לתורה התפתח במסלול הזה, דהיינו בהשראת הארמית.<sup>22</sup> מסתבר יותר שהשיבוש נולד בספריהם של לומדים ומעתיקים שלא עמדו כראוי על משמעות הצירוף בין העיניים בהקשרו, הבינו אותו באופן מילולי ומצאו בו מענה לשאלת הקשר בין השם מסֵּוה, הרומו לראייה והבטה, ובין תפקידו, כיסוי אזור העיניים, בדומה לדרך שהוצעה בתחילת הסעיף.

הבה נסכם: העיון במסירות קדומות ומוסמכות של פירוש רש"י לתורה, וכתב יד לייפציג בראשן, העשיר אותנו בשיבוך מתוחכם, המשתמש במילת היחס עד כמצינת פעולה סימולטנית, כלומר במשמעות 'בעוד' – משמעות שאינה שכחה אפילו במקרא. הדוגמה השנייה שראינו הייתה, במובן מסוים, היפוכה של קודמתה: בדיקת עדי הנוסח העלתה ספקות באשר למקוריותו של שימוש לשון מחדש שיוחס לרש"י, בית העיניים, כאשר התברר שחלק מכתבי היד מגישים תחתיו את הצירוף בין העיניים. הצד השווה בדוגמות אלה, שבשתיהן נחשף טפח נוסף מדמותו של רבנו שלמה כאמן הלשון, השולט שליטה מלאה במכמני שפתנו וכל רז בה לא אניס ליה, ויש לצפות לגילויין של פנינים רבות כאלה עם התקדמות המחקר.

21. אונקלוס, למשל, מתרגם את הפסוק "והיה על מצח אהרן" שהוזכר למעלה בהקשר לציין במילים "ויהי על בית עינוהי דאהרן", ויונתן מתרגם "ויך את הפלשתי אל מצחו" (שמ"א יז, מט): "ומחא ית פלשתאה על בית עינוהי". גם בסורית מוכר היטב הצירוף ܡܨܚܐ ܥܝܢܐ (ראה נלדקה, 252§ ובמילונים הסוריים).

22. גלגול צורה מעין זה אמנם מוכר מפרשת הצירופים המקבילים בין הקברות ובית הקברות (ראה ברוריא, עמ' 252–253 ובספרות המובאת שם), אבל הוא התאפשר בזמן ובמקום שהארמית הייתה שפת דיבור חיה.

## עדי הנוסח

## כתבי יד

- אוקספורד 186 (Oxford – Bodleian Library, MS Opp. 34), כתיבה אשכנזית, המאה ה־13
- אוקספורד 2440 (Oxford – Corpus Christi College, 165), כתיבה אשכנזית, המאה ה־12
- וינה 23 (Wien – Österreichische Nationalbibliothek, Cod. hebr. 220), כתיבות אשכנזיות, המאה ה־13 או ה־14
- ליידן 1 (Leiden – Bibliotheek der Rijksuniversiteit, Cod. Or. 4718), כתיבה אשכנזית, המאה ה־13
- לייפציג 1 (Leipzig – Universitätsbibliothek, B.H. 1), כתיבה אשכנזית, המאה ה־13
- מינכן 5 (München – Bayerische Staatsbibliothek, Cod. hebr. 5), כתיבה אשכנזית, 1233
- פרמה 181 (Parma – Biblioteca Palatina, Cod. Parm. 3204), כתיבה אשכנזית, המאה ה־13 או ה־14

## דפוסים

- גואדלח'ארה רל"ו  
ונציה רפ"ה–רפ"ו  
רג'ו די קלברייא רל"ה  
רומא קודם רל"ה (רכ"ט–רל"ג?)

## הקיצורים הביבליוגרפיים

- אבינרי = י' אבינרי, היכל רש"י<sup>2</sup>, א–ב, ירושלים תש"ם–תשמ"ה  
בן־דוד = י' בן־דוד, "חילופי חולם (חסר) וקמץ", לשוננו לעם מב (תשנ"א), עמ' 17–12
- בר־אשר = מ' בר־אשר, מחקרים בלשון חכמים, א–ב, ירושלים תשס"ט  
ברויאר = י' ברויאר, העברית בתלמוד הבבלי, ירושלים תשס"ב  
ברלינר = א' ברלינר, רש"י על התורה<sup>2</sup>, פרנקפורט א"מ תרס"ה  
גרוסמן, הגהות = א' גרוסמן, "הגהות ר' שמעיה ונוסח פירוש רש"י לתורה", תרכ"ץ ס (תשנ"א), עמ' 67–98
- גרוסמן, צרפת = א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, ירושלים תשנ"ה  
זילברמן = A. M. Silbermann, *Chumash with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary*, Jerusalem 1985

טויטו, האומנם = א' טויטו, "האַמנם משקף כתב יד לייפציג 1 את הנוסח המקורי של פירוש רש"י לתורה? (בעקבות מחקרו של אברהם גרוסמן)", תרביץ סא (תשנ"ב), עמ' 85–115

טויטו, כגוננו = א' טויטו, "כגוננו = כמונו: חידוש לשוני של רש"י", לשוננו נו (תשנ"ג), עמ' 317–318

T. Nöldeke, *Compendious Syriac Grammar*, London 1904 = נלדקה  
פנקובר = י"ש פנקובר, "הגהות רש"י לפירושו לתורה", *Jewish Studies, an Internet Journal* 6 (2007), pp. 141–188



# ה ע ר ר ו ת ו ת ג ו ב ו ת

מרדכי סבתו

## "האסטו" ו"אגיסטון" – הילכו שניהם יחדיו?

בעקבות מאמרו של אהרן עמית, "האסטו" ו"אגיסטון": על תרומת העיון המשווה בבבלי ובירושלמי ללקסיקוגרפיה התלמודית", לשוננו עב (התש"ע), עמ' 135–153

בלשוננו עב התפרסם מאמרו המעניין של אהרן עמית שבו הוא מציע פירוש חדש ומקורי לשתי מילים יחידאיות, האחת בתלמוד הירושלמי והשנייה בתלמוד הבבלי, שאותן הוא רואה כשני תעתיקים שונים של מילה אחת שמקורה ביוונית. המדובר הוא במילה האסטו שבירושלמי סנהדרין ג, ג (כא ע"ב) = ירושלמי שביעית ד, ב (לה ע"א), ובמילה אגיסטון שבבבלי סנהדרין כו ע"א. בירושלמי נזכרת מילה זו בפתיחת דבריו של אדם הנוזף בעובדים בשביעית על מעשיהם, ובבבלי נזכרת היא אגב ניסיונם של חכמים ללמד זכות על אדם שמצאוהו חורש בשביעית. במאמר זה אני מבקש לדון בהצעתו של עמית, לבאר מדוע לא ניתן, לדעתי, לקבל את פירושו למילים אלו, ולפתוח מחדש את הדיון במילה אגיסטון שבבבלי לאור עדי הנוסח הרבים העומדים לרשותנו כיום. לנוחיות הדיון אעתיק כאן את לשון הסוגיות.

[א]

בבלי סנהדרין כו ע"א<sup>1</sup>

רבי חייא בר זרנוקי ורבי שמעון בן יהוצדק<sup>2</sup> הוו קאזלי לעבר שנה בעסיא.

1. לפי נוסח הדפוסים. במקום שתיקנתי הערתי על כך בהערה. שינויים נוספים יוזכרו בהמשך הדיון ובהערות.
2. רבי חייא בר זרנוקי (בכ"י מינכן, וכן בדפוסים הישנים של פירוש רש"י, ד"ה אמרי, הנוסח הוא זרנוקי) לא נזכר במקורות במקום נוסף. לעומתו רבי שמעון בן יהוצדק נזכר בתלמוד פעמים רבות, ומהן עולה שהוא היה רבו של רבי יוחנן (ראה בעיקר יומא מג ע"ב; ראש השנה לד ע"ב). אלא שבסוגייתנו קשה לזהותו עם חכם זה, שהרי ריש לקיש מכנה חכמים אלו בפני רבי יוחנן חשודים על השביעית ורשעים, ומשווה אותם לרועי בקר, ורבי יוחנן אינו מוחה בו. ולא עוד אלא שכאשר חכמים אלו מתלוננים בפני רבי יוחנן על דבריו של ריש לקיש, רבי יוחנן

פגע בהו ריש לקיש, איטפיל בהדיהו, אמר: איזיל איחזי היכי עבדי עובדא.<sup>3</sup> חזייה לההוא גברא דקא כריב. אמר להו:<sup>4</sup> כהן וחריש?<sup>5</sup> אמרו ליה:<sup>6</sup> יכול לומר: אגיסטון<sup>7</sup> אני בתוכה.<sup>8</sup> תו חזייה לההוא גברא דהוה כסח,<sup>9</sup> אמר להו: כהן וזמיר?<sup>10</sup> אמרו ליה: יכול לומר לעקל בית הבד אני צריך. אמר להו: הלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות.

מתנצל בשפה רפה (ראה דברי התוספות לעבודה זרה נט ע"א, ד"ה דא"ר יוחנן). משום כך סבורים בעלי התוספות (סוכה יא ע"ב, ד"ה דברי ר"ש בן יהוצדק; נידה י ע"ב, ד"ה אמר ר' יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק) שמדובר בסוגייתנו בחכם אחר. אפשר אפוא, שבכל המקומות האחרים מדובר ברבו של רבי יוחנן ורק כאן מדובר בחכם אחר. לפי זה שני החכמים המצוינים כאן אינם מוכרים ממקום אחר (ראה ר' מרגליות, מרגליות הים, ירושלים תשל"ז, עמ' 118, אות טז). בנימין לאו רואה בכך ערעור על אמינותו ההיסטורית של הסיפור; ראה ב' לאו, "דא עקא" – חובת מחאה או זכות השתיקה: עיון בסיפור תלמודי, בבלי סנהדרין כו ע"א, בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל, בעריכת ז' ספראי וא' שגיא, תל אביב 1997, עמ' 464–481. אבל אפשר שטעם הדבר הוא שעניין עיבור השנה תלוי בשאלות אסטרונומיות, חברתיות, כלכליות וכו', ולשם כך אנו זקוקים לחכמים מסוג שונה מאשר חכמי בית מדרש רגילים. אמנם רבי שמואל בן חפני בספרו מבוא התלמוד (מהדורת ש' אברמסון, ירושלים תש"ן, עמ' 70) בדינו על רבי יוחנן מציין שרבי שמעון בן יהוצדק היה רבו, כעולה ממימרות רבות שמוסר רבי יוחנן בשמו, ומוסיף: "והוא היה בזמנו לפי מה שאמרו בדיני ממונות ר' חייה בר אבא ור' שמעון בן יהוצדק הלכו לעבר שנה באסיא ניטפל להם ר' שמעון בן לקיש". לדבריו מדובר אפוא בשני חכמים מוכרים. ואולם לא מצאתי חבר בעדי הנוסח בסוגייתנו (לרבות תשובת גאון; ראה להלן) לגרסת רבי חייה בר אבא. כמו כן אינני יודע כיצד ביאר לעצמו הגאון את העובדה שריש לקיש מכנה את רבו של רבי יוחנן בפניו של רבי יוחנן "רשע". וראה את תמיהתו של אברמסון שם, הערה 47.

3. בכתב יד תימני ובקטע גניזה (ראה סימנס להלן בהערה 21) במקום "היכי עבדי עובדא" כתוב "היכי עבדי הלכה למעשה". והשווה לדברי שמואל הקטן (בבלי סנהדרין יא ע"א): "מעשה ברבן גמליאל שאמר: השכימו לי שבעה לעלייה, השכים ומצא שמונה. אמר: מי הוא שעלה שלא ברשות? ירד! עמד שמואל הקטן [על רגליו] ואמר: אני הוא שעליתי שלא ברשות, ולא לעבר השנה עליתי, אלא ללמוד הלכה למעשה הוצרכתי".
4. בדפוס כתוב להן. תיקנתי על פי שאר העדים וכן בהמשך.
5. וחריש – כך הוא בדפוס הראשון, בכתבי היד (למעט כ"י תימני, ששם כתוב וחריש), בקטע גניזה ובתשובת גאון שתובא בהמשך. בדפוס וילנא וחורש.
6. בדפוס כתוב לו. תיקנתי על פי שאר העדים, וכן בהמשך.
7. על שינויי הנוסחאות במילה זו ראה להלן סעיף ג.
8. בדפוס כתוב בתוכו. תיקנתי על פי שאר העדים.
9. בדפוסים נוסף "בכרמי". השמטתי בעקבות שאר העדים.
10. וזמיר – כך הוא בקטע הגניזה ובכתבי יד קרלסרוה ופירנצה. בדפוסים, בכ"י מינכן ובכ"י תימני וזמר.

## ירושלמי סנהדרין ג, ג

חד משומד הוה איעבר בשמיטתא,<sup>11</sup> חמתון רמיין קובעתיה. אמ' לון:  
האסטו שרה מרדא<sup>12</sup> שרא לכון מירמא קובעת?<sup>13</sup>

עמית סוקר תחילה את הפירושים השונים שהוצעו למילה האסטו בירושלמי, ומצביע על הקשיים שבהצעות אלו. לבסוף מציע עמית לזהות מילה זו עם המילה אגיסטון שבבבלי בגלל הדמיון בין הסיפור בבבלי לסיפור בירושלמי ולסיפור נוסף שנזכר לפני כן בירושלמי בשביעית.<sup>14</sup> עמית טוען, שכתובה המדויק של המילה נשתמר בבבלי ונשתבש בירושלמי. הוא מפרש אותה כצירוף של שתי מילים ביוונית ἑστίν (אגיא אסטין), שמוכנן 'קדוש הוא'. מילים אלו נצטרפו בבבלי למילה אחת – אגיסטון. בירושלמי נשתבשו מעט מילים אלו, והתקבל הצירוף האסטו.

עמית מסכים שעל פי פירוש זה המילה אינה מתאימה לסיפור בבבלי, ששם היא נזכרת בהקשר לימוד סגוריה על החורש, אבל לדעתו היא מתאימה היטב לסיפור בירושלמי, ששם אומר המשומד, לפי הצעתו, לעובדים בשביעית, "קדוש הוא"; היינו האדמה היא אדמת קודש, המותר לכם לחרשה בשביעית?<sup>15</sup> הוה אומר, הקשרה הנכון של המילה נשתמר בירושלמי, אבל כתיבה הנכון נשתמר בבבלי.

11. בסנהדרין בשמיטתא. בשביעית חסרה מילה זו. תיקנתי על פי העיטור, פרוזבול, דף עו ע"א, ושם בשמיטה.

12. בסנהדרין מררה, ותיקנתי על פי המקבילה בשביעית, "שרא לכון מירדי".

13. בשביעית קובעתה.

14. "ר' עקיבה עבד כשיטתיה [בכ"י וטיקן שם "ר' עקיבא הוה עבר בשמיטה"]. חמא חד איזמר כרמא. אמ' ליה: ולית אסיר? אמ' ליה: לעקלין אנא בעי. הלב יודע אם לעקול אם לעקולקלת". סיפור זה מקביל, הן בעניין הכללי והן בפרטים, לחלקו השני של הסיפור שבבבלי. סיפור זה סמוך בירושלמי, אבל לא צמוד, לסיפור על המשומד. הסיפור בירושלמי על רבי עקיבה נסב על משנה א, שהתירה לאדם ללקט עצים ואבנים מתוך שדהו של חברו שלא בטובה. על כך הביא הירושלמי את תוספתא שביעית ג, ח, המקבילה למשנה זו, ומסיימת במילים "הלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות". לכך סמך הירושלמי את הסיפור על רבי עקיבה שנקט אותו ביטוי. הסיפור על המשומד בא בהקשר למשנה ב שם, העוסקת בשדה שנטייה בשביעית. לכך סמך הירושלמי את היתרו של רבי ינאי "בראשונה כשהיתה המלכות אונסת הורי ר' ינאי שיהו חורשין חרישה ראשונה", ובעקבות כך הובא הסיפור על המשומד.

15. עמית מאמץ את הפירוש של יסטרוב שקובעת (או קובעתה) הוא כינוי לרגבי האדמה (ראה להלן הערה 17). מירמא קובעת פירושו אפוא זריקת רגבים, והוא, לדעתו של עמית, ביטוי ציורי לפעולת החרישה (בניגוד לרבריו של יסטרוב, שזו פעולה שבאה לאחר החרישה; ראה להלן הערה 17). לאור זאת מציע עמית למחוק את המילים "שרא מרדא", שלדעתו כופלות את ההמשך, והוא רואה בהן לשון פירוש שחזרה מן הגיליון. עמית נאלץ לפרש כך כיוון שלדעתו המשומד אינו רואה היתר לכל עבודה בשביעית, שהרי זו אדמת קודש. המפרשים האחרים רואים בדברי המשומד התייחסות להיתרו של רבי ינאי (הנזכר, כאמור, לפני סיפור זה), שהתיר לחרוש חרישה ראשונה בשביעית. המשומד תמה כיצד הם מוסיפים על היתרו של רבי ינאי,

את אי ההתאמה בין המילה להקשרה בבבלי הוא מבקש לבאר באמצעות ההנחה, שהסיפור שבבבלי הוא למעשה יצירה ספרותית פיקטיבית של העורך, שנכנתה על סמך הסיפורים שבירושלמי. העורך ביקש לצייר את דמותו של ריש לקיש כטרדן. לשם כך נטל העורך שני סיפורים מן הירושלמי, ועיצב אותם כסיפור אחד בהתאם למגמה זו.<sup>16</sup> לפי מטרותיו היה צריך העורך לשים בפי החכמים תשובה לריש לקיש גם ביחס לחורש. כיוון שבירושלמי נעדרת תשובת החורשים, עמד העורך ונטל את המילה העיקרית מדברי המשומד בירושלמי, הנוזף בחורשים, ושיבץ אותה בתשובת החכמים לריש לקיש, המלמדים זכות על החורש בשביעית.

עמית מודע לכך שבבבלי משמשת כעת מילה זו בתפקיד הפוך מתפקידה המקורי בירושלמי: בירושלמי היא טענת המשומד נגד העובדים בשביעית, ואילו בבבלי היא לימוד הזכות של החכמים על העובד בשביעית. וכך מבאר עמית פרט זה:

בהעדר טיעון של לימוד זכות במקור שהיה לפניו, עורך הסיפור בבבלי נאלץ להשתמש בלשון הנזיפה של המשומד ולעבדו לטיעון של לימוד זכות. אך שימוש מושאל זה שלא בהקשר המקורי גרם לטשטוש הסיפור [...] העורך שימר את צורת המילה שהייתה לפניו במקור למרות, ואולי בגלל, העובדה שעורך הסיפור בבבלי לא ידע בדיוק מה פירושה. דווקא האי-ודאות בפירוש המילה גרם לבעל הסוגיה בבבלי לשמור אותה במתכונתה המקורית (עמ' 141–142).

דבריי שלהלן אני מבקש להתמקד בהצעתו של עמית באשר לפירוש המילה אגיסטון בבבלי.<sup>17</sup>

שהתיר רק חרישה ולא פעולה נוספת. לפי זה מרמא קובעת היא פעולה השונה מפעולת החרישה.

16. בהמשך הסוגיה בבבלי שואל התלמוד: "הי אמר להו ברישא? אילימא הא קמיתא אמר להו ברישא – הא נמי לימרו: אגיסטון אני בתוכה. אלא: הא אמר ליה ברישא, והדר אמר להו הך". עמית שם מעלה את האפשרות שהיפוך סדר הסיפורים בבבלי משקף מסורת עתיקה, כפי שמצאנו בירושלמי. השערה זו אינה נראית לי, כיוון שכאמור (לעיל הערה 14) בירושלמי שני הסיפורים אינם מובאים ברצף אלא במסגרת שתי הלכות שונות והם עוסקים באישים שונים, ולכן סדרם שם אינו רלוונטי לעניין.

17. דבריי לא אתייחס במפורט לפירוש המילה האסטו בירושלמי. אעיר רק שהצעתו של עמית שזה צירוף משובש של שתי מילים יווניות נראית לי רחוקה, בוודאי לאור דבריי בהמשך שבהם אני דוחה את פירושו למילה אגיסטון בבבלי. גם קביעתו שהמילים "שרא לכון מרדא" הן הוספת גיליון נראית לי בלתי מבוססת. הסיוע שהוא מביא להשערתו (בהערה 16) מהשינויים שיש במילים אלו בין עדי הנוסח השונים אין בו ממש. שינויים אלה הם שינויי העתקה רגילים שאינם קשורים כלל לשאלת מקורות הטקסט. אציין כאן תיקון אחד לסקירה המפורטת והמקיפה של ספרות המחקר למילה זו שפרש עמית במאמרו. עמית מציין את הצעתו של ליברמן במאמרו שנזכר שם בהערה 43. לאחר שציטט את דבריו של ליברמן, כתב עמית:

## [ב]

אני מתקשה להבין את ההיגיון בטיעון המרכזי של עמית. גם אם נניח שהעורך הבבלי ביקש ליצור סיפור שיציג את ריש לקיש כטרדן, וגם אם נקבל את ההנחה שהעורך שאב את החומרים לסיפור מן הירושלמי,<sup>18</sup> אי אפשר בשום אופן להבין למה ייקח העורך מילה שאין הוא מבין את פירושה וישבץ אותה בהקשר הפוך מהקשרה המקורי. קשה גם להבין את הקביעה שבגלל אי-הוודאות בפירוש המילה הקפיד העורך לשמור על המילה כצורתה המקורית מחד, אבל הרשה לעצמו לשבץ אותה בהקשר הפוך מהקשרה המקורי מאידך. על פי דבריו של עמית יצר העורך הבבלי סיפור שאין לו כל מובן, גם לא בעיניו שלו; כיצד אפוא חשב העורך שהסיפור יובן על ידי קוראיו?

הטענה שהעורך נאלץ לעשות זאת כיוון שבסיפור הירושלמי לא נזכרה תשובת

"לדעת ליברמן המשומד אומר 'בשלמא לחרוש, אלא לעמר מי התיר?' הבעיה היא שכמו שהערו לעיל, אין זה נראה שקובעתה היא כובעות של משנה פאה. ונראה שגם ליברמן התלבט בחלק זה של המשפט שהרי הוא אינו מתרגם את ההמשך אלא מסתפק ברמז: and so forth" (עמ' 147). עד כאן לשון עמית. דעתו של ליברמן לא הוצגה כראוי. לשונו של ליברמן, שצוטטה על ידי עמית שם, כך היא: "be it you were permitted to plow, and so forth"; ולא ברור לי על סמך מה השלים עמית את לשונו של ליברמן "...אלא לעמר מי התיר". יתר על כן, ליברמן לא תרגם את המילים "שרא לכון מרמא קובעת" לא מפני שהתלבט בפירושן אלא מפני שבפסקה שלפני כן תרגם את המשפט שלפני כן בירושלמי, "חמתון רמין קובעתיה", ולכן לא ראה צורך לחזור ולתרגם מילים אלו בדברי המשומד. וזו לשונו של ליברמן שם: "and saw them throw up the plowed clods...". נמצא שלדעת ליברמן קובעת אינם כובעות אלא רגבי אדמה, ורמין קובעתיה איננה פעולת עימור אלא זריקת רגבים (כמו שציטט שם עמית ממילונו של סוקלוב). נראה שלדעת ליברמן פעולה זו באה לאחר החרישה, וכפי שכתב יסטרוב בערך קובעתא: "clods covering the field after the first ploughing, which require to be broken by being thrown up and scattered" (ראה M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, Jerusalem 1995, p. 1324).

18. שתי הנחות אלו, אף שהן אפשריות, נראות לי רחוקות. יש להבדיל בין מגמת הסיפור ובין שאלת היווצרותו. אני מסכים שבסיפור זה מוצג ריש לקיש כטרדן, כפי שאומרים החכמים האחרים במפורש "טרודא הוא דין" (אמנם נראה לי שעיקר המגמה איננה בהצגתו כטרדן אלא בהנגדת דמותו לדמותם של שני החכמים האחרים, בעיקר בשאלת היחס שבין ההלכה התאורטית ליישומה בחיי המעשה; וראה להלן סעיף ה, ודברי לאו לעיל בהערה 2). מכל מקום הנחה זו איננה מחייבת לומר, שהעורך המציא את הסיפור כולו תוך שהוא שואב את יסודותיו מסיפורים אחרים בירושלמי. בסיפור זה ישנם פרטים רבים שאינם בירושלמי, לרבות שמות חכמים, דרישיו נוסף בין ריש לקיש ורבי יוחנן וחוליות נוספות. יש הבדל גדול בין עריכה מגמתית ובין יצירה שכולה פרי הדמיון (השווה להערתו של ד' הנשקה, שמחת הרגל בתלמודם של תנאים, ירושלים תשס"ז, עמ' 13–14 הערה 48). מכל מקום השגותיי על הפירוש למילה אגיסטון אינן תלויות בנקודה זו.

החורשים אינה ברורה. בסיפור הבבלי ישנם חלקים רבים שאין להם הקבלה בסיפורים שבירושלמי, ועל כורחנו חייבים אנו לומר, לשיטתו של עמית, שהעורך הרשה לעצמו להוסיפם מדעתו כדי להציג תמונה שלמה של הסיפור שביקש ליצור. כך למשל הוסיף העורך את הפתיחה לסיפור, שעל פיה הצטרף ריש לקיש לחכמים שהלכו לעבר את השנה. בסוף הסיפור הוסיף המספר את ביקורתו הקשה של ריש לקיש על חכמים אלו בפני רבי יוחנן, וכן את קובלנתם של החכמים כשבאו לפני רבי יוחנן, ועוד. לחוליות אלו אין מקבילה בסיפור הירושלמי. מדוע לדעת עמית הרשה לעצמו העורך להוסיף חוליות אלו מדעתו, ורק כאשר היה צריך להשלים את דברי החכמים לריש לקיש וללמד זכות על החורש, רק אז לא הרשה לעצמו להוסיף הסבר משלו, והחליט ליטול מן הסיפור המקורי מילה המצויה דווקא בטענת המשומד נגד החורשים? והלא במעשהו זה ידע העורך שהוא לא רק מטשטש את הסיפור, כלשונו של עמית, אלא יוצר סיפור בלתי מובן.

בהערה 23 שם מעלה עמית את האפשרות שהעורך היה סבור שבמילה זו, אגיסטון, משתקף קשר למילה אריסטון, שפירושה 'אדם חשוב'. לפי זה אומרים החכמים לריש לקיש, שיכול החורש לומר: אינני סתם אדם אלא אדם חשוב, ובמקרה זה כוהן, ומותר לי לעבד את האדמה. על רעיון דומה חוזר עמית בהערה 24. שם הוא מציין שהמילה היוונית ἀγιστόν (אגיסטון) פירושה 'מקודש'. לדבריו "לא זו בלבד שהצורה הולמת את הכתיב שלפנינו אלא גם הוראתה מתאימה: ניתן לפרש שהחכמים אומרים לריש לקיש שאותו כוהן יכול לומר 'מקודש אני בתוכה' – מותר לי ככוהן לעבד את האדמה בשנת השמיטה".

קשה מאוד להבין טענה זו. נכון הוא שבסוגייתנו עולה הרעיון שהכוהנים מורים היתר לעצמם ביחס למקצת איסורי שביעית, אבל דבר זה נזכר בסוגייתנו לגנותם של הכוהנים, שבגלל זה נחשדו על השביעית, ואילו המילה אגיסטון נאמרת על ידי החכמים כניסיון להצדיק את החורש. היכן שמענו שלדעת החכמים יכול כוהן לעבוד בשביעית? יתר על כן, הגדרת החורש ככוהן נזכרה לראשונה על ידי ריש לקיש בתמיהה, "כוהן וחורש?!"<sup>19</sup>. כיצד אפוא ייתכן שהחכמים השיבו לריש לקיש בטענה, שכיוון שכוהן הוא מותר לו לעבוד בשביעית?<sup>19</sup>

יש לשים לב גם למבנה המשפט "אגיסטון אני בתוכה". מבנה תחבירי זה מבטא קשר מסוים בין האדם ובין הקרקע. לא רק שמבנה תחבירי זה אינו מאפשר לפרש אגיסטון במובן של קדוש או כוהן, אלא הוא גם מוכיח שהעורך לא נטל את המילה אגיסטון מהסיפור בירושלמי, שכן שם לא נמצא מבנה זה, אלא השתמש במילה המוכרת לו.

19. עמית מעיר, שהבעיה העיקרית בהצעה זו היא שהוא לא מצא תיעוד למילה זו לא בפירוסיים ולא ב־*Thesaurus Linguae Graecae*. לדעתי, הבעיה העיקרית היא זו שהצבעתי עליה לעיל.

סוף דבר, למרות הדמיון לסיפורים בירושלמי אין כל קשר, לדעתי, בין אגיסטון שבבבלי ובין האסטור שבירושלמי, וזה לא רק מפני שמדובר בכתיב שונה, אלא בעיקר מפני שהם משמשים בשני הסיפורים בהקשרים שונים לחלוטין.<sup>20</sup> זו הסיבה שאותם פרשנים שניסו לפרש מילה זו הן בירושלמי והן בבבלי, ושאת פירושהם למילה בירושלמי סקר עמית במאמרו במפורט, לא קשרו בין שתי מילים אלו, אף שלפחות מקצתם עמדו על הדמיון שבין שני הסיפורים.

## [ג]

פירושים שונים הוצעו בפרשנות ובמחקר למילה אגיסטון. בבואנו להכריע בין הפירושים חובה עלינו לברר תחילה את כתיבה המדויק. מגוון הנוסחאות הוצג על ידי עמית שם, אלא שהעדים העקיפים הוצגו באופן חלקי. אציג כאן אפוא את תמונת הנוסח:<sup>21</sup>

- ת: אמרו ליה יכול לומ' אגוסטעין<sup>22</sup> אני בתוכה [...] לאגוסטעין<sup>23</sup>  
 ג: אמרו ליה יכול לומר אגוסטעין<sup>24</sup> אני בתוכה [...] אגוסטעין<sup>25</sup>  
 ק: אמרו ליה יכול לומר אגיסטון אני בתוכה [...] אגיסטון  
 פ: אמרו ליה יכול למימר אגיסטון אני בתוכה [...] אנגיסטון  
 מ: אמ' לי 'כו' לומ' אגוסטאן אני בתוכ' [...] אגיסטור'  
 ד: אמרו לו יכול לומר אגיסטון אני בתוכו [...] אגיסטון

על רקע המגוון הרב של תעתיקי מילה זו בעדי הנוסח השונים, שחלקם אף אינם

20. להלן נראה שגם כתיבה המדויק של מילה זו, כפי שעולה מעדויות קדומות, איננו מסייע לפירוש זה.

21. אגיסטון נזכרת בסוגיה פעמיים, פעם אחת במסגרת הסיפור ופעם שנייה במסגרת דיון הגמרא על הסיפור. בהעתקה המשווה העתקתי את ההיקרות השנייה בסוף השורה. להלן סימני העדים: ת – כ"י יד הרב הרצוג (תימני); ג – קטע גניזה T-S F2 (1) 173; ק – כ"י קרלסרוה, רויכלין 2; פ – כ"י פירנצה, הספרייה הלאומית; מ – כ"י מינכן 95; ד – נוסח הדפוסים. על טיבם של עדי הנוסח למסכת ראה מה שכתבתי בחיבורי, כתב יד תימני למסכת סנהדרין (בבלי) ומקומו במסורת הנוסח, ירושלים תשנ"ח.

22. בשולי הדף נוסף "פי' אריס".

23. אינני יודע כיצד להסביר את הוספת האות למ"ד בתחילת המילה.

24. מעל השורה כתוב "אריס אני".

25. עמית מציין, שבקטע הגניזה כתוב בשתי ההיקריות אגיסטין. כך גם הועתק בתקליטור של עדי הנוסח של המכון על שם ליברמן. ואולם עיון בתצלום הקטע מלמד, שאף על פי שהכתיב של מילה זו מטושטש ניתן להבחין בבירור שכתוב שם, בשתי ההיקריות, אגוסטעין (ניתן לצפות בתצלום הקטע באתר של פרויקט פרידברג לחקר הגניזה [FGP], <http://www.genizah.org>). מספר התצלום באתר הוא C98664).

שומרים על אותו תעתיק בשתי ההיקריות, בולט הדמיון בין נוסחו של כתב יד תימני לנוסח קטע הגניזה: שניהם גורסים בשתי ההיקריות אגוסטטעין.<sup>26</sup> על כך יש להוסיף את העדויות העולות מתשובות הגאונים. עמית מזכיר עדות אחת, בתשובת הגאונים הרכבי, ברלין תרמ"ז, סימן שם (עמ' 182): שם גורס הגאון אגוסטטאין. על כך יש להוסיף עוד שתי תשובות גאונים. האחת שם בסימן רצו (עמ' 144), וגם שם הנוסח הוא אגוסטטאין;<sup>27</sup> והשנייה בתשובות הגאונים אסף (תש"ב), עמ' 167, ושם הגרסה היא אגוסטטאן.<sup>28</sup>

הדמיון בין הגרסות אגוסטטעין, אגוסטטאין בולט. את ההבדל ביניהן ניתן להסביר או על רקע חילופי אל"ף בעי"ן<sup>29</sup> או על רקע שימושה של העי"ן כאם קריאה לציין הצירי.<sup>30</sup> נראה שיש לצרף לכך גם את גרסת אגוסטטאן, המצויה בתשובת הגאונים אסף וכן בכתב יד מינכן (בהיקרות הראשונה), כאשר האל"ף צריכה להיקרא בצירי. עמית מאמץ, ולדעתי בצדק, את הסיום סטאין/סטעין ורואה בו סיוע להשערתו על

26. זה איננו המקום היחידי שבו יש התאמה בין נוסח קטע הגניזה לנוסח כתב היד התימני. כך למשל במקום המשפט "פגע בהו ריש לקיש איטפל בהדיהו", המצוי בעדים האחרים, גורסים התימני וקטע הגניזה "איטפל בהדיהו ריש לקיש". בהמשך המשפט גורסים כל העדים "היכי עבדי עובדא", ואילו התימני וקטע הגניזה גורסים "היכי עבדי הלכה למעשה". במקום "אמרי טרודא הוא דין", המצוי בשאר העדים, גורסים התימני וקטע הגניזה "אמרי דין טרודא הוא", ובהמשך שם במקום "שלפוח לדרגא", המצוי בשאר העדים, גורסים הם "ושמיטו לדרגא"; ועוד. מאידך גיסא יש גם מספר הבדלים בין נוסח התימני לנוסח קטע הגניזה. שני עדים אלו אינם תלויים אפוא זה בזה, אלא במקור קדום המשותף לשניהם.

27. על כך יש להוסיף את המובא ברשימה מתשובות הגאונים (ש' אסף, מספרות הגאונים, ירושלים תרצ"ג, עמ' 226), בסימן מא: "סנהד' פניר' אגו[סטטאין]". מרצף הסימנים שם נראה שהכוונה לתשובה זו.

28. סימנו של הקטע הוא T-S G2.7. יש לציין שעיון בתצלום הקטע מלמד שלאחר האות אל"ף הראשונה באה, כנראה, האות יו"ד. כמו כן, האות אל"ף שלאחר האות טי"ת מטושטשת ואפשר שיש לקרוא שם איגוסטטון, ואולי היה כתוב גם שם איגוסטטאין. ניתן לצפות בתצלום הקטע באתר של פרויקט פרידברג לחקר הגניזה (לעיל הערה 25). מספרו של התצלום הוא C167497.

29. ראה ש' שרביט, "עיונים בפרשת הגרוניות בלשון-חכמים", מחקרים בלשון העברית ובספרות התלמודית, בעריכת מ"צ קדרי וש' שרביט, רמת-גן תש"ן, עמ' 226–233 וההפניות שם.

30. ראה דבריו של אפשטיין (י"ג אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ס, עמ' 88), שביאר בכך את חילופי הנוסח במשנת סנהדרין ו, ה: קלעני, קלעני, קליני. לדעתו שתי הצורות הראשונות הן פיתוח של הצורה השלישית (שאף היא פיתוח של קלני, שהייתה ביסודה קלני), והביא לכך אסמכתא מן המנדעית. וראה מה שהרחיב בזה ש"י פרידמן, "קלעני מראשי, קלעני מזרועי" (סנהדרין ו, ה), על פי הבאר: מחקרים בהגות יהודית ובמשכת ההלכה מוגשים ליעקב בלידשטיין, בעריכת א' ארליך ואחרים, באר-שבע תשס"ח, עמ' 443–448 (ציון על ידי עמית בהערה 63). במאמרו של פרידמן מצויות הפניות גם למחקרים העוסקים בחילופי עי"ן ואל"ף. וראה גם מה שכתבתי בחיבורי (לעיל הערה 21), עמ' 187 הערה 173.



מקורה היווני של המילה. ואולם אם אנו מאמצים את נוסחם של עדים אלו ביחס לסיומה של המילה צריכים אנו לאמץ את נוסחם גם ביחס לתחילתה, אגוס. לכך יש לצרף גם הנוסח בכתב יד מינכן, הגורס גם הוא בהיקרות הראשונה וי"ו לאחר הגימ"ל. כמו כן יש לצרף לכך את גרסתו של רבנו חננאל. אמנם בנוסח רבנו חננאל הנדפס בשולי העמוד בדפוס וילנה כתוב אגיסטון, אבל בדיקה בכתב היד שממנו העתיקו מדפיסי וילנה מגלה ששם כתוב אגוסטון, ולא דייקו מדפיסי וילנה בהעתקתם.<sup>31</sup>

אמנם הנוסח אגיסטון מתועד אף הוא במקצת הראשונים, כגון רש"י, תוספות ורמ"ה,<sup>32</sup> אבל נראה שמשקלם של העדים הגורסים אגוס... מכריע את הכף. נוסח זה, אגוס..., אינו תואם את הצעתו של עמית. משום כך כותב עמית ש"הגרסאות המעמידות וי"ו אחרי הגימ"ל מפרשות כנראה את המילה על פי השם אגוסטוס המתועד בספרות חז"ל". מדבריו נראה, שלדעתו נוסח זה הוא נוסח משני שנוצר בהשפעת פירוש זה. ואולם קשה לומר כן, שהרי נוסח זה מתועד בעדים חשובים השייכים לאזורים שונים: בבל (שלוש תשובות גאונים), מצרים (קטע גניזה), תימן (כתב יד תימני), קירואן (רבנו חננאל) ואשכנז (כתב יד מינכן). אשר לכתב של המילה כולה, נראה לי כי משקלם של הגאונים וההתאמה העקרונית בין הנוסח המצוטט בשתיים מתשובותיהם ובין נוסח התימני וקטע הגניזה מובילים למסקנה, שהכתב המקורי של מילה זו הוא אגוסטאין או אגוסטעין. כאמור, אפשר שגם את הנוסח שבתשובות הגאונים אסף וכן את נוסח מינכן אגוסטאין יש לקרוא באופן דומה, כאשר האל"ף צריכה להיקרא בצירי.<sup>33</sup>

לפני שנבדוק את הפירושים השונים שהוצעו למילה זו, לאור פירוט הנוסחאות השונות, ראוי לציין את ההקשר שבו הובא הסיפור בתלמוד. סיפור זה מובא לאחר שהסוגיה דנה בפירוש דברי המשנה "אמר ר' שמעון בתחילה היו קורין אותן אוספי שביעית משרבו האנסין חזרו לקרותן סוחרי שביעית".<sup>34</sup>

31. סימנו של כתב היד הוא רומא אנגליקה Ms.Or 83/1 (וראה מה שכתבתי בחיבורי הנ"ל, עמ' 179 הערה 1). בערוך השלם (א, וינה תרל"ח), עמ' 25, ערך "אגיסטון", כתוב אגיסטון הן בתחילת הערך והן בציטוט הגמרא. ואולם קוהוט שם מעיר, שבשלושה כתבי יד ובאחד הדפוסים של הערוך הנוסח הוא אגסטון. בתוספות ערוך השלם, עמ' ח, ערך "אגיסטון", מצוין שבחלק מהעדים כתוב אגוסטון. להלן נראה שהערוך מעתיק, כדרכו, את פירוש רבנו חננאל מילה במילה, ומכאן שיש לאמץ את העדים הגורסים שם אגוסטון (לפחות בציטוט רבנו חננאל).

32. על פי הדפוסים. לא בדקתי את נוסחם בכתבי היד. במאירי אגיסטון.

33. ייתכן גם שהנוסח אגוסטון הוא הגייה מקבילה לנוסח אגוסטאין.

34. זהו הנוסח, פחות או יותר, בכ"י תימני, בכתבי יד פירנצה וקלרסורה ובדפוס התלמוד. אמנם בכל עדי הנוסח של הענף הארץ-ישראלי של המשניות (קאופמן, פרמה, לו, לידן, נאפולי, רמב"ם, ושני קטעי גניזה) הנוסח הוא "מתחילה לא היו קוראין אותם אלא אוספי [בכ"י

במסקנתה פירשה הגמרא: "בתחילה היו אומרים אחד זה ואחד זה פסולין. משרבו האנסי, ומאי ניהו? ארנוא, כדמכריו רבי ינאי פוקו וזרעו בשביעית משום ארנוא, חזרו לומר אוספין כשרין סוחרים פסולין".<sup>35</sup> כלומר בשעה שיש אונס מלכות, כגון גזרת ארנונה, אוספי השביעית אינם פסולים לעדות, ולא עוד אלא שמותר לזרוע בשביעית לצורך הארנונה.<sup>36</sup> מיד בסמוך לכך הביא העורך את הסיפור, ונראה שהוא ראה קשר בין היתר הזריעה בשביעית כתוצאה מאונס מלכות ובין העולה מן הסיפור.

#### [ד]

1. נפתח את סקירת הפירושים בפירוש הגאונים. כך הוא לשון הגאון בתשובות הגאונים הרכבי, סימן שס (עמ' 182):

ושש' מעשה דר' חיה בר זרנוקי ור' שמעון בן יהוצדק דהוה קא אזלי לעבר שנה בעסאי. פירוש הדבר שהיתה שנה שביעית. מצאו אדם שהוא נר את שדהו וחורש אותה. אמר להן ריש לקיש כהין<sup>37</sup> וחריש? מפני שהכהנים חשודין על השביעית כאשר מפורש בשמועה, לומר אל תחרישו ממנו.<sup>38</sup> אמרו לו, אם נבוא לנזוף בו יכול לומר אגוסטאין אני בתוכה, ופירשו אנגריא, ובלשון ישמעאלי סכרה, שהוציאו לו דרכי זכות.

קאופמן אסופי] שביעית". לכך מצטרפים מקצת עדי הנוסח של משנת הבבלי, והם: המשנה בכתב יד מינכן של הבבלי (אבל גם שם בפסקה שבגמרא כתוב "מתחלה היו קוראין אותן אוספי שביעי'"); קטע הגניזה (בפסקה שבגמרא); המשנה שבריי"ף (דפוס קושטא רס"ט); רמ"ה בדיונו בסוגיה בדף כו ע"א; הרי"ד (מהדורת א"י וורטהיימר, ירושלים תשנ"ד) הן במשנה (עמ' מג) והן בפסקה שבגמרא (עמ' נח, ושם: "א"ר שמע' כתחלה לא היו קורין כול'"). אין כאן המקום לדון במשמעותו של פרט זה.

35. העתקתי כאן את נוסח הדפוס. בכתבי היד יש שינויים קלים שאינם משנים את המשמעות.

36. ארנונה זו היא *annona militaris*, שנגבתה לצורך החיילות החונים בארץ. מס זה נגבה מיכול השדה, מבעלי חיים ואף ממוצרים מוגמרים. ראה למשל ג' אלוין, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, תל אביב תשכ"ז, עמ' 41; י' פליקס, "פוקו וזרעו בשביעית משום ארנוא", סיני עג (תשל"ג), עמ' רלז. על היחס בין היתור של רבי ינאי בבבלי, הנוגע לזריעה, ובין היתור בירושלמי (לעיל הערה 14), ששם מדובר על חרישה ראשונה, ראה מה שכתב פליקס, שם, עמ' רלה-רמט; ולעומתו ש' ספראי, "מצוות שביעית במציאות שלאחר החורבן", תרביץ לו (תשכ"ז), עמ' 39-40 (=בימי הבית ובימי המשנה, ירושלים תשנ"ו, עמ' 459-460), וכן במאמרו "מקורות ארץ-ישראלים היסטוריוגרפיים קדומים במסורת התלמוד הבבלי", עיונים בהיסטוריוגרפיה, בעריכת מ' צימרמן ואחרים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 79-80 (=בימי הבית ובימי המשנה, עמ' 605-606).

37. כהין - כך בכתב היד. הרכבי תיקן כהן, והעיר על כך בהערה.

38. נראה שהגאון ראה במילה חריש משחק מילים של חרישה מחד ושתיקה מאידך.

לפי הסבר הגאון אגוסטאין היא אנגריא,<sup>39</sup> ובערבית סַכְרָה, ופירש המהדיר בהערה שם: "סכרה – בערבית עבודה הנעשית בעל כורחו של אדם".

במילונו של שרוני מתפרש השורש סכ"ר, ובעקבותיו המילה סַכְרָה, כך: סַכְרָה – חייב את [פלוגי] לעבוד ללא תמורה או בניגוד לרצונו (דבר שנעשה בדרך כלל על ידי השלטון). סַכְרָה – עבודת כפייה.<sup>40</sup>

כאמור, מילה זו באה גם בתשובה רצו שם (עמ' 144), במסגרת פירושי מילים מהתלמוד, ושם כתוב: "אגוסטאין – מספר". שם לא ביאר המהדיר את עניינה של המילה "מספר". ונראה שלפנינו טעות העתקה<sup>41</sup> וצריך להיות מַסְכֵּר (מַסְכֵּר), שהוא כפי שביאר לי אחי נסים יצ"ו, התואר (בינוני פעול) הנגזר מהשם סַכְרָה, רוצה לומר האדם שעליו הוטלה עבודה זו. זהו תרגום מדויק יותר מבחינת הצורה למילה אגוסטאין, שהרי בתלמוד מדובר על האדם ולא על העבודה. ונראה שבתשובה שס ביאר הגאון את המילה אנגריא, שאותה נקט לפני כן, ולכן נקט את המילה הערבית סַכְרָה, ואילו בתשובה רצו תרגם הגאון את המילה אגוסטאין, המציינת את האדם העובד עבודת כפייה, ולכן נקט את המילה הערבית מַסְכֵּר.

מילה זו באה, כאמור, גם בתשובות הגאונים אסף, תש"ב, עמ' 167. גם תשובה זו מבארת מילים ועניינים מן התלמוד, ובכללם מילים רבות ממסכת סנהדרין. שם כתוב: "אגוסטאן – תשחורת והיא סתרה". תשחורת היא האנגריא,<sup>42</sup> אלא שהמילה סתרה אינה מובנת. אסף בהערותיו שם הפנה לשתי התשובות הקודמות ולהערותיו של הרכבי שם, אבל לא ביאר את המילה סתרה. בדקתי אפוא את נוסחו של קטע הגניזה.<sup>43</sup> הבדיקה מראה כי האות השנייה במילה הנראית במבט ראשון כאות תי"ו מטושטשת, אך בעיון מדוקדק ניתן לזהות שאין מדובר כאן באות תי"ו אלא באותיות וי"ו וכ"ף, כשהקו העליון של האות כ"ף ניטשטש. כלומר לפנינו המילה סיכרה, שהיא המילה שנזכרה בשתי התשובות האחרות, אלא שבהעתקה זו הומרה הדמה באות ו, כמצוי בהעתקות מילים בערבית. בשלוש התשובות מפרשים אפוא הגאונים מילה זו בהוראה של 'אנגריא', הקרויה בערבית סַכְרָה, ועניינה עבודת כפייה, ניצול, ללא תמורה, בדרך כלל לשלטון.<sup>44</sup>

39. על עניין האנגריא ראה משנה בבא מציעא ו, ג, סוגיית התלמוד שם, עה ע"ב – עט ע"א, ודיונו של ש"י פרידמן, תלמוד ערוך, פרק השוכר את האומנין, הפירושים, ירושלים תשנ"א, עמ' 153–169 וציטוטי שם.

40. אברהם שרוני, המילון המקיף ערבי-עברי, ב, תל-אביב 1987, עמ' 710–711.

41. הטעות היא בכתב היד, ואין היא טעות העתקה של הרכבי.

42. ראה משנה אבות ג, יב והמפרשים שם, ובהשלמותיו של אלבק (ששה סדרי משנה מפורשים ביד ח' אלבק, נזיקין, ירושלים ותל אביב תשי"ג, עמ' 496–497) והפניותיו שם, וכן בציטוטי של פרידמן (לעיל הערה 39), עמ' 156 הערה 18.

43. ראה סימנו לעיל בהערה 28.

44. פירוש זה, אנגריא, הובא גם בערוך, ערך "אגיסטון".

פירוש זה של מילה זו בא לידי ביטוי גם בפסק הרמב"ם, הלכות שמיטה ויובל  
א, יא: <sup>45</sup>

משרבו האנסין והטילו מלכי גוים על ישראל לעשות מזונות <sup>46</sup> לחילותיהם  
התירו לזרוע להן בשביעית דברים שצריכין להם עבדי המלך בלבד.  
וכן מי שכפא אותו אנס לעשות בשביעית בחנם כמו עבודת המלך וכיוצא בה  
הרי זה עושה.

דינו הראשון של הרמב"ם הוא דין המשנה "משרבו האנסים", שפירשה הגמרא  
"ארנונא", והביאה את היתרו של רבי ינאי "פוקן וזרעו בשביעית משום ארנונא".  
דינו השני, "וכן מי שכפא אותו אנס לעשות בשביעית בחנם כמו עבודת המלך  
וכיוצא בה", הוא על פי דברי החכמים "יכול לומר אגוסטאין אני בתוכה", והוא  
תואם במדויק את משמעותה של המילה סְכָּה, שציינו הגאונים כפירוש למילה  
אגוסטאין. <sup>47</sup>

מדברי הגאונים לא ברור אם הכירו מילה זו, או שמא פירשו אותה לפי עניינה.  
מלשונם נראה שהם הכירו מילה זו, אלא שלא ברור מדבריהם מהי האטימולוגיה  
שלה זו לפי דעתם; וראה על כך בהמשך הדיון. <sup>48</sup>

45. הנוסח על פי מהדורת י' קאפח, קרית אונו תשנ"א.

46. מזונות – כך הוא גם במהדורת ש' פרנקל (ירושלים ובני ברק תשס"ב), וכן אצל י' שילת,  
רמב"ם מדויק, מעלה אדומים תשס"ד, ואצל א"נ רבינוביץ, משנה תורה עם פירוש יד פשוטה,  
ירושלים תש"ס. המהדירים שם מציינים שנוסח זה הוא נוסח כל כתבי היד שעמדו לפנייהם. כך  
הוא גם בדפוס ונציה רפ"ד (וכן במהר"י קורקוס וברדב"ז), וכך עולה מפירוש המשניות  
לרמב"ם, סנהדרין ג, ג. אבל בדפוסים שלפנינו, וכן בדפוס ונציה של"ד (ובכסף משנה שם),  
שונצניו ר"נ ורומא לפני ר"מ, הנוסח הוא מחנות.

47. מפרשי הרמב"ם התלבטו במציאת מקור לדין זה; ראה בנושאי הכלים שם. במהדורת רמב"ם  
לעם בעריכת מ"ל זק"ש ובפירושו של ח"ה פרדס, ירושלים תשכ"ב, עמ' תקנד הערה פט,  
כתוב: "ומקורו של רבינו ממה שאמרו שם 'חזייה לההוא גברא דקא כריבא.... אגיסטון אני  
בתוכה', ומפרש רבינו שאנסני הגוי בעל השדה לעבוד לו בשביעית". על הקשר שבין פסק  
הרמב"ם לפירוש המילה אגיסטון עמד גם א"נ רבינוביץ בפירושו יד פשוטה, שם, עמ' מו,  
וציין גם לפירוש הגאונים והערות. קביעתו של פרדס שמדובר בשדה של גוי אינה הכרחית,  
ונחלקו בזה האחרונים; ראה מה שהובא בספר המפתח במהדורת פרנקל שם. על סמך דברי  
הגאונים וכן על סמך פירושה של המילה אנגריא ומקבילתה סְכָּה נראה שאין צורך שהקרקע  
תהיה של האנס, וכך לדעתי עולה מדברי הרמב"ם.

48. קוהוט (לעיל הערה 31) הציע לפירוש זה אטימולוגיה על סמך המילה הפרסית Aqēsteh, שפירושה, לדבריו, 'משולח ועבד'. אלא שבתרגום המילה לגרמנית הוא כותב Beauftragter שהוראתה 'פקיד' או 'ממונה', ואין לזה אפוא קשר לעבד או לעבודת כפייה (את הגדרת 'משולח' לא הכנת). כמו כן הנוסח אגוסטאין, שביררנו לעיל את עדיפותו, אינו תואם צורה זו. (יש לציין שקוהוט הכיר פירוש זה מן הערוך. הוא לא יכול היה להכיר פירוש זה מתשובות הגאונים הרכבי, שפורסם בשנת תרמ"ז, שכן חלק זה של ספרו, עם עוד שלושה חלקים אחרים,

מכל מקום ראוי לציין, שפירושה תואם היטב את ההקשר שהסיפור נטוע בו. לפי פירוש זה מדובר באדם העובד בשדה על כורחו עבור השלטון, והרי זה דומה להיתרו של רבי ינאי לזרוע בשביעית כדי לשלם את מס הארנונה, שהוא כאמור מס שניתן מתוצרת היבול לצורך פרנסת חיל המלכות. נזכיר שהתלמוד הביא את היתרו של רבי ינאי במסגרת פירושו לדברי המשנה "משרבו האונסין". יפה עשו אפוא עורכי הסוגיה, שסמכו סיפור זה להיתרו של רבי ינאי "פוקו וזרעו בשביעית משום ארנונא".

2. פירוש אחר הציע רבנו חננאל בפירושו, וזו לשונו: "אמרו לו יכול לומר אגוסטון"<sup>49</sup> אני בתוכה, כלומר יכול הוא שיאמר שדה זו של גוי היא<sup>50</sup> ואני אריס בתוכה". פירוש זה (אריס) נמצא גם בגיליון של כתב יד תימני וגם בגיליון קטע הגניזה,<sup>51</sup> והובא כרגיל גם בערוך, ערך "אגיסטון" (לצד פירוש הגאונים "אנגריא"). כך פירש גם רמ"ה.

פירוש זה נתקבל על ידי מספר חוקרים, שהציעו למילה אגיסטון אטימולוגיות שונות. זקס מדגיש, כי ההקשר מחייב לפרש אגיסטון במובן 'אריס', ומציע שמקור המילה הוא בלטינית *agistare*, שעניינה להטיל תשלום, להעמיס מס.<sup>52</sup> לא ברור לי כיצד מילה זו שעניינה הטלת תשלום מסייעת להגדרת אגיסטון כאריס, ואף לא הבנתי מדוע ההקשר מחייב לפרש אגיסטון כאריס.<sup>53</sup> פירוש זה גם אינו תואם את הצורה אגוסטאין, שביררנו לעיל את עדיפותה. קוהוט סבור שמקורה של מילה זו הוא מן הפרסית *Ajestan*, שפירושה נוטע אילנות או עובד אדמה, ומכאן נגזרת לדעתו המשמעות 'אריס'.<sup>54</sup> אטימולוגיה זו נדחתה על ידי באכר.<sup>55</sup> ואכן יש פער גדול בין פירושה של המילה הפרסית ובין המשמעות 'אריס'.

נרפס בווינה בשנת תרל"ח. משום כך הוא לא הכיר את הצורה אגוסטאין המצויה שם). הצעה זו נדחתה על ידי באכר במאמר ביקורת שכתב על ערוך השלם, ושם הפנה להשערותו של י' לוי שחובא להלן בסעיף 4. ראה W. Bacher, "Kohut's Aruch completum", *ZDMG* 47 (1893), p. 506. עמדתו של באכר צוינה בערוך השלם, עמ' 8, ערך "אגסטון".

49. ראה לעיל ליד ציון הערה 31.

50. כך הוא בכתב היד של הפירוש (ראה לעיל הערה 31), וכן הוא בערוך. ברפוס וילנא העתיקו בטעות "שלו היא" במקום "של גוי היא". מלבד החספוס שיש בנוסח זה חסר כאן עיקרו של ההיתר.

51. ראה לעיל הערות 22, 24.

52. M. Sachs, *Beiträge zur Sprach- und Alterthumsforschung*, 2, Berlin 1854, p. 141 n. 131.

53. פרופ' דוד סולברג העיר לי בטובו שמילה זו מופיעה לראשונה במסמכים אנגליים בתקופה המאוחרת בהרבה למקורותינו, ואף זה מקשה על קבלת הצעה זו.

54. לעיל הערה 31.

55. לעיל הערה 48.

בפירוש 'אריס' תמך גם קרויס.<sup>56</sup> לדעתו זו המילה היוונית εικοστώνης (איקוסטוניס), שאותה הוא מתרגם "חוכר".<sup>57</sup> כדי לקרב את הצעתו לנוסח המילה בתלמוד הוא מתקן את הנוסח, וגורס אגוסטון.<sup>58</sup> תחילה יש להעיר, שצורה זו איקוסטוניס יכולה אכן להתאים לגרסת אגוסטון שבירר לו קרויס,<sup>59</sup> אבל קשה להתאימה לצורה אגוסטאין או אגוסטאן. ואולם הבעיה העיקרית בהצעתו של קרויס היא, שהמילה היוונית εικοστώνης<sup>60</sup> מתורגמת במילונם של לידל וסקוט farmer of the vicessima,<sup>61</sup> כלומר הפקיד הממונה על גביית המס המכונה vicessima – החלק העשרים (=5%) של ירושות או יכול.<sup>62</sup> מילה זו אין פירושה אפוא חוכר או אריס, והיא אינה יכולה לסייע לפירושו של הר"ח.

מלבד הקשיים שיש באטימולוגיות השונות יש דוחק מסוים בעצם השימוש במילה אריס בסוגייתנו. לפי פירוש זה צריך לומר שהחכמים הניחו, שבאמרם "אגיסטון אני בתוכה" יבין השומע מעצמו שמדובר באריס בשדה של גוי, ויש בזה דוחק מסוים. עוד יש להעיר, שלפי פירוש זה הקשר של הסיפור אל הסוגיה הקודמת רופף במקצת. היתר אריס בשדה נכרי איננו קשור כלל לגזרת מלכות או למס הארנונה. צריכים אפוא לומר שאגב הדיון בענייני עבודה בשביעית הביא העורך סיפור נוסף על עבודה המותרת בשביעית, ואף בכך יש דוחק.<sup>63</sup>

3. רש"י כתב: "אגיסטון – שכיר, וקרקע של נכרי הוא."<sup>64</sup> אי נמי משום ארנונא שכרו

56. S. Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, 2, Berlin 1899, p. 10

57. הצעה זו הובאה גם במהדורת שטיינולץ, במדור "לשון", ושם הועתק εικοστώνης. הצעה זו אומצה על ידי האקדמיה ללשון העברית, כפי שמצוין באתר מאגרים (<http://hebrew-treasures.huji.ac.il>).

58. לא מצאנו כתיב זה בעדי הנוסח. קרויס סבור שנוסח מינכן אגוסטאן הוא שיבוש של אגוסטאן המקביל לאגוסטון, אלא שהשערה זו אין לה על מה שתסמוך. קרויס מפנה גם לתשובות הגאונים הרכבי וכן לפירושי זקס, לוי ויסטרוב (ראה להלן).

59. בחילוף κ γ, שהוא חילוף מצוי בתקופה זו בעיקר בלשון העממית.

60. זהו הכתיב שנמצא במילון. לא מצאתי את הצורה εικοστώνης שרשם קרויס.

61. ראה H. G. Liddell, R. Scott and H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*<sup>9</sup>, Oxford 1996, p. 485

62. *Oxford Latin Dictionary*, Oxford 1983, p. 2055. גם במקום היחיד שאליו מפנים במילונם של לידל וסקוט (Arrians discourses of Epictetus, 4.1.33) מדובר על האנשים שגובים את המס ולא על החוכר את השדה. יש להוסיף ששיעור זה של 5% (שהוגדל מאוחר יותר ל-10%) אינו מתאים ליחסי חוכר ומחכיר, אלא למס רגיל המוטל על בעלי השדה.

63. וראה גם מה שהקשו התוספות שם, ד"ה אגיסטון, על פירוש רש"י, וקושיה זו קשה ביתר שאת על פירוש זה. אמנם קושיות אלו אינן חמורות, וניתן ליישבן בדרך זו או אחרת. עיקר הקושי הוא, כאמור, שלא מצאנו אגוסטון במונח 'אריס' במקורות היווניים.

64. כך מפרש גם המאירי.

בעל הבית לחרוש".<sup>65</sup> רש"י מפרש, לפי שני הפירושים, אגיסטון במשמעות 'שכיר'. לפי הפירוש הראשון ההיתר הוא מפני שהוא שכיר של נכרי, ולפי הפירוש השני ההיתר הוא משום ארנונה על פי היתרו של ר' ינאי. הפירוש הראשון דומה לפירושו של רבנו חננאל, אלא שרש"י העדיף את הפירוש 'שכיר' על פני 'אריס' כנראה משום שלאריס יש חלק ביבול, דבר היוצר זיקה בינו ובין הקרקע, ומערער את בסיס ההיתר. כל הקושיות שמנינו לעיל על פירוש רבנו חננאל תקפות גם לפירוש הראשון של רש"י. בפירושו השני מכניס רש"י את עניין הארנונה כסיבת ההיתר, ובכך הוא קושר את הסיפור באופן הדוק לסוגיה שלפניו.<sup>66</sup> אלא שלא ברור היכן ראה רש"י ביטוי לעניין הארנונה בטיעון "אגיסטון אני בתוכה". נוסף על כך יש לתמוה מה מוסיפה טענת השכירות כאן, והרי ההיתר משום ארנונה הוא גם לבעל השדה.<sup>67</sup> הקושי העיקרי בשני פירושי רש"י הוא, שקשה למצוא בסיס לשוני לפירוש אגיסטון כשכיר.

4. לוי במילונו הציע לפרש מילה זו על פי המילה הלטינית augustanus. פירוש המילה כאן, לדעתו, הוא (אדם) המחויב מס למלך, ובפירושו למשפט כולו כתב: "יכול לומר אני עובד כאן כיוון שאני חייב לשלם את מס המלך".<sup>68</sup> לוי לא פירש כיצד הגיע מהאטימולוגיה המוצעת אל פירושה של המילה. במילון מתורגמת מילה זו, augustanus, כך: belonging to a colony founded by Augustus.<sup>69</sup> לא ברור כיצד הגיע לוי מהגדרה זו להגדרה של אדם המחויב מס למלך.<sup>70</sup> יסטרוב במילונו הציע אף הוא לפרש את המילה על סמך המילה הלטינית הנ"ל, אלא שביאר את הדברים אחרת, וזו לשונו: "אגוסטיין, אגוסטאן – Augustanus) a servant in a colonia Augustana"; ובפירושו למשפט "אגוסטיין אני בתוכה" כתב: "he may say I am merely an imperial servant in the

65. אינני יודע מדוע כתב פליקס (לעיל הערה 36), עמ' רמ, שרש"י הולך בעקבות הערוך. שני פירושיו של רש"י שונים משני הפירושים בערוך.

66. נראה גם שזו הסיבה שבגללה הציע רש"י פירוש זה.

67. ראה קרשיית המהרש"א, והדין במרגליות הים (לעיל הערה 2), אות ח. נראה שרש"י לא רצה לוותר גם בפירוש זה על מוטיב השכירות, כיוון שהוא סבור שזהו פירוש אגיסטון.

68. J. Levy, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, 1, Berlin 1924, p. 22. לוי אינו מתייחס לנוסחאות השונות. הוא מציע לתקן את אגיסטון לאגסטון כדי לקרב את הנוסח להשערתו.

69. *Oxford Latin Dictionary*, Oxford 1983, p. 241.

70. לוי מפנה לירושלמי שביעית ד, ב (לה ע"א) "כשהייתה המלכות אונסת" (ראה לעיל הערה 14), ונראה שנשען בהצעתו יותר על ההקשר והמקבילות מאשר על האטימולוגיה של המילה. בסוף דבריו מפנה לוי לפירושו של זקס, ואולם ברור שאין הוא מציין לזקס כאסמכתא לפירוש שהרי זקס ביקש לפתור מילה זו מהמילה הלטינית agistare; ראה לעיל.

"estate".<sup>71</sup> רוצה לומר, החורש יכול לטעון שאיננו אלא עבד באחוזת השלטון. יסטרוב גם מעגן את הפירוש בבדיקת הנוסח. הוא העיר על נוסח כתבי היד שהובאו בספרו של רנ"צ רבינוביץ דקדוקי סופרים (מינכן, פירנצה וקרלסרוה), וציין שיש להעדיף את נוסח מינכן אגוסטאן תוך שהוא מציע לתקנו, מסברה, לנוסח מדויק יותר לדעתו: אגוסטיין. יסטרוב לא הכיר את גרסת הגאונים, ולכן לא הסתייע בה. חולשתו של פירוש זה היא שהכינוי אגוסטיאנוס לא נמצא במילונים במשמעות של עבד באחוזת השלטון אלא במשמעות של מתיישב בקולוניה אגוסטה, היינו קולוניה שנוסדה על ידי אוגוסטוס קיסר. קולוניות כאלו לא היו בארץ ישראל. ואולם ייתכן שכאן בא ביטוי זה במשמעות שאולה, היינו החכמים אומרים לייש לקיש שעקב גזרת המלכות יכול החורש לומר, שאין הוא עובד לצורך עצמו אלא לצורך המלכות ובמצוות המלכות.<sup>72</sup>

עוד יש להוסיף שמצאנו כינוי זה, אגוסטיאני, גם ביחס לאחד מחילות המלך. ראה אסתר רבה א: 73<sup>73</sup> "הפרתמים [...] אלו שני לגיונותיו של מלך, שאין המלך נקרא אגיסטוס עד שקורין אותו הן תחלה, ואלו הן, אמר ר' יצחק דיקומיוני ואגוסטיאני"; בראשית רבה (מהדורת תיאודור-אלבק) צד: "ויש אומרים יעקב השלים עמהם את המניין, אמר ר' יצחק משל לשני לגיונות של מלך דיקומניא ואגוסטיאני בשעה שהמלך נמנה עם אילו נמצאו שלמים, ובשעה שהמלך עוד נמנה עם אילו נמצאו שלמי". אפשר אפוא שגם בסיפור שלנו משווים החכמים את החורש למעין חייל של המלך, כיוון שעקב גזרות המלכות הוא נאלץ לעבוד במצוותו, והרי זה דומה להיתר לזרוע בשביעית מחמת גזרת הארנונה, שבו נועדה הזריעה לספק את צורכי המלכות.

נראה לי שיתרוננו העיקרי של פירוש זה הוא התאמתו לנוסח אגוסטאין, שקבענו לעיל את עדיפותו על פני הנוסחאות האחרות על סמך הנוסח בתשובות גאונים, בכתב יד תימני ובקטע הגניזה. יתרון זה, וכן העובדה שעל פי פירוש זה תואם הסיפור היטב את הקשרו, מעניקים לפירוש זה עדיפות על פני ההצעות האחרות, אף שקשה להכריע בשאלה זו באופן מוחלט.

כהשערה בלבד אני מעלה את האפשרות שהגאונים הכירו משמעות זו של המונח אגוסטאין, ועל פיה תרגמו את המילה כאנגריא.

71. יסטרוב (לעיל הערה 17), עמ' 11.

72. יצוין, שהשם אוגוסטוס הפך להיות כינוי לכל קיסר. ראה למשל שמות רבה, פרשה כג (על פי הנוסח באתר מאגרים של האקדמיה): "משל למלך שעשה מלחמה ונצח ועשו אותו אגוסטוס אמרו לו עד שלא עשית המלחמה היית מלך עכשיו עשינו לך אגוסטוס"; ועוד הרבה במקורות חז"ל. ראה במילונים השונים, ערך "אגוסטוס".

73. על פי הנוסח באתר "מאגרים" של האקדמיה ללשון העברית.



5. פרופ' שפרבר, במכתבו אליי, מעלה אפשרות לפרש מילה זו על פי המילה היוונית ἀκούσιος, ἀκούσιος המתורגמת במילונם של לידל וסקוט against the will, constrained<sup>74</sup>. מכאן יש לגזור את הצורה ἀκουστός/v ומשמעה יהא אדם העובד תחת אילוץ ובכפייה. מילה זו היא, לפי הצעה זו, המילה אגוסטון בסוגייתנו בחילופי α ו-γ, המצויים הרבה באותה תקופה.<sup>75</sup> אמנם מילה משוערת זו ἀκουστός/v; אינה רשומה במילון הנ"ל, ולא מצאתי אותה גם במאגר הספרות היוונית *Thesaurus Linguae Graecae*.

יתרונה של הצעה זו שהיא תואמת את הקשר הסוגיה שבה נזכר היתרו של רבי ינאי לזרוע בשביעית בגלל ריבוי האנסים, וכן הוא בירושלמי כאן "בראשונה כשהיתה המלכות אונסת הורי ר' ינאי שיהו חורשין חרישה הראשונה".<sup>76</sup> פירוש זה דומה מאוד לפירוש הגאונים "אנגריא" שתרגמה לערבית מסכר, ועניינה, כאמור, אדם המועסק בעבודת כפייה. אפשר אפוא שזו המילה העומדת ביסוד פירושם של הגאונים. אמנם אין היא תואמת לחלוטין את הצורה אגוסטאין, שאותה נקטו הגאונים ואשר ביררנו לעיל את יתרונה.

#### [ה]

לפירושה המדויק של מילה זו, אגוסטאן או אגוסטאין, יש השלכות על הבנת מגמתו של הסיפור כולו.<sup>77</sup> בסיפור זה מעמת המספר בין גישתם של רבי חייא בר זרנוקי ורבי שמעון בן יהוצדק ובין גישתו של ריש לקיש. ריש לקיש טוען כנגד חכמים אלו, שהיה להם להוכיח את האנשים העובדים בשביעית ואילו חכמים אלו מלמדים עליהם זכות. עימות זה מגיע לשיאו בכינוי על ידי ריש לקיש "חשודים על השביעית" ו"רשעים". מהי הנקודה המרכזית שבה נחלקו חכמים אלו? ההיגיון בגישתו של ריש לקיש מובן. לשיטתו חובתם של החכמים להוכיח אנשים העובדים בשביעית. אם יספקו העובדים הסבר הלכתי משכנע למעשיהם, מה טוב; ואם לאו, צריכים החכמים לאכוף עליהם את איסור העבודה בשביעית או למצער לנזוף בהם.

מדוע, אכן, נמנעו החכמים האחרים מלהוכיח אנשים אלו? האפשרות הפשוטה היא, כאמור, לומר שהם מבקשים ללמד זכות על אנשים אלו, כפי שאכן אומר הגאון

74. ראה לידל וסקוט (לעיל הערה 61), עמ' 27.

75. ראה לעיל הערה 59.

76. ראה לעיל הערה 14.

77. ראה ניתוח מפורט של הסיפור אצל לאו (לעיל הערה 2); ואצל ר' שושני, "החשודים על השביעית (בבלי סנהדרין כו ע"א): עיון בסיפור וביחסו של התלמוד הבבלי לריש לקיש", תעודה כה (בדפוס). אני מודה לר' שושני, שאפשרה לי לעיין במאמרה לפני פרסומה.

בתשובה הנ"ל "שהוציאו לו דרכי זכות".<sup>78</sup> אלא שהסבר זה אינו מספק. לימוד זכות הוא דבר חשוב כל עוד אין הוא מתנגש עם מצוות תוכחה. אילו היה מדובר בסיפור זה על שאלה תאורטית מדוע עבדו אנשים אלו בשביעית, כגון שהיה זה לאחר מעשה, בוודאי אפשר היה להבין את עמדתם של החכמים שמלמדים עליהם זכות. אבל בסיפור שלנו ריש לקיש דורש מהחכמים להוכיח אנשים אלו כדי שיפסיקו את עבודתם (ובלשונו של הגאון "אל תחרישו ממנו"). תשובתם של החכמים על מה שיכולים היו לטעון אנשים אלו אינה מובנת, שהרי אם החורש אינו אגוסטאין והוזמר אינו צריך את הזמורות לעקל בית הבר כי אז עוברים אנשים אלו על איסורי שביעית. חובתם של החכמים היא אפוא להוכיחם כדי לוודא שאין הדבר כן.<sup>79</sup> אפשר היה לפרש שחכמים אלו הניחו שזה מה שהעובדים יענו להם ולכן אין טעם בתוכחה, שהרי כשם שמצווה לומר דבר הנשמע כך מצווה שלא לומר דבר שאינו נשמע. לפי זה מחלוקתם עם ריש לקיש היא בהלכות תוכחה.<sup>80</sup> אלא שמדברי ריש לקיש, המכנה חכמים אלו חשודים על השביעית ורשעים, נראה שמוקד הוויכוח אינו בשאלת התוכחה אלא בשאלת היחס לעבודה בשביעית.

מן הסיפור נראה שאכן חכמים אלו מגלים הבנה לצורך של אנשים אלו לעבוד בשביעית, הן מחמת התנאים הכלכליים הקשים והן מחמת גזרות המלכות המקשות על שבייתה מוחלטת בשביעית, ומשום כך הם מעלימים את עיניהם מעבודתם של אנשים אלו.<sup>81</sup> לפי זה תשובותיהם "יכול לומר" וכו' אינן אלא דחיות בעלמא, וגם הם יודעים שהסבירות שהוזמר צריך את הזמורות לעקל בית הבר ושהחורש הוא אגוסטאין אינה גבוהה. מכל מקום יש לתמוה, מה ראו חכמים אלו להעלות טיעונים רחוקים ולכסות על עמדתם העקרונית, המקלה בעבודה בשביעית?<sup>82</sup>

78. כדברי יהושע בן פרחיה במשנה אבות א, ו "הוי דן את כל האדם לכף זכות". גישה זו נוקטת שושני (ההערה הקודמת), המפנה לסדרת המעשים בבבלי שבת קכז ע"ב וכן לסיפור על אבא אומנא בתענית כא ע"ב – כב ע"א, ועוד.

79. המעיין יראה, שבסיפורים המשבחים את האנשים המלמדים זכות על הנראים כחוטאים (ראה בהערה הקודמת) מדובר במקרים שבהם אין לימוד הזכות מתנגש עם מצוות התוכחה, אם מפני שמדובר שם בדיעבד ואם מסיבות אחרות.

80. הסבר זה אינו אפשרי לגרסת כתב יד תימני: שם כתוב בשתי ההיקריות "אמר ליה" במקום "אמר להו". לפי זה ריש לקיש פונה אל העובד, והחכמים עונים במקומו. אלא שלא מצאתי חבר לגרסה זו. הדפוס וכתבי יד מינכן ופירנצה גורסים "אמר להו"; כ"י קרלסרוה וקטע הגניזה גורסים "אמר". מההקשר נראה בבירור שריש לקיש פונה אל החכמים.

81. כך עולה גם מדברי ספראי (לעיל הערה 36), עמ' 429, 464. וכך מפרש גם לאו (לעיל הערה 2).

82. והשווה לסיפור בירושלמי שביעית ד, ג (לה ע"ב = שם ה, ד [לו ע"א]; גיטין ה, י [מז ע"ג]): "ר' חנינא פפא ור' שמואל בר נחמן עברין על חד מתורשי שביעיות. אמ' ליה ר' שמואל בר נחמן אישר. אמ' ליה ר' חנינא בר פפא לא כן אילפן ר' ולא אמרו העוברים [מכאן] שאסור לומ' לתורשי שביעיות אישר. אמ' ליה לקרות את יודע לדרוש אי אתה יודע, ולא אמרו העוברים אילו אומות העולם שהן עוברין מן העולם, ולא אמרו ליש' ברכת י"י עליכם, מה יש'

משום כך נראה שיש ללכת בדרך שונה במקצת בביאור עמדתם. חכמים אלו מבקשים אכן להקל בעבודה בשביעית עקב השיקולים הנ"ל, אבל אין הם מבקשים לבטל כליל את איסורי השביעית. חכמים אלו מבקשים למצוא היתרים, גם אם דחוקים, כדי שיוכלו להתעלם מאנשים העובדים בשביעית. הטענה "יכול לומר לעקל בית הבד אני צריך" איננה דחייה בעלמא, אלא בסיסו של ההיתר לזמור בשביעית. האפשרות התאורטית שהזומר יודקק לזמורות לצורך עקל בית הבד מתירה לדעתם, בשעת הדחק, את הזמירה גם אם בפועל אין הוא זקוק להן כרגע לצורך עקל בית הבד. "יכול לומר" אין פירושו שרק במקרה כזה מותר, אלא שעצם היכולת לומר היא המתירה את העבודה. באותה דרך יש לפרש גם את הטענה "יכול לומר אגוסטאין אני בתוכה", אלא שדבר זה תלוי בפירושה המדויק של המילה. אם נאמץ את הפירוש אריס או שכיר (בשדה גוי) יקשה עלינו ללכת בדרך זו שהרי אריס ושכיר הן עובדות אובייקטיביות, ואם העובד אינו אריס ואינו שכיר תיאסר עליו העבודה. ואולם אם אנו מפרשים אגוסטאין במובן של אדם העובד במצוות המלך, או חייל בשרות המלכות, או כדברי הגאונים אנגריא, או כהצעתו של שפרבר "אדם העובד בניגוד לרצונו", אפשר גם כאן לומר שלדעת חכמים אלו המציאות של גזרות המלכות הופכת את העובד להיות אגוסטאין בשדהו, ואף כאן עצם היכולת לומר כן מצדיקה את התעלמותם מעבודתו בשביעית.<sup>83</sup>

ריש לקיש אינו מוכן לקבל גישה זו. ריש לקיש הוא דמות מובהקת של חכם בית המדרש שאין לו אלא ארבע אמות של הלכה. ממספר מקורות עולה גם שריש לקיש התאפיין בחתירה בלתי מתפשרת לאמת, וערך האמת גבר אצלו על ערכים אחרים.<sup>84</sup>

אומרים להם, ברכנו אתכם בשם יי לא דייכם כל הברכות הבאות לעולם בשבילינו ואין אתם אומ' לנו בואו וטלו לכם מן הברכות הללו ולא עוד אלא שאתם מגלגלין עלינו פסים וזימיות גולגליות וארנוניות". אפשר שרבי שמואל בר נחמן, המציע דרשה אחרת לפסוק, לא בא אלא לדחות את דרשתו של רבי חנינא, הלומד מפסוק זה שאין לומר "אישר" לחורשי שביעית. אבל נראה יותר, שדרשתו של רבי שמואל בר נחמני משמשת גם כבסיס להסבר התנהגותו ביחס לחורש. העובדה שהגויים מטילים על ישראל מסים רבים מצדיקה את התעלמותו של רבי שמואל מן החרישה בשביעית של אותו אדם, ואף מאפשרת לו לברכו לשלום (השווה לדבריו של ר' פליקס, תלמוד ירושלמי, מסכת שביעית, ירושלים תש"ס, עמ' 242). לפי פירוש זה לפנינו דוגמה להתעלמות החכמים מעבודה בשביעית עקב עול המסים בלא צורך להוסיף היתרים דחוקים.

83. בדרך זו פירש לאו (לעיל הערה 2), עמ' 469, אלא שהוא קשר זאת לפירושו השני של רש"י למילה אגיסטון, וכבר אמרנו שלפי פירוש זה קשה למצוא את עניין הארנונה בדברי החורש.

84. ראה למשל סנהדרין ל"א, "מיכתב היכי כתבי ר' יוחנן אמר וכאי ריש לקיש אמר פלוני ופלוני מוזקין ופלוני מחייב", ומבארת שם הגמרא שריש לקיש שולל את דעתו של רבי יוחנן "משום דמחזי כשיקרא", ושיקול זה גובר לדעתו על החשש של "לא תלך רכיל בעמך". וראה גם יומא ט ע"ב, "מאן דמשתעי ריש לקיש בהדיה בשוק יהבו ליה עיסקא בלא סהדי"; וראה גם ירושלמי סנהדרין ב, א (יט ע"ד).

אף כאן סבור היה ריש לקיש שאין להקל באיסורי עבודה בשביעית גם כאשר תנאי המציאות מקשים על קיומה של המצווה. משום כך היו חכמים אלה בעיניו כחשודים על השביעית ואף כרשעים.

על פי דרכו מלמדנו סיפור זה על חילוקי דעות שהיו בין החכמים ביחס לעבודה בשביעית בתנאי אותה תקופה, כפי שהתבטאו ביחסם השונה לאנשים שנאלצו לעבוד בשביעית. חילוקי דעות אלו מקורם בשאלה רחבה יותר של יחס ההלכה התאורטית ליישומה בחיי המעשה. ניתוחו המדוקדק של סיפור זה דורש כמובן יריעה רחבה יותר, החורגת מעניינו של מאמר זה, ולא באתי בסעיף זה אלא להעיר על ההשלכות שיש לפירושה המדויק של המילה אגוסטאין על משמעותם המדויקת של חילוקי הדעות בין החכמים.

## "אגיסטון" ו"האסטו" יחדיו ירננו

במאמרי בלשוננו עב עמדתי על הקשר שבין המילה היחידאית האסטו בסיפור אחד המופיע הן בירושלמי שביעית ד, ב (לה ע"א) הן בירושלמי סנהדרין ג, ג (כא ע"ב) ובין המילה היחידאית אגיסטון שבבבלי סנהדרין כו ע"א.<sup>1</sup> במסגרת הדיון הלשוני במילים אלו לא היה מקום לדיון מפורט בתולדות העריכה של הסיפור כולו בבבלי. עתה, לאור הביקורת של מרדכי סבתו על המאמר שלי המתפרסמת בחוברת זו,<sup>2</sup> מן הראוי להתייחס לסיפור כולו ולהסביר כיצד השתמש המספר הבבלי במקורות ארץ-ישראליים כדי ליצור את הסיפור על ריש לקיש ועיבור השנה בעסא. אעשה זאת כאן בקצרה.

במאמרו מפקפק סבתו בקשר שהצעתי בין המילים האסטו ואגיסטון, ואינו מקבל את הרעיון שהמספר הבבלי שימר את המילה עצמה תוך שינוי ההקשר שלה בסיפור, מביקורת על חורשים בשביעית לרבני הגנה תאורטיים על חורש בשביעית.<sup>3</sup>

1. "האסטו" ו"אגיסטון": על תרומת העיון המשווה בבבלי ובירושלמי ללסקיגורפיה התלמודית", לשוננו עב (תש"ע), עמ' 135–153 (להלן תרומת העיון). תחילת עיסוקי בסיפור הזה על ריש לקיש ועיבור השנה בעסא הייתה בסימניריון שלימדתי במחלקה לתלמוד באוניברסיטת בראילן בשנת תשס"ה בשם "הסיפור האמוראי בבבלי ובירושלמי", והמשכו בהרצאה על התהוות הסיפור: "The Staged Redaction of Palestinian Material in Bavli Sanhedrin 26a: Historical and Philological Implications", Thirty-Eighth Annual Conference of the Association for Jewish Studies, San Diego, December, 2006.
2. ראה המאמר הקודם בחוברת זו (להלן סבתו).
3. על הכתיב של המילה אגיסטון בבבלי ראה תרומת העיון, עמ' 137 הערה 6, ואצל סבתו, ראש חלק ג. סבתו מעיר יפה שהתעתיק המדויק של קטע הגניזה T-S F2 (1) 73 הוא אגוסטעין גם בגרסת הסיפור וגם בגרסת הקושיה. אשר לכתיב של המילה כבר הערתי בתרומת העיון שהמסורת התימנית הולמת את השחזור שלי, ואפילו גורסים אגוסטעין כו"ו. כפי שכתבתי שם בעמ' 137, ההבדל בין ו"ו וי"ו בכתבי היד אינו משמעותי; אך עתה, לאור התעתיק המדויק של סבתו בקטע הגניזה, נוספו סימוכין להצעתי לקשור את המילה ליוונית *ἀγία ἐστίν*. על הפירוש שלי למילה זו ולקשר בינה ובין האסטו בירושלמי רצוני להוסיף, שמצאתי עוד תיעוד של נפילת האות גימ"ל בתעתיק של מילה מיוונית. דניאל שפרבר בספרו *A Dictionary of Greek and Latin Legal Terms in Rabbinic Literature*, Ramat Gan 1984 מציין את איניאומין (לקח טוב, בראשית לא, לט), שהוא תעתיק של המילה היוונית *ἰναιώμιον* (עמ' 38). ראוי להוסיף, שבובר במהדורתו (עמ' פא) גורס אינאיאומין. עוד אעיר כאן כמה הערות

סבתו שולל את הקשר בין המילים, וטוען שיש עוד פרטים רבים בסיפור בבבלי שאין להם מקבילות בסיפורים בירושלמי:

בסיפור הבבלי ישנם חלקים רבים שאין להם הקבלה בסיפורים שבירושלמי, ועל כורחנו חייבים אנו לומר, לשיטתו של עמית, שהעורך הרשה לעצמו להוסיף מדעתו כדי להציג תמונה שלמה של הסיפור שביקש ליצור. כך למשל הוסיף העורך את הפתיחה לסיפור, שעל פיה הצטרף ריש לקיש לחכמים שהלכו לעבר את השנה. בסוף הסיפור הוסיף המספר את ביקורתו הקשה של ריש לקיש על חכמים אלו בפני רבי יוחנן, וכן את קובלנתו של החכמים כשבאו לפני רבי יוחנן, ועוד. לחוליות אלו אין מקבילה בסיפור הירושלמי. מדוע לדעת עמית הרשה לעצמו העורך להוסיף חוליות אלו מדעתו, ורק כאשר היה צריך להשלים את דברי החכמים לריש לקיש וללמד זכות על החורש, רק אז לא הרשה לעצמו להוסיף הסבר משלו, והחליט ליטול מן הסיפור המקורי מילה המצויה דווקא בטענת המשומד נגד החורשים? והלא במעשהו זה ידע העורך שהוא לא רק מטשטש את הסיפור, כלשונו של עמית, אלא יוצר סיפור בלתי מובן.<sup>4</sup>

אך העורך הבבלי לא הוסיף פרטים מדעתו. לרובם של פרטי הסיפור שלפנינו בבבלי

קצרות על מה שכתב סבתו בקשר למילה זו בבבלי. הצעתו של יעקב לוי, בערך "אגסטון" במילונו (*Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, 1–4, Leipzig 1876–1889), לגזור את המילה מן הלטינית Augustanus, "עבר של אוגוסטוס", מוקשית מכמה טעמים: (א) הכינוי Augustus, 'המהולל' בלטינית, משמש חלק מן התואר של הקיסר ולא רוח בין דוברי היוונית; אלה השתמשו במקומו בתואר היווני Σεβαστός. אמנם בימי הקיסר קונסטנטינוס מצוי הכינוי Αὐγουστός בתעתיק יווני (ראה *Brill's Encyclopaedia of the Ancient World, New Pauly*, ed. H. Cancik and H. Schneider, 2, Leiden and Boston 2003, p. 375), ומצאנו אותו גם במדרשים המאוחרים. אולם התיעוד היחיד של מילה זו במקורות חז"ל הקלאסיים שניתן לזהות באופן ודאי הוא בירושלמי ברכות ט, א (סוף יב ע"ד), ושם תעתיק אחר לגמרי: "כאינש דאמ' (בסליוס) בסיליוס קיסר אגושטוס" (וראה בראשית רבה ח, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 63 בחילוף נוסח לשורה 5). (ב) כפי שהעיר סבתו עצמו, אין התואר הזה משמש אדם פרטי המחויב במס למלך. (ג) כתיב הסיומת בכתב היד התימני ובקטע הגניזה אינו מתאים לצורה זו, אלא להצעתי: ἑστίν. במסגרת הדיון שלו ציטט סבתו ממכתב פרטי שקיבל מפרופסור דניאל שפרבר על המילה אגיסטון בבבלי. לפי סבתו, שפרבר מציע לגזור את המילה מן היוונית ἀκούσιον בחילוף האותיות α, γ. אך מילה זו אינה הולמת את התעתיק בכתבי היד, שהרי היינו מצפים לאקוסיון/אגוסיון או אקוסין/אגוסון. זאת ועוד: מילה זו אינה מתועדת במקורות אחרים בספרות ארץ ישראל, וקשה להניח שנכנסה דווקא לבבלי.

4. סבתו, ראש חלק ב. בהערה 18 סבתו מוסיף: "בסיפור זה ישנם פרטים רבים שאינם בירושלמי, לרבות שמות חכמים, דרשיח נוסף בין ריש לקיש ורבי יוחנן וחוליות נוספות". כפי שנראה בהמשך דברינו, כל אלו יסודם במקורות ארץ-ישראליים.

סנהדרין יש מקבילות בירושלמי, כולל הפתיחה לסיפור, הביקורת הקשה שמביע ריש לקיש בפני רבי יוחנן כלפי החכמים, וקובלתם של החכמים. כל חוליות הסיפור המונחות לפנינו במתכונת הסופית, כולל שמות החכמים הפועלים בסיפור, מבוססות במישרין או בעקיפין על מסורות ארץ-ישראליות. כדרכו, ביסס המספר הבבלי<sup>5</sup> את סיפורו (המוקדש לרמויות ארץ-ישראליות) על מסורות ארץ-ישראליות קיימות. פרטים נוספים – זוניחים למדי – בסיפור נוספו על פי הקשרים פנים-בבליים.

הסיפור שלנו בבבלי סנהדרין מובא במסגרת דיון במשנה סנהדרין ג, ג, שדנה בפסולי עדות, וביניהם "סוחרי שביעית". לאור ההכרזה של רבי ינאי המתירה וזריעה בשביעית משום ארנונה נקבע שרק סוחרי שביעית הם הפסולים לעדות, ולא אוספי שביעית. לאחר קביעה זו מובא הסיפור שלנו, ולפיו ריש לקיש הצטרף ("איטפל") לרבי חייא בר זרנוקי ורבי שמעון בן יהוצדק (להלן החכמים) שהלכו לעבר את השנה בשנת שמיטה בעסיא.<sup>6</sup> החכמים עוברים ליד אדם שחורש, וריש לקיש מעיר: "כהן וחורש?!" החכמים משיבים לריש לקיש שהחורש "יכול לומר אגיסטון אני בתוכה". לאחר מכן עוברים החכמים ליד אדם הזומר כרם, וריש לקיש אומר עליו: "כהן וזמר?!" החכמים עונים לריש לקיש שזומר זה יכול לומר "לעקל בית הבד אני צריך". ריש לקיש משיב להם בפתגם ידוע ובנימה אירונית: "הלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות". לאחר מכן נפסק רצף הסיפור לצורך שתי קושיות של עורך הסוגיה. הקושיה הראשונה מתייחסת לסדר הסיפורים של החורש והזומר, והקושיה השנייה

5. במונח "מספר בבלי" כוונתי לעורך הסיפור, שפעל בבבל בשלהי תקופת האמוראים או לאחריה. לאור זמנו והקשרו התרבותי של המספר סביר להניח שהוא פעל כמה דורות אחרי החכמים המוזכרים בסיפור, ושהוא לא ידע את השפה היוונית, שלא הייתה בשימוש בבבל הססאנית.

6. יש חילוקי דעות בזיהוי המקום המכונה כאן עסיא. ראה G. Reeg, *Die Ortsnamen Israels nach der rabbinischen Literatur*, Wiesbaden 1989, pp. 51–52. חלק מן המפרשים הבינו שמדובר במקום ליד טבריה, בין השאר בעקבות הקלות שבה חזר ריש לקיש לדבר עם רבי יוחנן (ראה למשל ב"צ סגל, הגיאוגרפיה במשנה, ירושלים תשל"ט, עמ' 15). אבל אין זיהוי סביר למקום בשם עסיא לפי עמדה זו. שמואל קליין זיהה את המקום כעציון גבר שלידי ים סוף באזור אילת (ראה מאמרו "אסיא [עסיא]", אמת ליעקב: ספר יובל למלאות שבעים שנה למורנו ורבנו יעקב פריימאן, ברלין תרצ"ז, עמ' 116–127; קליין אף התייחס לסיפור שלנו בעמ' 120 שם). אך נראה שכונת המספר לאסיה הקטנה, תורכיה של ימינו, המכונה בימי קדם Asia סתם. על שינוי הכתיב אסיא/עסיא ראה S. Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, 1, Berlin 1899, p. 14. לדעתי ביסס המספר הבבלי את הוספת המוטיב של עסיא מן הברייתא בבבלי מגילה יח ע"ב (ראה להלן הערה 11). הקלות שבה נסעו ריש לקיש והחכמים מאסיה הקטנה חזרה לרבי יוחנן בטבריה מעידה על אופיו הספרותי של המעשה בבבלי. המטרה של המספר היא לספר סיפור טוב, ואין זה משנה לו שעסיא רחוקה מטבריה. והוא הדין לשאר הפרטים שבסיפור, שאינם אמורים להיות מדויקים מבחינה היסטורית, גאוגרפית או פילולוגית.

היא כיצד ידע ריש לקיש שמדובר בכוהנים. לפי המשך הסיפור החכמים מגיעים למקום העיבור, אומרים "טרודא הוא דין", עולים לעליית הגג ומעלים את הסולם כדי להשאיר את ריש לקיש מאחור. ריש לקיש הולך ומתלונן אצל רבי יוחנן, ומכנה את החכמים "בני אדם החשודים על שביעית", "רועי בקר" ו"קשר רשעים", בסדר זה. רבי יוחנן משיב לריש לקיש: "דא עקא". החכמים גם הם באים להתלונן אצל רבי יוחנן, ואומרים לו שריש לקיש כינה אותם "רועי בקר". רבי יוחנן משיב: "ואי קרי לכו רועי צאן מאי אמינא ליה?"

ב"תרומת העיין" דנתי רק בחלק מן הסיפור, הסיפורים על החורש והזומר, המציגים את ריש לקיש כ"טרדן". שני סיפורים אלו הם בבחינת סיפור בתוך סיפור, ואינם שייכים לחלק העיקרי של העלילה; בנקל ניתן להוציא שכלולים אלו מן הסיפור, ועיקר הסיפור – להלן: המסגרת – יישאר על כנו. בסיפור המסגרת מתואר כיצד ריש לקיש, שכעס על כך שהוא לא נכלל בבית הדין לצורך העיבור, הלך והתלונן אצל רבי יוחנן. הסיפורים הקצרים על החורש והזומר משמשים את המספר כאילוסטרציה של הטרדנות של ריש לקיש, הנתפס כמי שרואה את המציאות באופן חד-ממדי.

בניגוד לטענת סבתו, אף סיפור המסגרת יסודו בארץ ישראל. גלגול קדום יותר של הסיפור מופיע בשני מקומות בתלמוד הירושלמי: סנהדרין א, ב (יח ע"ג) וראש השנה ב, ז (נח ע"ב). להלן הנוסח על פי ירושלמי סנהדרין:

- [א] ריש לקיש אקדמון ליה חד סב בעיבור ואעלוניה מן ההוא תרעא דלהן. אמ'. כן יהא בשכרן.  
 [ב] ולא שמיע דמר ר' קריספדא בשם ר' יוחנן. מעשה ועיברו את השנה שלשה רועי בקר [...] ועיברו השנה על פיהם.  
 [ג] אמ' ר' חלבו. ובית דין הסכים עמהן.  
 [ד] ולא כן אמ' ר' זעירא. והוא שיהו הכל מודין מצד אחד. כיון דאילין מודין לאילין ואילין לאילין כמי שכולם מודים מצד אחד.  
 [ה] וריש לקיש מקפיד על הדא מילתא.

הסוגיה בירושלמי מתחלקת לחמישה חלקים. הדיון נפתח בסיפור על ריש לקיש שלא נכלל בבית הדין שדן בעיבור השנה, ובמקומו מינו "חד סב" – זקן אחד אנונימי שלא היה ראוי לדון בעיבור השנה, ואותו הכניסו דרך הדלת האחורית, אולי מחמת הבושה. על כך אמר ריש לקיש "כן יהא בשכרן". כפי שפירש ליברמן, מדובר בקללה של ממש: ריש לקיש לא רק שלל את הלגיטימיות של בית הדין, אלא קילל אותו.<sup>7</sup> בחלק ב של הסוגיה מקשים על אמירתו של ריש לקיש ממימרה של רבי יוחנן. רבי יוחנן מעיד על מקרה ששלושה רועי בקר עיברו את השנה. מדוע, אם כן,

7. דברי ליברמן מופיעים בסוף המהדורה של מרגליות לויקרא רבה (ב, עמ' תחטט).



הייתה בעיה במינוי של אותו זקן? הוא בוודאי היה ראוי יותר משלושה רועי בקר! בחלקים ג, ד מצאנו מענה לקושיה זו: על פי תירוצו של רבי חלבו, שלושה רועי בקר אלו לא היו חברי בית הדין אלא בית הדין שמע עדותם והחליט על פיהם על העיבור, וזאת בהתאם להלכה של רבי זעירא, המתיר להתחשב בעדות כל שהיא במקרה שעיבור השנה אינו שנוי במחלוקת. בחלק ה מסופר, שריש לקיש עדיין הקפיד על אי מינויו לבית הדין.

כמעט כל המרכיבים של הסיפור הזה שבירושלמי קיימים בסיפור המסגרת בבבלי: (א) בשני הסיפורים ריש לקיש כועס ומקפיד על כך שהוא לא נכלל במניין עיבור השנה; (ב) בשני הסיפורים חכם אחר שאינו ראוי נכלל בעיבור; (ג) בשני הסיפורים מופיע מוטיב פתח הכניסה לבית הדין; (ד) בשני הסיפורים רבי יוחנן עומד במרכז המהלך כמתווך (בבבלי) או כבעל מסורת המקשה על ריש לקיש (בירושלמי); (ה) בשני הסיפורים מדמים את בית הדין לשלושה רועי בקר; (ו) בשני הסיפורים ריש לקיש מגיב בחריפות להרכב בית הדין: בירושלמי הוא מקלל את הדיינים שנכללו בבית הדין, ובבבלי הוא מכנה אותם "רועי בקר" או "קשר רשעים".

כל קווי הדמיון האלה אינם מקריים. ניתן להסביר דמיון זה אם נניח שהמספר הבבלי ביסס את המסגרת של סיפורו על מסורת מעין זו שבירושלמי. עיקר מגמתו של המספר הייתה לתאר את אי השתתפותו של ריש לקיש בבית הדין לעיבור השנה ואת אכזבתו מכך. אך המספר הבבלי, כדרכו, תיאר את הדברים באופן ציורי ומפורט יותר. הוא לא הסתפק בתיאור שטחי ואנונימי של בית הדין ושל "חד סב", אלא הציג דמויות של בעלי שם: רבי חייא בר זרנוקי ורבי שמעון בן יהוצדק. בנוסף הוא צבע את ההחלטה של בית דין זה בצבעים בעייתיים על ידי מיקום העיבור בעסאי בשנת השמיטה – שכן אין מעברין את השנה בשנת שמיטה (ירושלמי נדרים ו, ח [מ ע"א]), ואין מעברין את השנה בשנת שמיטה (תוספתא סנהדרין ב, ט ומקבילות). העורך הבבלי גם תיאר בציוריות את אי ההשתתפות של ריש לקיש בבית הדין – העלאת הסולם משאירה את ריש לקיש מאחור, ומעלה בדמיון הקורא/השומע גיחוך מסוים כלפי ריש לקיש "הטרדן".<sup>8</sup> בסיום הסיפור המספר הבבלי משתמש בתוכן ההלכתי של הסוגיה בירושלמי, הן במימרתו של רבי יוחנן והן בתירוצו של רבי חלבו, כבסיס לטענותיו של ריש לקיש במפגש עם רבי יוחנן כלפי החכמים. כך מצליח המספר ליצור דו-שיח בין ריש לקיש לרבי יוחנן, כשריש לקיש מגיב בעצמו למה שמובאת בירושלמי כקושיה ממימרה של רבי יוחנן על שלושה רועי בקר נגדו, וגם מספק את דברי התירוצ המיוחס בסוגיית הירושלמי לרבי חלבו.

8. המספר השתמש במסורת שבירושלמי "ההוא תרעא דלהלן" כבסיס לסיפורו, אך גם העשיר את התיאור על ידי תיאור הסולם ("דרגא"). נראה שלשם השלמה זו השתמש המספר במסורות בבבלי על ה"דרגא" שבבבלי ברכות לג ע"א (=בבלי פסחים ק"ב ע"ב) ובבבלי קידושין פא ע"א; עיין שם.

בסיפורנו רבי יוחנן משיב לטיעונים החמורים של ריש לקיש בלשון קצרה: "דא עקא". ביטוי זה אינו מופיע במקום אחר בבבלי, ונראה שגם הוא שואל מן ההקשר הארץ-ישראלי ומן הארמית הארץ-ישראלית. בבראשית רבה ח (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 61) מובאת קובלנה של המלאכים אצל הקב"ה על בריאת האדם: "אמר מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא רבון העו' 'מה אנוש כי תזכרנו וכן אדם כי תפקדנו' (תהלים ח, ה) הדא עקתא להן מבריי?" (=הצרה הזאת למה נבראת?)<sup>9</sup> סביר להניח שהביטוי הדא עקתא (הצרה הזאת) או הדא עקא (זו צרה) רווח בארמית הארץ-ישראלית היהודית, והמספר הבבלי הכיר צירוף זה וייחס אותו לרבי יוחנן. ראייה לכך היא העובדה, שבארמית בבליית היה צריך להיות "הא עקתא". סגנון הארמית שלפנינו מראה, שמקור הביטוי בארץ ישראל.<sup>10</sup> הרי לפנינו מוטיב נוסף בסיפור שלנו שנשאל מן הספרות הארץ-ישראלית. גם במקרה זה אנו עדים ליראת כבוד שחש המספר כלפי הניסוח המקורי: הוא אינו ממיר אותו לארמית בבליית, בדומה לגישתו למילה אגיסטעין/אגיסטאין.

הסיפור מסתיים בתלונת החכמים אצל רבי יוחנן ובתשובתו של רבי יוחנן: "אמר להו: ואי קרי לכו רועי צאן מאי אמינא ליה?" אמירה זו של רבי יוחנן מבוססת על ברייתא המופיעה בבבלי יבמות טז ע"א, המתארת החלפת דברים בין רבי עקיבא ובין יונתן אחיו של רבי דוסא. יונתן אומר לרבי עקיבא "אתה הוא עקיבא, ששמך הולך מסוף העולם ועד סופו? אשריך שזכית לשם, ועדיין לא הגעת לרועה בקר!" ורבי עקיבא עונה לו: "ואפילו לרועה צאן!"<sup>11</sup>

אך עם כל הדמיון שבין הסיפור בבבלי סנהדרין לסיפור שבירושלמי סנהדרין פרק א ובירושלמי ראש השנה, מוטיב מרכזי, שהוא העילה לשיבוץ הסיפור במקומו בבבלי סנהדרין, חסר בסיפור המקורי על עיבור השנה שבירושלמי: אין זכר לשנת השמיטה. המספר הבבלי הוסיף את המוטיב הזה על ידי שילוב הסיפורים על החורש והזומר מסוגיה אחרת בירושלמי לתוך סיפור המסגרת. אף סוגיה זו מופיעה בירושלמי פעמיים: שביעית ד, א-ב (לה ע"א) וסנהדרין ג, ג (כא ע"א-ע"ב, בקשר ל"סוחרי שביעית" שבמשנה). על ידי שילוב מוטיב השביעית, יחד עם מיקום העיבור בעסא,<sup>12</sup> המספר מצליח לעורר סימפטיה לעמדתו של ריש לקיש, המוצג כטרדן,

9. תיאודור-אלבק, בפירוש עמ' 61 לשורה 2.

10. ראה א' וייסברג, "הלשון הארמית של היצירה הארץ-ישראלית בתלמוד הבבלי (ב)", לשוננו סז (תשס"ה), עמ' 312-315. וראה תרומת העיון, עמ' 152-153 והערה 73.

11. כך הגרסה ברוב העדים, לשון יחיד. הדפוסים גורסים "רועי בקר" ו"רועי צאן" ברבים, בהשפעת הסיפור שלנו והאזכורים האחרים של "שלושה רועי בקר" (משנה סנהדרין ג, ב ותוספתא סנהדרין ה, א, מהדורת צוקרמנדל, עמ' 422).

12. את המקור למסורת על עיבור השנה בעסא/אסיא ניתן למצוא בתוספתא מגילה ב, ה (מהדורת ליברמן, עמ' 349): "אמ' ר' שמעון בן לעזר מעשה בר' מאיר שהלך לאסיא לעבר את השנה".

ובכך לאזן את הסיפור: ריש לקיש הוא אמנם טרדן, אבל החכמים מתעלמים מהלכות פסוקות.

כדי לראות כיצד שימשה המסורת מירושלמי שביעית וסנהדרין פרק ג את המספר שלנו לשכלל את סיפור המסגרת בעניין עיבור השנה, ראוי לעיין בסוגיה במלואה. וזה לשון הסוגיה בשביעית, על פי כ"י ליידין עם תיקונים על פי כ"י וטיקן והמקבילה בסנהדרין (ראה תרומת העיון):

ר' יוסה בשם מנחם: ר' עקיבה עבר בשמיטה, חמא חד איזמר כרמא. אמ' ליה: ולית אסיר? אמ' ליה: לעקלין אנא בעי. הלב יודע אם לעקול אם לעקולקול[ת].

הל' ב'. שדה שניקווצה כול'. תמן אמרין: בשניטלו קוציה, ורבנין [דהכא] אמרין: משחרש. על דעתיהו דרבנין דהכא אי זהו הטייוב? כל העם חורשין פעם אחת והוא חורש שני פעמים. וכא כן? אמ' ר' יוסי ביר' בון: תמן אין המלכות אונסת [ברם הכא המלכות אונסת. בראשונה כשהיתה המלכות אונסת] הורי ר' ינאי שיהו חורשין חרישה ראשונה. חד משומד הוה איעבר, חמיתון רמיין קובעתה. אמ' לון: האסטו! שרא לכון מירדי, שרא לכון רמיין קובעתה?!

אמ' ר' יעקב בר זבדי קומי ר' אבהו: לא כן אמ' ר' זעירא ור' יוחנן בשם ר' ינאי ר' ירמיה ר' יוחנן בשם ר' שמעון בן יוצדק: נמנו בעליית בית נתזה בלוד על כל התורה מניין אם יאמר גוי לישראל לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים יעבור ולא ייהרג? הדא דתימ' בינו לבין עצמו, אבל ברכים אפילו מצוה קלה לא ישמע לו, כגון לוליינוס ופפוס אחיו שנתנו להן מים בכלי [זכוכית] צבועה ולא קיבלו מהן.

אמ': לא [א]תכוון משמדתכון ולא אתכוון אלא מיגבי ארנונין.

כפי שכתבתי בתרומת העיון, המספר הבבלי שילב את שני הסיפורים על הזמור והחורש מירושלמי שביעית לתוך הסיפור הבבלי על ריש לקיש ועיבור השנה, ובכך שכלל את הסיפור, והראה שמעשה עיבור השנה התרחש בשביעית. בנוסף, כדי להעשיר את הסיפור על ידי בריחה מאנונימיות,<sup>13</sup> העניק המספר שמות לחכמים האנונימיים שלפי הירושלמי עיברו את השנה. את שמותיהם שאב מן הדיון

מסורת דומה שנויה בבבלי מגילה יח ע"ב: "אמר רבי שמעון בן אלעזר מעשה בר' מאיר שהלך לעבר שנה בעסיא". סביר להניח, שהמספר שלנו הכיר גרסה מעין זו של בבלי מגילה. יש לציין, שבמקבילות בירושלמי מגילה ד, א (עד ע"ד) ובבראשית רבה לו (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 343) עניין העיבור אינו מוזכר, אלא רק העובדה שרבי מאיר היה באסיא.

13. ראה י' היינמן, דרכי האגדה, ירושלים תשי"ד, עמ' 27-34.

בירושלמי שביעית וסנהדרין פרק ג. בראש ובראשונה השתמש המספר בשם רבי שמעון בן יהוצדק מתוך המסורת על ההחלטה בעליית בית נתזה בלוד. מסורת זו מובאת בירושלמי שביעית וסנהדרין פרק ג בשתי שלשות מסירה אפשריות. הראשונה, "אמ' ר' זעירא ור' יוחנן בשם ר' ינאי", והשנייה, "ר' ירמיה ר' יוחנן בשם ר' שמעון בן יצדק". לכן ההחלטה להשתמש בשם רבי שמעון בן יהוצדק<sup>14</sup> יש בה היגיון רב, משום שרבי שמעון בן יהוצדק מוצג בסוגיית הירושלמי במקביל לרבי ינאי, אותו רבי ינאי שהקל בשביעית משום ארנונה.<sup>15</sup> לגבי השם "רבי חייא בר זרנוקי", נראה שהשם חייא לקוח מירושלמי סנהדרין פרק ג, ששם, סמוך לפני הדיון בהיתר של רבי ינאי והמעשה במשומד, נאמר בקשר למשנת סוחרי שביעית: "תני רבי חייא לחומרא". המספר הבבלי יכול היה לצרף לרבי שמעון בן יהוצדק את רבי חייא הגדול, אך כיוון שיש יותר מנימה של ביקורת בסיפור כלפי החכמים שהלכו לעבר את השנה, העדיף לצרף לרבי שמעון בן יהוצדק "חייא" אחר, והוא הוסיף לרבי חייא את השם "בר זרנוקי". נראה ששם זה לקוח מן הסיפור על רבי בנאה שבבבלי בבא בתרא נח ע"ב – נט ע"א, ששם מדמים את רבי בנאה, דיין שהורשע בערכאות, לזרנוקא, ובאותו הקשר נאמר שדיין שהורשע בדין "לאו שמה דיין". הרי שהשם זרנוקא מתאים לדיין בלתי ראוי.

הקשר שקשר המספר הבבלי בין רבי ינאי לעמיתו רבי שמעון בן יהוצדק יכול להסביר פרט תמוה נוסף בסיפור שבבבלי. כפי שהקשו רבים אין זה מובן, על סמך מה קבע ריש לקיש בשני המקרים, של החורש ושל הזומר, שמדובר בכוהן דווקא? והנה מצאנו שבסיפור בבבלי, שבו ריש לקיש מתלונן אצל רבי יוחנן, הוא מזהה את החכמים שהגנו על החורש והזומר בשביעית עם עוברי העברה עצמם: "אמר לו: בני אדם החשודין על השביעית כשרין לעבר שנה?" הא כיצד? הרי רבי שמעון בן יהוצדק לא חרש את האדמה ולא זמר, אלא לימד זכות על מי שחרש וזמר. מגמת המספר ברורה לימוד הזכות של רבי שמעון בן יהוצדק על עוברי עברה דינו כעברה, ואין הבדל בינו ובין חרישה וזימור בפועל. אך המספר מוסיף מרכיב נוסף המחזק את הקשר בין החכמים ובין אותם עוברי עברה: בדיקת הרקע התלמודי הכללי מראה, שהרבי ינאי והרבי שמעון בן יהוצדק היו כוהנים.<sup>16</sup> נראה אפוא, שהמספר

14. אני מדגיש שיש כאן שימוש בשם רבי שמעון בן יהוצדק ולא תיאור של מעשה שהיה, ואין צורך להניח שהיה חכם נוסף בשם רבי שמעון בן יהוצדק, כפי שמציע סבתו (הערה 2) על פי התוספות.

15. יש לציין גם שהחכמים בבבלי עולים ל"איגרא" כדי לדון בעיבור השנה, הד ל"עליית בית נתזה בלוד".

16. בקשר לרבי ינאי ראה ירושלמי ברכות ג, א (ו ע"א) = ירושלמי נזיר ז, א (נו ע"א): "כד דמך ר' יודן נשיאה אכרז ר' ינאי ומר אין כהונה היום". בקשר לרבי שמעון בן יהוצדק ראה שמחות ד, ז (מהדורת היגר, עמ' 118): "ומעשה שמת שמעון בן יהוצדק בלוד ובא יוחנן אחיו מן הגליל לטמא לו".

מצביע באלגנטיות על כך, שריש לקיש מזהה כבר מן ההתחלה את החכמים הכוהנים שהוא הולך אתם לעבר את השנה כעוברי עברה בשביעית. ניתן לסכם ולומר, שהסיפור שלנו בבבלי מורכב רובו ככולו משתי מסורות ארץ-ישראליות. המסורת העיקרית שעליה ביסס המספר הבבלי את סיפור המסגרת מצויה בירושלמי סנהדרין פרק א ובירושלמי ראש השנה, ושכלול הסיפור, הכולל את המוטיב של שביעית, מקורו מירושלמי שביעית ומירושלמי סנהדרין פרק ג. ניתן לסכם את התהוות הסיפור בטבלה המציגה בצד אחד את החלקים של סיפורנו שמהווים את המסגרת, שיסודם בירושלמי סנהדרין פרק א וראש השנה (צד שמאל בטבלה), ובצד שני את החלקים של סיפורנו שיסודם בשכלול, על פי ירושלמי שביעית סנהדרין פרק ג (צד ימין בטבלה):<sup>17</sup>

יר' שביעית וסנהדרין ג	שכלול הסיפור נוסח הבבלי	סיפור המסגרת נוסח הבבלי	יר' סנהדרין א וראש השנה
הורי ר' ינאי שיהו חורשין חרישה ראשונה. [...]	כדמכריו רבי ינאי: פוקו וזרעו בשביעית, משום ארנונא.	הוו קאזלי לעבר שנה בעסיא. פגע בהו ריש לקיש, איטפיל בהדיהו, אמר: איזיל איחזי היכי עבדי עובדא.	ריש לקיש אקדמון ליה חד סב בעיבור.
תני רבי חייא לחומרא [...] <sup>18</sup>	[...] רבי חייא בר זרנוקי ורבי שמעון בן יהוצדק		
חד משומד הוה איעבר חמיתון רמיין קובעתה אמ' לון האסטור [...] רמיין קובעתה.	חזייה לההוא גברא דקא כריב. אמר להן: כהן וחורש? אמרו לו: יכול לומר: אגיסטון אני בתוכה.		

17. ניתן לקרוא את הטקסט של הסיפור ברצף לסירוגין בצד ימין ובצד שמאל, וכן לעיין בצד ימין ובצד שמאל בלשון המקור המקביל (בצד ימין ירושלמי שביעית / סנהדרין פרק ג, ובצד שמאל ירושלמי סנהדרין פרק א / ראש השנה). בלשון המקור מירושלמי שביעית שיניתי קצת את הסדר כדי להראות את ההקבלה, והערתי על כך במקום. מה שמוקף בסוגריים מזוים הוא שכלול ממקור אחר, וציינתי זאת בהערות.

18. במקור בירושלמי סנהדרין ג, ג (כא ע"ב) הוא מופיע לפני ההוראה של רבי ינאי.

י'ר' שביעית וסנהדרין ג	שכלול הסיפור נוסח הבבלי	סיפור המסגרת נוסח הבבלי	י'ר' סנהדרין א וראש השנה
[...] חמא <sup>19</sup> חר איזמר כרמא.  אמ' ליה ולית אסיר? אמ' ליה לעקלין אנא בעי.  הלב יודע אם לעקול אם לעקולקול[ת].	תו חזייה להווא גברא דהוה כסח בכרמי, אמר להן: כהן וזמר? אמר לו: יכול לומר לעקל בית חבד אני צריך. אמר להם: הלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות.	אמרו: טרודא הוא דין. כי מטו להתם סליקו לאיגרא, שלפוח לדרגא מתותיה.  אתא לקמיה דרבי יוחנן, אמר לו: בני אדם החשודין על השביעית, כשרין לעבר שנה? הדר אמר: לא קשיא לי, מידי דהוה אשלשה רועי בקר.	ואעלוניה מן ההוא תרעא דלהן.  אמ' כן יהא בשכרן. ולא שמיע דמר ר' קריספדא בשם ר' יוחנן. מעשה ועיברו את השנה שלשה רועי בקר [...] ועיברו השנה על פיהם.  אמ' ר' חלבו. ובית דין הסכים עמהן. [...]
אמ' ר' יעקב בר זבדי קומי ר' אבהו לא כן אמ' ר' זעירא ור' יוחנן בשם ר' ינאי ר' ירמיה ר' יוחנן בשם ר' שמעון בן יוצדק <sup>20</sup> נמנו בעליית בית נתזה בלוד [...] אמ' לא (מ)א[תכוון משמדתכון ולא אתכוון אלא מיגבי ארנוגין. <sup>21</sup>		ורבנן אחושבנייהו סמוך. והדר אמר: לא דמי, התם – הדור אימנו רבנן ועברוהו לההוא שתא, הכא – קשר רשעים הוא, וקשר רשעים אינו מן המנין.	

19. סיפור זה, המספר על רבי עקיבא שראה אדם זומר, מופיע רק בירושלמי שביעית ד, ב (לה ע"א) ולא במקבילה שבירושלמי סנהדרין ג, ג (כא ע"ב), והוא מופיע לפני הסיפור על החורש; ראה תרומת העיון, עמ' 139–141.

20. כפי שכתבנו לעיל, קשר המספר הבבלי שם זה עם רבי ינאי והשתמש בו בראש הסיפור.

21. בבבלי מסקנה זו משולבת במסורת "משום ארנוגא".

יר' שביעית וסנהדרין ג	שכלול הסיפור נוסח הבבלי	סיפור המסגרת נוסח הבבלי	יר' סנהדרין א וראש השנה
		אמר רבי יוחנן: דא עקא.	(הדא עקתא) <sup>22</sup>  וריש לקיש מקפיד על הדא מילתא. [...]
		כי אתו לקמיה דרבי יוחנן אמרו ליה: קרי לן רועי בקר ולא אמר ליה מר ולא מידי? אמר להו: ואי קרי לכו רועי צאן מאי אמינא ליה?	>[... אשריך שזכית לשם, ועדיין לא הגעת לרועה בקר. אמר לו רבי עקיבא: ואפילו לרועה צאן! <sup>23</sup>

נמצינו למדים, ש"הפרטים הרבים" שהזכיר סבתו כמוטיבים שאין להם מקבילה בסיפור בירושלמי יש להם מקבילות מובהקות במקום אחר בירושלמי ובמקורות ארץ-ישראליים ובבליים אחרים. לאור זאת נראה ברור, שהשימוש במילים האסטון ואגיסטון בירושלמי ובבבלי בהתאמה אינו צירוף מקרים: המספר הבבלי הכיר את הסיפור על אותו משומד שזנף בחורשים בלשון *ἀγία ἐστίν*, וניסח על פי מקור זה את תגובת החכמים לריש לקיש.

עיון זה בתולדות העריכה של הסיפור מחזק לא רק את טענתי לקשר שבין המילים האסטון ואגיסטון, אלא גם את קריאתי לשילוב הביקורת הגבוהה בדיונים בביקורת הנמוכה ובלקסיקוגרפיה התלמודית. טענתי היא, שמדובר בגלגול ספרותי של סיפורים שמקורם בירושלמי ושעברו עיבוד ועריכה על ידי המספר הבבלי. לכן לשם הפרשנות המדויקת של המסורות הללו עלינו לפרש את המילים הקשות בהקשרן הראשוני,<sup>24</sup> ולא רק בהקשרן המשני.<sup>25</sup> הגישה שלי לסיפור שלפנינו בבבלי היא בראש ובראשונה

22. בראשית רבה ח (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 61).

23. בבלי יבמות טז ע"א.

24. להעברה של מוטיב ספרותי או ביטוי מסוים מהקשר אחד להקשר אחר תוך כדי מסירה, כשההקשר המשני אינו הולם לגמרי את ההקשר המקורי ומשנה את המשמעות של הביטוי המקורי, ראה לדוגמה דברי ש"י פרידמן, "לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי", ספר הזיכרון לרבי שאול ליברמן, בעריכת ש"י פרידמן, ירושלים תשנ"ג, עמ' 430–432, בקשר לביטוי "דלהון אמרי דלכון היא". את דברי סבתו "אי אפשר בשום אופן להבין למה ייקח העורך מילה שאין הוא מבין את פירושה וישבץ אותה בהקשר הפוך מהקשרה המקורי" יש לדחות מכול וכול. כפי שכתבתי במאמרי תרומת העיון, ביקש המספר הבבלי להעניק לחכמים נימוק משכנע שיש בו נימה של זרות ואותנטיות ארץ-ישראלית – לכן הוא השתמש במילה יוונית שהייתה חלק מן המסורת הארץ-ישראלית שעמדה לפניו.

25. ראה גם א' עצמון, "שחזור נוסח המדרש על פי מקבילות-מקורות: פרדיגמה חדשה לבעיה ישנה", *JSIJ* 9 (2010), p. 2.

גִּישָׁה סְפוּרוּתִית. אֵין מְדוּבָר בְּהִכְרַח בְּסִיפּוֹר שֶׁהִתְרַחַשׁ בְּמִצִּיאוֹת, וּוְדָאֵי שְׁאֵין מְדוּבָר בְּסִיפּוֹר שֶׁהִתְרַחַשׁ בְּמִתְכוּנַת שְׁבָה הוּא מוֹפִיעַ בְּכַבְלִי, שֶׁהִרִי בְּכַבְלִי לֹא נִשְׁתַּמֵּר אֶלֶּא עֵיבוֹד לְמִסּוּרוֹת אֶרֶץ־יִשְׂרָאֵלִיּוֹת.



# ב י ק ו ר ו ת

יואל אליצור

## תשורה לחכם

תשורה לעמוס: אסופת מחקרים בפרשנות המקרא מוגשת לעמוס חכם, בעריכת משה בר-אשר, נח חכם ויוסף עופר, אלון שבות: תבונות, תשס"ז, 581 עמ'

אפתח בזיכרון אישי משלי: ילד רך בשנים הייתי כאשר הוצפה כל הארץ בהתרגשות סביב חידון התנ"ך. דוד בן-גוריון בכבודו ובעצמו הוביל והנחה את המאורע. בפינות הרחובות בירושלים הוצבו רמקולים שהשמיעו את הנעשה בחידון לטובת האזרחים הלא-מעטים שטרם זכו למכשיר רדיו בביתם. אני זוכר את הגאווה הלאומית על עמוס חכם ויחיא אלשיך שלנו, שיודעים בעל פה את כל התנ"ך ומביסים בקלות את הכמרים שבאו מחוץ לארץ להתחרות בהם. שבו את לבי הססגוניות נוסח מגדל בבל של הלשונות שבהן דיברו הנבחנים והשמות האקזוטיים של שתי גבירות מומחיות לתנ"ך מארצות רחוקות שניסו להתחרות באלופים שלנו – יולנדה דה-סילוה וסימון דימון (ד"ר יוסף בורג כינה אותה בהיתול "סימונה מדימונה" על שם שיר פופולרי באותם ימים). בקרב ילדי השכונה זכיתי לכבוד מיוחד, מפני שאבי היה אחד השופטים בחידון. הלבבות הפועמים של אז לא שיערו שאי פעם יעזו אורי זוהר ואריק איינשטיין להפוך את חידון התנ"ך לפרודיה.

הפרקים האוטוביוגרפיים שבסוף האסופה שלפנינו, שהם בלי ספק החלק המרתק ביותר בקובץ, מלמדים אותנו שחידון התנ"ך היה ציון דרך משמעותי לא רק בחיי מדינת ישראל הצעירה אלא גם ובעיקר בחיי של עמוס חכם. סיפור חייו של עמוס חכם הוא אגדת סנדרלה שהתרחשה במציאות והסתיימה ב"הפי אנד". הגאון הנסתר שנחשב לעפר ואפר בעיני עצמו ובעיני אחרים התרומם בערב אחד בפתאומיות אל הפסגה, ומאותו רגע ואילך נשתנו חייו תכלית שינוי. כישרונותיו הברוכים באו לידי ביטוי וזכו להערכה, הוא זכה לאהבה ולחיי משפחה, ויצירותיו הפרשניות הן היום חלק מרכזי בסדרה הפרשנית "דעת מקרא", שהיא כנראה הנפוצה ביותר בישראל בימינו.

\* עיוני בספר רב כמות ורב איכות זה הניב הערות והארות רבות מכדי מאמר אחד. לפיכך פיצלתי את סקירתי לשניים: חצייה מתפרסם כאן וחצייה התפרסם במגדים נב (תשע"א), עמ' 105-115.

הקובץ "תשורה לעמוס" – ובו עשרים ושבעה מאמרים שנכתבו בידי טובי הכותבים, מחולקים לשלושה שערים – נערך בידיהם האמונות של מלומדים מוערכים, שאף תרמו מפרי עטם לקובץ. אחד מהם הוא בנו ממשיכו של עמוס חכם, ד"ר נח חכם, הנושא את שמו של סבו המלומד.

להלן אביא הערות והערות על חלק ממאמרי הספר.

האם היה רש"י "מחנך דרשן" – שני כותבים חשובים, אברהם גרוסמן ואליהו עסיס, חושבים שלרש"י היו מגמות חינוכיות אקטואליות שהנחו את הדרך שבה פירש את הכתובים. גרוסמן מסביר שרש"י העדיף לזהות את חכמה שבספרי משלי וקהלת עם התורה ולא עם חכמה אוניברסלית, מתוך פולמוס עם ההשכלה הספרדית או עם הסכולסטיקה הנוצרית בת זמנו. עסיס טוען שרש"י צמצם את ההיבט האלגורי שבשיר השירים לתקופות שבין יציאת מצרים לבין הגלות השנייה, כדי לא לכלול תקופות שהנוצרים רואים את עצמם כממשיכיהן וכדי לחזק את רוחם של היהודים היושבים בקרב הנוצרים.

אני חושש להתמודד עם פרופ' גרוסמן, שהוא סמכות ראשונה במעלה בעולמם של חכמי אשכנז וצרפת בימי הביניים, ובכל זאת ארשה לעצמי להרהר על קביעותיו. לעניות דעתי רש"י לא היה דוגמטיקן מחנך כדוגמת הרמב"ם, והביטוי "תחושת שליחות" (עמ' 23, 25) לפי תחושותי אינו הולם אותו. רש"י הוא נאמן ביתם של חז"ל. בניגוד לרמב"ם אין הוא נבהל מהכישופים ומהלחשים ומהאסטרולוגיה שבתלמוד, אינו חושש להעדיף את הדעה שכתב התורה נשתנה (פירושו לסנהדרין צז ע"ב ולזבחים סב ע"א), מזכיר כתיבת שמות מלאכים במזוזות ללא ביקורת כל שהיא (פירושו לסנהדרין כא ע"ב), אינו רואה קושי תאולוגי בכך ש"תיקון סופרים" בתורה פירושו כמשמעו,<sup>1</sup> ביטויים המאנישים את הבורא ומדרשים נועזים מובאים בפירושו מפעם לפעם, ורק לעתים נדירות הוא מסתייג בעדינות: "דברי תורה כפטיש יפוצץ סלע ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא". רש"י הוא על-זמני. את פירושו לתורה בחר לפתוח בוויכוח "ליסטים אתם שכבשתם ארצות שבעה גוים", שהוא רלוונטי מאוד בימינו אבל רחוק שנות אור ממקומו ומזמנו של רש"י. ויכוחים אקטואליים מפורשים ספק אם אפשר למצוא בפירושו, ולא בכדי נזקק גרוסמן לגייס את ספר חסידים (עמ' 23) כדי לנסות להקיש ממנו על רש"י. על רקע זה נקודת המוצא צריכה הייתה להיות שרש"י הולך בעקבות חז"ל. כדי לטעון שהמשוואה חכמה = תורה היא של רש"י או שרש"י מרחיבה מעבר למה שהייתה, חובה להצביע לפחות על כמה מראי מקום בספרות חז"ל שבהם חכמה ≠ תורה. מלבד "חכמה בגוים תאמן" כנגד "תורה בגוים אל תאמן" (איכה רבה ב, יג; על סמך הפסוקים

1. י' מאורי, "תיקון סופרים" ו"כינה הכתוב" בפירושי רש"י למקרא, נטיעות לדוד: ספר היוכל לדוד הלבני, בעריכת י' אלמן, א"ב הלבני וצ"א שטיינפלד, ירושלים תשס"ה, עמ' צט-קח.

"והאבדתי חכמים מאדום" [עו', ח] ו"בגויים אין תורה" [איכה ב, ט] מסופקני אם אפשר למצוא מקרים כאלה.

כיוצא בזה במאמרו של עסיס. מלבד השאלה באיזו מידה הטיעון שהעלה משכנע, אני חושב שגם כאן הכרח לבדוק באופן שיטתי מה המצב אצל חז"ל לפני שקובעים שיש מגמה עצמאית של רש"י.

יהונתן יעקבס: "פרשנות פנים-מקראית בפירושי רשב"ם למגילת קהלת" – בעמ' 78 מצטט יעקבס מדברי רשב"ם: "ודעת כמו ולדעת וכן דעת מה יעשה ישראל". בתנ"כים שלנו כתוב בדברי הימים (א יב, לג) "לדעת", ולפי זה הערתו של רשב"ם אין לה מקום. לא מצאתי עדות לחילוף גרסה כאן אצל גינצבורג,<sup>2</sup> BHS<sup>3</sup> וברויאר ב"דעת מקרא". צריך להניח שרשב"ם גרס בדברי הימים "דעת". יעקבס היה צריך לציין את הבעיה.

יוסף מרציאנו: "הרמב"ם ופרשנות שיר השירים" – המאמר מעניין, ומצאה חן בעיניי במיוחד ההארה שבסופו המצייתת שבאופן אירוני הניסיון של ממשיכי הרמב"ם להיות עכשוויים הפכם לבלתי רלוונטיים כיום (איש אינו מתעניין היום ביחסי הנפש והשכל הפועל וכיוצא באלו), ואילו הרמב"ם, ששמר על עמימות פילוסופית ודיבר בלשון על-זמנית על אהבת האדם את האל, עודנו רלוונטי.

יש במאמר סטיות מן הנושא ואמירות מיותרות או מעורפלות. כך למשל הדיון בעמ' 101 על ההבדל שבין "לזה הענין" בתרגום אבן תיבון לבין "לענינים אלה" בתרגומי קאפח ושוורץ. וכך למשל ההערה הארוכה שבעמ' 101–102, המשלבת דיון שמסקנתו אינה בהירה בין שני חכמים שקורא שאינו מקצוען אינו יודע מי הם ומה פועלם, וציטוט של "דעת היווני", שלא ברור מה היא ובמה נמשך הרמב"ם אחריה. מה נפשך, אם יש כאן היגד משמעותי, היה צריך לבוא בגוף המאמר ובצורה בהירה; אם לא – אין תועלת בכתב החידה שבהערה זו.

אמנון בזק: "פירושו של רבי אברהם בן הרמב"ם לתורה" – בהערה 8 בעמ' 110 מונה המחבר שלושה מחקרים שעסקו בפירושו של ראב"ם לתורה. מתבקש היה שמחקרים אלו ייזכרו בפתחת המאמר, ושהמחבר יסביר מה מוסיף מאמרו על מחקריהם.

הערה קטנה – בעמ' 112 נכתב: "בעקבות פירושו של ר' נחמיה תרגם אונקלוס [...]". נראה לי שלא כדאי היה לפסוק כאן הלכה בשאלת זמנו של אונקלוס

2. ד' גינצבורג, עשרים וארבעה ספרי הקדש מדויקים היטב על פי המסורה ועל פי דפוסים ישנים עם חלופים והגהות מן כתבי יד עתיקים ותרגומים ישנים, לונדון תרס"ו (דפוס צילום: Edgware [1996]).

3. K. Elliger et al. (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*<sup>4</sup>, Stuttgart 1990.

ויחסו לספרות התנאים, ועדיף היה לנסח: "בדומה לפירושו של ר' נחמיה תרגם אונקלוס [...]".

ברינה לוי: "פולמוס אנטי-נוצרי סמוי בפירוש רד"ק לנביאים" – מצאתי עניין רב בניתוח של המחברת לסתירות שבין פירושי רד"ק, ואף בין כתבי היד לאותו פירוש, בשאלה אם בן הצרפית מת מיתה גמורה. הכותבת מראה באופן משכנע שכל הנראה הגרסה הראשונה של רד"ק קובעת שהילד לא מת ממש, ואחר כך הגיה הוא עצמו את פירושו לטובת הדעה שמדובר במוות גמור, אלא שבפירושו במקומות אחרים שרדה הדעה הראשונה, וכן היו כבר העתקים שנעשו מתוך המהדורה הראשונה ולא הוגהו. לדעתה מגמתו בתחילה הייתה אנטי-נוצרית, שכן הנצרות מדגישה את נס ההחייאה של ישו בנעים/נין ומשווה אותו לפעולת אליהו. ההגהה באה לעולם בעת הפולמוס הפנים-יהודי סביב "מורה נבוכים" לרמב"ם, שגם רד"ק השתתף בו. המאמר תורגם מאנגלית, והדבר ניכר בזרות המסוימת שבהצגת שמות ועניינים המוכרים לקורא העברי (כגון בפתיחת המאמר: "ר' דוד קמחי היה אחד מפרשני התנ"ך הגדולים בדורו"). יש במאמר עושר עצום, ולטעמי מעט מופרז לעתים, של הפניות מכל הסוגים, ואף בנושאים שקשרם למאמר רופף (למשל הערה 56 בעמ' 140–141, המגישה רשימת מקורות לדיונים מקיפים על פולמוס הרמב"ם ועל עמדותיו בדבר הנסים ותחיית המתים). בעמ' 129–130 יש דיון לא נחוץ למאמר, וגם לא משכנע, על קיומה כביכול של מחלוקת פרשנים בימי הביניים אם "ירכתו על צידן" (בר', מט, יג) מכוון לכלול את צידון. ושם בהערה 19 הפניה שגויה לרד"ק ליהושע יט, כח–כט, וכנראה צ"ל יהושע ט, י. קוריוו מעניין קרה בהערה ארוכה שהוקדשה במאמר זה לשאלה אם הייתה האלמנה מצרפת בת ישראל (הערה 29 בעמ' 131–132). בסוף ההערה כתוב: "קרל בודה ייחס בטעות את התפיסה של ר' בחיי לספרות חז"ל". המעייץ בתחילת ההערה יגלה שברינה לוי עצמה מייחסת (ולדעתי גם כן בטעות) את אותה דעה ל"מדרשים מסויימים". הערה 34 (בעמ' 133) הוקדשה ל"קשר המהותי בין אליהו ליונה". כדאי להוסיף כאן הפניה לספר שהוקדש לנושא זה: י' בכרך, יונה בן אמת ואלהו, ירושלים תשל"ג. בעמ' 140: "כך מופיע פירושו במהדורת מקראות גדולות הכתר". הנכון: כך מופיע פירושו בכל מהדורות מקראות גדולות (כולל הכתר).

אליעזר שלוסברג: "פירושו של ר' אברהם בן שלמה התימני לספר עובדיה" – שלוסברג כבר התמחה בעבר בענייניו של פרשן-לקטן זה בן המאה החמש-עשרה, והפעם הוא מגיש מברא עם קטע מפירושו של ר' אברהם לתרי-עשר, שאותו הוא מתכוון להדיר, מלווה בביאור ובהערות. בסופו של דבר נשארתי במבוכה בשאלות יסודיות שלא הובהרו כראוי:

א. שלוסברג מציג את החיבור כאן ובמאמר קודם בשם "מדרש אלציאני", אבל אינו מסביר מה טיבו של שם זה, ובפרסומים אחרים לא מצאתיו.

ב. הפירוש לספר עובדיה כתוב עברית ומשלב ציטוטים בערבית. לעומת זאת פירוש של ר' אברהם לנביאים ראשונים (שהוציא לאור הרב קאפח [קריית־אונז תשנ"ט] – תשס"ו) כתוב ערבית ומכיל כמוכן ציטוטים רבים בעברית. שאר הפירושים לנביאים אחרונים גנוז עדיין בכתב יד, ובינתיים אין לדעת באיזו לשון הוא כתוב. שלוסברג מסתפק בדברים כלליים על לשון בלולה עברית וערבית ואינו מצביע על ההבדל היסודי בין הספרים השונים.

ג. המידע על כתבי היד אינו מספק ואינו תואם היטב למידע שבהקדמת הרב קאפח למהדורתו.

ד. מתוך התבוננות במהדורת הפירוש לעובדיה שמציג שלוסברג אפשר לראות מיד ששני כתבי היד המוצגים שונים מאוד זה מזה, ושיש בזה קטעים שלמים שאין בזה. הדבר מחייב דיון בשאלה אם יש כאן שתי מהדורות של המחבר או שיש כאן תוספות ושינויים של תלמיד או של מעתיק. דיון בסיסי כזה חסר בעבודתו של שלוסברג כאן ובמאמרו משנת תשנ"ט.<sup>4</sup>

שרה יפת: "גירוש הנשים הנכריות" – מן הביבליוגרפיה העשירה המובאת במאמר בידענות אפשר ללמוד שנושא זה מושך בשנים האחרונות חוקרות יותר מאשר חוקרים. אנסה לסכם בקיצור את תוכן המאמר. יפת מציינת שגירוש הנשים הנכריות הרבות ובניהן הוא פעולה קשה לביצוע ואף אכזרית (ומקבלת את דעתה של חוקרת שטענה שהפעולה לא בוצעה למעשה). הקושיות שסביבן סובב המאמר הן אלה: א. העונש החמור של גירוש הנשים וילדיהן אף אינו נרמז בתורה. למה החמירו כל כך? למה לא הציעו פתרון קל יותר לבעיית הנשים הנכריות, כגון גירור? ב. למה הרחיקו גם את הילדים?

ג. מדוע לא נדרשו משלחי הנכריות לכתוב ספר כריתות?

ד. מן התורה לא נאסרו אלא שבעת עמי כנען וכן עמוני ומואבי, ובאיסור קל יותר מצרי ואדומי, ולא כל גויי הארץ באיסור גורף.

ה. האם ניתן לשער שצעדים מרחיקי לכת כל כך, הצפויים לשבש את חייהם של רבים ולערער את יציבות החברה כולה, יהיו מונעים ומבוצעים בעקבות הצעה ספונטנית של אדם אחד, ללא סיוע של תקדימים?

כדי לענות על השאלות שהעלתה פונה הכותבת לשני כיוונים: האחד תקדימים מן המקרא ומקורות קדומים, והשני מקורות חז"ל. התקדימים הם גירוש הגר וישמעאל ושילוח בני קטורה ועוד (ומקורות מקבילים מהמזרח הקדום). לפי פירושה הם מלמדים שילדי אישה נחותרה (אמה או פילגש) מתייחסים אליה ולא אל אביהם ("האשה וילדיה תהיה לאדניה" [שמ' כא, ד]), ושהאב יכול להחליט שאינם בניו

4. א' שלוסברג, "מדרש אלציאני' לר' אברהם בן־שלמה על תרי"ע־עשר", דברי הקונגרס העולמי השנים־עשר למדעי היהדות, א, ירושלים תשנ"ט, עמ' 53–63.

ולשלחם עם אמם (ויש בזה גם גירוש וגם שחרור במובן המשפטי). להלכה התנאית נותנת יפת פירוש "מתפתח". לדעתה ההלכה "כל מי שאין לה לא עליו ולא על אחרים קידושין הולד כמותה ואי זה זה זה ולד שפחה ונכרית" (קידושין ג, יב) היא למעשה מקרה פרטי או פיתוח של "כל מקום שיש קידושין ויש עבירה הולד הולך אחר הפגום" (שם). שכניה בן יחיאל ושאר שרי יהודה קיבלו החלטה המשווה את מעמדן של הנשים הנכריות למעמדה של אמה, ועל ידי כך נקבע מעמדם של הבנים לפי "הפגום" והם הוגדרו נכרים. עד כאן תורף מאמרה, אם הבנתי אותו נכונה.

כשלעצמי, התקשיתי להתקשות בקושיות שמעלה המאמר. נדמה לי שהקורא את הדברים בספר עזרא-נחמיה יתרשם שפשוטו של המקרא הוא חרדה לקיום העם. עזרא והזקנים שפעלו עמו חשו שכל קיומם הדתי והלאומי עומד על בלימה. יחסי נישואים כה רחבים עם העמים השכנים, ובמיוחד בקרב בני המעמד הגבוה, היו עלולים למסמס את שבי הגולה המעטים בקרב שכניהם. הרחקת הנשים הנכריות וילדיהן המדברים אשדודית בתוך ירושלים אינה עונש חמור או קל לחוטאים, אלא פעולת הצלה – קשה – שתשמור על העדה מללכת לאיבוד.

הטיפול של מאמר זה במקורות חז"ל צריך שיפור. הנושא ההלכתי העיקרי כאן הוא נישואי תערובת. הכותבת אינה מזכירה כלל את דעתו של ר' עקיבא "גוי ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר" (בבלי יבמות מה ע"א וירושלמי קידושין ג, יב [סד ע"ג-ע"ד]), שהיא סתם משנה ביבמות סוף פרק ז ודברי תנא קמא בתוספתא קידושין סוף פרק ד, ועמדה במרכזו של דיון אמוראי ארוך. לעומת זאת היא נותנת משקל רב מדיי לטעמי לסיפור החרגי על יעקב איש כפר נבוריאי, שסבר להיתיר מילת בן ארמית מישראל כשבת מן הכתוב "ויתילדו על משפחתם לבית אבתם" (במ' א, יח), ושר' חגי הלכה אותו על כך. יפת מכתירה את יעקב זה בתואר "רבי" ורואה אותו כמייצג תפיסה מקלה כלפי נישואי תערובת, ש"הייתה קיימת בחוגים מסוימים בישראל", בניגוד לדין המשנה בקידושין ג, יב (הערה 53 בעמ' 399).<sup>5</sup> לא הצלחתי להבין על אילו נתונים מבוססת קביעתה שהכלל "כל מי שאין לה לא עליו ולא על אחרים קידושין הולד כמותה ואי זה זה זה ולד שפחה ונכרית" הוא כלל משני שאין לו מעמד עצמאי, ואינו אלא מקרה פרטי של הכלל הקודם "הולד הולך אחר הפגום", אלא שהוא חל רק בחמישים אחוזים מן המקרים – רק במקרה שהאם היא הנכרית. בהערה 56 בעמ' 401 נאמר: "[...] ששפחה על פי הגדרתה היא נכרייה, כלומר שפחה כנענית", אמירה בלתי נכונה מבחינה הלכתית. בסוף הערה 35 בעמ' 391: "נחמיה יג, כח מעיד שבנו של הכהן הגדול נשא אף הוא אישה נכרייה". נכון שלפי רוחו של ספר עזרא-נחמיה השומרונים נחשבים כנכרים, אבל דווקא במאמר

5. אגב, תמוהה קביעתה שם: "מתוך הסיפור הקצר אין לדעת מה היה העיקרון שעל פיו שקל ר' יעקב את הכרעתו". הירושלמי אומר בפירושו: "מן הדא ויתילדו על משפחתם לבית אבותם".

כזה, העוקב אחרי ספרות חז"ל, נכון היה לציין שכמעט כל מקורות התנאים רואים את הכותי כישראל.

שתי הערות בעניינים מקראיים:

א. בעמ' 386: "בני קטורה מוגדרים [...] בני הפילגשים". זו היא תפיסה מדרשית (עיין רש"י לבראשית כה, ו). כדי לקיים אותה ברמת הפשט צריך לפרש שיש כאן ריבוי כפול, כמו לוחות אבנים,<sup>6</sup> או צורת ריבוי לציון שם מופשט, כמו נעורים, עת דודים.<sup>7</sup> לעניות דעתי עדיף הפירוש שמדובר בהגר ובקטורה.<sup>8</sup>

ב. בסוף הערה 28: "אבל המנהג לשאת את האחות בת האב משתמע מתוכחת יחזקאל (כב, יא)". לעניות דעתי נאמר שם ההפך; עיין שם.

ממצא מקורי ומעניין שלמדתי ממאמר זה הוא שילוב מיוחד בין אידאולוגיה ללשון: הביטויים המיוחדים "הושיבו נשים נכריות" ו"הוציאו נשים נכריות". המאמר מראה שאין לביטויים אלו אח ורע בעברית לא לפני כן ולא אחרי כן, ומכאן המסקנה המשכנעת שיש כאן ביטויים מיוחדים שהומצאו בהקשר זה ולמענו. ספר עזרא אינו רואה בקשר עם הנשים הנכריות נישואים, וממילא אין הפקעתו של קשר זה כרוכה בפעולה משפטית של "גירושים" או "שילוחים". הנשים "ישבו" ואחר כך "הוצאו". גם לילדיהן הומצא ביטוי מיוחד. במקום בנים, ילדים או זרע מוצאים כאן "הנולד מהם" (עזרא י, ג). ובדומה: "וישימו בנים" (שם שם, מד). כביכול הנשים לא ילדו את ילדיהן אלא "שמו" אותם בעולם.

משה בר-אשר: "ידידיה", "וה' אהבו" – במאמר זה שני דיונים, שיש קשר ביניהם, על המילה ידיד. הדיון הראשון סמנטי: האם ידיד הוא 'אהוב' או 'אהוב'. המסקנה: המובן 'אהוב' הוא הראשוני. הדיון השני מורפולוגי: האם המילה היא ממשקל קָטִיל או ממשקל קָטִיל. במקרא המילה מופיעה תמיד בסמיכות או בריבוי, ושתי האפשרויות פתוחות. מסורות העדות, הסידורים והפיוטים חלוקים ביניהם, ובראשם מכריע: כיוון שהמשמעות הראשונית היא 'אהוב' יש להעדיף יָדִיד בקמץ, שכן הלשון משתמשת לעתים במשקל פָּעִיל להבעת הבינוני הסביל, וכמעט אין דוגמאות לפִּעִיל בתפקיד זה. כאן כדאי לציין שנושא קָטִיל וקָטִיל נידון בשנים האחרונות ביסודיות בשני מאמרים של ג'ון הונרגרד.<sup>9</sup> בלי להעמיק בנושא, נדמה לי שהגשת

6. אולם מבחינה לשונית צורות ריבוי כפול אופייניות ללשון חז"ל ונדירות במקרא (א' בנודיד, לשון מקרא ולשון חכמים, תל-אביב תשל"א, עמ' 451–452).

7. ראה E. A. Speiser, *Genesis* (Anchor Bible), New York 1964, pp. 186–187.

8. כך למשל חזקוני (תורת חיים, בראשית, א, ירושלים תשנ"ב, עמ' רצא) ושטרק (H. L. Strack, *Die Genesis* [Kurzgefasster Kommentar], Munich 1905, p. 91). רד"ק (תורת חיים, שם) מפרש שמדובר בעבדים ילידי ביתו שנולדו מעבדיו ומפילגשיו!

9. J. Huehnergard, "On the Etymology and Meaning of Hebrew *nābī*", *idem*, *Qatīl and Qatīl Nouns* in: עמ' 88\*–93\*, (ספר פרנק מור קרוס; תשנ"ט), עמ' 88\*–93\*.

הנתונים גם אצל בראשור, גם אצל הונרגרד וגם אצל קודמיהם יש בה הרבה סיווגים שהם פרשנות אישית שאי אפשר להוכיח.<sup>10</sup> כשלעצמי, אני נוטה לחשוב שההבדל בין קטיל לבין קטיל הוא עניין פונולוגי יותר ממורפולוגי. העברית אינה מקיימת תנועה קצרה בהברה פתוחה לפני הברה ארוכה, ובדרך כלל היא חוטפת אותה במקרה שאיכות התנועה המקורית היא u או i (כגון חִמּוּר, פְּרוֹשׁ, רְכוּשׁ). כשהתנועה היא a – הנטייה היא לקיים את התנועה, אבל יש שהיא נחטפת כמו שתי התנועות האחרות.<sup>11</sup> לכן מוצאים במקרא צפון לצד צפון. נראה לי שגם משקלי קטיל וקטיל יכולים להתפרש לפי זה כשתי תולדות מקבילות של qatīl (וקטיל יכול להיות גם תוצר של qutīl או של qitīl, אם היו בנמצא).

הערות טונות:

1. בעמ' 452–453 (סעיף 5) מצוין שהפשיטתא מתרגמת "מה לידידי בביתי" (יר', יא, טו) – "למנא חביבתי בביתי", והדבר מוסבר כהמרת זכר בנקבה בהשפעת המשך הפסוק. יש להעיר שגם בתרגום השבעים יש כאן צורת נקבה: ἡ ἀπατημένη, ושמה משתקפת כאן הגרסה "לידידתי"; כך KBL, בערכו.<sup>12</sup>
2. בעמ' 469 (סעיף 27): "בכלל צורות כאלה יש גם צורות שאין כנגדן בעברית כל פועל כגון יָדִיד וּשְׁעִיר". מעט מוזר להביא ראיה מהמילה ידיד, שעליה נסב כל הדיון.
3. בעמ' 470 (סעיף 28): "אך יצוין כי מצאנו את השמות אויל, כסיל, גביר, נציב, במקרא, שליש (=אדם שלישי) בלשון חז"ל המתארים בני אדם מצד תכונותיהם (אויל, כסיל) או מצד מעמדם או תפקידם (גביר, נציב, שליש), ואולי אפשר לומר על

"Biblical Hebrew, שערי לשון: מחקרים בלשון העברית בארמית ובלשונות היהודים מוגשים למשה בראשור, א, בעריכת א' ממן, ש' פסברג ו' ברויאר, ירושלים תשס"ח, עמ' 3–45".  
 10. בדוגמאות של באורא–לאנדר H. Bauer and P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testamentes*, Halle 1922, p. 471 שאין כנגדן צורות זכר (עליה, ריעה, עלילה, חליצה, נגינה, שריקה, עטישה, שחיטה, חנינה, חליפה, סליחה, הליכה) שויכו לקטיל, וכיוצא בזה אצל הונרגרד – \*חִזִּיר, \*נְחִיר, \*צִנִּין, \*הִגִּי, \*זְמִיר, \*גִּנִּיע, \*הִגִּין, \*טִי, \*צִחִית, \*רְבִיב, \*גִּלִּיד ועוד. וכן הוא סובר שאֲבִיר (יעקב/ישראל) היא צורת נסמך של \*אֲבִיר, סברה אפשרית אבל לא מוכחת (ייתכן שהיא קטיל שאיבד את המכפל בגלל ריחוק הטעם; השווה אֲסִיר–הָאֲסִיר, ועיין E. Kautzsch, *Gesenius' Hebrew Grammar*, trans. A. E. Cowley, Oxford 1910, §84<sup>b</sup>f). בראשור (עמ' 469) מבסס את הקביעה שמשקל פִּעִיל משמש להבעת הסביל בדומה לבינוני פעול על שלוש דוגמאות: קָרִיא, שָׁנִיא וּשְׁלִיחַ, אבל שתיים מתוך השלוש הן שחזורים היפותטיים:

11. מצב דברים כזה מוכר כיום בערבית המדוברת בארץ (כגון [ħmār], [ħsēn]; אבל בתנועת a: [ħafif] לצד [ħkbir]).

12. L. Koehler and W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, trans. and ed. M. E. J. Richardson, 2, Leiden 1995, p. 390 ב־BHS. (הערה 3 לעיל) תיקון מוזר: "מה לי דוֹדִיךְ".



אחת או שתיים מהן, שהיא צורת בינוני סביל של בניין קל, אבל אין אפשרות זו באה בחשבון במילה ידיד". האמירה האחרונה אינה מובנת ואינה מנומקת במאמר. למה לא יהיה ידיד כמו הדוגמאות שצינו – שם המתאר אדם מצד תכונתו או מעמדו, ואולי אף בינוני סביל?

עדן הכהן: "לאזרח גר צדק / מי העיר ממזרח צדק" – אעיר כאן הערה קטנה המראה איך יכולה אכסניה לסייע לאורחיה. בעמ' 479 על החרוז "סחת לנכדו ידידי ואתה ישראל עבדי" כותב הכהן: "לא מצאתי שקרא הקב"ה ליעקב ידיד". אילו קרא את מאמרו של בראש, שכנו בקובץ זה, היה מוצא. בעמ' 459 (סעיף 14) ציטט בראש את רב שרירא גאון המובא בספר הערוך: "אשר קדש ידיד מבטן זה יעקב אבינו דכתיב ביה ואהב את יעקב". מצד שני, אילו קרא בראש את מאמרו של הכהן היה מציין שפירושו של רב שרירא נמצא כבר בפיוטו של ר' שלמה סלימאן אלסנג'ארי, שקדם לו בכחמישים שנה.

חיים סבתו: "האם יש רשות לדרוש דרשות הלכתיות מן הפסוקים אף שלא נאמרו בתלמוד?" – הנושא בוודאי מרתק: האם שיטת מדרש ההלכה נחתמה עם חתימת התלמוד? ברור שדרך המלך של הלימוד התלמודי של הגאונים, הראשונים והאחרונים אינה מבוססת עוד על מדרשי הכתובים אלא על דיון במקורות התלמודיים, אבל העיון מלמד שבכל הדורות נמצאו עדיין פה ושם חכמים שהרשו לעצמם להמשיך ללמוד את המקרא כמין חומר ולהוציא ממנו דרשות הלכתיות חדשניות. לעתים קרובות גררו דרשות אלו ביקורת מאת חכמים אחרים. סבתו מדגיש בתחילת מאמרו שהנושא כבר נידון בידי מלאכי<sup>13</sup> ומוסיף הפניות לשלושה חוקרים חשובים בני זמננו שדנו בנושא. תרומתו שלו היא איסוף החומר מחדש, תוספת מקורות שלא הוזכרו אצלם וגם "הבחנות חשובות שהם לא הדגישו". בתחילת המאמר (עמ' 501) הוא מציג חמש הבחנות. לאחר דיון בשלושים מקורות (!) לאור חמש ההבחנות מסכם סבתו: "נותנו רק מקומות בודדים שאפשר באמת לראות בהם דרשות חדשות מן המקרא המחדשות דין שאין לו מקור אחר".

המאמר הוא מעניין ומעורר למחשבה. אולם במאמר מסוג זה, ובפרט כשמדובר בעבודה מסכמת שבאה אחרי מחקרים קודמים, חשוב מאוד לשים לב להיבטים היסטוריים ולצטט דברים ממקורם הראשון במידת האפשר. בעבודה כזאת אי אפשר להישאר בתוך המסגרת הלמדנית המסורתית שאינה מתעניינת בשאלה מי חיבר מה ומי קדם למי. סבתו מצטט את "היד מלאכי", "הבינת אדם", "הציץ אליעזר בשם חלת לחם", "מנחת שלמה" וכיוצא בהם, ורק לעתים רחוקות הוא מגלה לקוראיו מי

13. ספר יסוד לכללי התלמוד מאת ר' מלאכי הכהן, מחכמי איטליה במאה השמונה-עשרה; נדפס לראשונה בליוורנו בשנת תקכ"ז.

הם הכותבים, איפה ומתי חיו. דבר זה לא רק מרחיק את הקורא שאינו בן תורה, אלא גם פוגע במאמר עצמו, כפי שמלמדות הדוגמאות דלקמן:

א. בעמ' 506 (מקור 6) מצטט סבתו את הרמ"א בשולחן ערוך בשם "הגהות אלפסי" ומצטט את "החלקת מחוקק" שדן בהגהות אלפסי, ומסכם: "ברור שבעל הגהות אלפסי חידש דין זה [...] מדרשה [...] שאינה נמצאת בתלמוד". "הגהות אלפסי" שבפי הרמ"א ובני דורו הן הגהותיו של ר' יהושע בועז<sup>14</sup> על הרי"ף, הנקראות אצלנו "שלטי הגבורים". סבתו היה צריך לקרוא לו בשמו המקובל ולצטט אותו מן המקור (נדפס עם הרי"ף בתחילת מסכת קידושין [ב ע"א בדפי הרי"ף]), ואז היה רואה שלא ר"י בועז חידש את הדין אלא ריא"ז, הוא ר' ישעיה האחרון די טראני (איטליה, סביב שנת 1300).

ב. הספר "חלת לחם", שצוטט בעמ' 509 (מקור 9), אינו ידוע אף לתלמידי חכמים. בעמ' 511 הוא נקרא "חכם זמננו". טרחתי ובדקתי ומצאתי שמדובר בספרו של ר' שמחה יואל רובינשטיין, שנדפס לראשונה בלבוש בשנת תרי"ג, כלומר יותר ממאה וחמישים שנה לפני זמננו.

ג. הציטוט הקטוע מהטור בעמ' 511 (מקור 12) יוצר היגד קטוע שאינו מובן לקורא שאינו מעיין במקור (היה צריך לצטט החל מן "מצאתי כתוב מנהג שלא לעשות מלאכה מפסח ועד עצרת משקיעת החמה"). לאחר הציטוט נכתב: "ומקור הטור ברבנו ירוחם תולדות אדם וחוה נתיב ה חלק ד". המעקב ההיסטורי אינו מסייע להנחה זו, שכן "תולדות אדם וחוה" נכתב בשנת ק' לאלף השישי (=1340 לספירה), שלוש שנים לפני מותו של ר' יעקב בעל הטורים.

ד. בסוף המאמר (עמ' 519) מצוטטים דברי מהרש"ז אויערבאך מתוך "הגדה של פסח גדולי ישראל" של י' שטיין: "גם רמב"ן כתב על לא יכיר שזה רק בחיי הבכור ולא לאחר מותו. וכתב על זה הפמ"ג באחד מספריו איך ישב רבנו משה וכתב כמשה מפי הגבורה". הציטוט הזה עצמו הוא כמשה מפי הגבורה. איפה הם דברי הרמב"ן ומה בדיוק דרש (אגב, אין בתורה "לא יכיר"; יש "לא יוכל לבכר" ו"יכיר" [דב' כא, טז-יז]), ואיפה נאמרו דברי בעל "פרי מגדים" (שנרשם בראשי תיבות וכלי גללות את שם המחבר ואת זמנו)? תוך כדי קריאה אני נזכר שדברי הרמב"ן אכן הובאו בתחילת המאמר (עמ' 504, מקור 3), אבל סבתו לא היה צריך לסמוך על זיכרוני, ודברי בעל "פרי מגדים" נשארו תלויים באוויר.

ה. שם בסיכום: "ראינו שראשונים ואחרונים מתנגדים ללימוד הלכות חדשות שאין להם מקור בתלמוד מדרשת הכתובים. ברובם הם מסתמכים על דברי הרא"ה בכתובות". אני מפשפש בזיכרוני ומדפדף במאמר ואיני מוצא את הרא"ה בכתובות. על כל פנים האמירה אינה מסכמת את מה שנכתב במאמר ונראית כוללנית מדי.

14. הוא היה בן זמנם (ממגורשי ספרד באיטליה; נפטר כשלושים שנה לפני ר' יוסף קארו והרמ"א).

האם הזכירו המחברים שצוטטו במאמר את הרא"ה? ועוד, הרי חלק מהם קדמו לו או שהיו בני זמנו בארצות אחרות.

סוף דבר, למדתי הרבה דברים מעניינים מן המאמר, ונראה לי שצורת כתיבה אחרת הייתה עשויה להשביחו. לסיום, אתרום לדיון עוד דרשת מקרא בתורתלמודית מפורסמת, שלא הובאה במאמר: "מהחל חרמש בקמה תחל לספור שאין תלמוד לומר בקמה ומה תלמוד לומר בקמה ללמדך שבקימה ובעמידה תספור". לימוד זה, המנוסח בלשון מדרשי ההלכה, נודע לראשונה בתשובת אחד הגאונים,<sup>15</sup> ואחר כך בהלכות ר' יצחק אבן גיאת.<sup>16</sup> ההלכה נפסקה בלי ציון מקורה וטעמה אף במשנה תורה לרמב"ם, תמידין ומוספין ז, כג: "ואין מונין אלא מעומד ואם מנה מיושב יצא". הרא"ש בסוף מסכת פסחים הביא את הלימוד כאילו הוא ברייתא: "דתנו רבנן בקמה תחל לספור אל תקרי בקמה אלא בקומה"!

### זוטות

לסיום סקירתי אעיר על פגימות קלות של נוסח ושל לשון שרשמתי לי בדרך הילוכי תוך כדי קריאת הספר:

1. לשונות צנזורה שהיה מן הראוי להחליפן בביטויים המקוריים: "עכו"ם" ו"עובדי כוכבים ומזלות" בעמ' 132 הערה 29 (במאמרה של ברינה לוי), "אלילי העו"א" בעמ' 258 הערה 121 (במאמרו של אליעזר שלוסברג). אברהם גרוסמן במאמרו (עמ' 15–16) הקדיש דיון לבעיה זו של השתלטות הצורות של הצנזורה על הספרים המודפסים וציטט חוקרים "שהולכו שולל על ידי המהדורות הנדפסות", אבל מעשה שטן: הצורה הצנזורית "מלכי עובדי כוכבים" השתחלה גם לתוך מאמרו שלו (עמ' 19).

2. ניקוד שגוי: במאמרו של מרדכי כהן יש סימן ניקוד אחד, והוא מוטעה: "להקשות על ראיית רמב"ן"! במאמרה של שרה יפת יש מילה אחת מנוקדת (פעמיים) בניקוד שגוי: אָמָה (=שפחה; עמ' 387, 390)!

3. בעמ' 22 (במאמרו של אברהם גרוסמן): "אף אם מעטים היו ונכתבו בעברית"; לפי ההקשר צ"ל "בערבית".

4. בעמ' 99 (במאמרו של יוסף מרציאנו): "להד'ה אלמאעני" צ"ל "אלמאעאני".

5. בעמ' 109 (במאמרו של אמנון בזק): "אבן ועקנין" צ"ל "אבן עקנין" (ו בלשונות

15. שערי תשובה: שנג' תשובות הגאונים ונוסף עליהם ביאור מאת הרב דוד לוריא, בני-ברק תשמ"ה, סימן עט.

16. הלכות הרי"ץ גיאת: ספר שערי שמחה [...] עם מקורות, ביאורים והערות יצחק ירנן מהגאון האדיר צדיק ונשגב רבי יצחק דוב הלוי באמבערגער, מהדורה מחודשת, ב, ירושלים תשנ"ח, עמ' שמ-שמא.

צפון־אפריקאיות פירושה 'בן', וועקנין היא אפוא צורה מקבילה ל"אבן עקנין"; כך למדתי מפי פרופ' משה בר־אשר).

6. בעמ' 235 (במאמרו של אליעזר שלוסברג): יש לתקן: "אדולף נויבאואר" במקום "אלפרד נויבאואר".

7. שם בעמ' 253 הערה 102: "אבן ג'יקילה" צ"ל "ג'יקטילה".

8. בעמ' 302 (במאמרו של יהושע רייס): "דישנה" צ"ל "ישנה".

9. בעמ' 345 (במאמרו של יונתן גרוסמן): "ג'רמיס" צ"ל "ירמיאס" (האיש הוא גרמני).

10. בעמ' 507 (במאמרו של חיים סבתו): "בירנגאן/ברינגאן" – אכן כך נדפס בשו"ת הרדב"ז, אבל צריך היה לציין בהערה את השם הערבי הנכון: בדנג'אן (או בתנג'אן).

## “ישנים חדשים בלשון חכמים”

משה בראשור, מחקרים בלשון חכמים, מוסד ביאליק, ירושלים תשס”ט,  
כרך א: 394 עמודים, כרך ב: 379 עמודים

החיבור, תרתי משמע, שלפנינו הוא אסופה של שלושים ואחד מאמרים (בלשון האסופה: “פרקים”), שבצדק ראה בהם המחבר מבחר דבריו שנתפרסמו בחקר לשון חכמים בארבעים השנים האחרונות.<sup>1</sup>

הואיל וכל המאמרים המכונסים באסופה כבר נתפרסמו, אף שימשו לא מעט אסמכתאות לדברים של אחרים, אף זכו למאמרי ביקורת,<sup>2</sup> אין הרשימה הזאת מבקשת לדון בפרטי הדברים, אלא לאמור את כללותם, ללמוד מהם על מצב המחקר הענף של לשון חכמים, ואולי מתוך כך גם יתקיים בהם “אף על פי שדברנו בהם הוא בכללות קל הוא לדעת פרטיו” (מורה נבוכים ב, מז, בתרגום שמואל אבן תיבון). אם כן, ב”חיבור” תרתי משמע אנו עוסקים. חיבור כפשוטו, קישור ואיחוד – כי דברים שעד כה היו פזורים חוברו עתה זה לזה וניתנו לנו בכפיפה אחת; וחיבור כמו composition, כי במידה רבה הנתון לפנינו עכשיו הוא כיצירת דבר חדש. אכן לא לחינם מכונה בלשונות העולם הדבר החדש הכתוב (ולעתים לא רק הכתוב) “חיבור”, כי עצם הנחתם של הדברים הישנים זה ליד זה עשויה ליצור דבר חדש. באסופה דידן גם שינה המחבר פה ושם את הישן גם הוסיף לחיבור כלי עיון שהקורא ירוץ בו – מפתחות מפורטים מאוד וביבליוגרפיות עשירות.

החיבור מחזיק שני כרכים. הכרך הראשון “מבואות ועיוני לשון”, הכרך השני “פרקי דקדוק”. ב”מבואות ועיוני לשון” חמישה-עשר פרקים הנתונים בשלושה

1. אין צריך לומר שלא הובאו כאן ספריו של המחבר בתחום מחקר לשון חכמים ולא מאות פרסומיו בתחומים האחרים של העברית ובחקר שדות אחרים שעשה בהם, בייחוד חקן של לשונות היהודים. רשימת הפרסומים המעודכנת ביותר שלו, מותקנת בידי נטלי אקן ודורון יעקב, ראתה אור במבוא לספר היובל שנתפרסם לא מכבר לכבודו: שערי לשון – מחקרים בלשון העברית, בארמית ובלשונות היהודים מוגשים למשה בראשור, שלושה כרכים, בעריכת א’ ממך, ש’ פסברג וי’ ברויאר, ירושלים תשס”ח.

2. רשימה של כל מאמרי הביקורת על ספרים שכתב וערך בראשור התקין ד”ר מ’ ריזיק, והיא מובאת בספר המוזכר בהערה הקודמת, כרך א, עמ’ נג-נו.

שערים: "פרקי מבוא", "עיוני לשון בכתבי יד מובחרים", "סוגיות כוללות ותופעות ייחודיות". בכרך השני שישה עשר פרקים, וגם אלה באים בשלושה שערים: "תצורת הפועל", "כוללות בתצורת השם", "תיאורים של משקלי שמות".

"פרקי מבוא" הפותחים את הכרך הראשון כוללים חמישה מאמרי יסוד מעולים הפותחים צוהר רחב אל לשון חכמים ומחקרה. הבוחן את כלל הדברים שנתפרסמו עד עתה על יסודותיה של לשון חכמים יגיע למסקנה שחמשת הפרקים האלה, בעמידתם יחדיו, הם פרקי חובה לכל העוסק בעברית הבתר־מקראית. בזכות הסגנון הקולח והבהיר של הדברים הם עשויים לא רק למידותיו של הרגיל והוותיק, אלא מתאימים יפה גם לתלמידים העושים את צעדיהם הראשונים בשדה גדולה זו של העברית.

בפרק הראשון נסקרים בהרחבה ובבהירות ספרות חז"ל, מוצאה של לשון חכמים, זיקתה ללשון המקרא, אחדותה וטיפוסיה וקשריה עם הארמית, היוונית והלטינית, והוא נחתם בפירוט המקורות הלא ישירים להכרתה. משלים את הפרק הזה פרק ד, "הטיפוסים השונים של לשון המשנה", שמפאת תוכנו אפשר היה להצמידו אל הפרק הראשון. שני הפרקים הללו חובקים לא רק את דעותיו של המחבר אלא מביאים בנאמנות את דבריהם של חוקרים ראשונים ואחרונים. פרק ה בשער גדול זה נקרא "אחדותה ההיסטורית של הלשון העברית ומחקר לשון חכמים", ועיקרו בירור מקומה של לשון חכמים ליד לשון המקרא. הוא שב אל הדיון שהתעורר לפני כשלושים שנה עם הרצאתו של ז' בן-חיים, "האחדות ההיסטורית של הלשון העברית וחלוקתה לתקופות – כיצד?". בצדק מדגיש בר-אשר שוב ושוב את ההבדלים הבולטים שבין מבניהן הדקדוקיים של שתי החטיבות האלה, הגם שמודה הוא שהבדלים אלה לא נעלמו, ולא יכלו להיעלם, מעיניו של בן-חיים. לפי שעה נסתכם הדיון בדברי המשיגים על בעל ההצעה החדשה ועל תשובתו להם,<sup>3</sup> אך מפתיע (ואולי לא) שלא הניב כל דיון עקרוני בפריודיזציה, החלוקה לתקופות, של כלל העברית. אפשר שדיון כזה היה מעלה תמיהות על החלוקה המקובלת לארבע תקופות, שעל איזו אמת מידה היא נסמכת? אם טעם הצבת הגבול בין החטיבה הקרויה "לשון חכמים" לבין לשון המקרא הוא קווי הדקדוק המבדילים בין השתיים, מה יפריד ביניהן לבין "העברית של ימי הביניים"? והרי בתוך ה"חטיבה" הזאת, בת שבע-עשרה מאות שנים, עומדות חטיבות חטיבות השונות מאוד זו מזו בדקדוקן. וכלום טעם העמדת "העברית החדשה" לעצמה טעם דקדוקי הוא? המפריד בחלוקה לתקופות הלשון, דרך משל, בין "ויסעו מרפידים ויבאו מדבר סיני ויחנו במדבר ויחן שם ישראל נגד ההר" (שמ' יט, ב) לבין "ארבעה אבות נזיקין: השור והבור והמבצע וההבצר" (בבא קמא א, א) כי דקדוקם שונה זה מזה, מה יעשה כשיעמיד לנגדו את

3. דברי בן-חיים, דברי המשיגים ותשובתו על ההשגות נתפרסמו במחקרים בלשון א (תשמ"ה), עמ' 3–53.

"ועכשיו שאני מתה סעי אצל ברוך מאיר קרובנו, מובטחתי בו שלא יכבוש רחמי ממך" (עגנון<sup>4</sup>) לעומת "מה אתה עושה בחיים חוץ מלקטוף פרחים ובחורות באמצע הלילה?" (יהודית קציר<sup>5</sup>)? ברי אפוא שלא אמות מידה דקדוקיות צרופות יכולות לשמש אותנו בבואנו לבחון את מהלך חייה ושימושיה של העברית, ומכל מקום הדיון צריך שיהיה מוסב קודם לכל דבר על אמת המידה הנכונה למוד בה את מהלכיה של העברית מראשית גילוייה ועד הנה. כדי שלא לחרוג מן המצע הקצר הנתון לי כאן אגיד את דעתי על דרך הקיצור, והיא שראוי לעברית להיות מחולקת כרונולוגית על פי האירועים המכריעים שעיצבו את דמותה, ואלה שניים: הפסקת הדיבור הטבעי בה בסוף המאה השנייה לסה"נ (בקירוב), והחייאתו בסוף המאה התשע-עשרה. אין צריך לומר שהאירועים האלה תוצאה הם של אירועים שדבר אין להם עם גוף הלשון עצמו. על כן שלוש תקופות גדולות הן לנו: עברית כתובה לצד עברית מדוברת, עברית כתובה לצד לשונות דיבור אחרות, עברית כתובה לצד עברית מדוברת.<sup>6</sup> בתוך התקופות האלה יש לאתר את המגבשים הספרותיים החשובים ולתאר במידת האפשר את נסיבות צמיחתם. ובתוך המסגרת הזאת לא יחלוק איש על הקביעה כי המקרא לעצמו ו"חיבורי חז"ל" לעצמם, מהם שנתחברו בהיות העברית שפה מדוברת ומהם שנתחברו בחסות דיבור ארמי בלבד.

שני פרקים מתוך המבוא המעשיר של המחבר עוסקים במצב המחקר, וטוב עשה שהעמידם זה אחר זה, לפי סדר פרסומם. בשל אופיים אפשר היה למצוא טעם בהעמדתם בסוף השער. כך או כך, אין ערוך לחשיבותם. בהיות המחבר ראש המדברים במחקר לשון חכמים בדור האחרון, ובשל שורת המחקרים הארוכה המצוטטת דרך קבע במחקריו שלו, יכולים אנו לזכות עתה, כאשר גם שתי סקירותיו המפורטות והמלומדות עומדות לפנינו, בנקודת תצפית נוחה מאוד להשקיף ממנה על תחום פורה ביותר של חקר הלשון העברית.

כמו במחקר לשון חכמים עצמה גם כאן, בניסיון לשרטט קווים להישגיו וליעדיו, נטל ממנו המחבר את עיקר נטל המלאכה, ולא השאיר לנו אלא מעט. אכן, בדיון קובע הוא "מחקר לשון חכמים בדורנו אינו כרוך במהפכות, אלא בביסוס ובחיזוק של דרכים שנסללו בידי חכמי הדורות הקודמים". בגדר "ביסוס וחיזוק" הם מאות

4. "סיפור פשוט", כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון: על כפות המנעול, ירושלים ותל אביב תש"ך, עמ' נה.

5. למאטס יש את השמש בבטן, תל אביב תשנ"ה, עמ' 12.

6. כמובן, חלוקה זאת נשענת על שיטתו של בן-חיים. הוא ראה לחלק לארבע לפי שלא ראה להתבסס על האירועים החיצוניים הגדולים אלא על זיקת הלשון הכתובה ללשון הדיבור. על כן את התקופה הגדולה שהעברית אינה מדוברת בה חילק לעברית כתובה בחסות ארמית וערבית מצד אחד (עד המאה האחת-עשרה) ולעברית כתובה בחסות לשון שאינה שמית (משם ואילך). אלא שהוא עצמו מצביע על כך, שגם בתת-התקופה השנייה עדיין נכתבה עברית בחסות הערבית (מחקרים בלשון א, עמ' 21-25).

המחקרים שנתברכנו בהם, והריהם בעיקר, בעקבות יחזקאל קוטשר וחנוך ילון, העיונים המפורטים בכתבי היד ובמסורות עדות ישראל בקריאת המשנה, התפילה וחיבורים אחרים. המבקש לראות בבת אחת נתח גדול וחשוב מן העשייה בתחומים הללו יעיין בשער השני של הכרך הראשון, "עיוני לשון בכתבי יד מובחרים" (כ"י פרמה ב וכ"י קאופמן למקרא וכ"י רומי 32 לספרי במדבר), ובשער השלישי, "סוגיות כוללות ותופעות ייחודיות".

ולאחר מכן – כל הכרך השני, "פרקי דקדוק", שכאמור לעיל שלושה שערים בו: שער אחד פתוח לענייני הפועל, ושני השערים האחרים באים בהם כוללות ופרטות מתחום השם. אם יקבול הקובל על היעדרו של ספר דקדוק חדש ללשון חכמים, אולי ימצא נחמת־מה בדיונים המפורטים הבאים בכל הפרקים האלה, שבלא ספק הם נדבך גדול לספר הדקדוק המיוחל, וחלקים מהם אף סעיפים גמורים בו. לא יהיה זה הוגן אפוא להסתפק בציטוט הנ"ל של המחבר המצביע על נפקדותן של "מהפכות" בחקר לשון חז"ל בדור האחרון. הנה ספר התחביר המקיף של משה אזור היהו צעד חשוב בכיוון מקופח בדרך כלל, ועל כן תרומתו רבה הן לחוקר הבקיא המבקש לראות את שפע מבניה התחביריים של המשנה הן לעושה את צעדיו הראשונים בתחום עלום זה.

אכן, ספרותם של חז"ל עלומה היא בפני מי שלא עשו את דרכם בבית המדרש ובפני המעטים שהתוודעו לה באורח אחר. בגלל זה לא נתמזל לחקר לשון החכמים המזל שנפל בחלקתן של חטיבות אחרות של העברית והלשונות הסמוכות לה. ראש להללו חקר המקרא ולשונו, שזה דורות מופקע הוא מחזקתם הבלעדית של יהודים מלומדים והריהו פתוח לכיווני חקירה ועיון חדשים, ופעמים רבות הוא שדה ניסוי לשיטות מחקר חדשות. וכן ניבי הארמית הקרובים ללשון חז"ל ולשונות השומרונים וספרותן – גם הללו מטופלים בידי חוקרים בני אסכולות שונות. ברכה גדולה, אף גאוה רבה, חשים כולנו שציון מוציאה את תורת לשון חכמים, אך מוטב היה לה אילו בשדה עשייתה היו חורשים גם זרים.

דברים אחרונים אלה אולי חורגים משהו מן המסגרת השמורה לדברי הערכה לשני כרכי האסופה שלפנינו. לפיכך לא בהם אלא בדברים על האסופה גופא אני מבקש לחתום את רשימתי זו: בהיקף נושאייהם ובדיונים המלומדים שבהם שני הכרכים שלפנינו הם נדבך חשוב ביותר בחקר לשון חכמים, ומעתה אין לתאר ספרייה של חוקר או סטודנט למדעי היהדות שייפקד ממנה מקומם. וצריך, אף נעים, לברך את המחבר הן על פרות מחקריו המעולים הן על המאמץ הגדול שעשה לשם השבחתם וכינוסם יחדיו בכפיפה אחת, טנא ובו פרות נחמדים למראה, שי לשוחרי העברית.



## הארמית הנוצרית החדשה שליד הנהר חבור

Shabo Talay, *Die neuaramäischen Dialekte der Khabur-Assyrer in Nordostsyrien: Einführung, Phonologie und Morphologie* (Semitica Viva, 40), Wiesbaden: Harrassowitz, 2008, 479 pp. + xxvii

חקר הארמית החדשה פורח. באופן פרדוקסלי, ככל שמספר הדוברים הילידים הולך ופוחת כן עולה מניין החוקרים אותם. בעשורים האחרונים התרבו המחקרים המתעדים את שארית להגי הארמית המדוברת, אשר רובם על סף כיליון. כדי להתרשם מהתפתחות התחום די להשוות את הביבליוגרפיה המקיפה של מחקרים העוסקים בארמית החדשה שהכין ג'ורג' קרוטקוף בשנת 1988<sup>1</sup> עם הביבליוגרפיה המצויה בסוף הספר הנדון של שאבו טאלאי: בולטים ברשימה השנייה חיבורים חשובים רבים שהופיעו מאז חתימת הרשימה הראשונה.

עבודת השדה בארמית החדשה החלה במאה התשע-עשרה והיא התנהלה בכורדיסטאן, אחד ממרכזי הארמית מימי קדם.<sup>2</sup> אך במאה השנים האחרונות, בגלל רדיפות ומלחמות, נדדו דוברים רבים ממקום למקום, קודם בתוך כורדיסטאן ואחר כך חוצה לה. יהודי כורדיסטאן, שדיברו ארמית נוסף על שפות אחרות שהילכו באזור, הועלו ארצה כאיש אחד בתחילת שנות החמישים; לעומתם הנוצרים בכורדיסטאן, שאף הם דיברו ארמית ועוד שפות מהאזור, התפזרו בכל רחבי תבל, מארצות הברית עד אוסטרליה. תפוצה זו של העדות משפיעה לפעמים על דרך עבודת השדה. מדינת ישראל הפכה מקום אידאלי לחקר הלהגים היהודיים: יש בארץ ריכוזי דוברים של הלהגים שונים ומגוונים, כגון דוברי להג זאכו באזור ירושלים, דוברי להג דוהופ במושב אבן ספיר שליד ירושלים ודוברי להג אתרוש במושבים ירדנה ובית יוסף שבבקעת בית שאן. אשר ללהגי הנוצרים, חיי החוקר קשים יותר כי הנוצרים נפוצו על פני כל העולם, אם כי קרה לעתים שדוברי להג אחד השתקעו באזור אחד, כדוגמת דוברי טורווי, שרבים מהם היגרו לשוודיה.

1. G. Krotkoff, "An Annotated Bibliography of Neo-Aramaic", *Studies in Neo-Aramaic* (Harvard Semitic Studies, 36), ed. W. Heinrichs, Atlanta 1990, pp. 3–26

2. ס' הופקינס, "יהודי כורדיסטאן בארץ-ישראל ולשונם", פעמים 56 (תשנ"ג), עמ' 52–58.

במקרה של טאלאי, אף על פי שחקר להגי נוצרים שונים, התמזל מזלו: דוברים נוצרים של להגים רבים מכונסים ומיושבים באזור אחד יחסית קטן: ליד הנהר חבור שבאזור ג'זירה שבצפון-מזרח סוריה.

מחבר הספר נולד בטור עבדין שבטורקיה, והוא דובר ילידי של ארמית (להג טוריו). טאלאי עשה חודשים ארוכים בעבודת שדה ליד החבור בשנים 1997–2005. הוא הקליט וחקר את הלהגים הארמיים שהילכו עד מלחמת העולם הראשונה בדרום-מזרח טורקיה באזור של הרי הקארי (Hakkari), ואשר דובריהם חיים היום בכפרים ליד החבור, כל שבט על תלו שלו. דוברי השבטים הללו נאלצו לנטוש את בתיהם בטורקיה בזמן מלחמת העולם הראשונה ונדדו קודם לאורמי שבפרס, אחר כך לצפון עיראק, ובעקבות טבח שהתבצע בהם בשנת 1933 בידי חיילים עיראקים, כורדים ושבטים ערביים, גלו לסוריה ולחבור. טאלאי אף איתר וראיין דוברים נוספים החיים היום בארצות הברית (שיקגו ודטרויט), בשוודיה, בטורקיה ובגרמניה. חלק מהלהגים שבחן טאלאי נזכרו במחקר כבר במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה: דייוויד סטודארד ב-1855<sup>3</sup> ואחריו ארתור ג'ון מקלין ב-1895<sup>4</sup> הביאו נתונים בודדים מלהגי האזור בספרי הדקדוק שחיברו, אבל עד עכשיו רק להגים אחדים מאזור הרי הקארי זכו לתיאור של ממש.<sup>5</sup> יש להזכיר את תיאור טכומה (Txuma) על ידי היידי יאקובי,<sup>6</sup> ג'ילו (Jilu) על ידי סמואל פוקס,<sup>7</sup> ברור (Barwar) על ידי ג'פרי כאן,<sup>8</sup> ובאז (Baz) וסאט (Sat) על ידי חזי מוצפי.<sup>9</sup>

3. D. T. Stoddard, *Grammar of the Modern Syriac Language as Spoken in Oroomiah, Persia, and in Koordistan*, New Haven 1855
4. A. J. Maclean, *Grammar of the Dialects of Vernacular Syriac as Spoken by the Eastern Syrians of Kurdistan, North-west Persia, and the Plain of Mosul with Notices of the Vernacular of the Jews of Azerbaijan and of Zakhu Near Mosul*, Cambridge 1895
5. מוצפי מביא מדי פעם בפעם במחקריו השונים נתונים מלהגי האזור. טאלאי פרסם מקצת התופעות הפונולוגיות של הצביר הדיאלקטי טיארי ב-"The Neo-Aramaic Dialects of the Tiyari Assyrians in Syria with Special Attention to their Phonological Characteristics", *Neo-Aramaic Dialect Studies* (Neo-Aramaic Studies, 1), ed. G. Khan, Piscataway, NJ 2008, pp. 39–63.
6. H. Jacobi, *Grammatik des thumischen Neuaramäisch (Nordostsyrien)* (AKM, Wiesbaden 1973, 40.3). המחברת חקרה דוברי שבט טכומה שבאו מאזור החבור.
7. S. E. Fox, *The Neo-Aramaic Dialect of Jilu* (Semitica Viva, 16), Wiesbaden 1997 (להלן: פוקס, ג'ילו).
8. G. Khan, *The Neo-Aramaic Dialect of Barwar* (Handbuch der Orientalistik, 96), 3 vols., Leiden 2008.
9. H. Mutzafi, "The Neo-Aramaic Dialect of Maha Khtaya d-Baz: Phonology, Morphology and Texts", *Journal of Semitic Studies* 45 (2000), pp. 293–322; idem,

הספר שלפנינו הוא המחקר הראשון המציג בשלמות את תורת ההגה ותורת הצורות של הלהגים הללו. למעשה אין הוא ספר דקדוק אחד, אלא דקדוק משווה המורכב מספרי דקדוק רבים. טאלאי אסף חומר מעשרים וחמישה להגים שונים, והוא מביא בכל סעיף שבספר נתונים מייצגים מהלהגים (אך אין בכל סעיף דוגמאות מכל להג). טאלאי מייין את הלהגים שתיעד לחמישה צבירים דיאלקטיים: טיארי (Tiyare), טכומה, הקארי, שמסדין (Šaməsdin) וצביר המורכב משני הלהגים של הלמון (Halmun) ושל ליון (Lewən).<sup>10</sup> מסרני הלהגים שטאלאי למד מפיהם כללו זקנים, צעירים ונשים; את שמות המסרנים ואת קורות חייהם אפשר למצוא בכרך טקסטים שראה אור שנה לאחר פרסום כרך הדקדוק.<sup>11</sup>

יש טיאורי להגים של הארמית החדשה המבוססים על מספר מצומצם של דוברים מהימנים כגון זה של מלחסו (Mlahso),<sup>12</sup> ויש מחקרים המושתתים בלית בררה על דובר אחד בלבד כשלא אותרו דוברים מהימנים נוספים, כגון התיאור של אראדיין (Araḏin) הנוצרית<sup>13</sup> או של צ'אלה (Čalla) היהודית.<sup>14</sup> במקרים רבים אין דרך לאמוד את מספר דוברי הלהג בשל פיזורם במדינות הים. למרבה השמחה, אין זה מצב דוברי הלהגים הנחקרים בספר של טאלאי. אנו יודעים במדויק את מספר חברי השבטים דוברי הארמית שהתיישבו ליד החבור הודות לסקירות דמוגרפיות. לדוגמה, טיארי הוא השבט הגדול ביותר: נפקדו 4,320 נפש בשנת 1998 כנגד 2,078 איש בשנת 1940. הכפר המאוכלס ביותר הוא תל תמר (Tammər), ובו 3,000 תושבים בשנת 1998 לעומת 1,244 תושבים בשנת 1940. צ'אל (Cāl) הוא הלהג הנוצרי עם מספר הדוברים הקטן ביותר באזור: בשנת 1998 נמנו 100 תושבים בלבד, ובשנת 1940 103 איש. ליד החבור מצויים שלושים ושישה כפרים ובהם סך הכול 15,295 תושבים.

ספר הדקדוק כולל מבואות, תורת ההגה ותורת הצורות, ביבליוגרפיה, טבלאות ומפות. כנאמר לעיל, מאז ראה אור ניתוסף עליו כרך שני המחזיק מדגם טקסטים

"The Neo-Aramaic Dialect of Sat (Hakkâri, Turkey), *Neo-Aramaic Dialect Studies* (Neo-Aramaic Studies, 1), ed. G. Khan, Piscataway, NJ 2008, pp. 19–37.

(להלן: מוצפי, באו). טאלאי אינו דן בלהג סאט בספרו כי אין דוברים שהשתקעו ליד החבור. דוברי הארמית עצמם מדברים על שלוש קבוצות לשוניות: טיארי, טכומה והקארי. ראה עמ' 47 הערה 91; מכאן ואילך ציון עמוד בלי כל תוספת מכון לספרו הנסקר של טאלאי.

S. Talay, *Neuaramäische Texte in den Dialekten der Khabur-Assyrer in Nordostsyrien* (Semitica Viva, 41), Wiesbaden 2009.

O. Jastrow, *Der neuaramäische Dialekt von Mlahsô* (Semitica Viva, 14), Wiesbaden 1994.

G. Krotkoff, *A Neo-Aramaic Dialect of Kurdistan: Texts, Grammar, and Vocabulary* (American Oriental Series, 64), New Haven 1982.

S. E. Fassberg, *The Jewish Neo-Aramaic Dialect of Challa* (Studies in Semitic Languages and Literatures, 54), Leiden 2010.

ממגוון הלהגים המתוארים בכרך הראשון. הספר שלפנינו נפתח בכמה מבואות. הראשון נדרש להבהרת הכינויים הרבים והמבלבלים המשמשים באזור לציון דוברי הארמית; לעתים מאותו מונח יוצאות הוראות שונות. אלה המונחים: *aturaye* (בפי חלק מהדוברים הכוונה לדוברי הכנסייה האשורית),<sup>15</sup> דהיינו הכנסייה האפוסטולית, ואחרים מתכוונים לכל חברי הכנסיות הסוריות), *ašuraye* (חברי הכנסייה האשורית), *suraye* (מונח רווח לציון האשורים), *naṣṭəmaye* (חברי הכנסייה האשורית של הכשדים ושל הסורים האורתודוקסים), *aṭurnaye* (מונח בפי הכשדים יוצאי הערים הגדולות בעיראק), *mšixaye* ו-*krəstyane* (מונחים כלליים לנוצרים), *maṣṣarwaye* ו-*madənxaye* (הראשונים הם ה"מזרחים", נאמני הפטריארך משיקו, והאחרונים ה"מערבים" הם נאמני הפטריארך מבגדאד) ו-*mellet* (מונח כללי לציון העם האשורי).

במבוא שני דן טאלאי במכלול השמות שתושבי החבור משתמשים בהם לציון טיפוסי הארמית השונים: *surət* (המונח הרווח ביותר לארמית הדבורה של תושבי האזור), *lešana aṭuraya* (על פי רוב הארמית הדבורה, אך המונח מתייחס גם לסורית הקלאסית), *lešana sapṛaya* (הסורית הקלאסית, ולעתים אף הארמית הכתובה היום), *lešana uṣməṣṣnaya* (הספרות הארמית החדשה המבוססת על להג אורמי), *swadaya* (הספרות הארמית החדשה, כולל הספרות המושתתת על להג אורמי), *lešana aṣamaya* ו-*lešana xdata* (שני השמות הראשונים משמשים בפי אנשי הדת לציון לשון התנ"ך [הפשיטתא] והשם השלישי לציון לשון הברית החדשה), *lešana atīqa* (הסורית הקלאסית), *lešana xata* (הארמית החדשה, הן הכתובה הן הדבורה) ו-*ašuri* (המונח הערבי לארמית של תושבי החבור).

במבוא שלישי עוסק המחבר בתולדות דוברי הארמית הנוצרים באזור הרי הקארי. הדיון מחולק לשניים: החלק הראשון מביא את הידיעות המועטות על הדוברים לפני מלחמת העולם הראשונה, והאחר את תולדות הדוברים מאז. ההיסטוריה של נוצרי האזור מלאה רדיפות ורוויה דם וקטל, לא פחות משל שכניהם היהודים. המבוא שלאחריו מתאר את דוברי הארמית שבסוריה לפי שיוכם השבטי, לפי מקום מוצאם בדרום טורקיה ובצפון עיראק ולפי מקום יישובם בסוריה. כפי שכבר צוין, טאלאי מפרט את מספר הדוברים בכל כפר ובכל צביר לשוני, והוא דן אף בפרנסת הדוברים בכפרים, בדמויות היסטוריות בולטות ובענייני אמונה וכנסייה. שער זה של הספר ננעל בסקירות לשוניות קצרות על (א) התפתחות הארמית החדשה מהארמית הקדומה (טאלאי מאמץ את חלוקת התקופות הישנה של פרנץ רוזנטל, ולא את החלוקה המקובלת יותר היום של ג'וזף פיצמאיר); (ב) הארמית הצפונית-מזרחית החדשה (מה שמכונה בפי החוקרים NENA, Northeastern Neo-Aramaic), מונח שהציע רוברט הוברמן), ועיקר הדיון מתמקד באחת האיזוגלוסות החשובות של

15. המונח "אשורי" מציין דובר נוצרי של הארמית החדשה הצפונית-מזרחית.

הלהגים הללו: המימוש של החי'ת הלועית הקדומה כ־h ברוב הלהגים לעומת מימושו כ־x בלהגים מועטים; (ג) הצגת צבירי הלהגים באזור החבור; (ד) קווי ייחוד של הצבירים השונים. הדיונים בסעיפים (ג) ו־(ד) מרכזים את התופעות הבולטות של להגי האזור, ומהווים למעשה מעין סיכום של הספר כולו.

חלקו העיקרי של הספר הוא תיאור מפורט ומסודר של הגה ושל צורות. הדקדוק בנוי על הדגם המקובל של ספרי דקדוק: תורת ההגה מקיפה דיונים בעיצורים, בתנועות, בד־תנועות, במכפל, במעתקי הגאים, בהידמות, בכידול, במבנה ההברות, בצורות עיצורים ובהטעמה. תורת הצורות כוללת את הכינויים למיניהם (גם את האוגד, שבספרי דקדוק רבים ממוקם בפרק על הפועל), את הפועל (שהוא החלק המסובך ביותר והחשוב ביותר בתיאור הלהגים הארמיים), את השם, את התואר, את המספר, את רשימת מונחי הזמן (שמות ימי השבוע, החודשים והעונות), את מילות היחס ואת התיאורים.

הספר נחתם בביבליוגרפיה, וכולל גם לוחות ומפות. טאלאי מציג בפני הקורא ארבעה לוחות: הכפרים שבהם התיישבו שבטי דוברי הארמית ליד החבור, תקציר היסטורי של להגי הארמית, פירוט הלהגים המרכיבים את ענף הארמית הצפונית־מזרחית החדשה, והצבירים הדיאלקטיים והלהגים המרכיבים אותם. כמו כן מספק טאלאי שתי מפות חיוניות להבנת הגאוגרפיה הדיאלקטולוגית: האחת של הכפרים שהתגוררו בהם דוברי הארמית הנוצרים בטורקיה המזרחית עד 1915, והשנייה של כפריהם של דוברי הארמית ליד החבור היום.

המחבר מכיר היטב את החומר שהוא מתאר. ידע זה בא לידי ביטוי בהצביעו על הבדלים לשוניים מותנים בגיל, במשלב ובגורמים נוספים. לדוגמה, טאלאי מציין שבלהג באז מטעמים הצעירים את הצורות הווה/עתיד בשונה מהמבוגרים: *zamrítun* הוא "אתם שרים" בפי הצעירים, אבל *zámritun* אצל זקני באז (עמ' 167 הערה 213). בדומה, הוא מבחין בכל הלהגים בין השימוש בצורות קצרות לשימוש בצורות ארוכות בנטיית האוגד: הקצרות נוטות לדחוק את הארוכות בדיבור היום־יומי בעוד שהצורות הארוכות מזדמנות בעיקר בשירה ובדיבור רשמי, כגון הדרשות של ימי ראשון בכנסיות (עמ' 268). טאלאי גם ער ורגיש לתופעת המגע בארמית החדשה. נדידת דוברי הארמית ממקום למקום יצרה מגע בין להגים שונים, והובילה לחדירת צורות זרות. למשל, טאלאי מעיר שהלהג של צ'אל קשור במקור לצביר הדיאלקטי של טיארי, כפי שאפשר ללמוד מכיוון הד־תנועה  $\varepsilon < ay$  בפי זקני צ'אל (שהוא מעתק המאפיין גם את דוברי טיארי), אך בשל מיקומם של יוצאי צ'אל היום בכפר בקרב אזור של יוצאי טכומה דוברי להג צ'אל מגלים בדיבורם גם תכונות של דוברי טכומה (עמ' 48 הערה 93).

הגישה של טאלאי סינכרונית. עם זאת, מדי פעם בפעם הוא דן בהיבטים דיאכרוניים בהערות השוליים. טלו לדוגמה את הדיונים על התחיליות המצטרפות לבסיס של הווה/עתיד: *bt, b, y, č, k*. טאלאי אף מציע גיזרון משלו לתחילית *y*,

המורה על החיווי: הוא רואה בה תוצאה של תהליך חנוך,  $y < k^y < k$ , וזאת בניגוד להצעת נלדקה משנת 1868, שראה בתחילית  $y$  גלגול מהמילית  $yit$  (עמ' 307 הערה 357).

מעניינת ביותר העובדה שלא תמיד מקבילות עדויות המסרנים היושבים על החבור הקבלה מדויקת לעדויות המסרנים מאותם אזורים בטורקיה שהיגרו מהם למקומות אחרים בעולם. אשר לדוברי באז וג'ילו, טאלאי מסביר שלפעמים אפשר לייחס את ההבדלים למוצא שונה (עמ' 3 הערה 1). רוצה לומר, הדוברים יצאו מאותו אזור אבל לא מאותו כפר. הנה כמה דוגמאות להבדלים בין יושבי החבור ובין מסרנים שהתיישבו במחוזות אחרים: (א) באזור החבור אצל דוברי באז, גאוואר, ג'ילו וסארא הרצף הסופי  $\acute{a} < -aya$ , "נוצרי"; (עמ' 165, 290, 393, 415),<sup>16</sup> ממצא שאינו מתועד בתיאור של דוברי ג'ילו של פוקס או של דוברי ברוור של כאן. (ב) בבאז שליד החבור צורת הנסתרת בהווה/עתיד של פועלי ל"י ניטית  $gala$ , "היא מגלה" (עמ' 238 הערה 289), בעוד שבתיאור של מוצפי מוצאים  $galya$ .<sup>17</sup> (ג) דוברי ג'ילו בסוריה מקיימים שתי סופיות של צורת המדבר בהווה/עתיד,  $-na$  ו- $-ən$  ( $garšən, garəšna$ , "אמשוך") המתחלפות באופן חופשי (עמ' 235 הערה 286), בעוד שבתיאור של פוקס מזדמנת רק  $šetna$  na ("אשתה").<sup>18</sup> (ד) אחדים מהמספרים המונים בבאז שליד החבור שונים ממקביליהם בפי המסרנים שהקליט מוצפי, כגון  $xda$ , "אחת",  $tre$ , "שניים" ו- $tərtə$ , "שתיים" (חבור), לעומת  $ğdā$ , "אחת" ו- $trā$ , שניים,  $tərtə$ , "שתיים" (מוצפי).

ספרו של טאלאי מאיר באור חזק את הלהגים הנוצריים שדוברו בעבר בדרום-מזרח טורקיה והיום מדוברים בעיקר ליד הנהר חבור שבסוריה. לפנינו אוצר בלום של מידע חדש. טאלאי מתאר את דקדוק הלהגים בבכירות ובכושר ניתוח. על אף ריבוי העצים אין טאלאי מאבד את היער: הוא מציג גם את פרטי הלהגים וגם את התמונה הדיאלקטית הרחבה יותר. אין ספק שספר זה יהפוך לאחד התיאורים החשובים ביותר של הארמית הצפונית-מזרחית. כל העוסק בארמית החדשה חב חוב גדול לשאבו טאלאי.

16. מעתק זה מתועד אף בלהג היהודי של צ'אלה.

17. מוצפי, באז, עמ' 306.

18. פוקס, ג'ילו, עמ' 25.

## מילון חידושי רטוש

מיכל אפרת, המילים המתבקשות: תחדישו של יונתן רטוש, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשע"א, 1121 + 62 עמודים

ספרה של פרופ' מיכל אפרת מצטרף לשורה קצרה עד מאוד של מילונים לחידושיהם של יוצרים בספרות העברית החדשה. קדמו לו "מלון חדושי ביאליק" של יצחק אבינרי (תרצ"ה) ו"מלון חדושי שלונסקי" מאת יעקב כנעני (תשמ"ט) – בסך הכול שלושה מילונים בשבעים וחמש שנים. על אלה ראוי להוסיף כמה רשימות שנתפרסמו בכתבי עת,<sup>1</sup> וכן את ה"קונקורדנציה לשירת ח"נ ביאליק" של אברהם אבן-שושן ויוסף סגל (תש"ך) ואת ה"קונקורדנציה לשירים שמכבר של נתן אלתרמן" מאת יעקב בן-טולילה ואהרן קומם (תשנ"ח).

יונתן רטוש (הלוא הוא אוריאל הלפרין, יליד ורשה, 1908–1981)<sup>2</sup> – משורר, מתרגם ועורך. הוא בן דורם של המשוררים יצחק למדן (יליד רוסיה, 1899 [תר"ס] – 1954), אברהם שלונסקי (יליד אוקראינה, 1900–1973), אבות ישורון (יחיאל פרלמוטר, יליד וולין שבאוקראינה, 1904–1992), ש' שלום (שלום שפירא, יליד פולין, 1904 [תרס"ה] – 1990), אלכסנדר פן (1906–1972; נולד, לדבריו, בערבות השלג שבצפון מזרח סיביר לחוף ים הקרח), נתן אלתרמן (יליד ורשה, 1910–1970), לאה גולדברג (ילידת קובנה [או קניגסברג], 1911–1970), זלדה (זלדה שניאורסון-מישקובסקי, ילידת יקטרינוסלב [היום דנייפרופטרובסק] שבאוקראינה, 1914–1984), יעקב אורלנד (יליד אוקראינה, 1914–2002) ואחרים.<sup>3</sup> כולם עלו ארצה בנעוריהם או בצעירותם.<sup>4</sup>

1. למשל, עיין במדור "חידושי לשון (נאולוגיזמים)" שבלשונו לעם: מפתחות למחזורים א-מה (תש"ה-תשנ"ד), ירושלים תשנ"ז, עמ' 229–231.
2. אוריאל הלפרין נולד ביום כ"ד במרחשוון תרס"ט (18 בנובמבר 1908). מיכל אפרת רושמת את 1909 כשנת לידתו, כנראה מתוך טעות של "תרגום" השנה העברית תרס"ט ל-1909. טעות זו טעה גם ג' קרסל בלקסיקון הספרות העברית בדורות האחרונים (כרך שני, תשכ"ז), כשרשם "תרס"ט/1909" כשנת הולדתו של רטוש; וגם אוריאל אופק בלקסיקון אופק לספרות ילדים (1985) בסוף הערך "פנינה הלפרין" (אמו של רטוש) טעה טעות זו.
3. אולי ראוי היה לכלול ברשימה זו גם את אורי צבי גרינברג (יליד גליציה המזרחית, 1894–1981), הגדול מרטוש כמעט 15 שנים.
4. רטוש היה בן 11 בעלותו ארצה; אורלנד בן 7, זלדה בת 11, שלונסקי בן 13 (למד שנה בארץ,

אוריאל גדל בבית דובר עברית. הוא עלה ארצה בהיותו בן 11 עם אמו פניה הלפרין (1886–1980), גנת בגן העברי הראשון בוורשה, שהקים בעלה יחיאל הלפרין (1880–1942), ועם אחותו מירי (לימים המשוררת והמספרת מירי דור, 1910–1945), באנייה רוסלאן, שהגיעה מאודסה לנמל יפו בדצמבר 1919 – ראשיתה של העלייה השלישית שלאחר תום מלחמת העולם הראשונה. יחיאל הלפרין הצטרף אל משפחתו בשנת 1920, והיה מפקח על הגנים העבריים בארץ ישראל.

בשנת 1926 סיים אוריאל הלפרין את לימודיו בגימנסיה הרצליה, ובאותה שנה פרסם בעיתון "הארץ" את שירו הראשון. בשנת 1934 הזמינו בן-ציון נתניהו (אביו של ראש הממשלה בנימין נתניהו) לעבוד במערכת "הירדן" – ביטאונה של התנועה הרוויזיוניסטית בארץ ישראל. בשנת 1937 פרסם הלפרין שיר, ולראשונה חתם עליו בשם יונתן רטוש. בשנת 1938 נסע לפריז, וזמן מה למד בלשנות.<sup>5</sup> בשנת 1939 היה רטוש במייסדי תנועת העברים הצעירים, שלימים נודעה (כפי שלונסקי) בשם "הכנענים". תנועה זו חרתה על דגלה את יצירתו של "עם עברי" – עם חדש בארץ ישראל, שאינו המשך העם היהודי שבגולה. תנועה זו ביקשה למתוח קו ישיר בין העם העברי בארץ ישראל של המאה העשרים לסה"נ לעמי כנען שחיו באותו חבל ארץ באלף השני לפסה"נ, עוד לפני כיבוש הארץ בידי יהושע בן נון.

רטוש עסק בתרגום לעברית מגיל צעיר ביותר. בהיותו בן 16–17 תרגם את חלקו הראשון של "שמונים אלף מיל מתחת למים" – אחד מספריו המפורסמים של ז'ול ורן. תרגום החלק הראשון ראה אור בשנת 1925 בהוצאת אמנות.<sup>6</sup> כעבור חמש שנים (1930) ראה אור החלק השני.<sup>7</sup> בהוצאה השנייה של תרגום זה משנת 1955 נשתנה שמו ל"עשרים אלף מיל מתחת למים". כמקובל בהרבה ספרי תרגום שבתקופה זו הוסיף המתרגם ביאור של המילים הקשות או המיוחדות. וכך נספח אל סוף הספר

חזר לביתו ועלה שנית בהיותו בן 21, אלתרמן בן 15. רטוש ואלתרמן סיימו את לימודיהם בגימנסיה הרצליה. שלונסקי למד בה שנה אחת בלבד. ש' שלום היה בן 18 בעלותו ארצה, למדן בן 20, אבות ישורון ואלכסנדר פן בני 21, לאה גולדברג בת 24. א"צ גרינברג עלה ארצה בגיל מבוגר יחסית, והוא כבן 30. למדן, שלונסקי (בעלייתו השנייה), אבות ישורון, אלכסנדר פן וא"צ גרינברג עלו ארצה כחלוצים.

5. שני אחיו היו לימים בלשנים נודעים: פרופ' צבי רין ז"ל, שלימד בלשנות שמית באוניברסיטאות בארצות הברית, ופרופ' עוזי אורנן, שלימד בלשנות עברית באוניברסיטאות בישראל. למען הגילוי הנאות יאמר, שמחברת הספר "המילים המתבקשות", מיכל אפרת מאוניברסיטת חיפה, היא בת זוגו של עוזי אורנן.

6. ספרי ז'ול ורן תורגמו לעברית כבר במאה התשע-עשרה ובראשית המאה העשרים. למשל, אליעזר בן-יהודה תרגם את "מסביב לעולם בשמונים יום" ופרסמו בהמשכים בשם "סביב הארץ בשמ[ו]נים יום" בעיתונו "הצבי" (תרס"ט), ואחר כך נדפס כספר לעצמו (183 עמודים בתבנית קטנה).

7. בספרה של מיכל אפרת, ברשימת תרגומיו של רטוש (עמ' 61), נשמטה כנראה שורה המציינת את פרטיו הביבליוגרפיים של החלק השני.



הראשון (עמ' 283–285) וסוף הספר השני (עמ' 309–310) "לוח המלים שאינן שגורות בלשון, או שאין פרושן מדיק בפי הבריות או שמחדשות לצרך השעה ובאו כהצעה".

והנה כמה דוגמאות של מילים מחודשות בשתי הרשימות הללו, שרק קצתן, לפי מיכל אפרת, חידושי של אוריאל הלפרין הצעיר: אמודאי (ח"א, עמ' 283 = המילים המתבקשות, עמ' 102), טלי (מערכת כלים, ח"א 284 = המילים המתבקשות 319), מעלית (מכונת תנופה, ח"א 284), ססגוני (ח"א 284; במילון אבן-שושן מובאת עדות מ"סיפור פשוט" של ש"י עגנון, שפורסם לראשונה בשנת 1935, עשר שנים אחרי צאת החלק הראשון של "שמונים אלף מיל מתחת למים"), שסתם (ח"א 285), חלבולב (ח"ב 309; מובא בילקוט הצמחים של ועד הלשון העברית משנת תר"ץ, היא השנה שראה בה אור החלק השני של "שמונים אלף מיל מתחת למים"), טרום-הסטורי (שלפני ההסטוריה, ח"ב 309. תנו דעתכם לניקוד טרום בשורוק. במילון אבן-שושן מובא הצירוף טרום-היסטורי כערך-משנה של טרום, בציון העברית החדשה ובלא מובאה), צמריון (פרח הפונה תמיד לצד השמש, ח"ב 310. מילה זו נמצאת ב"המלון העברי" של יהודה גרובסקי ודוד ילין למן מהדורתו הראשונה משנת תרע"ט, והגדרתה שם בדיוק כהגדרת מתרגמו הצעיר של ז'ול ורן).<sup>8</sup>

אין אנו יודעים אם רשימות אלו מידי של המתרגם באו, או שמא מידי המו"ל. ייתכן גם שאביו של המתרגם, יחיאל הלפרין, מורה וסופר עברי, היה בעוזריו. הפרטים הללו בביוגרפיה של יונתן רטוש תורמים, ולו במקצת, להבנת מפעלו הלשוני גדול הממדים, שהספר שלפנינו עוסק בו. חבל שמיכל אפרת, מחברת "המילים המתבקשות", לא ייחדה להם מקום כלשהו בחיבורה רב הכמות (1183 עמודים בתבנית גדולה). בספר חמישה שערים: שער העיון, שהוא מבוא מקיף (עמ' 13–63), שער התחדישים, שהוא מילון חידושי של רטוש (עמ' 67–861), והוא עיקר הספר (שני שלישים ויותר של הספר כולו), וכן שלושה שערים (שער הנוהג, שער המושגים ושער הלעז) שהם בגדר מפתחות למילון החידושים (עמ' 865–1121 ועמ' \*9–62).

### המבוא

רטוש החל מתרגם ספרים מלשונות אירופה לעברית בהיותו תלמיד הגימנסיה, והוא כבן 16–17, ועסק במלאכה זו כל ימי חייו, במשך חמישים וחמש שנים. הוא תרגם למעלה מארבעים ספרים (ראה רשימתם בעמ' 60–61) מסוגי ספרות שונים (ספרות

8. מילת צמריון התקיימה בכל מילוניו של גרובסקי עד "מלון עברי" משנת 1946 (בשינוי ניסוח ההגדרה), והיא נעלמה מן המילונות העברית למן "מלון חדש" של אבן-שושן (כרך רביעי: ע-ק, 1951).

יפה, היסטוריה ועוד). תוך כדי עבודת התרגום "וגם למקרא כתבה בעיתון או כמענה לפניית עמית" הוא חידש מילים עבריות רבות שנועדו להמיר מושגים ומונחים לועזיים. "כל אלה הניבו אלפי תחדישים משלו ובהם תחדישים להבעת מושגים שאין בעבורם מונח עברי" או "להבעת מושגים שהמונח העברי הנוהג משמש כלפי שני מושגים, וראוי לייחד לכל אחד מהם מונח נפרד" (עמ' 9).

מיכל אפרת ייחדה למחקרה כשלוש-עשרה שנים, ומצאה בעיזבוננו של רטוש "קרוב ל-4000 הצעות למינוח עברי שהן תחדישים משלו, פרי הספרים הרבים שתרגם משפות שונות: ספרי מופת וספרי עיון ופרי כתיבתו שלו הספרותית [דהיינו בענייני ספרות] הפובליציסטית. אך בעיקר עלו התחדישים שהציע רטוש בעקבות קריאה בעיתון יומי, במוסף ספרותי [...] כמענה לשאלת עמיתים או כמענה לפנייה של גופים לשם עברי" (עמ' 16). בעבודת "בילוש" מאומצת ובהיעדר מילון היסטורי מלא ללשון העברית היא זיהתה את המונחים שבהם מחברותו של רטוש ודאית או קרובה לוודאי. היא כותבת שבעיזבוננו "עוד אלפי מונחים [...] שלא רטוש חידשם; הוא אימצם מאחרים שקדמו לו" (שם).

היא מספרת ש"למן אמצע שנות השישים [דהיינו כשהיה בן 55-60] ביקש רטוש להתרכז בחידוש מילים ובהפצתן גם כשאלה לא נבעו ישירות מעבודת התרגום [...] כך למשל, נהג רטוש לסמן את כל המילים הלועזיות שנקרו לו בקוראו עיתונות יומית או שבועית ולהוסיף בצידן מקבילות בעברית" (עמ' 16-17). "מקצת הצעותיו של רטוש פורסמו בטורי העיתונות היומית [...] טורים בשם 'תמליל' או 'מלים מתבקשות' [...] הצעותיו האחרות מצויות אי פה אי שם על פני דפים בודדים: בשולי דף חשבון הוצאות; בשולי מאמר או ספר או בגופם; על צדו הלבן של נייר הכסף או קרטון של חפיסת סיגריות [...] על גבה של קופסת גפרורים" (עמ' 18). כלום יהא זה מוגזם לומר, שמה שהתחיל כצורך הפך במרוצת השנים לאובססיה?<sup>9</sup>

המחברת אינה עוסקת בחידושי המילים של רטוש בשירתו, בנימוק שאלו נוצרו "מכוח היתר השירה" (*licentia poetica*). את הקורא היא מפנה אל מאמרה "על היתר השירה והיתר השגרה", משנת תשנ"ו (עמ' 51). חבל שבספרה בן 1183 העמודים לא ראתה לנכון לייחד ולו עמוד אחד לחידושי רטוש בשירתו, שהרי עיקר חשיבותו בספרות העברית החדשה כמשורר גדול ולא כמתרגם.

מיכל אפרת מבהירה שרטוש עסק לא רק "במונחים מקצועיים בלבד השמורים לאנשי המקצוע בלבד, אלא במונחים שבשימוש כללי" (עמ' 19). לדבריה, הוא תכנן לחבר מילון של המילים המתבקשות. "עם מותו נגדע גם מפעלו זה, שלא אחת

9. את המילה *obsession* הציע רטוש, בהזדמנויות שונות, לתרגם במילים אֶכְפָּה (אל"ף בקמץ קטן - ראה עמ' 96), פְּפוּת (עמ' 399), קִפְּצַת (עמ' 679).

הצהיר עליו שהוא רואה בו את פועלו החשוב והמרכזי" (שם). היא מונה שבעה "מניעים ליצירת תחדישים מילוניים" (עמ' 20), והנה העיקריים שבהם:

1. בידול מושגי. "לדעת רטוש מושגים שהם שונים (ואפילו הם קרובים) צריכים להתכנות במסמנים שונים [...] כדוגמה לכך הוא מביא את המילה העברית 'ניתוח' המשמשת הן להוראת 'פעולה כירורגית בגוף' והן להוראת 'אנליזה, של יצירה ספרותית, למשל' (שם).

2. לימוד הבלתי מוכר מתוך המוכר. "רטוש סבר כי אין לכרוך הקניית מושג חדש – לא ידוע – עם לימוד המונח הזר שגם הוא אינו ידוע ללומד, שהרי כאשר נלמד הבלתי מוכר על ידי בלתי מוכר אחר, אין ללומד במה להיאחז" (עמ' 22).

3. שקיפותה של המילה העברית מול אטימותה של המילה הזרה. "בריאיון לזיסי סתוי מלין רטוש על אטימות המילים הלועזיות: מה אני יכול לעשות במלה לועזית? כדי לזכור אותה אני צריך לזכור אותיות והברות. זה לא אומר לי שום דבר" (עמ' 23). במאמר מוסגר יורשה לי להעיר, שרבים מ"תחדישיו" של רטוש אינם עומדים בקריטריון זה של שקיפות המילה העברית. למשל, שְׁגוֹשׁ (דמגוג), שְׁגוֹשׁ (דמגוגיה), קוֹרוֹכֶן (היסטוריון), עֶמוּף/עֶמִיכָה (דמוקרטיזציה) – וכיוצא באלה מאות מילים מזרות ובלתי שקופות.

4. התחדיש כבסיס לגזירה ולנטייה. "מלים זרות שלא נטמעו בעברית, כמו למשל אפיקומן, פתשגן, איצטומכה, קתדרה, שלא נגזר מהן, שכמעט נמנע לגזור מהן, פועל בעברית, נשאות באמת תמיד בבחינת עצמים זרים בכשר הלשון [...] אין אני מתנגד לשאילת מלים ממקורות זרים. 'סימן', למשל, שאולה מיוונית. אבל אין לי נגדה ולא כלום. אני יכול לסמן, דבר יכול להסתמן. המלה נקלטת במערכת המבנה הלשוני של שפתנו. יש לה שורש, יש לה משקל, יש לה בניינים; מי שאינו יודע את מקורה הנכרי – לא יוכל לנחש את זרותה. ולמי מאיתנו אכפת שהמלה סבון שאולה מלועזית (צרפתית), כל זמן שניתן לסבן את מי שראוי לזה. אבל מה אעשה ב"ריאליסטי" ו"סור-ריאליסטי", "קטגורי" ו"פיקנטי" ו"רדיופוני" ו"דוקומנטרי" ו"מנייריזם" ו"אפקטיבי" כולן מלים שלקטתי [...] מתוך רשימה קצרה של מדור עממי למדי, מדור הרדיו בעתון יומי. מלים אלו עומדות כעצם בגרון" (עמ' 24).

מיכל אפרת מייחדת פרק ארוך (עמ' 26–35) לקשיים שבקביעת מחברותו של רטוש על אלפי חידושי המילים שבעיזבוננו. היא מביאה דוגמאות של חידושים שיוחסו למחדשים שונים, ואומרת: "לו נמצא מילון היסטורי שלם העומד לרשות כלל הציבור, כי אז די היה לבדוק שם אם נזכרת הלקסמה בהוראה המסוימת במקור שתאריכו קודם לזה של המחדש או הקורפוס הנבדק [...] רטוש סבר שעיקר תפקידה של האקדמיה [ללשון העברית] אינו יצירת מילים [...] אלא איסוף הצעות והפצתן לשיפוטו של קהל הדוברים" (עמ' 27). כמו כן היא מעירה על "תחדישים המובאים באכסנויותיהם של אחרים ולא בשם אומרים-מולידים" (עמ' 31). לדוגמה היא מביאה את דבריו של ד"ר יעקב רותם, ידידו של רטוש, בדבר חידושו של רטוש פֶּגְעָה (פ"א

בקמץ קטן) כתרגום המילה הזרה טראומה, שסיפר לאחר מות רטוש "כי בעת שערך [ד"ר רותם] את האנציקלופדיה הרפואית למשפחה [...] שמח רטוש לבקשתו להשתמש במונח זה [דהיינו בחידושו של רטוש פגעה]. ואכן מילה זו מובאת שם לראשונה בדפוס אך בלא אזכור רטוש, ולפיכך סביר להניח שהמילון ההיסטורי היה מייחסה לרותם ולא לרטוש" (שם). אם כוונתה של אפרת אל המילון ההיסטורי שהאקדמיה ללשון העברית עוסקת בהכנתו למן שנת 1959, עליי להעמידה על טעותה: המילון ההיסטורי אינו עוסק כלל בייחוסה של מילה זו או אחרת למחבר מסוים, אלא הוא מביא את העדות הקדומה ביותר – הידועה לעורכי המילון – של המילה, של המשמעות, או של הצירוף וכיו"ב. עדות זו מעידה על פרק הזמן שבו נכנסה המילה הנדונה ללשון, אך לעתים רחוקות בלבד אפשר להסיק ממנה מי חידש אותה.<sup>10</sup> מיכל אפרת מביאה את דברי רטוש בריאיון האחרון לפני מותו:

בתרגומו של ספר אחד<sup>11</sup> התחבטתי למדי במסירת מונח אנגלי לעשור השני של חיי אדם. לבסוף צץ הפתרון: שנות העשרה או גיל העשרה. רק כשנתיים ימים לאחר שיצא תרגומי לאור נודמן לידי איזה תרגום, דומני של לאה גולדברג, בעריכתו של א. שלונסקי, ומצאתי שם בדיוק אותו ביטוי: שנות העשרה. ספר זה יצא לאור כשנתיים לפני תרגומי הנ"ל. רגזתי כמובן מאוד על מאמץ החינם שהוצרכתי להשקיע כדי לפתור את הפתור, סבור הייתי כי פרט להכנת [...] מלון היסטורי של הלשון, זה צריך היה להיות עצם תפקידה של האקדמיה ללשון העברית: ללקט ולפרסם דרך קבע [...] את כל מה שמתחדש ומוצע בתחום הלשון. מה שיתקבל יתקבל ומה שיוזנח יוזנח וישאר פתוח לרעיונות, להצעות, לנסיונות חדשים (עמ' 31–32).

דוגמה זו, שנות העשרה, ממחישה את הקושי שבקביעת מחברותו של פלוני על חידוש מן החידושים. במקרה הטוב, אילו היו במאגרי המילון ההיסטורי שתי העדויות, זו הלקוחה מתרגומה של לאה גולדברג (בעריכת שלונסקי) וזו הלקוחה מתרגומו של רטוש (המאוחרת בשנתיים), אולי היה המילון ההיסטורי מביא את שתיהן בציון תאריכה של כל אחת מהן, בלי לנקוט עמדה כלשהי בדבר מחברותו

10. כאן המקום לספר מעשה שהיה. בשעה ששימשתי ראש המדור לעברית החדשה של מפעל המילון ההיסטורי ללשון העברית פנה אליי המשורר דוד אבידן ז"ל ודרש ממני, שאתן לו מסמך המאשר שהוא מחדשו של הצירוף "סיכום ביניים". לאחר דין ודברים של כמה שיחות טלפון הסכמתי לכתוב לו מכתב המעיד שהעדות הראשונה של צירוף זה שברשותנו היא שם ספרו של דוד אבידן "סיכום ביניים" משנת 1960.

11. מיכל אפרת סוברת שרטוש השתמש בצירוף זה בתרגום הספר "הדמוקרט המהפכני", שראה אור בשנת 1954 (ראה עמ' 748).

של אחד המתרגמים. המעיין במילון ההיסטורי היה מסיק שצירוף זה, שנות העשרה, נתחדש בראשית שנות החמישים של המאה העשרים.

שני פרקיו האחרונים של המבוא הם "איתור התחדישים והקשיים הנלווים אליו" (עמ' 36–44) ו"הספר לשעריו" (עמ' 44–49), המתאר את מבנה המילון ואת שלושת נספחיו. המבוא מסתיים בביבליוגרפיה מקיפה (עמ' 50–57), במדריך למשתמש בספר (עמ' 58–60) וברשימת תרגומיו של רטוש (עמ' 60–61). מאחר שהמילון מרבה בקיצורים מסוגים שונים (קיצורים דקדוקיים, הפניות למקורות החידושים, קיצורים ביבליוגרפיים וכיו"ב), מצפים היינו למצוא את כולם ברשימה אחת מרוכזת. המחברת לא עשתה כן, אלא הביאה את הקיצורים במקומות שונים במבוא. כך, למשל, את הקיצורים הדקדוקיים (כגון: ה – תואר הפועל, שפ – שם פעולה, שת – שם תוארי, ת – תואר, וכו') הביאה בסעיף "תחום חלקי הדיבור" (עמ' 45–47), שהוא חלק של הפרק "הספר לשעריו", וחזרה עליהם ב"מפתח הקיצורים והסימנים" (עמ' 58), שהוא הסעיף הראשון של "המדריך למשתמש"; ואילו הקיצור ממ (=מראה מקום), הנמצא בכל ערך מערכי המילון, נזכר כבדרך אגב בסעיף "קיצור מראי מקום (ממ) של התחדישים" (עמ' 60), שהוא הסעיף השני ב"המדריך למשתמש". הדבר מקשה את העיון במילון ומצריך את המעיין לחפש את מבוקשו בסעיפים השונים של פרקי המבוא האחרונים (עמ' 45–63), חיפוש שהוא כרוך בטרחה רבה.

### המילון

כאמור, מילון חידושי של רטוש הוא עיקר ספרה של מיכל אפרת והוא משתרע על פני 795 עמודים בתבנית גדולה (16x23.5 ס"מ), שהם שני שלישים ויותר (67.2%) של הספר כולו. מאחר שהמילון מכיל כארבעת אלפי חידושים, יוצא שכל עמוד יש בו בממוצע חמישה ערכים. רוב הערכים נדונים בהרחבה (צורתם, משמעם, מקורם), ומיעוטם הפניות לערכי היסוד שלהם. למשל, הערך יֵשֶׁשׁ 'סנילי' (עמ' 378) נדון ב-12 שורות ומיד לאחריו הערך יֵשֶׁשׁוֹת 'סניליות', ובו הפניה בלבד אל הערך הקודם. מבקש אני להדגיש: רוב טקסט הערך אינו מובאות מחיבוריו של רטוש, אלא דיון בלשני של מחברת הספר. יש ערכים שזכו לדיון מפורט והם בגדר מאמרים בזעיר אנפין (בלשונו של רטוש: בזעיר מידה [עמ' 145 במילון] או בזעיר פנים [עמ' 273, בערך זעירה]), ובהם סיפורים מעניינים על קורותיו וגלגוליו של החידוש. למשל, למילה סִנְגָה נתייחד דיון של כ-360 מילים, למילה טֻנַח כ-400 מילים, יֵצַע כ-420 מילים, מְמָטַר כ-430 מילים ועוד שלושה עמודים שלמים (468–470) של תצלומי קטעי עיתונים, מְזַעַר – כ-530 מילים.

חבל שהמחברת לא הביאה רשימה של אותם חידושים שנתקבלו בלשון (רשימה כזאת הייתה תופסת לכל היותר שתי שורות). אנסה אפוא ללקט אותם מתוך

המילון: <sup>12</sup> הסלמה ('אסקלציה', עמ' 226), טָוּחַ (עמ' 316), מוֹעֲרִי ('מינימלי', עמ' 447), מוֹעֵר (פועל, עמ' 447), מְמָטֵר (rainfall, עמ' 467 ואילך), מְמָסֵד (עמ' 316), סוּגָה ('ז'אנר', עמ' 593), עֶסְקוֹנָה (עמ' 636), פִּיקָה (עמ' 651) – בסך הכול תשעה חידושים. אולי הייתי מוצא עוד כמה חידושים אילו עברתי על המילון כולו.

מה המשקלים החביבים על רטוש בחידושו? המחברת רק נגעה בעניין זה במבוא ספרה: בעמ' 43 היא דנה בענייני ניקוד ואגב כך הזכירה כמה חידושים במשקל פְּעֻלָּה ('פ"א השורש בקמץ קטן), כגון יָכְלָה ('פוטנציה'), יָתְרָה ('פריבילגיה'), שָׁלְטָה ('דומיננטיות'), חָשְׁכָה ('אובסקורנטיות'). חידושים רבים מאוד במשקל זה מובאים בגוף המילון, כגון חָרְטָה ('גריפיקה'), חָרְמָה ('מסע צלב'), חָרְסָה ('קרמיקה'), חָרְצָה ('דרסטינות'), חָתְכָה ('מצב קריטי'), חָתְמָה ('תו דפוס'), פָּגַעָה ('טראומה', וראה דיון בעמ' 31 במבוא), ועוד הרבה.

משקל נפוץ אחר בחידושי רטוש הוא מְפַעֵל: מֵאָגֵב ('אפיזודה'), מֵאָדֵב ('גינוני אדיבות'), מֵאָחֵד ('פדרציה'), מֵאָיֵב ('פעולות איבה'), מֵאָיֵם ('איום, סכנה'), מֵאָרַע ('אינסידנט'), מֵאָרֶץ ('תנאי השטח'), מֵאָתֵר ('מיקום, לוקליזציה'), מֵבַכֵּר ('פרמיה'), מְבַלֵּם ('מעצור'), מְבַרֵר ('סלקציה'), מְבַשֵּׁר ('אוונגליזם'), מְגַבֵּב ('אגרגציה'), מְגַדֵד ('קורפורציה'), ועוד הרבה מאוד. לכאן שייכים שניים-שלושה חידושים של רטוש, שנתקבלו בלשונו: מְמָטֵר, מְמָסֵד ואולי גם מוֹעֵר (שם עצם בהוראת 'מינימום'). חבל שהמחברת לא ייחדה למשקלים ה"אהובים" על רטוש רשימה קצרה (במבוא או בנספחים), כדרך שעשה יצחק אבינרי במילון חידושי ביאליק.

מלבד החידושים הבנויים משורשים ידועים ושקולים במשקלים ידועים יש הרבה מאוד חידושים מוזרים ומתמיהים, שלא תמיד משקל להם או ששורשם אינו ניכר. דוגמאות אחדות הזכרתי למעלה בסעיף העוסק בשקיפותה של המילה העברית מול אטימותה של המילה הזרה: קוֹרֹבֵן ('היסטוריון'), עֲמוּךְ/עֲמִיכָה ('דמוקרטיזציה'). ועל אלה אפשר להוסיף עוד: אוֹתֵהָ ('טיפוגרפיה' וגם 'אפיגרפיה'), אֵיְהָ ('ארכיפלג'), אִיקוֹנוֹגְרַפִּיָה ('איקונוגרפיה'), אֱלוֹהֶכָה/אֱלוֹכָה ('תאוקרטיה'), אֱמוּוֹת ('אתנוגרפיה'), וכיוצא באלה הרבה מאוד.

כאמור, מספר החידושים שחידש רטוש ואכן נתקבלו בלשון הוא הרבה פחות מאחוז אחד מכלל חידושו – קרוב יותר לרבע האחוז (כעשרה מתוך ארבעת אלפי החידושים); יוצא, שהמחברת טרחה לייחד דיון מלומד ל-99% ויותר של הצעות שלא נתקבלו, והיא הקדישה לכך שלוש-עשרה שנות מחקר. לדעתי, הדיון המפורט שמיכל אפרת מזכר בו את רוב ערכי המילון ראוי היה לייחדו בעיקר לאותן מילים שזכו להיכנס ללשונו; ואילו שאר חידושי רטוש, שהם, כאמור, כמעט 99.75% של ערכי המילון, ראוי היה לייחד להם רישום קצר של שורה או שתיים (נוסף על שורת

12. כדי למצוא את החידושים שנתקבלו לא עברתי על כל המילון, אלא נעזרתי בפרקי המבוא.

ראש הערך [דיבור המתחיל]), וכך היה מצטמצם הספר לכדי מחציתו ואף פחות מכך.<sup>13</sup>

לסיום הפרק הזה מבקש אני להעלות סברה, שאיני מוצא לה סימוכין בדברי המבוא למילון. הטרחה העצומה שטרחה מיכל אפרת לדון במקורה, בגלגוליה ובמבנה של כל אחת מארבעת אלפי הצעות חידושי של רטוש אולי היא נובעת מתוך האמונה או התקווה, שביום מן הימים יתקבלו עוד חידושים מחידושים אלו. אם סברתי נכונה, הייתי מציע לה להסתפק בנספח "שער הלעז" שבסוף הספר (עמ' 9–62 בעמוד מיוחד), שידובר בו בהמשך, שהרי מי שמבקש למצוא, דרך משל, מילה עברית למילה obsession, ימצא בנספח זה את שלוש הצעותיו של רטוש לתרגם מונח זה לעברית.<sup>14</sup>

### הנספחים

אחרי המילון באים שלושה מפתחות:

א. "שער הנוהג – פירושים" (עמ' 865–935), הוא רשימת כל ערכי המילון על פי האל"ף-ב"ת של המונחים הנוהגים בלשון או פירושיהם של המונחים; למשל, אבולוציה – התפתחות, אבזורים (כלל ה-) – מכשורה, אבן נופלת ממרומים – אירולית, אבסורד – אפך, אדונים (כלל ה-) – אדונה, וכן הלאה. המעיין יכול אפוא למצוא את הצעתו של רטוש על פי הא"ב של המונח המקובל בלשון ולא על פי הא"ב של המונח המוצע בידי רטוש.

ב. "שער המושגים – שדות סמנטיים" (עמ' 939–1121), שהוא רשימת כל ערכי המילון (בתוספת המונחים הלועזיים) סדורים על פי השדות הסמנטיים שהמונחים משתייכים אליהם. מיכל אפרת בנתה כאן מערכת של 16 שדות סמנטיים ראשיים המתפרטים ל-737 שדות-משנה. למשל, מושגי הפשט – שדה סמנטי ראשי המתפרט ל-14 שדות-משנה (דרגה, גדלות, קטנות, יתרון, קבוצה, הוספה, הפחתה, שארית, התחברות, התחלקות, שלמות, חלק, הכללה, השמטה [שניים מתוך 14 שדות-המשנה מתפרטים אף הם: שלמות – משלים; חלק – ייחוד חלק] – בסך הכול 16 שדות-משנה); מושגי הכמות (16 שדות-משנה), מושגי הסדר (22), המספר (17), הזמן (29), הסיבה (10), השטח (57), הצורה (25), התנועה (38), החומר (71), החושים (42), השכל (9), הרצון (25), הרכוש (33), הרגש (89), החברה (38). בבניית מערכת השדות הסמנטיים הסתמכה מיכל אפרת על התזאורוס המפורסם של רוג'ט (Roget) ועל אוצר השפה

13. דוגמה טובה לסדר הצמצום יכול לשמש ספרו של עוזי אורנן, מילון המילים האובדות (תשנ"ו), שמכל אפרת מביאה בביבליוגרפיה שבספרה (עמ' 62).

14. ראה הערה 9 לעיל.

העברית של סטוצ'קוב (תשכ"ח). שני טעמים מסבירים את אורכו של מפתח זה (182 עמודים) לעומת אורכו של המפתח הקודם (70 עמודים): ראשית, מונח מן המונחים שטבע רטוש עשוי להשתייך לשדות סמנטיים שונים; שנית, המפתח הקודם מודפס בשני טורים בעמוד ואילו המפתח הנוכחי מודפס בטור אחד בלבד בשל רוחב הרשומה המכילה את המונח העברי של רטוש ובצדה המונח הלועזי שרטוש בא לתרגם. אני מתפעל מן העבודה הגדולה שהשקיעה המחברת בהכנת המפתח הסמנטי. עם זאת מתקשה אני, גם לאחר קריאת דבריה במבוא לספרה (עמ' 48–49), להבין את נחיצותו של מפתח זה.

ג. "שער הלעז" (עמ' 9–62 בעמוד מיוחד), הוא רשימת כל ערכי המילון סדורים על פי האל"ף-בית של המונחים הלועזיים. למשל, absolutism – חלטאות/חלטטה (חי"ת בקמץ קטן); academic (שם הפועל)<sup>15</sup> – אוריין, academic (שם התואר) – אוריני, academy – בית-אוריין; agronomist – חקלאן/קרקען, שדאן וכיו"ב. מפתח זה חשוב, מפני שהוא מאפשר למצוא את המונח עברי (או המונחים העבריים) שמציע רטוש כדי לתרגם בהם את המונח הלועזי המקובל.

### סיכום

חשיבותו של ספר המילים המתבקשות, שהוא מתאר תיאור ממצה את אחד מתחומי פעילותו העיקריים של המשורר יונתן רטוש, פעילות שרטוש עצמו ראה בה, בשנות חייו המאוחרות, את עיקר עבודתו. לדעתי, חסרונו הגדול של הספר נעוץ בהיעדר ההבחנה בין עיקר לטפל. המחברת דנה בכובד ראש בכל הצעה שהציע רטוש להמיר מילה לועזית מקובלת במילה עברית חדשה, גם כשהצעה זו "לשם שמים" היא באה ואין בה צורך של ממש, דהיינו באמת אינה "מתבקשת". ספרה של מיכל אפרת הוא בבחינת מרוץ המחזיק את המוץ. אילו העמידה המחברת את חלק המילון שבספרה על מחציתו, והסתפקה ברשימת המילים החדשות בתוספת הסבר מינימלי, ואילו השמיטה את "שער המושגים" (המפתח הסמנטי), היה ספרה מצטצם בכ-600 עמודים. אני מאחל לה שתנצל את אהבתה הגדולה ליצירתו של יונתן רטוש כדי להעמיד ביום מן הימים מילון של שירתו, שהרי בכך גדולתו בספרות העברית החדשה.

15. אני משתמש במונח "שם הפועל" כדי לתרגם בו את המונח הלטיני *nomen agentis*. מיכל אפרת משתמשת במונח "שם תוארי" (ראה עמ' 46 בספרה).



## ספרים שנתקבלו במערכת

אוריינות ושפה, כרך 3, בעריכת רחל שיף, אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן תש״ע, ix + 175 עמודים

אורנן, עוזי, הצירופים השמניים בלשון־הספרות העברית החדשה, הוצאת כרמל, ירושלים תשע״א, טו+191 עמודים

בלשנות עברית: כתב־עת לבלשנות עברית תיאורית, חישובית ויישומית, כרך 64, בעריכת זהר לבנת, אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן תש״ע, ix + 123 עמודים  
בלשנות עברית: כתב־עת לבלשנות עברית תיאורית, חישובית ויישומית, כרך 65, בעריכת זהר לבנת, אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן תשע״א, ix + 151 עמודים  
בסמן מור, נורית, בין שפה לפילוסופיה: נועם חומסקי באור חדש, אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן תשע״א, 431 עמודים

חיטין־משיח, רחל ותמר לביא, מ״נאות מדבר״: איגרות מחורזות מאת רבי רפאל אהרן מונסוניגו, יוצאות לאור בלוויית מבוא וביאור, מכון בן־צבי לחקר קהילות ישראל במזרח והאוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תש״ע, x + 246 עמודים

חקרי מערב ומזרח: לשונות, ספרויות ופרקי תולדה מוגשים ליוסף שיטריט, כרך א: מחקרים בעברית, בעריכת יוסף טובי ודניס קורזון, אוניברסיטת חיפה, קרן מתנאל וכרמל, ירושלים תשע״א, 682 עמודים  
לבנת, זהר, הרטוריקה של המאמר המדעי: הלשון וקהיליית השיח, אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן תשע״א, 242 עמודים

לשון חכמים והתחומים הנושקים לה: מבחר מאמרים לכבוד שמעון שרביט, בעריכת אפרים חזן וזהר לבנת, אוניברסיטת בר־אילן והמכללה האקדמית אשקלון, רמת־גן תש״ע, 379 עמודים

מחקרים בלשון, כרך יג, בעריכת אהרן ממן ושמואל פסברג, המכון למדעי היהדות ע״ש מנדל והאוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תשע״א, ח + 260 + xix עמודים

*Hikrei Ma'arav U-Mizrah: Studies in Language, Literature and History: Presented to Joseph Chetrit, Vol. II: Studies in English and French, University of Haifa, Matanel Foundation and Carmel Publishing, Jerusalem 2011, \*206 pp.*

*MAARAV: A Journal for the Study of the Northwest Semitic Languages*

---

*and Literatures*, Vol. 16, 1, Western Academic Press, Rolling Hills Estates, CA 2009, 148 pp.

*Pūrvāparaprajñābhinandanam: East and West, Past and Present: Indological and Other Essays in Honour of Klaus Karttunen* (Studia Orientalia, 110), Finnish Oriental Society, Helsinki 2011, 334 pp.

# Summaries

**Steven D. Fraade**

## **Language Mix and Multilingualism in Ancient Palestine: Literary and Inscriptional Evidence**

Ancient Jewish society was widely and deeply marked by multilingualism, the three primary languages used in a variety of domains and for a variety of functions having been Hebrew, Aramaic, and Greek. Choosing which language to use in which domain and for which function, and being able to switch between them as appropriate, was a practice for which we have large bodies of literary, documentary, and inscriptional evidence. The implications of such language choices were both practical and symbolic, realistic as well as ideological. They were critical for the shaping and maintaining of Jewish identity as lived in close contact with foreign cultures and their languages, whether in the land of Israel or in the diasporas. Against this broad canvas the article first surveys the theme of multilingualism, including views of Hebrew in relation to other languages, as widely expressed within early rabbinic literature. It then looks at the practice of multilingual language choice with respect mainly to the interrelation between Hebrew and Aramaic within the land of Israel during Roman times, comparing the picture that emerges from rabbinic literary sources, on the one hand, with that of the documentary and inscriptional evidence, on the other. For both sets of data, patterns of linguistic interpenetration, internal translation, and linguistic code-switching are considered. The picture that emerges is notable for its degree of consistency across modes and media, as for its dynamic variability.

Moshe Bar-Asher

## On Some Unique Forms in Noun Formation in Mishnaic Hebrew

This study discusses some irregular forms in the morphology of nouns in the Mishnah according to MS Kaufmann (K) and MS Parma B (Pb) as well as other textual witnesses (mss). This study deals with the forms גָּדוֹר, פָּנִים, and טָחוֹן.

The construct form גָּדַר in the phrase גָּדַר הַכֶּרֶם (*Kil.* 4:3), which appears in proximity to the phrase מְחֹל הַכֶּרֶם, shifted to גָּדוֹר הַכֶּרֶם due to attraction, as we find in K and in other textual witnesses. Attraction also explains how the plural form פִּינוֹת, which comes in proximity to, and rhymes with, the noun פָּנִים became פִּינִים (*Mid.* 1:1) in K and other witnesses.

Another case where attraction comes into play is in the form טָחוֹן in the clause חֲבִיתִי כֶּהָן גָּדוֹל... טָחוֹן וְהִירָקִידִין אֵינָן רוּחוֹת אֶת הַשֶּׁבֶת (*Menahot.* 11:3). The vocalizer of K mistakenly understood this word as the verbal form טָחַן (as seen by his erasure of the *vav*). Since the vocalizer misunderstood the nominal form הִירָקִידִין (= הִרְקַד שֶׁלֶּהָן) as the verbal form הִרְקִיד אוֹתָן, he also misunderstood, due to attraction, the form טָחוֹן as a verbal form. However, the testimony of the scribe of K as well as other textual witnesses shows that this is a nominal form: טָחוֹן שֶׁלֶּהֶם.

I also commented on a difference between the scribe and the vocalizer of K elsewhere in the Mishnah. The scribe of K and other textual witnesses provide the reading נִמְכַּר בִּגְנִיבָה נִמְכַּרְתָּ בִּגְנִיבָה (*Soṭah* 3:5). Namely, they read here twice the rare form גָּנֵב (which has the same meaning as גִּנְבָּה) with the attached possessive pronoun, once in the masculine form (גָּנֵבִי) and once in the feminine form (גָּנֵבָהּ). The vocalizer of K corrected the word בִּגְנִיבָהּ to בִּגְנִיבָה, that is, in the second appearance of the word he exchanged the rare form גָּנֵב for the more common form גִּנְבָּה. Thus the vocalizer created an artificial distinction between גָּנֵב for use with a man as opposed to גִּנְבָּה for use with a woman.

Zohar Amar

## The Weasel: Maimonides' Identification of the Mishnaic *Hulda* [חולדה]

The term *hulda* appears in the Mishnah several times and, according to Maimonides, is a collective noun used to refer to various species of animals; accordingly, each occurrence must be interpreted individually. This article focuses on the identification of *hulda* as weasel in *m. Hullin* 3:3, which describes an animal that attacks and mutilates poultry so that it becomes a *trefa* (ritually unfit to eat). I propose that Maimonides became acquainted with the weasel during his time in Egypt, since it receives mention in the Arabic zoological treatises as a domesticated animal that was used to hunt pests like mice and snakes. However, Maimonides' identification not only reflects the reality of his time and place but also apparently the realia of mishnaic times. Zoo-archeological remnants of weasels were found in various locations in the land of Israel; particularly noteworthy is the fact that they were found at sites dating to the Hellenistic-Roman period. This finding supports the identification of the *hulda* with the weasel or with one of the other animals referred to in rabbinic literature as the "sanitation workers" of the house.

Alexey (Eliyahu) Yuditsky

## The *Qetel* Pattern in Biblical Hebrew

The Hebrew segholate nouns of the original *qitl* pattern merged with the original *qatl* pattern in both the Tiberian and the Babylonian traditions of Hebrew (*qetel* in the former and *qatal* in the latter). Yet, some exceptional *qetel* forms are attested, several in the Babylonian tradition and a greater number in the Tiberian one. Not arbitrary, these exceptions are regulated by the phonetic environment; namely, the *qetel* forms occur almost exclusively when the first consonant is a guttural, a sibilant, *n* or *y*, and/or when the second consonant is a sibilant.

Nurit Shoval-Dudai and Joseph Geiger

## קלנבו

Rashi and all the talmudic lexica and dictionaries interpret the word קלנבו found in the Babylonian Talmud (*Yoma* 21a; *Sanh.* 63b; *Zebah.* 96a) as a proper noun denoting a place. In two of the three places where it occurs, this meaning is inappropriate, but the Greek word *klibanos* (oven) fits the context perfectly.

Richard C. Steiner

## Linguistic Traces of Jewish Traders from Islamic Lands in the Frankish Kingdom

The earliest extant rabbinic literature from Christian Europe contains Arabic loanwords: חלדרובא ‘(camel) hump’, מעריפה ‘non-Jewish trading partner’, מערופא ‘id.’, and עמברא ‘ambergris’. The last two words have an Aramaic emphatic ending, which suggests that they were borrowed from Arabic via Aramaic. (The form צמגא < Arabic *ṣamg* ‘gum Arabic’, which appears in an early halakhic work from the geonic period, shows clearly that, in the spoken Aramaic of that period, nouns borrowed from Arabic took the Aramaic emphatic ending.)

It appears that these loanwords were brought to the Frankish kingdom by Jewish international traders, starting at a time when the first language of such traders was still Aramaic. If so, the borrowings would seem to be earlier than generally assumed. Ibn Khurradādhbih (ninth century C.E.) reports that the Jewish international traders known as “Radhanites” spoke Arabic, Persian, and Byzantine Greek, as well as the languages of the Franks, Andalusians, and Slavs. Since Aramaic is not on this list, it seems likely that at least some of the borrowings took place before Ibn Khurradādhbih’s time.

Additional evidence for the dating – potentially more precise – comes from a Latin medical handbook written at the end of the eighth century in

a German monastery with close ties to Charlemagne's court. Two recipes of the handbook call for the use of *cafora* < *kāfir* 'camphor'. According to Ibn Khurradādhbih, camphor is one of the rare commodities that the Radhanites brought to the court of the Frankish kings. The ending of *cafora* is synchronically Latin, but diachronically it may be Aramaic, like the endings of **צמגא**, **עמברא**, and **מערופא**.

The term **מערופא** is reminiscent of the Latin term *familiaris*, applied to a Jew named Priscus who was a purveyor of spices to the Merovingian king Chilperic I in the sixth century. In addition to the basic meaning 'familiar (person), friend' that these terms share, they are both used in a technical sense to refer to a regular trading partner of a different religion. It is possible that this technical, Merovingian use of *familiaris* survived until the end of Merovingian rule in 752 C.E. and that **מערופא** was derived from it through semantic borrowing.

All of these words are linguistic traces of Jewish traders from Islamic lands in the Frankish kingdom in the eighth and ninth centuries. This conclusion supports the position of those scholars who believe that international trade in Christian Europe was in the hands of Jews in that period.

**Michal Ephratt**

## **The "Secularization Shift": A Linguistic Perspective (part 2)**

In the first part of this paper I argued that the occurrences described in Hebrew linguistics (particularly, semantics) as the "secularization shift", namely, the current use of Hebrew words attested in the Bible and other Jewish scripts not in their original religious meanings, does not constitute a homogenous semantic phenomenon. Thus, from a linguistic-semantic point of view, there is no justification for the introduction of a special shift known as the "secularization shift".

Most of the first part consisted of an overview of the social and linguistic phenomena termed "secularization". I then applied linguistic methodologies in an attempt to determine whether the cases listed as

“secularization shift” belong to one and the same semantic phenomenon. The second part of this article continues from this point, looking at metaphor, folk etymology, and ellipsis. It then investigates whether this phenomenon is Hebrew-specific or a universal sociolinguistic process emphasizing different phases in different languages and societies.

**Rivka Halevy**

### **Reciprocal Constructions in Hebrew: Between Syntax and Lexicon**

This paper investigates some typical properties of lexicalization vs. grammaticalization of reciprocal constructions in Hebrew and discusses two main strategies of encoding mutual events:

a. The morphological strategy, i.e., encoding in the middle-reflexive verb patterns of *nif'al* and *hitpa'el*. This strategy is not productive. The author claims that verbal reciprocals are formed in the lexicon and that the reciprocal meaning of the construction is essentially determined on the level of pragmatics and is not part of the semantics of the verbal morphology.

b. The syntactic strategy, i.e., employing a periphrastic or analytic construction of transitive verb and a grammaticalized expression consisting of bipartite reciprocal markers coindexed with the mutual co-participants. Three types of bipartite reciprocal markers, all of them synonymous, are discussed: (1) a collocation of human-denoting nouns and kinship terms רעותה/אחותה–רעהו/אחיו ... איש–אישה; (2) a duplicate of demonstratives זה/זה ... זו/אלו ... אל; and (3) numerals אחת(ה)–אחד(ה) ... השני/משנהו–השנייה. In the course of this investigation, more general theoretical issues pertaining to the semantics of reciprocity and argument realization are addressed.



---

Avraham Grossman

## **The Treatment of Lexicon and Grammar in Rashi's Commentaries: Rashi's Ties with the Islamic Lands**

As an innovative scholar, one of the most important new elements that Rashi introduced to his exegesis was the topic of linguistics. With respect to lexicography, both Rashi and his *bet midrash* were influenced by the tenth-century Spanish grammarians, most notably Menahem ben Saruk and Dunash ben Labrat. In his commentaries, Rashi established numerous linguistic rules and addressed the different nuances of synonymous words. Rashi's achievements as a grammarian were many, and he greatly influenced the biblical commentators who followed him in France.

The scholarship of Spanish Jews reached northern France during Rashi's lifetime and Rashi was exposed to much information about Jewish society and spiritual life in the Muslim countries by Jewish traders who traveled from Christian Europe to Islamic countries during the ninth to the eleventh centuries. These traders served as a conduit linking various Jewish centers, through which many valuable literary traditions reached Christian Europe. That the new information influenced Rashi's talmudic exegesis as well is reflected in his use of Arabic words and exegetical traditions.

Chanoch Gamliel

## **Rashi and the Hebrew Lexicon**

Rashi's contribution to the Hebrew lexicon is twofold: the creation of new words in his Hebrew commentaries, which enlarged the Hebrew lexicon, and the explication of difficult biblical words. Although Rashi's innovations have been collected by Y. Avinery, his *Heikhal Rashi* (Jerusalem, 1980) requires updating in line with current resources for Hebrew sources, including the Historical Dictionary of the Hebrew Language. Examination of Rashi's method in providing the meanings of

biblical words and their etymology reveals that he investigated each lexeme closely, utilizing the material at his disposal to the fullest in order to determine its exact meaning. This resulted in many authentic explications which exemplify Rashi's unique approach to the field of lexicology.

**Ariel Shaveh**

## **Neglected Forms in Rashi's Commentary on the Pentateuch**

Rashi's commentary on the Pentateuch is currently being entered into the Historical Dictionary database of the Academy of the Hebrew Language according to MS Leipzig 1. This manuscript has been widely acknowledged as one of the most important textual witnesses of Rashi's work, being based on the private copy of Rashi's close student, Rabbi Shema'ya. The ongoing research on MS Leipzig 1 reveals its significance not only in the field of textual criticism, i.e., the effort to identify late variants assimilated throughout the generations to the work, but also in the field of Hebrew linguistics, as it preserves authentic forms that were misunderstood and "corrected" in other witnesses. Two such forms are discussed in this paper.

The first is the clause **עד שאחפץ לרחם** which appears in the commentary on Exod. 33:19. This clause alludes to the verse **אם תעירו ואם תעוררו את שְׁתַּחֲפֹץ האהבה** (Cant. 2:7 et seq.). According to Rashi himself in his commentary on Canticles, the meaning of the word **עד** in this verse is 'while', 'as long as', rather than 'until', and this understanding is interwoven in his commentary on the verse in Exodus. In most of the versions, however, this clause was corrupted in various ways; recent printed editions of the commentary, for example, read here **עת שאחפץ לרחם**.

The second instance is Rashi's explanation of the veil which Moses put over his face in order to hide the shining rays from the people of Israel. In most witnesses to Rashi's commentary on Exod. 34:33 we read the definition **בגד הניתן כנגד הפרצוף ובית העינים**, in which the unfamiliar phrase **בית העינים** ('the region of the eyes') hardly fits. The original form is apparently **בין העינים**, as found in MS Leipzig 1 – a phrase which in classical Hebrew usually applies to the forehead.

---

**Mordechai Sabato**

### ***Haesto and Agiston: Can the Two Go Together?***

This article attempts to clarify the meaning of a *hapax*, the word *agiston*, which appears in *b. Sanh.* 26a. This paper responds to an earlier discussion of this term by Aaron Amit (*Lešonenu* 72 [2010]), who claims that this expression is synonymous with another *hapax*, *haesto*, which appears in *y. Sanh.* 3:3. According to Amit, the word *agiston* is a combination of two Greek words, and means ‘it is sacred’. This article rejects that identification and interpretation, and presents the textual evidence pertaining to this word based on all direct and indirect text-witnesses to the *sugya* in *b. Sanhedrin*. The author evaluates the various interpretations of the word *agiston* offered in both traditional and scholarly literature based on this evidence. Likewise, the author considers the implications which the interpretation of this word has for a proper understanding of the talmudic *sugya*.

**Aaron Amit**

### ***Agiston and Haesto in Harmony***

In my article in *Lešonenu* 72 [2010], I explained two *hapax legomena* – *agiston* and *haesto* – appearing in parallel *sugyot*, in *b. Sanh.* 26a and *y. Sanh.* 3:3, 21b [= *Shev.* 4:2, 35a], respectively, in light of one another. I argued that both words are variants on the Greek phrase *ἁγία ἐστίν* – ‘it is holy’. In the Yerushalmi an apostate Jew rebukes those who plow during the Sabbatical Year, saying “[the land] is holy”. The storyteller in the Bavli turns this into a theoretical defense of a priest plowing during the Sabbatical Year.

Mordechai Sabato has critiqued both the notion that the passages are parallel and the specific interpretations of the *hapax legomena* in question, claiming that many details in the Bavli story have no parallels in the Yerushalmi, and questioning the need to interpret *agiston* in light of a supposed parallel. In this article I show that Sabato failed to appreciate

the composite and literary nature of the Bavli passage. The basic outline of the story in the Bavli is the reworking of a story about Resh Lakish found in *y. Sanh.* 1:2, 18c [= *Rosh Hash.* 2:7, 58b]. This was supplemented by material found in the aforementioned passage from *y. Sanhedrin/Shevi'it* in order to place the story in the Sabbatical Year. Virtually all the details of the passage in *b. Sanhedrin* are taken from literary sources found elsewhere, primarily these Yerushalmi passages. The storyteller in *b. Sanhedrin* skillfully wove these passages together into a coherent narrative. His treatment of *haesto* is typical of his handiwork in this passage and representative of the techniques used by Babylonian redactors in reworking aggadic material in general.

### Yoel Elitzur

M. Bar-Asher, N. Hacham, and Y. Ofer (eds.), *Teshurah le-'Amos: Collected Studies in Biblical Exegesis Presented to Amos Hakham*, Alon Shevut: Tevunot, 2007, 581 pp.

The twenty-seven variegated articles by leading scholars in this collection range from original biblical exegesis, to a profound analysis of the doctrines of the classical exegetes and other medieval sages, to literary and linguistic studies of the Bible. This volume contains three parts: "The Gates of Interpretation", "The Gates of Bible", and "The Gates of Wisdom".

The article surveys eleven of the papers in this collection, of which comments on several are summarized here. First I note the view of Rashi as a "pedagogic homilist" presented by Avraham Grossman and Elie Assis in their contributions. I raise the possibility that various trends they attribute to Rashi actually derive from talmudic and midrashic doctrines.

Bryna Levy's discovery regarding Radak's commentary on Kings is of great interest. She proposes that, regarding the son of the woman of Zarephath whom Elijah revived, Radak first wrote that the son was not quite dead, later himself correcting his commentary and writing that he was absolutely dead. She attributes the initial exegesis to an anti-Christian tack, which shifted during the controversy over Maimonides' *Guide*, in which Radak was a participant. Whether Radak himself had a firm

opinion on this matter, which he concealed for pedagogical or apologetic reasons, remains an open question.

Sara Japhet examines the expulsion of the foreign women by Ezra from the halakhic perspective. The halakhic aspect could have been more fully realized in my opinion; in addition, the importance of the national-religious aspect was overlooked: the fears of Ezra and the elders that the returnees would be absorbed by the local society. However, her article contains an intriguing sociolinguistic discovery: namely, that for marriage and divorce of the foreign women, the books of Ezra and Nehemiah use specific terminology that is not found in earlier or later sources, aimed at delegitimizing marriage with foreign women.

Moshe Bar-Asher's contribution treats the word יָדִיד. Bar-Asher cites evidence that, originally, its meaning was like the passive participle אֲהוּב and that morphologically, the correct vocalization is יָדִיד in the *qatil* pattern. I suggest that perhaps the difference between *qatil* and *q<sup>e</sup>til* is simply phonological, with both representing the original *qatil*.

In his thought-provoking article, Haim Sabato compiles instances in which post-talmudic sages retained the customs of the mishnaic and talmudic sages and derived halakhot from Scripture itself through midrashic exegesis. This fascinating article, however, overlooks some historical aspects and uses second-hand citations, which led to some inaccuracies.

The most captivating section is found at the end of the book. It tells the story of Amos Hakham who achieved prominence in a single day, on winning the first International Bible Contest in August 1958, and how he came to be a leading biblical scholar and exegete.

## Moshe Florentin

Moshe Bar-Asher, *Studies in Mishnaic Hebrew*,

Vol. 1: *Introductions and Linguistic Investigations*; Vol. 2: *Grammatical Topics* (Asufot, 4–5), Jerusalem: Bialik Institute, 2009, 394 + 379 pp.

Although the work of one scholar, the present collection of thirty-one major articles sheds light on all facets of mishnaic Hebrew and its research during the last forty years. This useful, two-volume work

contains both profound introductory chapters (volume 1) and sixteen grammatical chapters (volume 2).

The author reviews and analyzes all the main topics and issues relevant to this important stratum of Hebrew: its literature, origins and sources, typology, and the external sources that illumine its features. A special, comprehensive discussion is devoted to the affinities between mishnaic and biblical Hebrew.

In assessing the achievements of the research in this field the author states that “they have mainly strengthened the paths paved by the scholars of the previous generation”; this modest statement, however, cannot and should not underestimate the achievements of the author himself, his colleagues, and his many students. The grammatical studies, which do not cover the full activity of the author in this area, can no doubt serve as a foundation for a much-needed grammar of mishnaic Hebrew. To sum up, the learned material gathered in this collection makes it an essential tool for both students and scholars of Hebrew and Jewish studies.

### **Steven E. Fassberg**

Shabo Talay, *Die neuaramäischen Dialekte der Khabur-Assyrer in Nordostsyrien: Einführung, Phonologie und Morphologie* (Semitica Viva, 40), Wiesbaden: Harrassowitz, 2008. xxvii + 479 pp.

Shabo Talay, a native Neo-Aramaic speaker of ʿTuroyo, has written a grammatical description of varieties of Neo-Aramaic spoken by Christians from southeastern Turkey who were forced by persecution and massacre to leave their homeland and wander until settling along the Khabur River in northeastern Syria in the 1930s. To this day there are more than fifteen thousand speakers of Neo-Aramaic living in thirty-six villages next to the Khabur. The author interviewed and recorded speakers of twenty-five different dialects, which he has assigned to five different dialectal clusters. Talay presents the reader with a thorough phonological and morphological description of these dialects.

---

**Reuven Merkin**

Michal Ephratt, *Needed Words: The Lexical Innovations of Yonatan Ratosh*, Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 2010, 1121 + 62\* pp.

Yonatan Ratosh (1908–1981), one of the most important twentieth-century Hebrew poets, also engaged in translation from European languages into Hebrew from a very early age. From the outset, he felt the necessity to coin new Hebrew words for the sake of translation. Later on, from the mid-1960s, he became almost obsessed with the conversion of thousands of international words into Hebrew innovations. The main part of Prof. Michal Ephratt's book, *Needed Words: The Lexical Innovations of Yonatan Ratosh*, is a dictionary of four thousand such words. Each entry is accompanied by detailed etymological, morphological, and semantic apparatuses. The rest of the book is an extensive introduction ("On Ratosh and his Lexical Innovations") and three very comprehensive indexes ("Hebrew Gloss [*sic*]", "Semantic Fields", "Non-Hebrew Words").

A very small number of Ratosh's four thousand innovations have been adopted by present-day Hebrew (not more than a dozen). Therefore it seems that the energy invested in compiling this book unfortunately contributes little to our understanding of Ratosh's poetic language.

*English summaries edited by Dena Ordan*