Lag = P. de Lagarde, 'Evangeliarium Hierosolymitanum', in: *Bibliothecae syriacae*, Gottingae (1892), pp. 257–402.
Land = J.P.N. Land, *Anecdota Syriaca*, Tom IV, Leiden 1875: Pars. syriaca, pp. 103–224; pars. Latina, pp. 177–236 (Jerusalem 1971 — צולם מחדש)
Lect = כתב־היד השלם של הלקציונאר הסוא״י, מס׳ 98 בתיאור המקורות במחקרים בסוא״י, עמ׳ 107–108, שיצא במהדורת A.S. Lewis, *Studia Sinaitica* VI, *A Palestinian Syriac Lectionary* etc, London 1897 (Jerusalem 1971 — צולם מחדש)
Lex = שולטהיס, מילון
Marg = G. Margoliouth, 'The Liturgy of the Nile', *JRAS* 1896, pp. 677–727. (זהו חלק מכתב־היד של האויכולוגיון שנתפרסם על־ידי M. Black, *Rituale Melchitarum, A Christian Palestinian Euchologion*, Stuttgart 1938 (זהו כתב־יד 103 בתיאור המקורות בתוך מחקרים בסוא״י, עמ׳ 112–113 (שם נתפרסם מה פרסם כל אחד מן המהדירים)

יוחנן ברויאר

על הלשון העברית של האמוראים בתלמוד הבבלי

א

מחקר לשון חז״ל, אף שאינו ותיק ביותר, כבר ידע תפניות ושינויי־דרך. אחד החשובים שבהם הוא בשאלת הפרדת החטיבות. מתחילה נחקרה כל ספרות חז״ל כאילו היא בעלת לשון אחת — מן המשנה ועד התלמודים, מדרשי האגדה וספרים המאוחרים מהם. כך אתה מוצא, למשל, בספרו של מ״צ סגל,[1] הוא הדקדוק הכולל האחרון שנכתב על לשון חז״ל, וכך אתה מוצא בכל המילונים שיוחדו לספרות חז״ל.

משניתנה הדעת על הצורך בהפרדת חטיבותיה של לשון חז״ל,[2] נתמקד המחקר בעיקרו בלשון התנאים, ובראש ובראשונה — בלשון המשנה.[3] טעמים חשובים יש לכך. אך מובן, שכולם אינם פוטרים אותנו מן הצורך לחקור אף את לשונן של חטיבות אחרות.

לשון האמוראים, שבלא ספק היתה לה השפעה מרכזית בתולדות לשוננו (כמו ספרות האמוראים, שמיום היותה עמדה במרכז התרבות היהודית), כמעט לא זכתה למחקר, שיהיה מכוון אליה במיוחד.[4] ובעיקר נתקפח חלקה של לשון האמוראים שבתלמוד הבבלי.[5]

במאמר זה יש כוונה לתאר מספר עניינים לשוניים, המתגלים בלשון האמוראים שבבבלי, מתוך השוואה אל לשון התנאים.[6] השוואה זו מטרה כפולה יש לה: ראשית,

1 מ״צ סגל, דקדוק לשון המשנה, תל־אביב תרצ״ו.

2 ראה י׳ קוטשר, מבעיות המילונות, עמ׳ 40. ראוי לציין, שעוד קודם דבריו הנמרצים של קוטשר, נהג כך אבא בנדויד דרך שיטה בספרו ׳לשון מקרא ולשון חכמים׳ (ראה רשימה ביבליוגראפית), והראה פרטים רבים המבדילים בין חטיבותיה השונות של לשון חז״ל.

3 ראה דברי מ׳ בר־אשר, ׳הטיפוסים השונים של לשון המשנה׳, תרביץ נג (תשמ״ד), עמ׳ 187.

4 המאמר העיקרי שיוחד ללשון האמוראים הוא מאמרו של מ׳ סוקולוף, ׳העברית של בראשית רבה׳, בלשוננו לג (תשכ״ט). הוא עוסק בלשון אמוראי ארץ־ישראל. ואין צורך להזכיר כאן את הפרקים, שייחד אבא בנדויד לכך (בספרו, הנזכר בהערה 2); לנושאנו חשובים במיוחד פרקים כא–כב (עמ׳ 171–238).

5 ראוי לציין את מאמריו של מ׳ מורשת בספר הזיכרון לחנוך ילון (רמת־גן תשל״ד), ובערכי המילון החדש לספרות חז״ל א ו־ב (רמת־גן תשל״ב; תשל״ד). מאמרים אלה הוקדשו ללשון הברייתות שבבבלי ושבירושלמי בהשוואה אל ״מקורותיהם״. אך הם עוסקים בברייתות, המשקפות לשון תנאים (אם כי לא טהורה, שכן היתה עליה השפעה מרובה של לשון האמוראים, כפי שהראה מורשת — וכפי שיודגם אף כאן), ולא בלשון האמוראים עצמה.

6 הם לקוחים מתוך עבודת גמר, שכתבתי על הנושא הזה באוניברסיטה העברית, בהדרכת פרופ׳ משה בר־אשר. תודתי נתונה לו אף כאן על הדרכתו, על עצותיו ועל הערותיו הרבות.

היא באה להראות את החידוש שבלשון האמוראים. ושנית, יש בה אף כדי להדגים את הבעיות, הכרוכות בתיאור לשון האמוראים בהתפתחותה מלשון התנאים.

מכלל הבעיות, נתנו דעתנו בעיקר לשתי שאלות חשובות, העולות מתוך העיסוק בהשוואת הלשונות הללו. שאלה אחת כרוכה בהבדל המהותי, שמקובל לראותו חוצץ בין לשון התנאים ובין לשון האמוראים: ההבדל שבין לשון מדוברת ובין לשון לא־מדוברת. מקובל, שלשון האמוראים לא היתה עוד מדוברת. לפיכך צפוי, שלא יחולו בלשון זו שינויים "פנימיים", "טבעיים", שדרכם לחול אך בלשון מדוברת, אלא רק שינויים שהם פרי השפעתה של הלשון המדוברת באותה עת (דהיינו ארמית), או של לשון ספרותית אחרת (לשון המקרא).[7] כך הן ציפיות החוקרים מלשון זו קודם הבדיקה, ועלינו לברר, האם אכן זהו מה שמתגלה מתוך הבדיקה.

שאלה נוספת, שהיא בעיה מתמדת לעוסק בהשוואת לשון האמוראים אל לשון התנאים, קשורה לגילוי פניה המקוריות של לשון התנאים. כידוע, מרכזיותה של לשון האמוראים גרמה להשפעה מסוימת של לשון זו (ובעיקר, מטבע הדברים, של לשון הבבלי) על מסירת לשון התנאים.[8] לפיכך, כאשר אנו נתקלים בפרט, שהוא אופייני בלשון האמוראים, אך נדיר מאוד בלשון התנאים — עומדת לפנינו השאלה: האם יש כאן קו, שהחל לעלות בלשון התנאים, וזכה להתפשטות בלשון האמוראים, או שמא אין זו אלא חדירה של לשון האמוראים אל מסירת לשון התנאים. (אין צריך לומר, שמדובר כאן במקרה שהפרט הבעייתי מצוי בעדי הנוסח המעולים של לשון התנאים, שגם הם, כידוע, לא ניקו מהשפעות מאוחרות.[9])

בעיה זו היא בעיה שכיחה, ולה שני צדדים: מצד לשון האמוראים הבעיה היא, מניין צמח פרט לשוני זה ומאימתי הוא קיים. מבחינת לשון התנאים הבעיה היא, האם אכן הוא היה קיים כבר באותה תקופה, והאם מותר לכללו בתיאור לשון התנאים. אך נדגיש: גם אם נכיר בקיומם של פרטים כגון אלו כבר בתקופת התנאים, הרי יש בהם שינוי בתפוצה, שגם הוא שינוי בעל־משמעות, ואף בכך יש חידוש בלשון האמוראים. על־כן, כלילתם של פרטים כאלו כאן באה לא רק לצורך הדגמת הבעיה, אלא יש בה משום תיאור ודאי של התפתחות לשון האמוראים.

תופעה זו הרי היא דוגמה יפה לתועלת שעשוי המחקר בלשון האמוראים להביא למחקר לשון התנאים. שכן רק מתוך שאנו יודעים, שפרט נדיר זה בלשון התנאים הוא הרגיל בלשון האמוראים, אנו באים לחשוד בו, שמא אין הוא מקורי בלשון התנאים.

לשון התנאים, שאליה אנו משווים, היא הלשון המתגלה בעדיה הטובים של לשון התנאים.[10] אך נעיר גם אל הלשון המשתקפת בדפוסים. כך ניתן יהיה להדגים, עד כמה השפיעה לשון האמוראים על גלגולי מסירתה של לשון התנאים.

7 ראה למשל י' קוטשר, מבעיות המילונות, עמ' 61.

8 ראה למשל י' קוטשר, 'לשון חז"ל', קובץ מאמרים בלשון חז"ל א, ירושלים תשל"ב, עמ' 3.

9 ראה, לדוגמה, י' קוטשר, מבעיות המילונות, עמ' 60.

10 למשנה נבדקו כתב־יד קאופמן, כתב־יד פארמה א והוצאת לו (כשנאמר להלן 'כתבי־היד' למשנה סתם — הכוונה לכתבי־יד אלה). בשאר היצירות התנאיות נבדקו כתבי־היד, שנבחרו לייצג את היצירות הללו במפעל המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית (ראה רשימת כתבי־היד

הקורפוס, ששימש לנו לצורך בדיקת לשון האמוראים, הוא מסכת סוכה, על־פי אחד מכתבי היד המעולים: כתב־יד אוקספורד e51 (2667).[11] לשם העמדת קורפוס אחיד ככל האפשר נבדקו רק מימרות האמוראים — להוציא ברייתות מחד, וסתם התלמוד מאידך. לפיכך יובאו בראש כל ערך דוגמות מתוך הקורפוס הנבדק. בתוך הערך תודגם לשון האמוראים גם ממקומות אחרים בתלמוד.

ב

נביא תחילה שני מקרים, שכבר עמדו חוקרים על ההתפתחות שבהם ואף ביארוה, אך לא ציינו, שכיוונה של התפתחות זו הוא מלשון התנאים אל לשון האמוראים. במקרים כאלה ניכר, עד כמה חשובה הפרדת חטיבותיה של לשון חז"ל: רק מתוך ההפרדה אנו יכולים לקבוע את יחסי המוקדם והמאוחר בלשון. ורק מתוך כך, התפתחות שתוארה דרך השערה יכולה להיות מתוארת דרך ודאי.

אלמלי

כ ע"ב: אמא עולא הגי ברואתא דמחוזא אלמלי קיר שלהן מסככין בהן; מה ע"ב: יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין מיום שנבראתי ועד עכשיו ואלמלי אלעזר בני עמי מיום שנברא העו' ועד העולם; נב ע"ב: אמ' ר' שמעון בן לקיש יצרו שלאדם מתגבר עליו בכל יום... ואלמלי הקב"ה עוזרו אין יכול לו; נב ע"ב: ואמ' ר' חמא בר ר' חנינה אלמלי שלשה מקראות הללו נתמוטטו רגלי שונאיהן שלישרא'.

1. במלה זו יש לדון בשני עניינים נפרדים: על עצם קיומה, לעומת אחותה 'אלולי'; ועל הוראתה — לחיוב או לשלילה.

2. נפתח בבעיית הוראתה: רבים הקדישו לעניין זה מחשבה, החל בראשונים וכלה בחוקרים אחרונים. והשאלה המטרידה היתה, האם באמת פירושה לעתים 'אילו' ולעתים 'אילו לא', כפי שנראה מן המקורות. בתקופת הראשונים היתה דעה, שיש כאן הבחנה של כתיב: בין 'אלמלא' באל"ף (לשלילה) ובין 'אלמלי' ביו"ד (לחיוב).[12] אך כבר נדחתה דעה זו, באשר אין לה אחיזה של ממש בתוך הספרים. מבין החוקרים האחרונים יש

בסוף המאמר). אני מודה בזאת לאקדמיה ללשון העברית ולעובדי מפעל המילון ההיסטורי, ובראשם פרופ' זאב בן־חיים, שהעמידו לרשותי כלים מכלים שונים לצורך בדיקות אלו.

11 ראה תיאורו אצל מ"צ פוקס, מהדורה ביקורתית של משניות סוכה עם מבוא והערות, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ט, כרך א (מבוא), עמ' סא–סג. וכן: י' קארה, כתבי־היד התימניים של התלמוד הבבלי, עדה ולשון י, ירושלים תשמ"ד, עמ' 7–8. על טיבם של כתבי־היד התימניים לתלמוד, שבתוכם כלול כתב־היד הזה — ראה קארה, שם, עמ' יח–כז. כתב־היד הזה נבחר משום שהוא כבר זכה לבדיקה (עם כתבי־היד הנזכרים) מבחינת לשונו הארמית, על־ידי י' קארה, וטיבו הוכח כמעולה. בכך הלכנו בדרכו של י' קוטשר, שהתווה את הדרך: לבדוק את הלשון העברית באמצעות כתב־יד, אשר כבר נבדק מבחינת לשונו הארמית, ועל־ידיה הוכח טיבו (ראה במאמרו 'מבעיות המילונות', עמ' 56).

12 ראה דעת רבנו תם, מגילה כא ע"א, תוספות ד"ה אלמלא. וראה מ' שלזינגר, ארמית בבלית, עמ' 276 והערה שם.

לצטט את מ"צ סגל,[13] שהצליח להבחין אימתי היא משמשת לחיוב ואימתי לשלילה. ולפי דבריו: לפני שם, או לפני פועל עם שי"ן הזיקה (המשמש, למעשה, כמו שם) — לשלילה; לפני פועל רגיל — לחיוב, ומשמעה כמו 'אילו': אלמלי הטיח בן זכאי את ראשו... לא היו משגיחים עליו (ברכות לד ע"ב).[14]

האחרון שעסק בעניין זה הוא, למיטב ידיעתי, זאב בן־חיים.[15] הוא מבטל את דברי כל קודמיו, וכן הוא נזקק לשאלה, מהו שגרם למלה זו להופיע בשתי הוראות סותרות. ולפי דעתו, ההתפתחות היא כזו: מתחילה שימשה 'אילולי' (ומתוך כך גם 'אלמלא', כמובן) לשלילה בלבד; והרי הדבר מובן מאליו, שכן היא מכילה את היסוד 'לא' (יחד עם המלה 'אִלו'), ואם כן אין לה כל מקום, למעשה, לשמש בהוראה חיובית. אך במלה זו חל תהליך נוסף: עקב דיסימילציה נשתנתה הגיית 'לא' ל'לֵא'. משום כך לא הורגשה המשמעות השוללת, ועל־כן הוסיפו במשך הזמן, בכל מקום שהיתה מצויה בו 'אלמלי', 'לא' נוספת להבהרת משמעותו השלילית של המשפט.

כך נוצרו משפטים רבים בתבנית 'אלמלי לא'. עקב כך נתפסה המלה, בטעות, כאילו משמעותה חיובית, וכאילו פירושה 'אילו'. ומתוך כך הגענו אל השלב האחרון, שבו כבר הוחל להשתמש במלה זו ממש בהוראה חיובית. אלא שהדבר חל בהגבלה מסוימת: במשפט פועלי הוחדרה 'לא' נוספת, בכל מקום שהיתה בו 'אלמלי'; על־כן אין במשפט פועלי לעולם 'אלמלי' לבדה לשלילה. לעומת זאת במשפט שמני, שאינו יכול להישלל על־ידי 'לא', היה זה מן הנמנע להחדיר 'לא' נוספת. ועל־כן נותרה 'אלמלי' לבדה (בלי הוספת 'לא') במשמעות שלילית רק במשפטים שמניים. (וזהו שיצר את הרושם שהביא את סגל להבחין מה שהבחין.)

ראוי עוד להוסיף, שגלגול סמנטי זה חל רק במלה 'אלמלי', ולא חל ב'אלולי'.

3. בן־חיים מתאר את המצב על־פי השערה, שכן לפי דבריו, היום כבר אי־אפשר להבחין במקורות, והם מלאים 'אלמלי' בין לחיוב ובין לשלילה. אך הבודק את המצב באופן היסטורי ימצא, שהשערתו מתאשרת באופן מפתיע על־פי המקורות, ואפשר להראות את שלבי ההתפתחות עין בעין. שכן בלשון התנאים 'אלמלי' משמשת לעולם לשלילה, ואין אפילו פעם אחת שבה 'אלמלי' מזדמנת לחיוב. ולא זו בלבד, אלא שפעם היא מזדמנת אף לפני פועל — ששם, לפי דבריו, נהגו להוסיף 'לא' יתירה — ואף שם היא מצויה בהוראה שלילית, וללא תוספת של 'לא'. והרי דוגמות: גדולה מילה שאילמלי היא לא נתקיימו שמים וארץ (תוספתא נדרים ב, ז); ר' עקיבה או' אלמלי כת' אי אפשר לומר (ס"ב, עמ' 82). ולפני פועל: ראוי היה עזרא שתנתן תורה על ידו אילמלא קידמו משה (תוספתא סנהדרין ד, ז) — בהוראה שלילית. ורק פעם אחת בכל ספרות התנאים נראה כאילו היא במשמעות חיובית: שאילמלא לא הזיקו היה שוה שמונה מאות זוז (תוספתא ב"ק ג, ה). תוספת ה'לא' מראה במבט ראשון, כאילו משמשת 'אלמלי' כאן במשמעות חיובית. אלא שלאחר דבריו של בן־חיים אנו יודעים פשר דבר: כאן אנו

13 לשוננו ד (תרצ"ב–תרצ"ג), עמ' 207–208. ועיין גם בן־יהודה, א, עמ' 250.

14 כל הדוגמות שהביא סגל לקוחות מן התלמוד הבבלי(!).

15 'כיצד נשתמש במלת אלמלא', לשוננו יח (תשי"ב–תשי"ג), עמ' 27–30.

רואים את התהליך, שבו הוסיפו 'לא' יתירה, להבלטת משמעותה השלילית של 'אלמלי'. אך את שלבו האחרון של התהליך — ש'אלמלי' כבר הופכת חיובית -- אין אנו רואים בספרות התנאים. דבר זה מופיע רק בתלמוד: אלמלי משמרין ישראל שתי שבתות כהלכתן מיד נגאלין (שבת קיח ע"ב); אלמלי הייתי באותו הדור לא קבעתיו אלא בעשירי (תענית כט ע"א); שאלמלי כעסתי לא נשתייר משונאיהן של ישראל שריד ופליט (ברכות ז ע"א).

4. נמצינו למדים: אותם שלבי התפתחות, שהביע בן־חיים בדרך של השערה — ניתן לראות על־ידי סקירת המקורות: בספרות התנאים אין 'אלמלי' אלא לשלילה, אך כבר מתחיל התהליך של צירוף 'לא' אחריה, להדגשת שלילתה. מכאן פתוחה הדרך להבנתה במשמעות חיובית, כאילו פירושה 'אילו'. ואכן, זהו שמופיע בלשון האמוראים — היא מופיעה פעמים רבות בהוראה חיובית, במשמעות 'אילו'.

5. בתוך הדוגמות שבקורפוס שלנו, כפי שניכר, בדרך כלל משמעותה שלילית; אך פעם אחת משמעותה חיובית: ואלמלי אלעזר בני עמי מיום שנברא העו'... (סוכה נב ע"ב) — ואם כן, משמעותה הכפולה מודגמת יפה אף בתוך הקורפוס שלנו.

6. אלא שכאן עולה בעיית עצם קיומה של המלה בספרות התנאים. שכן במשנה, לפי הקונקורדנציה, היא מצויה ארבע פעמים — אך שלוש מתוכן אינן מופיעות בכתבי־היד. פעם אחת מופיעה בכי"ק, אך היא מפוקפקת: צורך היה הדבר לומר שאילו מלא כן יש במשמע (קידושין ג, ד). ותוקן: שאיל מנה[16] (על הגליון); ואולי צריך לומר: שאלמלא (אך אולי 'שאלולא'?). אך ודאי יש משמעות לכך, שהפעם היחידה שהתיבה נקרית בה בכי"ק היא משובשת ומוגהת. ואף בשאר ספרות התנאים היא מצויה מעט מאוד — עשר פעמים בסך־הכול. דוגמות לכך כבר הובאו לעיל. אך ראוי לציין: המלה מצויה בכל ספרות התנאים, אך לא במשנה (היינו: לא בכי"ק, כמתואר לעיל) ולא בספרא (היינו: לא בכ"י וטיקן 66 של הספרא). מכאן יש ללמוד, שכתבי־היד המעולים ביותר של ספרות התנאים אינם מכירים מלה זו.

7. לעומתה 'אלולי' מופיעה בספרות התנאים במרווח, וגם במשנה ובספרא: גדולה מילה שאילולי היא לא ברא הקב"ה עולמו (נדרים ג, יג); שאילולי מוראה איש את רעהו חיים בלענו (אבות ג, ב); אילולי ספר תורה שנשתייר להם (ספרא קיב, ג).

8. בבבלי 'אלמלי' נפוצה עד מאוד, ואילו 'אלולי' איננה מצויה כלל (המובאה היחידית שבקונקורדנציה היא ממסכת שקלים). היא משמשת בעיקר בעברית, אך יש מעט גם בארמית: אלמלי נגדוה לחנניה מישאל ועזריה פלחו לצלמא (כתובות לג ע"ב).

בירושלמי מופיעה 'אלמלי' רק פעמיים: אלמלא שנתן הקב"ה חן כל מקו' בעיני יושביו (יומא מא ע"ב); אילמלא רבי אבא כבר היינו באין להתיר עבודה זרה שלהן

16 ראה בראשית רבה, מהדורת י' תיאודור — ח' אלבק, ירושלים תשכ"ה, עמ' 335: דאילו מני דקרא תרנגולא הוינא מחי יתך (כך לפי מספר כתבי־יד). וראה הערת תיאודור שם. ראה גם י"נ אפשטיין, דקדוק ארמית בבלית, עמ' 142. הוא ציין למקום שבבראשית רבה, אך לא ציין לתיקון שבכי"ק. וזהי, כנראה, מלה השייכת ללשון אמוראי ארץ־ישראל — המתגלה כאן בבראשית רבה, וגם על־ידי המתקן של כי"ק (!).

(גיטין מז ע"ג). אך חוץ מזה, תמיד 'אילולי': אילולא שבא נחום ופירשה לנו (חגיגה עו ע"ד); אילולא שאת תוודס לא היינו מנדין אותך (ביצה סא ע"ג) [השווה המקבילה בבבלי: אלמלא תודוס אתה גוזרני עליך נדוי (ברכות יט ע"א)].

9. מכאן ברור: מלה זו בבלית, והיא מאפיינת את לשון הבבלי דווקא. ומתוך כך עולה השאלה: האם אין לראות את ההופעות הבודדות שבספרות התנאים — כאמור: במיעוט מול 'אילולי', ואף לא בכתבי־היד הטובים ביותר — כחדירות מאוחרות בהשפעת הבבלי? אם כן, שוב לא נוכל להוכיח את ההתפתחות שתוארה לעיל, שכן כל ההופעות שבספרות התנאים צריך לתקן ל'אלולי', ובמלה זו, כאמור, לא חל השינוי הסמנטי המתואר. (דבר זה יסביר, מדוע ההתפתחות לא חלה במלה 'אלולי' — שכן ההתפתחות הסמנטית הזאת חלה רק בבבל, אך לא בא"י.)

אין כאן כוונה להכריע בדבר. יש כאן רק העמדת הבעיה, שנזכרה כבר בתחילה: במקרים כאלה, האם מבשרים ללשון האמוראים לפנינו, או שמא גלגולי מסירה בלבד.[17]

אסור

כו ע"ב: אמ' רב אסור לאדם לישן ביום יתר משנת הסוס; לז ע"ב: אמר רבא הדס שלמצוה אסור להריח בו אתרוג שלמצוה מותר להריח בו; אמ' רבא הדס במחובר מותר להרח בו אתרוג במחובר אסור להרח בו; מו ע"ב: דא"ר זירא אתרוג שנפסלה אסור לאוכלה כל שבעה.

1. כבר עמדו חוקרים על ההבדל שבין לשון א"י, הנוקטת 'אסור מל־', ובין לשון בבל, הנוקטת 'אסור ל־'.[18] לאחרונה עסק בכך גב"ע צרפתי,[19] האומר: מסתבר ש'אסור מל' קודם ל'אסור ל', ומ"ם היחס נשמטה במשך הזמן.[20] והוא מוסיף: שלב התפתחות נוסף הוא, שבו אמרו, לא רק שהאדם אסור מלעשות מעשה מסוים, אלא גם, במעבר מטונימי, שהמעשה הוא שאסור על האדם. אך הוא לא פירש, אימתי חלה התפתחות זו (ואף לא הוכיח, שיש כאן התפתחות כרונולוגית). להלן נראה, שמסתבר שהתפתחות זו לא חלה אלא בלשון האמוראים.

בדיקת המצב בלשון המשנה מראה, שברוב המכריע של המקרים נושא ה'אסור' הוא אדם או חפץ מפורש: השוכר את הפועל לעשות עימו ביין נסך שכרו אסור (ע"ז ה, א) — השכר הוא שאסור. כנגד הפרצה אסור (כלאים ד, ד) — הכוונה: מה שכנגד הפרצה אסור. אבל מבנה שלא נזכרו בו אדם או חפץ מפורש האסורים, מצוי במיעוט: לפני אידיהן שלגויים שלשה ימים אסור מלשאת ומלתת עימהן (ע"ז א, א). אבל גם במקרים שאין החפץ או האדם מפורשים, מסתבר, או לפחות אפשר, לפרש זאת על חפץ או אדם מסוימים. ואילו מקרים, שאין בהם כל אפשרות לפרש את ה'אסור' אלא כך שנושאו יהיה עצם המעשה, מקרים כאלה אין במשנה.

17 לגבי גזרונה של המלה — ראה בן־חיים (לעיל, הערה 15), הערה 5. הוא חולק על כל הגזירות שהוצעו, ומציע: אן + מא + לא (שנוצר מלכתחילה בארמית).

18 ראה י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1264; ד' רוזנטל, עבודה זרה, עמ' 82.

19 מסורת לשון חכמים, עמ' 454.

20 חילוף זה נזכר גם אצל אבא בנדויד, חלק א, עמ' 212, כהבדל שבין א"י לבבל. וראה גם שם, עמ' 177.

על־כן לא נמצא במשנה מבנה שיהיה בו 'אסור', כאשר האדם או החפץ מקושר אליו על־ידי מלת יחס; אם מופיע האדם האסור, הרי הוא הנושא. לכן המבנה הרווח במשנה הוא: שאבל אסור מלרחוץ (ברכות ב, ו). לעומת זאת בתלמוד המצב הפוך. יש, אמנם, גם מבנה כבמשנה: א"ל ר"ג אסור אתה לבא בקהל (ברכות כח ע"א); גמר אסור מלאכול (ברכות מב ע"א). אבל המבנה הרגיל הוא: אסור לו לאדם שיעבור אחורי בהכ"נ בשעה שהצבור מתפללין (ברכות ח ע"ב); ת"ח אסור לו לעמוד במקום הטינופת (ברכות כד ע"ב). 'אסור לו לאדם שיעבור', ולא 'אדם אסור (מ)לעבור'; 'ת"ח אסור לו לעמוד', ולא 'ת"ח אסור (מ)לעמוד'. וכן: אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה (קידושין מא ע"א). מבנה כזה: אסור לפלוני לעשות כך וכך — אין במשנה כלל וכלל. והוא מה שנכתב לעיל: במבנה 'אסור לאדם לעשות' — הנושא הוא ודאי 'לעשות', ואילו במשנה אין מקרה, שהנושא בו הוא עצם המעשה.

2. בדיקה בכל ספרות התנאים מעלה, שיש רק שני חריגים בכל ספרות התנאים, ושניהם בתוספתא: בעה"ב שקיים ירקות שדה בכרם אסור לו ומותר לכל אדם (כלאים ג, יב). 'אסור לו' — ולא 'אסורים לו' (ולא 'הוא אסור'). וכן: מותר לבני נח לזרוע וללבוש כלאים, אסור להרביע ולהרכיב אילנות (ע"ז ח, ח). 'מותר לבני נח', 'אסור' — ולא 'מותרין בני נח', 'אסורין'.[21] אך אלו הם חריגים יחידים בכל ספרות התנאים. וחשוב להדגיש: לא רק שמבנה כבתלמוד אין, אלא שמצוי מאוד דווקא המבנה המנוגד, כבמשנה: מה אני לבוא בקהל א"ל ר"ג אסור אתה א"ל ר' יהושע מותר אתה (תוספתא ידים ב, יז); ולא: 'מותר לך, אסור לך' (תוספתא זו צוטטה לעיל מן התלמוד, ואין ספק שנשמרה בתלמוד כלשונה המקורי, על־פי הסגנון התנאי). וכן: כיון שבא ליכנס לקיטון אמר לו בני מכאן ואילך אתה אסור (ס"ב, עמ' 180); ולא: 'אסור לך'.

3. לסיכום: המלה 'אסור', הנפוצה בלשון התנאים, שינתה את המבנה התחבירי הקשור בה: בעוד שבלשון התנאים נושאה הוא אדם או חפץ (בדרך־כלל מפורש), הרי בלשון האמוראים נושאה הוא, על־פי רוב, מקור המציין את עצם הפעולה. ואילו האדם, שאותו מעשה אסור עליו, מופיע בלשון האמוראים כמשלים שלפניו מלת היחס ל־.

4. בארמית הבבלית מבנה כזה נעדר: לא מצאתי בתלמוד אפילו פעם אחת מבנה כמו 'אסיר (ליה) לאיניש למעבד', או כיוצא בו. על־כן מסתבר, שיש כאן התפתחות פנימית, כמשתמע מדברי צרפתי, שצוטטו לעיל.

5. ויש להוסיף: המבנה הרגיל ביותר בתלמוד הוא ללא הזכרת האדם האסור, אלא בהזכרת המעשה האסור בלבד: אסור לישב על מיטת ארמית (ברכות ח ע"ב); ערוה בעששית אסור לקרות ק"ש כנגדה (ברכות כה ע"ב); אסור לעבור כנגד המתפללין (ברכות כז ע"א). וכן ניכר מן הדוגמות שלעיל, מן הקורפוס שלנו. מבנה זה, כאמור, הוא הנדיר בספרות התנאים. אפשר שיש להבין אף שינוי תפוצה זה על־פי השינוי שנתבאר לעיל: מכיוון שבלשון התנאים נושא ה'אסור' הוא האדם (או החפץ), הרי אין זה נוח להשמיטו. ואמנם ההשמטה אפשרית, אך היא אינה נפוצה — משום שהיא יוצרת משפט, החסר את נושאו. בלשון האמוראים, שבה נשתנה הנושא, שוב אין בהשמטת האדם האסור משום השמטת הנושא, אלא השמטת משלים מסוים, ואין זו כבר בגדר

21 אך מעניין: כ"י ארפורט גורס 'מותר לבן נח', ואם כן ייתכן שנוספה כאן ל יתירה.

השמטה כלל; אין משפט, שבו חסר האדם האסור, בגדר משפט חסר, שהרי הנושא נמצא במשפט, והוא שם הפעולה המוסר את המעשה האסור.

ואם נצעד צעד נוסף נוכל אולי להציע, שמבנה אחרון זה — 'אסור לעשות' — הוא החוליה המקשרת, והוא שגרם את שינוי הנושא (ואין צורך להזדקק למטונימיה, כדברי צרפתי): 'אסור לעשות' נוצר מתחילה על־ידי השמטת הנושא. במשך הזמן נתפס 'לעשות' כנושא המשפט. מתוך כך, כאשר רצו לציין אף את האדם, נאלצו להוסיפו כמשלים בלבד, באמצעות מלת יחס. ההתפתחות המוצעת, אפוא, היא כזו: אדם אסור מלעשות > אסור מלעשות > אסור לאדם לעשות.

ג

מכאן ואילך נביא דוגמות, שככל הידוע לנו טרם עמדו החוקרים על חידושה של לשון האמוראים בהן.[22] אף הן, כדוגמות הראשונות, מראות את התפתחותה של לשון האמוראים מלשון התנאים.

גדול יתר מן (מ־)

מט ע"ב: אמ' ר' אלעזר גדול העושה משפט וצדקה יתר מכל קרבנות כולן; אמ' ר' אליעזר גדולה גמילות חסדים יתר מן הצדקה.

1. במשנה אין לעולם 'גדול יתר מן', אלא תמיד 'גדול מן'. היינו: ערך היתרון מובע על־ידי מלת היחס 'מן' בלבד: ואין באחיו גדול ממנו (סוטה א, ט); אבא גדול מאביך (סנהדרין ד, ה), ועוד.

2. בשאר ספרות התנאים יש, אמנם, מבנה כבמשנה: מצות כהן גדול להיות גדול מאחיו בנוי בכח (תוספתא כיפורים א, ו); רצה לחלוק כבוד לרבו או למי שגדול ממנו (תוספתא ברכות ה, ז), ועוד.

אך יש גם מבנה המקביל אל 'גדול יותר מן': אין לך בכל הכרכין רע יותר מסודמיין (תוספתא שבת ז, כג); קשה עונש האחרון יותר מן הראשון (תוספתא שבת יג, ד); הוי אומר מים קלין יותר מאדם (תוספתא סוטה ח, ג); שמא מרובין אתם יותר מן המצר' (ס"ד, עמ' 211); הכסות היתה חביבה עליהם יותר מן הכסף ומן הזהב (מכילתא, עמ' 46).

כלומר: בשאר ספרות התנאים שחוץ למשנה יש (לצד המבנה המשנאי) גם מבנה, שבו מובע ערך היתרון על־ידי 'יותר מן', ולא על־ידי מלת היחס לבדה.

3. בתלמוד: כפי שמודגם לעיל, גם בתלמוד מצוי המבנה של 'גדול יותר מן'. אלא שבתלמוד נתפתחה הבחנה חדשה, שאיננה מצויה בספרות התנאים: כאשר 'גדול' מפסיק בין שני הערכים המושווים, אין משתמשים ב'יותר'; אך כאשר 'גדול' פותח את המשפט, ושני הערכים המושווים עומדים זה לצד זה, משתמשים ב'יותר', כדי להפסיק בו בין

22 שני פרטים הוזכרו כבר אצל א' בנדויד (ראה להלן, הערות 24, 26). אך הם הוצגו אצלו כנטייה, ולא ניתנו בהם הנתונים, המאפשרים דיון במעמדם לאורך תקופת לשון חז"ל.

הערכים המושווים; ובמקרה זה נמצא, שהמבנה הוא 'גדול יותר מן'. כלומר, יש הבחנה בין:

א גדול מ־ב — אין משתמשים ב'יותר'.

גדול א יותר מ־ב — משתמשים ב'יותר'.

דוגמות: לא מפני שזה גדול מזה (תענית כה ע"ב); אמרו לה שלנו גדול משלהן (ב"מ פד ע"א); אם היה אחד מהם גדול מחבירו בחכמה ובמנין (ע"ז ז ע"א).

אבל: גדול מה שנאמר במיכאל יותר ממה שנאמר בגבריאל (ברכות ד ע"ב); גדול הקורא ק"ש בעונתה יותר מהעוסק בתורה (ברכות י ע"ב); גדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה (קידושין לא ע"א).

חריגים בתלמוד לכלל זה נדירים ביותר.[23] מהי הסיבה להבחנה זו? נראה, שהתבקש אמצעי להפסיק בין הערכים המושווים, אמצעי שיהיה בולט יותר ממלת היחס לבדה. על־כן, אם 'גדול' עצמה מפסקת — די בכך; אך אם היא מוקדמת לתחילת המשפט — יש צורך בתוספת של 'יותר'.

ושמא ההסבר שונה במקצת: המבנה עצמו הוא 'גדול מן'. אך במשפט כמו 'גדול מה שנאמר במיכאל יותר ממה שנאמר בגבריאל', אין המלה 'גדול' חלק מן הצירוף, ואין היא מהווה חלק ממבנה ערך היתרון. 'גדול', לפי זה, עומדת לבדה. ואילו משמעות היתרון מושגת על־ידי 'יותר מן' בלבד.

המעיין בדבר ימצא, שאין הבדל גדול בין שני ההסברים. מכל מקום יש לראות, שנתפתחה כאן הבחנה חדשה, שאינה מצויה בספרות התנאים.

4. ירושלמי: אין אפילו פעם אחת מבנה של 'גדול יותר מן'. כלומר: במקרה זה קרוב הירושלמי קרבה יתירה ללשון המשנה — ולא ללשון שאר ספרות התנאים. יתר מכך: משפט הפותח ב'גדול' (או שכמותו) אין במשנה, ועל־כן אי־אפשר לבדוק בה, כיצד הוא בנוי. אך בירושלמי יש משפטים כאלה, ואף בהם המבנה הוא 'גדול מן', ללא 'יותר'. דוגמות: גדול הוא דבר שהוא בפריעת חוב מדבר שאינו בפריעת חוב (פאה טו ע"ד); גדול עונש האחרון מן הראשון (שבת טו ע"ג); גדול הוא קידוש השם מחילול השם (קידושין סה ע"ב). וכן תמיד.

5. לסיכום: במשנה הבעת ערך היתרון היא קבועה: 'גדול מן'. בכך שווה המשנה אל לשון המקרא. בשאר ספרות התנאים נתפתחה הבעה של הוספת 'יותר' — נוסף על מלת היחס. ואילו בלשון אמוראי־בבל נתפתחה הבחנה בין מקרים שבהם 'גדול' מפסיק בין הערכים המושווים, ובין מקרים שבהם אין הוא מפסיק, ויש צורך ב'יותר' שיפסיק.

23 בצירוף הכולל את המלה 'גדול' עצמה יש חמישה חריגים בדפוסים: (א) גדול יום הגשמים מתחיית המתים (תענית ז ע"א); בכ"י אוקספורד 366, וכן מינכן 95 — יתר (כי"מ: יותר) מתחית המתים. (ב) גדול אונאת דברים מאונאת ממון (ב"מ נח ע"ב); בכ"י מינכן 95, פירנצה, וטיקן 115 — יותר מאונאת ממון. (ג) גדולה הכנסת אורחין מהקבלת פני שכינה (שבת קכז ע"א = שבועות לה ע"ב); בכ"י מינכן 95, בשבועות: יותר מהקבלת פני שכינה (אבל בשבת — כבדפוס). (ד) כלום גדול עוני משישים ריבוא (סנהדרין קא ע"ב); משפט זה נאמר כדרשה על הפסוק 'גדול עֲוֹנִי מנשוא', ובנוי במשקלו. (ה) גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה (נזיר כג ע"ב = הוריות י ע"ב). נמצא, שחריג ממשי, ללא חילוף גירסה, יש רק אחד, והוא בטל במיעוטו בשפע הדוגמות המאשרות את הכלל.

הירושלמי שווה, בעניין זה, אל לשון המשנה, ואם כן אין לראות את כל לשון האמוראיו כמקשה אחת בפרשה זו.

מסתבר, שגם מנהג שאר ספרות התנאים שמחוץ למשנה, וגם המנהג שמצוי בבבלי, יכולים להיות פרי התפתחות פנימית וטבעית.

גזירה/גזירה שמא

יד ע״א: דרבי מאיר... אית ליה גזירת תקרא ור׳ יהודה... לית ליה גזרת תקרא; טו ע״א: הכא בנסרים משופין עסיקינן ומשום גזרת כלים נגעו בהן; כו ע״א: אמ׳ רב יוסף גזרה שמא יירדם; מא ע״א: על שחוטין מתחללין על חיין אין מתחללין גזירה שמא יגדל מהן עדרים עדרים; מה ע״ב: אמ׳ רבא גזירה שמא יטלנו בידו ויעבירנו ארבע אמות ברש׳ הרבים; נ ע״א: וחזקיה אמ׳... וכלי שרת אין מקדשין אלא מדעת וגזירה שמא יאמרו לדעת נתקדשו; ור׳ ינאי אמ׳... וכלי שרת מקדשין שלא מדעת וגזירה שמא יאמרו לקידוש ידים ורגלים מילאן.

1. הצירוף ׳גזירה שמא׳ איננו מצוי בכל ספרות התנאים. אך צירוף זה אינו אלא תוצאה של המשמעות החדשה שקיבלה המלה ׳גזירה׳ בלשון האמוראים. בלשון התנאים ׳גזירה׳ יכולה להיות חלק מן הצירוף ׳גזירה שווה׳, או שמשמעותה חוק חובה (לעתים — בהדגשת החיוב לעומת רשות, כמו בדוגמות שלהלן): נשיא יחטא. יכול גזירה עליו שיחטא (ספרא יט ע״ד); יכול גזירה ת״ל ואם. אינו אלא רשות (מכילתא דרשב״י, עמ׳ 166).

2. בתלמוד היא משמשת במשמעות מיוחדת: איסור, שמטרתו למנוע מכשול באיסור אחר. ועל־פי הגדרתו של בן־יהודה: ׳תוספת חומרה לאסור דבר לבלתי יבואו להתיר דבר אסור מכבר׳. לדוגמה: פירות הנושרין טעמא מאי, גזירה שמא יעלה ויתלוש. היא גופה גזירה ואנן ניקום ונגזור גזירה לגזירה?! (ביצה ב ע״ב — ג ע״א). בדוגמה זו בולטת משמעותה החדשה של ׳גזירה׳, שמתוכה צמח הצירוף ׳גזירה שמא׳. משמעות זו בולטת בכל הדוגמות שהובאו לעיל מן החומר שלנו.

3. לשם הבלטת חידושה של לשון האמוראים בעניין זה יש לציין, שמקומות אפשריים לצירוף זה מצויים לרוב בספרות התנאים; למעשה, כמעט בכל מקום שיש בו ׳שמא׳: לא ילקטו אלא עניי כהנים שמא ישכחו ויתנו לתוך פיהם (תרומות ט, ב); לא יצא החייט במחטו סמוך לחשיכה שמא ישכח ויצא (שבת א, ג). ׳שמא׳ — ולא ׳גזירה שמא׳.

4. דומה, שבעניין זה אין השפעה של הארמית הבבלית, אלא זוהי התפתחות פנימית של לשון האמוראים. שכן המלה ׳גזירתא׳ מצויה, אמנם, בארמית הבבלית, אלא שהיא מצויה שם רק במשמעות הקדומה של ׳גזירה׳ העברית: דכי גזרי גזירתא ומית חד מינייהו מבטלי לגזרתייהו (תענית כט ע״א). ועל־כן אין גם לעולם ׳גזירתא דילמא׳ וכד׳, ובצירוף הזה משמשת תמיד המלה העברית.

חלק ב–/ חלק על

חלק על

כ ע״א: ואזדא ר׳ שמעון בן לקיש לטעמיה דאמר... וכך אמ׳ ר׳ חייה ובניו לא נחלק ר׳

דוסא וחכמ׳ על מחצלות שלאושה שהן מטמאות ועל שלטבריה שהן טהורות לא נחלקו אלא על שלשאר מקומות.

חלק ב–

יד ע״א: אמר רב מחלוקת בנסרים שיש בהן ארבעה... ושמואל אמ׳ בשאין בהן ארבעה מחלקת; לא ע״א: אמ׳ רב נחמן מחלוקת בתוקף בחבירו והוציאו מסוכתו; אמ׳ רבא מחלוקת בלולב; לו ע״ב: כמחלקת כן כך מחלקת באבנים שלבית הכסא; מא ע״א: אמ׳ רבא מחלוקת בזכרים אבל בנקבות... אמ׳ רב אשי מחלוקת בפרי ראשון אבל בפרי שני... אלא אמר רב אשי מחלוקת בפארי שני אבל בפרי ראשון...; נ ע״ב: אמ׳ רב יוסף מחלוקת בשיר שלקרבן... אבל שלבית השאובה דברי הכל...; נא ע״א: ור׳ ירמיה אמ׳ מחלוקת [ב]שלבית השאובה... אבל שלקרבן דברי הכל...

1. ׳מחלוקת׳ עם מלת יחס מוצרכת אין במשנה, אלא פעם אחת ובלא מלת יחס: שיר השירים מטמא את הידים וקהלת מחלוקת... ושיר השירים מחלוקת (ידים ג, ה). אבל הפועל ׳נחלק׳ נמצא, ומלת היחס היא ׳על׳: לא נחלקו על קהלת (ידים ג, ה); לא נחלקו ב״ש וב״ה על פירות שלא ניגמרה מלאכתן... ועל מה נחלקו (מ״ש ג, ו). וכן תמיד.

2. גם בשאר ספרות התנאים אין ׳מחלוקת׳ בצירוף מלת יחס מוצרכת (חוץ ממקום אחד שיובא להלן), אלא תמיד הפועל, וגם שם מלת היחס המוצרכת היא ׳על׳: לא נחלקו ב״ש וב״ה על ברכת המזון שבתחילה ועל הבדלה שבסוף ועל מה נחלקו (תוספתא ברכות ה, ל); אי זו היא סמיכה שנחלקו עליה (תוספתא חגיגה ב, י); ראה הלכה זו היאך נחלקו עליה אבות הראש׳ (תוספתא ט״י א, י). אבל במקום אחד יש בתוספתא ׳מחלוקת׳, ומלת היחס היא ׳ב׳: אבא שאול אומר בזו היא מחלוקת (תוספתא אהלות ו, ו [2×]). (דוגמה זו אינה בדיוק כדוגמות שלפנינו בתלמוד, שכן לא פורש נושא המחלוקת, אלא רק ׳בזו׳.)

3. בתלמוד: יש ׳נחלק על׳, כבספרות התנאים, אבל יש גם הרבה מאוד ׳נחלק ב–׳: אותן לחיים שנחלקו בהן ר״א וחכמים (עירובין יד ע״ב); שהרי סמיכה אינה אלא משום שבות ונחלקו בה גדולי הדור (חגיגה טז ע״ב); לא נחלקו אלא בשטר שאין עליו עדים כלל (ב״ב קע ע״א). וכן ׳מחלוקת ב–׳ (תמיד): מחלוקת בק״ש (ברכות טו ע״ב); מחלוקת בשכח אבל במזיד ד״ה יחזור למקומו ויברך (ברכות כג ע״ב).

4. למרות שבפועל קיים ׳חלק על׳ לצד ׳חלק ב–׳, נראה שחל בתלמוד בידול סמנטי על־ידי מלות היחס המצטרפות לפועל: ׳חלק על׳ מציין את האדם, בעל הדעה החולקת; ואילו ׳חלק ב–׳ מציין את העניין הנידון. הבחנה זו מודגמת יפה בדוגמות כגון אלו: שאף ר׳ יוסי לא נחלק עליו אלא בשדה ואילן (ב״ב עט ע״א); שאף ר״י לא נחלק עליו אלא בדבר שאין הנשמה תלויה בו (תמורה יא ע״ב).

יש, אמנם, גם ׳חלק על׳ לציון העניין, כבספרות התנאים. אבל ׳חלק ב–׳ הוא רק לציון העניין, ואילו ׳חלק על׳ הוא גם לציון החולק. היינו:

האדם החולק:	חלק על
העניין:	חלק על / חלק ב–

ומסתבר, ש׳חלק על׳ לציון העניין הוא מורשת לשון התנאים, שעדיין לא נדחקה לגמרי

מלשון האמוראים. ואילו 'חלק ב–' לציון העניין הוא התפתחות לשם ההבחנה, שלא דחקה לגמרי את 'חלק על' ממקומו.

5. מצב דומה קיים גם בירושלמי: יש בו 'חלק על' (נדמה שיותר מן הבבלי), אך גם 'חלק ב–' לציון העניין, כבבבלי: א"ר אילעאי שאלתי את רבי יהושע באילו עומרין חלוקין ב"ש וב"ה (פאה יט ע"ב); הוינן סברין מימר בכל הדברים חלוק רבי אליעזר (שבת טז ע"ד); א"ר חייא בר בא כשם שהן חולקין כאן כך הם חלוקין בטומאה (פסחים לד ע"ב).

6. הבחנה זו שנזכרה לעיל קיימת בארמית הבבלית, בשורש המקביל — פל"ג: 'פלג על' — לציון החולק: הכי קאמרי ליה רבנן פליגי עילווך (ברכות ט ע"א); אי הגרלה הגרלה ממש קא אמריתו פליגנא עלייכו בחדא (יומא מ ע"א). אבל 'פלג ב–' — לעניין הנידון: למטה מי' פליגי ובהא פליגי (שבת ד ע"ב); פליגי בה רבי יעקב בר אידי ורבי אחא בר חנינא (ברכות ה ע"ב); בתרתי פליגי פליגי בטלטול ופליגי במלאכה (שבת קטז ע"ב).

7. לסיכום: בלשון התנאים קיימת היתה רק מלת יחס מוצרכת אחת ל'חלק': 'חלק על'. בלשון האמוראים נתפתחה הבחנה חדשה — בין ציון האדם החולק ובין ציון העניין הנידון. הבחנה זו מובעת על־ידי ההבחנה בין 'חלק על' ובין 'חלק ב–'. הבחנה זהה קיימת גם בירושלמי וגם בארמית, ואפשר, שיד הארמית בדבר.

תדע

מז ע"א: ...ואותימ' ר' חאמא בר ר' חנינה תדע שהרי חלוק בשלשה דברים.

1. 'תדע' במשמעות של הוכחה נמצא פעם במשנה, ועוד בספרות התנאים. אבל בכל המקומות שהוא נמצא בהם, תמיד יש מושא אחריו: תדעו שהן אלוהות שהרי אילו לא בטלו (ע"ז ד, ז); אמר רבן שמעון בן גמליאל תדע שנתארו טללים, בראשונה כשהיה הטל יורד (תוספתא סוטה טו, ב); רבי אומר תדע שאין טומאת משקין לכלים מן התורה אלא מדברי סופרים שאין טומאה מן התורה מטמא כלי שטף מאחוריו (ספרא נה ע"ב). וכשפורש מושא ההוכחה כבר קודם לכן, מסתפקים בלשון קצרה: תדע לך שכן שהרי אמרו (ס"ד, עמ' 401). אבל 'תדע' לבד, כפי שלפנינו, בלא מושא אחריו בכלל — אין בכל ספרות התנאים.[24]

והשווה: תדע לך שהיא כן שהרי אמרו (ספרא מז ע"ד). כך על־פי כ"י וטיקן 66. אבל בדפוס: תדע, שהרי אמרו.

2. בתלמוד 'תדע' נפוץ, וכמעט תמיד אין מושא אחריו: תדע, דקתני הקורא, דיעבד אין לכתחילה לא (ברכות טו ע"א); א"ר יוסף תדע, דהא לא איגייר גיורא מינייהו (ברכות יז ע"ב); תדע, שהרי פכין קטנים מצילין באהל המת (ברכות כג ע"א).

3. מקרה זה הוא מקרה אופייני של השמטה לשם הקיצור, והשמטה זו לא אירעה אלא בלשון האמוראים.

24 הבדל זה נזכר אצל בנדויד, חלק א, עמ' 212, כהבדל שבין לשון א"י ובין לשון בבל.

בכדי

מב ע"ב: והוא שיכול לאכלה בכדי אכילת פרס... ובגדול אע"פ שאינו יכול לאכלה בכדי אכילת פרס.

1. במשנה הביטוי 'כדי', המציין 'בזמן, במשך', בא לעולם בלא ב–' בראשו:[25] והן טהורין עד שישהא כדי אכילת פרס (נגעים יג, ט). שלוש פעמים יש 'בכדי' בדפוסי המשנה (פאה ה, א; ב"ב ב, ח; שבועות ב, ג), אך כתבי־היד כולם גורסים 'כדי'.

2. בכל ספרות התנאים כך הוא, חוץ משלוש פעמים, וכולן בתוספתא: שיעורן בכדי סיכת קטן ועד לוג (כלים [א] ב, ב); עד שישהא בכדי אכילת פרס (נגעים ז, ח, ט) [בפעם השלישית — בכ"י ארפורט: כדין].

3. בתלמוד 'בכדי' בבי"ת בראשו נפוץ: עד שישהה בכדי אכילת פרס (ברכות מא ע"א); דאיכא כזית בכדי אכילת פרס (פסחים מד ע"א); אלא בכדי שיטחנו מבעוד יום (שבת יח ע"א); אסורין בכדי שיעשו (שבת יח ע"א).

4. בירושלמי כמעט תמיד 'כדי', בלא 'ב–':[26] וראיתם אותו כדי שיהא אדם רחוק מחבירו ד"א ומכירו (ברכות ג ע"א); והוא שרבו חולין על חשבון תרומה כדי שתיבטל ברוב (תרומות מג ע"א). ורק פעם אחת 'בכדי': ואם נתנה מוצאי שבת אסורין בכדי שייעשו (שבת ה ע"ד).

5. ההסבר להצטרפות ה'ב–' אל המלה הוא פשוט למדי: ב–' מציינת 'בזמן, במשך' בהזדמנויות רבות. המלה 'כדי' כבר מכילה משמעות זו בתוכה, ועל־כן, כנראה, אין היא נזקקת ל'ב–' זו. אך מתוך הרגל שימוש ה'ב–' בנסיבות דומות נצטרפה אף אל המלה 'כדי', והפכה עמה למלה אחת.

שלוש ההיקרויות של הצירוף בתוספתא עשויות להסתבר כתחילת סיפוח ה'ב–' כבר בלשון התנאים, או כחדירה של לשון האמוראים אל לשון התנאים. (ונראה בעיניי להעדיף את ההסבר השני במקרה זה, משום נדירותו של הצירוף הנידון בלשון התנאים, ומשום שצירוף זה נבדל במקום אחד בין שני כתבי־היד, כאשר כ"י ארפורט ממעיט בהיקרויותיה של הצורה בעלת ה'ב–'.)

משהו

ה ע"א: ונילף מזור דאמ' מר זר משהוא; טז ע"ב: אמ' רב חסדא אמ' אבימי מחצלת ארבעה ומה שהוא מותרת בסוכה משום דופן; פס ארבעה ומה שהוא מותר בסוכה משו' דופן.

1. 'משהו' בהוראת 'קצת, מעט, שיעור מינימאלי' אין במשנה. במשנה, במקום ביטוי זה, משתמשים ב'כל שהוא': קרקע כל שהוא חייב בפיאה ובבכורים (פאה ג, ו); מזכיהו לתוך שדיהו כל שהוא (שביעית י, ו); חגב חי כל שהוא מת כגרוגרת (שבת ט, ז). פעם

25 השווה הדיון על עבור/בעבור אצל א' גולדנברג, 'דוחק השיר', בתוך: מחקרי לשון, מוגשים לזאב בן־חיים בהגיעו לשיבה, ירושלים תשמ"ג, עמ' 124–125.

26 חילוף כדי/בכדי מובא על־ידי בנדויד, חלק א, עמ' 211, כחילוף שבין א"י לבבל: א"י — כדי שייטחנו, בבל — בכדי שייטחנו.

אחת יש בדפוסים: זה הכלל מין במינו במשהו ושלא במינו בנותן טעם (ע״ז ה, ח). ועוד נשוב למשנה זו בהמשך.

2. משאר ספרות התנאים, יש מקום אחד בלבד שבו מופיע ׳משהו׳ במשמעות זו, כנראה: או מה אבן מלוא יד אף ברזל מלוא יד אמרת גלוי היה לפני הקב״ה שהברזל ממית במשהוא לפיכך לא נאמר בו יד (ס״ב, עמ׳ 217). זוהי, אם כן, דוגמה יחידה בכל ספרות התנאים. אבל ראה המקבילה בבבלי: גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שהברזל ממית בכל שהוא (סנהדרין עו ע״ב)! מסתבר, שדווקא בבבלי נשתמרה הגירסה התנאית המקורית. וזוהי תופעה יחידה במינה.

3. בתלמוד נפוץ ׳משהו׳ בהוראה זו: מבוי שארכו כרחבו אינו ניתר בלחי משהו (עירובין יב ע״ב); לדברי ר״מ אדם טועה שתי שעות חסר משהו (פסחים יב ע״א); נתן משהו שמן על גבי כזית מנחה פסל (מנחות נט ע״ב).

4. הירושלמי הולך בנקודה זו אחר לשון התנאים: נתן לתוכו מים כל שהוא יקרא ואם לא לא יקרא (ברכות ו ע״ד); בתחילה כדי רביעה ולבסוף אפילו כל שהוא (ברכות יג ע״ד), ועוד. אך ׳משהו׳ בהוראה זו אין כלל.

5. לעיל הוזכרה המשנה בע״ז (ה, ח), שבה יש גירסה של ׳משהו׳ בהוראה זו. והרי לשון המשנה: ׳יין נסך אסור ואוסר בכל שהוא. יין ביין ומים במים בכל שהוא. יין במים ומים ביין בנותן טעם. זה הכלל: מין במינו — במשהו, ושלא במינו — בנותן טעם׳. כאן בולטת דווקא חריגותו של השימוש ב׳משהו׳, שהרי לאותו הצורך משתמשים פעמיים ב׳כלשהו׳, ורק בפעם השלישית מחליפים ומשתמשים ב׳משהו׳. אבל למעשה, ׳משהו׳ זה מצוי בכל כתבי־היד של ״הענף הבבלי״ (לפי מינוחו של ד׳ רוזנטל), ואילו בכל ״הענף הארץ־ישראלי״, גם בפעם השלישית גורסים ׳כלשהו׳.[27] מהי הסיבה, שחדרה לכאן ׳משהו׳ זו בענף הבבלי? אין ספק: השפיע כאן המשפט כולו, שמשתמשים בו, מצטטים אותו ומנסחים על פיו הלכות רבות בבבלי, ושם משתמש הבבלי, כדרכו, ב׳משהו׳. והרי דוגמות: כל איסורין שבתורה במינו אסורין במשהו שלא במינו בנותן טעם (פסחים כט ע״ב [2×]); חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור במשהו (פסחים ל ע״א); חמרא חדתא בענבי אביי אמר במשהו ורבא אמר בנותן טעם (ע״ז סה ע״ב); והוה ליה מין במינו ומין במינו במשהו (ע״ז סו ע״א [2×]; סו ע״ב; ושם עוד כמה פעמים, וכן ע״ז עג ע״ב [3×]).

נמצא, שדווקא במשנה זו ניכר האופי התלמודי של ׳משהו׳.

מנין ל–

לח ע״ב: מניין לשומע כעונה... אלא מכאן לשומע כעונה.

1. המבנה ׳מנין ל–׳ נמצא במשנה. למרות כן, יש הבדל בין צורת הופעתו במשנה לצורת הופעתו לפנינו כאן. במשנה תמיד הוא מושלם על־ידי משפט זיקה, כאשר חידושו של המשפט (הנשוא ההגיוני) נמצא בתוך משפט הזיקה: מנין לעבודה זרה שהיא מטמא במשא כנידה (שבת ט, א); מנין לספינה שהיא טהורה (שבת ט, ב). מכאן, שהמבנה

27 ראה ד׳ רוזנטל, עבודה זרה, במקום.

בלשון המשנה הוא למעשה ׳מנין ש–׳, ומילת היחס ׳ל׳ באה רק כדי להציג את הנושא.

אבל לפנינו: מנין לשומע כעונה. אין כאן בכלל משפט זיקה, ואם נחפש את חידושו של המשפט, נמצא אותו ב׳עונה׳. לפיכך, בלשון המשנה היה משפט זה מנוסח עם משפט זיקה: ׳מנין לשומע שהוא כעונה׳.

מכאן, שנשתנה המבנה הבסיסי של צורה זו. שוב אי־אפשר להגדיר את המבנה כ׳מנין ש–׳, שהרי אין כאן בכלל משפט זיקה. על־כן צריך להגדירו: ׳מנין ל–׳, כשאחריו בא משפט או צורה, שכולה כאחת מבטאת את החידוש. היינו: אין כאן סימן חיצוני, פורמאלי, להצביע על חידושו של הצירוף, ועל מה רוצים ללמד בדיוק. במשפט בלשון התנאים, כמו: ׳מנין לעבודה זרה שמטמאה׳, ניתן לדעת מייד, שהשאלה היא ׳מנין שמטמאה׳ ולא ׳מנין לעבודה זרה׳, שהרי ׳מנין׳ מוסב ישירות על משפט הזיקה. ואילו ב׳מנין לשומע כעונה׳ אין לדעת, לפחות לא באופן פורמאלי, האם ׳מנין לשומע׳ או ׳מנין שכעונה׳. יש להבין את כל המשפט כולו, ועל כולו כאחד מוסב ׳מנין ל–׳.

2. מבנה זה ניתן אפוא להגדירו כ׳מנין ל–׳, במקום ׳מנין ש–׳ המשנאי. מבנה חדש זה, כאמור, איננו מופיע במשנה, ואף לא בשאר ספרות התנאים.

יש מקרים, העשויים לעורר רושם, כאילו לפנינו המבנה התלמודי: אין לי אלא אתם, מנין לדורות הבאים אחריכם (תוספתא סוטה ז, ה); ומנין לראש שכבר הותז (ספרא ז ע״ב); מנין ליוצא ביובל ובמיתת האדון (ס״ד, עמ׳ 178).

כאן יש, למראית עין, מבנה כמו המבנה שאצלנו — ׳מנין לשומע כעונה׳. אך כך רק למראית עין. שכן כפי שהוסבר לעיל, במבנה שבמשנה ׳מנין לספינה שמטמאה׳ משמשת ה׳ל׳ כדי להציג את הנושא, ואילו החידוש מוצג בתוך משפט הזיקה. במשפטים שהובאו משאר ספרות התנאים אין שינוי אלא בכך, שהחידוש עצמו נעדר מן המשפט לגמרי. אבל תפקידה של מלת היחס ׳ל׳ עדיין זהה לתפקידה במשנה: להציג את הנושא. את הדוגמות הללו יש להבין כמשפט חסר, כאשר החלק החסר — חידושו של המשפט — נמצא במקום אחר, בדרך כלל קודם לכן, ועל־כן אין צורך לפרשו. ׳מנין לדורות הבאים אחריכם׳ איננו אומר, למעשה, דבר, שכן אינני יכול לדעת מה רוצה התנא ללמוד באשר לדורות הבאים אחריכם. ועל־כן יש צורך להשלימו: מנין לדורות הבאים אחריכם — שגם הם יהיו כמותכם. וכן: ׳מנין ליוצא ביובל ובמיתת האדון׳ — איננו אומר דבר, ושיעורו: מנין ליוצא באלו, שגם לו יש להעניק. וכן: ׳מנין לראש שכבר הותז׳ — שגם אותו יש לערוך עם שאר הנתחים (עיין בהקשר שם). נמצא, שגם דוגמות אלו מצטרפות אל הדוגמות הרגילות, שבהן המבנה הוא ׳מנין ש–׳, והנושא מוצג על ידי ׳ל׳. ייחודן רק בכך, שלנגד עינינו — ״על־פני השטח״ — נגלה רק הנושא.

שונה המצב בתלמוד, שבו טמון חידושו של המשפט בתוכו, ואף על פי כן אין המבנה אלא ׳מנין ל–׳. אילו היה כאן ׳אין לי אלא עונה שיצא, מנין לשומע?׳ היה המצב כפי שבמדרשי ההלכה. אבל למעשה יש כאן ׳שומע כעונה׳, שהוא משפט מספק כשלעצמו, ועליו הורכב ׳מנין ל–׳. נמצא, שעדיין המבנה ׳מנין ל–׳ הוא חידוש גמור של לשון האמוראים.

3. בלשון האמוראים מבנה כזה מצוי: מנין לחזקה ג׳ שנים (ב״ב כה ע״א); מנין ללשון נוטריקון מן התורה (שבת קה ע״א); מנין למטר בשביל יחיד (תענית ט ע״ב);

מנין לאבילות שבעה (מ״ק כ ע״ב). בכל המקרים הללו יש לפנינו ׳מנין ל–׳ בלבד, כאשר חידושו של המשפט טמון בתוכו בלבד.

והשווה הברייתא, המובאת בתלמוד: מנין לשחיטה מן הצואר (בבלי חולין כז ע״א). אבל המקבילה בספרא: מנין לשחיטה שהיא מן הצואר (ספרא ז ע״ב).

4. דומה לפרשה זו הרי הוא חלקו השני של המשפט שלנו: ׳מכאן ל–׳. גם מבנה של ׳מכאן ל-׳ אין בלשון התנאים אלא באופן שמופיע בו ׳מנין ל–׳: מכאן לבית דין הגדול שהוא קרוי מסה (מכילתא, עמ׳ 75). אבל בתלמוד: מכאן למצרים מן התורה (ב״ב סט ע״ב). וכן: מכאן למתפלל צריך שיחתוך בשפתיו (ברכות לא ע״א);[28] מכאן למתפלל צריך שתהא תפילתו בלחש (שם);[28] מכאן לתלמיד שלא ראה סימן יפה במשנתו ה׳ שנים שוב אינו רואה (חולין כד ע״א). מכיוון שלא כתוב כאן: שצריך שיחתוך, שצריך שתהא, ששוב אינו רואה, הרי שיש לתפוס את המבנה בדרך שתוארה לעיל, לגבי ׳מנין ל–׳. המשפט כולו מובן לעצמו ונתפס כחטיבה אחת, ואל כולו כאחד מוסב ׳מכאן ל–׳.

5. קשה לשער, מניין צמח שינוי זה. אך הוא, כמתואר, חידוש אמוראי גמור.

ניתר

ז ע״א: אמ׳ רבא ואינה ניתרת אלא בצורת פתח... וניתרת נמי בצורת פתח.

1. במשנה יש ׳נתר׳ בהפעיל ובהופעל, אך בנפעל אין בכלל. בחלק מן הדפוסים במשנה מופיע נפעל פעם אחת: שהוא ניתר או בלחי או בקורה (עירובין א, ב); אך מלה זו חסרה בכל כתבי־היד וגם ברוב הדפוסים.

2. כך המצב גם בכל שאר ספרות התנאים — אין נפעל בשורש זה כלל וכלל. אבל בתלמוד הוא נפוץ: אין המבוי ניתר בלחי וקורה עד שיהו בתים וחצרות פתוחין לתוכו (שבת קל ע״ב); חוץ מדבר הניתר עמו בשחיטה (ב״ק עח ע״א); אביי אמר קדוש ואינו גמור רבא אמר קדוש ואינו ניתר (מנחות מז ע״א).

3. בשורש זה בלשון התנאים עסק מ׳ מישור.[29] הוא מציין, שנתעוררה בצורה זו (כמו בצורות אחרות) בעיה של הבחנה בין מצב פרפקטי, מושלם, ובין פעולה של התרחשות. ׳מותר׳ מנוצל לשם ההבעה הפרפקטית, היינו: שנעשה בו משהו, שעשאו להיות עכשיו מותר. לפיכך נתבקש אמצעי להביע את ההתרחשות, את רגע התרו של הדבר. לשם כך, לדבריו, מנוצל זמן עבר. הוא מביא דוגמה אחת — שלא הותרו נדרים אלא מפי מומחין (ס״ב, עמ׳ 68) — שאינה מכוונת לעבר דווקא, אלא להבעה של התרחשות. ודומה, שאפשר להוסיף על דוגמותיו מן המשנה: עשה הבכיר הותר האפיל (שביעית ו, ד); משקרב העומר הותר החדש מיד (מנחות י, ה). נראה, שאף בדוגמות אלו אין הכוונה לעבר דווקא; והשימוש בעבר נועד רק לשם הבעת ההתרחשות, הואיל והבינוני מנוצל כבר להבעה פרפקטית.

28 על־פי כ״י מינכן 95. בדפוסים בדוגמות אלה יש נוסח אחר, אך תחתיהן יש בעמוד זה דוגמות אחרות לפי הדפוס.

29 מ׳ מישור, מערכת הזמנים בלשון התנאים, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשמ״ג, עמ׳ 36 ועמ׳ 208.

הוא מפנה גם אל ׳ניתר׳ התלמודי. וכוונתו כנראה, שלשם ציון ההתרחשות מנצלים בלשון התלמוד, במקום את זמן עבר, את בניין הנפעל. במלים אחרות: הניגוד פרפקטיות/התרחשות מובע על־ידי הניגוד בינוני/עבר בלשון התנאים, ועל־ידי הניגוד הופעל/נפעל בלשון האמוראים.[30]

4. הדברים מסתברים. ונשאלת רק השאלה, מפני מה נשתנה המצב בלשון האמוראים. שמא אפשר להסתייע בארמית להסבר השינוי. בעוד שבעברית (בלשון התנאים) המערכת בשורש זה היא הפעיל–הופעל, הרי בארמית, בשורש המקביל שר״י, המערכת היא פְּעַל–אִתְפְּעֵל (המקבילים לעברית קל–נפעל). מכיוון שבארמית שימש אִתְפְּעֵל, מקבילו של נפעל (בהיות שניהם חוזרים אל הקל), להבעה הסבילה, חדר שימוש זה אל העברית, אף שבעברית כבר קיים היה סביל הופעל, החוזר כדין אל ההפעיל. אך ׳ניתר׳ זה לא תפס את מקום ההופעל, אלא נוצל לשם הבעת הניגוד פרפקטיות/התרחשות.[31] הדבר קורה בחיי הלשון לעתים תכופות, שצורה חדשה משתלבת לתוך מערכת, ומנוצלת לשם הבעת ניגוד חדש. כאן — אין זה ניגוד חדש, אלא ניגוד שהיה מובע עד כה באמצעים אחרים.

אם הסבר זה נכון, נמצא, שצורה שחדרה אל העברית בהשפעת הארמית אורגנה בתוך המערכת העברית, ונוצלה לצורך ניגוד שהתבקש כבר מזמן. צורך זה נפתר, בשעתו, באמצעים אחרים, אך בינתיים הגיעה מן הארמית צורה חדשה, שהיה בכוחה לספק את הצורך באופן חדש.

שנה

ט ע״ב: אמ׳ רבא לא שנו אלא באילן שצילתו מרובה מחמתו; טז ע״א: אמ׳ רב חונא לא שנו אלא שאין שם חלל טפח במשך שבעה; כא ע״ב: אמ׳ אביי לא שנו אלא סמך אבל סיכך על גבי מטה כשרה; כב ע״א: אמ׳ אביי לא שנו אלא שאין בין זה לזה שלשה; ל ע״א: לא שנו אלא ביום טוב ראשון אבל ביום טוב שני...; לא ע״ב: אמ׳ רב חונא אמ׳ ר׳ חנינה לא שנו אלא נקטם אבל נסדק כשר; לב ע״א: אמ׳ רבא לא שנו אלא לפניו אבל לאחריו הינו רביתיה; לב ע״א: אמ׳ אביי לא שנו אלא שראשו שלזה מגיע לצד עיקרו שלזה; לב ע״ב: שתי תמרות יש בגיא בן הנם ועולה עשן מביניהן וזה הוא פתחה שלגיהנם וזה הוא ששנינו ציני הר הברזל כשרות; לג ע״ב: לא שנו אלא שחורות אבל ירקות...; לה ע״ב: לא שנו אלא במקום אחד (2×); אמ׳ רבא לא שנו אלא כמין בריה אחרת; לט ע״א: אמ׳ אביי לא שנו אלא לאחריו אבל לפניו מצוה לברך; מב ע״א: אמ׳ ר׳ אמי לא שנו אלא ש... אבל יצא בו חייב חטאת; נא ע״ב: מאי תיקון גדול ר׳ אלעזר אומ׳ באותה ששנינו וחלקה היתה בראשונה...

1. ׳שנה׳ מצוי במשנה. אך יש להבדיל בין שתי הוראות הכלולות בו: (א) הוא מצביע על עצם פעולת הלימוד, והוא שווה בכך אל ׳למד׳: חזר לעירו ושנה ולימד (סנהדרין

30 על הניגוד בינוני פעול/נפעל לשם הבעת הניגוד פרפקטיות/התרחשות — כבר עמד י׳ בלאו, ׳בינוני פעול בהוראה אקטיבית׳, לשוננו יח (תשי״ג), עמ׳ 76.

31 אך למעשה לא רק הצורה חדרה מן הארמית, אלא המערכת כולה נעשתה מקבילה לארמית: גם בארמית הבינוני הפעול (שרי) מנוצל להבעה הפרפקטית, ואילו הסביל (אשתרי) מנוצל להבעת התרחשות. אך בהשוואה אל לשון התנאים, ניכר רק פרט זה (ניתר) כהשפעה ארמית מפורשת.

יא, ב); המהלך בדרך ושונה ומפסיק משנתו (אבות ג, ז). (ב) הוא מוסב אל תוכן הלימוד, אל הבאת טקסט מסוים: כך היה ר׳ יהושע שונה (תענית ד, ד). זוהי דוגמה יחידה במשנה להוראה זו.

אך בדרך־כלל, להוראה שנייה זו משתמשים במשנה ב׳אמר׳: למה אמרו חכמ׳ עד חצות (ברכות א, א); כלל גדול אמרו בשביעית (שביעית ז, א); אמתי אמרו תוספת הביכורים כביכורים (בכורים ג, יא). ובמיוחד: רבן גמליאל אר׳ לא אמרו אלא כדי שלא יפחתו ר׳ עקיבה אומ׳ לא אמרו אלא כדי שלא יוסיפו (פאה ד, ה). והשווה לדוגמה האחרונה את הביטוי הרגיל בתלמוד ׳לא שנו אלא׳ (בדוגמות הרבות שהובאו מן החומר שלנו).

2. גם בשאר ספרות התנאים אין שימוש זה נפוץ בשורש שנ״ה. הוא נמצא, בכל ספרות התנאים, ארבע פעמים בלבד, וכולן בתוספתא: אלא שר׳ יהודה שנה לנו פסול (זבחים ב, יז); לא היה ר׳ עקיבא שונה אלא בשתי זוגות אילו (כלאים א, ב); אמר לו ר׳ ישבב אי אתה זכור שהיה ר׳ יהושע שונה כל שנתנבלה בשחיטתה נבלה ומטמא במשא (חולין ב, ט); אר״י בתחילה היה ר׳ עקיבא שונה בחלב שחוטה בכפרים שהוא צריך מחשבה וא״צ הכשר (עוקצין ג, ב).

3. בתלמוד, כפי שניכר בדוגמות שהובאו, הוא נפוץ ביותר בהוראה כזו. דוגמות נוספות: במים עכורין, שנו (ברכות כה ע״ב); בצבור שנו (ברכות כה ע״ב); ואע״פ ששנו חכמים במשנתנו חמש עשרה (יבמות י ע״ב); כל מקום ששנו חכמים גט פסול פסול ופוסל (גיטין כד ע״ב).

4. שינוי זה הוא למעשה שינוי בתפוצה בלבד, שכן כבר במשנה מצאנו כדוגמתו. אך הרואה את כמותו הגדולה של שימוש זה בתלמוד (כפי שמראה רשימת הדוגמות שמן החומר שלנו) מול השימוש הדל בספרות התנאים, יכול להעריך, עד כמה שינוי תפוצה זה משקף שינוי של ממש. השימוש ב׳שנה׳ לצורך הצגת טקסט מסוים נפוץ ונתבסס, אפוא, בעיקר בתקופת האמוראים.

5. מכאן נובעת עובדה, היכולה להדגים את השינוי שנתחולל: בין הדוגמות שהובאו מן הקורפוס שלנו היה גם ׳וזה הוא ששנינו׳. ׳שנינו׳ אין לעולם בכל ספרות התנאים, ואילו בתלמוד יש הרבה: שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט (ברכות ה ע״ב); וכולן שנינו במשנתנו (ברכות יט ע״א); ובקדרה שאין בה בשר שנינו (ברכות נו ע״א); כאותה ששנינו מי שהיה ראשו ורובו בסוכה (עירובין יג ע״ב). והדבר משתלשל, כמובן, מן השינוי במשמעות: ׳שנינו׳ באופן טבעי בא קודם למובאה, לטקסט מסוים (או בקשר אליה, לאו דווקא ככותרת). ומכיוון שבספרות התנאים אין משתמשים לצורך כך, בדרך־כלל, ב׳שנה׳, על־כן גם ׳שנינו׳ נעדר מספרות התנאים. וכשם שלעיל הוזכר, שלהוראה זו משתמשים בספרות התנאים ב׳אמר׳, כן גם בהקשר כשלנו (׳וזה הוא ששנינו׳) משתמשים ב׳אמר׳, כמו ׳מכאן אמרו׳, הנפוץ בספרות התנאים (למשל: מעשר שני ה, יד; סנהדרין י, ה, ו; נגעים יב, ו). ׳אמרו׳ בספרות התנאים הוא, אם כן, שווה ערך ל׳שנינו׳ בספרות האמוראים.[32]

32 ראה על ׳שנינו׳ אצל י״נ אפשטיין, מבוא לנוה״מ, עמ׳ 807.

6. ׳שנה׳ בהוראה של ׳למד׳ (להבדיל מ׳עשה שנית׳[33]) הוא, על־פי המילונים,[34] פועל דנומינטיבי מ׳משנה׳. מתוך כך מסתבר, לכאורה, ששימושו לא יכול היה להתקיים קודם שהיתה משנה בעולם. אך למעשה הפועל משמש כבר בתוך המשנה.

אמנם הקושיה אינה חמורה כל־כך, שכן השם ׳משנה׳ יכול להיות מוסב לאו דווקא ל׳משנתנו׳,[35] משנת רבי, אלא גם למשנה אחרת, קדומה יותר. אך דומה, שעדיין גזירת ׳שנה׳ דווקא מ׳משנה׳ יש בה דוחק מסוים. ועיקר הקושי: מניין צמחה ׳משנה׳ עצמה, אם לא היה ׳שנה׳ בעולם? ומי שיסביר את הופעתה של ׳משנה׳, הוא שיסביר גם את הופעתו של הפועל ׳שנה׳ בצדה.

אך דומה, שאם נבדיל בין שתי ההוראות של ׳שנה׳ (כפי שנעשה לעיל — דבר שהמילונים לא עשאוהו), הרי שניתן לקבל גזרון זה באופן חלקי: כפי שראינו, נתייחד ׳שנה׳ בתקופה מסוימת אל הטיפול בטקסט מסוים, המנוסח ומופיע כלשונו לעינינו (להבדיל מהוראת ׳למד׳). אפשר, ששימוש זה דווקא הוא שעלה בשלהי תקופת התנאים או סמוך לאחריה, כאשר כבר היו טקסטים מסוימים, מנוסחים בלשון מסוימת, הקרויים ׳משנה׳.

לפני התקופה הזאת, כאשר ציטטו דברי חכם, השתמשו באופן טבעי בפועל ׳אמר׳, העשוי לצורך זה משׁשת ימי בראשית. וכשם שאמרו: ׳ר׳ פלוני אומר׳, כן אמרו: ׳מכאן אמרו׳, או ׳למה אמרו חכמים עד חצות׳ (ברכות א, א), כאשר ציטטו דברי תנאים (למעשה: דברי בני התקופה).

ואילו מן התקופה הזאת ואילך, משעה שהיו טקסטים מנוסחים, בעלי מעמד מיוחד, הקרויים ׳משנה׳ — משעה זו החלו לומר ׳שנה׳, ׳שנינו׳, כל אימת שרצו להפנות אל הטקסטים הללו. ואילו כאשר נתכוונו להביא דברי אמורא, היינו: חכם בן התקופה — השתמשו גם הלאה ב׳אמר׳, ממש כשם שהשתמשו בתקופת התנאים בקשר לדברי בני תקופתם.[36]

נמצא, ששינוי לשוני זה כרוך בתנאים מציאותיים שנשתנו: קיום משנה מנוסחת — או משניות מנוסחות — בסוף תקופת התנאים, הוא שהביא לשימוש ב׳שנה׳ בקשר לטקסט מסוים, בהרחבת־מה לעומת שימושו המקורי של ׳שנה׳.

תקף ב–

לא ע״א: אמ׳ רב נחמן מחלוקת בתוקף בחבירו והוציאו מסוכתו.

1. ׳תקף׳ מופיע במשנה פעם אחת: יכול אפילו תקפה עליו משנתו (אבות ג, ח) — וזוהי משמעות אחרת לגמרי.

33 בהוראה זו לא עסקנו כאן, וכפי הנראה ממנה נתפתחה המשמעות של ׳למד׳. כדאי לציין כאן, שהקשר בין ׳שנה׳ = ׳למד׳ ובין ׳שנה׳ = ׳עשה פעם שנייה׳ מנוצל פעם בתלמוד כמשחק לשון: אם קרית לא שנית ואם שנית לא שלשת ואם שלשת לא פירשו לך (מו״ק טז ע״ב). ׳שנית׳ הראשון — למדת משנה; ׳שנית׳ השני — חזרת על הלימוד, למדת פעם שנייה.

34 לוי, יסטרוב.

35 ראה על מונח זה אצל אפשטיין, מבוא לנוה״מ, עמ׳ 806.

36 ׳לא שנו׳ הוחל להשתמש בו, בשלב מסוים, אף על מימרות אמוראים: אפשטיין, מבוא לנוה״מ, עמ׳ 810. אך יש רק דוגמות ספורות, וכולן על אמוראים קדומים.

2. בשאר ספרות התנאים מופיע 'תקף' פעם נוספת, ושם במשמעות קרובה קצת יותר: תקף עליהם עול השעבוד (ס"ב, עמ' 61). כאן יש קרבה מסוימת בהוראת כוח וחוזק, אך ודאי, שהוא במשמעות שונה לגמרי מאצלנו: אצלנו מדובר בהוראה של התקפה והתעצמות; וזוהי, כמו כן, הוראה יוצאת.

3. בתלמוד הפועל מצוי הרבה. והוא מובחן בהצרכתו: בכינוי דבוק — ההצרכה תמיד ישירה: תקפו ובא אצלו קנאו (קידושין כב ע"ב); תקפה אחד בפנינו מהו (ב"מ ו ע"א); שתקפתו ועלתה תקפתו וירדה (ב"מ לו ע"ב). אבל במושא פרוד — יש מקרים שהוא בהצרכת 'ב': תינוק שתקף בעבדיו (ב"ק קיב ע"ב); שלא יהא כל אחד ואחד הולך ותוקף בטליתו של חבירו (ב"מ ג ע"א).

אך יש מקרים, שבהם גם במושא פרוד הוא מופיע בהצרכה ישירה. בקונקורדנציה מובאים ארבעה מקרים כאלו. אחד מהם הוא המקרה שלנו, שבו הדפוס גורס 'בשתוקף את חבירו'; אבל בכתב־היד — 'בתוקף בחבירו'. ושלוש פעמים נוספות: התוקף ספינתו של חבירו ועשה בה מלאכה (ב"ק צז ע"א); התוקף את חבירו בדין (סנהדרין לא ע"ב); התוקף עבדו של חבירו (ב"ק צז ע"א) [משפט זה מופיע פעם נוספת באותו עמוד — 'התוקף בעבדו'].

4. פועל זה מצוי במקרא: ואם יתקפו האחד (קהלת ד: יב). והוא מצוי גם בארמית הבבלית: בי רב יוסף בר חמא הוו תקיף עבדי דאינשי דמסיק בהו זוזי ועבדי בהו מלאכה (ב"ק צז ע"א); רב סעורם אחוה דרבא הוה תקיף אינשי דלא מעלו ומעייל להו בגוהרקא דרבא (ב"מ עג ע"ב); תקפיה עיילי לבי מדרשא (חגיגה טו ע"א).

מכאן, ששימושו בלשון התלמוד יכול לנבוע בין מן המקרא, ובין מן הארמית הבבלית. אך תמיהה אחת נותרת: מניין הבחנה מיוחדת זו שבתלמוד, שבמושא פרוד הפועל מצריך 'ב'? כפי שהודגם, הצרכה זו אינה במקרא, ואף בארמית הבבלית (באותם התַּנאים) אין היא מצויה. ואם כן שאלה היא, מניין ומדוע הצמיחה לשון האמוראים הצרכה מיוחדת זו, בהבחנה זו, שאף היא מיוחדת. וכל זמן שאין בידינו הסבר לנקודה זו, ניאלץ לראות לפחות בכך חידוש עצמאי של לשון האמוראים.

ד

נעמיד כאן על ארבע תופעות נוספות, שמלבד העניין שיש בכל אחת לעצמה, הן מצטרפות לכלל תופעה, המאפיינת כנראה את לשון הבבלי.

דוד רוזנטל, במבואו למהדורת משנה עבודה זרה,[37] הצביע על חיבתו של הענף הבבלי לריבוי ו"וין. הדבר מתגלה, כשאר ההבדלים שבין הענפים, מתוך השוואת המשניות בין שני הענפים — הענף הבבלי והענף הארץ־ישראלי. עלינו לשאול, האם תופעה זו, של תוספת הו"וין, תתגלה גם מתוך בדיקה של לשון האמוראים עצמה.

כאן יובאו ארבעה ביטויים. מצירופם מתברר, שחיבתה של לשון האמוראים שבבבלי לתוספת ו"ו ניכרת גם באמצעות בדיקה של ביטויים, היינו על־ידי בדיקה לקסיקאלית, ולא רק על ידי השוואה טקסטואלית. שני ביטויים הם ביטויים חדשים

37 עבודה זרה, עמ' 85 ואילך.

בלשון האמוראים, שיש בהם ו"ו יתירה. ושניים הם ביטויים הקיימים כבר בלשון התנאים, אלא שצורתם נשתנתה במקצת, בין השאר על־ידי תוספת ו"ו. מתוך כך מסתבר, שנטייה זו של לשון האמוראים שבבבלי לתוספת הו"ו, היא שהחדירה אותה אף אל מסירתה של המשנה, כפי שמתגלה מתוך השוואת הענפים.

ואף־על־פי

י ע"ב: מותר לישן בכילה בסוכה ואע"פ שיש לה גג; יא ע"א: מותר לישן בכילה בסוכה ואע"ג שיש לה גג ואע"פ שגבוהה עשרה; מב ע"ב: ובגדול אע"פ שאינו יכול לאכלה בכדי אכילת פרס.

1. הצירוף 'ואע"פ', בו"ו החיבור בראשו, יכול עקרונית להופיע בשני מצבים: כאשר ו"ו החיבור צפויה, כגון שפותח משפט מחובר או ממשיך רצף של תוכן; או כאשר אין ו"ו החיבור צפויה, כגון שהוא משועבד במשפט זה לבדו. שתי הדוגמות שמן הקורפוס שלנו, שהובאו לעיל, מדגימות זאת יפה: בפעם הראשונה הו"ו איננה צפויה, בפעם השנייה היא צפויה.

2. הבדיקה במשנה מעלה דבר מפתיע: 'אע"פ' לעולם איננה סובלת ו"ו החיבור בראשה. היינו: לא רק כאשר אין צורך בו"ו, אלא גם כאשר היינו מצפים לו"ו החיבור — אין היא מצויה. במלים אחרות: ו"ו החיבור מנועה מלהופיע בראש הצירוף 'אע"פ'. אין צורך להביא דוגמות לכך; הדבר מוכח מעצם העובדה, שאין בכי"ק אפילו פעם אחת 'ואע"פ'. (יש פעם אחת — על־ידי תיקון [!]: וסילונות אפ על פי כפופין אפ על פי מקבלין [כלים ב, ג], ותוקן בפעם השנייה: ואפ על פי.)

3. כיוצא בדבר בכ"י וטיקן 66 של הספרא: אין 'ואע"פ' אלא פעמיים (שתיהן בצירוף 'ואע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר') וניתן לומר, ששתי היקרויות אלו בטלות במיעוטן.

4. בשאר ספרות התנאים מופיע 'ואע"פ'. אך יש חילופים רבים בין כתבי־היד בצירוף הו"ו. הדבר יכול ללמד, כמדומה, על תהליך הוספתה אל הטקסטים, שהיו בו נטיות שונות. ניטול לדוגמה את התוספתא: ואע"פ שאמרו הרי הוא כשרוי עם הנחש בכפיפה (דמאי ג, ט); כי"א: אף על פי. מותקן אע"פ שאינו קשור ואע"פ שאינו תלוי (שבת יד, ג); כי"א: אע"פ שאינו קשור ואינו תלוי. ודומה, שיש להבחין כאן בין הקטגוריות, כפי שהובחן לעיל, בין מקרים שהו"ו צפויה בהם ובין מקרים שבהם היא איננה צפויה. לדוגמה: מצות וידוי ערב יום הכפורים עם חשיכה אבל אמרו חכמ'... אף על פי שהתוודה קודם שאכל ושתה צריך שיתוודה אחר שאכל ושתה שמא יארע בו דבר קלקלה בסעודה ואף על פי שהתוודה אחר שאכל ושתה צריך שיתוודה בלילי יום הכיפ' ואף על פי שהתוודה לילי יום הכיפורים צריך שיתודה בשחרית וכו' (כיפורים ד, יד). כאן הובא על־פי כ"י ארפורט; במקום הראשון 'אע"פ', בהמשך 'ואע"פ'. אבל כי"ו — גם במקום הראשון 'ואע"פ'.

אבל גם בכ"י ארפורט יש 'ואע"פ' "ללא צורך": אם גמרו שנו ואם שנו שילשו ואע"פ שלא שילשו מימיהן (פסחים ד, יא) — על־פי שני כתבי־היד. וכן בשאר ספרות התנאים: והראויה ליבעל ואף על פי שלא נבעלה (ס"ב, עמ' 212); בנחל ואף על פי שאינו איתן (ס"ד, עמ' 242).

2. בשאר ספרות התנאים מופיע 'תקף' פעם נוספת, ושם במשמעות קרובה קצת יותר: תקף עליהם עול השעבוד (ס"ב, עמ' 61). כאן יש קרבה מסוימת בהוראת כוח וחוזק, אך ודאי, שהוא במשמעות שונה לגמרי מאצלנו: אצלנו מדובר בהוראה של התקפה והתעצמות; וזוהי, כמו כן, הוראה יוצאת.

3. בתלמוד הפועל מצוי הרבה. והוא מובחן בהצרכתו: בכינוי דבוק — ההצרכה תמיד ישירה: תקפו ובא אצלו קנאו (קידושין כב ע"ב); תקפה אחד בפנינו מהו (ב"מ ו ע"א); שתקפתו ועלתה תקפתו וירדה (ב"מ לו ע"ב). אבל במושא פרוד — יש מקרים שהוא בהצרכת 'ב': תינוק שתקף בעבדיו (ב"ק קיב ע"ב); שלא יהא כל אחד ואחד הולך ותוקף בטליתו של חבירו (ב"מ ג ע"א).

אך יש מקרים, שבהם גם במושא פרוד הוא מופיע בהצרכה ישירה. בקונקורדנציה מובאים ארבעה מקרים כאלו. אחד מהם הוא המקרה שלנו,שבו הדפוס גורס 'בשתוקף את חבירו'; אבל בכתב־היד — 'בתוקף בחבירו'. ושלוש פעמים נוספות: התוקף ספינתו של חבירו ועשה בה מלאכה (ב"ק צז ע"א); התוקף את חבירו בדין (סנהדרין לא ע"ב); התוקף עבדו של חבירו (ב"ק צז ע"א) [משפט זה מופיע פעם נוספת באותו עמוד — 'התוקף בעבדו'].

4. פועל זה מצוי במקרא: ואם יתקפו האחד (קהלת ד: יב). והוא מצוי גם בארמית הבבלית: בי רב יוסף בר חמא הוו תקיף עבדי דאינשי דמסיק בהו זוזי ועבדי בהו מלאכה (ב"ק צז ע"א); רב סעורם אחוה דרבא הוה תקיף אינשי דלא מעלו ומעייל להו בגוהרקא דרבא (ב"מ עג ע"ב); תקפיה עיילי לבי מדרשא (חגיגה טו ע"א).

מכאן, ששימושו בלשון התלמוד יכול לנבוע בין מן המקרא, ובין מן הארמית הבבלית. אך תמיהה אחת נותרת: מניין הבחנה מיוחדת זו שבתלמוד, שבמושא פרוד הפועל מצריך 'ב'? כפי שהודגם, הצרכה זו אינה במקרא, ואף בארמית הבבלית (באותם התנאים) אין היא מצויה. ואם כן שאלה היא, מניין ומדוע הצמיחה לשון האמוראים הצרכה מיוחדת זו, בהבחנה זו, שאף היא מיוחדת. וכל זמן שאין בידינו הסבר לנקודה זו, ניאלץ לראות לפחות בכך חידוש עצמאי של לשון האמוראים.

ד

נעמיד כאן על ארבע תופעות נוספות, שמלבד העניין שיש בכל אחת לעצמה, הן מצטרפות לכלל תופעה, המאפיינת כנראה את לשון הבבלי.

דוד רוזנטל, במבואו למהדורת משנה עבודה זרה,[37] הצביע על חיבתו של הענף הבבלי לריבוי ו"וין. הדבר מתגלה, כשאר ההבדלים שבין הענפים, מתוך השוואת המשניות בין שני הענפים — הענף הבבלי והענף הארץ־ישראלי. עלינו לשאול, האם תופעה זו, של תוספת הו"וין, תתגלה גם מתוך בדיקה של לשון האמוראים עצמה.

כאן יובאו ארבעה ביטויים. מצירופם מתברר, שחיבתה של לשון האמוראים שבבבלי לתוספת ו"ו ניכרת גם באמצעות בדיקה של ביטויים, היינו על־ידי בדיקה לקסיקאלית, ולא רק על ידי השוואה טקסטואלית. שני ביטויים הם ביטויים חדשים

37 עבודה זרה, עמ' 85 ואילך.

בלשון האמוראים, שיש בהם ו"ו יתירה. ושניים הם ביטויים הקיימים כבר בלשון התנאים, אלא שצורתם נשתנתה במקצת, בין השאר על־ידי תוספת ו"ו. מתוך כך מסתבר, שנטייה זו של לשון האמוראים שבבבלי לתוספת הו"ו, היא שהחדירה אותה אף אל מסירתה של המשנה, כפי שמתגלה מתוך השוואת הענפים.

ואף־על־פי

י ע"ב: מותר לישן בכילה בסוכה ואע"פ שיש לה גג; יא ע"א: מותר לישן בכילה בסוכה ואע"ג שיש לה גג ואע"פ שגבוהה עשרה; מב ע"ב: ובגדול אע"פ שאינו יכול לאכלה בכדי אכילת פרס.

1. הצירוף 'ואע"פ', בו"ו החיבור בראשו, יכול עקרונית להופיע בשני מצבים: כאשר ו"ו החיבור צפויה, כגון שפותח משפט מחובר או ממשיך רצף של תוכן; או כאשר אין ו"ו החיבור צפויה, כגון שהוא משועבד במשפט זה לבדו. שתי הדוגמות שמן הקורפוס שלנו, שהובאו לעיל, מדגימות זאת יפה: בפעם הראשונה הו"ו איננה צפויה, בפעם השנייה היא צפויה.

2. הבדיקה במשנה מעלה דבר מפתיע: 'אע"פ' לעולם איננה סובלת ו"ו החיבור בראשה. היינו: לא רק כאשר אין צורך בו"ו, אלא גם כאשר היינו מצפים לו"ו החיבור — אין היא מצויה. במלים אחרות: ו"ו החיבור מנועה מלהופיע בראש הצירוף 'אע"פ'. אין צורך להביא דוגמות לכך; הדבר מוכח מעצם העובדה, שאין בכי"ק אפילו פעם אחת 'ואע"פ'. (יש פעם אחת — על־ידי תיקון [!]: וסילונות אפ על פי כפופין אפ על פי מקבלין [כלים ב, ג], ותוקן בפעם השנייה: ואפ על פי.)

3. כיוצא בדבר בכ"י וטיקן 66 של הספרא: אין 'ואע"פ' אלא פעמיים (שתיהן בצירוף 'ואע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר') וניתן לומר, ששתי היקרויות אלו בטלות במיעוטן.

4. בשאר ספרות התנאים מופיע 'ואע"פ'. אך יש חילופים רבים בין כתבי־היד בצירוף הו"ו. הדבר יכול ללמד, כמדומה, על תהליך הוספתה אל הטקסטים, שהיו בו נטיות שונות. ניטול לדוגמה את התוספתא: ואע"פ שאמרו הרי הוא כשרוי עם הנחש בכפיפה (דמאי ג, ט); כי"א: אף על פי. מותקן אע"פ שאינו קשור ואע"פ שאינו תלוי (שבת יד, ג); כי"א: אע"פ שאינו קשור ואינו תלוי. ודומה, שיש להבחין כאן בין הקטגוריות, כפי שהובחן לעיל, בין מקרים שהו"ו צפויה בהם ובין מקרים שבהם היא איננה צפויה. לדוגמה: מצות וידוי ערב יום הכפורים עם חשיכה אבל אמרו חכמ'... אף על פי שהתוודה קודם שאכל ושתה צריך שיתוודה אחר שאכל ושתה שמא יארע בו דבר קלקלה בסעודה ואף על פי שהתוודה אחר שאכל ושתה צריך שיתוודה בלילי יום הכיפ' ואף על פי שהתוודה לילי יום הכיפורים צריך שיתודה בשחרית וכו' (כיפורים ד, יד). כאן הובא על־פי כ"י ארפורט; במקום הראשון 'אע"פ', בהמשך 'ואע"פ'. אבל כי"ו — גם במקום הראשון 'ואע"פ'.

אבל גם בכ"י ארפורט יש 'ואע"פ' "ללא צורך": אם גמרו שנו ואם שנו שילשו ואע"פ שלא שילשו מימיהן (פסחים ד, יא) — על־פי שני כתבי־היד. וכן בשאר ספרות התנאים: והראויה ליבעל ואף על פי שלא נבעלה (ס"ב, עמ' 212); בנחל ואף על פי שאינו איתן (ס"ד, עמ' 242).

5. וכן בירושלמי: אמ׳ ליה מרחץ ואע״פ שאינה מרחצת (ברכות ד ע״ג); ר׳ יוחנן ור׳ שמעון בן לקיש תריהון אמרין ואע״פ שאין כזית מעיקרו (תרומות מא ע״ד).

6. ובבבלי: יוצאין ברקיק בשרוי אבל לא במבושל ואע״פ שלא נימוח (פסחים מא ע״א); לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות ואע״פ שלא לשמן (פסחים נ ע״ב).

7. מכאן נראה: מתחילה מנועה היתה ו״ו החיבור להצטרף אל הצירוף ׳אע״פ׳, גם במקום שההקשר תובע זאת. אפשר, שהדבר נובע מכך, שהאיחוי כלול כבר בעצם הצירוף. לאחר מכן — או בקורפוסים אחרים — נתאפשר צירוף הו״ו אל ׳אע״פ׳. אך בשלב מסוים חל תהליך נוסף, והפוך מן המגמה הראשונה: הו״ו נצטרפה אל הצירוף, והפכה עמו ללקסמה אחת. בכך איבדה הו״ו ממשמעה המקורי, והיא הותרה לבוא גם במקום שאין צורך באיחוי כלל וכלל. תהליך זה מצוי כבר בספרות התנאים, ולא נעסוק כאן בשאלה, האם עדות כאן לתהליך שהתרחש כבר בלשון התנאים, או שמא יש כאן חדירה מלשון מאוחרת יותר, על־ידי מעתיקים.

8. ויש להוסיף: מבחינה תאורטית, אם האיחוי כלול בעצם משמעו של ׳אע״פ׳, הרי צפויים מכך שני מצבים: או שהו״ו תיעדר בקביעות, או שהיא תצורף בקביעות, שהרי היא שייכת לרכיב מרכיביו הסמנטיים. מבחינה זו הרי התהליך משלים מעגל; ולשון האמוראים חוזרת, בלבוש אחר, אל נקודת המוצא.

והוא ש־

ח ע״ב: אמ׳ רב חסדא והוא שעשאה לצל... והיא שעשויה לצל; מב ע״ב: אמר רב חסדא והוא שיכול לאכלה בכדי אכילת פרס.

1. ׳והוא ש־׳ כאן הוא במשמעות: ׳האמור הוא דווקא בתנאי ש־׳. שימוש כזה אין בכל ספרות התנאים, ואילו בתלמוד הוא נפוץ מאוד; אפשר, שיש לראותו כמונח טכני: והוא שבטלין ממלאכתן וקורין (ברכות טז ע״א); והוא שעמד לפוש (שבת ה ע״ב); אמר אביי והוא שלא פסק מעין ראשון (מו״ק ד ע״א); ג׳ שנים שאמרו הוא שאכלן רצופות (ב״ב כט ע״א). ביטוי זה כמעט תמיד מצוי בו״ו בראשו. והדבר מעיד, כנראה, על הצטרפות הו״ו אל הלקסמה — כפי שהובא לעיל, אודות ׳ואף על פי׳.

2. בארמית בבלית ביטוי זה נפוץ בלבוש ׳והוא ד־׳, ואם כן דומה, שניתן לראות בכך השפעה של הארמית הבבלית (או הליכה יחדיו עמה).[38]

ולא כלום

נג ע״ב: אין בין תקיעה לתרועה ולא כלום.

1. לפנינו תופעה של שלילה כפולה: ׳אין... ולא כלום׳. שלילה כפולה כזו אין בכל

38 אך היא מצויה גם בירושלמי. וראה אבא בנדויד, חלק א, עמ׳ 213. הוא מביא זאת כחילוף בין א״י לבבל, כאשר לשון זו מאפיינת דווקא את א״י: ׳והוא שיהא כולהם כו׳ בירושלמי, מול ׳עד שיהו כולם׳ בבבלי. לפי הנכתב מסתבר, שאין לראות לשון זו כמאפיינת את לשון א״י, אלא את לשון האמוראים כולה — בין בא״י ובין בבבל. על שימוש ׳והוא ד־׳ בארמית בבלית, ראה מ׳ שלזינגר, ארמית בבלית, עמ׳ 221 ואילך.

ספרות התנאים. בדפוסי המשנה היא מופיעה פעמיים: לא עשה ולא כלום (עירובין ה, ז; נידה ט, ז). אבל בכל כתבי־היד בשני המקומות הללו — ׳לא עשה כלום׳.[39]

2. בתלמוד צורה זו של שלילה כפולה נפוצה עד מאוד: עשה כדברי ב״ש לא עשה ולא כלום (ברכות יא ע״א); היה תפוס נר חנוכה ועומד לא עשה ולא כלום (שבת כב ע״ב); א״ל לא אמר ולא כלום (עירובין יא ע״ב); וש״מ אין בין נידוי להפרה ולא כלום (נדרים ז ע״ב).[40]

3. מבנה זהה מצוי ביותר אף במלה המקבילה שבארמית הבבלית — ׳מידי׳: הא לא שרו ולא מידי (ברכות כג ע״ב); לא אמר להו ולא מידי (שבת פו ע״ב); לא בטליה ולא מידי (יבמות פה ע״ב)[41].

4. אף במבנה הזה מצויה התופעה הנזכרת בערכים הקודמים: הו״ו המצטרפת אל השלילה השנייה אין לה הוראה של איחוי, והיא באה ״ללא צורך״. (אם יש לה איזו משמעות הרי היא כמו של ׳אפילו׳ — לא עשה ״ואפילו״ כלום.[42]) ומבחינה זו, מצטרפת דוגמה זאת אל הדוגמות הקודמות.

ומה

נג ע״ב: ומה לעשות שלום בין איש לאשתו בין כל העולם כולו על אחת כמה וכמה.

1. תחילת קל וחומר בלשון המשנה — תמיד בלשון ׳מה אם׳: מה אם בזמן שהוא עומר אחד... (פאה ו, ו); מה אם מעשר שיני עצמו שניטמא הרי הוא ניפדה הלוקח בכסף מעשר שניטמא אינו דין ש... (מ״ש ג, י); אמ׳ ר׳ אליעזר מה אם שחיטה (פסחים ו, ב).

בדפוסים יש שני מקומות, שיש בהם פתיחת ק״ו ללא ׳אם׳: ומה החי שהוא טהור... (עדויות ו, ב); ומה במקום שהמחשבה פוסלת... (חולין ב, ז). אבל בכתבי־היד — גם באלו ׳מה אם׳.

2. בשאר ספרות התנאים המצב איננו יציב כל־כך, ויש שם הרבה פתיחת ק״ו גם ללא ׳אם׳.

3. בתלמוד, בדרך־כלל פתיחת ק״ו היא ללא ׳אם׳: ומה כסא של שלש רגלים אינו יכול לעמוד לפניך בשעת כעסך כסא של רגל אחת על אחת כמה וכמה (ברכות לב ע״א); ומה במקום חיותנו אנו מתיראין במקום מיתתנו על אחת כמה וכמה (ברכות סא ע״ב); ומה אלו שדרכן לזוק אינן ניזוקין בני אדם שאין דרכן לזוק על אחת כמה וכמה

39 ראה אבא בנדויד, חלק א׳, עמ׳ 231. הוא בודק תוספתא סדר זרעים כ״י וינה (על־פי מהדורת ליברמן), ומוצא, שכתב־יד זה מגוון ומחליף. בין השאר: לא עשה כלום/לא עשה ולא כלום (עמ׳ 79, שורות 11–12). אבל עיין בכ״י ארפורט שם — בשתי הפעמים ׳לא עשה כלום׳. מסתבר, שאין זה חילוף בתוך ״אוצר הלשון המשנתי״, אלא חדירת לשון האמוראים אל לשון כ״י (שהרי בכ״א אין שלילה כפולה כזו אפילו פעם אחת — גם מחוץ למקרים הנ״ל).

40 אך יש לציין, שבדרך כלל הוא כביטוי ׳לא עשה ולא כלום׳, ויש להניח, ששכיחותו של הביטוי היא שהחדירה אותו לשתי המשניות שלעיל.

41 העיר על התופעה מ׳ שלזינגר, ארמית בבלית, סעיף 95 (עמ׳ 152–153), גם לגבי הביטוי העברי וגם לגבי הארמי.

42 כך פירשה אפשטיין, דקדוק ארמית בבלית, עמ׳ 141.

(פסחים ח ע״ב); ומה עשרה נרות לא יכלו לכבות נר אחד נר אחד היאך יכול לכבות עשרה נרות (מגילה טז ע״ב), וכך בדרך־כלל.

4. ואף כאן מתגלה התופעה של תוספת הו״ו. שכן בדפוסי המשנה יש אמנם כמה מקרים, שהמלה 'מה' בהקשר זה באה בהם בו״ו בראשה: ומה אם בזמן שהוא עומר אחד... (פאה ו, ו); ומה אם שחיטה שהיא משום מלאכה דוחה את השבת... (פסחים ו, ב). אבל בכי״ק כל המקומות הללו מופיעים בלא ו״ו בראשם, אלא 'מה אם' בלבד, חוץ ממקום אחד: ומה אם במקום שאסר את הזכרים (יבמות ח, ד). ואילו בבבלי הרוב המכריע הוא 'ומה', כפי שמראות הדוגמות שהובאו לעיל מן הבבלי (בקשר ל'מה' בלא 'אם'). (ואופייני: בשני המקומות בדפוסים, שבהם 'אם' חסרה [עדויות ו, ב; חולין ב, ז], מצטרפת ו״ו החיבור: 'ומה'. השפעת הבבלי ניכרת בהם בשני הפרטים.)

5. שני הפרטים יכולים להתבאר בפשטות: השמטת 'אם' אינה אלא השמטה של קיצור, שהיא תופעה רגילה בלשון.[43] ואילו תוספת הו״ו, שהיא למעשה הצטרפות הו״ו אל מבנה פתיחת הק״ו, מצטרפת אל הדוגמות הקודמות, ומצביעה על נטייה זו של לשון האמוראים שבבבלי לצירוף הו״ו, גם כאשר אין צורך באיחוי.

ה

נידונו כאן ט״ז עניינים, שנשתנתה בהם לשון האמוראים מלשון התנאים. מתוכם, בשבעה עניינים[44] מצאנו, שהם מבצבצים כבר בלשון התנאים — כפי שהיא מתגלה לפנינו. אלא שבלשון התנאים הם מהווים שימוש נדיר וחריג, ואילו בלשון האמוראים הפכו להיות הרווח והרגיל. וכפי שנאמר בתחילה, השאלה פתוחה: האם נכיר בהופעות אלו שבלשון התנאים הופעות מקוריות, ואם כן לפנינו סימנים קדומים של האופייני ללשון האמוראים; או שמא אלו חדירות מאוחרות, שנעשו מחמת רגילותם של המוסרים אצל לשון האמוראים. שתי התופעות חשובות, ללא ספק; אך ההכרעה ביניהן, בכל פרט לעצמו, קשה היא. וכל זמן שאין בידינו אמת־מידה, לא נוכל להכריע בשאלה זו.

בתנאים מסוימים דומה, שיש בידינו יכולת להכרעה, ולא לחינם הודגש הדבר במהלך פירוט העובדות: אם בדפוסים של ספרות התנאים יש שימושי לשון נדירים, המתאימים אל הרגיל בלשון האמוראים, אך בכתבי־היד המעולים הם אינם — קרוב לוודאי, שאלו הן חדירות מלשון האמוראים. וחשוב להדגיש: רק מתוך שאנו מכירים את הנוהג בלשון האמוראים אנו מבינים, מדוע חדרו שימושים אלה אל לשון התנאים. על־כן, משאנו מצרפים לכך את היעדרותם מכתבי־היד המעולים, אנו יכולים לקבוע לבטח, שהם אינם שימושים תנאיים מקוריים. אך אם שימושים נדירים אלה מופיעים גם בכתבי־היד המעולים, אין בלבנו אלא החשד, והשאלה נשארת בעינה.

43 אבל ראה מאמרו של נ״ה טור־סיני, לגבולות המילים והצורות בלשון, לשוננו ט (תרצ״ח), עמ׳ 164 ואילך. לדעתו 'מה אם' היא גלגול של 'מאים' (שפירושה פשוט 'מה'), שהפכה למילת תנאי. ובהקבלה, גם 'מה' לבדה קיבלה משמעות זו. כלומר: לפי דעתו אין לראות כאן מוקדם ומאוחר.

44 אלמלא, אסור, בכדי, משהו, שנה, ואע״פ, ומה.

השאלה השנייה שעמדה בפנינו היתה, מהו טיב התפתחותה של לשון האמוראים: האם אין בהתפתחותה אלא מה שיש בלשונות אחרות, שהיה בכוחן להשפיע עליה, או שמא ניתן לגלות בה גם יסודות של התפתחות עצמאית. בדוגמות שהובאו הודגמה השפעת הארמית במספר ערכים.[45] השפעה זו אינה מפתיעה; היא צפויה מראש, שכן היתה השפעה ארמית חזקה אף על לשון התנאים. ומטבע הדברים הוא, שהארמית תמשיך ותשפיע בלשון האמוראים, וגם במקום שלא הספיקה להשפיע עליו בתקופת התנאים. בעניין זה יש חשיבות לתיעוד הממצא ולתיאור ההשפעה, ולכן הודגם כאן; אך התופעה עצמה אינה חדשה.

ואולם הובאו גם דוגמות (ויותר מהן יש בידי, אלא שהמצע קצר) שלשון האמוראים מגלה בהן התפתחות, שאין צורך — ולעתים גם אין אפשרות, כפי שהוכח — לראות בה פרי השפעה ארמית. במקרים אלו מסתבר, שלשון האמוראים התפתחה בהם התפתחות פנימית וטבעית, כדרך של לשון חיה.

י' קוטשר, במאמרו 'מבעיות המילונות של לשון חז״ל',[46] הניח כדבר מובן מאליו, שלשון האמוראים לא התפתחה אלא בשתי דרכים בלבד: על־ידי השפעה ארמית או השפעת לשון המקרא. והדבר מובן, שכן אין זו לשון חיה. מ' סוקולוף, מתוך בדיקת לשון אמוראי ארץ־ישראל, מצא שתי דוגמות של התפתחות פנימית טבעית.[47] ומתוך שהניח את הנחתו של קוטשר, אף תמה על כך, והניח זאת בצריך עיון.[48] לאור הממצא שכאן עלינו לשאול, שמא יש לשקול מחדש את גישתנו אל הנושא הזה. ושתי אפשרויות פתוחות לפנינו: או נניח, שאכן אין התפתחות פנימית אלא בלשון חיה; ואז עלינו לומר, שאכן היתה לשון האמוראים לשון חיה, אם בהיקף נרחב ואם בהיקף מצומצם.[49] או שנניח, שלא היתה לשון האמוראים לשון חיה; ואם כך, עלינו לשנות את דעתנו בכיוון אחר: עלינו לסבור, שאכן יכולה להתקיים התפתחות חיה — גם בלשון לא חיה.[50]

45 הערכים שיש בהם השפעה ארמית, או הקבלה לארמית, הם: אלמלא, חלק ב/על, ניתר, תקף (אך חלקית — לא לעניין ההצרכה), והוא ש, ולא כלום. גם בערכים: שנה, ואע״פ — יש הקבלה לארמית, אך אין צורך לראות בהם השפעה ארמית, שכן התפתחותם מבוארת יפה גם ללא הארמית.

46 ראה לעיל, הערה 7.

47 במאמרו, הנזכר בהערה 4, עמ׳ 137–139.

48 שם, עמ׳ 139: 'נשאלת השאלה, מניין ואיפה צמחו חידושים אלו בלשון כתובה?' (ראוי להעיר, שהמונח 'לשון כתובה' נראה שאין הוא יפה ללשון האמוראים, שכן אין כל הוכחה לכתיבתם של דברי האמוראים סמוך לאמירתם — וודאי, שהם לא נוצרו מתחילה בכתב. וראה על תאריך של תלמוד כתוב אצל רוזנטל, עבודה זרה, עמוד 96 ואילך.)

49 ראה למשל קוטשר, מבעיות המילונות, עמ׳ 55. לדבריו 'פה ושם, לפחות לפעמים, שימשה לשון חז״ל בימי האמוראים גם בדרשות לפני הציבור הרחב', ומביא לכך ראיה. אך אין הוא מביא ראיה לכך, שדבר זה היה באמת רק "פה ושם" או "לפעמים", ושלא היה זה מוסד של קבע, כמו שמסתבר.

50 לדעת צרפתי, מסורת לשון חכמים, אף הלשון המנוסחת של המשנה מגלה סימני לשון חיה במסירתה וגלגוליה במשך הדורות. הדברים אמורים ביצירה גמורה, שרק נמסרת ומועתקת; קל וחומר הדברים בלשון האמוראים, המכילה יצירות חדשות לגמרי.

בין כך ובין כך, עיקר מטרתנו במאמר זה אינה הסקת מסקנות סופיות בדבר מעמדה של לשון האמוראים. מטרתנו היתה להדגים מספר תופעות בלשון האמוראים. אך דומה שהתופעות, המייצגות התפתחות עצמאית מלשון התנאים, יש ליתן עליהן את הדעת. שמא יש בהן ובשכמותן כדי לגרום להרהורים חדשים על לשון האמוראים.

ביבליוגרפיה

קיצורים

אפשטיין, דקדוק = י"נ אפשטיין, דקדוק ארמית בבלית, ירושלים–תל־אביב, תשכ"א.
אפשטיין, מבוא לנוה"מ = י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח.
בן־יהודה = א' בן־יהודה, מילון העברית הישנה והחדשה, ירושלים–תל־אביב, 1908–1958.
בנדויד = א' בנדויד, לשון מקרא ולשון חכמים, תל־אביב תשכ"ז–תשל"א.
יסטרוב = M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, London–New York 1903
לוי = J. Levy, *Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, Leipzig 1876–1889
צרפתי, מסורת לשון חכמים = גב"ע צרפתי, 'מסורת לשון חכמים — מסורת של "לשון ספרותית חיה"', מחקרי לשון, מוגשים לזאב בן־חיים בהגיעו לשיבה, ירושלים תשמ"ג, עמ' 451–458.
קוטשר, מבעיות המילונות = י' קוטשר, 'מבעיות המילונות של לשון חז"ל', ערכי המילון החדש לספרות חז"ל, א, רמת־גן תשל"ב, עמ' 29–82.
רוזנטל, עבודה זרה = ד' רוזנטל, משנה עבודה זרה, ירושלים תשמ"א.
שלזינגר, ארמית בבלית = M. Schlesinger, *Satzlehre der Aramäische Sprache des Babylonischen Talmuds*, Leipzig 1928

כתבי־היד של ספרות התנאים

משנה: כתב־יד קאופמן A50 [=כי"ק]. (נוסח המשנה במאמר מובא על־פי כתב־יד זה.)
כ"י פארמה, דה־רוסי 138.
כ"י קמברידג' 1, Add. 470, הוצאת ו"ה לו, קמברידג' 1883.

תוספתא: כ"י וינה 46 [=כי"ו]. (נוסח התוספתא ניתן על־פי כתב־יד זה, אם לא נאמר אחרת.)
כ"י ארפורט 159 [=כי"א].

ספרא: כ"י וטיקן 66.
ספרי במדבר: כ"י וטיקן 32.
ספרי דברים: כ"י וטיקן 32, כ"י לונדון 341.
מכילתא (דרבי ישמעאל): כ"י אוקספורד 151.

המהדורות של ספרות התנאים

(מספרי העמודים בציטטות מתייחסים אל מהדורות אלה)

ספרא: א"ה ויס, תורת כהנים, וינה 1862.
ספרי במדבר: ח"א הורוביץ, ספרי במדבר, לייפציג תרע"ז [= ס"ב].
ספרי דברים: א"א פינקלשטיין, ספרי דברים, ברלין ת"ש [=ס"ד].
מכילתא דרבי ישמעאל: הורוביץ–רבין, פפד"מ תרצ"א.
מכילתא דרשב"י: אפשטיין–מלמד, ירושלים תשט"ו.

[illegible]

[illegible]

M. Jastrow, A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature, London–New York 1903

J. Levy, Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, Leipzig 1876–1889

[illegible]

M. Schlesinger, Satzlehre der Aramäischen Sprache des Babylonischen Talmuds, Leipzig 1928

[illegible]

[illegible]