

ה א ק ד מ י ה ל ל ש ו ן ה ע ב ר י ת

לְשׁוֹנֵנוּ

כתב-עת לחקר הלשון העברית והתחומים הסמוכים לה

כרך עשרים ואחד

ת ש י " ז

י ר ו ש ל י ם

הוצאת האקדמיה ללשון העברית בסיוע מוסד ביאליק

ל ש ו נ נ ו

בערך בידי ד"ר א' צפרוני ז"ל (תרפ"ט—תרצ"ד)
בידי פרוס' נ"ה טור-סיני (תרצ"ד—תשי"ד)

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

מזכיר המערכת: מאיר מדן

העורך: זאב בן-חיים

האחריות לדעות המובעות במאמרים על מחבריהם

לשוננו, קובץ מיוחד, תשי"ד, נחשב כרך יט למניין כרכי לשוננו

ה ת ו כ ן

צמ'		
314	אברונין, אברהם (ז"ל) הערות למילון בן־יהודה, אות פ . .	אברמסון, שרגא
	מלשון חכמים (אצארי=תבלין; סור, סיאור, שאור=עיקר ויסוד; עשות ספרים; עשה עצמו חולה, עשה עצמו יהודי; תחרות; תוהרה, לשון שארית ויתרון)	
94	לשאלת לשונו ומקורותיו של ספר „סדר אליהו“ . . .	אורבך, אפרים א'
324,183	על העברית שבפי קראי ליטא ועל היסודות העבריים שבלשונם .	אלטבאואר, משה
117	הפילוסופיה של המגילות הגנוזות .	אפרת, ישראל
174	ביבנה	בורלא, יהודה
149	„או ש־“ בלשון חכמים	בלאו, יהושע
7	הניגוד בין בינוני פעל לבינוני פעל .	" "
142	קטע של דיבור עברי ישראלי . .	בלנק, חיים
43	מסורה ומסורת	בן־חיים, זאב
283	דרכי תרגום שונות בנוסח העברי של הכוזרי תחיית הלשון העברית באספקלריה	בנעט, דוד צבי
293	סטאטיסטיק (סיום)	בקי, ר'
41	גבבא	ברגגרין, ניסן
142	זכר=הזכיר, הוציא דבר בפיו	" "
279	הערות מתודולוגיות ליסודות המורפולוגיה למרגלות הכרמל	בר־הלל, יהושע
127	עיונים בספר איוב	ברקוביץ, י. ד.
158	גִּירִים	גינזברג, ח"א
259	בעקבות הלשון והספר (ד)	הזז, חיים
164	הערות לכתובת הפיניקית מקאראתפה .	טור־סיני, נ"ה
69	חקר, נחקר – בפיוטי ינאי	ייבין, שמואל
265	על לשון אחרון	ילון, חנוך
143	לגזירתה של מלת זְנוּגִים	כהן, יעקב
232	נחש ברח ונחש עקלתון	לייבל, דניאל
142		לייבל, דניאל
244		

104	השווא בהגייתם של בני-תימן (סיום)	מורג, שלמה
	קטעי משנה בניקוד בבלי (מכתבי-היד)	מורטונן, איימו
1	שבלינגראד)	
142	הערת המערכת להנ"ל	
206	עיון המשקלות בשירת ספרד	מירסקי, אהרן
271	כפל אותיות כיסוד לדרשות חז"ל	מלמד, ע"צ
	הערות בלשניות-רפואיות (א. יותרת הכבד –	מרגלית, דוד
139	אצבע הכבד; ב. חצר הכבד)	
	הבקבוק ומרעיו (נחינות בסימאנטיקה של לשון	נאדל, מנחם
82	המקרא)	
143	חקר, נחקר – בס' בן-סירא	סגל, מ"צ
15	חגווי ניבים (1. „ובכל אשר יפנה יצליח“)	סדן, דב
220	ציץ-החלומות	" "
40	„גבבא“	סתוי, משה
239	עיוני מקרא	פורת, אפרים
251	למילון המקראי	קוטשר, יחזקאל
198	הפרשן הלוחם של ימיה-הביניים	קלוזנר, יוסף
308	משהו על יסודות עבריים ב„לשון תרגום“	ריבלין, יוסף יואל
22	עיוני לשון בשירת ספרד	רצהבי, יהודה
212	פיוט ארמי לפייטן איטלקי קדמון	שירמן, חיים
167	בארה של מרים	שנהר, יצחק (ז"ל)

לשוננו

כתב-עת לחקר הלשון העברית
והתחומים הסמוכים לה

כרך עשרים ואחד, חוברת א – תשרי תשי"ז

התוכן

איימו מורטונן	קטעי משנה בניקוד בבלי (מכתבי-היד שבלנינגראד)	1
יהושע בלאו	„או שׁ״ בלשון חכמים	7
דב סדן	חגווי ניבים (1. „ובכל אשר יפנה יצליח״)	15
יהודה רצהבי	עיוני לשון בשירת ספרד	22
חיים בלנק	קטע של דיבור עברי ישראלי	34
משה סקווי	„גבבא״	40
ר' בקי	תחיית הלשון העברית באספקלריה סטאטיסטית (סוף)	41

האקדמיה ללשון העברית

מבכה את פטירתו של חברה הדגול

המשורר והסופר

דוד שמעוני ז"ל

— ו' בטבת תשי"ז —

מוותיקי ועד הלשון העברית, ממייסדי האקדמיה

ומן העושים הנאמנים במלאכתה

קטעי משנה בויקוד בבלי

(מכתבי-היד שבלנינגראד)

הקטעים היוצאים כאן לאור הם מכ"י מס' 328 של האוסף העברי III (לשעבר: האוסף של הארכימנדרט אנטונין) שבספרייה הציבורית ע"ש סלטיקוב-וצ'יריש בלנינגראד. בדקתי את כה"י עצמו, אבל לא נתפנית להעתיקו והוא מתפרסם כאן על-פי צילום שנעשה בספרייה זאת, בלשכת הצילום שעל-ידה. הריני מביע בזאת את תודתי הנאמנה להנהלת הספרייה ולפקידיה שטרחו בדבר. כה"י כולל שני דפי קלף, כתובים משני הצדדים. אורכו של כל דף הוא 27 ס"מ ורוחבו 21,5 ס"מ; אורך השטח הכתוב הוא 21,5 ס"מ ורוחבו כ-18 ס"מ. מספר השורות בכל עמוד 27-28. הכתב מרובע. הנוסח כולל קטעים משלוש מסכתות של משנה, והם: מן התיבה והאשה, בכורים ג ט (הלכה יב בנוסח הרגיל) עד התיבה בשמן, שבת ב, א (כוונתנו לפעם השנייה, שבה באה תיבה זאת בהלכה הנידונה); מן התיבה בין כך, שבת כא, ג עד התיבה בית (=ב"ש). עירובים א, ב. מספר ההלכות שונה פעמים ממספרן בנוסח הרגיל, והנוסח בעצמו שונה פעמים רבות מהנוסח הרגיל. הטכסט נכתב כנראה במאה התשיעית או העשירית לספירה, והוא מנוקד ניקוד בבלי פשוט. הסימנים ע ו- דומים זה לזה לעתים.

דף נא והאשה בכתובתה וספר תורה רבי יהודה אומר אין נותנין אותן אלא לחבר בטובה וחכמים אומרים נותנין אותן לאנשי משמר והן מחלקין ביניהן לקודשי המקדש הנא פרקא ג הלכתא ט.

פרקא ד אנדרוגנוס יש בו דרכים שווה לאנשים ויש בו דרכים שווה לנשים ויש בו דרכים שהוא שווה לאנשים ולנשים ויש בו דרכים שאינו שווה לא לאנשים ולא לנשים ב כאיזה צד שווה לאנשים מטמא בלובן כאנשים וזוקק ליבום כאנשים וניתעטף וניתסתר כאנשים ונושא ואינו נישא כאנשים וחייב בכל מצות האמורות בתורה כאנשים ג כאיזה צד שווה לנשים מטמא באודם כנשים ואינו מתיחד עם האנשים כנשים ואינו עובר על בל תקיף ועל בל תשחית ועל בל תטמא למתים כנשים

ופסול מן העידות כנשים ואינו ניבעל בעבירה ונפסל מן הכהונה כנשים
 ד כאיזה צד שווה לאנשים ולנשים חיבים על מכתו ועל קללתו כאנשים
 וכן² וכנשים וחיבים על נזקיו בין נזק ובין מזיק כאנשים וכנשים
 וההורגו בשוגג גולה במיזיד נהרג כאנשים וכנשים ויושבת עליו דם טוהר
 כאנשים וכנשים וחולק בקודשי המק² המקדש כאנשים וכנשים ונוחל בכל
 הנחלות שבתורה כאנשים וכנשים ואם אמר הריני נזיר שזה איש ואשה
 הרי זה נזיר ה כאיזה צד אינו שווה לא לאנשים ולא לנשים אין חיבים
 לא על מכתו ולא על קללתו לא כאנשים ולא כנשים ואינו נערך לא
 כאנשים ולא כנשים ואם אמר הרי אני נזיר שאין זה לא איש ולא אשה
 אינו נזיר רבי מאיר אומר אנדרוגנוס בריה בפני עצמו הוא ולא יכלו
 חכמים להכריז עליו אם איש הוא ואם אשה הוא אבל טמטום אינו כן
 פעמים שהוא איש פעמים שהוא אשה הנא פרקא ד הלכתה ה חסלת
 בכורים פרקי ד חסל סדרא קדמאה זרעים ברכות פרקי תשעה פיאה פרקי
 תמניה דמאי פרקי שבעה תרומות פרקי חד עשר שביעית פרקי עשרה
 כלאים פרקי תשעה מעשר ראשון פרקי חמשה מעשר שני פרקי חמשה
 חלה פרקי ארבעה ערלה פרקי תלתה בכורים פרקי ארבעה סכום מסכאתא
 חד עשר פרקי שבעין חמשה.

בשמך היודע ועד נתחזקתי לכתוב סידרא תנינא מועד יציאות השבת
 שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ כאיזה צד העני
 עומד בחוץ ובעל הבית בפנים. פשט העני את ידו לפנים ונתן לתוך ידו
 שלב² שלבעל הבית או שנטל מתוכה והוציא העני חיב ובעל הבית
 פטור ב פשט בעל הבית את ידו לחו ונת לתוך ידו שלעני או שנטל
 מתוכה והכניס בעל הבית חיב והעני פטור ג פשט העני את ידו לפנים
 ונטל בעל הבית מתוכה או שנתן לתוכה והוציא שניהם פטורים ד
 פשט בעל הבית את ידו לחוץ ונטל העני מתוכה או ש² שנתן לתוכה
 והכניס שניהם פטורים ה לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה עד
 שיתפלל ולא יכנס לא למרחץ ולא לבורסקי ולא לוכל ולא לדין ואם
 התחילו אינן מפסיקין לקרית שמע ואינן מפסיקין לתפלה ו לא יצא

דף 11

חייט במחטו סמוך לחשיכה שמא ישכח ויוציא לא הלבלר בקולמסו
 לא יפלה את כיליו ולא יקרא לאור הנר. באמת החזן רואה מיאיכן
 התינוקות קורין אבל הוא לא יקרא כיוצא בו לא יאכל הזב עם הזבה
 מפני הרגיל עבירה זו אילו מהלכות שאמרו בעליית חנינה בן חזקיה בן
 גרון שעלו לבקרו. נמנו ורבו בית שמי עם בית הלל שמנה עשר דבר
 גזרו בו ביום ח בית שמי אומרין אין שורין דיו סממנים וכרשנים אלא
 כדי שישורו מבעוד יום ובית הלל מתירים ט בית שמי אומרין אין
 נותנין אונין שלפשתן לתוך התנור אלא כדי שיהבילו לא את הצמר
 לזורה אלא כדי שילקוט את העין ובית הלל מת² מתירים י בית שמי
 אומרין אין פורסין מצודות חיה ועופות ודיגין אלא כדי שיצודו מבעוד
 יום ובית הלל מתירין יא בית שמי אומרין אין מוכרין לנוכרי לא
 טוענין :: עמו ולא מגביהין עליו אלא כדי שיגיע למקום קרוב ובית
 הלל מתירין יב³ בית שמי אומרין אין מוכרין לנוכרי לא טוענין
 עמו ולא מגביהין עליו אלא כדי שיגיע למקום קרוב ובית הלל
 מתירין יג בית שמי אומרין אין נותנין עורות לעבדן ולא כלים
 לכוֹבס נוכרי אלא כדי שיעשו מבעוד יום וכולם בית הלל מתירים עם
 השמש יג אמר רבן שמעון בן גמליאל נוהגים היו בית אבא שהיו
 נותנין כלי לבן שלהם לכוֹבס נוכרי שלשת ימים קודם לשבת שוים אילו
 ואילו שטוענים קורות בית הבד ועיגולי הגת יד אין צולין בשר בצל
 וביצה אלא כדי שיצולו אין נותנין את הפת לתנור עם חשיכה ולא
 הרהר על גבי הגחלים אלא כדי שיקרמו פניה רבי אלעזר אומר כדי
 שיקרום התחתון שלה יה משלשלין את הפסח לתנור עם חשיכה ומחזין
 את האור במדורת בית המוקד⁴ ובגבולים כדי שייצת האור ברובן רבי
 יהודה אומר ואף בפחמין כל שהן הנא פרקא קדמאה הלכתא יו.

פרקא ב במה מדליקין ובמה אין מדליקין אין מדליקין לא בלגש ולא
 בחוסן ולא בכלך לא בפתילת העידן לא בפתילת המדבר ולא בירוקה

שַׁעַל פְּנֵי הַמִּים וְלֹא בֹפֶת לֹא בִשְׁעוֹה לֹא בִשְׁמֵן קִיק וְלֹא בִשְׁמֵן שְׂרִי²

דף 2^א בֵּין כֶּךְ וּבֵין כֶּךְ מִקְנָחִים בּוֹ הֵנָּה פֶּרְקָא כֹּה הִלְכְּתָא ג.

פֶּרְקָא כֹּב חֲבִית שְׁנִישְׁבְּרָה מְצִילִין הַמְנָה מִזֶּן שְׁלוֹשׁ סְעוּדוֹת וְאוֹמַר
לְאַחֲרִים בּוֹאוּ וְהַצִּילוּ לָכֵם וּבִלְבַד שְׁלֹא יִסְתַּפֵּג אֵין סוֹחֲטִין אֶת הַפִּירוֹת
לְהוֹצִיא מֵהֶם מִשְׁקִים יֵצְאוּ מִעֲצָמָן אֲסוּרִים. רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר אִם לְאוֹכְלִים
הַיּוֹצֵאִים מֵהֶם מוֹתֵר אִם לְמִשְׁקִים הַיּוֹצֵאִים מֵהֶם אֲסוּר. חֲלוֹת דְּבִשׁ שְׂרִיֶּסְקָן
מִעֵרֵב הַשְּׁבֵת יֵצְאוּ מִעֲצָמָן אֲסוּרִים רַבִּי אֲלִיעֶזֶר מְתִיר בְּכָל שְׁבַע בַּחֲמִין
מִלִּפְנֵי הַשְּׁבֵת, שׁוֹרִין אוֹתוֹ בַּחֲמִין בַּשְּׁבֵת וְכָל שְׁלֹא בֹא בַּחֲמִין מִלִּפְנֵי
הַשְּׁבֵת מְדִיחִין אוֹתוֹ בַּחֲמִין בַּשְּׁבֵת חוּץ מִן הַמְּלִיחַ הַיֶּשֶׁן⁵ וְקִלְיָאִם הָאֲסֻפָּנוֹן
שֶׁהִדְחָתָן הֵיא גָמֵר מִלֵּאכְתָּן ג. שׁוֹבֵר אֶדָם אֶת הַחֲבִית לִוְכֹל הַיִּמְנָה גְּרוּגוֹרוֹת
וּבִלְבַד שְׁלֹא יִתְכוּוֹן לְעִשׂוֹתָהּ כָּלִי. אֵין נֹקֵבִין מְגוּפָה שְׁלֹחֲבִית דְּבָרֵי רַבִּי
יְהוּדָה וְרַבִּי יוֹסִי מְתִיר לֹא יִקְבְּנָה מִצְדָּה וְאִם הִיתָה נְקוּבָה לֹא יִתֵּן עָלֶיהָ
שְׁעוֹה מִפְּנֵי שֶׁהוּא מְמַרִּיחַ אֲמַר רַבִּי יְהוּדָה מַעֲשֶׂה בֹא לִפְנֵי רַבִּין יוֹחָנָן בֶּן
זְכַאי בְּעֵרֵב וְאֲמַר חוּשֵׁשׁ אֲנִי לוֹ מַחֲטָאֵת דְּנוֹתֵנִין תְּבִשִּׁיל לְחוּץ הַבּוֹר
בְּשִׁבִּיל שִׁיחִיָּה שְׁמוֹר וְאֵת הַמִּים הַיֶּפִּין בְּרַעִים בְּשִׁבִּיל שִׁיִּצְנוּ. אֵת הַצּוֹנֵן
בַּחֲמָה בְּשִׁבִּיל שִׁיחֲמוּ מִי שֶׁנִּשְׁרָו כֻּלּוֹ בְּדֶרֶךְ מִהֶלֶךְ בֵּהֶם וְאִינוּ חוּשֵׁשׁ.
הַגִּיעַ לְחֹצֵר הַחִיצוֹנָה שׁוֹטְחִם בַּחֲמָה אֲבָל לֹא כִנְגַד הָעֵם הַרוּחֵץ בְּמַעֲרָה
אוֹ בְּמִי טְבִירָה מִסְתַּפֵּיג אֲפִילוֹ בְּעֶשֶׂר לִוְנִטָאִיוֹת לֹא יִבְיָאֻם בִּידּוֹ. אֲבָל
עֲשֶׂרָה בְּנֵי אָדָם .. תַּפְּ.. בְּלוֹנְטִית אַחַת פְּנִיָּהּ יֵד[.]הֶם וְרַגְלֵיהֶם וּמִבְּיֵאִין
אוֹתָם בִּידָם סָכִים וּמִשְׁתַּמְשִׁין אֲבָל לֹא מִתְעַמְלִין וְלֹא מִתְגַּדְרִין אֵין יוֹרְדִין
לְפִילוּמָה וְאֵין עוֹשִׂין אֲפֻקְסִיזוֹן בַּשְּׁבֵת אֵין מַעֲצִבִין אֶת הַקֶּטֶן וְלֹא מַחֲזִירִין
אֶת הַשֶּׁבֶר מִי שֶׁנִּתְפַּרְקָה יָדוֹ אוֹ רַגְלוֹ לֹא יִסְרַפֵּם בְּצוֹנֵן אֲבָל רוּחֵץ כְּדִרְכוֹ
אִם נִתְרַפָּא נִתְרַפָּא הֵנָּה פֶּרְקָא כֹּב הִלְכְּתָא ה.

פֶּרְקָא כֹּג שׁוֹאֵל אָדָם מִחֲבִירוֹ כְּדִי יֵין וְכְדִי שְׁמֵן וּבִלְבַד שְׁלֹא יֵאמַר
לוֹ הַלּוֹיִנִי וְכֵן אֲשֶׁה מִחֲבֵרְתָּה כְּכֹרוֹת⁴ וְאִם אֵינוֹ מְאִמִּינוֹ מְנִיחַ סְלִיתוֹ

אֶצְלוֹ וְעוֹשֶׂה עִמּוֹ חֶשְׁבוֹן לְאַחַר הַשָּׁבַת וְכֵן עָרַב פִּסְחִים בִּירוּשָׁלַם⁶
שָׁחַל לִהְיוֹת בַּשָּׁבַת מְנִיחַ טְלִיתוֹ אֶצְלוֹ וְאוֹכֵל אֶת פִּסְחוֹ וְעוֹשֶׂה עִמּוֹ חֶשְׁבוֹן
לְאַחַר יוֹם טוֹב בִּי מוֹנֶה אֶת אֹרְחָיו וְאֶת פִּרְפוּרֵתוֹ מִפְּנֵי אֲבֵל לֹא מִן
הַכֹּתֵב מִיָּפִים עִם בָּנָיו וְעִם בְּנֵי בֵּיתוֹ עַל הַשּׁוֹלְחָן וּבִלְבָד שְׁלֹא יִתְכוּן
לְעִשּׂוֹת מִנֶּה גְדוּלָה כְּנֶגֶד קִטְנָה מְשׁוּם קִבְיָהּ. וּמִטִּילִין חֲלָשִׁים עַל
הַקִּדְשִׁים בְּיוֹם טוֹב אֲבֵל לֹא עַל הַמְנוּת גַּם לֹא יִשְׁכּוֹר אָדָם פּוֹעֲלִים בַּשָּׁבַת
וְלֹא יֹאמֶר לְחַבְרֵי לִשְׁכּוֹר לֹא פּוֹעֲלִים אֵין מַחְשִׁיכִים עַל הַתְּחוּם לִשְׁכּוֹר
פּוֹעֲלִים וְלֹאֲבִיא פִּירָת אֲבֵל מַח. הוּא לְשֹׁמֵר וְלֹהֲבֵא פִּירוֹת בִּידוֹ כֻּלָּל
אָמַר אָבָא שְׂאוּל כָּל שְׂאֵנִי זָכָאִי בְּאִמְרִיתִי רִשָּׁאִי אֲנִי לְהַחֲשִׁיךְ עַל. כָּל
שְׂאֵנִי זָכָאִי בְּאִמְרִיתוֹ אֲנִי רִשָּׁאִי | לְהַחֲשִׁיךְ עָלָיו דִּ מַחְשִׁיכִים עַל הַתְּחוּם⁷
לִפְקֹחַ עַל עֶסְקִי כָּלָה וְעַל עֶסְקִי הֵמָּה לְחַפּוֹר לֹא קָבַר וְלֹאֲבִיא לֹא אֲרוֹן
וְתַכְרִיכִין. גּוֹי שֶׁהֵיבִיא חֲלָלִים בַּשָּׁבַת לֹא יִסְפֹּד בֵּהּ יִשְׂרָאֵל אֵילָא אִם כֵּן
בָּאוּ מִמָּקוֹם קְרוֹב עָשׂוּ לֹא אֲרוֹן וְחִפְרוּ לֹא קָבַר. יִקְבֵּר בּוֹ יִשְׂרָאֵל וְאִם
בְּשִׁבְלֵי יִשְׂרָאֵל לֹא יִקְבֵּר בּוֹ עוֹלָמִית הַ עוֹשִׂין כָּל צוּרְכֵי הֵמָּה סָכִין וּמִי
וּמִדִּיחִין אוֹתוֹ וּבִלְבָד שְׁלֹא יִזְוּ בּוֹ אֵיבֵר. שׁוֹמְטִין אֶת הַכֹּר מִתְּחִיתוֹ
וּמִטִּילִין אוֹתוֹ עַל הַחֹל בְּשִׁבְלֵי שִׁמְתִּין קוֹשְׁרִים אֶת הַלְחִי לֹא שִׁיעֲלָה אֵלָא
שְׁלֹא יוֹסִיף. וְכֵן קוֹרֶה שְׁנִישְׁבֵּרָה שׁוֹמְכִין אוֹתָהּ בַּסִּפְסָל אוֹ בְּאִרוֹכּוֹת הַמִּטָּה
לֹא שֶׁתַּעֲלֶה אֵילָא שְׁלֹא תוֹסִיף וְ אֵין מֵאֲמָצִין אֶת עֵינָיו שְׁלֵמַת בַּשָּׁבַת וְלֹא
בַּחֹל עִם יִצְיָאָה נֶפֶשׁ שְׁכָל הַמֶּאֱמָץ עִם יִצְיָאָה נֶפֶשׁ הָרִי זֶה שׁוֹפֵךְ דָּמִים
הֵנָּה פֶּרְקָא כֵּג הַלְכָתָא ו.

פֶּרְקָא כֵּד מִי שֶׁהַחֲשִׁיךְ בְּדֶרֶךְ נֹתֵן כִּיסוֹ לְנוֹכְרֵי וְאִם אֵין עִמּוֹ נֹכְרֵי מְנִיחוֹ
עַל הַחֲמוֹר הַגִּיעַ לְחֹצֵר הַחִיצוֹנָה נוֹטֵל אֶת הַכֵּלִים הַנִּטְלִים בַּשָּׁבַת וְשֹׂאֵינָן
נִיטְלִים מִתִּיר אֶת הַחֲבָלִים וְהַסִּקִּים נוֹפְלִים בִּ מְתִירִין פְּקִיעֵי עֲמִיר לִפְנֵי
הַבְּהֵמָה וּמִפִּסְפָּסִין אֶת הַכֶּפֶסִּים אֲבֵל לֹא אֶה הוֹיִרִים. אֵין מִרְסָקִין לֹא אֶת
הַשְּׁחָת וְלֹא אֶת הַחֲרוּבִין לִפְנֵי⁸ בְּהֵמָה בֵּין דָּקָה בֵּין גְּסָה וְרַבִּי יְהוּדָה
מְתִיר בַּחֲרוּבִין בְּדָקָה גַּם אֵין אוֹבְסִין אֶת הַגָּמֶל וְלֹא דוֹרְסִין אֲבֵל מְלָעִי.

ין ... ממרין את העגלים אבל מלעיסים אותם מהלקטין לתרנגולים
 ונותנין מים על גבי המורסן אבל לא גובלין. אין נותנין מים לפני דבורים
 ולפני יונים שבשובך אבל נותנין לפני וזים ותרנגולים ולפני יונים
 רודסיות ד מחתכין את הדלועים לפני הבהמה ואת הנבלה לפני הכלבים
 רבי יהודה אומר אם לא היתה הנבלה מערב שבת אסורה לפי שאינה מן
 המוכן ה מפירים נ.רים בשבת ונשאלין נדרים שהן לצורך השבת. פוקקין
 את המאור ומודדין את המטלת ואת המקוה מעשה בימי אביו שלרבי
 צדוק ובימי אבא שאול בן בטנית⁷ שפקקו את המאור בטופח וקשרו את
 המקידה בגמי:² לידע אם יש בגיגית פותח טפח ואם לאו מדבריהם
 למדנו שפוקקין ומודדין וקושרין בשבת הנא פרקא כד הלכתא ה' חסלה
 שבת פרקי עסרין וארבעה.

עירובין פרקא קדמאה | מבוי שהוא גבוה מעשרים אמה ימעט רבי יהודה
 אומר אינו צריך הרחב מעשר אמות ימעט ואם יש לו צורת פתח אף
 על פי רחב מעשר אמות. ינו צריך למעט ב הכשר המבוי בית

7. כח"י: בטנית.

.

ת י ק ו ן

בעמ' 1 בראש שורה 2-3 של גוף המאמר צ"ל: ע"ש סלטיקוב—שצ'ירין

„או ש" בלשון חכמים'

א. 1. a. כשמחובר בלשון חכמים משפט טפל² אל קודמו בדרך כברה „או", ייחשב כעומד בפני עצמו, ולכן אין מסתפקים במלת חיבור משעבדת אחת, הפותחת את המשפט הטפל הראשון ואשר כוחה נמשך גם אל השני, אלא חוזרים ע"פ רוב על מלת החיבור אף לפני המשפט הטפל השני³; כך נמצא: א.ס... או א.ס — משנה מכשירין ג, ו; תוספתא ב"מ ו, י (ח"נ א.ס ליתא). עד ש"... או עד ש" — משנה ב"מ ה, ט; הלוי עד שיבא בני או עד שאמצא מפתח; כלים ו, א; טו, ה; נגעים ו, ד; טהרות ו, ז; ט, ו; מקואות ג, ב; נדה ו, יא; תוספתא קידושין א, ד; א, ח; יבמות ו, ד; ב"מ ו, י. לאחר ש"... או לאחר ש" — משנה קידושין ג, ה: לאחר שאתגיר או לאחר שתתגיר; תוספתא קידושין ד, ט.

1. המאמר מבוסס על החומר שבמשנה ובתוספתא, אותו אפשר למצות כעת בעזרת הקונקורדנציות של הרב קאסאווסקי, ועל קריאה במדרשים. בדרך כלל לא הובאו ח"נ, שאין בהם עניין לתופעה הנידונה. נוסחאות המשנה: ד = דפוסים, ל = כ"י קמברידג' 78, כפי שהוצא ע"י לו (מתניא דתלמודא דבני מערבא). מ = כ"י מינכן 95. משב"י = המשנה שבירושלמי (לפי הוצ' קראטאשין). ק = כ"י קופמן. קס' = הנוסח שבקונקורדנציה של המשנה לקאסאווסקי. נוסח התוספתא מבוסס על הוצאת צוקרמנדל; תוספתא סדר זרעים נבדקה גם לפי הוצאת ליברמן. 2. הכוונה לכל משפט טפל, אפילו אינו פותח בפועל (אך השווה את הערה 17), כגון משנה מ"ק ג, ד: ואם אינו מאמינו או שאין לו מה יאכל; נדרים ט, ג: קונם לבית זה שאיני נכנס שהכלב רע בחוכו או שהנחש בחוכו; זבים ה, א: הנוגע בזב או שהזב נוגע בו המסיס את הזב או שהזב מסיסו; כתובות ג, ג; תוספתא עירובין ג, יג: שורשי אילן שגבוהין מן תארץ עשרה טפחים או שיש חלל תחתיהם.

הבינוני לעומת זה אינו משמש לרוב כיוצר משפט (satzbildend), ולכן יבוא לפניו „או" פשוט, כגון משנה כלאים ה, ה: מעשרות ב, ג; עדויות ג, א; אהלות טו, ג, והשווה ח"נ כמו תוספתא ברכות ב, יד: הרי שהיה עומד בשדה ערום או שהיה (דפוס ראשון ליתא!) עושה מלאכתו ערום. נדירים המקרים, בהם יוצר הבינוני משפט, ולכן קודמו „או ש" — משנה פאה ה, ו: מי שאינו מניח את העניים ללקוט או שמניח (כך ל וקטע הגניזה HUCA י 217; אך הגרסה הרגילה: שהוא מניח) את אחד ואחד לא או שמסייע (כך קטע הגניזה שם; אך הגרסה הרגילה: שהוא מסייע; בכמה כ"י שסייע; בכ"י אחד: שסייע); תוספתא ערובין ג, ח: והיה אחד מהם בית דירה או שסמוך (ש"נ שהיה סמוך) לעיר; שבעות א, ח: או ששהא כדי השתחויה או שמדבר (אך ש"נ נדבק, קרא: נדבר, עבר בהתאם ליתר הפעלים)... או שנכנס.

3. השווה גם חזרה על מלת יחס אחרי „או", כגון משנה קידושין ד, יד: כשאדם בא לידי חולי או לידי זקנה או לידי יסורין. אחרי ו' החיבור נדירה „ש" בהרבה ויש ח"נ עם „או ש", כגון: תוספתא יבמות י, ג: איזה הוא פצוע דכא כל שנפצעו הבצים שלו שנימוקו ושניקבו ושחיסרו (ש"נ כל שנפצע אחת מביציו או שנימוקה או שניקבה או שחסרה); ביצה ב, ד: ומורדים שאם בישל שני מינין בקדירה או שפרפר ביצה על גבי דגה ושחיתך (ח"נ או שחחך!) קפליט תחת דגה שהן שני תבשילין. והשווה גם תוספתא דמאי ו, ו (א 1).

מפני ש-... או מפני ש- משנה נזיר ב, ד: מפני שאין אני יכול לחיות אלא ביין או מפני שאני קובר את המתים.
וכן גם ש-... או ש- לפני משפטי שם-עצם — משנה פסחים ו, ו: ונודע שמשכו הבעלים את ידם או שנטמאו, פטור.

b. מצוי מאוד ש-... או ש- לפני משפטי זיקה, המתקריבים בהוראתם למשפטי תנאי⁴ — משנה פאה ה, ז: העומר ששכחוהו פועלים ולא שכחו בעל הבית, שכחו בעל הבית ולא שכחוהו פועלים, עמדו בפניו או שחיפוהו בקש, הרי זה אינו שכחה; גטין ה, ד: יתומים שסמכו אצל בעה"ב או שמינה להן אביהן אפטרופוס, חייב...; שביעית ג, ז; ט, ט; ערלה ב, יג; ב"ק ג, ו; חולין ג, א; ג, ה; ט, ב; בכורות ו, ד (ח"נ ו); ט, ו; קנים א, ד; אהלות ג, ז; יז, ג; תוספתא שבת ג, ב; יב, טו; ערובין ג, יג; שביעית ד, יג; ד, כא; ה, יא; יבמות ו, ד.

א. 2. a. אך כשמלת החיבור מורכבת היא, וחלקה השני הוא "ש", יש שאין חוורים אחרי "או" על מלת החיבור כולה (כמו לעיל a 1), אלא רק על "ש"⁵, מלת החיבור המשעבדת המובהקת של לשון חכמים, מציינת, שגם המשפט שאחרי "או" טפל הוא ואינו אלא ממשיך את קודמו; כך נמצא:
על מנת ש-... או ש- — משנה מעשרות ב, ז: על מנת שאוכל אני ובני ביתי או שאכל בני בשכרי.

בלבד ש-... או ש- — משנה ערובין ב, ה; בלבד שיהא בה שומירה או בית דירה או שתהא סמוכה לעיר.

b. בדומה מצוי בזמן ש-... או ש-, המתקרב בהוראות למשפטי תנאי — תוספתא יבמות ד, ז: בזמן שלא היתה לו אשה או שהיתה לו אשה וגירשה מפני זו; ערובין י, ז; פסחים א, יד; נדרים ו, ד.

c. גם מי ש-... או ש- קרוב למשפטי תנאי — תוספתא דמאי א, כא (ליברמן א, טז): מי שנפל לו פירות בירושה או שניתנו לו במתנה, יבמות ג, ז (ח"נ כל משפט — או ש- ליתא), משנה מ"ק ב, א; ב, ב.

ב. ראינו לעיל (א b1, a2, b, c), "או ש" פותח לעתים קרובות את האיבר השני של משפטי תנאי ודומיהם; בדוגמאות שלעיל פתח גם משפט התנאי הראשון ב"ש" (א b1) או בביטוי-חיבור הכולל ש- (א 2), ועל כן ייחשב "או ש" להמשכו הטבעי של משפט התנאי. מכאן הועבר "או ש" גם למשפטי תנאי-בררה, שבהם אין מלת החיבור של משפט התנאי הראשון מכיל "ש" כלל⁶:

4. בדומה גם תוספתא ברכות ב, יד: הרי שהיה עומד בשדה ערום או שהיה (דפוס ראשון ליתא) עושה מלאכתו ערום.

5. השווה גם ש"נ כגון משנה ר"ה ג, ז: מי שהיה עובר אחורי בהכיב או שהיה (ל או מי שהיה!) ביתו סמוך לבהכיב; תוספתא ברכות ב, טז: לא יקרא עד שיכנסה או עד שניחנה (דפוס ראשון: יניחנה, לפי b1) תחת המיטה.

6. מבחינה היסטורית אין אפוא לראות ב"ש" זו מלת תנאי, בניגוד לסגל, דקדוק לשון המשנה 488, והדוגמאות ב-2א (ביחוד בהערה 5) יוכיחו, דברים כד, ג, "או כי ימות האיש", שסגל משווה, מקביל ל-א, שהרי המשפט הטפל הראשון פותח אף הוא ב"כי"; כד, א: כי ייקח איש אשה.

1. אם... או ש" 7 — משנה אהלות יא, ד: ומודים שאם היה לבוש בכליו או שהיו שנים זה ע"ג זה, ש...; תוספתא ברכות ה, כד: אם היו עושין עמו בסעודתו או שהיה בעה"ב מברך להן; משנה שבת כ, ה; מו"ק ג, ד; כתובות ב, ג; כריתות ג, ג. תוספתא תרומות א, יג; דמאי ו, ב; שביעית ב, ה; פסחים א, יד; כתובות ח, ג; ב"ב ו, יד.

2. למשפט התנאי הראשון צורת בינוני מיודע (הקוטל... או ש" — תוספתא קידושין ד, ה: המקדש בגזילה בפקדון או שחטף הימנה סלע וקידשה, הרי זו מקודשת; שבת ט, יד; סוכה א, י; ב"ב ד, ז; משנה סוכה א, יא; כתובות ט, יא; גטין ד, א; פרה ז, ב.

וכן בבינוני עם ב היחס (בקוטל... או ש" — תוספתא דמאי ה, כג: אבל במוצא (דפוס ראשון: המוציא) פירות לתוך ביתו או ששלח לו חבריו פירות; שביעית ד, יב.

3. משפט התנאי הראשון אסינדיטי⁸ (קטל... או ש" — מכילתא דרשב"י, הוצ' אפסטיין-מלמד 163, 9: חלה אצל רבו <א> שחלה רבו אצלו, הרי זה אין נרצע; משנה אהלות יו, ב: היה חורש והטיח בסלע או בגדר או שניער את המחרשה; תוספתא יבמות ח, ד: מת אחד מהן או שנעשה אחד מהן סריס; משנה שבת א, א; סוכה א, ג; ב"ק ז, ז; כלים ז, ד; אהלות יג, ג; תוספתא שבת ג, כא; ג, כב; ערובין ט, י; ט, טו; י, י; יא, ב; פסחים ז, ה; ר"ה ג, ד; יבמות יב, יב; כתובות ט, א; נדרים ו, ד; גטין א, ג.

ג. השימוש ב"או ש" בתנאים רגילים, כפי שנמנו לעיל, הכרחי הוא ולא שאלה של רשות⁹, המשפט הטפל השני, הפותח ב"או", נפרד כי כ"מ מהראשון, עד

7. מענין ח"נ תוספתא שביעית ה, כא: שכיר (ח"נ אם היה שכיר) שבת שכיר חדש שכיר שנה שכיר שבוע או שקצץ מוונותיו עליו.

8. השווה גם פעלי אמירה, שבהם תלויים כמושאים שני משפטי ברהה, הראשון אסינדיטי, השני (או ש" סינדיטי, כגון: משנה נדרים ט, ג: א"ל מת או שעשה חטובה... אמרו לו מת הכלב או שנהרג (משב"י ונהרג) הנחש; השווה גם פסחים ט, א: למה נאמר טמא או שהיה (ק, ל, משב"י שהיה ליחא) בדרך רחוקה. אולם במקרים אלו שימושו של "ש" רשות ואף משפט הבררה השני עשוי להיות אסינדיטי (כלומר משפט ראשי), כגון משנה ב"מ ג, ג: אמר לשנים גולתי לאחד מכם מנה... או אביו של אחד מכם הפקיד לי מנה (תוספתא תרומה ב, ז: דמאי ה, טז שייכים אולי 212). השווה גם גמרא קדושין מז, א: התקדשי לי באלון ברמון באגוז או שאמר לה התקדשי לי באלו — שבו חסר פועל האמירה באבר הראשון; וכן קדושין מז, ב: התקדשי לי בשטר חוב או שהיה לו מלוה ביד אחרים והירשה עליהם — שבו לא זו בלבד שחסר פועל האמירה באבר הראשון, אלא האבר השני בכלל אינו בחינת אמירה.

9. ספרי הדקדוק רואים בשימוש זה רשות בלבד, כי לא הבחינו בין והמקרים המובאים ב"א, ב לבין אלו שב"ג; סגל, דקדוק לשון המשנה, עמ' 283, "לפעמים קרובות בא ש" [בפסוק של תנאי] כדי לשעבד אמרה פעלית אחרי מלת החילוק או... אבל לא חמיד". י. בורשטיין, Vollständige Grammatik der alt- und neuhebräischen Sprache, וינה 1920, עמ' 327, הערה, עמ' 328, הערה קובע, כי "או ש" בא בדרך כלל לפני פועל מסויים (וגם לפני בינוני, אם הוא משמש כפועל מסויים), לפני שם-גוף נפרד ולפני מלות השלילה, "אין, לא". לדעת ק' אלברכט, in der Mischna XXXI, ZATW, עמ' 210/11 ש' לפעמים מחוסרת כל הוראה (!) ומשמשת שטות לציון ההמשך, בייחוד אחרי "או" ולפני "לא". — מעטים מאוד המקרים, שבהם בא "או"

שאינן אפשרות להסתמך במלת החיבור שלפני המשפט הטפל הראשון¹⁰, אלא יש הכרח לציין את שעבודו מחדש ע"י ש".

אולם יש ששני המשפטים הטפלים מהווים יחידה אחת, ועל כן אין הכרח להבליט את שעבודו של המשפט השני, אלא אפשר להסתמך במלת החיבור שלפני המשפט הטפל הראשון. כאן (ורק כאן) שימוש של „או ש" רשות הוא, והוא מתחלף חפזית עם „או".¹¹

1. אחד מהמשפטים הטפלים או שניהם קצרים כל כך, עד שמהווים הם יחידה אחת:

a. המשפט הטפל השני פותח ב„או ש" — מכילתא דרשב"י 2:201: יכול אם איבדו או שנגנבו אצלו יהא חייב; משנה יבמות ב. י: וכולן שנשאו להחרים ונתגרשו או שנתאלמנו (ל נתאלמנו או נחגרשו!); אהלות ג. ג: היה אשבורן או שנקרש; תוספתא דמאי ז. ו: כהן ולוי ששכרו או שחכרו (דפוס ראשון: ושחכרו) מכהן ולוי; גטין ז. ה ונקרע הגט או אבד (!) (קס' שאבד) ... ונקרע הגט או שאבד (ד אבד); ב"מ ז. ז: והבריקה או שנישטתה (אך בהמשך: והבריקה או נשטתה); ח. כ ונגנבה או שאבדה (ש"נ אבדה) ... ומתה או שנשברה (אך ח. כא ומתה או נשברה); משנה כתובות ב. א; ב"ב ה. ח; כלים כג. ג; תוספתא תרומה ט. טו; דמאי ח. יא; שבת י. יט; גטין ז. יא; כריתות א. כ.

b. המשפט הטפל השני פותח ב„או" — משנה כלאים ב. ה: ואם נכש או כיסה, אומרים לו; שביעית ב. ו: ואם נטע או הבריך או הרכיב, יעקור; סוכה ד. י: נשפכה או נתגלתה (בבבלי: נשפכה נתגלתה). היה ממלא מן הכיור; יבמות ג. ז: זוהי שאמרו וכולן שמתו (ק. ל. מ שאמרו שאם מתו) או נתגרשו צרותיהן מותרות (משב"י כולן אם מתו או שמיאנו או נתגרשו או שנמצאו איילוניות...);

במקום „או ש" מלבד הנזכר ב"ג ואף אינם ודאיים; משנה כלים יח. ט: כסה שנגנבה חציה או אבד חציה (לפי ג 2) או חלקיה אחרים או שותפים, טהורה — גורסים ק. ל. מ וחלקיה! משנה תרומה ח. ב: אמרו נטמאת ונטמאת תרומה, ר' אליעזר אומר...; טמא (מ אמרו טמא, וכן כפי הנראה גם ק בין השיטין) היית וטמאת היתה תרומה או נודע שהוא טבל... או שטעמ(!) טעם שפסח לחור פיו... אולי לא נאמר „שנודע", כדי לא לעורר את הרושם, כאלו חלוי „נודע" אף הוא בפועל האמירה (אך השווה הערה 8, סוף שדווקא אחרי פועל אמירה עשוי ש" לחסור) ?

10. כשמשפט התנאי הוא אסינדיטי (32), ניכר משפט הרישא הראשון בסדר מליו בתקדמת הפועל (אך משפט התנאי האסינדיטי עשוי להיות משפט שמני, כגון גמרא ערובין צג. ב; יומא ל. א); סדר זה מצוי אמנם אף במשפטים ראשיים, אך הוא טיפוסי למשפטי התנאי האסינדיטיים דווקא (יוצאים מן הכלל נדירים ביותר; תוספתא דמאי ו. יא: זה שהביא שהרי שבלים משלו וזה שהביא שהרי שבלים משלו [דפוס ראשון: זה הביא... זה הביא]. זה הביא סלי ענבים משלו וזה הביא סלי ענבים משלו או שבצרו כרמים לחור גת אחת — ממשין „זה הביא סלי ענבים" את „זה שהביא" הקודם ויש כנראה להבינו לפי זה). במשפט התנאי השני לא היה ניכר טיפוס זה בהרבה מקרים, הואיל ונושאו משותף לעתים קרובות עם זה של הראשון. גם הראשון עשוי כמובן להיות ללא נושא מפורש, אך לעתים רחוקות יותר. ייתכן כמובן ש„או ש" אחרי משפט תנאי אסינדיטי נוצר לפי היקשם של משפטי תנאי סינדיטיים.

11. מעניין, שבמקרים אלו רבים יחסית ח"נ (והרביתי להביאם, כי התופעה אופיינית היא) ראייה, שאף המעתיקים הרגישו, מתי חובה שימוש של „או ש" ומתי אינו אלא רשות (ואז לא הקפידו בלשון).

נדרים יא. ט: אעפ"י שנתארמלה או נחגרשה (ל שניתגרשה) בתוך שלשים יום, הרי זה מופר. ב"מ ה. א: השואל את הפרה ושאל בעליה עמה או שכר (ק. ל. מ במקום „או שכר" שאל נכך ק, ל שכר. מ השואל את הפרה ושכר) בעליה עמה (השווה לזה ג 2). שאל (ל שכר) את הבעלים או שכרן (ל ששכרן) ואח"כ שאל את הפרה ומתה. פטור; ט. ו המקבל שדה מחברו ואכלו חגב או נשדסה...; שבועות ח. ה: ...או...או...או...או. ודומה ח. ו (ק לפעמים או ש"י); תוספתא סוכה ג. יו: אם נפסלו או נטמאו (ש"נ שנטמאו); ב"ב ח. ז: מי שיצא...ומת הבן או מת (ח"נ שמת) האב; משנה פסחים ז. ט; ביצה ב. א; יבמות י. ו; נדרים ה. ג; גטין ג. ג; ב"ק י. ח; ב"מ ה. ג; ע"ז ד. ה; נגעים ו. ד; כלים טו. ב; קנים א. א; נדה א. ד; זבים ה. ט; תוספתא ברכות ב. יט; דמאי ז. ח; ז. ט; יבמות א. א; ו. ה; יא. ב; גטין ז. ה; ז. ו.

ג. 2. שני המשפטים הטפלים מקבילים זה לזה (תקבולת ישרה או ניגודית) ועשויים משום כך להיות מורגשים כיחידה אחת:

a. // ... או ש" משנה ב"ק ה. ג: הכניס שורו לחצר בעה"ב שלא ברשותו ונגחו שורו של בעה"ב או שנשכו (מ נשכו) כלבו של בעה"ב. פטור; ז. ה: גנב ברשות הבעלים וטבח ומכר חוץ מרשותם או שגנב חוץ מרשותם וטבח ומכר ברשותם או שגנב וטבח ומכר חוץ מרשותם...; תוספתא תרומות ח. טו: כלים שסכן שמן טמא וחזר וסכן שמן טהור או שסכן שמן טהור וחזר שמן טמא; יבמות ב. א.

b. // ... או – משנה יבמות ה. ג: חלץ ועשה מאמר נתן [ק בשוליים או (נתן). מ ונתן] גט ובעל או בעל ועשה מאמר נתן גט וחלץ. אין אחר חליצה כלום, ה. ה: חלץ וחלץ או חלץ ועשה מאמר נתן גט ובעל או בעל ובעל או בעל ועשה מאמר נתן גט וחלץ. אין אחר חליצה כלום (ובדומה ה. ו); חולין ב. ג: בד"א בזמן שהולך ולא הביא או (ק בשוליים) הביא ולא הולך; אהלות יג. ה: העוף הטמא שחשב עליה ולא הכשירה או הכשירה ולא חשב עליה; זבים א. ד: ראה...ואח"כ ראה שתיים או אחת מרובה כשתיים או ראה (ק. ל. מ שראה) שתיים או אחת מרובה כשתיים...; תוספתא ב"ב ו. כה (ובדומה ו. כו ומשנה ב"ב ז. ב): אפילו פחת רובע רובע לסאה או הותר רובע לסאה; מ"ש ב. יב: בתי בדין שפתחיהן לפנים וחללן לחוץ או פתחיהן לחוץ וחללן לפנים; כתובות ב. א: אבל לא נתן לו דמים אלא דמי אחד מהם או לא נתן לו שטר אלא על אחת מהם. לא קנה; ב"ב ו. כה; משנה יבמות יד. ג; כתובות ה. ג (ק. ל. המשפט השני); יא. ה; ב"מ ח. א (עיין ג 1).

ד. 1. בכל המקרים, שמצאנו בלשון חכמים, ממשיך „או ש" משפט טפל. בייחוד משפט תנאי; לא רשמנו שום מקרה, אשר בו „או ש" ממשיך משפט ראשי¹². כהמשכו של משפט ראשי משמש „או" פשוט בלבד, כגון: משנה מאה ו. ו: וכי מרוב העמרים יפה כחו של בעה"ב או הורע כחו; שביעית ד. ה:

12. אף משנה שבועות ד. יא: אמר לשניים משיבצי אני עליכם... שבועה שאין אנו יודעין לך עדות וחס יודעין לו עדות עד מפי עד או שהיה אחד מהם קרוב או פסול, הרי אלו פטורין – שבו ממשיך „או ש" משפט מצב בצורת משפט ראשי (אף כי הוא חלוי במשפט תנאי אסינדיטי). גורסים ק, ל גם בחלקו הראשון של משפט המצב „ש"; והם שידועין, ו"או ש" ממשיך אפוא כחוק „ש"!

אלא או מגביה עשרה טפחים או גומס פירות או יתחלקו לעיסות (בדומה ה. ב; ה. ג; ה. א: ואמרו לה מת בעליך או גרשך... ואמרו לה מת רבך או מכרך לישראל או נתנך במתנה או עשאך בן חורין¹³; כתובות יג. ז: וחכ"א יקנה לו דרך במאה מנה או יפרח באויר; יג. ה: או כנוס או פטור; תוספתא שביעית ד. ו: או נאכל ונעבד או לא נאכל ולא נעבד; עירובין ט. ו: וחכ"א או מערבין או משתתפין; פסחין ו. ב: אין חולקין את הציבור אלא או כולן עושין בטומאה או כולן עושין בטהרה; יבמות ג. ב (וכן ב. ה; ב. ו; משנה יבמות ב. א; יג. ה ועוד): או חולצת או מתיבמת; משנה פסחים ב. א; ערובין ג. ו; יבמות ד. ה; ד. ו; סוטה ד. ג; ה. ה: תוספתא שביעית ז. ה; בכורים ב. ז (או... או. ש"נ או... אם); פאה ו. ו; דמאי ד. כד (ש"נ ו).

ד. 2. השימוש המודרני של „או ש" כהמשכו של משפט ראשי (וכן של „או ש"... או ש" לציון שני משפטי בקרה ראשיים) אינו מבוסס אפוא על לשון חכמים; כמה דוגמאות לשימוש מודרני זה¹⁴: כל כתבי מנדלי מוכר ספרים⁵, תל-אביב תשי"ג, קיא. ב, שו' 15 מלמטה: ... ידיהם מופשלות לאחוריהם, או שהן אוחות ומנענעות את המלל...; ג' גוארסקי, עולמו הקטן של דון קאמילו, תרגם ע' אולסבנגר, תשי"ד, 118, שו' 10: עמוד מיד או שאירה כך בין כתפיה, ובדומה 175, שו' 13; 125, שו' 4: אנחנו או שנישא את דגלנו או שניעדר מהתהלכות; 166, שו' 11: או שיבטלו את גזר הדין או שיפתחו בשביטה כללית; רומן רולן, קולא ברוניון, תרגום א' שלונסקי, 1950, עמ' 246, שו' 10: לעולם אין אשה אוהבת ספר אהבה שאינה תלויה בדבר: או שהיא צרתה או שהוא מאהבה; הארץ, תרבות וספרות, 9.XI.55, א. טור 1, ז' תדמור, ביאליק חוזר ובא, ססקה א: אינם מסוגלים לטעום טעם אחרון בלשון העברית או שאפילו אינם מנסים כוחם בכך; הארץ, תרבות וספרות, 20.IV.56, ב. טור 1.

13. השווה גם הערה 8; וכן בהמשך.

14. שימוש דומה נמצא כבר בעברית המשוערת: „אם ש"... או ש" (על יד „אם... או „אם... או"); על שני אחרונים אלו ר' דוגמאות אצל מ' גוסשטיין, תחבירה ומילונה של הלשון העברית שנתחום השפעתה של הערבית [דיסרטציה, בסטנסל], ירושלים תשי"א, § 250, תחת הכותרת „אם... או"). כגון חובות הלבבות, הוצ' מ' שטערן, וויצען 1853, עמ' 40, שו' 11: איננו נמלט מאחד משני דברים, אם שהמצאי הוא את עצמו או שהמצאי אותו וזולתו; וכן „ש"... או ש" במשפט ראשי שם עמ' 224, שו' 4 מלמטה: והוא שאין אדם נמלט מאחד משני דברים שיהיה (= או יהיה, כפי שמוכות המקור הערבי, אך ר' להלן) נכרי או שיהיה בתוך משפחתו וקרוביו. לפנינו חיקוי של *إِن... إِن* הערבית; אשר להתהוותה של זו האחרונה, יש לדעתי לשקול, שמה אינה משפט חריאברי, כדעת Brockelmann, Grundriss ב 603, אלא התפתחה מביטויים, שבהם בא משפט תמורה הפותח ב *إِن* אחרי *إِن* (והשווה להלן ד' סוף); את המעבר מראה למשל המקור הערבי של שתי הדוגמאות הנזכרות בחובות הלבבות (לפי הוצ' יהודה), שבהן אפשר לראות במשפט „אין אחרי „אמא" גם משפט שם-עצם (משפט תמורה), אך גם משפט ראשי: עמ' 7, 205, לא יכלו מן אחד אמרין אמא אן יכון גריבא ואמא דא אהל וקראבה; 48, 15 לא יכלו מן אחד אמרין אמא אנה (ח"נ ליתא) אוגר נפסה ואמא אנה (ש"נ ליתא) אוגרה גיררה; בשני המקרים האלה אפשר להבין את המשפטים אחרי „אמא" גם כמשפטי שם-עצם (= לא יכלו מן אן... ומימושם כאלה התפתח אולי „אמא אן" אף במשפטים ראשיים.

פסקה 3, טוף: אחת מן השתיים: או שיש להחזיק את ההצגה ברמת טרגדיה יונית או להורידה למעגלות הקומדיה דל ארטא; הארץ 2.III.56, עמ' 3, טור 6, פסקה 12: אחת משתיים: או שהיה קצין כזה שהושפע מעמוס בן גוריון וסגר את התיק... או שלא היה קצין כזה כלל; חיבור של סטודנט 5.III.56: שלוש דרכי התפתחות צפויות לו לאזור: או שיאוחד ויגובש באמצעות מדינה זרה, מדינה כובשת או שיאוחד ויגובש באמצעות הכוח הפאן-ערבי או — והוא העדיף — שילוכד ויגובש אזור זה באמצעות העברים.

בשלוש הדוגמאות האחרונות אפשר לראות במשפטי „או ש“ גם משפטי שם-עצם, המשמשים כתמורה (פעמיים ל„אחת מן(ה)שתיים“, פעם ל„שלוש דרכי התפתחות“) ויש לשקול גם את האפשרות, שמא התהווה „או ש“ במשפטים ראשיים בספרות המודרנית מתוך משפטים מעין אלו¹⁵. משפטי שם-עצם מעין אלו עשויים היו להיות מורגשים כמשפטים ראשיים, ומכאן עשוי היה „או ש“ להיות מועבר למשפטים ראשיים בכלל¹⁶.

ה. סיכום: בלשון חכמים משפטים טפלים של בררה, הפותחים ב„או“, מורגשים כעומדים בפני עצמם, ועל כן יש צורך לשעבדם שוב ע"י חזרה על מלת החיבור, אשר לפני המשפט הטפל הראשון (א) „או, אם כוללת מלת החיבור בחלקה השני „ש“, לפחות על חלק ממנה. על „ש“ (א2) מכאן התפתח השימוש, להמשיך כל משפט תנאי, אף אם מלת התנאי אינה מכילה „ש“, ע"י „או ש“ (ב). הוספת „ש“ ל„או“ במשפטים טפלים הכרחית היא, אלא אם מהווים שני משפטי הבררה יחידה אחת בהיותם קצרים (או אחד מהם קצר; ג) או מקבילים זה לזה (ג2); במקרים אלו מתחלפים חופשית „או“ ו„או ש“. אך במשפטי בררה ראשיים בא תמיד „או“ ולא „או ש“ (ד1) ¹⁷.

15. השווה גם את ההערה הקודמת על הערבית ועל העברית המשוערבת.

16. ובאמת מצויים מקרים, שבהם משמשים משפטי „או ש“ כתמורה, כבר בגמרא — יבמות קז, ב: תרתי קתני או שתמאן ותגדיל ותארס או שתמאן ותנשא לאלתר, השווה גם ירושלמי שקלים ג, ב (מו, א) חדא מהני תלת מלין אית בכך או דשתוי חמרא את או דמלוי ברבית את או דמגדל חזירי את.

17. אותן התופעות ממש מתגלות בחלמוד הבבלי (שאת הדרך לחומר הלשוני שבו סלל שוב הרב קאסאווסקי בקונקורדנציה שלו): חזרה על מלת החיבור אחרי או- (א 21) מצויה למשל ב"מ כג ב (עד ... או עד ש), גטין ע"ב ב (ש... או ש); ש"ס... או ש" בהוראת תנאי (השווה א 1b) שבת כט, ב. חזרה על ש" בלבד אחרי „או“ (א 2) מצויה למשל פסחים ה, א (בשביל ש... או ש), ברכות כה, ב (עד ... או ש), גטין עד, א; ס, ב (אעפ"י ש... או ש), כתובות נח, ב (לאחר ש... או ש), נדרים סח, א (בזמן ש... או ש), רגיל „אם... או ש“ (ב 1), כגון כתובות יט, ב; כ, א; נדרים סח, ב; עח, ב; „הקוטל... או ש“ (ב2), כגון סכה יט, ב; ב"מ עח, ב; עט, א (וכן נמצא בינוני בלתי מיועד „קוטל.. או ש“ ברכות טו, א) „קטל... או ש“ (ב 8), כגון כתובות ב, א; גטין כה, א. במשפטים קצרים נמצא „או ש“ (ג 21) למשל פסחים עז, ב; ביצה כ, ב; אך „או“ בלבד (ג 1b), למשל ברכות כה, א. במשפטים מקבילים נמצא „או ש“ (ג 22) למשל שבת סט, א; יבמות יט, א; ב, אך „או“ בלבד (ג 2b) למשל ברכות נג, ב; ס, ב. במשפטים ראשיים מצוי „או“ בלבד (ד 1), כגון שבת ג, ב; ד, א; ערובין עב, א; עג, א. ד' ו־ש' מקבילים ממש נדרים יט, ב: דאע"ג דנגב או שאכר או שחלה בנו או שעכבו נהר הרי... אע"פ כן נמנעתי מלהכניס את החומר שבגמרא לגוף המאמר. ראשית, יש

בלשון החדשה, שלא כלשון חז"ל, משמש „או ש" גם במשפטי בִּרְרָה ראשיים, ואולי נתהווה שימוש זה ממשפטי תמורה (2ד).

שהטכסט הארמי אינו הולם את הכלל שקבענו — פסחים ק"א, א: אבל אפסקינהו בעפר או חף (!) בחו רוקא לית לן בה. שנית, וזה נראה עיקר, מצב הנוסח, הסובך כ"כ בתלמוד, משאיר כמה שאלות תנייניות סתוחות, ואין בכוחנו לפתור במצב הטכסט כעת. כך נמצא ברכות כה, א: צואה על גופו או ידו טונחת בבית הכסא; אך בנוסח המקביל יומא ל, א: צואה על בשרו או שהיו ידיו בבית הכסא. לכאורה נראה (בניגוד להערה 2), שלפני משפט שמני אין ש" בחינת חיבה, ודעה זו מתחזקת על ידי גרסת מ יומא שם: או ידו בבית הכסא. השווה גם יבמות מב, ב: או שהיה לה כעס בבית בעלה או שהיה בעלה חבוש בבית האסורים, לעומת יבמות סד, א: לפיכך חלה הוא או שחלתה היא או שניהם (!) חבושים בבית האסורים, אך מ שם: או שהיו שניהם... הואיל ושאלות מעין אלו לא תיפתרנה, אלא אולי לאחר שתהיה בידנו הוצאה מדעית של התלמוד, העדפתי להשאיר את החומר שבגמרא מחוץ למסגרתו של מאמר זה ולהביאו רק בהערה. אבל נראה שהעובדות המובאות במאמר מתאשרות בדרך כלל במילואן ע"י החומר שבגמרא כפי שהוא בידנו.

חגוֹי־נִיבִים

1. וּבְכָל אֲשֶׁר יִפְנֶה יִצְלִיחַ

א.

הבא להגדיר דרכו של מי שמזלו משחק לו בכל כוונותיו ועשיותיו, יכול שייעזר באמירה, השגורה בעל־פה ובכתב: ובכל אשר יפנה יצליח. לשונה ובניינה של המליצה הזאת הם כסגנון המקרא, ובמשקל ראשון אפשר שתהא מוחזקת כתוב מפורש, ואף לא תחמיה תמיהה, שאין הדבר כן. אולם החזור על המקראות לא ימצא אלא מליצה אחת ואחרת, שהיא מצד־מה דומה למליצתנו, כשם שהיא מצד־מה שונה הימנה.

ראשית, הכתוב בתהלים: "והיה כעץ שתול על פלגי מים אשר פריו יתן בעתו ועלהו לא יבול וכל אשר יעשה יצליח" (א, ג). לפנינו מליצה, שהיא כמתכונת המליצה הנבדקת לנו, והשינויים בולטים, מתוך הקבלה, מאליהם:

(1) וְכָל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה יִצְלִיחַ

(2) וּבְכָל אֲשֶׁר יִפְנֶה יִצְלִיחַ

שנית, הכתובים בשמואל: "ושאול לכד דמלוכה על ישראל וילחם סביב בכל איביו במואב ובבני עמון ובאדום ובמלכי צובה ובפלשתים ובכל אשר יפנה ירשיע; ויעש חיל ויך את עמלק ויצל את ישראל מיד שסהו" (שמ"א יד, מז"ח). גם פה לפנינו מליצה, שהיא כמתכונת המליצה הנבדקת לנו, ואף פה השינויים בולטים, מתוך הקבלה, מאליהם:

(1) וּבְכָל אֲשֶׁר יִפְנֶה יִרְשִׁיעַ

(2) וּבְכָל אֲשֶׁר יִצְלִיחַ

בשתי הדוגמאות ראינו החלפת הפעלים, אלא שבדוגמה האחרונה הוחלף פועל ביריבו מצד המשמעות החלפה חדה, ששיווי־הצורה (הפעיל, פתח גנובה) מעמעמה. במה דברים אמורים, במשמעות הפשוטה של הפועל, כלשון רשעות וכדומה, כדרך התרגום: וכל אחר דמתפני מִן־יב. אך מה נעשה ואין המשמעות הזאת משתלבת בקונטקסט, וכבר הרגיש בכך רד"ק. האומר: "ירשיע – יחריד", ונסמך אל הכתוב באיוב: "והוא יִשְׁקִט ומי יִרְשֶׁע ויסתר פנים ומי ישורנו ועל גוי ועל אדם יחד" (לד, כט); ואין בידנו להכריע, אם חש, כי הוא מזמין אותנו לקרוא: ירשיע – ירעיש. כניגודו של ישקוט, ולשון יחריד יוכיח. וראה צירוף משעשע של הכתוב בשמואל והכתוב באיוב לר' יצחק בן שלמה בן סהולה (משל הקדמוני, מהדורת מחברות לספרות, עמ' 88):

כִּי קָץ אִישׁ אֶל הַמְּשֻׁבָּה יִתְּנָהּ

עַל אוֹכְיוֹ יִתְּנָהּ.

וְאֵל קָל אֲשֶׁר יִפְנֶה יִכְנִיעַ.

וְהוּא יִשְׁקִיט וּמִי יִרְשִׁיעַ.

ובימינו, רוחות שתיים דרכים עיקריות ליישוב הקושי וסילוקו. האחת, שיש לה על מה שתסמוך, מחליפה, לפי השבעים, לשון ירשיע בלשון יִרְשָׁע, או לפי אֶהְרִיךְ, המקיים את משקל התיבה, לשון ירשיע בלשון יוֹשִׁיעַ; והדרך הזאת אפשר גם שתסתמך על השכנות של פנייה וישועה, ובהוראה שונה, בישעיה, הקבצו ובאו התנגשו יחדו פליטי הגויים לא ידעו הנושאים את עץ פסלם ומתפללים אל אֵל לא יושיע — פנו אלי והִנְשָׁעו כל אפסי ארץ כי אני אל ואין עוד" (מה, כ-כב). הדרך האחרת, שאין לה על מה שתסמוך, ואותה משננים לילדינו, קוראת: מרשיע — מרתיע; שאילו היה בה ממש, נמצא זה נהנה וזה אינו חסר, ששאל אינו מרשיע כפשוטו, והמקרא נשכר בכפל-הוראה של תיבה בתיבותי; ואף אנו היינו נשכרים, שלשון ירשיע היה יוצא מתחומה של גנות ונכנס לתחומו של שבח, וממילא לא יבוס בו לשון יצליח.

שלישית, הכתוב במשלי: "אבן חן השוחד בעיני בעליו אל כל אשר יפנה ישכיל" (יו, ח). לפנינו מליצה כמתכונת המליצה הנבדקת לנו, והשינויים בולטים, מתוך הקבלה, מאליהם:

(1) אֵל קֵץ אֲשֶׁר יִפְנֶה יִשְׁכִּיל

(2) וְכֵץ אֲשֶׁר יִפְנֶה יִצְלִים

גם בדוגמה זאת חלה החלפת פועל, והיא החלפה שיש בה, לעומת ההחלפה הקודמת, מגרעת ויתרון.

ב

יש בה מגרעת, שלא נשמר משקלה של תיבת-הסיום ותחת מלרע הנשמע כמלעיל (בשל פתח גנובה: יצליח, ירשיע) בא מלרע ממש (ישכיל), וקוימה אך צורת הדקדוק (הפעיל). יש בה יתרון, שאין צריך טיול ארוך, כדרך שהצריך עניין "ירשיע — יצליח", שנראה תחילה כצמד ניגודים, כדי להעמיד את עניין "ישכיל — יצליח" על דרך השינוי, שכמותו כזיהוי גמור. וראה רש"י: "אבן חן — כשאדם בא לפני הקדוש-ברוך-הוא ומפייסו בדברים ושב לו אבן חן ומרגליות היא בעיניו, אל כל אשר יפנה ישכיל — בכל מה שביקש ממנו מצליחו". לאמור, לפנינו כדרך התרגום: ישכיל — יצליח; ודוגמה מצוינה לכך הכתוב בירמיה: "על כן רודפי יכשלו ולא יוכלו בושו מאד כי לא השכילו כלמת עולם לא תשכח" (כ, יא). שלא כשבעים, שאינו מקיים את הניגוד בהיסוך אותיות-השורש (כשל-שכל), ומניח פועל אחד (שכל) פעמיים (קיסל-קאלה: רדפו והשכל לא יכולו), הוא התרגום, המקיים את הניגוד ומחזקו: "על כן רדפי יתקלון ולא יכלון למיקם יבהתון לחדא הרי לא יצלחון ותחפינן אתכנעות עלם דלא תפסוק" 2. ורש"י הנמשך לתרגום

1. ולדרכו של רש"י ראה מזה: "וכל אשר יעשה יצליח" (תלים א ג), ומזה: "ואשר הוא עשה ד' מצליח" (בראשית לט, כג).

2. ולענין שכל-כשל ראה:

ומשכילי עם יבינו לרבים

ונכשלו בחרב ובלחבה —

ובהכשלם יעזרו עזר —

ומן המשכילים יכשלו — " (דניאל יא, לג-לה)

יאמר: "כי לא השכילו – לא הצליחו בעצתם". ודין היה לבדוק בתרגומים שהתחבטו בעניין לשון השכילו, כדי להכריע, אם לצד המסורת או לצד הדקדוק. ודוגמה מצוינה מומנים לנו שני מתרגמים, שתרגומם נתפרסם בשעה אחת ממש (1676–1679), הם ר' יוסף ויצנה ויוזן ור' יקותיאל בליץ, שהראשון נוטה בענייננו למסורת התרגום, והאחרון לדקדוק, וההבדל שביניהם בא על ביטוי בתיבה אחת, אך בחילופי סדר אותיותיה. הראשון מתרגם: זיא האבן ניט ביגליקט; כלומר: לא הצליחו; האחרון מתרגם: דר ווייל זיא זיך ניט גקליגט האבין; כלומר: לא התחכמו. ומה שעשו בכתוב זה, עשו גם בכתוב במשלי, שעסקנו בו. הראשון תרגם: איבר אל וואו ער זיך הין קערט ווערט ער ביגליקן; כלומר: יצליח. האחרון תירגם: וואו הין ער זיך ווערט קערין ווערט ער בקליגין; כלומר: יחכים. אבל דור אחרון לא הפליג לדרכו של הדקדוק אלא לדרכה של מסורת התרגום, וכן יהואש בכתוב בירמיה: ווייל זיי האבן ניט באגליקט, בכתוב במשלי: וואוהין נאר מען קערט זיך דאמיט באגליקט מען; כלומר כאן וכאן עניין הצלחה.

נמצאנו למדים, כי המליצה "אל כל אשר יפנה ישכיל" נתפרשה: אל כל אשר יפנה יצליח. אולם עד שאנו מתפתים לומר, כי נפתרה לנו דרך צמיחתה של מליצתנו ואפשרותה להקאות ככתוב מפורש, די שנעיר כי האפשרות הזאת הייתה ממשות, ובגמרא; שכן בעניין הכתוב בשמואל, ויען אחד מהנערים ויאמר הנה ראיתי בן לישי בית הלחמי יודע נגן וגבור חיל ואיש מלחמה ונבון דבר ואיש תואר וה' עמו" (ש"א טז, יח) מצינו בסנהדרין (צג ע"ב): "וא"ר יהודה אמר רב: כל הפסוק הזה לא אמרו דואג אלא בלשון הרע; יודע נגן – שיודע לישאל; גיבור – שיודע להשיב; איש מלחמה – שיודע לישא וליתן במלחמתה של תורה; [איש תואר – שמראה פנים בהלכה; ונבון דבר – שמבין דבר מתוך דבר;] זה' עמו – שהלכה כמותו בכ"מ, בכולהו אמר להו: יונתן ברי כמותו; כיון דאמר ליה [וה' עמו], מילתא דבדידיה נמי לא הווה ביה, חלש דעתיה ואיקניא ביה; דבשאל כתיב: ובכל אשר יפנה ירשיע; ובדוד כתיב: ובכל אשר יפנה יצליח".

לאמור, הגמרא מביאה בעניין שאול פסוק הקיים ועומד, ובעניין דוד פסוק שאינו קיים ואינו עומד, והלומד אפשר שיסתפק במסורת הש"ס: לא נמצא במקרא לשון זה, והמעין ימצא, כי עצם הפסוק המדומה אין לו זכר בכתבי היד של הגמרא, אך ישאל, איך אפשר היה לו לנוסח הגמרא שבדפוס שישתבש ויביא כתוב שלא היה ולא נברא. ודומה, כי כרמיזה לדרך תירוצה של הקושיה מושיטה לנו הגמרא בהקבלה אחרת של שאול ודוד, והיא בעירובין (נג, עא – ע"ב): "דוד גלי מסכתא שאול לא גלי מסכתא; דוד דגלי מסכתא, כתיב ביה (תהלים קיט, עד): יר איך יראוני וישמחו; שאול דלא גלי מסכתא, כתיב ביה (ש"א יד, מז): אל כל אשר יפנה ירשיע". עינינו הרואות, כי הכתוב נפל בו שינוי מועט, אך חשוב לענייננו, והוא יתבלט ביותר מתוך הקבלה של הכתובים שעסקנו בהם:

3. מנדיל לסין, שנחג דרך חירות, נהג בה גם בתרגום הכתוב במשלי: וזיא הין ער קערט זיך מכט'ר גיט דינג.

- (1) וְכֵן אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה יְצָלִים
 (2) וְכֵן אֲשֶׁר יִפְנֶה יִרְשִׁיעַ
 (3) אֵל אֵל כֹּף אֲשֶׁר יִפְנֶה יִשְׁכִּיל.

וההחלפה הזאת של הגמרא: „ובכל — אל כל“, מעלה לפנינו דרך שילוב: (1) אל כל אשר יפנה ישכיל, ושיוויו: יצליח; (2) ובכל אשר יפנה ירשיע, וניגודו: יצליח. דרך-שילוב זו עשויה שתחנהר, אם נזכור מה שנאמר באמת בדוד, והוא בשמואל א (יח, יד—טו): „ויהי דוד לכל דרכו [קרי: דרכיו] משכיל וה' עמו; וירא שאול אשר הוא משכיל מאד ויגר מפניו“. לאחר שנעיר כי יש נוסח „בכל דרכיו“, נראה תרגום הכתובים: והוא דוד לכל ארחתיה מצליח ומימרא דה' בסעדא; וחזא שאול דהוה מצליח לחדא ודחיל מן קדמוהי. ורש"י, הנמשך לתרגום: והנה היה דוד מצליח בכל דרכיו. והרד"ק, האומר בקצרה „משכיל — כתרגומו מצליח“, האריך מעט לענין הכתוב בירמיה: בושו מאד כי לא השכילו — ענין הצלחה כמו ויהי דוד בכל דרכיו משכיל. וגם עתה נפרדים ר' יקותיאל בליץ ור' יוסף ויצנהויון איש איש לדרכו, שהראשון נאמן לדקדוק: „אוי! דוד טראגט זיך פ'אר זיכליך אין אלי זיין וועג; כלומר הוא תופס ענין משכיל כלשון מביט, כדרך התבוננות והירה, והאחרון אדוק במסורת-התרגום: „אוי! דוד וואר ביגליקן אין אלי זייני וועג, כלומר הוא תופס ענין משכיל כענין מצליח, וכן בדורנו יהואש: און דוד האָט באגליקט אין אלע זיינע וועגן.

ואברהם מנדל מוהר, בספרו על גפוליאון („דגול מרבבה“ צ'רנוביץ, 1855, עמ' 11), כותב: „ויהי כראות מלך סרדיניא כי נפרדו צבאותיו מחיל הקיסר והצרפתים מצליחים בכל אשר יפנו, ויגר מאד מפניהם“. ממש כלשון הכתוב אלא מתוך החלפה של הפועל (משכיל-מצליח).

ג

עתה שראינו בבירור, איך נולדה אפשרות של אותו כתוב שלא היה ולא נברא, דין שנראה איך שימושו של כתוב מדומה השריש והלך, וראשונה נזכיר את המליצה, שנעשתה מטבע של תפילה ונכנסה לסידור — הכוונה לתפילה לשלומי של קיסר, מלך, נסיך וכדומה. אלא שכל אותה תפילה צריכה בדיקה, וכבר הבאתי בספרי קערת צימוקים ס' 326 מה ששמעתי מפי ש"י עגנון משמו של של ר' צבי פרוץ חיות, שהגדיר אותה תפילה כפסגת-ההומור, שכן עשויה היא באופן, שכל מליצה שיש בה בשבח מלכי הגויים, הרי בכתוב נאמרת לפניה או לאחריה גנותם, וביותר מפתם. כן, למשל, פסקת הפתיחה: „הנוחן תשועה למלכים וממשלה לנסיכים וכו', הפוצה את דוד עבדו מחרב רעה וכו'“ — עיקרה בתהלים (קמד, י"א): „הנותן תשועה למלכים הפוצה את דוד עבדו מחרב רעה פצני והצילני מיד בני נכר אשר פיהם דבר שוא וימינם ימין שקר“. או, למשל, פסקת-הסיום „בימיו ובימינו תושע יהודה וישראל ישכון לבטח ובא לציון גואל“, יסודה בירמיה (כג, הו'): „הנה ימים באים נאם ה' והקמתי לדוד צמח צדיק ומלך מלך והשכיל ועשה משפט וצדקה בארץ בימיו תושע יהודה וישראל ישכון לבטח וזה שמו אשר יקראו ה' צדקנו“

ובישעיה (נט, יח—ט): „כעל גמלות כעל ישרים חמה לצרי גמול לא יביו לאיים גמול ישרים וייראו ממערב את שם ה' וממזרח שמש את כבודו כי יבוא כנהר צר רוח ה' נססה בו ובא לציון גואל ולשבי פשע ביעקב נאם ה'". ובמסגרת אסוציאטיבית זאת שלובה פסקת האמצע „ובכל אשר יפנה יצליח", והיא מבקשת להיראות גם היא כתוב מפורש, כחברתה שלפניה וכחברתה שלאחריה, אבל כבר ידענוה כתוב בדוי, הנתלה בדוד, ופרנסתה כתוב ממש הנתלה בשאול. וכשם שהפסקה שלפניה והפסקה שלאחריה הזמינו אותנו לעמוד על יסודם לאמתו, אף היא גופה כך, ואנו קוראים מאחורי המטבע המדומה „ובכל אשר יפנה יצליח", את המטבע הממשי „ובכל אשר יפנה ירשיע", ונמצא הרקע האסוציאטיבי חושף מאחורי האמירה הגלויה בשבח מלכי הגויים את הכוונה הסמויה לגנותם.

אם ההומור העלום בא במודע או שלא־במודע, הוא עניין לגופו, וספק אם מותר להניח כי מצרפית־התפילה, אם למלכי הגויים אם למלכותם, התעוררו על נקמת הכתובים. והרי ראייה לכך — כדרך שהסידור המוסקוואי עתה ראה לסיים את התפילה לשלום ממשלת ססטר במלים: „ובכל אשר תפנה תצליח ונאמר אמן" ולמחוק עניין תשועת יהודה וביאת הגואל, כן ראה למחקם המחזור בתקופת האמנציפציה וכתב: „מלך מלכי המלכים השקיפה עליו [על הקיסר] ממעון קדשך" וכו'. ולא הרגיש המשנה, רימ לטריס, כי הכתוב התלבט, שכן לשונו: „השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך ישראל ואת האדמה אשר נתת לנו כאשר נשבעת לאבותינו ארץ זבת חלב ודבש" (דברים כו, טו).

ד

אם נאמר להביא דוגמאות לשימושה של המליצה שלנו בדורות אחרונים — לא נספיק; ודין שנבור קצתן, להאיר סוגי השימוש השונים. ראשונה יסע השימוש כדיוקו של הכתוב המדומה, וכדוגמה לו: „ולאל אלקים אעתיר ואתפלל: ימלא כל משאלות לבו לטוב ובכל אשר יפנה יצליח" („ר' משה חיים לוצאטו ובני דורו", מהדורת שמעון גינצבורג כרך ב, עמ' רפא). או פרץ סמולסקין: „גדול כבודו מאד — והוא לבדו היה המושל ובכל אשר יפנה יצליח" („קבורת חמור"). השימוש הזה, שמנינו לגיון, הוא המצוי ביותר, אבל נמצאו שפוגנו את קיפאוננו, וקודם כל בהחלפת לשון עתיד ללשון עבר וכן, למשל, ראובן אשר ברוידס: „וד' בריך את חצרונ בהון ועושר ובכל אשר פנה הצליח" („שתי הקצוות"), והשינוי הזה מניח להיעזר במליצה שלנו בתוך סיפור של מעשה שהיה. וגדול ממנו השינוי על על דרך החלפה של גוף שלישי בגוף ראשון, כגון: „אנכי סחרתי את הארץ, וד' שלח את ברכתו ובכל אשר פניתי הצלחתי מאד (שם) — ואוון מלים תבחן תשמע כעין בת קול של הכתוב הנזכר: „משכיל מאד" ופירושו: מצליח מאד — והשינוי הזה מניח להיעזר במליצה שלנו בחלקה הסיפורית, המונולוגית או הדיאלוגית. וראה דרך זה מתוך קיום לשון עתיד, כגון שמ"ר, השם בפי גיבורו: „הנך רואה ידידי — כי בכל אשר אפנה אצליח"

(„מות ישרים או קין“, תרמ"ז, עמ' 55) 4. והוא הדין בקיום לשון עתיד ובהחלפת גוף שלישי לגוף שני: „יהודה, אתה יודוך אחיך ובכל אשר תפנה תצליח“ (דברי חכמה ומוסר, ריש חקירה רביעית, המאסף, תקמ"ו). וכן, למשל, שמרל ה'רץ („אבני שוהם“, פרסבורג, 1882, עמ' 62).

בְּשֹׁכֵן שׁוֹכֵן מְרֻמִּים כִּי אֲשֶׁר תִּפְנֶה תִּצְלִים
אֲשֶׁרְךָ בְּצֵץ לְבָנוֹן יִשְׁגִּיא זְפָרִים.

מידת החירות מתגברת בדוגמה, שבה החלפת לשון עתיד בלשון עבר נעשית אגב החלפה של סדר המלים לשם החרוז, וראה י"ע סלקינסון („בן קהלת“, וינה, 1876, עמ' 62):

הוא אֶלְכָּסְנֶדֶר הַיִּנְיָ צִפִּיר עֲזִים מְנַגֵּס
הוא הַגְּדִיל לַצִּשׁוֹת, הַצִּלִּים בְּכָל אֲשֶׁר שָׁנָה
הַחֲרִיב עָרִים תִּרְבֶּה יָתֵר מֵאֲשֶׁר בָּנָה.

שינוי סדר המלים גרם גם לשמיטה קטנה, שכבר ראינו קודם כמותה — לא „ובכל“ אלא „בכל“, וגדולה ממנה השמיטה, שכבר ראינו גם אותה — לא „ובכל“ ולא „בכל“, אלא „כל“; כביכול קו השמיטה הגדלה והולכת כמסמל את תגבורת קו־השחרור ממטבע־הקבע, ומן העניין לראות בנפתולי־סתר שבין שתי צורות, האחת המשתלשלת מן הכתוב: „ובכל אשר יפנה ירשיע“, והאחרת המשתלשלת מן הכתוב „אל כל אשר יפנה ישכיל“; וראה למשל, מנחם מנדיל זילברשיין: „ונצר רשע עלה לתפארת — ויהי לחרדת ולמוקש הארץ, כי לכל אשר יפנה יצליח“ (מצדק ורשע, קראקא, תקפ"ב), או יוסף חוצ'נר (שירי מירצא שאפפי, 1868, עמ' 100).

כִּי אֲשֶׁר תִּפְנֶה תִּצְלִים
תִּשְׁמַח לֵב רוֹאֶיךָ
הַדָּאָנָה מִלֵּב סִבְרִים
בְּרֵאחֵי כִּי מִתְמַדֶּיךָ.

דוגמה מיוחדת אברהם שלום („יער אב שלום“, פדובה, תרט"ו, אמרי

נועם, א ע"א):

אֲצִתִּיר אֱלֹהִים חֵי וְשׁוֹכֵן עָרֶךְ
אֵל כִּי אֲשֶׁר תִּפְנֶה תִּצְלִים תִּגְדִּילֶיךָ.

לא די שהוא נוהג כדרך ההחלפה „ובכל — אל כל“, כפי שראינו בדוגמאות הקודמות, ושהצד השווה שבהן סיגול לרובם המכריע של שימושי הפועל האחד, פנה, במקרא, המשמש עם אל, ל—, הריהו משנה צורת הפועל האחר, צלח, ואינו נוקט לשון הפעיל, אלא צורה מיוחדת, היינו שם־עצם סגולי מקוצר לשם המשקל (צלח — צלח). וראה שם־עצם זה בשיר כפול־לשון, שנחתבר לכבוד איזה נסיך־הגמון בידי וולף היידנהיים וליפמאן מ' בישנטאל („שולמית“, שנה א, כרך ב, דסאו, 1807), שנאמר בו בטכסט העברי (עמ' 166):

4. ושלום עליכם טובע כמין פתגם: „גאט זאל מיר אזוי העלפֿן [=כן יעורני השם] בכל אשר אפנה“ („אגענטן“, מהדורת פֿארורערסט, כרך ד, עמ' 208), והרי צורת אפנה אינה במקרא כלל (אלא פעם אחת: ואפנה, ופעם אחת: ואפן).

דְּצִי כִּי נִפְשׁוּ אֹנֶה יְה
בְּהִתְאַוּתוֹ מֵרֹאשׁ דּוֹר נְדוֹר
וּמֵאֲזוּ הָצִיב אֶל חָצֵם וְעָם.

ובטכסט הגרמני (שם) באריכות יותר:

Denn wiss, ihn erkor sich der Schöpfer.

Dann schon als der Nationen Glück.

In des Werdens frühester Dämmung, mit der Zukunft

Jahrtausenden vor seinem Thron hinzog.

ובדרך כלל מועטות דוגמאות, שבהם המליצה שלנו תחליף את הפועל בשם-עצם, וראה שוב מנחם מנדיל זילברשטיין (כנ"ל): „ובכל אשר יפנה אך אבדן והרג, אך ריב ועושק, אך עושר והצלחה“. דומה, אנו רואים עין בעין, איך המליצה נחלצה משעבודה, בהחלפת הפועל בשמות-עצם, אולם אחרית-שחרור כחידוש-השעבוד: ובכל אשר יפנה — — — [ו] הצלחה.

ה

והרי שתי דוגמאות, אחת מבליטה את מידת-השעבוד ואחת את מידת-השחרור. דוגמה ראשונה דבר-תרגום — פסקה מסיפורו של נפתלי גרוס („מעשה לעץ און משלים“, ניר-יורק, 1955, עמ' 22) בנוסחו העברי של דב נוי („אומר“, גל, 1456). הפסקה כך לשון-מקורה: „ער האָט זיך גענומען צו דער ארבעט — און ער האָט מצליח געווען. ער איז ווידער אויפגעריכט געוואָרן און האָט געמאכט א סך געלט, אן אוצר, וכך לשון-תרגומה: „מיד ובזריות הוא ניגש לעבודה, ואכן הצליח בכל אשר פנה, שוב נתעשר ועלה לגדולה“. דוגמה אחרונה דבר-שיר — דוד שמעוני בסאטירה שלו על חסרפד ושיח-השושנים יכתוב („בשבילי הביבר“, עמ' 52):

קבונני	לְהִיט דָּקְרוֹב בֵּן בֵּית
כִּי שְׂכְנֵי הָעוֹן	בְּמִשְׁפַּחַת הַשְּׂמִיר וְהַשִּׁית
יְדִידֵי הַשִּׁים	הָיִית וְהוּא מִרְאָה סְמָנִים נְכוֹחִים
מִבְּטֵימ	שֶׁל כְּשֶׁרוֹן הַחוֹחִים,
	יְהִי אִפּוֹא קְרוֹךְ וּבְכָל אֲשֶׁר יִדְקֶר — זִפְזִים.

ולסיום עיוננו נחזור למוצאה של מליצתנו בגמרא ונראה שימוש נחמד של יל"ג, הנעזר במאי דכתיב ממש בשאול ובמאי דכתיב כביכול בדוד ומלפדם על דרך משעשעת ביותר: „והמון העם בראותם כי בכל אשר יפנה ירשיע ובכל אשר ירשיע יצליח — — —“ („המעורב בדעת“). וכן נראה מי שמעלה השכלה והצלחה בקנה אחד — נתן נטע גוטמן הלוי, בשיר לחנוכת בית הכנסת בדיהרנפורט („נטע שעשועים“, ברסלוי, 1851, ח"ב, עמ' 56): לאחר שהמנצח מתפלל לשלום המלך, עונה המקהלה:

בְּכָל אֲשֶׁר יִפְנֶה יִשְׁכִּיל וְיִצְלֵחַ
בְּכָל אֲנָךְ מִמַּלְכָּתוֹ צִיץ-שְׁלֹם יִפְרִים.

וכן דוד ראדנר בתרגום, דרך פרוזה שירית, של „וילהלם טל“ לשילר (וילנה, 1882, עמ' 11): הגידה נא לי, הלא בירכך ד' בכל משלח ידך ובכל אשר תסנה תשכיל ותצליח ועל דרכיך גגה אורי.

עיוני לשון בשירת ספרד

בדברך שפתי ערב בללו

(ריה"ל, „לא חכמו ימים“)

שירת-ספרד ששאלה הרבה מן השירה הערבית: בצורה ובמשקל, בתוכן ובנושא, לא ניקתה גם משאילות לשון. אם בלשון הפרווה של חכמי ישראל בימי הביניים ניכרים עקבותיה של לשון ערב – שכהגדרת הרמב"ם אינה אלא „לשון עברית שנשתבשה מעט“ – על כל צעד ושעל: במלים זרות, בהוראות שאולות, בצירופי-לשון ובתחביר, הרי בשירה הכבולה בכבלי המשקל והחרוז ורתומה לכללי הדקדוק וצחות לשון המקרא, רישומה של הלשון הערבית מצומצם ביותר והשפעותיה הלשוניות נדירות מאוד. טבעי הדבר למשוררים ולסופרים, ששלטו שלטון מלא בשתי לשונות-אחיות, בעלות שרשים משותפים והוראות קרובות, שיעבירו, ביודעין ושלא ביודעין, הוראה מלשון אחת לחברתה. אולם לא כל המשמעות הלשוניות הערביות שאנו נתקלים בהן בשירה הספרדית שאובות מכלי ראשון של הלשון הערבית. הבלשנים והמדקדים העברים שקדמו למשוררים הספרדים כרס"ג, ר' יהודה בן קוריש, דונש ובן-מנחם, פירשו מלים ושרשים בלשון המקרא בהוראתם המקובלת בלשון הערבית. משוררי-ספרד הכירו הוראות אלו מבית-מדרשה של הלשון העברית ואין הכרח לקבוע, שהמשוררים שאלון ישר מן הלשון הערבית.

חוקרי שירת-ספרד ומפרשיה בדור האחרון עמדו כבר על התופעה של משמעויות ערביות בשפתם של משוררי-ספרד וניצלו דרך זו להבנת-השירה. כן הפכו חוקרי-לשון שונים בשירה הספרדית והעלו מטבעות לשון חדשים, שמקורם בלשון ערב. למלאכתם של אלה בא אני להוסיף לקט חדש של חידושי-לשון, שנקרו לי אגב קריאה בשירת-ספרד. במסגרת לקט זה כללתי לא רק חידושי-לשון, שיסודם בלשון ערב, אלא גם ערכי-מלים, שהוראתם שונה מן השגור בפינו ויש לראות בהם הוראות עבריות קדומות שנשכחו ממנו. אשר לחידושי-לשון שמקורם ערבי – אין אלה מסוג שאילות-לעז של מלים ערביות טהורות ממש, אלא הם מסוג הכנסת הוראה חדשה בשורש עברי שגור מן השורש הערבי המקביל לו. ערכי-מלים אלה יש מהם שהם בגדר חידוש גמור, שעדיין לא העלוהו בעלי המילונים, ויש מהם הידועים אמנם, אך עדיין לא הודגמו מתוך השירה הספרדית. בכל ערך מצוין הדבר במפורש. (בכמה ערכים הוספתי דוגמאות גם משירת-תימן, שמבחינות רבות היא מיניאטורה לשירת-ספרד.)

! כָּר – רִיחַ

„ישבו ישבי בצלו יחיו דגן ויפרחו כגפן זכרו כיין לבנון“ (הושע יד ח). פרשני המקרא בימי הביניים הבינו זכרו כאן – שלא כהוראת זכר הרגילה – ריח ערב. כך פירשו הראב"ע והרד"ק וכך העלו במילוניהם אבן-

ג'נאח, הרדיק ור' תנחום הירושלמי. האחרון כותב ב"כאפי" (כ"י): ואלתבכ"ר
ואלפיח (קטור וריח טוב): זכרו כיין לבנון (הושע יד, ח). כזכור בניהם
מזבחותם (ירמיה יז, ב). את אזכרתה (ויקרא ב, ב). בן-יהודה (זכר, עמ' 1338)
מציין הוראה זו אך דוחה אותה. בהוראה זו השתמשו גם משוררי ספרד.
ר' שמואל הנגיד אומר בתיאור היין:

„מאדס בַּמְרָאָהוּ וְעָרַב לְשׁוֹתָהוּ / וּמִזֶּג בְּאַסְפִּמְיָא וְזָכְרוּ אֵלַי הָדוּ”
(שירי הנגיד, מהדורת א"מ הברמן ספר ג' עמ' 118).

באחד ממכתמיו ב"בן-משלי" כותב הנגיד:

„דָּכָר בְּעֵתוֹ כְּגֹפֶה לְקִיחָהּ / וְזָכְרָה בְּכֹסוֹת לְבֹשׁ לֹא יִבְלָע” (מהדורת
אברמסון סי' ש"ן) כלומר: דבר בעתו משלו כגווית-אדם מבושמת, שאם מכסים
אותה בכגד לא יאבד ריחה (עיין עוד „בן-משלי" סי' תתרכ"א).

ר' משה בן עזרא כותב באחד ממכתמיו בספר „הענק”:

„לְמָאֵד עָרַב עַל כֶּף לְשׁוֹן / גַּם אֶל כֶּף אֶף / כִּמְרֵי זָכְרוּ” (שירי החול,
מהדורת ברודי, עמוד שט, מכתם מ).

בקינתו „אט על אנוש" אומר הרמב"ע על קבר הנפטר:

„לְקִרְאָת מְשַׁחֵר יִשְׁלַח / רִיחַ בְּשָׁמֵי וְזָכְרוּ

רִיחַ יִסְתֶּה נְשָׁמוֹת / כִּי מְרִדְרוֹר הוּא עֲפָרוֹ” (שם עמ' ריא, שורה
עח-עט). וכן פירש ר' חיים ברודי: „לקראת כל מבקרו ישלח ריח בשמים
המחיה נשמות, כי עפרו הוא כמר דרור”.

ר' יהודה הלוי מהלל בשיר-ידידות את ר' משה בן עזרא:

„וְאַם שֵׁם הַגִּבּוֹר מִשֶּׁה וְזָכְרוּ / אֲשֶׁר מִלֵּא בְּזָכְרֵי מֵרֵ אֶפְסִים”
(„הריח מר", דיואן ריה"ל, מהדורת זמורה, ספר שלישי, עמ' 9).

המשורר יעקב בן אלעזר כותב באחד משירי החשק שלו:

„תִּשָּׁב בְּמַצְנֵימִים וּמְרִיחַ בְּמֹר / וְזָכְרָה בְּפֶה נוֹשֵׁק וְיָד מוֹעֶקֶת” (ידיעות

המכון, כרך ה', עמ' רנ"ה ש' קצ"א).

אלעזר הבבלי אף הוא משתמש בהוראה זו תכופות, וכך הוא כותב באחת

מקינותיו:

„נַחֵם אֵלֶיהֶם לְבַב עֲזָרָא שְׁתִּיל חֵן אֲשֶׁר / וְזָכְרוּ בְּקִנָּה וְקִנְמוֹן לְאַפִּים”

(דיואן אלעזר בן יעקב הבבלי, מהדורת ברודי, עמ' ב' ש' 17).

בשיר תהילה על הגביר שמואל כותב אלעזר הבבלי:

„נְטוּב וְזָכְרוּ בְּרִיחַ הַקִּטְנֶת / וּבְגִדוֹתָיו בְּשֵׁמֶן מֹר עֲשָׂנִים” (שם, עמ'

קו ש' 15; עיין עוד במקומות הבאים: עמ' י' 8; סג 9; עב 26, 36; עו 19;

קה 23).

סדרוס אבו אלעאפיה שר בשבח אחד הנגידים:

„מִן־הִיר שָׁמוּ וְזָכְרוּ / וְרַח מְרִדְרוֹר” (ידיעות-המכון, כרך א', עמ' 84

ש' 25).

קִרַּח (את) — שטף, זרם, סֶרַח

במקרא הוראתו של שורש זה בבניין קל הוא: התפשט, השתרע, השתלשל
למטה. כך למשל: חצי היריעה העדפת תסרח על אחרי המשכן (שמות כו, יב).
ויהי לגפן סרחת (יחזקאל יז, ו). וסרוחים על ערשתם (עמוס ו, ד). בערבית

אומרים על זרם-מים או שטף-מים „סרח“ ועניינו: זרם, שטף. משוררי ספרד צירפו ל„סרח“ העברי (התפשט) גם את „סרח“ הערבי (זרם) והשתמשו בו כסועל יוצא במשנה הוראה.

בשירו על הים אומר ריה"ל:

„לַעֲץ וּמִקִּים / בְּמָרוֹם שְׁחָקִים

וְעַל יָם רְחָקִים / צָדְקוֹ סָרַח“

(מבחר השירה העברית, מהדורת ברודיוויר, עמ' קפ"ד).

בשיר אחר מחנן ריה"ל לאלהים במלים:

„אִם נִכְתְּבוּ בְּסֵפֶר חֲטָאֵי תְּ סָרַח

סִסְדָּךְ וְעַל צִלְיִי מִי חֶסֶד תִּמְכָּח“ (מה אתנה בכפר, מהדורת זמורה,

ספר ז, עמ' 166).

פין ב„האוצר“ מצטט בית זה ומפרשו „תגדיל ותעדיף חסדך“, אך אינו

מקשרו עם ההוראה הערבית.

בצורה יותר ברורה משתמש בהוראה זו ר' אלעזר הכבלי בתהילתו

לנדיב אפרים:

„מִי זֶה כְּאֶפְרַיִם נָדִיב לָקַב אֲשֶׁר / עָבִי חֲסִדִּיו עַל יָקוֹם סָרַח ו“

(דיואן הכבלי, עמ' קלד ש' 3).

ר' ישראל גג'ארה שופך לבו בפיוטו „יה אם תבוא במשפט עמי“:

„לָקַב נִדְבָה יְהִי אֵל תְּבֹנָה / וְנִשְׁקַף עָלָיו בְּרוֹם הַזֶּה

וּמִימֵי סִלִּיחָה עָלָיו תִּזְהַר / וּמִימֵי חֲסִדָּךְ עָלָיו תְּ סָרַח“ (חורב ט, עמ' 54).

צָמָה — צַעִיף

לצמה שתי הוראות במילונים: מקלעת-שער וצעף. במילונים הקדמונים הייתה ההוראה העיקרית — צעף, ואילו מקלעת-שער טפלה לה. בימינו הכריע השימוש הלשוני לצד מחלפות-הראש וקווצות-השער, והוראת צעף הפכה טפל של „יש מפרשים“ (ראה למשל מילון גור). בן-יהודה (צמה עמ' 5515) מעלה מתוך מילוני ימי הביניים את הוראת צעף, אך אינו מדגים אותה מתוך שירת ספרד. בעל „משפט האורים“ הוא היחיד מן החדשים, שלא העלה את ההוראה „קווצת-שער“.

צמה מופיעה במקרא ד' פעמים: פעם בישעיה (מו, ב); וג' פעמים בשיר השירים (ד, א, ג, ו 1). בכולם תרגם רב סעדיה גאון „נקאב“ (צעף הפנים). ר' משה גיקטילה הוסיף וכלל גם „צמים“ באיוב בהוראה זו. „ושאף צמים חילים“ (איוב ה, ה) „יחזק עליו צמים“ (שם יח, יט) — תרגם „לזו אלנקאב“ (בעלות צעיפים), היינו שעקב חולשתו ישתלטו עליו נשים (עיין ספר היובל להרכבי עמ' 252). וכן מנחם, אלפאסי, אבן-ג'נאח ופרחון. שכולם פירשו רק צעף. הרדק ב„שרשים“ מעלה את שתי ההוראות ומכריע לצד צעף כפירוש אבן-ג'נאח.

הבנת צמה כצעף קדומה היא וחוזרת לתקופת המדרש. בשיר השירים רבה דרש ר' לוי על „מבעד לצמתך“: אמר ר' לוי לשון ערבי הוא. אין בעי ליה מימרא ארוח לי, הוא אומר מבעד לי (אם הוא רוצה לומר שים לי רוח).

1. אולי צ"ל: אבער, ומבער הוא שיבוש בעטיו של הפסוק (ד"ר ע' איתן).

הוא אומר מבעד לִי. ר' לוי נתכוון ודאי לפועל הערבי **عبر**, שמשמעו — היה רחוק, ובהפעיל **عبر** — הרחק; ופירש את הפסוק, שהדוד פונה לרעיתו בבקשה שתרחיק את הצעיף ויתחן לו להסתכל בפניה (עיין מאמרו של פ' וואכטר, לתולדות הבלשנות העברית, ספר השנה היהודי אמריקה תש"ז, עמ' 374). שימוש זה עבר מפרשנות המקרא והלכסיקוגראפיה גם לשדה השירה. בטרם נביא דוגמאות משירת-ספרד מן הראוי לציין, כי השימוש בצעיף היה נהוג בימי הביניים בקרב הנשים היהודיות, ואף הן הילכו רעולות כנשים המוסלמיות. ר' נתן אב הישיבה, שחי בא"י במאה ה'ז' לערך, כותב בפירושו למשנה, שבת ו, ו: ערביות רעולות — בנות ישראל השוכנות בין ערבים מותר להן לצאת בצעיף (תרגום מתוך פירושו הערבי, כ"י ברשות ר' יוסף קאפח נ"י). הרמב"ם בשו"ת שלו (הוצאת פריימן, סי' שפד) כותב: „וגם הנערות לא הסירו רדידיהן בפני זולתו". ברשימת בגדי כלה מן המאה ה"ג, שנשמרה בגניזה בקהיר, מופיעים בין השאר צעיפים מסוגים ומצבעים שונים (עיין, Fragments from the Cairo Genizah, (Gottheil, Worrel, Vol. XIII, P. 184). ר' שלמה פרחון מעיד במחברת הערוך: מנהג בא"י ובבל ואספמאי כל הנשים מכסין פניהן בסדין, וכשכורכין אותו על פניהן מניחין דרך שפת הסדין חור אחד להסתכל בו כי אסור להסתכל בנשים (עיין עוד ל"א מאיר, תלבושת היהודים בתקופת הממלוכים, ספר זיכרון לאשר גולאק ולשמואל קליין, עמ' 117; א' שטראוס, תולדות היהודים במצרים וסוריה תחת שלטון הממלוכים ח"ב, עמ' 327). נשות יהודי-תימן כיסו עד הדור האחרון פניהן ברדיד, כשהיו יוצאות לרשות הרבים (עיין „סערת-תימן" לר' עמרם קרח, עמ' קיז).

גם בשירת ימי הביניים לא נפקד זכרו של הצעיף בתיאור הרעיה והאהובה:

יִצְלָה הַבִּיטְאֲנִי לְבֵית אֶהְבָּה / בָּרָה וְתִמָּה בְּאֶבְיגִיל
וּבְסוֹר אֶצְעִפָּה גִּזְתָּה תֹאֵר / הַחֲפִיר בִּיקְיוֹ בַּת אֶבְיגִיל
(יהודה אלהריוז, „מבחר השירה" ברודי-וינר, עמ' רנ"ב).

בשיר אחר כותב ריה"ל על הרעיה:

אֶצְלָה בְּלַחִי אֲשֶׁר יִקְדִּיר לְכַנֶּה בְּלִבִּי
נָתַן וְאֶפְתָּה בְּעַד מִסֵּךְ רְדִידָהּ
(„בעל-כשפים", שם, עמ' 341).

במכתם על האישה שר הנגיד:

וּפְנִיָּה בְּעָרְנָה צֶל דְּרָכִים / וְלָהֶם נֶאֱבַג אֶצִּיף וּמִסְנָה
(בן משלי, מהדורת אברמסון, סי' תשכ"ג).

ר' יהודה אלהריוזי אומר בתיאור „אשה כעורה, חשך משחור תארה":
תְּמוֹנָתָה בְּכַת הִצְנָה / וְאַחֲרִיתָהּ מְרָה בְּלִצְנָה / פְּנִיָּה בְּעִצְפָּה לְאֶטָּת /
רָעָה וְשִׁלְטָתָה (תחכמוני, שער ששי, מהדורת זמורה, עמ' 75).
בהוראת צמה-צעיף יתפרשו יפה גם כמה בתי שיר.

בפתיחת שירו של ריה"ל „חמה בעד רקיע צמה" פונה הדוד אל הרעיה

חֲמָה בְּעַד רָקִיעַ צִמָּה / אֹרֶךְ לְחִיךְ גִּלִּי
כִּי בְּחוֹזֹת הַרְרָךְ תִּפְסְדִי / עָבַד אֲסִיר חִלִּי
(ריה"ל, מהדורת זמורה, ספר שני, עמ' 24).

לחיייה המאירים (חמה) של האהובה מסתתרים מעבר לצעיף (רקיע). והאותב מפציר בה לחשוף את אור לחייה.

בשיר אהבה אחר „צאי יפה“ שר ריה"ל :
 „וְהָאִירִי בְּעֵד צֶמֶה בְּשֶׁמֶשׁ / אֲשֶׁר תָּאִיר וְהִיא נִכְסִית בְּעֵבֹת“
 (שם, עמ' 23).
 היינו : האירי את פניך בעד לצעיף העוטה אותם, ושמיונם הוא כשמש
 המאירה בשעה שהיא מכוסה בעננים.

בפיוטו „יונה נשאתה“ אומר ריה"ל, בין השאר, על כנסת ישראל :
 „הִלְנָצַח פִּמָּה / תְּהִי גְלוּיִת צֶמֶה“. פירש מעתיק תימני בתכלאל (כ"י):
 צמה — אלמגמוק (הצעיף) שנאמר „מבעד לצמתך“.
 המשורר הקראי כלב אפנדופולו אף הוא אומר על צבית-החן :
 „וְצִמְתָּה אֲנִי גַם לְשֹׁקָה“ (ש' ברנשטיין, חורב, כרך יא, עמ' 74 ש' 9).

עָלוֹם, עָלוֹמָה, עָלוֹמוֹת — חטא נסתר
 שֶׁ עֲוֹנֵתֵינוּ לִנְגֹד עָלְמָנוּ לְמֹאֵר פִּנִּיךְ (תהלים צ, ח).
 נחלקו המפרשים הקדמונים בפירוש על מנו. יש שגזרוהו מן השורש
 „עלם“ ופירשו: דבר הנעשה בהסתר ובהעלם. כך הבין את המלה הרס"ג, שתרגם
 „גאיבנא“ — נסתרות, היפך גלות, ובביאורו נימק את תרגומו במלים:
 גזרתי על מנו מן ונעלם דבר (ויקרא ד, יג). וכן אלפאסי באגרונ: מצוות
 שהעלמנו עין מהן. אחרים גזרוהו מן עלומים — נעורים, ופירשו: חטאת
 עלומים. כך תרגם יונתן וכן פירש הרד"ק ב„שרשים“. בעל המילון האנונימי
 (אוקספורד, צילום ברשות ד"ר נ' אלוני) הקביל את על מנו לעונתינו
 ופירש פשוט: שגגה או חטא. בעקבותיהם הלכו גם החדשים. בעל „האוצר“:
 הדברים הכסויים החשוכים, והם — העונות, שהאדם מכסה ומחשיך עליהם. ספר
 המלים (וילנא תרנ"ה): כנוי לחטא הבא בשגגה ובהעלם. בן יהודה (עלם, עמ'
 4508, 4526) מעלה את הצורות עלומה, עלומים, עָלְמִים — בהוראת עוון נסתר,
 עוון בשוגג (את הצורה עלומה בהוראה זו אינו מדגים משירת ספרד).

בתוכחה „שובי נפשי למנוחיי“, פונה ריה"ל אל נפשו במלים:
 „דוֹרְכֶת בְּמִתִּי עֵז רָאִי עָלוֹמָךְ / וְאַל יִכְטִיחוּךְ שְׁקָרֵי עָלְמָךְ“
 (שם, קמב ע"א).

ויפה פירש בו ר' יחיא צאלח, בעל „עץ חיים“: חפשי את עונותיך
 הנעלמות או ר"ל עונות נעוררך (שם).

הראב"ע בפיוטו לחנוכה שר :
 „אֵיךְ עָלְמָנוּ לְחֹמֵי / נִגְלָה עָלְמֵי נֶסֶף עָלְמֵי“
 (דיואן הראב"ע, מהדורת איגר, עמ' 4 שיר 15).

ר' יצחק בן גיאת מחנן לאלהים בפזמונו :
 „חֹבִי כִי יִצְנֶה כִי וְאֲשַׁמְתִּי / קְדוֹשׁ אֵל תְּדְרוֹשׁ לְעֵלְיָתִי / מָה אֲנִי,
 מָה פִּשְׁעִי מִהַ פִּטְאִיתִי? (יום עירום, מבחר השירה העברית, מהדורת
 ברודיוויר, עמ' קי"ח ש' 3-5).

הרשב"ג בפיוט „שני חיי ומאויי“ אומר לאלהים :
 „עֵין פָּקַח / וְשִׁעִי קַח / וְאַל תִּפְקֹד עָלְמִי“
 (שירי קודש, מהדורת ביאליק-רבניצקי עמ', 99 ש' 23).

דוד בן אלעזר אבן בקודה מפיט אף הוא :
 „אוי גנפשי מיצרי / ואזיה לי מיוצרי
 טהר דבי וקדי / וקבר את ציומתי”
 („דאגתי מעוניי, ידיעות המכון, כרך ד, עמ' רפט ש' ח - ט).

ר' משה בן עזרא הסלח מחנן לאלהים באחד מפיוטיו :
 וציון ציומתי / ורב אשומתי אדני סלקה” (משכיל נגינותי, שירי קודש
 להרמב"ע, מהדורת ש' ברנשטיין, עומדת להופיע בהוצאת „מסדה”,
 עמ' קה).

בפיוט ליום הכיפורים מתודה הראב"ע :
 „ויקדו ציונתי / את ברגלי כטאתי
 יודע ציומתי / המבין מקשבותי
 דלני ממצוקתי / ומתוך תושיעני”
 („בטחתי באל נוראי, ש' ברנשטיין, בצרון, שנה יב, עמ' 237 ש' 12-15).

שאול — העולם הזה, الدنيا
 בערבית נתייחדה ל„העולם הזה” המלה الدنيا, שהוראתה המילולית היא :
 הנמוך, השפל, היינו — העולם השפל. והואיל ו„שאו ל” העברית מובנה
 ארץ תחתית, קבר, כמו שנאמר „עד שאול תחתית” (דברים לב, כד), „שאו ל
 מתחת” (ישעיה יד, ט), „וירדו הם וכל אשר להם חיים שאולה” (במדבר טז,
 לג), לפיכך השתמש ר' אלעזר הבבלי בתבינה שאול כמקבילה ל- الدنيا.
 וכך אומר ר' אלעזר על הבריות ועל תבל :

„איך תאמינו אל שאול פותים והיא / תרע וצופה תהפוך קצעת”
 (דיואן אלעזר הבבלי, מהדורת ברודי, עמ' צח ש' 4).

„ולו חקמו בני איש עזבו את / שאול טרם אשר יהיו צוזכים”
 (שם, עמ' פז ש' 4).

וכן הוא שר בשבח הנגיד יוסף :
 „ולכב נגיד עם אלהינו יהוסף ושי/ מהו דבדל כמו יוסף דמפצרים
 מלך וזו יקדו מלכי שאול על שאול / מלך וזו יקדו אורים דשמים”
 (שם, עמ' ב ש' 20-21).

יתר על כן, כשהוא בא לתרגם בית ערבי : „בדר אצל עלי אלדניא” (לבנה
 האירה לעולם) הוא מתרגם אותו במלים : כוכב יקר האיר שאול (שם, עמ' מח).

האמיר — השליט, מינה האמיר, امر على
 „אמר” בבניין הפעיל מופיע פעם אחת במקרא בכתובים „את ה' האמרת
 היום... וה' האמירך היום” (דברים כו, יז-יח). ונחלקו המפרשים בביאורו: אונקלוס
 תרגם חטבת ; הראב"ע והרמב"ן — גדולה ; רש"י — הפרשה והבדלה. בערבית

1. לעת עתה נתקלתי בשימוש זה אצל אלעזר הבבלי בלבד. בן יהודה (שאו ל, עמ' 6795
 נעלמה ממנו חוראה זו והוא מצרף דוגמה אחת מאלעזר הבבלי להוראה המקובלת.

מצוי שורש זה בבנינים שונים ובצורות רבות. בכולן סובבות ההוראות על שלטון, שליט ופקודה. הבניין השני *أمر* עלי עניינו: השליט, הפקד על. *أمير* — נסיך, נגיד. המפרשים והמדקדקים הקדמונים קישרו האמיר העברי ב־*أمر* הערבי. הרס"ג תרגם אמרת — המלכת, וכן דונש בתשובותיו (עיין באריכות א' הרכבי „זכרון לראשונים“, מחברת חמישית, עמ' צב—צד). אבן ג'נאח בספר „השרשים“ מפרשו: נישאך ורוממך. רד"ק: רוממת והגדלת אותו. פרחון: הרימך. בן-יהודה במילונו (אמר, עמ' 297) מעלה הוראות אלו של בלשני ימי הביניים, אך אינו מדגים שימוש זה (המלך, השלט) משירת ספרד. בהוראה זו השתמשו גם המשוררים.

הרמב"ע בקינתו על ר' רפיה בן בוזא אומר: „הָאֲמִיר אֶלְהִי וְכֵן עַל קֵץ הַיָּקוֹם הָאֲמִירוֹ“ („אט על אנוש“, שירי החול להרמב"ע, מהדורת ברודי, עמ' כט ש' מא), הרי ש־האמירוֹ כאן — השליטו (ר' חיים ברודי פירש לשון „בחר“).

באחת מסליחותיו מוכיח ר' משה הסלח את האדם:

„הַזְעֵף יוֹצֵרְךָ בְּחֹזֶק מַצַּח

הָאֲמִירְךָ יוֹצֵרְךָ לְהַרְעֵךָ נָצַח“

(שירי קודש להרמב"ע, מהדורת ש' ברנשטיין, עמ' ס"ח).

אף כאן עניינו — השלטת.

ריה"ל שר בשבח ר' שמואל הנגיד:

„שְׁמוּאֵל בֶּן חֲנַנְיָה הָאֲמִירָתָם / וְכֵן סָנָה שְׁמוּאֵל הַעֲלִיתָם“ („אמור לצבא שחקים, דיואן ריה"ל, מהדורת זמורה, ספר שלישי, עמ' 85).

בשיר ידידות אחר לר' שמואל הנגיד כותב ריה"ל:

„כִּפְסָם אוֹחוֹ מֵאֲמִירִים / קָמְשׁוֹל צְלִיחָם וְעַל בְּנֵיהֶם“ („חן חן לנסר כרמו, דיואן ריה"ל, מהדורת ברודי, שירי ידידות, מס' נו').

בשיר תהילה לכבוד יוסף בן שלמה אבן שושן, נשיא טולדו, שר אחד המשוררים:

„יוֹצֵרְךָ הָאֲמִירְךָ מִמְרוֹמוֹ / עֲלִי עֲמוֹ קָמְשׁוֹפֵט הַנְּגִידִים“

(גנוי שכטר ג, עמ' 290 ש' 7).

הראב"ע אף הוא שר:

„הָאֲמִירָנִי כִּי יוֹצֵנִי בְּעֶבְרוֹ / גַּם נִשְׁאַנִּי צֶד הַכִּינְאִנִּי אֶל קְרוֹ“ (דיואן הראב"ע, מהדורת איגר, עמ' 29, מס' 88).

בלל — הרטיב, בל.

מקובלת היא בלשון העברית הוראת שורש זה במובן: ערבב, בלבב. בערבית ההוראה הרגילה היא: הרטב, לחלח. ואכן לפי החוראה הערבית מתפרש יפה הכתוב „ותרם כראים קרני בִּצְחִי בשמן רענן“ (תהלים צב, יא). בן-יהודה (עמ' 551) כולל כתוב זה במשמעות בלבול, אך בהערת שוליים מעלה הוא פירושם של „קצת החדשים במשמעות המלה הערבית“. אולם אין לזקוף פירוש זה כלל לזכותם של החדשים. כבר מנחם במחברתו כורך את „בלתי“ שבתהלים

1. אמנם ריה"ל ביאר את הכתוב ב„דברים“ באופן אחר, כאשר העיד עליו הראב"ע בפירושו,

אך כבר העירו ד"ר ברודי ושאל עבדאללה, כי פירושו למקרא לחוד ושירתו לחוד.

עם „בלולה בשמן“ (ויקרא ב, ה) „בלול בשמן“ (שמות כט, מ) ומפרשם „ענין רטיבה“ (וכן אלפסי באגרונו עמ' 229 ואבן ג'נאח בספר השרשים). ר' יהודה אבן קוריש מפרש באיגרתו בדרך זו גם את הכתוב באיוב כא, יג: „יבלו בטוב ימיהם“.

בספר הענק חיבר הרמב"ע שיר צמודים על שורש זה:
 „הַשֶּׁם לְגַן בְּשֵׁם אֲשֶׁר צָצִי / שִׁיחֵיו רָסִיס הַיֵּיזָה בְּלָל
 נִשְׁתָּה עָלֵי קוֹל עוֹף קָמִינוּ כִּי / הָאֵל שִׁפְתָּיו פָּאָנוּשׁ בְּלָל“
 (הרמב"ע, שירי החול, מהדורת ברודי, עמ' שלט).

אם „בלל“ השנייה היא בהוראה המקובלת של ערבב עפ"י הכתוב „כי שם בלל ה' שפת כל הארץ“ (בראשית יא, ט), הרי „בלל“ הראשונה היא בהוראתה הערבית. כלומר: רסיסי הטל הרטיבו את צצי השיחים.
 ר' יהודה אחריו אף הוא השתמש בשורש זה בהוראתו הערבית. במחברות איתאל" מתרגם הוא את המשפט הבא ממקאמה ט"ו של אחרירי:

فدخل شخص قد حنى الدهر سعده / وبلل القطر برده
 „וְהָיָה אִישׁ כִּפְף הַזֶּקֶן קוֹמָתוֹ / וּבָלָל הַיְדִי הַנָּשֵׁם שִׁמְלָתוֹ“
 (מחברות איתאל, מהדורת פרץ, עמ' 126, אף המהדיר עמד על כך – עיין מבוא עמ' מ').

ר' זכריה אלצ'אהרי, משורר תימני מהמאה הט"ו, כותב בתיאור הגשם:
 „וְהַנָּשֵׁם הַשֶּׁלֶף עָלֵי מְרוֹרוֹת / וּבָלָל הַמַּצְנֶפֶת וְהַבְּגָד וְהַגּוֹרוֹת“
 (כ"י ספר המוסר, מחברת א) וכוונתו: הגשם הרטיב את המצנפת והבגדים.

נחח מ... — דחה, סילק, נחץ מן או ע...
 „אַמַּת קָשָׁה וְקָץ מְהִיר וְחֻקָּהּ / וְדִין רַבִּים וְדַרְכֵיהֶם רַחֲקִים
 נָחָה אֶת לִבָּהּ מֵהֶם בְּדֶרֶךְ / מִפִּיקָה אֶת רָצוֹן שׁוֹכֵן שְׁחָקִים“
 (הנגיד, בן משלי, מהדורת אברמסון, א).

כלומר: הרחק לבך מכל הדברים המנויים לעיל ולך בדרך שחפיק את רצון האלהים.

הפייטן התימני מסעוד בן חיא אומר על כנסת ישראל: „נְחוּיָהּ וּשְׁבוּיָהּ קְדוּיָהּ צָרִים“ (תכלאל שיבת ציון, ח"ג, סליחות עמ' רצג). בן-יהודה (עמ' 3597) מציין דוגמה זו, אך כולל אותה בהוראת „הדרך, הובל“.

סחר — קם בשחר, سحر — קם בשחר, اسحر — יצא בשחר
 המשורר יהודה בן שמואל אבן עבאס, בן דורו של ריה"ל, אומר בפיוט העקידה שלו על אברהם אבינו:
 „סָחַר וְהַשְׁקִים לְהַלּוֹךְ בְּפֶקֶר / וּשְׁנֵי נַעֲרָיו מִמֶּנִּי הַשֶּׁקֶר“
 („עת שערי רחמים להפתח", תכלאל ח"ג, עמ' סו).

החוקר ש' ברנשטיין מעלה נ"א שחר או שחר (עיין ספר השנה ליהודי אמריקה, כרך ח—ט עמ' 395), אולם מאחר שהאקרוסטיכון הוא „עבאס יהודה שמואל“ מתחייבת הגרסה קסר.

ריה"ל מתאר בשיר פירוד את פרידת הידידים במלים:
 "ובְּכִי שְׁתִּי עֵינֵי הָיָה גֶשֶׁם / עַתָּה תַּעֲצֹר רַכָּבָם וְלֹא יִסְתָּר"
 (ריה"ל, מהדורת זמורה, ספר ו, עמ' 379).

ר' חיים ברודי פירש, ולא יוכל לסחור, ר"ל לנוע וללכת אנה ואנה
 (ראה פירושו לשיר "ליל הנדוד", שירי ידידות, מס' ק"ד שורה 6). אך מתקבל
 יותר הפירוש: לא יצא למסעו עם שחר. ואולי יש לפרש על פי זה בית שיר
 אחר של ריה"ל:

"הָשֶׁב כְּרוֹב כְּבוֹדָךְ אֲשֶׁר סָחַר / לְמִנְחָלִים צְלוֹתָךְ כְּשֶׁסָּחַר"
 (משעי צמח, ריה"ל, מהדורת זמורה, כרך ג, עמ' 389).

המשורר פונה בתפילה לאלהים להחזיר את הכרוב שנסתלק עם שחר.

ר' יהודה אלהריוזי כותב בתרגום "מקאמאת אלהרירי": "ושאלו ממנו
 לעמוד עמם עד עלות השחר / ואז למקומו יסחר / ולא יאחר" (מחברות איתאל,
 מהדורת פרץ, עמ' 139). כלומר: ביקשו ממחבר הקיני, גיבור המקאמה, שישאר
 עמם עד עלות השחר ואז ישכים לחזור לארצו ולא יאחר.

כי היו נוהגים בימים ההם לצאת לדרך בהשכמה זאת אפשר להיווכח
 מאחד ממכתמי הרמב"ע:

"דְּמִי עֵין יְדִידִים / כְּמִים בְּעָבִים / וְגַעִים לְמַפְרֵד / גְּעוֹת הַבְּקָרִים
 גְּעַת קְרָבִי מֶךְ / כְּבוֹת נוֹד וְקֵאָ / מִצַּעַק נְסִיעָה / בְּטָרֶם בְּקָרִים"
 (ספר הענק, מהדורת ברודי, עמ' שסו).

עד היום מנהגם של תושבי ארצות המזרח לצאת למסעיהם עם עלות
 השחר. בפי ערביי א"י מקובל המונח *مَسْجَر* לאדם המעורר בשחר את הצמים
 לאכילת סעודה המפסקת בחודש רמז'אן.

ח ק ר — ת ע ב, בזה, חֲרִי

כבר יונתן בן עוזיאל בתרגומו לפסוק "חכם בעיניו איש עשיר ודל מבין
 יחקרנו" (משלי כח, יא) תרגם יחקרנו — יבסרניה (יבזנו). כלומר: העשיר
 הוא חכם בעיני עצמו אולם דל מבין מתעב אותו. בן־יהודה (עמ' 1726) מעלה
 פירוש זה לכתוב בעקבות הלשון הערבית, אך מניח אותו בחזרת ספק, וכבר
 השכיל ד"ר מ' זולאי ז"ל ("עיוני לשון בפיוטי ינאי", ידיעות המכון לחקר
 השירה, כרך ששי, עמ' קצה) לגלות הוראה זו באחד מפיוטי ינאי (על כך
 העירתי מערכת "לשוננו").

אף בדברי בן סירא מצינו שימוש זה: כי כעבד נחקר תמיד חבורה
 לא יחסר (בן סירא, מהדורת כהנא, סי' תפג"ג). משוררי ספרד המשיכו
 להשתמש בהוראה זו בעקבות תרגום יונתן ובן־סירא, ואולי גם בהשפעת הלשון
 הערבית. הנגיד כותב באחד ממכתמיו על המתחבר לרשעים:

"חֲקֵרְתִּיךָ וְסִרְתִּי מִן מְקוֹם שְׂבָתְךָ בְּמִקְרָאִים
 לְמַעַן כִּי רְאִיתִיךָ חֲבֵר יָדִים וְנִסְאִים"

(בן משלי, מהדורת אברמסון, סי' תקפו).

בשיר המלחמה שלו „אלוה עוז“ אומר הנגיד על המשנה למלך אבן עבאס שניצחו במלחמה:

„ומשנה זה ידבר בי גדולות / ונעות מקלי חמת ומורא
והפר את פנקיו העצומים / והרבים באגרת מקורה“

(בן תהלים, מהדורת הברמן, א, 4).

בפיוט להבדלה „אותותינו התמהמהו“ כותב ריה"ל בסיפור אליהו ונביאי הבעל:

„הקר תועים ואליהם / ונתתם גם ובעובדיהם“

(תרכיק, שנה כג, עמ' 22 שורה 15).

רקה — לחי

הפירוש המקובל של רקה הוא צדע, היינו: חלק הפנים שבין האוזן והמצח (עיין בן-יהודה עמ' 6728). אולם מפרשי המקרא וחכמי הלשון בימי הביניים פירשו מלה זו — לחי. כך תרגם הרס"ג „ותחקע היתד ברקתו“ (שופטים ה, כו), „כפלח הרמון רקתך“ (שיה"ש ד, ג) — וג'נה (לחי) (עיין סיני, שנת יג, עמ' קעב; ג' מגילות, מהדורת יעיש נדאף, ירושלים תרע"א). גם רבי דוד אלפסי באגרונו פירש רקתך שבשיה"ש — לחי. רגליים להשערה, שכבר בתקופת בית שני הבינו רקה כלחי, שהרי יוסף בן מתתיהו (קדמוניות היהודים, תרגום א' שליט) מתאר את הריגת סיסרא בידי יעל במלים: „ובשעה שהיה ישן תקעה לו יעל במקבת מסמר ברזל דרך הפה והלחי ונקבה את הקרקע (עיין א' מירסקי, סיני, כרך כח, עמ' רצט). גם דימיו הרקה בשיר השירים „פלח הרמון“ הולם יותר את הלחי מאשר את הצדע. בשירת ספרד אנו נתקלים ב„רקה“ בתיאור האהובה, ר' שמואל הנגיד אומר על הרעיה:

„אדרש לְכָנָה בְּשָׁנִים וּפָנִים לָהּ / בְּרָקָה אֶדְמָה שְׁחִירָת רֹאשׁ וּמַחְלָפָת“
(הנגיד, מהדורת הברמן, א, 140).

ריה"ל אף הוא שר על האהובה: „ננקת „הוד בְּשׁוֹשָׁנָה אֶדְמָה“ („שפת אדם“, ידיעות המכון, כרך ב, עמ' קמה).

המשורר יצחק בן מר שאל מלוסינה כותב באהבת עלם: „ושפתותיו בְּאֶרְבָּנִין / צִלִּי בְּרָקָה פְּנִינָה“ (ח' שירמן, ספר אסף, עמ' 513); כאן אין לפרש „רקה“ אלא לחי. וכן פירש המהדיר.

כלב אפנדופולו, המשורר הקראי, סח לרעייתו בשיר אהבה:

ופי אֶשִׁים בְּרִבְתָּךְ, יְחִידָה / בְּשִׁינֶיךָ אֲנִי אָנוּס וְאֶקִּים

(„אימתי בעת פתחי, ש' ברנשטיין, ספר היובל של „הדאר“, עמ' 269 ש' 5).

גיל — דור, תקופה, חיל.

כבר פרחון פירש את הכתוב „הילדים אשר כגילכם“ (דניאל א, י) — בן דורו, על פי הוראתה הערבית של המלה. בעל „האוצר“ מצטט את התרגום השומרוני לכתוב „דור רביעי“ (בראשית טו, טז) — וגליה רביעה, ומפרש עפ"י בתלמוד: בבן גילו (ב"מ כז ע"ב) ובבני גילו (נדרים כט ע"ב). כן מצטט הוא את שירו של ריה"ל:

„דחי גיל מפני גיל כי מתי גיל / סקלים הם ואין בָּהֶם תְּבוּנָה“

ועניין „מתי גיל“ — בני הדור.

בקינה על חגי הכהן (?), שחי במצרים במאה הי"א, מהלל אחד המשוררים את בנו אברהם במלים :

"בְּתוֹךְ גִּילוֹ הָלָא הוּא כְּהֻנָּה / וְכֹהֲנִים קָנְדוּ פֶּאֶבְצִים"

(גנוזי שכטר, מהדורת י' דוידסון, עמ' 249 ש' 37).

בפיוט למילה שר יוסף בן אלשאמי על האביב:

"לְבָשָׁה סִמָּה סוּחֵי עֲדָנִים / בְּגִיל בּוֹ נָכְאוּ הַנְּצָנִים"

(ח' שירמן, "ידיעות המכון" ספר ו, עמ' רנו ש' יא).

אף המהדיר פירש: בפרק זמן.

סופר תימני בן המאה הי"ט כותב על מאורעות זמנו: "וּכְשֶׁמַּעֲי בְּטָטוּלִי /

אֶרְעוֹן עִירִי בְּסִבַּת מַעֲלִי / וּמַעַל כָּל בְּנֵי גִילִי" (סיני, שנה יד, עמ' שעז).

סעיד מנצורה, משורר תימני בן אותה תקופה, אומר: "וַיִּשָּׂא מִשְׁלֹ" / קְעֻמוֹ וּבְנֵי

גִּילֹ" (ספר הגלות והגאולה, עמ' 96), ועניינו: בני דורו. במקום אחר כותב אותו

משורר: "קָנְחָם בְּנֵי חֶבְלֹ" / וּלְבָשָׁר בְּנֵי גִילֹ" (שם, עמ' 105).

מחבר תימני אחר כותב בהקדמתו לחיבור על הלכות שחיטה: אמר

יאמר העבד בראותי כי קצרה דעתי אני ובני גילי (ספרות יהודי-תימן, קרית

ספר, שנה כח, עמ' 271, ערך 110).

קטע של דיבור עברי ישראלי

הקטע המובא כאן הוקלט בספטמבר 1955 מפי ר"ר, ילידת קבוצת השרון (רמת דוד) בעמק יזרעאל המערבי. הדוברת נולדה ב־1931, מתגוררת עתה בקיבוץ יפעת, אף הוא בעמק יזרעאל. הוריה הם ילידי רוסיה; שפת הדיבור בבית הוריה וכן בביתה שלה הייתה עברית בלבד; אינה שולטת בשום שפה אחרת. השכלתה: י"ב כיתות. מקצועה: חברת קיבוץ. מקומות מגוריה: משקי העמק הנ"ל, פרט לשנה אחת בירושלים ושנה אחת בתל אביב.

עפ"י חלוקה ארעית שהנהנתי במקום אחר* לגבי צורותיה של העברית המדוברת בארץ (חלוקה העתידה להשתנות ולהשתפר ככל שתתוספנה ידיעות אמפיריות), הרי לשון הטכסט דלהלן משתייכת לעברית ה"ילידית" או "ישראלית" במלוא מובן המלה, בניגוד לעברית ה"לא-ילידית", מבין סוגיה של העברית הילידית, משתייכת לשון זו למה שאפשר לקרוא בשם "ישראלית אשכנזית" או "כלל ישראלית" בניגוד ל"ישראלית מזרחית". כמו כן משתייכת היא לסוג הדיבור שאפשר לקרוא לו "יומיומי" או "בלתי-פורמלי", בניגוד ל"חגיגי" או "פורמלי", ולסגנון "מהיר" בניגוד ל"איטי". הקטע מובא בתעתיק פוניטי "צר", דהיינו שתכליתו היא, לפחות להלכה, לציין את "כל" גוני ההגאים שהמעתיק שומע אותם, בלי להתחשב בתפקידם הלשוני, בתקניותם או בזרותם, בהתאמתם או אי-התאמתם לכתב או לדקדוק, בקביעותם או במקריהם, או בשום גורם אחר חוץ מטיבם הפוניטי. למעשה, כמובן, דבר זה אינו ניתן לביצוע. אפילו נניח כי אוזנו של המעתיק קולטת "כל" מה שניתן לקליטה, הרי אין אפשרות להעלות את "הכול" על הנייר, אם מפאת הרווח המצומצם, ואם מפאת המחסור בסימנים לתופעות רבות (גובה הקול המדויק, עצמת הקול המדויקת, אורכם של עיצורים או של תנועות, ועוד). לפיכך נאלץ הרושם תמיד להשמיט מרישומי גוונים הגאיים הנראים לו "בלתי-מהותיים" וגם להוסיף סימון שאינו משקף את הנתונים הגאיים כשלעצמם. משום כך שומה עליו לפרש ולציין, לפי מידת יכולתו, עפ"י אילו שיקולים הנהיג את סימניו. שיקולים אלה מושתתים לרוב על הנחות סמויות מעין הרושם עצמו, מהן בלתי-מוצדקות (כגון הנחות היסטוריות, אורתוגרפיות, ועוד), ומהן מוצדקות או מוצדקות למחצה (כגון הנחות פונימטיות מסוימות). אולם כדי שהקורא יוכל לעמוד על טיבן של הנחות אלה, יש להפכן מסמויות למפורשות.

בטכסט שלפנינו, למשל, הכנסתי רווחים המפרידים בין מבעים ובין חלקי מבעים, אף על פי שרווחים כאלה לרוב אינם מושמעים כלל. עשיתי זאת בעיקר למען נוחיות הקריאה, והשתדלתי לכתוב כ"מלה" אחת כל צירוף הגאים שיש בו טעם ראשי אחד בלבד; אם כי מקומו של הטעם ניתן, בדרך כלל, לקביעה מדויקת פחות או יותר, גבול ה של היחידה המוטמעת אינו ניתן לקביעה לפחות עפ"י השמיעה בלבד. גבול זה נקבע כאן עפ"י ההנחה המורפולוגית, כי מורפמות וצירופי מורפמות מסוימים מהווים "צורות חפשויות". טעם ראשי סומן ע"י ' , טעם משני ע"י ' לפני ההברה המוטעמת * . סימני הפיסוק, שהונהגו אף הם למען נוחיות הקריאה, נותנים מושג כלשהו על הפסקת הקול ועל כמה גוני הנגנה (איטונציה). בחרתי לסמן שלוש דרגות אורך בלבד: הגה ארוך סומן על ידי הוספת נקודתיים, הגה קצר ע"י אות רגילה, הגה חטוף ע"י אות קטנה תלויה. הגאים שאינם נשמעים כלל, אלא ששוחזרו לנוחיות הקריאה, הובאו בסוגריים; לא תמיד ברור, אם הגאים אלה נהגו בצורה חלשה וחטופה מאוד, או אם לא נהגו כלל.

סימנתי ע"י סימן אחד (y) את תנועת המעבר הקצרה, הגבוהה והקדמית, בין שהיא מושמעת אחרי תנועה באותה הברה (כלומר כ" off-glide) ובין שהיא מושמעת לפני תנועה באותה הברה (כלומר כ" on-glide), וזאת אף על פי ששני הגאים אלה אינם זהים ממש מבחינה שמיעתית טהורה. עשיתי זאת על סמך ההנחה, כי הבדל זה מותנה במקום הופעתו של הגה (אחרי תנועה או לפני תנועה), וכי אינו מהותי מבחינה פונימטית, וממילא אין ציונו דרוש לקריאה מדויקת. לאמיתו של דבר כל סימן המופיע יותר מפעם אחת (k, p, m, וכו') אינו מציין הגאים שהם זהים ממש מבחינה שמיעתית או פיסית, אלא הגאים שהם זהים מבחינה לשונית (פונימטית), לפחות עפ"י הנחתי. הסימן c מציין צרוף הדוק מאוד של ההגאים t ו- s, אך אין בטחון באיזו מידה הוא נבדל, מבחינה שמיעתית מן הצרוף הרגיל ts. הסימן x מציין חוכך ענבלי בלתי-קולי, והסימן r מציין חוכך ענבלי קולי, אצל הדוברת הזאת. אין הגה אחרון זה מתחלף התחלפות חופשית ברטט הענבלי, כפי שקורה אצל דוברים אחרים. הסימן k מציין וריאנטה קדמית של k; הסימן ʃ מציין וריאנטה קדמית של ʃ; הסימן b מציין אי-סגירת השפתיים בהגיית b, או רפיון בסגירתן. הווה אומר מעין חוכך דו-שפתי קולי. הסימן, מתחת לעיצור מציין כי הוא חברתי (סילאבי); מהווה הברה בפני עצמה) והסימן o מתחת לעיצור מציין שהוא בלתי-קולי.

התנועות הקדמיות הן כדלקמן: i (גבוהה), I (גבוהה מונמכת), e (בינונית מוגבהה), e (בינונית), E (בינונית מונמכת), ä (נמוכה); כל התנועות הנ"ל הן בלתי-מעוגלות. התנועות המרכזיות הן: ə (בינונית בלתי-מעוגלת), ° (בינונית מעוגלת), a (נמוכה בלתי-מעוגלת), ä (נמוכה מעוגלת). התנועות האחוריות הן:

* סימון זה הונהג לנוחיות הסידור בדפוס בלבד, ואינו משביע רצון כלל ועיקר. גבולות ההברות אינם ניתנים לקביעה עפ"י שמיעה בקסע דיבורי רצוף וטהיר כגון זה שלפנינו, ומן הראוי היה לסמן את התנועות המוטעמות ולא את ההברות, קיימים כנראה גם מקרים שאין לגביהם אפשרות כלל לדבר על "גבולות" בין הברות, כי אם רק על "מעברים"; במלה "גזוטרעה", למשל, קשה או בלתי-אפשרי לקבוע גבול בין שתי ההברות, ולפיכך סימון ההברה המוטעמת יהיה מטעה ושרירותי בין אם נכתוב [gzus'tra] או [gzus'tra]. הסימון [gzustrá] היה, איפוא, עדיף בהרבה. הקורא מחבקש לא לשים לב להפרת ההברות הנגרמת ע"י הרישום שהונהג כאן.

u (גבוהה), o (גבוהה מונמכת), o (בינונית מוגבהה), o (בינונית); כל התנועות האחריות הן מעוגלות. פרטים נוספים על כמה וכמה גוונים הגאיים יימצאו בהערות לסכסט.

אם כי אין אנו עוסקים כאן בניתוח הפונימטי של החומר, יובאו מלים בודדות בהערות בכתב פונימטי עפ"י ניתוח ארעי של קטע זה ואחרים. הכתב הפונימטי יובא בין קוים אלכסוניים, ואלו הכתב הפוניטי, פרט לסימנים מבודדים, יובא בין סוגריים מרובעים.

הקטע, המהווה חלק של שיחה ביני לבין הדוברת, מתחיל בתשובה לשאלה: „מה מגדלים אצלכם במשק?” שאלות אחרות בהמשך השיחה יובאו בסוגריים ובכתב עברי רגיל. מקומות שבהם הושמטו מלים או משפטים יצינו ע"י שלושה כוכבים.

^cl'Eynu 'zE 'mEšək məo'ra:v, zEa'kol 'yeš. 'yeš 'falxa: və'yeš m^ata'i:m, vE'yEš 'kerem, vE'yEš 'rEfEt, və'lul, və'dir, *** bl'zman šEla'madnu ^az,rova'zman a'avadnu bE:... b^aavo'dot 'xuc, b^gan'yErEk vE:... m^ata'im. m^ata'im və'kerem. (למה קוראים) beg'lašE: lai'sa 'rova:... zt^mE(rt)laba'nOt, la'lla'dOt, 'rov a:v^o'dot z^aavo'dot 'bait: i'p^hu:l, 'vE mit'ba:x,² vE m^atp^era.³ g^an'yErək v^emata'i:m,⁴ və'kErEm. mata'im 'zE t^apu'xim, šəzl'fi:m, 'vE: 'kcat aga'sim. (טוב, הא?) zE:... 'kEn, bš'il:EE'xol⁵

1. כלומר ניתוח הבא לקבוע את מערכת ההגאים המהותיים (בעלי כוח ההבחנה). המיוחדת לאותה לשון או לאותה בתלשון. כאמור, הרישום הפוניטי בא, להלכה, לציין את כל התופעות ההגאיות, בין שהן מהותיות ובין שאינן.

2. t היא חוקה בלתי-קולית ומלווה פיצוץ; b היא חוקה אם כי קולית, בניגוד ל-p שבמלה „מתפרה” מיד להלן, שהיא חוקה ובלתי-קולית, או ל-b שבמלה „בנות” שלעיל (רפה כלומר חלשה, lenis, וקולית). צרור העיצורים שבמלה „מטבח” נבדל יפה, איפוא, מן הצרור שבמלה „מדבר”; אצל דוברים אחרים הבדל זה אינו מצוי אלא לסרוגין, ואפשר לשער כי כן המצב גם אצל דוברת זו: /mit'ba:x/ בניגוד ל-/mid'bar/, אך גם /mid'ba:x/, כשרק העיצור הסופי מבדיל בין שתי המלים. אם b חוקה מופיעה, כפי שניתן להניח, רק אחרי עיצורים בלתי-קוליים ואילו b רפה מופיעה במקומות אחרים, הרי שהחוקה והרפיון הם „תכונות בלתי-מהותיות” שאינן מבדילות כשלעצמן פונמות שונות.

3. ה' חוקה, מלווה פיצוץ קל (משוחררת למחצה), וה' מלווה נישוף קל (אספירציה קלה).

4. „עקום הטונים” (intonation contour) המציין כאן את המלה „מטעים” מורכב מסון בינוני בהברה הראשונה, טון נמוך בהברה השנייה, וטון גבוה-עולה, המותח את התנועה בהברה השלישית: [m¹at⁰a'i:³im⁴]. הנגנה זו מלווה תכופות שמות של עצמים שמונים אותם אחד אחד תוך מאמץ להוכיח ברשימה כולה, כמו כאן: „גן ירק ומטעים... וברים” (מתבקשת ההשלמה: „גדמה לי שזה הכול”).

5. המלה „בשבילי” היא חסרת הטעמה, כפי שקורה לעתים תכופות (אולי בדרך כלל) בדיבור.

בין ה' ובין ה' שלאחריה כמעט שאין הגה v כלל (ע' גם להלן בסכסט), והמגע בין השפה

z'e'tov, v'e'lz'egamax'nistov b'e'Ecəm. 'ävälax'sav o'ridu 'kca:t, vE
 ztmE(rt)cimcə'mu t^ha:...ig'dilu ana'fimasu'yä'mim v^aana'fim'su'yä-
 'mim kⁱmat: e:... kⁱmat xis'lu lə'gamrl. n^a'ni'ax gan'yErEk
 nⁱ'šä'ra'gan⁶ b^š'vil š'isa'pek to'cErEt l^a'bait. 'rak yəra'kot la bait.
 l'e'xuc kvar'lo mšav'kim bixlal, mšz'e'lo mišta'lem; c'leynu.
 lompnEšE... yEšməša'kim šəmakdi'mimotanu bəto'cErEt
 v^aa'naxnu magi'im ta'mid lE'Emca ao'na. bE'Emca ao'na al'pa:m
 ,Enme'xiir, əza'lo mišta'lem l^aax'zik'dzE, m'šta'lemla⁷nu, rakla'sot
 mašəno'gea lE:... mašE: — ba'bait, k'd'e's'lonik'ne'.⁸ avalE...
 ləša'vEkvər loke'dayla⁹nu. äv^aläšä'nä it'xilu^cleynu 'gam kut'na.
 lega'del kut'na: 'ken ve:...gid'lu xEl'ka šEl'e:⁹.. 'kama? šəl'mea,
 šəxami'sim¹⁰ 'dunam a'ni x^o'šEvt,¹¹ xami'sim š'i'sim. zəm'o'od

התחננה לבין השניים העליונות או שאינו מתקיים כלל, או שהוא חטוף ורפה ביותר. בדיבור מהיר מאוד ניתן גם לשמוע [bšil'ma?], "בשביל מה?" השמעת ז' במקום š במלה זו בדוגמה המובאת ע"י רוון ("תרביץ" כ"ד, ב' עמ' 245) אוסיינית יותר לסוגים מסוימים של דיבור, "לאילידי". אצל דוברים ילידים אין v גוררת אחריה קוליות של העיצורים הקודמים לה, ומבדילים יפה בין "הוועה" /hazva'a/ ובין "השוואה" /hasva'a/ בין "גבורה" /gvu'ra/ ובין "קבורה" /kvu'ra/. לעומת זאת גוררת f כמעט תמיד חוסר קוליות של העיצור שלפניה: "תפוסים" ו"דפוסים" נהגים /tʃu'sim/ ללא הבחנה, אלא אם כן מכניסים תנועה בין שני העיצורים.

6. על אף העובדה כי יש בצירוף "נשאר רק גן" שלושה טעמים ראשיים, אי-אפשר היה לכתוב כאן שלוש "מלים" נפרדות עקב טמיעתה הגמורה של ה־ז המקויה של "רק" בתוך העיצור הסופי של "נשאר", וטמיעתה הגמורה של ה־k המקויה בתוך העיצור הראשון של "גן". ייתכן שעצמחה (טעמה) של ה־a ואולי גם אורכה (אי-חטיפותה) מבדילים בין צירוף זה לבין הצירוף "נשאר הגן". שהיה בוודאי נהגה בערך כ-[ni'sä'ra'gan]. אי-הארכתם או אי-הכפלתם של שני עיצורים זהים (או הנבדלים רק ע"י קוליות), הבאים במגע הדוק זה עם זה ע"י הצמדת המלים המכילות אותם, היא תופעה שכיחה בפי דוברת זו (השווה "זה גם מכניס", "ענפים מסוימים" לעיל, "להם מצוין" להלן, ועוד) וכן אצל רבים אחרים. עם זאת, קיימת גם הארכה כגון ב-"זאת אומרת טיפולי" ו-"בשביל לאכול" לעיל, והפרטים עוד טעונים בדיקה.

7. תיבת "לנו" מקבלת טעם משני על ה־ו, כשהיא מצורפת למלה מלרעית, ועל ה־a כשהיא מצורפת למלה שאינה מלרעית: "אמר לנו" [a'marla,nu] אבל "אמרת לנו" [a'marta,lanu].

8. הסותם הסדקי הבלתי-משוחרר המושמע בסוף המלה "נקנה" הוא מעין תופעת-לוואי של הפסקת חקול הפתאומית. דומה כי הגה כזה מלווה לעתים הפסקת קול כשהיא נושאת גוון של החלטיות, חד-משמעיות וכי"ב: "לא" [lo]; השווה ערבית [lā]. "לא". באנגלית ממלא סותם שפתי בלתי-משוחרר תפקיד דומה במלים "לא", yep, "כן", וכן בפקודות צבאיות מסוימות.

9. הארכת העיצור הסופי בחוספת e לציון היסוס, חשיבה, משפט שהשלמתו תבוא מיד.

תופעה החוזרת תכופות בטכסט.

10. הבלעת l לפני עיצורים מסוימים (ביחוד לפני x ?) היא תופעה שכיחה בדיבור

ילידי מהיר: [yEš,xa], "יש לך", [ak'Elevšə,xa], "הכלב שלך".

11. קשה להחליט אם יש תנועה חסופה, מעוגלת ובלתי-קולית בין ה־x ובין ה־s, או אם

ic'li'ax, az:¹² ša'na a'ba:kvar ya'su 'šešm^o,ot.¹³ (כמה ?) 'šEšm^o,ot. bEša'na aba'a.¹⁴ kEn, zəm^o'od icli'ax, 'az bəša'na a'ba: kv^ar^o-cim laas'sot 'šešm^oQ(d) 'dunam. aš^el'ai,rak imzE:... išta'lEm, z^o'od'lo bə'tuax k^o'kax¹⁵ ... 'kEn, aš^el'ai b^emEt¹⁶ 'ex y^ac'lixu ,lna'cel taku'tna šE:... š^etišta'lem ba'arec. m^p'nEšE...¹⁷ va'rey lemaa'sE odloyo'dim:e...¹⁸ "e^yx lena'celEd^zE bid'i'yuk. hanisa'yon u,raknis'a'yon š^el'gidu'li:m, blinisa'yon šE'l:E:... šⁱ'vuk vəni'cul ve:... 'ma: šE'fšaraya bix,lal:aa'fik mi'zE ni'rE. v ... 'zEu. 'xucm^e,zE 'veš'la,nu 'mEšEk m^o'od y^efe.

אין כאן תנועה כלל, אלא התעגלות של העיצורים הסמוכים בלבד. תנועות חסופות הנוסות להיעלם ולהשאיר את רישומן על ההגאים הסמוכים מהוות את אחת החופעות האופייניות ביותר לדיבור הישראלי הילידי; השווה הצירוף, נשאר רק גן" לעיל, שבו יש אותו ספק לגבי קיומה של תנועה חסופה בין ה־ח לבין ה־ל, אך אין כל ספק לגבי השפעתה על קדמיותם של ה־ל ושל ה־ה הבאות אחריה. רוב התנועות החסופות בטכסט זה המופיעות בין עיצורים בלתי־קוליים נראות כבלתי־קוליות; בכמה מקרים נראית איי־קוליותם בטוחה, כגון במלה, טיפול' לעיל, אם כי לא ציינתי זאת בסימן מיוחד.

12. השווה העי' 9 לעיל.

13. התעגלות רבה של כל הגאי המלה „מאות“, לרבות ה־ל, שהיא גם מנושפת במקצת. שמות המספרים המציניים את המאות מקבלים טעם ראשי על שם־המספר הקודם למלה „מאות“; מכאן שהטעם הראשי נמצא תמיד על ההברה השלישית מן הסוף, פרט לצירוף, שמונה־מאות, בו הוא נמצא על ההברה הרביעית מן הסוף, לשחות בדיבור היום יומי הרגיל.

14. תיבת „באח“ היא מלרעית כשהיא משמשת תואר בצירופים כגון, בשנה הבאה, אך מלעילית, כשהיא משמשת הווה של הפועל „בא“. שים לב שהדוברת, כרבים אחרים, אינה מידעת את המלה „שנה“ בצירוף הנ״ל. שלוש החזרות של ביטוי זה בטכסט מראות, כי מלת היחס „ב־“ יכולה לבוא בלי כל תנועה לאחריה או בלווית תנועה. דומה כי אין הבדל פוניסי בין תנועה זו לבין התנועה הראשונה שבשם העצם „בסון“: המלים „בסון קשה“ בשני המבעים, הוא דיבר אלי בטון קשה ו- „הקיר הזה עשוי בטון קשה“ נראות זהות לחלוטין, לשחות בדיבור הילידי המהיר, ואולי גם בכלל. אף על פי כן קיים הבדל בין /e/ אחת שהיא יציבה יותר (מצויה בכל החזרות על מבע אחד) ובין /e/ אחרת שהיא יציבה פחות (מתחלפת עם אפס בחזרות שונות של מבע אחד).

15. תנועה חסופה בלתי־קולית בין ה־k הראשונה והשנייה (השווה העי' 11), והבלעה גמורה של ה־l (השווה העי' 10). בצורה זו, וגם בלי כל תנועה, נהגית מלה זו בדיבור המהיר הרגיל.

16. בין תנועות או בין עיצור קולי ותנועה (כגון במלה „או בשנה...“ לעיל) שומעים תכופות b רפה מאד; פה היא כמעט הוסכת מפוצץ לחוכך: הצמדת השפתיים נראית רפה וחסופה מאוד.

17. מה שצויין כאן כ־mm אינו בעצם m שלאחריה באה p חסופה, אלא, כפי הנראה, מעין m ו־p הנהגים בעת ובעונה אחת: סגירת השפתיים יחד עם התחלת מיצוץ דרשפתי ואחורי (לא ברור, אם סדקי או וילוני) גם יחד, המשוחרר כשהאוויר יוצא דרך האף עם הגיית ה־ח שאחרי.

18. הארכה של היסוס, השווה העי' 9 לעיל.

*** (מה עושים בחיטה אחרי שקוצרים אותה?) *šEkoc'rim¹⁹ ya'sar da'sim o'ta; (? כיצד) ākōm'bayn. ākōm'bayn ya'sar ko'cEr 'vE: maf'rid. 'keⁿ. gamko'cEr ygamaf'rid. a'kaš ni'sar b^as^a'dE bə'dEr^x ,klal v xa'kax os'fim o'to:... lE'xu:d, vəaxⁱ'taa: ²⁰, — °s'fim^ota ya'sar ləsa'kim. b^akōm'bayn. *** 'yeš ni'puy no'saf:, l^o'ci 't'kola:... Et'kola'zift šEnix'nas; nixna'sim ar'bEy:²¹ gargi'rim šEle... zero'nim šElko'cim, vəšə'lkolmⁱ,ne asa'b'im.²² *** e'cl^eynu 'rov·ha:...xi'ta, nid'mEli, 'zEani'lo uxa'a'gidləxa mus'max k^k'kax,²³ ba'rov mištam'sim lEtaa'rovEt b^a'ba:it. ltaa'rovEt la:...la: 'zE, la'refet, la'lul, və'la: 'zE, laur'va tⁱ'pa. laur'va ki'mat klum ax'šav; a'val a'rov o'lex la'rEft vElal'lul bš^vlltaa'rovet. ve:... 'xelekmi,zE mafri'sim lE'lExe:m, az:E:.. a'lExEm mō'o'rov im'kEmax ša'xor, 'loo'sim:to 'rak mi'kEmax l^a'van, kmošelaxi'ta vE:... mEo'rov im'kEmax šā'xor, lExəmc^u'yan 'dE:ʔxa'gāv²⁴ o'fimEdze e'cl^eynu vzə'lExəm:cu'yan.*

10. תכופות אפשר לשמוע [ʃE] במקום שמצפים למלת החיבור [ks^vE], ואיני יודע אם יש כאן k חסומה וחלשה מאוד או אין; במקרה דנן איני שומע מאומה.
20. ה־i היא בלתי-קולית. עקומת ההנגנה (המלה כאן מושרת ממש) מורכבת משני טונים בינוניים על שתי ההברות הראשונות, טון נמוך על השלישית, וטון גבוה-יורד על הרביעית, בערך כך: [vəax¹¹i⁹ʔaa:⁴³²]. הנגנה כזו באה תכופות לציין מבע בלתי-מוגמר שהמשכו עומד לבוא מיד.
21. השווה העי 9 לעיל. שים לב לדיפתונגיוציה החזקה של המלה [ar'bEy], "הרבה", המבדילה אותה יפה מן המלה [ai'bE], "אֶרְבָּה" ; ניגוד זה אינו מתקיים בפי כל הדוברים, מתקבל הרושם, כי הגיית [Ey] במלים מסוימות, כגון [sEyfEr] ו-[sEydEr], אופיינית היא (אך לא מיוחדת) לבני משקי העמק; רובם הגדול, כפי הנראה, של שאר הדוברים אומר [sEdEr] ו-[sEfEr] לעומת זאת הגיית [Ey] במלים רבות אחרות, כגון [kEyn], "כֵּן", [no'tEyn], "גוֹתֵן", [di'bEyr], "דיבר", ועוד, נראית אופיינית (וגם מיוחדת) לסוגים מסוימים של דיבור לא-ילירי.
22. קשה לדעת במה קשורה הארכתה של ה-b במלה זו. הארכת עיצורים מצויה בביטויי היסוס (עי העי 9), כציון הדגשה [la'v:Etax], "לבטח", ובצירופי מורפמות מסוימים [iz'man'u] "הזמנו", אך שמעתי זאת פעם או פעמיים גם בביטויים הדומים לביטוי שלפנינו, היינו המכילים מלים כמו "כל מיני": [kolminetmu,n:o'i], "כל מיני תמונות" (מפי דוברת תל-אביבית בת גילה של הדוברת הזאת).

23. יש כאן k בלתי-משוחררת ואחריה k משוחררת, או k מאורכת סתם, הפעם כנראה ללא כל תנועה, והשווה העי 15 לעיל.

24. ה־a השניה של "אגב" היא מעוגלת בגלל סמיכותה המידית של o במלה "אופים". שמעתי זאת לא פעם מפי דוברים אחרים: [da'tot], כמעט [do'tot], "דתות" (מפי דובר ירושלמי בן 80).

אצלנו? זה משק מעורב; זה הכול יש. יש פלחה, ויש מטעים, ויש כרם, ויש רפת, ולול, ודיר... (במה היית עובדת שם?) בזמן שלמדנו, אז רוב הזמן עבדנו ב... בעבודות חוץ, בגן ירק ומטעים, וכרם. (למה קוראים להן „עבודות חוץ“?) בגלל שלאישה, רוב ה... זאת אומרת לבנות, לילדות, רוב העבודות זה עבודות בית: טיפול, ומטבח, ומתסרה. כן, גן ירק ומטעים, וכרם, מטעים זה תפוחים, שזיפים, וקצת אגסים. (טוב, הא?) כן, בשביל לאכול זה טוב, אבל זה גם מכניס טוב בעצם. אבל עכשיו הורידו קצת, זאת אומרת צמצמו את ה... הגדילו ענפים מסוימים, וענפים מסוימים כמעט חיסלו לגמרי. נניח גן ירק, נשאר רק גן בשביל שיספק תוצרת לבית; רק ירקות לבית; לחוץ כבר לא משווקים בכלל, מפני שזה לא משתלם; אצלנו, לא, מפני שיש משקים שמקדימים אותנו בתוצרת ואנחנו מגיעים תמיד לאמצע העונה, באמצע העונה אף פעם אין מחיר, אז זה לא משתלם להחזיק את זה, משתלם לנו רק לעשות מה שנוגע ל... מה ש... בבית, כדי שלא נקנה. אבל לשווק כבר לא כדאי לנו. אבל השנה התחילו אצלנו גם כותנה, לגדל כותנה, כן, וגידלו חלקה של... כמה? של מאה, של חמישים דונם אני חושבת, חמישים שישים; זה מאוד הצליח, אז בשנה הבאה כבר יעשו שש מאות. (כמה?) שש מאות; בשנה הבאה, כן, זה מאוד הצליח, אז בשנה הבאה כבר רוצים לעשות שש מאות. השאלה היא רק אם זה ישתלם; זה עוד לא בטוח כל כך, כן, השאלה היא באמת איך יצליחו לנצל את הכותנה ש... שתשתלם בארץ. מפני ש... והרי למעשה עוד לא יודעים איך לנצל את זה בדיוק. הנסיון הוא רק נסיון של גידולים בלי נסיון של שיווק וניצול ו... מה שאפשר בכלל להפיק מזה. נראה. ו... זהו. חוץ מזה יש לנו משק מאוד יפה.

(מה עושים בחיטה אחרי שקוצרים אותה?) (שקוצרים ישר דשים אותה, (כיצד?) הקומביין, הקומביין ישר קוצר ומפריד. כן, גם קוצר וגם מפריד, הקש נשאר בשדה בדרך כלל, ואחר כך אוספים אותו לחוד, והחיטה, אוספים אותה ישר לשקים, בקומביין. יש ניפוי נוסף להוציא את כל ה... את כל הזיפת שנכנס, נכנסים הרבה גרגירים של... זירעונים של קוצים, ושל כל מיני עשבים. אצלנו רוב ה... חיטה נדמה לי, זה אני לא אוכל להגיד לך מוסמך כל כך, ברוב משתמשים לתערובת בבית, לתערובת ל... לזה, לרפת, ללול, ולזה, לאורוה טיפה, לאורוה כמעט כלום עכשיו. אבל הרוב הולך לרפת וללול בשביל תערובת. ו... חלק מזה מפרישים ללחם, אז... (או: אבל זה...) (זה...) (לחם מעורב עם קמח שחור, לא עושים אותו רק מקמח לבן, כמו של החיטה, ו... מעורב עם קמח שחור. לחם מצוין דרך אגב, אופים את זה אצלנו וזה לחם מצוין.

„גבבא“

הבלא מסיק הבלא, טריז חולץ טריז, ופרכה מתרצת פרכה. אין הדברים אמורים אלא כלפי פירוש מוטעה אחד, שנקטו המילונים לגבי המלה „גבבא“, פירוש וגלגולו. בן-יהודה: „חתיכות קטנות של ענפים יבשים“. גור: „זרדים, ענפים דקים יבשים“. אבן-שושן: „חתיכות ענפים, גזרי עצים, קסמים“. מדן: „ענפים יבשים, פסולת ענפים“. מילון כל-בו לחקלאות, וגורודסקי: „ענפים וזרדים הנאספים אחרי הזמירה“; ובמקום אחר: „ענפים, ענפים וגזעים שנשברו על ידי הרוח“.

כפי שאנו רואים, חוזרים המילונים זה אחרי זה בתוספת נופך, ואם נמשיך בקצב זה, נגיע בוודאי עד לארזי הלבנון.

כל אלה אינם הולמים את המציאות שבמקור: „כירה שהסיקה בקש ובגבבא נותנים עליה תבשיל, בגפת ובעצים לא יתן עד שיגרוף“ (שבת ג. א). מכאן אנו למדים, שיותר לתת את התבשיל על הכירה, לאחר שהסיקה בגבבא, חשווה במהותה לקש. משום שאין בה מיסוד העצי.

על הסתירה הזאת התעכבתי בהודמנויות שונות, במאמרי ב„השדה“, ב„החינוך“, ב„דבר“, ולאחרונה ב„לשונו“, קובץ מיוחד תשי״ד, בדבריי על המילון „מאלף עד תור“ של מ' מדן, ובהגיעי לערך „גבבא“ אני אומר שם: — — לא ידוע, מה מקורו של שיבוש זה, שהשתרש בספרותנו, עד שאין לעקרו. ולמעשה אפשר למצוא ב„גבבא“ כל מה שניתן לגיבוב, חוץ מזרדים וענפי עץ.

על כך קיבלתי מכתב ממורה אחד תלמיד-חכם ובלשן, הגר בירושלים, ואלה הם דבריו: „אתה תכה ושואל, מה מקורו של שיבוש זה שהשתרש בספרותנו; עיין באותה משנה, בפירושו של ר״ע מברטנורה ותמצא: „עצים דקים כקש שגובבים מן השדה“, ומכאן מקור ה„עצים““.

גדולה מאוד התמיהה, מה לעצים בשדה, ומי ראה עצים דקים כקש? והנה בפסוק „לקושש קש לתבן“ (שמות ה, יב) פירשתי „לקושש“, לא כלשון לקט, ציבור ואיסוף, כי אם הוצאת הקש, „קש השלף“, על שרשיו. כמו: לעשב ולשרש, ומה שכתוב: „מקושש עצים“ (במדבר טו, לג) — הכוונה לאו דווקא עצים, כי אם חומר הסקה, קוצים וברקנים, וכן גם בערבית חטב פירוש גס עץ וגם כל חומר הסקה. בפירוש זה אני מסתייע בתרגום יונתן לאותו פסוק: „כדי תליש ועיקר קיסין“, ובירושלמי סנהדרין ה, הלכה א: „מקושש עצים — מלמד שמצאוהו תולש עצים מן הקרקע“.

פירוש זה היה בלי ספק לנגד עיניו של ר״ע מברטנורה, וה„עצים דקים כקש שגורפים מן השדה“ הם המה עלי הקוצים, הפרחים והזרעים היבשים, שנושרים מן הגבעול, ואותם מוצאים בשדה, ואותם גובבים במגוב; ובשום פנים לא ענפים, לא זרדים ולא עצים ממש, ופירוש זה הוא שהטעה את הפרשנים שבכל הזמנים. במאמרי ב„השדה“ עמדתי על פירוש של מלת „גבבא“: „אלו הם שיורי גן, שכחת שדה ופאת גורן, שלכת עץ ופסולת כברה, קש נידח ועלה נידף, גבעול, צמח וזלזל, קוץ וחרול, הנישאים ברוח, נאחזים ונעצרים בשורש דרדר וחצב, אבן ורגב אדמה, נערמים ונאספים בגיבוב, ומכאן השם“.

תחיית הלשון העברית באספקלריה סטאטיסטית

(סוף *)

ט. הדרכים העיקריות לקניית הלשון העברית על ידי העולים

1. הערות כלליות

רבים ההבדלים שבין התנאים המשפיעים על השימוש בלשון העברית בפי ילידי חוץ-לארץ, וכן נמצא, שלגבי ילידי חו"ל היו סטיית-התקן ומקדם-ההשתנות — אף לפני העלייה ההמונית בשנות 1948–1952 — גבוהים במידה רבה מאלה המתייחסים לילידי הארץ (ראה לוח 5). ההשתנות גדולה מאוד במשך השנים הראשונות לשהותם של העולים בארץ; אילו היה ביכולתנו לעקוב אחר קבוצות של עולים משעת עלייתם, קרוב לוודאי, שהייתה מתגלית עם הזמן ירידה במידת ההשתנות של השימוש בעברית; בלשון אחרת: השהייה במדינת ישראל משפיעה בכיוון של טשטוש ההבדלים בין העולים, אף בין אלה שמביאים עמם מחו"ל רקע שונה. עם זאת יצוין, שקיימים הבדלים בממדי השפעה זו על סוגים שונים של אנשים, ואין היא מחסלת לחלוטין הבדלים שהיו מצויים מלכתחילה בין העולים. יתר על כן, גלי העלייה החדשים גורמים מפעם בפעם גידול במידת ההשתנות של השימוש בעברית בפי ילידי חו"ל.

לשם הבנה נכונה של המספרים, המציינים את ההשתנות בשימוש בלשון העברית בפי ילידי חו"ל ושל הגורמים לכך, נטפל בקיצור בדרכים המאפשרות לאנשים אלה לסגל לעצמם את השימוש בעברית. קניית הלשון העברית על ידי ילידי חו"ל נעשית: (1) בחו"ל, לפני העלייה, או (2) במדינת ישראל, בדרך של לימוד שיטתי, או (3) במדינת ישראל, בדרך של לימוד מקרי, או בכמה מדרכים אלה יחדיו.

2. לימוד הלשון העברית בחו"ל

הואיל ובחו"ל יש הזדמנויות מועטות בלבד להימצא בסביבה דוברת עברית, נעשית קניית העברית שם בעיקר בדרך של לימוד שיטתי כחלק של ההשכלה הכללית: (א) בבתי ספר דתיים מסורתיים, כגון בחדר או בשיבה; (ב) בבתי-ספר יהודיים, שלשון ההוראה בהם היא העברית (ובמיוחד יצוינו בתי-הספר התיכוניים ובתי-המדרש למורים באירופה המזרחית עד למלחמת העולם השנייה); (ג) בבתי-ספר או בקורסים, שהלשון העברית היא אחד המקצועות הנלמדים בהם. כמו כן נלמדת העברית כחלק של ההכנות הכלליות לעלייה:

(ד) בקורסים קיבוציים הקשורים בפעולות הכשרה חקלאית ובפעולות הכשרה אחרות, או — באופן פרטי¹⁸.

מידת לימוד הלשון העברית לפני העלייה נשתנתה בהרבה עם הזמן. בתחום זה היו גם הבדלים עמוקים בין עולים מארצות מוצא שונות. בשלבים הראשונים של עליית הקרר מאירופה המזרחית בתקופת המנדט הייתה קניית הלשון העברית — בדרכים (א) ו-(ב), ובעיקר בדרך (ד)¹⁹ — בעלת ממדים רחבים למדי. ידיעת הלשון העברית והנכונות לדבר בה נחשבו כאחד התנאים, שהמועמדים לעלייה ציונית חייבים לקיים.

יש להניח, שבשלבים המאוחרים יותר של העלייה בתקופת המנדט, עדיין נכלל בין עולי מזרח אירופה אחוז ניכר של עולים, שידעו את הלשון העברית עוד בגולה. מן הצד השני, בין העולים מגרמניה ומארצות אירופה המרכזית אחר שנת 1932 נכלל אחוז גבוה של אנשים ללא חינוך ציוני יסודי, שהיו בעלי ידיעה מועטת מאוד בעברית, בייחוד נשים.

עם העלייה ההמונית בשנות 1948—1951 חלה שוב ירידה גדולה באחוז בעלי הידיעה המוקדמת בעברית. למשל, במדגם של כ-8,000 מבוגרים שנכנסו לישראל בשנת 1948—1949 ונחקרו בשנת 1950—1951 נמצא, שרק 31% היו בעלי ידיעה כלשהי בעברית בעודם בחו"ל; 16% ידעו לקרוא לכתוב ולדבר, ורק 0.4% השתמשו למעשה בלשון העברית לפני העלייה.

הסיבה לירידה זו נעוצה בגורמים שונים, שחלקם תלוי בתנאי התקופה הנסקרת, וחלקם קשור במגמות שונות של החינוך היהודי, כגון: (1) הפחתת האפשרויות להתכוננות שיטתית לעלייה — ולימוד העברית בכלל זה — בימי הרדיפות הנאציות באירופה ובמשך התקופה שלאחר מלחמת העולם השנייה.

(2) הרמה הנמוכה של ההשכלה הכללית בין אנשי „העלייה ההמונית“ (ראה סעיף יא).

(3) מרבית היהודים קיבלו את חינוכם בלשונות הלאומיות של ארצות מוצאם. למשל, במחקר המדגם הנזכר לעיל (1950—1951) נמצא, שרק 5.1% למדו בבתי-ספר, ששפת ההוראה העיקרית בהם הייתה עברית, ו-3.5% בבתי-ספר, ששפת ההוראה בהם הייתה יידיש²⁰.

18. באשר להשפעה המיוחדת של כל סוג השכלה על השימוש בלשון העברית — ראה

סעיף יא.

19. לדוגמה: א) מתוך 8913 עולים מבוגרים, רובם בני אירופה המזרחית, שנכנסו לארץ-ישראל בנמל יפו בשנת 1921, דיברו עברית 50.8%. (אגב, ריבוי הלשונות בין עולים אלה היה גבוה למדי: כל אחד מהם דיבר בממוצע 2.4 לשונות.) ב) מבין העובדים היהודיים שנכללו במפקד 1926 הכריזו 47%, שידעו לדבר עברית לפני העלייה. (בין אלה שענו על שאלת הלשונות במפקד האחוז הוא 81%).

20. אגב, בעוד שביידיש השתמשו בגולה 30.3% של העולים הנכללים במדגם, ובלאדינו 9.3%, מראה ניתוח מדגם אחר של עולים חדשים, שנערך בירושלים בשנת 1949, שבעת העלייה למדינת ישראל היה השימוש בלשונות הלאומיות של ארצות המוצא גדול יותר בין הצעירים מאשר בין הקשישים, וזאת כשהמדובר הוא בעולים מארצות כפולין, צ'כוסלובקיה, הונגריה, ויוגוסלביה, בולגריה וטורקיה. במקרים מספר גבר מדור לדור השימוש בלשונות הלאומיות על חשבון היידיש או הלאדינו. בין עולי מארוקו, תוניסיה ואלג'יריה גבר השימוש בצרפתית, שהלכה ותפסה את מקום הערבית.

יש להדגיש, שאף ידיעה מצומצמת זו של הלשון העברית בין אנשי העלייה ההמונית של שנות 1948–1951 הייתה גורם חשוב להחדרת השימוש היום־יומי בעברית בפי העולים החדשים בהתיישבם בישראל.

דבר זה ניתן לראות מן הניתוח המפורט של הנתונים על השימוש בלשון העברית – בחיי המשפחה, בעבודה, במגע החברתי וכאמצעי תרבותי – במדגם העולים החדשים (1950–1951) הנזכר לעיל. תמציתם של קצת הנתונים ממדגם זה ניתנת בלוח 6. מנתונים אלה ניתן לראות, שחשימוש בלשון העברית – בחיי המשפחה (בין הבעל לאשתו ובין ההורים לילדיהם), בעבודה, במגע החברתי וכן בקריאת עיתונים וספרים – עולה בהדרגה: מאלה שלא הייתה להם ידיעה מוקדמת כלשהי בעברית בהיותם בחו"ל אל בעלי הידיעה המצומצמת לפני העלייה, ולבסוף – אל אלה שידעו לדבר עברית וכן לקרוא ולכתוב בה עוד לפני עלייתם. נראה שידעה מוקדמת של הלשון העברית אף מעודדת את הנטייה לקיום מגע עם אנשים אחרים (מדורים 2 ו־4 של לוח 6) ואת הפעילות התרבותית (מדור 7 של לוח 6).

8. לימוד שיטתי של הלשון העברית במדינת ישראל
- לימוד שיטתי של הלשון העברית במדינת ישראל נעשה בדרכים מספר:
- (א) עולים המגיעים לארץ בגיל בית־הספר או למטה מזה, מבקרים בדרך כלל בגני־ילדים ובבתי־ספר עבריים.²¹
- (ב) עולים צעירים, שעברו את גיל בית־הספר ושאינם יכולים לבקר בבתי־ספר יסודיים רגילים, נרשמים במקרים רבים בבתי־ספר המיועדים לנוער עובד.²² בגיל 18–20, ולעתים בגיל גבוה יותר, הם משרתים בצבא, ושם מלמדים אותם עברית באופן שיטתי.
- (ג) חלק העולים שהגיעו ארצה בגיל גבוה יותר לומד עברית, באופן פחות או יותר שיטתי, בקורסים פרטיים או ציבוריים.
- קורסים ציבוריים להנחלת הלשון העברית למבוגרים הונהגו בארץ־ישראל עוד בשנת 1906. במשך תקופת המנדט ולאחר קום המדינה חלה התפתחות רבה בכיוון זה בחסותם של תנועות ומוסדות שונים. במדגם האוכלוסייה המבוגרת של העולים החדשים שנחקרו בשנות 1950–1951 נמצא, שכ־12% השתתפו בקורסים אלה, ובסך הכול למדו את הלשון העברית בתקופה הנסקרת כ־18% – בין בקורסים הנזכרים ובין באופן פרטי. את כמות המשתתפים בקורסים הציבוריים בראשית שנת 1952 ניתן להעריך, באופן גולמי, בכ־8%.²³
- המדגם הנ"ל מראה, שאחוז לומדי העברית גבוה יותר במשפחות שהחדירו לביתם את השימוש בלשון העברית, בקרב אנשים בעלי מגע חברתי רחב, בקרב

21. המספרים המובאים בסעיף ח מראים, שבתי־הספר הצליחו לקלוט את מרבית הילדים בגיל החינוך היסודי, עם זאת אין פירוש הדבר שנפתרו לחלוטין כל הבעיות הקשורות בסידור ילדי העולים בבתי־ספר. נתונים סטאטיסטיים מראים, שקיימים הבדלים במידת נוכחותם של ילדי העולים בבתי־הספר השונים, וכמו כן קרוב לוודאי, שאחוז הילדים, שגילם למעלה מן הגיל הממוצע בכיתתם, ואחוז העוזבים את בתי־הספר לפני הזמן – גבוה יותר בין ילדי העולים החדשים.

22. בשנת 1953–1954 הגיע מספר הילדים בבתי־ספר אלה ל־11,055.

23. עדיין אין נתונים על תוצאות מבצע הנחלת הלשון העברית, שהוחל בו בשנת 1954.

לוח 6

השימוש בלשון העברית בפי עולים חדשים בחוג'המשפחה, בעבודה,
במגע החברתי וכאמצעי תרבותי — לפי ידיעת הלשון העברית
לפני העלייה (1950—1951)

אחוז המשתמשים בלשון העברית במדינת ישראל על 100 בכל קבוצה						השימוש במדינת ישראל
ידיעת עברית לפני העלייה						
מהם		ס"ה	דיבור, קריאה וכתיבה	לשון העברית לפני העלייה	לשון העברית לפני העלייה	
נשים	גברים					
1. אחוז המצהירים על שימוש בלשון העברית בחוג המשפחה בין הבעל לאשתו בין ההורים לילדיהם						
3.5	3.9	3.7	13.0	26.1 - 2.8	1.6	
12.9	20.4	16.7	47.9	46.7 - 17.1	9.1	
2. אחוז המצהירים על מגע בעבודה עם תושבים ותיקים עם עולים חדשים						
18.7	65.1	41.8	63.0	57.9	31.7	
20.7	74.8	48.5	65.0	63.4	40.0	
3. אחוז המצהירים על שימוש בלשון העברית בקשרי עבודה עם תושבים ותיקים עם עולים חדשים						
9.1	38.5	23.9	52.3	32.4	14.4	
4.8	18.5	11.8	27.5	13.5	7.3	
4. אחוז המצהירים על מגע מחוץ לעבודה עם תושבים ותיקים עם עולים חדשים						
39.0	43.7	41.3	53.7	59.7	35.0	
84.7	88.3	86.5	86.1	89.1	85.8	

1. מדגם של עולים מבוגרים, שעלו למדינת ישראל בשנים 1948—1949 ונחקרו בשנים

1950—1951.

2. אחוז המשתמשים בלשון העברית בישראל: בקרב אלה שידעו לקרוא בלבד — 2.8; בקרב

אלה שידעו לדבר בלבד — 5.8; לקרוא ולכתוב — 3.7; לקרוא ולדבר — 0.1.

3. אחוז המשתמשים בלשון העברית בישראל: בקרב אלה שידעו לקרוא בלבד — 17.1;

לדבר בלבד — 27.0; לקרוא ולכתוב — 38.9; לקרוא ולדבר — 36.7.

אחוז המשתמשים בלשון העברית במדינת ישראל על 100 בכל קבוצה						השימוש במדינת ישראל
ידיעת עברית לפני העלייה						
מהם		ס"ה	דיבור, קריאה וכתיבה	לשון חזקה או לשון חלשה	לשון חלשה או לשון חזקה	
נשים	גברים					
						5. אחוז המצהירים על שימוש בלשון העברית במגע שמחוץ לעבודה עם תושבים ותיקים עם עולים חדשים
8.3	15.5	11.9	33.2	15.6	6.2	
5.5	8.8	7.1	18.6	7.7	4.4	
						6. אחוז היודעים לקרוא עיתון עברי
14.8	41.1	27.3	87.0	40.7	10.8	
						7. אחוז הנוהגים לקרוא — עיתונים — ספרים
62.7	81.0	71.3	92.6	81.2	64.1	
52.6	61.5	56.8	80.8	64.1	49.7	
						8. אחוז הנוהגים לקרוא — עיתונים עבריים — ספרים עבריים
8.6	28.3	17.9	62.6	25.8	6.2	
6.1	19.2	12.4	46.5	16.9	3.8	
						9. אחוז הלומדים את הלשון העברית
14.3	23.0	18.4	?	?	?	

אנשים בעלי רמת השכלה גבוהה יותר (ראה לוח 9), בקרב המשתמשים בלשון העברית כאמצעי תרבותי ובקרב בעלי מקצועות מסוימים; ואילו אנשים המוסיפים להשתמש בלאדינו או ביידיש בבית או במגע החברתי, אנשים שאינם קוראים ספרים ועיתונים, עקרות בית הקשורות למשק ביתן — בקרב אלה נמוך יותר אחוז לומדי העברית. אחוז הלומדים גבוה יותר בין צעירים מאשר בין קשישים, בין גברים יותר מאשר בין נשים (ראה לוח 6). הצורך בידיעת הלשון העברית בעבודה, הצורך והשאיפה למגע חברתי, דרישות תרבותיות, אוריינטציה יהודית לאומית, המובאת הביתה לעתים קרובות על-ידי הילדים — כל אלה הם אפוא מן הגורמים החוזרים ומושיבים אנשים מבוגרים על ספסל הלימודים.

ניתוח הנתונים על הלומדים בצורה אינטנסיבית ביותר באולפנים מראה אף הוא, שעם הגורמים ללימוד העברית נמנות כנראה בין השאר גם דרישות תרבותיות ומקצועיות ואידיאלים ציוניים.

4. "לימוד מקרי" של הלשון העברית במדינת ישראל
קרוב לוודאי, שמרובה מידת הקליטה הבלתי-שיטתית של הלשון העברית ממידת קליטת הלשון ע"י לימוד שיטתי.

סוג זה של קליטת הלשון נמצא בחוג המשפחה, שכן כאמור, מובאת העברית הביתה לעתים קרובות על-ידי הילדים. בממדים גדולים עוד יותר היא נקלטת בעבודה: מדגם 1950—1951 מראה, שהשימוש בעברית בפי העולים החדשים לאחר שהייה של שנה-שנתיים במדינת ישראל מגיע ל-39% של מגעם עם הזולת בעבודה. אף אנשים ללא ידיעה מוקדמת של הלשון העברית לפני העלייה השתמשו בה במגעם בעבודה בשיעור של 30% של מגעם עם אחרים, ואף אלה שלא למדו את הלשון בתקופה הנסקרת (1950—1951) השתמשו בה במגעם בעבודה בשיעור של 37%.

הקשרים עם אנשים מאותן ארצות מוצא, שהלשון המשותפת להם היא לשונה של ארץ המוצא, מרובים יותר במגע החברתי שמחוץ לתחום העבודה מאשר בשעות העבודה. אף על פי כן גם קשרים אלה תורמים לידיעת הלשון העברית. תרומה ניכרת בכיוון זה — שאמנם אינה ניתנת למדידה — נובעת מעצם העובדה, שהעברית נעשתה יותר ויותר ללשון השלטת בחיים הציבוריים, במוסדות, במשרדים, בעסקים, בשעשועים, בפרסומת, בשידורי הרדיו ועוד, וכן מן העובדה, שהמגע של העולים החדשים עם פקידי הממשלה ומוסדות ציבוריים אחרים הוא תכוף למדי.

יצוין שהנתונים שהובאו לעיל (ראה לוח 6) ונתונים אחרים, מסורטים יותר, שאי אפשר להביאם במסגרת זו, מראים, שבדרך כלל ממדי חדירת הלשון העברית בין עולים חדשים מצומצמים יותר בתחום המשפחה, ממדים אלה גדולים מעט יותר, כשהדבר בא לשם סיפוק צרכים חברתיים; גדולים עוד יותר — בעקבות צרכים תרבותיים; ועוד יותר מכך — במגע שבעבודה.

י. מידת השימוש בלשון העברית בפי עולים לפי הגיל
בעת העלייה ולפי זמן השעות

1. הגיל בעת העלייה

אם ננסה להסביר את ההבדלים הגדולים במידת השימוש בלשון העברית בפי העולים — דבר שכבר הוזכר לעיל (ראה סעיף ט, 1) — שני גורמים הם הבולטים ביותר: (א) הגיל בעת העלייה לארץ ו-ב זמן השעות. השפעת שני גורמים אלה נחקרה באמצעות ניתוח מדדי השימוש בעברית, על פי מדגם של למעלה מ-15,600 גברים ילידי חו"ל, שגרו בתל-אביב²⁴ בעת מספקד 1948 (ראה לוח 7 וציור 5).

הממוצעים של המדדים בלוח 7 חושבו בשתי דרכים:
(א) שקלול כל מדד של "גיל וזמן שהות" לפי מספר המקרים שנכללו למעשה בנתונים הסטטיסטיים (ראה הטורים והשורות שצינו כ"סך הכול").
(ב) נתינת משקל לכל מדד לפי מספר השנים ולפי קבוצת הגילים. למשל, המדד לגילים 5—9 ולשנת 1947 משקלו 5; המדד לגילים 20—29 ולשנים

24. מדד השימוש בלשון העברית בתל-אביב קרוב למדד הארץ כולה.

לוח 7

מדדי השימוש בעכרית בפי העולים
לפי הגיל בעת העלייה ולפי זמן השהות במדינת ישראל
(גברים בלבד — מדגם תל-אביב, 1948)

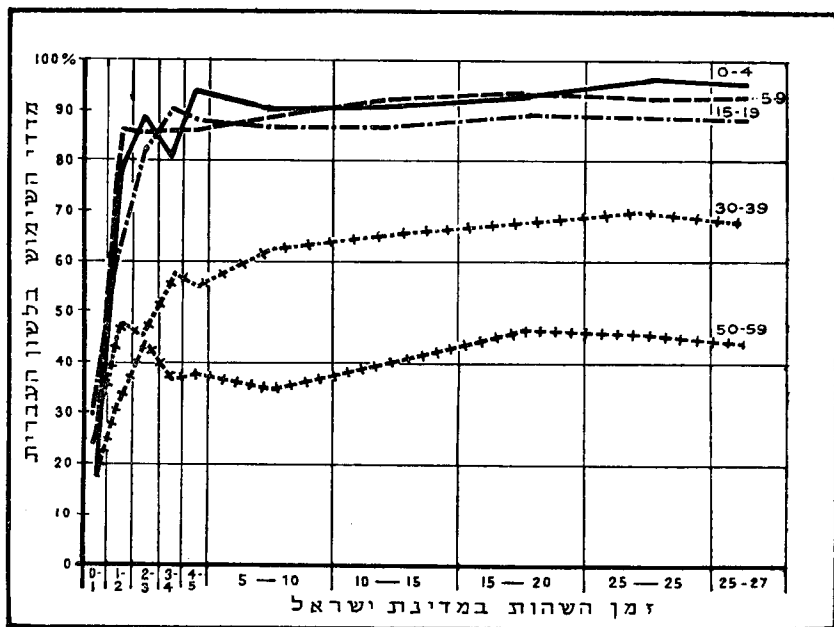
ה ג י ל ב ע ת ה ע ל י י ה												שנת העלייה	זמן השהות (מספר השנים)
ממוצעים פשוטים של מדדים		כל הגילים		60 ומעלה	59-50	49-40	39-30	29-20	19-15	14-10	9-5	4-0	
הגיל עד 20	הגיל מ-20 ומעלה	ממוצעים פשוטים של מדדים	ס"ה										
18.1	27.7	20.7	21.8	(8.2)	17.7	17.8	19.7	26.9	29.0	39.2	(22.5)	18.3	1—0
35.5	78.4	47.8	47.5	(14.5)	34.7	28.9	47.4	52.0	61.7	(87.4)	(86.3)	(78.3)	2—1
42.0	83.3	53.8	59.6	(14.6)	(44.6)	42.6	45.1	62.9	81.4	(77.3)	(85.3)	(89.4)	3—2
47.9	83.2	58.0	68.9	(15.6)	(36.0)	51.0	57.4	79.4	90.2	(76.0)	(85.9)	(80.7)	4—3
47.4	89.4	59.4	65.4	(26.6)	(37.9)	45.2	55.6	71.8	(87.7)	(89.6)	(86.0)	(94.3)	5—4
48.2	88.0	59.6	67.0	(25.0)	34.5	41.2	62.8	77.5	86.1	86.3	89.4	90.1	10—5
51.5	89.6	62.4	72.4	(21.9)	40.5	51.2	65.4	78.3	86.4	88.6	92.4	91.2	15—10
55.7	90.8	65.7	77.5	(26.7)	46.3	56.6	67.7	81.3	88.3	88.7	93.4	92.6	20—15
56.1	92.7	66.5	81.7	x	(45.2)	55.1	69.5	83.9	88.6	92.4	92.8	96.8	25—20
54.3	90.8	64.8	81.6	x	(43.8)	(50.0)	67.6	83.6	87.7	87.6	92.7	95.4	27—25
			67.1	20.8	36.1	42.5	57.9	74.1	82.5	84.5	87.8	86.8	ס"ה
50.3	87.0	60.8		27.9	40.4	48.4	62.5	76.5	84.2	86.1	88.6	89.1	ממוצע פשוט של מדדים

1. המדר לא חושב כשמשפר המקרים שהופיעו במדגם היה נמוך מ-10 (x). מדדים המבוטאים על 10—50 מקרים נתונים בטוריכים.

2. מספר המקרים שנכללו במדגם זה הוא 15,616.

מדדי השימוש בלשון העברית לפי גילים מסוימים בשעת העלייה ולפי זמן-השהות

(מדגם תל-אביב — גברים, 1948)



ציור 5

1943—1939 משקלו 50 וכו'. ממוצעים פשוטים, שחושבו בדרך זו, יכולים להיחשב כמדדי השימוש בעברית 0-1, 1-2, ... 26-27 שנים אחרי העלייה לארץ, בקבוצת עולים חדשים, הכוללת אותו מספר אנשים בכל אחד מן הגילים 0-69²⁵.

ככל שהגיל בעת העלייה גבוה יותר, ניכרת ירידה:

- (1) במדדי השימוש בעברית, שמגיעים אליהם תוך אותו זמן השהות.
- (2) במדדי השימוש בעברית, שמגיעים אליהם לבסוף.
- (3) במהירות המעבר ממדדים נמוכים בעת העלייה למדדים גבוהים יותר לאחר מכן.

ירידה זו אינה אחידה: היא איטית בקבוצות הגילים הנמוכות ומהירה מאוד בגבוהות יותר. הנתונים מראים, שהמצב בקרב אנשים המגיעים לארץ עד גיל 20 שונה במידה רבה מן המצב בקרב עולים בגיל גבוה יותר (ראה ציור 5). רק חלק קטן יחסית של הבדלים אלה בשימוש בלשון העברית לפי הגילים חשונים בעת העלייה אפשר ליחס לדרגות השונות של ידיעת הלשון

²⁵. אם מפרשים את הנתונים בצורה זו, אין להתעלם מן העובדה, שהשינויים במדדי השימוש בעברית אינם חוצאה של ההשתנות באורך זמן השהות בלבד, אלא גם תוצאת ההבדלים הקיימים בין גלי העלייה שהגיעו למדינת ישראל בזמנים שונים.

לפני העלייה²⁶. ברובם אלה הן תוצאות של התהליכים הבאים החלים בישראל: (1) אנשים המגיעים למדינת ישראל בגיל הילדות, עוברים אותם תהליכי ה"עברות" בגני-ילדים, בבתי-ספר יסודיים או בבתי-ספר לנוער עובד, בצבא וכיוצא בזה, כמוסבר בסעיפים ח ו-ט.3. כתוצאה מכך הם מגיעים למדרי שימוש בעברית, הדומים לשל ילידי הארץ, אם כי עדיין נמוכים הם מהם במידה מסוימת²⁷ (ראה ציור 6).

(2) מן הצד השני, אנשים העולים לארץ בגיל למעלה מ-20 אינם מפיקים תועלת מן ההשפעה החינוכית של המוסדות הנ"ל. קרוב לוודאי שלימוד שיטתי במקרים אלה (ראה סעיף ט.3) שייך בעיקר לשנים הראשונות שלאחר העלייה, שאז חלה ההתקדמות הגדולה ביותר בשימוש בלשון העברית, ואילו התקדמות נוספת לאחר מכן, 5–10 שנים לאחר העלייה, יש ליחס בעיקר ללימוד מקרי (ראה סעיף ט.4).

גורמים שונים אחרים עשויים לסייע בהסברת העובדה הנזכרת לעיל, היינו שבקרב אנשים אלה נמצא ירידה מהירה במדרי השימוש בעברית ובמהירות לימוד הלשון, ככל שגבוה יותר הגיל בעת העלייה לארץ; ואילו ההשתנות בשימוש בלשונות עולה עם הגיל.

(3) ככל שגבוה יותר הגיל בעת העלייה, כן גבוה אחוז שנות-החיים שעברו בארצות חו"ל, מקום שבו קיבלו העולים את חינוכם, והתוצאה – גידול באחוז ההשפעה של סביבה זרה. במקביל לכך פוחתת נכונות העולים להתאמה לסביבה החדשה, וגוברת הנטייה להמשיך לספק את צורכיהם התרבותיים בלשונות זרות. (4) מסתבר שהכושר להפיק תועלת מלימוד שיטתי ומקרי פוחת בגיל העמידה ובגיל גבוה יותר. למעשה, אחוז המשתתפים בקורסים לעברית פוחת עם הגיל. (5) הסיבה לכך נעוצה במה שהשפעת הצרכים המקצועיים, החברתיים, והתרבותיים פוחתת בגיל גבוה יותר, ובמה שהשפעת הרגשות הלאומיים נודעת יותר בהורים צעירים – באמצעות ילדיהם.

(6) יתר על כן, נראה שתהליכי קליטה לא-שיטתיים של הלשון העברית תופסים מקום חשוב יותר בקרב אנשים צעירים, שכן להם הזדמנויות תכופות יותר למגע חברתי בעבודה ובמקומות אחרים, ואולי אף אחוז גבוה יותר של מגע עם אנשים מארצות מוצא אחרות. דבר הגורר שימוש בלשון העברית. (7) כיוון שהשפעת הסביבה הישראלית פוחתת ככל שגבוה יותר הגיל בעת העלייה, מורגשת יותר השפעת השוני ברקע שהביאו עמם העולים מן הגולה, ועולה ההשתנות בשימוש בלשון העברית.

26. הבדלים בין גילים שונים במידת ידיעת הלשון העברית נמצא, במידה מסוימת, עוד לפני העלייה: אנשים זקנים יותר יודעים עברית פחות מצעירים, אף אם תנאי הרקע, התרבותי שווים. ייתכן שהסיבה לכך נעוצה בזאת, שהזקנים שכחו את אשר למדו בילדותם, וכן בעובדה, שבין הזקנים קטן יותר אחוז הלומדים עברית במסגרת ההכנות לעלייה. השניני שחל במשך הזמן במספר ארצות בתנאי החינוך עם חיסול אי-הידיעה של קרוא וכתוב, סייע לחגולת אחוז יודעי העברית בין הצעירים לעומת האחוז בין הזקנים. מן הצד השני, חל במספר ארצות אחרות תהליך הפוך, עם הפחתת מספרם של בתי-הספר היהודיים המסורתיים.

27. המדדים לגילים אלה, המובאים בלוח 7 (82%–88%), ניתנים להשוואה עם המדד לגברים ילידי הארץ (95.7%) המובא באותו מדגם של תל-אביב (1948).

2. זמן השהות

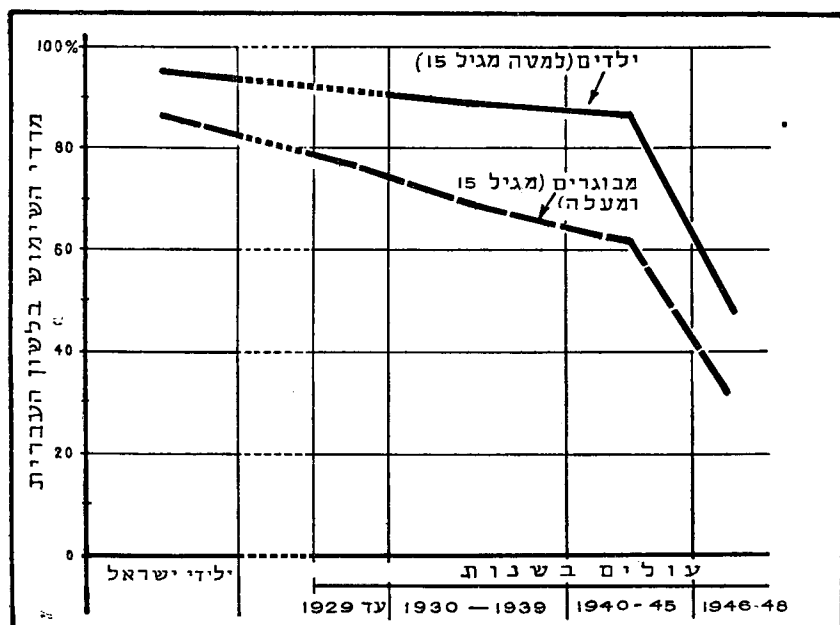
במדגם המפורט של תל-אביב נמצא, שיש לזמן השהות קשר אמיץ עם מידת השימוש בלשון העברית.

השפעת זמן השהות על השימוש בלשון נראית פחות או יותר אחידה בכל קבוצות הגילים. העלייה במדדים מהירה יותר בשנים הראשונות לאחר העלייה ואיטית יותר לאחר מכן (ראה ציור 5).

ניתוח מדגם של 133,185 איש מתוך המפקד הכל-ארצי של שנת 1948 (ציור 6) מאפשר, לחקור, לפחות בצורה גולמית, את השפעת זמן השהות²⁸,

מדדי השימוש בלשון העברית לפי זמן-השהות במדינת ישראל

(מדגם של 20% מתוך מפקד 1948)



ציור 6

²⁸. במדגם זה צוינו שנות העלייה בצורה מפורטת פחות מאשר במדגם תל-אביב (עד 1929).

1039-1089, 1045-1046, 1048-1048). בכמה חישובים נכלל "ילידי הארץ" בקטיגוריה נפרדת. המדדים שנתקבלו הם:

מדדי השימוש בלשון העברית

ס'ה	שנת העלייה לארץ				ילידי הארץ	המין והגיל
	1948-1946	1945-1940	1939-1930	עד 1929		
68.3	35.4	68.7	74.2	88.0	88.5	זכרים מגיל 15 ומעלה
59.9	26.0	53.8	68.5	70.8	84.8	נקבות מגיל 15 ומעלה
90.5	48.1	86.2	87.0	—	94.8	זכרים מתחת לגיל 15
90.5	47.6	86.7	89.2	—	95.5	נקבות מתחת לגיל 15

כשהוא קשור בגורמים אחרים. ניתוח זה מאשר, שכל שארוך יותר זמן השהות, עולים ממדי השימוש בלשון העברית — בתוך כל קבוצה של מין, גיל, משלח-יד, ארץ מוצא ומקום מגורים.

יא. מידת השימוש בלשון העברית בפי עולים במדינת ישראל בהתאם לחינוכם לפני העלייה

השפעת בית-הספר במדינת ישראל על השימוש בלשון העברית נדונה לעיל (סעיפים ח; ט, 3). אשר להשפעת החינוך לפני העלייה — ניתן להוסיף עוד כמה הערות בהסתמך על מדגם העולים החדשים משנת 1950—1951 (ראה לוחות 8, 9).

לוח 8

ידיעת הלשון העברית בחוץ-לארץ לפי הגיל ורמת-החינוך

(גברים מבוגרים שעלו בשנת 1948—1949 ונחקרו בשנת 1950—1951)

על כל 100 — מכל גיל ומכל רמת-חינוך בחוץ-לארץ					
סיה נ	חינוך אמריטאני	חינוך תיכוני	חינוך יסודי	ללא חינוך	חינוך ללא
					הצהירו על ידיעה כלשהי של הלשון העברית לפני העלייה
47.2	51.7	51.3	43.3	19.8	76.6
39.2	(40.3)	40.0	36.1	(11.0)	60.3
44.8	47.8	47.8	41.4	15.9	69.7
					הצהירו על ידיעה כוללת של הלשון העברית לפני העלייה
26.3	43.3	35.7	22.2	6.0	36.2
15.7	(25.8)	20.5	12.3	(3.3)	23.0
23.2	37.4	31.1	19.5	4.8	30.6

1. ידעו רק לקרוא, או רק לדבר, או לקרוא ולכתוב, או לקרוא ולדבר.

2. ידעו לדבר, לקרוא ולכתוב.

3. כולל בתי-ספר "אחרים".

לוח 9

השימוש בלשון העברית במדינת ישראל — בחוג המשפחה וכאמצעי תרבותי —
לפי רמת החינוך בחוץ-לארץ

(מבוגרים שעלו בשנת 1948—1949 ונחקרו בשנת 1950—1951)

ה ח י נ ו ך ב ח ו ם ל							אחוז המצהירים על
ס"ה	חינוך אחר	חינוך אומנותי	חינוך אמנותי	חינוך ימי	חינוך ללא	חינוך מסורתי	
							1. חשימוש בלשון העברית בחוג המשפחה
3.7	6.7	6.3	6.0	2.9	2.2	4.2	א. בין הבעל לאשתו .
16.7	28.5	25.9	23.8	14.0	11.1	28.0	ב. בין ההורים לבין ילדיהם . . .
27.3	37.2	52.4	39.7	23.8	3.9	53.0	2. יודעים לקרוא עיתונים עבריים . . .
71.3	95.9	97.2	94.3	75.5	8.5	70.0	3. נוהגים לקרוא עיתונים — ספרים
56.8	84.5	91.5	84.9	55.5	6.4	58.6	
17.9	22.4	38.0	27.3	14.7	1.9	43.9	4. נוהגים לקרוא — עיתונים עבריים
12.4	14.8	23.2	18.1	9.4	1.9	40.1	— ספרים עבריים
18.4	32.3	38.7	29.2	14.8	7.6	26.3	5. לומדים את הלשון העברית. . .

1. "חדר" בלבד, או "חדר" וישיבה

מסתבר ש־אִי־בִיקוֹר בבת־ספר²⁰ או אִי־יִדְעַת קרוא־וכתוב²¹ הם מן הגורמים המשפיעים על המשך השימוש בלשונות־הבית. ייתכן אפוא מאוד, ש בחוץ־לארץ יהודים שאינם יודעים קרוא־וכתוב צמודים ללשונות־הבית, כגון יידיש ולאדינו, יותר מיודעי קרוא־וכתוב, ושאינן הם מקבלים בנקל לשונות מקומיות — בין לשונות לאומיות ובין לשונות של המעצמות הקולוניאליות²². מן הצד השני, יש להם ידיעה מועטה ביותר, או אפסית, של הלשון העברית, שכן לשון זו ניתנת ללמוד בחוץ־לארץ רק באופן שיטתי (ראה לוח 8).

לאחר העלייה למדינת ישראל פוחת עוד יותר השימוש בלשונות הלאומיות או הקולוניאליות המובאות מחוץ־בפי העולים שאינם יודעים

20. כגון צרפתית במארוקו, בחוניסיה, באלג'יריה וכו'.

קראוֹכֹתוב, וניכרת אף עלייה באחוז השימוש בלשונות־הבית יידיש ולאדינו, המשמשות במדינת ישראל, במידה מסוימת, גם כאמצעי למגע חברתי. מן הצד השני, המעבר לשימוש בעברית בסוג זה של עולים איטי יותר מביודעי קראוֹכֹתוב, והוא משום שידיעת העברית שלהם לפני העלייה מועטה היא או אפסית, הואיל והם נתונים פחות להשפעת גורמים לאומיים, חברתיים או תרבותיים, העשויים לזרז את לימוד הלשון העברית, שכן בדרך כלל הקשרים החברתיים שלהם מצומצמים יותר, ואפשרויות לימוד הלשון בקורסים לעברית אף הן מצומצמות יותר. דבר זה ניתן לראות הן מתוך נתונים על השימוש בלשון העברית בחוג המשפחה, בחיים החברתיים ובחיים התרבותיים בפי העולים

לוח 10

מדדי השימוש בלשון העברית לפי ידיעת קראוֹכֹתוב

(מדגם חל-אביב, 1948)

י ל י ד י ה א ר ץ		י ל י ד י ח ו ם ל		ה ג י ל
שאינם יודעים קראו-וכתוב	היודעים קראו-וכתוב	שאינם יודעים קראו-וכתוב	היודעים קראו-וכתוב	
93.7	96.1	69.7	76.7	5-14
83.9	94.2	65.3	71.7	15-29
		58.0	68.2	30-44
51.1	83.6	39.5	55.0	45-59
		17.2	32.0	60 ומעלה
89.7	94.7	45.2	65.2	ס"ה

י ל י ד י ח ו ם ל , ל פ י ש נ ת ה ע ל י י ה						ארץ חלידה
ס"ה		1948—1940		לפני 1940		
שאינם יודעים קראו-וכתוב	היודעים קראו-וכתוב	שאינם יודעים קראו-וכתוב	היודעים קראו-וכתוב	שאינם יודעים קראו-וכתוב	היודעים קראו-וכתוב	
21.2	67.0	² (16.8)	42.4	22.6	73.3	מזרח אירופה
23.0	48.9	15.8	31.8	26.2	68.7	ארצות הבלקן
⁴ (44.8)	53.8	³ (42.0)	39.4	¹ (48.0)	59.3	ארצות אירופה אחרות
54.6	75.9	49.1	68.8	58.0	80.3	אסיה ואפריקה
45.2	63.2	41.6	43.3	47.1	71.2	כל הארצות

1. מחושב על בסיס של 25 מקרים בלבד.

2. מחושב על בסיס של 82 מקרים בלבד.

3. מחושב על בסיס של 28 מקרים בלבד.

4. מחושב על בסיס של 58 מקרים בלבד.

החדשים בתקופת העלייה ההמונית, והן מתוך ממדי השימוש בלשון העברית בתקופת המנדט בפי אנשים שאינם יודעים קרוא-וכתוב (ראה לוחות 9, 10) ³⁰. בין אנשים שקיבלו חינוך חילוני מידת לימוד הלשונות ותחומי השימוש בהן משתנים לפי רמת החינוך. כאן נבחין בעלי חינוך יסודי (שהנתונים המתייחסים אליהם קרובים לאלה של חסרי כל חינוך), בעלי חינוך תיכוני ובעלי חינוך אקדמי. ככל שגבוהה יותר רמת החינוך בחוץ-לארץ, כן גובר השימוש בלשונות הלאומיות או ה"קולוניאליות" על חשבון הלשונות היהודיות ³¹ — יידיש ולאדינו. מן הצד השני גוררת השכלה גבוהה, במידה מסוימת, נטייה ללימוד הלשון העברית בכלל, ואולי אף ללימוד הלשון במסגרת ההכנות לעלייה. במדינת ישראל רמת חינוך גבוהה נוחתת עניין רב יותר בחיים החברתיים והתרבותיים (דבר זה מצריך לעתים שימוש מוגבר בלשון העברית), הכרה רבה יותר בחשיבותה הלאומית של הלשון ונטייה להתאמת ההורים את עצמם לדרישת ילדיהם לשימוש בלשון העברית בבית. משום כך נמצא, שבין אנשים בעלי השכלה גבוהה שיעור לימוד הלשון העברית ושיעור השימוש בה בבית ובחיים החברתיים והתרבותיים גדול יותר ³². מן הצד השני, ייתכן שהקשרים עם לשונות זרות שנלמדו בחוץ-לארץ ועם תרבויותיהן של לשונות אלה השפעתם במדינת ישראל חזקה יותר על אנשים בעלי השכלה אקדמית או תיכונית מאשר על בוגרי בתי-ספר יסודיים.

מידת השימוש בלשון העברית במדינת ישראל בפי אנשים, שקיבלו בחוץ-לארץ חינוך יהודי מסורתי ב"חדר" או בשיבה, משתנה לפי ארץ הלידה — ארצות מזרח אירופה מכאן, וארצות תימן וצפון אפריקה מכאן — על אף העובדה שבשתי הקבוצות נותן החינוך המסורתי ידיעה רבה למדי של הלשון העברית. יוצאי מזרח אירופה במדינת ישראל נוטים להשתמש ביידיש, למעשה אחוז השימוש בעברית בחוג המשפחה נמוך הוא אצלם, ובאופן יחסי אין אחוז זה גבוה אף בחיים החברתיים; יתר על כן, הם משתמשים במידה ניכרת למדי בלשונות אחרות מלבד העברית לסיפוק צורכיהם התרבותיים. בין אשכנזים מסורתיים אפשר שתימצא עוד העדפה של היידיש מן העברית גם מסיבות אידיאולוגיות, אף כי ההתנגדות לעברית בחיי יום-יום חלשה עתה במידה רבה מן המצב שבתקופה הראשונה לתחיית הלשון העברית (ראה סעיף ב).

מן הצד השני, אנשים שקיבלו חינוך מסורתי בצפון אפריקה, תימן וכיוצא בזה, אין להם כל קשרים "אידיאולוגיים" לעברית שהייתה מדוברת בבית, ובעלותם למדינת ישראל הם מצליחים להחדיר את העברית במהירות רבה לשימוש היום-יומי בבית ובחיים החברתיים וכן לסיפוק צורכיהם התרבותיים, שבהם נודע לעברית המקום המכריע.

הואיל ולחינוך השפעה חזקה על ידיעת הלשון העברית ועל השימוש בה, מהווים ההבדלים ברמות החינוך בין הקבוצות השונות של העולים גורמים חשובים,

30. בניתוח הנתונים מתקופת המנדט על אנשים שאינם יודעים קרוא-וכתוב יש להתחשב בעובדה, שהם היו מיעוט קטן ביותר בכלל האוכלוסייה. לעומת זאת אחוז אנשים אלה גדל במידה ניכרת על-ידי העלייה ההמונית מארצות אסיה ואפריקה (ראה לוחות 11, 12).

31. חוץ מן המקרים, שבהם לשון ההוראה בבית-הספר התיכוני היא העברית.

32. תופעה זו אפשר גם כן שהיא תוצאה של השפעת משלח-היד (ראה סעיף ט).

המשפיעים על השוני במידת השימוש בלשון במדינת ישראל בפי קבוצות אלה. כבר עמדנו לעיל בקצרה על ההבדלים שבין רמת ההשכלה של העולים בתקופת המנדט לבין זו של העולים בשנים האחרונות. מפאת קוצר היריעה אין בידנו האפשרות לעמוד על עניין זה ביתר פירוט. מובאים רק לוחות 11 ו-12. המראים באיזו מידה מצוי כל סוג חינוך בכמה קבוצות של עולים חדשים, ומהו הגידול שחל בזמן האחרון באחוז של אלה שאינם יודעים קרוא-וכתוב, בעיקר בין העולות החדשות.

לוח 11

החינוך בחו"ל לפי המין ולפי ארץ-הלידה

(מדרגם עולים מבוגרים, שעלו בשנת 1948—1949 ונחקרו בשנת 1950—1951)

ארצות-לידה מובחרות	ללא חינוך	חינוך מסורתי בלבד	בית ספר חילוני	בית ספר חילוני	
				עד בית-הספר התיכון	עד האוניברסיטה
ע ל כ ל 100 ג ב ר י ם					
יוגוסלביה	—	0.7	99.3	31.9	17.4
הונגריה	—	8.6	91.4	28.7	9.3
פולין	1.4	10.7	87.9	12.3	3.8
רומניה	1.8	4.1	94.1	19.0	3.8
מארוקו, אלג'יריה, תוניסיה	14.6	18.9	66.5	7.7	1.0
תימן, עדן	13.4	73.7	12.9	0.4	—
ס'ה	5.5	10.4	84.1	16.8	4.9

ע ל כ ל 100 נ ש י ם

יוגוסלביה	2.5	—	97.5	40.6	5.0
הונגריה	0.6	0.6	98.8	38.5	1.3
פולין	6.6	3.4	90.0	15.1	2.2
רומניה	6.8	0.5	92.7	19.9	1.8
מארוקו, אלג'יריה, תוניסיה	47.0	—	53.0	3.2	—
תימן, עדן	96.1	0.4	3.5	0.4	—
ס'ה	19.2	1.0	79.8	18.8	2.2

לוח 12

עולים (בגיל 16 ומעלה) לפי ידיעת קרוא-וכתוב
(1952 – 1954)

על כל 100 נשים			על כל 100 גברים			
1954	1953	1952	1954	1953	1952	
44.2	63.6	62.8	64.8	75.3	75.0	יכולים לקרוא ולכתוב
6.5	5.8	6.0	7.7	6.7	8.1	יכולים לפחות לחתום את שמם על כרטיס העלייה
49.3	30.6	31.2	27.5	17.9	16.9	אינם יכולים לקרוא ולכתוב
100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	סה"ה המקרים הידועים
29.3	24.3	25.5	2.3	2.6	4.4	% המקרים הלא-ידועים

יב. מידת השימוש בלשון העברית במדינת ישראל בפי עולים לפי ארץ הלידה ולפי גל העלייה.

נראה שבמידת קניית הלשון העברית ובמהירותו של תהליך זה במדינת ישראל נבדלים במידה ניכרת גלי העלייה השונים זה מזה. למטרה זו מוינו הגלים לפי (א) תקופת העלייה, ו-(ב) ארץ הלידה. באשר ל-(א) כל עוד נמשך עיבוד הנתונים המפורטים מתוך סקר כוח-אדם 1954, נציין רק כמה נקודות כלליות:

(1) קניית הלשון העברית על-ידי עולים מבוגרים הגיעה כנראה לממדים הגדולים ביותר בשנים הראשונות של תקופת המנדט; הייתה פחותה מזו, כנראה, בשנים המאוחרות של תקופת המנדט, ופחותה עוד יותר בתקופת העלייה ההמונית (1948–1951). בין הגורמים לכך – ירידת אחוז העולים בעלי ידיעה מוקדמת של הלשון העברית לפני העלייה (ראה סעיף ט, 2). יצוין, שבתקופת השלטון הטורקי היו ממדי קניית הלשון העברית קטנים בהרבה.

(2) בין ילדי עולים היו ממדי קניית הלשון העברית בתקופת המנדט ומאז קום המדינה גדולים בהרבה מאשר בימי השלטון הטורקי³³.

באשר ל-(ב), לרשותנו נתונים רבים, המאפשרים להשוות את ממדי השימוש בלשון בפי אנשים יוצאי ארצות שונות (ממקד חיפה 1939, ממקד 1948; מחקר 1950–1951 בין העולים החדשים, שנכנסו למדינת ישראל בשנות 1948–1949). נתונים אלה מראים את ההבדלים הניכרים בין העולים – לפי ארץ-הלידה – בשימוש בלשון העברית.

כדי להבין בדרך נכונה את טבעה האמיתי של השפעת „ארץ-הלידה“ על השימוש בעברית עלינו לבחון שני צדדים נוספים:

(1) אם השפעתה של כל „ארץ-לידה“ על השימוש בלשון העברית היא אחת בשני המינים, בכל מקומות המגורים, בכל הגילים, בכל משלח-היד וכו'.
(2) אם השפעתה של כל „ארץ-לידה“ קבועה, ואינה משתנה עם הזמן.
לאחר ניתוח מפורט של בעיה (1) על-ידי חישובים סטאטיסטיים, שאין באפשרותנו להביאם במסגרת זו, נגיע למסקנה, שלפחות מנחוני שנת 1948 מסתבר, שארץ-הלידה נוטה להשפיע על השימוש בלשון העברית באופן דומה למדיי על שני המינים, על מקומות המגורים השונים, על הגילים השונים, על משלח-היד השונים וכו'.

לא נוכל להשיב במישרין תשובה על (2), כיוון שעדיין אין ברשותנו נתונים המתייחסים לתקופה ממושכת למדיי, שיאפשרו השוואה עם זאת ניתן להגיע בעקיפין למסקנות ע"י השוואת מספרים סטאטיסטיים המתייחסים לעולים מארצות-לידה שונות, שמינו לפי זמני שהותם במדינת ישראל (מפקד 1948), וע"י עריכת „מסדר“ של הארצות, בסדר יורד, לפי מדדי השימוש בעברית של יוצאי ארצות אלה — לכל תקופת עלייה. בדרך זו נראה, שהשפעת „ארץ-הלידה“ על השימוש בלשון העברית במדינת ישראל לא הייתה יציבה בתקופות השונות. מסתבר, שמקומן של ארצות אחדות במסדר משתנה במידה ניכרת לגבי אנשים שעלו בתקופות שונות — לפני 1930, בשנות 1930—1939, בשנות 1940—1945 ובשנות 1946—1948. תופעה זו אפשר שהיא מחמת ההבדלים באחוז הידיעה המוקדמת של הלשון העברית (לפני העלייה) שבין גליה-עלייה השונים של אותה ארץ-לידה, או מחמת השוני במהירותה של קניית הלשון העברית במדינת ישראל.

לאור כל זאת יהיה אפוא מוצדק להניח, שהשפעתה של „ארץ הלידה“ על השימוש בלשון העברית במדינת ישראל תלויה בתנאיהם המיוחדים או בתכונותיהם של היהודים הבאים מכל ארץ-לידה בכל אחת מן התקופות הנסקרות. תנאים ותכונות אלה בחלקם קבועים הם לכל ארץ, ובחלקם משתנים עם הזמן.

לגבי אחת-עשרה ארצות, שבהן ההשתנות עם הזמן מועטה ביותר ומקומן במסדרים השונים יציב יותר, ניסינו לערוך מסדר כללי, בסדר יורד, לפי מדדי השימוש בלשון העברית: (1) תימן, (2) לוב וארצות אפריקה האחרות (חוץ ממארוק, תוניסיה ואלג'יריה); (3) סוריה ולבנון; (4) ברית המועצות; (5) עיראק; (6) פולין; (7) צ'כוסלובקיה; (8) בולגריה; (9) גרמניה ואוסטריה; (10) הונגריה; (11) טורקיה.

בין הארצות, שמקומן במסדרים השונים משתנה במידה רבה יותר מתקופה לתקופה — ולכן לא נכללו במסדר הכללי — נראה, שלרומניה ו„לארצות אחרות של אירופה ואמריקה“ יש מדדי שימוש בעברית גבוהים למדיי, ואילו „לארצות אסיה אחרות“ ול„יוון וארצות הבלקן“ בדרך כלל מדדי שימוש בעברית נמוכים. מקומן של מארוק, תוניסיה ואלג'יריה במסדר אינו ברור.

ניתוח מפורט של התנאים הקיימים בכל אחת מקבוצות העולים, המבוסס על תוצאות מדגם 1950—1951 ועל חומר הנוגע בשימוש בלשונות זרות בשנות

1948 ו-1950–1951, מביא אותנו לידי הנחה, שהגורמים הבאים הביאו לידי הבדלים בין קבוצות העולים השונות:

ידיעה מוקדמת (לפני העלייה) של הלשון העברית אצל העולים המבוגרים³⁴ של כל קבוצה היא כנראה בעלת חשיבות ראשונה במעלה. ידיעה זו הייתה גדולה ביותר בשלבים הראשונים של העלייה מארצות מזרח אירופה, ועדיין הייתה גדולה ביחסי בין עולי תימן, ובמידה מסוימת אף בין עולי ארצות צפון אפריקה.

חינוך דתי מסורתי בתימן ובצפון אפריקה וחינוך דתי בבתי-ספר עבריים וקורסים מיוחדים לפני העלייה בארצות מזרח אירופה סייעו בהרבה לידיעה המוקדמת של הלשון העברית. אצל התימנים על הידיעה המוקדמת הרבה נוסף לימוד מזורז של הלשון במדינת ישראל.

הנתונים המתייחסים לעולי בולגריה סותרים זה את זה. הנתונים על עולי גרמניה, הונגריה, אוסטריה וטורקיה מראים בדרך כלל ידיעה מוקדמת מועטת של הלשון העברית לפני העלייה.

ממדי המעבר לשימוש בלשון העברית ומהירותו של תהליך זה תלויים במידה מסוימת גם בסוג הלשונות המדוברות בפי אנשי כל קבוצה לפני העלייה. נראה שהגורמים העיקריים שיש להתחשב בהם כאן הם:

(I) אם הקשרים של קבוצת העולים עם לשונות לא-יהודיות היו חלשים או חזקים.

(II) הקרבה שבין הלשונות המדוברות ובין הלשון העברית.

(III) אם בצד הלשונות הלא-יהודיות דוברו גם לשונות יהודיות או דיאלקטים, שמתחברים בלשון העברית.

נדון בגורמים אלה בקצרה:

(I) קשרים חלשים עם לשון לא-יהודית המדוברת בפי יהודים נמצא במקום שהלשון הלא-יהודית אינה משמשת לצרכים תרבותיים; או אם לשון זו עדיין לא חדרה לשימוש במידה ניכרת. הואיל ונלמדה במשך זמן קצר, בעיקר בבית-הספר היסודי, ואילו בבית עדיין תופסות מקום חשוב לשונות יהודיות; או אם מתוך מגמה יהודית לאומית אין אהדה ללשון הלא-יהודית. מקרים כגון אלו נמצא למשל:

א. בין יהודי תימן, הקשורים למסורת היהודית הדתית, ולא לתרבות הערבית.

ב. בין יהודי צפון אפריקה הדוברים ערבית (לפני העלייה), ובמידה גדולה יותר צרפתית ואיטלקית – לשונות השלטון הקולוניאלי – בייחוד בין בני הדור הצעיר. הקשרים עם לשונות אלה, שנקנו בזמן קצר – רק בתקופה האחרונה – ולעתים בדרך שטחית, אינם חזקים ביותר, ובין העולים החדשים ניכרת נטייה מסוימת לנטוש אותן תוך זמן קצר אחר העלייה. באשר לערבית – מסתבר, שבין הנמצאים בארץ תקופה ארוכה יותר נחלש מעמדה של לשון זו; הערבית היא לשון-משנה ומשמשת על-פי הרוב בצד העברית.

ג. בין עולי ארצות מזרח אירופה (ובמידה מסוימת גם בין עולי

34. כאן מדובר בעיקר על העולים המבוגרים.

רומניה). רובם של אלה דיברו בביתם יידיש על יד לשונות אחרות כגון רוסית, פולנית, רומנית וכו', שהלכו ותפסו מקום חשוב יותר בין בני הדור הצעיר. כתוצאה של החינוך בבית-הספר החילוני. אף-על-פי כן, אין הקשרים עם לשונות אלה חזקים בדרך כלל. למרות העלייה הגדולה מארצות מזרח אירופה נמצא, שהשימוש ברוסית, בפולנית וברומנית בסוף תקופת המנדט הגיע לאחוז נמוך מאוד, ובין עולי ארצות מזרח אירופה בתקופת העלייה ההמונית חלה ירידה ניכרת באחוז הדוברים בלשונות אלה תוך שנה-שנתיים לאחר העלייה. יתר על כן, הרוסית והפולנית — אם עדיין היו מדוברות — שימשו כ"לשונות-משנה בלבד.

ד. בין עולי טורקיה, שהתחילו להשתמש בלשון הטורקית רק בזמן החדש במקום לשון-הבית לאדינו, או בצד לשון זו, ובמדינת ישראל נטשו את הלשון הטורקית במידה רבה מיד עם עלייתם לישראל. קשרים תרבותיים חזקים עם לשונות לא-יהודיות נמצא בארצות, שבהן התבוללו חיהודים במשך תקופה ארוכה, נטשו במידה ניכרת את השימוש בלשונותיהם ובדיאלקטים שלהם וקיבלו את השלבים הגבוהים של חינוכם בכתיב-הספר החילוניים. מצב זה נמצא בעיקר בלשונות כגון גרמנית, הונגרית וכיוצא בהן. המעבר מלשונות אלה לעברית הוא למעשה מצומצם ואיטי יותר מן המעבר מלשונות אחרות. כמו כן מסתבר, שלעיתים קרובות נחשבה הגרמנית ללשון שניתן להסתפק בה בלבד.

(II) הקרבה שבין הלשון הערבית ללשון העברית עשויה להקל על דוברי ערבית את לימוד הלשון העברית.

(III) הנטייה לנטוש לשון לא-יהודית עם העלייה למדינת ישראל, כתוצאה של הקשרים החלשים עם לשון זו, אינה גוררת בהכרח מעבר ללשון העברית. בקבוצות, שלפני עלייתן שימשו בהן לשונות יהודיות, מתחרות לשונות אלה במידה מסוימת בעברית עם פיחות השימוש בלשונות הלא-יהודיות. לדוגמה, חלק העולים מארצות כגון רוסיה, פולין, רומניה, הונגריה, צ'כוסלובקיה ואחרות, מוסיפים לדבר יידיש או חוזרים ללשון זו. אין בידנו האפשרות לבדוק עתה, אם קרה תהליך מקביל גם בתקופת המנדט. הנתונים המתייחסים לסוף תקופה זו מראים עם זאת, שהיידיש הייתה לשון "חזקה" למדי, ובמקרים רבים שימשה כלשון יחידה. המעבר לעברית או המשכת השימוש ביידיש — או החזרה אליה — לעתים קרובות הם תוצאה של גורמים אידיאולוגיים: חוגי הציונים מעדיפים את הלשון העברית, והחוגים הדתיים — את היידיש. עולים מטורקיה ומיוון נוטים במידה רבה להוסיף לדבר לאדינו או לחזור ללשון זו. כאן אין, כנראה, התנגדות אידיאולוגית אקטיבית לעברית (כפי שראינו אצל הדתיים הדוברים יידיש), אלא רק נטייה פאסיבית להשתמש בלשון-הבית לאדינו — לעומת השפעה חלשה יותר של הגורם הציוני.

גורמים אחרים משפיעים אף הם על יחסן של קבוצות העולים השונות ללשון העברית. למשל:

(1) מקום המגורים — הריכוז הגיאוגרפי של בני הקבוצה וגודל הקבוצה. יש להנחת, שקבוצה גדולה, שחבריה עולים ומתיישבים יחדיו בארץ, נוטה להמשיך להשתמש בלשון ארץ-הלידה לפחות במשך תקופה מסוימת. דבר זה עשוי להסביר, למשל, את המדדים הנמוכים של השימוש בלשון העברית

בין אנשי „העלייה ההמונית“ מבולגריה, הקטנים הרבה מן המדדים של יוצאי בולגריה בשנים קודמות.

2. כושר הלמידה של לשונות חדשות ומהירותו של תהליך זה אפשר שהם פחותים בקבוצות שמוצאן מארצות חד־לשוניות מאשר בקבוצות של יוצאי ארצות שבהן מדוברות כמה לשונות. ייתכן שדבר זה מסייע להסברת ההבדל הקיים בנקודה זו בין יהודי גרמניה, למשל, לבין יוצאי ארצות מזרח־אירופה. לבסוף נדגיש את העובדה שמסדר הארצות לפי השימוש בלשון העברית אינו מגלה אופי גיאוגרפי ברור. שלא כבתופעות כלכליות, דימוגרפיות וחברתיות רבות, שלגביהן ניתן לקבוע בצורה שיטתית הבדלים בין יוצאי אירופה לבין יוצאי אסיה ואפריקה — אין אפשרות של הבחנה גיאוגראפית כזו, לפי יבשות, בכל הנוגע לשימוש בלשון העברית.

III. השפעת נורמים אישיים וסביבתיים על השימוש בלשון העברית יג. המין

נראה, שבין המבוגרים משפיע המין במידה מסוימת על קניית הלשון העברית, ידיעתה והשימוש בה. בנשים שבין העולים המבוגרים, הן בתקופת המנדט והן בתקופת העלייה ההמונית, נמצא שיעור נמוך יותר של לימוד הלשון העברית, ידיעתה והשימוש בה בחוג המשפחה, בעבודה ובחיים החברתיים והתרבותיים (ראה לוחות 3, 5, 6 וציורים 2, 4, 7). ההבדל בין שני המינים גדל עם הגיל.

הסיבות לכך אינן נעוצות ביחס שונה של האישה אל הלשון העברית, ואף לא בכושר פחות ללימוד הלשון. את הסיבות לתופעה זו נמצא ברקע החינוכי של האישה בחו"ל ובתנאי הסביבה במדינת ישראל, שיש בהם כדי להפחית בה את הרגשת הצורך בידיעת הלשון העברית, ועל כל פנים — נותנים לאישה הזדמנות לקניית הלשון פחות מלגבר. למעשה, כפי שנראה בקיצור להלן, פחותה בדרך כלל ההזדמנות לקניית הלשון — הניתנת לנשים שבין העולים — בכל אחת משלוש הדרכים שזכרו לעיל (סעיף ט): (א) לימוד בחו"ל, (ב) לימוד שיטתי ו־(ג) לימוד מקרי של הלשון העברית במדינת ישראל.

(א) בנתונים על החינוך בחו"ל (ראה לוחות 11, 12) לגבי הנשים שבין העולים המבוגרים, שנכנסו למדינת ישראל בשנים האחרונות, בולטות שתי תופעות: רמת חינוך נמוכה יותר, בייחוד בין נשי אסיה ואפריקה (אחוז גבוה יותר של אי־ידיעת קרוא־וכתוב, כמות קטנה יותר של שנות לימוד בבית־ספר, אחוז נמוך יותר של בעלות השכלה אוניברסיטאית), ואחוז נמוך בהרבה של הנשים המבקרות בבתי־ספר דתיים מסורתיים (שכן ה„חדר“ והישיבה נועדו בדרך כלל לגברים). שתי תופעות אלה, וכן החשיבות המועטת, שמייחסים בדרך כלל ללימוד הדת ע"י הנשים, גוררים פחות ניכר במספר הנשים המבקרות בבתי־ספר, ששפת ההוראה בהם עברית, ובמספר הנשים היודעות עברית והמשתמשות בה. ייתכן שמצב זה שופר לגבי נשים, שבאו לארץ עם הגלים הראשונים של עליית הפֶּרֶךְ בתקופת המנדט, בזכותו של לימוד הלשון העברית כחלק של ההכנות לעלייה.

(ב) מידת הלימוד השיטתי של הלשון העברית במדינת ישראל בשנות 1950–1951 הייתה שווה פחות או יותר בשני המינים, אם היו התנאים המקצועיים דומים, ואם רמת החינוך הייתה גבוהה.

שיעורי הלימוד, היו עם זאת בסיכומו של דבר, נמוכים הרבה יותר בין הנשים מאשר בין הגברים (ראה לוח 6). שהרי שיעורים אלה היו נמוכים בסוגים המכילים אחוז נשים גבוה, כגון: 1) בני-אדם חסרי חינוך או בעלי חינוך יסודי בלבד, שהם גם בעלי כושר מועט ללימוד שיטתי ודרישה פחותה לשימוש בלשון העברית לצרכים תרבותיים; 2) עקרות-בית (ראה ציור 7), שכן הרגשת הצורך בלימוד הלשון העברית היא אצלן פחותה, כנראה, מאצל נשים שעבודתן מחוץ לביתן, והן נרתעות תכופות מביקור סדיר בקורסים לעברית משום היותן עסוקות במשק-הבית ובטיפול בילדים.

ג) אין נתונים המתייחסים ללימוד מקרי של הלשון העברית במדינת ישראל, אך אפשר, שבסיכומו של דבר ההזדמנות הניתנת לנשים לקניית הלשון אף בדרך זו פחותה היא. נתונים מתוך מדגם 1950-1951 מראים, שהנשים באות במגע עם חושבים ותיקים בארץ או עם עולים חדשים מארצות-מוצא אחרות הרבה פחות מן הגברים, כיוון שמגע זה מתבטא בעיקר בקשרי עבודה (ראה לוח 6, מדורים 2-5).

מן הצד השני, ההבדלים בין הנשים לגברים מיטשטשים כמעט לחלוטין בקבוצות שיש בהן לשני המינים רקע תרבותי דומה או תנאי סביבה שווים. דבר זה ניתן לראות בדוגמות הבאות:

א) נתונים מתקופת המנדט, המתייחסים לילדי עולים, מראים שילדים וילדות עד גיל 10, שהיו נתונים להשפעת תנאי סביבה שווים, השתמשו בלשון העברית באותה מידה (ראה ציור 4).

ב) נתונים מתקופת המנדט, המתייחסים לילידי הארץ עד גיל 40, מראים שמדדי השימוש בלשון העברית לנשים נמוכים רק במקצת מן המדדים לגברים (ראה ציור 4). דבר זה בעיקרו הוא תוצאה של האפשרויות השוות לגבי שני המינים ללמוד בבתי-ספר עבריים.

ג) באותה צורה השפיעו גם תנאי החיים השווים של שני המינים במשקים הקיבוציים על מידת השימוש בלשון העברית, שהיא כמעט שווה לגבי נשים וגברים שלמטה מגיל 45.

ד) נראה, שההבדל בשימוש בלשון העברית בין שני המינים הוא כמעט אפסי - אם נחקור בנפרד את המועסקים, את הבלתי-מועסקים ואת ה"תלויים". עם זאת מעלה המחקר, שהאחוז הגבוה של נשים "תלויות" מוריד את הממוצע הכללי לנשים בשימוש הלשון העברית. למשל, מדדי השימוש בלשון העברית לאוכלוסייה המבוגרת בשנת 1948 היו ³⁵:

ס"ה	תלויים*	התעסקות בלתי-מוגדרת	בלתי-מועסקים	מועסקים	
68.3	54.1	64.1	43.6	70.3	גברים
59.9	54.6	66.5	44.7	71.1	נשים
100.0	10.0	2.5	0.9	86.6	על כל 100 גברים היו בכל קבוצה
100.0	66.2	1.7	0.6	31.5	על כל 100 נשים היו בכל קבוצה

יד. הגיל

נראה שקיים קשר אמיץ בין הגיל לבין השימוש בלשון העברית, בעיקר בין נשים, כפי שמראים הנתונים הבאים:

אם ניקח את כלל האוכלוסייה, יורדים מדדי השימוש בלשון העברית ועולה ההשתנות בשימוש הלשוני ככל שהגיל גבוה יותר — כפי שנראה מצוירים 1, 2, 3, 4, 7. אם נחקור בנפרד את השפעת הגיל לפי ארץ-הלידה, נמצא שבין ילדים ילידי-חו"ל עולה השימוש בלשון העברית מן הגילים הנמוכים יותר (כשהילדים עדיין נתונים להשפעת המשפחה הדוברת לשונות זרות) אל הגילים הגבוהים (כשהילדים נתונים בעיקר להשפעת בית-הספר) (ראה ציור 4). בין המבוגרים — גם בילידי-הארץ וגם בילידי-חו"ל — השימוש בלשון העברית יורד עם הגיל.

ירידה זו למעשה היא תוצאה של כמה גורמים שונים הפועלים בצוותא:

1. באשר למבוגרים ילידי-הארץ, הירידה עם הגיל בשימוש בעברית באה בעיקר מתוך סיבה היסטורית חולפת, שכבר צוינה בסעיף ח לעיל. היינו שבין המבוגרים, ובעיקר בין הנשים, נמוך יותר אחוז הניכוי בתיספור עבריים.
2. בין ילידי-חו"ל מהווה „הגיל בעת המפקד” פונקציה של שני גורמים, הפועלים בכיוונים מנוגדים (ראה סעיף י): „הגיל בעת העלייה” ו„זמן השהות בארץ”. אם נעקוב אחר קבוצת עולים המגיעים לארץ בגיל מסוים, נראה שהשימוש בלשון העברית עולה עם זמן-השהות, כלומר בקבוצות של גיל מסוים בזמן העלייה עולה השימוש בלשון העברית עם הגיל שבזמן המפקד. מן הצד השני, באנשים, שהם בני גיל אחד בזמן המפקד, יורד השימוש בלשון העברית, ככל שהגיל שבזמן העלייה גבוה יותר (הן משום שהגיל שבזמן העלייה גבוה, והן משום שזמן-השהות קצר). בכלל, עם עליית הגיל שבזמן המפקד יורד גם השימוש בלשון העברית, וזה משום שאחוז האנשים, שגילם בזמן העלייה גבוה יותר, עולה עם הגיל שבזמן המפקד.

טו. משלח-היד

נתונים מפורטים, שאין באפשרותנו להביאם כאן, מראים שקיים קשר אמיץ בין משלח-היד לבין השימוש בלשון העברית. מנתונים אלה מסתבר: (1) שמשלח היד משפיע בדרך שווה פחות או יותר בשני המינים, בכל ארץ-לידה וכו'.

(II) שההשפעה של משלח-היד על השימוש בלשון העברית קבועה היא למדי, ואינה משתנה עם הזמן³⁶. כדאי לציין, שדבר זה ניכר כבר בין העולים החדשים.

מסקנתנו היא, שהשפעת משלח-היד על השימוש בלשון העברית ניכרת וקבועה פחות או יותר. ננסה נא לנתח השפעה זו על בסיס של שלוש סדרות נתונים:

1. על סמך הנתונים לשנת 1948 ניתן לפרג את משלח-היד, כמובא להלן, לפי השפעתם על השימוש בעברית (הנתונים בסוגריים מציינים את מדד השימוש

36. עם זאת ההשתנות בשימוש בעברית בין הקבוצות השונות (לפי משלח-היד) יורדת עם

עליית זמן-השהות.

לגברים שמעל לגיל 15, ואת המדד לנשים, כשלרשותנו מספר רב למדי של מקרים, כלומר מספר רב למדי של נשים באותו מקצוע).

מדדים גבוהים נמצאו: בין החקלאים (גברים 84.3, נשים 87.9), וזאת אולי תוצאת הגורמים שיידונו בסעיף טז לגבי השימוש בלשון העברית בכפרים; בין עובדי החינוך (גברים 84.2, נשים 88.4); בין המשפטנים (גברים 80.8); בין השוטרים (גברים 82.1); בין הפקידים (גברים 82.8, נשים 83.0); בין הסופרים והאמנים (גברים 78.6). ברובם של משלחייד אלה השימוש בלשון העברית הוא צורך מקצועי. בכמה מהם ידיעת העברית היא תנאי הכרחי לעבודה במקצוע. מדדים בינוניים נמצאו: בין עובדי הבניין (גברים 74.8), ויש להניח שב-1948 נכללו במשלחיד זה בעיקר פועלים מקצועיים; בין עובדי התחבורה (גברים 72.6); בין אנשי המסחר, הביטוח והבנקים (גברים 64.5, נשים 63.0); בין עובדי הרפואה (גברים 59.8, נשים 72.8). בכל משלחייד האלה נדרשת ידיעה מסוימת של הלשון העברית לשם מגע עם הקהל. המדד הגבוה אצל הנשים שבין עובדי הרפואה סיבתו כנראה — שהאחיות מהוות אחוז ניכר של עובדי ענף זה, ומקצוען מחייב ידיעה של הלשון.

מדדי השימוש בלשון העברית בקרב עובדי התעשייה והמלאכה — אם לא נכלול את עובדי החייטות והתפירה — הם בינוניים (גברים 66.8, נשים 59.5). עם זאת קיימים הבדלים ניכרים בין התעשיות והמלאכות השונות (לדוגמה הרי המדדים לגברים העובדים בתעשיות ובמלאכות הבאות: הנעלה — 51.3, מזון — 53.3, עץ — 62.8, טקסטיל — 63.6, מוצרי חשמל — 68.3, הדפסה — 70.0, מתכת ומכונות — 72.1, שענות, יהלומים ומכשירים מדויקים — 74.3).

מדדים נמוכים נמצאו: בין העובדים בשירותים אישיים (גברים 58.4, נשים 60.8); בין הפועלים הבלתי-מקצועיים (גברים 57.8, נשים 59.3); בין עובדי החייטות והתפירה (גברים 47.1, נשים 50.1); בין בעלי המקצועות הדתיים (גברים 55.4), כנראה משום הנטייה להימנע משימוש בלשון-הקודש בחיי יום-יום; בין מחוסרי-העבודה (גברים 43.6, נשים 44.7) — אולי גם משום שאידיעת הלשון העברית מקשה על השגת מקום עבודה; בין התלויים (גברים 54.1, נשים 54.6), שהקבוצה הגדולה ביותר בהם הן עקרות-הבית (ראה סעיף יג לעיל). 2. מנתונים שונים של מחקר העולים החדשים 1950—1951 נראה, שמשלחי-

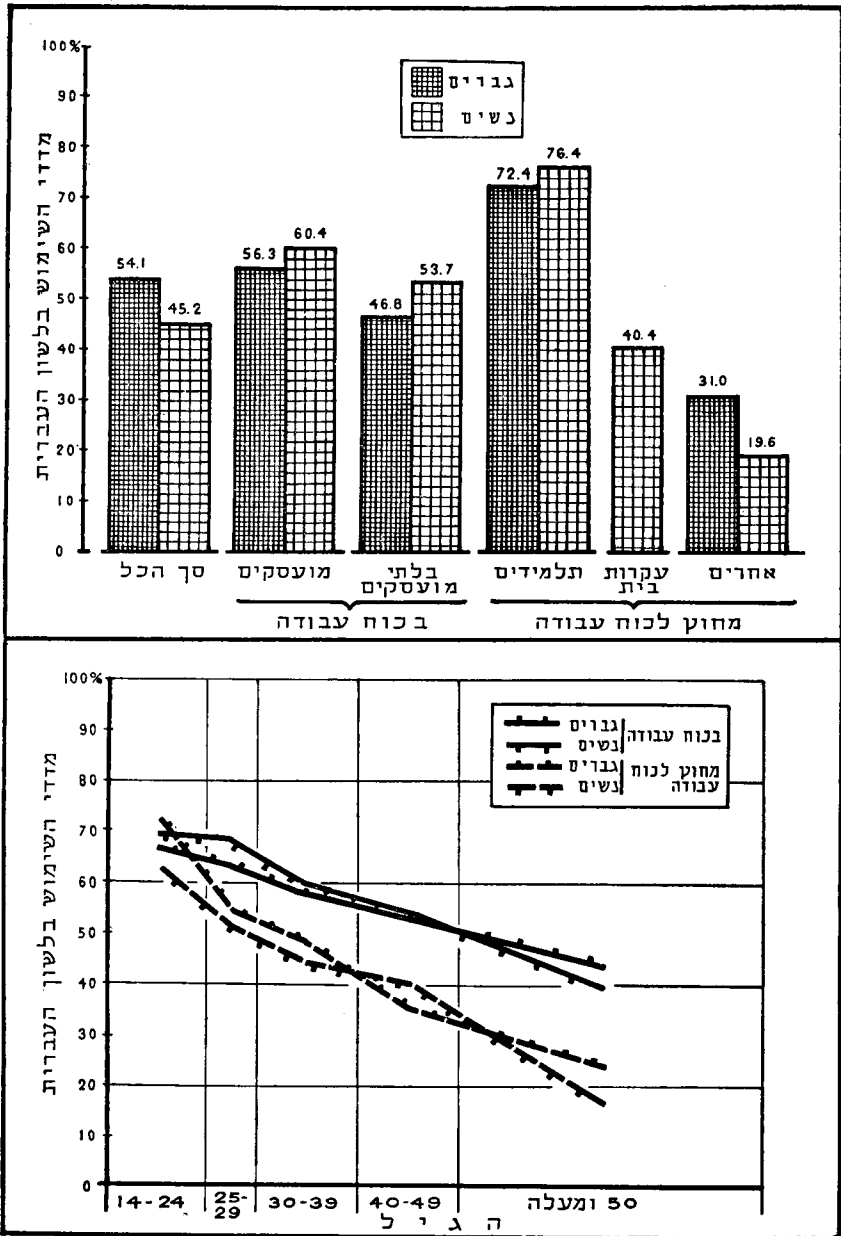
יד כמו הנהלה, פקידות ומקצועות חפשיים תופסים את המקומות הראשונים בידיעת הלשון העברית, בלמידתה ובשימוש בה לצרכים תרבותיים. מקומם של הסטודנטים גם הוא גבוה מאד, ואף כי שיעורי הידיעה המוקדמת של הלשון העברית בקרב הסטודנטים אינם מן הגבוהים ביותר, אף-על-פי כן הם הראשונים בשיעורי למידת הלשון בישראל. שיעורי למידה גבוהים נמצאו גם בקרב החקלאים.

3. נתונים מתוך סקר כוח האדם 1954 מראים, שבתוך כל קבוצות גילים קיים הדירוג הבא בשימוש בלשון העברית: תלמידים, מועסקים, בלתי-מועסקים, עקרות בית ואחרים, שאינם שייכים לכוח-עבודה (ראה ציור 7).

בין המועסקים היו העובדים עבודה מלאה (גברים 57.7) בעלי מדדים גבוהים הרבה מן העובדים עבודה חלקית (גברים 36.1³⁷ — שחיפשו עבודה נוספת, גברים 49.7 — שלא חיפשו עבודה נוספת).

37. יש לזכור, שבין אלה גדול מאוד אחוז העולים החדשים.

מדדי השימוש בלשון העברית (האוכלסייה היהודית מגיל 14 ומעלה, 1954)



מדדי השימוש בלשון העברית לפי חגיל:

ס"ה	50 ומעלה	49-40	39-30	29-25	24-14	
74.2			(62.4)	70.3	75.1	תלמידים
57.2	43.8	54.4	58.4	64.9	68.5	מועסקים
48.2	28.1	37.5	53.8	55.3	62.4	בלתי-מועסקים
						עקרות-בית ואחרים, שאינם
54.3	21.1	39.8	44.0	50.2	54.3	שייכים לכוח-עבודה

מכל הנתונים האלה ניתן להסיק, שהרבה מן ההבדלים האופייניים במידת השימוש בלשון העברית בין הקבוצות השונות לפי משלח-היד ולפי תכונות כוח-העבודה מקורם במידת ההזדמנות והצורך להשתמש בלשון בעבודה, במידת המגע או אי-המגע עם הציבור, במידת המומחיות במקצוע, ואף במעמדם התרבותי של בני הקבוצה.³⁸ כשם שהצורך וההזדמנות להשתמש בלשון העברית גורמים ללימוד לשון זו, כן נראה שהשימוש בעברית הוא מכשיר לקבלת עבודה ולהישארות במקום העבודה.³⁹

טז. מקום המגורים

בכל הסעיפים הקודמים עסקנו במדינת ישראל כולה, מבלי לציין הבדלים מקומיים אפשריים בשימוש בעברית. נמצא שהבדלים כאלה קיימים, ואף היו קיימים בעבר. באשר לתקופה הטורקית כבר הוזכרו בסעיף ב, ונמצא שהם תוצאת העובדה, שהלשון העברית חדרה במידה רבה יותר, ומהר יותר, באזורי הישוב החדש מבאזורים אחרים.

הנתונים על תקופת המנדט מראים, ש"מקום המגורים" השפיע בצורה שווה פחות או יותר על השימוש בלשון העברית בפי שני המינים, ובפי עולי הארצות השונות. כמו כן מראים הנתונים, שהשפעת "מקום המגורים" הייתה פחות או יותר קבועה במשך כל תקופת המנדט⁴⁰, ואילו תקופת "העלייה ההמונית" הביאה עמה כמה שינויים⁴¹.

88. לא קל להסביר את ההבדלים הקיימים, למשל, בין הקבוצות השונות של עובדי התעשייה והמלאכה, הניסיונות להביא בחשבון את ממדי המפעלים התעשייתיים או את החומוגניות של העובדים בקבוצות השונות לפי ארץ-הלידה לא סייעו עד עתה למתן תשובה מניחה את הדעת על שאלה זו.

89. אין לרשותנו נתונים ישירים בעניין זה, על הקורילאציה בין ידיעת הלשון העברית לבין ה"הצלחה" במדינת ישראל, ראה מאמרו של א"א ויינברג, "מסיכוסוציולוגיה של 'העולה'", מחקרים חברתיים, קמר II, המכון לפולקלור ואתנולוגיה בישראל, ירושלים תש"י.

90. עם זאת גם בין מקומות המגורים השונים פחתה ההשתנות בשימוש בעברית עם עליית

זמן-השהות.

91. נראה שהמושבים, למשל, תופסים מקום נמוך יותר בדירוג של צורות ההתיישבות

לפי מידת השימוש בעברית, כשמדובר בעולי 1946-1948, מאשר אם מדובר בבני גלי-העלייה הקודמים,

הנתונים המפורטים לשנת 1948 מראים, שבמשך כל תקופת המנדט (עד תחילת העלייה ההמונית) חדרה העברית במידה גדולה בהרבה יותר בין בני האוכלוסייה הכפרית מאשר בין אנשי האוכלוסייה העירונית. דבר זה ניתן להראות בכמה דרכים:

(I) ע"י מיון האוכלוסייה הנכללת במדגם של מפקד 1948 לפי סוג מקום המגורים⁴².

(II) ע"י חישוב – לפי מפקד 1948 – של מדדי השימוש בעברית לכלל האוכלוסייה בכל מקום-יישוב ומיונם של מקומות-יישוב אלה, לאחר מכן, לפי גודל המדד ולפי תכונות אחרות. בדרך זו נמצא, שהמדדים עלו בהדרגה, ככל שקטנה אוכלוסיית המקום; כמו כן עלו המדדים, ככל שעלה אחוז העובדים בחקלאות במקום. נראה שהסיבות העיקריות לעליית השימוש בלשון העברית בסביבה הכפרית הן:

1. המאמצים להחדרת החינוך העברי התחילו באזורים הכפריים ואף היו אינטנסיביים יותר באזורים אלה, שהיו נתונים להשפעה חזקה של התנועה הציונית.
2. האזורים הכפריים קלטו אחוז גבוה יותר של חלוצים צעירים, שעלו לארץ עם הכנה מוקדמת וידיעה של הלשון העברית.
3. באזורים הכפריים קיים מגע רב יותר בין היחיד לציבור. הסביבה הדוברת עברית משפיעה במידה רבה ובמהירות, והתוצאה היא – שהעולים מסגלים לעצמם את הלשון העברית.

4. באזורים הכפריים נעשו, כנראה, מאמצים רבים יותר – מאשר באזורים העירוניים – להנחלת הלשון למבוגרים. עם זאת נראה, שהשימוש בעברית נמוך יותר במושבות, עולה במושבים ובמושבי העובדים, וגבוה ביותר במשקים הקיבוציים, ששם מעורה הפרט ביותר בחיי החברה⁴³.
הבדלים ניכרים בשימוש בעברית נמצאו בין הצורות השונות של מושבים ושל קיבוצים.

במושבי עובדים, שבהם הקשרים בין המתיישב לחברה אמיצים יותר, גבוהים מדדי השימוש בעברית מאשר במושבים אחרים. את המדדים הנמוכים במושבים השיתופיים ניתן להסביר בכך, שצורת התיישבות זו חדשה למדי. בין הקיבוצים נמצאו מדדים נמוכים בקיבוצי אגודת-ישראל, בעיקר על שום האחוז הגבוה של שמרגים, שאינם דוברי עברית, בין בני הדור הישן.

42. במחקר זה נמצאו המדדים:

ילדים עד גיל 15	מבוגרים בגיל 15 ומעלה		ילדים ומבוגרים		
זכרים	נקבות	זכרים	נקבות	שני המינים	
92.6	91.5	74.6	68.0	74.2	76.8
98.6	98.2	87.0	84.4	87.0	88.8
90.2	90.5	68.5	57.8	65.2	69.4

43. גורם חמישי אפשרי הוא ההטיה בתשובות שנחקלו על שאלות הנוגעות בשימוש בלשונות, שכן תושבי יישובים מסוימים עשויים להימנע מלהצהיר על השימוש בלשונות זרות. עם זאת, אין הוכחה להנחה זו.

באזורים העירוניים נמוך השימוש בעברית בערים, גבוה יותר ביישובים העירוניים, וגבוה ביותר במושבות עם מועצה מקומית.
 בכל מקומות היישוב גבוה השימוש בעברית בין הגברים מאשר בין הנשים. עם זאת ההבדל בין שני המינים בקיבוצים קטן עד מאוד. הבדל קטן זה מקורו בכך, שהנשים הקשישות (בעיקר אימהות של חברים) דוברות עברית פחות מאשר הגברים הקששים (האבות). בין בני הדור הצעיר, שבו קיים שוויון מוחלט בין שני המינים בכל השטחים, אין כל הבדל בין הגברים לנשים גם במידת השימוש בעברית.

ניתוח זה מראה, שמידת התערותו של הפרט בחיי החברה הוא אחד הגורמים העיקריים המשפיעים על הבדלים מקומיים במידת השימוש בעברית. מוזרה למדי העובדה, שמתוך נתוני 1948 כמעט שלא נתגלה שום קשר בין מידת ההומוגניות של תושבי המקום (לפי ארץ-הלידה) לבין השימוש בעברית. ייתכן שהשיטות שננקטו במחקר זה לא היו מתאימות. כדאי יהיה לחזור ולחקור בעתיד.

יו. מסקנות

במאמר זה ניסינו לתת בקווים כלליים, בקנה-מידה סטאטיסטי, תמונה של חדירת הלשון העברית לחיי יום-יום של היהודים במדינת ישראל ושל הגורמים שהשפיעו על תהליך זה.

אם נעניין במספרים המוחלטים לאור ההתחלות הצנועות והקשות של סוף המאה הי"ט, הרי ההתקדמות שחלה במשך תקופת המנדט, ובעיקר בשנותיה הראשונות של מדינת ישראל, עצומה היא (861,000 דוברי עברית בשנת 1954 לעומת 34,000 ב־1914); מספר דוברי העברית עלה באחרונה משנה לשנה, העברית היא הלשון היחידה, או העיקרית, לכל אלה שנולדו בארץ למשפחות ותיקות, ונקנית במהירות מפליאה ע"י הילדים והצעירים שבין העולים החדשים. אם נדון בבעיה „בטווח ארוך“, אין ספק מהי התוצאה הסופית של המאבק על הנחלת הלשון העברית: במאבק זה כבר הושג ניצחון, שבא אגב כיבוש שיטתי ורצוף של הנוער והיעלמות כל לשון אחרת, שהייתה עשויה להתחרות בעברית בחיים הציבוריים או לשמש כלשון-המגע בין ילידי ארצות-חורל השונות, החיים כיום במדינת ישראל.

לעומת זאת, אם נעניין בדבר „בטווח קצר“, נראית בעית הלשונות מורכבת למדי. דומה שבין העולים המבוגרים שהגיעו לארץ אחר קום המדינה — אחוז היודעים את הלשון לפני העלייה, או המוכנים ללמוד אותה בצורה יסודית מסיבות אידיאולוגיות, נופל בהרבה מן האחוז שמצאנו בגלי-עלייה קודמים. מן הצד השני, הדחיפה ללמוד את הלשון מתוך הצורך המעשי למגע יום-יומי בין יוצאי הארצות השונות כנראה גדולה היא היום בהרבה משהייתה אי-פעם; ולמעשה נמצא, שעולים חדשים משתמשים עתה בלשון העברית במידה רבה יותר מתוך דחיפה הנובעת מצורכי עבודה מאשר מתוך צרכים חברתיים או מתוך גורמים תרבותיים או לשימוש בחוג המשפחה.

אנו רשאים לשאול, אם הדחיפה המעשית הזאת להשתמש בלשון העברית שקולה כנגד חוסר הידיעה המוקדמת של הלשון העברית וכנגד חסרונה של חרגשת „חובה“ הלאומית ללמוד את הלשון — בין עולי 1948–1951. אין

עדיין נתונים לכך, אך הנתונים המפורטים של סקר כוח-האדם 1954, הנמצאים כעת בשלב של עיבוד, עשויים להשיב במידה מסוימת על שאלה זו. הואיל והעולים משלימים את חלקו הגדול של תהליך „העברות” שלהם תוך שנים אחדות לעלייתם, אולי יאפשרו לנו נתוני סקר כוח-האדם 1954 לשער, לפחות בצורה גולמית, מה תהיה הרמה הסופית של השימוש בלשון העברית בפי אנשי העלייה ההמונית של 1948–1951. לפי התוצאות החלקיות של סקר 1954, העומדות לרשותנו בעת כתיבת שורות אלה, נראה שהעלייה ההמונית עשויה להגיע לרמה נמוכה במידה ניכרת מן הרמה שהושגה בעבר ע"י גלי עליית הבָּרָר. עם זאת ייתכן, שהעתיד יביא עמו שינויים במצב. ייתכן, למשל, שמבצע הנחלת הלשון יחיש ויגדיל במידה מסוימת את התהליך ה„טבעי” של העברות, וכתוצאה מכך יהיו לבסוף המדדים גדולים יותר מכפי שניתן לצפות מראש. אם יימשך מבצע זה בעתיד בקביעות, שוב יהיה צורך לבססו על ידיעת המצב ועל ההתחשבות בהשפעתם של גורמים שונים, המזרזים או מעכבים את תהליך הפצת הלשון העברית בקרב קבוצות האוכלוסייה השונות. אנו מקווים, שהמחקרים על השימוש בלשון העברית יתרמו הן להשגת מטרה מעשית זו והן למחקר הבעיה הכללית של הקליטה התרבותית של העולים.

לשוננו

כתב-עת לחקר הלשון העברית
והתחומים הסמוכים לה

כרך עשרים ואחד, חוברת ב — טבת תשי"ז

התוכן

69	בעקבות הלשון והספר (ד)	נ"ה טור-סיני
82	הבקבוק ומרעיו (בחינות בסימאנטיקה של לשון המקרא)	מנחם נאדל
	מלשון חכמים (אצארי=חבלין; טור, סיאור, שאור =	שרגא אברמסון
	עיקר ויטוד; עשות ספרים; עשה עצמו חולה, עשה עצמו	
94	יהודי; תחרות; תחרת, לשון שארית ויתרון)	
104	השווא בהגייתם של בני-תימן (הסיום)	שלמה מורג
	על העברית שבפי קראי ליטא ועל היסודות	משה אלטבאואר
117	העבריים שבלשונם	
127	הערות מתודולוגיות ליסודות המורפולוגיה	יהושע בר-הלל
	הערות	
	הערות בלשניות-רפואיות (א. יוחרת הכבד — אצבע הכבד ;	דוד מרגלית
139	ב. חצר הכבד)	
142	אניגוד בין בינוני פעל לבינוני פעל	יהושע בלאו
142	לגזירתה של מלת וְנוֹנִים	דניאל לייבל
142	קטעי משנה בניקוד בבלי	המערכת
142	גבבא	ניסן ברגרין
143	חקר, נחקר — בסי בן סירא	מ"צ סגל
143	" " — במיוטי ייני	חנוך ילון
	ביקורת וביבליוגרפיה	
144	דברי לשון במאספים המופיעים באנגלית	מאיר ולנשטיין
147	ספרים שנתקבלו באקדמיה	ספרים שנתקבלו באקדמיה

האקדמיה ללשון העברית

מבכה את פטירתו של האיש הדגול,

החכם, המדקדק והסופר

אברהם אברונין ז"ל

— ס' באייר תשי"ז —

מוותיקי ועד הלשון העברית, מסופרי „לשוננו“,

חבר-כבוד של האקדמיה ללשון העברית

בעקבות הלשון והספר

ד

בפרקים שקדמו בסדרה זו, כבמאמרים שפרסמתי במקומות אחרים בזמן האחרון, היה גם משום השלמה ותיקון לספריי ולמחקריי, שנכללו לפני כן במסגרת אחרת. ואמנם בהמשך עבודתי יש שאני עומד אף היום פה ושם על פרטים כאלה, המשלימים את המובא באותם הפרקים הקודמים של סדרה זו. ואולי אספיק להביא אף מן ההשלמות האלה בהמשך הסדרה הזאת. ואילו היום בדעתי לעמוד רק על עוד כמה נקודות לשון נוספות, אשר ברובן נוגעות הן למקרא, בעוד שמיעותן דן אף בדברים שבמקורות התלמודיים.

והנה ראשונה מדברי המקרא:

בישעיה כח, א כתוב: „הוי עטרת גאות שכרי אפרים וציץ נבל צבי תפארתו אשר על ראש גיא שמנים הלומי יין“, ושוב שם בפס' ג—ה: „ברגלים תרמסנה עטרת גאות שכורי אפרים. והיתה ציצת נבל צבי תפארתו אשר על ראש גיא שמנים כבכורה בטרם קיץ אשר יראה הראה אותה בעודה בכפו יבלענה. ביום ההוא יהיה ה' צבאות לעטרת צבי ולצפירת תפארה לשאר עמו“. עד כמה שידוע לי, לא עמדו המפרשים כלל על הקושי הבולט שבציורף „ציץ נבל“, „ציצת נבל“, ואולם, מצד העניין, כיצד אפשר לתאר מה שנקרא בכל מיני כינויי היופי והפאר: „עטרת גאות, צבי תפארת, עטרת צבי, צפירת תפארת“, בנשימה אחת גם (ציץ) נבל, (ציצת) נבל? אין עטרת צבי וצפירת תפארת אלא בעלת עלים ירוקים ורעננים ולא של ציצים נובלים וקמלים, שאינם לא לגאות ולא לתפארת! ואף מצד הלשון, כיצד אפשר לחבר נבל כבינוני של הפועל בזכר, עם שם בנקבה בסמיכות „ציצת נבל“, במקום לאמור: „ציצה נבלת“ על יד „ציץ נבל“. למעשה יש ללמוד מזה (א) שאין נבל בינוני של הפועל אלא שם עצם, שאפשר לקשור אותו בקשר הסמיכות גם עם הזכר „ציץ (של) נבל“ וגם עם הנקבה: „ציצת נבל“; (ב) שאין נבל זה לשון נבילה וקמישה, אלא שהוא שם שפירושו כמו נצה ופרחים, ובמשמעות זו שם זה מקביל לשם האכדי niblu, נצר הצמח וניצתו, שם שהוא קרוב בלשון זו אל nuballu, נוצה, כנף, כקרבת נצה אל נוצה, ואין „ציץ נבל“, ציצת נבל אלא ציצי פריחה רעננים לצבי ולתפארת, ולא דבר נובל ומאוס.

אלא שלפי זה משמעות זו קיימת גם בצורת הנקבה נבלת, נובלת בישעיה לד, ד, ובצורת הריבוי „נובלות“ בלשון החכמים, אשר על זהותן עמד גם בן-יהודה במילונו, אלא שראה בתן גם הוא איברים נובלים ויבשים של הצמח: והנה בישעיה לד, ד נאמר: „ונמקו כל צבא השמים ונגלו כספר השמים וכל צבאם יבול ונבל וצה מגפן ונבלת מתאנה“. ואמנם מדובר כאן על נבילת העלה ועל נבילת הנבלת (כאילו היה כתוב: ונבל נבלת מתאנה), אבל

המלה נִבְלָת עצמה מקבילה היא אל עֲלָה, כחלק מן הצמח. שבדרך כלל הוא סמל הפריחה, כלשון הכתוב: „וכעלה צדיקים יפריחו (משלי יא, לח), ועלהו לא יבול” (תהלים א, ג), ואשר ל„נובלות” שבמקורות התלמודיים בביטויים כגון „ר' יוסי בן יהודה אומר הנובלות הנמכרות עם התמרה חייבות וחכמים אומרים עד שלא יטילו שאור פטורות משיטילו שאור חייבות” (תוספתא דמאי א, א) כנגד לשון המשנה במעשרות א, ב: „התמרים משיטילו שאור, הפרסקין משיטילו גידים”, או דברי הירושלמי (מעשרות מה ע”ד) על אותה משנה: התמרים משיטילו שאור, רבי חייא בר ווא אמר משתמלא החרץ, רבי יונה בעי מה קיימין אם כשיתמלא החרץ נובלת היא וכו' וכו' — מה עניין נבילה יש כאן? אלא, שלא כמלים נבל, נִבְלָת שבמקרא, המשמשות בשימוש כללי במשמעות חלק ירוק ופורח שבצמח, „נובלת, נובלות” שבלשון התנאים מונחים מיוחדים הם בשימושם, ושימוש זה מצריך בירור נוסף, שאין כאן מקומו.

בישעיה נא, כ כתוב: „בניך עָלְפו שִׁכְבו בראש כל חוצות קְתוֹא מְקָמָר”. ונדמה לנו, שצדקו פרשנים מרובים אלו, שמצאו כאן — ללא כל היסוס — באותיות „תוא” את צורת הסמיכות מן קְתוֹא, שמו של אחד מבעלי החיים הטהורים הנזכרים בדברים יד, ה: „איל וצבי ויחמור ואקו ודישן ותאו וזמר”, ושהבינו „מכמר” כלשון פח ורשת בקירוב, על פי הנאמר בתהלים קמא, י: „יפלו בְּמִקְמָרֵי רִשְׁעִים”, ובישעיה, יט, ח: „ואנו הדיגים ואבלו כל משליכי ביאור חכה ופרשי מְקָמָת על פני מים אמללו”, ובחבקוק א, טו וכו': „כלה בחכה העלה יגרהו בחרמו ויאספהו בְּמִקְמָתוֹ על כן ישמח ויגיל, על כן יובח לחרמו ויקטר בְּמִקְמָתוֹ”¹. בהבנה זו תרגמו את הכתוב גם עקילס, סומכוס ותיאודוטיון, וכן בוולגטה: sicut oryx illaqueatus, זא: כמו שור הבר שנלכד בפח, ואמנם ת”י לא תרגם אלא „כמזרקי סצדן”, כנראה במשמעות „כמשליכי מכמורות ומצודות”, ללא כל תרגום מכוון למלת תוא.

אבל, לאמתו של דבר, אין דימוי כזה של הבנים שהתעלפו ושכבו בראש כל חוצות אל חיה שנלכדה ברשת, ואשר בוודאי איננה הפקר אלא לשם ציד נצודה, מתאים כלל וכלל, והואיל ובתיאור קרוב לעניין הכתוב נאמר באיכה ה, י: „עורנו כתנור נכמרו מפני זלעפות רעב”, הרהרתי ושקלתי בדעתי, שמא אין „מכמר” כאן לשון מכמורת — כי מה עניין מכמורת הדיגים לשוכבים מתעלפים בראש כל חוצות — אלא עניין כמירה וחריכה, כמירת עורם של השוכבים ונשרפים בלחט השמש, בראש כל חוצות, והנה המעיין בתרגום השבעים ימצא, לתמהוננו במקום „כתוא מכמר” את המלים ὥς σευτήλιον ἡμίερον, כלומר: „כמו ירק חסלק (ברומית beta) הצלוי למחצה”, ומן חשבעים לקח את הפירוש המשונה הזה גם התרגום הסורי, הכותב „איך סלקא דכמיר” כלומר: כמו סלק שנכמר. ועל תרגום תמוה זה של השבעים מעיר הירונימוס: חשבו (במקום תאו) על מה שנקרא בארמית תרדו (כי כן תרד פירושו

1. השווה רש"י: „כתוא מכמר: הפקר כתוא זה שנפל למכמר, תוא כמו תאו וזמר”, וכן רד"ק: „כמו תואו (כך צ"ל ולא שהוא) שוכב במכמר שלכד אותו בו, ותוא היא החיה הנזכרת בתורה ותאו וזמר בהפוך האותיות” וכו'.
2. על הכתיב thoreth במקום תרד ע"י בהמשך בדברים על משלי כט, י.

במקורות התלמודיים סלק, ולא כשימוש ימינו, אשר בן-יהודה הכניסו ללשון הדיבור). ואמנם אין ללמוד מכאן, שכאילו הייתה גרסה אחרת (כגון תיאה או תרד) לפני השבעים (כדעת מנדלקרן, או כדברי קב בספרו על צמחיית היהודים א, 347), אלא שתרגמו את המלה "תוא" במלה יוונית, שהובנה, בצדק או שלא בצדק, כשם לירק הסלק. ואמנם בוודאי גם זאת תמונה מורה מאוד היא, חמשוות את הבנים השוכבים כמתים בראש כל חוצות דווקא לסלק, כשנחרך ולא נצלה כל צורכו. אפשר שהמלה *σεύλιον* שבשבעים, אשר גם הירונימוס וגם המתרגם הסורי הבינו אותה כלשון סלק או תרד, משובשת היא מתוך מלה יוונית אחרת, מתאימה לעניין. אבל ברור לפחות דבר זה, שהשבעים והסורי לא הבינו מכמר כלשון מכמורת ורשת, אלא כלשון כמירה וחריכה, וכן בוודאי נכון. קשה יותר הוא לקבוע, מה היא המלה המסתתרת מבעד האותיות "תוא". דרושה כאן מלה המתארת דבר שנשרף או שהושחר, בהשוואה לבני ירושלים שנכמר עורם בשמש, כגון בחרוז שהובא לעיל ממגילת איכה: "עורנו כתנור נכמרו", בתמונת התנור המושחר בפיח, ובדומה לתמונה השגורה שבדברי חז"ל: "הושחרו פניהם כשולי קדרה". והשוות גם כתובים, כגון "חשך משחור ת ארם" (איכה ד, ג), "כי כלו בעשן ימי ועצמותי כמו קד נחרו" (תהלים קב, ד) ועוד. ואמנם לפי כתיב האותיות, הקרוב ביותר הוא לראות כאן מלה נגזרת מן "חור", כלשון כתב וסימן, והשווה בפועל: "תָּחָאוּ", על יד "והתיות תו", כלומר: כמסומנים בסימני שרפה. איך שהוא, אין "מכמר" כאן לשון מכמורת, ואין "תוא" לשון תאו וזמר. בישיעה סה, ג כתוב: "העם המכעיסים אותי על פני תמיד זבחים בנגות ומקטרים על הַקִּבְנִים", וקשה הדבר מה עניין כאן לקיטור על גבי לבנים דווקא. הפרשנים העברים אינם אלא חוזרים על דברי הכתוב, מבלי לפרשם, כדברי רשי: "מעמידים עֲכוּם בגנותיהם ושם מקטרים בשמים על הלבנים", או כפירוש רד"ק: "בשעה שהיו שורפים הלבנים היו משימין עליהם קטורת לעֲכוּם", ואילו ת"י "דבחין בגנן טעותא ומסכין בסמיא על לבניא", וכן השבעים, המוסיפים גם הם את המלים *ποὺς δαιμονίας & οὐκ ἔστιν*, כלומר: "לשדים שאינם קיימים", מסתפקים בקביעה, כי קיטור זה נועד לאילילים. החדשים מתלבטים בעניין, וכן מעיר למשל גוטה: "קשה לראות, לבנים ככינוי לגנות (צפניה א, ה; ירמיה יט, יג); הן באות באיזה אופן כתמורה למזבח, משום שהן מונעות את ההקרבת על גבי הקרקע". ואמנם כבר העירו קודמים לו (עי' במיוחד בפירושו של Cheyne) על הקשיים שבשתי האפשרויות הנזכרות, הואיל ולא בנו בא"י בלבנים אלא בעץ או אבן, ובוודאי לא עשו מזבחות של לבנים. ואילו ארליך מודה ואומר: "אין לקבוע מה עניין הלבנים כאן, הואיל ובשום מקום אחר לא דובר על קיטור קטורת או זבחת זבח על גביהן. ואולם למעשה לא דובר גם כאן כלל על לבנים, כריבוי מן לִבְנָה, די להשוות א) את הכתוב בישיעה א, כט על פולחן זה שבנגות: "כי יבשו מאילים (ז"א מעצי חאלה) אשר חמדתם ותחפרו מהגנות אשר בחרתם", וב) את הכתוב בהושע ד, יג: "על ראשי תהרים יזבחו ועל הגבעות יקטרו תחת אלון ולבנה ואלה כי טוב צלח", כדי להכיר, כי לא על "לבנים" כריבוי מן לִבְנָה מדובר כאן, אלא על "לבנים" כריבוי מן לִבְנָה, עץ חלבנות, והכוונת היא, הזבחים בנגות ומקטרים על (ז"א על יד עצי) הלבנים, כי טוב צלם. כי כך נפוץ, כידוע, שימושה של מלת "על" במשמעות "על יד" במקרא.

באותו פרק, בישעיה סה, טו אומר הנביא בשם האלוהים: „כי נשכחו הצרות הראשונות וכי נסתרו מעיני“. וכלום לא היה מי שהרהר על מאמר זה ואמר: כיצד יכול האלוהים לומר כזאת על עצמו, כי יישכחו וייסתרו מעיניו הצרות הראשונות? כלום יש שכחה כזאת לפני כיסא כבודו, עד שישכח האל כליל את סבלות עמו בעבר? ומה עניין לדבר כאן על שכחתו של צרות „ראשונות“ דווקא בלבד? מה תועלת בשכחת הצרות הראשונות האלה, אם לא ניתן תריס בפני הפורענות, פורענות אחרת שתבוא במקומן, כשאך הצרות האחרונות תהיינה משכחות את הראשונות?

ואולם אין „צרות“ ראשונות אלו כלל צרות כלשון פורענות. הרי זה הנימוק הניתן למשפט מיד בפס' טז: (כי נשכחו הצרות הראשונות וכי נסתרו מעיני) כי הנני בורא שמים חדשים וארץ חדשה ולא תזכרנה הראשונות ולא תעלינה על לב. „צרות ראשונות“ אלו יצירות הן, ולא צרות רעות: יש לגזור את המלה מן הפועל „צור“, הרגיל לבוא גם בלשון חז"ל בצירוף „צר צורה“ וכדומה, במשמעות ציור ויצירה. וזאת הכוונה: כי נשכחו היצירות הראשונות שיצרתי, הואיל ואני אסתיר אותן מעיני, ובמקומן הנני יוצר ובורא יצירה חדשה, שתעמוד לנצח: „כי הנני בורא שמים חדשים וארץ חדשה, ולא תזכרנה הראשונות — כלומר היצירות הראשונות, השמים הראשונים והארץ הראשונה — ולא תעלינה על לב“.

בירמיה טו, יא כתוב: „אמר ה' אם לא שרותך (קרי שְׁרִיתֶיךָ) לטוב אם לוא הפגעתי בך בעת רעה ובעת צרה את האבי“. פרשנים וחוקרים התקשו בקביעת צורתה ומשמעותה של המלה שרותך או שריתֶיךָ. הפרשנות המסורתית ראתה בה על פי רוב כתיב חסר של שם העצם שארית, ואמנם לא מושג השארית ולא שם עצם מתאימים כאן לעניין, הדורש בהחלט פועל ולא שם, השבצים ראו כאן עניין ישרות, וגם זה אינו יוצא ידי הצורה והעניין, ובוודאי אין לקבל את הצעות הגרסה של החדשים כגון שְׁרוּתֶיךָ במשמעות חיוקתֶיךָ (מן שרר), או שְׁרִיתֶיךָ — וכיצד „ישרת“ האל את האדם? במילון בן יהודה עמ' 7459 העירוני על כך, כי באכדית מצוי הפועל שרה, בבניין פיעל דווקא, במשמעות של חנוכה והקדשה, בצירופים כגון: ina hidāti rishāti usharrishu, כלו' בחדווה ובשמחה הקדשתי אותו (את הבית), ומשורש זה נגזר גם tashritu, שם החודש השביעי, שהושאל גם לעברית בצורת „תשרי“, מכאן אפשר לקבל את צורת הקרי שְׁרִיתֶיךָ „טוב“ במשמעות „הקדשתֶיךָ לטובה“, ואמנם יש להוסיף, שאפשר להבין את האותיות גם לפי הכתיב, בהתאם לצורות כגון „מדוע אליו יִבּוֹק (איוב לג, יג), בִּינּוֹתִי בספרים“ (דניאל ט, ב) משרשי ע"י, כצורת עבר שְׁרוּתֶיךָ מן שוֹר (ע"ו) במשמעות ראה, חזה במובן של חזיתֶיךָ לטובה, בדומה לצירוף המצוי בס' ירמיה: „ושמתי עיני עליהם לטובה“ (שם כד, ו).

שם כג, יג: „ובנביאי שמרון ראיתי תְּפִלָּה הנבאו בבעל ויתעו את עמי את ישראל“. נדמה לך, כי לפי ההבנה המקובלת של תְּפִלָּה, תְּפִלָּה (אך ע"י בהמשך) כדבר חסר טעם, שווא והבל, אין מלה כזאת מתאימה בעניין, ועובדה זו בולטת היא ביותר, כשאנו משווים תרגומים מילוליים כגון זה של רוטשטיין: משפט תפל וחסר טעם (abgeschmackt) יותר מזה? וזאת הסיבה לכך, שמתרגמים ופרשנים אחרים סוטים הם מפשוטת של המלה וכותבים במקומה: רשע (ת"י),

ἀνομιᾶτα (חוסר צדק ומשפט, השבועים), fatuitatem (סכלות, הוולגטה), דגלותא (שקר, חסור), וכן התרגום האנגלי המקובל folly, ועוד. ואולם על פי השוואת הכתובים שביחזקאל יג ועוד, על הנביאים „הבונים חיץ והנם טחים אותו תפל” וכדומה, ושל הנאמר על יסוד תמונה זו באיכה ב, יד „נביאיך חזו לך שוא ותפל”, לא קשה הוא להכיר, שגם בדברי ירמיה כג, יג: „ובנביאי שמרון ראיתי תפלה” לשון קצרה לפנינו, שמשמעותה המלאה היא: ובנביאי שמרון ראיתי טיחת תפלה, חזון שווא ותפל. והדבר דומה ממש לנאמר בפרק הקודם של סדרה זו על „הוא יערף מזבחותם” (הושע י, ב), שפירושו: הוא יערוף את הבחמות הטמאות והפסולות שיוקרבו למזבחות, ועל „ומחיר שדה עתודים” (משלי כו, כו), שכוונתו: ובמחיר תבואת השדה קנה עתודים, ולא שימכור אדם את שדה נחלתו כדי לקנות תמורתו כבשים ועזים. — ואשר למלת תפל, או תפלה, עיקר פירושה היא כזו של הערבית תَفَل, רוק (הפה), וכן הכוונה לרוק הפה ממש באיוב ג, ד וכו’ (עי’ בפירושי), רוקם של ביעותי לילה המשקים את איוב את חמתם (ו’א רוקם) הארסית בחלום הלילה, והנקרא שם גם „ריר חלמות”, ריר, רוק הנערך לפני איוב בחלומות הלילה, וגם תמונת החיץ שטחים אותו תפל, עיקר פירושה: חיץ זה שאדם בונה אותו לא במלט של ממש, אלא ברוק פיו, שבוודאי אין בו כדי לחזק את הבניין.

שם מט, טו-טז כתוב: „כי הנה קטן נתתיך בגוים בזוי באדם: תפלתך השיא אתך זדון לבך שכני בחגוי הסלע תפשי מרום גבעה” וכו’. וחנה קשה כאן בעניין המלה „תפלתך”, וקשה אף צירוף המלה הזאת שבנקבה לפועל בזכר: „השיא אתך” (ועל כן תמצא בספרי החדשים את התיקון הזול: הַשִּׁיאָתְךָ, בלשון נקבה), ואמנם עיקר הקושי אינו במלה דווקא, בצורה „תפלתך”, שאפשר להבינה או במשמעות „מפלצת” או כמו „פליצות”, אלא בשימושה בתוך המשפט. כי כיצד תוכל תפלת, כלשון גועל נפש, או כלשון פליצות, שהיא שיא הפחד, להשיא את האדם למעשים, להסית אותו למעשה עבירה? ועל כן מחפשים הפרשנים דרכים עקומות להבנת המלה, שלא כהוראה זו או זו יחד, כגון ת”י: „טפשותך”, או כדברי רש”י: לשון בהלה, שהיית ממחר ונבהל לעורר שטימתך לאחיך” וכו’, או כרד”ק: „אימתך שהייתה מוטלת על שכניך לפי שהיית מצליח אותם” וכו’ (כך בפירושו לירמיה), או: (בספר השרשים) „כמו עצבים, שהוא כנוי ללעג בפסילים וכן באימים יתהללו (ירמיה נ, לח), או פירוש תפלתך השיא אתך גאותך, כנה הגאות בלשון אימה ורעדה ללעג כי הפך הגאות האימה והיראה”, ומן החדשים היו שהציעו תיקונים בכיוון כזה, כגון „תפארתך” (עי’ ארליך), וזה בוודאי רחוק.

ואולם, כידוע, באים כעין הדברים שבפרשה זו שבירמיה גם בנבואת עובדיה, ושם בפס’ ג כתוב: „הנה קטן נתתיך בגוים בזוי אתה מאד: זדון לבך השיאך שכני בחגוי סלע מרום שבתו אמר בלבו מי יורידני ארץ”, וברור מכאן, כי גם בספר ירמיה יש לצרף: „השיא אתך זדון לבך”, ואין „תפלתך” שייך לעניין של פס’ טז, אלא המשך הוא לפס’ טו: „כי הנה קטן נתתיך בגוים, בזוי, באדם תפלתך”, כלומר: נחתי אותך קטן ובזוי בגוים, באדם נחתי תפלתך, גועל נפש מפניך, עד שהכול מפניך יתפלצון.

ביחזקאל יד, ד-ה נאמר: „לכן דבר אותם ואמרת אליהם כה אמר אדני אלהים איש איש מבית ישראל אשר יעלה את גולויו אל לבו ומכשול

עונו ישים נכח פניו ובה אל הנביא אני ה' נענית לו בה ברב גלוליו: למען תִּפֹּשׁ את בית ישראל בלבם אשר נזרו מעלי בגלוליהם כלם". את סופו של פס' ד יש לתבין כשאלה: כלום אני ה' אוכל להיענות לאיש כזה כשרוב גילוליו משמשים מכוּשׁל עוֹנו בלבם? והשווה שם כ, ג: "הלדרש אתי אתם באים חי אני אם אדרש לכם נאם אדני אלהים". אבל מה עניין כאן ל"תפישת" בית ישראל בלבם, ומה פירוש הביטוי הזה? מה שדרוש כאן, הוא לא "תפישת" בית ישראל בלבם, אלא תיקון וטיחור לבם ממחשבת הגילולים. את הקושי שבדברים ראו גם תרגומים קדומים, כגון השבעים, שתרגמו *δπως πλαγιάσει*, "למען תטה" את בית ישראל, וכן ת"י: "בדיל דקרבאית בית ישראל למתן תיובתא בלבהון". והנה השבעים בתרגומם ראו במלה לפי זה לא מקור מן "תפש", אלא פועל שעיקרו באותיות "פש" בלבד, בתוספת ת הכינוי. והואיל ובדברי יחזקאל הבבלי באות גם במקומות אחרים מלים שמקורן בלשון אשור ובבל, ושאוּלי שימשו גם בארמית שנהגה בזמנו בארץ כשדים¹, אפשר לחשוב על הפועל *pashāshu*², השכיח מאוד באכדית כלשון רחיצה בשמן, בפרט לטיחור פולחני של אדם וכלים, אף במשפטים כגון: את גוף האדם שהוא שבע פעמים רחוך (*pushush*) בשמן. בדרך זו אפשר לראות את המשפט כסוגה אל הנביא, במשמעות: למען תטהר – תפש – את בני ישראל בלבם הטמא במחשבות העוון שבו.

לפירושים משונים, שהנבואה בישראל כולה נדונה על יסודם, זכו דברי תשובתו של עמוס לאמציה כהן בית אל בעמוס ז', יד וכו' בפרט בספרות הפרשנית של אומות העולם, ואף על פי שבעיקר נסללה הדרך להבנה פשוטה ונכונה של הדברים בפרשנות העברית מימי הביניים, כדאי הדבר להוסיף כאן בירור ונימוק נוסף, כדי להוציא את העניין מכלל ספק. הנה כך אומר עמוס אל אמציה: "לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי כי בוקר אנכי ובולס שקמים, ויִקְחֵנִי ה' מאחרי הצאן ויאמר אלי ה' הֲנִיבָא אל עמי ישראל". פרשני העמים בפרט מצאו בדברים אלו סתירה, המשמשת להם יסוד לשיקולים משלהם. רואים הם את המשפט "לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי" מכאן, ואת הודעתו, שהוא עושה כמעשה נביא (על פי פקודת האל ששלח אותו) מכאן, כסותרים זה את זה, ואומרים הם, למשל (עי', כדוגמה, בדברי ד' גוטה בתנ"ך הגרמני של קאוטש-ברטולט, מהדורה ד'): "אמציה חושב את עמוס כבן מעמד הנביאים או כחבר בקרב הנביאים המקצועיים, והוא מניח שפרנסתו של עמוס במלאכתו הנבואית, ואילו עמוס, אף על פי שבמנהגיו החיצוניים הוא מתייצב כאחד הנביאים, הוא שולל כל קשר בינו לבין אלה שמלאכתם כנביאים, או אפילו שהוא נשלח כתלמיד על ידי אחד הנביאים שקדמו לו" וכו', ואמנם חיפוש פשרה כזאת (פשוטה יותר ותמימה יותר) לסתירה המדומה אפשר למצוא גם בדברי הפרשנות

1. השווה, למשל, ומחי קבלו" (כו, ח), שהוא האכדי *mehu qablu*, סערת מלחמה, או "אמלא לבתך" (טו, ל) שנגזר מן הצירוף האכדי *malû libbâte*, היה מלא חמה, שהוכר גם בארמית של תעודות יב בצירופים כגון, מלין לבתכם (מחד' Cowley, 87, יא), הוית מלא לבתך" (שם 81, ד), ועוד.

2. באכדית אין, כידוע, הבדל של שין ושיין, כשם שאין הבדל כוח קיים בכחב האותיות שבמקרא, ועי' בדבריי בערך האות ש במילון בן-יהודה.

הדרשנית שלנו, המדגישה, שאין עמוס מנביאי השקר, אלא הוא נביא אמת, שהאלהים שלחו.

למעשה אין סתירה בדברים, אם אך נבין, שהמשפט „לא נביא אנכי“ וכו', אינו משפט חיובי עצמאי בהווה, אלה הוא כאילו משפט המצב, הרומז לעבר, וכאילו נאמר, לא בכינוי „אנכי“, אלא בפועל: לא נביא הייתי, כך היה מצבי מקודם. כך אומר, למשל, אבן עזרא בשם ר' משה הפרסי: „לא הייתי נביא חשם ולא בן נביא כי שומר בקר או חורש בבקר הייתי, וכן רד"ק: „לא הייתי נביא מנעורי“. אלא שכאמור אפשר וכדאי להוסיף היום ולומר ביתר ביאור: אין לדון את המשפט „לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי“ וכו', הבא לפני „ויקחני ה' מאחרי הצאן“ וכו', אלא כדין משפטים אחרים כגון אלה שבדברי עבד אברהם על שליחותו (בראשית כד, כז—מה): „אנכי בדרך — נחני ה' בית אחי אדני“, „הנה אנכי נצב על המים — והיה העלמה היצאת לשאב ואמרתי אליה“ וכו' ; „אני טרם אכלה לדבר — והנה רבקה יצאת וכדה על שכמה“, והרבה כאלה במקרא, בכינוי המדבר (אנכי, אני) ואף בכינוי הנסתר שמדובר עליו (הוא, היא, הם). אין אלה אלא משפטי מצב שונים, המתארים את הרקע, שהמסופר קרה ותתרחש בו, באותו זמן או מיד אחרי כן, הכול לפי עניין הסיפור, וכאן, כאילו אמר: בעוד שלא הייתי לא נביא ולא בן נביא, הנה, ויקחני ה' מאחרי הצאן ויאמר אלי לך הנבא אל עמי ישראל, אין הנביא בא להדגיש אלא כי באה לו שליחותו כנביא לא מלבו, מרצון, אלא ללא כל שאיפה מצדו, בכפייה מאת האלוהים, כפי שהוא אומר זאת במקום אחר (ג. ח): „אריה שאג מי לא יירא, אדני ה' דבר מי לא ינבא“.

והיום אפשר להוסיף נוסחה דומה מאוד למאמר זה מדברי זכר מלך חמת ולעש בכתובתו הידועה (ע"י בצילום הכתובת, ובהעתקתה ותרגומה מידי באנציקלופדיה המקראית ג, ערך חמת), שורה 2—4: [א]נה, זכר, מלך, חמת, ולעש, א. ש. ע. נה, א. נה, [ו]...]. בעל שמינ, וקס, עמי, והמלכני, בעל שמינ, על חזר, כלומר: „אנוכי זכר מלך חמת ולעש איש עני אני (= הייתי) ויאהבני בעל-שמים וייתצב עמי והמליכני בעל-שמים על (ארץ) חזרך“.

לפתגם הקשה שבמשלי כט, י: „אנשי דמים ישנאו תם וישרים יבקשו נפשו“ יש להשוות, על כל פנים, את זה שבמשלי א, י וכו': „בני אם יפתוך חטאים אל תבא, אם יאמרו לכה אתנו נארבה לדם נצפנה לנקי חנם“, שהשבעים גורסים בו, בהתאם להקבלה „נצפנה לנקי חנם“: „נארבה לתם“ במקום „לדם“, ונדמה לי, שלפנינו בשינוי זה עדות על מבטא קדום של התיי הרפויה כמו ד, כמו שמבטא זה נוהג בפי יהודי איטליה (ועי' בנאמר על תעתיק d במקום ת רפויה בדבריי על שיר סעודה מאיטליה בכרך א' של „הלשון והספר“), הרי אין דמיון בין „תם“ ל„דם“ בצורת האותיות אלא במבטאן בלבד, ועל אותו חילוף של ת רפויה בדלית מורה שם המקום צרתן (כך ביהושע ג, טז; מלכים א, ד, יב; ז, מו) הבא במקום אחר במלכים א, יג, כו; דהייב ד, יא בכתוב צרדה, צרדתה, ודמיון כזה הוא המבאר גם מה שכתבתי בדבריי על תהלים מט, כ: „תבוא עד דור אבותיו עד נצח לא יראו אור“ (ע"י הלשון והספר ב' עמ' 346), שכוונתו: כשתבוא עד דור זה, תראה כי: „אבדו עד נצח, לא יראו אור“, גם כאן בא השינוי העיקרי „אבתו“ במקום „אבדו“ מתוך מבטא התיי הרפויה כמו ד (ואגב השווה גם עובדה זו, כי באכדית בא abātu

במקום „אבד“ (שבעברית). וכן כותב, למשל, הירונימוס בהערתו הנזכרת לעיל בעניין „כתוא מכמר“ thoreth, כשכוונתו לשם הצמח תרד, ממש כיהודי איטליה, הכותבים בשיר הנזכר tifered, govered, semachod במקום תפארת, גוברת, שמחות ועוד. ולפי זה יש להניח, כי גם בפתגם שבפרק כט, בלשון „אנשי דמים ישנאו תם“ הכוונה למשחק מלים, כשעשועי לשון אחרים בספר זה, שהעירתי עליהם בספרי „משלי שלמה“, ושוב בפרק „גם אלה משלי שלמה“ בכרך השלישי של „הלשון והספר“, כאילו באת לומר: לא הרי „דם“ זה כ„דם“, תם“ זה הנכתב בתיי. ומכאן כנראה גם פירוש למשפט המובא בלשון קצרה ביותר בצלע השנייה: „וישרים יבקשו נפשו“, כלומר: הבחן בין אנשי „דמים“ השונאים את התם ובין חמים באמת, בין אלה הישרים ובין אלה אשר „יבקשו נפשו“ של התם. ומכאן שאין כל מקום לתיקון כגון „ורשעים“, במקום „ישרים“, שהוצע. ומי יודע כמה שעשועי מלים נוספים מסתתרים הם במשלי שלמה, אלא „מי כהחכם ומי יודע פשר דבר“ (קהלת ה, א) ?

ואמנם אפשר שבמלים תם—דם נתחלפו במבטא גם דלית ותיי דגושות. כי גם בחרוז הידוע שבתהלים ט, יג: „כי דרש דמים אותם זכר לא שכח צעקת ענויים“ אולי המכוון הוא: „כי דרש תמים אותם זכר לא שכח צעקת ענויים“, בהקבלת שלושת הפעלים: „דרש, זכר, לא שכח“ את התמים ואת הענויים, ודוק, שם, בפרשת אשת חיל, לא, כו, נאמר: „צופיה הליכות ביתה ולחם עצלות לא תאכל“, וקשה המשפט הראשון שבחרוז, שהבינוהו במשמעות זו, שכאילו אשת החיל היא משיגה על דרכי ביתה (ואמנם אין לשון צפייה מתאימה לכך), או, כלשון רלב"ג: „תמיד היא צופיה ומבטת על הליכות והדרכים אשר יובילוה אל ביתה“ וכדומה, ואמנם דווקא אישה שנותנת את זמנה להיות צופה על ההליכות העוברות ובאות עד ביתה, אישה מתעצלת היא. ואין זה הולם את ההמשך: „ולחם עצלות לא תאכל“, והנה, כשנשווה את לשון הכתוב באיוב ו, יט „הביטו ארחות תמא הליכות שבא קו למו“, נכיר, שהייתה זאת נוסחה טיפוסית בספרות קדמונית לאמור שההליכות צופות למקום, ולא שמישהו אחר צופה ומביט כלפיהן. הכוונה גם כאן, כאילו נאמר: ההליכות צופות אל ביתה, כי שם ימצאו קבלת פנים נאה, מים לרחוץ את רגליהם ולחם לסעודה, ולא להפך. ואל תחמה שכתוב „צופיה“ ביחיד על יד „הליכות“, כי כך נוהג ספר משלי בניקודו לומר גם „חכמות בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה“ וכדומה. ואפשר שלא להליכות במשמעות שיירות של רבים הכוונה, אלא לכל הלך ההולך בדרכו. ומובן, שאין מקום לתיקונים שהוצעו.

וכאן דברים מתחומה של לשון החכמים:

בחוספתא כלאים ה, ו כתוב: „איסי הבבלי אומר אסור לרכוב על גבי פירדה מקל וחומר, ומה אם במקום שמותר ללבוש שני חלוקין כאחד הרי זה אסור בתערובתן, מקום שאסור לנהג שתי בהמות כאחד אינו דין שיהא אסור בתערובתן. אמרו לו הרי הוא אומר והרכבתם את שלמה בני על הפירדה אמר להן אין משיבין מתקוע“. ולא נתברר הדבר, מה כוונתם במאמר אחרון זה. בוודאי אין כוונתם לשופר התקוע (השווה יחזקאל ז, יד), או לתקוע העיר, שאין מקומם בעניין, ואף לא לאדם התקוע במקום מן המקומות, כי אין הכתוב המובא לראיה מדבר אלא על דויד המלך ועל שלמה בנו, ומה עניין להם ולכל

אלה? ותמיהה זו כוחה יפה, גם אם נקבל את אחת הנוסחאות או הצעות הגרסה המובאות בפרשנות התלמודית (עי' לאחרונה במהדורתו הגדולה של ש' ליברמן של תחוספתא, ובביאור הנוסף שם), כגון „מן התקוע, מן התקועה, מן התקועות“, ואמנם מצאו הפרשנים מקום אחד בבבלי (יבמות קט ע"ב) אשר הפועל „תקע“ משמש שם כנראה לגנאי, בצירוף: „תוקע עצמו לדבר הלכה“, ועל יסוד מקום רחוק זה ראו „תקוע“ (או הדומה לו בגרסה אחרת) כקיצור במקום: „(אין משיבין מן) התוקע עצמו לדבר הלכה“, ואולם, כמבואר יותר בהמשך, בפסקה ההיא אשר ביטוי זה בא בה, בבבלי יבמות, אין צירוף זה צירוף שהיה קיים בלשונם, אלא צירוף שנוצר לשם הדרוש בלבד, כדי לבאר בדרוש את המלה „תוקעים“ שבמשלי יא, טו: „ושנא תוקעים בוטחי“, רק כדי למצוא משמעות־מה, מקבילה לזו שדרשו על ראשית הפתגם, „רע ירוע כי ערב זר“, הוסיפו ואמרו שם, כאילו: מה תוקעים אלה, מה תוקע זה, שהכתוב מדבר עליו? הוא התוקע עצמו — לדבר הלכה, אבל שיאמר משהו „תקוע“ בלבד, ללא כל פירוש, ויתכוון בזה לדרוש זה על ושנא תוקעים, ושעל יסוד זה יאמר „תקוע“ במקום התוקע עצמו לדבר הלכה, וזאת כתמורת ביטוי המציין את המלך או את שלמה בנו, זה בוודאי נמנע הוא בהחלט, ואין פירושי המפרשים אלא דוחק מתוך אונס, במקום שראוי היה להודות ולאמור: לא ידענו כל פירוש לעניין זה. והנה ידוע היה גם לפרשנים אלו נוסח אחר, מובן יותר, של אותו מאמר, שהם מביאים אותו מירושלמי כלאים ח, ב (לא ע"ג): „איסי בן עקיבה אומר אסור לרכוב על גבי פרדה מקל וחומר, ומה אם בבגדים שאת מותר ללבוש זה על זה את אסור בתערובתן, בהמה שאת אסור להנהיג בה בזו עם זו לא כל שכן את אסור לרכוב עליה, והא כתיב וירכבו איש על פרדו וינוסו, אין למדין מן המלכות, והא כתיב והרכבתם את שלמה בני על הפרדה אשר לי, בריה מששת ימי בראשית היתה“, ועל אף השינויים הקלים שבדברים, הכוללים גם חילוף מקומם של שני הכתובים המובאים פשוטאל ב יג, כט (ויקומו כל בני המלך וירכבו איש על פרדו וינוסו) מכאן, ומן מלכים א, א, לג מכאן (והרכבתם את שלמה בני על הפרדה אשר לי), בשני המקומות מדובר על רכיבת בני המלך על פרדים, וגם בתוספתא מדובר היה בעיקר באיזה אופן על מלכות, שאין ללמוד ממנה על אדם סתם מישראל, אלא שבוודאי לא נהג כלל זה „אין למדים מן המלכות“ או „אין משיבין מן המלכות“ לגבי מלכות בלבד, אלא גם לגבי סוגי בני אדם אחרים, שאין ללמוד גם מהם, כשם שנהגו לאמור בכלל דומה, למשל, „אין מביאין ראייה מן השוטים“ (שבת קד, ע"ב, ועוד); ובבבלי נידה ל ע"ב, מובא מאמר זה „אין מביאים ראייה מן השוטים“ אף במקום, שלא על שוטים מדובר בו, אלא על „מעשה בקליאופטרא מלכת אלכסנדרוס שנתחייבו שפחותיה הריגה למלכות“, וזאת כסימן לכך, שאף „אין למדים מן השוטים“ אינו אלא קיצור של כלל מלא יותר, כגון „אין מביאין ראייה מן השוטים, מחרשים וקטנים ועבדים“, ואף „ממלכות“, וכן נהגו לכלול בני אדם מדרגות רחוקות זו מזו במאמרי הלכה כאלה, כגון בנאמר במשנה שקלים א, ג: „את מי ממשכנין, לויים וישראלים, גרים ועבדים משוחררים, אבל לא נשים ועבדים וקטנים וכו' ואין ממשכנים את הכהנים מפני דרכי שלום“, ושם א, ו: „ואלו שחייבין בקולבון, לויים וישראלים וגרים ועבדים משוחררים אבל לא כהנים נשים ועבדים וקטנים“.

בתוספתא הובא לדעתי הכלל בשלמותו, גם בנוגע למלכות, אבל לא בנוגע למלכות בלבד, אלא גם לגבי סוגי בני אדם אחרים, שאין המצוות חלות עליהם, ועל כן אין מביאים ראיה מהם, ואין למדים מהם. אולם מפני אריכות הדברים הביאו אותם בנוטריקון, בקירוב בצורה: „אין משיבין מן מתקוע“, כלומר: מן מלכות, קטנים ועבדים, אלא שראו המעתיקים במלת „מן“ שבראש הצירוף טעות סופר, הואיל וגם האותיות „מתקוע“ פתחו לדעתם ב„מ“, שפירושה „מן“. ואולי עוד יתגלו כתבי יד, שיורו ביתר דיוק על גלגול זה במסורת התוספתא.

והנה נביא כאן גם דברים אלו מבבלי יבמות קט ע"ב, אשר הצירוף „תוקע עצמו לדבר הלכה“ נזכר בהם: „ר' נתן אומר הנודר כאילו בנה במה, וכו' ויתרחק משלשה דברים, מן המיאונים וכו', מן הסקדונות בבר מתא דבייתה וכו' מן הערבון בערבי שלציון דא"ר יצחק מאי דכתיב רע ירוע כי ערב זר (משלי יא, טו), רעה אחר רעה תבא למקבלי גרים, ולערבי שלציון ולתוקע עצמו לדבר הלכה, מקבלי גרים, כר' חלבו. דאמר ר' חלבו קשים גרים לישראל כספחת בעור, ערבי שלציון דעבדי שלוף דוך. תוקע עצמו לדבר הלכה, דתניא ר' יוסי אומר כל האומר אין לו תורה וכו'. ואיבעית אימא תוקע עצמו לדבר הלכה בדיינא דאתי דינא לקמיה וגמר הלכה ומדמי מילתא למילתא וכו'. ונעיר ראשונה על כך, שעלינו להשלים את לשון הכתוב שנדרש כולו, ולא חלקו בלבד: „רע ירוע כי ערב זר [ושנא תוקעים בוטח]“. כל חלקי הכתוב נדרשים בגמרא, כדלקמן: (א) „רע ירוע“ נדרש, בהתאם לניקוד המסורתי: רעה אחר רעה תבוא; (ב) „כי ערב זר“ נדרש, בשתי דרשות, שאחת מהן היא: למקבלי גרים, כאילו בהבנת המלים „ערב זר“ במשמעות הכניס ערב רב של זרים, של גרים בתוך ישראל. ואמנם דרוש כזה איננו מעניין הכתוב עצמו, שהוא מדבר על ערבות, והעובדה, שעל יד דרוש זה בא גם דרוש אחר, שכוונתו לערבות, מראה לדעתי, כי אך נוסף דרוש ראשון זה ואינו עיקר במאמר המקורי. כי זאת דרשה שנייה למלים „כי ערב זר“: „לערבי שלציון“. ביטוי זה בוודאי מדבר על ערבות, שכן הוא בא גם במה שקודם למאמרו של ר' יצחק, בדברי ר' נתן: „מן הערבון בערבי שלציון“, ועי' עוד בהמשך. ערבים אלו משמשים דוגמה להתנהגותו של ערב כזה, שערב לזר, ושבאה עליו רעה אחר רעה. ותמוה הדבר, שלא הכירו, שהכוונה כאן כרמז לספור שסופר על שלומית אלכסנדרה המלכה, אשתו ויורשתו של אלכסנדר ינאי, אשר שמה נקרא במקורות שבתלמוד ובמדרשים תכופות: שלמצה, שלמצו, וגם שלציון (בשתי מלים או במלה אחת), כקיצור מן שלומציון³. אין זה אלא מעשה

1. רש"י מפרשי שם: „מקום שמניחים הלווה ותופסין הערב, לישנא אחרינא: שלציון קוראין שם הערבון על שם נוטריקון שלוף דוך, שולף עצמו מן הלווה ותוקע עצמו על הערב“. והשווה את הפירוש המובא ב„אוצר הגאונים“ למקום: „שלוף דוך פ"י שלוף נפשיה דליה לחבריה עשאו ערב במקומו בציון“. ואין פירושים אלה, ואחרים שהוצעו, נכונים, ועי' בהמשך כאן.

2. לדעתי צ"ל: כערבי שלציון.

3. השווה ספרא בחקותי א: „מעשה בימי שמעון בן שטח בימי שלמצו המלכה שחיו גשמים יורדים“ וכו', ובמקום זה בויקרא רבה לה, ז: „מעשה בימי שמעון בן שטח ובימי שלמצה

בערבים, שערבו לזר או לזרים, ושבאו לפני שלציון המלכה ושנדונו לרעה אחר רעה. ואף אפשר לעמוד במידה מסוימת על טיב המעשה, שסופר על ערבים אלה שבאו לפני שלציון המלכה, כי כך אומר התלמוד בהמשך על „ערבי שלציון“: „ערבי שלציון דעבדי שלוף דוך“, כלומר ערבים אלו שבאו לפני שלציון המלכה שעשו שלוף דוך.

מה פירוש הדברים האלה, שעשו שלוף דוך? הוראת המלה הסתומה הזאת (על זיהויה הלשוני ע"י בהמשך) יוצאת במפורש מן הנאמר בשני מקומות במשנה ובתלמוד:

במשנה שבת ט, ה נאמר: „המוציא עצים כדי לבשל ביצה קלה, תבלין כדי לתבל ביצה קלה וכו' קליפי רמונים אסטים ופואה כדי לצבוע בהם בגד קטן בסבכה, מי רגלים נתר ובורית קמוליה ואשגל כדי לכבס בהן בגד קטן בסבכה, ר' יהודה אומר כדי להעביר על הכתם“, ועל כך נאמר בבבלי שבת צ ע"א: „קימוליא. אמר ר' יהודה שלוף דוך (בכ"י מינכן: שלוף רוך).“

וכעין זה במשנה נידה ט, ו: „שבעה סמנין מעבירין על הכתם, רוק חסל ומי גריסין ומי רגלים ונתר ובורית קמוליה ואשגל“. ושוב בגמרא שם (סב ע"א): „קמוניה, אמר ר' יהודה שלוף דוך“. אין אפוא שלוף דוך אלא קמוליה, המשמשת כדי להעביר על הכתם ושהיא היוונית *Kimolia* (γῆ), אדמה שנקראה כך משום שנמצאה באי קימולוס שבקיכלאדים, ואשר המילון היווני של לידל־סקוט כותב עליה: *Cimolian earth, white clay, like fuller's earth, used in baths and barbers' shops, and in medicine* fuller's earth (אדמת הכובסים) מוגדר במילונים האנגליים כמין אדמה צהבהבת רכה, אשר הכובסים משתמשים בה להוציא שמנונית מאריג חדש, והמשמשת גם בתעשיית מיני סבון שונים. ולפי זה ייתכן הדבר, שאין שלוף דוך או שלוף רוך שבפי רב יהודה אלא גלגול במבטא בבלי של הצירוף הרומי *sal petraeus* או כדומה, צירוף שממנו נולד אחר כך *salpetra* כמלה לטינית אחת, ובשפות המודרניות *Salpeter*, *saltpeter* וכדומה. הסלפטר, שעיקרו קליסלפטר (קליום־ניטראט, בנוסחה הכימית KNO_3), נמצא גם בימי הקדם בקרקע האדמה בארצות המזרח, אף בערב ובמצרים, ומוצאו בהתרווחות של צמחים ושל בעלי חיים, והיו מאספים אותו עם האדמה שאלה משתקעים בה.

הנה סופר על מעשה הערבים האלה, שעשו להם קמוליה, שלופדוך (שהוא בעיקר מלה אחת), סלפטר, בוודאי כדי להעביר כתמים מבגד — בלי

המלכה שהיו גשמים יורדים“, — ואילו בתענית כג ע"א: „שכן מצינו בימי שמעון בן שטח שירדו להם גשמים“ וכו', אבל בהבאת אוהו מעשה ממסכת תענית בחוספות שבת טז ע"א: „מעשה בימי ר"ש בן שטח ושל ציון המלכה שהיו גשמים יורדים“ וכו', ושוב בבבלי שבת טז ע"ב: „אמר רב מעשה בשל ציון (בכתב יד מינכן, בשלציון“ במלה אחת) המלכה, שעשתה משה לבנה“ וכו', בקהלה רבה ז על „טובת חכמה עם נחלה“, (קהלה ז, יא) כתוב: „אמר (שמעון בן שטח) ל של מתי אחתיה אינתחיה דינאי“.

1. ברטנורה: קמוניה, עשב שמנקים בעפרו את הידים להעביר את הוהמא ובלשון ש"ס קרוי שלוף דוך, ובערבי קורין לו אלקלי.

ספק לשם סילוף עובדות, אלא שניסיון הזיוף לא הצליח בידם, והיה סופם פנרמו בכתוב: „רע ירוע כי ערב זר“. ועי' עוד בהמשך.

ואשר, לבסוף, ג). לדברים „ולתקוע עצמו לדבר הלכה“ אין מלים אלו באות, כאמור, אלא כדי לבאר את המשך הכתוב במשלי: „ושנא תוקעים בוטח“, ואם לגבי ראשית הפסוק שמרו בדרשתם על כך, לדרוש אותו אל נכון על מעשה של ערבות, בוודאי לערבות כוונתם גם בבארם „תוקעים“, כלשון תקיעת כף לשם ערבות. ואל תתמה על כך, שנאמר „תקוע עצמו“ ולא „תקוע כפו“, כי כך נאמר גם במקרא. באיוב יז, ג: „שימה נא ערבני עמך מי הוא לידי יתקע“, בנפעל, שמשמעותו: יתקע את עצמו, כי התקוע את כפו בערבות כאילו שם את עצמו ביד המלווה, ואמנם לא ברור הוא, מה כוונת הצירוף המלא „תקוע עצמו לדבר הלכה“, ואין אף המאמר המובא בשם ר' יוסף, ומה שנוסף על כך בגמרא, כאילו הכוונה: „כל האומר אין לו תורה או: „כל האומר אין לו אלא תורה“, או, כפירוש שניתן אחר כך בגמרא, על דיין שאמר לדון דין שבא לפניו מסברת עצמו מבלי לשאול את מי ששמע הלכה זו, אין בכל אלה כדי להסיר את הקושי שבהבנת המלים „תקוע עצמו (בערבות) לדבר הלכה“. ולפי צירוף הדברים יחד נראה לי, שגם כאן הכוונה לסיפור מעשה, ואולי אף לפרט נוסף שבאותו מעשה בערבים שבאו לפני שלציון המלכה ועשו שלופדוק, אחרי שהתחייבו ותקעו את עצמם בדבר הקשור בעניין הלכה זו או זו. כי על עניין אחד נדרש, כנראה, מראש כל הכתוב שבמשלי יא, טו: „רע ירוע כי ערב זר ושנא תוקעים בוטח“. ואולי כדאי לבדוק את יתר הדרשות ששרדו בתלמוד ובמדרשים, שדנו באותו פתגם, וגם בהקבלותיו בספר זה, כגון במשלי כ, טז: „לקח בגדו כי ערב זר ובעד נכרים חבלהו“ ושוב כז, יג: „קח בגדו כי ערב זר ובעד נכריה חבלהו“. אין אלו אלה נוסחה אחרת של אותו עניין, שאולי קשרו אותו הדורשים לראשונה בלשון „כתוב אחד אומר וכתוב אחד אומר“, ואם תרצה, תוכל לראות בבגד שבנוסחה השנייה, (קח בגדו) אותו בגד, אשר בו עשו הערבים של שלציון המלכה שלופדוק, קימוליה, כדי להעביר על כתמיו.

איך שהוא, על כל פנים אין למעשה זה ולתקוע עצמו לדבר הלכה כל קשר לכלל זה שבתוספתא כלאים: אין משיבין מתקוע, שאינו אלא תמורת הכלל המובא בירושלמי בנוסחה אחרת: „אין למדים מן המלכות (וקטנים ועבדים)“.

ואגב ברור זה נדון כאן גם בברייתא זו המובאת בבבלי בבא בתרא קמה ע"ב, שבא גם בה „תקוע“ בשימוש שלא הוברר כל עיקר: „תנו רבנן עתיר נכסין עתיר פומבי, זה הוא בעל הגדות, עתיר סלעים (נ"א סלעין) עתיר תקוע, זהו בעל פלפול, עתיר משח עתיר כמס, זהו בעל שמועות, הכל צריכין למרי חטיא“. אין כל ממש בפירושי המפרשים והמילונאים (ע"י בפרט בדברי לוי במילונו). ועיקר טעותם בזה, שראו את כל הברייתא כמימרה אחת אחידה, ועל כן לא עמדו על כך, למה נאמרו הדברים חלקם בארמית וחלקם בעברית, ולמה נאמרו כאילו בכפל לשון „עתיר נכסין עתיר פומבי, עתיר סלעין עתיר תקוע“ וכו'. ואולם למעשה שתי מימרות לפנינו, שונות בזמן, אחת קדומה שנאמרה בארמית, ואחת מאוחרת, שבאה בדרוש התנאים על המימרה הראשונה, בעברית.

וחנה המימרה הקדומה שבארמית מביאה, במשפטים משפטים קצרים, פתגם חכמה קדום על סוגי העושר ועל התועלת שבהם: עתיר נכסין עתיר פומבי, עתיר סלעין (כך צ"ל בארמית) עתיר ת ק י ע (כך צ"ל), עתיר משח עתיר כמס, כלהון (כך צ"ל) צריכין למרי חיטיא, כלומר: עשיר בנכסים הוא עשיר פומבי (שהכול רואים ומעריכים את עושרו), עשיר בסלעים (ז"א במטבעות כסף) הוא עשיר ת ק י ע בעושרו (הואיל ולא יוכל לאכול וליהנות מן הכסף), עשיר בשמן הוא עשיר בדבר כמוס באוצרו — ואילו עשיר בתבואה הוא העשיר האמיתי, כי הכול צריכים לבעל החיטים. ואין פתגם זה אלא נוסחה אחרת של דברי הקהלת ת, ח וכו': ויתרון ארץ בכל הוא מלך לשדה נעבד. אהב כסף לא ישבע כסף ומי אהב בהמון לא תבואה!

ועל פתגם ארמי קדום זה, קדום בתוכנו ובלשונו, נאמר בדרשת התנאים: מי הוא זה שנאמר עליו „עתיר נכסין (הוא) עתיר פומבי“? זהו בעל הגדות, שרואים את עושרו, ואין צריכים לו. ומי הוא שנאמר עליו „עתיר סלעין עתיר תקיע“? זהו בעל פלפול — עשיר במצלצלין שאין בהם כדי להשביע, ולמי התכוונו באמרם: „עתיר משח עתיר כמס“? זהו בעל שמועות, ששמע ממוריו ומחזיק בשמועות. אך זהו בלבד העשיר באמת, שהוא בעל תבואה ומשביר מעושרו לאחרים, והרי גם מאמר זה שבקהלת נדרש אחר כך במדרשים באותה דרשה: מלך, זה בעל תלמוד, לשדה נעבד, זה בעל משנה וכו'.

ודומה הבאה זו של פתגם ארמי ארץ-ישראלי קדום בתוך דברי התנאים, למשל, למסופר באבות ב, ו על הלל: „אף הוא ראה גולגולת אחת שצפה על פני המים, אמר לה: על דאטפת אטפוך וסוף מטיפיך יטופון“, וגם כאן פתגם ארמי קדום בפי הלל, שהוא אך משתמש בו, ועוד כמה פתגמים ארמיים כאלה בדברי התנאים.

הבקבוק ומרעיו

(בחנינות בסימאנטיקה של לשון המקרא)

א

עיינתי בימים אלה בספרו של הרברט ליוֹתִי¹ על צרפת, המדינה שבה הגיע משבר החברה והתרבות של המערב לכלל ביטוי מהותי ומושלם ביותר. כפי שבעבר נודככה בת חיותה המבוגרת של תרבות אירופה. בדברי הפתיחה מביא המחבר, אגב הסתייגות מאופקת, את מימרתו של מישלה², „צרפת היא אישיות“ (La France est une personne), להבדיל מאשכנז שהיא „אומה“ ומאנגליה שהיא „ממלכה“; והריהו מוסיף: „הקֶשָׁטֹת ניתנות להגדרה ממצה, לא כן אישיות“.

עדיין לא הספקתי להיכנס לתוך תוכן של העובדות והבעיות ההיסטוריות והסוציולוגיות, שמגולל המחבר בכשרון רב, ולהסיח את דעתי מדברי הפתיחה, וכבר נודמנה לידי סקירה בכ"ע בריטי על מספר ספרים חדשים, הדנים במשטר המדיני של ארצות הברית. ככל שאמריקה מאדירה והולכת, כן מתרבות אפשרויותיה ומתעצמת בה הנטייה להסתמך על ייחוס של עבר היסטורי ואפילו לגבשו כדי מיתוס. כותרת המאמר — Mystery and Mystification — עשויה להסביר את הרעיון של מחברו: עם המיתוס של המדינה מגיעים ממילא לידי מיסטיפיקציה בדרגותיה השונות. ודרך אגב מביא הוא את דברי הסופר האמריקאי פִּיצֶ'נְרַאלד, שלגביו הייתה צרפת „ארץ“, אנגליה — „אומה“, ואילו אמריקה הייתה „נכונות שבלב“ (אם יפה מסרתי בעברית את כוונת a willingness of the heart).

לגבי הקֶשָׁטֹת, כלומר מלים רגילות ושכיחות במילון, אין סכנת „מיתוסיזציה“ רבה בדרך כלל, אבל גם הן עשויות לשמש חומר למיסטיפיקציה, הואיל ואף הן אינן ניתנות להגדרה מילונית ממצה, שלא כדעתו של ליוֹתִי. בנידון זה מסתברת יותר דעתו של חוקר לשון מפוכח וזהיר כוואנדרִיֶאָס: „המלה מוגדרת לא רק על ידי הנוסחה המופשטת, הניתנת במילון. המשמעות ההגיונית של כל מלה מוקפת אווירה רגשית מיוחדת, החודרת אותה ומשווה לה, בהתאם לשימושים שלה, צביונות ארעיים מסוימים. אף אצל בני אדם, דלי דמיון וקשי התרשמות ביותר, מעורבות במלה הוראות מופשטות וכלליות, המבטאות גוונים מיוחדים, שממם מורכב ערכה המביע“³.

1. Herbert Lüthy, Frankreichs Uhren gehen anders. Zürich, 1954.

2. (עתה הופיע תרגום אנגלי).

Michelet.

3. J. Vendryes, Le langage; introduction linguistique a l'histoire,

Paris 1921, p. 214.

האֶמֶצִיֹנִיּוֹם הלשוני ממלא תפקיד מכריע בשירה, הוא גם מתכונותיו המובהקות של אמן הדיבור, והריחו עשוי לחזק את האמונה הקדומה: *nomen – omen*. טבעי הדבר, שבין תורות הבלשניות חפסה מקום נכבד התיאורית בדבר מקורה האנומטופאי של הלשון. כך, דרך משל, מביא וואנדריאס את דעתו של קור דה ג'בלין⁴ על זחות המלה *fleuve* (= נהר), עם המושג שהיא מבטאה. עצם הצירוף *FL*, ובייחוד ההגה השוטף *L*, מעוררים בנו תחושה של משהו „זורם“ (שם, עמ' 215).

לזכותו של ג'בלין ייאמר, כי ייתכן שבחוויתו הלשונית של הצרפתי מודהה המלה *fleuve* למושג הזרימה זיחוי מושלם יותר, מאשר, לדוגמה, *rivière* (= נהר); אלא שאף זה תלוי בכלל מערכת החוויות, האופפות את המדבר, ובייחוד את אמן הלשון, בהזדמנות מסוימת. עצם קיומן של מלים, שמניחות אחריהן צל וריח, כפי שהגדיר ביאליק, ושל מלים ניטראליות, ודאי שאינו מוטל בספק. באמרי ברוסית⁵ *peka* (= נהר) או *pyeč* (= נחל) הריני קושר את המלים במראות מסוימים, ריאליים או מסוגגנים, ואילו באמרי *жыраты* (= סכפך), אני לא רק רואה אלא גם שומע המיתו של נחל או סכפוך שלוליות מים ברחובות לאחר הגשם ואף חש ריח מרענן. כשנסעתי בפעם הראשונה בעגלה בעמק החולה, בלילה, ומכל צד ועבר הגיע לאוזניי קול שקשוקם של זרמי מים קלים, דבר שאין אנו רגילים בו בארץ, עלתה במוחי מלה רוסית זו, שלא ישתמשו בה לציון „קולות מים רבים אדירים“. אף על פי כן אין זה פועל אנומטופאי, כפי שסבורים רבים, ומשמעות היסוד שלו היא „זורם“. — מכל מקום עוד מאה שנה ויותר לאחר ג'בלין אנו נתקלים בהנחות בלשניות לפי תורת האנומטופיאה, הנראות לנו כעין הלצות של תלמידי חכמים; אולם בשעתם נאמרו הדברים בכובד ראש של מפלסי נתיב במחקר. והרי דוגמה, אחת מני רבות.

W. Uhl, פרופיסור לפילולוגיה גרמנית באוניברסיטת קינגסברג, מתאר את ציוריותה של הלשון, בהיותה מחקה צלילים מצלילי הטבע. מובן, שהוא מזהיר מפני פזיונות בחסכת מסקנות, ובעיקר שלא נחשוב, כי יש לנו עניין עם חיקוי במתכוון. „בנסול אבן גדולה לתוך אגם מים, ניתן לנו להבחין חמש התרחשויות: (1) האבן מכח על פני המים; (2) האבן שוקעת; (3) מתהווה מערבולת; (4) המערבולת נסגרת; (5) בקול שריקה דקה עולות אבעבועות על פני המים. בקריאה *Plumps*, בפיו של העד לנפילת האבן או בפיו של המתאר את התתרחשות, משתקפות בבהירות חמש התרחשויות אלו. P מציין את האבן המכה במים, L את שקיעתה, U את המערבולת, MP את סגירת המערבולת, S את הבעבוע“⁶.

1. Court de Gebelin (שנות השמונים של המאה הי"ח), מחברו של מחקר אנציקלופדי (2 כרכים) על החברה והתרבות בעולם הקמאי בהשוואה לעולם המודרני.
2. אבקש את סליחתם של הקוראים על הבאת דוגמאות בלעז, לא זיכתי שהעברית תהיה בשבילי שמה אמוציונלית, אף על פי שגם הרוסית אינה בשבילי שפת-אם.
3. W. Uhl, Entstehung und Entwicklung unserer Muttersprache. Leipzig, Teubner, 1906. p. 9.

חייב כל חוקר, ואולי חוקר הלשון במיוחד, להיות בעל דמיון; אבל הכוונה לדמיון יוצר, ולא לתיאור דמיוני של האדם הקמאי על שפת אגם בראשית, בשעת הולדת מלה חדשה. מלאכה זו, אף אם אין תכליתה אלא להכניס גם את פשוטי העם לסוד עיבורה של הלשון, מוטב להשאירה לאמנים, שיש להם סכוי להצליח בה. ואף במקרה של כישלון, אין חנוק גדול.

ב

באיו מידה כופה האמוציונליזם הלשוני את מרותו לא רק על המדבר, אלא גם על החוקר, עשוי להוכיח ה„בקבוק“ העברי.

אחדים גוזרים השם מהשורש בקק, לשון ריקנות (פין ב„האוצר“; קניג במילונו המקראי). ואילו הרוב נוטה לדעתו של בעל הערוך, שחזר עליה רד"ק ב„אוצר השרשים“ (ערך בקבוק): „ולפיכך נקרא בקבוק כי כאשר שותה בו האדם או שופך ממנו עושה בקבוק“. בהתאם לכך הגדירו בן-יהודה בתורת „כלי חרס או זכוכית שצוארו ופיו צר“, גזניוס-בוהל גוזרו מן בקבק (سِقِّ) בערבית (ראה להלן) ומציין, שמקורו כנראה אונומטופאי. קלסו⁷ אף הסביר, מתוך צורתו של הכלי, את השימוש דווקא בו בשני המקומות שמדובר עליו. ירמיהו (יט. א') בחר בו, משום שבגלל צווארו הצר אינו ניתן לתיקון בהישברו („ככה אשבר את העם הזה ואת העיר הזאת, כאשר ישבר את כלי היוצר, אשר לא יוכל להרפה עוד“). לפי פשוטו של מקרא נתן הנביא את וסימן למה שעומד לבוא על יהודה וירושלים, ואותו הרושם היה משפיע כל „כלי יוצר“ שִׁבִּיר, תהא צורתו אשר תהיה („ושברה כשבר נבל יוצרים“ — יש' ל, יד), ירמיהו, שנטה ביותר אחרי מדרש מלים ושימוש בהפתעות דקות מן הדקות של לשון נופל על לשון, שמו של הכלי שימש לו אחיזה בשביל „ובקתי את עצת יהודה וירושלים“, כפי ששימשה לו התנבאותו בבית היוצר (פרק יח) אחיזה להנה אנכי יוצר עליכם רעה וחשב עליכם מחשבה. לא התכוון הנביא לצורת הכלי, אלא למדרש מלים; ושלא במתכוון גרם לכך, שהיו דורות של פרשנים תולים בו ובאחרים מאדירי הביטוי המליצי העברי חקדום בוקי-סריקי של מליצות נבובות.

עוד פחות מסתבר הפירוש הפסיכולוגי שנותן קלסו לשימוש בבקבוק במ"א יד.

ירבעם בשלחו את אשתו אל אחיה הנביא לדרוש לגורלו של בנם החולה, יעץ לה לקחת „עשרה לחם ונקדים ובקבוק דבש“. הנביא, אשר „לא יכל לראות כי קמו עיניו משיבו“, ימשש אפוא את הכלי וידע, שאין השואלת מפשוטי העם, הואיל והבקבוק נמנה עם הכלים, שאין השימוש בהם נפוץ בשכבות הדלות. מאידך גיסא לא יעלה על דעתו, שמישהו מרמי המעלה יביא כמתת כלי חרס. ואכן, ירבעם מעוניין היה, שהנביא לא יכיר בשואלת, שמלכת ישראל היא. אלא שהפעם לא הווכר כלל „כלי יוצר חרס“, כפי שהודגש כאשר היה צורך בכך. והרי חייב היה ירבעם, אילו היה ממש בהסבר הפסיכולוגי האמור, לפרש ולהדגיש את טיבו של הכלי, שמא תיקח המלכה בקבוק זכוכית או נחושת.

⁷ James L. Kelso, *The Ceramic Vocabulary of the Old Testament*,

BASOR Supplementary Studies 5—6, 1948, p. 36.

משני המקומות. שהוזכר בהם הבקבוק בתנ"ך, אין ללמוד על צורתו. כלום מצוי בתרגומים רמז לסברה המקובלת?⁷ השבועים תרגמו בקבוק פעם על ידי *σταμνος* (במלכים) ופעם על-ידי *βίχος* (בירמיהו). ושניהם אינם הולמים כלי שצווארו ופיו צרים. הראשון הוא מין כד בעל גוף כדורי, שצווארו נמוך ורחב, בסיסו שטוח ואוונטיים בגופו מצדדיו⁸, וכמוהו השני⁹. בראנד מזהה את הבקבוק המקראי ל"בוק" התלמודי, המצוי רק בלשון רבים — בוקי סריקי, שמפרשים: כלים ריקים. מה צורתם של אלה, אין לנו יודעים. לפי בראנד יש להניח שהיו לכלי זה אוזנים, כמו ל-*βίχος*, פיו היה צר, ובוה תוא נבדל מן ה-*βίχος*, שהיה דומה ל-*σταμνος* רחב הפה¹⁰. ואין זאת אלא השערה כדי לאשר את הסברה המקובלת על הקול שמשמיעים המים, בצאתם דרך הצוואר הצר. בשעה שכרגיל בודק בראנד בספרו כל כלי וכלי ואבזיריו, הן במקורותינו והן במקורות חוץ, עד שיפסוק הלכה, הבדיל ללא כל חוכחה את הבקבוק מן *βίχος* היווני, אף הוא לא יכול להשתחרר מן האמוציות הלשוניות, שנתקשרו בשמו של הכלי.

ת"י מתרגם בקבוק על ידי זלוע¹⁰. הואיל ואין לנו יודעים עליו פרט כלשהו, לא נשאר לנו אלא להסתמך על משמעות השם, לפי זלוח בארמית. ת"י מעתיק "זלו מים" (תהלי' מ, יא) — זלוח, וכן ידוע לנו מהתלמוד זלח במשמעות שפך מים, הטיף, וזילחא דמטרא — זךם מטר.

בראנד מביא כמקביל לבקבוק המקראי ולבוק התלמודי את ה"בך" האוגריתית¹¹. בלוח אב"ה מסופר על סעודה לכבוד אלאין בעל, שבה המארח

נתן כוס (כס) בידו,

גביע (כרפנ) בשתי ידיו,

כלי רב ועצום למראה (בכ רב עט'מ רא).

ספל (דנ) גבורי שמים¹².

משום מה העיר קאסוטו (עמ' 75), ש"בך נראה מתוך העניין שם נדרף לכוס¹³, ולא כן. הבך — רב ועצום למראה — נדרף ל"כרפנ", המתורגם "גביע" (על סמך ירמ' לה, ה: ואתן לפני בני הרכבים גבעים מלאים יין וכסות ואמר אליהם שתו יין), שהרי כלי זה ניתן בשתי הידיים. והוא גופו מדגיש: הכוונה כאן לכלי הגדול שממנו היו מריקים את היין אל הכוסות" (שם, עמ' 74). וכיוון שזיהה בך לפך, ו"בארמית ובעברית המאוחרת" האחרון הוא כלי סתם, תרגם בך — כלי. ברור שקובעת (ועל כל פנים לגבי תעודות אוגרית) צורת השימוש במקורותינו העתיקים. במקרא סך הוא רק "סך השמן"; לפי המשנה "הסך והטפי שיעורן בשמן והצרצור שיעורו במים" (כלים ג, ב), וגם בתלמוד עיקר שימושו של הסך לשמן.

8. יהושע בראנד, כלי החרס בספרות התלמוד (ירושלים, תשי"ג), עמ' תסו. — בשמות טו.

לג משמש *σταμνος* לשבעים לתרגום צנצנת.

9. שם, עמ' עה.

10. בכתבי יב מופיע זלוע בכלי עשוי נחושת (שם, עמ' קיא).

11. שם, עמ' עה.

12. מ"ד קאסוטו, האלה ענת, עמ' 68.

אין אנו רשאים לתרגם כך – כלי סתם, ואין הוא מקביל לפך. נראה יותר זיהוי לבקבוק – בוק שנועדו ליין ולדבש. ומסתבר שאף הביקוס אחיהם של האחרונים הוא מבחינת שימוש, וספק אם ייווני הוא. כפי שמסתבר מן המילון¹³ אין כלי זה ידוע במקורות יוון לפני הירודוטוס. והוא מזכירו בתיאור מסעו בבבל (1, 194), כאשר יספר על הספינות שהיו משיטים במורד הפרת מארץ הארמנים ולרוב הן מוליכות ביקוסים מעצי התמר מלאי יין. הכוונה לחביות¹⁴ או כדים, שבצפון המבורך בעצים היו נוהגים לעשותם מעץ. ורגליים לדבר, שהירודוטוס מביא את השם המקומי של הכלי, שהוא ה"בוק" הארמי-בבלי, הבקבוק המקראי וה"בך" האוגריתי. מכל מקום לא נמנה על הכלים המבקבים. "בקבוק" של הבקבוק בא לו על סמך בקבק (בִּקֵּק) בערבית, המציין את שקשוק המים בהישפכם מתוך כד או כוז (כוֹז), כפי שמציין המילון הערבי, ולא דווקא מתוך כלי בעל צוואר ופה צר. ועיקר משמעותו של בקבק הוא: פטפט, התנפת, העלה אבעבועות (על הידיים), בעבע (מים רותחים); ואח לו בערבית פקפק (فَقَق), בהוראת נבה, פטפט (פקפאק = פטפוט), המצוי גם בתלמוד בצורת פקפוקי מלים במובן פטפוטי דברים¹⁵.

ודאי רשאי הרוצה בכך לכלול בקבק – פקפק – בעבע ואף פטפט במדור השרשים האונומטופאיים, אבל לא ייתכן לצרף אליהם את הכלי בקבוק, כאילו על סמך צורתו. אין כל יסוד במקורות לתיאור שמתארים אותו, ונראה שהוא כעין כד או חבית (בלשון חז"ל מקבילה חבית לכד), והמים, כפי שראינו, מבקבים לאו דווקא מתוך כלי בעל צוואר ופה צר.

כאמור, ידוע הבוק התלמודי רק בצירוף בוקי-סריקי, במימרא הקשורה באישיותו של רב נחמן. כשמביאים ראיה בשם רב נחמן ואין היא נראית לרבא, תלמידו לשעבר, הריהו משיג על דברי האומרים: "לאו אמינו לכו לא תתלו בוקי סריקי ברב נחמן הכי אמר רב נחמן" וכו' (ב"ב קנא ע"ב; ע"ז לז ע"ב ועוד). רש"י מפרש: בוקי-סריקי – כדים ריקים, כלומר דברים שאינם טעם (ע"ז). יהא אשר יהיה מקורה של המימרא במי רבא (עיין סברתו של קוהוט בערוך חשלם, ערך בוק), מסתבר שנתלוותה לה המשמעות של "פטפוט" הבל, כדרך פקפוקי מלים דלעיל.

אף מוצאו של הפך נראה ללכסיקוגרפים כאונומטופאי (גוניוס-בוהל) וחם מסתמכים על פכה (והנה מים מפכים מן הכתף הימנית – יחו' מז, ב) ועל פכך – פכסך בעברית המאוחרת. בחקבלה למים יוצאים ולמים יורדים שבפסוק שלפניו תרגם הארמי: מפכים – נפקין, וכך העיר רד"ק: פירושו יוצאין לפי עניינו, ואילו רש"י הביא דרש של חז"ל ופירש: רחבים כרוחב פי הפך. בתיאורו של הנביא אין כל אחיזה לסברה, שכאילו ביקש לשוות ל"מפכים" משמעות שונה מזו אשר ל"יוצאים" ו"יורדים". אפס, כלי השמן היו בדרך כלל בעלי פה צר, "לפיכך בצאת הנוזל מתוכו השמיע קול מיוחד נוח ומרגיע כמו סך-סך, וחבקבוק שחית בעל פה רחב יותר, השמיע קול כמו בק-בוק ומכאן שמותיהם"¹⁶.

13. Liddell and Scott (אוכספורד), ערך βίλος.

14. וכך גם תרגם אלכסנדר שור (כתבי הירודוטוס).

15. עיין הערותיו של טורסיני במילון בן-יהודה לערכים א. פקפוק ו"ב. פקפק והמקבילות

שהוא מביא מסורית.

16. בראנדי, הנ"ל, עמ' תלב.

הצד המוסיקאלי בסולם הקולות של הכלים המבקקים אינו נהיר לי. וסבורני שהוא מפוקפק למדיי. האמוציונליזם הלשוני של בן התרבות אינו פשוט לשמש דפוס לריקונסטרוקציה של דרכי הלשון הקדומה. בשעת מתן שמות לחפצים כל שהם חייבת הייתה החברה הקמאית לחיאחו בסימנים בעלי משמעות אובייקטיבית (אובייקטיבית מבחינת הווייתה ותפיסתה היא). כיוון שלרשותה לא עמדו אותם האמצעים, המאפשרים לנו להפוך אמצאה לשונית מוצלחת (ולעתים אף חסרת טעם) של יחיד או קבוצה לנכס הרבים¹⁷. ובמידה שמדובר על שמות עצם מעולם הריצוף, ודאי שהפונקציה הישירה שלחם היא שקבעה את מתן השם.

פון-שטיינן מספר בספר מסעותיו: בשעה שהתארחו אצל שבט אינדיאני בדרום-אמריקה, ניתנה הזדמנות לילידים לראות, כיצד הלבנים מסרקים את שערותיהם. הילידים כינו את המסרק בשם שבו הם מכנים עצמות של דג מסוים, המצוי בסביבתם¹⁸. לגביהם חסר ערך הוא החומר שממנו הוכן הכלי, ואין חשיבות גם לצורתו. הואיל והם משתמשים בעצמות דג זה בתורת מסרק, הרי כל כלי שממלא אותו תפקיד אף יקבל את השם של אותן העצמות. והעיקר — הלכסיקוגראפים מתעלמים מן העובדה, שאותו יסוד של בקבוק ופכפוך מצוי במספר מלים שמיות קדומות, שלא יעלה על הדעת לפרשן על דרך האונומטופיאה. והן תפתחנה לנו פתח להבנת מקורם של הבקבוק ומרעיו. שאין הוראתם אלא „כלי נוזלים“, דוגמת הזלוע דלעיל.

ג

בעלי המסורה, שנקדו מקְּבִי נהרות (מבכי נהרות חבש ותעלמה יצא לאור — איוב כה, יא), נראה שהבינו: האל חובש (עוצר) את הנהרות מבכי, מלהזיל את מימיהם, כדי להוציא את התעלומה לאור. יפה היא אינטרפרטציה פיוטית זו, אך כיום מקובל לחבר את מבכי נהרות עם נבכי ים (הבאת עד נבכי ים ובחקר תהום התהלכת — שם לח, טז. ועיין הערותיו של נ"ח טור-סיני בביאורו לפסוקים). מכתבי אוגרית ידוע לנו „מבכ נהרים“ כמקום מושבו של אֵל והוא מקביל „לאפק תחמתמ“¹⁹. ובצדק הקבילו חכמים נבך ל„נבג“ בארמית וערבית בחוראת נבע.

במאמר „שמות הררים התלויים בשערה“²⁰ ציינתי, שאין לראות כמשמעות היסוד של אפיק את ערוץ הנחל או הנהר. אפיק הוא אחיו של נפק, ומובנו מוצא המים. אלא שגם מירוש זה מתבסס על תפיסה בלתי נכונה של השורש אפק-נפק, שכאילו הוראותו „יצא“ עיקרית היא, בשעה שאינה אלא תניינית.

17. מבחינת הסוציולוגיה של הלשון אומייניות ומאלפות הן העשרתו המכוונת ותתעשרותו הספונטאנית של חמילון העברי בדורנו. חקשר המחמיד עם הגולה (באמצעות חציתון, האוירון והרדיו) פביא לירי כך, שצעירים אשר למדו עברית בחוץ לארץ, מדברים, בבואם ארצה, עברית „ארצישראלית“ יותר מוז השגורה בטיהם של ותיקים, המתקיימים על גרסת ינקותם.

18. Von den Steinen, Unter den Naturvolkern Zentralbrasiliens, p. 168.

19. ח"א גינברג, כתבי אוגרית, עמ' 28. מ"ד קאסוטו, האלה ענת, עמ' 71.

20. לשוננו, תשי"ד, עמ' 51 ואילך.

מבך הנהרות ואפיק התהומות בשירת העלילה האוגריתית מושגים קוסמוגוניים הם. והכוונה היא לא לקוסמוגוניה בעיבודה המאוחר בחוגי החכמים, אלא לזו המיתוסית, וכמוהם מבכי נהרות, נבכי ים ואפיקי ים שבשירה המקראית. לפיכך אנו רק יכולים לתרגמם ללשוננו אנו, ללא סיכוי למיצוי המשמעות המקורית. אין להתנגד לתרגומו של אולברייט: Quelle = מקור²¹; ובלבד שנוכור: Quell(e) מחברים אותה מילונים עם jala (= מים) ועם gal (= הזה מים) בלשון סאנסקריט. כך יש גוזרים fons (= מקור, מוצא – בלאטינית) מן fundere (= שפך מים). אף בעברית עיקרו של מקור הוא „מעין” משורש קור=נבע²².

הסתעפות מושג התנועה, ההולכה, המשיכה מיסוד הרטיבות והלחות תופעה רגילה היא בעברית כבשפות אחרות.

בדרך כך התפתח אפק–נפק: ממשמעות היסוד של מעין (כי יבשו אפיקי מים – יואל א, כ – ועיין להלן), והערוץ בו זורמים המים (ועלה על כל אפיקיו – יש' ח, ז), שהוא גם ואדי, נחל (וכל אפיקי יהודה ילכו מים – יואל ד, יח), ואף עמק, בקעה (והשקיתי ארץ צפחך מדמך אל ההרים ואפקים ימלאו ממך – יח' לב, ו) – השתלשלה ממשמעות יצא, הלך. בן־יהודה, שציין שלוש חוראות של אפיק, ראה כעיקרית „חריץ באדמה שדרך שם יעברו מי הנחלים והנהרות”. ואילו לפי טור־סיני „אין אפיק בכל מקום אלא השקע באדמה, שהנחל או הים נתונים בו”²³, בדומה לכך אנו מוצאים בפירושים שונים של החדשים.

יואל בן פתואל מתאר את מכת הארבה, השרב והבצורת, שבאו או יבואו על הארץ, ובין השאר: „כי יבשו אפיקי מים” (א, ב). ערוצי נחלים יבשים הם תופעה רגילה בארצנו בימות החמה, ואף בחורף, עד שבאים זרמי מי הגשמים מן ההרים. לא להם מתכוון הנביא, אלא למקומות שהמים מצויים בהם כל ימות השנה. לפיכך הדגיש אבן־עזרא: „המקומות ששם מים רבים עמוקים”. אך הואיל ופירוש נכון במקרה זה בא מתוך שבחר במשמעות אחת של השורש אפק (לשון חוזק; ולעת עתה אינו שייך לענייננו), מן הנמנע היה להתאימו לדברי יואל במקום שני (ד, יח): „וכל אפיקי יהודה ילכו מים”, משום שכאן התכוון לערוצי הנחלים, שכרגיל אין בהם מים אלא לעתים מזומנות, ומעתה יתמידו לזרום.

ממשמעות היסוד „מים, זרם, זרום” הסתעף השורש פקק–אפק לחוראת היציאה, ההליכה: אפק–נפק.
וכן הדבר לגבי נבכיים.

הפעל בוך מצוי במקרא שלוש פעמים (שמות יד, ג; יואל א, ח; אסתר ג, טו), ופעמיים כשע מבוכה (יש' כב, ח; מיכה ז, ד). גזיוס־בוהל מקביל לו באכ בערבית (بالك) בחוראת verwirrt, vermischt = מעורבב, מבלבל;

²¹ W. F. Allbright, Die Religion Israels (1956), p. 87. התרגום הגרמני

הוא נוסח מעובד ומתוקן של Archeology and the Religion of Israel. ולא הבאתי את תרגומו של אולברייט אלא בתור לשון אחרון.

²² ועיין הערותיו של טור־סיני לערך קור במילון בן־יהודה.

²³ בפירושו לאיוב ו, טו; ושם יב, כא.

וכן בן-יהודה: נתבלבל. לפי מנדלקרן „ענינו בלבול וטרור הדעת“. אולם משצריך גזניוס-בוהל לתרגם „נִבְכִּים הם בארץ“ (שמות יד, ג), הריהו אומר: im Lande umherirren, ר"ל תועים הם בארץ. וכך נוהג י' שטיינברג. בן-יהודה, שלא רצה לגרוס לשון תועים, מנסח: „היה בבלבול ואינו יודע לצאת“. קאסוטו, בפירושו לס' שמות, אומר: „אובדי עצות הם באשר הם שם“. הריהו מבקש לשמור על המשמעות המקובלת של בוך ולקיים איך שהוא גם את „בארץ“. והרי אבותינו לא היו כלל מבולבלים בלשונם, ולא ייתכן שיאמרו: מבולבלים הם בארץ, במקום תועים הם בארץ.

כלום מצויה בתרגומים הארמיים אסמכתא להוראה „מבולבלים“, שתחייבנו לצאת ידי חובה של מסורת פרשנית קדומה? ת"א מעתיק נבכים: מערבלין; תרגום יונתן ב"ע: מטרפין; תרגום ירושלמי: טעיין.

ערבלא בארמית תרגומית פְּבָרָה (והנעותי בכל הגוים את בית ישראל כאשר ינוע בכברה — עמוס ט, ט. ת"י: כברה — ערבלא). מערבלין אינו מכוון למצב רוחני או נפשי, אלא להתרחשות פיסית: מטולטלים הנה והנה. וכן בערבית מע'רבֵל (مغربل) — מנופה בכברה, מפוזר (על פני השטח).

טרף — משמש בארמית תרגומית לתרגום גלל (ש"ב כ, יב), רטש (מ"ב ח, יב; יש' יג, טז), געש (יר' ה, כב); ובתלמוד לשון חבט, גענע, טלטל, זרק. אף טירוף הנפש, טירוף הדעת, טירוף הרוח הובנו כהתרחשות פיסית, אם מלשון טלטול וכדומה ואם מלשון טָרַף לתרגומם של הארמים „ותפעס רוחו“ (בר' מא, ח) — „ומטרפא רוחה“ מעיר רש"י: מקשקשת בתוכו כפעמון.

טעיין — הוא: תועים, „וימצאהו איש והנה תועה בשדה“ (בר' לו, טו) — ת"י: והוא טעי בחקלא.

התרגומים הארמיים וכן השבעים גרסו נִבְכִּים בהוראת תועים, הולכים ממקום למקום. כך מחייב גם הגיונו של הפסוק. ואף הבחינה הסימאנטית מאשרת הסתעפות זו של השורש בוך או נבך.

העובדה, שבעלי המסורה נקדו נִבְכִּים, ייתכן שרומזת היא על כך, שהם גזרוה לא מן בוך, אלא מן נבך. במקרה זה עלינו להחזיר למילון המקראי את הפועל נבך במשמעות תעה, הלך ממקום למקום בצד הפועל נבך — נבע. על ידי כך נקיים מצוות השבת אבדה, ובה בשעה גם מצוות כיבוד אבות: לא נהיה טופלים על עורכי המקרא אשמת בלבול לשון ולא נתלה בבעלי המסורה שרירות לב במלאכת הנקוד.

ד

כפי שאמרנו לעיל בא בקבוקו של הבקבוק על סמך בִּינָה בערבית, שמשמעותו פטפט, התנפח, העלה אבעבועות (על הידיים), בעבע (מים רותחים)²⁴ וכן מלשון שפיכת מים מכלי (ולאו דווקא בעל צוואר ופה צר), בחשפעת הערבית נחאזרחו בערבית של ימי הביניים „המים המבקבים“ ו„בקבוק המעיים“ (ר' מילון ב"י ערכים בקבוק ו־בִּקְבָק). ואז, כפי הנראה, ניתן הפירוש המקובל עד היום לבקבוק המקראי, פירוש שאין לו אסמכתא

24. לבעבע המים הרוותחים — פטפט — הקבל רחח (=לחמם את המים עד שיבעבעו).

שבא בטורית במשמעות רטן, מלפל, דבר (גזניוס-בוהל, בן-יהודה, ערך רחח).

במסורת קדומה. ובה בשעה נתאזרחו בפרשנות העברית האינטרפרטציה החד-צדדית של חשרש בקק.

בקק (ב) משתמע בערבית להרבה פנים: „נתן הרבה פרי, ילדה האשה הרבה ולדות, המטירו השמים הרבה מטר, בקע וקרע, ותפיץ ופזר את ממונו, וחריק הכלי ממה שהיה בו, ובארמית וסורית עוד במשמעות רקבון ותשחתה“²⁵. האמוציונליות הלשוני כפה על פרשניו (רש"י ורד"ק) משמעות אחת ויחידה של בקק בתנ"ך — לשון ריקנות. אולם דווקא במקום שם הוסמך בקק ל„בקבוק“ קשה לקבל פירוש ברוח זו. „ובקתי את עצת יהודה וירושלים במקום הזה והפלמים בחרב לפני איביהם ובידי מבקשי נפשם“ (יר' יט, ז). אף ב„יהודה, שהצביע על האפשרויות המרובות, הגלומות בשורש בקק, מפרש בעקבות קדמוניו: „בקתי את עצתו, עשיתי ריקה, שאין בה תועלת של כלום“. והרי כבר בתנ"ך אנו מוצאים פירוש מתקבל על הדעת, שאין בו משום עיוות ההיגיון הלשוני: ואקלקל את מלך אנש יהודה ויתבי ירושלם“²⁶. כלשון נופל על הבקבוק הנשבר השתמש הנביא ב„בקק, ואין זה מן הנמנע, שחתכוון לשתי הוראות של הפועל: שבר (בקע) ושחת.

בקק בערבית יש לו, כפי שהובא לעיל, גם המשמעויות המטיר מטר, חתיו מים מן הפה, ומאידך גיסא — פטפט. הקשר בין הגשם, והיסוד הנוזל בכללו, ולבין הדיבור ידוע לנו משירת המקרא והוא מקוים בלשון גופה, „יערף כמטר לקחי, תול כטל אמרתי“ (דב' לב, ב). „כי כאשר ירד הגשם והשלג מן השמים ושמה לא ישוב, כי אם הרוח הארץ והולידה והצמיחה ונתן זרע לזרע ולחם לאכל, כן יהיה דברי אשר יצא מפי לא ישוב אלי ריקם“ (יש' נה, יא—יב). ואין אלה דימויים פיוטיים בלבד. לעתים קרובות אין גדולתו של המשורר מתבטאת אלא בהרחבת עולם הדימויים, שנחגבשו כבר בלשון גופה. מבחינה אטימולוגית אנו מוצאים אותה הסתעפות בשורש נטף („אחרי דברי לא ישנו ועלימו תטף מלתי“ — איוב כט, כב). ואף כאן אחדות המושגים של נטיפה והטפה מכוונת על ידי המשורר לאפיק חדש, מחוץ לנתוני התקבולת הלשונית: „ויחלו כמטר לי ופיהם פצרו כמלקוש“ (שם, כג). שלוש פעמים בא נטף מקביל ל„נבא“ (עמוס ז, טז; יחז' כא, ב; שם, ז). ולפיכך דרשו חז"ל: אין יטפו אלא נבואה (מדרש תהלים). ג' הופמאן דרש סמיכות זו על שם הריר, הנוטף מפי הנביאים הפגניים בשעת התנבאותם (גזניוס-בוהל, ערך נטף). הואיל ומושג ההבעה, האמירה כלול גם ב„נבע“, נוכל לוותר על הסבר נאטורליסטי ומשונה

²⁵. בן יהודה, ערך בקק, וכן יש להוסיף את ההוראות: חתיו מים מן הפה, נבט, פטפט.

²⁶. קלקל משמש בתרגומים בשביל חסר עצה (שם"ב יז, יד), סכל דעה (יש' מד, כה), ומאידך גם בשביל בלע—שחת (שם"ב כ, יט—כ), ונראה ש„שחת“ היא המשמעות העיקרית של קלקל בתרגומים (בלע בהוראת בלב מתרגם הארמי סלעם, שפעל מן לעם).

מן הראוי לשים לב לכך, שהשבעים מביאים: ובקתי את עצת יהודה ועצת ירושלים במקום הזה; והארמי: ובקתי את עצת אנשי יהודה וישבי ירושלים במקום הזה — לעומת ובקתי את עצת יהודה וירושלים במקום הזה שבנוסח המסורה. אם לקבל את הנוסח הארמי, תהיה התוספת „במקום הזה“ מיותרת מבחינת הריחמוס, ומבחינת טעמים של הדברים ודאי שהיא מיותרת. ייתכן אפוא, שחיא נשתרבה מהפסוק הקודם, הריני מביא השערה זו, אף שעשויה היא לסיע יותר לפירוש המסורתי, בה בשעה שלגבי הפירוש הארמי אינה מעלה ואינה מורידה.

זה. עלינו לראות את הסמיכות בין נזילת המים ובין הדיבור כמושרשת במוצגי האדם הקדמון, אף אם נשאר הקשר בלתי מובן לנו.
לא רק בעברית ובלשונות האחרות אלא גם בשפות החודו-אירופיות משמשות מלים, המציינות את זרימת המים, לציון קולות של בעלי-חיים ושל גוני רעש בטבע. שאין כאן אונומטופיאה – מוכיחה רבי-גוניותן של צורות לשון אלו. זרם המים, פעם אדיר ושואן ופעם מפכפך ומלמל, עשוי להתאים באורח טבעי לקריאת שמות שונים ומשונים; אך ייתכן, שאין הקשר כה פשוט ונראה לעין.

ה

שלאבותינו היה ידוע הפועל בקק בהוראת מים, זרם – מוכיח שמו של נחל²⁷ בַּקַּק.

בין החוראות השונות של בקק בערבית הבאנו לעיל גם בקע. וכן בארמית תרגומית. בשמות יב, יב ובבמדבר לג, ד דורש ת"י: טעוות פחרא מתעבדין בקיקין, כלומר נעשים בקעים, שברים²⁸. ואכן, אין בקע אלא בקק בהגברת התהודה הגרונית-לועית.

בלשון המקרא מודגש הקשר בין הפועל בקע ולבין פרץ המים הדגשה שאין לעבור עליה, וכבר הצביע על כך מ"ד קאסוטו²⁹. לדעתו יש לבקש את ראשיתו במסורת הבבלית על בריאת העולם. ספר היצירה של הבבלים מספר, "שהאל מרווד בקע בחרבו את גופה של תַּעֲמַת, אלת האוקינוס הפרימיטיבי, לאחר שהרג אותה. גם בשירת העלילה הישראלית על מרד הים בבוראו נמשך כנראה השימוש בפועל זה, וכן הוא שכיח בספרות המקראית, לא רק כשרומו הכתוב לדיכוי הים המתמרד והנהרות בעלי בריתו, אלא כשמדובר בכל עניין המראה את שלטונו בלי מצרים של האללים על המים שבעולם, למשל בקריעת ים סוף או בהוצאת מים מן הסלע".

ודאי שאינני נוטה להפחית מערכה של השפעת המיתוס על התפתחות הלשון הקדומה. אלא שבמקרה הנדון נתפס קאסוטו לאינטרפרטציה מיתוסית, שאין בה ממש. אין "בקע" בעלילת הבריאה הבבלית. מרווד חחק את גווייתה של תאמת לשני חצאים, "כחלוקת דגה לשני חלקים חילקה", כפי שהביא קאסוטו גופו בפרשת בראשית³⁰. וכן אין הפועל בקע משמש בשירת העלילה הישראלית, ובמקומו באים: חצב, חרב, פרה, שבר, דכא, מחץ – כפי שאפשר להיווכח מן הדוגמאות שהביא קאסוטו עצמו³¹.

ומהיותו כמות לאינטרפרטציה המיתוסית, אין קאסוטו מפריד בין שתי מערכות של תיאורים, הבאים בצוותא. לדעתו "נהרות תבקע ארץ" (חב' ג, ט)

27. בקשר עם מעבר יבוק מביא הכתוב את הפועל אבק, המצוי סעמיים ורק בפרשה זו;

והוא מדרש לשם יבוק. אלא שבמקרה יש כאן יותר ממדרש מלים, ועל זה במאמר הבא.

28. יתכן ש"פקק" ו"פקס" בלשון התלמוד, במובן זעזע, הסתעפו כהוראה מוחלטת מן בקק—

בקע—פקע.

29. מנח עד אברהם, עמ' 17.

30. מאדם עד נח, עמ' 15.

31. שם, עמ' 18.

לפי המשך העניין שם יש לפרשו: בקעת על הארץ את הנהרות המתמרדים; וכן בתה' עד, טו: אתה בקעת מעין ונחל' (שם).

לגבי האחרון משער קאסוטו, ש"בקעת" מקביל ל"טוררת", "שברת", "רצצת" שבפסוקים הקודמים, המספרים על אלהים "מלכי מקדם כשהוא פעל ישועות בקרב הארץ" (פס' יב"ד). ברם, פס' טו"ו מספרים כבר לא על מלחמות האל, אלא על סדרי הבריאה שקבע, והם מפורטים כמערכת ניגודים: בקע—יבש, יום—לילה, קיץ—חורף. אין בקיעת מעיין ונחל כאן מכוונת להכנעת המים המתמרדים, אלא לעצם הפקת מים לצורכי הברואים.

וכן גם בתפילה לחבקוק. מלחמות האל מתוארות עד "סלה" שבפס' ט. ואילו החל מן "נהרות תבקע ארץ" מתחיל תיאור תגובתם של הארץ, ההרים, התהום, השמש והירח, הרועדים מאימת הבורא. לנוכח מעשי גבורתו. וכבר רמזו חכמים, שפסוקים אלה במזמור זה מקבילים לפס' יז"ט בתהלים עז. לנהרות תבקע ארץ" שבכאן מקביל "רגזה ותרעש הארץ" שבתהלים, כלומר: לא האל מבקע (מרוצץ) את הנהרות, אלא הארץ מבקעת מתוכה נהרות מרוב אימה.

"בקע" בקשר עם המים אינו מושג מיתוסי, אלא — דוגמת בקע — עיקרו: מים, זָרם או זָרם (ההכרעה תלויה במתן זכות הבכורה בהתפתחות הלשון לשם או לפועל. ומתקבל ביותר על הדעת, שלכתחילה לא הבדילו ביניהם).

בקיעת ים סוף, בקיעת צורים להוצאת מים, בקיעת המכתש לשמשון — אין בהם עוד מן השימוש בהוראה הקדומה של "בקע", אלא בהוראה שהסתעפה ממנה: פתיחה בכוח, שבירה. לא כן הדבר בצורות לשון דלהלן: נבקעו במדבר מים ונחלים בערבה (יש' לה, ו); בוקע מים מפניהם (שם סג, יב); נהרות תבקע ארץ (שהבאנו לעיל); בדעתו שמים נבקעו ושחקים יערפו טל (משלי ג, ב). כאן מוגבל השימוש ב"בקע" לתיאור חופעה מסוימת: פרץ המים והוא כמו נבק, נבע, משמעות יסוד זו של "בקע" נשתמרה בערבית בפועל (سَقَى), שהוראתו

בבניין החמישי והשביעי — سَقَى, إِنْسَقَى — מציינת שִׁטְף מים מהענן. בקע במשמעות המקובלת אינו פותר את מוצאה של "בקעה", שהיא עמק, מישור ולא "גיא בין הרים", כפי שעוד מפרש י' שטיינברג, אף על פי שתירגם נכון: Tal. יש נוטים לקשר Tal בגרמנית, dell-dale באנגלית, dol בלשונות הסלאביות — בהוראת בקעה — עם θαλασσα ביוונית (=ים). על כל פנים ברורה הוראת היסוד של dol = מים מתוך שכיחותו בשמות של נהרות בשטח תפוצת הלשון הבולגרית בחצי האי הבאלקאני: Suchi-dol, Ribin-dol, Iundol ועוד, המקבילים לשמות אחרים, בהם המרכיב השני הוא reka (=נהר, סלאבית), כגון Bjala-reka — מצד אחד; ומאידך גיסא שמות, שבהם המרכיב השני הוא dere (=נהר, תורכית), כגון Kar-dere³².

אין הבקבוק נקרא על שם הקול שמשמיעים הנוזלים בהישפכם, אלא על שם היותו כלי נוזלים, ומעיקרו אינו אלא כד או חבית. וכמוהו אין גם מוצאו של הפך מחיקוי לקולות הטבע.

וודאי שלא לבקבוק התכוונתי. גם להבא יישאר בחזקת כלי בעל צוואר ופה צר. ורבים שימושי הלשון שנשתרשו בטעות, ואין הם פוגמים בחיותה של

³² H. C. Державин, История Болгарии, т. I, р. 83.

זו. אולי בשל כך יוצאת היא ברווח, מתרחבת ומתרעננת. אבל מסדה של הלשון היא החוקיות שבהסתעפות המושגים, חוקיות שבהיגיון של החשיבה האנושית.

היסוד בכ—סכ—בק—סך מציין את הלחות והזרימה בטבע, וממנו הסתעפו מושגי משנה, שרק חלק מהם הבאנו. הבחינה הסימאנטית מסייעת לנו לעמוד על דיוקם של מלים וניבים, אם על ידי גילוי הוראה חדשה ואם על ידי ברירת המשמעות הנכונה מתוך רבוי המטרות הפרשניות שנשתיירו בידינו. ואין לפקפק בחשיבותה של זו לגבי שפה, שהייתה במשך דורות רבים שפת הכתב בלבד. ברם, אין חוקר עשוי להתמסר למקצוע זה, שכרוך בו הרבה עמל מפרך, אלא אם כן יבקש לעמוד על דברים, שהם כבשונה של הלשון וממילא גם כבשונה של רוח האדם.

דוגמת האלים בסיפורי הבריאה הקדומים, שניצחו את חתוהו של המים החייליים והשליטו סדר ומשטר בבריאה, כובש האדם בהבל פיו את העולם הנברא ומשווה לו דמות וצורה של קבע. קריאת שמות לדברים מתפרשת כחשתלטות עליהם כבר בתפיסתו של האדם הקמאי. וכך גם דעתה של הפילוסופיה, הן זו שכנקודת מוצא משמש לה הלוגוס והן זו שרואה בקריאת השמות צורך העשייה ובת־לוואי לעשייה.

המחבר נמנה על האסכולה השנייה, המטריאליסטית, והריהו מתייחס אל השתדלות החוקרים לתלות באדם הקמאי כוונות פילוסופיות של בני דורנו כאל פגיעה במדע. ובה בשעה הריהו מתנגד לכל ניסיון לפרש את אורח החשיבה של אבותינו הקדמונים ואת דרכם ביצירת מושגים ומלים בנוסח מטריאליסטי־פרימטיבי. יוצרי המושגים והמלים כבר היו נתונים בחוך חברה בעלת מסורת, שאולי טרם התגבשה לאידיאולוגיה, אבל הייתה בה עצמה רבה של חוויה קולקטיבית. וחוקר הסתעפות צורות הלשון חייב לבדוק, כיצד השתקפה היצירה הממשית, הריאלית, של הכלל והיחיד בחוויה הקולקטיבית ובמסורת שנצטברה, אגב הסתגלות והשתעבדות להן ואגב הכנסת שינויים מתמידים, אף אם היה קצב התמורות איטי ביותר.

מלשון חכמים*

א צ א ר י = ת ב ל י ן

(תיקון תשובת גאון)

בשיטה מקובצת לכתובות ה, א, על דברי התלמוד „מעיקרא אימת, אמר רב ספא מכי רמי שערי באסינתא“, הובאה תשובה לגאונים רב שרירא ורב האי:

ודקאמריהו אתרא דלא נהיגי בשערי אתחלתא מאימת?

מדמתחילין לתקן סעודת חופה לפום מנהגיהון: או דדיקרן אצוארי, או דשחטין חיותא, או דמגבלין עיס, כל אתרא לפום מנהגיהון. קיצור של תשובה זו נמצא אף בעיטור, ברכת חתנים: מהדורת ר' מאיר יונה, חלק א, דף סד ע"ג; דפוס לבוב, חלק ב, דף כח עמוד ב: לפום מנהג למיעבד, גיהוץ או ריקין או דשחטין תילתא (וצריך לומר: חיותא) או דמגבלין לישא וכו'.

חנוסח „למיעבד גיהוץ או ריקין“ קשה, כי למיעבד גיהוץ אין לו עסק עם התקנת הסעודה, שבה עסוק הגאון², וכן עשיית ריקין אינו עניין לכאן, שהרי מדברי הגאון אנו למדים, שחתחת העניין הוא קודם דקודם להכנת הסעודה עצמה, כמו שאמר „דשחטין חיותא, דמגבלין עיסה“, ולא אמר ביטול הבשר והבצק, שהיא פעולה קרובה יותר לסעודה, ולא עוד, אלא שאם גיבול העיסה נקרא כבר הכנה לסעודה — כל שכן עשיית ריקין!

בוודאי באה טעות זו של „גיהוץ“ ו„ריקין“, משום שלא הבינו את פירושן של שתי המלים „דיקרן אצוארי“, שבאמת קשות הבנה הן, ומה פירושן?

נראה שנפלו כאן טעויות קטנות, ועל ידי תיקון קל אפשר לעמוד על מובן האמתי של המלים.

„אצוארי“ — בוודאי מיותרת וי"ו, וצריך לומר אצארי, והיא המלה שנוכרת כמה פעמים בהלכות גדולות ופסוקות, ופירושה: תבלין. כגון הלכות גדולות ופסוקות תחילת הלכות סוכה: מאני מיכלא לבר ממטלתא כגון וכו'.

* עיין „לשוננו“ כרך יס (קובץ מיוחד), ירושלים תשי"ד, עמוד 61.

1. וכן בתנאי, ענין שבע ברכות ס"י צא.

2. בבית הכחירה להמאירי לכתובות, מהדורת הרב א' סופר, ירושלים תשי"ו, עמוד 89, כתב: כל שהתחילו להכין תכשיטין וצרכי חופה (ועיין שם הערה ט); ובודאי צריך לומר „תבשילין“, שהרי הגאון מדבר על צרכי סעודה, והרמב"ם, הלכות ברכות פרק ה הלכה ה, כתב: „משיחילו להתעסק בצרכי סעודת נישואין ולהכינה“, ובהלכות עבודה זרה פרק ט הלכה טו: „משיחילו לעסוק ולהכין צרכי סעודה“.

ומאני דתבלי ואצרי (הלכות ראו 23: וכלים שלתבלין); הלכות גדולות, ברכות, מהדורת רא"ש טרוב, דף יא סוף ע"א: ואי לחמה דאצרי הוא (= "הלכות פסוקות", שפרסם רי"ג אפשטיין בספר השנה, פרנקפורט דמיין, כרך יב, עמוד 111, שורה אחרונה: או פת האפוי בתבלין וכו'); הלכות גדולות, הלכות דם, מהדורה הנ"ל, דף קלד סוף ע"א: מידי דהוה אמוליתא דשדין בה בשרי שמכי ואצרי (הלכות גדולות אספמא, עמוד 559: ואצארי)¹.
וכבר פירש לעף, בספר היוכל להופמן, החלק הלועזי, עמוד 120: אצארי = תבלין, וכמו שמפורש אף בתרגומים הנ"ל. ועיין אף תוספת הערוך השלם, ערך אבזר.

ואם חתיקון הזה נכון, ובוודאי הוא נכון, הרי אפשר לעמוד גם על תיקונה של המלה הראשונה: מתוך השוואת שאר השורה, שבה פֻעַל (דשחטין, דמגבלי) לפני השם — אף כאן נראה שצריך לומר "דדיקין" (ונשתבשה ר מיויד), כלומר שכותשין את התבלין לשם סעודת חופה, ואף זה קודם דקודם לסעודה הוא.

סור, סיאור, שאור = עיקר ויסוד

ב"לשוננו" שנה יג, עמוד 122, בירתי את פירושו שלשם "סור" ואת הביטויים "חור לסורו", "סורו רע", שהם מעניין עיקר ויסוד של דבר. הבאתי שם דברי חז"ל ודברי פיוט ושירה כדי לברר את הפירושי. מאז נוספו לי כמה מקורות, שכדאי להודיע עליהם.

1. למקומות האלה בהלכות גדולות כבר ציין יי רייסמן במהברתו "קול מבשר", פראג תרי"ט, עמוד 16. לשם השלמות הביבליוגרפית יש לציין את השערות של יי סרלס, שהביאה ז' ס[ראנקל] בביקורתו על המחברת הו במונאטשריפט שנה ח (1850), עמוד 158: heisst im Pers. eigentlich oder אצארי muss אצאדי heissen. אצאד fehlerlos, edel, wird aber als Bezeichnung für verschiedene Bäume und Gewächse gebraucht, so für die Cypresse, Lilie u. s. w. (Verg. Vuller, Lex. persico-lat. I.29)

2. על הכתיב, "סיאור", "שאור" שהבאתי שם עיין אף, רות זוטא" א (יב): אמר ר' חייא אל תאמין בגר עד כדי דורות (ועיין לקמן הערה 2) שהוא תופש שאורו; ושם עוד: ותאמר רות איני יכולה לחזור למשפחתי ולשאורה של ע"ז של בית אבא (לשון מרווח), ואף המשנה בקידושין מב ע"א, כל שעסקו עם הנשים סורו רע" — הועתקה בפסיקתא זוטרותא, מטות, דף קמ ע"ב, שאורו רע", אלא שהמהדיר תיקן שם: סורו! ועיין על הכתיב "סאורו" מה שכתב לעף בביקורתו על "מדרש תנאים", מהדורת ר"צ חוממן [שם: גר שחור לשאורו (עמוד 118)] [OLZ II b (1908)], עמוד 319. בירושלמי דפוס ויניציא, עבודה זרה פ"ב ה"ב, גמ, "לסיאורו" וגם, "לסיאורו"!

3. בהערת המערכת שם עמוד 125 נזכרה הלשון שנמצאת בספר המעשיות של גסטר עמוד 88: חואיל ונתפרסמנו נחזור לְסֹרְיָנו, עמוד וחורו לְסֹרְיָנו. והנה חשיבותו של מקור זה במקומו מונחת, אבל מקורו של הסיפור הוא בפסיקתא רבתי, מהדורת איש שלום, קיא, ע"ב ושם: נחזור לאסורינו. והביא שם בהערה 1 בשם הו"א שהגיה, "לסורינו" (בלשון הרגיל בתלמוד), וא"ש הגיה, "לסוראיו" (לסיאורינו?). והנה אותו מעשה הועתק אף ב"מאור זרוע", הלכות תפילין, סימן תקלא (בשם "ילמדנו"; והא דאמר בילמדנו מ' אני מי מלך שמור), ואף שם הנוסח: נחזור לאסורינו! (ב"מאור זרוע העתיק; אל תאמן בגר עד עשרים ושתים דורות!). סיפור המעשה

הבאתי שם (עמוד 123) את דברי יניי בפיוטו (מהדורת זולאי, עמוד רכה, שורה מב) „הן גוי אשר מזנות היה סאורו, בנות כי האכילו לאב מבשרו“¹, ופירשתי מלשון הנזיל: עיקר ויסוד.

ויש לציין אף לשונו של „משנת ר' אליעזר“, מהדורת ענעלאו פ"ח, עמוד 330: בימי עזרא לפי שנשא מקצתן נשים נכריות וכו' וכל כך למה שתחלת שיאורן של גויים אינו אלא מזנות, שכן הוא אומ' באלומי עשו וכו' ואין צריך לומ' לוט שבא על שתי בנותיו והוליד מהם עמון ומואב².

ובלשון אחר, כגון איכה רבה, מהדורת בובר, ראש פ"ג (במקבילות אין לשון זה): „הלך אצל עמונים ומואבים וכו' אמרו לו: עיקר כל אותן האנשים אינו אלא מכלל ממזרות“, וכיוצא בו נמצא עוד במדרשות ובפיוטות, עיין זולאי, עיוני לשון בפיוטי יניי, ידיעות המכון לחקר השירה העברית, ספר שישי, עמוד ריא³.

ואף אברהם היה עיקר הייחוס, במדבר רבה פ"ג, יג, וכן „האבות הם שרשיהם של ישראל“, איכה רבתי, פתיחתא ב (בובר דף ב, סוף עמוד א), וכיוצא בלשון הזה, במדבר רבא פ"א, ד: „איל תקבית ליהושע וכו' צא ולמד מהיכן הוא מסעך“⁴, לא מן הגרים וכו'.

והביטוי „חזר לסורו“ — חזר לעיקרו, כמו שנתברר במאמרי הנזיל, נמצא מפורש כיוצא בו אף בדברי הפולמוס נגד רב סעדיה גאון, בספר הגלויי מהדורת הרכבי, עמוד רלב, סופו: „וכל זה מפני שחזר לעיקרו שהוא גבל וכו' (עיין שם הערות).“

וכן בתנחומא וישב, אות א: למה נתעסק הביה לכתוב ייחוסיהן של אומות העולם להודיע עקריהן ונווליהן שהיו כולן בני זמה וכו'. וכן „ילקוט

נמצא אף ב„חיבור יפה מהישועות“ לרב נסים גאון, מהדורת הירשברג, ירושלים תשי"ד, עמוד ס, והציעו בלשונו כדרכו, (הערה 8 בעמוד סא אין לה מקום, שהרי בפסיקתא בוודאי שאין לדבר על מוסלמים!)

כעת נתפרסם מדרש הגדול שמות על ידי מרגליות, והסיפור נמצא שם בעמוד תס—תי (ושם לנכון: לסורינג, לסורים), אף שם בטעות „בערבותא“ במקום „בערבותא“, כמו שהוא לנכון באור זרוע, (ואף הוא לא העיר עליו), וכן נמצא שם „ואית דאמרין גיור הוה“, כמו בספר חממשות, שאינו לא בפסיקתא ולא באור זרוע, ובוודאי שבגר היה מעשה, ויבואר עוד במקום אחר א"ה.

1. עיין בראשית רבא פרשה נא, ט (תיאודור, עמוד 539, ובציונים שבעמוד 393 שם): כל מי שלהוט אחר בולמוס של עריות סוף שמאכילין אותו מבשרו.

2. עיקרו של דבר נמצא כיוצא בו אף בבראשית רבא, סוף פרשה נג, 574 (ובציון שם): „רוק חוסרה לאוירה ועל עיקריה הוא קאים.“

3. והשווה אף „ורחל היתה עיקרו של בית“ — בראשית רבא פרשה עא, ב; והדרש „עקרת הבית“ — עיקר הבית (תנחומא בובר, חלק א, עמוד 184 ועוד) ידוע. ועיין „לשוננו“ שנה א, 323 והערת המערכת שם, עמוד 324, והערת וילנסקי שם עמוד 347, ובפיוטי יניי, מהדורת מ' זולאי, עמוד כט, שורה כח: „יושבת עקרת הבית, ישבה בעיקר בית וכו'“; שם עמוד לא, נה: והיא היתה עיקר הבית, ויושבת עקרת הבית.

4. והשווה אף „שלשה חזרו למטען“ („שחזרו למקומן שניטעו בו“, גנוי קדם, ספר חמישי, עמוד 176), ישראל, כסף מצרים וכתב לחות, פסחים מז סוף ע"ב.

תלמוד תורה בשם „למדנו“ עיין מאן The Bible etc. החלק העברי, עמוד רצ, סימן ז; וכן שם עמוד שנו: להודיע לבריות עקרון ונוולן, ומצאתי כעת שאף ר' יוסף בן נחמיאש בפירושו לירמיה ב, כא (ספר השנה, פרנקפורט דמיין, כרך תשיעי, החלק העברי, עמוד 15) פירש „ואיך נהפכת לי סורי הגפן נכריה“: „ואולי הוא מלשון רזיל חור לסורו פירוש נטיעתו, ר"ל שרשו רע“, וכן כיוצא בו גם פין, האוצר, ערך סורא וב'.

בהוראה של „שאור“ ל„עיקר הדבר“ השתמש אף ר' יהודה הלוי, בשיר „הלא יכון הלוך גוים לאורך“ (דיואן מהדורת בראדי, חלק א, עמוד 37, סי' כז) אמר: „לכל אדם שאר מטוב ורע / ומן הטוב לבדו כל שאורך“, בראדי ניקד: שאר, שארך; שאול יוסף, גבעת שאול עמוד 97: שאר, שארך, ועיין שם פירושו. אבל ברור, שאף כאן צריך לנקד: שאור, שאורך, כלומר: כל אדם ביסודו טוב ורע מעורב בו אבל אתה, ר' מבורך — רק הטוב הוא יסודך.

בית זה עמי היה בזמן שכתבתי את מאמרי — ושלחתי; כי בשני כתבי-יד של אוכספורד כתוב שאר, שארך חסר, ואמרתי: אילו הייתה הכוונה כפירושי, בוודאי היו כותבים „שאר, שאורך“, אולם כעת מצאתי בכתבי-יד הגניזה שבקמברידג', וכתוב בו: שאור, שאורך! ובא אחד והכריע את השניים לנקד כנ"ל, וכבר מצאנו לר' יהודה הלוי, שהשתמש בשאר בהוראה זו אף במקום אחר.²

וכך אף הפירוש בבראשית רבה תיאודור-אלבק, עמוד 1030: שבטים היו עוסקים במכירתו של יוסף ויעקב היה עוסק בשקו ובתעניתו ויהודה עוסק לקחת אשה והקביה בורא שאורו שלמלך המשיח.

„בורא שאורו“, כך הנוסח בכתבי-יד לונדון ונמחקה ש (עיין חוספת אלבק במנחת יהודה שם); ובמדרש הגדול, מהדורת מרגליות, עמוד תרמב: הקביה עוסק בשאירו שלמלך המשיח, וכן „בורא שאירו“ אף ב„פגיון האמונה“ עמוד 715 (הר"ש ליברמן, שקיעין, עמוד 74), ופירושו ברור: יוצר עיקרו של משיח.³

ואפשר שכך יש לנקד אף בבן סירא ז' כה:

בנות לך נצור שארם ואל תאיר אליהם פנים.

סגל במהדורתו (בן-סירא חשלים, עמוד מז, והשווה לשם עמוד מט) ניקד: שאַרם, ואמנם כך הוא אף לפי התרגומים. אבל ייתכן לנקד שאַרם, ולפי הביאור הנ"ל, והעניין מובן יותר לפי זה, והוא על דרך שאמרו בשם בן-סירא בסנהדרין ק עמוד ב: בת... בגרה שמא תזנה וכו' (ועיין מבואו של סגל עמוד 40—41; ובגוף הספר, עמוד רסד).

ומכאן אנו באים ללשונו הקשה של ר' אלעזר הקליר, בפיוט „וירד אבי סוכה“ (לשבועות), שפירסם פרנקל בספר היובל לצונץ, עמוד 207 של החלק העברי, נאמר:

1. והשווה אף הכתיב „שער סור“ (מלכים ב יא, ו) ו„שער היסוד“ (דברי הימים ב כג, ח), ודעת חז"ל על דברי הימים שלא ניתן אלא לדרש — ידועת, ועיין ירושלמי עירובין פ"א ה"א, וירושלמי כפשוטו שם, עמ' 295—296.

2. עיין מה שכתבתי במאמרי שם עמוד 128.

3. „ואולי צ"ל „בורא שאורו“ עיין מ"ש בתוספת ראשונים א, 162 (שקיעין שם).

לא תרצה סאור בצלם רקמתי

סן תזעק מרצה ואעיר חמתי

עד לא תחנף ואשקר באמונתי

עדות ח' נאמנה מחכימת פתי

„סאור“ כך בכתב־היד, והמהדיר ביקש לתקן סדור, כמו שנמצא בפיוט „איומה נכתרה“ לר' יצחק בר' משה (אוצר השירה והפיוט כרך א, 127, סימן 2007): לא תרצה סדור בצלמי ובגלמך וכו'.

וברור שאין צריך לתקן, ו„סאור“ הוא העיקר, ורצה לומר: לא תרצה נברא בצלם רקמתי. והרווחנו אף פֿעל מהשם „סאור“, שלא נמצא לפי שעה במקום אחר¹⁰.

ונראה שנמצא „סור“ בהוראה זו אף במגילות הגנוזות. במגילת ההודיות¹¹ נאמר:

ואני יצר החמר ומגבל המים, סוד הערוה ומקור הנדה; כור העוון ומבנה החטאה.

כבר העיר יגאל ידין¹² שיש לקרוא „סור הערוה“, אלא שהוא פירשו מלשון טינופת וצואה, וכפירוש רש"י בקהלת ד, יד על „מבית הסורים יצא למלך“. אבל אם הקריאה נכונה, ובצילום נראה כך, הרי פירושה כפשוטה – שורש הערוה, כמו „מקור הנדה“! בוא וראה שנמצא כיוצא בו אף בפיוט, אלא שבדפוסים ניקדוהו שלא כהוגן¹³:

בפיוט „אנוש מת יוכה וצבא דוק לא זכו בעיניך“ (לשחרית יום הכפורים) נאמר:

טמא משארו ומטמא בעודו ומטמא במותו.

בדפוסים ניקדו: מִשְׁאָרוֹ, ופירשוהו מלשון שְׁאֵר־בשר, כלומר בשרו מטמא, ועל דרך הכתוב „כי יחיה זב מבשרו“. אבל כל השורה מדברת על האדם מתחילת ברייתו ועד מותו; ויש לנקד „מִשְׁאָרוֹ“, כלומר טמא ביצירתו (עד שלא יצא מבטן אמו, נוצר מטיפה טמאה), ומתטמא בכל ימי חייו (בעודו) וכו'. והרי הוא ממש כמו במגילות הגנוזות, שהאדם טמא מעיקרו¹⁴.

10, בפיוטי ייני, עמוד שעג: כל יצור בצלם לא תרצה, בסידור רב סעדיה גאון עמוד שפו: לא תרצה מרוקם בצלם ד[מותי]. ובפיוט אחר של הקליר, קובץ על יד המחורש, ספר א, ירושלים תרצ"ו, עמוד ג: הנקרים בצלם ראש עפרות, בכתב־היד: הנקרים, ותיקן בראדי, וכתב: ואולי צ"ל: הנרקם.

11, אוצר המגילות הגנוזות ירושלים תשי"ד, לוח 85, שורות 21–22.

12, JBL 1965, עמוד 12.

13, על הפיוט, אימך נשאתי, שבו נמצא הלשון „מולדת שאורים“, כבר העירותי במאמרי „יש להוסיף, שעל פי פירושו של מטה לוי, „שיר ושארית“, קבע גור במילונו שם חדש: שְׁאֵר־שארית!

14, במאמרי עמוד 128 הבאתי את הברייתא של סנהדרין צב ע"ב: ששה נסים נעשו באותו היום וכו' ונימק סורו. ויש להעיר שבתנחומא נח, אות י, הנוסח „ונמק יסודו“, וכן במשנת ר' אליעזר, עמוד 278 „ונימוק יסודו“, והוא כפירושי: שור=יסוד, קרוים, קדמוניות התלמוד כרך א חלק ב, עמוד 265 והערה 5 שם, אומר שצריך לומר: „יסודו“, וכפירוש רש"י בלשון השני, וערוך ערך סר בלשון השלישי, ועיין אף יד רמ"ה לר' מאיר אבולעפיה שם: —

ע שות ס פ ר ים

ויתר מהמה בני הזהר עשות ספרים הרבה אין קץ (קהלת יב, יב) – תרגם בו חתרגום כפשוטו: הזהר למעבד ספרי חוכמתא סגי עד לית סוף. רש"י: אם באנו לכתוב לא חססקנו. והוא על פי פירוש חז"ל בפירובין כא ע"ב: „שמה תאמר אם יש בהן ממש מפני מה לא נכתבו? עשות ספרים הרבה אין קץ.“ וכיוצא בו בפסיקתא רבתי, מהדורת איש-שלום ח ע"ב-ט ע"א: „מהו ויותר מדברי תורה הוי זהיר בדברי סופרים, למה? שאלו באים דבריהם לכתוב (=ליכתב) לא היה קץ לספרים. עשות ספרים הרבה אין קץ אר אבא סרונגלא אם [יאמר] אדם לכתוב ספרים עוד לדבריהם [ויותר מהמה בנין] מהו מהמה בני? מהומה נכנסת בך (ועיין שם הערה כ).¹ וכן בקהלת רבה שם: שכל המכניס בתוך ביתו יותר מכ"ד ספרים מהומה הוא מכניס בביתו. וכיוצא בו במדבר רבה פרשה יד, ד, דפוס ווילנא נא ע"א.²

אף במילונות, כמו בן-יהודה, 4767 וגור, 775 עמודה ב, פירשוהו מעניין עשייה ממש („חבר וכתוב ספר“).

ואבן עזרא בפירושו לקהלת פירש: לקנות או לכתוב. ואמר ר' יונה אבן ג'נאח בספר הרקמה שער כה (כד), מהדורת ווילנסקי, עמוד רפב: „ר"ל מן עשות וכו' מנע בו מהתעסק בספרים המביאים על דעת העוסקים בהם אל ידיעת ההתחלות והיסודות אשר חוקרים בהם על היות בריאת העולם העליון והתחתון וכו'“ (בניגוד להחכמות התוריות וההחכמות המועילות), וע"ש עוד: „ומי שנטה בהזהר עשות ספרים הרבה אין קץ לצוות על עשותם ולהזהר על קנותם, לא למנוע ולהזהר מהם כאשר אמרנו אנחנו, איננו מוצא הנכונה מהרבה פנים וכו'“.

ואמנם מצינו לחז"ל במדרש תהלים קיט על הכתוב מאויבי תחכמני מצותך כי לעולם היא לי (וכן במדבר רבה פרשה יד, ד, דפוס ווילנא, נח ע"ד, ולקח טוב לקהלת, מהדורת פיינברג, עמוד 56): מהו „לי“? שלא עסקתי בספרים אחרים אלא בה, וכן שלמה אומר עשות ספרים הרבה אין קץ וכו'. ומצינו בשימוש לשון חכמים „עשיית ספרים“ בהוראת קנייה או כתיבה במדבר רבה פרשה יד, ב (דפוס ווילנא, נו עמוד ג): מי הקדימני ואשלם (איוב מא ג) א"ר תנחום ב"ר אבא מי שאין לו נכסים ועושה צדקה וגמילות חסדים וכו' מי שאין לו בנים ומוהל, ועושה ספרים ומשאל לן לאחרים, אמר הקב"ה זה הקדים וקיים מצותי עד שלא נתתי לו במה לקיימן, צריך אני

בהערה 5 (שם) הבאתי את „שאר שבעיסה“ שבברכות י"ז ע"א. ויש להוסיף, שאמנם השתמשו בהוראת משניות בביטוי זה למחשבות של רע וכיוצא בו, עיין מכילתא בשלח פ"ב על הכתוב „ויאמרו אל משה“ (וכן עכשיו במכילתא ד"ר שמעון בן יוחאי, עמוד 58): מאחר שנתנו שאר בעיסה באו אל משה וכו', ועיין אף תנחומא, בובר, פרשת נח, סימן ד: כאשר עשה דבר רע וידע שלא עשה דבר יפה והוא אומר מה עשיתי כך יתברך שמו של הקב"ה אני הוא שנחתי שאר רע בעיסה כי יצר לב האדם רע מנעוריו!

1. ועיין בר"ל, יאהרביכר שנה ה"ו, עמוד 120.

2. כאן יש כבר עניין של „קנייה ורכישת“, ועיין בשימוש לשונו של הגאון – תשובות הגאונים הרכבי, סוף סימן חכח: ואם נבוא לפרוט – עשות ספרים הרבה, ובגאונות חלק ג, עמוד 52: ואם צריך את כולן לבטלן עשות ספרים הרבה וכו'.

לשלם לו וכו'. (וממנו במנורת המאור לר' ישראל אלנקאוו מהדורת ענעלאו חלק ג, עמוד 393).

והוא על דרך זה הכותב תורה נביאים וכתובים ומשאלין לאחרים (כתובות נ סוף עמוד א), שאף הוא אינו כתיבה ממש. על פי זה תבין את לשונו של ר' שבתי דונולו בהקדמתו לספר חכמוני (פירוש ספר יצירה): „בעזרת אל חי לעד, הנותן חכמה ותבונה ודעת, בקשתי למצוא ספץ ונוהרתי לעשות ספרים הרבה ונתתי לבי לדרוש ולתור בחכמה וכו' וכו' וכתבתי לי ספרים מספרי חכמי ישראל הקדמונים ז"ל וכו'. כלומר השתדל להעתיק או לקנות ספרים הרבה". וכן אף בצוואתו של ר' יהודה אבן תבון לבנו: „כבדתיך בהרבות לך ספרים ולא הצטרכתיך לשאול ספר מאדם כאשר אתה רואה רוב התלמידים ישוטטו לבקש ספר ולא ימצאו, ואתה, שבח לאל, משאל ואינך שואל וברוב הספרים יש לך שניים ושלישים, ויותר עשיתי לך ספרים מכל החכמות הייתי מקוה שתמצא ידך כקן לכולם וכו'".

ברור מלשונו, שכוונתו שרכש לו ספרים (או שהעתיק לו ספרים). אבל באו חכמים והוציאו את הדברים מידי פשוטם. אברהם במהדורתו I have besides made for thee books: 57 עמוד א, Jewish Ethical Wills apparently — referring to compendia: 13 והעיר בהערה: — of all sciences etc. made for son's use by the father. הוסיף חכם אחר (הצוואה הנ"ל במהדורת „אמנות", מגלות לבתי הספר) ואמר: הספרים לא הגיעו לידינו. אבל כוונתו כפשוטו!

וכך יש לפרש את לשונה של מגילת אחימעץ (האיטלקי). מהדורת קלאר, עמ' נ: „וה' מסביב הניחו, ובתורת שעשועים שמחו, ובנכסים הצליחו, עשות ספרים הרבה עסק בכל כחו, ובנינים בנה לדירת שבחו". וכן בשירו של ר' אלעזר ב"ר יהודה בעל הרוקח: „אשת חיל" (אוצר השירה והפיוט כרך א, עמוד 383, סימן 8463; גזרות אשכנז וצרפת לא"מ הברמן, עמוד קסה):

עשתה לו (לבעלה) ספרים מעמלה.

יש אפוא צורך להוסיף במילונות עוד הוראה לעשות ספרים!

עשה עצמו חולה, עשה עצמו יהודי

אם יאמר אדם „פלוני עושה עצמו חולה", יגוהו בעלי לשון ויאמרו: לשון תרגום הוא, ומקרא מסייעם: שכב על משכבך והתקל; וישכב אמנון ויתקל (שמואל ב יג, ה)².

ואם יאמר אדם „פלוני עושה עצמו יהודי", נאמר לו: מוטב לומר „מתראה כיהודי", ובלשון מקרא „מתייהדי", וכמות שפירש רב אברהם אבן עזרא באסתר ח יז: מתייהדים, התיחסו על שבט יהודה (כלומר „הראו עצמם כאילו הם משבט יהודה").

1. ועיין אף ביאור קהלת לר' אברהם פריצול, קובץ על יד (המחודש) ספר ב, ירושלים

תרצו, עמוד עג.

2. בארמית, כגון מדרש הגדול שמות, מהדורת מרגליות, עמוד תרסו (ואיקצר), וספר המעשיות עמוד 12 (ואקצר), ובגיליון ספר המעשיות שם: „פיר' התחילה", וצריך לומר „התחלה", כמו שהעיר לנכון ש' קרויס, HUCA כרך רביעי, עמוד 382, אלא שנשתבש שם בביאורו!

אלא שמצאנו בלשון חכמים שני הלשונות הנזכרים ונמצאים כשרים לשימוש. במדרש אבכיר, ילקוט שמעוני לפרשת וישב, רמז קמ: אותו היום הלכו כולם לעיז והיא עשתה עצמה חולה וכו'.¹

בספרי דברים פסקה שמד, מהדורת פינקלשטיין, עמוד 401: לכו ועשו עצמכם יחודים (נוסח אחר: גרים).²

ומפורסם הביטוי: עשה עצמו אלוה, בראשית רבה צו, ה; תנחומא וארא אות ט; מהדורת בובר, אות טז; ילקוט שמעוני, שם רמז קפ, קפב; ובראשית רבה ט, ח: עומדים לעשות עצמן אלוהות, ועוד מקורות כיוצא בהם. בתנחומא וארא אות יד וכן שמות רבה ט, ח: משתבח ואומר שהוא אלוה.

ובארמית: עבד גרמיה. ירושלמי יבמות פ"ב הלכה ה (דפוס ויניציא דף יב סוף עמוד ד): רבי יוחנן הסנדלר עבד גרמיה רוכל וכו'.³

כעין זה, במשנה פסחים נד ב: לעולם יעשה אדם עצמו תלמיד חכם. וכן „אשרי מי שיכול לשום את עצמו אלם ולא אלם ממש" וכו' (טיילור, אבות, חלק ב, עמוד 44, סימן 84).⁴

ברגיל משמש כביטוי זה, כגון: ועושה עצמו כאחד מהם (סוף משנת פאה); מי שמשים עצמו כמי שאינו; מה אומנותו של אדם בעולם הזה ישים עצמו כאלם (חולין פט, א, ועיין שם דקדוקי סופרים, אות ע); לעולם ישים אדם עצמו על דברי תורה כשור לעול וכחמור למשאי (עבודה זרה ח ע"ב).

ובארמית רגיל כיוצא בו, כגון: נקט נפשיה כחד פרשא (עבודה זרה יח, א), וכיוצא בו בשבת קט, קרוב לסוף עמוד ב: אידמי ליה כפרשא; אבל אחר כך אצל אליהו: אתא אליהו אידמי לית כפרשא — הוא כפשוטו, וכרגיל אצל אליהו, תענית כא ע"א, קידושין כט ע"ב, סנהדרין צה ע"א, צו ע"א, קז ע"א, עבודה זרה יז ע"ב, יח ע"ב.

וכעין מה שאמרו: „גדמה לו כאשה יפה" (ילקוט בראשית רמז קסא; תנחומא בובר, הוספה לפרשת חוקת; ספר המעשיות, עמוד 94).

ת ת רות

כבר הובא שם זה למחלת „סתירת הנחיריים" — כלומר אדם שאינו מרגיש בריח — באוצר המונחים הפילוסופיים, צובל-קלצקין, חלק ד, עמוד 221, מנוסח רב סעדיה גאון בספר יצירה פרק ה (פירוש רס"ג לספר יצירה, מהדורת למברט, עמוד 102 ועמוד 103) ונוסח חכמוני (במילונו של גור ערך, תתרות, הובא בשם „חכמי המחקר").

1. ברשיי בראשית לט, יא: אמרה שהיא חולה; וכן במדרש הגדול שם; מפני שאמרה חולה היא.

2. במקבילות, בבא קמא לח ע"א ובירושלמי שם פרק ד הלכה ג — ליתא.

3. בספר המעשיות, עמוד 89, הרכיב מעשה זה במה שמבואר בבבלי יבמות קח ע"ב: „א"ר יהודה אמר רב מאי דכתיב מימינו בכסף שתינו וכו' שכרו אדם אחד בארבע מאות זוז ומנו ר' יוחנן בן גוריון (וראי טעות סופר!) ובא וסאל וכו' ועשה עצמו כמוכר תבלין, ועיין אף באוצר הגאונים, הפירושים ליבמות קח ע"ב (עמוד 280), שרמו לדברי הירושלמי, שהובא אף בתוספות דף קח סוף עמוד ב.

4. אבל הלשון „וישראל על שעשו עצמם נבזים ושפלים", תנחומא צו אות ב, שחובא אף בנ"יהודה עמוד 1051 סוף עמודה א — אינו עניין לכאן.

ונראה להוסיף עוד עדויות שלגאונים על נוסח זה בספר יצירה :
 (א) רב שמואל בן חפני, בקטע מספרו „כתאב אחכאם אלווגיה“ שנמצא
 בקמברידג', מביא את המעשה של בבא בתרא קמו ע"א—ע"ב ומוסיף : ותפסיר
 תתנית כשמא והי אלתי לא תשם שיא ידל עלי דלך קולהם פי הלכות יצירה
 פי אלמקאבלאת : ראיא (וסמאת) [וסמיות] שמיעה וחרשות שיחה ואלמות ריח
 ותתרות ויזיד דלך וציהא אנה קאל ריח צנון אני מריח בגליל וכו'.
 (ב) בתשובות הגאונים מהדורת ח' קיש, Gaoni Responsumok, בודאפשט
 1912, עמוד 13, סימן צח : פתרון תתנית שאין מריחה כלום ואין מרגשת בריח
 ומי שאינו מריח כלום נקרא תתן. והמכה הזאת נקראת תתרות, כאשר
 מפורש בהלכות יצירה אשר תחלתה בשלשים ושנים נתיבות פלאות
 חכמה. המהדיר העיר בהערה 8, שאינו בספר יצירה, ונמשך אחריו פוננסקי
 בביקורתו JQR, הסדרה חדשה, כרך ג, עמוד 426—427.
 (ג) ועיין לשונו של רב צהלל ב"ר נתנאל גאון בשירו „לצור יעקב אתן
 מהלל ושירים“, HUCA, כרך שלישי, עמ' 294 :

נְחִיר יָמִין וְיָרִיחָהּ מוֹל תַּתְרִים (=ריחה מול תתרות).
 בנוסחאות שלנו בבבא בתרא : תותרנית³, ועל פי נוסח זה השתמשו
 בו הראשונים, ר' יצחק בעל אור זרוע, הלכות מוצאי שבת (חלק ב סימן צב, דף
 כד סוף עמוד ג) : ואדם שהוא תותרן ואינו מריח אם יכול לברך בורא עצי
 בשמים כדי להוציא אחרים דבר זה כבר שלח רבי יהודה בר' קלונימוס בר'
 משה לרבי אפרים ואני תותרן ואינו מריח כל עיקר וכו'.

תותרת, לשון שארית ויתרון

מצינו לרב יוסף בן אביתור בפיוטיו שהשתמש ב„תותרת“ בהוראת שארית :

(א) יִזְמְתִי לְהוֹתִיר תוֹתֶרֶת לְאָדָם וְלַבְּהֵמָה וְלַצִּמִּית
 (יוצר, שפירסם זולאי ב„קריית ספר“ שנה ל [תשט"ו], עמוד 250).

(ב) יִאֻמְצוּ בְּעוֹזֶן תוֹתֶרֶת נוֹעַר (נוסח אחר : נער)
 צְמוֹתִי קֶדֶד קְרוֹטִי שָׁעַר
 (סילוק, „ארשת שפתי מציתי ואפער“, שפתי רננות, ליוורנו תרכ"ה,

רעד ע"א ; אוצר השירה והפיוט כרך א, 350, סימן 7713).
 כלומר שארית ישראל שנקרא נער (הושע יא, א) תאמץ בעוזן. וכיוצא בו
 במכתב שנתפרסם על מאן, The Jews etc, חלק ב, עמוד 125 : וכמו כן הודעת
 אודות התשעה עשר זהובים וחצי אשר נתאחרו עד עתה כי הם תותרת
 החוב וכו'.

וכן, כנראה, אף במכתב אחר (שם עמוד 61) : וממנו אנו דרי עיר קדוש
 י"י תבנה ותכונן, כת הרבנים תותרת הכנסיה שומרי תיקונים אביוני אנד[ם]
 וכו'. אבל במכתב אחר (שם, עמוד 193) „למען [תהיה] לך זכות תותרת על
 הקדמונות“, בוודאי פירושו : נוסף, יתר על הראשונות.

1. = ופירוש תתנית סתומת האף והיא (אשה) שלא תריח דבר, יעיד על זה אמרם
 בהלכות יצירה בתמורות : ראיא וכו', ויוסיף זה בהירות שאמר ריח צנון וכו'.

2. כן צריך לנקד, לא : יְרִיחָהּ !

3. אבל ברבינו גרשם ובערוך : תתרנית.

ומסופק הוא הלשון בשיר „אדירים ורוזנים” (שם עמוד 75):

קִּאֲדִירִים וְרוֹזְנִים גַּם קִנְיָנִים צֶדֶת יוֹשֶׁר קֶהֱלֶת הַגְּבוּלִים
בְּנֵי חוֹרִים וְתוֹתֶרֶת חֲקָמִים בְּחִירֵי עָם וּמַשְׁכִּילֵי אֲמוּנָנִים].

אפשר לפרשו מלשון יתרון. כלומר פאר החכמים, ואפשר לפרשו מלשון שארית, כלומר אתם שנשארתם מהחכמים. וראשון נראה עיקר. ודברי המהדיר שם אינם מסתברים.

תִּקּוּן

במאמרי הקודם, „לשוננו” כרך יט (קובץ מיוחד) ירושלים תשי״ד, עמוד 67, שורה 4 מלמטה (בפנים), נשמטה לצערי שורה שלמה (ותוקן בתדפיסים):
וכן בעירובין כב א איכא בינייהו אריך וקטין, ופירש רש״י: קטין קצר
ברחבו. (ועיין אף רש״י שם ע״ב ד״ה מעלות בית מרון).
ויש להוסיף עוד לשון „אריך וקטין” בחולין דף נה ע״ב: איבעיא להו
דאריך וקטין וכו’.

[כעת יש להוסיף את הלשון ב„מגילה חיצונית לבראשית”, אביגד־ידין,
ירושלים תשי״ז, דף XX, שורה 5: ומא אריכן וקטינן כול אצבעת ידיחא.]

השווא בהגיתם של בני-ת"מ

(סיום המאמר *)

§ ג. החטפים

1. חטף-פתח

א. בין חטף-פתח לבין שווא. במסורת הקריאה התימנית אין בין חטף-פתח (ואין צריך לומר: גם בין חטף-סגול ו) לבין שווא נע דבר. אין הקורא התימני מסתמך על סימן החטף, בבואו להבחין בין נעים לנחים בא', בה', בח' ובע'. הבחנה זאת נעשית לפי מבנה ההברות בתיבה; על עיקרון זה, כפי שראינו (§א, 1), בנויה ההבחנה בין נעים לנחים בכללה: שווא נח, כלומר שווא שמימושו "אפס", חותם את ההברה, ואילו פתיחתה, חוץ מאשר בקטיגוריה מסוימת של מקרים, היא בשווא שמימושו תנועתי. אמנם ברוב המקרים מתאימה מסורת-הקריאה של בני-ת"מ במקרא למובע במסורת הניקוד הטברנית, והיא מניחה את א', ח', ח' וע' שניקודן שווא, ומניעה אותן, כשניקודן חטף, אבל אין כאן הצמדה של מימוש לסימן תנועה מסוים: הקורא התימני מבחין בין נעים לבין נחים בעיצורים אלה לאו דווקא מתוך הסתמכות על סימן החטף או על סימן השווא.²

ברור שאף בסוגיה הנדונה, אשר, כאמור, אינה אלא עניין אחד — הבחנה בין נעים לנחים הבאים בעיצורים מסוימים — מתוך כלל מקרי ההבחנה בין נעים לנחים, משמש המתג סימן עזר חשוב. ואשר למתג, ראוי לזכור גם כאן³, כי אין הקורא מסתמך בקריאתו על הסימן המצוין בטכסט שלפניו — אלא על תלמודו, על מסורת הקריאה החיה שלו, אשר בה הגילויים המקבילים לסימן המתג הם הארכת התנועה שלפניו, ולעתים קרובות⁴ — גם פתיחת ההברה שתנועה זאת באה בה.

הדברים שנאמרו לעיל מכוונים בעיקר כלפי הבא ללמוד מחיבורי הדקדוק על ענייני נעים ונחים בא', בה', בח' ובע'.

דברי מהרי"ץ בחלק הדקדוקי לגבי הצורה נִתְּהִי-לִי (יחו' טז, ח) — "חשווא נח אף שיש געיא כי אותיות אחהע לא ינועו כי אם בשווא פתח", מבוססים

* סעיף א של מאמר זה ראה בלשוננו כ (תשט"ו), עמ' 10—20; סעיף ב ראה שם, עמ' 112—134.

1. שהרי בהגיתם של בני-ת"מ וזה הפתח לסגול; אחד הוא אסור דינם של חטף-הפתח וחטף-הסגול הטברניים בהגיתם המסורתית של ב"ת.

2. לדוגמה: כל הקוראים הניעו את השווא בתיבה הַעֲמֵק (ישע' ו, יא), אע"פ שבטופס המקרא שבו קראו נוקדה העי בשווא ולא בחטף, והשי' לעיל § א, עמ' 22 [13], העי¹.

3. השי' לעיל § א, 1, ג.

4. אבל לא בדרך הקבע, ואין כל מסורותיהם של ב"ת שוות בעניין זה, ראה שם.

על ההנחה שעצם מציאותו של סימן השווא, ולא של סימן החטף, באותיות א', ח', ח' וע', מעידה על נחותו של השווא ו. הנחה זאת עולה גם מן המחברות. במחברת הערבית אנו קוראים: „וביאן דלך כל כלמה יכון פיהא חרף מן חרוף אחהע וכאן דלך אלחרף מתחרך בשוא יגעלו עליה חין שוא ופתח גדול מתל אָנִי, קָלָא, קָנו, צָלו וחין יגעלוה מע פתח קטן מתל אָמֶת, קָהֶה ומא אשבהה. וחין יגעלוה מע אלקמץ מתל אָנִי חירם (מליא י, יא), קָלִי, קָרם ובית-ענת (יהושע יט, לח) ומא אשבהה. ולא יכדם מע גִיר האולאי אלחלאתה אלמלוך אבדא. וכדלך לא יוגד שוא ופתח או שוא וקמץ וסגול אלא עלי חרוף אחהע פקט פלאגל חֵדָא סמי אלשוא כֵאדם. וקד יוגד שוא מע הדֵה אלמלוך אלמדכורה עלי גִיר חרוף אחהע מתל אלדאל מן מרְדְכִי ואֶלקוֹף מן קְדמי (דניאל ב, ו) ומא אשבהה אלא אנה ליס אצלי כל בעץ' אלכתאב יעמלוה ובעצ'הם יבטלוה. אמא חרוף אחהע פלא תכון אבדא אלא בשוא ומלך כמא בינא" (עמ' 16).

שיעור הדברים: „ופירוש זאת²: כל מלה שיש בה אות מצותיות אחהע שהיא נעה בשווא, יושם בה [באות] פעמים שוא ופתח גדול, כדוגמת אָנִי... והדומים לו, ופעמים יושם [השווא] עם פתח קטן, כדוגמת אָמֶת... והדומים לו, ופעמים יושם עם הקמץ כדוגמת אָנִי חירם... והדומים לו. ואין [השווא] משרת לעולם אלא עם שלוש התנועות האלה. וכן אין שווא ופתח, או שווא וקמץ וסגול, נמצאים אלא באותיות אחהע בלבד, ובגלל זאת נקרא השווא משרת. יש שיימצא שווא עם אחת התנועות הנזכרות, שלא באותיות אחהע, כדוגמת חד' במרְדְכִי והק' בקְדמי, והדומים לו, אלא שאין הוא מקורי: יש סופרים הנוהגים בו, ויש שאינם מקיימים אותו. אבל אותיות אחהע לעולם אין ניקודן³ אלא בשווא ובתנועה, כאשר פירשנו.

דברי בעל המחברת העברית מקבילים לדברים אלה, אלא שהוא זהיר יותר בניסוחו, והוא קובע כי לשם הבעת ההנעה באותיות הנידונות יבוא „ברוב המקומות" (עמ' 62) — ולא בדרך הקבע כדברי בעל המחברת הערבית — סימן החטף במקום סימן השווא.

כללים אלה של חיבורי הדקדוק אין הקורא התימני נזקק להם. נכונה ראייתו של הרב יחיא קרח את העניין במאמרו „ברית-הלשון" — „וענין החטף שבאותיות אחהע אין לו צורך אצלנו לפי צחות לשוננו".⁴ ראיית זאת משוחררת היא מן הזיקה למסורת הניקוד הטברנית, והיא מתגלה גם בניקודם של כ"י תימניים, שממנו אנו למדים על זהותם של סימני החטף והשווא בעיני המנקד, כגון: שָלַל צָכְעִים לְסִסְכָא, שָלַל

1. השווא, למשל, גם את דבריו לגבי תְחַבֵּל (דב' כד, יז): „כתב ר"ק בשרש חבל כי החיית

בשוא פשוט והוא נח, ובכל חתיגאן, גם בירושלמיים, בשוא פתח".

2. המחבר בא לפרש כאן מפני מה נקרא השווא משרת (כֵאדם).

3. בעת שהשווא שבהן הוא נע.

4. השווא גרידי, 13.

צָקָעִים רַקְמָה (שופ' ה, ל; כת"י א, עמ' ב), ואין זאת אלא דוגמה אחת¹. — השימוש בסימן השווה לגבי כל שווא נע, יהא עיצורו אשר יהא, שכיח אצל נקדני תימן בייחוד בטכסטים שלאחר המקרא. כך נוהג למשל ר"ע קרח במשנה המנוקדת בידו (כגון: חֲמָשִׁים — ערכין ב, א; בָּאָבוּב — שם ב, ג — פעמיים), והוא הדין במשניות מנוקדות בידי נקדנים אחרים. בה בדרך הלך דמתי, שסימן שווא בצורות של לשון חכמים, שבהן היה הניקוד הטברני מקיים חטף-פתח: אָכָר, אָנוּ, אָסָר (מסורות ב', 63); אָבוּב, אָמוּס, אָבִיק, עָבִיט. עָצִיץ (שם, 65); חֲתָקָה (שם, 66)². אבל אין דרך זאת כללית בניקוד התימני התחתון כשמוא נוהג בטכסטים שלאחר-המקרא: כ"י מ של מדרש הגדול נוהג, במלים הבודדות שבהן הוא מקיים ניקוד, בדרך הניקוד הטברני, הן לגבי העברית (למשל: אָסִיקָחוּ — דף 14, עמ' ב'; חֲמֻרָה — דף 15, עמ' ב'), הן לגבי הארמית (למשל: טְהָרִיה — דף 7, עמ' א'; חֲסִיָּתָה — שם, עמ' ב'; צְנִישָׁא — שם, שם), וכן נוהגים כ"י אחרים. אין צריך לומר כי הנוהג של ציון השוואים הנעים בלבד, מבוסס על שיטת הניקוד הבבלי, שקדם לטברני בשימוש של בית³.

סיכומו של דבר: מסורת הקריאה של בני-תימן אינה זקוקה לעצם סימן חטף-הפתח (וחטף-הסגול⁴) כדי להבדיל בין נעים לנחים בא', ה', ח' וע', ובכך היא מתאימה למסורות ניקוד, כגון מסורת הניקוד הבבלי, שאינן יודעות סימן מיוחד המקביל לחטף הטברני⁵. דבר זה מסתבר גם לאור העובדה, שמימוש היסודי של השווה הנע במסורת ההגייה של בני-תימן הוא כפתח חטוף, בין הוא בעיצור שאינו א', ה', ח' וע' (4,ב§ דד) בין הוא בא', ה', ח' וע' (להלן, בב): בניגוד למסורת-ההגייה עבריות אחרות — רוב מסורות-ההגייה הקריות „ספרדיות“ — אין בני-תימן יודעים מימוש של הסימן הטברני של חטף-הפתח, שיהא נבדל ממימושו היסודי של השווה הנע.

בב. מימושי החטף. ההבדלים שבין מימוש השווה הנע הבא באחד העיצורים א', ה', ח' וע' לבין מימושו של השווה הנע הרגיל, מקורם בכך שהראשון אינו מותנה בעיצורים הבאים אחריו: ההתניות, החלות על השוואים

1. בירוע שגם במסורת-המקרא של טבריה בא חטף-פתח שלא בא', בח', בח' ובע', אבל בדרך כלל רק כדי להדגיש את נעומו של השווה (למשל: וְשִׁמְעָה — במד' כג, יח; בְּכַבְּדֵם — תהי' ער, ה), ואין כתבי-היד של המקרא אחידים בכך.

2. גומפרץ (מ"ש 4, חע' 8) מדגים את הצורה הַדָּס לפי דמתי (שם, 64), אבל לא ציין שאין זאת אלא דרך ניקוד, שאין בינה לבין הניקוד בחטף פתח אלא הסימן בלבד. ראוי להבדיל בין דרך ניקוד זאת לבין ניקודן השוואי של א', ח', ה', ע', המלמד על הנחת הגרוניות בצורות שבהן נעות הן לפי המסורת המקובלת, עיין בדבריו של חנוך ילון, על הגיית החספים והקמץ החטוף באשכנז, עניני לשון (תשיב), 81—86.

3. לדוגמות ר' קאהלה אצל ב"ל, 113. — השווה גם לשוננו כ (תשט"ז), עמ' 15

[—לעיל, עמ' 8], הערה 1.

4. ראה הערה 1 בעמ' 104 [44].

5. הסימן המקביל לחטף-הקמץ הטברני בניקוד הבבלי המורכב אינו עניין לכאן.

הנעים שלפני י' ולפני א', ה', ח' וע', אינן חלות על השוואים הנעים הבאים בא', בה', בח' ובע' גופן¹. מהויותיהם של מימושי חטף-הפתח (וחטף-הסגול²), שאינו מתוג. הן: בח' ובע' — a או a^a; בא' ובה' — a^a או a^a. מימושי החטף הבא בא' ובה' שווים הם למימושי של השווא הנע הרגיל, בעת שאין הוא מותנה בעיצור הבא אחריו (§ ב. 2, בב). דוגמות למימושי החטף: אָרֶם = ʔarom (ישע' ז, א) ; תֶּאֱמִינוּ = ta:ʔmi:nu (שם. ט) ; אֶשֶׁר = ʔasār (שם. טז) ; בְּנֵהְלִי = b^ana:h^ale (שם. יט) ; תִּנְצְצִיזִים = hanna:ʔasuzi:m (שם. ח, יט). (שם, שם) ; תִּנְהַלְקִים = hannā:halōli:m (שם) ; אֶלְהִיו = ʔelō:how (שם. ח, יט). ההבדל בין מימושי החטף שבא' ובה' לבין מימושי החטף שבח' ובע' מקביל מבחינה איכותית להבדלים שבין מימושי הפתח שבא' ובה' לבין מימושי שבח' ובע', בעת שהברתו פתוחה (והשווה דברינו על היחס שבין מימושי השווא למימושי הפתח: § ב. 2, בב).

היחס שבין החטף המתוג לבין החטף שאינו מתוג, כמוהו כיחס בין השווא המתוג לבין השווא שאינו מתוג. בע' החטף המתוג הוא a (או a^a) ; בא' ובה' — a: (א) ; ā: (ä). נבדקו התיבות הבאות: אֶשֶׁר (תהל' א, ד) ; אֶלְהִי (כב. ג) ; אֶלְהִי (מא. ד) ; אֶשְׁחָרֵךְ (סג. ב) ; עֲנִי־עַם (עב. ד) ; הֲלֹא-אַתָּה (פה. ז) ; עֲלִי-עֶשׂוֹר (צב. ד) ; עֲלִיתִיו (קד. ג) ; אֶנִּי-עַבְדְּךָ (קטז. טז)³. אין בידי עדות לגבי חטף מתוג בח'.

כל האמור על שווא בעל עיקריות שאינו מתוג (§ ב. 5), כוחו יפה לגבי החטף. מן הטכסטים המקראיים שבדקתים אין בידי אף דוגמה אחת לכך ; במשניים השווה למשל: מַעֲשֶׂר = maʔá:ser (דמאי ז, א).

2. ח ט פ - ק מ ן

מימושו של חטף-הקמץ, בין בסדקיים ובלועיים, בין בעיצורים אחרים, אינו נבדל איכותית ממימוש הקמץ⁴. מבחינה כמותית, מימושו של הקמץ בתנאים המקבילים, כלומר בהברה פתוחה — בין היא בעלת עיקריות, בין היא נטולת עיקריות — הוא תנועה ארוכה או בינונית, ואילו חטף-הקמץ הוא בדרך כלל תנועה קצרה: בְּחֶרְי־אֶף = bo:hori-ʔaf (ישע' ז, ד) ; סִבְּלוֹ = subbolō: (שם ט, ג).

בניקוד הנוהג אצל בני-תימן, יש שבאה לידי ביטוי מסורת קריאה אשר אינה מקפידה על הבחנת חטף-הקמץ מן הקמץ: בכ"י תימניים של המקרא שניקודם בבלי, מצוין חטף-הקמץ בדרך כלל בסימן הקמץ או בסימן השווא⁵,

1. השווה לעיל § ב. 2.

2. ראה הערה 1 בעמ' 104 [44].

3. אף בפרשה זאת אין כל הקוראים שווים בעניין המיתוג. קיומו של המחג הוא כללי בתיבות אֶשֶׁר (תהל' א, ד) ; עֲנִי־עַם (שם עב. ד) ; באחרות יש קוראים המקיימים את המחג, ויש שאינם מקיימים אותו.

4. הבדלים חסיבתיים במימושי חטף-הקמץ, שיש להציגם לאור ההבדלים במימושי הקמץ,

לא יידונו כאן.

5. קאהלה אצל ב"ל, 118 ; קאפח, סיני כט, רסא. — מעמים מצוי גם השימוש בסימן

המורכב (≤).

ואף בכ"י תימניים שניקודם תחתון אנו מוצאים שימוש בקמץ במקום שהמסורת הסברנית מחייבת חטף קמץ (למשל אֶהֱלֶךְ — ישע' נד, ב — כ"י ה דף ב' עמ' א' שו' 11); נראה כי מקורו של שימוש זה במעבר מן הניקוד הבבלי (הפשוט) אל הסברני. דרך ניקוד זאת אינה משקפת את מסורת הקריאה התימנית המקובלת, שאשיותיה בניקוד הסברני: כאמור, מבחינה מסורת קריאה זאת הבחנה כמותית בין חטף-הקמץ לבין הקמץ.

המשווה אלו לאלו טכסטים של לשון חכמים, שנוקדו בידי נקדנים מבני-תימן, יעמוד על חילופים שבין חטף-קמץ — בעיצורים שאינם לא סדקיים ולא לועיים — לבין קמץ ולבין שווא. עיין בניקודיהן של חתיבות הבאות: דְּמָאִי (אלשיך; משנת נדאף; בהלכות מסוימות בלבד) — דְּמָאִי (משנת רע"ק) — דְּמָאִי (משנת שרעבי, ופעמים גם במשנת נדאף²; צורה זאת היא הנוהגת גם בקריאתם של בני חרף-אלהיגה שבמרחב שרעב)³; גְּמִי (למשל: כלים ט, ד; אלשיך) — גְּמִי (משנת רע"ק; וכן דמתי, מסורות ב', 65)⁴; וְהֶטְסִי (כלים ג, ב; אלשיך) — וְהֶטְסִי (משנת רע"ק). המסורות הנוהגות חטף-קמץ בחתיבות אלה מקיימות אותו רק בעת שצורן, אשר תנועתו היסודית היא שווא (כגון מלית יחס או ו' החיבור), אינו קודם לתיבה: כשחל צירוף זה, יבוא העיצור הראשון של התיבה בשווא נח: דְּמָאִי (עירובין ג, ב; פסחים ב, ה, ו); גְּמִי (כלאים ו, ט; בכורים ג, א; שבת כד, ה; כלים כב, ט).

כאן, כבצירופים מקבילים במסורת המקרא הסברנית⁵, לפנינו עדות נוספת לתפיסת היסוד אשר לפיה אין חטף-הקמץ מעיקרו אלא שווא, ולפיכך הוא חוזר ומתגלגל לשווא (נח), בעת שמחייבים זאת כללי המבנה ההברתי של הלשון, אשר לפיהם אין המלה יכולה לפתוח בשני שוואים.

3. דברי חוקרים בעניין מימושי החטפים

אידלזון קובע, שמימושם של חטף-הפתח וחטף-הסגול הוא כמימושו של של השווא הנע (ä), ושל חטף-הקמץ — כשל הקמץ (o). ומימושים אלה תנועות קצרות הם (ג"א, 15–16; ס"ג, 15). לדבריו על התנ"ים של מימושי חטף-הפתח (וחטף-הסגול), כשל מימושי השווא, בעיצורים הסמוכים — השווה לעיל, § ב, 6. גרימה מבחין בין מימושו של חטף-הפתח, שהוא a, לבין מימושו של חטף-הסגול, שהוא e (עמ' 133). הבחנה זאת תמוהה, ואין לה יסוד בהגייה התימנית; היא מושתתת על קביעתו של גרימה שאין הפתח והסגול זהים בהגיית בני-תימן. עוד קובע ג' כי „חטף טברני, הבא במקומו של שווא נח“ — כוונתו לשווא שמבחינה תיסטורית ראוי היה להיות נח — הוא הנושא את העיקריות

1. סימון חטף-הקמץ הסברני בקמץ נפוץ יותר בטכסטים שלאחר המקרא (כגון: במשניות מנוקדות; בכ"י של תלכאלים), אבל אף כאן אינו כללי.

2. כך למשל בדמאי ג, ב; אבל שם א, ג וג, ד: דְּמָאִי.

3. וכך במסורת הבבליה שבכ"י (פורת, 123).

4. במסורת הבבליה שבכ"י מצויה תיבה זאת פעם אחת: בגמ' (פורת, 104).

5. תשווה: גְּמִי (ישע' סב, ו; ז: תה' סג, ב) — דְּמִי (ישע' לה, י); וְצָרִי (ברא' מג, יא; ירמ' מו, יא; גא, ח; וכן הַצָּרִי — שם, ה, כב) — וְצָרִי (ברא' לו, כח) — וְצָרִי (יחז' כז, יז).

התניינית המוטלת על התנועה הקודמת לו (המתוגה): את התיבות לְחִיָּה (איכה א. ב.), נֶאֱנָחִים (שם, ד.) הוא מעתיק: *nāḥānā·hīm, lāhāyāh*.¹ עצם הקביעה שתנועת החטף עשויה לשאת את העיקריות היא נכונה (השווה לעיל, בסעיף זה, 1. בב, ו-5 ג, 5. אבל ג' קובע כאן כל ל, ולכלל זה אין בידי להסכים כל עיקר. כראיה לעובדה, שתנועת החטף עשויה לשאת את העיקריות, מביא ג' (עמ' 144) צורות בבליות של פועלי פה"ס א' וע' — כגון נֶאֱנָחִים — שבתן באה תנועה מלאה בפה"ס בהקבלה לחטף הטברני. אשר לצורות אלה ראה להלן (§ ד: 2. בב), ולגבי עצם ראיתו של ג' ייאמר, כי מסורת המקרא הנוהגת אצל בני-תימן היום היא טברנית, וספק גדול אם אפשר לגלות בקריאת בני תימן בפרשה שלפנינו משקע בבלי.²

§ ד. עניינייחוד של מסורת תימן בלשון חכמים

1. שוואיותה של שִׁין חזיקה

שִׁין חזיקה, שהנעתה בדרך כלל בפתח, הגויה בשווא במסורת הקריאה של בני-תימן בלשון חכמים, כשהיא קודמת למלים הבאות:

(א) למלת השלילה „אין“: שָׁאִין מקבלין תנחומין (ברכות ב, ו); שָׁאִינִי אוכל... שָׁאִינִי טועם (נדרים א, א); שָׁאִינִי³ (פאה ה, ו); שָׁאִינָה (דמאי ג, ו); שָׁאִינִי (נגעים יא, ג). אין צריך לומר שכוחם של דברים אלה יפה גם לגבי ש' חזיקה שאחרי מלית-יחס: לְשָׁאִינוּ (דמאי ג, א); לְשָׁאִינָה (שבת טז, ג); מְשָׁאִינוּ (דמאי ה, י).⁴

(ב) למלת התנאי „אם“: שָׁאֵם חיו ראשי שורות מעורבין (פאה ג, א); שָׁאֵם יפסל אחד מהן (ר"ה א, ו).

(ג) לכינויי הגוף: הוא (למשל: ברכות ה, ד). היא (דמאי ג, ו). הֵם (כלאים ג, ב). הֵן (יומא ב, א). השווה גם: בְּמִשְׁהוּ (ע"ז ה, ח). מי שְׁהוּא (זבחים ח, ב). בכל שְׁהוּא (שבת י, א).

בדקתי את סוגי הצירופים הנידונים כאן — אשר שוואיותה של ש' חזיקה בהן כבר צוינה בידי דמתי (מסורות ג, 122) — בהלכות הרבה במשנה, ולא מצאתי להם חריגים. נראה, שייחוד ניקודה של ש' חזיקה שבמסורת תימן בקטיגוריות שנמנו כאן, מעלה לפנינו מציאות, שנהגה במסורות קדומות. בכתב-יד המנוקדים במסורת הקרויה בבליית מוצאים אנו ש' חזיקה שוואית לפני אותן תיבות עצמן, שלגביהן נוהגת מסורת הקריאה של בני-תימן ש' חזיקה

1. 1 = עיקריות ראשית; 2 = עיקריות תניינית.

2. גרימה מבקש למצוא בהגייה התימנית את מהויותיהם של כל הסימנים שבשיטות הניקוד הבבליות, הפשוטה כמורכבת, ועתים — כפי שחן מפורשות בידיו, גישתו היא לעתים קרובות אפריוריסטית, ולא אחת נבנות מסקנותיו לגבי בעיות שבהגייה התימנית לא מתוך גופו של עניין, אלא בדרך של חיפוש מקבילות לביטוסן של השערות.

3. במסורת ל"ה של ב"ת — אִינִי בשורק (ולא בחולם). צורה זאת ידועה לנו מן המסורת הבבליית (פורת, ל"ח 136: אִינִי ליד אִינִי), וכ"י קויפמן אף הוא נוהג בה.

4. יש שבקריאה מימוש של שווא זה הוא „אפס“, כלומר היעדר כל תנועה, אבל מבחינה היסטורית אין הוא אלא שווא נע. השווה ג, 2, גג.

בניקוד זה¹. מלבד בסוגי־מקרים אלה, שחבאנו אותם לעיל, יש שאנו מוצאים בכתב־היד הבלליים ש' זיקה שוואית גם לפני צורות העבר של „היה“ בבניין הקל (כגון: שִׁהֵה, פאה ה, ה — קאהלה־וינברג, 203; שִׁהֵל, ברכות ט, ה — שם, 209)². לפני צורות אלה נוהגת מסורת תימן ש' זיקה שהגיתתה רגילה, כלומר שתנועתה פתח.

במקרא במסורתו הטברנית מצוי ניקודה של ש' הזיקה בשווא לפני כינויי הגוף „הוא“ ו„הם“ — אבל רק בשני כתובים: קהלת ב, כב: שְׁהוּא; שם ג, יח: שְׁהֵם³, ונראה שמציאותו של ניקוד זה בספר מאוחר דווקא אינה תולדת המקרה. ש' זיקה שוואית לפני „הוא“ מצויה גם בכ"י אחדים של טכסטים לא־מקראיים (פורת ל"ח 149, הע' 6; גולדברג, מסכת אהלות, מבוא עמ' כו).

כיצד תוסבר מציאותה של ש' זיקה שוואית במקרים שנמנו לעיל ודווקא בהם? נראה לי, שיסודה של התופעה בכך שהתיבות „אין“ (וצורותיה הנטויות בכלל, „אם“, „הוא“, „היא“, „הם“, שעמן באה ש' הזיקה השוואית, עשויות להצטרף צירוף של פרוקליסה לתיבות שאחריהן (ופעמים גם צירוף של אנקליסה לתיבות שלפניהן) בצירופים אלה אין העיקריות⁴ חלה על התיבות הללו, אלא על תיבה שאחריהן (או — במקרי האנקליסה — על תיבה שלפניה⁵). ניטול לדוגמה משפט כגון: „ומודה רבי יהודה שאם בירר לו שאינו יכול לחזור בו“ (עירובין ד, ח). לאור היסודות הכלליים של דרכי תחולת העיקריות במשפט, יש בידינו להניח שהתיבות „שאם“ ו„שאינו“ לא היו במשפט זה — כברבים זולתו —

1. ראה פורת, ל"ח, 149, את ניסוח הדברים בידי פורת יש לתקן תיקון־מה: אין כאן ש' זיקה ש, רק לפני א"ה היא מנוקדת עפ"ר בשו"א. התיבות שלפניהן מנוקדת ש' הזיקה בשווא פותחות אמנם כולן בא' או בה', אבל אין לפנינו תופעה כללית של ניקוד הש' בשווא, בכל עת שהיא מצטרפת לתיבה הפותחת בא' או בה', אלא ניקוד הנוהג בש' בהצטרפה לתיבות מסוימות בלבד. — עוד נעיר, כי אין כתב־היד הבלליים אחידים בעניין זה. יש כ"י הנוהגים ש' זיקה פתוחה בצירוף לתיבה מן התיבות הנזכרות, בעור שכ"י אחרים נוהגים לפני ש' שוואית (כך למשל פתוחה ש' הזיקה לפני „אין“ בכה"י שפרסמוהו קאהלה־וינברג ב-HUCA כרך י' (1935), עמ' 200-222, כגון: שאן, ברכות ב, ח — שם, 200; ברכות ו, ה — שם, 204; פאה א, א — שם, 209; פאה ג, ט — שם, 213; שאינו, פאה ו, ג — שם, 219; שאינה, פאה ו, ז — שם, שם). פעמים מוצאים אנו חילוף בין שווא לבין פתח לפני אותה תיבה באותו כתב־יד (כגון: שהוא מקובל... שהוא מטורף, ברכות ה, ה — קאהלה־וינברג, 203; שִׁיא... שִׁיא... שִׁיא... עדייות ו, ט — קאהלה, HUCA יב-יג (88-1937), 206). יענין-נא גם בתרביץ כו (תשי"ז), עמ' 15.

2. אבל במקומות אחרים באותו כ"י: שהיה, פאה ה, ב — HUCA י"י, עמ' 216; שהין, ברכות ז, ה — שם, 205; פאה ב, ג (פעמיים) — שם, 211.

3. בראשון משני כתובים אלה אין כתבי היד והדפוסים אחידים בדבר ניקודה של הש', ויש מהם הגורסים כאן ש' סגולה.

4. הסברתו של מונח זה הובאה לעיל (§ ב; לשוננו כ, עמ' 112 [81]).

5. עיין לעניין זה במאמרו של עקיבא שלוינגר ז"ל „על אנקליזה במקרא“, לשוננו יח (תשי"ג), 138-143.

בעלות עיקריות ו; העיקריות חלה כאן על אחת המלים שאחריהן (על „בירר” או על „לו” לגבי „שאם”; על „כול”, או על אחת התיבות שאחריה, לגבי „שאינו”). כמה וכמה הברות חצצו בין חברתה של ש' הזיקה לבין ההברה שהייתה בעלת העיקריות, וריחוקה זה של תנועת הש' מהחברה בעלת העיקריות הוא שגרם לה שתיחתף, והוא העשוי להסביר את ניקודה בשווא.²

3. סדקיים ולועיים בשווא נח

בידוע שבמסורת-המקרא הטברנית קיימות צורות שבהן נחתמת ההברה בא' בה', בח', או בע' — כלומר שבהן נח השווא בעיצורים אלה. במידה שניתן לכלול כאן כלל אפשר לומר, כי עיצורים אלה נחים בעיקר בבואם לפני העיצורים הסותמים בגיד כפית וק³, כגון: וַיִּקְרָא (ויק' ח. ז), הִתְחַפֵּץ (איוב ל. טו), מִתְחַפֵּץ (שמות כב. כה), אֶעֱבֹדָה (במד' כא. כב). ראוי להעיר, כי אין העיצורים הללו שווים מבחינת שכיחות קיומו של השווא הנח בהם בצורות הנידונות: אם נבוא לסדרם לפי הבחינה הזאת, יהא סדרם ח', ע', ה', א'.⁴ ועוד — בכמה וכמה מקרים אנו מוצאים מסורות שונות לגבי אותה צורה (למשל: ליד תִּקְטֹר — תה' טט. טז — תִּקְטֹר, וגם תִּקְטֹר, תִּקְטֹר, תִּקְטֹר).

עד כאן דברי מבוא לגבי מסורת לשון חכמים של ב"ת. מסורת זאת מעדיפה צורות, שבהן חותמים העיצורים א', ה', ח' וע' את ההברה, כלומר שבהן תנועתם של עיצורים אלה היא „אפס” (שווא נח), על פני צורות, שבהן תנועתם היא שווא נע. דמתי (מסורות א', עמ' 11) קובע את הדבר לגבי כל פועלי פה"פ א', ה' ח' וע'. אחדות מדוגמותיו: יִאָגְדוּ לִיד יִאָגְדוּ (סוכה ג. א); הֶאֱהִיל (טהרות ד. ד); מִאֲחִיוֹן (שבת א. יא); שִׁנְהֶגוּ (יבמות טז. ז); וְהָנָה (נדרים ג. יא); קִשְׁאָחוֹזֹר (כלאים ה. ו); שֶׁהָלִיד (חולין ב. ד); יִצְסֹק (בב"ב י. ח); הִצְשִׁיר (שקלים ג. ב). בסך הכל מביא דמתי תשע צורות פועליות של א' שבשווא נח, שש — של ה', שמונה עשרה — של ח', ותשע-עשרה — של ע'. בדקתי צורות אלה כולן בתוך ההלכות במשנה בקריאת כמה קוראים, אף השוויתי את המשנה שנוקדה בידי ר"ע קרח ואת כלל הטכסטים מן המשנה שנרשמו בידיי, ואין אני יכול להסכים מלוא ההסכמה לדבריו של דמתי, כי „כל חילופי התנועות

1. נשים לב לעובדה כי חיבת „אם” באה במקרא בדרך כלל כמקף (כלומר: היא מצורפת צירוף של פרוקליטה לאחת התיבות הבאות אחריה).

2. ניתנא-דעתנו גם על העובדה, שבאחד משני הכתובים שבהם מצויה במקרא ש' ויקה שוואית, מוקפת התיבה שלפניה באה הש': שְׁהִסְבְּהֶמָה (קהלת ג. יח). — איני רואה טעם לראות את מקורו של הניקוד השוואי של הש' במקרים הנדונים במהותו של השווא שלפני א', ה', ח' וע', שתנועתו כתנועתן (§ ב. 2), שהרי אין כאן תוספה כללית של שוואיות ש' הזיקה הבאה לפני א' וה', אלא תוספה החלה על ש' הזיקה הבאה לפני תיבות מסוימות בלבד (הש' לעיל, עמ' 110 [50], הע' 1).

3. לפירוט נוסף ר' ברגשטריסר, ה"ג חלק ב, 218 ד, וכן: H.L. Ginsberg, Studies on the Biblical Hebrew Verb. III: Phonetic Problems, *AJSL* XLVI (1929–30), 131–132; W. S. La Sor, Secondary Opening of Syllables Originally Closed with Outtural (in Hebrew), *JNES* XV (1956), 246–250.

4. לפי ברגשטריסר, שם.

שחלים בפעלים גרונים אינם נוהגים כאן. עניין זה של חילופי התנועות בפעלים הנידונים שתי פרשיות יש בו: תנועת העיצור הסדקי או הלועי, והתנועת הבאה לפני תנועה זאת.

א. תנועת העיצור. הבדיקה מעלה כי ה'וח' תנועתן „אפס” בכל הצורות הנידונות. ע' תנועתה „אפס” ברוב הצורות: הקוראים קראו את כל התיבות שהובאו לעיל בע' שוואית נחה וכן נהגו בתיבות אחרות (מַעְרִיף, מַעְרִיכִין, נַעְרָה, נַעְרָכִין); אבל מצויות גם הצורות: נַעֲשִׂית (זבחים ו, ד; כך גם רע"ק); נַעֲבָדָה (נפסעל; שם ח, א רע"ק; נַעֲבָדָה). אחד הקוראים ידע על קיום הצורות נַעֲשִׂית, נַעֲבָדָה, בקריאתם של יהודי הכפרים בסביבות דמאר. כלומר — לפנינו כאן כמה מסורות, הנבדלות זו מזו.

לעומת זאת נדירה יותר מציאותה של א' שוואית נחה. רק בשתיים מבין תשע הצורות שהובאו אצל דמתי, גרסו הקוראים שקראו לפני שווא נח, מַאֲפִי (סנהד' י, ג) מַשִּׁינְדִּימו (מעשרות א, ב — פעמיים; אבל: וְהָאֲדִימוֹה — אהלות יו, ד¹). הסיכום העולה מתוך קריאתם של הקוראים כולם ומבדיקת ניקודו של רע"ע קרח הוא שברוב הצורות קיימת א' נעה: נַאֲבָדָה (סוכה ג, א)²; הַאֲבָדָה (טהרות ד, ד); הַאֲבָדָה (אהלות ה, א)³. צורות אלה הן הקיימות בקריאת המשנה גם באותה מסורת קריאה צנעאנית, אשר בקריאת המקרא אינה נוהגת בא' כבעיצור בצורות של פועלי פ"א, שהא' בהן היא, לפי מסורתה של טבריה, שוואית נחה, כגון נַאֲדִימו (ישע' א, יח)⁴.

נראה שבצורותיהם של הפעלים הנידונים משתקף לפנינו מצב שהוא תוצאתו של תהליך ממושך, תהליך השפעתה של התצורה המקראית הטברנית על תצורת לשון חכמים של ב"ת, שהיא ביסודה בבלית⁵. לאור ההנחה, שכאן מתגלה לפנינו השפעתה של התצורה הטברנית, מסתברת העובדה, שבפעלים בעלי פה"פ ה', ח' או

1. הרי הסברו של אחד הקוראים לחילוף הקריאה בין צורה לצורה בו בשורש ובו בבניין: הסועל הראשון הוא עומד, ואילו השני — יוצא. הסבר זה אינו מבוסס על מסורת של הבחנה בין כלל הצורות העומדות לבין כלל היוצאות, ונראה לי שאינו אלא הסברו המקורי של אותו קורא.
2. במסורות אחרות של ב"ת: נַאֲבָדָה.

3. על קיומה של מסורת הנוהגת פתח בשתי התיבות האחרונות העיר שלמה צלאח (בקונטרסים ב', א' עמ' 45), אלא שלא פירש מהותו של השווא.

4. בניגוד לרוב מסורות הקריאה של בני-תמן, המקיימות בצורות אלה א' עיצורית (=סותם סדקי; כלומר: נַאֲדִימו = yaɔdi:mu^w), אין מסורת קריאה צנעאנית זאת — מסורתם של בני בית אלשיך — רואה בא' זאת אלף עיצורית, אלא נוהגת בה כאות שקיומה בכת"ב בלבד (דהיינו: נַאֲדִימו = ya:di:mu^w, וכן: נַאֲדָרִי — שמות טו, ו; נַאֲדָר — שם, שם יא; וְנַאֲדָר — ישע' מב, כא ועוד). קשה להניח כי במסורת קריאה אחת, שאין נתונה ומסיבותיה שונים משל אחיותיה, חל תהליך נבדל של התפתחות פונטית; לפיכך מסתבר כי במסורת שלפנינו משתקפת דרך קדומה של קריאה, שמקבילות לה מצויות במסורות בבל שבכ"י (השווה גם את צורות חנפעל — להלן), ואילו מסורות חקריאה האחרות של ב"ת נוחות בשווא הנח שבא' בכלל שווא נח, בהתאם למובע בניקוד הטברני.

5. מצב מקביל מתגלה במסורת לשון חכמים של ב"ת בצורות הפתח הגנוב, עיין במאמרי „ישן וחדש במסורות לשון חכמים של עדות בישראל”, לשוננו לעם ע"ו וע"ז.

ע', שוואית פה"ס ברובן הגדול של הצורות הנידונות. ואילו בבעלי פה"ס א' הריהי שוואית רק במיעוט: א' שוואית נדירה במקרא יותר מכל עיצור סדקי ולועי זולתה. מסורות התצורה שהביאן דמתי משקפות שלב „טהור” יותר של לשון חכמים של בית — שלב שהשפעת תצורת המקרא מעטה בו — אך לפי המקורות שבידי אין במסורות אלה ליתן את תמונת המציאות בשלמותה.

אגב עיסוקנו בפרשה זאת, ראוי לעמוד בקצרה על צורות הנפעל של פועלי פ"א, שבמסורת לשון חכמים של בית. בכמה מהן אין לפה"ס כל קיום עיצורי: נאמרו = namaru (חולין ג, ו; פעמיים); וכן: נאקרה (יבמות ג, ז, ט); נאנקתי (כתובות א, ו); נאקסה (נדה ד, ז); נאמנת (כתובות א, ו, ז, ב; ה — פעמיים, ליד נאמנת); נאמנות (שם, שם ו — פעמיים, ליד נאמנות); נאמנין (שם, שם ז — פעמיים, ליד נאמנין). דמתי (מסורות א, 12) קובע בכלל קטיגוריה זאת גם את נאמר, נאנס, ואילו לפי מקורותיי, שבע"פ ושבתב, נעה הא' בצורות אלה בשווא.

בצורות שלפנינו משתקפת, כפי שנראה להלן, אחת ממסורות התצורה של בבל (שרחוקות הן, בפרשה זאת כבפרשיות אחרות, מגדר האחידות).¹ אשר למציאותן של שתי צורות זו ליד זו במסורתם של בית (נאמנת ליד נאמנת וכיו"ב), מסתבר כי אף כאן מתגלה המאבק בין צורות, שמסורת התצורה שלהן נבדלת מן הטברנית ובבילית היא בעיקרה, לבין צורות הבנויות לפי דרכה של מסורת התצורה הטברנית.

ב. תנועת התחילית. בתצורה הטברנית המקראית אין אנו מוצאים פעלים שפה"ס שלהם היא א', ה', ח' או ע', ואשר בהם תנועת תחילית הנפעל או ההפעיל הקודמת לפה"ס השוואית הנחה היא חירק, לעתים נדירות חרוקה תחילית העתיד הקל לפני ה': תְּהַלֵּךְ (שמות ט, כג; תה"ל עג, ט). במסורת ליח של בני תימן קיים חירק בכמה וכמה צורות של הבנינים הנוכרים: נְהַלֵּךְ (נדרים ג, יא — חמש פעמים); נְהַלֵּךְ (ב"ק ב, ב — פעמיים); וכן שם: שְׁנַלֵּךְ (ג, יא — ארבע פעמים)²; נְהַלֵּךְ (שבת יב, ד); תְּהַלֵּךְ (שביעית י, ט); תְּהַלֵּךְ (ב"ב ד, ט — פעמיים); שְׁהַלֵּךְ (חולין ב, ד); תְּהַלֵּךְ (אבות ה, יח); שְׁהַלֵּךְ (מעשר שני ד, ב); תְּהַלֵּךְ (ב"ק ח, ו); תְּהַלֵּךְ (כתובות ו, ו); תְּהַלֵּךְ (שקלים ג, ב); שְׁהַלֵּךְ (ערכין ג, א).

צורות אלה הובאו בידי דמתי (שם), והן נתאשרו לפי כל המקורות שבידי. אין בידי אישור לצורה נְעַנו (תענית א, ו) המובאת אצל דמתי: כל הקוראים קראו נְעַנו, וכן ניקד ר"ע קרח. צורת זאת היא היחידה המובאת שם מכלל צורות הנפעל של פועלי פה"ס ע', שני הנפעל בה חרוקה. בשאר הצורות פתוחה הנ': שְׁנַקֵּר (ערלה א, ג); נְקַךְ (ערכין א, א); נְקַךְ (ברכות ט, א). לעיל כבר העירונו על הצורות נְעַשִׁית (זבחים ו, ד), נְעַכְךָ (שם ח, א), הקיימות בפי יהודי חכפרים בסביבות דמאר.

1. השווה להן, במסורת המקרא הטברנית, את הוואריאנטה נְאָר (תה"ל סח, ז; ברגשטריסר

ח"ג ב, שם). לפי קאהלה (מ"א, 194) קיימת בקטעים הבבליים בסוסק זה הצורה נאור.

2. וכן: תְּהַלֵּךְ.

מציאותה של תנועת החירק בתחיליותיהם של הפעלים אינה אפוא כללית: פועלי פה"פ ע' מקיימים אותה בהפעיל ברובן הגדול של הצורות, ואילו בנפעל — רק במקרים בודדים. וכן, ליד הצורות שבהן חרוקה נ' הנפעל בפועלי פה"פ ה' (דוגמות לצורות אלה לעיל), אתה מוצא צורות של פעלים אלה שבהן פתוחה נ' זאת (נהרג — יבמות טו, ה; שנהרגו — שם טז, ז; שנהרגה — ערכין א, ד: פעמיים). עד כמה אין כאן קביעות מוחלטת, אפשר ללמוד מן העובדה שר"ע קרח ניקד נהגין בשבת יב, ה ונהגין במשנה הקודמת למשנה זאת. ואם בפיו של אותו קורא אתה מוצא חילופים בין חירק לבין פתח באחדות מן הצורות שלפנינו — מתוך השוואתן של קריאות שונות על אחת כמה וכמה (והקבל, כדוגמה נוספת בפרשה זאת, את הצורות העני, העני, שהובאו בידי גויטיין — היסודות, 362 — לצורה העני, שהובאה בידינו לעיל).

כל פועלי פה"פ ח' נוהגים — לפי הטכסטים שלי — נ' פתוחה בנפעל: נהתף (יבמות ז, ה); שנהתכו (חולין ד, ו); שנהתק (כלים ז, ג); שנהתקה (שם, שם); נהקרו (ר"ה ג, א); נהקדו (שביעית ט, א). כן אין בידי אף מקרה אחד של נ' נפעל חרוקה, אף לא של ה' הפועל חרוקה, בפועלי פה"פ א'.

בצורות אחרות, שאף בהן תנועת העיצור הראשון בפועל השלם היא חירק, כגון העתיד של הקל ושם הפועל עם ככ"ל בבניין זה, נוהגת מסורת לשון חכמים של יהודי תימן פתח, ואין לכך חריגים: עוזר... לעוזר... נחזור (פסחים ג, ז); להרוג (סנהדרין ט, ב — פעמיים); עתלק (בי"מ ה, ה); עתקור (אבות א, ט) עתקור (בי"ב ז, ח); עתקור (בי"מ ט, א); עתקור (שבת טז, ד).²

ענייני התצורה שהועלו כאן יוסברו מתוך עיון בדרכה של התצורה החבילית. בטכסטים שבכ"י בבליים מצויות צורות רבות של פעלים, שפה"פ שלהם היא סדקית או לועית והבניות — הן מבחינת תנועת התחילית, הן מבחינת תנועת פה"פ — כצורותיו של הפועל השלם, אף מסורת המקרא הקדומה של ב"ת, ששימשה בידם עד שקיבלו את מסורת בן-אשר, ושהיא בעיקרה בבילית, מלמדת על דרך זאת של תצורה בפעלים אלה.³ נפרט פירוט-מה את דרכה של המסורת הבבילית בפרשה שלפנינו.

לצורות העתיד של הקל ראה: קאחלה מ"ט, 53—54; מ"א, 186 (פועלי פ"ה, פ"ח ופ"ע: בפועלי פ"ה מציאות התחילית החרוקה היא כמעט כללית; בפועלי פ"ח ופ"ע, ובעיקר באחרונים, מצויות גם צורות בעלות תחילית פתוחה. בין פועלי פ"א — מ"א, 185 — מצויה רק צורה אחת, יאשמו, שתחיליתה חרוקה;⁴ ר' גם ברגשטריסר, ה"ג ב' § 21); פורת, ל"ח 40 (צורות בעלות תחילית חרוקה בפועלי פ"ה פ"ח ופ"ע;⁵ בפועלי פ"ח ופ"ע קיימות גם צורות בעלות תחילית פתוחה, ובאחרונים — גם בעלות תחילית שוואית ופ"א

1. דמתי, שם, מביא את הצורות האֶהֱל (טהרות ד, ד); האֶהֱלו (אהלות ה, א); והאֶהֱלמוֹת (שם יו, ד), וכבר העירוני לעיל כי המקורות שבידינו נוהגים בהן א' בשווא נע וה' פתוחה.

2. הצורות יִחְזוֹר, לְחֹזֵר, לְחֹלֵק, עֲסֹק, לְעֹקֵר, לְעֹשֶׂף מובאות גם בידי דמתי, שם.

3. השווה, למשל: העֶנָּה (מתוך החומר שפרסמו הרב קאסא בטיני כט, רסה).

4. ר' עוד להלן הערה 1 בעמ' 115 [56].

5. בפועלי פ"ע מובאה רק צורה אחת.

פועל פתוחה). לצורות העבר והבינוני של הנפעל ראה: מט. 63–66; מט. 193 (תחילת חרוקה בפועלי פיה ופיה; פעם אחת מוצאים אנו תחילת צריות בפיה; בפיע חרוקה התחילת בצורות אחדות ופתוחה באחרות; צורות מעטות בעלות תחילת חרוקה מצויות גם בפועלי פיה; ר' גם ברגשטריסר, שם); פורת. ליח: 54, 56 (תחילת חרוקה בפועלי פיה ופיה; בפועלי פיע מצויות צורות בעלות תחילת חרוקה ליד צורות בעלות תחילת פתוחה, וליד צורות שתחילתן שוואית ופה"ם בהן פתוחה). לצורות העבר של הפעיל ראה: מט. 62; מט. 191 (תחילת חרוקה בפועלי פיה; בפועלי פיע מצויות צורות חרוקות ליד צורות פתוחות; השווה ברגשטריסר, שם); פורת. ליח 78 (תחילת חרוקה בפועלי פיה; בפועלי פיע – חיריק בתחילתיהן של מרבית הצורות: צורות פתוחות רק בקטעי הספרא, בפעלים בעלי ו' ההיפוך). תצורת הפעלים, שפה"ם שלהם סדקית היא או לועית, על דרך הפעלים השלמים אינה אפוא תופעה כללית במסורת הבבליה. פועלי פיה שבבניין קל חורגים מכלל דיון זה, שכן הם מהווים קטיגוריה לעצמם¹; מבין שאר הפעלים הנידונים גוברות הצורות שעל דרך השלמים בפועלי פיה ופיה, אבל גם בהם אין אלה הצורות היחידות. בפועלי פיע קיימות צורות פתוחות, שלא על דרך השלמים, ליד צורות חרוקות, על דרך השלמים, בכל הקטיגוריות שלפנינו. היעדר האחידות בולט גם בתנועתה של פה"ם (השווה למשל לעניין זה את פועלי פיע, עתיד קל – מט. 186; ליח 40 – או את צורות הבינוני של הנפעל מן השורש

1. נראה בעיני כי קאהלה לא כיוון בהגדרו (מ"ט, 58; מט. 185) צורות כגון תאסף כצורות "חזקות" (starke) של פיה, כלומר כצורות שבהן יש לאי קיום כעיצור, כאילו נתכוון המנקד לציין את ההגייה $t\acute{e}p\acute{e}s\acute{o}f$ (תאסף). לאור סקירת החומר בכללו ומתוך ההשוואה לצורות אחרות של פעלים אלה ולצורות מסוימות במסורת ליח התימנית, ניתן להניח – בניגוד להנחתם של קאהלה ושל פורת (ליח 81) – כי ברוב הצורות מכוונת תנועת הצירי לתחילת ולא לפה"ם, אע"פ שבכמה מהן היא מצוינת משמאלה של האחרונה. מבין הצורות המובאות בידי קאהלה, שם, נראה כי רק בשתיים (אאסף, תאהב) מונעת פה"ם; בכל השאר אין לה כל קיום עיצורי. כוחם של דברים אלה גם לגבי אחרות מן הצורות המובאות אצל פורת, שם. צורות כגון יארוג, תאנף (שם) הן מיעוט, והן מהוות קטיגוריה לעצמן. בניגוד לתצורה המקראית הטברנית, החלוקה לפעלים, חזקים, וחלשים (schwache; ר' קאהלה שם, 186) בגזרת פיה בעתיד הקל אין כוחה יפה לגבי רוב הצורות שבמסורת בבל. רוב הפעלים שקאהלה מגדירים כ"חזקים" אינם נבדלים מן החלשים אלא בתנועתה של התחילת, שהיא בהם צירי (כגון תאסף) לעומת חולם בחלשים (כגון יאבד), ונראה שהיחס בין הצירי לחולם שבתחילת אינו ביסודו אלא עניין של חילופי הגייה בתחומי בבל. אף יש בידנו להביא ראיה לחשקתנו על מהות היחס בין שתי הקטיגוריות של פועלי פיה, המוגדרות בידי קאהלה כפעלים, חזקים, וחלשים, ממסורת לשון חכמים של ב"ה. במסורת זאת מצוי פועל אחד, שבו קיימות בתחומי החסיבה המרכזית של תימן – חסיבה שבניה מבחינים בין צירי לחולם (בניגוד לחסיבות אחרות) – שתי מסורות קריאה; באחת צריות התחילת ובשניה היא חלומה: תאנץ – תאנץ (ברכות ז, ב), יאנץ – יאנץ (יומא א, א). צירי גרסו ריע קרח בניקודו ודמתי (מסורות א, 12); חולם – קוראים אחדים. – אשר להיעדר הקיום העיצורי של פה"ם ברובן של הצורות הנדונות, נראה שחתצורה הבבליה העברית מושפעת בעניין זה מן הארמית.

אכל: נֹאכַל, נֹאכֵלָה, נֹאכֵלִין, נֹאכֵלִין, נֹאכֵלִים — פורת 59—60¹, וקשה להניח, שכל הצורות האלה קיימות היו בתחומי בבל באותה עת ובאותם מקומות². אבל אנו לא להסביר את התצורה הבבלית עצמה באנו, אלא רק לברר לאורה את תצורת לשון חכמים של בני־תימן.

מסתבר אפוא, כי לצורות בעלות התחילית החרוקה במסורת לשון חכמים של בית מוצאים אנו מקבילות מרובות במסורת התצורה של בבל; אבל לא בכל סוגי הצורות, שבהן קיים במסורת הבבלית עיצור תחילי חרוק הקודם לפֿ"א פועל שוואית נחה, הריהו קיים בתנועתו זאת גם במסורת לשון חכמים של בני־תימן. מסורת בני־תימן אינה מקיימת תחילית חרוקה בפעלים אלה בעתיד הקל ואינה מגיעה בחירק את בכ"ל שלפני שם הפועל בבניין זה³. דומה, שאף כאן מתגלות לפנינו תוצאותיו של מאבק, שנתחולל בין התצורה הטברנית לבין צורות שאינן טברניות.

1. חשי קלאר, קרית־ספר ס"ו, 172.

2. ר' קלאר, שם.

3. לתחיליות חרוקות של העתיד במסורת הבבלית ראה לעיל, בבן־סעין זה. ללי חרוקה

של בכ"ל לפני ח' ראה פורת ליה, 50 (ליד צורות מתוחות, וצורות אחרות).

על העברית שבפי קראי ליטא ועל היסודות העבריים שבלשונם

הצד השווה שבכל לשונות היהודים בתפוצות — השפעות עבריות רבות. בייחוד באוצר המלים — אֶפִינִי הוא גם ללשונותיהן של כתות יהודיות, וביניהן גם לניבים התורכי (מן הענף הקִיפֶצ'אקִי־הקומאני) של קראי ליטא; הקראים קוראים לניבם זה בעברית „לשון קֶדֶר” או „לשון קֶדֶרִי”¹.

מחקרו של המזרחן הפולני, פרופ' תִּדְיֵאוּשׁ קוֹבֶלְקִי (מת ב־1948), טֶפֶסֶטִים קראיים בניב של טרוֹקִי², מאפשר לנו לעקוב אחרי „משקעים” עבריים בניב זה ואחרי השינויים שחלו במלים השאלות מעברית מחמת מבנהו של הניב התורכי הארכאי הזה על חוקי הפֶּוֹנִיטִיִים, ובייחוד על דרכי האֶגְלוּטִינִצְיָה ויסודות התחביר — כל אלה רחוקים ביותר ממבנה של הלשון העברית השמית. בלי להיכנס לסבך הבעיות ההיסטוריות וההיסטוריות־הלשוניות הקשורות במוצאם האֶתְנִי והלשוני של אותם הקראים, שכבר במאה ה־י"ד הגיעו מחופי הים השחור לפולין המזרחית־דרומית ולליטא, עלינו לזכור, כי העברית, לשון־הקודש, שימשה דורות רבים — ועודנה מוסיפה לשמש במידת־מה — כלשון הפולחן וכלשון הספרות של כת יהודית זו.

מחמת ירידת מספר „יודעי־ספר” בין קראי ליטא ומחמת נטיות ההתבדלות מן ה„רבניים” הורגש הצורך להגיש להמונים את כתב־הקודש ואת שאר היצירות הדתיות (תפילות, פיוטים וכו') על־ידי תרגומים ללשון הדיבור. כך הפך ניב זה ללשון־עזר ספרותית (הכתובה תחילה באותיות עבריות בלבד, ובזמננו אנו באותיות לאטיניות ובאותיות קיריליות), כגון זו של ה־*preslatar* (תרגומים, מן המלה העברית „פֶּשֶׁט” עם הסיומת התורכית לציון לשון רבים) ושל ניצני ספרות יפה וספרות מדעית.

מתקופה ידועה הונהגו התפילות בשתי הלשונות, בעברית ובתורכית, אלא שעם התגברות הנטיות ה„לאומיות” (ראשי הקראים, וביניהם החכם האחרון שלהם, שְׁרֵיָה חאן שאפֶּשֶׁאל³, יליד קרים, טענו, שאין הם יהודים, אלא תורכים בני־מקרא, ויותר נכון גרים ממוצא תורכו־טאטארי, שקיבלו

1. כגון בשער הבא: „ספר חמשה חומשי תורה מתורגם ללשון קֶדֶרִי לבני מקרא קדש המורגלת

בִּי קהלות הקראים הדרים בגלילות רוסיא”, ווילנא 1880, בדמוס של סין, ריוונקבֶּנְץ ושרִיפֶטְסוֹנְצֶר.

2. Tadeusz Kowalski, Karaimische Texte im Dialekt von Troki, eingeleitet,

erläutert und mit einem karaimisch-polnisch-deutschem Glossar versehen.

Prace Komisji Orientalistycznej Polskiej Akademji Umiejętności. Kraków,

1929, LXXIX + 311 pp.

3. ניצל מן השואה הגדולה, שפגעה גם בקראים, אבל אחרי חמלמה, בטסיבות המדיניות החדשות

בליטא הסובייטית, התסער מכוונתו, וכאי־מרע „חילוני” נבחר לחבר באקדמיה הליטאית למדעים.

את הדת מן הקראים) — נתקפה חלקה של הלשון העברית; אפילו קובלסקי כתב כבר לפני כ־30 שנה: "Bedauerlicherweise geht das Studium der 'heiligen Sprache', des Hebräischen, allmählich zurück בשבתות ובמועדים נעשית בדרך כלל בקראית־תורכית: הקורא מביט בספר התורה הכתוב עברית ובו במקום (ex abrupto) הוא מתרגמו לניב הקראי בטעמי הנגינה המקובלים. אך, כאמור, הואיל והלשון העברית שימשה במשך מאות בשנים גם כלשון הפולחן וגם כלשון הספרות הדתית והמדעית, הריהי מקור למשקעים העבריים הרבים בניבם של קראי ליטא.

סקירה זו יכולה לשמש מעין pendant למחקרים שונים על יסודות עבריים בלשונות הגלותיות של היהודים: יוונית, ערבית, ספאניולית, אידית וכו'; במידה שאפשר תובאנה הקבלות לתופעות שתתוארנה להלן. עד שלא נעמוד על טיבם של השינויים, שחלו במלים השאלות מעברית, ושל השינויים שחוללו ההשפעות העבריות, בייחוד בתחביר של הניב התורכי־קראי, נקבע את היקפן של השאלות הללו באוצר המלים — שאילות שעברו הרבה את תחום הדת וחדרו לתחומים רבים אחרים, כפי שנראה בסמוך, ואף יצרו תרגומי־שאיילה (calques בלעז) של מלים וצירוסים עבריים.

החומר לקוח מן הטקסטים ומן המילון שבספרו של קובלסקי; פה ושם נעזרתי בחומר ממחקריו של פרופ' חנניה (Ananiasz) זאיוֹנְזְ'קובסקי¹. התעתיק הוא בדרך כלל לפי תעתיקו של קובלסקי (בהוספת סימן הריכוך גם לפני i); מסיבות טכניות בא סימן הריכוך (הפאלאטאליזציה) לא מעל לעיצור אלא בצדוג.

1. השפעות באוצר המלים

א) מונחים וצירוסים־מלים בתחום הדת ובקשור בה (לפי הא"ב הלאטיני):

avan ; am'en' ; adonai (l) מֶעוֹן וכן מלים גזורות באמצעות הדבכת סיומות (אגלוטינציה). כגון avančy 'חוטא', avanlyx 'חטא', avanlyxsysz 'שאינו חוטא', באופן מילולי: 'בלי חטא'; avoda בצירוף: avodasy t'en'rinin' 'עבודת הבורא'; על סדר המלים בצירוף זה נעמוד בפרק על התחביר. bakkaša (בתוכנו של קובץ תפילות ליום־הכיפורים, 'רני פלטי', barux ; beezrat yaššem.

1. קראי, מורחן, כיום פרופסור באוניברסיטת ורשה.

2. בפרק זה ולאחריו השתמשתי בסימנים הבאים לתעתיק הגאים שונים: ʒ — מסמן את ההגה המחוכך d + ʒ ; ʒ — את ההגה המחוכך d + ʒ ; l — קשה חמצוי בפולנית, וכן במי עולי בולגריה ועוד; ŋ — ה המבוצע ע"י החלק האחורי של הלשון וע"י הענבל; γ הוא הגה חוכך (spirant) לועי קולי, ותיאורו יבוא בפרק על הפוניטיקה (באותו פרק יבואו גם טקסטים בקריאה בעברית מפי קראי פולין, שהוקלטו בסמך המורחני של האקדמיה הפולנית למדעים). ' לפני ההכרה מסמן את ההסעמה; ' אחרי עיצור מסמן ריכוך העיצור (פאלאטאליזציה).

caddy, cadyk ; edaka'c.

d'eraša וכן בצירוף: d'eraša 'Predigt halten'.

gan-led'en' ; g'e'y'innom.

חאחאמ רב ראשי, hoher Geistlicher, כהוראתו אצל היהודים

הספרדים; 'Geistlicher' חאזאן; מעין 'סגן רב' ולא כפי הוראת המלה

בעברית החדשה; 'xas'id' וכן 'xas'it' ירא שמים, 'fromm' למשל בפאראפראזה

של ס' תהלים.

gašgaš.

k'ens'a או k'ensa' בית-כנסת; k'eruv'im ; k'ippur'im ; k'ippur

יום-הכפורים; 'koy'en' ; kyn'a 'קינה'.

luxot בצירוף 'luxotlary šert'n'in' לוחות הברית, ויש לשים לב

לפליאזונם בסיומות לרבים: הסיומת התורכית לרבים הודבקה לצורת הריבוי

של המלה העברית י.

maḥax ; macca וכן בצורת הקטנה maḥačex (maḥax משמש אך ורק

בהוראת מלאך ה' 'Engel', בעוד שבמקום 'מלאך' — 'שליח' משמשת המלה

התורכית (elči ; man 'מן' כגון בפתיחה לשיר המושר בפי ילדי 'מדךש':

tatly'rax-tyr Tora mandan da čyi-balḥan 'מתוקה התורה ממך ומדבש';

m'idraš ; m'icva 'בית-ספר דתי'; m'lius וכן מלים גזורות: פועל

m'iusla וכן פועל בצורה רפלקסיבית m'iuslan ; m'ila 'ברית מילה';

minyay 'Sitte, Ritus, Konfession' ; 'moed'.

nav'i וכן במלה גזורה nav'il'ik 'מעמד הנביאים'.

ola 'עולה, קרבן' כגון: olašar (איוב א', ה' וכו').

p'ešat ; p'esax ; pa'roxe't' 'תרגום קראי מלולי של הסכסס העברי

גירסא" ; p'iiut.

gottlos, frevelhaft' raša וכן מונח מופשט rašalyx ; Rabban

יהודי תלמודי, רבני, r'ib'b'i רב, אדון, מלמד, כמו בצירוף Moše

r'ib'b'imiz' 'משה רבנו'.

sibba ; s'el'ixa וכן da ol kop sibbašar 'יהוא מסבות' וכו', איוב

לב, יב, וכן בטכסטים פרוואיים מדעיים; siddur 'סדור, Gebetbuch'.

šema ; šex'ina ; šammaš ; šabbat 'שמע, קיצור של 'שמע ישראל';

šyra.

taxanun (בתוכן הסדור: taxanunlarnyn 'של תחנונים'; כאן, שלא

כב-luxotlary הודבקה הסיומת התורכית, לצורת היחיד בעברית); t'efinla

t'efinla et'm'a 'ערוך תפילה'; 'Busse' t'ešuva ; toxaḥ ; tora

ומלים גזורות וצירופים רבים, כגון: toračy 'יודע תורה, חוקר תורה, tora

iesilari 'בעל תורה' היינו יבקי בתורה, torany o'xurbyz 'קריאת תורה' וכו'.

viddui.

z'em'er 'זָמַר' ; z'exut ; 'wohlverdient, würdig' zoxe.

1. השווה מאמרי, על ביטול הריבוי בהשאלות העבריות שבלועזית, לשוננו לעם לד',

רשימת המונחים בתחום הדת מראה, מה רבות המלים השאולות מעברית, ואין לשכוח שמילוננו של קובלסקי מקיף — מלבד כ־100 עמודים של טקסטים חילוניים — רק חלק קטן בלבד מספרים ומכתבי־יד של תרגומים קראיים מכתב־הקודש ומן התפילות (בספר מתפרסמים תרגומי איוב, שיר השירים, ארבעת הפרקים הראשונים של בראשית ותפילה אחת ליום־הכפורים) ודווקא בתרגומים מסוג זה רבות ההשפעות העבריות. יתר על כן: מספר ניכר של שאילות מעברית, שאני מביאן בקבוצות אחרות (מנהגים, תרבות וכו'), אף הן קשורות קשר ישיר או בלתי־ישיר בדת.

יש לציין, שמלבד שאילות מעברית משמשים בתחום הדת והפולחן גם מלים ומונחים שאולים מערבית ומפרסית, כגון 'az'iz' 'קדוש' גם בצירוף 'az'iz' tutma 'לשמור שבת'; 'd'in דת'; 'kybla פני ה'; 'murdar, מפרסית 'טמא (מבחינה דתית)'; 'rast מפרסית 'ישר'; 'šert 'ברית' ועוד.

אלא שקובלסקי, שבעיקרו היה חוקר הערבית והתורכית ושלא ידע עברית די הצורך, חגגים במקצת באטימולוגיה ערבית זו של מלים, דתיות בקראית, ותלה במוצא ערבי מלים הרבה, שמוצאן ללא ספק עברי, אלא שחוקי הפוניטיקה התורכית שינו אותן מעט, כגון 'r'em'ez' 'רמו' (קובלסקי קושר מלה זו ב־ramaz או ב־ramaz^{uu} הערבי דווקא), kajiam (מ־kaiiam) 'קיים' (ק' רואה את המקור שלה ב־kaiiām הערבי), וכן לגבי מלים רבות אחרות. יש לציין, שבדרך כלל ניתנה תשומת־לב גדולה יותר לשאילות מערבית ומפרסית, שצירסן המחבר לרשימות מיוחדות (שם, עמ' XVII, הערה 1 ו־2), מה שלא עשה לגבי השאילות מעברית.

הרחיק לכת בתבלטת, הפך־פונדקציה של היסודות המוסלמים על היהודיים — תלמידו פרופ' זאיונצ'קובסקי, ועל סמך כמה שאילות מערבית בתחום הדת רצה להקים בניין שלם של הוכחות, כדי לאמת את התיאוריה הנועזת שלו, שהכוזרים קבלו את דת משה בנוסח קראי, ושקראי פולין הם יורשי התרבות הכוזרית (במאמרו, על התרבות הכוזרית ויורשיה, ב־Mysł Karaimska סדרה חדשה, א [1945–1946], עמ' 3–34, ובספרו, מן המחקרים על הבעיה הכוזרית, 1947, בפולנית ותקצירו בצרפתית), אינני מתכוון להיכנס לפולמוס עמו — במסגרת סקירה זו — אך עליי לציין את הדברים הבאים:

א) אין במילוננו של קובלסקי שני הערביזמים (ממוצא עברי) $\chi\beta$ או $\chi\beta$ (מ־חג' העברי) ו־ $\beta\epsilon yinnem$ (מ־גיהינום), שזאיונצ'קובסקי בונה עליהם הנחה חשובה, שהקראים הושפעו עד כדי כך מן התרבות המוסלמית, שאפילו מלים עבריות מקוריות קיבלו בצורה מוסלמית דווקא, אצל קובלסקי מופיעה בתוראת, חג' המלה העברית 'moed' בלבד, והמלה 'גיהינום' (שעליה כותב ז': 'הנהג בכתב־יד עתיקים קראיים, מטרוקי או מפונקבין, מצאתי פעמים אחדות את הצורה $\beta\epsilon yinnem$, היינו את הצורה המוסלמית, במקום הצורה העברית הידועה $\beta\epsilon yinnom$, במאמרו, על התרבות הכוזרית ויורשיה, עמ' 29), מופיעה אך ורק בצורה $\beta\epsilon yinnom$, בעוד שהמלה $\chi\beta$ (מפרסית $h\beta$) הוראתה 'צלב' (במילון, עמ' 190).

ב) הרבה מונחים, שזאיונצ'קובסקי רואה אותם כשייכים לתחום השפעה

מוסלמית (חוק, קהילה, בית-כנסת וכו') הם דווקא על טהרת התורכית או ע"ם הרוב — ממוצא עברי (k'en'esa, kayal ועוד ועוד).
ומעניין: אף-על-פי שקיימות שאילות ערביות, דתיות כגון šyitan ו-vīplis, הרי הן רק, משמשות בחול". בתרגומים מכתבי-הקודש מופיעה במקום המלה העברית, ש"טן" אך ורק המלה התורכית azyrtuvču 'המסית, המדיח', ולא השאילה המוסלמית (ראה בתרגום איוב במקומות שונים). סרט אופייני לשיטתו של זאיונצ'קובסקי היא הסכמתו (במאמרו, מחקרים בבעיה הכוזרית*) לדבריו של קוקובצוב על ביטויים במכתבו של יוסף מלך הכוזרים אל ר"ח אבן שפרוט, המגלים שמוצאם מסביבה קראית (ההדגשה שלי — מ"א), כגון 'תהיה נשמחו צרורה בצרור החיים' (שם עמ' 5 ועי' שם הערה 1 — כאילו לא נמצא תנצביה אלא אצל הקראים בלבד.
לו רצינו לנתח בדרך זו את היסודות הלא-עבריים — בתחום הדת — באידית או בספאניולית, כגון, בענטשען" או, סאלוואדור" ככינוי לה', היינו יכולים להגיע לידי מסקנות דמיוניות ומפוקפקות מאד על השפעת הנומנקלאטורה והתרבות הנוצרית-הכנסייתית על דוברי ניבים יהודיים אלה.
ואין גם לשכוח שערביומים רבים בניב קראי ליטא יכלו לבוא אליהם לאו דווקא מן העולם המוסלמי, אלא מן הספרות הדתית והמדעית הקראית שבלשון הערבית ואף מן ההשאלות הערביות שבספרותם בלשון העברית מתקופה מאוחרת יותר.
כאמור, אין ההשפעות העבריות מצטמצמות בתחום הדת בלבד, אלא חודרות לתחומים רבים אחרים.

ב. מלים עבריות בתחום מנהגים, נימוסים,

ענייני אישות וכו'

baruχ yabba; 'בחרות' baχurlyχ, baχur

'angesehener Mann' g'ev'ir

χatan וכן ההקטנה χatančex; χav'er; 'xevra (במלעיל!); χappa, χuppasyz 'בלי חופה'; χyššuvluχ 'Zauberkünste, Wahrsagerei' (קובלסקי טעה ואולי הוטעה ע"י מעתיקי הטכסטים מן הכתב העברי, וקושר מלה זו במלה חשוב?).

ie'vareχχa adonai (גם תשובה ל, ברוך הבא, ושים לב למקום ההטעמה!).

kanla (כלה), kanlasyz; kavod ובצירופים שונים בקניו-נימוס aityrm kavoduizya, 'Eure Herrlichkeit, Sie' kavoduiuz לכבודי, כן קיימת צורה מקוצרת kodui.

1. והשווה גם את מה שמעיר ש' בארון בספרו, היסטוריה חברתית ודתית של עם ישראל" על התנגדותם של חכמי בבל למונחים אליילים וזרתושטריים (כרך ג, עמ' 180—181 וכן בהערות).

mazzał iz'lam'a ; mazzał tov, mazzał
 šetarsyz ; šalom alexem
 s'eks'an' šetarsyzlar : ח : למשל בתרגום שיר השירים, ו. ח :
 'שמונים פילגשים', šošb'in' וכן šožb'in' (לאחר הינמות 'ש' האטומה
 ל'ב' הקולית).

ג. מלים בתחום התרבות, המדע וכו'
 aiš 'עיש', šem מזל, aš ; alef b'et' 'עש', šem מזל ; av'er 'אור'
 (קובלסקי) קושר את המלה עם ἀήρ היוונית, והרי בתקופה, שיכלו הקראים
 לשאול את המלה הזאת מיוונית, הייתה η מכבר [i] ולא [e] (?).
 b'eroš ; b'ey'emot ; b'edolaḡ
 .cafon

darom ; 'defus (מלעיל), kiiirma 'למסור לדפוס, לתת
 להדפיס', dor
 'erez' (ארז).

girsa ; gaviš ; gaḡut
 'הטכסט המקורי של המקרא', goraḡ ; guf
 'גוף, בשר', s'uv'g'in'a da gufuna 'אל עצמו ואל בשרו (איוב ב', ה), וכן
 gufsuz 'בלי גוף, רק עצמות', היינו 'שלד' (למשל, בתרגום הקראי של 'אודה
 לנעורים' למיצקביץ' בידי ש' פירקוביץ' gufsuz dun'ia 'עמים של שלדים',
 ḡalamut (בתרגום איוב) ; .ibbur

kad'imeli, kad'im 'רוח קדים', kane 'קנה' בתרגום 'שיר השירים';
 kanporlar (!) kanpor במקום 'קפרים', (שיר השירים, ז' י"ב) ; kavvana
 k'ed'ešalar avasynan, k'ed'eša ; k'ed'em
 'בְּקִדְשִׁים', איוב, לו', יד ;
 k'es'il 'כסילי שם מזל', k'es'ita 'קשיטה, מטבע' ; k'ima 'כימה' שם מזל ;
 lešon-'kod'eš (פעם אחת גם lašon-'kod'eš) ; l'evona ; l'iviatan

1. מֶאֱלֶף מאד להעמיד זה מול זה קטע מאיוב ט, ט, בתרגום קראי-תורכי ובתרגום אידי ;
 בשניהם אותם התכראומים במלים 'התרבותיות' (שמות מזלות), בעוד שבתרגום תורכי (מודרני) —
 שמות בינלאומיים או תורכיים (החשאלות העבריות בשני הטכסטים בפירור) ;
 בתרגום אידי :

ער איז דער זעלביגער גאט דר דא בשאפט די מזלות די היישן עש און כסיל און
 כימה און די קאמרן פון דרום וואו דר שטארם ווינט איז' (לפי תנ"ך הוצאת ראם, ווילנא תקס"ט).
 בתרגום תורכיקראי :

iaratuvču iuḡduzun ašnyn, k'es'iln'in' da kimannyn,
 da iašyryn ḡuḡuraḡaryn t'emannyn.

בתרגום תורכי :

Dübbi Ekberi (הדובה הגדולה) Oriyon yıldızı ile
 Ülker burcunu Ve cenubun odalarını yaratan odor.

כמוכן, אין זה גוגע לענייננו, שאך בנומנקלטורה של התרגום התורכי המודרני ישנן
 השפעות שמיות, היינו ערביות, כגון Dübbi Ekberi ו-cenubun.

massavotčox; 'מערבו', marav; (l) maḡab'b'er; mag'g'efa
 'מעשיות', 'Neuigkeit, Gerücht' (על ה-v- האנטרוקאליה עיין בפרק ע'
 הפיניטיקה של המלים השאולות), mašxyt; mašal; בהוראת 'משמץ', Verleumder
 'Spötter'; mašše'mexa; 'מה שמך?' (בתור קיבוץ שאלות לילדים במדרש),
 m'er'as'la; 'ירוש', m'idbar; m'idraš; 'בית-ספר דתי', m'ikre; 'מקרה',
 בהוראת 'מקרה אסין', m'izraḡ.

nerd; n'ešama; 'נשמה', יצור חי' כגון בצירוף: yar n'ešama
 kleit' ašama; 'כל יצור חי רוצה לאכול', n'ešer; nobat; (l) 'נפח' (בתרגום
 שיר השירים ובתרגום האוֹדָה של מיצקביץ' בהוראת, Honigseim, Süßigkeit, Nektar;
 noeflik; (נואף + הסיומת - lik ליצירת מלים מופשטות), כגון
 בצירוף noeflik et'uvč'u 'הנואף'.

otiiotlar; 'אותיות' (וגם כאן הודבקה סיומת הרבים לצורת הרבים בעברית!)
 paro; 'פרעה'.

ramot; 'אבן יקרה' (בתרגום איוב, כ"ח. י"ח); refua; גם בהוראת 'עצה';
 rešut; כגון במשפט kabuļ ettim rešut cenzordar; 'לקבל רשות מן הצנזור',
 šem; sof; sappir; 'שם' וכן šems'iz; 'בלי שם', šem'e; (l) 'שמה',
 'אולי', 'šer'ec' שרץ, בהוראת 'שוקב', לא יוצלח', šoyam; šoxad; וכן פועל
 šoxadla; 'לשחַד' ובצירוף šoxad aluvču; 'לוקח שוחד'; suļan (ומעניין
 שגם בדיאלקט הטאטי של היהודים ההרריים — מתחום תרבות הקרוב למקום
 מוצאם של קראי ליטא — נמצאת שאילה עברית זו הבאה למלא היעדר מונח
 זה בלשון-הדיבור), šura; כגון bu šuralarda; 'בשורות אלו',
 taf; taam; (l) 'תף'; 't'eman; 'דרום'; t'eva; (דווקא במחזה
 חילוני מודרני); 'Tof'et' (תֹּפֶת) — שהובן עליידי המתרגם הקראי כשם-עצם
 של אליל!).

zaman; 'זמן'.

גם רשימה ארוכה ומגוונת בסעיף זה מוכיחה, מה רבים השטחים בחיי-
 תרבות ובחיי-יום-יום, שאליהם חדרו שאילות עבריות.

כבקבוצה הקודמת אף כאן מופיעות שאילות ערביות ופרסיות, אבל
 כשם, כן בשטח זה הרבה מלים שציין קובלסקי כערביות הריהן ממוצא
 עברי, כגון zaman (דוגמה אחרת של העמדת [a] במקום 'שווא' מרשה
 לראות ב-zaman שאילה מעברית), m'er'as'la; (ק' רושם: mīrāt^{un} ערבי
 'Erbschaft' + -la; אין כל קושי לקשור מלה זו בשורש עברי); מלת הקשר
 'כי' (קובלסקי רואה את מקורה ב-ki הפרסי, אבל אין כל מניעה לראות בה
 השפעת ה-'כי' העברי ששימושו הולך ונשנה בתרגומים מעברית) ועוד.

האוריינטציה לערבית גרמה לכך, שגם ליד המלה taf (מ.תף העברי)
 חוסיף ק' ליד המקור העברי גם את הצורה הערבית duff^{un} נב.

ד. שמות

בפרק זה תצוין — מלבד מציאותם של שמות עבריים רבים בין קראי
 ליטא ושל יסודות עבריים בשמות-המשפחה — השפעת המסורת העברית לכנות
 בשמות תנכיים עמים שכנים, ע"פ רוב בשמות בעלי טעם לפגם (כדוגמת 'כנען'

לכינוי העמים הסלאביים אצל הפרשנים בימי הביניים או „אדום“ לרומי ולנוצרים): גם אצל קראי ליטא מופיעה חופעה זו והשם התנכי עשו משמש כשם יחיד-מיוחד לפולנים: Esav, „פולני“, Esav tili „הלשון הפולנית“ וכן Esavka „פולניה“ ו-*e'savča* „בפולנית“ (שתי הדוגמאות האחרונות הן מספרו של זאיונצ'קובסקי: „הסיומות הנומינליות והנורפוליות בלשון הקראית המערבית“ (בפולנית), עם ראשי-פרקים בצרפתית, 1932). הוצאת הוועדה המזרחית של אקדמית המדעים הפולנית). שם המדינה הפולנית הוא תורכי, היינו: *Laç*. ואגב, אצל קובלסקי ניתן מקור השם Esav, זאיונצ'קובסקי מתעלם מן המקור. כן חוזר המתרגם הקראי על השם „כנעני“ בהוראת „סוחר, תגר“ בתרגום איוב.

השמות העבריים קיבלו בניב הקראי סיומות תורכיות של „גומינה קצטקה“ *-ly, -li* ומטים אותם בעזרת סיומות לציון היחסות.

כמו ב-*luxotfary* ו-*otioftar* שימשה צורת הריבוי של שמות עבריים יסוד השם בקראית, שאליה צורפה סיומת *-li* ואחר כך סיומת הריבוי. כגון *Refaimlilar, Kazdimlilar*.

יצוין, שמשמות עבריים נוצרות צורות הקטנה וחיבה בעזרת סיומות תורכיות וסלאביות (השווה חופעה דומה בעברית של ימינו: כגון: *Simulu, Ios'efko, Ic'uk* „שמחה“, *Tamulu* „תמר“ ועוד).

ובתודמנות זו ראוי להזכיר, שכמו אצל פרשנינו מימי הביניים, כך גם אצל המתרגמים הקראיים מופיעות תיבות (*nišot*) סלאביות לבאור כמה מקומות סתומים במקרא. כגון *'Säulenkopf' makovč'a*, בתרגום למלה העברית „לתפיות“, שיר השירים ד, ד: *makovč'alarg'a*.

ה. שונות

שאלות אחדות אינן שייכות לאף אחד מן הסוגים הקודמים. על כן צירפתין תחת כותרת „שונות“:

gannav „מאכל, מעין כופתאות“ מבושלות מבצק ואחר כך מטיגות בשמן; השם בא מכך. שהבצק סופג הרבה מאד שמן. כאילו „גנבו“; למלה זו גם צורת הקטנה *gannavčex*. ויצוין של „גנב“ במשמעות כללית קיימת מלה תורכית: *uçu*. *xañfaš* „חלש“ וכן מלים גזורות: *xañfašlan* „היחלש“, *xañfašlat* „החליש“, *xañfašlyx* „חולשה“, *xelex* „חלק“, *imanu* „עמנו“.

'p'er'ec' „מסית, מפריע סדר“, *'Ruhestörer*, בטכסט של קומדיה.

ו. תרגומי שאילה

נוסף על השאלות ישירות אפשר למצוא במלוננו של קובלסקי דוגמאות לתרגומי-שאיילה (*calques*). אביא אחדות מהן (ואציין שחקירת תרגומי-שאיילה אלו בכל הניבים הקראיים ומכל ספרות התרגומים שלהם יכולה לשמש נושא מחקר מעניין לתורכולוג עברי).

1. השווה מאמרי על „מלות ההקטנה והחיבה בלשוננו“ (עמידות ד, ניסן תש"י, 135—139)

וכן על אותו הנושא ב-*Lingua Posnaniensis* (1930), 189—198 (בפולנית ובתקציר בצרפתית).

Adam ulanlary 'בני-אדם, ילדי אדם, אנשים' (ulan משמעותו 'Bursch, Knabe, Kind').

ašaiys bay, שתי מלים שאולות מפרסית, הן תרגום-שאלת לנגן-עדן העברי; 'ruhig, wonnig' ašaiys š;

torā iesilari 'בעל תורה' במובן 'יודע תורה';
kiplik 'כח' בהוראת 'תודה', בצירוף kiplik katynia, באופן מילולי: 'כח לאסתחן'; וקובלסקי מוסיף: "ich wünsche Kraft deiner Frau (wünscht einer, nachdem er eine Speise gegessen hat, die ihm geschmeckt hat. Eine Art Danksagung") (שם, 219).

קובלסקי, שלא ידע עברית די הצורך, לא עלה על דעתו, כי kiplik הוא תרגום-שאלה מ'יישר כח' העברי, המשמש גם בניבים אידיים רבים כביטוי נרדף ל'תודה'.

bazlyx 'שלוש', בתורת ברכה.
בהשפעת המשמעות הכפולה של המלה "שפל" 'נמוך' ו'נבזה' קיבלה גם למלה התורכית שבניב הקראי iuvuz, הוראה 'שפל' במובן הרוחני, 'niedrig' iuvuzlyx, וכן בשם-עצם מופשט iuvuzlyx.

כן קיימת הקבלה סימאנטית בין 'מנוח' ו'נפטר' לבין המלים בקראית: tynčlyx 'מנוחה, שלוה' ו'tynmax 'מות, פטירה'.

תרגומי-התורה מלאים תרגומי-שאלה מסוג זה ואף על פי שכבר קיימת ספרות-מה על דרכי התרגום של כתבי-הקודש על-ידי הקראים לניבם התורכי, הרי, כאמור, ימצא תורכולוג עברי שדה נרחב לחדש כהנה וכהנה.

ז. שינוי משמעות

מלים עבריות קיבלו בניבים של קראי ליטא משמעות חדשה (ולפעמים שמרו על המשמעות שאינה קיימת כבר בעברית של ימינו). נוסף למלים אחדות שצינתי לידן את שינוי המשמעות, כגון גנב, חכם, חזן, משחית, רפואה ועוד, יצוינו גם המלים הבאות:

mappała בהוראת 'alte Hexe', מכשפה זקנה.
m'en'ag'g'en' (בטכסט של קומדיה) במשמעות — 'Gaukler, Possen-reisser, schlauer Kerl' — משמעות בלתי ידועה לא בעברית (במדת-מה מתאים למלה זו השאלה חדשה "אָקְטִיסט" בסלנג העברי הישראלי) ולא באידית; משהו ממשמעות פִּינְרָאטִיבִּית ישנו רק בצירוף האידית "כלי-זמר" (klezmer).
יצוין שלפני למעלה מתשעים שנה קָם לב לשאלה זו של שינוי המשמעות בעברית של הקראים אברהם-בֶּר גוּטִילֹבֶר שבמחקרו "ספר-ביקורת לתולדות הקראים", ווילנא 1864, ערך רשימה בא"ב של מלים וצירופי מלים עבריות המופיעות בכתבי הקראים, וכן של חידושי המלים שלהם, דבר שהתחיל בו כבר דְּלִיטְש במבוא להוצאת "עץ חיים" (עיין 1865—1575), חלק אחרון.
Julius Fürst, Geschichte des Karäerthums, לייפציג, 1869, עמ' 166.
ועי' Karaitica ליעקב מאן (פילדלפיה 1935) במפתח ובהערות.

מן הראוי היה להשוות את היסודות העבריים באוצר המלים של לשון הקראים ושל האידית והספאניולית. מחקריהם של ש' בירנבאום ושל י"ח טביוב וכן "דער איצר פֿון דער יידישער שפראך" לנחום סטוטשקאוו ובמידת־מה המילון המיוחד של נ' פערפֿערקאָוויטש וכן מונוגראפיות על הלשון הספאניולית נותנים יסוד להשוואה כזאת. הן מבחינת כמות השאליות וסוגיהן והן מבחינת דרכי השתלבותן במבנה הלשון השואלת.

הקו הבולט המתקבל מהשוואה כזאת לגבי הקראית־החורכית הוא:

א) היעדר שאליות תלמודיות ומדרשיות — דבר המובן מאליו, אם כי רבים מחכמי הקראים היו בקיאים בעברית המאוחרת ובמונחים של המשנה והתלמוד;

ב) מיעוט צירופי־לשון עבריים שלמים ומימרות שלמות, המהווים חלק בלתי־נפרד של הדיבור האידי; במקומם בא בקראית תרגום המליצות.

ומבחינת כמות השאליות — הרי את מספרן הגדול יותר שבאידית לעומת הקראית נוכל לבאר בדבריו של טביוב עצמו (שם, הערה 1, עמ' 217—218) על מיעוט היסודות העבריים בספאניולית בהשוואה לאידית: "בין היהודים הספרדים היו אמנם חכמי תורה גדולים ומצוינים, אבל ידיעת התורה לא הייתה מצויה בין כל מפלגות העם, כמו שהיתה בין היהודים ה"אשכנזים", ולכן אין אנו מוצאים ב"ארגון הספרדי" ("איספאניולית", "לאדינו") אלא מספר כטן של מלים עבריות (מלבד מה שהשפה הספרדית אינה מסוגלת כל כך לקלוט מלים נכריות ולעכלן). וגם בהיות היהודים הספרדים בעלי טעם מדוקדק יותר מן ה"אשכנזים", לא נתנם החוש האסתיטי שלהם להרכיב מין בשאינו מינו (עברית בלועזית) כמו שעשו יהודי אשכנז ופולין".

סברתו הראשונה של טביוב כוחה יפה גם לגבי הקראית לעומת האידית. אף על פי שמספר השאליות העבריות גדול בקראית מבספאניולית. לעומת זאת לא נקבל את סברתו השנייה אף לגבי הספאניולית עצמה (השווה מחקרו של ש' קֶרְנֶסְלֶד "היסוד העברי בלשון הספרדית־היהודית", "רשומות" א. אודיסה תרע"ח, 255—271). הניב הקראית־חורכית, כלשון "מדביקה" (אגלוטינאטיבית), מסוגל (כמו האידית) לקלוט ולעכל יסודות זרים מעברית, מערבית, מפרסית ומן הלשונות הסלאביות, כפי שאנו למדים מספרו של קובאלסקי.

(הסיום יבוא)

1. S. Birnbaum, Das hebräische-aramäische Element in der jiddischen Sprache, Leipzig, 1922, 56 pp.

2. "היסודות העברים ב"ארגון", כהני י"ח טביוב, ברלין, חרפ"ג, עמ' 215—278; הוא כולל, רשימת המלים והמבטאים העברים והתלמודים הנמצאים ב"ארגון של יהודי ליטא ורייסן וזאמט" (שם, 231—278).

3. נ' פערפֿערקאָוויטש, העברייאזמען אין אידיש, 4000 העברייאישע ווערטער און ציטאטן. ריגע, 1981, חוצאה שנייה (כולל בין השאר גם שמות פרטיים ושמות־מקומות).

4. על קליטת יסודות סלאביים בספאניולית ראה מאמרי:

Bulgarismi nel "giudeo-spagnolo" degli Ebrei di Bulgaria, Ricerche Slavistiche, VI, 1955—56, pp. 72—75.

הערות מתודולוגיות ליסודות המורפולוגיה

מאחר שדבריי הבאים יכילו ביקורת, ולפעמים ביקורת חריפה, על האמור בכמה סעיפים של הספר העברית שלנו לד"ר חיים רוזן¹, חריני רואה חובה לעצמי להקדים ולומר, שאני מודה במגמתו הכללית ומעריך ביותר את מעוף התפיסה המתגלית באותו חיבור. היקף העניינים, שהספר עוסק בהם, מדהים ממש, מתיאור מבנה הלשון המואבית עפ"י תעודה אחת בלבד ועד לדיון בסגנונות ישראליים, דרך הטיפול בלשונות השמיות, ההפתחותה של הלשון העברית ותיאור המבנה הפונולוגי והמורפולוגי של העברית המדוברת בישראל. אולי אין להתפלא אפוא על כך, שיימצאו ליקויים בכמה פרטים. מאידך, ייתכן שיתפלא הקורא על כך, שמישהו שאינו בלשן מקצועי מצו להכניס את ראשו לדיון בעניינים בלשניים. להצדקת העזתי זו אציין, שאני עוסק מומן בתחומי הגבול שבין הלוגיקה לבלשנות, ושידעתי היא, ששני מקצועות אלה גם יחד ירוויחו מביקורת הדדית ומביטול המחיצות שביניהן, שלפעמים מלאכותיות הן. בכל זאת, לא אפנה לבירור עניינים טכניים מובהקים, אלא אעסוק רק בכמה נקודות כלליות ועקרוניות יותר, במיוחד באלה שיש להן אופי מתודולוגי. המחבר עצמו לא נמנע מלגעת בכמה מקומות במתודולוגיה של מקצועו, ואף ניסה לחדש בה חידושים, כפי שנראה להלן.

אחרי הקדמה זו ניגש לעצם העניין. הדיון ייסוב על תוכן אחד-עשר העמודים שמן עמוד 188 ועד עמוד 198 בלבד. סעיפי עמודים אלה ממוספרים בשיטה המקובלת אצל הבלשנים המבניים האמריקאיים, ודבר זה יאפשר לנו לרמוז על תוכם בקלות יתרה.

1. המחבר מדגיש בכמה מקומות, שהדיון בעניינים מסוימים שייך לפילוסופיה, והוא פטור מלטפל בהם. כשהוא נזקק לדון ב"משמעות", הריהו מציין, ב-20.01: "אין אני אומר, שעלינו לומר מהי משמעות, להגדיר מושג 'משמעות'. זה עניין לפילוסופיה. אך עלינו לציין מספר ענייני-לוואי 'אקצדנטאליים' (או לא-אקצדנטאליים) למושג המשמעות".

בירור המשמעות של המונח 'משמעות' בבלשנות שייך לבלשנות עצמה, וביתר דיוק למטא-בלשנות או למתודולוגיה של הבלשנות. אין פירוש הדבר, שכל בלשן חייב, או יכול, לעסוק בבירור זה. אולם ההימנעות מבירור כזה ומסירתו למקצוע אחר — במקרה שלפנינו לפילוסופיה — אם התחמקות אין בה, סכנת קבלה לא-ביקורתית ומקרית של ניסוחי חוקרים אחרים — שהם לפרקים ניסוחים מיושנים — יש בה. חוששני שהמחבר לא נוקה מכך. מיד אחרי הפסקה המצוטטת, במשפט הראשון של 20.02, הוא כותב: "משמעות היא היחס הקבוע שבין שני

עצמים, שאחד מהם ייקרא מסמן, השני מסומן. הרי לפנינו לכאורה ניסוח תמים וטריביאלי, ומה גם שכמותו אפשר למצוא אצל בלשנים ולוגיקנים רבים, ובכל זאת ידוע זה שנים רבות, שניסוח זה תמים הוא מדיי. דיינו שנעיין לשם כך בספרם של אוגדן וריצ'ארדס, *The Meaning of Meaning*, שהופיע לפני למעלה משלושים שנה¹. אותו היחס, שהמחבר מדבר עליו, אינו אלא אחת המשמעויות הרבות אשר למונח 'משמעות' בכלל, ולאו דווקא זו שהבלשנים מתעניינים בה. אלה עוסקים הרבה יותר בצדדים, הפראגמאטיים, הפסיכוסוציולוגיים, שבהם אין להסיח את הדעת מן השימוש אצל דוברי הלשון. למותר להסתמך בנידון זה על בלומפילד, ספיר, הריס ואחרים.

לפיכך יש גם משום חדצדדיות מטעה ביותר בקביעתו של המחבר, שתכלית הלשון – התכלית היחידה! – היא סימון עצמי העולם שמחוץ ללשון. ושוב: כל ספר לימוד אלמנטארי בתורת-ההיגיון מצביע על כך, שללשון תכליות שונות, אשר תכלית הסימון היא אחת מהן, ולאו דווקא החשובה שבהן. הלשון משמשת גם כדי לעורר רגשות, לתת פקודות, להכריז הכרזות, להצהיר הצהרות, לקלל, לברך, להבטיח, להזהיר וכו'. התפקיד של מסירת אינפורמציה, של קביעת עובדות – ניסוח זה עדיף הרבה על הניסוח 'סימון עצמי העולם שמחוץ ללשון' שהמחבר נוקט – אינו, כאמור, אלא אחד מני רבים, ואם כי היו פילוסופים ולוגיקנים שנטסלו בעיקר לו, הרי בלשן בוודאי לא צריך היה ליפול בפח שאלה טמנו לו.

(אגב, ב-20.03 מדבר המחבר על כך, שהמשמעות היא 'פעולה'. בדיבור יומיומי קיים הבדל ניכר בין יחס ופעולה. מה קרה כאן?). בדומה לכך, מטעה ומבלבל הוא הנוהג של המחבר לומר, שכל יסודות הלשון מסמנים עצמים (אחד או יותר), וכי מה מסמן היסוד 'כל', 'או' וה'א הידיעה? ומה מסמן היסוד /i/ (בניגוד ל-/w/) ? הרי מזור לומר, שהוא מסמן את הגוף הראשון (או את הגופים הראשונים). ואכן, אין המחבר מתבטא כך. אין הוא אומר אלא (20.04) של-/i/ תהיה במקרה זה המשמעות של גוף ראשון. ונדמה לי, שבולט כאן ביותר שאין 'משמעות של' נרדף תמיד עם 'המסומן של'.

2. בסעיפים 20.03 ו-20.04 נכנס המחבר לדיאלקטיקה משונה (לגבי בלשן), המזכירה דרכי-סיעון השגורים אצל פיכטה, הגל וחבריהם. ואלה דבריו: אם אפוא המשמעות היא פעולה כזאת, שיש בה משום "הצבעה" על עצם או סוג-עצמים מאוסף עצמים, הרי כוללת היא לא רק ייחוד העצם או הסוג המסומן, אלא ייחוד עצם (או סוג) אחד לכל הפחות על ידי העובדה, שעצם או סוג זה אינו מסומן על ידי היסוד המסמן. אילו "סימן" ("הצביע") יסוד מסמן אחד את כל העצמים הקיימים, או רבים, שאין אפשרות להבדיל בינם ובין שאר הקיימים, הרי לא הייתה בזה כל פעולה "הצבעה", לא הייתה כל פעולה "סימון", לא הייתה כל "משמעות". אם נאמר עתה לשם קיצור במקום "עצם או סוג" רק "עצם",

1. המהדורה הראשונה הופיע בשנת 1923. המהדורה העשירית, הנמצאת בידי, היא משנת

1948. המו"ל הוא Routledge and Kegan Paul, לונדון.

הרי כוללת המשמעות בקרבה את אי-הסימון של עצם אחד (לפחות). כשם שהיא כוללת בקרבה את אי-סימונו של אחד (לפחות) אחר. המשמעות בתוקף עצם טבעה היא אפוא יחס מנגד (את המסומן על ידי עצם מסמן לעומת הלא-מסומן על ידי). יחס של ניגוד. אילכך הניגוד, שבעזרתו ניתחנו את המבנה ההגאי של הע"י — כשם שבעזרתו מנתחים אנו מערכתה של כל לשון, אם אנו מתעלמים מיסוד המשמעות — הוא היחס ההגיני הבסיסי בניתוח הבלשני שלנו.

מכאן נובע בבירור, שליסוד בלשני תהיה „משמעות“, אם לעומתו קיים יסוד אחר, שמשמעותו אינה כוללת כל עצמים, הכלולים במשמעותו של הראשון. בכלל ליסוד אחד אין לקבוע משמעות, אלא אפשר רק לקבוע משמעויות שונות ומנוגדות לשני יסודות לשוניים או יותר.

מודה אני, שהתקשיתי מאוד להבין את האמור בפסקות המובאות. וככל שעמלתי יותר, הבינתי פחות. לא הפסתי את משמעות המלה 'כוללת', שלפיה כוללת המשמעות בקרבה את אי-הסימון של עצם אחד, כשם שהיא כוללת בקרבה את סימונו של עצם אחר. נוסף לזה נדמה לי, שלא קשה למצוא גם מלה אחת לפחות, המסמנת את כל העצמים הקיימים, מלה שהמחבר עצמו מרבה להשתמש בה למטרה זו, הלוא היא המלה 'עצם'.

על הזרירות והסתירות, שמיטת סדום של לשון „הניגודים“ כופה על המחבר, אפשר לשפוט, למשל, מדיונו במשמעות הבניינים (20.042), שם נמצא: „בניין... אין לו משמעות“, ומיד אחריו זה „נכון הוא לקבוע של,נפעל' יש משמעות פאסיבית... אך אין זה נכון לקבוע, של,נפעל', 'יש' משמעות חוזרת“. בעית המשמעויות של הבניינים ידועה היא ונדושה, ואין ספק שהטיפול המסורתי בבציה זו לקוי ביותר. אך מסופקני, אם ניסוחי המחבר „יחסו לנו התפלספות על „משמעות' בניין נפעל בפעלים נכנס, ניגש וכיו"ב“, כפי שהוא טוען, אגב מוזרה הנמקתו של המחבר לקביעתו הנ"ל: לנפעל יש משמעות פאסיבית, כי „במקרים רבים מאוד“ קיים ניגוד של אקטיבוס / פאסיבוס בין צורות בנפעל לבין צורות בבניינים אחרים, אך אין לנפעל משמעות חוזרת, שכן אין קיים ניגוד סדיר של לא-חזור/חזור, אף על פי „שלצורות מסוג נזהר, נשמר (במובן „נזהר“) יש אמנם משמעות [חוזרת?]“. אני משאיר לקורא את השיפוט על טיעון זה.

אולי ניתן לפרש את דברי המחבר כאילו באו לומר, שבשימוש היומיומי החי המשמעות הפאסיבית של הנפעל היא היחידה, שלשמה נוצרות צורות-נפעל חדשות. אינני יודע אם זה נכון, אך אפילו אם כן, אין ספק שניסוחי המחבר אינם מקלים על חקורא את מלאכת האינטרפרטציה.

דוגמה אחרת לתוצאות המבלבלות של השימוש בלשון „הניגודים“ בפי המחבר ניתנת ב-20.041. כאן פוסל המחבר את השאלה „מה המשמעות של /i/?, אך מתיר את השאלה „מה משמעות /t/ כשהוא בא בניגוד ל-/i/?“ התשובה שהמחבר נותן לשאלה שנייה זו מנוסחת בצורה שלא הצלחתי להבינה. אך על כל פנים ברור, מבלי להיכנס לבירור דברי המחבר, של-/i/ „גם כשהוא מופיע „בניגוד ל-/i/“, לפחות שתי משמעויות שונות, היינו או גוף שני (לעומת גוף שלישי) או נקבה (לעומת זכר) — השווה תכתוב — יכתוב. כדי להבחין

בין שתי משמעותות אלה, שיטת הניגודים, על כל פנים במידה שפותחה על ידי המחבר, אינה מספקת בין כה וכה. מכיוון שכך, קשה להבין מדוע אין המחבר מקבל את שיטת „הסביבות” ומשיב על השאלה „מהן המשמעותות (ולא: מהי המשמעות!) של $u/$ ” כך: „בסביבה פלונית (למשל, בסביבה „מתי — כתוב לשרה?”) משמעותה גוף שני זכר, בסביבה אלמונית (למשל, בסביבה „מתי שרה — כתוב?”) משמעותה גוף שלישי נקבה, בסביבה פלמונית וכו’”. ניסוח כזה נראה לי, כלוגיקן, ברור וטבעי הרבה יותר מזה שבחר בו המחבר. מעניין שהמחבר טוען בהקדמה (עמוד ה’), שהוא נהג בדרך כלל באקלקטיות מסוימת, אך השתמש בתורתו המתודית של (בלומפילד-) הריס, היא תורת „התפוצה” של חלקיקי הלשון, בעיקר בפרק הדן במורפולוגיה. נאה דרש, אך לא כל כך נאה קיים.

3. נחזור ל-20.04. המחבר מנהיג כאן את המונח „סוג-משמעות” או „קאטיגוריה (של משמעות)”. נדמה לי, שהמחבר הקדים בהנהגה זו. מונחים אלה, על כל פנים בפירושם המסורתי, שיסודו אצל הוסרל והלוגיקנים הפולניים, שייכים לתחביר¹. אך נראה כיצד הונהגו כאן. ההגדרה הרשמית היא: „קבוצת כל יסודות-המשמעות, המונעים זה את הופעתו של זה, נקראת בשם סוג-משמעות או קאטיגוריה (של משמעות)”. והרי זו הגדרה משונה ביותר. כל שני יסודות מונעים זה את הופעתו של זה, באופן הטריביאלי ביותר. אם באיזה מקום באחד המבעים מופיע היסוד א, הרי מופיע שם היסוד א, ולא היסוד ב, או ג, או איזה יסוד אחר. הייתכן שדבר זה נעלם מעיני המחבר? ושוב ידוע לי, שניסוחים דומים (אך לא זהים!) מופיעים בספרות. הזרות שבהגדרה מתבררת מייד במשל שמביא המחבר: „ת, תי שייכים לאותה הקאטיגוריה, כי הם מצויים זה במקום זה (גמרתי, גמרתי), אך לא זה עם זה („גמרתי?”)”. מיד אחזור לפסקה שבין הפסיקים. האם פירוש המלה „עם” הוא „לצד”, אחרי, או לפני? ואולי זהו גם פירוש הביטוי „מונע זה את הופעתו של זה” היינו מונע את הופעתו לצדו? פירוש זה, עד כמה שקשה לקבלו מבחינה לשונית, עשוי אמנם לסלק את האבסורדיות שבהגדרת המחבר, אבל רק במחיר קשיים עצומים אחרים. (כחול’ ו-לבן, למשל, בוודאי שייכים לאותו סוג-משמעות, גם לפי מגמת המחבר, והרי קיים, דגל כחול לבן.)

קשה להבין מה מנע מאת המחבר מלהשתמש בתכונה המופיעה בין הפסיקים כהגדרת המונח „קאטיגוריה” ולומר, למשל: „קבוצת כל יסודות המשמעות, המצויים זה במקום זה (או היכולים להתחלף זה בזה) — כפי שאומר המחבר במקום אחר), נקראת בשם קאטיגוריה”. אמנם צריך היה לפרש ביתר דיוק את משמעות הביטוי „מצוי זה במקום זה”, ודבר זה מעורר קשיים, אך על כל פנים יכול היה המחבר להימנע בנקל מניסוחים אבסורדיים. חוששני, שכאן נכשל המחבר בנהייה אחרי אופני הביטוי המקובלים באחת האסכולות החדשות, מבלי שפיתח את כל המסגרת, אשר רק בתוכה יש (אולי!) לדרכי ביטוי אלה משמעות.

1. ראה את התיוס שלי, תורת הקטיגוריות התחביריות, ירושלים, תש”ו.

2. ראה כנ”ל וכן את מאמרי „On Syntactical Categories”, Journal of

Symbolic Logic, 15.1-16, 1950

4. המחבר טוען, בפיסקה האחרונה של 20.042, שגישתו תמנע הצגת שאלות מדומות מן הסוג, האם שמים, מים וכו' הם יחיד או ריבוי? הוא ממשיך ואומר:

בהיעדר ניגוד, שם/שמים וכו' אין אמנם לייחס למלים הללו משמעות של יחיד, אך גם לא של ריבוי. העובדה, שהמלים הללו מתקשרות בפעלים או בשמות תואר, בצורת ריבויי אינה אומרת דבר, כי, צורות הריבויי של הפעלים או שמות-התואר אינן אלא צורות, המתקשרות לשמות-עצם בעלי תכונות פורמאליות מסוימות, אלה הן תופעות של התאם תחבירי ותו לא. ראייה כזאת תחסוך אי-בהירות רבה מעם המעיין בלשון העברית על כל תקופותיה. לי נדמה שהמחבר לקה כאן באי-בהירות הראייה לא פחות מאלה שהוא מבקר אותם. העובדה שהננו אומרים, שמים בהירים ו-מים רבים' אומרת שהמלים, שמים' ו-מים' הן, צורות ריבויי. השאלה, הלכל המלים העבריות שבצורת ריבויי משמעות של ריבוי, היא שאלה כללית, שאינה מתייחסת כלל רק למלים בצורת ריבוי שאין להן צורת יחיד. אגב, נראה לי, שהתשובה לשאלה זו היא שלילית, על כל פנים ביחס לכל פירוש לא-טריביאלי של 'ריבוי'. במלים אחרות, סיומת הריבוי אין משמעותה תמיד ריבוי.

(וכי מה ה'ריבויי', מבחינה סימאנטית, בביטוי, כספים רבים' לעומת ה'יחיד' שבביטוי, כסף רב'? דוגמה זו הומצאה לי מידי ד"ר חיים בלנק.)

5. ב-20.10 מנסה המחבר להוכיח שלא ייתכן שלאיו פונימה שהיא תהיה משמעות. לשם כך הוא מפעיל מה שהוא קורא, שיקול מאתימאטי קצרי שאינו, למעשה, אלא שיקול לוגי (יותר נכון, כפי שנראה, 'לוגי') בתוספת חשבון קומבינאטורי פשוט.

באיו מידה מופרך שיקול אפריורי זה מיסודו, נובע כבר מן העובדה הפשוטה, שאילו היו באמת כל המלים העבריות המכילות את הפונימה /צ/ מביעות פעולה מהירה ותקיפה לא היה מנוס מן המסקנה, שאכן זוהי משמעותה של אותה פונימה.

בכל זאת יש גם עניין מסויים, לבדוק את שיקולו של המחבר. והרי דבריו: הפונימה, שלגביה נטענת טענה זו, תהיינה תכונותיה הקוליות אבג, ומשמעותה מ.

היא תימצא בניגוד לפונימה, הוזה לה בתכונותיה מלבד א, ותהיה לפונימה מנוגדת זו במקום התכונה א – התכונה א'. בין שתי הפונימות יהיה קיים ניגוד משמעות מ/לא-מ.

נניח, שהמושג מ הוא מושג בלתי-מורכב, שאין לחלקו למושגים חלקיים. גם לא-מ יהיה בלתי-מורכב. מזה נובע שכל לא-מ' זהים.

בין הפונימות שבלשון יהיו אחדות בעלות התכונה א', תחיינה: א'בג, א'ב'ג, א'ב'ג', כשבכל מקום 'פירושו הפך שלי'. היות וביחס לפונימה הנחונה (אבג) יהיו כולן בניגוד משמעות מ/לא-מ, והיות וכל הלא-מ זהים, תהיינה זהות משמעויות כל הפונימות הללו ביחס לנחונה. אולם במקרה זה לא יהיו בני שני הווגות א'בג/א'ב'ג' ו-א'ב'ג'/א'ב'ג' מנוגדים זה לזה במשמעותם.

והרי לפנינו פרייהלולים של הזיווג הבלתי מוצלח של לשון „הניגודים“ עם לוגיקה מפוקפקת ביותר. כמה תליתלים של הלכות הועמסו כאן על ה-„ניגודים“! נזכור גא. שהביטוי „הפונימה א עומדת בניגוד לפונימה ב“ אינו אומר, לפי מינוחו של המחבר (עמ' 141–142), אלא שקיימים שני מבעים בעלי משמעות שונה הנבדלים רק בזאת, שבמקום שאחד המבעים מכיל את א, מכיל השני את ב. המעבר ממשמעות שונה למשמעות מנוגדת (שאמנם הופיע כבר בעמ' 142) אינו אלא רישול שאין לו כל הצדקה. (למבעים, יעקב בונה בית' ו-יעקב קונה בית' יש אמנם משמעות שונה, אך אין לדבר כאן על משמעות מנוגדת.) כל זמן שפירוש „לא-מ“ אינו אלא „שונה מ-מ“, הרי בשום פנים אין להסיק, שכל הלא-מ זהה. אך אם פירוש „לא-מ“ הוא המושג הקונטראדיקטורי ל-מ, אין כל יסוד לטענת המחבר על הניגוד מ/לא-מ בין המשמעות של שתי פונימות „מנוגדות“.

נוסף לזה בלתי-מובן לחלוטין הוא טיעונו של המחבר, שלפיו נובע מהיות מ בלתי-מורכב, שגם לא-מ הוא בלתי-מורכב. לא עצמוד כאן על כך, שהמחבר משתמש בכלל במונח המפוקפק, מושג בלתי-מורכב, או על כך, שלפי תפיסתו מושג מורכב צריך להיות דווקא צירוף קוניונקטיבי של מושגים אחרים; אך גם אם נקבל כל זה, איך יצדיק את המעבר הנ"ל?

למען הקורא, שהדיון הזה היה מופשט מדיי לטעמו, נביא את הדוגמה הבאה: נניח שהפונימה א משמעותה „אדום“, ונניח שאדום הוא מושג „בלתי-מורכב“. נניח עוד שלפונימות ב ו-ג המשמעות „כחול“ ו-„צהוב“. אזי לפונימות א ו-ב, העומדות בניגוד זו לזו, משמעות „מנוגדות“ (במובן שונות), וכן לפונימות א ו-ג, אך ברור, שלא נוכל להסיק מכאן שלפונימות ב ו-ג משמעות זהות.

לעצם העניין, אולי כדאי להדגיש, ששום חוקר לשון רציני לא טען מעולם שלפונימות יש משמעות (בכל ההקשרים והסביבות), וכך „הוכחתו“ של מחבר מיותרת היא, מבחינה עניינית.

6. ב-20.102 מעביר לפנינו המחבר שיקול קומבינאטורי תמוה ביותר. כפי הנראה, יש ברצונו לתת ביסוס תיאורטי לעובדה, שרוב המורפימות העבריות הן בנות 3 פונימות דווקא. מאחר שמורפימה היא, לפי ההגדרה (20.20), יחידת-משמעות מינימאלית, הרי מספר המשמעות הניתנות לביטוי באמצעות יחידות-המשמעות המינימאליות תלוי באופן טריביאלי במספר המורפימות, אם גם אין הוא חייב להיות זהה לו; שהרי ייתכן, כי לשתי מורפימות תהיה אותה משמעות, כשם שייתכן, שלאותה מורפימה תהיה יותר ממשמעות מינימאלית אחת. (אני מנסח מצב זה בלשוני; המחבר משתמש שוב בלשון הניגודים שלו.) אילו היו כל המורפימות של הלשון העברית מורכבות מזוגות של פונימות – מספר הפונימות בעברית הוא 24, לפי המחבר – בלבד, ואילו היו כל הזוגות האפשריים מנוצלים למעשה, היינו מגיעים ל-576 מורפימות. ואילו היו לכל מורפימה 575 משמעות שונות (מתוך היותה „עומדת בניגוד“ לכל מורפימה אחרת), ואילו כל המשמעות הללו היו שונות זו מזו, היינו מגיעים ל- $165,000 = \left(\frac{576 \times 575}{2} \right)$ משמעות שונות, הניתנות לביטוי באמצעות

מורפימות בודדות. (בעיני כל החישוב הזה הוא טֵאָנְטָאסְטִי, בהיותו מבוסס שוב על ניצול לרעה של שיטת „הניגודים“.)

ובכן? המחבר ממשיך: „אולם כל המהרהר יראה, שמספר כזה רחוק ממספר, המשמעותיות השונות של העולם החיצוני, שלסימון נוצרה הלשון. למעשה כל סיטואציה חדשה היא משמעות חדשה, ואפילו אדם אחד נמצא בחייו בהרבה יותר מכמאה סיטואציות שונות“. הדברים כאן מוזרים ביותר. לא נתעכב כאן על הדיבורים המשונים על „המשמעותיות השונות של העולם החיצוני ועל הזיהוי שמוזהה כאן המחבר „משמעות“ ל„סיטואציה“, בעוד שארבעה עמודים קודם לכן זיהה „משמעות“, כפי שראינו, ל„העצם המסומן“ (או גם, בשעת רצון, ל„יחס הסימון“ ואפילו עם „פעולת הסימון“). אך מה, למען השם, יכולה להיות ההצדקה להנחה, שמניח כאן המחבר, אף כי אינו אומר זאת במפורש, שכל סיטואציה כזאת צריכה להיות מובעת ע"י מורפימה אחת דווקא? האין הוא יודע, ש„סיטואציות“ (מצביעניים?) מובעות בדרך-כלל ע"י משפטים שלמים? והרי אם אין מגבילים את אורך המשפטים, יוכל מספרם להיות אינסופי, אפילו אם יהיו רק מורפימות מועטות. ואף אם נגביל את אורך המשפטים (למשל, למאה מורפימות לכל היותר), יהיה מספרם אסטרונומי בכל מקרה שהוא.

אם כי אין אפוא כל שחר לחשבונות שמחשב המחבר ב־20.102, הרי בכל זאת ניבא כאן משהו, ולא ידע מה ניבא. יש טעם לשאול, מפני מה אין לשון פלונית מנצלת את כל צירופי הפונימות שלה בכלל, או לפחות את כל צירופי הפונימות ה„מותרים“ שלה, או לפחות את כל הצירופים המותרים בעלי אורך חסום, וכדומה. ואכן נחקרו בעיות אלה על ידי חכמי תורת הקומוניקציה החדשה, שהדיה אך מתחילים להגיע לארצנו¹.

בהודמנות זו, ובלי קשר עם דברי המחבר, כדאי להדגיש שהנוהג לציין לשון פלונית כעשירה מלשון אלמונית, מאחר שיש בה יותר מלים (בניסוח ההדיוטות) או יותר מורפימות (בניסוח הבלשנים), מופרך הוא מיסודו; שהרי לא המורפימות (או המלים) קובעות את מה שאפשר לבטא באותה לשון, אלא המשפטים, ומספרם של אלה בלתי-מוגבל הוא, כאמור, בכל לשון שהיא.

7. בעוד שההשגות, שהשמעתי עד כה, נסבו על עניינים, אשר מבחינת תוכנו הכללי של הספר היו צדדיים למדי, באופן שהספר לא היה סובל כלל, ואפילו היה מרוויה, אילו הושמטו כל הסעיפים 20.01–20.102 – ומגמת ההשגות הייתה להביא את המחבר לידי השמטה כזאת – אפנה עתה לבדיקת הסעיפים 20.20–20.38, המכילים, בין השאר, את התגדרות של המונחים המרכזיים של המורפולוגיה החדשה. המחבר ניסה כאן, כפי שהוא מעיד על עצמו בהקדמה (עמוד ה'), למצוא סינתזה אקלקטית מסוימת בין שיטותיהם של בלשנים שונים ואף להוסיף חידושים משלו. חוששני שהסינתזה לא עלתה יפה ושהחידושים אך סיבכו את העניינים, שאמנם היו נתונים בערפל מתודולוגי ניכר גם בלאו הכי.

1. ראה למשל, G. A. Miller, Language and Communication,

McGraw-Hill, New York, 1951

המונח הראשון שהמחבר מנהיגו ב־20.20 הוא 'צורן' (או, מורפימה) והגדרתו היא: 'יחידת משמעות מינימאלית קרויה בשם צורן'.

הגדרה זו מצטיינת אמנם בקיצורה, אך אין ספק שקיצור זה מושג רק על ידי כך שהוא מסתמך על הביטוי, 'יחידת משמעות מינימאלית', אשר המחבר אינו מגדיר אותו בשום מקום; ולא עוד, אלא שהמונח 'יחידה' כנראה אינו נחשב אצלו כמונח טכני, שהרי אין הוא מופיע במפתח המונחים (עמ' 243–245). הוא מניח אפוא, כנראה, שהקורא יבין מונח זה באופן אינטואיטיבי, אם כי אולי מתוך עמימות מסוימת. אני נוטה להטיל ספק בחבונה שבהנחה זו, בעיקר מאחר שעניין המשמעות מעורב כל כך אצל המחבר במינוח המפוקפק של ה'גידודים'.

פירוש המלה, 'מינימאלית' מסתבר מתוך הדוגמה הניתנת מיד אחרי ההגדרה. (אגב, חבל שהמחבר לא ניצל דוגמה זו בצורה חריפה יותר. על השאלה, האם — לפי ההגדרה הנ"ל — צירוף הפונימות /ti/ הוא צורן, יש להשיב: "זה תלוי בסביבה שבה מופיע צירוף זה: בסביבה שמר— הריהו צורן, כי אין לחלק אותו לצירופים חלקיים בני משמעות באותה סביבה; בסביבה חֶבֶר— אינו צורן, כי אפשר לחלק אותו ל-/i/ ול-/i/ שהם בני משמעות עצמאית באותה סביבה, בסביבה -פֶּש אינו צורן, כי אינו בן משמעות בכלל").

אולם, תהא הדרך שבה מנהיג המחבר את המונח 'צורן' מה שתהיה, אין להסכים בשום פנים לדרך שבה הוא מנהיג את המונח, 'תמורת צורנים'. ההגדרה היא (20.21): "שני צורנים, המורכבים מפונימות שונות, ושאינן ניגוד ביניהם ואחד מהם אינו עשוי לבוא במקום שבו בא השני, ייקראו תמורות צורנים". המחבר מסתמך בהגדרה זו על הביטוי, 'שני צורנים עומדים בניגוד זה לזה', אף על פי שלא הגדיר ביטוי זה מקודם. הוא הגדיר מקודם רק, פחות או יותר, את הביטוי, 'שתי פונימות עומדות בניגוד זו לזו'. אך אין כמעט ספק שאין פירוש הביטוי, 'שני צורנים עומדים בניגוד זה לזה' יכול להיות אלא, 'שני צורנים אלה יכולים לבוא זה במקום זה באחד המבעים (ואולי, בכל המבעים?)'. אולם אם כך, הרי אין להבין כלל את ניסוח ההגדרה, שלפיו מסתבר שאין הביטויים, 'אין ניגוד ביניהם' ו-'אחד מהם אינו עשוי לבוא במקום שבו בא השני' יכולים להיות נרדפים. ואולי הייתה כאן טעות דפוס, שהמחבר לא הרגיש בה? לפיכך, כל עוד לא אקבל הסבר אחר, אעלים עין מן הפסקה, ושאינן ניגוד ביניהם'.

אולם — וזה העיקר — האמנם ייתכן שהמחבר תכווין באמת לומר מה שאמר? היתכן שירצה כי הצורנים /im/ ו-/k-t-f/ ייחשבו לתמורות צורנים? שני צורנים אלה מקיימים, כמובן, את תנאי ההגדרה, מאחר שהם מורכבים מפונימות שונות ואין האחד יכול לבוא במקום השני בשום סביבה שהיא (אין ניגוד ביניהם?). האם לא הושמט כאן תנאי חשוב נוסף (אולי בהמשכה של אותה טעות דפוס)? (אני יודע שקיימים סיבוכים רציניים באשר לניסוח תנאי זה, אך אין להתגבר על סיבוכים אלה על ידי העלמת עין מהם.)

ואולי הביטוי, 'ואין ניגוד ביניהם' שבהגדרת המחבר משמעותו, 'ואין ביניהם ניגוד משמעות', היינו, 'ואין ביניהם הבדל משמעות', היינו — בעברית פשוטה — 'ושהם שווים משמעות'? אני מודה, שפירוש כזה לא היה עולה על דעתי

אולם מאחר שהוסבה תשומת לבי על אפשרותו (ע"י ד"ר חיים בלנק), צריך להתחשב בו. מובן, שאם פירוש זה נכון הוא, מתבטלת השגתי; אך, מאידך, הוסף הפירוש את ההגדרה של 'תמורת צורנים' לבעלת אופי סימאנטי, בניגוד למגמתו הכללית של המחבר בפרק זה.

8. ב'20:31 מגדיר המחבר, 'משפט' כמבע מינימאלי, היינו כמבע המכיל בדיוק פונימה אחת של הפסק. אינני מטיל ספק בכך, שברור לו למחבר שבזה הוא סוטה במידה רצינית מן הנוהג המקובל, אשר לפיו הצירוף, 'לא באתי, מפני שהחבר שלי, שאני דואג לו תמיד, חלה פתאום' נחשב, כמובן, למשפט, בעוד שאין הוא משפט, לפי הגדרת המחבר, מאחר שיש בו יותר מפונימת הפסק אחת. אני מניח שזולזל זה, שנוהג המחבר בנוהג, מקורו בהכרה, שנוהג זה מבולבל ומלא סתירות. אף כי שותף אני להכרה זו, נדמה לי שהפריז המחבר כאן, ללא צורך, בסטייתו מן הנוהג. נדמה לי, שמוטב היה לכנות את מה שהמחבר קורא, 'משפט' בשם, 'משפט פשוט' או 'משוה דומה לכך. אמנם היה יוצא או ש, 'משפט' ו', 'מבע' היו נהפכים למונחים גרדפים. אך, לפי דעתי, כדאי היה להבחין בין מונחים אלה בדרך אחרת, אולם לא כאן המקום לפתח עניין זה.

המחבר מציין שלפי הגדרתו יוצא ש, 'הלכתי', הוא משפט, בעוד ש, 'הלכתי' שבתוך המבע, 'אתמול הלכתי לטייל' אינו משפט, שהרי אין הלכתי במקרה זה אפילו מבע, בהיעדר פונימת הפסק. אולם מה בדבר, 'הלכתי לטייל', שבתוך המבע, 'אתמול הלכתי לטייל'?' אני נוטה לחשוב, שהמחבר היה שולל את תכונת המשפט גם מצירוף זה (ופוסל, משום כך, גם את שימת הנקודה בסוף, 'לטייל'), מאחר שאין צירוף זה מכיל פונימה שלמה של הפסק, 'שהרי המנגינה, המחוזה את ביצוע הפונימה של הפסק, משתרעת על כל המבע...'. אם אמנם הדבר כך, חבל שלא הדגיש זאת, שהרי רבוחא לפנינו.

9. בדרך כלל נהוג להביט על המונח, 'משפט' כשייך לתחביר. מה אפוא ראה המחבר להגדירו במסגרת המורפולוגיה, ובכלל לסטות בסדר ההגדרות בצורה רצינית מן המקובל אצל הבלשנים שהוא מסתמך עליהם בדרך כלל? ייתכן שהיה סבור, שעליו לנהוג כך, כדי לאפשר את ניסוח החידוש הגדול שהוא מחדש ב'20:32 ו'20:33. חוששני, שכאן יתיה עליי להאריך במקצת.

בספר היסודי של בלוק וטריגר, B. Bloch & G. L. Trager, Outline of Linguistic Analysis, Baltimore, 1942, למשל, חונהגו המונחים המורפולוגיים היסודיים בסדר הבא: bound form, free form (אינני מתרגם מונחים אלה, מתוך כוונה שהקורא יבין אותה מיד), מלה, מורפימה. ההגדרות של שני המונחים הראשונים היא (עמ' 54 באותו ספר):

Any fraction that can be spoken alone with meaning in normal speech is a free form; a fraction that never appears by itself with meaning is a bound form.

אין ספק שאפשר לבוא בטענות קשות על ההגדרות הללו, בעיקר מחמת הביטוי המכריע 'can be spoken alone' המופיע בהן, ואשר פירושו רחוק מלהיות ברור מאליו. המחבר שלנו טתחיל, כאמור, בצורך, ומשפט, אך ההמשך

מפתיע ביותר. במקביל ל-*free form* מופיעים אצלו שני מונחים שונים, והם, צורה עצמאית' וצורה חופשית', שמתוכן מראה דווקא הראשון קרבה מסוימת אל ה-*free form*, בעוד שהשני שונה לחלוטין ממנו. והרי ההגדרות:

כל סדרת צורנים, שאפשר לעשותה משפט על ידי תוספת סוניה של הפסק בלבד, תיקרא צורה עצמאית.
צורן (או קבוצת צורנים) [קרי, כנראה, סדרת צורנים], היכול להחליף את מקומו בצורן אחר (או בקבוצת [בסדרת] צורנים אחרת) בתוך מבע נתון, ייקרא צורן חופשי או צורה חופשית.

את המונחים, צורה בלתי-עצמאית' וצורה כבולה' מגדיר המחבר באופן מקביל.

חננו רואים אפוא, שהמחבר משתמש במונח, צורן' בשתי ההגדרות ובמונח, משפט' בהגדרה הראשונה. על השאלה, האם היה לו באמת צורך בכך, לא אדון. מאחר שיש לי טענות חמורות הרבה יותר מזו כלפי הגדרות אלה.

כלום אין יוצא מן הגדרה, שכל צורן חפשי הוא, שהרי לעומת כל צורן בתוך כל מבע נתון יש צורן אחר שיכול לבוא במקומו? כלום אפשר שהתכוון המחבר למה שאמר? הפעם התשובה ברורה: לא! המחבר באמת לא התכוון למה שכתב, אלא למשהו אחר. והרי ההגדרה שאליה התכוון:

צורן (...) היכול בתוך מבע נתון להחליף מקומות עם צורן אחר, המופיע באותו מבע, ייקרא צורן חפשי.

איך אני יודע זאת? מתוך הדוגמה שמביא המחבר מיד אחרי ההגדרה שלו:

הלכתי היא צורה חופשית, כי קיימים המבעים:
לא השגתי דבר, כי הלכתי לחנות באיחור.
" " " " לחנות הלכתי באיחור.
" " " " באיחור הלכתי לחנות.

דוגמה לצורה כבולה: שָׁרַת: שָׁרַת העבודה פנתה אל לשכת הבריאות. — מבע, הפותח 'העבודה שָׁרַת פנתה...' אינו מצוי, ואינם מצויים גם מבעים אחרים בעלי סדר דומה.

אני מקווה שהקורא יסכים, שפירשתי את דברי המחבר כהלכה. אולם לעומת פליאה אחת שנעלמה מתעוררות כמה וכמה פליאות חדשות.

ראשית, מוזרה הדוגמה לצורה כבולה שנתן המחבר, שהרי ברור שמצוי המבע, 'לשכת העבודה פנתה אל שָׁרַת הבריאות'. (אגב, מה יכול להיות פירוש המלים, בעלי סדר דומה' שבסוף הציטטה?)

שנית, המחבר לא הגדיר כלל, צורן חפשי', אף על פי שהוא סבור כך, כנראה, אלא רק, צורן חפשי בתוך מבע נתון'. (הלוגיקנים יודעים את כלל ההגדרה, שלפיו אין המגדיר יכול להכיל משתנה חפשי מבלי שחמוגרד יכיל אותו אף הוא. הקורא, שמונחים טכניים אלה אינם ידועים לו, יכול לסמוך עליי בנידון זה או לחשוב על העניין בעצמו.) ואין כאן דקדוקי עניות, אלא הבדל מכריע. ודוגמת המחבר אינה מראה, ש'הלכתי' היא צורה חפשית, אלא רק ש'הלכתי' היא צורה חפשית בתוך המבע שהביא. לפי

1. ראה למשל:

הגדרת המחבר לא יתיה, הלכתי' צורה חפשית במבע, הלכתי'. שהרי אין צורה אחרת בתוך אותו מבע, הלכתי' יכול להחליף מקומות אתה.

שלישית, והעיקר, מה הטעם בהגדרה זו? מה טיבה של יצירת מושג מוזרה זו? משונה, שהמחבר אינו מסביר כלל את החידוש הגדול שהוא מחדש כאן. ואף על פי שהוא משתמש לאחר מכן במונח 'צורה חפשית' בכמה הגדרות, הרי תמונה הופעת מונח זה באותן הגדרות לא פחות מאשר הגדרתו, כפי שנראה מיד.

באשר להגדרה, שנותן המחבר למונח, צורה, עצמאית, אסתפק בזה שאע"י, שכמות שהיא אין היא מצדיקה את הקביעה ש'מן', למשל אינה צורה עצמאית. שהרי מצוי שיח כזה: "אתה הולך אל האוניברסיטה או מן האוניברסיטה?" — 'מן'.

10. ב"20.36 מגדיר המחבר, מלה' כצורה חפשית מינימאלית. מי ששכח את ההגדרה שנתן המחבר ל'צורה חפשית' וחושב על התרגום המילולי של הביטוי, צורה חפשית מינימאלית' יקבל הגדרה חדשה זו כטבעית. בדיוק כך, למשל, מגדירים בלוק וטריגר (minimum free form). אולם אם ניוכר בפירוש, שנותן המחבר למונח, צורה חפשית, תיהפך ההגדרה, שהוא נותן למלה, לחסרת-שחר וחסרת-טעם, והמשך דבריו לחסרי יסוד. וזהו ההמשך:

האיש העשיר הזה הוא צורה חופשית, אך אפשר לחלקה לצורות חופשיות, בלי שתישאר צורה ככולה בתור שארית: 1. האיש, 2. העשיר, 3. הזה. שלוש אלה תהיינה מלים. — לעומת זאת: עד העיר היא מלה, כי אי-אפשר לחלקה ללא שארית לצורות חופשיות. אמנם העיר היא צורה חופשית, אך עד היא צורה ככולה.

באיזה מבע חפשית היא הצורה, האיש העשיר הזה? בכל מבע? גם במבע, ראיתי את האיש העשיר הזה? עם איוו צורה אחרת באותו מבע יכול האיש העשיר הזה להחליף מקומות? והאמנם האיש היא מלה, היינו צורה חפשית מינימאלית? הרי במבע, האיש העשיר הזה נתן לילד העני ההוא כסף' יכול איש להתחלק עם ילד ויה עם ל, כך שבאותו מבע האיש מתחלק לשתי צורות חפשיות. ומניין לו ש'עד היא צורה ככולה? ובאיזה מבע? (אגב, עד מופיעה אצל המחבר בין הדוגמאות לצורות בלתי-עצמאיות). אך מוטב שאפסיק.

קיים אצלי החשש, שארבעת העמודים 195—198 לא עברו עריכה סופית יעילה, שהמחבר החליף כנראה באמצע הכתיבה (או ההדפסה) את המינוח שלו (למשל, מ'חפשי' ל'עצמאי' וממשהו שאינני יודע ל'חפשי'), מבלי לשנות בהתאם לכך את כל המקומות שהצריכו שינוי. (להצדקת השערה זו יש לי אסמכתא בלתי-תלויה). אולם אפילו כשתעלומה זו תתברר, אינני חושב שבוזה בלבד יתברר פשר יצירת אותו מושג, שהמחבר מכנה אותו בשם, צורה חפשית. אני מוצא בסך-הכול רק רמז רציני אחד לתפקיד, שמושג זה צריך למלא במערכת המושגים המורפולוגיים של המחבר. בסוף 20.35 אומר המחבר: "ההבדלה בין צורה חפשית ובין צורה עצמאית אינה דרושה בכמה לשונות, שבהן סדר החלקים במשפט קבוע בכללי". אך רמז זה אינו מספיק. אמנם נכון שהצורות החפשיות של המחבר קשורות איכשהו עם סדר החלקים במשפט,

אך עם זה מה תפקידו של המושג שיצר כאן המחבר ? מתוך הרמז, הניתן כאן, משתמע גם מין הסבר פסיכולוגי, מדוע טובי הבלשנים המבניים לא עסקו באותו מושג שהמחבר מחדש, שהרי שפת האם של אותם בלשנים היתה אנגלית, חיינו שפה שבה סדר החלקים במשפט קבוע בכללו. אך חוששני שהסבר זה אינו מתקבל על הדעת: כל הבלשנים הללו ידעו גם שפות, שבהן סדר החלקים במשפט אינו קבוע.

בסך-הכול חוששני, שהסעיפים 20.20–20.38 טעונים כתיבה מחדש.

דוד מרגלית

הערות בלשונית־רפואיות

א. יותרת הכבד — אצבע הכבד

ארבע פעמים נזכרת בתורה יותרת הכבד (שמות כט, כב; ויקרא ח, טז, כה; ט, יט), שש פעמים „היתרת על הכבד” (שמות כט, יג; ויקרא ג, ד, י, טו, ד, ט; ז, ד) ופעם היתרת מן הכבד (ויקרא ט, י). לפי רשיי היותרת הוא „דופן המסך שקוראים איברש” (דופן, או מגן, או טרפש), ואונקלוס מתרגם: חצרא דכבדא (רב האי גאון מפרש חצרא — אצבע קטנה, ואילו במוסף הערוך מביא בנימין הרופא ראיא מאונקלוס, שחצר כבד משמעו חצר שהכבד מוטל בו). הרשב”ם מפרש: „יותרת הכבד” — „שמיותר וגדל על הכבד”. והרמב”ם פירש: „חלק מהכבד, המחובר אל הכבד”, כלומר שהיא חלק של הכבד, או שהיא איבר בפני עצמו „מחובר אל הכבד”. והנה במשנה (תמיד ד, ג): „נטל את הסכין והפריש את הריאה מן הכבד, ואצבע הכבד מן הכבד” (בפירוש למסכת זו הנדפס על הדף: אצבע הכבד, כשחותכים את הכבד ומפרידין אותו ממקומו, נשאר מעט כבד מן העוקץ אצל הכליות, ולא היה מזוזה ממקומה). ולהלן באותה משנה: „האליה ואצבע הכבד וב’ כליות עמו” (מנה למי שזכה בה מן הכהנים).

בן־יהודה מפרש משמו של ד”ר מזיא: „אצבע הכבד” — חלק חצר הכבד שיורד על פני השדרה עד מקום הכליות (Pars umbil. diaphragmae), כלומר, לדעת בן־יהודה אצבע הכבד זהו חלק הטרפש, היורד עד מקום הכליות. ובערך חצר הכבד הוא מביא: חצר הכבד, יותרת הכבד. נמצא שהוא גורס, שיותרת הכבד שבתורה ואצבע הכבד שבמשנה שתיהן זהות לחצר הכבד, שזהו הקרום המכסה את הכבד והמהווה חלק מהטרפש (הדיאפרגמה).

יש כאן קושי רב בהבנת הדברים. התורה מדברת על יותרת הכבד ולא על הכבד בעצמו. גם מלשון המשנה (הפריש את הריאה מן הכבד, ואצבע הכבד מן הכבד; ועוד: האליה, ואצבע הכבד, וב’ כליות עמו) נראה ברורות, שאצבע הכבד (והיא גם יותרת הכבד שבתורה) זהו איבר בפני עצמו, מיוחד כדברי המפרש, ולא האונה הזנבית (Lobus caudatus) של הכבד, כפי שמסיק פרויס, ובעקבותיו פרוס¹ רבינוביץ (ב„המאור” שנה ז, חוב’ א). המשנה מדייקת: „הפריש את הריאה מן הכבד, ואצבע הכבד מן הכבד”. מצד אחד ריאה

1. [תצר (כך במילון למונחי המסכת של ועד הלשון, עמ’ 18) הוא שם נרדף עם אצבע, ופבר פירש כך רב האי גאון; „שקורין אותו בל’ ישמעאל אלכנצר” (ערוך השלם ג עמ’ 777) וחוגה בתוס’ הערוך עמ’ קצג. — העורך.]

הנמצאת מובדלת לגמרי מהכבד ומצד שני — אצבע הכבד, הנמצאת קרובה אל הכבד מזה ואל הכליות מאידך, אבל זהו איבר בפני עצמו. במה אפוא העניין כאן? כיום אנו יודעים על מציאותם של כמה בלוטים ואיברי ההפרשה הפנימית כאיברים בפני עצמם, וייחדנו להם את השם יתרת, לפי המונח „יתרת הכבד“ שבתורה. ישנו בלוט המחובר אל הכליות והוא נקרא יתרת הכליות (Suprarenal); בלוט המחובר אל המוח, הנקרא יתרת המוח (Hypophysis); יתרת בלוט המגן (Parathyroid); יתרת האשך (Paradidymis); יתרת השחלה (Parovarium); יתרת בת האווז (Socia parotidis); יתרת הטחול (Splenculus);¹ ויש, כידוע בלוט גדול, סנקריאס, המונח על דופן הבטן האחורי, במקביל לעמוד השדרה. בלוט זה הוא איבר ההפרשה הפנימית, מפני שיש בו תאים המפרישים הורמונים לתוך הדם, כמו תאי לנגרהאנס, המפקחים על חילוף החמרים של הסוכר. אולם הוא משמש גם להפרשה חיצונית: לאורכו של הפנקריאס עובר צינור, החודר לתוך התריסריון (המעז הי"ב) ומפריש שמה מיץ המכיל תססים (פרמנטים), העוזרים לעיכול המזון, הנכנס מהקיבה אל התריסריון. התססים הם: טריפסין לעיכול חלבונים, דיאסטאזה — לעיכול הפחמימות, ליפאזה — לעיכול השומנים ועוד. הפנקריאס הוא הבלוט הגדול ביותר אחרי הכבד, ואילו מתכוונת התורה במונח „יתרת הכבד“, „יתרת על הכבד“, „יתרת מן הכבד“, ואילו מתכוונת המשנה במונח „אצבע הכבד“, ובן־יהודה טעה, כשהגדיר את אצבע הכבד (ואת יתרת הכבד) כחלק מהטרפס, היורד עד מקום הכליות. איך אפשר להניח אף לרגע, שהתורה מצווה לחפש ולהקטיר חלק מהקרום, מהטרפס, המבדיל בין החזה לבין הבטן, יחד עם איברים מסוימים, כמו שתי הכליות, האליה והחלבים? מה הקשר בין חתיכת קרום לבין איברים שלמים? וביחס ל„איברש“ של רש"י, הרי אין להבין פירושו, ויש להסתייע בטענתו של רש"י עצמו, שבמקום אחר כתוב „ואת היתרת מן הכבד“ (ויקרא ט. י), כלומר שיש להפריד את היתרת (הפנקריאס) מהכבד, שהוא איבר בפני עצמו. יתר על כן, רש"י כותב להלן: „על הכבד, על הכליות“ — לבד מן הכבד ולבד מן הכליות יסירנו לזו (ליתרת)². יתרת־כבד זו היא היא „אצבע הכבד“ שבמשנה, שהיא נמצאת כל כך קרובה לכליות, עד שהיא מהווה יחד אתן מנה אחת לכהן (למי שזכה בה): „האליה ואצבע הכבד וב' כליות עמו“. כמו כן יש לדחות את הדעה, שהכוונה היא ל„אונה הזנבית“ של הכבד, כי מה ההבדל בין אונה קטנה זו לבין כל הכבד? מדוע צריך לבחור דווקא בה ולמאוס בכבד כולו? ויש לקבל את דעתו של רב האי גאון, שפירוש „הצרא“ הוא „אצבע הכבד“ של המשנה, שהוא הפנקריאס.

גם ד"ר י"ל קצנלסון („התלמוד וחכמת הרפואה“) קבע את השם „אצבע הכבד“ לפנקריאס. וזו היא הדעה הנכונה. שאם לא כן, הרי נצטרך להשלים

1. [יש שינויי נוהג בעצם המונחים הלועזיים הנ"ל, למשל splenculus נקרא במי אחרים gl. parotis accessoria — socia parotidis; lien accessorius. ועוד, במילון למונחי האנטומיה, העתיך לצאת בקרוב נקבעו המונחים הנ"ל בעברית: רוס־הכליה; תתי־המוח; בלוטת הלוואי של התרים; עילית האשך; עילית השחלה; בלוטת הלוואי של מצד האווז; טחול הלוואי. — המערכת.]

2. וכן סירש הראב"ע: „על הכבד, כמו האנשים על חנשים“, כלומר יחד עם חנשים.

עם העובדה המזוהה, שלא במקרא ולא בתלמוד אין זכר לפנקריאס — זה האיבר החשוב ביותר לעיכול המזון, שהוא די גדול גם בהיקפו. בשעה שנזכרים כל האיברים האחרים בשמותיהם, ואף הקטנים והדקים ביותר, כמו הטרפס והפדר וכו', מדוע ייפקד שמו של הפנקריאס? השם בלבב, שניסו לתת לפנקריאס, בא רק מתוך השוואה עם הערבית, שג"כ לא ייחדה אותו לפנקריאס דווקא: זהו שם מלאכותי, שאינו נמצא במקורות. אותו דבר ביחס להצעה של תת-הקיבה — ודאי מתוך השוואה עם המונח העממי הרוסי, והלא גם לנו יש מונחים עממים משלנו!

הוזה אומר: פנקריאס זה, מפאת קרבתו אל הכבד ומפני שלכליות כבר יש יותרת. קיבל את השם "יותרת הכבד", ואחר כך בתלמוד — "אצבע הכבד".

לא נעלם ממני, שיש כאן נפקותא לדינא, אולם אין אנו חפשיים מלהכריע בדבר, במקום שההיגיון הפשוט, המסתמך על ידיעותינו האנטומיות והפיסיולוגיות בזמן הזה מחייבנו לכך. המונחים הסתומים, "יותרת הכבד" שבתורה ו"אצבע הכבד" שבתלמוד, נשארו סתומים, עד שהגיע מדע האנטומיה לשיא התפתחותו בזמננו, ואפשר לקבוע בדיוק את כוונת התורה שבכתב ושבע"פ.

ב. חצר הכבד (קרום הכבד).

מי שנשכו כלב שוטה אין מאכילין אותו מחצר כבד שלו, ור' מתיא בן חרש מתייר (יומא ח, ו). ר"ע מברטנורה מעיר: "ואף על פי שנהגו הרופאים ברפואה זו, אינה רפואה גמורה, להחזיר לו איסור בהמה טמאה על כך" (גם רש"י סובר כך). ובעיקר תו"ט: "זה אינו מועיל אלא בדרך סגולה, ואין עוברין על המצוות אלא ברפואה בלבד, ר"ל בדברים המרפאים בטבע, והוא דבר אמת, הוציאו מדעת, והניסיון הקרוב לאמת, אבל להתרפא בדברים שהם מרפאים בסגולתן — אסור, כי כוחם חלש, אינו מצד הדעת, וניסיונו רחוק, והיא טענה חלושה מן הטוען".

ובירושלמי יומא ח, ה, מובא: "גרמני (מבני אשכנז) עבדיה דר' יודן נשייא, נשכו כלב שוטה, והאכילו מחצר כבד שלו (של הכלב) ולא נתרפא מימיו. ריפוי בתמציות איברים (Opothierapia) נהוג ברפואה מאז ומתמיד. השאלה היא רק, אם בנידון זה יכול הריפוי בחצר-כבד של הכלב השוטה להביא תועלת כלשהי. והמסקנה שאין הלכה כר' מתיא בן חרש והסיפור שבירושלמי על המעשה בעבדו של ר' יהודה הנשיא, המסתיים בהדגשה שהוא לא התרפא — כל זה נכון מבחינה רפואית; כי את הכלבת ניתן לרפא רק על ידי הזרקת מוח מיובש של החיה החולה, ולהתגבר באופן זה על התפתחות הנגיף של הכלבת בגוף האדם, ובכל זאת כדאי הוא ר' מתיא בן חרש, שהזקק נגד כלבת ייקרא על שמו: זרק מתיא.

הניגוד בין בינוני פֿעל לבינוני פֿעל

(למאמרו של ח"ב רוזן, **מעל בעברית הישראלית**, לשוננו כ, עמ' 139–148)

לדעת רוזן הניגוד הוא קומפלט של קאטיגוריות: אקטיבי-אינפֿקטיבי / פאסיבי-קאטיגוריות (עמ' 140). לקביעה זו יש להוסיף, שהואיל ויש מקרים, שבהם לבינוני פֿעל הוראה אקטיבית (השווה לשוננו יח, 70, סעיף ח), הרי במקרים אלו לא יהיה הניגוד בין בינוני פֿעל לבינוני פֿעל קומפלט של קאטיגוריות, אלא ניגוד של אספקט בלבד: אקטיבי / פאסיבי, מרסטי / קהֿרֿר / מֿהֿרֿר, מֿנֿמֿם / מֿנֿמֿם, מֿקֿשֿק / מֿקֿשֿק, מֿקֿשֿק / מֿקֿשֿק.

יחושע בלאו

לגזירתה של מלת זנונים

(הערה למאמרי בלשוננו כרך כ, עמ' 153)

העירני פרוש' מ"צ סגל במכתב פרטי, כי בסמוך למאמרי יש להזכיר גם מה שנכתב על ידו ב, דקדוק לשון המשנה, עמ' 88 (1858) על שימוש זה של נז"ן בצורות, חיסני, סברני. עיצור זה משמש (כפי שרמזתי אני — ד"ל — לגבי היוונית) כמפריד בין שתי תנועות גם בשפות אחרות, כמו למשל באנגלית: an ear תחת a ear, וכדומה הרבה. בעברית משמשים כמפריד גם העיצורים א, י; למשל: דיו—דיואות, קישות—קישאים, מנת—מנאות, מניות; ובפרט במ"ר של שמות נכרים, שבהם תנועה סופית נחשבת כקבועה, למשל: טבלא—טבלאות ורבים כיו"ב, כמו שביאר פרוש' מ"צ סגל בספרו הנ"ל, עמ' 98–99. דניאל לייבל

קטעי משנה בניקוד בבלי

(לשוננו כא, עמ' 1–6)

חפצים אחדים העירו, שקטעי המשנה הנ"ל כבר פרסמם החכם י"ד מרקון בשנת 1911 בספר חיובל לכבוד ישראל לוי ("תפארת ישראל"), החלק העברי, עמ' 193 ואילך. ואמנם מן הראוי היה להזכיר זאת עם פרסום הקטעים. במאמרו של מרקון נדפס הטקסט בלא ניקוד, ומי שמעוניין בניקודם של הקטעים עליו להיוקק להצלום, שצירף מרקון למאמרו. באותו הצלום אין הניקוד ניכר בגלל. למיכך נראה לנו, שהדפסת הטקסט בניקודו יש בה תועלת לחוקר הלשון. המערכת

גבא

(לדברי מ' סחוי, לשוננו כא, עמ' 40)

מן הראוי להעיר, שחרמב"ם מפרש גבא במשנה כלים יו, א: , והגבא הוא תבן מעורבב וזול, ישרו אותו במרחץ, תרגום לקושש קש — לגבא גילי. את פירושו קיבלו שם הראש וגם הברסגורה. אף במשנה שבת ג, ב מפרש הרמב"ם: , וגבא, זבל השדות, ועיין בגמרא שבת לו ע"ב גרשיי למשנה ושם בהוספות ובמהרש"א.

ניסן ברגרין

הניגוד בין בינוני פֿעל לבינוני פֿעל

(למאמרו של ח"ב רוזן, **מעל בעברית הישראלית**, לשוננו כ, עמ' 139–148)

לדעת רוזן הניגוד הוא קומפלכס של קאטיגוריות: אקטיבי-אינפֿקטיבי / פאסיבי-קאטיגוריות (עמ' 140). לקביעה זו יש להוסיף, שהואיל ויש מקרים, שבהם לבינוני פֿעל הוראה אקטיבית (השווה לשוננו יח, 70, סעיף ח), הרי במקרים אלו לא יהיה הניגוד בין בינוני פֿעל לבינוני פֿעל קומפלכס של קאטיגוריות, אלא ניגוד של אספקט בלבד: אנטקטיבי / אנטקטיבי, כגון קהָרְרָר / קהָרְרָר, מְנַמֵּם / מְנַמֵּם, מְקַשֵּׁק / מְקַשֵּׁק, מְקַשֵּׁק / מְקַשֵּׁק.

יחושע בלאו

לגזירתה של מלת זנונים

(הערה למאמרי בלשוננו כרך כ, עמ' 153)

העירני פרוש' מ"צ סגל במכתב פרטי, כי בסמוך למאמרי יש להזכיר גם מה שנכתב על ידו ב, דקדוק לשון המשנה, עמ' 88 (1858) על שימוש זה של נר"ן בצורות, חיסוני, סברניי. עיצור זה משמש (כפי שרמזתי אני — ד"ל — לגבי היוונית) כמפריד בין שתי תנועות גם בשפות אחרות, כמו למשל באנגלית: an ear תחת a ear, וכדומה הרבה. בעברית משמשים כמפריד גם העיצורים א, י; למשל: דיו—דיואות, קישות—קישואים, מנת—מנאות, מניות; ובפרט במ"ר של שמות נכרים, שבהם תנועה סופית נחשבת כקבועה, למשל: טבלא—טבלאות ורבים כיו"ב, כמו שביאר פרוש' מ"צ סגל בספרו חני"ל, עמ' 98–99. דניאל לייבל

קטעי משנה בניקוד בבלי

(לשוננו כא, עמ' 1–6)

חפצים אחדים העירו, שקטעי המשנה הנ"ל כבר פרסמם החכם י"ד מרקון בשנת 1911 בספר חיובל לכבוד ישראל לוי ("תפארת ישראל"), החלק העברי, עמ' 193 ואילך. ואמנם מן הראוי היה להזכיר זאת עם פרסום הקטעים. במאמרו של מרקון נדפס הטכסט בלא ניקוד, ומי שמעוניין בניקודם של הקטעים עליו להיוקק להצלום, שצירף מרקון למאמרו. באותו הצלום אין הניקוד ניכר בגלל. למיכך נראה לנו, שהדפסת הטכסט בניקודו יש בה תועלת לחוקר הלשון. המערכת

ג ב א

(לדברי מ' סחוי, לשוננו כא, עמ' 40)

מן הראוי להעיר, שחרמב"ם מפרש גבא במשנה כלים יו, א: , והגבא הוא תבן מעורבב וזול, ישרו אותו במרחץ, תרגום לקושש קש — לגבא גילי. את פירושו קיבלו שם הראש וגם הברסגורה. אף במשנה שבת ג, ב מפרש הרמב"ם: , וגבא, זבל השדות, ועיין בגמרא שבת לו ע"ב גרשיי למשנה ושם בהוספות ובמהרש"א.

ניסן ברגרין

הניגוד בין בינוני פֿעל לבינוני פֿעל

(למאמרו של ח"ב רוזן, **מעל בעברית הישראלית**, לשוננו כ, עמ' 139–148)

לדעת רוזן הניגוד הוא קומפלט של קאטיגוריות: אקטיבי-אינפֿקטיבי / פאסיבי-קאטיגוריות (עמ' 140). לקביעה זו יש להוסיף, שהואיל ויש מקרים, שבהם לבינוני פֿעל הוראה אקטיבית (השווה לשוננו יח, 70, סעיף ח), הרי במקרים אלו לא יהיה הניגוד בין בינוני פֿעל לבינוני פֿעל קומפלט של קאטיגוריות, אלא ניגוד של אספקט בלבד: אקטיבי / פאסיבי, מרמקסי, כגון קהָרְרִי / מְהָרְרִי, מְמַמֵּם / מְמַמֵּם, מְמַמֵּם / מְמַמֵּם, מְמַמֵּם / מְמַמֵּם.

יחושע בלאו

לגזירתה של מלת זנונים

(הערה למאמרי בלשוננו כרך כ, עמ' 153)

העירני פרוש' מ"צ סגל במכתב פרטי, כי בסמוך למאמרי יש להזכיר גם מה שנכתב על ידו ב"דקדוק לשון המשנה", עמ' 88 (1858) על שימוש זה של נר"ן בצורות, "חיסני", "סברני". עיצור זה משמש (כפי שרמזתי אני — ד"ל — לגבי היוונית) כמפריד בין שתי תנועות גם בשפות אחרות, כמו למשל באנגלית: an ear תחת a ear, וכדומה הרבה. בעברית משמשים כמפריד גם העיצורים א, י; למשל: דיו—דיואות, קישות—קישאים, מנת—מנאות, מניות; ובפרט במ"ר של שמות נכרים, שבהם תנועה סופית נחשבת כקבועה, למשל: טבלא—טבלאות ורבים כיו"ב, כמו שביאר פרוש' מ"צ סגל בספרו הנ"ל, עמ' 98–99. דניאל לייבל

קטעי משנה בניקוד בבלי

(לשוננו כא, עמ' 1–6)

חפצים אחדים העירו, שקטעי המשנה הנ"ל כבר פרסמם החכם י"ד מרקון בשנת 1911 בספר חיובל לכבוד ישראל לוי ("תפארת ישראל"), החלק העברי, עמ' 193 ואילך. ואמנם מן הראוי היה להזכיר זאת עם פרסום הקטעים. במאמרו של מרקון נדפס הטקסט בלא ניקוד, ומי שמעוניין בניקודם של הקטעים עליו להיוקק להצלום, שצירף מרקון למאמרו. באותו הצלום אין הניקוד ניכר בגלל. למיכך נראה לנו, שהדפסת הטקסט בניקודו יש בה תועלת לחוקר הלשון. המערכת

גבא

(לדברי מ' סחוי, לשוננו כא, עמ' 40)

מן הראוי להעיר, שחרמב"ם מפרש גבא במשנה כלים יו, א: , והגבא הוא תבן מעורבב וזול, ישרו אותו במרחץ, תרגום לקושש קש — לגבא גילי". את פירושו קיבלו שם הראשונים והברסגורה. אף במשנה שבת ג, ב מפרש הרמב"ם: , וגבא, זבל השדות". ועיין בגמרא שבת לו ע"ב גרשיי למשנה ושם בהוספות ובמהרש"א.

ניסן ברגרין

הניגוד בין בינוני פֿעל לבינוני פֿעל

(למאמרו של ח"ב רוזן, מפעל בעברית הישראלית, לשוננו כ, עמ' 139–148)

לדעת רוזן הניגוד הוא קומפלט של קאטיגוריות: אקטיבי-אינפֿקטיבי / פאסיבי-קאטיגוריות (עמ' 140). לקביעה זו יש להוסיף, שהואיל ויש מקרים, שבהם לבינוני פֿעל הוראה אקטיבית (השווה לשוננו יח, 70, סעיף ח), הרי במקרים אלו לא יהיה הניגוד בין בינוני פֿעל לבינוני פֿעל קומפלט של קאטיגוריות, אלא ניגוד של אספקט בלבד: אקטיבי / פאסיבי, מרסטי / קהרר / מִהרר, מְנַמֵּם / מְנַמֵּם, מְקַשֵּׁק / מְקַשֵּׁק, מְקַשֵּׁל / מְקַשֵּׁל.

יחושע בלאו

לגזירתה של מלת זנונים

(הערה למאמרי בלשוננו כרך כ, עמ' 153)

העירני פרוש' מ"צ סגל במכתב פרטי, כי בסמוך למאמרי יש להזכיר גם מה שנכתב על ידו ב, דקדוק לשון המשנה, עמ' 88 (1858) על שימוש זה של נז"ן בצורות, היסני, סברני. עיצור זה משמש (כפי שרמזתי אני — ד"ל — לגבי היוונית) כמפריד בין שתי תנועות גם בשפות אחרות, כמו למשל באנגלית: an ear תחת a ear, וכדומה הרבה. בעברית משמשים כמפריד גם העיצורים א, י; למשל: דיו—דיואות, קישות—קישאים, מנת—מנאות, מניות; ובפרט במ"ר של שמות נכרים, שבהם תנועה סופית נחשבת כקבועה, למשל: טבלא—טבלאות ורבים כיו"ב, כמו שביאר פרוש' מ"צ סגל בספרו הנ"ל, עמ' 98–99. דניאל לייבל

קטעי משנה בניקוד בבלי

(לשוננו כא, עמ' 1–6)

חפצים אחדים העירו, שקטעי המשנה הנ"ל כבר פרסמם החכם י"ד מרקון בשנת 1911 בספר היובל לכבוד ישראל לוי ("תפארת ישראל"), החלק העברי, עמ' 193 ואילך. ואמנם מן הראוי היה להזכיר זאת עם פרסום הקטעים. במאמרו של מרקון נדפס הטקסט בלא ניקוד, ומי שמעוניין בניקודם של הקטעים עליו להיוקק להצלום, שצירף מרקון למאמרו. באותו הצלום אין הניקוד ניכר בגלל. למיכך נראה לנו, שהדפסת הטקסט בניקודו יש בה תועלת לחוקר הלשון. המערכת

ג ב א

(לדברי מ' סחוי, לשוננו כא, עמ' 40)

מן הראוי להעיר, שחרמב"ם מפרש גבבא במשנה כלים יו, א: , והגבבא הוא תבן מעורבב וזול, ישרפו אותו במרחץ, תרגום לקושש קש — לגבבא גילי. את פירושו קיבלו שם הראש וגם הברסגורה. אף במשנה שבת ג, ב מפרש הרמב"ם: , וגבבא, זבל השדות, ועיין בגמרא שבת לו ע"ב גרשיי למשנה ושם בהוספות ובמהרש"א.

ניסן ברגרין

חקר, נחקר

(למאמרו של י' רצהבי, לשוננו כ"א, עמ' 30)

בס' בן סירא

מר יהודה רצהבי מביא את הפסוק מס' בן סירא: "כי כעבר נחקר תמיד חבורה לא יחסר" (ב"ס כג 10, במהדורותיו: 12) כעדות לשימוש של חקר במשמע של תיעב, בזה, זוהי טעות. המקום ההוא לא נשתמר בקטעים העבריים של ב"ס, והפסוק הזה אינו אלא תרגום עברי שלי מתוך התרגום היווני של ב"ס. אברהם כהנא, שממהדורתו (ספרים חיצוניים, כרך שני, תל אביב, תרצ"ו) מביא רצהבי את הפסוק, העתיק אותו מתוך מהדורות העממית (ס' חכמת בן סירא השלם, ירושלים תרצ"ג), כמו שהעתיק את תרגומי בכל הפרקים החסרים בב"ס העברי, לפעמים בשינויי לשון קלים ובחילופי ביטויים נרדפים, שלעיתים מקלקלים את המובן או את הסגנון של הספר. ויש להוסיף שנתחבטתי הרבה בביטוי זה, "נחקר" כאן. היווני כותב *εξεταζόμενος*, שמשמעותו, נחקר במלקות או בייסורים; ומכאן דברי הסור השני: חבורה לא יחסר. אבל קצרה ידי מלהביע מושג זה במלה אחת כפי דרישת סגנונו של הספר. היתה בידי הבחירה לכתוב, "נוטר". או "לוקה", אבל במלים אלו אין מהמושג של חקירה. לפיכך בחרתי לכתוב, "נחקר", ולחוסף בתור פירוש: "שמלקין אותו כדי שיוודה על האמת" (במהדורות, ספר בן סירא השלם, תשי"ג, עמ' קמ). הסורי שתרגם מן המקור העברי כותב כאן באופן חפשי: "מטל דכל ברנשא דמסגא למאמא מן מחותא לא זכא" (כי כל אדם המרבה להישבע מחבורה לא יינקח). ואפשר שהמקור העברי שלו היה משובש. הלאטיני שנעשה מתוך התרגום היווני התקשה אף הוא במסירה מדויקת של הביטוי היווני, וגם הוא הסתפק למסור בתרגומו רק חלק מהמשמע היווני, וכח *interrogatus*, נשאל, נחקר.

מיצ סגל

בפיוטי ינאי

מר יהודה רצהבי מביא בשם מערכת "לשוננו", מידעו המכון לחקר השירה העברית סרך ו, עמ' קצ"ה, פירוש ללשון חקר שבאחד מפיוטי ינאי והוא: תיעב, בזה. הרי בזה החרוים של אותו הפיוט, פיוטי ינאי, מהדורת זולאי, עמ' ל, פסקה ד: לו לא [נ]צחתי כי נעצרת, מה נחקרתי כי נעצרת, אם ממני היא כי לא אוליד, ואם [מ]איש היא כי לא מוליד. יבוא נא אל אמתי ואידע מי מוליד. בידיעות, שם, הביא זולאי ז"ל הצרת פרום' שירמן: חקר זה פירושו עמ' הערבית, להעליב, לבזות. אף הוסיף שם זולאי מת"י למשלי כח, יא: וול מבין יחקרנו — בסר ליה. נראה לי, שאין לחוציא חקר זה ממשוטו, לשון חקירה ובידיקה. מעיד על כך ההמשך של הפיוט, כלומר כלום נחקרתי והוברר שאני עקרה, שמה אברהם עקר; יבוא אל אמתי וייחקר. במדרש הגדול בראשית, מהדורת מרגליות, עמ' רס"ב, מובאת דרשת ר' אבהו על הפסוק הנח נא עצרני ח' (טז, ב): "אמר ר' אבהו מכאן שהאשה מבחנת אם ממנה אם ממנו נמנע הולד, שכן אמינו שרת אומרת הנח נא עצרני, לי עצר ולך לא עצר" (תהדיר העיר על דרשה זו: "מקורו נעלם"). ויש עוד דרשות בעניין זה; עי' בראשית רבה, מהדורת תיאודור, עמ' 278, בסנים ובחצרות.

ולייני מסורת של פירוש אחר.

חנוך ילון

חקר, נחקר

(למאמרו של י' רצהבי, לשוננו כ"א, עמ' 30)

בס' בן סירא

מר יהודה רצהבי מביא את הפסוק מס' בן סירא: "כי כעבר נחקר תמיד חבורה לא יחסר" (ב"ס כג 10, במהדורותיו: 12) כעדות לשימוש של חקר במשמע של תיעב, בזה, זוהי טעות. המקום ההוא לא נשתמר בקטעים העבריים של ב"ס, והפסוק הזה אינו אלא תרגום עברי שלי מתוך התרגום היווני של ב"ס. אברהם כהנא, שממהדורתו (ספרים חיצוניים, כרך שני, תל אביב, תרצ"ו) מביא רצהבי את הפסוק, העתיק אותו מתוך מהדורות העממית (ס' חכמת בן סירא השלם, ירושלים תרצ"ג), כמו שהעתיק את תרגומי בכל הפרקים החסרים בב"ס העברי, לפעמים בשינויי לשון קלים ובחילופי ביטויים נרדפים, שלעיתים מקלקלים את המובן או את הסגנון של הספר. ויש להוסיף שנתחבטתי הרבה בביטוי זה, "נחקר" כאן. היווני כותב *εξεταζόμενος*, שמשמעותו, נחקר במלקות או בייסורים; ומכאן דברי הסור השני: חבורה לא יחסר. אבל קצרה ידי מלהביע מושג זה במלה אחת כפי דרישת סגנונו של הספר. היתה בידי הבחירה לכתוב, "נוטר". או "לוקה", אבל במלים אלו אין מהמושג של חקירה. לפיכך בחרתי לכתוב, "נחקר", ולחוסף בתור פירוש: "שמלקין אותו כדי שיוודה על האמת" (במהדורות, ספר בן סירא השלם, תשי"ג, עמ' קמ). הסורי שתרגם מן המקור העברי כותב כאן באופן חפשי: "מטל דכל ברנשא דמסגא למאמא מן מחותא לא זכא" (כי כל אדם המרבה להישבע מחבורה לא יינקח). ואפשר שהמקור העברי שלו היה משובש. הלאטיני שנעשה מתוך התרגום היווני התקשה אף הוא במסירה מדויקת של הביטוי היווני, וגם הוא הסתפק למסור בתרגומו רק חלק מהמשמע היווני, וכח *interrogatus*, נשאל, נחקר.

מיצ סגל

בפיוטי ינאי

מר יהודה רצהבי מביא בשם מערכת "לשוננו", מידעו המכון לחקר השירה העברית סרך ו, עמ' קצ"ה, פירוש ללשון חקר שבאחד מפיוטי ינאי והוא: תיעב, בזה. הרי בזה החרוים של אותו הפיוט, פיוטי ינאי, מהדורת זולאי, עמ' ל, פסקה ד: לו לא [נ]צחתי כי נעצרת, מה נחקרתי כי נעצרת, אם ממני היא כי לא אוליד, ואם [מ]איש היא כי לא מוליד. יבוא נא אל אמתי ואידע מי מוליד. בידיעות, שם, הביא זולאי ז"ל הצרת פרום' שירמן: חקר זה פירושו עמ' הערבית, להעליב, לבזות. אף הוסיף שם זולאי מת"י למשלי כח, יא: וול מבין יחקרנו — בסר ליה. נראה לי, שאין לחוציא חקר זה ממשוטו, לשון חקירה ובידיקה. מעיד על כך ההמשך של הפיוט, כלומר כלום נחקרתי והוברר שאני עקרה, שמה אברהם עקר; יבוא אל אמתי וייחקר. במדרש הגדול בראשית, מהדורת מרגליות, עמ' רס"ב, מובאת דרשת ר' אבהו על הפסוק הנח נא עצרני ח' (טז, ב): "אמר ר' אבהו מכאן שהאשה מבחנת אם ממנה אם ממנו נמנע הולד, שכן אמינו שרת אומרת הנח נא עצרני, לי עצר ולך לא עצר" (תהדיר העיר על דרשה זו: "מקורו נעלם"). ויש עוד דרשות בעניין זה; עי' בראשית רבה, מהדורת תיאודור, עמ' 278, בסנים ובחצרות.

ולייני מסורת של פירוש אחר.

חנוך ילון

בִּיקוּרֵת וּבִיבִלְיוֹגְרַפִּיָּה

מאיר ולנשטיין (מנשטטר)

דברי לשון במאספים המופיעים באנגליה

להלן רשימה של המחקרים, שפורסמו בשנתיים האחרונות באנגליה והמטפלים בעיקר בלשון העברית במישרין או בעקיפין. אגב מתן הפרטים הביבליוגרפיים ניתנים עפ"י – ובקיצור נמרץ – גם הפרטים העיקריים שהמחקר דן בהם. מקווה אני לחבר רשימה כמתכונת הרשימה שלהלן שנה שנה. ומאחר שאין אני מתברך בלבי, שיש שלמות מלאה ברשימה ובפרטים הנלווים אליה, אכיר טובה לחכמים, שיעירוני על ליקויים והשמטות, ואתקן את העוות בפאות.

1. Beckingham, C. F., A Cypriot W a k f i y a—Journal of Semitic Studies, I, 4, October, 1956. pp. 389—397.
2. [הנקפיה (שנכתבה בקפריסין ב־12 למרץ, 1821) באה כאן בתרגום לאנגלית, מלווה הערות, ומהן – לשוניות].
3. Driver, G. R., Two Misunderstood Passages of the O. T. — The Journal of Theological Studies, VI, 1, April, 1955, pp. 82—87.
- [נדונים: יש' ח יא—יד; יר' ו, כז—ל.]
4. Driver, G. R., Three Technical Terms in the Pentateuch — Journal of Semitic Studies, I, 2, April, 1956, pp. 97—105.
- [נדונים: א. עזאול; ב. אזכרה; ג. תנופה.]
5. Emerton, J. A. The Aramaic Underlying τὸ αἶμα μου τῆς διαθήκης in Mk XIV 24 — The Journal of Theological Studies, VI, 2, October, 1955, pp. 238—240.
6. גרי, י., הניב של ראס שמרה ודמיונו למבנה השפה הערבית — מלילה, ה', 1955, ע' 1—14. [אוגריתית — בצורותיה, באוצר מליה, בדקדוקה ובמבנה-ספרותה — קרובה ל-מערב"י ובעקר לעברית, אלא שכאן הגזימו המגזימים וגרמו לפסוקים וקטעים רבים שלא נתפרשו כהלכה. המחבר משתמש בערבית, שנשתמרו בה מלים פרימיטיביות המשותפות לשפות השמיות, כדי לפרש מקצתם.]
7. Grelot, P., On the Root עבך/עבק in Ancient Aramaic and in Ugaritic — Journal of Semitic Studies, I, 3, July, 1956, pp. 202—205.
- [המחבר מזהה את עבך עם עבק שבארמית העתיקה.]
8. Jones, Douglas, ANAMNHΞΙΣ in the LXX and the Interpretation of I Cor. XI 25 — The Journal of Theological Studies, VI, 2, October, 1955, pp. 183—192.
9. Koehler, Ludwig, Problems in the Study of the Language of the O.T. — Journal of Semitic Studies, I, 1, January 1956. pp. 3—24.
- [נדונים: א. כרתו ברית; כרת ברית אתי או עמי; הקים ברית בינו

ובין...; הקים ברית (בריתו) את...; נתן בריתו בינו ובין...; כרתו אמנה;
ב. ברזל, אריה; תבה; עדן; ג. יצחק; לחם. ד. אם; אב. ה. סיס; דוכיפת;
ברבור. ו. דב; תנשמת; קפוד; שנים; סוך; צואר; לב (לבב); חמר; דבלה;
אשפר; עלה. ז. אשנב; עקרב; עכבר; עקרון; עפר; דמשק-דרמשק; ארנבת;
כרמל; חרגל; גלבע; גרון; גלמוד; סרעפה; גבעול; כרמל (לא כרמל הניל);
קרסל; שמאל; שאול. ח. אכל, אכילה, מאכל, מאכלת. מכלת.]

Molin G., What is *Kidon*? — Journal of Semitic Studies, I, 4,
October, 1956, pp. 334–337.

[כידון מתפרשת כאן בעיקר מתוך מגילת מלחמת בני אור בבני חשך. אגב
מלח זו נדונות גם המלים הנמצאות בשכונותה במגילה: בטן; מרוגלת.]

Morris, Leon, The Biblical Use of the term Blood — The Journal
of Theological Studies, VI, 1, April, 1955, pp. 77–82.

[תמלה נדונה בעקר מנקודת מבט תיאולוגית.]

Noth, M., Remarks on the Sixth Volume of Mari Texts — Journal
of Semitic Studies, I, 4, October, 1956, pp. 322–333.

[דברי לשון במפורז.]

Rabin, C. Hebrew *d* = 'hand' — Journal of Jewish Studies, VI, 2,
1955, pp. 111–115.

Rabin, C., Judges V 2 and the "Ideology" of Deborah's War —
Journal of Jewish Studies, VI, 3, 1955, pp. 125–134.

[דברי לשון במפורז.]

Rabin, C., The Dead Sea Scrolls and the History of the O. T.
Text — The Journal of Theological Studies, VI, 2, October, 1955, pp. 174–182

[דברי לשון במפורז.]

15. רובינשטיין, אריה, הערות לפרושי שד"ל לישיעיהו לאור מגילה א'
של ישיעיהו מדבר יחודה — מלילה, ה', 1955, עמ' 31–44. [נדונות צורות לשון
שבי"ח הפסוקים, שחזיר עליהם שד"ל את הערותיו.]

16. Sarna, Nahum M., Some Instances of the Enclitic -m in Job —
Journal of Jewish Studies, VI, 2, 1955, pp. 108–110.

[המחבר רואה מ' אנקליטית באיוב ה, טו (מפיהם); ז, טו (מעצמותי);

ח, ח (אבותם); ה, יח (ממקומו); ט, יח (מאבותם), יז, ז (כלם).]

17. שטרן, ש"מ, קטע חדש מספר הגלוי לר' סעדיה גאון — מלילה, ה,
1955, עמ' 133–148. [ויקה לו לקטע להתפתחות השפה העברית כשפה ספרותית,

שכן הרסע"ג ראה את סגנון הקטע כמעולה ורצה שישמש דוגמה לכותבי עברית.]

18. Thomas, Winton, D., Note on הדעת in Daniel XII 4 — The Journal
of Theological Studies, VI, 2, October, 1955, p. 226.

19. Thomas, Winton D., The Use of נצח as a Superlative in Hebrew
— Journal of Semitic Studies, I, 2, April, 1956, pp. 106–109.

[המחבר רואה את ערך ההפלגה בנצח שבתה' כג, ב; עד, י; עט, ה;

פט, מו, וחוכך לקבל את הביאורים המקובלים של נצח בתה' נב, ז; עד, א;

ג; איוב יד, כ.]

- Ullendorff, E., *Hebraic-Jewish Elements in Abyssinian (Monophy-site) Christianity* — *Journal of Semitic Studies*, I, 3, July, 1956, pp. 216-256.
[דברי לשון במפורז.]
21. ולנשטיין, מאיר, מפיוטי שמואל השלישי — מלילה ה' 1955, עמ' 162-149.
[דברי לשון במפורז.]
22. Wallerstein, Meir, *A Striking Hymn in the Dead Sea Scrolls* — *Bulletin of the John Rylands Library*, XXXVIII, 1, September, 1955, pp. 241-266.
[דברי לשון במפורז.]
23. Wallenstein, Meir, *A Poem by Mosheh Yehudah Abbas* — *Journal of Semitic Studies*, I, 2, April, 1956, pp. 165-190.
[דברי לשון במפורז.]
24. ווארטסקי יצחק, חקרי לשון במדרשים — מלילה ה' 1955, עמ' 118-101.
[נדונים: איכן; וגזו ערות אבותיהם; קול יעקב מכנים והידים ידי עשו מכריו ליה ואתי; עצי העריסה-קסי עריסתא; פיתא אפייה ליה-מורניתו אפויה לפניו; שיחות]
25. Wernberg-Moeller, P., *Some Passages in the "Zadokite" Fragments and their Parallels in the Manual of Discipline* — *Journal of Semitic Studies*, I, 2, April, 1956, pp. 110-128.
[דברי לשון במפורז.]
26. זולאי מנחם, הלל ושמאי אחים?
[דברי לשון במפורז.]
27. Zuntz, G., *Greek Words in the Talmud* — *Journal of Semitic Studies*, I, 2, April, 1956, pp. 129-140.
[כאן באה בעיקר ביקורת על מלים מסוימות הכלולות בספרו של שמואל קרויס *Griechische und Lateinische Lehnwörter im Talmud*, etc. המשאלה להוצאה מדעת קפדנית של הטקסטים העבריים שקרויס טפל בהם].
28. Maitlis, J., *Yiddish Letters of the Early Eighteenth Century (II)* — *Journal of Jewish Studies*, VI, 4, 1955, pp. 237-252.
[דברי לשון במפורז.]
29. Thomas, Winton D., *Note on נועדו in Amos III 3* — *Journal of Theological Studies*, VII, 1, April, 1956, pp. 69-70.
30. Driver, G. R., *Two Astronomical Passages in the O.T.* — *The Journal of Theological Studies*, VII, 1, April, 1956, pp. 1-12.
[נדונים: איוב ט, ט, לח, לא-לב].
31. Turner, N., *The Greek Translators of Ezekiel* — *The Journal of Theological Studies*, VII, 1, April, 1956, pp. 12-24.
[דברי לשון במפורז.]
32. Rabin, C., *Christian Palestinian Aramaic Hangarta* — *The Journal of Theological Studies* VII, 1, April, 1956, p. 79.

ספרים שנתקבלו באקדמיה

אלמאליח אברהם, מילון חדש ושלם עברי-צרפתי, הוצאת "יבנה" ת"א תשי"ד.

פרצים א', ב', ג', ד'.

גושן-גוטשטיין משה, שאלות בלשון ובדקדוק, הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב, תשי"ו.
ילון חנוך, תורה נביאים כתובים כתב-יד ירושלים, הדפוס מ.קריית ספר, פרך ל"ב ירושלים תשי"ו.

מלמט א', כרוניקה בבליית חדשה על מסעות נבוכדנאצר ליחודה, הדפוס פתוך, ידיעות
החברה לחקירת א"י ועתיקותיה, ירושלים, תשס"ו.

גיבס, סרקים בקואופרציה ולשון (מתוך עיונונו של יעקב צניאל ז"ל), הוצאת מרכז
הקואופרציה, תל-אביב תשי"ו.

קאנט עמנואל, הקדמות ספרי מופת פילוסופיים י"ו, הוצאת הספרים ע"ש י"ל מאגנס,
האוניברסיטה העברית, ירושלים תשי"ו.

קאסאווסקי חיים יהושע, אוצר לשון החלמוד (קונקורדנציה לחלמוד בבלי) כרך ב',
את א' א"י, הוצאת משרד החינוך והתרבות של ממשלת ישראל ובית המדרש לרבנים באמריקה,
ירושלים תשס"ו.

קדרי מנחם צבי, דקדוק הלשון הארמית של חוזה, ירושלים תשי"ו (במכפלה).
קרמון יהודה, עמק החולה הצפוני, הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית,
ירושלים תשס"ו.

רוון אהרן ו' בן-שפר, אלף מלים עבריות בחיי יום יום, אחיאסף, ירושלים
תשס"ו, חלקים א, ב.

פרסומי הדרכה — חיל האוויר

- מגזרות חינוכיות, במסוסים (עם רשימת מונחים), אלול תשי"ד — ספטמבר 1955.
עבודות עץ במסוסים, חלק א', סבת תשי"ד — דצמבר 1955.
מכשירי המסוס, אייר תשי"ד — מאי 1955.
עבודות עץ במסוסים חלק ב', ג', תשרי תשס"ו — ספטמבר 1955.
יסודות הצילום, חשון תשס"ו — נובמבר 1955 (עם רשימת מונחים).
מונעי סילון, חשון תשס"ו — נובמבר 1955 (עם רשימת מונחים), במכפלה.
עבודות בד וצבע במסוסים, חשון תשס"ו — אוקטובר 1955.
מונעי סילון, סבת תשס"ו — ינואר 1956 (עם רשימת מונחים), במכפלה.
שפופרות אלקטרוניות, סבת תשס"ו — ינואר 1956, במכפלה.
חשמל במסוס, תמוז תשס"ו — יוני 1956 (עם רשימת מונחים).
תאטיקה לטיים טריגונומטריה חלק ב' — חשון תשי"ו אוקטובר 1956, במכפלה.
מתמטיקה לטיים, גיאומטריה אנליטית, חלק ד', שבט תשי"ו — ינואר 1957 במכפלה.

Bibliography of monolingual scientific and technical glossaries by
Eugen Wüster, Unesco 1955.

The Field of Yiddish, Studies in Yiddish Language, Folklore, and
Literature, Published by the Linguistic Circle of N. Y., Columbia University 1954.

Wonderful Words, a study in countersense, by Ben Morrison, City
Book Agency Johannesburg (stencil).

כתבי עת :

בחינוך ובתרבות, בהוצאת משרד החינוך והתרבות.
„בצרון“, ירחון למדע, לספרות ולבעיות הזמן, נוסד ע"י חיים טשרנוביץ (רב צעיר) ז"ל,
 ניו יורק.

בחינות בביקורת הספרות, מוסד ביאליק ירושלים.
הד החנוך, שבועון הסתדרות המורים העברים בישראל.
החנוך, יו"ל ע"י הסתדרות המורים העברים בישראל.
המינהל, רבעון לבעיות האדמיניסטרטור הציבורי, המכון למינהל ציבורי בישראל.
הפועל הצעיר, שבועון מפלגת פועלי ארץ-ישראל.
הרופא העברי, קובץ רפואי מדעי בעריכת ד"ר מ' איינהורן, ניו יורק.
השדה, ירחון למשק החקלאי המערבי, יו"ל ע"י הסתדרות הפועלים החקלאים בישראל.
השדה לנוער, ירחון לחקלאות ולטבע, יו"ל ע"י הסתדרות הפועלים החקלאים בישראל
 בהשתתפות האגף לחינוך חקלאי, משרד החקלאות.
סיני, ירחון דתי לאומי, לתורה למדע ולספרות, הוצאת מוסד הרב קוק ירושלים.
מחברת, ביטאון חברת כ"ח לענייני חנוך ותרבות, ספרות ומחקר.
נתיבי ארגון, כתבי-עת לבעיות מנהל, ארגון ומיכון משרדי.
עתיקות, כתבי-עת של אנף העתיקות בישראל, כרך א' ירושלים, חש"ט.
קריית ספר, רבעון לביבליוגרפיה של בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים,
 הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית ירושלים.
שבילי החנוך, רבעון בעריכת צבי שארפשטיין.

תרביץ, רבעון למדעי היהדות הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית.
Język Polski, Organ Towarzystwa Miłośników Języka Polskiego,
 Kraków.

Journal of Near Eastern Studies, The University of Chicago Press.

בדרך חילופין נתקבלו מאת האקדמיה למדעים של ברית המועצות
 במוסקבה ומאת הספרייה הציבורית ע"ש סלטיקוב שצ'דיין בלנינגרד כתבי העת:

Institut Jazykoznanija. Doklady i Soobsčenija, Akademija Nauk S. S. S. R.

Izvestija Akademii Nauk S. S. S. R. Otdelenije Literatury i Jazyka.

Kratkije soobsčenija Instituta Vostokovedenija ANSSR.

Palestinskij Sbornik, ANSSSR.

Trudy Instituta Jazykoznanija, ANSSSR.

Učenyje Zapiski Instituta Vostokovedenija ANSSSR.

Učenyje Zapiski Minister. Kultury SSSR 1.

Moskovskij Gosudarstvennyj Pedagogičeskij Institut Inostrannyh Jazykov.

Vestnik ANSSSR.

Voprosy Jazykoznanija ANSSSR.

ומלבד זה מונוגראפיות בלשניות, ספרי עזר, מילונים דו-לשוניים ומקצועיים.

האגודה לקשרי ידידות ישראל-אמריקה שלחה לאקדמיה מספר ספרים
 מתורגמים לעברית מן השירה והפרוזה האמריקנית.

לשוננו כתב־עת לחקר הלשון העברית והתחומים הסמוכים לה כרך עשרים ואחד, חוברת ג-ד, ניסן-תמוז תשי"ז

דברי ספרות ומחקר

קובץ מאמרים כתובים בידי חברי האקדמיה ללשון העברית
לכבוד נשיא האקדמיה פרופ' נ"ה טור־סיני
למלאות לו שבעים שנה

התוכן

149	כתבי פרופ' נ"ה טור־סיני	
155	ביבנה	יהודה בורלא
158	למרגלות הכרמל	י.ד. ברקוביץ
164	גרים	חיים הזז
167	בארה של מרים	יצחק שנהר (ז"ל)
174	הפילוסופיה של המגילות הגנוזות	ישראל אפרת
183	לשאלת לשונו ומקורותיו של ספר „סדר אליהו“	אפרים א' אורבך
198	הפרשן הלוחם של ימי־הביניים	יוסף קלוזנר
206	עיון המשקלות בשירת ספרד	אהרן מירסקי
212	פיוט ארמי לפייטן איטלקי קדמון	חיים שירמן
220	ציץ־החלומות	דב סדן
232	על לשון אחרון	יעקב כהן
239	עיוני מקרא	אפרים פורת
244	נחש ברח ונחש עקלתון	דניאל לייבל
251	למילון המקראי	יחזקאל קוטשר
259	עיונים בספר איוב	ח"א גינזברג
265	הערות לכתובת הפיניקית מקאראתפה	שמואל ייבין
271	כפל אותיות כיסוד לדרשות חז"ל	ע"צ מלמד
279	זכר=הזכיר, הוציא דבר בפיו	ניסן ברגרין
283	מסורה ומסורת	זאב בן־חיים
293	דרכי תרגום שונות בנוסח העברי של הכוזרי	דוד צבי בנעט
308	משהו על יסודות עבריים ב„לשון תרגום“	יוסף יואל ריבלין
314	הערות למילון בן־יהודה, אות פ	אברהם אברונין (ז"ל)
324	תיקונים ונוספות	



כתבי פרופ' נ"ה טור-סיני

רשימה ביבליוגרפית

תשי"ז—תשי"ז

רשימה זו היא המשך לרשימה שנדפסה ב"לשוננו" כרך טו (ספר טורטשינר), עמ' 10–26, והיא ערוכה כמחכונת הרשימה חניל. הרשימה כוללת את כתבי פרופ' טור-סיני הידועים למערכת עד יום ר"ח תמוז תשי"ז.

א. כתבים מקוריים

תשי"ז (1947)

235. משלי שלמה, תל-אביב, תשי"ז, 6+135 עמ'.
236. The Raqia' and the Shehaqim. Studia Theologica, 1947, Vol 1.
237. A Hebrew Incantation against Night Demons from Biblical Times. Journal of Near Eastern Studies, 1947, v. 6, pp. 18–29.
238. On Egyptian Ideas and Names in Canaan and the Bible. Revue de l'histoire Juive en Egypte, 1947, pp. 105–110.

תשי"ח (1947/1948)

239. הלשון והספר, כרך הלשון, ירושלים תשי"ח, 7+472 עמ'.
240. הרקיע והשחקים. לשוננו, תשי"ח–תשי"ט, כרך ט"ז, עמ' 12–19.
241. נאום בתוך זכרון דברים של האספה הכללית. לשוננו, תשי"ח–תשי"ט, כרך ט"ז, עמ' 250–254.
242. אלהים או אלקים. הארץ, תשי"ח.
243. The Amorite and the Amurrû of the Inscriptions. Jewish Quarterly Review, 1948/49, v. 39, p. 249–258.
244. Lachish Letter IV. Jewish Quarterly Review, 1948/49, v. 39, p. 365–377.
245. Who created the Alphabet? A new Theory. The Palestine Post, Oct. 14 and 21, 1949; Reprint publ. in 1950; Reprinted in Zionist Observer, Dec. 1949 and elsewhere.

תשי"ט (1948/1949)

246. אמר ר' יוחנן: ברגל רדופין שנו. ספר יוחנן לוי, ירושלים, תשי"ט, עמ' 50–64.
247. מתחיית הלשון העברית ובעיותיה. לשוננו, תשי"ט–תשי"א, כרך י"א, עמ' 29–36.

248. לשוננו העברית במדינת ישראל. שני מאמרים. הדור, תשי"ט.
 249. Šitir Šamê, die Himmelschrift. Archiv Orientalni 1949, vol. 17. pp. 419–433.

(תשי" 1949/1950)

- 250–280. ערכים באנציקלופדיה המקראית, כרך א':
 אָבִיר, אָבִיר. אברך. אגור. אד. אדיר, אדיר הצאן. אדמה. אוב, בעל אוב.
 2. אור. אורים ותמים. אות. און. אורח. אטון. אטר יד ימינו. איוב. אָלָה.
 אליהו. אליהוא. אלמגים, אלגומים. אלמנה (המלה). אלפבית. אלקום.
 אלקום. אל תקרי. אמרי (ה). אספים, בית האספים. אף-ברי. ארון (ארון
 האלחים). אריאל, אראל. אָרְכָנִיא. ארמית. השפעת הארמית על העברית
 של המקרא. אשדודית.
 281. אותות במקרא ובכתבי לכיש. ספר היוכל לכבוד י. נ. הלוי אפשטיין.
 ירושלים תשי"ז, עמ' 49–57.
 282. מן העבודה במילון העברי. לשוננו, תשי"ט–תשי"א, כרך יז, עמ' 95–98.
 283. מדרכי הקיצור בלשון. לשוננו לעם, סיוון תשי"ז, מחזור ב, קונטרס א,
 עמ' 7–14.
 284. טבלת אלף-בית מימי האבות. דבר, ה' בסיוון תשי"ז; נדפס שוב ב"דרום".
 הועתק גם לעיתונים אחרים בחו"ל.
 285. The Origin of the Alphabet. Jewish Quarterly Review, 1950–51, v. 41, p. 83–109, 159–179, 277–301.
 286. Language and People. Zionist Newsletter, 1950/51. vol. 3, No. 1, p. 9–13.

(תשי"א 1950/1951)

287. הלשון והספר. כרך חספר. (ב), ירושלים, תשי"א, 12+436 עמ'.
 288. עוזל. ארץ ישראל, מחקרים בדיעת הארץ ועתיקותיה, ספר א, ירושלים,
 תשי"א, עמ' 77–80.
 289. הכתובת הכנענית מקאראטפה. לשוננו כרך יז, עמ' 195–206.
 290. ארפכשד, שם, עמ' 207–209.
 291. הקדמה למכללי הכתיב חסר הניקוד. לשוננו לעם, תשי"א, קונטרס ט,
 עמ' 3–10.
 292. בלשנות ובטלנות. לשוננו לעם תשי"א, מחזור ב, קונטרס ד, עמ' 4–8;
 קונטרס ה, עמ' 3–7; ח–ט, עמ' 19–22, (ראה מ"ט 177).
 293. תחיית הלשון וצרכיה. הדואר, ניו-יורק, תשי"א; נדפס גם ב"חד החינוך".
 294. על העבודה במילון העברי. הדואר, ניו-יורק, תשי"א.
 295. Sabbath und Woche. Bibliotheca Orientalis, 1951, v. 8, p. 14–24.
 296. The Ark of God at Beit Shemesh and Peres Uzza. Vetus Testamentum, 1951, vol. 1, pp. 275–286.

- Unverstandene Bibelworte. Vetus Testamentum, 1951, vol. 1, p. 307—309. 297
 The Ben-Jehuda Dictionary. Zionist Review, 2. Nov. 1951, p. 14. 298
 The Ben-Jehuda Dictionary. The Jerusalem Post, 1. June 1951. 399

תשי"ב (1951/1952)

300. דברים שנאמרו בישיבת הפתיחה. הכינוס העולמי למדעי היהדות. קיץ תש"ב, כרך א, ירושלים תשי"ב, עמ' 3—4.
 301. תחיית הלשון ומדע הלשון. הכינוס העולמי למדעי היהדות. קיץ תש"ב, כרך א, ירושלים, תשי"ב, עמ' 13—18.
 302. מן העבודה במילון העברי. הכינוס העולמי למדעי היהדות. קיץ תש"ב, כרך א, ירושלים, תשי"ב, עמ' 90—94 = לשוננו כרך י, תשי"א, עמ' 95—98.
 303. האיש ודרכו במדע. לזכרו של פרופ' משה דוד קאסוטו ז"ל, ירושלים תשי"ב, עמ' 5—10.
 304. תולדות האותיות מנצפ"ך וקביעת זמן היכתבן של מגילות מדבר יהודה. ידיעות החברה לחקירת א"י ועתיקותיה, תשי"ב, כרך טז, עמ' 5—13.
 305. קנישקין — קני שקין. ידיעות החברה לחקירת א"י ועתיקותיה, תשי"ב, כרך טז, עמ' 63—65.
 306. רעיונות אחדים על עמדתה של האוגריתית בשפות השמיות. תרביץ, תשי"ב, שנה כה, עמ' 143—145.
 307. הצעה להכנת מילון אקדמאי ללשוננו לתקופותיה. לשוננו, תשי"ב, כרך יח, עמ' 3—8.
 308. גמטולי אלוהים, לשוננו כרך יח, תשי"ב—תשי"ג, עמ' 131—137.
 309. בעלי שערים, שם, עמ' 191—162.
 310. ישראל בורשטין, שם, עמ' 58.
 311. לזכר חבר יקר. לשוננו לעם, תשי"ב, מחזור ג, קונטרס ב, עמ' 6—9.
 312. On the Slavonic Parallel to the origin of the Names in the Hebrew Alphabet. Jewish Quarterly Review, 1951/2, vol. 42, p. 233.
 313. The Revival of Hebrew Language and its Problems. Civilisations, 1952, vol. 2, pp. 33—38.

תשי"ד (1953/1954)

314. ספר איוב עם פירוש חדש, הוצאת יבנה ת"א, תשי"ד, ח + 400 עמ'.
 315. הלשון והספר. כרך חלשון (א) מחזור שנייה, מוסד ביאליק תשי"ד י + 500 עמ'. (מחזור ראשונה, ר' מס' 280).
 316—330. ערכים בהאנציקלופדיה המקראית. כרך ב:
 בית חיי. בליעל. בעל המון. ברומים. בתר. גו. 1. גמר. גרן. דגל. דודים. דרים. דמשק. 1. הבל. הידד. זמיר. זמרת הארץ.

331. לצאת המילון הזה. דברי הקדמה ל„מאלף עד תיו“, מילון עברי שימושי מאת מאיר מדן, הוצאת ספרים אחיאסף בע"מ, ירושלים תשי"ד.
332. אל שדי. ארץ ישראל, מחקרים בדיעת הארץ ועתיקותיה, כרך ג, 39–41.
333. פרופסור יוסף קלוזנר לגבורות, לשוננו יט, עמ' ה.
334. אל קוראי „לשוננו“, לשוננו יט, עמ' ז-ח.
335. משא דומה, שם, שם 1–2.
336. אבן השתייה, שם, שם 124.
337. שירת איוב כיצירה ספרותית החינוך, תשי"ד, חוברת ג"ד, עמ' 301–305.
338. ביקורת על A. Alt, Kleine Schriften zur Geschichte d. Volkes Israel, Bd. I, 1952. Neue Zeitung, München.

תשט"ו (1954/1955)

339. האקדמיה ללשון העברית ופעולתה. הרצאה בכינוס העברי העולמי השני. זיכרונות האקדמיה ללשון העברית א–ב, עמ' 97–102.
340. כבוד את ה' מהנוך (משלי יג, ט). ספר אורבך, פרסומי החברה לחקר המקרא בישראל, ספר א, עמ' 167–168.
341. וכפר אדמתו עמו (דברים לב, מג), תרביץ, כרך כד, חוברת ב, עמ' 232.

תשט"ז (1955/1956)

342. הלשון והספר, כרך האמונות והדעות (ג), מוסד ביאליק, תשט"ז, ו + 440 עמ'.
343. להבנת פשוטה של שירת דבורה, ספר בירם (כרך ב' של כתבי החברה לחקר המקרא בישראל), עמ' 37–44.
344. גמר מצווה וקשייו (על השלמת מילון בן־יהודה), ארץ ישראל, מחקרים בדיעת הארץ ועתיקותיה, כרך ד, עמ' 215–216.
345. אחריו בנימין. בית מקרא, תשט"ז, א, עמ' 19–20.
346. בעקבות הלשון והספר (א, ב), לשוננו כ, תשט"ז, עמ' 1–9.
- בעקבות הלשון והספר (ג) שם שם, עמ' 85–96.
347. על לשון „העברים“ (ויכוח מסביב לשולחן עגול, המשתתפים: ע' אורנן, ח' בלנק, נ"ח טוריסיני, מ' קמרט, י' שלום), לשוננו לעם מחזור ו, קונטרס ב–ג, עמ' 3–16.
348. פרקים מתוך „המבטא העליון“, מובאים ב„למנחלים ז–ח (תשט"ז), עמ' 2–7; יא–יב (תשט"ז), עמ' 3–9. (ר' מס' 188)
349. מדרכי הפתגם, דברי הקדמה לספר מדרש לשון, ניבים ופתגמים בגלגוליהם מאת דב ירדן, ירושלים תשט"ז, עמ' 9–13.
350. על מחצית של שווה פרוטה, הארץ, 18.II.1955.
351. שלמה מנדלקרן ומפעלו, הארץ, 6.IV.1955.
352. על כבודו כי גלה ממנו, הארץ, 4.V.1956.

תשי"ז (1956/1957)

353. אותיות מחכימות. חרוזים על האלף-בית. חרוז נ. ה. טור-סיני, חרתם ד. א. ברוצקוס. ירושלים תשי"ז. הוצאת קרית ספר בע"מ.
- 354-378. ערכים באנציקלופדיה המקראית, כרך ג:
הבל. חותם תכנית. חידה. חכם. חכמה. חלמות. חלמיש. חרט. חריונים.
חשמנים. חתן דמים. יום ימים. יורש עצר. ימם. יען, יענים. יתרת הכבד.
כברת ארץ. כדור. כידור. כדכד. כה לחי. כלח. כמרים. כסא. כסה. כסות
עינים. כרכרות. כתב עברי ואשורי ועוד.
379. ערכים נוספים בשביל כרך ג, ביניהם לכיש, כחבי לכיש, בדפוס.
380. על כמה רמזים היסטוריים במקרא, ארץ ישראל ה.
381. לילה עצמי נקר מעלי (איוב ל, יזכ"ו). בדפוס בספר היובל לש' מירסקי,
ניו יורק.
382. אברהם אבן עזרא ומשחק השחמט, בעיתון השחמט העברי תשי"ז.
383. בעקבות הלשון והספר (ד), לשוננו כא, תשי"ז, עמ' 69-81.
384. פני לשוננו בהיסטוריה ובהווה. לשוננו לעם, מחזור ה, קונטרס ה,
עמ' 193-203. מחזור ה, קונטרס ט, 228-235.
385. The Book of Job, a new commentary. Kiryath Sepher Ltd. Jerusalem
1957. LXXVI+588 pp.
386. The Revival of Hebrew Language (in print). Science of Culture Series,
The Language. New York, Harper a. Brothers.
387. The Origin of Language (in print). Science of Culture Series, The
Language, New York, Harper a. Brothers.

ב. תרנומים

- 388-390. מקרא ותרגומו, תורה נביאים וכתובים עם תרגום לגרמנית. השם הלועזי:
Die Heilige Schrift neu ins Deutsche übertragen, Erster Band, Tora/
Fünfbuch (mit dem hebräischen Text nach M. H. Letteris). Zweiter
Band, Nebiim Rischonim / Volksgeschichte...; Dritter Band, Nebiim
Aharonim / Die Gottbegeisteten...
- כרך ראשון, תורה, הוצאה עברית בע"מ, ירושלים תשי"ז, IX + 700 עמ'.
כרך שני, נביאים ראשונים, ירושלים, תשט"ו, 618 עמ'.
בהדפסה: כרך שלישי, נביאים אחרונים, בקירוב 800 עמ'.

ג. עריכת חיבורים וכתבי עת

- מלון בן-יחודה, כרך יג, ירושלים, תשי"א, ערוך, ולמעשה כתוב ע"י
פרופ' נ"ח טור-סיני בעזרת מ' מדין וד' ירדן.

כרך יד, ירושלים, תשי"ג, ערוך ולמעשה כתוב ע"י נהיט בעזרת
מ' מדן וד' ירדן.

כרך טו, נגמר בכ"י ועומד לצאת בקרוב, ערוך ולמעשה כתוב ע"י נהיט
בעזרת מ' מדן, ד' ירדן, ד' מלס, י' מנצור וי' בן-דוד.

לשוננו רבעון, ירושלים, כרך טז—יח, תשי"ח—תשי"ג, וכן קובץ מיוחד
(כרך יט) תשי"ד.

האנציקלופדיה המקראית, כרך א—ג, ירושלים, תשי"ז—תשי"ז.

ביבנה

(מתוך „אלה מטעי ר' יהודה הלוי“)

ועתה אעלה לפניך, הקורא, בקיצור מקוצר, כי המלאכה מרובה וחומן קצר, עניין שהזכרתי לעיל והוא ביקורנו ביבנה בימים ז' עד ט' אייר שנת תתק"ב. שָׁפָן, כשהונח לנו מעט בחסד ה' עלינו ויכולנו לצאת ולבוא כחפצנו, הלכנו וביקרנו כל מקום קדוש ונכבד בעיר, בתוך החומה ומחוצה לה, ורבנו היה חוזר ומשמיע באוזנינו חֶפֶץ-לבנו, שיש להקדים לנסוע ולחנות בשלושה מקומות בארץ הקודש, שהם כִּפְסָגוֹת בין רומי הרים, כי שם הופיעו בשעתם אישים אדירים, שעמדו איש איש בשעתו כעמוד־אֵשׁ לפני עדתו ועל ידי עוצם קַעְלֵיהֶם כרתו העם מחדש ברית קודש עם אלהיהם ובכך סִלּוּ דרך חיי העם, היא דרך תורת משה, לעדי־עד — הלא הם: שמואל במצפה, אליהו בהר הכרמל ורבן יוחנן בן זכאי ביבנה.

והנה נזדמנה לנו בראשונה שעת־כושר לנסוע ליבנה. אישינו מר אליהו אלשיך ורבי חיים סתרי¹ נפגשו ברחוב עם מיודענו אֶסְטִיפֶאן² ובדרך מקרה סח להם, שהוא יוצא עם הקצין הֶקְרִי³ בשבוע זה לאֶבְלִין (ואנו לא ידענו, שכן יקראו הפרנקים לִיבְנָה), ששם בנה השלטון מבצר־משמר לחיילים, ששומרים באותו מחוז עד לחוף הים — והוא קרוב ליבנה, מתוך שיחתם נתברר לר' חיים, שאֶבְלִין היא יבנה, ואמרו לו לאסטיפאן, שרבנו ואנו כולנו משתוקקים לבקר בזה המקום, שהוא עתיק וקדוש לנו. מיד לקח דברים אסטיפאן עם הקצין הנרי ושאלו: אם יאות שנילווה בדרך אחריהם, לא נטריחם ולא נכביד עליהם, רק לבל תאונה לנו רעה נלך בעקבותיהם. הקצין נענה לחפץ לבנו, ואמר, שישמח למלא רצון רבנו.

בו ביום שכרנו בהמות והכינונו צדה לדרך לנו (מניין אנשים) ולשלושה מובילי־הבהמות הסיריאנים⁴, ולמחרתו, עד שיצאנו לדרך, עבר שלישי ראשון של יום.

והדרך עוברת בין הרים רמים, קצתם חשופים ורובם נטועים עצי זית וחרוב לרוב. וכל שאנו רואים בדרךנו ר' חיים סתרי מְכַנֶּה בְּשֵׁם והסיריאנים עוזרים לו, שמזכירים שמות המקומות בלשון ערב, והם דומים לשמם בעברית. ועת עברנו בתחילת מסענו בין ההרים הרמים, הגענו למוצא, ואלה ההרים

1 הם שניים מן החבורה הגדולה, שחצטרפה לר' יהודה הלוי במסעו לארץ ישראל; השני —

תושב ירושלים בילדותו.

2 מתרגמן בלשכת הממשלה בירושלים.

3 מבית המלכות, ור' יהודה רסאהו ממחלה מסוכנה.

4 נוצרים מילידי הארץ.

הסמוכים לה נגלו לעינינו כבירים במראיתם, שאף על פי שאין גובחם עצום ורב (כפי שראינו הרים עצומים בארצות העמים, שראשיהם דומים כמו יגיעו למרומים), בכל זאת נראים ההרים שעל יד מוצא שגיאם והדורים, כאילו רוח עילאה תרחף עליהם משיפולייהם ועד פסגותיהם ותחוש מגע זו הרוח בכך בגופך ובנפשך.

ועם שעשינו דרכנו בזרירות ולא שהינו בשום מקום, ירד עלינו היום בכפר גדול יאמרו לו אֶשְׁנָע, ואמר ר' חיים כדומה לו, הוא אשתאול, הסמוך לצרעה, וזכור הוא, שבימי ילדותו משפחות יהודים היו מצויות באשתאול. לנו שם באכסניה על אֶם הדרך, שְׁעָרֶיָהּ איש ביונשיני קשיש ומשרתו סיריאני מירושלים, ולעת הבוקר משיצאנו לדרכנו היה מזג האוויר רענן וטוב, והשתאינו לנוף אשר לעינינו, ההר והבקעה בין צרעה ובין אשתאול, שֶׁחַן קדומים שרוי עליו במיוחד, והוא מְזוּג עוֹ והדר כאחד. והיינו בעינינו כשליתים ראשונים, עוברים חלוצים בערי ישראל קדומות ופורשים להם ברכת שלום מישראל בתפוצות.

ועברנו בדרכנו כמה כפרים, ראינו בהם איכרים זקנים סיריאנים, שרידים מימי שלטון המוסלמים, וראינו כמה מהם פרצוסם שונה ומיוחד מפרצופי זולתם ודמו בעינינו לאיכרים קדומים מישראל.

לעת הצהריים ירדנו מן ההר ויצאנו אל מישור, היא ארץ פלשתים, והגענו מבעוד יום למחוז חפצנו – ליבנה.

והמקום כפר פשוט בדומה לכפרים המעטים שראינו בדרכנו לפרקים, אדמתם רובה דגן, אבל עצי פרי ואילנות קטנים בהם ויבנה כאחד מהם. והאיכרים, כפי שאמרו לנו המלווים רובם פרנקים ומיעוטם איטלים, ויש ביניהם גם איכרים מוסלמים, ואין בכפר עצמו שום בניין-אבן בעל צורה, רק בתים קטנים, מְגָרְבִים, בנויים אבנים גדולות וקטנות בערבוביה, זולתי בניין השלטון החדש, בן שתי דיוטות במבוא הכפר, אבל מול הכפר, רחוק ממנו מהלך רגעים מספר, שֶׁם גבעה לא גבוהה אבל גדולה, פזורות עליה אבנים גדולות, ולרוב האבנים הגדולות מראה עתיק, שקצותן שחוקים-עגולים, ושיערנו, אפשר זה מקום יבנה הקדומה, ופה הייתה ישיבת רבן יוחנן בן זכאי.

בין כך וכך נטתה השמש לערוב, עמדנו בזה הגבעה לתפילת מנחה ומעריב ובלבנו חֲדוּוֹה רוממה בדומה לְרִגְשֵׁי לִבְנוֹ בעמדנו בכותל המערבי לתפילה, וראיתי לרבנו כל אותה השעה, והנה פניו מאירים-וזהרים, ומשגמרנו התפילה, ראיתי יורד מן הגבעה לבדו, נוטה הצדה לאטו, ושיערתני בנפשי לאמר: שיר יהמה בלבו לעת כזאת.

משהחשיך, פינו לנו בבניין הגדול של השלטון חדר גדול מוצע מחצלות רבות למשכב והאירו לנו בהרבה נרות שמן זולת נרות-שעווה רבים שהבאנו עמנו. סעדנו פת ערבית ואחר ישבנו בחוץ לאור הירח הקלוש ולרוח הלילה כי יפוח, ואנחנו בשלווה ובנחת רוח עם עייפותנו הרבה מן הרכיבה בדרך הארוכה. אותה שעה עמדו לידנו כמה מאנשי הכפר גדולים ונערים והיינו משיחים עמם ואסטיפאן מתרגם דברם. מעניין לעניין שאלנום בעניין זו הגבעה, אם ידוע להם דבר מקדמותה. אמרו: יש עמנו כאן איש זקן לבית-אב ג'בריל, והזקן למעלה משבעים, הוא יודע דברים קדומים. שאלנו על האיש ועל מקום הימצאו ואמרו: בתוך הכפר ביתו. הלכו כמה נערים, שהו שעה קלה, ושבנו

והביאוהו עמם. והוא זקן גבה-קומה, גבו כפוף מעט, ולא נראה זקן כל כך. קיבלנוהו בכבוד והיינו מגלגלים דברים עמו, עד ששאלנוהו: מה דברים ומה עניינים יודע מקדמות זו הגבעה. אמר: האבות היו מספרים מפי אבותיהם כפי ששמעו מאבות אבותיהם, שכל שביקשו תושבי זה הכפר לבנות בתים על הגבעה הזו — באשר המקום גבוה ונעים וטוב — לא עלה חפצם בידם, מחמת שביליות יש ויהמו שם קולות-יָלֵל מִמֶּשֶׁב־הרוחות החזקות והקולות מבעיתים-מחרידים לבו של אדם — ולא יכלו להקים שם משקנים ושבו ונטשו את הגבעה ונמלטו לנפשם.

אמרנו לזקן: הן ודאי במקום גבוה ישוב הרוח מדרך הטבע בחזקה ובפרט בימות החורף — ומה פליאה בדבר? ומה פחדם משריקת הרוח? הן כזאת וכזאת דרך הרוחות.

אמר הזקן: אבל האבות היו מספרים מפלאי זו הגבעה, אשר לא בימות החורף סערו הרוחות בחזקה, כי רק בתקופת הקיץ. וטבע מֶשֶׁב הרוחות שם בקיץ לא כטבע הרוחות במקומות אחרים. יען הרוחות לא סערו ולא רעשו כדרך הטבע, כי המו וייללו בדומה לקול בכי בני אדם, והוא גועה ועולה מכל פאה בגבעה, על כן יראו האנשים לשים משכנם בגבעה וחדלו ממנה.

תמהנו לִשְׁמַע דבריי-מסורת קדומים כאלה והיינו מתחזקים בדעתנו, שאכן נורא המקום הזה, ואין זה כי אם מקום יבנה הקדומה ופה עמדה ודאי ישיבת ר' יוחנן בן זכאי. גם ראינו עין בעין, שבטרם יסיח הזקן דבריו, המה לב רבנו לעת ערב למראה הגבעה וכה פעמה בו רוחו בחזקה.

למחרת היום השכמנו עם עלות השחר, נזדרזנו ועלינו לגבעה והתפללנו שחרית עם הנץ החמה. ואחר התפילה עמדנו שם עוד שעה קלה בדומייה מתשוקתנו לאצור ולחתום בלבנו מראה זה המקום, כמי ששואב ממעיין מים מלא התקת לאורך דרכו.

ובו ביום שובנו הביתה, שִׁמְחָנו רבנו שמחה רבה עת קרא לאוזנינו לעת ערב שיר-מִקְתָּם לְשֵׁם רבן יוחנן בן זכאי (כתבו לא במשקל המקובל, כפי שנדר, שיחדל ממנו עת יכתוב שיר בארץ הקודש) וצירף שמו בראש כל שורה, ומהיותו שיר קצר העתקתיו פה כולו:

לשם רבן יוחנן בן זכאי:

יום קָדְרו מְרוֹמִים מְדִין נָגוֹר:

הַמִּקְדָּשׁ יִשְׂרָף בְּיַד גּוֹי אֲכֹזֵר,

וְאֵין מְנוּס וְאֵין מִצִּיל וְאֵין מִלֵּיץ בְּמִמְלָה —

דִּין-מְרוֹם אֵתָּה בְּאֶרֶץ הַמִּתְקַטֵּט לְעַם-יִהוּ:

הַעֲזִיר יִבְנֶה הַצִּלָּה בְּחַזֵּן רִיחָה

הַנִּחֲלָה לְעַמָּה חַיִּי עַד מִכְתָּה.

לְעַד יוֹן נִס יִבְנֶה בְּנִס שְׁמֵשׁ בְּנִגְעוֹן

וְלֹא הִיא — מִי הִיא לָנוּ בְּצוֹר קָעוֹן?

יֵשׁ יוֹם וְיִבְנֶה תִקְדָּשׁ, תְּרוֹמָם בְּצִיר צִיּוֹן.

לארגולות הכרמל

(מתוך חספר, יום אתמול כי עבר)

לפרוט' ג"ה טורסיני

בן השבעים

בברכת חבר.

חיפה, העיר השלישית בארץ-ישראל באוכלוסייה יהודית גדלה והולכת, אינה דומה לירושלים ולא לתל-אביב. אין היא יכולה להתפאר בייחוס-אבות עתיק, כמו ירושלים, אף כי שוכנת היא לרגלי הר-קדומים, הר הכרמל, וכאן, במקומות האלה, התלקחה לפנים ההתמודדות המופלאה בין אליהו הנביא הבודד, שריד מן קנאי קנאת השם צבאות הנרדפים בממלכת ישראל, ובין חבל נביאי הבעל, אוכלי שולחן איזבל הצידונית. אין בה גם מן החידוש הנפלא של חיים יהודים צעירים, כני מאה אחוז, הצומחים ומלבלבים בכל עוז מתוך חולות תל-אביב, אף כי השכונות היהודיות החדשות שלה, כמו הדר-הכרמל בתחתית ההר, נוה שאנן בראש ההר ובת-גלים על שפת הים, נבנו גם הן מתוך אותם הנימוקים ועל אותם היסודות של תל-אביב הצעירה, ואולם חסרה לה לחיפה השאיפה הנלהבת של תל-אביב להתגלות לאומית מלאה, זו התנופה המדינית הנועזת להציג את עצמה לעיני העולם כדוגמה של חיים יהודים עצמאיים בארץ-ישראל לכל גילוייהם. חיפה אינה מפליגה בעסקנות יהודית לאומית, כמו תל-אביב וירושלים, אינה מביעה בקול רם את דעתה על בעיות היישוב, אין לה גם אמביציות תרבותיות משלה — מקבלת היא באהבה וברצון כל מה שתל-אביב וירושלים משפיעות עליה מטובן. חסרה היא לגמרי אווירה אינטליגנטית זו, הרוחנית-הבטלנית, העושה את תל-אביב מרכז ספרותי ותיאטרוני לכל היישוב, מין תל שפל הפיות המדברים גבוהה פונים אליו. חיפה סולידית היא ביותר, שקועה ראשה ורובה ביישובו של העולם הזה, כל אופיה מבפנים וכל מראה מבחוץ יוצרים את הרושם של תכלית מעשית, של ממשות מוצקת ובוטחת. משכנות מבטחים בנויים אכן בשכונות החדשות, חנויות ומחסנים שוקטים ובוטחים באזורי-המסחר הישנים, תנועת-רחוב קבועה ומתמידה של מכוניות, של גמלים עמוסים, של קרונות-משא טעונים שקים, חביות, ארגזים, שאינם מתרוצצים בהתלהבות מוגזמת, טירונית, כאותם שבתל-אביב, אלא מתנהלים בקצב מתון ובמידה נכונה, עושים לבטח דרכם, חיפה מודיעה טבעה לא לבד בבית-החרושת שלה למלט, המספק חומר-בניין ליישוב ההולך ונבנה, ובטחנות המתקנות שלה, המוציאות לחם לארץ, אלא גם בבתי-ספרה המיוחדים, המצוינים במגמה קונסטרוקטיבית — אלו הטכניון ובית-הספר הריאלי, המעמידים ליישוב הצעיר מהנדסים, חשמלאים ופועלים מומחים למקצועותיהם. אם הניחה חיפה לירושלים ולתל-אביב להתגדר במפעליהן התרבותיים, הספרותיים והתיאטרוניים, הרי בחרה לעצמה בקעה אחרת להתגדר בה: את התעשייה הגדולה והמסחר הגדול,

ותמקידה בין שבטי ישראל ביישוב הוא מעין זה של זבולון, אשר לחוף ימים ישכון. כיום היא עדיין בחזקת פועלת רכה בשנים, אשת-חיל צעירה וצפונת-לב, שמתוך חאדמימות המשחקת בלִקְזִיה בריאות-הבשר יש לראות, כי זוממת היא גדולות ונצורות ועוד תחגור בעוז מותניה. נושאת היא את עיניה אל הנמל, שכבר התחיל לחיבנות על שפת ימה, ואל צינורות הנפט, שיימשכו אליה ממעינות עיראק, — אז תגיע שעתה. יהודי חיפה, המונים פחות מחמישים אחוז מתושבי העיר, ודאי ימצאו להם מתחרים חזקים בקרב שכניהם, הערביים הנוצרים והקולוניסטים הגרמניים הוותיקים. ואולם עתידה העיר שתתפשט על-פני אדמה יהודית, אל מורד מפרץ עכו ואל נחל קישון, ויִקְבָּה על עמק יזרעאל. ומי יודע מה לשון תשמיע או אשת-חיל ביישנית זו, צפונת-הלב ואדומת-חלחיים, המדברת מעט ועושה הרבה?

לעת-עתה, עד שיבואו הגדולות והנצורות, נוהגת חיפה בשקט ובצניעות, ומשנכנס צרב ובעיר אין להקת שחקנים מתל-אביב ולא פרופיסור מרצה מירושלים, סוגרים יהודי חיפה את משרדיהם וטחנותיהם במורד העיר ופונים איש לביתו, מי להדר-הכרמל מלמטה ומי להר הכרמל מלמעלה. אלה הם מקומות, העומדים עדיין בראשית בנייתם, נראים כאילו ניערו משינה ארוכה בת-דורות, ועדיין מרחפת עליהם תחיית היקיצה, שהירהורי חלום ומציאות משמשים בה בעירוביה. בתי-אבן לבנים קטנים עם גווטורות מבהיקות ניצבים בתוך צללי העבר של דורות קדומים, דורות של נביאים ומוצחות ומלחמות לשם שמים, וניבטים בחלונותיהם הפתוחים אל העתיד המעורפל מתוך חידוש צעיר ובהיר של אור החשמל.

באחד הבתים החדשים חאלה בחדר-הכרמל בילינו, אנחנו התיירים העייפים מתל-אביב, את הערב הפנוי שלנו בחיפה. בעלה-בית היה מכרנו חישן, שנפגשנו עמו באנייה בדרכנו מאמריקה לארץ-ישראל. יהודי וריז ונלהב, כולו כסף חי, דברן מהיר ועסקן מהיר, בר-אוריון ומשכיל, שומר מצוות וקפשי בדעות, חובב ספרות בשתי הלשונות, בעברית ואידית גם יחד, קריין של שלום-עליכם וציוני, כפי שהוא מעיד על עצמו, „מכף רגל ועד ראש“, את הציוניות, הוא אומר, ינק אל קרבו עם חלב אמו, נמשך כל ימיו לארץ-ישראל, כמו שאנו אומרים בקריאת-שמע, בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאודו, ראה אותה במיטב חלומותיו, כשהיה עדיין במעמקי גלות רוסיה וניהל שם עסקים גדולים, וזכה לכך רק אחרי ככלות הכול, כשהבולשוויקים, אל יהי מקומם ברוך, שתו עליו כפיתם וטרדוהו מעולמו. עכשיו טוב ויפה לו — הלואי כה ייתן אלהים וכה יוסיף לכל היהודים. יושב הוא בתוך עמו, שוחח באווירה של ארץ-ישראל, כדג במצולה, בשארית הונו, שהציל משיניה של המהפכה הרוסית, בנח לו את הבית הקטן הנאה הזה, עשה את בניו ליהודים טובים, פתח לעצמו משרד עם פקידים, קשר מסחרו עם אמריקה, נוסע לשם הלך ושוב, עושה בדרך-הילוכו תעמולה לארץ-ישראל, מבקש לה משקיע-הון, „חלוצים עם כסף בשביל חלוצים בלא כסף“, משפיע עליהם רוב דברים ללא שיעור, טוען לכל אחד ואחד, אם עשיר או עני, כי ארץ-ישראל מחכה לו, ארץ-ישראל צריכה לו — ארץ-ישראל צריכה לכל היהודים! ...

דבר הלמד מאליו, שהוא ואשתו קיבלו את פנינו כפני אורחים רצויים, כיבדו אותנו בתה רוסית ובמרקחת ארץ-ישראלית. הוא דיבר, כדרכו, דיבור

מחיר וטוב, ובכל שלוש הלשונות בבת אחת: עברית, אידית ורוסית. עברית — לשם ארץ-ישראל, אידית — לשם תפוצות ישראל בגולה, ורוסית — לשם אשחור וחומר לדיבורו לא היה צריך לבקש — הוא עשה, כדרכו, תעמולה, ומאחר שלארץ-ישראל עצמה לא היה צריך עוד לעשות תעמולה, שהרי רואים אנו כאן בעינינו, כמה יקרה הארץ הזאת, וכי בפגישתנו באנייה לא הגזים לנו אף כחוט השערה, — לפיכך עשה תעמולה לספרות העברית. קודם כל שאל אותנו, מה חדש בעולם הספרות בתל-אביב? כלומר, את החדשות הספרותיות יודע הוא כמונו, הלא מנוי הוא על כל העיתונים והזורנאלים התל-אביביים, ראשון הוא למנויים! אלא שהוא מבקש לדעת גם את „סודות המערכת“. מבקש הוא לדעת, דרך משל, למה אין הסופרים כותבים אצלנו רומנים וסיפורים מחיי ארץ-ישראל. הכיצד, ארץ יקרה כמו ארץ-ישראל וסופרים יקרים כמו אצלנו — הלא צריכים היו להריק בקבוקים של דיו! תל-אביב בלבד ראויה לרומן בן ארבעה, בן ששה, בן שמונה חלקים! והעמק עם החלוצים והחלוצות שלנו, בחורים יקרים ובחורות יקרות שכמותם, כלום אין כוחם במוחניהם לשמש חומר לסיפור-אהבים מיוחד במינו? ומה יהא על חיפה עם הנמל הגפלא שלה לעתיד לבוא, עם אניות-הסוחר היהודיות שלה, העומדות אחר כותלנו, עם קברניטים ומלחים יהודים, חבושי כובעים עגולים, שמגן-ידויד קטנים קבועים בהם, לשמח לבב יהודי? ואפילו הדר-הכרמל, סינה יהודית יקרה זו, החולכת ונוצרת לעינינו, כלום אינה עומדת וזועקת: „כתבוני בספר החיים“? הוא עצמו מוכן ומזומן להיות כתוב ומצויר ברומן עברי כמות שהוא, מכף רגל ועד ראש, — אדרבה, בכל הדרת הכבוד, בבקשה, מילוקסי פרוקים! היה עושה זאת, כמובן מאליו, לא לטובת עצמו, אלא בשביל ארץ-ישראל — ארץ-ישראל עורגת, נפשה כלה ויוצאת לרומנים, ארץ-ישראל צריכה להיות כתובה ברומנים, להראות לנו ולבנינו את יקר תפארתה! הוי, כמה זקוקים אנו עכשיו לאברהם מאפו חדש עם „אהבת ציון“ חדשה, שתצית בלב בנינו כאן שלהבתה, כזו שהציתה בלבנו לפנינו, כשהיינו עדיין פרחחים, גמולי מחלב, בחורי ישיבה צעירים, למדנו גמרא עם תוספות, אכלנו ימים ושתינו בצמא, במסתרים, ספרים וקונטרסים בלשון-הקודש!... אין הוא יודע, אם גם דעתנו כך, ואולם דעתו היא, כי אברהם מאפו, בגן-עדן תהא מנוחתו, היה הראשון, שהוציאנו ממחשכי הגלות, לולא הוא ב„אהבת ציון“ שלו, מי יודע, אם היינו יושבים הערב כאן בהדר-הכרמל ושותים תה עם מרקחת ארץ-ישראלית!... ועכשיו שוונא בנפשכם, עד היכן היינו מגיעים כאן בארץ-ישראל, אם מדי שנה בשנה היה יוצא לאור עולם, לכל הפחות, רומן אחד הגון, כמין „אהבת ציון“, שייצוק שמן על המדורה ויחמם את לבותינו בשעת פעולתנו כך, שנדע ונרגיש, כי יש עין רואה ואוזן שומעת, וכל מעשינו בספר נכתבים... העבודה היתה נעשית אז מתוך תוספת שמחה!.. ואין צריך לאמור, שאילו היו לנו רומנים, היינו משעשעים בהם בפשטות את נפשנו בערבים, ובפרט כאן, בהדר-הכרמל... הנה ראה אלוהים בצערך ושלח לך הערב אורחים יקרים כל-יך — וטוב ויפה לו, יש בידו לשמוע מלה חיה... אבל מה יעשה בשאר ערבי השנה, כשתאטרון אין בחיפה, ולראינוע אינו הולך (היה הולך בחפץ-לב, אלא שכבר ראה באמריקה את כל התמונות, שמראים כאן), ובקלפים אינו משחק, לא הוא ולא שום איש מתושבי הדר-הכרמל...

— תדע לך. — מנסה אחד מאתנו להכניס את דברו לתוך שטף הדברים של מארחנו הנלהב, — כי בהדר-הכרמל יש תושבים כאלה, המשחקים דווקא בקלפים!

— בקלפים? כאן בהדר-הכרמל? בארץ-ישראל? — אומר בעל-הבית חס-המוג מתוך התמרמרות הקוסצת בבת אחת למדריגה עליונה, כאילו נגענו בבבת-עיניו. — אי-אפשר! לא ייתכן בשום פנים ואופן!... כלום יכולים אתם להעלות רעיון משונה כזה על דעתכם, שכאן, בארץ-ישראל, עם המחשבות שאנו חושבים יום יום, ועם הרעיונות שאינם נותנים לנו מנוחה, וסתם כך, עם הרעיון הפשוט בלבד, כי חיים אנו בארץ-ישראל, נשב לפתע פתאום, באמצע כל העניין, לשחק בקלפים!... לא! רעיון-פרא הוא! אינו מתקבל כלל על השכל!...

— אפשר, — אומר הזקן שבחבורה שלנו — שאינו מתקבל על השכל. אבל זה עתה ראינו בעינינו, דווקא אצלנו באכסניה, כי שיחקו בקלפים. בעל-הבית הטוב שלנו מביט אלינו מבולבל קצת, כאילו הוא עצמו נתפס בדבר עבירה.

— מילא, — אומר הוא בקול רפה — ראייתם איש אחד... — מה פירוש איש אחד? — אין בעל-דברו רוצה להרפות ממנו. — בקלפים, הלא יודע אתה מסתמא, משחק לא איש אחד. צריך הוא, לכל הפחות, לעוד אחד. — ובכן, יהא שניים, יהא שלושה, יהא ארבעה, יהא מניין שלם — וסוף וקץ לדבר!... אבל יכול אני להתערב עמכם בכל כסף שבעולם, כי אלה הם יוצאים מן הכלל! מסתמא אין להם עוד כלום מה לעשות בחייהם, או סתם לבם רע עליהם, או אפשר מין מחלה היא אצלם... חכו כמעט רגע! — הוא מתעורר פתאום. — באיזו לשון שיחקו?

— מה חילוק בדבר? — אומר הזקן שבחבורה שלנו — שיחקו, כמנהג המקום, בעברית, הלשון אינה חשובה כאן.

— השומע אתה איפוא? — קורא בעל-הבית שלנו בקול צוהל, כמי שקיתה רוחו שוב. — הלא כה תדבר!... מה פירוש, הלשון אינה חשובה כאן? הלשון חשובה כאן מאוד! מכיין שכן, הרי הדיבורים דיבורים אחרים לגמרי! אם עברית כאן, הכול כאן!... ועליך, אישי הסופר, אני תמה באמת: אל תתרגם ע'י, אפשר חוצפה היא מצדי, זקן אתה ממני, אם לא זקן בשנים, הרי זקן בחכמה, הלא כולנו שותים את מימך, — מה ראת לאמור כך? מה פירוש, עברית אינה חשובה? מכיין שהיא עברית, כבר חשובה היא! הלא בארץ-ישראל אנחנו, לשם כך באנו לכאן — להעשיר את הלשון, לעשותה לשון חיה, ויהודי כל מה שהוא עושה, ובלבד שהוא עושה בעברית — הכול מותר לו, הכול מחול לו! על כל פשעים תכסה עברית... ויודע אתה מה שאומר לך עוד? דומה אני, יהודי המדבר עברית אינו מסוגל כלל לעשות דבר פשע, מעשה רע! אין ארור מתדבק בברוך!... ולכן מובטח לנו, כי אם רק נדבר כאן עברית, יהיו לנו בארץ-ישראל אנשים טובים... מה בעיניך הרעיון חזה? רעיון הוא, האין זאת?

— כן, — נענה לו הזקן שבחבורה שלנו — הרעיון רעיון הוא... — האף אומנם? השומעת את, אשתי, מה שהם אומרים? — פונה הוא בפנים צוהלים אל אשתו, היושבת כאן אל השולחן ומגחכת בפני עצמה. —

זה שאמרת לי עתה, אישי הסופר חמהולל, יקר לי מכל יקר! לא אחליפנו במיליון! הרי זו אצלי הסכמה של סופר גדול, כי יש לי רעיונות!... ורק זו צרה, שאין אני סופר, כל עצמי איני, לא עליכם, אלא סוחר, והרעיונות חולכים אצלי יחפים... הגה אשמיעכם רעיון חדש בתכלית החידוש. שנולד במוחי זה עתה, ברגע זה ממש: כי הדיבור העברי במשחק הקלפים עומד דווקא במדריגה גבוהה. ויודעים אתם, משום מה? משום שיוצרים בשעת מעשה לשון-קלפים בעברית. מכין שכך, אפשר שמצנה היא לשחק בקלפים בארץ-ישראל, שאם לא ישחקו בקלפים, לא תהיה לנו לשון-קלפים. מי שרוצה ללמוד חכמת השחייה, על-כורחו בא במים. והלא תודו אף אתם, כי עברית צריכה ללשון-קלפים — עברית צריכה לכל מה שעושה את הלשון חיה... הו! הנה כתב גם שלום-עליכם שלנו סיפורי-מעשיות יקרים על משחקים בקלפים, צייר את כל הליכותיהם ותעלוליהם, ידע את לשונם בעל-פה. הייתי קורא את המעשיות האלה, אל יזכר הדבר היום, עוד ברוסיה, בימי ניקולאי, באספות הציוניות שלנו, והקהל היה מוחא לי כפיים בכל עוז, אף כי אני עצמי מבין בקלפים, כשם שאתם מבינים מסתמא... אי, שלום-עליכם, שלום-עליכם! — מתחמם פתאום בעל-הבית שלנו בשטף שיחתו מתוך נעימה רכה של געגועים. — יודעים אתם, מי חסר לנו כאן בארץ-ישראל? אכן רק שלום-עליכם! רק הוא, אילו היה כאן, היה מצייר אותנו לכל פרטינו ודיקדוקינו בעט-הזהב שלו!... ויודעים אתם, אימתי אני נזכר בו? כשאני לוקח בידי לקרוא את העיתונים שלנו, הבאים אליי מתל-אביב. עיתונים טובים יש לנו, הלוואי כה תיטב לי השנה הזאת. עיתונים יקרים, ישרים, מסורים לארץ-ישראל במסירות-נפש, כל מלה שלהם יוצאת מעומק הלב. ורק חסרון אחד אתה מוצא בהם — אין שם מה לקרוא... אין פיליטון, אין תיאור חי מהמתרחש בארץ... ארץ-ישראל צריכה למין שלום-עליכם. אני משער לעצמי, אילו חי עתה שלום-עליכם והיה בא לארץ-ישראל ויושב כאן אתנו יחד... הלא הוא היה יהודי יקר כל-כך ואהב בלבו את ארץ-ישראל מסתמא פיל-אלף מכולנו... הלא זוכר אני עדיין את „הגעגועים על בית-אבא“ שלו, שקראתי אצלנו באספה לפני הקהל ומכרתי בשעת מעשה עשרות מניות של חבאנק הקולוניאלי שלנו... מה היה הוא, דרך משל, כותב, אילו זכה לראות בעיניו מין תל-אביב כזה, או מין עמק, או מין הד-הכרמל? השומעים אתם, יהודים, למה לכם להרחיק לכת? הנה אפילו אני עצמי, יהודי של כל ימות השנה, ברנש פשוט, לא סופר חלילה, אלא סוחר הדיוט, כשאני מקיץ משנתי בחצי הלילה כאן בביתי ורואה בעד החלון את הכרמל הכהה עם האורות המנצנצים מראש חדר, ואני נזכר פתאום, כי ישן אני בארץ-ישראל, והכרמל העתיק מציץ ממולי ישר אל משכבי, — אני מרגיש צמרמורת חולפת בחוטה-השדרה שלי וראשי סחרחר עליי... איני יכול להאמין בכך עד היום הזה, ולא אאמין עד שעתי האחרונה... נס הוא, יהודים, השומעים אתם? נס מן חשמים!...

— יהודי משונה, סוחר מופלא! — אומר הזקן שבחבורה שלנו מתוך הרהוריו, כשאנו חוזרים אל האכסניה, מהלכים אט על-פני הד-הכרמל השוקע חשקוע בשניה, כולו מאיר בוהר הצח והצונן של הלבנה המלאה.

— כן, יהודים מיוחדים במינם מצאו לחם קן לרגלי הכרמל! — עונה

לעומתו עוד אחד מאתנו. — ומאין באו אלינו? דווקא מפנים רוסיה, ממרחקי הגלות!

כשבאנו אל האכסניה, מצאנו בחדר־האוכל, מסביב לשולחן, חבורה קטנה, עדיין שקועה במשחק הכשר „אוקי“, כמו שעזבנו אותה ביציאתנו. שיחקו יהודים אחדים משנות העמידה, בעלי זקנים גוונים ומשקפיים, וצעירים אחדים, בפנים מגולחים למשעי. הנהג שלנו, רחוק ומסורק, ישב אף הוא כאן, מאחרי המשחקים, כשהוא רכוב על כיסא, והציץ מתוך סקרנות רבה אל הקלפים של אחד מהם.

— שני ארזי הלבנון! — אומר אחד מן המשחקים, מגלה על השולחן שתי יחידות ומביט אל פני כל אחד ואחד בבלי־בטחה.

— שלושה מלכים, ירום הודם! — אומר השני ומניח על השולחן מתוך נקישה של ניצחון את שלושת המלכים שלו.

— לא ירד בני עמכם! — אומר השלישי בפנים שוממים, מנמנמים, ומסלק מן השולחן את הקבד המגולה שלו.

למדנו איפוא, כי כבר יש לשון־קלפים בעברית. אילו ידע זאת היחודי הנלבב שלנו, כי עתה ישן הלילה שנת־מאושרים ממול הר הכרמל העתיק, הכחה, המנצנץ לעומתו באורותיו מתוך הערפל...

ג ר י ם

לפרופ' נ"ח טור-סיני
בידידות

כל אותו היום היה ר' פינחס נרגש ומתרגש וחולך. הרחורים רבים דחקו בלבו וכולם עלו לטעם אחד של קורת־רוח ושמחה.

— גרים, גרים... — לחש בינו לבינו.

הוא חבט עצמו מחדר לחדר וחטיח פניו בכל מקום.

— גרים... — אמר להם לבריות כמין דבר גבוה שאינו מצוי ואינו מתקבל על הדעת. — ראיתי אֶ־אָה... גרים בקומיטט, גרים. נוסעים לארץ־ישראל.

הבריות לא נודעו ולא תמהו. מהם אמרו מה שאמרו ומהם לא אמרו כלום.

סולומיאק, מששמע בדבר, תלה פניו ברפיון וישב לו מתרהר, דומה תוהה ומסקפק.

— גר, גר... — אמר לתוך חללו של בית. — מלשון גור. האחד בא לגור, "עם לבן גרתי"... נְכַסְנוּס בלשון רומי אח וקרוב, נְכַמֶן — חוטר, נְכַרְה — לנהוג, לקיים, נְרִי — בטלן ושוטה.

מיד כסף עצמו והתחיל מדקדק בעפרונו על־גבי הנייר שעל ברכו. נסנה ר' פינחס ויצא לפרוודור. נזדמן לו פאלק בייטל, עמד עמו וסח לו העניין. השיב לו פאלק בייטל כלאחר־יד ואמר:

— בעלנות של גוי!

— גרים, גרים! — שלח ר' פינחס אצבע לפניו והטעים ואמר.

— מברכים מאה ברכות בכל יום? — שחק פאלק בייטל.

— הרבה פעמים נזכר הגר בתורה. — שיחדו ר' פינחס בדברים.

— כמדומה אני, אם אני טועה, — המציא פוטאשניק עצמו לחם ועמד ונכנס לתוך דבריהם, — שלושים ושש פעם.

— יותר! — טרף פאלק בייטל בידו לפניו והפליג בקול ובקמט. — מה אתה אומר? הרבה יותר!

— מה ראו להתגיר? — שאל פוטאשניק. — לשום נשים?

— אלו נשים? — השיב ר' פינחס. — הוא אדם זקן. זקן הוא. גר צדק!

— סתם שלים־מזל. — פסק פאלק בייטל. — או חסר־דעת.

— ותיא אֶ־אָה... אישה אלמנה, עלובה... — אמר ר' פינחס.

— מי? — ננער בו פוטאשניק, — אף גיורת יש שם?

— ראו קולר פנוי והכניסו ראשם לתוכו. — צחק פאלק בייטל כמלוא־

שיניו.

לשעה עלה ר' פינחס לקומה השנייה ונכנס אצל לייבלה קָסר.
לייבלה קיבל אותו בפנים שוחקות.
— הָא, — אמר בדיבור רחב. — נו? מה דבר תאמר לנו? אתה נראה
היום שמח, כאילו איש בשורה אתה.
אָה, — נאנח ר' פינחס, — אני הנני שמח יותר ממצבי.
כך? — עמד לו לייבלה מסתכל בו מן הצד, בדרך עקמומית, והייתה בת-
צחוק כרוכה על שפמו, נוגעת ואין נוגעת. — מה טעמך?
— אלמלא שידעתי כי אמרתי היום „ובא לציון” — כסף ר' פינחס ראשו
וחייך ואמר — הייתי אומר, איני אלא נתון בעולם הדמיון.
— מה הדבר? — לא הזיו לייבלה עיניו ממנו.
— מה אומר לך, ידידי? ראיתי, היום ראיתי אֶאָה אָה... בכבודם של
ישראל, אֶאָה... בכבוד שמים שמתרבה...
— דהיינו? — משכו לייבלה בדברים.
— גֵּרִים... גויים שנתגירו. שנתגירו...
— מילא קָנן? — אמר לייבלה בנחת.
היה ר' פינחס תוהה בדעתו ולא מצא לו דבר לשעה, אלא שָטח ידו
לפניו בשאלה של תמיהה בלבד.
— וכי מה צורך לנו בהם? — הקשה לו לייבלה.
— להם, להם יש צורך בנו. — התחיל ר' פינחס עומד כנגדו. —
שנחנו אל לבם וראו בשפלותם והכירו חשיבות ישראל ונתלהבה נפשם לאהבת
הבורא ברוך-הוא.
— אָט, — טרף לייבלה בידו. — ראוי היה לו לקדוש-ברוך-הוא שיעשה
עמנו נסים ונפלאות גדולים מזה.
— זה נס גדול! — הרתיח ר' פינחס. — גדול מנס: זה דרך-הטבע גבוה
מאוד למעלה ולמעלה! מדרגת אברהם אבינו.
— נו, טוב, טוב. — הִמִּיך לייבלה.
— ודאי טוב! — הגביה ר' פינחס. — וטוב הכול חֲפָצִים. הכול! אין
הבריות חסרים אלא שיפקחו עיניהם לראות אי-זהו טוב... אֶאָה אָה... את
העם בחר לנחלה לו...
— אתה בחרתנו... — שחק לייבלה. — גֵּנָה, אָפּוֹלָטִין מחוקים מקצת,
קָה קָה...
— יש תכלית לעולם. — לא השגיח ר' פינחס בדבריו ואמר. — יש, יש
תוחלת. שכן אם גוי כמות זה, שהלך כל ימיו בגשמיות ובפסלות, פתאום הגיע
עצמו וראה לו תקנה לילך בדרכי השם, הרי שיש תוחלת מכל הגויים, מרובם,
שיכנסו תחת כנפי השכינה.
— מי הם אלו, הגרים? — שאל לייבלה. — מה מעלתם ותוארם ומה מחות
גדרם? אנשים אינטליגנטיים?
— אלו אינטליגנטיים? — פשוטי העם. גוי זקן, איכר!
— חנה אתה רואה. — הפסיקו לייבלה. — לא משהו הוגן ונאה, אלא גוי
הדיוט, איזואן קָפ, נו, טוב. אם תחזור ותראה אותו אמור, לו, שיקנה חגורה
לעצמו ויאזור את מותניו, שכן קשה להיות יהודי, קָה קָה...
מיד נטל עצמו ותלה קולו והתחיל מדריג ומסלסל.

– תן אוזןך. – זקף עיניו ואמר לו כבין סלסול לסלסול. – מה אתה שומע?
 לשעה קלה הפסיק ונשתעל שתיים ושלוש פעמים.
 – זו קומפוזיציה חדשה שחיברתי על „שלוש-עשרה מידות“. – חכך שתי
 ידיו זו בתוך זו ואמר מתוך הנחת ומתוך קורת-הרוח. – חתיכה לירית רכה
 וענוגה שחוברה על פי כל חוקי ההארמוניה האמיתית. גאוניות מקורית, תאמין
 לי בהן צדקי, גאוניות מקורית נוססת בה!
 הלך ר' פינחס מעליו לירד לבית-הכנסת לתפילה של „מנחה“, והייתה
 דעתו מלאה מהם, מן הגרים. וכבר חזר מבית-הכנסת, ועדיין דעתו טרודה ונטרדת
 והולכת. „מי יש בדורות האלו“ – הירהר בלבו אחריהם – „שיכול לעשות כך?
 הלא הם שפלים וענווים, ואין בהם שמץ גדלות של ייחוס ותורה, אוהבי
 השם האמיתיים“...
 כביכול, כאילו אפשר לומר כן, מקנא היה בהם, שאין הם אנשים מיוחסים
 משורש צדיקים ובני-תורה, אלא אנשים ערטילאיים, נכרים פשוטי-העם
 שמאליהם ומעצמם הגיעו וזכו לעבודת השם.
 – כאילו חיוס נבראו, – לחש כמין דבר של תימהון והפלאה. – כאילו
 יחידים הם בעולם ואין להם שום ייחוס, שום א-אָה אָה... וזכו להיכלל בכלל
 ישראל וגם כן לעלות לארץ-הקודש בלא צרות וייסורים וגלות של אלפיים שנה!
 בלילה שכב על משכבו ושנתו לא באה. מן החוץ הגיע קול השומרים
 כשהם מכים באלותיהם באבני המרצפת ומכריזים על הדלָקה:
 – נאנגון נואר!
 נטל עצמו ויצא לחוץ. עמד ונסתכל השמים שהאדימו, דומים לאותם
 שבעיירות של ישראל בשעה שהאש אוחות בהן.
 – אוי אוי אוי, – נאנח אנחה מלבז ואמר. – ריבונו של עולם, סדנא
 דארעא חד הוא! הלא תוכל לעשות שאהיה בארץ-ישראל...

בארה של מרים

(קטע מתוך מחזה)

בית בן שתי קומות בפרבר של ירושלים. בקומה העליונה — שני חלונות שתריסיהם מוגפים. בקומה התחתונה — קפה-מסעדה „אָסנת“, וגנוגנתו מצלה על שלושה השולחנות הקטנים שבחוץ. בצד מבוא-המסעדה מזה — ספסל, ומזה — שלוש תיבות ריקות מאלה שטוענין בהן פרי הדר. מנגד — הכביש המוליך אל המעברה, ומעברו השני — בניין חדש, שעדיין לא הגיע לכלל גמר. אל אחד השולחנות מסב נתן המורה, בוחש בהיסח הדעת בכוס טה שנצטנן ומעיין בעיתון. אל השולחן השני מסב גדעון, מפרחי הטִיס של צה"ל, לועס בהנאה שיירי עוגה ולוגס מיתסס מכוסו. מנדל יושב אל השולחן השלישי, ידיו בכיסי מכנסיו, והוא מתנדנד לאטו על כיסא מוטה על שתיים מכרעיו. על הספסל יושבת מרים, פעמים זקופה וידיה מונחות לה בחיקה, פעמים שחוחה ותומכת ידיה בספסל משני צדיה ומטלטלת ברגליה — אם כך ואם כך עיניה נטויות תמיד אל הכביש. רחמים הקבצן יושב בשיכול רגליים סמוך אל התיבות הריקות. לפניו קופסת פח מוחלדת ובה מעה אחת של נחושת; הוא מעיין באין אומר בספר תהלים, ורק לעתים הוא ננער ומנענע פֶּלֶגֶגּוּפו ומטעים בקול פסוק מפסוקי מקראו. השעה שעת בין הערביים. בכביש המוליך אל המעברה באה אסתר בין שתי רעותיה, ושלושתן זרועותיהן שלובות זו בזו. הן עוברות לפני בית-הקפה אחת ושתיים, מתלחשות ומגחכות לתוך חופני ידיהן, וסוף שמתעכבות לפני שולחנו של נתן.

אסתר המורה, מתי יתחיל השיעור אצלנו ?
נתן (מסתכל בשעון-היד שלו): עוד מעט, עוד מעט. הרי את יודעת שאני משתדל לדייק, אך דומני שכמה מתלמידי הכיתה לא חזרו עדיין מעבודתם.

אסתר ומה נקרא היום ? שוב נמשיך באותו סיפור על הנער שתעה ביער ?
נתן אני סובר כך. וכי מה, אין הסיפור הזה נראה לך, אסתר ? הלא זה אחד הסיפורים הנפלאים בספרות העולם !

אסתר זה סיפור משונה מאד, וגם יש בו קצת טיפשות.
נתן ומה טיפשות מצאת בו ?

(שלוש הנערות נלחצות יחדיו ומתחנקות בגיחוך ודיחוך).

אסתר (מטלטלת ברעמת ראשה): זה סיפור של טיפשות, באמת. נער תעה ביער. אז מה ? איך זה נער תועה ביער ? הוא אחד שכזה, שלא יכול למצוא את הדרך משם ? מה זה ? חולכים קצת לימין, חולכים קצת לשמאל, וכבר מוצאים איזו דרך ויוצאים — וחלס.

נתן ואין את יכולה לשער בנפשך יער, שאין למצוא בו דרך ?

אסתר איפה יש יער כזה? איפה? אני אף פעם לא ראיתי ולא שמעתי... גם במדבר אפשר למצוא דרך... אפילו בלילה. אני לא יודעת... אני חושבת: זה סיפור לילדים קטנטנים, ואצלנו, בכיתה שלנו, יושבים אנשים שהם כבר גדולים.

נתן הסיפור שלנו יש לו גם כוונה נסתרת, עמוקה יותר, אסתר. וכשנסיים בקריאה, נשוחח על כך בכיתה. לא, לא, אין זו סתם מעשייה לתינוקות. בימינו אלה דומה העולם ליער עבות וחושך בו, וסכנות גדולות אורבות בו, והאדם מפחד מאד, — כלומר, כלל-האדם, האנושות... האדם מבקש לו דרך ביער לצאת אל האורה — ואיננו מוצא... אתן מבינות?

רחמים (אסתר וחברותיה חדלו מצחוקן והן מסתכלות בנתן בעיניים קרועות.) (ננער פתאום ומטעים בקול): „נשפחתי כמת מלב, הייתי ככלי אובד...“ (מגמגם וממשיך)... „קגור מסביב...“ (מגמגם וממשיך)... „האירה פניך על עבדך, הושיעני בחסדך...“

אסתר (מתאוששת): כ — ך — ך? אז... אז למה לא אמרת כך בשיעור הראשון, שאפשר יהיה להבין? אז למה צריך לספר על נער קטון ועל עצים ביער, ועל כל מיני דברים כאלה?

מנדל מה, הלא זה דרך האינטליגנציה הבורגנית מאז ומעולם: לערפל את הדברים הפשוטים כדי להכניס ערבוביה במוחו של האדם הפשוט! אתה אדמוני קצת? אחד מאלה הרוכבים על סוס אדום, חביבי? (צוחק). אינני רוכב על שום סוס, אבל אינני אוהב קרנבל בעניינים רציניים... כשנותנים מסווה עליהם לטשטשם. וחץ מזה אינני מסכים לדעה, שהאדם מפחד עכשיו מאד. חלק גדול של האנושות כבר מצא את הדרך ביער, והוא הולך בה לבטח מן החושך אל האור...

גדעון נניח... בכל זאת הרי גם לפי דבריך מצא רק חלק מן האנושות את הדרך, ומה בדבר החלק הנותר?

מנדל אתה רואה? מי משנינו רוכב על סוס? א? אלא שהסוס שלך מופה בעיוורון... כך הוא הדבר, ידידי! וצודקת הבחורה הזאת: סיפורי מעשיות אלו על נער התועה נעפין ביער — שטות גמורה הם, במחילה מכבודך, ולא רק שטות אלא גם שקר מטעה...

רחמים (מטעים בקול)... „אשכילך ואורך בדרך זו תלך...“ (מגמגם וממשיך)... „אל תהיו פסוס פפרד אין קבין...“

אסתר (אל מנדל): אתה מה כואב לך? מה זה שאתה מתרגש כל כך? אתה לא אוהב כשמבלבלים דברים פשוטים? אז למה אתה בעצמך מדבר ככה שאי אפשר להבין?

מנדל אם תזמיני אותי אל הכיתה שלך במעברה הנני מוכן ומזומן לבוא ולהסביר את דברי בפשיטות גמורה.

אסתר אתה לא מורה שלנו. אתה צועק כמו באספות בכיכר ציון. אתה אוהב להתווכח, ומורה לא מתווכח אף פעם, הוא רק מלמד אותנו.

מנדל (בלעג): לא, הוא איננו מתווכח, הוא רק מכנס לו חבורה של בחורות מסכנות ומרביץ בהן דברים של טעות.

- אסתר (ברוגזה): מי מרביץ? אתה לא יודע כלום ואתה מדבר סתם! אצלנו בכיתה שקט גמור. אצלנו לא מרביצים!
- גדעון (בצחוק): בחורה כארזים את! הנה, עכשיו את עצמך צועקת כמו באספות שבכיכר ציון, את רואה? אבל אין דבר. מותר לך לצעוק. אינני רואה אסון בכך שאדם צועק בין אנשים-אחרים. מסתמא הוא צועק מפני שהוא כואב, והוא כואב מפני שסדר העניינים אצלנו מפחיד אותו.
- אסתר אי, קָך! אני מדברת על סיפור שאנו קוראים בכיתה, ואתה משתפך פתאום על „צועק“ ו„כואב“ ועל סדר העניינים. מה אתה חושב לך?
- גדעון (אל מנדל בצחוק): מפלה גמורה! שניים אפס לטובת אסתר, מה?
- מנדל (אל גדעון): אני אינני מתייאש בגלל מפלות כאלו. אני מוכן תמיד לחרוש מחדש בשדה-בור. לי ברור, שיש לשנות את שיטת החינוך במעברה ולהתחיל מאלוף.
- גדעון אבל לי נדמה שאתה לעולם אינך מתחיל מאלוף. אתה מתחיל דווקא מן התינוק!
- מגדל (בשאט נפש): אָה! (קם ומסתלק לאטו שחוח).
- נתן (קם ומקפל את העיתון ופונה אל מרים): את תבואי עכשיו אתנו אל השיעור?
- (מרים מטלטלת ראשה לאות לאו.)
- נתן מדוע? (מרים מהרישה).
- אסתר (ורעותיה מגחכות בכויצת כתפיים): היא לא תלך לשיעור... בשום פנים. היום יום שלישי, וזה היום שלה.
- נתן מה פירוש היום שלה?
- אסתר זה דבר של סוד, אוֹ-הו! סוד גדול מאד! (בורחת יחד עם חברותיה בצחוק רם).
- נתן (אל מרים): אם סוד הוא — אינני מבקש שתגלי אותו. אך לא טוב הדבר שתהיי מדלגת על שיעורים.
- (מרים מסתכלת על סביבותיה וכובשת עיניה בקרקע.)
- (גדעון קם וניגש אל פתח המסעדה ומשלם שכר מאכל ומשקה.)
- (אל מרים): את מתביישת לפניי?
- מרים (מנענעת ראשה לאות הן): אתה תצחק על זה.
- נתן לעולם איני צוחק על דבר הנאמר בכובד ראש.
- (גדעון מסתלק אגב שריקת שפתיים.)
- (מרים בוחנת בעיניה את רחמים הגחון על ספרו.)
- רחמים (מגמגם ואומר): „משמים הביט ד', קאה את כל בני האדם; ממכון שבתו השגיח אֵל כל יושבי הארץ; היוצר יחד לבם, המבין אֵל כל מעשיהם“.
- מרים (אל נתן, בלא להביט אליו): לפני שיצאנו לדרך הייתי אצל המנחשת שלנו... אתה צוחק?
- נתן לא, לא, קלילה!
- מרים המנחשת אמרה לי, יום שלישי הוא יום המזל.
- נתן ובכן? משום כך אין את יכולה לבוא לשיעור?

- מרים היא אמרה. כי בארץ שאני באה שמה עליי לשבת על אס־הדרך...
(מראה על הכביש:) זו פה אס־הדרך?
- נתן כן, אני סובר כך, הרי זה מה שמתקרא אצלנו כביש ראשי... אבל מדוע עלייך לשבת כאן דווקא?
- מרים (בחשאי): כי ביום השלישי יבוא באס־הדרך אחד מישהו שאני מיועדת לו.
- נתן אה, כך!
- מרים עליי להשגיח כל יום שלישי, כדי שלא תהיה טעות.
(שניהם מחרישים רגע.)
- נתן מתי עלית ארצה?
- מרים לפני שבועה שבועות ושני ימים.
- נתן ואַת יושבת כאן כל יום שלישי?
- (מרים מטלטלת ראשה לאות הן.)
- נתן ואַת מאמינה בדברי המנחשת?
- מרים (כתמיהה): בוודאי!
- נתן וכי מה! היא נסתכלה בפיסת ירך או שרטטה שרטטים על גבי משטח של חול?
- מרים לא, לא, היא לא מאַלה... היא אישה זקנה, שכבר לא יכולה לרדת מעל משכבה. והיא עיוורת בשתי עיניה...
- נתן (באנחה קלה): וכי מה עוד אמרה לך אותה אישה?
- מרים היא אמרה לי דברים הרבה, ומהם סיפרתי לאימא שלי רק... קצת קצת...
- נתן ומה אומר אבא שלך על כך?
- מרים אין לי אבא. אבא שלי מת לפני שלוש שנים.
- נתן ובכן, לאימא שלך סיפרת. ומה, היא מקבלת את הדברים?
- מרים בוודאי! גם אימא שלי עשתה כך לפני שהתחתנה, נכנסה אצל הזקנה ההיא, וזו אמרה לה מי יהיה חתן שלה... בדיוק־בדיוק!
- נתן וגם לך אמרה, מי הוא שאת מיועדת לו?
- מרים כן. (מהססת:) זה הדבר שאינני מספרת לשו-ו-ם אדם, אפילו לחברות הכי טובות שלי, אבל לך אולי אספר. שאני ראיתי במעברה, שבאים אליך תמיד אנשים ונשים ומספרים לך כל מיני דברים שלהם. אז אולי גם אני...
- נתן אני אינני אלא מורה שלך, וכבר אמרתי לך, שאין את מחויבת לגלות לי דברים שהם סוד לבבך...
- מרים (בוחנת אותו בעיניה): אתה לא תספר לשום איש, לא? (בחשאי:)
- היא אמרה לי שהבחור שיבוא אליי יהיה בעל כנפיים כמו אחד מלאך שכזה, יפשוט יד לנדבה כקבצן, ויגול בשבילי אבן מעל פי באַר כמו יעקב אבינו. זהו! והוא יבוא ביום שלישי. אז אני כבר לא חושבת כלום ולא מחכה לו בכל ימות השבוע. אני מחכה פה ביום השלישי רק... שבועה שבועות הרי זה כבר... כבר שבע פעמים אני יושבת ומחכה פה.

- נתן בעל כנפיים ופושט יד — אינני מבין... והוא יגול למענך אבן מעל פי בָּאָר — מה פירוש הצירוף הזה?
- מרים (מטרפֿז לו בכתפיה): כך נבואה אמרה לי המנחשת.
- נתן ואת מבינה את פשר הנבואה הזאת?
- מרים נבואה לא צריך להבין.
- נתן אה, כן, נכון! נבואה — לא להבין ניתנה, אלא להאמין בה ניתנה. (עומד מהרהר בינו לבין עצמו:) נו, טוב, עליי ללכת עכשיו לשיעור.
- מרים (ברוח נמוכה): אתה לא כועס?
- נתן לא, מרים, וכי על מה זה אכעס?
- מרים שאני לא הולכת עכשיו לשיעור. זה לא יפה, אני יודעת. אבל בעד זה אשב מחר גם בכיתה שלנו וגם בכיתה השנייה שלך, בחיי.
- נתן (מחייך): נו, בכך אין צורך, מרים. אין את צריכה לשלם קנס. אם ברור לך, שיש לך סיבה נכבדה... אנחנו כבר נמצא לנו שעה קלה של פנאי, ואני אספר לך כל מה שתחסיירי בשיעור היום. אל תדאגי.
- מרים אני רק דאגתי, אולי תכעס עליי, אבל אם אתה לא כועס — אז כבר לא יכפת לי. ולפעמים אני דואגת גם... אולי אס־הדרך היא באיזה מקום אחר, ואני יושבת במקום לא נכון... אתה חושב באמת־באמת שפה אס־הדרך?
- נתן כך אני חושב. אינני רואה כל טעם, בשלמה לא ייחשב הכביש הגדול הזה לאס־הדרך.
- מרים (באנחת רוחה): אם כן — אז טוב.
- רחמים (מגמגם ומשמיע): "קרוב ד' לנשְׁקִי־לֵב, ואת נְפִא־רוּחַ יוֹשִׁיעַ..." (נתן פונה לעבר צריפי המעברה.)

הפילוסופיה של המגילות הגנוזות

בכמה מאמרים¹ השתדלתי להתחקות על התפתחות המחשבה היהודית מהתנ"ך ואילך, ולהראות ששתי נטיות-יסוד מנוגדות זו לזו פועלות תמיד יחדו ויוצרות מהמתח שביניהן רקמה אידיאולוגית בכל דור. קראתי לשתי הנטיות הללו קדושה וכבוד: הראשונה שואפת תמיד להגביה את האלהות למעלה ולמעלה מעולם ומאדם, והשנייה מקרבת ומתקרבת. בחרתי בכינויים מקראיים אלה, כי מונחים פילוסופיים חופפים את המושגים לא מצאתי. המונחים טראנסצנדנצה ואימאננצה הם סטאטיים, ולנו עסק בנטייה, בדינאמיקה. ובמיוחד המושג כבוד איננו מביע אימאננצה, איננו מזהה אלהים עם העולם. להפך, הוא מניח טראנסצנדנצה ומוסיף בכל זאת גם אימאננצה – סתירה שאין בכוח הפילוסופיה להתגבר עליה, וממילא לא לחדש מונח לכך. ורק הדת יכולה לדלג על ההתהוות. מנקודת השקפה זו מצאנו, שהתנ"ך במשך הבית הראשון הלך מקדושה לכבוד, ובמשך הבית השני – מכבוד לקדושה. אז באה הספרות האפוקריפית ונתחלקה לשני זרמים: זרם החכמה המשיך את הכיוון של הבית השני, וזרם האפוקליפסה חזר לכבוד. והנה בו בזמנה של ראשית האפוקריפין נוצרו ספרים אחרים וטופחו בקדושה בתוך כת ישראלית במדבר יהודה, ורק דורנו זכה להוציאם לאור מאפלת אלפי שנה, ושאלת השאלה: מה מקומם של אלה בתולדות הדיאלקטיקה הזו של המחשבה היהודית? האפשר לצרפם לאחד משני הזרמים האפוקריפיים, או הם מהווים זרם שלישי? התשובה לכך תתברר, כשנבדוק השקפתם של בעלי המגילות הגנוזות, כת קומראן במדבר יהודה. על שלושת גופי מחקר: אדם, מתווכים, עלמא דאתי.

א. מה אדם?

בספר התהלים אנו מוצאים שני הלכי-נפש. אחד מרומם את האדם עד כמעט לגובה אלהי: „מה אנוש כי תזכרנו וכן אדם כי תפקדנו? ותחסרהו מעט מאלהים“ (ח, ה-ו); והשני מדכא עד אפסות: „מה אדם ותדעהו בן אנוש ותחשבהו? אדם להבל דמה“ (קמד, ג-ד). האחד כבוד, והשני קדושה. ישעיהו נטה אחרי הלך-הנפש השני, וגם הסיק את המסקנה המוסרית: אם אלהים כל כך מרומם, אז נאה השפלות לאדם. „ושח רום אנשים ונשגב ה' לבדו“ (ב, יא). „חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא“ (ב, כב). ומיכה קיבל ממנו, והכניס מידה זו כשלישית בתכנית של מה טוב: עשות משפט

1. ראה „Holiness and Glory in the Bible“, JQR, XLI, pp. 363–377; „קדושה וכבוד“, שנתון „דבר“, תשי"ב, 48–49; „Prophecy, Wisdom, and Apocalypse“ Mordecai M. Kaplan Jubilee Volume (N. Y., 1953), pp. 215–223. המחשבה הגנוזית, בצרון, שנה יד, חוב' ג, חסון, תשי"ג.

(עמוס), ואהבת חסד (הושע), והצנע לכת (ישעיהו), והלך־נפש שני זה הוא המאפיין את בעלי הכת בגישתם אל האדם, גישה שאולי היא אבן פינה לכל חשקפת עולמם.

שני המוטיבים התנכיים בהשקפה הפסימית: אפסותו הפיסית של האדם וחטאיותו, מקדירים דפים רבים בספרות הזאת. „ומה אפהואה בן האדם במעשי פלאכה, ויליד אשה מה ישב לפניכה? והוא מעפר מגבלו ולחם רמה מדורו“ (סה"י יא, כ). „והוא מבנה עפר ומגבל מים... סודו ערות קלן... ורוח נעוה משלה בו“ (הודיות יג, טו וראה גם יב, כד—כה). „ואני יצר החמר ומגבל המים סוד הערות ומקור הנדה כור העיון ומבנה החטאה רוח החועה ונעוה בלא בינה“ (הודיות א, כא—כג). כל זה אמנם כבר נכתב בפסוק אחד בתהלים נא, ז: „הן בעוון חוללתי ובחטא יחמתני אמי“, אך כאן רווח ושליט הרגש הזה והופך הלקאה עצמית ללא קץ. סוקראטס לפני שתותו מכוס התרעלה ניחם את רעיו בזה, שהגוף אינו אלא סקעת של הפרעות לאדם המבקש דעת (פידון 66). כאן נעשית שלילת הגוף בחילה בגוף.

אף אין כאן השניות האפלטונית של גוף לעומת הנשמה, שהגוף הוא אמנם קבר, „סומה—סימה“, אבל הנשמה היא בת השמים ועורגת למקורה — השקפה הנמצאת לפי יוסף בן מתתיהו (מלחמות ב ח, יא) גם אצל האיסיים, שניות כזאת יכולה לשמש משען פנימי לרגש הכבוד האנושי, אבל אין רמז לה במגילות אלו, ואין אפוא לומר, שהנשמה שואפת לטוב אלא שהגוף מעכב. מאבק פנימי כזה אין. להפך, דומה שהשקפת המגילות קרובה יותר לזו של חכמת שלמה וספר המקבים ד, שהנשמות עוד בטרם כניסחן לגוף כבר הן רעות או טובות², כי הפסיכולוגיה הקומראנית קבועה ע"י השפעת הדואליזם הפרסי³, והמאבק על האדם הוא לגמרי מבחוך, מצד כוחות האור והחושך, והנפש אינה אלא סבילה. היא והגוף יחד, בלי הפרדה חדה ביניהם — על שניהם המאבק. ואם יש איזו משמעות מוסרית לנפש, הריהי רק איזו „נחלה“ או „ירושה“ של פרופורציה מסוימת משני הכוחות, המכרעת את כל אורחו המוסרי של האדם — נחלה או ירושה קודמת לאדם. כי אלהים ידעה מראש, „והוא ידע פעולת מעשיהן לכול קצי מועדן וינחילן לכני איש“ (סה"י ד, טו—כו), באופן זה הנפשות כבר מתחילתן טובות או רעות, הכול לפי נחלתן וירושחן במלחמת הכוחות העליונים. וכאן אנו באים ליסוד השני הקובע בפסיכולוגיה זו — הדטרמיניזם האיסי, שהצדוקים דחוהו, והאפוקליפסה קירבתהו מתוך האמונה, שהכול „רשום בכתב אמת“, או על „לוחות השמים“. „מאל הדעות כל הווה ונהייה, ולפני

1. המובאות ומראי המקומות ביחס למגילות הגנויות הם עפ"י ההוצאות דלקמן: א. ספר ההודיות — עפ"י „אוצר המגילות הגנויות“, מאת אליעזר ליפא סוקניק, הוצאת מוסד ביאליק והאוניברסיטה העברית, ירושלים תשט"ו. [עם קריאת ההגהה הגיעה לידי מהדורת „מגילת ההודיות“ מהדורת יעקב ליכט, הוצאת מוסד ביאליק]. ב. פשר משא חבקוק (מקוצר: סמ"ח), „סרך היחד“ או „מגילת הסרכים“ (סה"י), „ומגילות ברית דמשק“ (מב"ד) — עפ"י „עדה ועדות“ מאת א"מ הברמן, הוצאת מחברות לספרות, ירושלים תשי"ג. ג. מגילת מלחמת בני אור בבני חושך (מב"א) — עפ"י מהדורת יגאל ידין, מוסד ביאליק, ירושלים.

2. ראה תיש ח, יט; מקבים ד יח, כג.

3. ראה סח"י פרקים ג וד, ובמיוחד ג, כא.

היותם הכין כל מחשבותם, ובהיותם לתעודתם כמחשבת לבבו ימלא פעולתם, ואין להשנות" (סה"י ג, יד – טו). ויום הדין "יעוד מאז", כמו כל מועדי ההיסטוריה והאסכולוגיה¹, והכוהן שנועד למועד הנקם נקרא "הכוהן החרוץ", והאנשים שנועדו למלחמה האחרונה נקראים "חרוצי המלחמה", והמלה המקראית "נחרצה" מקבלת משמעות טרמינולוגית של יום המשפט², והמלה גורל³, שכבר בדניאל יב, יג יש לה הוראה אסכולוגית, רווחת מאד, בייחוד בספר מלחמת בני אור, במובן דטרמיניסטי כמו המונח היווני *ἐιμαρμένη*. הדטרמיניזם חודר גם לתוך החיים המוסריים, ואלהים מיישר את פעמי האדם לנתיבות צדקה (הודיות ז, יד) ומכריע לא רק מעשיו של האדם כי אם גם מה שידבר ויחשוב וידע (הודיות י, ה–יב). ובשעה שהפרושים הורו שהכול בידי שמים חוץ מיראת שמים, וכך פישרו בין הצדוקים והאיסיים, לא גרסו אנשי הכת כל חוץ. ומה אדבר כי אם פתחתה פי ואיכה אבין כי אם השכלתני, ומה או... בלוא גליתה לבי ואיכה אישר דרך כי אם הכי... (הודיות יב, לג–לד). רק בטובך יצדק איש... ואני עבדך ידעתי ברוח אשר נתתה בי (שם יג, יח–יט). ואני ידעתי בביתך כי לא ביד בשר... ולא יוכל איש להכין צעדו ואדעה כי בידך יצר כל רוח... הכינותה בטרם בראותו ואיכה יוכל כל להשנות את דבריכה... ומרחם הכינותו למועד רצון להשמר בבריתך... ורשעה בראת... ומרחם הקדשתם ליום הרגה... הכינותם לעשות גם שפטים גדולים... אתה יצרתה רוח ופעולתה הכינותה ומאתך דרך כל חי (שם טו, יב–כב). ועל הרשעים: "כי לא בחר אל בהם מקדם עולם ובטרם נוסדו ידע את מעשיהם" (מב"ד ב, ו). וכיוון שיש מלמעלה שפיטה מראש, הרי יש מקום גם לשנאה קודמת ודחיפה לחטאים, ועל כן: "ויתעב את דורות מקדם" (שם). ואת אשר שנא התעה" (שם ב, יא). ולא הרגישו כלל בפאראדוקס, העוקב תמיד אחרי כל דטרמיניזם דתי: כפייה ושנאה, התפיה, ומשפט.

רבותינו אמרו, בא לטהר מסייעים אותו (יומא לח:). כאן אפילו נדנוד קטן וראשון לטהרה בא מלמעלה, כי לאדם כשהוא לעצמו אין כלום, וכל מחשבה, כטובה כרעה, באה משמים. ואדעה כי לא יצדק איש מבלעדיך ואחלה פניך ברוח אשר נתת. ואני ידעתי כי לא לאנוש צדקה ולא לבן אדם תום דרך. לאל עליון כל מעשי צדקה ודרך אנוש לא תכון כי אם בכוח יצר אל לו להתם דרך לבני אדם (הודיות טו, י–יב; ד, ל). ואנוש לא יכין צעדו כי לאל המשפט ומידו תום הדרך... ובצדקתו יטהרני מנדת אנוש וחטאת בני אדם... ברוך אתה אלי הפותח לדעה לב עבדכה... כי מבלעדיך לא תתום דרך ובלי רצונך לא יעשה כל (סה"י יא, יד–טו, יז) ולכן אולי נקרא אלהים "רצון" סתם⁴, כי בעצם אין רצון אנושי, אלא בתור מלת השאלה לנטיה המוכרעת ע"י הנחלה והירושה, ז"א חלקו של אדם במערכת שתי הרשויות. הנטייה יכולה

1. מב"א עמ' כ רמ, שלח, שם, שסב; סה"י י, יא; סמ"ח ז, יג.

2. מב"א עמ' שמו, שו; סה"י ד, יט–כ, כה.

3. בחירי רצון (סה"י ה, ו). וכך תרגם בורס. ראה Millar Barrows, *The Dead Sea Scrolls* (N. Y., 1955), 381. אך אולי הפירוש הוא בחירים למועד רצון. ראה הודיות טו, טו.

אפוא להיות טובה או רעה, לפי נטות הפרופורציה. ואולם כל כך גדול אי-אמונם של אנשי הכת באדם, עד שסתם רצון אנושי הוא רע וצריך להכניעו. ולכן גוועו אנשי דור המבול „בעשותם את רצונם ולא שמרו את מצות עושיהם“. ואברהם נעשה „אוהב בשמרו מצות אל ולא בחר ברצון אל ולא בחר ברצון רוחו“. ואנשי הכת הראשונים נהרגו „בעזבם את ברית אל ויבחרו ברצונם“ (מב"ד ג, ז; ד, ב, י).

ועם צמצום כוחו המוסרי של האדם מודגשת גם הגבלתם של כל כוחותיו האינטלקטואליים. „מה אדבר בלא נודע ואשמיעה בלא סופר“ (הודיות א, כג). „אתה הורית כל דעה וכל הנהיה ברצונך היה.“ „מה ישיב חמר ויוצר יד ולעצת מה יבין?“ (סה"י יא, יז; סוף).

זהו האדם לפי המגילות של מדבר יהודה. ולעליות האפוקליפטיות השמימה — אין זכר כאן. עד כדי כך הגיע הקו הישעני של „חדלו לכם מן האדם“, עד התבטלות גמורה לפני הטראנסצנדנצה האלהית. ושאלת השאלה: מה מתווך בין אלהים המרומם ובין האדם האפסי?

ב. מתווכים

ניתן לומר, שהמלאכים בספרות האפוקריפית מילאו ארבעה תפקידים תיזוכיים: גילוי עתידות, הנחיה דתית, פתרון לבעיית הרע ונקמה באויבים. שני התפקידים הראשונים קיבלו דחיפה מיוחדת, לאחר שנסתם מעיין הנבואה, כי התקדמות הכרת הקדושה כיבתה את אש הנבואה והיו זקוקים להיאורארכיה מלאכית מגוונת¹. ואולם אצל הכת לא היה צורך בהתפתחות מסובכת כזאת, כי כאן נשאר משהו מכוח הנבואה או מהסמכות הנבואית. בכוח זה, שהחבטא בתחושת עתידות ובפיתוח ההלכה על יסוד פירושים סמליים בחנ"ך, שוב מזדהים בעלי הכת עם האיסיים, שלפי עדותו של בן מתתיהו היו ביניהם חווי העתיד על ידי התאמנות בכתבי הקודש², ומתבדלים הם גם מזרם החכמה, שהציגה את החכמה כרוננת חמיר ולכל אדם, וגם מזרם האפוקליפסה, שסברה שהכול רשום בלוחות השמים ויש צורך בעלייה, לא בנבואה, ואולם הפרדה חמורה ביותר מפרידה אותם אמונה זו בהמשכיות הנבואה מהפרושים. אמנם גם הפרושים, בניגוד לצדוקים, כיוונו את דרכם לקראת ההתפתחות וההמשך, אך הם הלכו בעיקר בדרך ההיגיון של כללים ומידות, ואילו אנשי הכת, בהתאם לסקפטיציזם האמור לעיל ביחס לכוחות האדם, ובתוכם השכל האנושי, מוכרחים היו ללכת בדרך המסתורין לבד, והניחו גילוי שכינה ליחידי סגולה. זאת לא הייתה נבואה ישירה של „כה אמר ה'“ — על כוח כזה כבר חגגה הקדושה חג ניצחונה עוד בנבואתו של זכריה, כשה' דיבר אל המלאך, והמלאך הדובר ב"י מסר דבר ה' אל הנביא — אלא נבואה אמצעיית, שהשראתה באה מתוך הכתוב וסמכותה הייתה כסמכות הנבואה עצמה.

נביא כזה הופיע אצל הכת בצורת מורה הצדק, עליו כתוב ש„הודיעו אל את כל רזי דרכי עבדיו הנביאים“, והוא הכהן, שאלהים נתן בלבו חכמה „לפשוט את כל דברי עבדיו הנביאים“ ביחס למה שיקרה לעמו וארצו בדור

1. ראה מאמריי הנ"ל „Prophecy, Wisdom, and Apocalypse“, ו„המחשבה הגנווה“.

2. „מלחמות“ ב, ה, יב, וראה גם מה שיוסף מספר על מנחם האיסי ב„קדמוניות“ סו י, ה.

האחרון¹, ושתוארו „כבוד אל” (מב”ד ט, סד) יש בו רמז לגילוי שכינה. ומעניין שזה בגימטריא „נביא” מסתבר שהוא „המחוקק דורש התורה” (שם ח, ט). והביטוי „עד עמוד מורה הצדק באחרית הימים” אינו נוגד ויהוי זה, כי השם „מורה צדק” אינו פרטי — ובוה טעו חוקרים רבים — אלא כללי, כינוי למנהיג, כאשר יבורר עוד להלן. וממילא הוא גם „הכוכב דורש התורה הבא דמשק” (שם ט, יג). הוזה אומר, הוא היה גם מגיד עתידות וגם מסיק דינים והלכות על ידי „מדרש התורה” (שם ט, מה). חנקרא גם „פירוש התורה” (שם ח, טז), וקיבל את סמכותו מזה ש„הואה מדרש התורה אשר ביד משה לעשות ככל הנגלה עת בעת וכאשר גלו הנביאים ברוח קדשו” (סה”י ח, טו). ז”א מדרש התורה נחשב כגילוי רוח הקודש כמו זה שזכו לו הנביאים. ויש שגילוי של מורה הצדק היה גם עודף על זה של הנביא (פמ”ח ז, ז—ח). וגילוי זה נתרשש מומן לומן „עת בעת”, אם כי הכללים היסודיים לא ניתנו להשתנות „עד עמוד מורה הצדק באחרית הימים” (מב”ד ח, יב). „ובכלם” (ז”א בכל הדורות) חקים לו קריאי שם... ויודיעם ביד משיחו (ז”א נביא או מורה צדק) רוח קדשו” (שם ב, יא). ושוב אנו קוראים, בקשר לרעיון מעניין זה של גילוי-שכינה מתמיד: „אלה החוקים למשכיל להתהלך במ עם כל חי לחכון עת ועת ולמשקל איש ואיש לעשות את רצון אל ככל הנגלה לעת בעת ולמוד את כל השכל הנמצא לפי העתים ואת חוק העת להבדיל ולשקול בני צדוק לפי רוחו ובבחורי העת להחזיק עפ”י רצונו” (סה”י ט, יא—טו).

כדאי להתעכב לרגע על הסרמינולוגיה בקטע זה. המונח „נגלה” מציין מדרש התורה או פירוש התורה לפי רוח הכת. וכך גם בפסוקים: „ויטמין נגלה עד עמוד צדוק” (מב”ד ז, ז). „תמימים בכל הנגלה מכל התורה” (סה”י ח, א). „נגלה” זה יעמוד בתוקפו „עד שלום הקץ” (מב”ד ו, ז). וכך גם במב”ד ח, טז: „פרוש התורה לקץ הרשע” או „עד עמוד מורה הצדק באחרית הימים” (שם ח, יב). או „עד בוא נביא ומשיחי אהרן וישראל” (סה”י ט, יא). והמונח „שכל” מציין כנראה את ה„נגלה”, וגילוי הנגלה נקרא „נמצא”. וכך גם „וכל דבר נסתר מישראל ונמצאו לאיש הדורש — אל יסתרהו מאלה מיראת רוח נסוגה” (סה”י ח, ב). „להשכילם כל הנמצא לעשות בעת הזאת” (סה”י ט, כ). ולכן „ויאיר לבך בשכל חיים” (סה”י ב, ב) הכוונה כמו בתורת חיים. ואולי גם בנחמיה ח, ח: „מפורש ושום שכל” הרמז הוא למדרש התורה או פירוש התורה.

כל הפסוקים האלה משקפים אמונת הכת בהמשכה של התגלות. ועכשיו נבין מב”ד ט, יב: „וכיון הצלמים הם ספרי הנביאים אשר בזה ישראל את דבריהם”. היכן מצינו, שישראל בזה את דברי הנביאים? טשארלס סבר שהביוזון היה מה שהפרושים לא הסיקו הלכה מדברי קבלה². אבל ראשית, האם זה ביוזון? שנית, היו גם שלמדו דברי תורה מדברי קבלה³.

1. פמ”ח ב, ז—י, וכמעט במלים אלה במב”ד א, יב—יג.

2. ראה Charles, Apocrypha, II, pp. 789—791.

3. מצד אחד ראה חגיגה י ע”ב, ב”ק ב ע”ב נדה כג ע”א. ועיין גם ירוש’ חולין א, נו, ב פלמעה: ולמידין מן הקבלה? ועיין גם ב”ר ז: ומן הקבלה אחת מלקני? אבל מאידך אנו מוצאים בר”ח יט ע”א: א”ר אשי גדליה בן אחיקם דברי קבלה הוא, ודברי קבלה כדברי תורה דמו.

ושלישית, כלום אנשי הכת לא הבדילו בין תורה לנביאים? אבל הרמז בפסוק ההוא הוא לספרי הנבואה שלהם, של אנשי הכת, שהפרושים לא הכניסו לקאנון הנבואי.

מכל מקום שני התפקידים הראשונים של המלאכים – לא היה צורך בהם, כי הם נתמלאו על ידי המשך ההתגלות. נשארו למלאכים רק השניים האחרונים. האחד – תשובה לשאלת הרע. לשם כך הוכנסה התורה הפרסית של שתי רשויות. מצד אחד רוחות האמת ממעון חאור, ומאידך רוחות העוול ממקור החושך. מצד אחד שר אורים, שר מאור ומלאכי פנים¹. ויש להזכיר גם רוחות דעת (הודיות לו, כב) ומונח גנוסטי „ידעים” (הודיות יא, יד). ייתכן אפוא, שגם בהודיות קטע 10, לוח 56: „ואנחנו ביחד נועדנו ועם... דעים” צריך לקרוא „ידעים”, ז”א יודעים, רוחות דעת. ואולי זהו שם מופשט, הריבוי מ”ידע”, בהוראת רוחות דעת, כמו בפסוקים המופשטים: „אל אהב דעת, חכמה ותושיה הציב לפני ערמה ודעת הם ישרתוהו” (מב”ד ב, ב”ג). ודרך אגב, גם הכת נקראה „אנשי דעות” (מב”ד ט, מד). גם היודעים „בני הגנוסיס” קראו לספירות או נצחים „גנוסיס”². ומאידך, ממשלתו של מלאך החושך, בליעל, מלאך משטמה, עם כל רוחות בליעל ומלאכי חבל³ ונזכרים גם העירים, שנפלו משמים ובניהם הענקים (מב”ד ג, ה–ו). ובעוה”ז בליעל גובר, וע”כ הרשע והשחיתות, ואולם ב”מועד הפקודה” יושמד הרע ותנצח האמת (סה”י ג–ד).

ותפקידם השני הוא עונשם של הרשעים. לשם כך תהיה מלחמה בין שני הצדדים, מלמעלה ומלמטה גם יחד. בראש אויבי ישראל יעמוד בליעל, וכל רוחי גורלו, ומצד בני האור יעמוד שר המאור, ועל מגני ארבעת המגדלות יתיו חרותים שמות ארבעת מלאכי הפנים: מיכאל, גבריאל, שריאל, רסאל⁴. אך „מי מלאך ומי כעזרת פניו?” (מב”א 338). אלהים בעצמו ישתתף במלחמה. אלה הם שני תפקידיהם של המלאכים, אך בכל המגילות האלה אין רמז לאפוזיאווה של חכמה או לוגוס, בתור מתווך או שותף ליצירה, כמו בזרם החכמה, או לתהליך האנשת המלאכים, כמו, למשל, בספר היובלות, שבו המלאכים נימולים ושומרי שבת ויום טוב; או לכיוונם ההפוך של המלאכים באפוקליפסה, הכיוון מהארץ אל השמים, מאדם אל האלהים, מלאכים שנעשים שלוחיו של אדם ומעלים אותו לשמים כדי לגלות להם סודות עליונים ואח”כ מורידים אותו שוב אל הארץ. ספרות העלייה האפוקליפטית, כגון זו של אדם, חנוך, אברהם, משה, ברוך ועזרא, אינה מקובלת כאן. נשמר מרחק הקדושה לא רק בין האדם ובין אלהים, כי אם גם בינו ובין המלאכים. כל האנגלולוגיה כאן היא מאופקת ומוגבלת באורח קפדני, ומחוץ לספר מב”א אין שמות מלאכים נזכרים כלל. נראה אפוא, שמבחינה זו הסתייגו בעלי הכת מהאיסיים, שהייתה להם אנגלולוגיה מסובכת וסודית, בניגוד להצדוקים, שכפרו במלאכים לגמרי. מבחינה זו התקרבו אנשי קומראן יותר לפרושים. וגם ההודאה במלאכים וגם הגבלתם באו מתוך שורש אחד, השמירה הקפדנית על קדושה.

1. סה”י ג, יג–ד, כו; מב”ד ה, כא; הודיות ה, ג; מב”א עמ’ שלו.

2. ראה. Sagnard, La Gnose Valentinienne (Paris, 1947), pp. 276, 408, 540.

3. סה”י כניל; מב”א עמ’ ריא, שלו; מב”ד יד, ה.

4. מב”א עמ’ רטו, רטו, שלו.

ג. אסכטולוגיה

סופרי הכת מרבים להשתמש במלה לקוחה מספר דניאל, "רוז" ו"רוזים", ומחייבים גם הסתרת הרוזים מחוץ לכת (סה"י ד, ו, י, כד). ובספר הודיות משתתף המשורר בכמה וכמה פרקים בחודיה שזיכהו אלהים ברוח קודשו סודות ורוזי פלאו. וגם בעל סה"י (יא, ג, ה) מדבר על אור בלבבו מרוזי הפלאים. מה הם רוזי הפלא, שעליהם ירננו המשוררים האלה ושצריך להעלים משאינם בני הכת? ויש להעיר, שלפי יוסף (מלחמות ב, ח, ז, קמא), גם האיסיים היו נשבעים לשמור סודות הכת שלהם.

יש שלושה מיני רוזים במגילות אלה. ראשית, עתידות. ולכן הדטרמיניזם נקרא רוז, מפני שהוא גזרה עליונה ומכוסה מבני אדם. כך, למשל, כל ההתנהגות האנושית, במידה שהיא קבועה מראש, הריה תלויה ב"רוזי אל" (סה"י ג, כג), והיא גורל (מביא 254 בהערה). שנית, גילויי שכינה. ולכן מדרש התורה של אנשי הכת, ז"א הנגלה, הוא רוז וטעון הסתר (סה"י ח, יב—טו, ט, יז, מביא ה, ג). אך ייתכן, שגם שני אלה אינם הרוזים, שעליהם שר במיוחד בעל ההודיות.

מעניין, שבכל הספרות הזאת אין דרישה במעשה בראשית ולא במעשה מרכבה — אולי מלבד רמזים גנוסטיים מעטים — אלא באחרית הימים. וכשהמלה רוז באה בהקשר מסויים וברור, הרי זה רוז אסכטולוגי. כך במקומות רבים, כגון "פשוו אשר יאריך הקץ האחרון... כי רוזי אל להפלה" (פמ"ח ז, ז—ח), "כי כל קיצי אל יבואו לתכונם כאשר חקק להם ברוזי ערמתו" (שם ז, יג—יד), "ואל ברוזי שכלו ובחכמת כבודו נתן קץ להיות עולה ובמועד פקודה ישמידנה לעד" (סה"י ד, יח). וראה כל המובאות למלה "רוז", שהביא ידן במבואו בספר מביא 241. והשאלה היא: מה הם רוזים אסכטולוגיים אלה?

ראשית, המשיח. בספר מביא מדובר על "משוח אהרן וישראל", ועל "משיח מאהרן ומישראל" (ט, מ; טו, ה, יח, ח). מסתבר שלא צדק טשארלס, שראה כאן דחיית האמונה במשיח בן דוד והגיע לידי זיהוי המשיח עם אחד משני הבנים של הורדוס ומרים². הניב "אהרן וישראל" מצוי בספרות זו לסמן את העם כולו, שהיה אז בעיקר מיהודה, כגון "ויצמח מישראל ומאהרן שורש מטעת לירוש את ארצו" (מביא א, ו). "מאהרן נבונים ומישראל חכמים" (שם ח, ג), וכיוצא במקומות אלה. ואולם מלבד האמונה במשיח שלא מורע דוד הכניסו החוקרים החדשים בעניין זה עוד אמונות, כגון שני משיחים ומשיח שמיימי שנהרג וקם לתחייתו, מין אבטיפוס נוצרי³. ולא ראו, שאין הכתוב מדבר כאן בשום מקום על משיח אישי-שמיימי, כי אם על משיח ארצי ובעיקר על תקופה משיחית.

1. א, כא; ב, יג; ד, כח; ז, כו; יב, יא.

2. ראה טשארלס, שם, עמ' 795.

3. ראה A. Dupont-Sommer, Dead Sea Scrolls, a Preliminary Survey (Oxford, 1952), 90—91, 99; The Jewish Sect of Qumran and the Essenes (London), 32—37, 54—55, 147—166; Charles T. Fritsch, The Qumran Community (N. Y., 1956) 81, 82, 110, 119, 121;

נברר קודם את השאלה המספרית. בקטעים הנ"ל מספר מבי"ד מדובר על משיח או משוח, דהיינו אחד. ואולם בס' סה"י ט, י, כתוב: „עד בוא נביא ומשיחי אהרן וישראל“. משמע שניים: אחד מאהרן והשני מישראל, אבל סתירה זו מסתלקת, כשמחברר, ראשית, שהביטוי „אהרן וישראל“, כמו שכבר נאמר, פירושו העם, ואינו מרמז לתחומי שבטים; ושנית, ובעיקר, שהמונח משיח בספרות זו אין הוראתו אסכולוגית דווקא, כי אם, כמו בתנ"ך, הוראה של כהן או מלך או נביא. ולכן היו משיחים בכל הדורות, כמו שאומר בעל מבי"ד ב, י: „ובכלם הקים לו קריאי שם... ויודיעם ביד משיחו רוח קדשו“. וואלי המשיח כאן, וגם בח', ג, הוא מורה הצדק, כמו בא', יא, בהקשר דומה, כמו כן אותו הרעיון על דבר הקפאת ההתפתחות הדתית במשך תקופת הכת, שהיא „קץ הרשעה“, „עד עמוד משוח אהרן וישראל“ (מבי"ד טו, ה; יח, ח; והשווה ט, מ), או „עד בוא נביא ומשיחי אהרן וישראל“ (סה"י ט, יא), מבוטא גם בצורה אחרת „עד עמוד מורה הצדק באחרית הימים“ (מבי"ד ח, יב—יג). ז"א שהיו משיחים בעבר ויהיו משיחים גם להבא, ולאו דווקא זוג של משיחים, כמו בספרות התלמודית, האחד רוחני והשני מדיני.

וכמו שמשיח הוא תואר כללי למנהיג, כך גם התואר מורה צדק הוא כללי, כמו שיוצא מהתקבלות דלעיל. ממילא מתבטל הרמז לתחייתו של מורה הצדק, שהיה יכול לגזול את חד-פעמיותו של ישו הנוצרי. אין זה אותו מורה הצדק שבתחילת הכת, אשר יקום לתחייה באחרית חיים, כי אם מנהיג אחר, שגם הוא ישא את התואר מורה צדק או משיח. ואין גם להוכיח מפס"ח יא, ד, שהכוהן הרשע, אשר רדף אחר מורה הצדק, ממש הרג אותו, והוא, מורה הצדק, נתגלה אחרי מותו ביוה"כ לעשות שפטים באויביו, להפך, בקטעים מפירוש על נחום מיסודה של אותה הכת, שנתפרסמו לאחרונה, אנו קוראים: „פשו על הכוהן הרשע אשר שולח אל מורה הצדק להמיתו... ואל לא יעזבנו בידו ולא ירשיענו בחשפטו... פשרו על רשעי אפרים ומנשה אשר יבקשו לשלוח יד בכוהן ובאנשי עצתו בעת המצרף הבאה עליהם ואל יפדם מידם“³ ז"א שלא עלה בידם להרגו, ובכן אין כאן שום מקבילה קודמת לאמונה הנוצרית, ולא פרשת הדראמה הנוצרית עצמה, ובכדי נודעו כמה מחכמי אומות העולם, אבל מה שחשוב יותר לגבי הבנת רוחם של בעלי הכת הוא לא מה שתקדים „נוצרי“ זה אין כאן, אלא שלא היה יכול להיות כאן, משום שזו נוגד את עצם הנטייה הקסדנית שלהם לקדושה. להרחיב את התהום בין מעלה לבין מטח ולשמור מכל משמר את התחום שבין אלהים לאדם, להפך, נדמה,

י"מ גרינץ, „אנשי חיחד, איסיים, בית (א)סין“, סיני, שנה טו, כרך לב, חוב' א—ב, 35. וי"ל סייכר אפילו הציע, שמורה הצדק עצמו הוא ישו, וכהן הרשע הוא פולוס, ובעלי הכת נפגו עם כת האביונים, עיין מאמריו ב-Journal of Jewish Studies כרך ב, (1951), 67—99, 115—143.

1. תיקונו של ידין במב"א עמ' שכד אינו מתקבל מפני שהפועל נשאר בלי מושא. וגירסתו של שטראוס „וידועים“ בו שוואית, ז"א עתיד, אינו מתיישב עם הקודם.

2. ראה דיפון-סומר, ספרו השני הנ"ל, 88—85.

3. J. M. Allegro, „Further Light on the History of the Qumran Sect“, JBS, June 1956, LXXV, Part II pp. 94—95.

שכנגד הנטייה בספרות האפוקליפטית להעלות את הדמות המשיחית לבר אלהין, כנגד ספר צוואות בני יעקב, למשל, שהיה ידוע לסופרי הכת, ושלמד שמישיח יהיה מלך על כל העולם, יילחם עם אויבי ישראל וגם עם כוחות הרשע הדימוניים ובליעל בראשם, יפתח שערי ג'ע לצדיקים ויכריח חטא מן הארץ — יש כאן מאמץ לטשטש את דמותו, להטיף אמונה בתקופה משיחית בלי משיח, ז"א להתקרב בזה יותר לרוחו של ספר היובלות. תא חזי. במלחמה האפוקליפטית שבספר מב"א, אשר שם המקום המתאים לפרשת פעולותיו של משיח, אין אף זכר למשיח. בספר מב"ד הוא מרומז ב"שבט", אשר "בעמדו וקרקר כל בני שת" (ט, טו), ולכאורה הריהו איש מלחמה שיסגיר ב"קץ הפקודה" את הרשעים לחרב, אבל הסופר נזהר ומייחס את פעולות הכליה לבליעל עצמו (ט, יח). גם תפקידים משיחיים כמו כפרה ועונש ניטלו מהמשיח והועברו אל הכלל, כמו בסה"ח, ה-ז: "בהיות אלה בישראל נכונה עצת היחד באמת למטעת עולם... עדי אמת למשפט ובחירי רצון לכפר בעד הארץ ולהשב לרשעים גמולם". באופן זה משיח עצמו חסר כל תפקיד בדראמה המשיחית. הוא משיח פאסיבי, מפני שהדגש הוא בתקופה ולא באדם, ואף אין שום על-טבעיות בקשר לאישיותו. איננו יושב ליד ימינו של אלהים¹, ואיננו יורד משמים ארצה. אין שום תיאור שירומם אותו ממעל לבני אדם. קו הקדושה מתוח היטב בין עליונים ותחתונים, ואם נוסיף גם מה שבעצת היחד הקדים לשבת "הכהן ראש כל עדת ישראל... ואחר ישב משיח ישראל"², והיו לנו ארבעה פרטים: ההתעלמות ממנו, הפאסיביות שלו, טבעיותו ומשניותו, שיש בהם כדי לתת תמונה בהירה של הנמכת קומתו של משיח תחת לחץ הקדושה בתקופה, שהייתה נוחה להגבהת המשיח עד שמי השמים.

נוסיף גם ארציותו. סדרן של התקופות האסכטולוגיות, אם כי אינו מפורש כאן בשום מקום, נראה שכך הוא. אחרי "קץ הפקודה", המסמן תקופת החרב והמלחמה בעליונים ובתחתונים, כשאלהים בעצמו יצא במערכה לקראת בליעל³, תבוא "עת הישועה" שהוא סוף למאבק שתי הרשויות ותחילת מלכות האמת הטהורה. "ואל ברזי שכלו ובחכמת כבודו נתן קץ להיות עולה, ובמועד פקודה ישמידנה לעד. ואז תצא לנצח אמת תבל כי התגוללה בדרכי רשע בממשלת עולה עד מועד משפט נחרצה" (סה"י ד, יח-כ). הסגנון הוא גנוסטי במקצת: הוא מזכיר את החכמה השבויה בידי כוחות החושך, מכל מקום, כך תתחיל התקופה תמשיחית, וכאמור, מבלי שיקח משיח חלק פעיל בהתפתחותה. "דעת וצדק יאירו חלק ואור... ושלוש וברכה כבוד ושמחה ואורך ימים לכל בני אור" (מב"א 258, והשווה סה"י ד, ח). ז"א עדיין לא חיי נצח, כ"א אורך ימים. זאת תהיה משיחיות ארצית. מכל פינות העולם יזרום סחר הגויים לתוך שערי

1. י"מ גרינץ, שם, עמ' כה, מבקש לבאר את הפסוק בסמ"ח ה, ד, וביד בחירו יתן אל את משפט כול הגויים" ברוחו של ס' חנוך, שהבחיר הוא משיח שמיימי, אבל יותר נראה שחירו = שבחירו, בהתאם למלה אח"כ, ובמחכתם, וכמו ש"מצותו" = מצותיו.

2. ראה Qumran Cave I, by D. Barthélemy and J. T. Milik, (Oxford, 1955), p. 110—111 וראה גם המימרה שלהם, כהנחא רבה מן מלכותא מובאת

ע"י גרינץ שם, עמ' לב, הערה 52 א.

3. חודיות ו, כט; מב"א עמ' רנו.

הגויים לתוך שערי ציון, עם ישראל ימלוך על כל העמים, וכל אלה שלחצוהו ישתחוו לו וישרתוהו (מב"א 332). מלמעלה יהיה מיכאל עליון על כל שרי האומות, ומלמטה תתפשט ממשלת ישראל על כל בשר (מב"א 356). הוזה אומר מלכות המשיח תהיה מלכות מדינת, אבל גם מוסרית-רוחנית. הצדק ישמח במרומים, ובני האמת יגילו בדעת עולמית (שם).

אשר לתחיית המתים, שהיא תוכנם של מזמורים נלהבים רבים בספר ההודיות, נברר קודם מספר מונחים. המלים „מקוה” ו„סוד עולם” הן טרמינולוגיות למושג עוה"ב או הישארות הנפש¹. וזאת היא כוונת פסוקים כמו „ואדעה כי יש מקוה לאשר יצרת מעפר לסוד עולם”², „ואדעה כי יש מקוה לשבי פשע” (הודיות ו, ו), „ואדעה כי יש מקוה בחסדיכה” (שם ט, יד), „מסוד בשר לאשר בחר אלי” (סה"י יא, ז)³, „ובני סוד עולמים” (סה"י ב, כה). המונח „כבוד” מציין באופקירפין את הכניסה לעוה"ב⁴, וגם במגילות אלו נמצא המונח בהוראה אסכולוגית. „כי בם בחר אל לברית עולמים ולהם כל כבוד אדם ואין עולה” (סה"י ד, כב—כג), „המחזיקים בו לחיי נצח וכל כבוד אדם להם הוא” (מב"ד ז, ט), ולהנחילים בכל כבוד אדם” (הודיות יז, טו).

אבל תחייה זו כיצד? האם היא מושגת כגופנית או כרוחנית בלבד, הישארות הנפש גרידא, כפי ההשקפה האפלטונית וספר היובלות? האיסיים כנראה האמינו בתחייה גופנית, ואין סתירה בין זה ובין דבריו של בן מתתיהו. שהנפש היא בת אלמוות⁵, וכך הייתה אמונתם של אנשי קומראן, כאשר יתברר, למרות דעות שונות, שאין בספרות זו שום רמז לכך⁶, ואמונה זו היא בהתאם לפסיכולוגיה של הכת ההיא, שכאמור לא גרסה את השניות האפלטונית של גוף ונפש אויבים זה לזה, אלא חטיבה אחת ועלובה של גוף-נפש, וממילא גם התחייה צריכה להיות של החטיבה כולה, גופנית. זה מוכח מפסוקים כמו „ושוכבי עפר הרימו תורן ותולעת מתים נשאו נס ל...” (הודיות ו, לד), „להרים מעפר תולעת מתים לסוד...” (שם, יא, יג), אלא שהאדם עובר דרך השתנות והתאצלות — וכאן מתקרבת הכת לדעות של חלק המשלים בספר חנוך א — ונכנס ל„חדשה” (סה"י ד, כה), דהיינו לבריאה חדשה, שבה צדיקים חיים חיי עולם, חבושים „כליל כבוד” ולבושים „מדת הדר (בגדי כבוד, ז"א של עוה"ב) באור עולמים”, „מתיצבים במעמד יחד עם צבאות המלאכים” (שם ד, ז; יא, ה, טז; מב"א שכ"ו; הודיות יא, יג), מטהרים מכל פשע ומחודשים עם כל היצירה, „ועם ידעים ביחד רנה” (הודיות יא, יד), וכבר אמרנו שהמונח הגנוסטי „ידעים” פירושו יודעים, רוחות דעת או מלאכים טובים. וכך מתעלה אדם

1. את זה הוכחתי במאמרי „Prophecy, Wisdom, and Apocalypse”

33 p. 222 n. ובהחמשה הגנויות, חזרה 28.

2. הודיות ג, כ. בורוס בספרו הנ"ל חירגם for an eternal company וצריך לתרגם for an eternal mystery.

3. וריסוף-סומר בספרו השני הנ"ל עמ' 184 לא תרגם כאן כהוגן. וראה שם חזרה 36.

4. ראה במאמרי הנ"ל האנגלי הערות 35—40, ובעברי—הערות 30—35. אשר להוראה זו של כבוד בספרות החלמונית, ראה כבר, „אגדת אמוראי א"י”, כרך ב, ח"א, עמ' 99, הע' 4, ואולי פירשו כך חז"ל גם את הפסוקים „קרנו תרום בכבוד” (ב"ב י"ב) ו „כבוד ה' יאספך” (שם י"א).

5. ראה דיסוף-סומר בספרו השני הנ"ל עמ' 8, חזרה 12 29b, ראה בורוס, שם 270.

רימה ומתחבר עם המלאכים, והכמיהה לכבוד, "לכבוד אדם", סוף סוף חוגגת את ניצחונה, אבל רק בתור תקווה לעולם הבא.

בחמש הבעיות העיקריות שנדונו כאן — דטרמיניזם, המשך הנבואה, מלאכים, משיח ותחיה־מ — בכולן נבדלו הבדל גמור מכת הצדוקים, ובשתיים האחרונות גם מהפרושים. באורח חייהם דמו לאיסיים, וכנראה היו איסיים, אלא שהתבדלו בפרטים שונים, ולא הכניסו את השניות האפלטוניות של גוף ונפש, וצמצמו את אמונתם במלאכים. אשר לשאלה שבה התחלנו. בדבר מקומם בתולדות הדיאלקטיקה של המחשבה היהודית, אנו רואים שבניגוד לזרם האפוקליפסה, זרם הכבוד, שהעלה את האדם השמימה, וגם בניגוד לזרם החכמה, שאמנם נטה אחרי קדושה, אך הוריד את החכמה בתור הויה מיטאפיסית ארצה — הרחיקו בעלי הכת ללכת בדרך הקדושה יותר מכולם, ולמשאלת האדם לדעת עתידות ואורח חיים המציאו סיפוק בהמשך הנבואה — לא ישירה, לזו כבר לא יכלו לתת מקום, כשם שמאידך גיסא לא האמינו בכחה של חתירה הגיונית־פרושית לקראת פיוחה של ההלכה — אלא נבואה המבוססת על ספרי הנבואה, מין בת קול שסמכותה כסמכות הקול.

ניתן אפוא לומר, צלולה הייתה החבית ועכרו אותה. כי נוסף על הסתייגויות אידיאולוגיות הייתה גם מרירות אישית, שדחפה אותם מכלל ישראל ונתנה בפייהם ביטויים קשים כנגד המלך והשרים¹, ובמיוחד הפסוק הצורם במב"ד ו, י, שבגמר הקץ "אין עוד להשתפח לבית יהודה", ומתוך אנטי־לאומיות זועמת זו נפרדו מהעם וקבעו את מושבם במדבר יהודה, וטיפחו את האהבה כלפי פנים ואת השנאה כלפי חוץ; כי הם קידשו את שתי המידות האלה גם יחד: "וכן אהבתו עם שנאתו" (סה"ט, טז, כא), ועכשו נבין ביטוי מוזר אצל בן מתתיהו (מלחמות, ב, ח), האיסיים, הוא אומר, "הם יהודים לפי לדתם, וכנראה שוררת ביניהם, יותר אהבה מאשר אצל כת אחרת". מה פירוש "יהודים לפי לדתם"? ומה הסמיכות בין זה לאהבה ההדדית שביניהם? אך תחת הביטוי הזה מסתתר רמז ההתכחשות לעמם, שכנגדה באה האהבה כלפי פנים. ובקשתם נתמלאה. הם לא נסתפחו לבית יהודה, ועקבותם לא נודעו עד דור קבוץ גולים ותועים.

1. ראה "המלך הוא חקה" (מב"ד ט, יא—יב) — בכוונה להעביר הסמכות מהמלך אל הקהל. וראה לעיל הערה 28. הרמז כאן הוא, לא, כמו שסבר שטארלט, כנגד האמונה במשיח בן דוד, אלא כנגד האריסטוקרטיה השלטת בירושלים, לא אסכטולוגית כ"א פוליטית.

2. גם פילון, לפי קטע מובא ע"י אוסביוס בספרו Praeparatio Evangelica ה, יא, מרגיש, שמסדר האיסיים אינו תלוי במוצא הגזעי אלא במתנודבים.

לשאלת לשונו ומקורותיו של ספר „סדר אליהו“

המחקרים המרובים, שזכה להם הספר „סדר אליהו“, טיפלו בעיקר בבעיית זמן חיבורו ומקומו, וכמעט שלא שמו לב ללשונו ולסגנונו. במערכת הנימוקים והראיות, שהביאו החוקרים לביסוס דעותיהם בשאלת „מוקדם ומאוחר“, פטרו את שאלת הסגנון כלאחר יד וטיפלו בה במידה בלתי מספיקה¹. אבל דווקא לשאלה זו מגיע מקום מכובד, שכן המדובר איננו כמו ברוב המדרשים בחיבור מקובץ ומלוקט אלא ביצירה אחידה, הטבועה בחותם אישיותו של מחבר אחד. מאיר איש-שלוש עמד על המיוחד בסגנון הספר בדברים נמלצים: „סגנון לשונו הוא בטהרת לשון הקודש ואמרותיו אמרות טהורות לוקחי לבבות, ומראש ועד סוף רוח השם דיבר בו ומלתו על לשונו, ואין כמוהו בכל הספרות העתיקה“². אין צורך לומר, שאין במליצות אלו ובדומיהן להעמידנו על דרכו הסגנונית של המחבר. בפרק המכונה „בסגנון לשונו המיוחד ובדרשות המיוחדות בספרו“ רשם רמא"ש מונחים וביטויים שמשתמש בהם בעל ס"א, אבל גם בו לא התחקה במידת מספיקה אחרי מקורותיו, דבקויו של רמא"ש בשיטתו על קדמות הספר הביאתו למיעוט התעניינות בבעיית יחסו אל מדרשים מאוחרים, ועל ידי כך נעל בפני עצמו את פתח ההבנה של דרך המחבר בסגנונו, ולפעמים אף את האפשרות לבאר כמה וכמה סתומות שבספר³.

1. מאז כתב ח' אלבק את דברי החשלמה לצונץ, הדרשות בישראל, תש"ו, עמ' 56–57, והביא את הספרות הנוגעת בספר, שם עמ' 292–298 (ראוי לציון הוא עוד מאמר הביקורת של י' תיאודור על גוף ההוצאה, מונאטסשריפט 1900, עמ' 380–384; 550–551, ולמבוא, שם 1903, עמ' 70–79), כתבו על חיבורו י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1302–1308; מרכזי מרגליות, לשאלת קדמותו של סא"ר, ספר אסף תשי"ג, עמ' 370–380, יצא להגנת שיטתו של רמא"ש והרחיק לכת עד כדי קביעת זמנו של הספר לרבע השני של המאה השלישית לספירתם בימי ארדשיר הראשון ושנות השתלטות האמגושים על בבל, אבל דבריו בלתי משכנעים ודרכו המתודית אינה נראית לי. לאחרונה כתב צבי ורבלובסקי דברים של טעם על פרק י של הספר במאמרו A note on the Text of Seder Eliyahu, The Journal of Jewish Studies, 1955, עמ' 201–211.

2. מבוא לסא"ר וסא"ר עמ' 118.

3. מהדורותיו זו של רמא"ש נופלת מבחינה זו בהרבה משאר מהדורותיו כגון זו של חסד"ר ואף של הנספחים לסא"ר, שהוציא כשהיה משוחרר מדעה קדומה. הספר נדפס אמנם על מי כ"י רומי משנת תתל"ג (1078) אבל כ"י זה אינו נקי מחשגיות והחסרונות השכיחים, ועד כה לא נמצא כ"י אחר של הספר. בהקדמתו, עמ' ט הערה 1, כותב רמא"ש: „... ראיתי שהחכם ר' יעקב שמואל פוקס בעל המגיד כתב גם כן מבוא לזה הספר וכי יש אתו נוספות שונות עפ"י כתב יד בבריסטש מוזיאום ומאד אשמחה אם דבריו יפיצו אור במחשכים“. במאמרו הגיל של פוקס, המגיד לישראל ח"א, עמ' 28–27; 34–35; 45–46; 57–58 אין כל סימן ורמז שאמנם השתמש בכ"י, שעל קיומו הכריז

לאמתו של דבר גילה המחבר בעצמו את סוד סגנונו ומלאכתו באמרו: „למה דברי תורה דומין, כדרך שנותנין עור לאדם כשהוא מעבדו ממחקו וממתחו ומביאו לידי מלאכה יפהפיה“¹. לא לכל דברי תורה יפה המשל, אבל הוא הולם את המחבר עצמו, כי הוא לא העתיק את לשון מקורותיו אלא עיבדם וסגננם, הרחיק את הסיגים, מחק את מה שלא היה לפי טעמו ומתח את המכוון והמצומצם. אבל יש שדרכו כדרך הפייטנים החורזים חרוזים, שכל אחד מהם אינו אלא תמציתו של מדרש. מעשהו הוא מעשה פסיפס מורכב. את האבנים חצב מפסוקי המקרא ומדרשות חז"ל. הוא יישרם, הקציעם והתאימם למסגרתם החדשה. במעשה ההתאמה הוא משנה לא רק את צורתם ולשונם של מקורותיו, אלא גם את כיוונם ולעתים אף את משמעותם. סגנונו סגנון קלאסיציסטי מובהק, חסרה בו העממיות המשקפת חיי יום יום, המשתמשת בביטויים חריפים ולעתים אף גסים; בקיצור, כל אותה טבעיות מפליאה, שהיא נחלתם של רוב מדרשי חז"ל. לעומת זאת מצויה בו מידה רבה של התרחקות מן הפשוט והמקובל, חיפוש מכוון אחרי המעודן, הבלתי רגיל והמושך. לעתים אף מתקבל הרושם הברור, שאין הוא משתמש בסממני סגנונו ודרכי הבעתו כדי לשכנע ולהשפיע, אלא שמשתלט עליו הרצון לשאת חן ביכולתו לעשות „מלאכה יפהפיה“, מכאן הנטייה המופרזת לשמות נרדפים, לכפילות ניבים ולשונות.

הפירוש המפורט, שהנני נותן במאמר זה לפרק הראשון של הספר, בא להראות, באיזו מידה ניתוח סגנונו של המחבר, הבנת דרכי מחשבתו ובידור מדויק של מקורותיו קשורים זה בזה. ונדמה לי, שיש בכוחו של פירוש מעין זה לספר כולו לא רק להעמידנו על בסיס מוצק יותר בבואנו לדון בשאלות זמנו ומקומו של הספר, אלא אף להקנות לתשובות על שאלות אלו דמות מסוימת ותוכן של ממש.

ב

א. ויגרש את האדם (בראשית ג, כד). מלמד שנתן לו הקביה גירושין כאשה: וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים (שם שם). מלמד שהכרובין קודמין למעשה בראשית: ואת להט החרב המתהפכת (שם). זו גהינם: לשמור את דרך (שם). זו דרך ארץ. מלמד שדרך ארץ קדמה לכל: עץ החיים (שם). אין עץ חיים אלא תורה. שנאמר עץ חיים היא למחזיקים בה וגו' (משלי ג, יח).

הפסוק „ויגרש את האדם“ ניתן בראש סא"ר והוא חוזר בסופו (פכ"ט, עמ' 164) בפרק המדבר על תחיית המתים ועל ימות המשיח. כל תולדות האדם מתרחשות בין שני קטבים אלה: גירוש האדם מגן העדן וחזירתו לעולם שכולו טוב. הגירוש אין פירושו עזיבת האדם. לאדם המגורש ניתנה תכלית והיא

בראשית מאמרו. בקטלוג של מרגליות של כתבי היד בבריטיש מוזיאום אין זכר לכ"י כזה, וגם כל שאלותיי וחיפושי לא העלו ידיעה כלשהי עליו. אין זאת אלא ששמע סוקס על „תנא דבי אליהו“ שבבריטיש מוזיאום ונתחלפה לו הכרוניקה המפורסמת של ר' אליהו קססאלי במדרש שלנו.

1. סא"ר פ"ג, עמ' 16.

שמירת התורה. המחבר דורש את הפסוק על דרך „מלמד ש...“¹, אבל אין בדרשתו דבר שאינו ידוע מתוך מקורות אחרים. גירושין כאישה נזכרים בבב״ר פכ״א, ח׳, „הכרובים קודמים למעשי בראשית“, שם אות ט׳, „החרב... זו גהינם“, שם. הרעיון היסודי, שעם גירושו של האדם הוטל עליו התפקיד לשמור את התורה ודרך ארץ שקדמה לו. נרמז בספרי דברים, פסקה מא׳, בתוספת ביאור לדברי ר׳ אליעזר „ספר וסיף ירדו כרוכים מן השמים, אמר להם אם עשיתם את התורה הכתובה בזה אתם ניצולים מזה ואם לאו הרי אתם לוקים בו“ נאמר: „והיכן פירושו של דבר, הרי הוא אומר ויגרש את האדם... לשמור את דרך ארץ החיים“. בויקרא רבה פל״ה אות י׳, מובא מאמרו של ר׳ אליעזר בשינוי קל ובהמשכו נאמר: „והיכן הוא משמען של דברים, שנאמר ויגרש את האדם לשמור את דרך ארץ החיים, את דרך זו דרך ארץ ואחר כך עץ החיים, זו תורה“². וברור שהדברים מבוססים על מאמרו של ר׳ שמואל בר נחמן בויק׳ פ״ט, ג׳: „כיו דורות קדמה דרך ארץ את התורה הה״ד דכתיב לשמור את דרך עץ החיים, דרך, זו דרך ארץ. ואחר כך עץ החיים, זו התורה“. שתי הדרשות מתוך ויק׳ פורקו לאיבריהם וסודרו על ידי בעל סא״ר כפירוש דרשני לפסוק, שבו פתח את חיבורו. הביטוי „שדרך ארץ קדמה לכל“ אמנם ניתן להתפרש על דרך זו: מכיוון שהתורה קדמה לבריאת העולם וד״א קדם לה. הרי ד״א קדם לכול, אבל בילק״ש (גם דפוס שאלוניקי) רמז לד, מתוך „תנא דבי אליהו“: „מלמד שד״א קדמה לעץ החיים“.

ב. ברוך המקום ברוך הוא. שמכיר בראש ובסוף. ומגיד מראשית אחרית. מקדם עד שלא נעשה. ויודע מה שנעשה ומה שעתיד להיעשה. וצופה לטובה ואין צופה לרעה. ועשיר ושמח בחלקו. ובחכמתו ובחבונותו ברא עולמו והכינו ואח״כ ברא אדם והשליט לפניו והיה מדקדק בו עד סוף כל הדורות. וצפה שתולדותיו מקציפות אמר אם משמר אני לו חובות הראשונים אין העולם עומד. עלי להעביר ראשונים וכך עשה. מניין. תדע לך שהוא כן. כשהיו ישראל במדבר סרחו במעשיהם. עמד להעביר כל אשר עשו. שנאמר ויעבר ה' על פניו (שמות לד, ו) אל תקרא ויעבר אלא ויעביר מלמד שהעביר כל רעתם מנגד פניו. ויקרא ה' ה' (שם). תדע לך במרדכי בשעה שדיברה עמו אסתר דברים שלא כהוגן קצף עליה. ואלו הן דברים שדיברה שלא כהוגן. בשעה שאמרה. ואני לא נקראתי (אסתר ד, יא), מה השיבה. כי אם החרש תחרישי בעת הזאת (שם שם, יד) וכשחזרה ודיברה עמו כהוגן הודה לדבריה. ואלו הן דברים שדיברה בדרך ארץ. בשעה שאמרה. לך כנוס את כל היהודים (שם שם, טז). העביר כל דבריה. שנאמר ויעבר מרדכי (שם שם, יז) ואומר מי אל כמוך נושא עון ועובר על פשע וגו' (מיכה ז, יח). ולהלן הוא אומר גלמי ראו עיניך (תהלים קלט, טז):

ברוך המקום ברוך הוא...

הימנן הפתיחה עד „ואח״כ ברא את האדם“ חוזר להלן בסא״ר. עמ' 6.

1. על השימוש במונח זה במדרשי תנאים ואמוראים ראה באכר, ערכי מדרש, עמ' 88

ועמ' 214.

2. הראיה ממשלי ג, יח, שעץ חיים היא התורה, נמצאת לסני זה.

ומקור נוסח הברכה הוא במסכת מידות ה' ד' וידוע הוא מההגדה של פסח: „ברוך המקום ברוך הוא ברוך שנתן תורה לעמו ישראל, אבל ברוב כתיבי היד ונוסחאות של ראשונים חסרות המלים „ברוך הוא ברוך“² וגם במשנה שם נראות המילים „ברוך הוא“ כתוספת מזמן ששוב לא השתמשו בכינוי „מקום“, והרגיש בכך בעל תויט.

ומגיד מראשית אחרית — ישעיה מו' י עם פירוש.

צופה לטובה ואין צופה לרעה — אינו אלא פירוש ממתיק למשלי טו, ג „עיני ה' צופות רעים וטובים“. ובתנחומא הוצ' בובר מראשית אות ל"ה נתפרש „צופה מעשיהם של צדיקים ומעשיהם של רשעים, טובים זה נח ובניו ורעים זה דור המבול“. בעל סא"ר בא לומר, שעם היותו יודע מראש, אין הקב"ה צופה לרעה, אלא כאילו מתעלם ממנה, כדברי ר' ברכיה (ב"ר פרשה ח אות ד): „הפליג דרכן של רשעים מכנגד פניו ושיחף בו מידת רחמים ובראו ה"ה כי יודע ה' דרך צדיקים ודרך רשעים תאבד“ (תהלים א, ו). מחברנו ביטא את רעיונו של ר' ברכיה בלשון הכתוב ופייט: „צופה לטובה ואין צופה לרעה“.

ועשיר ושמח בחלקו — מקור המליצת הוא במשנה בן זומא, אבות ד, א „איהו עשיר השמח בחלקו“. הכינוי „עשיר“ נמצא רק בדברים רבה ב, ד: „תחנונים ידבר רש ועשיר יענה עזות, אמר ר' תנחומא תחנונים ידבר רש זה משה שבא אצל בוראו בתחנונים, ועשיר יענה עזות, עשירו של עולם זה חקב"ה...“, ושמח בחלקו, כלומר בטובה שבעולם. ובחכמתו ובתבונתו... כאן מתחיל הפירוש של הפתיחה ההימנונית, וצריך לומר: בחכמתו (הוי"ו נכפלה מ„בחלקו“) ובתבונתו ברא עולמו והכינו... מלשון הכתוב משלי ג, יט „ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה“. מעשה המחבר הוא מעשה פייטן, אבל הדרשן דורש „בחכמה בתבונה ובדעת, בג' דברים אלו ברא הקב"ה עולמו, שג' ה' בחכמה יסד ארץ...“ (תנחומא ויקהל ה).

והשליט לפניו — בדפוס ונציה: והשליט לפניו, ונראה שקריאתו של רמא"ש בכתב יד אינה מדויקת, בצילום של הדף הראשון, שצורף למהדורתו, נראית הקריאה „והשליכו“ בטוחה יותר, הטיית של הסופר באותו עמוד שונה היא. והיה מדקדק בו עד סוף כל הדורות — רמא"ש רמז לדרשה שהקב"ה הראה לאדם עד שהיה מוטל גולם דור דור וצדיקיו דור דור והכמיו וכו'. ואמנם השתמש בעל סא"ר בדרשה זו, אבל שעבד אותה למטרתו. העיקר אינו שהראה לאדם, אלא שהקב"ה דקדק ועיין באדם עד סוף כל הדורות וצפה שתולדותיו מקציפות, אבל מכיוון שכבר נאמר, שהמקום צופה לטובה ואין צופה לרעה, לכן עליו להעביר חובות הראשונים.

מניין תדע לך שהוא כן — צירוף טרמינולוגי של המחבר, במדרשי תנאים נמצא רק: „מניין... שנאמר... תדע... שנאמר...“ (באכר, ערכי מדרש, עמ' 46 ועמ' 73). „תדע לך שהוא כן“, „תדע לך שהרי“ שגורים בירושלמי

1. והעיר על כך רמא"ש עמ' 118.

2. עיין הגדה שלמה, הוצאת כשר תשס"ו, עמ' יט בח"ג.

3. אבדר"ג גויא פליא; סנהדרין לה ע"ב; ב"ר כה, ג, חוצי תיאודור, עמ' 281, ושם כל

ובמדרשי אמוראים (באכר שם, עמ' 198; ח' אלבק, מבוא לבי"ר, עמ' 30); והצירוף „מנין תדע כן“ נמצא רק בשמור"ר כג. ג. גם הטרמינולוגיה של המחבר משקפת אפוא את יצר החיקוי של סגנון קדמונים עם הנטייה לכפילות ולגיבוב.¹

הראיה להעברת עוונות היא מהכתוב „נַעֲבֹר ח' על פניו“, הנדרש על דרך אל תקרא. דרשה זו היא המצאתו של המחבר, והוא חיפש לו אסמכתא ל„אל תקרא“ מעין זה ונזכר בפסוק „נַעֲבֹר מרדכי“. פסוק זה נדרש במגילה טו ע"א: „ויעבר מרדכי, אמר רב שהעביר יום ראשון של פסח בתענית“²; אבל המחבר שלנו דרש: „העביר כל דבריה הראשונים שדיברה שלא כהוגן“. כאן דוגמה מובהקת לדרכו של המחבר בעיבוד המקורות אשר לפניו.

שדברה בדרך ארץ — לשון זו אינה ידועה במדרשים. הרגיל הוא „דרך ארץ ש...“. כגון: „דרך ארץ שלא יאמר אדם דבר לחבירו אלא אם כן קוראהו“ (יומא ד ע"ב, ועיין ספרי בהעלותך, פסקה קב), או „נהג בדרך ארץ“ (בראשית רבה נה, ה, עמ' 594). אמנם במכילתא דרשב"י, הוצ' הופמן, עמ' 2, על פי מדרש הגדול (ועי' מדה"ג לשמות, הוצ' מרגליות, עמ' 30): „אמר ר' אלעזר בן ערך לא דיבר עם הקב"ה אלא בדרך ארץ...“, אבל בחגהות של ר' אברהם הלחמי (מכילתא דרשב"י, הוצ' אפשטיין-מלמד, עמ' 2): „...השפיל הקב"ה את שכינתו ועשה דברו כדרך ארץ...“ — כלומר כדרך העולם.

ולהלן הוא אומר — אין לו מובן, ואולי צ"ל: „ולפיכך הוא אומר“, כלומר מכיון שדקדק בבריאת אדם עד סוף כל הדורות; או שמא יש למחוק את המלים „ולהלן הוא אומר“ ולראות בהן תוספת סופר, שרצה בדרך זו לסמוך את הדברים, על כל פנים ברור, שאין כאן מקום לפסקה חדשה, וצ"ל: „ולהלן הוא אומר גלמי ראו עיניך ועל ספרך כולם יכתבו“, ובאמת בצילום של כתב היד אין כאן סימן לפסקה וכתוב בו: „ולהלן הוא או' גלמי ראו עיניך ועל ספרך. מה ת"ל, רמא"ש פיסק שלא כראוי.³

ג. ועל ספרך כלם יכתבו (שם, שם). מה תלמוד לומר. עתיד הקב"ה לישב בבית המדרש שלו וצדיקי עולם יושבין לפניו, ואומר להם. בניי דור פלוני כך עשה תורה וכך עשיתי עמו צדקה, ואדם פלוני כך עשה תורה וכך עשיתי עמו צדקה. אבל איני זוכר עונותיהם של ישראל ואינן עולין על לב. שנאמר אל תזכרו ראשונות (ישעיה מג, יח). ואומר ולא תזכרנה הראשונות ולא תעלינה על לב (שם סה, יז).

עתיד הקב"ה לישב בבית המדרש שלו — ביטוי אופייני למחבר. העניין ידוע רק מזמנם של האמוראים, ולשון דומה לזו של ספרנו נמצאת בויקרא יא, ח (הוצ' מרגליות, עמ' רלט ובח"נ שם): „ר' ביבי ור' ראובן בשיר חנינא עתיד הקב"ה למנות לו ישיבה של זקנים משלו וכו'“;

1. מרגליות במאמרו הנ"ל, עמ' 378, קובע בפשטות „כל מונחיו הם הנאיים“, וכשהוא נחקל במונח שלנו, הוא אומר, שם עמ' 379 הערה 26: „מניין תדע לך שכן נמצא כבר בעיקרו בצורה מקוצרת בספרות התנאים“, אבל כמה מזור הדבר, שרק בסא"ר נשמר המונח המקורי, ובכל ספרות התנאים רק הצורה המקוצרת, ואין זאת אלא הפיכת הדברים על פיהם.

2. בילק"ש לאסתר שם בשם ר' אלעזר, ועי' באסתר רבה ה, ז, בתרגום וברש"י ובמדרש

פנים אחרות נוי"ב, הוצ' בובר.

3. וכבר עמד על כך תיאודור במאמרו הנ"ל, עמ' 585.

ובהקשר א, יא: „לחמנות לו חבורה של צדיקים משלו ומושיבין אצלו ישיבת גדולה“. וביתר הרחבה במדרש אלפא ביתות (הוצ' ווערטהיימר בתי מדרשות, ירושלים תשט"ז ח"ב, עמ' תמו): „וכל צדיקי עולם הבא פורחים בכנפיהן ויושבין במדרש לפני כסא הכבוד ובית מדרשו של הקב"ה במרום שסיה אלפים רבבות שנה...“ חביתוי „בית מדרש של הקב"ה נמצא רק במדרש זה.

איני זוכר עיונותיהם של ישראל ואינם עולין על לב — מחבר השתמש בלשון הכתובים בישעיה, אולם אין הם מדברים על עוונות, אבל הם נדרשו על דרך זו. שמור לא, א: „אין בריה שאינה חייבת לאלהים, אלא שהוא חנון ורחום ומוחל על כל הראשונים שנאמר אל תזכור לנו עוונות, ראשונים, משל לאחד שלוח מן דיוסטוס (צ"ל דניסטוס *δανειστῆς*, מלווה) ושכחו, לאחר זמן בא ועמד לפניו אמר לו יודע אני שאני חייב לך. כך אדון העולם הבריות חוטאים לפניו והוא מסתכל שאין עושין תשובה והוא מניח להם ראשון ראשון, וכשהם שבים באים להזכיר הטוב שעשו בראשונה והוא אומר להם אל תזכרו ראשונות“. הפסוק השני בישעיה עדיין מחמיר בספרי כפשוטו, כלומר על השמים והארץ, אבל הוא מתקשר עם העברת עוונות, ספרי דברים, פסקה שו: „עתידה כנסת ישראל שתאמר לפני הקב"ה, רבש"ע הרי עדי קיימים שנאמר העידותי בכס היום את השמים ואת הארץ אמר לה הריני מעבירן שנאמר הנני בורא שמים חדשים“.

ד. ימים יוצרו ולו אחד בהם (תהלים שם). זה יום שבת לישראל. כיצד עושה אדם מלאכה כל ששה ימים ונח בשביעי נתרצה עם בניו ועם בני ביתו. שוב עושה אדם מלאכה בפני אויביו כל ששה ימים ונח בשביעי שכח כל צער שהיה לו. כך היא מדתו של אדם. יום טוב משכחת רעה. ויום רע משכחת טובה. כך אמר להן הקב"ה לישראל. בני לא כך כתבתי לכם בתורתי. לא ימוש ספר התורה הזה מפ"ך (יהושע א, ח). אף על פי שאתם עושים מלאכה כל ששה ימים יום השבת יעשה כולו תורה. מיכן אמרו. לעולם ישכים אדם וישנה בשבת וילך לבית הכנסת ולבית המדרש יקרא בתורה וישנה בנביאים, ואחר כך ילך לביתו ויאכל וישתה. לקיים מה שנאמר לך אכל בשמחה לחמך ושתה בלב טוב יינך (קהלת ט, ז). לפי שאין לו מנוחה להקב"ה אלא עם עושי תורה בלבד. שנאמר ואת כל אלה ידי עשתה (ישעיה סו, ב). מיכן אמרו כשיקרא אדם יהא תופס בידו, כדי שלא תשיגנו בוש וכלימה בשעה שאומרים לו. עמוד וערך מקרא שקרית. עמוד וערך משנה ששניתה. וכן הוא מפורש בקבלה על ידי דוד מלך ישראל. ה' בקר תשמע קולי בקר אעך ואצפה (תהלים ה, ד).

ימים יוצרו ולו אחד בהם — בפירוש הפסוק חלקו ר' אליעזר ור' יהושע, ר' אליעזר דרשו לפי הכתיב „ולא אחד“: „אמר הקב"ה היום הזה אני גואל את בני ממצרים והיום הזה אני קורע את הים ומפיל שונאיהם, ביום הזה אני נותן את התורה, ולא נשתנה יום אחד ולא נתחלף, ולא אחד בהם“. ר' יהושע דרש את הקרי „ולו אחד בהם“: „מימים שברא הקב"ה בחר לו אחד מהם ואיזה הוא אמר ר' יצחק זה יום הכיפורים... ד"א ולו אחד בהם זה יום השבת“ (תנחומא הוצ' בובר, בראשית כח, כנוסח כתב יד רומי, שם הערה רלד).

בפסיקתא רבתי, קטו עמ' א, הנוסח הוא: „ר' אליעזר אומר יום ביומו, יום של סיסרא יום של סנהריב יומו של גוג. ר"י אומר ג' מאות וששים וחמש ימים הם ימות החמה, ליחידו של עולם אחד מהם ואיזה זה. ר' לוי ור' יצחק, ר' לוי אומר זה יום הכפורים... ר' יצחק אומר זה יום השבת". מחברנו נמשך אחרי המשך דרשת הפסוק „גלמי ראו עיניך", שאת התחלתה הביא לעניינו. אין ספק, שהמאמרים היו לפנינו בנוסח הפס"ר. הוא מרחיב ומפרש את דעות האמוראים על ידי הוספת המלה „לישראל", ותוך ההרחבה הוא מגיע לידי פירוש של סיום הפתיחה „ושמח בחלקו". השבת משכחת את הצער ואת הרעה וגם העושים מלאכה כל שישה ימים יכולים לקיים בשבת „לא ימוש ספר התורה". ובדומה לזה בירושלמי שבת פט"ו ה"ג בקטע מהגניזה, שפורסם ע"י י"נ אפשטיין, תרביץ ש"ג, עמ' 240: „ר' ברכיה בשם ר' חייא בר בא לא ניתנו ימים טובים ושבתות אלא לעסוק בדברי תורה, בחול על ידי שהוא טורח ואין לו פני לעסוק בדברי תורה ניתנו לו ימים טובים ושבתות לעסוק בהן בדברי תורה". ומעין זה במדרש שהש"ר ה, יא: „אע"פ שישראל עסוקים במלאכתן כל ששת ימים, שביום השבת משכימים ובאים לבית הכנסת וקוראין קריאת שמע ועוברין לפני התיבה וקוראין בתורה ומפטירין בנביא...". ועיין פסיקתא רבתי, הוצ' רמא"ש, קכא ע"א.

כך היא מדתו של אדם — יצירת המחבר. השגור הוא: מדת בשר ודם.

מיכן אמרו לעולם ישכים אדם... המחבר כאילו מצטט, אבל אין הוא אלא טובע מטבע בלשון המאמרים: „אמר ר' יהושע בן לוי לעולם ישכים אדם לבית הכנסת כדי שיוכה וימנה עם עשרה ראשונים" (ברכות מז ע"ב); „אמר ריב"ל לעולם ירוץ אדם לדבר הלכה ואפילו בשבת" (שם ו ע"ב). ללימוד התורה הוא מצרף אכילה ושתייה כדברי הירוש' שבת פט"ו ה"ג: „כתוב אחד אומר שבת הוא לה' וכתוב אחד אומר עצרת לה' אלהיך, הא כיצד, תן חלק לתלמוד תורה וחלק לאכול ולשתות". הראיה מהפסוק בקהלת תמוהה היא לכאורה, אבל ברור שהמחבר התכוון לדרשת ר' הונא בריה דר' אבא: „ובשעה שישראל נפטרינ מבתי כנסיות ומבתי מדרשות בת קול יוצאת ואומרת לך אכול בשמחה לחמך, כבר נשמעה תפילתכם לפני כריח ניחוח". (קה"ר ט, ז, והעיר הרד"ל בצדק: „שאינן אוכלין תחילה עד שמתפללין ושומעין הדרשה").

לפי שאין לו מנוחה — לראיה מהפסוק בישיעה טו, ב רומז רמא"ש לבר"ר פייב, אבל שם נאמר רק שהעולם נברא בזכות התורה, וברור שהמחבר מתכוון לסיום הפסוק „ואל זה אביט אל עני ונכה רוח וחרד על דברי", והם עושי התורה, ועליהם נאמר בפסוק שלפני זה „ואיזה מקום מנוחת"י" (ועי' תנחומא הוצ' בובר וירא ב, ואגדת בראשית הוצ' בובר, פרשה יט, עמ' 37).

מיכן אמרו כשיקרא אדם יהא תופס בידו — „מיכן אמרו פירוש: משום כך אמרו, את הלשון „כשיקרא אדם יהא תופס בידו" מצאתי רק במדרש משלי פרשה י (הוצ' בובר, עמ' 66): „בזמן שתלמידי חכמים באים לפניו, אומר לכל אחד מהם, כלום עסקת בתורה, אמר לו הן, אומר לו הקב"ה,

1. ועי' מדרש חסרות ויתרות, הוצ' ווערטהיימר, בתי מדרשות ח"ב, עמ' שט"ו.

2. וביה גי' הראשונים בירוש' עיין אפשטיין שם בהערות, וליברמן, ירושלמי נחשטון עמ' 190.

הואיל והודית אמור לפני מה שקרית ומה ששנית בישיבה ומה ששמעת בישיבה. מכאן אמרו כל מה שקרא אדם יהא תפוס בידו ומה ששנה כמו כן, שלא תשיגוהו בושח ליום הדין. מכאן היה ר' ישמעאל אומר אוי לה לאותה בושח אוי לה לאותה כלימה. ועל זה ביקש דוד מלך ישראל בתפילה ותחנונים לפני המקום ואמר ה' בוקר תשמע קולי בוקר אערוך לך ואצפה (תהלים ה, ד)... בא מי שיש בידו תלמוד הקב"ה אמר לו בני הואיל ונתעסקת בתלמוד צפית במרכבה צפית בגאווה שאין הנייה בעולמי אלא בשעה שתלמידי חכמים יושבים ועוסקים בתורה...¹. הקבלת הלשונות ללשון מחברנו בולטת ואין כלל מקום להנחה, שבעל מדרש משלי שאב מסא"ר, שכן דווקא שם הדברים מובנים במסגרתם, מה שאין כן אצלנו. ואם לא נרצה לומר, שבעל סא"ר לקח את דבריו ממדרש משלי, הרי על כל פנים היה להם מקור משותף. מתוך הפסוק „אערוך לך“ תיקן המחבר את הלשונות „עמד וערך מקרא“, „עמד וערך משנה“, אבל איך הוא בא להעביר את הדברים מיום הדין ללימוד תורה בשבת? התשובה פשוטה והיא נמצאת במדרש שהש"ר הנ"ל, ששימש נקודת מוצא לניתוח פסקה זו. אחרי שהזהירם על תפילה וקריאת התורה בשבת, הוא אומר: „ותנו דעתכם שלא תשנאו זה את זה ולא תקנאו זה את זה ולא תחרחרו זה עם זה ולא תביישו זה לזה שלא יאמרו מלאכי השרת לפני רבש"ע תורה שנתת להם לישראל אינן עוסקין בה והרי איבה וקנאה ושנאה ותחרות ביניהם...“.

ה. דבר אחר ימים יוצרו לו אחד. זה יום הכפורים לישראל. שהוא שמחה גדולה לפני מי שאמר והיה העולם. שנתנו באהבה רבה לישראל. משלו משל למה הדבר דומה. למלך בשר ודם שהיו עבדיו ובני ביתו מוציאים את הובלים ומשליכים אותם כנגד פתח של מלך. וכשהמלך יוצא ורואה הובלים [הוא] שמח שמחה גדולה. לכך [נדמה] יום הכפורים שנתנו הקב"ה באהבה רבה [ובשמחה]. ולא זו בלבד אלא בשעה שהוא מוחל לעוונותיהן של ישראל אין מתעצב בלבבו אלא שמח שמחה גדולה. ואומר להם להרים ולגבעות לאפיקים ולגאיות. בואו ושמחו עמי שמחה גדולה. שאני מוחל לעוונותיהם של ישראל. לפיכך יהא אדם זוכר מיום שבחר הקב"ה באברהם עד אותה שעה. וכל טובות וצדקות שעשה עם ישראל בכל שעה ושעה. שנאמר זכר אלה יעקב (ישעיה מד, כא) ואומר מחיתי כעב פשעך (שם שם, כב). מה עבים הללו נמחין על ידי הרוח כך עוונותיהם של ישראל נמחין בעולם הזה ואין להם תקומה לעולם הבא. שנאמר מחיתי כעב. מה תלמוד לומר כי גאלתיך (שם שם). גאלתיך מספר מיתה ונתתיך בספר חיים. לכך נאמר כי גאלתיך. מה ענין שלאחריו רוננו שמים (שם שם, כג):

יום הכיפורים... שמחה גדולה... משנה סוף תענית. ועי' ב"ר סה. ט. שהש"ר א. ה.
משל לה"ד למלך בשר ודם... לא מצאתי הקבלה למשל זה.²

1. עיין היכלות רבתי פרק כ, בית המדרש ליעללינק ח"ג, עמ' 98, ולעניין „צפית בגאווה“

עי' שם פרק י, עמ' 91; פרק יח, עמ' 96.

2. אלבק, הדרשות בישראל, עמ' 294, הע' 140, רומז לאגדה על היראקלט, שניקה את רפתו

של המלך אגיאס, אבל אין קשר בין הדברים.

העיקר בנמשל: שמחתו של המלך. הוצאת הזבלים אינה נעימה, אבל יודעים, שעל ידי כך מנקים את חבית.

ואומר להם להרים ולגבעות... בואו ושמחו עמי... כבר רמזו רמא"ש ליחזקאל לו, ד. אולם איך בא המחבר להשתמש בפסוקים אלו לעניינו? באותו פרק, פסוק כה נאמר „וזרקתי עליכם מים טהורים וגו'“, פסוק זה נדרש על ידי ר' עקיבא על יום הכיפורים, ושם כט: „והושעתי אתכם מכל טומאותיכם...“, ושם לג: „ביום טהרי אתכם מכל עוונותיכם“. מפניית הנביא לתרים „ואתם הרי ישראל ענסיכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל כי קרבו לבא“ למד הדרשן על השתתפות ההרים בשמחה על מחילת עוונות ביום הכיפורים.

לפיכך יהא אדם זוכר מיום שבחר הקב"ה לאברהם... בפרקי דר' אליעזר פרק כט: „וכל שנה ושנה הקב"ה רואה דם הברית של מילה של אברהם אבינו ומכפר על כל עוונותינו“. את גאולת ישראל שבישעיה מעביר המחבר לגאולת האדם.

ספר מית... ספר חיים — ערכין יב ע"ב: „מלך יושב על כסא הדין וספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו...“, ועי' ראש השנה טז ע"ב. מה העבים הללו... המשל הוא פירוש יפה לפסוק, אבל במלים „ואין להם תקומה לעולם הבא“ כלול רעיון ביטול החטא בעולם הבא. התופס מקום חשוב בספרות האפוקליפטית: דניאל ט, כד; חנוך ג, ד; ק, ה; קח, ג ובפרט צב, ה: „ואבד החטא בחושך עד עולם ולא עוד יראה למן היום ההוא לנצח“, ועי' חזון ברוך עג, ד; עזרא רביעי ז, קיג-קטו.

ו. דבר אחר ימים יוצרו. זה יום גוג לעתיד לבא. לפי שעולם הזה דומה לפני מי שאמר והיה העולם לבעל הבית ששכר פועלים ועיין בהם למי שעושה לאמיתו. שנאמר עיני ה' המה משוטטות בכל הארץ (זכריה ד, י). אחד שעשה לאמתו ואחד שאינו [עושה] לאמתו הכל מותקן לפניו לסעודה. לפיכך נתחייבו אומות העולם לישטף ולהיאבד מן העולם ולירד לגיהנם. על ששילחו יד על ישראל וירושלים וכנגד בית המקדש. מניין. תדע לך שכן. כשבא נבוכדנצר מלך בבל והקיף את ירושלים והיו אומות העולם משיבין ואומרים בפה אחד. במה חשבנוהו כבשנו את עירו ואת היכלו, השיבה רוח הקודש ואמרת להם. שוטים שבעולם. עד אותה שעה לא נתחייבתם שתרדו לגיהנם. על אותה שעה הוא אומר. בושא אמכם חפרה יולדתכם (ירמיה ג, יב). כשם שנאספים קהילין קהילין ובאין לבזבז ממון של ישראל. כך הקב"ה מאספן על הרי ישראל לעשות בהם נקמות גדולות. על אשר לא שמעו בדברי תורה [ו]על אשר עינו את ישראל. שנאמר וקצף גדול אני קוצף (זכריה א, טו) ואומר ועשיתי באף ובחמה נקם את כל הגוים אשר לא שמעו (מיכה ה.

1. דברי ברוריה ברכות י ע"א, „יחמו חטאים“ מכוונים לעולם הזה ולחשובה, וכן התפילה וכל הרשעה כולה כעשן הכלהי, ועי' Volz, Die Eschatologie der Jüd. Gemeinde 1088 עמ' 388. בדברי רב המפורסמים על עוה"ב, ברכות יז ע"א, מניחים את היעדר החטא בעוה"ב, ואולי מונח רעיון זה גם ביסוד הדיון בשאלה, אם מצוות בסלות לעתיד לבוא, ראה למי שעה י"מ גוסמן, בחינת קיום המצוות, תרצ"א, עמ' 78-77.

יד) ואומר הנה יום בא לה' (זכריה יד, א) ואומר ואספתי את כל הגוים (שם שם, ב). ומיד ויצא ה' ונלחם בגוים ההם (שם שם, ג).
זה יום גוג... כדברי ר' אליעזר בפס"ר הנ"ל.
מי שאמר והיה העולם... הכינוי מצוי בעיקר במדרשי תנאים ו
והמחבר מרבה להשתמש בו, אבל גם בכל הכינויים המצויים בספרות חז"ל,
קדומים כמאוחרים, ורק אצלו נמצא הצירוף „שמו של הקב"ה שאמר והיה
העולם”².

עושה לאמיתו... פאה ח, ט.

ועיין בהם... „עיין” כמובן השגיח חידש המחבר מלשון הכתוב;
„עיני ה' משוטטות ב...”. המילונים לא רשמו הוראה זו, ואצל בן-יהודה היא
מובאת רק מתוך שו"ת הרי"ף.

הכל מותקן לפניו לסעודה... אבות ג, טז: „והכל מתוקן
לסעודה”, אבל בכי"ק: מותקן. ואת דברי מחברנו יש להבין כפירוש המאירי
למשנה: „כלומר כמו שהאדם דרך משל ימצא סעודתו מוכנת ממה שטרח בו
לקנות ולהביאו אל ביתו אם בשר אם גבינה אם איזה מין מן המינים כן ימצאו
הנפשות סעודה מוכנת לעולם הבא ממה שקנו בעולם הזה אם מר ואם מתוק”³.
המשל נמצא בנוסחאות שונות במדרשים, בתנחומא תצא, אות ב: „למלך
שהכניס פועלים לשדהו לנטוע ולא גילה להם שכר נטיעתן. לערב כל מי שנטע
אילן אחד נתן לו זהוב אחד. התחילו הכל תמהין ואומרים ומה זה שלא נטע
אלא אילן אחד קל ופחות נתן לו זהוב אחד אנו שנטענו הרבה על אחת כמה
וכמה”. וקרוב יותר לנוסח שלנו הוא המשל במדרש משלי טז, יא (הוצ' בובר,
עמ' 82, ועיי' בש"נ). „אמר ר' יוסי הגלילי משל למלך בוי"ד שהיה לו פרדס
גדול ובנה בו מגדל גבוה... והשכיר פועלין והפקידן שיהו עוסקין במלאכתן
עמד המלך ועלה בראש המגדל והיה רואה אותם והם לא היו רואים
אותו. לפנות יום בא המלך ועמד עליהם בדין, אמר המעדרים יבואו ויקחו שכרן,
המנכשין יבואו ויטלו שכרן, מלקטי צרורות יבואו ויטלו שכרן ונשתיירו בהן
פועלים שלא עסקו במלאכתן, אמר המלך ואילו מה הן עושין, אמרו לו הם מפנין
בתים מלאין לתוך בתים ריקנים, אמר המלך וכי מה הנאה יש לי מהם, אמר
המלך אלו שעוסקים במלאכתי יטלו שכרן ואלו שלא עסקו במלאכתי יצאו
להריגה שמרדו בדברי”. במשל נפוץ זה השתמש ר' זעירא בהספדו על רבי בון,
ירושלמי ברכות פ"ב ה"ה, אבל בהתאם לנמשל תשובת המלך היא: „יגע זה לשתי
שעות יותר ממה שלא יגעתם אתם כל היום כולו”⁴, יש מקום להשערה, שכל
המשלים האלה באים להוציא מהמשל הידוע שבבשורת מתי כ, שם בעל הבית
משלם דינר גם לפועלים שנשכרו בשעה אחת עשרה וגם לאלה שנשכרו בשעה

1. עיי' רמא"ש מבוא עמ' 110, מרמורשטיין, The old Rabbinic Doctrine of God

ח"א, עמ' 124 ואילך.

2. סא"ר להלן עמ' 69; ועיי' מרמורשטיין שם, עמ' 145 הערה 51.

3. ועיי' גם במגן אבות לרשב"ץ, נג עמ' ב.

4. ועיין ל' גינצבורג, פירושים והידושים בירושלמי ח"א, עמ' 898, וראו שם למש' שמחות

הוצ' היגער, עמ' 68 ועמ' 228, וע"ש.

שלישית. על תלונת הפועלים הוא משיב: „הלא אוכל לעשות בשלי כרצוני האם תרע עינך על אשר טוב אני, כן יהיו אחרונים ראשונים והראשונים אחרונים.“
 לפיכך נתחייבו לאומות העולם... הנמשל לאומות העולם נמצא בספרא בחוקתי פרק ב: „ופניתי אליכם, משלו משל הדבר דומה, למלך ששכר פועלים הרבה והיה שם פועל אחד ועשה עמו מלאכה ימים הרבה, נכנסו הפועלים ליטול שכרם ונכנס הפועל עמהם, אמר לו המלך לאותו פועל בני אפנה לך, הרובים הללו שעשו עמי מלאכה מועטת ואני נותן להם שכר מועט אבל את חשבון רב אני עתיד לחשב עמך. כך היו ישראל בעולם הזה מבקשים שכרם מלפני המקום ואומות העולם מבקשים שכרם מלפני המקום, והמקום אומר להם לישראל בני אפנה לכם, אומות העולם הללו עשו עמי מלאכה מועטת ואני נותן להם שכר מועט, אבל אתם חשבון רב אני עתיד לחשב עמך.“
 לישטף ולהיאבד... ספרי האזינו פסקה שז: „מה ראו אנשי דור המבול שנשטפו במים... ומה ראו אנשי סדום ועמורה להשתטף באש וגופרית...“
 במה חשבוהו... ישעיה ב, כב: „במה נחשב הוא“, טענת אומות העולם מזכירה את דברי טיטוס: „זהו שאמרתם שהרג את סיסרא ואת סנחריב הרי אני בביתו וברשותו, אם יש בו כוח ייצא ויעמוד כנגדי“... (אבות דר' נתן נוסח ב פ"ו, י ע"ב וש"נ).

בושה אמכם... בפסוק שלפני זה נאמר: „ותיתה כשדים לשלל... כי תשמחו כי תעלו שוסי נחלתי“
 קהילין קהילין — בירצט, ח: „ד"א ולו יקחת עמים, מי שאומות העולם מתקהלין עליו“. הריבוי קהלים ידוע רק מלשון הפייטנים, עי' זולאי פיוטי ינאי עמ' ח, ועי' בן-יהודה בערכו. הסיומת יין לרבים מצויה בחיבורנו לרוב: עמ' 8 גשמיך, עמ' 9 חודשיך, עמ' 12 כרמיך, עמ' 16 צדיקיך, ועוד ו.
 נ. פעם אחת הייתי מחלך בכרך גדול שבעולם. והייתה שם תשחורת. ותפסוני והכניסוני בבית המלך. וראיתי שם מטות מוצעות וכלי כסף וכלי זהב שמונחין. אמרתי אל נקמות ה' אל נקמות הופיע (תהלים צ"ד א'). בא אלי חבר אחד ואמר לי. סופר אתה. אמרתי לו. מהשהוא. אמר לי. אם תאמר לי דבר זה שאני אומר [לך] לך לשלום. אמרתי לו. אמור. אמר לי [מפני מה ברא אלוה שקצים ורמשים. אמרתי לו]. אלהים דיין הוא. אלהים קדוש וצדיק וחסיד ואמת הוא לעולם ולעלמי עולמים. ומכיר בראש ובסוף. ומגיד מראשית אחרית. ומקדם אשר לא נעשה יודע מה שנעשה ומה שעתיד להיעשות. וצופה לטובה ואין צופה לרעה. ועשיר ושמן בחלקו. ובחכמתו ובתבונתו ברא עולמו והכינו. ואחר כך ברא את האדם והביאו לעולם. ולא בראו אלא על מנת שיעבדנו בלב שלם. ולמצוא קורת רוח ממנו ומתולדותיו הבאות אחריו עד סוף כל הדורות. וכיון שפרה ורבה זה עובד לחמה וללבנה וזה עובד לעץ ולאבן. ובכל יום ויום מתחייבין כלה לפניו. כשהוא חוזר ומסתכל בכל מעשה ידיו שברא בעולמו אמר. לאילו חיים ולאילו חיים לאילו נשמות ולאילו נשמות לאילו אכילה ושתייה ולאילו אכילה ושתייה. הרי הן חשובין כבהמה וכחיה וכשאר שקצים ורשמים שברא חקב"ה על פני האדמה. מיד נתקררה דעתו ואין

1. עי' תיאודור במאמרו הנ"ל עמ' 558. ועי' במאמר ממדרש משלי, המובא בעמוד הקודם.

מכלה אותם. הא למדת שלא נבראו שקצים ורמשים בעולם אלא רפואה לבני אדם על הארץ: אמר לי. אתם אומרים אש אינה אלוה מפני מה כתיב בתורתכם אש תמיד (ויקרא ו. ו). אמרתי לו. בני כשעמדו אבותינו על הר סיני לקבל עליהן תורה לא ראו לא דמות אדם ולא דמות כל ברייה ולא דמות כל נשמה שברא הקב"ה על פני האדמה. שנאמר ונשמרתם מאד לנפשותיכם כי לא ראייתם כל תמונה ביום (דברים ד, טו). אלא אלהים אחד. הוא אלהי האלהים ואדוני האדונים (שם י, יז) שמלכותו קיימת בשמים ובארץ ובשמי השמים העליונים. ואתם אומרים אש אלוה הוא. אינה אלא כשבט. שנתנה לתשמיש לבני אדם על הארץ. משלו משל למה הדבר דומה. למלך בשר ודם שנטל את הרצועה ותלאה בתוך ביתו. אמר להן לבניו ולעבדיו ולבני ביתו. בזה אני מכה אתכם ובוזה אני מלקה אתכם ובוזה אני הורג אתכם. כדי שיחזרו בהם ויעשו תשובה. אם לא עשו תשובה ולא חזרו בם. בה מכה אותם ובה מלקה אותם ובה הורג אותם. לכך נאמר אש תמיד. ואומר כי באש ה' נשפט (ישעיה טו, ט). יכול אתה להשיבני ולומר לי. כי ה' אלהיך אש אוכלת (דברים ד, כד). אבל משלו משל. למה הדבר דומה. למלך בשר ודם שלא היו [בניו] עבדיו ובני ביתו נוהגין כשורה. אמר לבניו ולעבדיו ולבני ביתו. דוב אורב אני עליכם. ארי אני עליכם. מלאך המות אני עליכם מפני דרכיכן. לכך נאמר כי ה' אלהיך אש אוכלת הוא.

פעם אחת הייתי – לפניו כביכול סיפור אבטוביוגראפי, שכמותו מצויים אחדים בספר, אבל אין הסיפור מתקשר עם מה שנאמר לפני זה, ולחיסוף הוא נראה כמפסיק את הענין. שכן אחריו בא המשך הדרשה לפסוק 'מים יוצרו וגו'.

בכרך גדול שב עולם – אינו ציון מדויק. המצוי הוא כרך גדול של רומי, שבת נז ע"ב, מגילה ו ע"ב, איכיר הוצ' בובר ב. ז.
ת ש ח ו ר ת – המחבר משתמש במלה זו במובן אנגריא כפי שגם מתפרשת המשנה באבות במסכת כלה רבתי פ"ד: "הוי קל ראש זה המלכות ונוח לתשחורת זה אנגריא". קשירת התשחורת עם חקרים פרסים ועם השאלה בדבר השקצים אולי מסתברת מתוך אסוציאציה עם דברי הגמרא ברכות נו עא, "חזית דמשהרי לך פרסאי וגרבי בך ורעיי בך שקצי בחוטרא דדהבא". משונה הוא הפרט בסיפור, שמכניסים את האסיר לבית המלך ומראים לו שם מיטות מוצעות וכו'.

אמרתי אל נקמות. רמא"ש רומז לראש השנה לא ע"ב, אבל נראה לי, שהמחבר התכוון לברייתא ברכות נז ע"ב: "הרואה... בתי אומות העולם ביישובן אומר בית גאים יסח השם, בחורבנן אומר אל נקמות ה' אל נקמות הופיע". ולפני המחבר היה נוסח שונה, ועי' שו"ט צד, א.
סופר אתה... סופר במקום חכם מתאים בפי נכרי שמשתמש ב־*γραμμᾶτες* או ב־*Scriba*, אבל לא לחבר.

אמר לי אם תאמר לי דבר זה שאני אומר... יש להעדיף את גרסת דפוס ונציה, שאני שואל לך...".

מפני מה ברא... השלמתו של רמא"ש נראית מפקפקת, היא אינה לא בכ"י ולא בדיו. החבר אומר "אם תאמר לי דבר זה", לפי הגהתו של רמא"ש

הוא שואל ממנו שני דברים. יתר על כן, אין בדברים הבאים אחר כך משום תשובה לשאלה למה נבראו שקצים וכו', אלא יש כאן תשובה על השאלה, מדוע אין הקב"ה מכלה את הרשעים. צדק אפוא ר' אברהם שיק, בעל „מאורי אש“ ששאלת החבר מתחילה רק במלים „אתם אומרים אש אינה אלוה“.

אלהים דיין הוא... אינו אלא המשך הפסקה הקודמת „...ונלחם בגוים ההם“ והוא מסיים בנוסח דומה לפתיחה „ברוך המקום...“ וכדרכו הוא מרבה בכינויים.

וצדיק וחסיד... ספרי דברים פ' מט „נקרא צדיק שנאמר צדיק ה' בכל דרכיו... נקרא חסיד שנאמר וחסיד בכל מעשיו“. אמת כלשון הכתוב ירמיהו י „וה' אלהים אמת“ (ועי' ויק"ר ו, ו, חו"צ מרגליות, עמ' קמה). „שהקב"ה נקרא אמת“ נמצא במדרש א"ב דר' עקיבא (יעלינק בית המדרש חלק ג, עמ' 12, חו"צ ווערטהיימר, בתי מדרשות כרך ב, עמ' שמג).

לעולם ולעולמי עולמים... ספרי דברים, פסקה שו: „ומנין לאומר יהא שמה רבה מברך שעונים אחרים לעולמי ולעולמי עולמים ת"ל כי שם ה' אקרא חבו גודל לאלהינו“. החמשך עד „והביאו לעולם“ כמו לעיל בפתיחה.

על מנת שיעבדנו בלב שלם... המחבר מדגיש את העבודה בלב כתכלית בריאת האדם, ולא כדברי ר' יוחנן בן זכאי „אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך כי לכך נוצרת“ (אבות ב, ט, ועי' ברכות ח ע"א). העבודה בלב היא התפילה כדברי הברייתא: „איווהי עבודה שבלב הוי אומר זו תפילה“ (תענית ב ע"א). בוודאי הסתמך על הכתוב „עם זו יצרתי לי תהילתי יספורי“ (ישעיה מג, כא), המתפרש בבמדבר ה, ח: „ששאל נבראו לומר תהילתו של הקב"ה“, ומחברנו העביר כדרכו (עי' לעיל עמ' [9]) את הדברים מעם ישראל ליחיד שבישראל. המחבר שואל את השאלה, אם אלהים יודע מה שעתיד להיעשות, למה הוא מניח את הבריות המתחייבות כלה לפניו. ועל התשובה הראשונה „צופה לטובה ואינו צופה לרעה“ הוא מוסיף כעת „הריהם חשובים כבהמה...“.

שלא נבראו שקצים... כלומר הקדים רפואה למכה ואין הוא מכלה את בני האדם הרשעים. בתשובה זו נסתיימה הפסקה והמשכה הוא „ד"א ימים יוצרו... וברור ש„סליק פרקא“ אינו במקומו (עי' רמא"ש, עמ' 90), לפני שנדון בפסקה זו נחזור לוויכוחו של המחבר עם החבר.

סיפור זה שימש אחת הנקודות העיקריות בוויכוח על זמנו ועל מקום חיבורו של הספר. יעקב מאן¹ קבע על פיו, שס"א נתחבר במחצית השנייה של המאה החמישית, כשהיהודים סבלו רדיפות דתיות בפרס בימי יודגרד השני ובימי פרוז מלכא רשיעא. הוא אף תמה על החוקרים אשר ייחסו את הספר לתקופה מאוחרת יותר ושאל, איך יכלו להתעלם מהמקום הזה. אבל אם נתבונן לפי דרכנו לסיפור ונבאר את הוויכוח, נכיר שאין כאן עובדה היסטורית אלא סיפור דמיוני. כבר עמדנו על כמה קווים בפתיחה, המעידים על כך², החבר

1. H.U.C.A. כרך ד' עמ' 302.

2. גם א' אפטוביאר במאמרו בספר הויכוח לכבוד קוהוט 1985, עמ' 10, מעיר, שאין ליחס משקל רב למדיי לרכי הביטוי הפיוטיות של בעל סא"ר; אבל הוא מסיק מסקנות רק במידה שהוא דוחה את דברי מאן.

מביא ראייה מן התורה לעבודת האש, המחבר משיב בניחותא וקורא לשואל — התשחורת שתפס אותו — בני. התשובה היא מהפסוק בדברים, ולמעשה היא מסתיימת במלים „ואתם אומרים אש אלוה הוא“, המלים „אינה אלא כשבט“ והמשל שלאחר כך מתאימים יותר לקושיה השנייה, שאותה לימד המחבר את החבר בלשון „יכול אתה להשיבנו ולומר לי“. על כל פנים הסיום „לכך נאמר אש תמיד“ קצת תמוה הוא, ואולי אפשר לרמוז לויק"ר ז, ו לפסוק „ואש המזבח תוקד בו... אמר ר' לוי נומס הוא וקילוסין הוא שכל מי שמתגאה לפני המקום אינו נידון אלא באש“. שני המשלים אינם אלא וריאציות של אותו מוטיב, וכמו משלים רבים אחרים שבחיבור חסרים הם אותו אופי מציאותי, המציין את משלי המלכים של מדרשי חז"ל כפילות הביטויים מצויה לרוב גם בסיפור זה כגון: „לא דמות אדם ולא דמות כל נשמה“, „בוה אני מכה אתכם ובוה אני מלקה אתכם ובוה אני הורג אתכם“.

דוב אורב אני עליכם, ארי אני עליכם — ביטויים אלה לקח המחבר מאיכה ג. י: „דוב אורב הוא לי אריה במסתרים“, וכנראה פירש את הפסוק, כאילו כתוב בו: „דוב אורב הוא לי, אריה אורב הוא לי במסתרים“. לאור כל הדברים האלה מתעוררת השאלה, אם כל סיפורו של המחבר הוא משל פחות מאשר משליו המפורשים. מגמת הסיפור היא להרחיק פירוש אנטרופומורפי מדברי הכתוב שנגדו טענו לאו דווקא חברים. מן הראוי להזכיר דברי רס"ג בספר האמונות והדעות מאמר ב' (הוצ' סלוצקי, עמ' 49): „ומהם מה שאמר הכתוב כי ה' אלהיך אש אוכלה היא ואבאר שרוצה בזה שהוא כאש שורף למי שכפר וכיחש“; ושם מאמר ז, עמ' 109: „וכמצאנו לאומרו כי ה' אלקיך אש אוכלה על דרך הדמיון והקירוב אומר כי עונשו כאש אוכלה שהיא שורפת מהרה“. ברם גם מי שרוצה לראות בדברי המחבר מעשה שהיה, כלומר ויכוח עם עובדי אש אין בו עדיין סימן לקביעת זמנו. תפיסת בן אדם על ידי תשחורת אין בה ראייה לרדיפות. הדת הפרסית לא בטלה עם כיבוש האיסלאם ודווקא עם ירידתה ממעמד של דת שליטה גבר כנראה הוויכוח עם דתות צרות ויריבות. בתקופה שלה מיחס מאן את הספר לא התווכחו החברים, אלא האשימו ורדפו, ואין בתלמוד הבבלי רמז לוויכוחים עמם.³ דווקא מהמחצית השנייה של המאה התשיעית הגיע לידינו ספר פרסי כתוב בלשון סחלווי, המכיל ביקורת של דתות אחרות ובתוכן של דת ישראל.⁴

ה. דבר אחר ימים יוצרו [וגו']. זה יום שביעי לעולם. לפי שהעולם הזה הווה ששת אלפים שנה. שני אלפים תהוה. שני אלפים

1. ראה לדוגמה להלן ס"ב עמ' 12. משלו משל למה הדבר דומה למלך בשר ודם שהיו לו בנים גדולים מהם בעלי תורה מהם בעלי משנה...“.
2. עי' לעומת זה במדרש מניין הו"ל ווערטהיימר מכ"י תימני, בתי מדרשות חלק ב, עמ' סג: „הקב"ה הוא אש שנאמר כי ה' אלהיך אש אוכלה“ והעיר שם בהערה לדברי רס"ג חז"ל.
3. דרמסטטר REJ Textes Pehlevis relatifs au Judaïsme כרך יח, 1—18, על השאלה, אם חייו אלבכלי הושפע מהחיבור הזה, ראה פווננסקי, הגורן ספר ז, עמ' 118, יוליוס גוטמן, ספר היובל לכבוד מארכס, עמ' צה.
4. אין כל יסוד לראות בסיפור על ר' אידית, סנהדרין לח ע"ב, דווקא ויכוח עם עובדי אש, כפי שעשה זאח ש' פונק Die Juden in Babylonien ח"ב, עמ' 115.

תורה. שני אלפים משיח. בעונינו שרבו נכנס עלינו שעבוד בתוך שני אלפים של ימות המשיח ויצא מהן יותר משבע מאות שנה. שנאמר עשה ה' אשר זמם (איכה ב, יז) וכשם שאנחנו עושים שנה אחת שמיטה לשבע שנים כך עתיד הקב"ה לעשות שמיטה לעולם יום אחד. שהוא אלף שנים. שנאמר כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול (תהלים צ, ד). ואומר והיה יום אחד הוא יודע לה' לא יום ולא לילה (זכריה יד, ז) זה יום שביעי לעולם. והיה לעת ערב יהיה אור (שם) זה העולם הבא. שנאמר והיה מדי חדש בחדשו (ישעיה סו, כג). ואומר מזמור שיר ליום השבת (תהלים צב, א) לעולם שכולו שבת:

לפי שהעולם הזה... הוא תני דבי אליהו. סנהדרין צ"ז א', ע"ז ט' א'.

בעונינו שרבו... בגמרא „ובעונותינו שרבו יצאו מה שיצאו“.

יותר משבע מאות שנה... כבר כתב רבינו אלחנן בתוספותיו לע"ז שם: „ובימי רב ענן שלמד לו אליהו לא פש כולי האי ושום סופר הגיהו באותו סדר אחר כך“. גם מי שאינו מודה שלפנינו סדר אליהו של רב ענן, מוכרח להסכים לדבריו. וראיה ניצחת לכך בילקוט מכירי לזכריה יז, ז'. הוא העתיק מלה במלה את הדרשה שלפנינו וציין כמקור „מדרש“. והנה שם נאמר „ובעונותינו שרבו נכנס עלינו שעבוד בתוך שני אלפים של משיח יצאו מהם שש מאות וששים וארבע שנה“. לפנינו אפוא תאריך 904 לסה"נ, והוא קודם התאריכים שבכ"י הוואטיקאנה, שהם 968 או 984². ברור גם שהמעתיקים שינו רק את התאריכים, שהיו מצויים בספר כפי שיצא מידי המחבר, שכן מדרכו לחשב את חשבון הזמנים וחשבונותיו מוכרחים על ידי הענין שבדבריו. לעולם שכולו שבת... במלים אלו מסתיימות הדרשות לפסוק ימים

יוצרו ובמה שסיים הוא פותח את הפרק השני של ספרו. נדמה לי, שלא נרחיק לכת אם על יסוד חפירוש של הפרק הראשון של הספר – והדברים הלכו והתאשרו לי במידה גדולה עוד יותר בשאר הפרקים – נגיע לכלל מסקנה, שהבדלים וסתיבות בדברי סא"ר מלשון התלמודים והמדרשים אין בהם כדי להוכיח על מקורות אחרים שהיו לפניו. הם מסתברים מתוך סגנונו ודרך עבודו של מקורותיו. הכרה זו מבטלת את טענותיהם של המקדימים את הספר לתלמוד הבבלי ואפילו לתלמוד הירושלמי. ונהפוך הוא הדבר: מערכת מחשבותיו, סגנונו ולשונו, כולם מראים קרבה מובהקת לא רק למדרשים כמו ויקר, שהש"ר וקה"ר, אלא גם למדרש משלי ולאותיות דר' עקיבא.

1. רמא"ש בהקדמתו הגרמנית, עמ' IV, כותב על ילקוט המכירי: „באוסף זה מיוצגת כל הספרות התלמודית המדרשית רק ס"דא שלנו חסר בו“. גראניוף במחזורתו, עמ' 180, ציין למדרש תהלים צ, יז; ואמנם בוגר הביא שם, הערה צה, דרשה דומה מתוך כ"י אבל לא אותה העתיק בעל הילק"מ.

2. ע"י סא"ר להלן פ"ז, עמ' 87; פכ"ס, עמ' 168; וע"י שם בהערות רמא"ש, הערה 82, בהקדמתו הגרמנית ראה רמא"ש בתאריכים אלה את זמן העריכת הסופי (Schlussredaction) של החיבור, שחל אפוא בזמנו של רב שרירא גאון, והוא שמח על כך, שכ"י הוואטיקאנה נכתב בסך הכול כשמונים ותשע שנים אחרי העריכת הסופית. אבל במבוא העברי, עמ' 92 ועמ' 83, חזר בו מדעת זאת, וראה בתאריכים, „הוספה בגיליון איזה מעתיק“.

תִּיקוּנֵי וְנוספֹת

למאמרו של א"א אורבך :

בעמוד האחרון [15] אחרי „ולאזויות ד"ר עקיבא" נשמט סימן להערה 3.

ושם בסוף, בהערות הוסף :

3. ועי' בדברי ג' שלום, ספר אסף, עמ' 463—464.

הפרשן הלוחם של ימי הביניים

מנחה שלוחה לפרשן הלוחם של ימינו,
פרופיסור נ"ה סורסני

1. פרשני־המקרא שלנו הם בני־אדם צנועים. הם מפרשים את המקרא לפי שיקול־דעתם ועל יסוד ראיות ממקומות מקבילים שבמקרא — ומסתפקים בזה. מי לנו גדול ממי שזכה לשם „פרשנדתא“ — רש"י, הגדול והנערץ שבמפרשים? — ומפרש גדול ונערץ זה כמעט שאינו נכנס לפולמוס כדי להכחיש את אמיתות־פירושיהם של המפרשים, שקדמו לו, אלא הוא מקווה את דעתו בפירושו בנחת ובצניעות, פעמים ברזו לפירושים, שקדמו לפירושו, ופעמים אפילו בלא רמז כל־שהיא. והוא מזכיר שמות של מדקדקים ופרשנים רק במקום, שבזה הוא מאשר ומחזק את דעתו, ולא במקום, שהוא חולק על פירושי־אחרים.

נכדו בן־בתו של רש"י, ר' שמואל בן מאיר, שידוע יותר בשם רשב"ם, נוהג אחרת. פרשנותו היא מלחמה בלתי־פוסקת בפרשנות של אחרים. על־פי רוב הוא רק מרמז, שה„אחרים“ טעו בפירושיהם ו„לפי הפשט“ הפירוש הוא כך וכך; אבל לעתים קרובות הוא לוחם בפירושים הבלתי־נכונים מלחמת־תגרה, מכנה את מפרשיהם כינויים חריפים ומבטל את פירושיהם על־ידי ביטויים של זלזול ושל גנאי. כאילו אין בינו לביניהם חילוקי־דעות בדברי־תורה, אלא יש כאן מחלוקת, שחיי־הדת או אף חיי־האומה תלויים בה.

הרשב"ם היה לא רק נכדו של רש"י אלא גם תלמידו. ופעמים הרבה הוא מפרש את דברי־התורה כפירושו של רש"י, סומך עליו ומעיר את הקורא, שכמה דברים אין הוא, הרשב"ם, צריך לפרש, מפני שכבר נתפרשו על־ידי רש"י זקנו, שהוא מזכיר אותו בכבוד גדול (עיין להלן) ואף־על־פי־כן הוא חולק עליו בפירושים הרבה, ופעמים הוא בא מתוך חילוקי־דעות אף לידי הטחת־דברים נגד האדם הגדול, שהוא רבו ומרו, שנתפאר בו ומצא לנכון להשלים מה שלא הספיק הקב הגדול לסיים, כמו, למשל, את סוף הפירוש לבבא בתרא מדף כט ע"א עד סוף המסכת, שלא הספיק רש"י לפרשו עד שמת, את הפירוש למסכת מכות מדף יט ע"ב, ועוד. הרי שהיה הרשב"ם גם תלמודי גדול ומתוך רוב כבוד לִקְבו הגדול השלים את פירושו לִמְסָכוֹת תלמודיות, ואפשר שהרשב"ם חיבר גם את פירוש הספרים עזרא ונחמיה, וכן גם השלים את הפירוש לדברי־הימים, פירוש, שהוא מיוחס כולו לרש"י, ודאי, שלא בצדק.

ועם כל הכבוד והיקר, שרחש הרשב"ם לרש"י כמו לפרשן גדול ולתלמודי גדול יותר ויותר, רוב פירושו של רשב"ם לחמישה חומשי־תורה הם ניגוד גמור לפירושו של רש"י.

והיחס החיובי והשלילי כאחד לדרך־פרשנותו של רש"י נתגלה בפירושו של הרשב"ם לשני ספרים. הפירוש האחד, הוא כנראה, מימי־נעוריו של הרשב"ם

והשני מי־זקנתו. אלה הם שני הפירושים לשתי המגילות היקרות שבכתבי־הקודש, שכבר הרגיש המדרש בניגוד הפנימי שביניהם (כשאדם נער אומר דברי זמר, הזקין אומר דברי־הבלים): בפירוש לשיר־השירים ובפירוש לקהלת, ש'א' ו'ל' נק' הוציא את שניהם ביחד בשנת תרט"ו (1855) בכרך אחד.¹ בפירוש לשיר־השירים הולך רש"בם כולו בדרכו של רש"י. שיר־השירים אינו אלא שיחה בין הקדוש ברוך הוא ובין כנסת־ישראל, ובו מתואר מצבו של ישראל בימי טובה ובימי־רעה. לא כן בפירוש לקהלת: בו עזב הרש"בם את דרכו של רש"י ונעשה פרשן פשטן גמור. די להזכיר, שהביטוי „הַלְהַבְלִים“, שחוזר ונשנה בקהלת, אינו, לדעת המפרש, של מחבר ספר־קהלת עצמו, אלא תוספת, שהקדים לפתגמים מי שסידר את הספר בצורתו שלפנינו, ושהרש"בם מפרש פירוש פשטני מוחלט את כל הפתגמים שבקהלת, שיש בהם ספקות בטובו של סדר־העולם ודברי־ייאוש על כל הנעשה בעולם־המצויאות.

II. אבל הפרשן הגדול, שאינו רק פשטן בלבד אלא גם לוחם אמיץ, נתגלה בייחוד בפירוש הרש"בם על התורה.

וקודם כל אביא את הדברים המפורסמים פחות או יותר של הרש"בם, שכתב על פשוטו של מקרא בתחילת הפירוש לפרשת־וישב (בראשית, לו ב):

„אלה תולדות יצקב. ישכילו ויבינו אוהבי־שכל מה שלמדנו רבותינו (שבת סג ע"א, ויבנות יא ע"ב וכד ע"א), כי אין מקרא יוצא מידי פשוטו, אף כי עיקרה של תורה באת (באה"א או „באתה“) ללמדנו ולהודיענו ברמזות הפשט ההגדות וההלכות והדינים על־ידי אריכות־הלשון ועל ידי שלושים ושתיים מידות של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי ועל־ידי שלוש־עשרה מידות של ר' ישמעאל, והראשונים מחוץ חסידותם נתעסקו לנטות אחר הדרשות, שהן עיקר, ומחוץ כך לא הורגלו בעומק פשוטו של מקרא. ולפי שאמרו חכמים: „אל תרבו בניכם בהגיון“² ואף אמרו: „העוסק במקרא מידה ואינה מידה, העוסק בתלמוד אין לך מידה גדולה מווי' (בבא מציעא לג ע"א), ומחוץ כך לא הורגלו כל־כך בפשוטן של מקראות, וכדאמ' (וכמו שאמרנו) במסכת שבת (שם סג ע"א): „הוינא בר תמני סרי שנין וגרסינ' כולא תלמודא, ולא הוה ידענא, דאין מקרא יוצא מידי פשוטו“ (היינו בן שמונה־עשרה שנה ולמדתי את כל התלמוד, ולא ידעתי, שאין מקרא יוצא מידי פשוטו). וגם רבינו שלמה אבי אמי, מאיר עיני־גולה, שפירש תורה ונביאים וכתובים, נתן לב למרש פשוטו של מקרא. ואף אני, שמואל ברי' מאיר חתנו וצ"ל, נתווכחתי עמו ולפניו, והודה לי, שאילו היה לו פנאי, היה צריך לעשות פירושים לפי הפשטות המתחדשים בכל יום“³.

1. דויד רוזין בהקדמתו העברית לפירוש רש"בם על התורה (עמ' XXI—XXII) מטיל ספק בשייכותם של שני הפירושים הללו לרש"בם מטעמים סגנוניים. אבל לי נראה, שאין יסוד מספיק לספק זה, בזמנים שונים של חיי־האדם אף סגנונו משתנה, ובפרט כשהוא צץ בנושאים שונים בתכלית כאותם של שיר־השירים וקהלת.

2. בברכות כח ע"ב, כתוב: „ומנעו בניכם מן ההיגיון“, וציטט הרש"בם על־פי הויתרון (בלא שעיין בגמרא. וכך נהג בהרבה מקומות בפירושו).

3. פירוש רש"בם על התורה בהוצאה המדוקדקת של דויד רוזין, ברסלאו תר"ם 1880, עמ' 19 ו על־פי הוצאה זו אני מביא במאמרי זה את כל דבריו של הרש"בם בפירושו לתורה.

למדנו מכאן שלושה דברים: א) אין פשוטו של מקרא מונע מלקבל את הדינים וההלכות ואת הדרשות והאגדות, שהסיקו חכמי ההלמוד והמדרש מן הכתובים ורמיזותיהם, ומלהתנהג על פיהם; ב) אף-על-פי-כן פשוטו של מקרא במקומו עומד, וג' שרשי, "מאיר עיני-גולה", הודה בכבודו ובעצמו, שאילו היה לו פנאי, היה מחבר פירושים חדשים על דרך הפשט, "לפי הפשטות המתחדשים בכל יום".

ודאי, במקומות הרבה מקבל רשב"ם את פירושו של רש"י בפירוש או בשתיקה. כדבר מובן מאליו. בתחילתה של פרשת-משפטים מקדים רשב"ם דברים אלה: "ידעו ויבינו יודעי-שכל, כי לא באתי לפרש הלכות אעפ"י שהם עיקר, כמו שפירשתי בבראשית, כי מיתור המקראות נשמעין ההגדות וההלכות, ומקצתן יימצאו בפירושי רבינו שלמה אבי אמי זצ"ל. ואני לפרש פשוטן של מקראות באתי ואפרש הדינים וההלכות לפי דרך ארץ. ואעפ"כ ההלכות עיקר, כמו שאמרו רבותינו²; הלכה עוקרת משנה"³. ומיד אחר הדברים הנמרצים הללו הוא מפרש: "שארה, כסותה ועונתה" (שמות כא, י); "שארה" — מוונות, "כסותה" — מלבושים, ו"עונתה" — בית-דירה לפי הפשט, כי המ"ם של קעון כמו מ"ם של מקום ושל מלון. שאינו עיקר; הרי מזון וכסות [ומעון]⁴. ופשט מוצלח זה מתנגד לכתובות מז ע"ב, ואף למכילתא לכתוב זה.

ופשט מתנגד לפירושיהם של כל המפרשים עד רשב"ם הוא: "ונברכו בך כל משפחות האדמה" (בראשית יב, ג; כח, יד) — "לשון מברך ומרכיב, כלומר, יתעברו במשפחתך משפחות-האדמה, שהרי משקל רפי הוא"⁵. וכזה הוא גם הפירוש: "לא שערום" (דברים לב, יז) — "לשון לשעירים, אשר הם זונים אחריהם" (ויקרא יז, ז).

בתחילת פרשת-תרומה מקדים הרשב"ם דברים ברורים אלה: "פרשיות של משכן, חושן ואפוד, אם אקצר בפירושן, יימצאו בפירושי רבינו שלמה זצ"ל"⁶. ואף-על-פי-כן הוא אומר בפרשת-תצוה (שמות כח, ו): "אפוד וחושן זקני פירשם. אך אני אפרש בהם דברים שלא נתפרשו"⁷. ובאמת בפירושם של דברים, שאנו קוראים להם Realia, אנו מוצאים אצל רשב"ם הבנה עמוקה ומקורית כביטויים המקראיים הקשורים בהם, שמתוך כך הרשב"ם מחדש הרבה ומקביר הרבה. למשל: "פי תחרא" (שמות כח, לב) הוא מפרש: "פי ראשו — פתח, שמכנים ראשו כשלא יבשו; בתוכו — באמצעיתו למעלה, להבדיל כעין מלבושים של גלחים; לא יקרע — לא יפתח בית-צוארו למטה כעין מלבושים שלנו, אלא למעלה, שבשעת אריגה מניחים בו [בית-] צואר"⁸. כל זה הוא חידוש לעומת שאר המפרשים, ובפרט ההשוואה ל"מלבושים של גלחים, להבדיל". וקצת למעלה מזה מפרש הרשב"ם: "את האורים ואת

1. פרשת יושב, הוצאת רוזין, עמ' 49.

2. בסוטה טו ע"א, נאמר: "הלכה עוקבת מקרא". ועיין על כך ד' רוזין

בהוצאתו, עמ' 113, הערה 3.

3. רשב"ם על התורה, עמ' 114; 4. שם, שם;

5. שם, עמ' 12 ועמ' 35-36; 6. שם, עמ' 123;

7. שם, ראש עמ' 131; 8. שם, עמ' 133.

התומים — כעין השבעות של שמות בדבר הק' (הקדוש). שהיה נותן בחושן להגיד משפטן וצורכיהן". והוא מוסיף: „אם האומות מגידים להם תרפים וקסמים שלהם ברוח טומאה, להבדיל כמה הבדלות בין טומאה וטהרה קל וחומר לקדושה שמגדתי¹. וכן הוא אומר על הכתוב: „ותגנוב רחל את התרפים“ (בראשית לא, יט) — „שלא יגידו ויודיעו ללָבָן, שרוצה יעקב לברוח“, והוא מסתייע בכתובים: „כי התרפים דיברו אָנָן“ (זכריה י, ב) ו„אין אִיפוד ותרפים“ (הושע ג, ד) — מקיש תרפים לאִפוד². בן-זמנו, זמן ימי-הביניים, הוא הרשב"ם, והוא מאמין, ש„תרפים קוסמים מגידים לאומות ברוח הטומאה“; ולנסות את ישראל, אם יהיו שלמים באמונתם, נתן ה' כוח ברוח הטומאה להגיד עתידות³. דויד רוזין מבאר עובדה תמוהה זו מתוך רוח דורו של הרשב"ם, שהיה מלא משפטים על מכשפים ומכשפות ורדיפות של כל מיני „כופרים מחמת כל מיני אמונות תפלות“⁴. ואני הייתי אומר, שעצם ההתעניינות של הרשב"ם באמונות של הגויים והשוואתן לאמונות של ישראל, אפילו עם „להבדיל כמה הבדלות בין טומאה וטהרה“, מעידה על מבט רחב של תלמודי גדול זה, שמרוב ענוותנות היה מהלך בעיניים מושפלות לארץ, ופעם אפילו נכנס בלא ראייה לעגלה טעונה בהמות⁵; ואף-על-פי-כן היה מסתכל בכל הנעשה גם בעולם השפל, עולם-המציאות. דוגמה אחת לכך: על הכתוב: „ואויבי ה' כיקר-כרים, כלו בעשן“ (תהלים לו, כ) הוא כותב: „כמניעת שדי-תבואות, שמשפטים ברגע אחד סמוך לקציר וכו', וסופן משחירים. ואני כך ראיתי בקציר“⁶. ומתוך גדולתו בתורה היו פונים אליו בשאלות בנוגע לדברים מפליאים שבמקרא. כך פנו אליו, למשל, ב„אניוב בכרך לושדון“, כלומר, בלוֹדֶן (Loudun), במחוז אַנְזֹ' (Anjou) בצרפת, בדבר ההתחלה של פרשת-מטות⁷. הוא ידע לאטינית ובוויכוחיו השתמש בוולגאטה, שהיא התרגום הלאטיני של התנ"ך המקובל אצל הקתולים. הוא התנגד לתרגום הלאטיני של „לא תרצח“ (שמות כ, יג) — Non occides, וכן גם לתרגום זה של „אני אמית ואחיה“ (דברים לב, לט): Ego occidam et ego vivere faciam; ועל תרגומים אלה אומר הרשב"ם: „הם (הגויים המתרגמים) לא דקדקו“⁸. אבל בתרגום אחר של הוולגאטה נלחם הרשב"ם, מפני שהדבר נוגע באמונת-המשיח של היהדות והנצרות: בכתוב „עד כי יבוא שי"ה“ (בראשית מט, י) מתרגמת הוולגאטה את המלה „שילה“ כמו „שליח“ (qui mittendus est), והוא המשיח השלוח לגויים („ולו יקהת עמים“). הרשב"ם התנגד לתרגום זה וכתב: „ופשט זה תשובה למינין, שאין כתוב כי אם שילה שם העיר, שאין לעז במקרא, ולא שָׁלוּ, כתוב כאן כדברי העברים (אונקלוס ורש"י) ולא, שליח“ כדברי הנוצרים⁹. ותשובות למינים (לנוצרים) יש בפירושו לתורה הרבה.

1. שם, שם, בראש-העמוד. 2. שם, עמ' 59.

3. שם, עמ' 137, בעניין הגל (שמות לב, א-י).

4. עיין: D. Rosin, Rabbi Samuel ben Meir (רשב"ם) als Schrift-

erklärer, 1880, SS. 117—120.

5. הגהות מרדכי למסכת עירובין, ח"א, סימן רעד.

6. פירוש-התורה, עמ' 227 למטה; 7. שם, עמ' 104.

8. שם, עמ' 111 למטה; 9. שם, עמ' 72.

למשל, בקשר עם הפסוק „וינצלו את מצרים” (שמות יב, לו–לו).¹ ובעניין קנצפור (דברים כב, ו) הוא אומר בקשר עם הכתוב: „לא תקח האם על חבנים — לפי דרך ארץ ולפי תשובת המינים כבר פירשתי וכו’, שדומה לאכזריות ורעבנות לקחת ולשחוט ולבשל ולאכול אִם ובנים יחד”.² וכן הוא אומר על הרבעה כלאיים ווריעת-כלאיים ובגד-כלאיים שעטנו (ויקרא יט, יט): „לפי דרך-ארץ ותשובת-המינים: כשם שציוה הכתוב, שכל אחד ואחד יוציא פרי למינהו במעשה-בראשית, כך ציוה להנהיג את העולם בבהמות ובשרות ואילנות וגם בחרישת שור וחמור, שהם שני מינים, וגם בצמר ופשתים, שזה מן בהמות וזה מן קרקע וגידוליו, ולמינים אמרתי: הצמר צבוע והפשתן איננו צבוע וקפיד בבגד של שני מראות, והודו לי”.³ וכשם שהיה תקיף בתשובותיו למינים, כך היה חמור ביחסו לרשעים. על „ואהבת לרעך כמוך” (ויקרא יט, יח) הוא אומר: „אם, רעך, אם טוב [חוא], אבל אם הוא רשע [אין] לאהוב אותו אלא לשנאו, כדכתיב (משלי ח, יג): „יראת ה’ שְׁנֵאת רע”.⁴ לא הוציא את הגויים מכלל אהבת-הרע, אלא הוציא מכללה את הרעים ואת הרשעים, נגד הנצרות, שהטיפה לאהוב גם את הרשע הסותר על לחייך הימנית והגוזל את מעילך.

III. מדקדק גדול הוא הרשב”ם, כפי שאנו רואים מתוך ההערות הדקדוקיות המרובות שבפירושו, אף-על-פי שהוא נשען רק על המדקדקים העבריים של זמנו וקודם זמנו, ולא על המדקדקים והמפרשים, שכתבו ערבית. או גם ערבית, ושלא ניתרגמו ספריהם לעברית. אבל הוא מקורי בהרבה מהערות-הדקדוק שלו. הרי משל אחד מהרבה: על „נקוד” (בראשית ל, לב) הוא אומר: „נראה לי טלאי הקדקוד והצואר, שהרי, ויקוד’ הוא על שם הקדקוד, כמו, עקוד’ ברגל על שם, ויעקוד את יצחק” — קשירה ברגלי”.⁵ ש„נקוד וטלוא” הוא „על שם הקדקוד” — בזה אפשר להטיל ספק, אבל במה שנוגע ליחס בין „ויקוד’ לבין „קדקוד” כמעט אין ספק בדבר, שצדק הרשב”ם.

הפשטנות שלו מפליאה כמעט תמיד ביושר-השכל שבה: „ויבוא יעקב שלם” (בראשית לג, יח) מפרש הרשב”ם: „אל עיר, ששמה שלם”, ולא כפי הדרש, שהביא גם רש”י, שהרי מי שמפרש „שלם בגופו, שלם בממונו, שלם בתורתו” טועה הוא לפי הפשט, שאין דרך המקרא לדבר כך. וגם מה צורך? וכי בשביל מיעוט דורון, שנתן לצשיו, הוצרך לכתוב כן?⁶ או, למשל, על „בת מיוהב” (שם לו, לט) אומר הרשב”ם: „אינו מדקדק לפי פשוטו בשמות כל-כך”⁷ — ובזה דחה ממילא את פירוש-התרגומים ואת הדרש בבראשית רבה, שהביא גם רש”י.

1. שם עמ’ 97, ושם הערה ז’ של ד’ רוזין.

2. פירוש התורה, עמ’ 220, ועיין גם-כן עמ’ 121.

3. שם, עמ’ 161.

4. שם, עמ’ 161, ועיין על כך שם, הערה פ של ד’ רוזין לפירוש של כתוב זה.

5. שם, עמ’ 161.

6. שם, עמ’ 161–162.

7. שם, עמ’ 161.

את שנאתם של כל שאר בני-יעקב ליוסף אחיהם מבאר רשבים בפשטות וכדרך-הטבע, והוא מסיים: „פשטנים אחרים לא עמדו על העיקר“¹. וקשה לקבוע, לאילו „פשטנים“ הוא מרמו, שהרי נתברר, שהרשבים לא ראה את פירושיו של הראב"ע על התורה, בשעה שחיבר את פירושו שלו. וכך קשה גם לקבוע, למי הוא מרמו במה שכתב מיד אחר הפסקה המפורסמת, שהובאה למעלה, בדבר הוויכוח שלו עם רש"י בתחילתה של פרשת-וישב: „ועתה יראו המשכילים מה שפירשו הראשונים: אלה תולדות יעקב — אלה מקראות ומאורעות, שאירעו ליעקב. והנה זה הבל“². הפירוש, שהביא הרשבים על כתוב זה בשם „הראשונים“, מצוי כלשונו כאן בפירושיו של הראב"ע, אבל הראב"ע היה בן-דורו של הרשבים, ואפילו צעיר קצת ממנו, והא"י יאמר על הראב"ע „הראשונים“? — ולפיכך שיער דויד רוזין³, שכוונתו של הרשבים היא לרש"י, שאף בפירושיו לכתוב זה יש, בתוך דְרָשִׁים אחדים, גם מקצת ממה שהביא הרשבים בשם „הראשונים“; ורש"י בשביל נכדו ודאי הוא מן „הראשונים“. ואין הרשבים חושש לומר על דבריוֹקְנוּ, שהוא קורא לו קצת למעלה מזה „מאיר עיני-גולה“: „והנה זה הבל“; אלא שלא קרא בשמו מפורש מפני הכבוד, עד כדי כך הגיעו אהבת-האמת של הרשבים וכוחה של הכרתו הפנימית באמיתות פירושיו שלו! —

אבל יש לרשבים ביטוי חריף יותר ויותר נגד רש"י.

בברכת-יעקב (בראשית מט, ט) כך מפרש הרשבים את הכתוב „מטרף בני עליה“: „את[ה]“, יהודה בני, לאחר שפליט מלטרופ טרף באומות ותכרע ותשכב בעיר, לא יבוא אויב להחרידך ולהקימך ממקומך. זהו עיקר פשוטו והמפרשו במכירת-יוסף לא ידע בשיטה של פסוק ולא בחילוק-טעמים כלל⁴. מי הוא „המפרשו במכירת-יוסף“? — התרגומים, המדרשים בראשית רבה ותנחומא — ורש"י בכבודו ובעצמו! — ולא חשש הרשבים הענותן מלכתוב, שלא התרגומים ולא המדרשים, ואף לא רש"י-פרשנדתא, לא ידעו בשיטה של פסוק ולא בחילוק-טעמים כלל! — כמה אומץ-לב וחוצפה של קדושה צריכים היו להיות באדם גדול זה, ששמו רשבים, כדי שיכתוב דברים קשים כאלה על מי שהעריך בכל לבו ונפשו והתיימר בכבודו הגדול כבן-בתו.

ולבסוף, עוד פירוש נועז מאד וגינוי חריף למעזים לפרש אחרת:

על הכתוב: „יהודה אתה יודוך אחיך שטות בידו. אלא לפי שגינה (יעקב) הרשבים: „המפרש ישבחוך אחיך שטות בידו. אלא לפי שגינה (יעקב) את (בניו) הראשונים ונטל מלכות מראובן ופיזר שמעון ולוי, אמר ליהודה: אבל אתה יתנו לך אחיך הוד-מלכות, כמו שמוכיח סוף הפסוק, וישתחוו לך בני-אביך. וכן: „ונתת מהודך עליו“ (במדבר כו, כ) — תן לו משירותך בחיך. וכן בדניאל (יא, כא): „ולא נתנו עליו הוד-מלכות“. וכן בשלמה כתיב הוד-מלכות: „ותן עליו הוד מלכות“ בדבריהימים (דה"א כט, כה). יודוך — ימליכוך, קְדָתִיב: על-כן עמים יהודוך“ (תהלים מה, יח): וכן „יושיעך“ (מלכים ב, כו) כמו „יהושיע“⁴.

זה כוחו של רשבים! — שהרי לא רק פשטן גדול היה פרשן גדול ומקורי

1. שם, עמ' 51; 2. שם, עמ' 49.

3. שם, עמ' 71; 4. שם, עמ' 70.

זה, אלא גם פרשן לואם. הוא מהלך בדרכו המיוחדת ואינו חושש מקסור מן הדרך, שסללו ראשונים, ואפילו הם בעלי-האגדה ובעלי-ההלכה שבתלמוד ובמדרש, ואפילו רש"י זקנו הנערץ ביניהם. ורק בדבר „נגעי-אדם” ו„נגעי-בגדים” שבתורה, בפרשיות „תזריע-מצורע” (ויקרא יג, ב), בהם „אין לנו אחר פשוטו של מקרא כלום ולא אחר בקיאות דרך-ארץ של בני-אדם, אלא המדרש של חכמים וחוקותיהם וקבלותיהם מפי החכמים הראשונים”¹.

IV. ואומץ-לבו של הרשב"ם בפרשנותו הפשטנית-הלוחמת נתגלה עוד בתחילת פירושו על התורה.

ידוע הדבר, שמפירוש הרשב"ם לחמישה חומשי-תורה נשאר בעולם (לכל הפחות, היה קצוי עד שואת-הנאצים יימח שמו) רק כתב-יד אחד ויחיד בספרייה של בית-המדרש לרבנים בבקסלאו, וזהו כתב-היד, שהוציא לאור בדייקנות מרובה החוקר דויד רוזין, שהיה פרופיסור בבית-מדרש זה, ועל-פיו כתב רוזין את ספרו הגרמני החשוב בשם „הרשב"ם כמפרש-תורה” ואת המבוא להוצאה המשובחת. בראשו של סופס יחידי זה חסרים כמה דפים, שבהם היה כלול הפירוש „לבראשית”, „נח” ו„לך-לך”, באופן שכתב-היד מתחיל מפרשת-ויקרא. יש לשער, שקנאים דתיים השמידו את שאר כתבי-היד של פירוש-הרשב"ם, שאפשר, מפני ההתנגדות לחפשיות של פרשנותו לא היו מרובים בכלל. מפני-מה נתלשו בטוסס היחיד שבידינו הדפים הראשונים של פירוש הפרשיות הראשונות שבתורה דוקה? — מפני שבתחילת-הפירוש נמצא דבר שהחידים הקיצוניים לא יכלו לסבול אותו. וזה הדבר:

בספרייה המלכותית בִּמְיִן־כֶּן נמצאה תחילת הפירוש של הרשב"ם לבראשית, ואותה פירסם אברהם גיגר בקובץ „כרם חמד”, חוברת ח, עמ' 42 ואילך, ופרסם אותה שנית דויד רוזין בתיקונים ותוספות בראש-הוצאתו. ושם כותב הרשב"ם מיד על פסוק ראשון של פרשת-בראשית: „ענה אפרש פירושי-הראשונים בפסוק זה להודיע לבני-אדם למה לא ראיתי לפרש כמותם”². ולהלן הוא מבאר, ששקעת ימי-בראשית, והשבת בכללם, הם יום ולילה ולא לילה ויום, כמו שמצרך עמי-ישראל את הלילה הקודם ליום אל היום הבא אחר הלילה³. ודאי, לא נתכוון הרשב"ם להורות הלכה חדשה לישראל, שיש להתחיל את השבתות ואת המועדים מן הבוקר ולא מן הערב, כמו שלמדו חכמינו מן הכתוב: „מערב עד ערב תשבתו שבתכם” (ויקרא כג, לב). הוא רק בא לפרש פשוטו של מקרא — ואילו ההלכה היא אחרת והיא עיקר. אבל סוף-סוף זהו פירוש נועז ומסוכן, שהרי היו יהודים בזמנו, שבאמת שבת ומועד היו להם מבוקר עד בוקר⁴, והראב"ע, כשבא לידו פירוש הרשב"ם לתורה בשנת תקי"ח (1158), כשהגיע בדרך-נדודיו

1. שם, עמ' 155—156. ועיין על זה גם-כן: D. Rosin, op. cit., SS. 84—85.

2. פירוש התורה, עמ' 3; 3. שם, עמ' 5—7.

4. עיין במה שהביא ד' רוזין במבוא שלו לפירוש הרשב"ם, עמ' XXXI, חזרה 3.

מתוך „מסעות ר' בנימין מטוריללה”, שמצא באי קופירוס יהודים מינים, שמחללים ליל-שבת ושומרים ליל-ראשון.

ללונדון, נודעו כולו למקרא פירוש זה של הרשבים על תחילת-בראשית והביע את הודעויותו ב„איגרת השבת“ שלו. ואפשר, זוהי הסיבה, שלא נשאר אלא טופס יחידי בכתב-יד מפירוש-התורה של רשבים. ואף הוא קטוע בתחילתו, במקום שנמצא הפירוש על הפסוקים ד—ח של בראשית, פרשה א, ואגב תלישה זועמת נקרעו עוד דפים אחדים מן הפירוש עד פרשת-ויירא. איך שיהיה, אין לך הוכחה ברורה על אומץ-לבו, חושפ-רוחו ובהירות-שכלו של הרשבים מעובדה מפליאה זו.

מניין באה פרשנות חפשית, נועזת ולוחמת זו? אני משער, שרוחה החפשית של צרפת הדרומית, בייחוד של „פרובינציאה“ (Provence), שחכמיה הם שדאגו לתרגום של „מורה נבוכים“ מערבית לעברית, היא שגרמה בדרך ישרה או בעקיפים, גם לפרשנות החפשית של הרשבים. רק בספרד ובצרפת שלטה עוד בימי אבן עזרא והרמבם, בעצם ימיהביניים, רוח חפשית פחות או יותר בהשתוות אל שאר ארצות-אירופה, שהיו אז שקועות באפלה רוחנית. רק שם יכול היה ר' יעקב תם (רבינו תם), אחיו של רשבים, להחליף שירידידות עם בעל רוח חפשית כר' אברהם אבן עזרא. לא לחינם נלחמה אז הכנסיה הקתולית בצרפת בכל מיני כופרים כהאָלְפִינְגְּוִיס. הרשבים, שקרא לאטינית והיה בקי בוולגאטה והתווכח עם „המינים“ (הכמרים הנוצריים), ספג שלא מדעת מקצת מרוחה של חירות-חקירה זו, וחירות זו נתקשרה בפשטנות של רשם, אבי-אמו של הרשבים, ובזו של הפשטנים בני-דורו, ר' מנחם בן חלבו, ר' יוסף קרא (בן ר' שמעון, בן-אחיו של ר' מנחם בן חלבו) ושל עוד פשטנים שנשתקחו — ויצא לנו הפירוש הפשטני הנועז והנפלא של הפרשן הלוחם ר' שמואל בן מאיר, שעד היום אין דומה לו, לפירוש מקורי זה, ביושר-הגיונו, בחירות-מחשבתו ובמקוריות-השקפותיו עם כל דבקתו בתורה הכתובה והמסורה להלכה ולמעשה.

ירושלים, תלפיות, שבעה-עשר בתמוז, תשי"ז

עיון המשקלות בשירת ספרד

כיצד נתעיינו משקלות היתדות והתנועות בשירת ספרד?

שעה שבא משקל היתדות לשירה העברית עדיין הייתה לשון עברית קפולה בקיפוליה, ולא היה בה כדי פרנסת יתדות הרבה בבית מתוך רווח. נתבקש לפרט את הלשון לפרטיו של משקל השירה ולשקול את צורות הלשון בערכי משקל היתדות והתנועות. מעשה זה, שדרך עשייתו ביצירה השירית גופה, נעשה בידי המשוררים מדונש עד ר' יהודה הלוי, שבשיריו יצאה הלשון שקולה בטבעיות יתרה. והמשוררים בזמנים שלאחריו, כגון אלחריזי וטדרוס אבו אל עאפיה, כבר יכלו להשתעשע בלשונם, והלשון התנגנה במשקלותיה לפניהם מאליה. תיקון שוקלים זה נעשה בפנים של הלשון והשיר, ועיקרו של מעשה התיקון אנו מוצאים בשירי ר' יצחק אבן-כלפון.

קביעתה של הלשון בשוואים הנחים ובשוואים הנעים הייתה עיכובים למאזניו של המשורר כשבא לשקול את הלשון במשקל היתדות והתנועות. נדרש פקפוק לאותה קביעות לשם תקנת השקילה בלשון שעמדה בקישורה. מעשה דונש, שהניח את הנעים והניע את הנחים, הייתה בפריצת גדרים וקראו עליה תיגר¹. אבל אבן-כלפון רצה בעמידתה של הלשון, הלכך צמצם את המנהג של דונש ששיעבד את הלשון למשקל לחלוטין, ונתן את שליטתו של המשקל על הלשון לשיעורים, וקבע את הדברים בשיטה שיטורה בטבעה של הלשון העברית. וכך נראה לי עיקר שיטתו: כל שנשתנה בצורות הלשון מנתינת הראשונה מפני טעמים שבהיגוי, רשאי השוקל שירו לראות את השניו כאלו אינו ולהחזיר את הצורה לעיקרה. ואין לחפוס בהשבת דבר אל עיקרו לצורך השיר². ואלו דוגמותיהם של פרטי השיטה: חטף שעיקרו שווא נח אפשר לראותו כשווא נח, כגון: לְלַעֲנָה (פני תבלי), במקום: לְלַעֲנָה. חטף שעיקרו תנועה אפשר להחזירו לתנועתו העיקרית, כגון: וְהִבְאִיתִם (למי אפנה), במקום: וְהִבְאִיתִם. תנועה שעיקרה שווא נע אפשר לבטלה ויבוא שווא נע העיקרי כמקומה, כגון: לֶכֶן (נדיבתך רחבה), במקום: לֶכֶן³. שווא נע

1. עיי' תשובות תלמידי מנחם בן יעקב נ' סרוק, מהדו' שטערן, עמ' 21—30. ועיי' כחבים נבחרים לדור ילין, ח"ב, "להשגת תלמידי מנחם בן סרוק, עמ' 181—189.

2. עיקרה של שיטה זו היה מקובל גם על דעת ר"י אבן-גינא, שהיה בן זמנו, והוא מפורש בס' הרקמה (מהדו' וילנסקי, עמ' מ"ג).

3. עיי' ש' בהערה לבית י"א. הלפר, שהייתה השקפה בידו בעניין המשקל ודקדוק הצורות (עיי' במאמרו "היהודים תחת שלטון החליפים הפאטימיים", התקופה יה. עמ' 180), לא מצא פתרון לצורה זו וביקש לה סמך מן המשקל הערבי (עיי' ש, עמ' 182, הערה 6).

שביוֹד, הבטל מפני מים של בכלים חבא לפניו, יכול שיחזור לעיקרו, כגון: מִיָּגוֹנִי (חלי לבי).¹ תיקון שוקלים זה קיבלוהו המשוררים שבאו אחריו, והוא נהג כל ימיה של השירה הספרדית.

בימיו של אבן־כלפון, עד שלא נשקלה הלשון בערכי היתדות והתנועות שקילה מבוררת, היה צורך במעשי סיוע מן הצד שיסייעו למשורר לקבוע בבית שש יתדות (כגון משקל המרובה). לשם כך בא להעלות מתוך שכבות לשון קדומות שבמקרא את הצורות שיש בהן יתדות.² אף קבע את הדבר שיטה וחדש צורות חדשות על דרך הצורות הזרות.³ ריבוי השימוש בסממנים אלה המשיך על לשון גוונים של תימהונים. הקושי שבמשקל הוא שגרם שנבללו שכבות הלשון, וכל הצורות של המקרא עמדו על דרגה אחת לעניין השימוש בשיר. מפני המשקל באה הנטייה לתור אחר היתדות בעיקר במלות השימוש, שהן חוזרות בלשון הרבה, ואפשר להביאן בשעת דחק של משקל גם שלא לצורך גמור. על דרך לשון ארוכה.⁴ מטעם זה הועמדו על יתדות הרבה ממלות השימוש, ונדחו המלות המקובלות שאין בהן יתד.⁵

הדחק שבמשקל הביא את אבן־כלפון לידי יצירה בלשון, שהוצרך לצור צורות חדשות; בעיקר נתחדשו בידיו שמות במשקל פעילה, במקום שאף חחרו גרם לדחק.⁶

מכל מקום היה מעשה המשקל קשה על המשוררים, שכן בפרק זמן אחד באה לספרות העברית צורת שיר חדשה, והיו צריכים לסגל לשונם אליה בבת אחת, ולהרכיב חרוז ומשקל חדשים על השירה, שעד אותה תקופה לא ידעה גדרים מצומצמים כמותם. ומטבע הדבר, שכל מעשה חידוש כגון זה אינו פטור מן הקשיים. ולפי ששקד אבן־כלפון ביותר על תקנתה של הצורה, יש שהיה מתקלקל בשיר ובלשון.

הדחקים שנדחק אבן־כלפון בלשונו נראים בשיר „נמוגותי כדרכי הרשעה“.

1. בראוי ראה בזה שהמשקל ממקיע מדין הדקדוק. עי' מה שכתב על צורת מִיָּגוֹנִי, בהערותיו לשיר „זמן אסר בעור ליל רכובו“ לר"י הלוי (הערות לדיואן א עמ' 12): „היוֹד נהג ושמתי שויא תחתיה להיותו שו"א נע שלא כדין בעבור המשקל“.

2. כגון: יחֻזָּה („אהי פדיום“, ומקורו בנחמיה יא, יז). בְּנֹז (= בן) („חמסי על אהוב לבי“, עי' במדבר כג, יח). בְּמֹז (חלי לבי, עי' ישעיה מג, ב). לְמֹז („אהי פדיום“, עי' איוב כז, יד). תְּהֹז („הנקבצתם והעתרתם דברים“, עי' קהלת יא, ג, והוא משמש בלשון חזיל).

3. תְּקַכִּיל („פני תבלי“), תְּקֻסִּיף („לבבי מאורעיו בזכורי“, ע"ד תהי, פא, ו, והוא שם שם סרטי). תְּקֻסִּירַם („נשיא עמי“), לְקֻשִּיר („נקלותי והייתי בעיני“).

4. עי' שירת ישראל לר"מ אבן־עזרא, הרגום ביצ' הלפר, שער הארבעה עשר מקסוטי השיר, והוא שער מלים מיתרות שבביל המשקל, עמ' קפ"ג.

5. נדחה לְעַן ובא במקומו לְמַעַן („לך עיני“). נדחה אֵם פִּי ובא במקומו וְאֵם („אדוני את“). נדחה בְּעַל (בהוראות מי שיש בו מידה מן המידות) ובא במקומו אֲחִי, אָכְבִּי („חטאתי כמו ארץ רחבה“). נדחה אֲנִשִּׁי ובא במקומו מְתִי („מתי מוסר“). בשירי אבן־כלפון שהגיעו לידינו לא מצינו עוד. ואפשר היו בשירים שאבדו, ואם לא היו, משוררים שלאחריו הוסיפו לברר יתדות מתוך הלשון ונדחה אָכְבִּי ובא במקומו תְּכִי, ועוד שימש תְּכִי הרבה בשמעות פִּי. נדחה אֲמָנֶם ובא במקומו אָכְבִּי.

6. תְּרִיקָה („נדיבתך רחבה“), עֲנִיקָה („פני תבלי“), שְׂרִיקָה („נמוגותי בדרכי“).

ששקלו במשקל המרובה, היינו: מפועלים / מפועלים / פעולים, ותיבות חרוזיו הם שמות שצורתם פְּעִילָה, פְּעִילָה, פְּעִילָה. בשיר אמור לשון זה:

תִּפְשֹׁט זֹאת, וְזֹאת עָצָם תִּגְרֹם / וְזֹאת תִּמְחֹץ וְזֹאת תִּכְלָע בְּיָצָה (בית ג).
 ארבעה פעלים בבית, כל פועל מגיד מעשיה של כל יד מארבע ידיה של החיה המפורשת בבית ב. המעשים של שלוש הידים הראשונות אמורים בפועל בלבד, ואילו המעשה הרביעי אמור בפועל ואחריו שם הפעולה הגזור משורשו של הפועל. דרך זו של לשון מצויה במקרא, כגון: ויצעק צעקה גדולה ומרה עד מאד ו וכיו"ב. אבל שימושה צריכה גדרים. היא יפה, כשהיא באה לצורך חיווק הדברים, אבל אם אין בה חיווק, אין כאן אלא ייתור לשון וגרר מלים. שמא תאמר, אף כאן היא מוסיפה חיווק, אינו כן, שהרי לשון „בליעה“ כאן אינו למושג, אלא הוא שם הפעולה, וכלול בו גדר לשון יחיד של הפעולה, נמצא שיש כאן מיעוט במקום חיווק. ובמקרא בא על פי הרוב לוואי עם שם הפעולה², ומכל שכן שאין לשון זה כשר להיות מסממני השיר לשמש בו כל שעה³, ובשיר זה, שמניין בתיו שלושים וארבעה, באים לשונות כאלה באחד עשר בתים. שמא תשיב, הדגשה אין כאן, אבל יש כאן מנהג לשון של ימי, אף זו אינה תשובה, שאם מטבע שגור הוא מה טעם אינו בא אלא לשמש את החרוז, שבשיר זה לשון אחד בלבד בא בסוף הדלת⁴ ושאר עשרת הלשונות משמשים את החרוז⁵. לשונות דחוקים אלה הוכשרו בעיניו של אבן-כלפון מחמת דוחקו של החרוז והמשקל, שאותה שעה עדיין לא היתה הלשון מגומשת כדי להעלות מתוכה חרוזים מרובים. אותו דחק יש שהביאו גם לידי חידוש בצורות לשון⁶, ועדיין יש מקום לשאול, שמא קוצר לשון של יחיד הוא, שאין כוחו של אבן-כלפון גדול בשיר, ואין הלשון נמצאת לו לכל הפציו, אבל אין החיסרון מן הלשון עצמה ומשעתה. אף זו אינה, שכן מצינו דיחוקים אלה גם בשירי ר"ש הנגיד, ואף שם לא באו לשונות אלו לשם חיווק, ולא בתוכי הבתים אלא בסופיהם, כדי לשמש

1. בראשית כז, לד. ועי, גיוניוס-קאוטש, עמ' 370.

2. כגון בבראשית כז, לד; ושם לג, שמוח ל"ב, לא ועור.

3. מיכאל וילנסקי (ס' הרקמה במהדורתו, עמ' נב הערה 4) רואה בדרך לשון זה חקוי ללשון ערבי. שבערבי מצוי דרך לשון המכונה „אלמפעול אלמְטֶלֶק, כלומר פעול סתם... ונקרא כך לפי שהוא בא תדיר אחר הפעל, לחזק וגם להוראות אחרות. גם המחברים העברים מחקים שמוש זה, למשל ר"ש בן גבירול בשירו: הצפור או דרור (מהדו' ביאליק ורובניצקי, חלק א עמ' 41): ולא נזש... נטישה, גרשה... כחשה, כחשה... יפריש... פרישה (שמות הקרובים במשמעותם אל המקור)⁴. כפי שראינו קדם לו בזה אבן-כלפון.

4. ולולי כי אשר הפליט פליטה.

5. וזאת תבלע בליעה; וטובתי קרעתה קריעה; ושיר נמנע מניעה; בפגעי בו פגיעה; ותתבע את גולתי תביעה; אשר נסע בימך נטיעה; אשר נסקע בכור יגון שקיעה; ואשבע בחי עולם שבועה; ותקרע את לבב חוגה קריעה; ותריע כחולק עד תרועה.

6. כגון: וחרק שן מאד עלי חריקה („גדיבותי רחבה ועמקה“). השם „חריקה“ הביאו בן-יהודה במילונו, עמ' 1764, משיר זה בלבד, ובטעות נתייחס שם חשיר לר"ש הנגיד. וכן: בתר בתירות („לך עיני“). השם „בתירח“ לא הובא במילון בן-יהודה כלל.

את החרוזי, ואף בשירי ר' שלמה אבן-גבירול באות אותן מטבעות לשון². הא אין לנו אלא לומר שהיה החיסרון מצד הלשון ומצד שעתה, וחסרון רבים היה, שלא היו יודעים בהטת הלשון. האיך להפיק קולותיה מתוכה.

ליבוט זה בלשון היה מחבלי ראשית, שאין שום תקופה יכולה להביא את חידושה בלא הם. ראשוני הסופרים של תקופה הנוטלת סגנון לעצמה, ניטל עליהם להיות מידחקים בלשונם, ומתוך אותו דיחוק, הלשון משתנת וטעמה מתעדן. כמה וכמה משוררים עד ר' משה אבן-עזרא ועד ר' יהודה הלוי היו נאבקים ובאים בלשונם, עד שבאו הם וכבשו את הלשון גמר כיבוש. הלשון, שהייתה היולית בשירי ר' יצחק אבן-כלפון נשתפתה ונסתיימה בשירי ר' משה אבן-עזרא ועמדה על בוריה, ואותם דחקי לשון שראינום בשירי ר' יצחק אבן-כלפון אינם מצויים עוד בשירי ר' משה אבן-עזרא; גם בשירים ארוכי יריעה אין בהם שימוש של פועל בעבר או בעתיד ואחריו שם הפעולה³. ואף כאן אין לומר, שאין דרך לשון

1. כגון: ועצר בעמו אחרי אביו עצרה; קשרו קשירה; וגם סגר להלחם סגירה; יסער סעירה; נבצר בצירה (אלוה עז, דיואן ר"ש הנגיד מהדוי א"מ הברמן, עמ' 3—14). מצאנום בעמקים מציאה (בן הנשיאים, שם, עמ' 104—107). אסעד סודה; ואמרד כה במרעי מרידה (הימים יחידיו, שם, ב' עמ' 68). השיבותיו תשובה (הירבה הזמן, שם, ג' עמ' 19—20). נואם נאימה (הלכושל ולנופל תקומה, שם, עמ' 24). ואם תעש כזאת תהיה כשופך בלי טרח ומלאהו שפיכה (שכח טובה, בן משלי, מהדוי ש' אברמסון, עמ' 319, ס"י חתש"יו).

2. עיי' הערה 22 בדוגמאות שהביא וילנסקי. ונתש בדמעתי עלי עיני נתישה; לשון אפעה פרשני פרישה; ותטש אהבי מבלי פשע נטישה; יבאיש באישה; ולא אדרש דמי דודך דרישה; וארחש ימי חיי תהלתך רחיש (הברק או ברק חרב, שירי שלמה בן-יהודה אבן גבירול, מהדוי בור, א, עמ' 121—123). שאפני שאיפה; היתנגף נגיפה; כערף ידו עריפה; וגם הניף ידי צדק תנופה; וצנף הזמן חודו צניפה; נפשו תאסף חן אספה; אל תשטפני במ שטיפה (זרועי על בנות ימים, שם, עמ' 123—124). ר' שלמה אבן גבירול עתים תיקן דרך זו על ידי שהוסיף כאן לשון נופל על לשון, כגון: אשר הסיר והתז כל נטישה, ולא נטש לבד יגון נטישה; ואם לא נפרשו מצוף אמריו הלא יפריש כצפוני פרישה (הצפור או דרור, שם, עמ' 41—43). ואדאג מיגונותי ואשם ואשאף כי שאפני שאיפה; לפרוד הגביר אגור ואערף דמעות כערף ידו עריפה; (זרועי על בנות ימים, שם, עמ' 123—124). בכרך ג של שירי ר"ש אבן גבירול, ספר א, עמ' 12, נדפס השיר "ידעתיך ולא על הידיעה", והוא ששירמן מפקס בבבלותו של אבן-גבירול עליו וחוכך ליחסו לאבן-כלפון (עיי' יצחק אבן-כלפון לשירמן, חרבין ז, עמ' 800—811 ועמ' 815). אף בשיר זה מצויים כאותם הלשונות: ופשעתי בגאלינו פשיעה; וקרעתי קריעה; והגמיצי גמיעה; ואתבע כמו עבד חפצך תביעה.

3. כגון בשיר "שמי שמחת חבלי" (משה אבן עזרא, שירי החול, מהדוי חיים בראדי, עמ' ח') שחרו: xx אה, אין הוא חורו במשקל פעילה אלא מעט. שיר זה מנין בתיו ל"ו ואין בו פועל מפורש ואחריו שם הפעולה אפילו אחד. וכן בשיר "הלעד הזמן ידו נטויה" (שם, עמ' נג), שחרו: כחרו ומשקלו כמשקלו ומניין בתיו ל"ג, ואין בו פועל מפורש ואחריו שם הפעולה אפילו אחד. כיו"ב בשיר "בני הט אונך אל מאמרי" (שם, עמ' קד) שמנין בתיו נ"ב. כיו"ב בשיר "חרדה לבשה תבלי" (שם, עמ' קי) שמניין בתיו נ"ט. כיו"ב בשיר "ידידים יומו מחר נסיעה" (שם, עמ' קסה). שמניין בתיו עשרה. אף כל שתיבת החרוז נוסלת על תיבה. שנאמרה

זה נוהג בשירי ר' משה אבן-עזרא, מפני טעם הדור שנשתנה בינתיים, שהרי כל שהוא מצוי במקרא הוא משמש בו בשיריו¹. כשם שהשימוש בדרך לשון זה אינו מנהג סגנונו של אבן-כלפון בלבד, אלא חיתוך לשון זמנו הוא, שכן אף שאר המשוררים בני תקופתו משמשים כן בלשון, כך הפרישה מדרך לשון זה אינו ייחוד סגנונו של ר' משה אבן-עזרא, אלא מנהג לשון שעתו, שכבר יצא הלשון בצביונו ולא נזקק לדרכים שבייתור, שהרי אף בחרוזיו של ר"י הלוי אין מנהג לשון זה של פעל ואחריו שם הפעולה².

עוד צד אחד אנו מוצאים בצורת השיר של אבן-כלפון, שאף בו תוספת חידוש על צורת השיר ששימשה לפניו, המשקל מפועלים / מפועלים / פעולים, שכמעט כל שיריו של אבן-כלפון שקולים בו, מניין תנועותיו מרובה, שש עשרה בבית, לכאורה הבית בשירי דונש מניין תנועותיו מרובה הימנו, עשרים במניין, מכל מקום אין אורכו אריכות של ממש, שכן הבית מחולק לארבע צלעיות חזרות, והחרוז קוצץ את הבית לארבע אמירות שכל אחת מהן גדורה לעצמה, כגון:

פְּדוּשׁ הַחֲכָמוֹת / וְעֲצוֹת וּמִזְמוֹת / וְגוֹצֵר בְּתַנוּמוֹת / וְשִׁפְיָם וְשִׁקְרִים³

תחילה באותו בית בדרך לשון נע"ל, אין ר"מ אבן עזרא בדול היסג, כגון: ורפא לא יחי חבש פצעי, לחלה איך יהי ממציא רפואה; ונשאת חן בכל עין בסתע, אלי בדי שאל היחה נשואה; אמר לאיש אשר יקרא באוני יהודה זאת ואליו הקריאה; וצור הפליא מאד שדו יצוה חסדיו לעשות עמו פליאה, (פרי שמחת מתי תבל, שם, עמ' ה), ולא תחיש לנחמחו וכמה לסעד לבך נפשו מחישה; ולא תרוץ דרש אותו ונפשו לחפצך שם ימותיה דרושה (המשלע לך לבה חרושה" שם, עמ' רכא), לשם זכר לראיה ראוי לציין שבשיר זה באו בחיבות החזרות לשונות כגון: גרושה, נתושה, נטושה, דרושה, שהם כיוצא בלשונות החרוז, ששימש בהם אבן-גבירול בדרך פועל ואחריו שם הפעולה (ע"י בהערה 22 ובהערה 27), אבל ר"מ אבן עזרא פורש מדרך לשון זה.

1. כגון: ובניו אספו עדי אספה, שהוא על דרך לשון המקרא בישי, כד, כב: ואספו אספה; וכי יצנף להתפאר וכדור צנפני לקצוי בור צנפה, על דרך לשון המקרא בישי, כב, יח: צנוף יצנפך צנפה כדור; מניף תנופה, על דרך לשון הכתוב בויקרא יד, יב: והניף אתם תנופה לפני ה'.

2. כגון: בשיר, גביר תורה" (דיואן יהודה בן שמואל הלוי, מהדוי חיים בראדי, ספר א, עמ' 12) שחרוזו xx דה, כיוצא בזה בשיר, אשר שמך סגלת לסגלה (שם, עמ' 39), "כיו"ב בשיר, ויש בת שיר" (שם, עמ' 74), בשיר זה מצויים כמה בתים, שחיבת החרוז לשונה נוסל על לשון אחר שנאמר תחילה בבית, כגון: וביצקת סגור הלב יצוקה; מגלה הגלחה נפשי בעשק, אהה נפשי הלא את העשוקה; חרוים חלקון כולם כשלל, ועל כל אות ואות את נחלקה; ונפת צוף ליונקיה מניקה, אבל אין בשיר שימוש בלשון פועל מפורש ואחריו שם הפעולה, כיו"ב בשיר, שטחי היחה אתמול יתרה (שם, עמ' 118), "כיו"ב בשיר, עזוב לראות אשר יהיה והיה" (שם, ספר שני, עמ' 40), בשיר זה כתוב בסוגר הראשון: וקח לך מאשר תראה ראייה, שיעורו: וקח לך ראייה מאשר תראה (ע"י הערות בראדי עמ' 48, ושר"ל מנקד: ראייה), "כיו"ב בשיר, בכל אף יעלה ריח לבונה" (שם, עמ' 56), ובשיר, ראו חפה (שם, עמ' 58), ובשיר, אמר אל מי יאוי" (שם, עמ' 61), ובשיר, הבא מבול" (שם, עמ' 169), ובשיר, לך נפשי בטוחה" (שם, עמ' 170), ובשיר, למצרים עלי כל עיר תהלה" (שם, עמ' 180), ובחידה, "ראה שרביט" (שם, עמ' 197), ובשיר, בכנפי החלום" (שם, עמ' 276), 3. דונש בן לברט, שירים, מהדוי נחמיה אלוני, עמ' עא, שיר אחד בלבד בשירי דונש דבק חתן בדתך" (שם, עמ' נו) מניין תנועותיו שחיים עשרה.

ואילו הבית בשירי אבן-כלפון כולו אמירה אחת, ואין היא נחלקת אלא לדלת ולסוגר, וחלוקה זו אין עניינה אלא אצל השקילה בלבד. צורה קצובה זו של מניין תנועות מרובה ומדוקדק חבצה מן המשורר, שיהא מכון עצמו ואח לשונו כנגדה, שיהיו דברי השיר יוצאים קצובים ומדודים לא חסר ולא יתר, ולפי שקצב זה חידוש היה, ועדיין לא הורגל אליו מוג השיר העברי, נמצא אף כאן אבן-כלפון מתעצם בשירו, שיש ופסוק שלם כלה מפיו ועדיין לא הושלם הבית, כאן הייתה עליו למלא את החסרונות שהיה המשקל חסר, והוא מילאם בשמות נרדפים¹, והוא הטעם שהשמות הנרדפים באים בשיריו הרבה בסופי הבתים², משוררי ספרד שלאחר כך הסכינו עם קצבו של המשקל, ולא היו צריכים לערב בדברי שיריהם סממן זה של השמות הנרדפים, שאינו מעיקרו של השיר, לפי שכבר הית המשקל עם השיר לאחדים, דרך זו חזרה לשירה בתקופת ירידתה³.

-
1. כגון: נספך ונסעד ("חטאתי כמו ארץ רחבה"), אוהב וגם חושק (שם), הירד ושלט ("חמסי על אהוב לבי"), וקנתי ונהיתי ("בלב נעכר"), פח וגם רשת ("מחצני וגם פרח) מטר וגם ("הלא אתה ירד נפשי"), ועוד.
 2. כגון: טשע וחובה ("חטאתי כמו ארץ רחבה"), שנאה ואיבה (שם), חמה ונגמרה ("הנחתי כעב עברה"), סך וגם קרה (שם), בחסצו וברצוניו ("לבבי מאורעיו בזכרו"), לדליו ואביונו (שם), גדודיו ולגיוניו (שם), ועוד.
 3. כגון שלמה בן משלם ראפיירה (דיואן, מהדוי ברנשטיין), דרך דוגמא: כחי ואוני; כלי נשקי וויני; אמיקורוס ומיני; במשפטי ודיני; שוטני ומוני; אפרי ודשני; קמצי וחפני (באפס יד", עמ' 1—10), רגע ועונה; כנחש ועכנה; במשפטה ודינה; קרה וצנה ("כאיש נדהם", עמ' 104—180), וכל אלה בסופי הבתים, ועיי גם בשיר "הי מנת חלקי" לריי יחיאל ברבי אשר, שפרסם ברנשטיין ב"סיני חוב" סיון — חמוז תשי"א, עמ' ריד.

פיוט ארמי לפייטן איטלקי קדמון

רובם של קטעי חגניזה השמורים באוסף טיילור-שכטר הוכנסו לאחר בדיקה ומיון לארגונים גדולים. כל אחד מן הארגונים הללו נועד להלכה לתחום אחד (כגון מקרא, תלמוד, מדרש, פילוסופיה וכו'). אך למעשה מכיל הוא כרגיל גם טקסטים מתחומים אחרים. ואין פלא בדבר; שהרי קטעי גניזה לא מעטים שייכים לפי תוכנם ליותר ממדור אחד, ושיטת הסידור הנ"ל אינה הולמת אותם. נוסף על כך נפלו סתם טעויות בשעת המיון, וכן הוכנסו כתבי־יד שלא במקומם. הארגון T-S K1 צריך היה לשמש אכסניה לקטעים שמתחום הקבלה, אולם נשתרבו בו גם קצת שירים ופיוטים. בין אלה ישנם שני דפים עשויי קלף (מספרם: K1.1) ולפי כל הסימנים נשתיירו הם ממחזור עתיק־ימים. שניהם מחוברים זה לזה, אך אינם רצופים לפי תוכנם. באחד מהם מועתק לוח־תקופות לשמונה שנים, ועל יד ארבע מהן צויין בשולי־הגיליון: שנת ד' אלף וש' ושתים עשרה, שנ' ד' אלף וש' ושלש עשר, שנ' ד' אלף וש' וארבע עשר, שנ' ד' אלף וש' וחמש עשר. ובלוח זה, המתאים כנראה לשנים 1251/52 ואילך לפי הספירה הנוצרית, נפלה איזו טעות. הקורא המעוניין לדעת כל מה שכתוב בלוח התקופות יוכל לעיין בו לפי התצלום המצורף למאמר זה. להלן נעסוק אך ורק בפיוט המועתק בדף השני של הקטע.

זוהי "רשות" בלשון ארמית, הכוללת שלושים ואחד טורים המסתיימים כולם בחרוז "קא. הטורים אינם שווים בגודלם ואין להם מקצב מיוחד. בראשיהם חתום שמו של מחבר הפיוט, הריהו אברהם ביריבי יצחק אלוף ממדינת בארי [1] ק. על קדמותו של פייטן זה מעידים כמה סימנים: הכתיב של המילה "ביריבי" בהתימת שמו, התואר "אלוף" שלא הוענק למלומדים ולנכבדים אלא בתקופה הקלאסית של ישיבות בבל (עד לאמצע המאה ה־א)² ואף השימוש בסגנון ארמי מסורבל, השאוב בחלקו ממקורות ארצי־ישראליים³. מותר להניח, כי אברהם בן־יצחק אלוף חי לכל המאוחר

1. בתלמוד מצויות שתי הצורות — ברבי וגם ביריבי (ברבי), עיין ב.ספר מלים לתרגומים לתלמוד בבלי ותלמוד ירושלמי ולמדרשים מאת מ' יאסטרוב עמ' 189; אולם אצל יהודי איטליה מוצאים אנו את הצורה השנייה בתקופה הקדומה בלבד.

2. עיין בדברי יי מאן, Encyclopaedia Judaica I (1928), 365—366.

3. עיין בהערותיי להוצאת הפיוט. כפי שמעיר צונץ, Die synagogale Poesie des Mittelalters Berlin 1920, p. 262, נכתבו פיוטים ארמיים באירופה רק עד למחצית השנייה של המאה ה־ב. כוונתי כמובן רק לפיוטים מן הסוגים שנתישנו באותו זמן (כגון רשיות ארמיות לקריאת התרגום, פאראפראזות על התרגום וכו'); שהרי עם התפשטות הקבלה קמו באירופה גם הפיוטים הארמיים לתחייה.

במאה ה"א ואולי עוד במאה העשירית. אמנם נמסרו לנו שמותיהם של רבים מחכמי בארי בני המאות הללו: בין השאר ב„איגרת קהילת בארי“ הידועה שנתפרסמה בראשונה על ידי א' אדלר, ונוסף עליה גם בסופה של אחת מתשובותיו של ר' אליעזר בן-נתן¹. ברם, את שמו של פייטננו לא נגלה בתעודות האלה, אלא אם נוזה אותו עם רבי אברהם בן... הנזכר באותה איגרת קהילת בארי². שמו של האב חסר, משום שכתב-היד לקוי באותו מקום, ואין צורך לומר, כי השם אברהם לבדו אינו מספיק לזיהוי.

כנגד זה אולי נוכל להיעזר בתעודה אחרת שנתפרסמה על ידי י" מאן מתוך כתב-יד T-S Loan 49; זוהי איגרת שנכתבה על קלף וחתומה בידי אברהם אב בית דין לכל ישראל בירבי (אפשר לקרוא גם: בירבי) יצחק רובה אלוף שתי ישיבות) שלגולה. העיון בפקסימילה של האגרת, המצורף למהדורתו של מאן⁴ מראה לנו, כי כתב-היד דומה מאד להעתקת הפיוט שלפנינו, ואם כי לא נוכל לומר בוודאות, ששניהם נכתבו בזמן אחד. הרי מסתבר שמוצאם מחוסם תרבות אחד. מן התוכן של האיגרת למדים אנו, כי אברהם נשבה ושחרר אחר כך (היה „מודרר משביה“ כלשונו), כוונתו העיקרית היא לבקש עזרה לשניים שירדו מנכסיהם, והם יהושע בן-עלי בן-טוביה ודוד בן-שמואל. מאן לא הצליח לזהות את כותב האיגרת; אך מכל מקום נראה לו, שאותו אברהם בן-יצחק לא ישב בארץ-ישראל, אלא באחת מערי סוריה (בדמשק או בחלב). באיגרת לא נזכר כל תאריך, אך לפי צורת כתב-היד החליט מאן, כי הוא נכתב בראשית המאה האחת-עשרה, ולהערכתו בוודאי נוכל להסכים. פיוטו של אברהם בן-יצחק הנדפס להלן פותח בתיאור של בריאת העולם (א—י). רמז לחטאם ולעונשם של אדם וחווה משמש כמעבר להרהורים על גדולת הבורא השומר חסדו לצדיקים (יא—יד). בפסקה הבאה מדובר על יציאת מצרים (טו—כב). החלק האחרון מברר את הקשר הקיים בין יחסו של עם ישראל לתורה ובין מצבו בגלות. יש פה גם דברי נחמה ועידוד, ובשני הטורים המסיימים נזכרים בפירוש קריאת התורה וביאור ענייניה (כג—לא). נדמה לי, כי סקירה קצרה זו על תוכן הפיוט מראה לנו שמקומו היה לפני קריאת התרגום הארמי של פרשת „בשלח“ (ביום שביעי של פסח). לפיכך שייך הוא לטיפוס של רשויות שהיה פעם נפוץ למדי; כשריד ממנו נשתייר עד זמננו במנהג פולין—אשכנז רק הפיוט „אקדמות מלין“ מאת ר' מאיר בריצחק (שחי באמצע המאה ה"א).

הטקסט החדש מעשיר במידה ניכרת את ידיעותינו על התפתחות הפיוט העברי. כידוע הייתה איטליה מרכזו הראשון של הפיוט באירופה, ואפוליה

1. התעודות האלה נדפסו באחרונה אצל ב' קלאר, מגילת אחימעץ, ירושלים, הוצאת ספרי הרישית תש"ד [1943], סא—סג. ועיין גם כן בערך „בארי“ מאת מ"ד קאסוטא, Encyclopaedia Judaica III 1929, 1075—77.

2. ב' קלאר, שם, עמ' סא.

J. Mann, Texts and Studies in Jewish History and Literature, volume I, 3.

Cincinnati 1931 p. 352—354 cf. p. 348.

3. שם, עמ' 117 (לוח יז).

4. I. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst², Berlin, 1924 p. 191 עיין 5.

(והגלילות הסמוכים לה) מרכזו הראשון באיטליה. ואכן הגיעו לידינו יצירותיהם של פייטנים קדומים בני הערים אוריה, וינוסה, אוטראנטו, סיפונטו, קאפואה ו, אולם כפי שמעידה אמרתו המפורסמת של רבנו תם „כי מבארי תצא חורה ודבר יי מאוטראנטו“² הייתה דווקא בארי אחד משני מקומות-התורה החשובים ביותר שבמדינה, ומותר לנו לשער, שגם מלאכת הפיוט זכתה בה לטיפול מיוחד. צונץ זיהה את אליה בר-שמעיה, בעל סליחות רבות שנתקבלו במנהגי אשכנז ואיטליה, עם חכם מבארי בשם זה, החתום בסופם של תשובה אחת שב„אבן העזר“³. אמנם זיהוי זה מתקבל על הדעת, אולם עד ימינו לא נתגלה מקור נוסף, שעשוי לחזקו ולאשרו. אברהם בן-יצחק אלוף הוא אפוא הפייטן הראשון שמוצאו מבארי אינו מוטל בספק, ויתר על כן, נראה שהוא גם קדום מאליה בר-שמעיה.

אברהם בן-יצחק אלוף כותב בארמית מלאכותית ונוקשה. לשונו היא מעין פסיפס: יש בה מלים וביטויים מן התרגומים השונים למקרא — מאונקלוס, יונתן בן-עוזיאל והתרגום הירושלמי, מן התלמוד הבבלי וגם מן הירושלמי וממדרשים עתיקים, בייחוד ממדרש רבה. ואם רשאים אנו לסמוך על נאמנות ההעתקה שלפנינו, הרי פה ושם השתמש אף במלים עבריות. מزیגה זו לא עלתה יפה, והמקומות הקשים ואף המעורפלים מרובים ביצירתו. ייתכן, כמובן, שכמה וכמה מן הקששים הללו מקורם בפירושן של המלים הארמיות, השונה מן הפירוש המקובל אצלנו, ועוד יותר קרוב להניח, כי מעתיק כתב-היד הוא הוא ששיבש את הנוסח. אותו מעתיק או אחד מקוראי הפיוט הראשונים הוסיף בין השיטין מעל לכמה מלים ארמיות את תרגומן או את פירושן בעברית. לפעמים מפתיעות אותנו ההוספות האלה ואין לישיב את תוכנן לא עם המקובל בפרשנות התלמוד המסורתית ולא במחקר הבלשני החדש. אף על פי כן לא רציתי לוותר על „גלוסות“ העתיקות הללו, ולכן קבעתי להן מדור מיוחד מתחת לטקסט הארמי ורמזתי אליהן במספרים רצופים.

אין ספק, שבהוצאת טקסט מסוג זה דרושה זהירות מיוחדת. אין טעם לתקן בו נוסחאות או לשנות כתיב מלים, רק משום שבמקורות הארמיים

1. על המשוררים האלה עיין במאמרי:

Zur Geschichte der hebräischen Poesie in Apulien und Sizilien, Mitteilungen des Forschungsinstitutes für hebräische Dichtung, Band I, p. 96—147) Schocken Verlag, Berlin 1933 ובמקורות המובאים שם. קובץ שירים גדול מפייטני אפוליה הראשונים ניתן כנספח ל„מגילת אחימעץ“ במהדורת ב' קלאר, עמ' סב—קב. סליחה אחת של אחימעץ בר פלטיאל, שלא הוכנסה למהדורה זו, הופיעה אחר כך בספרו של ב' קלאר „מחקרים ועיונים בלשון בשירה ובספרות“, תל-אביב תשי"ד, עמ' 107—112. כמה וכמה יצירות של פייטני אפוליה החסרות בקובץ של ב' קלאר נדפסו בספרי „מבחר השירה העברית באיטליה“, הוצאת שוקן, ברלין תרצ"ד / 1934.

2. ספר הישר לרבנו תם, מהדורת רוונטאל, עמ' 90.

3. L. Zunz, Literaturgeschichte der synagogalen Poesie, Berlin 1865.

p. 139. כמה סליחות של אליה בר-שמעיה נתפרסמו על פי כתב-יד בספרי „מבחר השירה העברית באיטליה“ עמ' מא—מו.

העומדים כיום לרשותנו יש הבדלים לגביו. שהרי חסרות לנו עדיין מהדורות ביקורתיות של המקורות האלה, וייתכן שדווקא בעל הפיוט הקדום שמר על הנוסח הנכון או על הכתיב המקורי של מילים מסוימות. כמו כן חשבת, כי מוטב שלא לנקד טקסט הכולל הרבה מלים אשר הוראתן המדויקת ומוצאן אינם ברורים כל צורכם. כנגד זה נראה לי, שרצוי להוסיף למהדורת הפיוט את תרגומו המלא לעברית, אף על פי שיש בו מקומות שפירושם מפוקפק, ואפילו אחדים הסתומים לגמרי. הנני מודה מאד לחברי פרופ' ז' בן-חיים על שהעיר כמה הערות לתרגומי; הן מובאות להלן בשמו.

ב ש ם י י ר ש ו ת

- אנִי¹ גִלְגַּם² פתגמין ולהוד למרקא³
 בהרמניה דבקדמין ברא שמיא וארקא
 ריקנא⁴ וצדיא⁵ כדמסחר⁶ במשח⁷ ירוקא
 הנהר וארקע ושרשיפא⁸ היד⁹ כאהינא¹⁰ מרוקא¹¹
 ה מהנומין כנשינון ובחלא¹³ כגלי¹⁴ לטרקא¹⁵
 בר זרעא קדחת¹⁶ ומרגג¹⁷ וירקא
 יהב מנהרין¹⁸ לזמנין כבפמוטא¹⁹ דחירקא
 רחיש²⁰ כוורי²¹ ממיא ומרקא פרחי בשרקרקא²²
 יצר בקדמייתא כל חיוותא ובעירא דמזירקא²³
 בתרייתו מכבשנא למהוי בהירקא²⁴
 יסופון דשבקו תפקדתא יצאתו לתרקא²⁵
 ידיע כען דבצדיקיא קאי עלמא ולא בבקא²⁶ סריקא²⁷
 צריכין אמטו להכי לאודיי בקבלא ובורקא
 חסדיה נטר לצדיקי ומותיב מלכיא בגוהרקא
 טו קיים קייטא דקמיה רהט כרכשא ברקא
 אפס²⁸ מפסאי²⁹ ואבהב³⁰ אשפי³¹ דצטרקא³²
 להטיהו דילמא שבקו ופרחיה זיקא למוריקא

1. תחלת / 2. ניבי / 3. לגמור / 4. ריקא. / 5. וחורבן / 6. מקיף / 7. אבן /
 8. הדום / 9. כמות / 10. גרעינא / 11. של תמרא / 12. מקובצין / 13. חול / 14. שער /
 15. לסגור / 16. הצמיחה / 17. נחמד / 18. מאורות / 19. כמנורה / 20. השריץ / 21. דגים /
 22. באויר / 23. וורידים / 24. פקיד (?) / 25. לנחש / 26. בריקים / 27. ופוחזים. / 28. שיקע /
 29. צוענים / 30. וביעת / 31. מכשפים / 32. מרמה

- א גלג — מילה זו שכיחה בארמית הארץ-ישראלית (ירושלמי, מדרש רבה). ייתכן שבטור זה
 הושמט דבר מה או שנוסחו נשתבח; התרגום לפי הצעתו של סרוס' ז' בן-חיים, הסבור כי
 „ולהוד“ אינו אלא שיבוש של צורת המקור, ולחודי (ע' ש' יג).
 ג צדיא וריקנא — תרגום חמילים „תהו ובהו“ לפי אונקלוס ויונתן בן עוזיאל; כדמסחר —
 בכתב-יד כתוב: בדמסחר. ולעניין ראה חגיגה יב ע"א: תהו קו ירוק שמקיף את כל העולם כולו.
 ד חנר — צורת הפעל במקום אפעל; שרשיפא — הדום, כינוי לאדמה (יש' טו, א);
 אהינא — לפי רש"י לבבא מצינא קיג ע"ב: תמרא; מרוקא — לפי החוספות לבבא מצינא
 מ"ז ע"ב: גרעיני תמר [שמחליקים בהם את הקלף]. כנראה מהכוון הפייטן בדמותו את האדמה
 לגרעין תמר להבליט את אפסותה. גם אבן גבירול דמה את „ברואי העולם“ לגריר הרדלי
 לעומת הגלגל החשיצי הענקי (כתר מלכות, טור 218).
 ה מהנומין — לפי העניין כינוי למים, אך מוצאו אינו מחזור. הערת הפרופ' ז' בן-חיים:
 „מהנומין — אני נוטה לתרגם כמו הגלוסאטור, המקובצים“ והוא כינוי למים... בשופרונות
 משמש „אודרם“ למשמעת התקבץ והרי זה לשון זרם; כגלי לטרקא — עיין ברכות כח ע"א:
 טרוקו גלי, ולעניין השווה ירמ' ה, כב. גם כאן הלשון קצרה למדי, וייתכן שלפני „ובחלא“
 הושמט המועל.
 ו בר — זוהי כנראה המלה העברית המקראית (איוב לט, ד) והמייטן משתמש בה בלשון נקבה. —
 הערת הפרופ' ז' בן-חיים: „בר — אני נוטה לתרגם, השדה“, ואני מוכיח ששדה בלשון חז"ל מין נקבה.”

תרגום עברי של הפיוט

תחילת ניבי דברים והשלמת ההודיה
ברשותו של מי שברא בראשית את השמים ואת הארץ
כשהוא מקיף תוהו ובוהו בקו ירוק.
האיר והרקיץ, והארץ (ההדום) משולה לגרעין תמר.
ה את המים (?) כינם [והגבילם] בחול כמו בדלתות לסגירה.
הבר הצמיח זרע נחמד וירק.
נתן מאורות למועדים משולים למנורה בעלה קנים.
השריץ דגים מן המים, ומן הרקק את הפורחים ומצפצפים.
יצר בראשונה את כל החיות ואת הבהמות בעלות הוורידים.
י אחריהן את המכניע (האדם) שיהיה במקומו.
ימותו מפני שהזניחו את הפקודה וצייתו לנחש.
ידוע כיום שעל הצדיקים קיים העולם ולא על הטיפשים ועל הפוחזים.
חייבים אנו על כן להודות בלילה ובבוקר.
חסדו שמר [ה'] לצדיקים והוא מושיב את המלכים במרכבת-כבוד.
טו קיים את העני שרץ לפניו כסוס מצוין.
החליש את בני מצרים ובייש את החרטומים הרמאים.
אכן נטשו את להטיהם והרוח נשאה את סמי כישופיהם.

- ז מנהיגין — המאירים = המאורות לפי ירושלמי יומא ג, הלכה א; כבסמוטא דחירקא —
עין שבת מה ע"ב — ע"א: מנורה... דאית בה חדקי (ובערוך הנוטא "חריק" כמו אצלנו).
ח ומרקא — מוסב על בריאת העופות מן הרקק (ועין חולין כז ע"ב ועוד); שרקקא —
חרגום שמו של העוף הטמא רחם (ויקרא יא, יח). באותה המלה מציינים גם את הקולות שהוא
משמיע. הפרשן הקדום של פיוטנו רשם מעל למילה "בשרקקא": אורק.
ט דמזירקא — עין חולין צב ע"ב; מזורקי, ולפי רש"י: חוסי הצואר, ורידיין.
י מכבשנא — מכניע (את הצורה הזאת לא מצאנו במקורות); בהירקא — במקורות נמצאים גם
הכתיבים: הריקא, חירקא, חקא, והשווה ערכין כז ע"ב: בחריקי — במקומי.
יא לתרקא = לטרקא; היינו אל הנושך, והוא הנחש. עין שבת קט ע"ב: דטרקיה חייוא.
יב קאי עלמא — על פי "צדיק יסוד עולם" (משלי י, כה); בבקא סריקא — עין עבודה
זרה לו ע"ב: בוקי סריקי, ורש"י מפרש: כדים רקים כלומר דברים שאינן טעם.
יג ובורקא — בירושלמי הכתיב: בורקי, וזהו כוכב הבוקר. כאן הכוונה לבוקר בכללו.
טו קייטא — העני (ירושלמי תענית ד, הלכה ה'); ברקא — עין ירושלמי קידושין א.
הלכה ה: ריכשי ברקי, כינוי לסוסים בהירים. כוונת הפייטן בטור זה אינה ברורה. — הערת
הפרוט' ז' בן-חיים: "שרץ לפניו כסוס מצוין, נראה לי לפרש על בני ישראל שנסו מפני המצרים
ואילו המצרים טבעו בים".
טז אפס מפסאי — לשון נופל על לשון. מפסאי — בני מפס, היינו בני נוף (עין בחרגום
יח' ל, יג) וזהו כינוי למצרים בכללם; ואבהב — אולי במקום והבהב, היינו ביער, אך מסתבר
יותר שנפלה כאן טעות ויש לנסח "ואבהית" היינו ובייש; דצטרקא — של תרמית ומצוי גם הכתיב
צצדקא. ועין במילוננו של יאסטרוב, עמ' 585; "אמשטיין, פירוש הגאונים על סדר טהרות, עמ' 150.
יז פרחיה זיקא למזירקא — מלשון ססחים ק ע"ב ושם הכוונה לרוח המפיצה את הכרכום
בו השתמשו לשם כישוף.

ה פ י ו ט

ולהתי יקרא בהון אפרש³³ ומחנן בגירי כברקא
 פריקין אפק ביוקרא³⁴ וצלחינן בדשתא³⁵ במיא³⁷ דלבורני³⁷ וזורקא³⁸
 כ משכינן לתותיה³⁹ חמרא⁴⁰ מרקא⁴¹
 מרגינן וטבין מבדך⁴² וטוליא⁴³ וסירקא⁴⁴
 דמין שפיר לשמיהו וללא שמיהו אסירין כברקא⁴⁵
 יהבין עליהו עול ניריהו לא חליף בבביתו מלכא⁴⁶ דריקא⁴⁷
 נמי לאנדינסקי לה יהבי מוהרקא⁴⁸
 כה תברין נירא⁴⁹ ידיהו משלט עליהון כל ריקא
 בהתין אפיהון ולא מסתתרין מרוקא
 איכרום⁵⁰ וקבלא בהו ועינא שירקא⁵¹
 רצוצי ורבי מסרק בשריהו ממסריקא
 יתובון מהכין מיתי להו מאננקי ומעקא פריקא
 ל ורזי גרמי למימר מילי כמסמרא ערקא⁵² דלא מיערקא
 קהלא קדישא מהרמנא באוריתא לאשמועי קושיא ופירוקא.

33. היפליא / 34. בששון / 35. בשער / 36—38. ספינות גדולות וקטנות / 39. לחרינו /
 40. [מטושטש] / 41. עס סן / 42. מדבש / 43. ונופת / 44. צופים / 45. פרי ערלה /
 46—47. עול המלך / 48. מס / 49. עול תורה / 50. חושך / 51. כבושא / 52. נטועים.

יח ולהתי — כנראה צורת מקור של הפועל „אתי” והשווה את צורת העבר „היתי” בדניאל
 ה, יג. הערת — הפרופ' ז' בן-חיים: „הפלא והכח, והלשון, אפרש” מתאים לתרגום אונקלוס דב'
 כח, נט”. בגירי כברקא — עיין בזכ' ט, יד: ויצא כברק חצו.
 יט דלבורני וזורקא — צי אדיר. לפי התרגום לישעיה לג, כא הריהו: בורני רבנא; מוצא
 המילה „זורקא” אינו ידוע לי, אך לפי מפרש פיוסנו הקדמון היא מכוונת לאניות קטנות.
 כ לתותיה — תחתיו, הטור קצר למדיי, וגם לפי העניין נראה שהושמטה כאן איזו מלה. דברי
 הפייטן מיוסדים על שה”ש א, ד: הקב”ה הביא את ישראל לארצו המלאה כל טוב. מרקא —
 מזוג על פי „שיכרא מרקא”, יבמות פ, ע”א.
 כא מבדך — כן כתוב בכ”י ונראה שצריך להיות מבורק. מין יין לבן לפי בבא בתרא צו ע”ב;
 וטוליא — נופת לפי דעת המפרש הקדום של הפיוט, ומקור המלה אינו ידוע לי; וסירקא — על
 פי בירת סיריקא. שם מקום שעל ידו ייצרו יין (עבודה זרה לא ע”א), והפרשן הנ”ל
 מתרגם: צופים.

תרגום עברי

ולמען הביא כבוד הפליא להכותם בחצים כמו ברק,
 גאולים הוציא ביקר, העבירים כמו בשער במים של אניות גדולות וקטנות
 כ משך אותם תחתיו [והשקם] ביין ובמשקה מזוג
 [משקאות] נחמדים וטובים ממיטב היינות ומנופת.
 מותרים לשמו, ושלא לשמו אסורים כמו פרי ערלה.
 הם מטילים על עצמם עול שעבודם (= עול תורה), אז אין עובר על שעריהם
 גדוד המלך

ואכן לגובים אזי אינם משלמים מס.
 כה שוכרים את העול — אזי משלטי עליהם כל ריק,
 בושם פניהם ואינם מוסתרים בפני הרוק,
 חושך ואפלה בהם והעין דואבת,
 רצוצים ו... מסורק בשרם במסרק.
 אם יחזרו ממצבם, יביא להם גואל מן הצרה והמצוקה.
 ל יחלצון עצמותיהם לומר מלים דומות למסמר נטוע שאינו זו.
 לקהל הקדוש מרשותנו להשמיע קושיא ופתרון בתורה.

- כב דמין שפיר — מותרים (ביטוי תלמודי ידוע, עיין למשל בעבודה זרה לח ע"ב); כגרקא —
 על פי, גהרקי (בערוך: גורקי) שבנויר לח ע"ב והם, ענבים דקין שגדילין בין שאר גרעינין
 גדולים (רש"י).
 כג חליף — עובר וחזור, השווה, חליף אבבא" שבקדושין י"ב ע"ב; דרוקא (בדפוס:
 פריסתקא, ועיין יאסטרוב 322) דמלכא אבביה" נמצא בכתובות סב ע"א.
 כד אנדיסקי — פקדי מס, בבא בחרא נה ע"א; מוהרקא — מס מלכות לפי בבא מציעא
 עג ע"ב.
 כז איכרום — בתרגום הארמי של המילה "קדרתי" (ירמ' ה, כא) כתוב: איכרום אוכמין
 כקדרא; שירקא — רש"י מפרש, שירקא דמעיא" (פסחים סח ע"א): ליחה.
 כח ורבני — כאן נפלה כנראה טעות ואיני יודע לתקנה; הערת הפרופ' ז' בן-יחיים: רבבי,
 אולי פירושו, מלובלכים". ממסריקא — עיין בגטין נו ע"ב: ואי לאו מסריקא לבשרייכו
 במסרקי דפרזלא.
 כט מאננקי — מן המצוקה, כהוראה שיש למלה זו ביוונית נוסף על ההוראה, בהכרח"
 (המצויה במקורות ארץ-ישראליים).
 ל גרמי — ביבמות קב ע"ב נאמר, ורוזו גרמי" בהקבלה לביטוי, ועצמותיך יחליץ" שבישעיה
 נח, יא. ערקא — קבוע, וכתוב זה נמצא מלבד הכתיבים, עדק", אדק".
 לא קושיא ופירוקא — על פי בבא קמא קיז ע"א.

ציץ-החלומות

(לדרכה של סמיכות פיוטית)

א

דבר הנודע הוא, כי דרכה של הלשון העברית ודרכה של הלשון הגרמנית נפרדות בסדר בניינו של צמד-שמות שהוא בנוחן חטיבה אחת, שהראשונה סָךְא נסמך וסומך והאחרונה סדרה סומך ונסמך; נמצא הבא לתרגם צמד כזה מן הלשון הגרמנית אל הלשון העברית או מן הלשון העברית אל הלשון הגרמנית חייב בהיפוך-הסדר, ומפורסמות אינם צריכים ראייה. שעל-כן יש צד של עניין בדוגמה דקה-מן-הדקה, שהכלל הפשוט הזה נתקיים בה במקצת, ולא נתקיים בה לרוב. הכוונה לתרגום שירו הנודע של גיתתה Prometheus, בפסקה שכך לשון מקורה:

Und wähtest du etwa
Ich sollte das Leben hassen
In Wüsten fliehen
Weil nicht alle
Blüenträume reiften

הפסקה שלפנינו בולטת בה הסמיכות: Blüenträume, המורכבת שני שמות-עצם בלשון-רבים: (1 Blüten=ציצים; 2 Träume=חלומות, ולפי סדר-המלים במקור עניינה ציצי-חלומות, ולפי סדר-המלים ההפוך, שמצריכו תרגום ללשונו, עניינה חלומות-ציצים. ואמנם על דרך-ההיפוך הזה עלה דוד פרישמן, ואם כי תרגומו אינו בכור-התרגומים, דין להקדים עיונו בו. שנוסחו נעשה, ככל הנכון, בניין-אב לשאר המתרגמים, הן לצד האדיקות בו הן לצד הסטייה ממנו. בייחוד שהתרגומים שלפניו אינם על דרך הדיוק – יהודה לייב לנדא תרגומו על דרך העיבוד; ר' בנימין חרגומו על דרך-פרווה וכשילוב-ציטאטה במאמרו שלו עצמו. והרי נוסח פרישמן ("התקופה", תרע"ז, ספר א. עמ' 335–338):

אם דמיך אפוא
כי אָמאָס אַתְּ הַיָּיִם
אָבַח לְשִׁמּוֹת כִּדְבָר
יֵצֵן אֲשֶׁר חֲלֻמוֹת פֶּךְסִי
דא קָצֵם גָּמְלוּ?

רואים אנו, כי עניין hassen, שהוראתו המצויה לשון שנאה, תורגם כלשון מאיסה; ענין Wüsten שהוא לשון-רבים של Wüste=מדבר או שממה.

תורגם על דרך הגידוש של שתי ההוראות שממות-מדבר, ואילו עניין Blütenträume, שהוא לנו עיקר, תורגם חלומות פרחי, והיא הדגשה שאינה במקור, שבו מכללא איתמר, כי החלומות הם של פרחיו שלו. מתוך התרגום הזה אנו למדים, כי פרישמן, שנהג על דרך-ההיפוך המחויב בסדר-הסמיכות, ודאי היה לו, כי כוונת המקור היא, שהחלומות של הפרחים הם שלא גמלו. מובן, שהיה בידו להבליט ביותר את הכוונה הזאת, אילו הקפיד על כך, שתהא הבחנה בין תיבת Blüten ובין תיבת Blumen, שלא תחול עליהם בלשוננו הגדרה אחת, היא תיבת פרח. שאילו הקפיד, והעמיד את קוראו על דיוק כוונתו של פרומיתוס, כסמל המשורר עצמו, כלומר כי ה-Blüten, שהם קֶשֶׁל לשחר או לילדות, ולא ה-Blumen, שהם קֶשֶׁל לצהריים או לעלומים, הם בעלי-החלומות והם-הם שחלמו, וחלומם הוא שלא קם. מה שאין כן דרכו של שאול טשרניחובסקי, שגם הוא וגם המתרגמים האחרים ידעו בטיב שתי הלשונות, לשון לשון לעומקה, ואין צריך לומר, שידעו כלל פשוט כמנהג היפוסי-הסדר בסמיכות, ואף על-פי-כן ראה לנסח («ראי אדמה», עמ' 162):

וגם אוֹזֵי דְמִית
שְׁאֶמְאָס בְּחַיִּים
אֶכְרַח מְדַבְּרָה
כִּי לֹא כָּל פֶּה חֵי הַחַיִּים
בְּשָׁלוֹ?

הצדדים השווים בינו ובין קודמו בולטים מאליהם, ועיקרם בהדגשת פרומיתוס, כי חלומותיו שלו הם, אלא שהצד השווה נעשה מניה-וביה צד שונה (שם: «חלומות-פרח», פה: «פרחי-חלומות»). לאמור, המתרגם הטיל שינוי באופן שהפרחים החולמים נעשו חלומות פורחים, וממילא דרך המשל של ילדות ועלומים נגזו ואיננו. ובאמת, ההקפדה על צורך הדיפרנציאציה בין ציצים ופרחים הייתה פה למותר, כי מה הבדל הוא, אם חלומותיו צצו או פרחו, שהרי העיקר שלא הגיעו לכלל-בישול. מכלל השינויים האחרים לגבי קודמו דין להעיר על שמיטת הגידוש («לשממות מדבר») וההסתפקות בלשון-יחיד («מדברה»). שלא כמקור שלשוננו רבים (Wüsten). אולם דיפרנציאציה, שחסרנו בפרישמן וטשרניחובסקי, באה על מילואה בתרגומו של יעקב כהן (כתבים) חלק שלישי, עמ' שכח):

ואוֹזֵי תְדֻמָּה
כִּי אֶשְׁנָא הַחַיִּים
אֶכְרַח הַמְדַבְּרָה
נַעַן צִיצֵי-הַחַיִּים
לֹא כָּלָם מְשֻׁלִּים?

המתרגם מקפיד על דקדוקה של תיבת Blüten ותרגומה: ציצים, אם כי בקיום סדר הסמיכות שבמקור, אין הכרח גמור בכך. כי ההלכה כטשרניחובסקי וכהן, סבור גם בנימין קלאר (משירי גיתה, ת"ש, עמ' 26):

וְאוֹלֵי אֶמְרָתָּ
 אֶשְׁנָא אֶת הַסִּיִּים
 הַמְדַּבְּרָה אָנוּס
 עַל כִּי צִיֵּצִי הַחַיּוֹת
 לֹא כָלָם וְנָמְלוּ.

הצד השווה שבינו ובין יעקב כהן שהם, שלא כקודמים, מדקדקים בתיבת *hassen* ותרגומם: אשנא. הצד השונה הוא החלפה של מלעיל שבמקור *fliehen* במלרע בתרגום: אנוס, כנראה כדי להימנע מהיפוך הסדר שבמקור (לא „אברח המדברה“, אלא „המדברה אנוס“); וכן החלפת תיבה טעונה *wähnen* בתיבה קלושה ממנה, שהמתרגמים הקודמים כתבו דימית, תדמה, והוא כותב אמרת, באופן שלא נשתייר ולא כלום מרישומו של *Wahn* = שגעון, שלשון דמיון ודימוי יפה לו. כנראה מתוך הנחה, ששימוש של המקור הוא שחוק, אבל אם לשחיקות, היה אולי פתח-ההורר בעניין המליצה *in Wüsten fliehen*, שיצאה מחזקתה הראשונה, ופירושה *desertieren*, שגם בו כלול עניין המדבר, ומשמעו בריחה מן הצבא, ובלשוננו הנחננו, בדור אחרון, לשון עריקה, עריק, ויפה הנחננו, שהרי שורשו בא בצירוף ללשון נרדף למדבר: „העורקים ציה“ (איוב ל, ג), והתרגום נוגה לשון זה בניסת הרוצח לעיר-מקלטו. על כל פנים החלפת בריחה בניסה יש לה על מה שתסמוך, כגון: „ויפנו וינוסו המדברה אל סלע הרמוך“ (שופטים כ, מה, מז), ולענייננו דרך הרחבה ובמעט שינוי — הלל די-לא-טורי („טל ילדות“, תרכ”ח, עמ’ 105):

אִם כֵּן בְּמִדְבָּר לִי אָנוּסָה
 אֶלֶף בְּמִצְרוֹת שָׁם וְאַהֲמִיָּה
 נִפְשִׁי לֹא תָמוּת שָׁם וְחַיָּה
 לְקַבֹּת כֹּף הַקִּיָּים כֹּף הַיְּיֹת.

אך דומה, כי בלשוננו גם ההשאלה הגמורה של המדבר אינה נפטרת ממוחשיותו, כי הנה לכאורה יש הבדל בין דברי יל”ג:

אֶעֱזָבָה אוֹתָם וְאֶלֶף מִפְּנֵיהֶם הַמְדַּבְּרָה

ובין דבריו:

שׁוּבִי בֵּת שִׁירִי שׁוּבִי הַמְדַּבְּרָה —

שאמירה ראשונה מכוונת למדבר כממש, לפי שהיא באה מתוך הזדהותו עם משה, ושם-השיר: „פרעה מבקש להרגני“, ואילו אמירה אחרונה מכוונת למדבר כמקשף, אבל מה נעשה וגם בה הכוונה למדבר ממש, ושם השיר מעיד: „דור המדבר“, והוא כנודע פתיחה לשיר עלילה, שלא נתקיימו בידנו אלא ראשוני-טוריו, המתארים את מתי-מדבר.

וראה צירוף של ניסה, הנופלת במדבר, ועריקה, הנופלת בציית, בתרגומו של ישראל רינג (על המשמר, גיל’ 2275):

הנאף דמית

כי קמאוס בתיים נאקה לי

קנוס אלי ציה

צל כי לא קל

פךסי קלום נקלו?

מלבד ההקפדה להיאמן לבניין השורות במקור והרכבם, הקפיד הסתרגם על קטנה, שהתרגומים הקודמים ראו לפסח עליה — הוא עניין ich sollte הפתוח לכפל-משמעות, ובירר תיבה המסוגלה לצאת ידי הכפל, שכן היא אות טעמו בקו-הביניים שבין היאה ובין המחויב. ונראה שהמתרגם שקל עניין הסמיכות, שהרי כבר היו כמה תרגומים לפניו, ועס-זאת הניח את הציצים ובחר את הפרחים. ואפשר מה שהפריע להם לקודמים בשימוש זה, הפריע גם לו — ראשית, הבחנה אחרת, שעל פיה ציץ אינו Blüte אלא Knospe; אחרית, המגמה, ברוח מסורת-התרגום שלנו, לאחד שם ופועל בשורש אחד: פרוח, פרח (אגב, הדיפתונג שבתיבות Blüte, blühen נשמע באידיש הפולנית גם בתיבה Blume — א בלים = a blijm). שיקול זה מורגש ביותר בדרכו של מנחם לביא, שוויתר על הסמיכות והחליף את הסומך בפועל (הארץ, גיל' 6242, ואף בקונטרס-בסטנסיל, הכולל כמה תרגומי גיתא):

הדמית

שנא אשנא נתיים

נאקבך מדקרה

כי קלומות פךרו

ופרי לא נשא.

הפיכת שמות-עצם לפעלים יש בה משום דינאמיזציה ברוח-לשוננו, אלא שגררה פה הרחבה, וממילא הרחיקה עצמה מדקדוקו של המקור. כחידוש ניתן לראות הדרך המיוחדת של שילוב ich sollte על דרך הכפלת תיבת הפועל: שנא אשנא (וראה שחוק-האותיות: שנא אשנא — נשא). אולם עיקר עיונו הוא בשינוי, שחל עם ביטולה של הסמיכות: בעוד המקור אמר לנו, כפי שניסינו לפרש, כי הציצים, כסמל גיל-ראשית-החיים, לא באו על ביטול, וביותר שחלום לא בא על ביטולו — בא התרגום ואומר לנו, כי החלומות, שאפשר להם לפקוד את האדם בכל גיליו, הייתה להם פריחה, ולא הייתה להם גמילה; או כדרך הביאור שלנו: הייתה להם ילדות, ולא הייתה להם שחרות. ולשם שלמות נביא תרגומו של יהודה לייב לנדא, המכנה את השיר בן יפת (ואמנם פרומיתוס היה בנו של יפת, אבי גוע-האדם), וכך לשונה של הפסקה הנידונית לנו וסביביה:

ענה נא, התאמר

כי בתיים קצתי.

גם כי אצלך ציה?

וְלָקְרוֹץ מִחֶמֶר
כְּמוֹף אֶף לְצִי
כִּי אָבֵד תּוֹשָׁה ז'
יֵצֵן מִן לִוְמוֹת לְךָ כָּכָה
תִּקְרַת בֶּן אָדָם וְכִי כָה.

דרך החירות, שברר לעצמו, פטרתו מפתרונה של השאלה המעסיקתנו, שאלת-הסמיכות, שפירק אותה בשתי שורות, באופן שהשמיט את עניין הציצים או הפרחים והרמיו עליהם בעקיפין, שהרי נאמרו „חלומות לרבבה“, הזמין את קוראו, האמון על מליצת-המקרא, שיחזור על הכתוב: רבבה כצמח השדה נתתיך (יחזקאל טו, ז), אף עשה כמין פירוש לעניין החלומות: תקוות בן אדם, והרמיזו על זהות, העתידה להיגלות לפנינו בסיום עיונו: חלום-תקווה.

ב

אם לסכם את התרגומים, שבאו לפנינו מבחינת מנהגם בסמיכות, נראה כי חוץ מאחד ראו המתרגמים את עצמם פטורים מלנהוג לפי הכלל של היפוך-הסדר, ואפילו בחינה סטטיסטית זו יש בה כדי ללמדנו, כי ודאי היה להם למתרגמים, שיש להם על מה שיסמוכו, אך דומה עלינו, כי יותר משנסמכו על שיקוליהם, נסמכו על סמיכות, ששגשה ועלתה בערוגת-שירתנו כדרכה בשירת-העמים, עד שנעשתה כמטבע מצוי בה, ועניינה הדימוי של ציץ-החלום או פרח-החלום. והרי קצת דוגמאות לכך — ונפתח במי שהיה אושפיו בשירה, אך היה קרוב לשירת-העם, הוא קדיש יהודה סילמן (בשירו בקובץ „חליל“, תרס"ז, עמ' 9):

הַתְּדַעוּ שֶׁלִּמָּה הַגָּזָה
אֲבֹאָה כָּכָל יוֹם וַיּוֹם ז'
אֲנִי תִּלְמִדִּי לִי פֶּךְ חַיִּים
וְאִם פֶּשֶׁשׁ פֶּךְ חַיִּי-הַחַיִּים.

והרי הדימוי הזה על דרך פרוזה — אינן גנסיין הכותב (סיפורים תר"צ, עמ' 122) בעניין המית-הגשמים: „היתה קשה והיתה טרדנית והיתה לוחצת את הלבבות הפורחים כמי שלוחצם בצפרנים קרים של ברזל, וציצי-חלומותיהם הרכים והלבנים היו חרדים והתחילו מכמישים בתקופת-האביב מחמת צינה נושבת שבסתיו קודר“. והדימוי מקיים עצמו עד ימינו ובהם — וכן אברהם ברודס („שרשים בסלע“, עמ' 45):

אֶסְפְּנִי לִילָה בִּיתְנִי וְכֵךְ
שֶׁם צִיץ-הַחַיִּים בְּצֶלְטָה שְׂרָח,
בְּנֶפֶחַ-רוּחַ לְחֶשֶׁה: שָׁלוֹם וּמִבְרָךְ
וְרֹאה מֹשֶׁה בְּסוֹךְ (הַחוּף הַשְּׁקֵט, תשט"ז, עמ' 5)
רִים מֵיִם וּמַחֲלָם
וּפְרָח הַחַיִּים הַחַיִּים.

וכן נח פניאל (בשירו: ויתור, מאזנים, אייר תשי"ז)
 השפח גנים מלך־כים בגאות אביב
 בעור העין מיחלת
 באלו לא שרח הלוים בנח ויו
 ולא קסם ללב הילד.

ודוגמה מפורטה ראה זרובבל גלעד (על העין, עמ' יא):
 כך הגיתי כל הפקר ובציץ-הלומות
 ששפחניו בנפשונו ביקר על אדמות.

היהנה גם ציץ-לבנו, נטע חולים ורן
 לאכזב של קר השבר, לשקוי הפנחון?

לא קשה להתחקות פה, בשיר-הנעורים, על רישום משירו של ח'נ ביאליק
 "מכתב קטן לי כתבה", שנאמר בו:

כל שפשי כה אהבה
 כל שרוחי כה טפחה
 — — — — —
 אם כל אלה היו הלוים?
 — — — — —
 לא, לא תזיד יד לשלם
 לנתש את הפכה נטע
 אל לבדו בלבנו.

אולם בעוד שירו של ביאליק, הנעזר בדימוי הלב-גן, וממילא בדימוי
 הרגש-שלב-פרח-שבגן, מתקומם אל הגדרת הכלול בדימויים אלה
 כחלום, הרי השיר שלפנינו, שגם הוא נעזר בדימויים אלה וסמיכות "ציץ לבנו"
 תוכיח—רואה את הנפש כשדה-טיפוח של ציצים שכמותם כחלומות. וראה בדומה
 לכך בשירו אחר (שם, עמ' נח):

וקצי הלוים שטפח מתפחים כספיטי-אשפקד.

וגם עתה נמשך המשורר לצירוף, שנמשכו לו אחרים, וטבעו ח'נ ביאליק:
 גבולי אשתקד. וכן ראה שתי דוגמאות לחיה ורד, דוגמה ראשונה
 (שירים על חרב ומיתר, תשט"ו, עמ' 85):

פרחי-הלוים מצטב בטרם יט הנשף,
 פרחי-אכזב אצור בנפול המספים.

החקבלה הריתמית המדוקדקת פרחי-חלום — פרחי-אכזב,
 מעלה, לאחר שמיטת התיבה המשותפת, סמיכות אחרת, שגם היא כשם דבר
 בשירתנו, אף ללשון הדיבור הגיעה: חלום-אכזב. (וודאי תחא זו טעות

להניח, כי המשוררת רואה את שתי הסמיכויות פרחי-חלום — פרחי-אכזב עולים בקנה אחד. וככל המשוער נמתח ביניהם קריביניים, שמשוררת אחרת, רחל, הגדירתו גם הוא בסמיכות מקורית ביותר: פרחי-אולי, ויעוין בכל שיריה). והרי דוגמה אחרונה (שם, עמ' 90):

אָסר מְחַקָּה יָדָךְ אֶת אוֹר הַשֶּׁמֶשׁ
וְאֶת אוֹר צִינֵי מְחַקָּה.
יָדִים חֲלוּשׁוֹת מֵה הַתְּהַבֵּתָן כֶּסֶם
הַקָּרֵב פְּרָחֵי-חֲלוּם זֶקֶקֶשׁ.

חידוש על דרך משקל הסגול העלה לה למשוררת ביטוי קמץ, שמתאחדים בו גם כמישה כניגודה של פריחה, גם קמשון כחילופו של פרח, ונפתחה דרך לשתי סמיכויות, אחת ישנה — פרח-חלום, אחת חדשה — קימוש-חלום. ועצם תהליך הכמישה הוא עניין תיאורו של רפאל מזרחי („צל ונוגה“, תשט״ו, עמ' 48):

שׁוֹרֵף חֲזוֹנִי
לְהִבֵּת אֵימָה אֶקְלָתֶּהּ
אֵיךְ קָמְצוּ פְּרָחֵי-חֲלוּמוֹת
גַּל אֶפֶר דָּמוּ בְּנִפְלָם.

משראינו כמעט במלוא מעגלו של שימוש-הסמיכות שלנו, מפריחה עד כמישה. דין שנראה דוגמאות המגלות, כיצד נולדה הסמיכות שלנו, והרי לפנינו תחילה דוגמה של סיפורי-ידי לדרך התרקמותו של חלום — יהואש פותח את ספר-מסעיו („פון ניו יורק ביו רחובות און צוריק“), לאמור: „יאהרען נאָלאַנאָנד האָט זיך אין מיר געשפּונען א שעהנער ליעבער חלום. ערגעץ אין א ווינקעל פון דער נשמה האָט א פלאנצונג געשפּראַצט און איז שטילערהייד און צנוע'דיק געוואכסען... אין דעם טומעל און דער שרייאַגקייט פון הונדערט אינטערעסען פון ארבייטען און פון שטרעבונגען, איז די דאָזיגע פלאנצונג געבליבען ניט בעמערקט... נאָר אַפֿט, אין שטילערע, רוהיגערע מינוטען, פלעגט א ווינדטעל א בלאָז געבען, און א זיסע דופטיגקייט פלעגט א וועה טהאָן אין געזיכט און פערשפּירן און אָנפילען דאָס געמיטה מיט א וועהטאג און א בענקעניס אָהן שיעור. — און עס איז געקומען דער טאָג ווען די דאָזיגע פלאנצונג האט פֿאנאנדערגעפלאצט אלע איהרע קנאָספּען און האט זיך צובליהט און צושפּרייט און האָט אריינגעפלאָכטען אין זיך אלע מיינע מחשבות און אלע מיינע פערבאָרגענסטע פערלאנגען...“ (כרך א', עמ' 5). — ושיעור-הדברים: שנים רצופות נטווה בי חלום נאה וחביב; אי שם בפינת הנשמה נבט צמח וצמח חרש ובצנעה; בהמולה ובצעקנות של מאה עניינים, עבודות ושאילות, לא הבחינו בו באותו צמח; אלא לפעמים קרובות, ברגעים חרישיים יותר, שקטים יותר, הייתה רוח קטנה מתנשבת, ובושם מתוק היה טופח על הפנים ומשכר וממלא את הרוח כאב וכיסופים בלי מַצְרִים; עד בוא יום והצמח הזה והנטע הזה פיקע את כל ניצניו והתפרח והתפשט והתפתל בכל רעיוני

וטמירי-מאוויי. — עד כאן דברי-המשורר, שאילו ביקשנו לכוללם בתכלית הקיצור, ולא נמצא לנו ביטוי נאות כסמיכות ציץ-החלום, אם כי תיאר הסתר הצמיחה מחייב סמיכות אחרת, כדרך שטבע אותה שמעון הלקין בשיר ברכתו ליוצרים, אצילי-הרוח הנדיבים («לוח אחיעבר», תרפ"א, עמ' 391) — הם המחלקים את אשם לפידים-לפידים לגפשות הקופאות :

הצובאות קצפות וְלא קצפות קְמושיצ לא נוֹדע, רב-פְּלָאִים,
 פִּי יבוא וְזרע בְּקֶרֶן אֶת זְרַע הַחֲלוֹם הַקְשָׁדִי
 וינשן אֶת פְּסִדֵּי-הַמָּנֶת וינשן אֶת תְּהוֹ הַמַּיִים.

ותהליך הצמיחה של החלום יתואר בשירו של יצחק קצנלסון,
 שנאמר בו :

אֶפְתַּח אֶת לְבִי וְאֶרְאֶה מֶה שְׁלֹם הַחֲלוֹמוֹת
 טַפְחֵתִי בְּקֶרֶבּוֹ זֶה בָּמָה, זֶה בָּמָה...
 גִּן-עֵדֶן בּוֹ שֶׁנִּשְׁגַּב בְּמִשְׁךְ אֲבִיבֵי הַקָּצֵר :
 עִם כָּל נִיצוּץ-אֹר שְׁנֵמוֹ וּבָא לְחוּף צִינִי —
 בּוֹ גִּדְלֵי צִיץ-נָדִים :
 עִם קֵץ מִבְּטָחֵן שֶׁמִּקְטָה צִין קָפָה אֶל פָּנַי —
 שׁוֹשֵׁן בּוֹ עָלָה.

למדנו כי לבו שדה-הטיפוחים של החלומות (וראה שחוק האותיות:
 [א]פתח — טפח[תין]) השדה שדה-גן, שבו כל ניצוץ-אור נעשה ציץ-יורד וכל
 מבט-חן נעשה שושן. כמדומה, אין תמונה בולטת יותר לדרך-ההתהוות של
 הסמיכות שלנו: ציצי חלומות, פרחי-חלומות. ויעקב פייכמן אף
 יודע לספר על ראשית רקמת-ההתהוות הזאת :

זֶה הָיָה בְּרֵאשִׁית הָאֲבִיב
 נֶאֱנִי בֶּן שְׁבַעָה אֲבִיבִים
 וְאָבֵל אֶת בְּרִיתִי בְּפֶתֶר
 עִם פְּרָחֵי תְּבִלַּת חֲבִיבִים — — —
 וְאֶקְלַע אֶת פְּרָחֵי-הַתְּבִלַּת
 מֵאֲזוֹ בַּחֲלוֹמוֹתֵי הַחֲבִיבִים.
 בְּאֲבִיב, בְּאֲבִיב אֲבִקְשָׁם,
 בְּבֶר עָבְרוּ כֹה הִרְבֵּה אֲבִיבִים.

וודאי ניתן להשלים בדוגמאות בשירת-האחות, שירת-יידיש, וראה דוגמה
 פשוטה — שמואל יעקב אימבר («על נהרות» בתרגום שמשון מלצר) :

עַל קֵץ גִּדְרֵי הַלְלוּ מִי פִּוְרָם.

ודוגמה מורכבת מעט הינדה זאריצקי: „אין אטראן קולטור הויז”
 (אידישער קעמפער, גיל' 1021) :

דער פֿארנאכט איז געווען א בליער
 אויף די ווענט האָבן חלומות געבליט
 זע: אן אלטער בוים אין ליכטיקן צוויט
 און אויף לייוונט — א געמעל א גרויער —

ושיעורו: בין־הערביים היה כחול. על גבי הקירות פרחו חלומות;
 ראה: אילן זקן בתפוחת אורה, ועל גבי הבד ציור אפור, בדוגמאות אלה וכאלו
 אנו רואים וחוזרים ורואים את החלום הפורח, אולם יש ונראה גם את
 הפרח החולם, בייחוד כשמבדיקה בבליטות רימינסצניה מתוך „פרומיתוס“
 לגיתה. הוא הדין בבוא י"ל פרץ לשיר לאמור:

אַמאָל.

אין א גאָלד באַפּלאַסענעם טאָג,
 מיט גאָלדענער יוגנט באַשטראַלט,
 האָב איך דעם בוים געפֿלאַנצט
 און אין זיין קאַרגן שאָטן
 זיך איך גאנץ איינזאם אצינד,
 אונטער דער אייגענער לאסט געבויגן.
 פֿון בלייערן שווערע געדאנקן געדריקט ...
 ער בליט ...

ווער האָט מיינע בליטן־חלומות געריסן
 מיינע בליטן־חלומות צעשטרייט אויפן ווינט?

ושיעורו: לפנים, ביום שקוי־זהב, שפוע נעורי־זהב, נטעתי את העץ
 ובצלו הקלוש אני יושב עתה כולי בדר, כפוף תחת מעמסתי, מעמסת מחשבות
 כבודת־עופרת; הוא צומח; מי עקר את חלומות ציצי, מי פיזר את
 חלומות ציצי לרוח. אין צריך אלא להשוות את שתי הסמיכויות —
 של גיתה, Blütenträume ושל י"ל פרץ: בליטן־חלומות, כדי לעמוד על
 זיקתו של השיר האחרון לשיר הראשון.

ג

האילן בשירו י"ל פרץ הוא לא בלבד דרך הרחבה של הציץ, הפרח,
 אלא כחיפוש שורש מבית, וכדי לעמוד על דרך החיפוש הזאת ראוי שנביא
 שירו של מרדכי סמקין „חשן“, שכך לשונו:

בַּצִּפָּה קֵל שׁוֹכֶה רְכוּנָה
 לֵלָא יִשַׁע, לֵדָא תְּלוּנָה.

רק הצפֿפֿסה אט תְּנִיעַ
 פֿליטת צלֿעֿליֿה בְּדומֿיֿה.

האם תלום עֲדָנָה בְּרַעַד אֶבְרָה,
אוֹ תְּרָדָה פֶּסַע לְבֹא הַתְּמוּרָה?

דומיה, מָל בַּד וְכָן,
נוֹשְׁרִים בְּלֹאֵי שֶׁל הַזֶּמֶן.

הַאִין גַּם נִפְשָׁנוּ בְּבֹא עַת,
בְּנֶשֶׁר בְּלֹאֵי, בְּצַפְפָּפָה תְּכַטֵּט
בּוֹדְדָה, עֲרָמָה בְּמָרוֹם מָל,
בְּעֲדָנָת תְּלֹמוֹתֶיהָ עַל פִּי שְׁאוּל?

השיר עושה בסמיכות שלנו על שני אפניה – א) חלום-עדנה,
ב) עדנה-חלום – במקביל לשני מיני הסמיכות שהיו לפנינו: א) חלום-הפרח,
ב) פרח-החלום; אלא שהוא נעזר בתמונה שורשית הנסמכת אל הכתוב הנודע:
„אחרי בלותי היתה לי עדנה” (בראשית יח, יב). והיא גלגול משובח של הסמיכות
שלנו, שכן הבליה כמותה כנבילה, חילופה חידוש ופריחה, וטעם הכתוב עומד
לפרש את הבליה – כזקנה, ואת העדנה – כנעורים. והשימוש בכתוב
על דרך „עדנה = נעורים, בליה = זקנה” הוא ישן, ונסתפק בדוגמאות מאסופת
ח’ שירמן („השירה העברית בספרד ובפרובאנס”), וכן ר’ יהודה הלוי
(כרך א, עמ’ 522):

וְקָה אֶמֶר – וְיִצְרִי יִרְדְּפָנִי
בְּאֵיב מִנְעוּרֵי עַד בְּלֹתִי.

לאמור, תיבת „עדנה” נחלפה בחברתה תיבת „נעורים”, ולעומת זה (שם,
עמ’ 520).

וְאֵנִי בְּעֲדָנָה / לְעֵשׂוֹת רְצוֹנָךְ מִתְבַּשֶּׁה
עַף פִּי בְּזִקְנָה – / מִה זֶה אֲחִסֵּל וְאֲצַפֶּה.

וכן ר’ יצחק בן אברהם הגרני (שם, כרך ב, עמ’ 482):
אֲזֹ לְיִשְׁיִשִׁים יִרְקְחוּ אֲשֵׁי –
בּוֹ הִתָּה עֲדָנָה לְזִקְנָתָם.

ואילו שלמה דיפיארה מקיים גם את ההחלפה גם את דיוק הכתוב
(שם, עמ’ 569):

הַתְּשַׁאֲלֵי אֲחֵרֵי זֶקֶן נְעוּרִים
וְאִם אֲחֵרֵי בְּלֹת תָּשׁוּב לְעֲדָנָה?

אולם מה שחשוב לענייננו עתה הוא שימושו של הכתוב הזה כדרך
צמיחה ונבילה בלב האדכ, והוא דרך המקרב את שימושו לדימוי שראינו בו:
הלב = גן, וממילא רגש-שבלב = פרח שבגן, וכן ר’ פינחס הלוי (שם,
עמ’ 451):

אֲחֵרֵי בְּלֹת לְבֹ וְעֵנִיתִיו בְּצוֹק / עֵתִים – תְּהִי עֲדָנָה לְלֵב עֵנִיתִי.

ונחזור לגלגול הביטוי על דרך ההרחבה של ציץ-חלום לעץ-חלום ונראה דוגמה של גבריאל פרייל (שמונה שירים בסתיו, ביקור אצל ידיד, ספר היובל של „הדואר“, תשי״ב):

וְאַהֲבָתוֹ נְתוּנָה כְּאַחַת לְיוֹמָךְ הַכּוֹשֵׁל
וְלִצֵּץ-חֲלֹמֶיךָ הַנֶּגֶד ש —

רואים אנו, כי האמירה הקדומה „כי יש לעץ תקווה“ (איוב יד, ז), כשם שניתן להעלות מתוכה את הסמיכות תקוות-עץ, כך ניתן להעלות מתוכה את הסמיכות עץ-תקווה. ועניין הסמיכות אפשר שטיפול בו הרחבה על כל הצומח, וראה דוד רוקח (בשירו „במדבר“):

כְּנֶאֱמַת תְּקֻנַּת-צִוְּמֵי הַיָּם בְּמוֹצָאֵי צֵין
בְּלֵב מְדַבֵּר אֶזְלֵ יְהוּת.

ועניין הסמיכות האחרונה אפשר שטיפול בו צמצום. מן העץ אל הציץ. בתוספת ההחלפה מן החלום לתקווה, וכן יעקב קוטשר („ביגוני בין השמשות“, תשי״, עמ' 31):

וְכִלְ צִיצֵי תְקוּתָיו בְּעוֹדָם עֲנֻגִים
יִפְּלוּ לֵה נוֹגִים
בְּפַעֲוֵי יְתוּמִים לֹא יָדַע אִישׁ אוֹתָם
בְּחִיוָתָם וּבְמוֹתָם.

ודוגמה צעירה יהודה עמיחי („עכשיו ובימים האחרים“, תשט״ו, עמ' 75):

וּבְצִיצֵי הַקֶּטָן, צֵל קִיר חֲדָרָנוּ
שֶׁרָקָה תְּקֵנָה קֶטָןָה, שְׁעוֹד אֶפְשָׁר
בְּלִי קֵץ הַדָּם וּבְלִי מְחוּל... —

אבל עניין התקווה הפורחת, שהצמיחה גם היא סמיכותה פרחי-התקווה, היא אזרחית ישנה בשירתנו ומצויה לרוב בשירי ההשכלה. מהם גם סוג מיוחד שנצמח מגודל פרסומו של השיר Hoffnung לפרידריך שילר, וכבר הרחבתי בזה את הדיבור („על שפת הקבר“, על המשמר, גיל' 3591): וענייננו עתה אך בשורה אחת המתארת את האדם המסיים את מירוצו העייף בקבר:

Und noch im Grabe pflanzt er die Hoffnung auf

כלומר: עוד בקבר הוא נוטע את התקווה. וכן ענייננו אך באחד התרגומים של השורה הזאת, כדרך שנעשה בידי יששכר בר שלזינגר („בכורי העתים“, תקס״ו, עמ' 115):

עוֹד יִשַׁע צֵץ תְּקֵנָה צֵל שְׁפָתַי הַקֶּבֶר —

וגם כאן פתוחה דרך התשובה מן ההרחבה אל הצמצום. מן העץ אל הציץ, וכן נמצא, למשל, את יעקב ביבריינג, שהיה גם הוא במעבדי שירו הנזכר של שילר, משעשע בשיריו אחרים בסמיכות: פרח-התקווה («אגודת שושנים», וינה 1876, עמ' 43):

לְאַבֵּל עוֹנָבִי — לְתוֹנָה רִנָּנוּתִי
נֶצֶן פֶּרֶסִי-תִקְנָתִי קָדְרוּ נָבְלוּ.

וכדומה לכך (שם, עמ' 46):

פֶּרֶסִי תִקְנָתִי נָבְלוּ כְּסָצִיר,
יָמִים שְׂבָעָתִי — וְנִפְשִׁי רָעָה.

וראה הרחבת הסמיכות בשירו של שמעון בכרך (לכבוד מאיר קייזרלינג, שער שמעון, 1894, ח"א, עמ' 172):

דִּקְרָיו לֵלֵב שׁוֹמְצִיו פֶּרֶבִּיבִים צִי אָחו
לָעַם דְּבַר שְׁלוֹם בְּלִי פֶרֶץ
נֶצְנִי הַמְּשׁוֹשׁ וְהַתִּקְנָה סֶרְחוּ
לְקוֹל דִּקְרָיו: וְנִמְתִּי שְׁלוֹם בְּאַרְצִי.

וכדוגמת „ניצני המשוש” ראה בימינו פינחס שדה («משא דומה», תשי"א, עמ' 18):

וְלִי נִתְפָּסוּ פֶּרֶסִי הַשְּׂמָחוֹת אֲשֶׁר לְעֶצְבִּי וְלִדְמִי
לְפָנַי בִּינּוֹת לְקִבְרוֹת הַמֵּתִים וּמִשְׁבֵּי הַלְּצִים וְדוֹכְנֵי הַתְּנָנִים.

כל הדוגמאות שראינו הן דרך-החיוב, ואילו הדוגמאות דרך השלילה, על משקל Fleures du mal (פרחי הרוע) בספרותנו, הן פרשה לגופה.

על לשון אחרון

א

יאמרו מה שיאמרו על תקופת ההשכלה וימנו כמה שימנו את מגרעותיה ואת תקלותיה לעם בהרסה יותר ויותר את הגבולות השומרים על קיומו ויחודו בתפוצות הגולה — אחת לא יוכלו לכחד, שלולא היא, לא היחה תחית העם ותקומתו בארצו בגדר האפשרות כלל וכלל.

וכן לא יוכלו לכחד, שאחד הגורמים החיוביים החשובים ביותר, שבלם את פעולת ההרס של ההשכלה מראשיתה, כעין סם שכנגד לרעל ההתבוללות, ושהביא למפנה הרב כלפי התחיה הלאומית הגדולה, היחה השיבה לתנ"ך ולשפת התנ"ך.

דומה, שלא הוטעמה דיה העובדה, שלפחות במאות השנים האחרונות שלפני ימי ההשכלה לא היחה ידיעת התנ"ך בחלקים גדולים וחשובים שבו רווחת ביותר אפילו בין יודעי תורה בעם. מן החומש הועבר הילד הלומד, ובגיל רך, ישר אל הגמרא ומפרשיה. לא היחה חובת לימוד אפילו לא על קטעי פרקי הנביאים, שנקראו כהפטרות לסדרת השבוע בבית הכנסת, אף לא על פרקי התהלים, שנאמרו אמירה מיכנית בפי רבים בעם, המשטר החמור של הגלות, שתבע צמצום על צמצום בחוך הגבולות הנתונים, העדיף את ההלכה היבשה, הקובעת את ארחות החיים לפרטי פרטיהם, על הלך-הרוח החפשי של האגדה-השירה, הפותחת אפקים רחוקים, לא תמיד בטוחים. מכאן גם הירידה בכוח הביטוי הנפשי ודלדול הלשון המבהיל שבספרות הרבנית, שלא פסק ואפילו גבר בספרות החסידית, שהיחה בה יותר לחלוחית. השיבה אל התנ"ך ואל שפת התנ"ך בימי ההשכלה, שהיחה בעצם קפיצה נועזה מעל כל דורות הגלות, נשאה בחובה את זרע המרידה בגלות יחד עם זרע התחיה הלאומית, ממנה גם צמחה וגדלה הספרות העברית החדשה, מבשרת התחיה הזאת ועצם מעצמיה.

אין לשער את הערך המהפכני הרב שבקפיצה זו להבראת רוח העם, ו, כמו גם את הערך החינוכי העצום של קבלת עולו של דקדוק שפה ברורה ומוצקת יפה, שנשאר, לאשרנו, כיסוד הדקדוק העברי עד היום הזה, ולא לחנם נתלהטו דורות ההשכלה באהבה עזה אל „השפה היפה, השרידה היחידה“, וראה ראו בה מרכז-אחיזה לכל מאוייהם וחלומותיהם הלאומיים, ואמנם מן המרכז הזה, אשר אצר ושמר בקרבו את המקורות החינוכיים של העבר החפשי, גם נמשכו ויצאו קוי הגעגועים והפעולה לחירות הלאומית החדשה.

1. היא היא השיבה לעבר הרחוק, היסוד לכל ריניסאנס אמתי, כמו שביררתי במקום אחר

(ר' העברי החדש, עמ' 47 והלאה), ומעניין, שגם הפריחה הגדולה של השירה העברית בספרד

באה בעקבות השיבה אל שפת התנ"ך.

ב

ואולם שפת התנ"ך, שפת דורות קדומים, לא הספיקה להבעת הגיונותיהם של בני דור ההשכלה, והם הוכרחו להיזקק, בעיקר בעניני מחשב ומחקר, באוצרות הלשון שלאחר המקרא. כאן עזרה הסיסמה המסורתית "לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד" ונתנה היתר לצורות לשון מאוחרות, ובכרט שהטעם הטוב, אשר טופח ואולף על ידי התנ"ך, הועיל הרבה לשיפור אותה לשון מאוחרת, שהלכה ונתפרעה מאד בדורות האחרונים. מעט מעט, עם ההתאכזבות הגוברת מתנועת ההשכלה, הלך והשתנה גם היחס לדורות הגלות, והלשון המאוחרת קיבלה הכשר יותר ויותר וחדרה חדירה רבה גם לתוך אמנות הסיפור ואפילו לתוך השירה. נפרצו הגבולות והלשון המאוחרת התחילה דוחקת יותר ויותר את הלשון הקדומה, בלי שעצרה כוח לדחקה כליל, בהיות זו מבוססת על לימוד התנ"ך ודקדוק שפתו, שהיה לעיקר בחינוך העברי החדש. ככה נוצרה מעין כפילות לשון, שהביאה לפעמים גם לידי התנגשות דקדוקית, מה שהקשה על הבחירה. ואז נפלה ההברה, אולי מתוך ריאקציה לדבקות היחרה בשפת התנ"ך: תפוס לשון אחרון! והנימוק היה: לשון אחרון הוא הלשון בהתפתחותה. אם נכון או לא לא נכון הנימוק הזה, יש בה באמרה זו מתועלת ההכרעה. השאלה היא, אם יש בה תמיד גם מן התועלת ללשון עצמה בדרך תחיתה ושכלולה.

האומנם מה שמאוחר יותר סימן הוא להתפתחות? ומהיכן מושג ההתנוונות? האין מאוחר והוא נושא סימנים ברורים של ירידה ודלדול? וכלום אין ערכי הטוב והרע חלים גם על התמורות בלשון, וכל גידול או בטבוט אחרון בה הוא טוב משום שהוא אחרון? וכי אין הלשון חלק אורגני מהותי של האדם וכפויה כמוהו לכל מיני פגיעות וקלקלות, החובעות תיקון? וכי אין הנהירות דרושה שבעתים בלשון זו, שעברו עליה כמה גלגולים חיים לא-נורמליים עד לידי מגגום ואלם חלקי?

ושאלה אחרת היא: מה הוא לשון אחרון? לשון המשנה והמדרש או לשון ימי הבינים או לשון הספרות הרבנית-החסידית? ואולי דוקא לשון ספרות ההשכלה, שהיא מאוחרת לה? ואולי הסלנג הקולקל, הפורה ועובר בישוב החדש בארץ ישראל?

מקוה אני, שלא יטעו בדברי, אין הכוונה כאן בשום פנים לשלול או למעט ערכם של רבדי הלשון השונים שלאחר התנ"ך ועד היום הזה, עד כמה שיש בהם להעשיר ולגוון את הביטוי העברי ואין בהם מן הזר המיותר או מן הפגום בבריאותה ובהתפתחותה של הלשון. אין כאן אלא ערעור על הסיסמה התקיפה, "תפוס לשון אחרון", הבאה להכריע מראש לצד אחד ופוסלת בלי הבחנה כל צורות לשון אחרות. גזרה זו אין אנו יכולים לעמוד בה, לא רק רשות לנו, כי אם גם חובתנו היא לשקול ולברור ולקבל את הטוב ואת המובחר מכל מקום ולדאוג לשלומה ולתיקונה של הלשון, שנחנסתה ניסויים קשים רבים כל כך בחליפות העתים. עם זה אין לשכוח, כי שבנו אל שפת התנ"ך ומליה ורוב צורותיה נתחדשו עלינו ושבו וחיו בעטנו ובפינו, באופן שהכינוי ארכאיזמים אינו הולם אותן כל עיקר ואין כל טעם לדחותן מפני מלים וצורות מאוחרות שאינן מוסיפות דבר, עתים אף גורעות וגורמות בלבול.

ואמנם לא הצליחה סיסמת לשון אחרון להשתלט עלינו כליל, ועדיין אנו

אומרים וכותבים: האשה יצאה לשוק, ולא "יצתה", והיא קנתה פירות, ולא "לקחה", ולא נדחתה עדיין אך מפני "היאך" ואכן או אולם מפני "ברם". אבל כבר הספיקה סיסמה זו להכשיל רבים ולהביא לידי כמה הרגלים רעים וקלקולים בלשון.

והרי כמה דוגמאות – הפעם רק בתחום הפעילים. אבל קודם – הסתייגות אחת. כל הנאמר למעלה אינו ענין לאותה תחבולה אמנותית של סופרים להשתמש מעט או הרבה בדרכי לשון של תקופה או סביבה מסוימת לשם הכלטת רוחה או צבעונה של אותה תקופה או סביבה. לשם כך מותר להשתמש אפילו בלשון משובשת ובגמגומי לשון. אבל תיאורו של גמגמן אינו מכשיר עדיין את הלשון המגומגמת.

ג

התמדת הפעולה. – לציון התמדת הפעולה בא בלשון המקרא הפועל "הולך" לפני המלה המפרשת את הפעולה או ההתהוות המיוחדת, והדעת נותנת, שאופן ביטוי זה ראשיתו מתוך פעילת ההליכה ממש: הולך ועולה או הולך ויורד – המדבר מסמן קודם את הפעולה הכללית ואחר כך את טיבה המיוחדת, שהוא העיקר לו. וכן הוא כשהמקרא מספר: והמאסף הולך הולך ותקוע בשופרות (יהושע ו, ט), העיקר כאן החקיעה, או: והעם הולך ורב את אבשלום (שמואל ב' טו, יב), העיקר הוא בריבוי. מפעולה זו של הליכה ממש השתלשל הביטוי וניתן בהשאלה גם לפעולות או התהויות אחרות: וקול השופר הולך וחוק (שמות ט, יט), והנער שמואל הולך וגדל וטוב (שמואל א' ב, כו) – בכל מקום הפועל "הולך" מקדים ומוכנו הפשוט מחיר והוא נעשה לפועל-עזר, המורה רק על התמדת הפועל הבא אחריו, הנכה אותו ומשטטשו משום שהוא בא אחריו וציללו מתמיד באוזן. לא כן הוא, אם מביאים את "הולך" אחרי הפועל העיקרי והוא שומר את עצמאותו ובכוחו הוא לטטטש את הפועל אשר לפניו, ואפילו להטות את הענין לצד אחר. נהפוך, למשל, את הפסוק "הים הולך וסוער עליהם" (יונה א, יג) לסוער והולך עליהם – מה נשמע אז? לא שהים סוער יותר יותר עליהם, אלא שהוא סוער – והולך עליהם. קשה אפוא לראות התפתחות בריאה בהרגלים של הדורות המאוחרים, שהפכו את הסדר והקדימו את הפועל העיקרי לפועל-העזר, כגון: היה מספר והולך מעשה זאב (ברכות יג), עשית שהיתה דולקה והולכת כל היום (שם נג), אבל יצאה הקריאה: לשון אחרון! ופשוט המנהג להשתמש דוקא בצורת-לשון זו ולהזניח את הצורה הברורה והטבעית שבמקרא, ואמנם לא רבתה הרעה, אילו ליד הצורה המקראית, שהיתה עיקרית, היו משתמשים לעתים רחוקות ובגבולות מסוימים גם בצורה המאוחרת, ככיון שתפסה פעם מקום בלשון – אבל הלהוטים אחרי קיום מצות לשון אחרון עושים את ההפך ומגיעים לידי אבסורדים ממש.

וכי יש הגיון, למשל, בפסוקים כאלה (מובאים מן העתונים): "הוא דוחה והולך את דבר ההחלטה", או "הוא ממשיך והולך את מלחמתו בכופרים", או "האגודה מרחיבה והולכת את פעולתה", או "הוא מקרב והולך את כסאו אל כסאי" – וכי יש טעם בהחלשת הפעולה על ידי העמדת "הולך" אחריה, המזדקר פתאום בכוח וכאילו נדחק בינה ובין "את", שאין לה כל יחס אליו

כאל פועל עומד? ולא ברור ונכון יותר לאמר: „הוא הולך ודוחה את דבר ההחלטה“. „הוא הולך ומקרב את כסאו אל כסא“?

אבל גם במקום שאין „את“ אין דרך-לשון הפוכה זו, וביחוד כשהיא באה באמצע המשפט, יפה ומרבה בהירות. הנה קורא אני במקום אחד: „ספקות אלה נעשים והולכים רציניים יותר“ – האין „הולכים ונעשים רציניים יותר“ מתקבל יותר על הדעת? או במקום אחר: „העולים החדשים מסתגלים והולכים אל גוף הישוב“, ואחרי שורות אחדות: „העולים החדשים הולכים ומסתגלים אל הטיפוס הארצישראלי“ – איזו צורת-ביטוי ברורה יותר ועדיפה?

ולידי בלבול גמור בא הדבר, כשבמקום הפועל בא תואר השם, העשוי לשמש כפועל, ואז מלה זו, בהקדימה, נשמעת כתואר, והפועל „הולך“ נגרר אחריה כתלוש ועוזב לעצמו. למשל: „האיש גדול והולך“ תחת הולך וגדול (כדוגמת הכתוב באסתר ט, ד: והאיש מרדכי הולך וגדול), או „הנער טוב והולך“ תחת הולך וטוב (כדוגמת המובא למעלה: והנער שמואל הולך וגדל וטוב) או „הימים חמים והולכים“ תחת הולכים וחמים – בכל מקום, כשהתואר בא תחלה, הוא נקלט כתואר ופועל-העזר הבא אחריו עוזר לו רק מעט להפכו לפועל. אחרת היא, אם פועל זה (הולך, הולכים), מקדים לתואר, כדרך המקרא, ומכין ומקיים בבהירות גמורה את הפיכת התואר (גדול, טוב, חמים) לפועל¹.

סיכום הדברים: לעולם לשון המקרא כאן עדיף, המקדים את „הולך“ לפעולה העיקרית, וביחוד כשהפועל הוא יוצא ואחריו יחס הפועל, עם או בלי „את“, וכן שבמקום הפועל בא תואר השם והוא עשוי להתגלגל בפועל. רק באין אלה והפועל עומד, ובפרט בסוף משפט, אפשר, אך אין הכרח, לתפוס גם לשון אחרון ולהקדים את הפעולה ל„הולך“ (עולה והולך, פוחת והולך). אגב, מרבית יותר מדי להשתמש ב„הולך“ כפועל-עזר, ללא צורך כלל. ואין זה משגה חדש. אם קוראים אנו בתוספתא (נדה ב, ג): „תינוק יונק והולך עשרים וארבע(ה) חודש“, הרי עם כל הכבוד למחבר או למעתיק הנעלם, מותר להעיר, שהמלה „הולך“ מיותרת כאן ומוטב לאמר: תינוק יונק עשרים וכ'. וכן כשאנו קוראים: „חוגג והולך את כל הרגל ויויט האחרון“ (שם, חגיגה ב, י), לא נחטא לטעם הטוב, אם נאמר, שגם „הולך“ וגם „את“ מיותרות כאן. ויפה יותר היה לאמר: חוגג כל הרגל וכ'.

ועוד: פעמים נראה, כאילו שכחו, שיש עוד דרכים לציין את התמדת הפעולה והן במקומן נאות ומתאימות יותר מ„הולך“, למשל: הוא עומד ונואם ומסביר, הוא יושב ומספר או כותב, הוא שוכב וקורא בספר או הווה וחולם, הוא יורד ושוקע, וכדומה. וכן מותר בהחלט להשתמש בתואר הפועל יותר יותר, על דרך מעלה מעלה, מטה מטה, ולאמר: יותר יותר מתברר לו, או הוא שוקע יותר ויותר.

1. מכיון שאין דבר בעולם, שלא יימצא לו מליץ יושר, נשמעה גם דעה בזכות הקדמת הפועל העיקרי או התואר ל„הולך“, בניגוד לדרך המקראית, והטענה היא: אין כאן הליכה ממשי. והלא ההפך הוא הנכון. דוקא משום שאין כאן הליכה ממשי, מוטב, כאמור למעלה, להקדים את „הולך“ ולהחלישו על ידי הפועל או התואר, הבא אחריו ומכחו בצלילו העומד ונמשך באופן.

ד

התפעל ונתפעל. — ניכרת הנטיה בחסידי לשון אחרון לדחות בלי ברור את ההתפעל המקראי מפני הנתפעל המאוחר, ואין הם מרגישים, שבאים לא אחת לידי בלבול מושגים. כי לא כל התפעל ניתן להיות מוחלף בנתפעל, אף על פי שקדמונינו אף הם, כנראה, לא הרבו לשים לב לכך. הלא יש הבדל, למשל, בין נתחייב לשלם דמי נזיקין (על ידי בית הדין), שהוא במקום חויב, לבין התחייב לשלם את אלה (מרצונו הטוב), שענינו חייב עצמו, בין נצטמצם בשרו לבין הצטמצם במועט, בין נשתתף לבין השתתף במשחק, שהראשון הוא במהותו סביל והשני פעיל. הוא הדבר בין נתחזק להתחזק, נתפרע להתפרע, נתערטל להתערטל, וכאלה רבות. אמור מעתה: כל מקום, שהפועל סביל הוא, אפשר, ועתים גם רצוי, להשתמש בנתפעל. לא כן כשהפועל פעיל הוא, שאז רק ההתפעל מבטא את הפעולה הנכונה.

ועל כן אין הכיטוי מלא וברור כל צרכו, אם למשל, במקום הסתפק, התכוון, התאפק, אנו קוראים או שומעים נסתפק, נתכוון, נתאפק, שאין בהן הבעת הפעולות מרצון.

וכן יצדק האומר, שהביטוי הרגיל באגדה התלמודית „הלך ונתגייר“ אינו מדויק דיו, מאחר שפלוני התגייר מרצון עצמו. כנגד זה עכורים שבגליל אמנם נתגיירו תחת לחץ ינאי המלך.

הוא אשר אמרתי: עלינו לקבל את הטוב מכל מקום והרשות בידנו לדחות ולקרב ולקבוע הלכה אפילו בניגוד למה שהיה נוהג בתקופה זו או אחרת, ובלבד שיהא בכך משיפורה ושכלולה של הלשון. הנה המלה לשון עצמה, שהיא במקרא נקבה ובתלמוד ובמדרש זכר, ואנחנו מבדילים עכשו בין לשון בכללותה ואומרים: לשון עברית, צרפתית, אנגלית — מין נקבה, ובין לשון במובן דרך לשון, אופן ביטוי, ואומרים: לשון אחר, לשון אחרון, לשון נופל על לשון — מין זכר. כן ניטיב לעשות, אם נקבע, לשם הדיוק והבהירות, שהשימוש בנתפעל מותר רק בפעולה סבילה, בעוד אשר לפעולה מרצון שמורה זכותו היחודית של ההתפעל ואין להחליפו.

ה

ערבוב לשון וטשטושה. — את הנטיה לערבוב הגזרות של פעלי ל"א ול"ה זו בזו אנו מוצאים כבר במקרא (למלאות, תלואים ועוד), והיא הולכת וגוברת בספרות המאוחרת. ואף על פי שאין ברכה רבה בערבוב זה, שכן כל מה שקבוע ומובדל יותר, ברור יותר, עלינו לקבל את זה כעובדה, שיש להתחשב עמה, ובפרט שאין הכרח לאחוז דוקה בשונה, וכשם שיפה השאיפה למעט ככל האפשר ביוצאים מן הכלל, כן יפה עושים הכותבים, וכמעט הכל כותבים ואומרים: לַמָּא, תלויים ועוד, הרעה מתחילה שם, מקום שבאים בשם סיסמת לשון אחרון וגוזרים, שחובה היא לאמר עָשָׂא, עָשְׂאוּהוּ חחת עָשָׂהוּ, עָשְׂהוּ, וביחוד כשהפיעל מתנגש בפועל בעל הוראת אחרת, כמו „מצינו“ תחת מצאנו, „לקרות“ תחת לקרוא, „ריפוי“ תחת ריפוא, וכן יכול לקרות, שהאשה לא ידעה לקרוא, ושמצאנו פסוק ולא מצינו כל טעמו, ושהטיפול

1. אבל לַמָּלֵאָה; בְּמָלֵאָה, כדי להבדיל מן מָלֵאָה, שמובנו אחר.

בחולה הביא לידי ריפוי עורק הלב ולא לריפואו. ודאי מי שישב שנים על הגמרא והתרגל ב„מה מצינו“ ו„מאימתי קורין את שמע“ ו„ריפוי“, שבת ובושתי, לא יראה כל זרות במלים אלה ולא יטעה במשמען, אבל מאז שבנו אל התניך אין ילדינו בבית הספר „קורין“, אלא קוראים מעל הלוח, ואנחנו מבחינים היטב בין מצאנו ל„מצינו“, ומן הראוי שנשדל להבדיל אף בין „ריפוי“, שמשום מה התפשט מאד השימוש בו, לריפוא, אף נאמר, לשם הדיוק, לרפא, ולא לרפאת, הנשמע כמו לרפות.

קשה כמו כן ערבוב הזמנים, אף הוא בגזרות ל"א ול"ה: נישאת, נדחית בעבר תחת נשאת, נדחתה – והוא כן גם בהווה. סיומת ת' ערטילאית לנסתרת עבר אין לה אחות בלשון העברית כולה, ואיני מבין, למה לנו לבחור בצורה זו, החורגת מן הכלל, ובפרט שהיא מתנגשת עם צורת ההווה, אבל המהדרים בלשון אחרון אצלנו כותבים דוקא: האספה נדחית, ולא נדחתה. הוא הדבר בערבוב הבנינים במקום שהבנין האחר קשור בהוראה אחרת של המלה. שנה ופירש (פסחים מט.), פירש מן הציבור (תענית יא.), תחת פךש, שמובנו נסרד, נבדל, בעוד שהפיעל עננו ביאור, בירור, ומעניין, שסטיה זו נמצאת רק בזמן עבר, בעוד אשר ביתר הזמנים בא בקל כנכון: פורש מדברי תורה (כבא בתרא מט.), אל תפרוש מן הציבור (אבות ב, ד) ועוד רבות. איני יודע למה נוהגים עוד היום לקיים סטיה זו בזמן אחד, שאינה מעידה על שליטה יתרה בלשון. כן פשט המנהג לאמר דוקא הקביל פניו תחת קיבל פניו, שהוא ברור וטבעי, בעוד אשר „הקביל“ פירושו אחר, ואחת היא, אם היתה כאן השפעת הארמית בזמנה או לא, אנחנו היום מרגישים יפה את ההבדל בין קבלה להקבלה, ואין לנו שום צורך לערבב אותן, אם אין אנו נגררים בעוורון אחרי המקובל, ואפילו נסכים רגע להסכר המפולפל, שהמכוון כאן באמת הקבלה, זה מול זה, מה שמוטל בספק גדול. שכן אנו מוצאים כנגד „מקביל פנים“ גם מקבל פנים: מקבל פני שכונה (מנחות מג.) ומקבל סתם: הוי מקבל את כל אדם בסבר פנים יפות (אבות א, טו) – צורת-ביטוי הגיונית, השגורה בהרבה לשונות, ורק שהעברי מוכיף לה לפעמים את המלה „פנים“, על דרך שחר פניו, חלות פניו, ועוד, וכן אומרים קבלת שבת, ומשורר „לכה דודי“ בחוש-הלשון הער שלו אומר: פני שבת נקבלה. ותמוהה הסברה, שהפיעל (קיבל) הוא טעות, שנתגלגלה מן ההפעיל (הקביל). ההפך מתקבל יותר על הדעת.

וכן אין מסתפקים אצלנו בצורה הנכונה לָנֶה, לָנִית המת, ומשהמשים גם בצורה המשובשת הָלָנִית המת, הֶלָנִית, משום שגם זו נמצאת אישם בספר. לפנים, בדורות ההשכלה, היתה כל טעות או צורה מסורסת שבמקרא כשרה לשימוש, מעט מעט חדלו מזה וקבעו את הכלל, שאין הולכים אחרי המיעוט והנראה כמשובש, עכשו הותר הדבר לגבי כל מה שלאחר המקרא: הכל כשר, אם רק בצבץ כדוגמתו באיזה מקום, נקוה, שגם זה יעבור, אם איני טועה, כבר אין איש כותב מתנוונה, שאין לו שום יסוד בלשון, אלא מתנוון, כנכון, אבל נקשה כמעט יצא מן השימוש מפני נוקשה (או נוקשה, קוראים

1. חוץ מן הביטוי המשונה קצת בהוראת יציאה לדרך, ביחוד לים („מפרש לים“ או בים

„מפרשי ימים“).

גם כך וגם כך). צורה יוצאת דופן, שאפשר, אינה עברית ככל (יש גם נוקשא).
וכן אין מהססים להשתמש במלה משונה כמו כלך שהאחד קורא קֶלֶךְ והשני
קֶלֶךְ, על פי ההשערה, שכאן צירוף המלים כֶּלֶה נֶלֶךְ – השערה מפוקפקת מאד,
שכן צירוף שתי מלים כשׁוֹ-החיבור באמצע הוא כשלעצמו מוזר, והעיקר שאינו
הולם כלל את הגיון המאמרות, שהוא תפוס בהם¹. נהירה יותר הסברה, שהמלה
היא צמצום הביטוי „קֶלֶה לֶךְ”, אבל אז גם קריאתה צריכה להיות אחרת. וכי
לא מוטב שנעזוב חידה זו לנפשה ונשתמש במלים הפשוטות והבהירות קֶלֶךְ
קֶלֶךְ מן החומש הנאמן שלנו?

הוא הדבר. „...עזבו מקור מים חיים לחצוב להם בארות בארות
נשברים” – בלי משים עולה פסוק זה בזכרון למראה תאוה משונה זו לנטוש
מלים ודרכי-ביטוי כשרות ונאמנות ולהיטפל לכל „לשון אחרון” כביכול, ואפילו
הוא פגום ומטושטש או יוצא דופן. גם המלה הפעוטה כמו כמעט שנפסלה,
וכבר שומעים וקוראים בכל מקום „כמות שהוא” חחת כמו שהוא. כן פרצה
המגפה של עבור, מלה שכבר אברהם בן עזרא לגלג עליה בשעתו, ושל
בָּאֵם, צִיץ-חמד זה, שספק אם יש כמוהו לחן ולנועם באיוו לשון שהיא בעולם.
אבל פה יצאנו מן התחום שהגבלנו לנו, תהום הפעלים, וכדאי יהיה להרחיב את
הדיבור על זה במאמר מיוחד.

1. למשל: אמר לו ר', חייא בר אבא לר', יוסי מפני מה עופות שבבבל שמנים אמר לו

כלך למדבר עזה ואראך שמנים מהן (שבת קמה:ז) – מה ענין כאן ל כֶּלֶה? וכן בשאר מקומות.

עיוני מקרא

אחת התכונות העיקריות בביאור המקרא של הפשטנים הוא, כידוע, יישוב משמעות המלים על המשך העניין של הכתוב כולו. לפי זיקתו לדברים שלפניו או לשלאחריו, לא כן פירושם של המבארים הדרשנים. אצלם הפסוק הבודד עיקר. לתכליתו של הדרש רצויים מקראות, שמבחינת עניינם נוחים הם לתלות בהם דברי אגדה והגיוני לב, בייחוד מקראות קשי הבנה ודברי משל ומליצה¹. מקצת מאותם הפירושים, שיסודם במדרשי אגדה ובאים בלשון קצרה, נראים כפשטין, מהם שחז"ל כבר הקשו עליהם, ומהם שנתקבלו על דעתם של פשטנים ואף הושקעו ברוב תרגומי המקרא הקדומים ובפירושים של ימי-הביניים ושל התקופה החדשה.

א) וְיִבְרָךְ אֶת־שֵׁם זְבוּלֹן בְּצֵאתָהּ וַיִּשְׁכַּר בְּאַהֲלֶיהָ: עמים הר יקראו שם יבחו וזכרו כי שפע ימים יינקו ויפגו קמוני חול (דברים לג, יח—יט). כדוגמת תרגום יונתן ותרגום ירושלמי לתורה מפרש רש"י, שמח זבולן בצאתך ויששכר באהליך²: „זבולון יצליח בצאתו לפרקמטיא ויששכר יהי מרוצה בישיבתו באהלי תורה“³. אך נראה, שלפי פשוטו של מקרא כך משמעות הדברים: ישמחו בני זבולון בצאתם למלחמה (אונקלוס וראב"ע), ובני יששכר בשובם עטורי ניצחון לאהליהם. ודאי מרומזת כאן המלחמה על כיבוש עמק יזרעאל, שבה נלחמו זבולון ויששכר במסירות-גפם⁴. הרישא של פסוק יט המשך היא לפסוק יח: לאחר הניצחון והשחרור משעבוד הכנענים יתאכפו שבטי זבולון ויששכר בהר המיועד לכך — תבור או כרמל (אכן לפי המדוש והתרגומים הנ"ל אין הר אלא הר המוריה) — ויקריבו זבחים לה'. „עמים“ משמש כאן במשמעות שבטים (השווה בראשית מה, יט; דברים לג, ג ועוד). „יקראו“ — יתכנסו או יזדמנו (ראה ת"א ות"י)⁵. „שם יבחו וזכרו צדק“ —

1. ר' רא"מ ליפשיץ, כתבים א, מעמ' רמח ואילך; צונץ, הדרשות בישראל, עמ' 332.

2. ר' מדרש שכל טוב, מהר' בובר, עמ' 323; ילקוט שמעוני תחקסא ועוד.

3. ע"י שופטים ה, יח: „זבולון עם חרף נפשו למות“, והשווה שם פסוקים יד וט"ו. ראוי

לציין, כי גם שירת דבורה מקדימה את זבולון ליששכר.

4. הדברים בבראשית מט, יד וט"ו „יששכר חמר גרם... ויהי למס עבד“ מוסבים, כפי

הנראה, על תקיפה הקודמת לניצחון הנרמז כאן.

5. נוסף על לשון השמעת קול והכרזה משמש הפועל קרא, כבערבית וכבאוגריתית.

בהוראת כינוס וזימון (ראה גינזברג, אוגרית, 40). בהוראה הנזכרת משותף הוא לפועל קרה ומשמש בקל ובנפעל במשמעות אירע, נודמן. השווה: „וקראת ישועה חומותיך“, ת"י „והערעון פורקן“ (ישעיה ס, יח); „וישראל מְקַרְאֵי“ (שם מה, יב), ת"י — לפי הגרסה בפירש"י שם — „וישראל מומוני“ (בספרים שלנו: „וי מומונא“); ובשרידים אשר ה' לקרא (יואל ג, ה), ת"י „דהי זמין“, והראב"ע: „והטעם אשר ה' קורא — גזור“; „ותקראנה אותי כאלה“ (ויקרא י, יט); „ונגשו ציים את איים ושעיר על רעהו יקרא“ (ישעיה לה, יד); „הי... נקרה

יזכורו זכחים לתודה על הניצחון והישועה (צדק"י). כי שפע ימים יינקו וכו' אינו מוסב על העניין שלפניו, אלא מתאר את המצב הכלכלי של השבטים. לפי זה אין כ"י משמשת כאן מלת קישור, המורה על הסיבה להקרבת הזבחים, אלא תואר-פועל במשמעות אָכַן או כיו"ב. שפע ימים – שטף ימים. "יינקו" – לשון הנאה, כלומר: ייהנו משיט-האניות וסחר-הים (השווה בראשית מט, יג) ומאוצרות החמדה הגנוזים בחול, שהם לדעת הקדמונים החילזון והחול הלבן, ששימשו לצבע הארגמן ולהפקת כלי זכוכית², אך כאן צריך להעיר, שאין "שפָּנִי" נרדפת ל"טמוני" (כדעת רש"י בפירושו לתורה והראב"ע), או אוצרות סתם (כדעת ת"י ותרגום ירושלמי), אלא לשון יקר וחשיבות, כפירושו של רש"י במגילה ו ע"א: "ספון, חשוב בלשון הברייתא"³.

(ב) וַיָּגֵד אֶמֶר בְּרוּךְ מְהֵיב גֵּד בְּלָבִיא שָׁכֵן וְשָׁכַף זְרוּעַ אֵף קָדָד: וַיֵּרָא רֵאשִׁית לוֹ כִּי שָׁם חָלָקַת מַחֲקָק סָפֹן נִתְּא רֵאשִׁי עָם צִדְקָת ה' עָשָׂה וּמִשְׁפָּטָיו עָם יִשְׂרָאֵל (דברים יג, כ–כא).

משמעם של הכתובים הללו עדיין לא נתברר. קשה במיוחד הלשון "כי שם חלקת מחקק ספון". לפי פירושם של בעלי האגדה "מחקק" הוא משה, "ספרא רבא דישראל", ושבט גד בחר את המקום לנחלה לו, לפי שצפה בנבואה כי שם טמונה ועלומה חלקת השדה שעתיד משה רבנו להיות קבור בה⁴. על

עלינו" (שמות ג, יח); "אולי יקרה ה' לקראת" (במדבר כג, ג) ועוד כיו"ב. גם הצירופים "מקרא קדש", "מקראי קדש" (ויקרא כג, ב ואילך ועוד) אינם מתיישבים יפה אלא על לשון כינוס והודמן, ואף כך מתורגמים הם בתרגומים: "מארע קדיש", "מערע קדיש", "מארעי קדישין", "מערעי קדישין". כיו"ב מתורגם, אהל מועד: "משכן זמנאי", כלומר אוהל הזימון, אוהל שמוזמנים בו, וכבר ביאר ריב"ג (בס' השרשים, ערך קרא), ועל מקראה, כלומר המקומות אשר נקרא(ים) זה עם זה, ואנכי, יש להעיר כאן, ש"קרא" הנידון כאן משמש לפרקים פועל יוצא, לזון הזמנה וקביעה, השווה: "קרא צום", "קרא צום", "מלא כא, ט וי"ב) ו "קראו עצרה", ת"י, "ערעו כנסא" (יואל ב, טו); "ה' מבטן קראני, ת"י ... זמנני" (ישעיה מט, א) ו "קרא עלי מועד"; תרגום, "ערע זמן עלי" (איכה א, ט); "וקראתי עליו לכל הָּי חרב", ת"י, "ואומנני למפל בחרבא" (יחזקאל לה, כא); "אשר תקראו אותם מקראי קדש", "מקראי קדש אשר תקראו אתם במועד" (ויקרא כג, ב, ד) ת"א: "די תערעון יתהון", – כלומר תזמנו, תקבעו אותם, ולפי זה גם "קרא הדורות מראש" (ישעיה מא, ד) משמעו: קובע, מסדר, וכן ת"י: וסוד דריא מלקדמין. 1. הלשונות צדק, צדקה, צדקות באות גם במשמעות ניצחון וישועה, השווה: "צדק יקראהו לרגלו" (ישעיה מא, ב); "קרבתי צדקתי ... ותשועתי לא תאחר" (שם שם, יג), שם יתנו צדקות ה' צדקת פרונו בישראל" (שופטים ה, יא) וכיו"ב. ראה במילון של גנזיוס-בראון.

2. ראה מגילה ו ע"א, תרגום יונתן ותרגום ירושלמי.

3. שָׁפֹן=סָפֹן, השווה כיו"ב במקרא: שָׁכַךְ=סָכַךְ, פרש=פרס, נשוג (אחור)=נסוג; וכן בפיניקית "משפן" (=סיפון של בניין) ליד "מספן", ראה סלושץ, אוצר הכתובות הפיניקיות 6, 8;

7, 86. ולעצם משמעות המלה עיין ערוך השלם, ע"י ספן.

4. ר' ילקוט שמעוני תחשב; מדרש לקח טוב, עמ' 130; ספר הלכותיים (ממדרש ילמדנו), מהד' גרינבוט, קסט ע"ב; שם קע ע"א; ב"ב טו ע"א; התרגומים הארמיים לתורה

אותו פירוש כבר הקשו הקדמונים מבחינה טופוגראפית: הר נבו – מקום פטירתו וסביבת קברו – הרי הוא בחלקו של ראובן, ולא בחלקו של גד.¹

ניתן לשער, שהדברים בכללם מוסבים על מלחמת הכיבוש של שבט גד ועל עלילות הגבורה הכרוכות בה. וודאי אין „מחקק“ כאן אלא קצין צבא², ולפי זה „מחקק ספון“ עניינו מפקד דגול (ספון=יקר, חשוב, ר' לעיל). כל עצמו של אותו דיבור „כי שם חלקת מחקק ספון“ בא כאן כהערת ביניים: אכן, שם אף נמצאת חלקת שדה אחוזותו של אותו גבור נערץ, שנמנה עם ראשי המתנדבים במלחמת הכיבוש, מלחמת ה' כביכול³. ויש עוד כמה לשונות כאן, שמשמעותם אינה ברורה כל צורכה.

כאמור לעיל, המדובר כאן בכיבוש עבר הירדן מזרחה. מסתבר, שבני גד, שהיו מראשי המדברים (במדבר לב, ב ואילך). הם גם מראשי הלוחמים „ברוך מרחיב גד“ – ייתכן אפוא, כי המכוון בו, שראש הלוחמים המבורך מבני גד מרחיב את גבולות השבט, ושיעורו: ברוך גד המרחיב. הכפלת שם השבט הוא מסגנון הלשון בברכת משה גם לשאר השבטים: וזאת ליהודה ויאמר שמע ה' קול יהודה (פס' ז); ולזבולן אמר שמח זבולן בצאתך (פס' יח); ולדן אמר דן גור אריה (פס' כב); ולנפתלי אמר נפתלי שבע רצון (פס' כג). ומבחינת שיעור הדברים מן הראוי ליתן את הדעת לברכת אשר: ולאשר ברוך מבנים אשר (פס' כד). ואפשר שמשמעות „ברוך מרחיב גד“ היא: ברוך המרחיב לגד, כלומר ברוך הגיבור המסייע לו, לשבט גד, במלחמתו הקשה ומושיעו בצרתו (ראה לשון הרחיב בבראשית כו, כב). על הקשיים בהתנחלותו של גד מרומז בבראשית מט, יט: „גד גדוד יגודנו וכו'“. „וירא ראשית לו“ – מגיד ששבט גד בחר לו את חלקו בראשית כיבוש הארץ. „כי שם חלקת מחקק ספון“ – כבר נתפרש, שאין הדברים נמשכים למעלה, אלא משמשים הערת ביניים על אותו הגיבור מראשי שבט גד או שבט אחר, שנשתתף במלחמה עם חלוצי העם („ראשי עם“) וסייע בכך לבצע את ישועת ה' („צדקת ה'“) ותוכחותיו („משפטי“) בנדיבים ביחס („לעם“) לישראל.⁷

ופירשני. אעיר כאן, שהמבארים החדשים ביארו מלת מחוקק – נוהן חוק (התורה), קובע חוקים (כך, לדוגמא ר"מ מנדלזון בביאורו: געזעטצגעבער), משמעות שאין לה יסוד במקרא; ואילו הקדמונים גורו אותה מן חקיקה, לשון רשימה, כתיבה: סופר, וכן גם מתרגמים אונקלוס ויונתן „ומחקק“ בבראשית מט, י: „וספרא“, „וספרין“.

1. ראה סוטה יג ע"ב וירר' שם סוף פרק ב.

2. לעניין מחוקק כאן כבר השווה הראב"ע לשון „לבי לחוקי ישראל המתנדבים בעם“

בשופטים ה, ט.

3. אכן, קשה לרדת לסוף כוונתה של אותה הערה, שמה רוצה הוא לומר, כי כפרס על

עלילות הגבורה קיבלו המפקד ובני סיעתו את חלקם בחוף נחלת בני גד.

4. השווה אהרליך, Randglossen.

5. השווה שופטים, ה, יא. שם יחנו צדקות ה' צדקת פרונו בישראל, וראה לעיל

פירושי ל„נחי צדק“.

6. משפטים=שְׁפָטִים, ראה מילונים, וכבר מצאנו „משפט“ מקביל ל„ישועה“ בישיעיהו נט,

יא: „נקה למשפט ואין לישועה רחקה ממנו“.

7. הלשון קשה כאן. אפשר שעל יסוד, תמים תהיה עם ה' אלהיך (דברים יח, יג),

גאמן דברך עם דויר אבי (דחי"א ט) וכו"ב – ייתכן לבאר „עם“ במשמעות: ביחס.

(ג) נישלח ספרים אל כל מדינות המלך אל מדינה ומדינה ככתבה ואף עם נשנו קהילות כל איש שרר בביתו ומגבר פלשון צמו (אסתר א. כב). פירוש הפסוק ידוע, והוא הפירוש היחידי המקובל אצלנו. כך הוא נמצא ברוב תרגומי המקרא הקדמונים ומובא גם בפירושיהם של רש"י ושל ראב"ע כפשוטו של אותו מקרא.

לאחר שכבר נאמר, כי המלך הסכים לעשות כדבר ממוכן (פסוקים טז–כא), מדמים אנו לראות בדברים הבאים אחריהם (פסוק כב) את עצם תוכנו של דבר המלך, שעליו הודיעו באיגרות שנשלחו. ברם, צריך להבחין בין דעתו של ממוכן על דינה של וסתי המלכה ובין נימוקיו להצדקת דעתו זו. כתוצאה מיוחדת מביצוע הדין שהציע: נזכר בתוך דבריו, בדרך אגב, שיפור המשמעת וההוקרה של כל הנשים לבעליהן. ואילו בפירוש המקובל של פסוקנו באה התוצאה הצפויה ונעשתה עיקרו של דבר המלכות: כל בעל חייב לבצר את שלטונו בביתו (או – לפי פירוש אחר – על אשתו), שיהא כופה את אשתו, אם היא בת לשון אחרת, ללמוד את לשון עמו ולדבר בה (רש"י; ע"י גם ראב"ע). והרי אין דברים אלה אלא דברי תמה.

נראה אפוא בבירור, שפירוש זה מיוסד על מדרש אגדה¹. וכבר הקשו עליו חז"ל: „להיות כל איש שרר בביתו? – פשיטא! אפילו קרחה (=קרן) בביתה פרדשכא (=מפקד) ליהוי“ (מגילה יב ע"ב). יש שהשחדלו לישב את הקושיה ושיערו, שבכוונה תחילה „ערב דבר אחר עם זה המעשה שלא יהיה קלון למלך“ (ראב"ע בשם יש אומרים)². גם השבעים והוולגטה כבר התקשו בחרגום הפסוק ואף השמיטו מתרגומם לגמרי „ומדבר כלשון עמו“.

כנרמז לעיל, מוטעית סברתם של המפרשים, ש„להיות כל איש וכו“ הוא עיקר העניין שהודיעו „בכל מדינות המלך“. הרי שורת ההיגיון נותנת, שהדחת וסתי ובחירת מלכה אחרת („אשר לא תבוא וסתי לפני המלך אחשוורוש, ומלכותה יתן המלך לרעותה הטובה ממנה, פסוק יט) הן הן עצם תוכנו של דבר המלך שפורסם באיגרות; אלא כיוון שכבר נאמר למעלה, שוב לא היה צריך להזכירו כאן. לפי שהוא דבר המובן מאליו. הדברים „להיות כל איש וכו“ אינם אפוא תוכנו של צו המלכות, אלא המשך והסבר לראשו של הכתוב „וישלח ספרים... אל מדינה ומדינה ככתבה ואל עם ועם כל שונו“. עובדה זו, שהאיגרות לא היו ערוכות, כנהוג בשאר הארצות, בכתבה ובלשונה הרשמיים של המלכות, אלא בכתבם ובלשונם של כל המדינות והעמים השונים שבממלכת פרס, עשויה לעורר תמיהה בלב הקורא. תמיהה זו מתיישבת כאן בדברים „להיות וכו“, שסיבה ונימוק כלולים בהם, כלומר: איגרות המלכות נערכו בכתביהם ובלשונותיהם השונים של המדינות והעמים, הואיל (=„להיות“)³ ובממלכת פרס היתה נוהגת אוטונומיה

לפי פירוש המדרש מוסבים הדברים „ויהא ראשי עם וכו“ על משה. ראה ספר הקלוטים הנ"ל שם, ילקוט שמעוני שם, שם והתרגומים הארמיים לתורה.

1. ר' אדר"נ פכ"ח; אסתר פ"ד, יב; פדר"א פמ"ט ועוד.

2. גם ר' יעקב מליסא מעיר „מגלת סתרים“ (פירוש על אסתר במקראות גדולות עם ל"ב פירושים, פיטרקוב תרצ"ח), כי „ענין פקודה זו תמוה מאוד וגם הלשון ומדבר כלשון עמו קשה“.

3. מצויה במקרא למ"ד הסיבה מצורפת לשע"צ ולכיו"ב (ר' גוגיס-בוהל, מהד' יז, עמ' 372;

בשימוש הלשון הלאומית במחוז מולדתו של כל איש ואיש¹. זוהי המשמעות של „להיות כל איש שרר בביתו (=בנחלת מולדתו)² ומדבר כלשון עמו“.

גוניוס-בראון, העיבוד האנגלי של המילון הג'ל, עמ' 514; נ' ברגרין, לשוננו לעם מחזור ג קונטרס ל-לא, עמ' 28-24), אבל למ"ד מחוברת למועל משמשת להוראת התכלית: להיות = למען היות, כדי שיהיה, שתהיה וכד'. בלשון הערבית משמשת למ"ד קשורה למועל למ"ד הסיבה (ייתכן שבהשפעתה של הערבית התחיל רווח ביה"ב בסגנון העברי של יהודי ספרד השימוש של „להיות“ להוראת הסיבה; ראה בן-יהודה, ערך היה). ודאי אפוא, שגם בעברית המקראית הייתה קיימת למ"ד הסיבה, „להיות“: מסיבת הדבר, משום שהיה וכדו', וידידי ר"ג ברגרין מעירני, שיש מבאר כך „להיות“ גם במלאכי ב, ד: „וידעתם כי שלחתי אליכם אה המצווה הזאת להיות בריתי את לוי“. ועל כורחנו משמעות הרברים שם היא: משום שהייתה בריתי את לוי; וכן אברבנאל בפירושו שם: „בעבור שהייתה בריתי את לוי“, ולא עוד, אלא שהמשך העניין שם בפסוק ה מוכיח זאת להדיא: „בריתי הייתה אתו“. מן העניין הוא ליתן דעתנו לסגנון הלשון כאן וכאן מבחינת התחביר: „להיות בריתי“ = „להיות כל איש“.

1. ידועה כתובת בהיסטון של דריוש, הערוכה בשלוש לשונות; עיי' גם בנספחים לפירוש עזרא ונחמיה של מ' זר-בבד (ירושלים תש"ט), עמ' 158 ואילך.

2. זוהי, לדעתי, משמעות „בית“ כאן (באותה הוראה משמשת גם מלח domus בלשון הרומית), ועוד כיו"ב במקרא, כגון: „והלך מדי שנה בשנה וסבב בית אל והגלגל והמצפה ושפט את ישראל את כל המקומות האלה, ותשבחו הרמחה כי שם ביחו ושם שפט את ישראל“ (ש"א ו, טז-יז); „וילך אלקנה הרמחה על ביתו“ (שם ב, יא); „ויקברו בביתו ברמה“ (שם כה, א); „ויקבר בביתו במדבר“ (מל"א ב, לד); „ויקברו [ב] ביתו“ (דהי"ב לג, כ).

נחש ברח ונחש עקלתון

מסקנתה האחרונה והמרחיקה לכת של רשימה זו היא, כי שתי מפלצות הים שבאגדת הגבורים היוונית *Σκύλλα και Χάρυβδις* (אודיסיה פרק XII, ור' פרטים נוספים אצל פאולייוויסובה¹), יש לראותן כגלגול יווני של שתי מפלצות הים הכנעניות, לויתן נחש ברח' ולויתן נחש עקלתון', שבא זכרן בישיעה (כו, א) ועוד קודם לכן במיתוס האוגריתי (לתן בתן ברח', בתן עקלתון' – כתבי אוגרית לגינזברג, בעל ב, טור א, שורה 1–2), ובשימוש אחר באיוב (כו, יג), נחש ברח' כקבוצת כוכבים ברקיע. ברם אין זו המסקנה העיקרית, שהתכוון לה המחבר בתחילת עבודתו. אף על פי כן היא מובאה כאן – משני טעמים: א. ששני החידושים הלשוניים שנצרכו לכך (ר' בהמשך) היו מוכנים עם המחבר מלפני כן, בלי כוונה להזיקם לעניין זה דווקא, ב. שקביעת הקשר הישר הזה מוסיפה נופך לזיקה ההיסטורית שבין המיתוס השמי הקדום למיתוס היווני, שהתחילה עתה להתבהר כלשהו עם חפירות ראס־שמרה (ר' בענין זה האלה ענת' למד' קאסוטו ז"ל). כל פרט נוסף בשטח זה דומה שראוי הוא לתשומת לב, בייחוד משום שחוקרי הלשון והתרבות היוונית במאות השנים האחרונה ביקשו (לא אחת מטעמים שבאידיאולוגיה גזעית) למעט ככל האפשר את היקפה וחיבתה של ההשפעה השמית על תרבות יוון, כנגד הנטייה להגזמה בכגון אלה אצל חוקרים יהודיים.

עם זאת עיקרה של רשימה זו הוא להציע ביאור אטימולוגי לשמותיהן של שתי המפלצות התאומות, ברח (כך הוא הכתיב תמיד) ועקלתון, ולהגיע, אם אפשר, לזיהוי השמות המבוארים עם ציורים של מפלצות שנחגלו בחפירות בשטחי התרבות השמית. ואמנם סבור המחבר, כי השיג את שתי המטרות האלה, הבלשנית והארכיאולוגית, במידה מספיקה של ודאות.

1. הקושי בקביעת אטימולוגיה מתקבלת על הדעת לשם ברח היה בזה, שבגלל צורת המוכרת נחש ראו ב/כרח' תואר השם דווקא, תוך הונחת אפשרויות אחרות. וכך גרס כבר תרגום השבעים ברח = בורח ובימינו הולכים אחרי דרך זו הפרשנים המבארים בורח שבכאן במובן פורח. וכבר העיר נ"ה טורסיני בפירושו לאיוב (תשי"ד): "ואמנם לא התבאר התואר, ברח' בביאור מניח את הדעת".

ברם אין הכרח כלל לראות, ברח' כתואר־השם דווקא. יש שצימוד של שני שמות עצם במוכרת משמש לתיאור מושלם יותר של עצם אחד (ע' גזניוס־קאוצש § 131a). וכך יש לראות כאן במלה ברח שם עצם המוסיף לתיאורו של נחש זה.

1. Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaften

אם ניוקק לדרך זו יתברר מיד, כי אין ברח בצירוף שלפנינו אלא צורה כנענית-עברית של ברח(א) = תיש בארמית וסורית, ויהיה נחש ברח = נחש תיש, כלומר מפלצת שגופה נחש וראשה תיש בעל קרניים¹. הוראה זו של ברח נשתכחה, כפי שאנו רואים, כבר בימי תרגום השבעים, עד שנתפרש השם בפרקי דר' אליעזר מלשון בריח ופירוש זה הוא שקבע את הניקוד שבמסורה: „בחמישי השריץ מן המים ליתן נחש ברח, מדורו במים התחתונים ובין שני סנפיריו הבריח של הצרף עומד“.

2. והנה אף על פי שמחבר הרשימה הזאת אינו מצוי הרבה אצל המחקר הארכיאולוגי נראה לו, כי עלה בידו למצוא גם אישור ריאלי מספיק להנחתו: דמות נחש ברח, כלומר גוף של נחש עם ראש של תיש, ולא כקישוט בעלמא, אלא במפורש כנושא של פולחן אלילי בארץ וכן בבבל. א. אליהוא גראנט, שניהל את החפירות בבית-שמש, מתאר בספרו² כלי פולחן שמצא בעיר הכנענית העתיקה בוז הלשון:

a ritual bowl, red brown surf, 2 animal heads one as spot and one within the bowl, both connected with the tubular rime, red and blue stripes on head and neck of outer animal, alternating red and blue vertically dabbled points on rime and on neck of inner animal rounding bottom.

תמונתה של קערת נסכים זו (שנדפסה גם ב„אנציקלופדיה המקראית“, ערך בית-שמש) ניתנה בספרו של החופר בכל צבעיה בלוח XI. ברם התיאור החיצוני, המטריאלי גרידא, אינו ממצה, לדעתי, את העניין והוא קובע את שימושה הפולחני של הקערה באופן כללי מדי. אנסה לתארה, כפי שהיא נראית לי לאור הויתוי עם נחש ברח כפירושנו: הקערה האדומה-חומה, שבחלקה נמצאה שבורה, מוקפת מלמעלה שפה לבנה בצורת צינור מעוגל בולט עם פסים דקים אדומים וכחולים, שכוונתם, לדעתי, לסמן את הסגנוניות של עור הנחש. ממנו יוצאים שני ראשים של יונקים, כעין ראשי תיישים, שעדיין נראים בהם סימני השבר במקום שהיו הקרניים — ראש אחד פונה חוצה וצווארו הקצר מאוד וכן הראש גופו צבועים פסים אדומים וכחולים כעצם הצינור; ואילו הראש השני, צווארו ארוך ביותר בעובי הצינור, צבוע בנקודות אדומות וכחולות ונוטה לפנים הקערה עד קרקעיתה, כאילו הוא שותה מתוכה.

ברור שקערה זו הייתה קערת נסכים ממש ושימשה למעשה בפולחן, והנחה זו מקבלת חיזוק נוסף ע"י מציאות אחרות, שהעלו חפירות בית-שמש, והן: „תבנית טין של להב גרון ובה טבועים סימנים בכתב האלפאביתי חיתדי של אוגרית“ (ע"י „אנציקלופדיה מקראית“, ערך בית-שמש) וכתובת בכתב-סתר אוגרית, אשר שניהם מעידים על מגע קרוב, גם דתי-פולחני, בין שתי הערים: זו שבכתביה נמצא זכרם הראשון של „לתן בתן ברח“, לתן בתן עקלתון, וזו שנמצאה בה קערת הנסכים ל„בתן ברח“.

1. מעניין שהשם ברחא הוזכר מארמית לעברית בצורת ברח כבר ע"י המשורר עזרא הבבלי בספרו, תוכחת מוסר (קושטודינא תצ"א); „תמלא גרוני מעיזי ברחיך ומלמני לא אוכל לתבריחך“ (מובא בבן-יהודה, ערך קרח).

ב. לנחש ברח' זה של בית-שמש. מהמאה ה-13. מקביל התנין החרות באבן גבול בבליית מאותה תקופה, שהועתקה ב„אנציקלופדיה המקראית“ מספרו של ליו קינג „על אבני גבול בבליות“¹. לצערי לא הצלחתי להשיג כאן את הספר, אך דומני, כי לפי התמונה בלבד אפשר לקבוע, שאף כאן, נחש ברח' לפנינו. הצד השטוח של אבן גבול זו מחולק מלמעלה למטה מדורות-מדורות, שאינם משאירים ספק, כי נמסרה בהם „תמונת העולם“ הבבליית. המדור העליון — שמש, ירח, כוכבים והיכלי האלים בשמים; המדור שתחתיו — חלל האויר ובו „רוחות“ כרובים; המדור השלישי — היכלי אלים עם „חיות הקודש“ ודמות אדם. כפי הנראה כהן גדול; המדור הרביעי — אדמה, נחל עם ברייה שטה וכד'. ולבסוף המדור התחתון („מדור המים התחתונים“, כאמור בפרקי דר' אליעזר), ובו לכל אורך התמונה נחש רב-אונים ישר-גוף עם ראש של תיש — נחש ברח' ממש. היסוד המגי של אבן גבול זו מיוצג, כפי הנראה, בדמות מיתית זו.

ג. נבדלת במקצת מאבן גבול זו, אבן שנייה, אף היא בבליית, המובאה ע"י הנרי פראנקפורט בספרו „אמנות וארכיטקטורה של המזרח העתיק“, לוח 71². אף כאן חרוטים צבא השמים, היכלות ונחש המקיף את התמונה כולה בעיקולים אדירים מבלי שייראה ראשו.

זוהי אפוא נוסחה שנייה, שונה במקצת, של אבן גבול, וייחכן מאוד, שעיקר ההבדל ביניהן הוא ב„אישיותו“ של הנחש. שאם באבן הגבול הראשונה מופיע, נחש ברח' הרי הדמות שבשנייה מתאימה ביותר, לפי עיקוליה-פיתוליה, לנחש עקלתון³.

ד. צורות של „נחש עקלתון“ נמצאות על גבי גילי חותם מארם-נהרים, ושניים מהם אף הובאו בספרו של ד"ר ש' בודנהיימר „החי בארצות המקרא“, כרך א, עמ' 160. בתמונה 7 שם, הלוקחה מספרה של ואן-בורן, מובא תנין עם ראשו של תיש בעל קרניים, ומעליו צבא השמים כמו באבני-הגבול הנזכרות למעלה; בתמונה 9, הלוקחה מספרו של ובר, נחש מפותל מעשה-שבכה, שהוכתר בטעות כשני נחשים כרוכים יחד⁴. ברם יהודה פליקס, שהכניס את שתי התמונות האלה לספרו „החי של התנ"ך בתורת, חיות אגדיות“³, קרא לתמונה הראשונה, נחש בריח' ולשנייה, נחש עקלתון, כפי שהודה בפניי, על פי הדמיון והאומד בלבד, וכיוון בכך להשערי מכלי שידע עליה.

3. הבקאים בחפירות שנעשו בארץ עלולים להתפתות לדמיון חיזון ולהניח קשר מהותי בין פולחנו של „נחש ברח' בבית-שמש ובין, פולחן הנחשים בבית-שאן הכנענית, שתפס מקום מרכזי במקדש שם, כעדותן של החפירות המקיפות שנעשו בעיר זו — עי' ספרו של א' ראו „ארבעת המקדשים הכנעניים בבית-שאן“⁴. לפי דעתי יש להבדיל בין שני הפולחנות האלה, מאחר

1. L. W. King, Babylonian Boundary Stones.

2. Henri Frankfort, The Art and Architecture of the ancient Orient.

3. העיריני על כך מר א' דותן.

4. A. Rowe, The four Canaanite Temples of Beth Shan. Part I.

שנחשי בית-שאן חסרים כל סימן של יצור מיתי (ימי). המציין את התנינים של אבני הגבול ושל קערת בית-שמש. עבודת הנחש הטבעי, גם בלי יסוד מיתי, קוסמוגוני, הייתה קיימת בכל ארצות המזרח הקרוב והרחוק, במצרים, בבבל ובסוריה, וייתכן שנחש הנחושת בישראל היה שריד של עבודה זו שהיה לה לכתחילה רק קשר רופף עם הפולחן האלילי. זוהי גם דעתו של יחזקאל קויפמן בספרו „תולדות האמונה הישראלית“. אפשר לשער, שביעור נחש הנחושת ע"י חזקיה, בכינוי הגנאי „נחושתן“, המזכיר בצורתו את „לוייתן“ ואת „עקלתון“, בא לאחר שעם התפשטות הפולחנות הכנעניים והבבליים ביהודה נתקשר נחש הנחושת הקדום אל האמונות האליליות, ומכאן ההתעוררות לבערו.

דבריו הקשים של ישעיה (כו, כא): „ביום ההוא יפקד ה' בחרבו הקשה והגדולה והחזקה על לוייתן נחש ברח ועל לוייתן נחש עקלתון והרג את התנין אשר ביים“ אין לקשרם בשום פנים ואופן אל שרצי-הנחשים של בית-שאן (ר') אצל ראו את הלוחות LIXA, LIIIA, LVIIA — שלושה אצטוונים שנחשים עליהם, וכן קערה עם נחש בצדה החיצון — LXXA ועוד, ע"ש).

תנינים אין כאן כלל. לשם תבהרה יתרה, דומני, צריך להשוות אחד מכלי עבודת הנחשים בבית-שאן עם קערת הנחשים הבית-שמשיה. בקערת נסכים זו מוצג נחש השותה מן הנסך שהושם לפניו כלפני אחד האלים, בבית-שאן. לעומת זאת, נמצא אצטון עם נחש הזוחל כלפי מעלה ומתקרב אל שובך עם יונה, המסתכלת בו. נראה, כי במקדש בית-שאן היו מגישים יונים כטרף לנחשים כדי להזינם, כמו שיעשו בימינו בגן חיות, אולי כפיוס וריצוי על המלחמה בנחשי השדה, שהייתה תמיד כפויה על עובד האדמה. נחשים אלה אין להם שום שייכות למיתוס הבריאה, וממילא אל אלי-כנען.

לעומת זאת יש קשר ישר בין הניסוחים לנחש ברח' והשימוש בקערות להשבעת שדים ורוחות. שהיה רווח בקרב יהודי בבל עד תקופת האמוראים ונתפשט הרבה בקרב המנדעים.

במקום להגיש למגנים מפני שדים ורוחות נסך ממש, היו מציגים לפניהם קערות רחבות עם נוסחי השבעות לפי הצורך, בציון האיש או האנשים המבקשים הגנה זו. נוסחאות של קערות השבעה בארמית, חלק ניכר מהן של יחודים, נתפרסמו ע"י י"א מונטגומרי וע"י כ"ה גורדון¹ ואצל שניהם אתה מוצא השבעות כלפי הלוייתן. כלומר נחש ברח ונחש עקלתון והחנין אשר ביים, כמו שמוצאים בכתבי אוגרית השבעה כזאת של אחד האלים כלפי התנין².

יובאו כאן פסוקי-השבעה אל לוייתן מנוסח שפורסם ע"י כ"ה גורדון

בשנת 1940 :

„אשפנא עליכון באשפנא רבא דימא ובאשפנא דלוייתן תנינא, תוב אם מידעם תאמרון להון למאראי בר איתי וגורדאס בר נאנאוך, גיבנא לכון וביתירא משיטא לכון, תוף אם מידעם תעבדון להן למאראי בר איתי ולגורדאס בר נאנאוך...“

1. J. A. Montgomery, *Aramaic Incantation Texts from Nippur* :

C. H. Gordon, *Orientalia* 10 (1941)

2. C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, 80—81

ובתרגום לעברית:

„משביעני עליכם בהשבעת הים הגדול (או „שר של ים“ — ד"ל) ובהשבעת לוינתן התנין. שוב אם תאמרו להם דבר למארי בר איתי וגורדס בר ננוך, אני יוצא למשון בקשת נגדכם ולמתוח היתר נגדכם, שוב אם תעשו להם דבר למארי בר איתי ולגורדס בר ננוך...”

קרוב לאלפיים שנה אחרי חיבור האפוס האוגריתי היה קיים עוד בקרב יהודי בבל אותו מנהג שנהג באפוס ההוא אחד מאל־כנען, אם כי בשינוי צורה וטכס.

אמנם אין לשכוח: בבל הייתה מולדת התנין. כאשר ל"ו קינג מוזכר בספרו „אגדות מבבל ומצרים בקשר למסורת העברית“¹ „שני תנינים של נינג'יש זידו בקערת נסכים של גודיאה“, מתקופת שלטון השומרים — אין פירוש הדבר, כי השומרים הם ש„המציאו“ את התנינים. התנינים הם „עוזרי רהב“, הם פרויקציה מיתית של נהרי נהרים, עוזרי הים במלחמתו עם בעל הארץ (בל), ובוודאי שייך לכך מה שבערבית מכונים „הנהריים“ (פרת וחידקל) אר־אפ־י־ן — שני העוזרים. הם שייכים לעצם הטבע והמיתוס הבבלי־השמי, שהתפשט ולבש צורות מצורות שונות, וכך עד לבו של הים התיכון יגיעו.

4. כאמור למעלה לא היה מחבר הרשימה הזאת נטפל לשייכות שבין נחש ברח' — נחש עקלתון' ובין $\Sigma\chi\acute{\upsilon}\lambda\lambda\alpha - \chi\alpha\rho\upsilon\beta\delta\iota\varsigma$ על יסוד הדמיון המילולי החלקי של השמות והופעתם כתאומים בלבד — אלמלא שתי הנחות לשוניות שהיו מוכנות עמו מלפני כן, בלא כוונה להיוקק להן בעניין זה דווקא. ההנחות האלה הן: א. ברח' = תיש מופיע גם בעברית (ולאחר עיון נמצא בסירוס סדר האותיות גם בערבית) בצורת חרב וביתר דיוק „חרוב“ — עד שצורה זו יכולה להוות את היסוד של הצורה היוונית $\chi\alpha\rho\upsilon\beta\delta\iota\varsigma$ בלי גלגולים נוספים; ב. הגרונית [ע] יש שהיא מיוצגת בעברית ואף בלשונות שמיות אחרות ע"י שורק מעין [ס], בעיקר בראשה של מלה — כדי כך ש[σ] שב- $\Sigma\chi\acute{\upsilon}\lambda\lambda\alpha$ ייתכן שהיא מוסרת [ס] שמית המקבילה ל[ע] שב, עקלתון'.

אם תימצאנה שתי ההנחות האלה נכונות, תסתבר בוודאות הזהות שבין $\chi\alpha\rho\upsilon\beta\delta\iota\varsigma$ וברח' ובין $\Sigma\chi\acute{\upsilon}\lambda\lambda\alpha$ ועקלתון'. יתר על כן, ייתכן שהתנועה [ש] ב- $\Sigma\chi\acute{\upsilon}\lambda\lambda\alpha$ תלמדנו לקרוא במקום עֶקֶלְתֹּן שבמסורה עֶקֶלְחֹן, בהתאם לנטייתו של תואר השם עֶקֶל'.

נבדוק אפוא את ההנחות שהזכרתי.

א. השם „חרוב“ בעברית, ערבית וארמית מסמן עץ שפריו דומה לקרן תיש, וזהו שנתן לעץ את שמו, כמו שביוונית נקרא אותו עץ $\alpha\lambda\gamma\omicron\kappa\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$, כלומר שוב קרן תיש. וכן אמנם תרגומו בגרמנית Bockshorn (ביידיש באַקסער), בעוד שבספרדית, באיטלקית, בצרפתית ובאנגלית נשאר השם השמי (ממקור ערבי) carob = חרוב, שאינו אלא צורה של ברח בסירוס סדר העיצורים. המגמה לסירוס (שיכול) בצירוף עיצורים זה אינה מקרית כלל, שכן גם לבריא העברי מקביל עברא בארמית, ואין אפוא שום ספק, שהוראת חרוב מעיקרו הייתה תיש.

1. L. W. King, Legends of Babylon and Egypt in relation to Hebrew

אבל גם במקרא נמצא סירוסו של ברח באותו מובן (ישע' ה, יז): «ורעו כבשים כדברם וחרבות מחים גרים יאכלו». נפלטו פרשנים בכתוב זה, ולא אתעכב הרבה על כך. לדעתי אף כאן חרבות הם תישיש, כבשים, ופירוש הכתוב כולו הוא: ירעו כבשים בדברים (כגירסת הפשיטתא) ואביונים (גרים) יאכלו תישיש מחים (שמנים). ואמנם גם בזה כבר העיר ג"ה טור-סיני בפירושו לאיוב, עמ' 199: «אולי כאן לפנינו מלה המקבילה בשיכול אל ברחא, תיש בארמית ובסורית». ולא פחות מזה ברור פירושו של 'חרבות' – תישיש, אילים ביחו' כו, ט: «ומגדלתיך יתן בחרבותיו». כלום אפשר לנתון מגדל בחרבות? הוה אומר, גם כאן מדובר באותו כלי-מלחמה הנקרא איל, Bock = תיש בגרמנית על שם קרניו, ויהא הניקוד אשר יהא.

מבחינה לשונית אין על כל פנים מקום לתמוה אם, נחש ברח' עבר אל היוונים בצורה זו דווקא מניב שמי קדום, שבא בו, 'חרוב' במקום, 'ברח' או יחד עמו, כמו, 'כבש' ו'כשב' בעברית.

ב. וכן אין לתמוה אם ב *Σκύλλα* מקבילה [σ] ל[ע] שב-עקלתון, שהרי אתה מוצא כדבר הזה גם בזוגות מלים כגון סְנָרִים – עוֹרוֹן, סְגִלְגַל – עֶגְלָל, ואולי סמא (עיוור) בארמית כנגד עמא בערבית. בכלל ידוע ייצוג שורקים ונשימיים בלשונות שמיות ע"י גרוניות: בארמית [d] שמית ע"י [ע], בוודאי תחילה [ע̄], וז' הארים בספרו על 'התפתחות הניבים הכנעניים' מציין:

The γ - sign also represents the Ugaritic reflex of a Semitic sound which appears in Arabic as [z]: nyr, 'guard' = Arab nzzr.

והרי מכאן האפשרות ש[ס] או נשימי חלש דומה לו ייוצג ע"י [י]. כלומר [ע].

ואמנם אין *Σκύλλα* המקרה היחיד, שמלה אשר בעברית ובלשונות שמיות אחרות היא מופיעה ב[ע] מיוצגת ביוונית ע"י [σ]: שם העצם היווני *σκορπίων*, *σκόρπιος* לאמתו של דבר אינו תרגום של עקרב השמי-העברי, אלא לקוח הוא מניב שמי קדום, שהיה בו עדיין סקרב, ומכאן ביוונית [σ] במקום [ע] במקורות שלנו.

האטימולוגיה המקובלת של השם היווני משורש הודו-גרמני *sqr̥* (בפולנית *skorupa*, ברוסית *skarupa*, בגרמנית *scherbe*)² אין לה על מה שחסמוך, משני טעמים: ראשית, שכל הלשונות אשר שורש *sqr̥* וגלגוליו יש בהן, אינן יודעות *skorpion* אלא בשאילה מיוונית, ודווקא זו אשר *σκορπίων* יש בה, אין בה שום מלה אחרת משורש *sqr̥*. ושנית: האטימולוגיה מן *sqr̥* היתה אולי מתאימה לסרטן, שיש לו כיסוי נקשה כעין *scherbe* וכד', אך דווקא לו נתייחד שם משורש אחר; ואילו עקרב, השייך לעכבישים ואין גופו מכוסה בקליפה נקשה, אטימולוגיה מן *sqr̥* ודאי אינה מתאימה לו.³

1. Zelig Harris, *Development of the Canaanite Dialects* (1939), p. 41.

2. *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen* von J. B. Hofmann.

3. ומי שחוכך בענין הצורה סקרב והאפשרות של המיכה ס > ע, אולי יוקל לו אם ימצא,

כי כבר העיר גוניוס ב-*Thesaurus*, ערך עקרב: *Congruit gr. σκορπίος, spiritu*; *in sibilum verso*, cf. *σκόλιος* עקל. שכן מחרגמים השבעים, עקלתון". והרי זו

ומן עקרב וכל יתר שרשי ס || ע שהובאו למעלה יש ללמוד גם על סקלתן || עקלתן || *Σκυλλα*, בייחוד שגם זו כמו *Χάρυβδις* אין לה ביאור מתקבל על הדעת מן היוונית או מלשון הודו-גרמנית אחרת. פרט לניסיונות בוסר אחדים לגבי *Χάρυβδις*, שאחד מהם נעשה כבר באודיסיה, שראתה ב-*Χάρυβδις* יסוד של *ροίβδεν* = בלע, על שם זרם המים שהיא בולעת, או ניסיון קדמון אחר לגזרה מן *χάραδρα* = בקע באדמה (וע' הערכים אצל פאולי-וויסובה, שאינו מביא כל אטימולוגיה שהיא ל-*Σκύλλα*).

ברור שרק המוצא השמי של שתי המפלצות עשוי לסלק את הקושי בביאור שמותיהן, שכבר הורגש ע"י היוונים הקדמונים ומשורר האודיסיה בתוכם.

אותה הנחה שלי, אלא שגנויוס גרס עדיין הפיכת ע < ס ולא ס < ע, ותודתי נמונה למר מ' מדן, שהעירני על המקום הזה.

ובערך סְגֻרִים הוא כותב: Chald. Origo ambigua. In posteriore eius parte :
 excoecuit, de priore nihil definio. latere putaverim עַיִר נמצא שראה את הקשר עם
 עַיִר, ועדיין היסס לומר משהו בענין ע > ס, כמו שציין ביחס אל עקל ועקרב.

למילון המקראי*

1. קִיּוֹת (שמות א, יט)

„לא בָּשִׂים הַמְּצִיִּית הַעֲבָרִית כִּי קִיּוֹת הָיָה בְּטָרֶם קְבוּאָה אֲזִיָּהּ הַמְּצִיִּית וְלָדוֹ״ — קִיּוֹת בְּמִלּוֹנוֹ מִפֶּרֶשׁ „קִיּוֹת״ כְּמוֹ קִיּוֹת, אֲךָ בָּר, דֶּרֶךְ מִשֶּׁל מִתְקֵן: „קִיּוֹת״, לִשׁוֹן „קִיּוֹת״.¹

בִּמְגִילָה חִיצוֹנִית לְבִרְאשִׁית״. מִהַדוֹרֶת אֲבִיגַד־דִּינן נֹאמֵר: „וְצִלִּית עַל... דִּנָּא הִי״ (20, 28–29). בְּמִאֲמָרֵי עַל לִשׁוֹן הַמְּגִילָה² בִּיאֲרַתִּי כִי „הִי״ = מֵהֶרֶ מִתּוֹךְ הַסְתַּמְכוֹת עַל „הִיא״ = מֵהֶרֶ בְּתַלְמוּד בְּבִלִּי, חִי = מֵהֶרֶ בְּעִרְבִית, „אוּחִי״ = קָהָר בְּתִיבָא³. תַּלְמִידֵי הַגִּב׳ מ׳ הוֹכְשִׁיין, שְׁעוֹרָה לִי בְּנִיסוֹחַ מִאֲמָרֵי הָאֲנְגִלִּי, הִסְבִּיחָה אֶת תְּשׁוּמַת לְבִי לִפְסוּק הַנִּלֵּל⁴; וְאֲכֵן הִתְרַאָּה „מֵהִירוֹת — זִרְיוֹת״ הוֹלַמַת כֹּאֵן לְחֻלּוֹטִין. כֹּךְ הַבֵּין גַּם תִּיבִי אֲוִלִי מִתּוֹךְ לִשׁוֹנוֹ הָאֲרָמִית, וְתִרְגַּם „זִרְיוֹן״ (קִרִי: זִרְיוֹן) וְחִכְיָמָן. וְשִׁמָּא אֵין זֶה מִקְרָה, כִּי בְּלִשׁוֹן חוּזִל, בְּתִיבָא, בְּאֲרָמִית גְּלִילִית וּבְסוּרִית נִקְרָאת הַמִּיִּלְדַת (וְאֵף הַיּוֹלְדַת!) „חִיָּה, חִיתָא״; וּבְלִשׁוֹ חוּזִל הִיא מְכוּנָה אֵף בְּשֵׁם „חִכְמָה״. וְאֲכֵן, שְׁתֵּי הַסְּגוּלוֹת חֹאלָה, חִכְמָה וְזִרְיוֹת־מֵהִירוֹת, הֵן הַנִּדְרָשׁוֹת מִן הַמִּיִּלְדַת (הַשְׁוּוּה „זִרְיוֹן וְחִכְיָמָן״ לְעִיל!). אִם הַמִּיִּלְדַת אֵינָה מְזוֹדְרוֹת, הִרִי הַתּוֹצֵאָה: „כִּין חִיתָה לְמַחְבֻּלָתָה אֲוִל בְּרָה דְּרִבִּיתָה״ (= בֵּין הַחִיָּה וְהַמִּיִּלְדַת [?] אֲבָד בֵּין הַעֲלָמָה). בִּירִי ס, ג (סְהַעֲדָא־רֵאֲלִבְעָק, עִמ׳ 643)⁵. תִּהְיֶה מֵה שֶׁתִּהְיֶה הַדְּעָה בְּדִבְרֵי הָאֲסַמְכָתָאוֹת דְּלַעִיל — בְּרִי, כִּי עַל סִמָּךְ הָעִרְבִית אֵין כָּל קוֹשִׁי בַּהֲנַחָה, כִּי „קִיּוֹת״ = מֵהִירוֹת⁶. כְּמוֹכֵן אֵין כֹּאֵן אֲלֹא

* מִסְפֵּר 10 הִיָּה כְּלוֹל בַּעֲבוּרָה סְמִינְרִיוֹנִית, שְׁקִרְאִית בְּסִמְנָרִיוֹן שֶׁל פְּרוֹסֶ, טוֹר־סִינִי לִפְנֵי

1. G. Beer, Exodus (Handbuch zum A. T.) במקום.

2. עֲתִיד לְהִתְפָּרֵס בִּScripta Hierosolymitana של הָאוּנִיבֶרְסִיטֶה הָעִבְרִית.

3. אֲךָ דּוּמָה אֲנִי, שֶׁהִצָּדַק עִם יִידֵי דִיר י׳ בְּלֹא „אוּחִי״ = אוּחִי בְּעִרְבִית.

4. אֲךָ יִסְטָרֹב בְּמִלּוֹנוֹ הַתְּלִמּוּדִי עֵרֶךְ „הִיָּא״ הָעִיר עַל הַפְּסוּק הַזֶּה, אֲךָ לֹא הוֹכִיר אֶת הָעִרְבִית.

5. רֹאה S. Spiegel Jubilee Vol., Eng. Sec. ב-L. Ginzberg, עִמ׳ 312, הָעִרָה 5.—

הַתְּרַגּוֹם דְּלַעִיל שֶׁל „מַחְבֻּלָתָה״ = מִיִּלְדַת (וְלֹא יוֹלְדַת!) נִרְאָה לִי, מִשּׁוֹם שֶׁהַפְּתָגֶם מוֹבָא שֶׁם בְּקִשְׁר לְסִימּוֹר הָרִיב שְׁבִין יִפְתָּח לְפִינָח, מִי צִרִיךְ לְפַעוֹל לְשֵׁם הַתְּרַת נִדְרוֹ שֶׁל יִפְתָּח. הַמְדַרֵּשׁ מִמֶּשֶׁךְ: „בֵּין לָדָן אֲבוּרָה הַנִּעְרָה״ וְשִׁבִּיא אֶת הַפְּתָגֶם הַנִּלֵּל. אֲמָנָם „מַחְבֻּלָתָה״ פִּירוּשָׁה לְכֹאוּרָה, יוֹלְדָתִי; אֲךָ Neue Beiträge, Nöldeke, עִמ׳ 70, הָעִיר, כִּי יֵשׁ שְׂמֵלָה אַחַת מְצִינָת הֵן אֶת הַיּוֹלְדַת וְהֵן אֶת הַמִּיִּלְדַת, כְּגוֹן „חִיָּה, אֲנָב, שֶׁם עִמ׳ 88 סְבוּר הוּא, כִּי „חִיָּה״ = יוֹלְדַת הִיא הָרֵאשׁוֹנִית, וְאֵילוֹ „חִיָּה״ = מִיִּלְדַת — הַמְשָׁנִית. לִפִּי דְּבִרְיֵי יִיתְכֵן, כִּי הַפֶּתֶךְ הוּא הַנְּכוּן.

6. פְּרוֹסֶ, שׁ לִיבֶרְמַן Field, Hexapla, עִמ׳ 82, הָעִרָה 37, מִיִּחָס לְשִׁבְעִים הַסֵּבֶר זֶה

צד אחר של ההוראה הרגילה. גם באנגלית דרך משל quick עיקרו חי (וכך עדיין בניבים), ואח"כ = זריז והוא הדין לגרמנית queck, שבניבים שונים מצויה בהוראה lebendig, lebhaft², ולמלה lebhaft (= בוזריות) הגרמנית, שהיא מלשון leben — חיה.

2. חֲשַׁרְתַּ מִים (ש"ב כב, יא)

„חֲשַׁרְתַּ מִים צָבִי שְׁחָקִים“ — במקבילה, תה' יח, יב: „חֲשַׁפְתָּ מִים“. כיוון שהשורש „חשר“ הארמי אינו הולם כאן, מתקנים „חֲשַׁפְתָּ“ לפי המקבילה³. יש לציין תחילה, כי אם בטקסטים מקבילים במקרא מופיעים שרשים שונים, אין עדיין מקום להסיק, כי יש כאן שיבוש. במקרים אלה ייתכן, כי הכותב, או העורך, החליף שורש בזולתו, שהוראתו נרדפת, כדרך שנהג לעתים מחבר ספר דברי הימים לגבי מקורותיו⁴. השאלה היחידה הריהי: האפשר להלום את המלה כמות שהיא?

ייתכן שאפשר. דאלמאן⁵ אומר: „התעננות כללית בלא רוח נקראת [בערבית המדוברת של ארץ ישראל] ḥsār el-matar (מניעת הגשם), משום שמוג אוויר מעין זה מונע (beḥsur) את המטר“. לפי זה שמו אפשר לפרש: „חשרת מים (= מטר)“ = התעננות, התקשרות השמים בעננים. השורש שדאלמאן מצטטו זהה, כפי הנראה, לשורש שברתלמי⁶ רושמו בצורת حشر בהוראות serrer וכיו"ב, הוא حشر rassembler בערבית הספרותית. אמנם יש כאן בעיה, והיא: לפי חוקי המעחק מן הדין היה לצפות ל„חשרת“, בש"ן שמאלית, אך ליד הגה לועי מופיעים לפעמים חוקים אלה⁷.

3. מִי אֶתָּה (זכר' ד, ז)

„מִי אֶתָּה הֵר הַגְּדוֹל קָפְנִי וְרָבְכָּךְ קְמִישׁוֹר“ — כהנא⁸ מעיר: „סגנון הלשון מתמיה“. למברט מגיה: „ושמתי את ההר הגדול... למישור“.

1. ראה, דרך משל, The Shorter Oxford Engl. Dic. בערכו.

2. Trübners Deutsches Wörterbuch, ערך keck; — השווה אף דרך משל vif-argent = Quecksilber = כסף חי.

3. ראה למשל קיהלר, ערך „חשר“.

4. כמובן הכותב גופו עשוי לנהוג כך. ח"נ ביאליק, דרך משל, ב„המתמיד“ גורס פעם „ומי אחת שמיר ומי אחת חלמיש לפני נער עברי העוסק בחורה“, אך פעם אחרת: „ומה אחת... החושק בחורה“. אגב, לא קשה „להוכיח“, כי „חושק = עוסק“. כיצד? לועיות עשויות להתחלף (ראו מאמרי „מחקרים בארמית הגלילית“, חרביץ שנה כג, עמ' 45), ובכן „חושק < עושק“; „עושק“ נקרא בש"ן שמאלית (השווה בר' כו, ב), ושי"ן זו „הומרה“ בסמ"ך, והרי לך גרסת „עוסק“.

5. G. Dalman, Arbeit und Sitte in Palästina, I, עמ' 118.

6. A. Barthélemy, Dictionnaire Arabe-Français. בערכו. מילון זה מוקדש

לערבית המדוברת של א"י—טוריה.

7. J. Barth, Etymologische Studien, עמ' 90 (דוגמא: נחש).

8. א' כהנא, תורה נביאים וכתובים עם פירוש מדעי, ספר תרי עשר.

אנו מוצאים בכתובות ארמיות, בכתובת כנענית ובאכדית שימוש מקביל בדיוק נמרץ בתקופת הנביא ובתקופות קרובות לימיו.
 בכנענית: „מי את כל אדם אש תפק אית הארן ז" = מי אתה כל אדם אשר תוציא הארון הזה (whosever thou art) — כתובת תבנית (בערך 300 לפני סה"נ).
 בארמית: מן את תהנס צלמא זנה" = מי אתה (אשר) תשדד (ז) את הצלם הזה — כתובת מנירב (המאה השביעית לפני סה"נ) ²; „ומן זי את תצבו" (whoever thou art) — בכתובת גוזה ³.
 באכדית ⁴ mannu atta sarru — בכתובת בהיסטון, מימי זכריה. הטקסט הארמי המקביל ⁵ חסר או לקוי, ואין לדעת מה הייתה גרסתו.
 לפי זה ברור, כי „מי אתה הר הגדול" = כל הר גדול שהוא.

4. קִלְאָה (שמות כב, כח ועוד)

במקרא תמצא „קִלְאָה" שלוש פעמים: מִקְלָאָתְךָ ודמעך לא תאחר, שמות כב, כח; „ונחשב לכם תרומתכם כדגן מן הגרן וְכִקְלָאָה מן היקב", במ' יח, כו; „פֶּן תִּקְדֹּשׁ הַקְלָאָה הַזֶּה אֲשֶׁר תִּזְרַע וּתְבוֹאֵת הַכֶּרֶם", דב' כב, ט. מה הוראתה? בִּיהוּדָה? בערכו: „ראשית העסיס חזב מן בפורי הענבים". דעתו מבוססת על פלפול ⁶. לפי הפשט ברור, כי הרי זו מלה. ארכאית כנראה, שהוראתה קרובה להוראת „תבואה". כשם ש„תבואה" משמשת הן לגבי תבואת השדה והן לגבי תבואת הכרם (ראה למשל דב' כב, ט הנ"ל), כך גם „מלאה"; בפסוק הראשון והשלישי הריהי תבואת השדה, באמצעי — תבואת הכרם. אף מוצא המלה ברור, כפי שמתרגם קיהלר: full produce; volles Ertrag. שימוש דומה בלשון חכמים: [אדם הראשון] על מליאתו. נברא... אף חוה על מליאתה ניבראת — ב"ר יד, ז (טהעאדאר־אלבעק עמ' 130) = בשלמותו, בשלמותה ⁷.

„מלאה" = תבואת השדה נזכרת אף בשטר חכירה ארמי משנת 515

1. G. A. Cooke, A Text-Book of North Semitic Inscriptions, עמ' 26;

וראה עמ' 28, לאור הרגומאות הנוספות אין מקום לספקותיו של קוק.

2. שם עמ' 186.

3. JAOS 28 (1907), עמ' 164, על „תצבו" ראה Driver ב־Analecta Orientalia.

4. (1935) 12, עמ' 50 ואילך. נדמה לי, כי דרייבר דן בצירוף הזה (אך לא בפסוק הנ"ל), ולצדדי אני זוכר היכן.

5. A. Cowley, Aramaic Papyri, עמ' 257, שורה 50, ראה אף. F. H. Weissbach.

6. Die Keilschriften der Achämeniden, עמ' 67, סעיף 64, במקומות האחרים, סעיף 55, 56, לקוי אף הטקסט האכדי. דומה אני, כי אותה חומצה מצויה גם בטקסט הפרסי המקביל, ואכמ"ל.

7. Cowley, עמ' 258, שורה 50.

8. ראה הערה 3 שם.

9. ראה אף יב, ו (ט'—א', עמ' 104) ומילונו התלמודי של לוי בערכו.

10. Bauer-Meissner, Ein aramäischer Pachtvertrag etc., SPAW 1936.

לפני סה"נ. אע"פ שהטאפירוס לקה ברור כי הדברים אמורים במלה שלנו. אחרי שהשטר מפרט את חובות החוכר בקציר וכיו"ב, הוא ממשיך „ואמס במלא את א ואלקח לי קבל[ה...]”. מפרסמי השטר הכירו אל נכון, כי הדברים אמורים בדיש, אע"פ שקשה להלום מלת „אמס”. אך תרגומם של במלא את א — in ganzen משובש; „מלאחא” אינה אלא „המלאה” = התבואה; ובכן: אדוש (?) את התבואה ואקח לי בהתאם...

5. מַלְאָת (שה"ש ה, יב)

„צִינְיוֹ קִיּוּנִים עַל אֲפִיקֵי מַיִם רַחְצוֹת בְּחֶלֶב יִשְׁבוֹת צֶל מַלְאָת” — „מַלְאָת” בודדה במקרא; הוראתה אינה ברורה. נמצא מי שיתקן: „מכלאות” (ראה קיהלר). בבראשית רבא כ"י ואטיקאן 30¹ (ט'—א', עמ' 1232, בחילופי הנוסחאות ו) מסופר, כי ר' חנניה בן חכניי, שנעדר מביתו י"ג שנים, בשובו הלך „למליחה, שמע קלהן דמלוותיה... מליי קולתיך” (= הלך אל „המליחה” ושמע את קולן של השואבות... מלאי כדך). ברור אפוא, כי „מליחה” = מקום השאיבה („מליחה” ארמית = „המַלְאָת” עברית). נמצאנו למדים אפוא, כי בכל הפסוק „רחצות בחלב ישובות על מלאת” הדברים אמורים ביונים היושבות ליד המבוע או הבאר (ולא בעיניים).

6. מִקְסָר (במ' כג, י)

„מִי מָנָה צָפֹר יִצְקָב וּמִקְסָר אֶת רֶבֶעַ יִשְׂרָאֵל” — הצלע השנייה של הפסוק בלתי מובנת. התיקון מתבקש מאליו: „ומי ספר”, וכך כתיב־יד של החומש השומרוני והתרגומים.² סרופ' טור־סיני העיר, כי במקומות שבהם מדובב המקרא נכרים, דוברי ארמית, שם אנו מוצאים מלים וצורות ארמיות.³ בלעם בא מסתור ארם נהרים” (דב' כג, ה), ולא ייפלא אפוא, אם הנ"ל כוחו יפה גם לגביו. ואכן בפסוק שלנו מלת „רבע” = עפר, אף היא מן הסוג הזה.⁴ לדעתי „מִקְסָר” אינו אלא המקור של בניין קל בארמית.⁵ במקרא יכול המקור לבוא במקום פועל מסוים, כגון „אלה וכחש” הושע ד, ב⁶; מקור עשוי לשמש כהמשך לפועל מסוים בארמית המקראית.⁷

1. על כ"י זה ראה מאמרי בחרביץ כא, עמ' 108 ואילך. על „מליחה” העירותי שם, כב, עמ' 59. — מאלף, כי מי שהוא, שמלת „מליחה” לא היתה מובנת לו, חקנה בשוליים „מליותה” (לפי זיכרוני; צילום כה"י אינו תחת ידי כאן בניוירוק).

2. ראה B.H.

3. ראה דרך משל האנציקלופדיה המקראית, ערך ארמית, טעיף השמעת הארמית על העברית, ב).

4. ראה קיהלר בערכו (לפי ח"א גינזברג).

5. לעתים מופיע אף בעברית המקור בצורה זו, כגון „למקרא העדה ולמסע את המחנות”

במד' י, ב; דוגמאות נוספות ראה G. Bergsträsser, Grammatik II, f, p. 83.

6. שם עמ' 66, 67.

7. Bauer Leander, Biblisch-Aramäische Gram., עמ' 301—302.

שיעורו של הפסוק כך הוא אפוא: „מי מנה עפר יעקב וקפור את רבע ישראל“. „מי“ כאן, „מושך עצמו ואחר עמו“, כמו בפסוקים: „ומי בשחק יערך לה' ידמה לה' בבני אלים“, תה' פט, ז; „מי השמיע זאת מקדם מאז הגידה“, ישע' מה, כא, ועוד.

7. מִסְרָף (עמוס.ו.י)

„וּנְשָׂאוֹ דִּדְדוֹ וּמִסְרָפּוֹ הִוָּצִיָּא עֲצָמִים מִן הַבַּיִת“ — מיהו „מִסְרָפּוֹ“? מפרשינו¹ מבארים: „אחי אמו“. הם הגיעו לכלל פירוש זה על יסוד הערבית, המכחינה בין הדור מצד האב (ע') לבין הדור מצד האם (חאל). „זאת הסברא בלי ראייה“ (ראב"ע). המילונים תופסים בדרך כלל „מסרפו“ = משרפו, בינוני פיעל של שורש „שרף“ הידוע². זיהוי זה מוקשה משני טעמים לשוניים: א) שורש „שרף“ שכיח ביותר במקרא, אך אינו בנמצא בבניין פיעל. „שרף“, ויקרא י, טז, לכאורה פֻּעַל, אינו אלא הקל הסביל הקדום³, ואין בו אפוא כדי לרמוז לקיום בניין פיעל. ב) „שרף“ לא יימצא לעולם בסמ"ך, כי אם בשי"ן שמאלית בלבד. אמת נכון הדבר, כי יש כ"י הגורסים „מִסְרָפּוֹ“, אך גרסה זו חסרת ערך היא, שכן ברור, כי איש לא היה משנה את שורש „שרף“ המצוי ל„סרף“, אך ההפך מזה כמובן מסתבר יותר. אין פלא, כי בגלל קשיים אלה (ובגלל אחרים, עיין להלן) ביקשו החוקרים דרכים אחרות לפירוש הטקסט, דרכים הכרוכות בשינוי הגרסה⁴.

רצונך לפרש את הפסוק כמות שהוא, עליך למצוא אפוא שורש „סרף“, המשמש בבניין פיעל, שהוא עשוי להיות הולם את המשך הדברים. לדעתי הולם שורש „שרף—סרף“ שבלשון חכמים.

בלשון חכמים משמש השם „שרף—סרף“ ביחס לשרף התאנה. השקמה וגם ביחס לשרף הבושם⁵; אף מוהל זיתים נקרא „שרף“ (משנה מעשרות ד, ג). נכון אמנם, כי בדפוסים מצויה מלה זו בכתיב „שרף“, אך אין ספק, כי צורה זו, בכל המקומות או ברובם, מעשה ידי המעתיקים היא, שהיו רגילים להעתיק את השורש המצוי שרפ שהוראתו „דלק“ ב„שרף“, ומחוץ כך הרכיבו את הכתיב הזה גם על שורש שרפ האחר. והא ראייה: במשנה כ"י קאופמן ערלה א, ז תמצא בפעם הראשונה „סרף“, אח"כ שלוש פעמים „שרף“. במקוואות ט, ב הגרסה „שרף“, שם, ד „סרף“, והסמ"ך תוקנה בתוך כ"י לשי"ן. במשנה מהדורת לו בכל המקומות הנ"ל „סרף“, וכן ממעשרות ד, א (כ"י קאופמן „שרף“), ורק במקוואות ט, ד „שרף“.

בעל הערוך, שכבר הכיר את שני הכתיבים, רושם את השורש בשני

1. ראה ראב"ע (בשם ר' יהודה בן קריש).

2. ראה קיהלר וגוניוס.

3. ראה למשל קיהלר בערכו.

4. ראה B.H. לפסוק; נ"ה טורטשינר, דביר ב, ברלין, תרפ"ב, עמ' 85—86; י"ג אפשטיין, ספר קלוונר, תל אביב, תרצ"ז, עמ' 87—88. — אפשטיין המנוח חזר בו מפירושו (ומתיקונו) שהציע במאמר הנ"ל, כפי שמסר לי אגב שיחה על פירושי,

5. I. Löw, Flora etc. I 5, עמ' 300.

ערכים, ובערך „סרף“ הוא אומר: „והרבה מהן כתיבין שרף בש' והנם בע' ש'“. — כל זה מלמדנו, כי ברוב המקומות הנ"ל (ואולי בכולם) הכתיב „שרף“ אינו מקורי¹.

מן השורש הזה נגזר פועל בבניין פיעל בתוס' מקוואות ו (ז) 21 (צוקרמנדל, עמ' 659, 22) „סירפה בשרף“; לפי ר"ש: „דבקה בשרף“², ובכן מסתבר = סכה בשרף. פועל זה נמצא אף בארמית השומרונית. [ושמן לא] תסוך³. דב' כח, מ, מתורגם בתרגום הארמי של השומרונים: „תסרף“⁴.

סבור אני אפוא, כי הדברים אמורים בפסוק שלנו בשורש „סרף“ זה. „מסרף“ — האדם שמלאכתו סיכת המת ב„סרף“. ייתכן כי הכוונה לסיכת המת בשמן זית. מנהג זה ידוע לנו מתקופת המשנה: „עושין כל צרכי המת סכין ומדיחין אותו“ (שבת כג, ה⁵); והוא מצוי עדיין בקרב הערביים היום. ושמה הדברים אמורים בסיכה בבשמים. אף מנהג זה ידוע לנו מימי הבית השני. כך באוונגליון של יוחנן יט, לט⁶. וראה אף הרמב"ם הלכות אבל ד, א: „מנהג ישראל במתים ובקבורה כך הוא... וסכין אותו במיני בשמים“.

ש' ליברמן הביע את הסברה, כי הדברים אמורים באיש שהיה נוהג לסוך את המת בחייו; השווה דברי רבי לפני מותו „מי שניטפל בי בחיי יטפל בי במותי“, ירוש' כתובות לה ע"א; ב"ר פרשה ק (ט'—א', עמ' 1284).

לפני שנשוב ונעמוד על פירושו של הפסוק כולו, מן הדין שנברר מלת „עצמים“ מה טיבה. ברי כי אין לחפוס את המלה כפשוטה, שכן אין לראות משום מה יחכו בקבורת האנשים, שנספו בדבר או במלחמה, עד כלות בשרם מעל עצמותיהם. הצורה הרגילה „עצמות“ הוראתה לפעמים = „גופה“, כגון „אצל עצמתיו הניחו את עצמתיו“, מ"א, יג, לא. אף כאן אין „עצמים“ אלא „גוף“, גופת מת⁷ (וכפי הנראה „כעצמים בבטן המלאה“, קה' יא, ה, אף היא „גוף“). המלה המקבילה בארמית „טמי“ (= עטמי < טמי) משמשת אף היא בנביאים ארמיים שונים לציון גופת המת. באיזו מידה השתלטה ההוראה „גופה“

1. אף השורש „סרף“ האחר עשוי להופיע במקורות בכתיב „סרף“, דרך משל א' פורת, לשון חכמים, ירושלים תרצ"ה, עמ' 11, 13.

2. לפי גרסת הדפוסים.

3. ראה ש' ליברמן, תוספת ראשונים, חלק רביעי, עמ' 42.

4. העיר על כך ד"צ הופמן, Magazin für die Wissenschaft des Judentums, כרך 13 (1885), עמ' 56. — הגרסה לפי הדפוסים. מהדורת פטרמן גורסת „תשמי“ (ת"א: תשוף). כמובן אין פירושה של הדברים, כי יש כאן שיבוש. התרגום השומרוני היו לו מהלכים במהדורות שונות, שהשתמשו לעתים בשרשים נרדפים, ראה P. E. Kahle, The Cairo Geniza, עמ' 37. מן השומרונית אין לעמוד על הכניין של הפועל.

5. א' ביכלר, ספר היובל לקרויס, עמ' 36 ואילך.

6. ביכלר, שם עמ' 49 ואילך, כופר בכך ומשער, כי לא מנהגי ישראל בא"י משתקפים במקום ההוא, כי אם מנהגי מקום מוצאו של הכותב, בן חו"ל, מאחר שבאוונגליונות המקבילים חסרה פסקה זו, אך נעלם ממנו, כי מנהג זה נרמז גם במקום אחר, הוא מרקוס טו, ג—ט, ובמקבילה במתי כו, ו—יב.

7. וכך בצדק קיהלר בערכו. לא בדקתי את טיב מוצא מלים מעין Gebeine בגרמנית וכיו"ב, שפירושן = גופה, לפיכך איני יודע, אם יד תרגומי המקרא באמצע או לא.

על ההוראה, 'עצמות' על כך תעיד העובדה הבאה: בכתובת עוויה מסוף ימי הבית השני, שבה מסופר, כי 'עצמות' עוויה פונו מקברותיכם נאמר: 'לכה התי' טמי עוויה' — לכאן הובאה (ביחיד!) עצמות עוויה¹.

בפסוק ט נאמר: 'והיה אם יותרו עשרה אנשים בבית אחד ומתו'. שיעורו של פסוק י' כך הוא: ונשא (היינו את המת האחרון, כמוכח מן השאלה: 'העוד עמך') דודו (קרובו של המת, המטפל בקבורתו, השווה ויקרא יד) ומסרפו (היינו אדם שמלאכתו סירוף המת) להוציא (= בהוציאם, ראה נחמיה יג, יח: ואתם מוסיפים חרון על ישראל לחלל את השבת²) עצמים (גופה, שני אנשים אין יכולים לטלטל אלא גופה אחת).

8. עָרִי גִלְעָד (שופ' יב, ז)

נִמְתָּח יִפְתָּח הַגִּלְעָדִי נִקְבַּר בְּעָרִי גִלְעָד — 'ערי' קשה להלום. רד"ק: דרך הדרש בוח שהוכח בשחין כבד והיה גופל איברים מעיר לעיר ובכל עיר שהיה גופל איברו היה נקבר שם... ובדרך הפשט... באחת מערי גלעד. מתקנים, 'בעירו בגלעד'³.

הצירוף 'ערי X' מצוי במקרא בהוראת, 'ארץ X', דרך משל: 'חזק ונתחזק בעד עמנו ובעד ערי אלהינו', ש"ב י, יב (= דבהייא יט, יג); 'ברור, כי הכוונה: 'ארץ אלהינו', מסתבר, כי הוא הדין לפסוק: 'וישלח [בן הדד] את שרי החילים אשר לו על ערי ישראל ויך את עיון ואת דן ואת אבל בית מעכה ואת כל כנרות על כל ארץ נפתלי', מ"א, טו, כ. 'ארץ נפתלי' אינו אלא פרט אחר של הכלל 'ערי ישראל'.

בייחוד נראים הדברים לגבי צירופים מעין: 'ערי יהודה' — (חוצות) ירושלים, כגון: 'ונתתי את ירושלים לגלים מעון תנים ואת ערי יהודה אתן שממה', ירמ' ט, י; ראה שם לד, כב; יא, יב ועוד הרבה. או כלך לך אצל הפסוקים הבאים: 'קראו צום... כל העם בירושלים. וכל העם הבאים מערי יהודה בירושלם', ירמ' לו, ט; 'על הר גבוה עלי לך מבשרת ציון... מבשרת ירושלים... אמרי לערי יהודה', ישע' מ, ט; 'שדות בכסף יקנו... בארץ בנימין ובסביבי ירושלים וב'ערי יהודה וב'ערי ההר וב'ערי השפלה וב'ערי הנגב', ירמ' לב, מד; והשווה לפסוק הזה: 'ובאו מערי יהודה ומסביבות ירושלים ומ'ארץ בנימין ומן השפלה ומן ההר ומן הנגב', שם יז, כו. וראה עוד יהושע יג, י (ערי סיחון) והשווה עם דב' ה, לא. המקומות שבהם כנראה עלינו לראות ערי X = ארץ X רבים הם ואין כאן מקום לפרטם. העובדה כי ערי X = 'ארץ X' אינה צריכה להתמיחנו ביותר, שכן דומה, כי גם הערבית נהגה כך: ٱلْعَرَبِ = עיר (אך גם: ארץ); הריבוי ٱلْعَرَبِ = ארץ. נמצא אסא: 'ויקבר בערי גלעד' = בארץ גלעד.

9. עָרַב (יש' כד, יא)

'עָרַבָה כָּל שְׂמָתָה גִּלְהָ מְשֹׁשׁ הָעָרָץ'. — לא ידעו חתרגומים, 'עָרַבָה'

1. ראה ספר ירושלים, כרך ראשון, עמ' 349.

2. ראה Bergsträsser כרך 2, עמ' 60; P. Joüon, Grammaire etc.; עמ' 363.

3. B. H. ראה.

מהי, ונקטו לשון „עָבְרָה“. מובן שחחדשים יצאו בעקבותיהם וגורסים: „עברה כל שמחה“¹; והרי לך תקבולת נפלאה ל„גלה משוש“.

בלשון חכמים אנו מוצאים את הצירופים: „ל ע ר ב ב ש מ ח ה“; „צחוק מעורב, מעורבב“; „ש מ ח ה מ ע ו ר ב ב ת“. הכוונה איננה (או עכ"פ לא בכל המקומות) „שמחה מהולה באבל“, וכיו"ב, כי אם: „שמחה שהפכה לאבל“².

דרך משל בפסיקתא דרב כהנא³, פרשת אחרי מות, נדרש הפסוק „לשחוק אמרתי מהולל“, קהלת ב, ב: „ר' אבא בר כהנא מה מעורב הוא השחוק שאומות העולם שוחקים בבתי תיאטריאות ובתי קרקסיות שלהם“ (עיין להלן)... אח"כ שוב: „א"ר פנחס הן דדוחכה מעורבב מה חדותא עבדא“ = (היכן שהצחוק מעורבב, מה עושה השמחה). הכוונה ברורה: במקום שהשמחה מסתיימת באבל, מה מקום לשמחה? כוונה זו באה לידי ביטוי נמרץ בסיפור התוכף: „מעשה באדם אחד מגדולי כבול שהיה משי' את בנו... ועשה סעודה... א' לבנו עלה והבא לנו חבית של יין מן העלייה, עלה והכישו נחש ומת... עלה (אביו) ומצאו... א' (האב) להם (לאורחים) לא לברך ברכת חתנים של אותו האיש באתם, ברכו עליו ברכת אבילים... ואספיד עלוי לשחוק אמרתי מהולל“ (שם). ברור אפוא, כי הכוונה „צחוק שהפך לאבל“ (ולא „צחוק המהולל באבל“). ואכן המדרש שם אומר את הדברים בפירוש: „מה מעורבב הוא השחוק ששחקה מידת הדין על אלישבע בת עמינדב ראת ארבע שמחות ביום אחד, ראתה בעלה כהן גדול, ויבמה מלך, אחיה נשיא, ושני בניה סיגני כהונה, וכיון שניכנסו להקריב ויצאו שרופים, נהפכה שמחתה לאבל“.

אנו למדים אפוא, כי המדרש נוקט תחת הלשון „מעורבב הוא השחוק“ לשון אחרת = נהפכה שמחתה לאבל.

נמצא אפוא, כי „ערבה כל שמחה“ = כל שמחה נהפכה לאבל.

10. שְׁאָר (ירמ' נא, דה)

חֲמִסִּי וּשְׁאָרִי עַל בְּקֵל תֹּאמַר יִשְׁבֹּת צִיּוֹן וְדָמִי אֶל יִשְׁבִּי בְּשָׂדִים תֹּאמַר יְרוּשָׁלַּם—שְׁאָר בְּהוֹרָאוֹת הָרְגִילוֹת אֵינָה הוֹלֶמֶת כֹּאן, לִפְיֵךְ מְצִיעִים לְגֵרוֹס „שְׁבָרִי“⁴ או „שְׂדִי“⁵.

מִלֵּת „שְׁאָר“ כֹּאן הוֹרָאתָה כְּהוֹרָאת הַשֶּׁם הָעֲרָבִי, הַמִּתְאַיֵּם מִבְּחִינַת חוּקֵי הַמַּעֲתָק, הַיֵּינוּ לָךְ, נִקְמַת דָּם, וְלִפִּי הַמִּלּוֹנָאִים הָעֲרָבִים גַּם „דָּם“, לִפִּי זֶה „חֲמִסִּי וּשְׁאָרִי“—„חֲמִסִּי וְנִקְמַת דָּמִי (או דְּמִי) עַל בָּבֶל וְדָמִי אֶל יִשְׁבִּי כְּשָׂדִים“, תִּקְבּוֹלֶת „חֲמִס—דָּם“ מִזְדַּמְנֶת אֵף בְּשׁוּפָטִים ט, כד: „לְבוֹא חֲמִס שְׁבָעִים בְּנֵי יִרְבַּעַל וְדָמָם עַל אֲבִימֶלֶךְ“.

1. B. H. ראה

2. כמובן אין כאן אלא שורש „ערב“ בהוראה המצויה, שלב המעבר חריהו „ערבב“ = נבוך, השווה מכילתא בשלח שמות יד, ג, מהדורת הארואויטץ, עמ' 84, „אין נבוכין אלא מעורבבין“ (או שמא גם שם = אבילים?). וראה ת"י דברים ז, כג, הוראה זו אף בארמית נוצרית של א"י, ראה F. Schulthess, Lexicon Syropalaestinum בערכו.
3. לפי כ"י 2א במהדורה, שהרב ד' מנדלבאום מכינה לדפוס, מודה אני לידידי הרב מנדלבאום, שהרשני להשתמש בכ"י מהדורתו.
4. קיהלר בערכו. B. H. 5.

עיונים בספר איוב

מתוך החידושים שנתחדשו לי בהורוטי את ספר איוב כמה שנים בררתי אחדים שיש ביניהם קרבות-עניין מסוים, ויש להם חשיבות לתפיסת משמעות הספר בכלל, ואף עניין לשוני בהם. אין בהם כדי לפרוע את החוב שאני, ככל העוסק בספר איוב בכובד ראש, חייב לבעל היובל, אך יתקבל-נא כאות הכרת טובה.

1. לנוסח הקול וחומר, איוב ד, יז-כו

- יז. האנוש מאלוה יצדק, אם מעשהו יטהר גבר?
- יח. הן בעבדיו לא יאמין, ובמלאכיו ישים קֶזֶזָה (צ"ל תפלה?).
- יט. אף (שכני בתי) [כני באנשי] חמר, אשר בעפר יסודם:
- ידכאום לפני (אולי: יִדְכָּאוּ מִלִּפְנֵי) עש (אולי: עֲשֵׂה או עֲשִׂים)
- כ. מבקר לערב יכתו
- (משחר לנשף יִפְסוּ / ישמדו)
- מבלי משים (כנראה: מִשִּׁים) לנצח יאבדו.

הערות

יט. נוסח המסורת חשוד משני טעמים: (1) לא „אף” ראוי לפתוח את משפט „הבא מן הדין”, אלא „אף כ” 2. (2) חדימוי שאין הגוף אלא בית („קליפה”) שהאדם „שוכן” בו נכרי הוא לקדמונינו. בעיניהם הגוף הוא האדם, אלא שיש בו (או „באפו”) רוח או נשמה. והדברים ידועים: ראה ברא' ב, ז; ישע' ב, כב; תח' קמו, ד. עד היום יהודי אדוק מתפלל עם יקיצתו משנתו: „מודה אני לפניך, מלך חיוקיים, שהחזרת בי נשמת בי בחמלה. רבה אמונתך”. וכשהוא עומד להתפלל שחרית: „אלהי, נשמה שנתת בי טהורה היא. אתה בראתה, אתה יצרתה, אתה נפחתה בקרבי; ואתה עתיד ליטלה ממני ולהחזירה בי לעתיד לבוא. כל זמן שהנשמה בקרבי (ולא: כל זמן שאני בבית חומרי) מודה אני לפניך...”

בשיכול אותיות שכני בתי ובהחלפת ת בא', שני הקשיים נעלמים כאחד. ולעניין יצירת האדם מחומר עוד נשוב בסוף המאמר.

שלוש הצלעות שבייטב—כ צלעות מקבילות הן. שחרי נוואיהן—ידכאום (או: יִדְכָּאוּ)... יפתו... לנצח יאבדו — נרדפים לכל הדעות; ועל כורחנו

1. פס' כא מקומו אחר ה, ה.

2. או „איך”, ולדעתי אין „אף כ” אלא בִּנְתָּ (”איך”) שבלי ערבי (המורכב מן כי ופ) בחיטוך המרכיבים, ונמצא „אף כ” נרדף ל”איך”. ומכאן פתרון ל”אף כ” הקשה שבברי' ג, א: ח"אך אמר לכם ה' אלהים „לא תאכלו מכל עץ הגן”!

מגדירי נשואיהן — לפני עש... מבקר לערב... מבלי משים — נרדפים אף הם. נמצא „לפני עש” ו„מבלי משים” שניהם עניינם „מבקר לערב”, כלומר „עש” ו„משים” משמעות שניהם „ערב”, כמשמעות עשא (או עֲשִׂיָה) ו־מִסָּא-בלי ערבי (הקבל ^{muṣu} „לילה” בל’ אכד)¹. בכל שלוש הצלעות „אנשי חמר” מתוארים כבריות בנות־יומן, הגוועות לפני ערוב שמשן². מתבקשת מאוד צלע נוספת, שאת תוכנה הצעתי בפנים בתוך חצאי ריבועים.

2. תוכחת איוב את רעיו, ו, יד—כג

טו. אחי בגדו כמו נחל, כאפיק נחלים יעברו
טז. (הקדרים) [הַקָּרִים/הַקָּרִים] מני קרח, עלימו (יתעלם) [יתערם] שלג
יז. בעת (יזרבו) [יזובו] נצמתו (בחמו) [בְּחָמָם] נדעכו ממקומם.
יט. הביטו (אַךְחוח) [אַךְחוח] תמא, הליכת שבא קוו למו.
כ. בשו כי (בטח) [בְּטָחוֹ], באו עדיה [עדיהם] ויחפרו.
יח. (יִלְפְּתוּ אֲרָחוֹת) [יִלְפְּתוּ אֲרָחוֹת] דרכם, יעלו בתהו ויאבדו.
כא. כי עתה הייתם לא, תראו חתת ותיראו.
יד. (למס מרעהו חסד, ויראת שדי יעזוב)
[למה סר מרע יִחְסֵד, וירא שדי יִצָּר?]
כב. הכי אמרתי „הבו לי, ומכחכם שחדו בעדי.
כג. ומלטוני מיד צר, ומיד עריצים תפדוני”?

הערות

טו. אין לפרנס „הקדרים” לא בהוראת „השוחחים” ולא בהוראת „השחורים”. אין פתרון אלא למצוא כאן את השורש קרר בהוראת קפא (קרובה לכך הוראת קרר בל’ ערבי). ולהקבילו ל-„יתערם” (כך, כדעת רבים תחת „יתעלם”, שלמ־ד שלו מושפע בלא ספק מן „עלימו” שלפניו ו„שלג” שאחריו). דוגמת נערמו... קפאו שבשמות טו, ח. כי קרח כאן בוודאי לאו גליל הוא אלא צינה, ככברא’ לא, ח; ירמ’ ל’ ל.
כ. אין „באו עדיהם” (כצִיל) אלא נרדף „בטחו” (כצִיל), וכבר עמד קויפמן³ על הוראת הביטוי ביסע’ מה, כד⁴.

כא. זה אחד משני מקומות, שאיוב מדבר כנגד דברי אליפז שבד’, ה (כי עתה תבוא אליך ותלא, תגע עדיך ותבהל), ובשניהם הוא נוקט לשון „עתה” שבאותו פסוק ולשון לאי שבאותו פסוק. על המקום השני, טז, ז, עי’ לקמן

1. מובן שכמעט אי אפשר לעמוד על דיוק הצורות העבריות המקבילות (ראה השערותיי שבחצאי עיגולים בפנים).

2. מכוונת הייתה לעניין הגהת טור-סיני (טורשניר) בספרו הגרמני שיצא בשנת 1920: „מבלי מְשִׁים” תחת „מבלי משים”.

3. יי קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, כרך ד’ ספר א, עמ’ 99 הערה 61.

4. ויש להוסיף שם את הגהת איטקונן (Itkonen), „לאדם” תחת „לי יאמר” ולפרש: אך בה’ לאדם צדקות ועוז: כל אדם הבוטח בו, יבשו הנחרים בו (= יריביו), ומובן שלמי זאת יש לפרש תהי’ סה, ג.

מס' 3. כאן איוב אומר: עד שאתם תמהים על שאני „נלאה“ (איני יודע איך להחננה), תמהו על עצמכם שאתם „נלאים“; ועד שאתם מגנים את ה„בהלה“ שנבהלתי משברי, תמהו על ה„מורא“ שנפל עליכם למראה מחיאתי. — הייתם לא — נלאיתם. והפועל לאי גזור מן „לא“ (טור-סיני).

יד. זה המשך כא, ועדיין כנגד דברי אליפז שבד' איוב מדבר: הלא אליפז אמר (ד, ו) הלא יראתך כסלחך, תקוּחך ותם דרכיך (וצ"ל, כדעת רבים, ותם דרכיך כסלחך). ואם ירא אלהים ותמים דרך אני, כהודיתכם, למה סר מרע יְהִסֵּד, וירא שדי יְעָזֵר? ידוע שעניין יְהִסֵּד — יְקַלֵּם (ראה משלי כה, ח-י), ואף עזר ידוע כלשון גערה ונזיפה בלשון ערב. ואיוב קורא לתוכחת רעיו הכלמה, איוב יט, ג. ובאין פסוק יד — כהגהתנו — לפני כב — כג, אין פסוקים אלו שלמים. ראה מיד.

כב-כג. הכי אמרתי וגו'. אין יְקַי אֵלָּא „הבשיל“ ש-: ברא' כז, לו; כט, טו). ורוצה לומר: אילו ביקשתי מכם קרבן חומרי, שתתנו לי צדקה או תפדוני מיד צר (שחדו — תנו שוחד, כלומר כופר), כדאי היה לכם „להכלימני“ ולומר שאיני ראוי לצדקה. עכשיו שאינכם נחבעים לפתוח ידכם, מה הנאה לכם מאכזריותכם?

3. דחיית איוב את תנחומי רעיו, טז, ב-ט.

ברור שפס' ו אינו במקומו. יכול הוא לשמש המשך לג, ויהא ג ציטט, ו' תשובה על הציטט, כך: אתם שואלים, הקץ לדברי רוח או מה ימריצך כי תענה. לזאת אני משיב, אם אדברה לא יחסך כאבי, ואחדלה מה מני יהלך, כלומר, אם אין הדיבור מועיל, אינו מוזיק, אבל אפילו כך, ג ו' מחווים סטייה, והרוצה לתפוס את הפרשה בכללה טוב יעשה אם בתחילה יתעלם מן הסטייה.

ב. שמעתי כאלה רבות, מנחמי עמל כלכם.

ד. גם אנכי ככם אדברה, לו יש נפשכם תחת נפשי אחבירה עליכם במלים, ואניעה עליכם כמו ראשי

ה. אאמצכם במורפי, וניד שפתי (יחשך) [יחזקכם]

ו-ח. (אך עתה הלאני השמות כל עדתי, ותקמטני)

[אך עתה תלאני שְׁהָרוֹת אל, ועדותו תקמטני].

לעד היה ויקם בי, (כחשי) [כְּעָשׂוּ] בפני יענה.

ט. אפו טרף וישטמני... צרי ילטוש עיניו לי.

ה ע ר ה

כבר אמרתי (למעלה מס' 2) שבז' איוב מדבר כנגד דברי אליפז שבד', ח. באמת, כל הקטע מדבר כנגד כל ד, ג-ה, וכך הוא אומר: יפה אמרתם שלפנים הייתי „מחזק“ ידיים רפות ו„מאמץ“ ברכיים כורעות. (הפועל א מָץ נמצא בפס' ה אף כמות שהוא, ובעיני קרוב לוודאי, שאף ח ז ק היה נמצא בו, ואין „יחשך“ אלא חמסן, שפלש מפס' ו ודחה „יחזקכם“, שהיה כתוב שם בתחילה.) אף היום, אומר איוב, הייתי עושה כן, „לו יש נפשכם תחת נפשי“, אבל, כמה שאמרתם, „עתה נלאיתי“. וכי אינכם יודעים ממה נלאיתי? הלא הגדתי לכם מפני מה (ו, ג) „דברי לעז“ (ו, ד ו-4 תיבות מפס' י) „כי חצי שדי עמדי, אשר חמתם

שותה רוחי. בעותי אלוה יערכוני, ואסלדה בחילה לא יחמולי. שְׁהָדוֹת אֵל הִיא שֶׁהֵלֵאתִנִּי. עֲתָהּ, וְעִדּוֹתוֹ קִמַּטְתִּנִּי, וְכַעֲשׂוֹ הוּא „הַמַּעֲיֵד“ בִּי. לַהֲצַדִּקַּת הַהֶגְהוֹת בַּפֶּס' ז—ח, שִׁים לֵב לֵאלֹהִים: א) „לַעֲד הִיָּה וִיקָם בִּי“ יֵשׁ בְּעֵינַי, בְּלֹא תִיקוֹן. ב) תִּקְבּוֹלֶת עַד/שֶׁהָד נִמְצָאת — שׁוֹב בְּלֹא תִיקוֹן — בַּפֶּס' יט. ג) בִּי, יוֹא אֵינוֹ בַּמְקוֹמוֹ, כַּהוֹכַחַת טוֹר־סִינִי כְּתוּב: תִּהְדַּשׁ עַדִּיךְ נִגְדִי, וְתִרְבַּ כַּעֲשׂךְ עַמְדִּי. 1.

עור יש להוסיף הערה על במוראשי שבפס' ד. כלל יש בספר איוב, שאין המליכות המוארכות במו, כמו, למו, אֶלֶי, עָלַי, מְנִי בָּאוֹת אֵלַי לִפְנֵי נִגְיָה. יוצאים מן הכלל יה, י (עלי נְתִיב) וט"ז, ט; כט, ג, ד (במו רֹאשִׁי, עֲלֵי גִלְדִי, עָלֵי רֹאשִׁי, עֲלֵי אֶהְלִי). אין לבי מלא בי לסלק את היוצא מן הכלל עָלֵי נְתִיב, אבל ברור לי שֶׁבְּמוֹ רֹאשִׁי, עֲלֵי גִלְדִי, עֲלֵי רֹאשִׁי וְעֲלֵי אֶהְלִי אינם יוצאים מן הכלל, כלומר שמחבר ספר איוב היה מסעים אח התיבות ראשי, גלדי, אהלי מלעיל, ידוע ש בלתי מוסעים היה כינוי גוף מדבר בארמית הקדומה (וכן עדיין בדגאל ה, יג; אֶבְי), שאלמלא כן לא היה נשמט בדיבור בלשון סורי. כאן כידוע מוצאים מְלָכִי, נְפִשִׁי, מְסָלְתִי, בְּתָרִי וכדומה, כשהי"ד הסופית עדיין נכתבת אבל אין התנועה הסופית נהגית עוד.

4. עדות אליהוא בן ברכאל על החלום שבד', יב—כ, שהוא של איוב

זה עתה קראנו בסוף ד, שאיוב קורא את רעיו מנחמי עמל. אף בכ"א, כד הוא אומר: ואיך הנחמוני הבל, ואין ספק, שלנחמו הם מבקשים, ולא בניחום מעין ניחום אבלים אנו עסוקים, שאין כוונתו אלא להקל על האבל להשלים עם אבדתו, אלא ב„אימוץ ברכיים כורעות וחיוזק ידיים רפות“, בהבטחה שיש תקווה ואחרית טובה. ראשון במעלת החשיבות הקטע ד, ג—א, שבו אליפז אומר: הלא אתה, איוב, בעצמך היית מחזק ידי כל נואש בנחמה, שיש תקווה לצדיקים ואין האלהים משמיד אלא את הרשעים. עובדה היא, כמובן, שצדיקים מתייסרים, כגון איוב, אבל אין זאת כי אם „אין אדם אשר לא יחטא“ (מל"א ה, מו). לפיכך (ה, ח—כו) ידרושנא איוב את האלהים, ומובטח לו שתיטב אחריתו מראשיתו, ולא שונה מזה תוכן דברי בלדד בפרק ה ותוכן דברי צופר בפרק ח (ושוב דברי אליפז בפרק כב). אמח, נעימה של תוכחה נשמעת לא אחת בדברי הרעים, אבל לא תוכחה על רשעה היא, לפחות לא עד סרק כב — ועליו ראה טור-סיני — אלא תוכחה על השקפה, כי לפי השקפת איוב אין האלהים מבחין בין צדיק לרשע.

שני הצדדים, כרעים כאיוב, מסתמכים על הניסיון — בואת הכול מודים. אבל מלבד טענות אפוסטירוריות מן הניסיון, אנו מוצאים בשלושה מקומות בספר (ד, יב—כ; טו, יג—טז; כה, ד—ו) סברה אפריורית, שאי אפשר שיהיו בני אדם צדיקים בעיני האלהים, קול וחומר ממלאכי השרה. ומי יודע את יחס האלהים למלאכי השרה? הווי אומר, המלאכים עצמם, ולמעשה חקול וחומר מיוחס בפרק ד ל„רוח“. בכל שלושת המקומות הקול-וחומר מובא בתוך דברים המיוחסים לאחד הרעים: בדי' ובט"ו לאלפז, בכ"ה לבלדד. אפעלמי כן השכיל טור-סיני שאי אפשר שתהא זו טענת הרעים, ואדרבה על הרעים לגנותה בכל החריפות, לפי שמשמטת את הקרקע מתחת תנחומיהם. ואמנם, בפרק טו אליפז אומר בפירוש (טו, ט—יח): מה ידעת ולא נדע, תבין

1. להוראת „עד“ ראה A. Ehrlich, Randglossen zur hebräischen Bibel. לדברים יט, טו, ואני אוסיף: בברא' מט, יב, יש להגיה: עדים (כלומר, אויבים) יִתְחַשּׁוּ לוֹ (הקבל דב' לג, כט; ש"ב כב, מה; תהי' יה, מה). וכן בברא' מט, כו אין „עד“ אלא „שונאים“. (האוכל את הבזיה בבוקר אין לו מה לחלק בערב. ואין בכלל „עד“ לשון ביזה. ביסעי' לג, כג צ"ל לאור התקבולת צָרָה, כירוע. כי מה הוא „בוֹשְׁלִי“?)

ולא עמנו הוא? גם שב גם ישיש בנו, ככיר מאכרך ימים. המעט ממך תנחומות אל, ודבר לאט עמך? (תחלול בתנחומותיהם של אלו (ראה למשל בראי יט, כה) על סמך חכמת סתרים שבידך?) מה יקח לבך, ומה ירומן עיניך, כי תשיב אל אל רוחך, והוצאת מסך מלין, מה אנוש כי יזכה וגו'?) (מה נטל ממך בינתך והאיך גבהו — צ"ל ירומן? — עיניך, שאתה משיב לאלו — לחכמים ישישים אלו ולתנחומותיהם — את רוחך, כלומר עונה להם בהבליך, ומפספס כנגדם: „מה אנוש כי יזכה וגו'?). אליפז טוען, שאי אפשר לקבל „אינסופיות סודיות“ מן המלאכים, ואין לנו אלא ניסיונו וניסיון הדורות לבד (שם פס' יח—יט): „אתה שמע לי, זוה חזיתי ואספרה, אשר חכמים יגידו, ולא כחדום אבוחם. ואף בה', א, ח הוא פבטל את חשיבות „הקדושים“. וכנגד זאת איוב מביע את ההשקפה המבוטאת בקול וחומר הנידון (ט, א) ומסתמך על „אמרי קדוש“ (ה, י).

לפיכך, על כורחנו אין ייחוס פרק כח נאמן, וד', יב—כ או מובאה היא מעין טו, יד—טז, כדעת טור-סיני האחרונה, או פרשה שאינה במקומה היא, כדעת טור-סיני הראשונה (ויו נראית לי יותר).

ועל ד, יב—כ, שהם דברי איוב, יש עדות שנעלמה אף מטור-סיני, והיא דברי אליהוא בן ברכאל ב"לג, א—יא:

- א. ואולם שמע נא איוב מלי, וכל דברי האזינה
- ב. הנה-נא פתחתי פי, דברה לשוני בחכי
- ג. ישר-לבי אמרי (ודעת) [וְדַעְתִּי], שפתי ברור מללו
- ה. אם-תוכל השיבני, ערכה לפני התיצבה
- ו. הן-אני קָפִיף (פֶּאֶל) [לֹא אֶלֶף], מחמר קִרְצָתִי גַם-אֲנִי (ד, יט)
- ד. רוח-אל עשתני, ונשמת שדי תחיני
- ז. הנה אימתי לא תבעתך, ואכפי עליך לא-יכבד (ט, לד; יג, כא)
- ח. אך אמרת באזני, וקול מלין אשמע
- ט. זך אני בלי פשע, חף אנכי ולא עון לי (טז, יז; אף יא, ד: הבאת דברי איוב)
- י. הן תנואות עלי ימצא, יחשבני לאויב לו (יג, כד; יט, יא)
- יא. ישם בסד רגלי, ישמר כל ארחתי (יג, כז)
- יב. (הן-זאת לא-צדקת אענך) [הן אם צדקתי לא אֶעְנֶה] (ט, טו) כי-ירבה אלוה מאנוש.

הערות:

ג. וְדַעְתִּי — ודיבורי, מלשון „יחווה דעת“ (תה' יט, ג), ובדברי אליהוא מצוי דָּעָה; לב, י, יז; לו ד (כנראה אף שם צ"ל „דעיי“), וחשורש ד ע י, „קראי בלי ערבי.

ד. עֲשֵׂתְנִי, הואיל והנושא „רוח אל“, והמקבילה „תְּחַיֵּנִי“, שמא אין הפועל עשי אלא עיש, בערבית, אמנם, קל השורש ע י ש, כלומר צאש, עניינו חָיָה ולא חָיָה, אבל אפשר שבשון איוב שימש פועל יוצא, או אפשר שצ"ל תְּעַשֵּׂנִי (בניין הפעיל).

ו. כפיך. כיצא בך, ונראה שהוא מלשון פה; אטימולוגיה אחרת אצל טור-סיני.

אליהוא אומר כאן לאיוב: אחה טוען שצדיק אתה כלפי אלהים אלא שאינך יכול לצדוק לפניו, כי ירבה אלוה מאנוש. הרי אני בשר ודם כמוך: נראה אם תוכל לנצח אותי. ואליהוא מתחיל למנות טענותיו של איוב על מנת להפריכן. והלא ברור, שכשם ש' מכוון כלפי דברי איוב שבט', לד, יג, כא, — כך ו מכוון כלפי דברי איוב שבד', יב-כ, בייחוד פס' יט, ועי' על פסוק זה למעלה, מס' 1.

הערות לכתובת הפיניקית מקאראתפה

מאז נתגלו הכתובות הדולשוניות בקאראתקה בשנת 1947 צמחה ונסתעפה ספרות ענפה על נושא זה.¹ מכל מקום עוד נשארו סתומות לא מעטות בכתובת זו, ועל אחדות מהן יסובו דברי הרשימה הזאת. בש' 9 בריבוד I בכתובת הארוכה והמלאה שעל ריבודי האבן בשער העיר נאמר:

ותרק אנך כל הרע אש כן בארץ...

והסכימו כלל חכמים על מבנה הכללי של שורה זו, שפירושה: והשמדתי (גירשתי, האבדתי, הסירותי) אני את כל הרע אשר היה בארץ; ובמה לא באו לכלל דעה? בפירושה של תיבת: ותרק. יש מי שסברו², כי מן הראוי לקרוא כאן ותדק, ותרגמו: והדיקותי, וכתשתי, ושיברתי. אחרים³ תרגמו: ומחיתי, עקב העניין שבהקשר, בלא שהסבירו את נימוקיהם הבלשניים במפורט. לעומת זאת כרך אֶבְרָמֶן תיבה זו בשורש הארמי תרך, ותרגם כפירושו של השורש בארמית: וגירשתי.⁴ דרך פירוש זו נראית, וידועים למדי מקרי חילופים של קוֹיף וכִיף.⁵ אולם מן הראוי להזכיר כאן עוד אפשרות אחרת של חילוף עיצורים דומים, שתהיה גם היא פותחת פתח להסבר מניח את הדעת; והוא השורש הארמי טרק, שפירושו: דפק, הכה, הלם, כגון: טרק ליה באסקוטלא⁶; וכן: טריק ליה חויא⁷; או

1. ר' הרשימה המצורפת למאמר זה, שאינה ממצה את כל החומר, המחבר מודה בזה מקרב לב לגבי מלכה קאסוטו-ולצמן על טרחתה הרבה בחיבור שתי הרשימות הביבליוגרפיות (גם זו המצורפת למאמרי שבידועות החברה להקירת א"י ועתיקותיה טו, ע' 82, וגם זו המצורפת למאמר זה).

2. ר' 185 (1949), p. 185, R. T. O'CALLAGHAN, *Orientalia*; ובעקבותיו גם

R. MARCUS and I. J. GELB, *JNES* VIII (1949), p. 119.

3. ר' דרך-משל, C. H. GORDON, *JNES* VIII (1949), p. 113.

4. ר' J. OBERMANN, *Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences* 38 (1949), p. 20; על הדוגמאות שהוא מביא לשימוש הפועל בארמית אסתר לחוסין עתה

כמה דוגמאות ממגילות יב, שבהן משמש הפועל כמונח לגירושים; ר' E. G. KRAELING, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, New Haven, 1953, 2:14; 6:16; 7:30; ויש שלא ניסו כלל לתרגם תיבה זו, כגון א' א' לט, *Die Welt des Orients*, 1949, ע' 270.

5. השווה, דרך-משל, רתק, רתך (בשינויי גוונים); נחך, נתק (כנ"ל); פרק, פרך (כנ"ל); וכמוהם רבים.

6. ר' העניית כה ע"א.

7. ר' שבת קנו ע"ב; והשווה: וחכישו נחש (חוס' טנח' ח, ג).

בדומה לזה: טריק ליה עקרבא¹. ואין צורך לאמור, כי ידועים חילופי טיית ותיו². במקרה זה אפשר יהיה לפרש את המשפט הנידון: והכיתי (השמדתי) אני כל הרע³ אשר היה בארץ.
שורות 3—6 בריבוד 2 של הכתובת היו אף הן נושא למחלוקת פרשנים ומתרגמים. שם נאמר:

ש' 3 ובמקומם אש כן

ש' 4 לפנס נשתעם אשר ישמע אדם ללכת

ש' 5 דרך ובימתי אנך אשת תכל חד

ש' 6 דל פלכס בעבר בעל ואלם

גם כאן ברור ומובן תוכנו הכללי של המאמר. אזתוד, מלך דננים⁴, אשר ציווה לחרות כתובת זו בלשון מדבר בעדו, כדי לפאר את פועלו, משתבח, כי בימיו הפכו המקומות, אשר לפנים נשקפה בהם סכנת פחדים לכל עובר אורח, למקומות שקטים ובטוחים למעבר, עד כי תוכל גם אישה לשהות בהם בסמכה על (הגנת) בעל והאל בלבד. ולא נחלקו חוקרים אלא על דרך הקרי והפירוש בכמה מתיבותיו של המאמר הזה.

הכל מסכימים כי ש ת ע⁵, הבא כאן בבניין נפעל / יפעל פירושו: ירא, פחד; היה נורא. היה דבר שהכול פוחדים ממנו; ואין הפלוגתה חלה אלא על המשפט: אשת תכל חדד דל פלכס. היה מי שתרגם⁶: *I imposed submission to rejoice the poor of the provinces*, בנכונותו של תרגום זה⁷, שלמענו הפריד את התיבות: אשת תך לחדי דל פלכס, ויצא בעקבות מפרש קודם⁸, כי אין אשת אלא פועל בעתיד מדבר בעדו, על תיבת תך מעיר הלה בהערותיו הביאוריות: *severity, subjugation, as in biblical Hebrew*; ואילו בתרגומו הרצוף הוא כותב: *I imposed submission* לחדי — לדעתו הוא מקור עם למיד שימושית, שפירושו לשמך: דל = דלי (על-דרך: בעל אגדס, שאינו אלא בעלי גדודים); פלכס — לשון רבים של פלך, במובן מחוץ, חבל ארץ. בדרך כלל אין פירוש זה מסתבר גם מתוך עצמו, שכן מדוע שמחים דווקא האביונים בשקט, וכי לעשירים אין הוא נחוץ? התיבה תך אין לה יסוד וסמך לא בעברית של המקרא ולא בזו שלאחר המקרא; ומה פירוש הביטוי אשית תך? ובעיקר משום שעל ידי כך בטלה הקבלת-הניגוד

1. ר' כתו' ג ע"א.

2. הדוגמה הקלאסית של קטל (עברית וארמית) לעומת קָטַל (עברית).

3. קשה לקבל את דעתו של אוברמן (שם, ע' 19), כי שם-העצם רע מתכוון כאן למושג מוחשי, כלומר "כל אדם רע". ונראה יותר שהכוונה לשם העצם המופשט הרע, כמובן הרעה, כלל המעשים הרעים שהיו נעשים לפניו, וכך רוב מפרשים.

4. בדבר פירושו של מונח אתני זה ר' דרך-משל, R. D. BARNETT, J. LEVEEN and C. MOSS, *Iraq X* (1948), p. 57.

5. השווה ישע' מא, י כג; ובאוגריתית ת'תע', C. H. GORDON, *Ugaritic Manual*.

III, Rome, 1955, s. v.

6. ר' א'קאלאהאן, שם, ע' 177; 186—187.

7. כמסתבר מהעתקת המשפט הזה בחצי-קולמוס (קורסיב).

8. ר' A. M. HONEYMAN, *Le Muséon* LXI (1948) ע' 56; 52; 55.

בין אדם בחלק הראשון של המשפט המורכב הזה ובין אשת בחלקו השני. למיכך נראה למחבר לחלק את המלים לפי הצעתו שלעיל, ולפרש את התיבה אשת כשע"כ במובן אישה¹. אשר לתיבת תכל, ברי שיש לראות בה פועל; והפשוט ביותר לפרשו במובן תוכל². במקרה זה יהיה צורך לחשוב גם את התיבה הבאה לפועל (בדרך המקור), המסביר מה תוכל אישה לעשות בדרכים האלה. פועל דומה במובן עבר, הלך בשקט, אינו מצוי אלא בערבית בצורת *حَدَى*; ואילו בצורת *حَدَى* מצוי פועל שהוראתו התיישב, השתקע. שני המובנים מסתברים כאן ביותר. הקושי הוא כי שני השרשים אינם מצויים כלל במובנים אלה בשפות שמיות-מערביות³.

התיבה דל שכיחה ביותר בפיניקית במובן בלי⁴; אלא שנמנעו כל מפרשי הכתובת מלתרגמה כך בגלל המלה הבאה אחריה, שכמעט כולם כאחד סברו לפרשה כלשון רבים של פלך = חבל ארץ. מחזו (במובן חלוקה אמרכלית של המדינה)⁵. אולם שורש זה מתפרש גם מלשון סבוב, הלך ושוב⁶. במקרה זה ניתן לתרגם את המאמר כולו:

ש' 3 ובמקומות אשר היו

ש' 4 לפנים נוראים (= מקומות פחד ורעדה לעוברים ושבים), אשר יירא אדם ללכת (שם)

ש' 5 (ב)דרך, הנה בימותיי אנכי אישה תוכל להשת-

ש' 6 קע (שם) בלא בני לווייה, לא רק לעבור שם, אלא אפילו להשתקע שם, התיישבות של קבע, בסמכה רק על ההגנה המוסרית הנובעת ממורא האלים על בני אדם רודפי שלום.

ויהיה בזה משום ניגוד כפול: לא רק הניגוד הכללי, שמקומות התפרעות ושדה פעולת שודדים הפכו בימי אתוד לחבלים שקטים, שסדר ומשטר קיימים בהם; אלא גם ניגוד שני, המשתמע מכלל הדברים, כי מקום שבו סחד לפנים גם גבר אפילו לעבור בלבד כעובר אורח לשעתו, בימי אתוד יכולה גם אישה לבדה, בלא בני לווייה, לא רק לעבור שם, אלא אפילו להשתקע שם, התיישבות של קבע, בסמכה רק על ההגנה המוסרית הנובעת ממורא האלים על בני אדם רודפי שלום.

ולבסוף הערה תחבירית לדרך שימוש של מחבר הכתובת בפעלים. להרצאת דבריו הרגילה (נאראטיב) משתמש המחבר בצורה הרווחת בפיניקית לתכלית זו⁷.

1. וכך רבים; גורדון; שם, ע' 114; אלט, שם, ע' 281.

2. וכן גורדון, שם; אלט, שם, שם.

3. גורדון (שם, שם) מפרש את שארית המשפט בדרך אחרת; ואילו אלט (שם, שם) נמנע מלתרגם את שתי התיבות האחרונות.

4. ר', דרך-משל, J. FRIEDRICH, *Phoenizisch-punische Grammatik*, Rome, 1951, p. 143.
אף-על-פי שהוא רואה את התופעה בדרך אחרת; וכן ג' סלושץ, אוצר הכתובות הפניקיות, תל-אביב, תשי"ב, ע' 148; 162; ועוד.

5. ר', לעיל; והשווה, דרך-משל, נחמ' ג, ט.

6. מכאן *فَلَك*, כוכבים, בעיקר הכוכבים הסובבים את כוכב הציר; ומכאן גם *فَلَوَكَة*, ספינת מפרשים.

7. כך גם האנימן, שם (לעיל, הע' 21), ע' 49—50; גורדון, שם, ע' 112—113; וכנגד דעתו של י' מרידריך, שם (לעיל, הע' 25), ע' 124; 186, הע' 1;

דהיינו המקור, שם-הפועל, שאחריו בא שם-הגוף הדרוש, במקרה דגן מדבר בעדו (גוף ראשון יחיד) כגון ופעל אנך, ותרק אנך, ושת אנך, וכו'. כי אכן צורה זו שם-פועל היא, ולא כינוי פועל, לומדים אנו מבנייני יפעל (התואם את ההפעיל העברי) ופעל (התואם את הפיעל העברי), כגון: יחו אנך (הפעיל), ירחב אנך (הפעיל), ומלא אנך (פיעל), ויטא אנך (הפעיל), ישבם אנך (פיעל) בתוספת כינויי הפעול בנסתריב¹ וכו'. כלל זה כוחו יפה גם במקום שבאים בין הפועל ובין נושא כינויי הפעול, או אפילו מלים שלמות, כל זמן שהנושא בא לאחר הנשוא (הפועל), כגון פעלן בעל, וכן בימתי כל נעם.

ואולם במקום שבגלל טעם מן הטעמים, ובייחוד לשם הדגשת ניגוד, מקדים הנושא את הנשוא (הפועל), יבוא הפועל בדרך הייעוד (אינדיקאטיב), אם בעבר או בעתיד, הכול לפי העניין. כך, דרך-משל, ואנך אתוד ענתנס², ובתיבת ענתנס, אין הסופית נם, אלא כינויי הפעול בנסתריב, ואילו ת = תי, כינוי הגוף של מדבר בעדו (השווה: וען אנך, בל ען כל המלכים) וכן: ודננים ישבת שם³, וגם בפועל זה אין הסופית ת אלא כינויי מדבר בעדו בעבר, ועוד: ועם זה... יכן בעל אלפים⁴, ובפועל זה התחילית י אינה אלא כינוי הגוף לנסתר (כשנושאו המלה עס), מעניין לציין כי, כדרך הרצאת הדברים הסיפורית בעברית המקראית משתמש גם מחבר הכתובת הזאת לפרקים בשינויי דרכים וזמנים, למען הסג את השלשלת החדוגית של פעלים הבאים בזה אחר זה בצורה אחת, בייחוד במקום שיש עימות מסוים של משפטים רצופים, זה לעומת זה, או זה כתוצאת זה. כך: אש יחח שם אתוד בשער ז ושת שם... ויסע השער ז... ויפעל... ושת...⁵.

ירושלים, כה באד"ב תשי"ז

אף ההערות הנוספות של אלט, *Die Welt des Orients*, 1955, ע' 170—180, אינן משנות מבחינה זו ולא כלום; ועליכך ר' להלן.

1. ר' י' סרידריך, שם, ע' 146.

2. כאן יש ניגוד מורגש למה שקדם: ו(אילו) אני אתוד עיניתיים (=בשתיים, דיכאתים).

3. גם כאן ההדגשה על הניגוד בין המצב במקום לפני כיבושיו של אתוד ולאחר מכן: ודננים יישבתי (כלומר, חושבתי) שם.

4. ועם זה... יהיה בעל בקר (לרוב).

5. ר' סיפת הכתובת, דרך-משל, גורדון, שם, ע' 111—112, לדרך גיוון זו יש ליחס גם את הערותיו של אלט (ר' לעיל, הע' 22) בדבר שינויי הדרכים וחזמנים בשימוש הפועל בכתובות המקבילות, ואין בכך כלל הכרעה לבעיה, אם צורות כגון ופעל אנך, ותרק אנך, שם-הפועל הן או עבר נסתר בתוספת כינויי מדבר בעדו⁽¹⁾.

רשימת פרסומים הדנים בנוסח הפיניקי של כתובת קאראחמה *

- ג'ה טור-סיני, הכתובה הכנענית הגדולה מקאראחמה. לשוננו יו, השי"א [1951].
ע' 195—206.
- ש' ייבין, ההגליות בקאראחמה. ידיעות החברה העברית לחקירת ארץ-
ישראל ועתיקותיה טו, תשי"א—1940, ע' 20—33.
- * A. ALT, Die geschichtliche Bedeutung der neuen phoenikischen Inschriften aus Kilikien. *Forschungen und Fortschritte* XXIV, 1948, pp. 121—124.
- A. ALT, Die phoenikischen Inschriften von Karatepe. *Die Welt des Orients* [I] (4), 1949, pp. 272—287.
- * A. ALT, Die Opfer in den phoenikischen Inschriften von Karatepe. *Theologische Literaturzeitung* 75, 1950, cc. 571—576.
- A. ALT, Ergänzungen zu den phoenikischen Inschriften von Karatepe. *Die Welt des Orients* II, 1955, pp. 172—183.
- R. D. BARNETT, J. LEVEEN and C. J. MOSS, A Phoenician Inscription from Eastern Cilicia. *Iraq* X, 1948, pp. 56—71.
- H. Th. BOSSERT, Die phoenizisch-hettitischen Bilinguen vom Karatepe. *Belleten* XII, 1948, pp. 515—522 (תורכית), pp. 523—531 (גרמנית), pls. CXI—CXII.
- H. Th. BOSSERT, Die Inschriften von Karatepe. *Die Ausgrabungen auf dem Karatepe* (Erster Vorbericht). Ankara, 1950, pp. 19—22 (תורכית), pp. 60—63 (גרמנית), pls. XXI—XXVI.
- H. Th. BOSSERT, Die phoenizischen Inschriften vom Karatepe nach dem Stande von Herbst 1953. *Belleten* XVII, 1953, pp. 143—149, 1 pl.
- F. M. CROSS and D. N. FREEDMAN. The Pronominal Suffixes of the Third Person Singular in Phoenician [אין גם בכתובת קאראחמה]. *JNES* X, 1951, pp. 228—230.
- M. DUNAND, Les inscriptions phéniciennes de Karatepe. *Bulletin du Musée de Beyrouth* VII, 1944—1945 [1948], pp. 81—97.
- M. DUNAND, Une nouvelle version des inscriptions phéniciennes de Karatepe. *Ibid.* VIII, 1946—1948 [1949], pp. 17—36.
- A. DUPONT-SOMMER, Inscriptions phéniciennes récemment découvertes à Karatepe (Cilicie). *Comptes-Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1948, pp. 76—83.
- A. DUPONT-SOMMER, La grande inscription phénicienne de Karatepe. *Ibid.*, pp. 534—539.
- A. DUPONT-SOMMER, Azitawadda, roi des Danouniens. Etude sur les inscriptions phéniciennes de Karatepe. *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* XLII, 1948, pp. 161—188.
- A. DUPONT-SOMMER, Notes sur le texte phénicien. *Oriens* I, 1948, pp. 193—197.
- A. DUPONT-SOMMER, Etude du texte phénicien. des inscriptions de Karatepe (המשך). *Ibid.* II, 1949, pp. 121—126.
- Do., Do. (המשך שני). *Archiv Orientální* XVIII No. 3 (=Symbolae . . . Hrozný IV), 1950, pp. 43—47.

* Do., Do. (המשך שלישי). *Jahrbuch für Kleinasiatische Forschung* 13, 1951, pp. 296–308.

* Do., Do. (המשך רביעי). *Ibid.* II 2, 1952, 189–200.

* J. G. FÉVRIER, Molchomor [mlk'mr, Karatepe]. *Revue de l'histoire des religions* 143, 1953, pp. 8–18.

* J. FRIEDRICH. Eine althphönizische Inschrift aus Kilikien. *Forschungen und Fortschritte* XXVI, 1948, pp. 77–79.

K. GALLING, Die Achiram-Inschrift im Lichte der Karatepe-Texte. *Die Welt des Orients* [I] (5), 1950, pp. 421–425.

C. H. GORDON, Phoenician Inscriptions from Karatepe. *The Jewish Quarterly Review* XXXIX, 1950, pp. 41–50.

C. H. GORDON, Azitawadd's Phoenician Inscription. *Journal of Near Eastern Studies* VIII, 1949, pp. 108–115.

A. M. HONEYMAN, Phoenician Inscriptions from Karatepe. *Le Muséon* L.XI, 1948, pp. 43–57.

A. M. HONEYMAN, Epigraphic Discoveries at Karatepe. *Palestine Exploration Quarterly* 81, 1949, pp. 21–39.

J. LEVEEN and C. MOSS, Second Recension of the Phoenician Inscription from Karatepe. *Journal of Jewish Studies* I, 1949, pp. 189–193.

* G. LEVI della VIDA, Osservazioni all'iscrizione fenicia di Karatepe. *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze mor. stor. e filol.* Ser. III Vol. IV, 1949, pp. 273–290.

R. MARCUS and I. J. GELB, A Preliminary Study of the New Phoenician Inscription from Cilicia. *Journal of Near Eastern Studies* VII, 1948, pp. 194–198.

R. MARCUS and I. J. GELB, The Phoenician Stele Inscription from Cilicia. *Ibid.* VIII, 1949, pp. 116–120.

J. OBERMANN, Discoveries at Karatepe. *A Phoenician Royal Inscription from Cilicia* (Supplement to the *Journal of the American Oriental Society* No. 9). Baltimore, 1948. 49 pp., VII pls.

J. OBERMANN, New Discoveries at Karatepe. A Complete Text of the Phoenician Royal Inscription from Cilicia. *Transactions of the Connecticut Academy of Art and Sciences* 38, 1949, pp. 1–50, pl. I.

J. OBERMANN, The Divine Name *YHWH* in the Light of Recent Discoveries. *Journal of Biblical Literature* XLVIII, 1949, pp. 301–323.

J. OBERMANN, In the Wake of the Karatepe Discoveries. *Oriens* III, 1950, pp. 20–30.

R. T. O'CALLAGHAN, The Phoenician Inscription on the King's Statue at Karatepe. *Catholic Biblical Quarterly* XI, 1949, pp. 233–248.

R. T. O'CALLAGHAN, The Great Phoenician Portal Inscription from Karatepe. *Orientalia* N. S. XVIII, 1949, pp. 173–205, pls. XXI–XXVIII.

R. T. O'CALLAGHAN, An Approach to Some Religious Problems of Karatepe. *Archiv Orientální* XVIII 1–2 (*Symbolae . . . Hrozny* III), 1950, pp. 354–365.

R. RINGGREN, A Note on the Karatepe Text. *Oriens* II, 1949, pp. 127–128.

E. ZOLLI, In margine all'iscrizione fenicia di Karatepe. *Sefarad* X, 1950, pp. 165–169.

כפל אותיות כיסוד לדרשות חז"ל

בתוספתא סוטה רפ"ג ו' שנינו: היה ר' מאיר אומר: מנין שבמדה שאדם מודד — בה מודדין לו? שנא' „בסאסאה בשלחה תריבנה וגו'" (ישע' כז, ח)... מנין לרבות תרכב וחצי תרכב? ת"ל „כי כל סאון סואן ברעש" (ישע' ט, ד)... מנין שאפי' פרוטות קטנות מצטרפות לחשבון גדול? ת"ל אחת לאחת למצוא חשבון" (קה' ז, כז).

ברור שר"מ דרש ברישא: בסאסאה = בסאה סאה; ויש כאן שתי סאים, כמו במציעתא (סאון סואן, ודרש: סאון — הקטנה של סאה) ובסיפא (אחת לאחת)². והשווה בארמית: רבא, רבתא, רברבין, רברבן³.

וכן מפרשת תורת כהנים⁴: „ירקק או אדמדם" (ויק' יג, מט) ו„ירקרקת או אדמדמות" (שם יד, לו): ירוק שבירוקים, אדום שבאדומים⁵.

אבל חז"ל דרשו גם כפל אותיות בשורשי הכפולים, במקום ששתי האותיות הכפולות כתובות, בשעה שבמקום אחר (או במקומות אחרים) נמצאת אותה צורה באות אחת, או נמצא פועל דומה בנחי ל"י⁶. במשך עבודתי בדרכי פרשנות חז"ל נגלו לפני הרבה מדרשים בשיטה זו, הן בהלכה והן באגדה, ואמרתי להביא לפני חברי דוגמאות אחדות:

א. בהלכה

(1) בתמורה ד סע"ב מובאת מחלוקת אביי ורבא בתוקפו החוקי של מעשה שנעשה בעברה: „אמר אביי: כל מילתא, דאמר רחמנא לא תעביד, אי עביד מהני⁷; דאי סלקא דעתך לא מהני — אמאי לקי? רבא אמר: לא מהני; והאי

1. בבלי ח סע"ב וירוש' יז ע"א.

2. חשווה גם שבת קה סע"ב: ... מדה כנגד מדה, שנא' בסאסאה בשלחה תריבנה.

3. ואולי אף „לבלבין" (תרגום של „נצה", ברי' מי' יז) הוא רבים של „לב"?

4. תוריע נגעים יד, ב; מצורע נגעים פרשה ו, ה.

5. והשווה: יפה — יפהיה, ואולי אותה הבחנה יש בין „פתלתלי" ו„נפתלי", „נאפוסים"

ו„נאפלים", „זנונים" ו„זנות"? והשווה גם ת"י לישע' לו ל: כתינ (=ססיה) — כתכתינ (=סחיש).

6. למשל: שן ושנה, קלל וקלה, ואל תשיבני: זוגות אלו מגזרות שונות הן, כי חז"ל

(כמנחם ודונש אחריהם) ראו בשניהם שרשים בני שתי אותיות (שן, קל). השווה למשל על „פלא"

ו„נפל": „ו ה פ ל א ה' את מכותך" (דב' כח נט) — הפלאה זו אינני יודע מה היא, כשהוא אומר

והפילו חשופם והכהו לפניו" (דב' כה ב) — הוי אומר הפלאה זו מלקות היא (מכות יג ב). הרי

שלמדו על „והפלא" (משרש „פלא" או „פלה") מן „והפילו" (משרש „נפלי"). שאלה זו קובעת

מחקר לעצמה, ואכמיל.

7. רש"י: דמה שעשה עשוי.

דלקי משום דעבר אמימרא דרהמנא הוא. והתלמוד מביא שורה של תיובתות וקושיות, וביניהן קושיא על רבא מן אלמנה לכתן גדול, שהמעשה מועיל והקידושין תופסים, אלא שהוולד הולך אחר הסגום¹. ותשובתו של רבא היא: שאני הכא דאמר קרא „ולא יחלל זרעו“ (ויק' כא, טו) — כאן אפוא לימדך הכתוב במיוחד, שהמעשה בן-תוקף הוא. והתל' ממשיך: ולאביי „אי להכי הוא דאתא“ (רש"י) נימא קרא לא יחלל, מאי לא יחלל? אחד לו („לוולד“) ואחד לה². אביי לומד אפוא „מיייתור למ"ד שניית³“.

בתורת כהנים⁴ למדים הלכה זו תחילה בקל-יומור, ואח"כ: ואם נפשך לומר לא יחלל⁵ ולא יחלל אף מי שהיה כשר ונתחלל⁶, אף לימוד זה מכסל הלמ"ד הוא.

(2) זבחים מה סעיב—מו רע"א: דתני לוי: מנין שאף בפסול זמן (= נותר) הכתוב מדבר?⁷ תל' „ולא יחללו את שם קדשי אשר הם מקדישים לוי“ (ויק' כב, ב)⁸ — בשני חילולין הכתוב מדבר אחד פסול נותר ואחד פסול טומאה, ופירש רש"י: בשני חילולין מדלא כתיב וינזרו ולא יחלו⁹. אף כאן למדים מלמ"ד כפולה.

(3) בסנהדרין עו ע"א נושא ונותן התלמוד: אזהרה לבתו מאנוסתו מנין¹⁰? בשלמא לאביי ורבא: מהכא דנפקא להו עונש — מהתם נפקא להו אזהרה; אלא לדתני אבוא דר' אבין מאי? א"ר אילעא: אמר קרא „אל תחלל את בתך להזנותה“ (ויק' יט, כט). ועל התקפת ר' יעקב, שפסוק זה בא ל„מוסר את בתו“ (רש"י: לאדם) שלא לשום אישות¹¹, עונה התלמוד: אם כן לימא קרא „אל תחלל“ מאי „אל תחלל“? שמע מינה תרתי¹². והתלמוד מסיק, שאף לאביי ורבא למדים מן „אל תחלל“ שני חילולים: המוסר את בתו שלא לשום אישות והמשיא את בתו לזקן.

כל החכמים לומדים אפוא מלמ"ד כפולה זו שני איסורים.

(4) בברייתא שביבמות ג ע"ב שנינו: ואין לי אלא היא¹², צרתה מניין?

1. קידושין פ"ג מ"ב: כל מקום שיש קידושין ויש עבירה הולך אחר הסגום.
2. רש"י: שהיא עצמה מתחללת... ואסורה בהרומה...
3. חוספות שם ד"ה שאני.
4. אמור פרק ב ז—ח.
5. כנוסח הראב"ד ור"ש, כ"י רומי: לא יחול, ד"ו: לא יחלל. ובעל המים דעים מגיה: ואם נפשך לומר לא יחל ולא יחלל, ונ"ב: פירוש היה לו לכתוב ולא יחל מאי ולא יחלל שני חילולין משמע אף היא שהיתה כשרה מתחלה נתחללה.
6. הברי' מובאת גם בבבלי עז א, ועי' ח"ג ב, במדרכי הלכה של התנאים בתלמוד בבלי, ויקרא ר' תתב.
7. רש"י: האי קרא דוינזרו (ויק' כב ב).
8. כך הוגה, דפוי: את קדשי בני ישראל (פסוק טו).
9. כנוסח בעל שיטה מקובצת, דפוי: יחללו.
10. כלומר: מניין שאסור לאדם לשאת את בת אנוסתו.
11. רש"י: תחלל שני חילולין משמע.
12. כלומר: יבמה, שהיא אחות אשתו החיה של היבם או אחת מן העריות, שאינה זקוקה ליבם.

ת"ל "לצורר". ואין לי אלא צרתה. צרת צרתה מניין? ת"ל "לצורר" ולא "לצורר".
 רש"י: לצורר צרות הרבה משמע מדלא כתיב לצור.²
 אף כאן כפילות הרי"ש מלמדת על צרת ערוה ועל צרת-צרתה.
 (5) לפסוק "אלהים לא תקלל" (שמי' כב, כז) מביאה מדרש³ מחלוקת
 תנאים: לפי שהוא אומר "ונקב שם ה' מות יומת" (ויקרא כד, טז) — עונש
 שמענו, אזהרה לא שמענו, לכך נאמר "אלקים לא תקלל".⁴ דברי ר' עקיבא.⁵
 ר' ישמעאל אומר: בדינין הכתוב מדבר, שנאמר "עד האלהים יבא דבר
 שניהם". בסנה' סו ע"א מביא התל' ברייתא דמכילתא דעריות קדושים ט, ה
 (לויק' כ, ט), הלומדת מן "אלהים לא תקלל" אזהרה למקלל אביו ואמו, ונושא
 ונותן בה: בשלמא למאן דאמר אלהים חול (= ר' ישמעאל) גמר קדש מחול
 (= ברכת ה' ממקלל אביו), אלא למי' אלהים קדש (= ר"ע) גמר חול מקודש!
 דילמא אקודש אזהר, אחול לא אזהר! אם כן לכתוב קרא, לא תְקַלֵּל.⁶ מאי "לא
 תקלל"? שמע מינה תרתי. פירש רש"י: לא תקלל שתי קללות במשמע, ואלהים
 נמי ב' לשונות יש בו (כלומר: צורת רבים הוא) הלכך לא תקלל דרשינן
 אתרויהו.

אף כאן הדרשה — מכפל הלמ"ד.

ב. באגדה

(6) בסוף מסכת ברכות (פ"ט מ"ה)⁷ שנינו: בכל לבבך (דב' ו, ה) —
 בשני יצריך: ביצר טוב וביצר רע. את ש"יצר" הוא "לב" למדו חז"ל מפסוק
 מפורש (בר' ח, כא): כי יצר לב האדם רע מנעוריו.⁸ אבל שהכתוב רומז
 לשני יצרים — מנא לן? בעל דברים רבה גילה לנו טעמו של דבר בתוספת
 קטנה, שהוסיף למשנה: אינו אומר בכל לבך אלא בכל לבבך בשני
 יצריך יצר הטוב ויצר הרע.⁹ ממפרשי המשנה עמד על כך תפארת ישראל.¹⁰

1. יש לציין, שסיפא זו אין במכילתא דעריות יא, יא, ולא בה"ג (ועיי' במדרשי הלכה של
 התנאים בתלמוד בבלי, ויקרא ר' תרע"ד); ואף בירוש' ב ע"ב הנוסח: אין לי אלא היא צרתה
 מניין ת"ל לצורר ולא לצרתה ולא לצרת צרתה.
2. במקרא אין המקור, "לצר" (יש "יצר": ויהודה לא יצר את אפרים, ישע' יא, יג); אבל
 ישנו בלשון חכמים, למשל, "לצור על פי צלוחיתו" (ב"ק מט ע"ב ושי"ג). לפני רש"י לא היה בתלמוד
 "ולא לצור", וכן ל' בילקוט דפ' שלוניקי, ושם נוסף (פ' ז): החורה ריבתה צרות הרבה.
3. מדרש' כספא, פרשה יט, הוצ' הורוויץ 817, ועיי' סנה' סו סע"א.
4. בגמ' נוסף, טכל מקום, אבל בילי, ליתא.
5. דעת ר"ע מובאת במדרשבי (הוצ' אפשטיין-מלמד 218) ובסנה' סו ע"א — בשם ראב"י.
6. על דרך, אב ואם הקלו בך, יחזי כב, ז.
7. ספרי ואחנן פס' לב, הוצ' פינקלשטיין 55 (בחוס' פ"ז היז, הוצ' צוקרמנדל עמ' 15,
 מובא המדרש בשם ר"מ), וכן תירגם יונתן: בחר יצרי לבבך.
8. וחשווה: וכל יצר מחשבות לבו (בר' ו, ה), ליצר מחשבות לבב עמך (דח"א כט, יח),
 כי הוא ידע יצרנו (תהי' קג, יד).
9. דברים רבה, הוצ' ליברמן, עמ' 70, והר"ש ליברמן לא העמידנו על תוספת זו.
10. ועיי' גם חורה תמימה לפסוק. על שני מפרשים אלו העמידני ידידי ר' מאיר מרן נ"י
 וברוך יהיה על כך.

הדרש הוא אפוא מן כפל הבי"ת.

(7) ובדרך זו נבין גם את המדרש „אברהם אבינו עשה יצר הרע טוב דכתיב „ומצאת את לבבו נאמן לפניך“ (נחמ' ט, ח), שהובא בירושלמי ברכות פ"ט, יד ע"ב.

(8) ואת המדרש „אורך ה' בכל לבבי“ (תה' סו, יב) — ביצר טוב וביצר הרע, שבמדרש תהלים (הוצ' בובר, קפו ע"ב).¹

(9) בסנהדרין פ"ו מ"ד שנינו: בזמן שאדם מצטער — (שכינה) מה הלשון אומרת? קלני מראשי, קלני מזרועי.² ואביי לומדה (מו ע"ב) בדרך נוטריקון: קללת — קל לאית³, והתל' שואל: האי מיבעי ליה לגופה⁴, אם כן נימא קרא מקלל, מאי קללת? ואימא כוליה להכי הוא דאתא⁵! אם כן נימא קרא קללת⁶, מאי קללת?⁷ שמע מינה תרתי.

אף כאן לומד התלמוד מן כפילות הלמ"ד.
ואולי אף כפילות לשון המשנה „קלני מראשי, קלני מזרועי“ בכפילות הלמ"ד תלויה?

(10) ובדרך זו נבין את המדרש שבקידושין ל ע"א: אמר רב ספרא משום ר' יהודה בן חנינא⁸: מאי דכתיב „ושננתם לבניך“ (דב' ו, ז)? אל תקרי וּשְׁנַנְתֶּם אלא וּשְׁלַשְׁתֶּם — לעולם ישלש אדם שנותיו: שליש במקרא, שליש במשנה ושליש בתלמוד.⁹ אין כאן „אל תקרי“ במובן הרגיל, שהרי אין דמיון פוניטי בין שתי הצורות (ושננתם — ושלשתם), אלא דורש הוא את הנו"ן הכפולה, שאילו כתבה תורה נו"ן אחת: „ושְׁנַנְתֶּם“¹⁰, או „ושְׁנַנְתֶּם“¹¹ היה משמע שתיים, עכשיו שכתבה שתי נונין משמע שלוש.
אף דרשתו של ר' יהודה בן חנינא — בנו"ן כפולה קשורה היא.

1. והשווה גם המדרש לפסוק יא („יחד לבבי ליראה שמך“); ואולי (ז) גם המדרש שבשמות רבה פ"ט, ב, „שלא יטעה אותי יצה"ר וכו'“, קשור לסופו של פסוקנו, ע"ש.
2. ע"י מ"ש מו"ר פרוס, אפשטיין זצ"ל (מבוא לנוסח המשנה, עמ' 87—88) על משנה זו ועל סוגיות הבבלי והירושלמי.

3. = קל אינו. על הנוסח ועל הפירוש ע"י בדברי מו"ר הנ"ל בהע' הקודמת.

4. רש"י: לומר שהמגדף בתלייה ומיניה ילפינן לאחריו.

5. ומהיכן תלמד, שהמגדף בתלייה?

6. כמו „בְּנֵה“ מן גזו, קָתָה מן כחת, קָבָה מן סבב ו„גְּרָה“ מן גרר.

7. „ואימא... קללת“ נשמט בכתב יד מינכן ע"י הדומות.

8. כנוסח כ"י מינכן, חנינא גם בהגדות התלמוד; דפו': ר' יהושע בן חנניה, וכן בסר"ע וסידור רש"י ומח"ו.

9. כנוסח כ"י מינכן ואח"ת וע"י ד"ר, דפו' (ע"פ חצנזורה): בגמרא.

10. על דרך „אם שנותי ברק חרבי“, דב' לב, מא.

11. רש"י: מדלא כתיב ושניתם, ובלשון חכמים רגיל „שנה“ לא רק ללימוד, אלא אף לחזרה (כבלשון המקרא: ויאמר שנו וישנו ויאמר שלשו וישלשו, מ"א יח, לד). למשל: אם קרית לא שנית ואם שנית לא שלשת (ברכ' יח סע"א), חייב אדם לקרות את המגלה בלילה ולשנותה ביום (מגלה ד ע"א, וע"ש), אם גמרו שנו ואם שנו שלשו (פסח' סד ע"א).

11) מגלה טז סע"א: וחמת המלך שככה (אס' ז, י) — שתי שכיכות הללו למה? אחת של מלכו של עולם¹ ואחת של אחשורוש. ואיכא דאמרי² אחת של אסתר המלכה ואחת של ושת. למעלה (ב, א) נכתב הפועל בכ"ף אחת: כשך חמת המלך; וכן בבר' ח' א: וישכו המים. ומכיון שכאן נכתב בשתי כפ"ן דרשוהו לשתי שכיכות.

12) לפסוק "הוא עשך ויכוננך" (דב' לב, ו) מביא הספרי³ דרשות שונות, וביניהן: ר' יהודה אומר עשך כוין כוין⁴... ר' דוסתי בן יהודה אומר עשך כוונים כוונים⁵ מבפנים שאם תעלה אחד מהם על גבי חבירתה אי אתה יכול לעמוד.

וכן בחולין נו סע"ב: הוא עשך ויכוננך מלמד שברא הקב"ה כווניות [כווניות]⁶ באדם כיון שנהפך⁷ אחד מהם אינו יכול לחיות⁸. ברור שהמדרש נעוץ בכפל הנו"ן שב"ויכוננך", שכתבה התורה במקום "ויכיןך" — בנו"ן אחת.

13) את ההלכה "ממזר ת"ח קודם לכהן גדול עם הארץ" (הוריות ספ"ג) מבסס רב אחא בר' חנינא על הפסוק "יקרה היא מפנינים"⁹ (מש' ג, טו) — מכהן גדול שנכנס לפני ולפנים. וכן בירושלמי מח סע"ג: ומה טעמא? יקרה היא מפנינים, ואפי' מזה שהוא נכנס לפני ולפנים¹⁰.

אף כאן נדרשה הנו"ן הכפולה. והמדרש במקום אחר משווה "מפנינים" ל"מפנים"¹¹.

14) וכן דרשו נו"ן כפולה אף לעניין פתרון חלומות (ועי' להלן):
(א) ברכות נו סע"ב: ת"ר הרואה קנה בחלום יצפה לחכמה, שנא' "קנה חכמה"¹² (מש' ד, ז). קנים יצפה לבינה, שנא' "ובכל קנינך קנה בינה" (שם, שם).

1. השווה תרגום שני: וחמתיה דמלכא דשרי במרומא נחת.

2. כך בכל הנוסחאות, דפוסים: ואמרי לה.

3. האוינו סוף פיס' שט, הוצ' סינקלשטיין עמ' 350, והשווה גם מדרש תנאים עמ' 189.

4. עיי' ח"ג שם.

5. השווה לוח פרה פ"ז מ"ז: המכנן את החבל.

6. כנוסח כל כתבי יד.

7. כתבי יד וואה"ת ועוד, דפוס: שאם נהפך.

8. כפי רומי א' אה"ת ורא"ש: מיד מת.

9. כך הקרי, הכתיב: מפנינים. ובתוס' פ"ב ה"ז (צוק' 476) דרשו: יקר זו חורה, ועי' ויקר' רפ"ב ומדרש שמואל פ"ח. אבל הרמז מסורש יותר בפסוק המקביל (ת, יא): כי טובה חכמה מפנינים.

10. אמנם הדברים נמצאים אף בתוס' הוריות פ"ב, ה"ט 477; אבל נראה, שתוספת היא ע"פ חתלמוד. ועי' במבוא לתוספתא של מויר פרוס' אפשטיין זצ"ל, מבואות לספרות חננאים, עמ' 252 ואילך.

11. במדבר רבה רפ"ו: ואין פנינים אלא תחלה כד"א וזאת לפנינים בישראל (רות ד ז).

12. הוא דורש "קנה" סמיכות של "קנה", וכך מדרשו של פסוק: ראשית חכמה — קנה של חכמה.

ופירש רש"י: ובכל קנין לשון מרובה הוא אף קנים הרבה קנה של בינה הוא ¹.

(ב) שם נז רע"א: הרואה הונא בחלום נס נעשה לו, חנינא חנניה יוחנן נסי נסים נעשו לו. ופירש רש"י: חנינא נוני"ן חרבה נסים הרבה.

(15) בסוטה י ע"א גרסינן: ואמר ר' יוחנן בלעם חגור ברגלו אחת היה. שנא' 'וילך שפ"י' (במ' כג, ג); שמשון חגור בשתי רגליו היה, שנא' 'שפיסון עלי ארצה' (בר' מט, יו), ופירש רש"י: שפיסון שפיה כפולה ².

אף כאן דרש ר' יוחנן פ"ה כפולה שבשפיסון.

(16) לדברי הכתוב 'וַיִּנָּץ אֶת הָאֵבֶן' (בר' כט, י) אומר ר' יוחנן ³: כזה שהוא מעביר את הפקק מעל פי הצלוחית. מה מקורו של מדרש פלאים זה? נראה לי, שמדרש זה מיוסד על השינוי בצורת הפועל: בשתי הפעמים הקודמות (פסוק ג וח') בא הפועל 'וגללו' (בשתי למדי"ן!). וכאן בא 'ויגל' (בלמ"ד אחת!). ללמדך שגלילת האבן נעשתה בקלות רבה.

(17) חז"ל דרשו לא רק כפילות האות בשרשי הכפולים, אלא גם שתי אותיות שוות סמוכות בתיבה: שתי יודי"ן רצופות, שהאחת היא מאותיות אית"ן והשניה פ"א הפועל, למשל:

בבראשית ב. יט כתוב: ויצר ה' אלקים מן האדמה כל חית השדה וגו', ביו"ד אחת ⁴; אבל באדם כתוב 'וויצר' (פסוק ז) בשתי יודי"ן, לפיכך דרשוהו (ברכ' ס רע"א): דרש רב נחמן בר רב חסדא: מאי דכתיב 'וויצר ה' אלקים את האדם' בשני יודי"ן? שני יצרים ברא הקב"ה [באדם] יצר טוב ויצר רע ⁵. דא"ר שמעון בן סזי אוי לי מיצרי אוי לי מיוצרי... דא"ר ירמיה בן אלעזר דו פרצופין ברא הקב"ה באדם הראשון, שנא' 'אחור וקדם צרתני' (תה' קלט, ה).

שלושת האמוראים דורשים את היו"ד הכפולה, כל אחד מהם לפי דרכו.

(18) וכן דורשים שתי תוי"ן רצופות: האחת מאותיות אית"ן והשניה מבנין התפעל: בפרעה נאמר 'ותפעם רוחו' (בר' מא, ח), ובנבוכדנאצר נאמר 'ותתפעם רוחו' (דני' ב, א). והמדרש עומד על שינוי זה ודורש ⁶: כאן פתרונו הוא שנעלם ממנו לבד, אבל החלום זכור היה, ולפיכך אין לו אלא הפעמה אחת בתי"ו אחת; אבל בנבוכדנאצר החלום והפתרון נעלמו ממנו לפיכך היו לו שתי הפעמות בשתי תוי"ן.

1. והשווה להלן: הרואה פיל בחלום פלאות נעשו לו, פילים — פלאי פלאות נעשו לו.

2. בסנהד' קה סע"א כותב רש"י: שפיסון משמע שטים.

3. ב"ר פרשה ע, י, תיאודור-אלבך 811 (ועי' מ"מ והעי' שם), והביאו גם רש"י לתורה.

4. כתיב חסר כזה מצוי במקרא: ויגעו (=וייגעו), ישעי' מ, ל; ירמ' נא, נח; ויראו (=וייראו), דבי' יו, יג; יט, כ; כא, ד; ויעוד; ויו"ד אחת נשמטת אפי' כששתיהן נח נראה: ויִיגַע=ויִיגַח (איכה ג, לג), ויִיָּד=ויָּדו (שם שם, נה).

5. כנוסח כ"י מינכן, על שאר ח"ג ע"י בדקדוקי סופרים.

6. ב"ר פרשה פס, ה, 1002 (ועי' מ"מ והעי' שם), אבל הלשון שהבאתי בפנים הוא ממדרש

שכל טוב (הוצ' שלמה בובר, עמ' 251), שהדברים מפורשים בו יותר; ועי' רש"י לתורה שם ולדניאל שם.

19) וכן דרשו שתי תוי"ן סמוכות: האחת שורשית והאחת למשקל. עירובין טו ע"ב: וריה"ג האי סברא מנא ליה? נפקא ליה מ"ספר כריתות" — ספר כורתה ואין דבר אחר כורתה. ורבנן: האי "ספר כריתות" מבעי ליה לדבר הכורת בינו לבינה, לכדתניא: "הרי זה גיטך על מנת שלא תשתי יין, על מנת שלא תלכי לבית אביך לעולם" — אין זה כריתות, כל שלשים יום" — הרי זה כריתות. וריה"ג נפקא ליה מ"כרת" — "כריתות" (רש"י בגיטין כא ע"ב: דמצי למיכתב ספר כרת). ורבנן "כרת" — "כריתות" לא דרשי. הרי שר' יוסי הגלילי דורש מכפילות התוי"ן שתי הלכות.

20) וכן דרשו נוי"ן כפולה של כינויים. סנהדרין מג ע"ב: אריב"ל: כל הזובח את יצרו ומתודה עליו מעלה עליו הכתוב כאילו כבדו להקב"ה בשני עולמים, תעוה"ז והעוה"ב, דכתיב "זובח תודה יכבדנני" (תחל' ג, כג). רש"י: שתי נוני"ן דריש לשני כבודים.

נשאלת השאלה: היש בדרשות אלו יסוד לשוני? התשובה ברורה: שיטתם זו של חז"ל מבוססת על הבחנה לשונית דקה. בשורשי הכפולים באה ביחיד אות אחת (אמנם דגושה!) וברבים שתי אותיות. דרך זו, ציון הרבים על ידי הכפלת האות הדגושה, נשתמרה בלשון הערבית: שמות משורשי הכפולים באים ביחיד באות אחת דגושה וברבים נראות שתי האותיות, וכך אומרים בערבית:²

כף — כפוף, חץ — חקוף, חס — חסוס, ظل — ظلال, جل — جلال, جد — جدود — أجلد, مرة — امرار, ملة — ملل, بلة — بلل, امة — امם.³

ובעברית ובארמית נמצאים שמות, שבצורת הרבים נכפלת בהם האות הדגושה: חץ — חצציר (תה' עז, יח) ⁴ חק — חקקי און (ישע' י, א), עם — עממים (נחמ' ט, כב), צל — צללים (שה"ש ב, יז). ובלשון חכמים: טל — טללים, צל — צללים.⁵ וכן בארמית: גל — גלליא, עם — עממין.

והעירני ידידי העורך, שאף בשומרונית (למשל: פם — פממין) ובארמית של יב (למשל: שק — שקקן) נמצא הדבר.

אף חז"ל מצאו, ששימוש הכתוב בצורת "לבב" (לבבך, לבבי, לבבו), סניגים, קללת, קניגך ושפיפון מורה על הריבוי.

ובחיקש לשמות ראו הוראת ריבוי גם בשימוש בפעלים: יחלל, תקלל, לצר, ויכוונך, ושננתם, וגללו (על-יד ויגל) ושככה, והוא הדין ב"וייצר", הכתובה בשתי יודי"ן, וב"ותתפעם", הכתובה בשתי תוי"ן, וב"יכבדנני", הכתובה בשתי נוני"ן.

1. ועי' קושית התוס' כאן.

2. עיי' בכל ספר דקדוק ערבי בפרק הריבוי.

3. אבל נמצא גם להיסיק: حبيب — أحباب, طبيب — أطباء.

4. כפירוש חתרגום, רש"י וראב"ע. רד"ק פי' מלשון "חצץ".

5. וכדאי להזכיר כאן גם עניין עוף — עופף (ע"ז כ סע"א — כי"י) וקוף — קיפוף

(בכורות ח ע"א, ועי' פרש"י). והשווה גם צטרא — צטרירי (תרג' חז"י עג, יד).

21) ואסיים בדרשה אחת, שגם היא קשורה בנושא זה: בביר פ"כ, ט דרשו: בעצבון תאכלנה אמר ר' איסי קשה היא פרנסה¹ כפלים כליתה. בלידה כתיב בעצב תלדי בנים (בר' ג, טז) בפרנסה כתיב בעצבון תאכלנה (פסוק יז). בבבלי (פסחים ק"ח ע"א) מובאת הדרשה בשם ר' יוחנן: קשין מזונותיו של אדם כפליים כיולדה. דאילו ביולדה כתיב בעצב ובמזונות כתיב בעצבון. ומי רשבים: בעצבון תרי משמע.

אף כאן דרש ר' יוחנן² את הסיומת "ון" כאילו היא מסמנת ריבוי כמו **אן בערבית** (رجل — رجلان).

יש בדרשות חז"ל עוד כמה וכמה דרשות, שאינן אלא תולדות הבחנה דקה בלשון העברית, שהרי מהם בעלי הלשון שמדברים בו ויודעים אותו ומתם ראוי לקבלו³. ועי' בע"ה ובל"ג במקום אחר.

1. עיי' ח"ג בהוצ' תיאודור-אלבק עמ' 102.

2. ובב"ר נמסרה חדרשה בשם תלמידו ר' אסי.

3. רמב"ן לשמות יג, טז.

זָכַר = הַזְכִּיר, הוֹצִיא דָּבָר בְּפִי

עיון לכסיקלי

(א) בלשון המקרא

פועל זה בקל במובן של הזכיר נדיר ביותר במקרא. יש מן החדשים המפרשים כך רק את הפסוק בירמיה כג. לו: ומשא ה' לא תזכרו עוד¹; יש מוסיפים על פסוק זה גם את הפסוק בירמיה כ. ט: ואמרתי לא אזכרנו ולא אדבר עוד בשמו²; וכמה בלשנים משבשים את הקריאה המקובלת בירמיה כג. לו וקוראים תִּזְכְּרו בהפעיל ואינם סובלים פירוש זה של זכר בקל³. כמה מן המפרשים העתיקים פירשו בדרך ביאור ומשא ה' לא תזכרו עוד מקומות נוספים במקרא. כך הראביע כותב בבראשית מ, כג: „ולא זכר שר המשקים את יוסף וישכחוהו — לא הזכירו בפה אל פרעה⁴. כן ומשא ה' לא תזכרו עוד (ירמיה כג), זכר את ושתי (אסתר ב, א). וישכחוהו — בלב⁵. גם החזקוני מקבל את דעת הראביע. והוא אומר: „ולא זכר שר המשקים את יוסף — לא הזכירו בפה אל פרעה מיד בצאתו כמו שבקש ממנו יוסף וכו' ולכך וישכחוהו בלב⁶. אף הרלבג הולך כאן בעקבות הראביע⁷. בקוהלת ט, טו מפרש הראביע: ואדם לא זכר את האיש המסכן ההוא — שלא היה לאותו החכם המסכן זכר בפי אנשי העיר לפנים⁸. והוא ממשיך וכותב: „יש מדקדקים אמרו, כי הזכר (=הַזְכִּיר, כלומר זָכַר בקל — נִיב) אינו בפה, והענין כי כל זכר ויזכור הוא זכירת הלב, ומלת אזכירה (תהלים מה, יח) שהוא מן הבנין הכבד הנוסף הוא בפה, והוצרכו לפרש כן ולא זכר שר המשקים — שלא עלה על לבו, ומלת וישכחוהו ענין כפול⁹, ויותר נכון הוא בעיני להיות מלת זכירה (בנין קל — נִיב) פעם בלב ופעם בפה, ויורה עליו ומשא ה' לא תזכרו עוד¹⁰.

1. מילון גזניוס-בוהל, מהדורה יו; טורטשינר (טור-סיני) בתרגומו הגרמני למקרא.

2. מילון גזניוס-בראון וכמה מתרגמים.

3. קוהלת, מילון למקרא, דוהם ואחרים בפירושיהם וכן בהערות שבהוצאת המקרא של קיטל וקאהלי (על סגך תרגום השבעים, שבעצם אין ממנו ראייה על קריאתם), גזניוס-בוהל בתורת שמא.

4. אל פרעה. לשון זה במקרא גדולה קהלות משה אמשטרדם תפ"ד.

5. לא זכר בפה וישכחוהו בלב, פירוש הראביע הוא בדרך הדרוש במגילה יח ע"א, המובא לקמן.

6. אולם האברבנאל, שהוא עצמו מרבה להשתמש בקל של זכר במובן הזכיר, מתנגד לפירוש הראביע באמרו: „ואם כוונתו שלא זכרו בפיו אל פרעה היה ראוי שיאמר ולא הזכיר, כמו שאמר והזכרתי¹¹.

7. טענת הכפילות אינה טענה. הרי יש הכפלה דומה במקומות אחרים במקרא: זכור אל תשכח את אשר הקצפת (דברים ט, ז), וזכרתי ולא תשכח את אמתך (ש"א א, יא).

ביטויי הנפעל נזכר שמו, נזכר בשמו במובן הזכר, נאמר, הוגד נמצא לפי כמה מן החדשים בפסוקים הבאים: והסירותי את שמות הבעלים ולא יִזְכְּרו עוד בשמם (הושע ב, יט)¹; אכרית את שמות העצבים מן הארץ ולא יִזְכְּרו עוד (זכריה יג, ב); אמרו לכו ונכחידם מגוי ולא יִזְכְּר שם ישראל עוד (תהלים פג, ה)².

ב) בלשון המפרשים והמתרגמים

על ידי הצורה המקראית של תזכרו בירמיה כג, לו, היוצאת מן הכלל, והביטויים נזכר שמו, נזכר בשמו בג' הפסוקים המובאים למעלה, ובייחוד בהשפעת ד'כר הערבי נתפשט שימוש זה של הקל ועמו של הנפעל בלשון המפרשים והמתרגמים: ותהר, אין ספק כמו שהזכרנו כי אהרן גדול בשנים ממשח וכו', על כן מלת ואחר ילדה בת וכו' שלא זכר ותהר לכל אחד (ראב"ע, הפירוש הארוך לשמות ב, ב); ואל תזכור (=תזכיר, תבטא—נ"ב) האות כאשר תבטא בתוספת אותיות הנזכרות עם האות (ראב"ע, שם ג, טו, באמצע מאמרו על השם הנכבד); ויסעו בני ישראל מרעמסס סכותה כשש מאות אלף רגלי הגברים, וזכר הגברים, ואין צורך להזכיר הנשים (שם יב, לו)³. אחר הראב"ע הולך ומתפשט מאוד שימוש זה של זכר במובן הזכיר, והוא דוחק כמעט לגמרי את ההפעיל, בפרט אצל המתרגמים מן הערבית והמפרשים המאוחרים: וסמך על ספרי ר' יהודה בשתי המשפחות הנזכרות, ולא זכר מהם בתוך ספריו כי אם קצות דברים במקום הצרך (הקדמת יהודה אבן תבון לספר הרקמה של גנאה, מהד' וילנסקי, ע' ד): וראיתי לזכור מה שנראה לי בו מחידוש בפתיחה זאת וכו' לא בשלשה הנזכרים בפסוק שלפניו (הקדמת שמואל אבן תבון לשמונה פרקים של הרמב"ם), אבל אזכור חכמי המשנה וכו' ואזכור עם כל אחד ואחד מי שמקבלים ממנו וכו' ולכן ראיתי שאקדים לפני החבור שזכרתי (הקדמת הרמב"ם לספר המצוות בתרגום משה בר שמואל אבן תבון, מהד' חיים הלר), אל תסור ממנו וכו', מספר התורה, ואע"פ שלא זכר הספר הנה זכר התורה (רד"ק, יהושע א, ז); וילכוד דוד וכו', וכן לא זכר הנה מנין הרכב ושם זכר אותם, והרַגְלִים זכרם הנה ולא זכרם שם (רד"ק ש"ב ת, ד), ולכך לא הזכיר בכאן וכו', או שיאמרו כמו שזכר

1. מילון גזניוס-בוהל; טורטשינר (טור-סיני בתרגומו הגרמני, נובאק בפירושו לחושע ואחרים, ת"ה רובינשון כותב בפירושו: "לנפעל יש כאן חמובן של פסיב מן הפעיל. ושםא מוטב לנקד יִזְכְּרו בבניין הופעל, אע"פ שאין זה נמצא במקרא".

2. מילון קהלה מפרש כך את כל שלושת הפסוקים האלה. — הביטוי נזכר שמו גרם בוודאי למעבר הסימאנטי מן זכר = שמר את הדבר בלבד, או העלה את הדבר על דעתו אל זכר = הזכיר כמו בהפעיל אזכיר את שמי (שמות כ, כד) וכיוצא בו.

3. הראב"ע עדיין אינו מרבה בשימוש זכר בקל, בשנים עשר הפרקים הראשונים של שמות, הפירוש הארוך, נמצא אצלו זכר רק שלוש פעמים, ולעומת זה כשמונים פעם הזכיר. כשחים עשרה פעם יש שם נזכר, נזכרים, הנזכרים למעלה וכו', אולם אין בדבריו הצורה הסבילה של ההפעיל תזכר, שאינה נמצאת בלשון המקרא בכלל.

בספרי וכו', שהשגגה הזאת הנזכרת כאן (רמב"ן, במדבר טו, ל) ¹, ועוד הרבה כיוצא בהם בספרי המהברים הנזכרים, אצל הרלב"ג, האברבנאל, הרניק ובספרות הרבנית עד ימינו. ספרות ההשכלה הרחיקה שימוש בלתי מקראי זה של זכר, ולשוננו החדשה נוהגת כמוה בפרט הזה.

ג) בלשון חכמים

עד כאן ראינו שימוש זכר = הזכיר במקרא ובספרי המפרשים והמתרגמים, ומהו נהוג לשון חכמים? לצורך אמירה משתמשת לשון זו בהפעיל של זכר כדרך לשון המקרא, והסביל שלו חנחו הופעל. שונים אנו במשנה: מזכירין יציאת מצרים בלילות (ברכות א, ה), לא הוזכרו אלא בזמן שנעשו בהדיוט (גטין א, ה) ועוד הרבה, ואין במשנה בכלל זכר ונזכר במובן אמר ונאמר. בתוספתא נמצא פעמים רבות מזכיר וגם הוזכרו. אמנם כתוב שם בשבת יח, יג במהדורת צוקרמאנדל לפי כ"י ערפורט: ובלבד שלא יזכור לו סכום ממכר, ברם בכ"י ווינה ובדפוסים הנוסח הוא שלא יאמר – כמו במקבילה, ביצה (יו"ט) ג, ז, ברי"ף לגמרא שבת קנא ע"א נמצא ובלבד שלא יזכור. לו סכום מקח, וכן הוא הלשון בפירוש ר' חננאל (ראם, ווילנא) וברמב"ם הלכות שבת כד, ה (בהוצאות), אולם בגמרא: שלא יזכיר לו. וכן נראה, שאין מלת נזכרו (= נאמרו) מקורית בתוספתא כתובות ה, א: רבן שמעון בן גמליאל אומר כל מקום שנזכרו שם תרומה, נותנין לה כפול בחולין ², גם כאן אין בכ"י ווינה ובדפוסים נזכרו אלא הוזכרו. בגמרא ברכות מח ע"ב אנו מוצאים: צריך שיזכור בה (בברכת הארץ – נ"ב) ברית, צריך שיזכור בה תורה, אולם בכ"י מינכן, ברי"ף וברא"ש: שיזכיר בהפעיל. המעתיקים נגררו בהרבה מקומות אחר לשון המפרשים והמתרגמים ³.

¹ רש"י, שיסור לשונו הוא עברית של לשון חכמים מהובלת לפרקים בתבלין מקראיים, אינו משתמש כנראה בקל של זכר במובן הזכיר. בסאסיב נמצאות אצלו צורות הוזכר, אמור של ל"ה וגם נזכר: הוא אחרון ומשה, אלו שהוזכרו למעלה (שמות ו, כו); וידבר ה', הוא הדבור עצמו האמור למעלה (שם ו, כט); ואלה תולדות יצחק, האמורים בפירוש (בראשית כה, יט); והרי יש לך ג', מדותיו וכו' האמורים למעלה (במדבר כד, ב); בחריש ובקציר תשובות, למה נזכר חריש וקציר וכו', וי"א שאינו מדבר אלא בשבת וחריש וקציר שהוזכר בו (שמות לד, כא. כל המובאות גם ברש"י, מהר"א אברהם ברלינר), תהי בה ר' זירא, במחלוקת זו שהוזכרת בבית המדרש, וכי מת ענין להזכיר דברי ר' בנימין (ברכות לח ע"ב); אינה אלא סייף וכו' ומיתה אחרת לא הוזכרה בהם (סנהדרין נו ע"א). — ומה שכתוב ברש"י במשנה סנהדרין, נה ע"ב (ראם, ווילנא): עד שיפרש את השם, שיזכור את השם, יש לשער שלא מתחת ידי רש"י יצאה צורת קל זו, בנימוקי יוסף לרי"ף, המעתיק בכאן את דברי רש"י, כתוב שיזכיר את השם.

² בירושלמי הנוסח הוא: תני רשב"ג כל מקום שהוזכר תרומה נותנין לה כפליים בחולין (פחובות פ"ה מ"ג).

³ בנימין זאב באכרמביא בספרי Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur II, 63 (ערכי מדרש, תרגום א"ז רבינובויץ, חלק ב, אמוראים, עמ' 189) מובאה אחת בלבד של נזכר מלשון חכמים: ומפני מה לא נזכר משה שם (תנחומא חוקת סי' מח לספר במדבר כא, יו), עריכת התנחומא הייתה בחקופה מאוחרת בימי הגאונים, נדמה שהפעל נזכר נתפשט זמן רב לפני התפשטות השימוש בקל: זכר, עיין לעיל עמ' זה, הערה 1 על רש"י.

ואם כי אין בשימוש לשון חכמים נטייה ראשונה של זכר (קל ונפעל) במובן של אמירה. מכל מקום לצורך הדרוש וכאסמכתא למנהגים שנתפשטו ולהלכות שנקבעו פירשו חז"ל זכר ונזכר כמוכנס בהפעיל והופעל בהשפעת הארמית (כגון: מאן דכר שמיא), ושמא גם בהשפעת ומשא ה' לא תזכרו עוד שבירמיה והביטויים נזכר שמו וכו' שבפסוקי מקרא אחדים. נמצא בגמרא: אשכחן עשייה, זכירה (= קריאת המגילה, רש"י) מנלן? אמר קרא והימים האלה נזכרים ונעשים — איתקש זכירה לעשייה (בבלי מגילה ב ע"ב); ר' חלבו ר' חונה בשם רב והימים האלה נזכרים ונעשים — נזכרים בקריאה ונעשים בסעודה (ירושלמי מגילה פ"א ה"א). ובמקום אחר בבבלי: כתוב זאת זכרון בספר (שמות יז, יד)... וממאי דהאי זכירה קריאה היא. דלמא עיון בעלמא? לא סלקא דעתך, דתניא זכור (את אשר עשה לך עמלק, דברים כה, יז) יכול בלב, כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמור, הא מה אני מקיים זכור? — בפה (מגילה יח ע"ב).

על ידי כך נבין את הברייתא בפסחים קו ע"א: זכור את יום השבת לקדשו — זכרהו על היין בכניסתו. בסעודה החגיגית של ליל שבת, שנפתחה אצלנו בימי קדם כמו אצל היוונים והרומיים ביין לפני המזון², תיקנו הסופרים את קידוש היום על היין וחכמינו מצאו אסמכתא לכך במקרא בדרשם זכור במובן הזכרה ואמירה: זכור את יום השבת לקדשו — הזכר את יום השבת לקדשו³. נראה שגם הרמב"ם מתכוון לפירוש דרושי זה של הברייתא כשהוא אומר: מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרהו זכירת ש"ב וקידוש (משנה תורה, הלכות שבת, פרק כט, א)⁴. הנוסח של הלכה זו בכתב־יד תימניי ובדפוס ישן של משה בן שאלתיאל⁵: זכרהו זכירת שבת⁶ — ייתכן שנגרם ע"י אי הבנת פירוש הרמב"ם לדרוש הברייתא⁷.

1. הבבלי מדבר על זכירה ועשייה, והירושלמי על הזכרה ועשייה: והימים האלה נזכרים ונעשים שתיא זכרתן קודם לעשייתן (ירושלמי מגילה פ"ג ה"ד).

2. ע"י: E. Baneth, Der Sederabend, 1904; I. Lewy, Ein Vortrag über das Ritual des Pessachabends, 1904, ועיי' במבוא להגדה של פסח, ד' גולדשמידט, ע' 6.

3. ועל הזכרת יציאת מצרים בקידוש אומר רב אחא בר יעקב: וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום. כתיב הכא למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים, וכתיב התם זכור את יום השבת לקדשו (פסחים קיז ע"ב).

4. [הערה בשעת הגהה: רואה אני שגם הרלב"ג פירש כך את דברי הברייתא בפסחים. הוא כותב בפירושו על עשרת הדיברות בשמות: זכור את יום השבת לקדשו, וזאת הזכירה היא בדבור, לא בלב בלבד, והיא תהיה בכניסתו וביציאתו].

5. מובא במשנה תורה להרמב"ם, אחרית דבר, הוצאת שולזונגר, ניו יורק תש"ז; דפוס שאלתיאל, הוצאת ספרית של ג' הספרים הראשונים, מדע אהבה וזמנים, שנדפסה לפני שנת ר"ס.

6. במגדל עזו על הרמב"ם בכמה הוצאות ג"כ: שבת. נוסח זה היה כנראה לפני ר' אברהם דאנציג והתקשה בו וניסה ליישבו בדוחק. הוא כותב (היי אדם, הלכות שבת, כלל ו, ד): מצות עשה מן התורה לקדש את השבת, מדכתיב זכור את יום השבת לקדשו, ר"ל זכרהו זכירת שבת שהוא יום קדוש.

7. במילון בן־יהודה נעדרים הפירושים של זכר ונזכר, והמובאות שלהם, שדגתי בהן במאמרי, הן מן המקרא והן מן הספרות שלאחר המקרא.

מסורה ומסורת

(בחינה משמעותית)

בלשון הדורות האחרונים מקובל להבחין בין משמעויותיהם של שני השמות האלה: מסורת — הרי היא כלל העניינים וההליכות שעברו מדור לדור, ואילו מסורה היא ציון של נוסח במקרא וכן כלל כל אותם הציונים. לפיכך בעלי המילונים מבחינים בין שה"ת מסורת, המתייחס למסורה, ובין שה"ת מסורת, המתייחס למסורת, אף שבדיבור, גם בדיבורם של אנשים משכילים ויודעי הלשון, אנו שומעים הרבה מסורת במשמעות מסורת. אבל החבדל האמור לא היה כך לעולמים. דיה הצצה קלה במילונים המדעיים ללמדך: א) שמלת מסורת שימשה למן הזמנים הקדומים למדאי, מתקופת לשון חז"ל, גם באותה המשמעות שמלת מסורה משמשת היום; ב) שמלת מסורת מתגלה בלשון אך בתקופה שלאחר חתימת התלמוד (כנראה או נוצרה), ולעולם היא משמשת במובן המצומצם הנ"ל.

בעוד שניקודה של מלת מסורת (=מסורת) מוסכם, שהרי הוא נתון בפירוש בספר יחזקאל כ לו (ואין חילוק בדבר, אם אמנם המלה בספר יחזקאל היא מסורת במשמעות המקובלת!) ובעלי הלשון הקדמונים מעידים עליו — כמה דרכי ניקוד למלת מסורה, ולא זכתה למסורת מוסכמת. במקורות שימי הביניים כמעט לעולם היא כתובה חסרת וי"ו ונהגתה באופנים שונים: מסורה 5, מסורה 3, מסורה 4, מסורה 4, מסורה 5, מסורה ועל ההגייה האחרונה מעיד

1. למשל בכתאב אללמע לריב"ג עמ' 244 (רקמה מהד' ולינסקי עמ' רנט) נאמר בפירוש שאין דגש בסמ"ך. לשאלת הניקוד של מסורת ע"י עוד להלן.

2. מהדירים רבים של מקורות מימי הביניים לא היו נוהגים לדקדק בענייני כתיב מלא חסר, ולפיכך בעניין זה אין לסמוך הרבה על מהדורות שונות, במקומות הרבה טעו (או לא השגיחו) והוסיפו וי"ו, אף שאינה בכתבי היד.

3. המלה באה מנוקדת בריבוי כה"י של לנינגרד B19A, המשמש יסוד למהדורות Biblia Hebraica של קיטל-קאהלי, והוא נכתב בשנת 1008. אני מביא ע"פ דקדוקי-הטעמים במהדורת בער-שטרק עמ' XXVI: מה שלא נזכר ולא נאמר בקסרות גדולות ולא במקסרות קטנות ולא בדברי ספרים (1).

4. ניקוד מסורה מביא בן יהודה במילונו ערך מסרה ע"פ בשם קדמון לר"מ פרובינצלו. אך אין ראיה לנקד כך בחבאה מחשובות דונש על רס"ג, שכן שם, באותה התשובה, כתוב, "מסורתם" גם מלא וי"ו. דיר ש' מורג הוריעני בטובו, שבפי יהודי כוריסטאן (דחוק) קיימת ההבחנה האמורה בין מסרת לבין מסרה, הראשונה הגויה מסרת וחשנייה מסרה, למשל: נער — מסרה שהקרי נערה.

5. עי' בכר במאמרו "Massorah" A Contribution to the History of the Term Tradition und Tradenten usw. 785, וכן בספרו JQR III (1891) בעמ' 785, וכן בספרו Tradition und Tradenten usw. עמ' 8 ואילך.

רק מקור קדום אחד ע"י הניקוד מסוּכָה 1, והוא הניקוד המקובל — כמדומני — גם היום.

הואיל ונוצרה מלת מסורה בתקופה שלא הייתה הלשון עוד מדוברת דיבור של ממש, בה בשעה שמלת מסורת שימשה לאותו העניין בתקופת הדיבור העברי (יוכח הדבר בהמשך) — הרי ריבוי דרכי הניקוד של מסורה מתמיה, שכן אי אפשר לכל הניקודים הללו, שישמרו מסורות דיבור חיות ושוונות לפי מקומותיו, בנידון שלפנינו ריבוי הניקוד הוא אך סימן למבוכה בייחוסה של המלת, הידועה היטב בגדרה, אל שורשה.

ובאמת עד היום לא נתברר משלם מה קשר המשמעויות שבין „מסורה” ו„מסורת” (במשמעות מסורה) מכאן לבין השורש מסר מכאן, עם שכמה חכמים קדמונים וחדשים טרחו בפרשה זו. לפי הדעה הרווחת (הכלולה בהגדרות המילונים בערך מסורה) המסורה נקראת על שם שהיא מוסרת נוסחו של המקרא מדור דור, איש מפי איש, והרי כך פירש ר' אליהו בחור בהקדמתו השלישית לספרו „מסרת המסרת”²: וכן בענין הלמוד וההגדה שילמד אדם או יגיד לחבירו איזה סוד או ענין שקודם זה לא ידעוהו נופל בו לשון מסירה כמו שאמרו משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע וכו' (אבות פ"א) וכן עניין המסורת הזאת לפי שנמסרה לחכמים איש מפי איש עד עזרא וסיעתו ומהם לחכמי טבריא אשר כתבוה וקראו לה מסרה³. אבל אין פירוש זה מניח את הדעת. הלא באותו המשנה נתונה לנו שלשלת המסירה ומן המקבלים והמוסרים את התורה היו בעלי ההלכה דווקא, אע"פ כן לא מלאכתם נתכנתה בשם מסורה ולא הם היו ל„בעלי מסורה”, אלא אותם שעסקו במניין אותיות התורה. אותם שעסקו במלאכה זו בתקופת התלמוד (ונקראו בתקופה שלאחריו בעלי מסורה) — נתכנו בזמנם סופרים, על שום שהיו סופרים כל האותיות שבתורה שהיו אומרים ואו דגחון חציין של אותיות של סית" (קידושין ל ע"א)³.

אין מסתבר כלל שהמושג הרחב של מסורת, הנופל על הלכה (לעתיים רחוקות) ועל אגדה (הרבה) יצטמצם במרוצת הזמנים דווקא לשימוש טכני כמו העיסוק בנוסח אותיותיו של המקרא, ושנושאי „המסורת” (= tradition) יהיו דווקא אותם האנשים, שמלאכתן לא הייתה מכובדת כמלאכתם של בעלי ההלכה, לא בימים ההם ולא בימים שלאחריהם.

בינתו הגדולה של שד"ל בלשון קרבה גם הפעם את יישוב השאלה, הוא

1. בשירו של ר' האי גאון ליהורה בן יוסף ראש הסדר בקירואן:

לפרשה לפנימו/עינימו כקילורה

בפיהמו לשומה/לערכה כדברה

הלחף (= לסמן, אך ע"י „לשונונו טו 186) את שעריה / בסמנים במקסוֹכָה

לכל רובה (= נער) להסדירה / כפרשה והפטרר

(ידיעות המכון לחקר השירה העברית ג' עמ' מב, הכתיב של מסורה מלא וי"ו בכה"י,

ועי' מאן Texts and Studies א' עמ' 187 והתצלום בעמ' 695 מימין.)

2. במהדורת גינצבורג (לונדון תרכ"ז) עמ' 102 — 103.

3. בירושלמי שקלים ט"ה היא נתפרש היחס שבין סופר לספירה גם בדרך אחרת ועי"ש.

הראה, שמלת מסורת (כמו מקבילתה הארמית מסורתא) נרדפת בהיכלות רבתי ובפיוטים שונים² עם מלות סימן וציון, ופירש אפוא מסורת כשם נרדף עם סימן³: „מכל זה נראה לי כי מסורת וסימן שמות נרדפים כי תחילה אמרו סימן מסר להם ואח"כ קראו לסימן הנמסר מסורת, והנה מסורת (או מסורות כמו שכתוב במחזור ויטרי) סיג לתורה אין ענינו אלא שהסימנים הם סיג לזכירת התורה וזכוונה שהיו מוסרים לתלמידים סימנים לענין החבות המלאות והחסרות שבתורה וכן לקצת הלכות שבמשנה“...⁴ ואמנם פירוש הקשר שבין המסורה למשמעות זו של מסורת קיבלו ממנו כל החכמים והעמידו במיוחד על הלשון יש אם למסורת (ז"א לסימן שבכתב, לאות) לעומת יש אם למקרא (ז"א למסורת הקריאה, למבטא המקובל), המעיד שכבר בימי התנאים שימשה מלת מסורת לציון אות ממש. ב"מ לוין⁵ העלה עדויות נוספות הן מספרות חז"ל והן מספרות הגאונים לשימוש מסורת במשמעות סימן.

וכך הוכח ללא שויר של פקפוק הקשר בין שתי המשמעויות, אך לא הוסבר על שום מה נקראו דווקא העוסקים במלאכה הקרויה מסורה בעלי סימנים ועל שום מה נקראה מלאכתם: (נתינת) סימן. אמת שהשתמשה המסורה בניסוח כלליה הרבה בשיטת הסימנים לשם זכירה, אבל זו הייתה דרך מקובלת גם בשאר החכמות וסוגי ההוראה, וכלום מעטים הסימנים, שנחנו בעלי ההלכות לעניין זכירת הלכות?

נוסף על כך ההנחה שהמשמעות סימן של „מסורת“ נוצרה מן הביטוי שניסחו שד"ל „סימן מסר להם“ רחוקה מלהתקבל על הדעת, שכן בלשון חז"ל סימן משמש כרגיל עם הפעלים נתן ועשה, אם אין הכוונה למסירה בלבד אלא לקביעה של סימן.

ואמנם היו חכמים, קדמונים⁶ וחדשים⁷, שפירשו מסורת גם במשמעות

1. וזה הלשון שם: וסימן דהא הילכתא למיגרס אילין שמהא דברכא מטורסאי ועד טוטרוסית ניגרס הא מסורתא יה אהל גך סך שבנס עקת (א) יעללינקע, בית החדש חדר ג עמ' 92—93).

2. בפיט המשמש יוצר להפסקה הראשונה, „אור זרוע וזרח פבדוי“ לר' נחום בן מכיר:

ומפסיקים אחר מגילה ז"ו סימן...

ומפסיקים לשבת הבאה וסימן ב"ו ידבר...

ומפסיקים לשבת הבאה מסורת ד"ד מסיימים...

מדי בוא בששי שתי הפסקות יהיו...

למחר ולאחר טורים בציון ובייו.

3. כך מסתבר לפרש את המלה בתחומא מרשת ואתחנן: ניטלו מסורות החכמה ממשה וניתנו ליהושע.

4. בהוספה לספר הפלאה שבערכין לר' ישעיה ברלין, ק"ט ע"ב: וכן ב„נחלת שד"ל“ באוצר טוב, תרל"ט עמ' 53: „מסורת ר"ל סימן“.

5. במאמרו „מתכנת המסרה ומסרת ר' נחמן בר יצחק“, תחכמוני (מאסף מדעי וספרותי בברין) ספר שני עמ' 10—20.

6. כמו ר' יוסף בן יהודה אבן עקנין בפירושו למשנת אבות (מהדורת בכר, בהוצאת מקיצי נרדמים עמ' 97), שדבריו מובאים בסמוך.

7. בכר במאמרו שנוכר לעיל, ב"מ לוין במאמרו שנוכר בעמ' זה בהערה 5 ופן ק' לויאט ב HUCA משנת 1904, עמ' 147—148.

סימן מן אסר: ואנו אומנרים] לשון מסורת מלשון ואסרנחו (שופ' טז ה)... ידיך לא אסורות (ש"ב ג לג) ויאסרהו בנחשתים (מ"ב כח ז) שהוא איסוף וקבוץ וענינו שמאסף כל מין אל מינו ומחבר דבר לדומה לו ומכניסם תחת כללים לאחזה כדי שיהיו נוחין ללמוד ולא ישכחו... לכאורה הקשר המשמעותי שבין אסר ובין סימן אין בו דופי (הקשר כסימן של דבר מפורסם הוא!) ואפשר היה לפרש מסורת במשמעות הנדונה כגזירה מן מאסורת, אך אין בכך כדי ליישב את התמיהה, משום מה נקרא מקצוע המסורה על שם הסימן דווקא. נמצאנו אפוא רואים, שעדיין לא נתברר, מהו קשר המשמעויות שבין שמות המקצוע מסורה-מסורת ובין מסורת במשמעות סימן, ושגזירותן של המלים מסורה ומסורת אף היא לא נתפרשה.

אומר אני, שהשמות מסורת (בין במשמעות מסורה ובין במשמעות סימן) ומסורה שניהם גזורים מן השורש מסר, אלא שאותו השורש יש בו גם המשמעות ספירה ופקידה, ואותה המשמעות דווקא ולא האחרת נתונה ביסוד השמות הנ"ל, משמעות זו של מסר ניתן עדיין למצוא בשרידים אחרים בתחום העברית, ובאופן ברור לחלוטין היא יוצאת מן הניב הארמי של השומרונים. והרי כאן עדיי:

(א) ופקדיהם במספר כל זכר וגו' (במד' ג לד) מתורגם בתרגום השומרונים: ומסחרתון במנין כל דכר מבר ירח ולעל שתה אלפין ומאתים.
(ב) ופקדיהם (כך הנוסח השומרוני!) במספר כל זכר מבן חדש ומעלה פקדיהם וגו' (במד' ג כב) מתורגם שם: ומסורתון במניאן כל דכר מבר ירח ולעל מניאניהון שבעה אלפין וחמש מאון. כאן תורגמה מלת פקדיהם בשני שמות נרדפים ויש שם נ"א כנגד „ומסורתון“: ומסחרתון, ומסחרתון, ומסוראתון, ואינו כנגד „מניאניהון“, אבל בכ"י מ בא ומסחרתון פעמיים.

(ג) במד' ד כז מתורגם שם: על מימר אהרן ובריו תחי כל תשמיש ברי גרשונאי לכל מסבלון ולכל תשמישון ומסחרתון (// ופקדתם) עליהון במטרה ית כל מסבלון, ושם הובא נ"א: ותמנון, ותמנונת, ובכ"י מ הגירסה ומסחרתון, והנ"א נקוד מעליה להודיעך על נ"א ומסרתון.

(ד) בדב' כ ט שם: ויהי באסכמות ספריה לממלה עם עמה ומנינון (// ופקדו) רבני חילה בסכום עמה, שם מובא נ"א וימנון, וימסרון.
(ה) כל פקד בביטוי „פקד עון“ (שמ' כ ה; לד ז; במד' יד יח; דב' ה ט) תורגם בשורש מסר, אלא שיש חילופים בכתיב: מסר, אמסר, וכן תורגם ופקדתי עינה (ויק' יח כה) לעולם ואמסרת (ואמסר) חובה, רק בכ"י מ יש נ"א ואחגירת.

(ו) ברי' כא א שם: ויהיה פקד (// פקד) ית שרה כמה אמר ועבד יהוה לשרה כמה דמלל, שם נ"א אמסר, בכ"י מ: דכר ונ"א אמסר.

1. הכתובים המובאים מן התרגום השומרוני הם ע"פ מהדורת פטרמן-פולרס, שהיא יקרת המציאות ואינה נטענת בשום ספרייה ציבורית בארץ, לפיכך הבאתי את הכתובים במילואם ולא דווקא אותן המלים הנחוצות לענייננו. במהדורה זו יש נוסחאות אחרות (נ"א על פי כמה כתבי יד), ופה הבאתי רק את הנוסחאות הנוגעות בענייננו, לעניין כ"י מ עי' בספרי שנוכר בהערה הסמוכה, כרך א עמ' קב.

(ו) במד' ד טז שם: ומהימן (// ופקדת) אלעזר בר אהרן כהנה משע אנדותה ואועדות סמניה ומנחת תדירה ומשע רבותה מהימן (// פקדת) כל משכנה וכל דבה בקדשה ובמאניו. שם מובא נ"א ומסרת רק לגבי פקדת הראשון. ואילו בכ"י מ נמצא הנוסח האחר בשני המקומות.

(ח) ויק' כו טז: אף אנה אעבד דה לכוין ואמסיר (// והפקדתי) עליכון באשו ית שפחחה וית כל קדחתה מסמיאן עיניה ומדיבאן נפשה ותזרעון לריקה וזרעכון ויכלונה דבביכון. נ"א שם ואמסר בלא יו"ד, בכ"י מ גם נ"א להחגירה. בכל המקומות האלה אי אפשר לישוב — אפילו לא בדוחק — את לשון מסר במשמעותו הרגילה מסירה ונתינה. לפיכך נראה לי שגם במקום שמסר משמש להבעת הפקדה, פיקדון הרי זה אותו השורש מסר במשמעות ספירה-פקידה, והשתלשלות המשמעויות היא כשל פקדה-פקיד (פיקדון). אביא עוד שתי דוגמאות מן התרגום השומרוני למשמעות המדוברת:

(ט) ויק' ה כא שם: נפש אן תחטא ושקרת שקר ביהוה וכדב בחברה במסרון (// בפקדון) אי באשמות אד אי בעציאן אי עשק ית חברה. שם נ"א בפקדון, ואילו בכ"י מ כתוב במסרון, נ"א במימנו.

(י) ויק' ה כג שם: ויי אן יחטא ואתחייב ויעזור ית עציאנה דעצא או ית עשוקה דאתעשק אי ית אמסרונה דאמסר (// הפקדון אשר הפקד) עמה אי ית אברתה דאשקע. שם נ"א פקדונה דפקד.

ההתבוננות בדרך תרגומו של פקד לצורותיו בתרגום השומרוני על פי כתבי היד השונים מלמדת כי:

- 1) אמסר מתחלף בפקד (מעט) או במני (הרבה) למשמעות ספירה ובאימן (=האמין) למשמעות הפקיד (=מינה);
- 2) החילופים אינם מיוחדים לכתב יד מסוים, כלומר אין כ"י המשמש רק במסר לעומת אחרים המשמשים בשרשים האחרים בלבד. רק בפסוקים המובאים לעיל א. (ב) כל כתבי היד מסכימים זע"ז ומשמשים בלשון מסר בלבד. אמור מעתה: גם בארמית של השומרונים אין המשמעות ספירה ופקידה באה על ביטוי כרגיל בשורש מסר. מסתבר שמסר הוחלף ברוב המקומות במני, משתנדרה משמעות הספירה שבו, אבל לא הוחלף במקום שהיה צורך בשתי מלים נרדפות לספירה, ולא היה אפשר להסתפק בשורש מני בלבד (עי' א. ב.).

מחוץ לתרגום השומרונים נמצא מסר בספרותם במשמעות הקרובה לעניין זה במדרש מימר מרקה (כ"י בית הספרים הלאומי, מס' 27):

עמ' 48: אלעזר הכלל בקדש ואת מסר לתניאנותה, שתרגומו: אלעזר הוכתר בקדשה ונתמנה למשנה.

שם עמ' 141: לא אתמסר אחרן בזבנה ההוא לכהנתה אלא מבתר דאתפרק ישראל ואתו לטור האלהים ברבו בירחה תליתה ואתמר להון ואתון תהונו לי ממלכת כהנים וגוי קדש (שמ' יט ו) תמן (=אחר כך!) אתמסר אהרן לכהנתה. דוגמה והקבלה להשתלשלות משמעויות זו משמש השורש מני בעברית ובארמית. באותו קונסטקסט עצמו נמצא שם גם אתמסר במשמעות התמכר, שכן ואתמסר ליהוה בקנאה יתרה אין לפרש באופן אחר.

ב„המליץ“ (מילון עברי: ארמי-שומרוני: ערבי) 1. שעיקרו נתחבר בשלהי המאה העשירית אנו מוצאים את הערכים הבאים:

- (א) למסר (מכוון לבמד' לא טו) לתגריד למסר (עמ' 515 ש' 384).
 (ב) הפקדון אלודיעה אמסרונה, פקדונה (עמ' 560 ש' 98).
 (ג) יפקד יולי ימסר (עמ' 560 ש' 99).
 (ד) הפקד גרד, ולי אמסר, דפקד (עמ' 560 ש' 100).
 (ה) פקד מגרד, אמסר (עמ' 565 ש' 212, עמ' 566 ש' 261).
 (ו) פקדיהם עדתהם מניאיהון, פקדיהם גרידתהם מסהרתון (עמ' 566 ש' 259–260).

(ז) יצוה יועז יפקד, ימסר (עמ' 576 ש' 187).

מילון זה, שהוא מן המקורות המצוינים ביוחר לידיעת הארמית של השומרונים, מציע אפוא מסר בעיקר במשמעות ספירה ופקידה, והתרגומים הערבים שם אף הם מעידים על המשמעות הזאת של המלים הארמיות. חוץ לשומרונית לא מצאתי לשון מסר במשמעות האמורה או במשמעות הדומה לה. מסתבר שמלת „מסורא“ בתשובת ר' שריא גאון (או של ר' האי גאון), שלכאורה היא מתפרשת נפקד ונספר, כלומר נבדק, אינה עניין לכאן² והיא גזורה כנראה — כפי שיוצא מן הקונטסט שם³ — מן השורש סור, וצ״ע, אולם דומה אני שיש ראיות מכרעות שמשמעות זו של מסר נמצאת בלשון המקרא וכן בלשון מגילות ים המלח:

(א) בבמד' לא ה נאמר: וימסרו אלפי ישראל אלף למטה, והשבעים תרגמו *καὶ ἐξηριθμήσαν ἐκ τῶν χιλιάδων Ἰσραὴλ χιλίους ἀφ' ὧν* המגיהים במקרא יִסְפְּרוּ, ואין צורך בהגהה זו, שהרי ראינו כי מסר (בארמית) משמעו גם ספר, וביודאי הייתה בידי השבועים מסורת מהימנת למשמעות זו בעברית ועל פיה תרגמו מה שתרגמו, ואין ראייה שהיה לפניהם מעין ויספרו⁴. גם תרגום אונקלוס ואתבחרו, והתרגום השומרוני ויתבחרון (נ״א ויתבירו ואבירו, ואביארו) משקפים משמעות זו של מסר, אבל תרגום יונתן לפסוק ראה להרחיב את תרגום אונקלוס: ואתבחרו גוברין צדיקין ומסרון נפשיהון מאלפא וכו' כדי לקרב יותר למקור העברי לפי תפיסתו הוא של מסר (=נתן).
 (ב) במגילת בני אור ובני חושך נמצאת מלת מסורת פעמיים: בדף ג ש' 3, (אוצר המגילות הגנוזות לוח 18, מהדורת ידן עמ' 272) כתוב: ועל חצוצרות המסורות יכתבו סרך אל; בדף ג ש' 12 (אוצר וכו' לוח 18,

1. יוצא לאור בספרי, עברית וארמית נוסח שומרון' כרך ב. שם בכרך א עמ' עא קבעתי זמן חיבורו כפי שנאמר כאן בסנים.

2. שלא כהשערתו של י״נ אפשטיין, במבואו הגרמני לפירוש הגאונים עמ' 56, הערה, שהביעה בהיסוס.

3. וזה לשון הפסקה: סור שלקורות, כל דבר מבונה זה על זה כסדר שאומרים בלשון ישמעאלי מעבא קוראין לו סור, ובלשונו כל דבר שנגמרה מלאכתו זה על זה מתוקן אומ' מסור. כשממלאין את הספינה ומניחין כל דבר במקומו אומרים מסורא, אף מלחים ערביים עכשו אומרים קד סור אלספינה ודומה כי עיקרה לשון ארמי (א' הרכבי, זכרון לראשונים א עמ' 215 תש' מס' תיח).

4. כתב בן-יהודה במילונו ערך מסר עמ' 8186 הערה ז: ואעפ״כ גם כאן יותר ראוי איות פעל אחר כמו ויפקדו וכיוצא בו!

ידין עמ' 274) כתוב: "...אותות כול העדה למסורת.ס. ידין שם עמ' 37—38. רואה במלה מונח ארגוני-צבאי קבוע וטרח (שם הערה 6) בפירושו. הוא היטיב לראות את הקשר שבין מסורת זו לבין וימסרו שבכמדב' לא ה מ כאן ובין מלת מסורת במשמעות סימן מכאן. אלא שהוא נגרר אחר המילונים בפירוש מסורת מלשון קשירה ואיגוד. אך דומה אני, שאם אמנם יש כאן מונח צבאי מוגדר, הרי שנשתלשל מן מסר במשמעות פקידה וספירה, ואילו באו במקומות אלו המלים הפקודים, לפקודיהם, היה אותו העניין עצמו מובע בדיוק נמרץ ואיגו מעלה שום קשיים וספקות. ואמנם במקומות אחרים שבאותה המגילה אנו קוראים: "וראשי משמרותם עם פקודיהם" (דף ב ש' 4; אוצר וכו', לוח 17; ידין עמ' 266), [וראשי האבות] לפקודיהם" (דף ב ש' 10; אוצר וכו' לוח 17; ידין עמ' 270).

לפי זה מלת מסורת הגזורה מן מסר במשמעות ספר ופקד יוצאת לארבעה משמעויות האחוזות זו בזו: סימן < אות (של כתב) < רשימה < חבורת אנשים (בצבא?). כל קשרי המשמעויות האלה ידועים יפה ממלים אחרות בעברית ומחוצה לה. מלת אות משמשת כידוע במשמעות סימן בכלל וסימן בכחב בפרט. הביטוי אלפא-ביתא משמש בספרות המסורה במשמעות רשימה הערוכה על פי סדר הא"ב, כגון: א"ב כתיבן ו' במצע' תיבותא וקרינ' י'.¹ שתרגומו הוא: רשימה של מלים כתובות בו"ו באמצע התיבה ונקראות ביו"ד (למשל אסורי, בר' לט כ); ולמעבר רשימה < חבורת אנשים אני מקביל בערבית جريدة, שפירושו רשימה וגדוד חיילים, ובלאטינית numerus (מספר < רשימה < גדוד), שממנו נומרון במשנת ר"ה פ"א ס"ב, ובמכילתא בפרשת בשלח.²

מלת מסורת זו, שהייתה אפוא משמשת בלשון העברית הקדומה, אי אפשר שהניקוד של מִסְתָּרַת ביחזקאל כ לו מכון לה. אין במערכת הצורות העברית של המקרא ולא של חז"ל משקל פִּעֻלָּת, והניקוד ביחזקאל מיוסד על הפירוש המסורתי של המלה הגזור אותה משורש אסר. גם הניקוד מִסְתָּרַת, שכתבי יד מסוימים מציעים אותו, אף הוא עשוי על פי הגזירה האמורה.³ ניקודים אלו, בין שהם מכוונים למלת מסורת ביחזקאל ובין שאינם, אין עניינם למלת מסורת שאנו דנים בה. מסורת בפי רבים, שלא לקיים את התנועה הזאת בנטייה, ועדות קדומה לכך אני מוצא בפיוטו של הדותה:⁴

טעמים ומסורות וכל יקר לה חשטה / יזנתי בהגווי הסלע ישרה

— שהמים של ומסורות חסרה ניקוד, עם שכל מלה נקודה שם בשלמות.

סובר אני שמלת מסורת בלשון חז"ל ובמגילות ים המלח ניקודה הוא מִסְתָּרַת והיא מקבילה לִכְתָּבָת לא רק מצד משמעותה אלא גם מצד מבנה. כידוע

1. ע' ספר אכלה ואכלה עמ' 86.

2. לעניין כבני מרון — כבנומרון במשנה חן דעתך על דברי ינאי (פיוטי ינאי במחזורת

ע"י זולאי עמ' שכא):

כי כל באי העולם להילך / יעביר כבנומרון לפניו מלך

ורברי הפייטן הם פאראפראזה של המשנה.

3. הקמץ וכן הפתח ואחריו אות דגושה באים כתשלום האלף החסרה בכחב, לדעת

הנקדנים והמדקדים, ושתי הדרכים, ישנן בניקוד, כגון הִסְתָּרִים (קה' ד יד), מִעֻלָּת (מלא"ה כה)

וע' עור ר' יהודה חיוג, כתאב אל לין עמ' 54.

4. קאחלי Masoreten d. W. I, עמ' יו.

פְּעֻלָּה (בְּשָׁה, צְבוּרָה) – פְּעֻלַּת הַן מַצּוּרוֹת הַמְקוּר שֶׁל קֵל בְּנִקְבָּה, וּבְמִקּוּר מוּבַעַת בְּעִבְרִית כְּרָגִיל גַּם פְּעוּלָה וְגַם תּוֹצֵאתָהּ. עֲנִיין אַחֵר הוּא נִיקוּדָה שֶׁל מִלַּת מַסּוּרָה כֶּשֶׁם הַמְקָצוּעַ, וַיְדוּבֵר בִּכְךָ לְהֵלֵךְ.

לִשְׁם שְׁלֵמוֹת הָעֲנִיין מִבְּקֵשׁ אֲנִי לְהוֹכִיר אֶת מִלַּת מַסּוּרוֹת שֶׁבְּמִגִּילַת סֵרַךְ הַיַּחֲד, לֹחַ 10 ש' 4, אֲלֵא שֶׁהַפְּסָקָה כּוֹלָה מוֹקְשִׁית, וְאִין לִי לְהַסִּיק מִסְקָנָה בְּרוּרָה בַּדְּבַר מִשְׁמַעוֹתָה שֶׁל הַמִּלָּה שֶׁם.

דוּמָה אֲנִי, שֶׁהוֹכַח קִיּוּמָה שֶׁל הַמִּשְׁמַעוֹת סְפִירָה וּפְקִידָה בְּשׁוֹרֵשׁ מִסֵּר, הֵן בְּעִבְרִית וְהֵן בְּאַרְמִית שֶׁל הַשּׁוּמְרוֹנִים. אֲפֶשֶׁר שְׁגִילוּי זֶה יִסְיֵעַ לַחֲשׂוֹף אֶת שִׁימוּשׁוֹ שֶׁל מִסֵּר בְּאוֹתָהּ הַהוֹרָאָה גַּם בְּאַרְמִית שֶׁל הַיְּהוּדִים, לַפְּחוֹת בְּאַרְץ יִשְׂרָאֵל, בְּאַחַת מִן הַגֵּרְסָאוֹת שֶׁהוֹחֻזָּקָה לְמַשׁוּבֶשֶׁת. עַל כָּל פָּנִים אִין לְתַמוּהָ עַל הַקֶּסֶר הַמִּיּוּחַד שֶׁבִּין הַנִּיב הָאַרְמִי שֶׁל הַשּׁוּמְרוֹנִים לְעִבְרִית בְּעֲנִיין מִסֵּר, שֶׁכֵּן נִיב זֶה קָלַט לְתוֹכּוֹ יִסּוּדוֹת עִבְרִיִּים יָתֵר עַל שָׂאֵר הַנִּיבִים הָאַרְמִיִּים בְּאַרְץ יִשְׂרָאֵל בֵּין בְּמִשְׁמַעוֹת וּבֵין בְּצוּרָה 1.

אִין צָרִיךְ לִזְמֵר, שֶׁמִּתּוֹךְ הַמִּשְׁמַעוֹת סְפִירָה וּפְקִידָה מִתְּפַרֵּשׁ מִמִּילָא הַשֶּׁם מַסּוּרָה. עַל שׁוּם מָה נִקְרָאָה אוֹתָהּ הַמִּלָּאָכָה מַסּוּרָה? עַל שׁוּם שֶׁהִיא מוֹסֶרֶת (= סוֹפֶרֶת) כָּל הָאוֹתִיוֹת שֶׁבְּמִקְרָא. אֲבָל לֹא רַק מִשְׁמַעוֹת הַשֶּׁם מִתְּפַרֵּשֶׁת ע"י כֶּךָ בְּאוֹפֶן הַמְנִיחַ אֶת הַדַּעַת, אֲלֵא אִף הַצּוּרָה שֶׁלּוֹ. תְּמִיחָה תִּמְחוּ הַחֲכָמִים 2, אִם נִגְזְרָה הַשֶּׁם מַסּוּרָה מִן מִסֵּר בְּמִשְׁמַעוֹת נָחַן, מָה רָאוּ בְּנֵי אוֹתָם הַדּוּרוֹת לְטַבּוֹעַ אֶת הַמִּטְבַּע מַסּוּרָה אוֹ מַסּוֹרֶת וְלֹא מַסִּירָה? בִּיחּוּד שְׁמֵלַת מַסּוּרָה נּוֹצְרָה, קְרוּב לוּוּדָאִי, בְּתַקּוּפַת הַפִּיטְטוֹנִים, וְהֵלְלוּ לֹא חִידְשׁוּ בְּמִשְׁקַל פְּעוּלָּה. לְדִידָהּ, שֶׁפִּירְשׁוּ מַסּוּרָה מִלְשׁוֹן מַסִּירָה בְּמוֹבֵן הַרְגִּיל תִּמָּה – לְדִידֵן אִין תִּמָּה. צוּרַת הַשֶּׁם מַקּוּרָה בְּאַרְמִית, וּבְאַרְמִית שֶׁל א"י (כְּמוֹכָח חֵיטֵב מִן הָאַרְמִית שֶׁל הַשּׁוּמְרוֹנִים) שִׁימַשׁ מִשְׁקַל פְּעוּלָּה (ה) מִמַּשׁ בְּתַפְקִיד הַבִּינּוּנִי וְאִין מַסּוּרָה (ה) – אֲלֵא סוֹפֶרֶת (ת), בִּימֵי הַבִּינּוּנִים, בְּמָאָה הָעִשְׁרִית וְהָאַחַת עֶשְ�רֶה, שֶׁהַדִּיבּוּר הָאַרְמִי הִיָּה עֲדִיין מֵהֶלֶךְ בְּאַרְץ יִשְׂרָאֵל, הִיָּתָה מַסּוֹרֶת בְּרוּרָה בְּטִיב צוּרְתּוֹ שֶׁל הַשֶּׁם (שֶׁהוֹשָׁאֵל מִן הָעִבְרִית לְאַרְמִית), וְהוּא חוֹרֵג מִן הָעִבְרִית מוֹסְרָה אוֹ מוֹסְרָת וְלַעֲרִיבִית מֵאַסְרָה (צוּרַת בִּינּוּנִי), וְאַמֶּנֶם בְּכַתָּאב אֶלְלָמַע לְרִיבִיג מֵהַדּוּרֶת דְּרַנְבוּרְגַּב עַמ' 227 אֶתָּה מוֹצֵא: וְהִזָּה אֶלְמוֹאֲצֵעַ מִקִּידָה פִּי אֶלְמוֹסוֹרֶת וְנִי"א אֶלְמוֹסוֹרֶת; וְכֵן שֶׁם עַמ' 266: צֶאחֶב אֶלְמוֹסוֹרֶת וְנִי"א אֶלְמוֹסוֹרֶת. וְכֵן הִקְרָאִי דוּד נ' אֲבִרָהָם אֶלְפָּאסִי מִשְׁתַּמֵּשׁ בְּמוֹנַחִים אֶלְמוֹסוֹרֶת וְאֶלְמוֹאֲסוֹרֶת זֶה לְצַד זֶה, וַיַּעֲוִין בִּגְאֻמַּע אֶלְלָפָאט מֵהַדּוּרֶת סְקוּז בְּמַפְתָּח, עַמ' CVI, XCIX.

1. מַקּוּוֹה אֲנִי לָדוֹן בְּפֶרֶשׁה זֶה, שֶׁבִּירּוּרָה יֵשׁ בּוֹ חֲשִׁיבוֹת לְתוֹלְדוֹת הַדִּיבּוּר

הָעִבְרִי בְּאַרְץ.

2. לְמַשֵּׁל בְּכֵר בְּמֵאמְרוֹ, שֶׁנּוֹכַח לְעִיל (ע"י גַּם דְּבָרִיו בִּזְא"ב כֶּרֶךְ 20 עַמ' 218) וּבִי"מ לִוִּין

בְּמֵאמְרוֹ, "מִתְּכַנַּת הַמַּסֶּרֶה וְכו'" וְאַחֲרֵים.

3. רָאוּי לְצִיין בְּמִיּוּחַד אֶת הַשִּׁימוּשׁ בְּמִלַּת מֵאַסְרָה כְּתִרְגוֹם שֶׁל מַסּוֹרֶת בְּמִשְׁמַעוֹת סִימָן

מִנְמוֹטִכְכִּי, שֶׁמִּצָּאֵתוּ רַק בְּמִקּוּם אֶחָד, וְהוּא הַחִילּוּף הַנוֹסַח לְפִתִּיחַת הַחֶלֶק הַשְּׁלִישִׁי שֶׁל גִּיאֻמַּע אֶלְלָפָאט; מֵהַדּוּרֶת סְקוּז חֶלֶק ב עַמ' CXLVI): אֶלְגִּיזוֹ אֶלְתִּיחַת פִּי גִימֵל הוּ אוֹל אֶלְחָרוּף אֶלְאִסִּיָּה אֶלְדִּי הֵם גִּדִּיז חֲטִיט עַפִּיץ קִר וּמֵאַסְרֶתָּהָ קִצִּיף גִּדִּי סַעִר וְחֲטִיז וְאֵן כִּנָּת אֶלְיִי"א אֶלְאִכִּירִי קִד תְּכוֹן אִסִּיָּה סֵאנָהָ קִד תִּרְכַּב אֲבָחִיז יִכִּיל מִנְשִׁית וּמֵאַסְרֶתָּהָ שְׁמֵלָכְתִּי בִּינִיָּה.

ומצאתי שימוש מאסרה גם בכתאב אלכלף למישאל בן עזיאל, בחלק שהוציא ליפשיץ¹.

כנגד זה מסתבר שהפעל מסר במשמעות כתב מסורה אינו ראשוני ונגזר מן השם מסורה (מסרה) – מסורת במוכן המצומצם והמיוחד. לראשונה אנו מוצאים אותו במאה העשירית ברשימת הסופר במצחף של התנ"ך שבחלב: "זה המצחף השלם של עשרים וארבעה שכתב אותו שלמה נודע בבן בויאעא... ונקד ומסר אותו רב אהרן בר מר רב אשר", וברשימת כ"י אחר מצופוט קאלי, שנכתב בשנת 989: אני יוסף בן יעקב המערבי... כתבתי ונקדתי ומסרתי את אןרבעת הספרים האילו וכו'². בניינו של מסר זה אין לקבוע בוודאות, אף שנמצא הכתיב מִסְרָתִי בכ"י שנכתב בשנת 930³, שכן אפשר ששימש בקל ובפיעל כאחד, בדומה לפעל נקד.

אם ישאל השואל, מה ראו הדורות שלאחר חתימת התלמוד להמיר את המונח סופר-סופרים במונח (בעלי) המסורה, (בעלי) המסורת – ייאמר לו: שינוי הזמנים גרם לשינוי השם. תחילה היה הסופר מי שאומנתו ללמד תינוקות מקרא, לכתוב ספר של מקרא ולרשום בו (או מחוצה לו, לשם חינוך, "סופרים") את ה"מסורת", כגון "ואו דגחון חציין של אותיות של סה"ת וכדרך שאר הרשימות הסטאטיסטיות בעניין נוסח המקרא. זה היה נהוג למן תקופה הקדומה ועד לחתימת התלמוד. לאחר מכן, משרבתה המלאכה ונתעצמה והייתה המסורה עניין גדול בפני עצמו, נתפלגו תפקידי ה"סופר", ובשם סופר ("סופר סת"ם") נתכנה מי שאומנתו טכנית בלבד, היינו כתיבת האותיות של המקרא, ואילו איש אחד "מלמד"⁴ "נקד ומסר". המקצוע החדש הוצרך אפוא לשם חדש, ומטבע העניינים הוא שנתבקש שם הנרדף עם סופר, אך נבדל ממנו בנדידותו וממילא אף בייחוסו. הוא הדבר שמתחדש לעינינו כמעט יום ביומו. לפני שנים מעטות שימש השם מהנדס במשמעות מומחה מוסמך לכל מיני עבודות טכניות, היום מקפידים המקפידים להבחין בין מהנדס לאינג'נר, ואינג'נר הוא תואר אקדמיאמי למי שהוסמך למלאכות מכובדות יותר באותם התחומים, וזריזים כבר מבחינים בין ארדיכל ובין ארכיטקט, ואיש מסוים שכיניתו ארדיכל, תיקן כינויי לארכיטקט. תקופה ממשוכת היה איש אחד "נקדן ומסרן", אך ברבות הימים נפרדה מלאכת הנקדן ממלאכתו של רושם המסורה, ושוב אין כל נקדן בקיא בענייני המסורה. הוא שאמרתי: שינוי הזמנים גרם לשינוי השמות ולשינוי המשמעות של שמות ישנים.

כלום יש קשר של תולדה בין המשמעות ספירה-פקידה ובין המשמעות נתינה של מסר, או שמא שני שרשים שונים הם מטבע ברייתם? דומה אני

1. לאנה רחמה אללה ד'כר מי מאסרתה וקאלי. L. Lipchütz, Ben Ascher-Ben Naftali. 1933. Der Bibeltext der tiberischen Masoretensschulen עמ' ד.

2. עיי' בנדפס בספרו של מ' קאהלי Masoreten des Westens I עמ' 3, 85.

3. עיי' במבוא לספר דקדוקי הטעמים במהדורת בער-שטראק עמ' XXXVII.

4. ז"א מלומד, ע"פ מעלם בערבית. והשווה את הנוסח של רשימת הסופר בכ"י חלב

(עיי' הערה 15): "ונקד ומסר אותו באר היטיב המלמד החכם הנבון אדון הסופרים ואבי

החכמים וראש המלמדים וכו'.

שיש קשר. והוא: ראשונה בזמן היא המשמעות ספירה ופקידה, וממנה השתלשלה המשמעות נתינה, בין שהיא נתינת אומר ובין שהיא נתינת דברים. ויעידו עליו רעיו בעברית ומחוצה לה: סָפַר — סָפַר, הרצה מעות — הרצה דברים; to tell באנגלית, erzählen — zählen בגרמנית, conter — compteur בצרפתית מן computare וכן disputare בלאטינית¹, ובדומה לכך תמצא בלשונות הסלאביות² ואין צורך להאריך בכך.

בשורש מסר השכיחה המשמעות החדשה את הראשונה, וראיתי אני, במאמרי הזה, לתת זכרון לראשונה.

1. עיי' במילון האטימולוגי של A. Walde בעיבודו של J. B. Hofmann כרך ב עמ' 308 ערך puto.

2. עיי' במילון האטימולוגי של E. Berneker כרך א עמ' 720, ערך likъ.

דרכי תרגום שונות בנוסח העברי של הכוזרי

שתי שיטות תרגום בנוסח העברי של הכוזרי

המילון האקדמי של הלשון העברית, אשר בעל היובל תיכן את תכניתו והוא ראש וראשון, העושה והמעשה, בביצועו – אין ספק שיצטרך לכלול בצורה שלמה ומושלמת יותר, מאשר נעשה הדבר עד כה, את אוצר לשונם של התרגומים הקדומים מערבית לעברית, אשר השפיעו השפעה כבירה על התפתחות שפתנו והכשירה להבדל תקינה ומדויקת של דברי מחשבה ומדע. אך בצדק לא ניגשה המערכת למשימה זו בראשית צעדיה. בתחום זה מורגש במידה יתרה הליקוי המכאיב הפוגם מבחינה מדעית (ואף מבחינות אחרות) ברוב מקורותינו מימי הביניים בצורה המודפסת שבה הם נמצאים בידינו כיום, והוא חוסר מהדורות ביקורתיות מבוססות על חקירה שיטתית (לא לחינם הודגשה מלה זו) של כתבי היד. הליקוי הזה פוגע במיוחד בתרגומי ספרי ההגות המפורסמים, כגון אמונות ודעות, הכוזרי ומורה הנבוכים, ומונע ניצולם לחקירות לשוניות כפי שהם לפנינו, לפי שדורות של מלומדים בימי הביניים השקיעו בהם את מאמציהם ולא הניחום בצורתם הראשונה. דוגמה בולטת לכך יכול לשמש תרגום ספר הכוזרי בידי „אבי המעתיקים” ר' יהודה בן שאול אבן תבון, אשר בו יעסקו השורות הבאות. סבורני שהחומר המובא להלן יביא לידי המסקנה, כי רק ע”י שימוש נכון בכתבי היד אפשר לעמוד על דרך ר' יהודה בתרגום ועל המונחים ושאר הביטויים שהשתמש בהם, ומתוך כך על התפתחות תרגומי בני תבון והמושפעים על ידם בכלל.

לכאורה היה הכוזרי העברי דווקא בר־מזל מבחינת הטיפול הקריטי. כבר בשנת שנת' 1594 (שילב ר' יהודה מוסקאטו, בעל הפירוש „קול יהודה” בתוך נוסח מהדורתו מספר גדול למדי של חילופי גרסאות; בשנת תקצ”ח (1838) סידר י' מיץ את הגרסאות הללו במהדורתו הנאה במערכת מיוחדת, מעין apparatus criticus (אמנם בצורה פרימיטיבית) וכן עשה ד' סלוצקי (תרכ”ז); אחר כך (1887) הדפיס הירשפלד בצד המקור הערבי של הכוזרי את תרגומו של אבן תבון בעריכה חדשה ו עם נספח המכיל גרסאות מכמה כתבי יד, וגם א' צפרוני (ציפרינוביץ) שקד במהדורתו, שנדפסה פעמים אחדות, על הבאת גרסאות. אולם כל הדפוסים הגל מכילים רק חלק מבוטל מחילופי הגרסאות שבכתבי היד, ואין ללמוד מהם מאומה בדבר קורותיו המיוחדות של נוסח הכוזרי העברי.

מי שמעיין בעין בוחנת בכתבי יד של תרגום הכוזרי, כשלפניו מונח מלבד אחד דפוסי התרגום גם המקור הערבי, יגלה עד מהרה כי מלבד חילופי

1. ביתר דיוק: ה' העתיק את הנוסח של ד' קאסל בשינויים שרירותיים, חלקם לפי כתבי יד של תרגום אבן תבון, וחלקם לפי סברתו, מתוך כוונה לקרב את נוסח התרגום למח שהוא חשב לנוסח המקור.

גרסאות מן המין השכיח בשאר הטכסטים (השמטות ושאר טעויות סופר, תוספות ביאורים וכיו"ב) נמצאים במקומות רבים למדיי בכתבי היד השונים לשונות שונים זה מזה, אשר כל אחד מהם בלי שום ספק נובע באופן ישיר מן המקור הערבי¹. לפי הגרסאות השייכות לסוג האחרון אפשר לחלק את כתבי היד של תרגום אבן תבון² לשלושה סוגים: א) כתבי יד אשר כמעט³ כל הגרסאות מן המין הנ"ל שבהם מראות נטייה לתרגום מילולי יותר ומבחינן ועקיב יותר בשימוש המלים מן הגרסאות שבדפוסים; ב) כתבי יד אשר בהם כמעט כל גרסה מאותו המין מראה פחות מילוליות או פחות הבחנה ועקיבות בתרגום מאשר הגרסה המקבילה שבדפוסים; ג) כתבי יד אשר גרסאותיהם בתחום זה מזדהות פעם עם גרסאות סוג א פעם עם גרסאות סוג ב, כלומר כתבי יד בעלי נוסח מעורב. ואין צורך לומר שגם נוסח הדפוסים (כולל מהדורות הירשפלד וצפרוני) מעורב הוא. יש בו מנוסח סוג א ונוסח סוג ב בחלקים שווים בקירוב.

חילופי הגרסאות האופייניים בין כתבי היד מסוג א וסוג ב (על כל פנים בין אותם כתבי היד שבדקתים) אינם מפורזים במידה שווה על כל פני כל ספר הכוזרי. במקומות שבהם מתרבים המונחים הפילוסופיים ודיוק התרגום נרצה חשוב ביותר, מופיעים חילופים אלה צפופים מאוד. בפרק יב של המאמר החמישי (תמצית חיבור פסיכולוגי של אבן-סינא, כפי שמצא ש' לנדאואר) אנו רואים לפנינו שני תרגומים שונים ממש. אולם, לפחות באותם כתבי היד של סוג א אשר ראיתם, אין מספר חילופי הגרסאות מן המין המיוחד גדול ברוב הספר, ולעתים קרובות מאוד אנו מוצאים בהם גרסאות מתאימות לגרסאות סוג ב וסוּטות מדרך התרגום האופייני לגרסאות המיוחדות של סוג א.

כדאי מאוד יהיה להקדיש לחילופי הגרסאות חאלה מחקר מקיף ומעמיק, כי מתגלם בהם קטע חשוב מדרך התפתחות לשונם של התרגומים מערבית לעברית. אולם כאן מן ההכרח להסתפק בראשי פרקים⁴. לשם קיצור ייקרא

1. גם חלק לא קטן מן הגרסאות אשר אספן מוסקאטו שייך לסוג זה.

2. כותב השורות האלה לא חקר עדיין את כל כתבי היד של הכוזרי העברי. לפני שנים רבות הקביל (כך נ"ל עדיף לומר במקום הביטוי הגרוע "השווה") שני כתבי יד (עייין להלן) בשלמותם לנוסח הירשפלד; בזמנים שונים בדק חלקים קטנים משמונה כתבי יד אחרים כדי לעמוד על סיבם.

3. כמעט כל הגרסאות מן המין הנ"ל ולא כל הגרסאות; כי א) יש גם גרסאות עבריות אשר נבעו מגרסאות שונות במקור או מתוך הבנה שונה של דבריו; ב) אף לכתבי היד המייצגים סוג אחד בצורה טהורה באופן יחסי חדרו גרסאות בודדות מן הסוג השני.

4. הסקירה המצומצמת והשטחית על הבדלים בין שני הנוסחים חניתנת להלן איננה מבקשת לחשב כמחקר. אין היא באה אלא א) לתת מושג"מה על החומר ובעיותיו למתעניינים בחתפתחות לשוננו בימי הביניים, ולא דווקא לבקיאים בערבית; ב) לעורר אחד החוקרים לחקיש לנושא זה מחקר מדויק. משום כך נמנעתי בדרך כלל מלהביא מראי מקומות וטלחוכי את הנוסח הערבי ונהגתי להקדים את נוסח ש' לנוסח ת, אע"פ שחראשון מאוחר והשני מוקדם, כיוון שנוסח ש' במילוליות תרגומו עשוי לשמש תסורה כל-שהיא לנוסח המקור.

נוסח כתבי היד מסוג א' להלן נוסח ש' ונוסח כתבי היד מסוג ב' נוסח ת'; באותם המובנים ייאמר גם ש' או ת' סתם.

בעל נוסח ש' שאף לנאמנות קיצונית לדברי המקור ולא ראה דרך לכך אלא חיקוי קרוב ביותר לצורתו המילולית של המקור הערבי. על אפה וחמתה של הלשון אשר אליה תרגם (או הלשון המתורגם אליה לפי סגנונו). אצלו נמצאים רוב הסימנים של העברית המשוערבת, אשר תיארן באופן מצוין מ' גוטשטיין (תלמידו של בעל היובל ועתה מרצה לבלשנות שמית באוניברסיטה העברית) בספרו "תחבירה ומילונה של הלשון העברית שבתחום השפעתה של הערבית" (ירושלים, תשי"א, שני כרכים). לא כן בעל נוסח ת'; גם הוא ביקש לדייק, ואף הוא לא נמלט מהשפעת הערבית; אך ידוע ידע, שהמתרגם יכול להיות נאמן לכוונת המקור, מבלי להיות עבד נרצע למלותיו. לעתים – צר מאוד כי לעתים רחוקות – העז ליצוק את התוכן אל כלי חדש לגמרי.

קשה למצוא לניגוד בין שני הנוסחים שבכוזרי העברי דוגמה נאה יותר מן המשפט במאמר הסימן י"א, עס'ו להדה אלגמלה תפצילא מוגזא, המתורגם בנוסח ת', שהוא פה גם נוסח הדפוסים, בצורה חפשית מאוד אך הולמת את העניין יפה יפה: "רצוני שתפרוט לי הכלל הזה על דרך קצרה", ואילו בנוסח ש' בא תרגום מילולי אשר לא קל להבינו: "אולי לזה הכלל הפרדה מקוצרת".

כאמור לעיל, ההבדלים הבולטים ביותר בין שני הנוסחים הם בשטח שימוש המלים. ש' קרוב יותר לאידיאל של דייקנות מדעית במאמרו הכביר לתרגם מלים ערביות שונות במלים עבריות שונות ולייחד לאותה המלה הערבית אותו התרגום העברי בקביעות, בעוד ת' איננו מקפיד כל כך על דברים אלה. בנוסח ת' אנו מוצאים, למשל, "מָדָה" כתרגום לשתי המלים הערביות "כֻּלָּק" ו"צַמְה"; בש' רק לראשונה מביניהן (במובן תכונת אופי); המלה השנייה מתורגמת שם "תואר". וכן עָצַם בת' (א) = גוהר, (ב) = דאת, בש' דאת עָצַמוֹת; ידוע אצל ת' (א) = מעלום, (ב) = משחור; אצל ש' משחור = מפורסם. ההבחנות האלה מרובות הן. דוגמה לעניין אחידות המינוח: בת' משמשות המלים "מעלה" ו"מדרגה" בערבוביה כתרגומים ל"רתבה"; בש', עד כמה שיש גרסאות משלו, תמיד "מדרגה"; וכן הרבה.

ברם, הנטייה המוגזמת לעקיבות התרגום, ואולי גם עצלות המחשבת, הביאה לידי כך שבנוסח ש', כמו בתרגומים רבים, אותה המלה מועתקת באופן אחיד, גם כשהיא באה במקור במובנים שונים בהרבה ואין המלה העברית האחידה הולמת את כולם. למלה הערבית "רבמא", למשל, שני המובנים (לפ' עמים" ו"אפשר", ש' מתרגם "פעמים" גם במקומות שבהם הנכון "אפשר", בה בשעה שת' מבחין לפי העניין. ואין להיטות אחרי תרגום אחיד מתעכבת בגבול המלה, היא מקיפה לעתים קרובות את כל השורש, בערבית נגזר מן

1. אותה המלה, עס'י מתורגמת במאמר ה, תחילת סימן טו (צלי חילופי גרסאות, ופצילא לפי ת'). "השמיעני בחסרך", בשני המקומות היא משמשת לשון בקשה (וכן במכתבים האוטוגרפיים של יהודה הלוי, עיין חרביץ, שנה כו, עמ' 301, למכתב ב שורה 3). שימוש זה, שאינו נזכר במילונים הערביים הקלאסיים, היה ידוע לבעל נוסח ת'. שי' לשיטתו, בין הכיר את השימוש הנ"ל בין לא הכירו, נקט את התרגום הרגיל, "אולי".

השם לון „צבע“ פועל תלון במובן „השתנה“ (בעצם: קיבל צבע [חדש]). ש' הנוקט „גוון“ במובן צבע, יוצר לפי מתכונת זו פועל עברי „התגוון“, כש' מתרגם בפשטות „התהפך“. כמו שבניין הקל של הפועל עמל מתרגם „עשה“, כן אצל ש' גם הבניין העשירי אסתעמל, אע"פ שהוראתו הנכונה של בניין זה „השתמש“ (וכן מעתיק ת'). נוסח ת' בדרך כלל לא רק בהיר יותר אלא מראה גם הבנה טובה יותר של כוונת המחבר ובקיות עדיפה בלשון הערבית.

ש' משתמש לפעמים במלים שאולות מערבית ומתאימות למלות המקור, כש' מסתפק במלה עברית, לעתים מלה סתמית מדי. כבר בהקדמה הקצרה לספר הכוזרי, אשר נוסחה הערבי (פרט למלים ספורות) איננו בידנו, אנו מוצאים במקום המלים „בספרי דברי הימים“ בש' „בספרי התאריכים“. כן יש בנוסח ש' לחן לעומת גגון או טעם (מטעמי המקרא) אצל ת', אפק לעומת מקום, קטר לעומת פנה, איקלים לעומת פלך, סורינית לעומת ארמית, אפילו השם הפרטי הערבי זיד מועתק בש' בצורתו במקור, אע"פ שהוא בא רק לשם הדגמה, ויפה מחליפו ת' לפי המסורת ההלכית, בשם ראובן.

אשר לאופיים השונה של שני הנוסחים מבחינת הדקדוק והסגנון אולי מיותר יהיה לפרט את מיני החיקוי המכוון של לשון המקור או השפעתה שלא מדעת בנוסח ש' ובמידה קטנה הרבה יותר בנוסח ת', כיוון שבצורה כוללת כבר נעשה הדבר בשלמות מפליאה בספרו הגיל של גושן-גוטשטיין, ואין כאן המקום לדיון מונוגרפי. כאן אעיר, בקיצור נמרץ, רק על תכונות אחדות שאינן מתחום החיקוי ועל אחדות מדרכי ההימנעות מן החיקוי בנוסח ת'.

(1) מתחום תורת הצורות: תואר היחס בעל הסימט יי מופיע בכחבי יד מכל הסוגים לעתים קרובות ביו"ד כפולה כנהוג בהרבה טקסטים דומים; אולם מיוחד לת', שנקבת היחיד מסתיימת כמה פעמים באותיות ״יה״ לא ית: הכללית המיניה (ש': הכללית הסוגיית), תוריה (ש': תוריית), אגב: ת' מבכר לפעמים פרפראזה במקום תואר היחס: המדות היתרות בבריאה ובמדות ובחכמה ובמלאכה (ש': המעלות המדותיות והמדעיות והמעשיות).

(2) נראה שלת' נטייה למונחים בצורת זכר לעומת שמות בצורת נקבה שהתאזרחו בשימוש המדעי המאוחר ונמצאים בש'. ת': פצל, חלוק, שָׁלֵם, קמוד — כנגד ש': פעולה, חלוקה, שלמות, למידה.

(3) ת' משתמש בסימטות פחות מאשר ש'. ש': דבקות, כניעות, האנושות והאלהות, מציאות, השארות, שלמות (ר' לעיל) — ת': דבקה או דביקה, כניעה, האנושי והאלהי, מציאה, השאר, שלם, אולם איננו נרתע מפני צורות על משקל התחברות הנמצא במקרא. ש': החלק — ת': החלקות; ש': ציור — ת': הצטיירות.

(4) ת' מבכר לפעמים את בניין הנפעל, כשש' ורוב המאוחרים משתמשים בהתפעל או נתפעל. ש': נתגשם — ת': נגשם; ש' התהווה — ת': נהיה; ש': התחלק — ת': נחלק (בשם הפעולה היחס הפוך, ר' סימן 3). הנפעל מופיע בת' גם לעומת הופעל של ש': הוגבל, הודרג, הוכלל — ת': נגבל, נדרג.

נכלל. במקרים אלה מתמיה בניין הפועל בש' יותר מאשר בת' (בערבית תחילו, תדרג, אנחצר).

(5) בדרגת היתרון בא בת' "יותר" אחרי התואר, בש' הסדר הפוך. ת': ראויים יותר — ש': יותר ראויים; וכן (בלי חילוף גרסאות): מבהיל יותר. פעמים אחרות אין ת' מציין את דרגת היתרון, וש' מוסיף "יותר" לפני התואר; וכן בדרגת ההפלה. דוגמה לרוע סגנון ש' בדברי הפילוסוף בהתחלת הכוזרי: על יותר חסר מה שיהיה ויתכן — ת': בתכלית החסרון (בערבית: עלי אנקץ מא ימכן).

(6) בניגוד לש' אין ת' חושש להשמיט ה"א הידיעה, כשאנינו הולם את רוח הלשון הערבית. אע"פ שבערבית יש אל- ת': אין בין שני יהודים מחלוקת — ש': בין שני היהודים... (ער' בין אליהודיין).

(7) גם מליות ומלים אחרות משמיט נוסח ת' לעתים קרובות. קצתן בצדק גלוי וקצתן מטעם כמוס עם המתרגם. בין הראשונות המלית פ', כשהיא באה בראש הסיפה של משפט תנאי או משפט ויתור או משפט המתחיל ב"אמא" (= "אשר ל...", "אבל"). אם פ' איננו פותח סיפה של משפט משועבד, אך מורה על מסקנה גיונית, הוא מתרגם "אם כן"; אחרת הוא משתמש בויו החיבור. השימוש האחרון רווח גם בנוסח ש'; במקרים מן הסוגים הקודמים הוא משתמש, כרבים מן המתרגמים, כמעט תמיד במלת "הנה", עפ"ר לתועלת הבהירות.

כמו כן השמיט ת' בכמה מקומות בצדק, אמנם בלי שיטה, את המלית הערבית קד, אשר נוהגים לתרגמה כבר (וכן העתיק אותה ת' במקומות אחרים). אך במקרים רבים אין לה מקביל מדויק בשום לשון אחרת. לעתים נוסף "כבר" בנוסח ש', כדי למלא את החסר לכאורה.

יש להצדיק גם את שכיחות ההשמטה של א"מא הבא להעמיד מושג או משפט על דיוקו ועפ"ר על צמצומו. ש' והרבה מתרגמים אחרים נוהגים לתרגם מלה זו (שלא כדיון) "אמנם" ולשמור את סדר המשפט המיוחד המותנה ע"י המלה הערבית. במקומות המעטים שבהם טרח ת' לתרגם את המלה, הוא מעתיקה בדרך כלל יפה "לא... אלא..." ובמשפט שמני "אין... אלא...". לדוגמה ת': ואם אין הנפש נפרדת אלא בהצטיירות העשרה מאמרים — ש': ואם היה אמנם תפרד הנפש בציור הנאמרות העשרה. לפעמים מסתפק ת' במלית "אך".

גם מלה מסוג השמות מחסיר בתרגומו בעל נוסח ת', אשר אין לבו למילוליות, כמעט בקביעות, מבלי שיורגש חסרון של ממש. זאת היא המלה גמלה "כלל", כשהיא באה אחרי "מן"; כגון ש': שלשת אלפים איש מכלל (ער' מן גמלה) שש מאות איש — ת': ...משש מאות איש, ש': מכלל זה — ת': מזה.

ההשמטות הנ"ל בחלקן רצויות ובחלקן לא מעלות ולא מורידות. ברם קשה מאוד להבין, מדוע השמיט ת' לעתים קרובות כינוי רומז, בייחוד ד"ך ("ההוא") לצורותיו השונות. מבלי לערוך חיפוש שיטתי, נתקלתי ביותר מעשרה מקומות שבהם חסר הכינוי הרומז בת'. וכן נעדר תרגום תואר הפועל ת"ם ("אחר כך", במובן הזמני או הסידורי) באופן מפתיע כמה פעמים. אגב, מלית זו

מתורגמת בנוסח ש' „עוד“, העתקה בלתי-נאותה בהחלט, אך לא בודדה בעולם התרגומים מערבית.

(8) בניגוד לש' אין ת' משתעבד בדרך כלל לשימוש זמני הפועל במקור הערבי. הוא מרבה להשתמש בבינוני לציון ההווה והמתייחס לכל הזמנים; בשלילה הוא אוהב ללכת בדרך לשון רבנן, כלומר לבחור בסדר א' מלת „אין“ (ב) נושא המשפט ג' בינוני הפועל. דוגמאות רבות לכך בנספחים. ואין צורך לומר שזמנים מורכבים י, מעין „היה... תפרד“ הנזכר למעלה, אינם מסגנונו של ת'.
(9) תרגום מילולי של שם פעולה („מקור“, ער' מצדר) ערבי מביא לעתים קרובות לידי ביטוי כבד בעברית. ת' מקל כמה פעמים במקרים כאלה בהפכו את שם הפעולה למשפט. ש': להעדר הנבואה... אצלם — ת': בעבור שלא היתה עמם נבואה; ש': וזה אשר הייתי מפחד עליך ממנו מהפתוי ומנוחת הנפש אל דעותם — ת': וזהו מה שהייתי ירא עליך שתתפתה ותנוח דעתך על דעותם. אך יש אשר ת' מבקש למנוע כבדות דווקא להפך, ע"י שימוש בשם פעולה במקום משפט מיוחד. ש': אשר נתעלה... משיגוהו השכלים (ער' ען אן תדרכה אלעקול) — ת':... מהשגת השכלים.

(10) גם במקום בינוני, שקשה היה למצוא לו תרגום מתאים בעברית, משתמש ת' לפעמים במשפט. ש': שפעולות הגוף בעלות תכלית ופעולות הנפש בלתי בעלות תכלית — ת':... יש להם תכלית... אין להם תכלית (בערבית פעמיים בינוני: „מתנאיה... גיר מתנאיה“); ש': ההרכבות וההפרדות המצטרך אליהם — ת':... אשר הוצרך אליהם. הקונסטרוקציה הערבית המְחֻקָּה בנוסח ש' בדוגמה האחרונה נמצאת בנוסח זה גם בביטוי „הרמוז אלוי“ השכיח מאוד בספרות המחקר של ימי הביניים ואשר מקורו ב־ τὸς αἰ של אריסטו. ת' מתרגם במקום זה בפשטות „הנרמז“, בלי מלת יחס.

(11) ת' לא חשש לשנות מספר המלים שבמקור. במקום אחד (מאמרא סימן קי) אשר בעל נוסח ש' לפי שיטתו צריך היה² לתרגמו „הנה דבור, שיעתיק ממדרגת הבהמות אל מדרגת המלאכים, גדול“ נוסח ת' הוא „כמה גדולה מעלת מלה שתעתיק ממדרגת הבהמות אל מעלת המלאכים“, בהעברת הנשוא „גדול“ מסוף המשפט אל התחלתו, דבר שגרם לתיקון-קלקול אכזרי בנוסח הערבי המודפס שערכו הירשפלד.

כיצד נולדו הגרסאות המעסיקות אותנו כאן? לא כאן המקום להיכנס בחקירה זו ולהוכיח את אשר אפשר להוכיח, ואין עדיין מסקנות סופיות בידי כותב השורות האלה, כיון שלא הספיק לבדוק אלא חלק קטן מכתבי היד וגם ראה להמתין, עד שתצא לאור המהדורה הקריטית של „אמונות ודעות“ לרס"ג, אשר השאיר אחריו ברכה פרום³ צבי מאלטר ז"ל. אולם שתי עובדות נתבררו לו כמעט עם ראשית התעסקותו בחומר זה, לפני כשלושים וחמש שנה: א) נוסח ת', שהוא נוסח כתבי היד מסוג ב, הוא הקרוב ביותר לתרגום שיצא מקולמוסו של ר' יהודה אבן תבון (להלן ריא"ת); ב) הגרסאות האופייניות בכתבי היד מסוג א המהוות נוסח ש', כלומר הסטיות מנוסח ת' הנובעות משיטה אחידה, הן פרי עבודתו של מלומד מאוחר יותר, אשר ידע ערבית

1. ר' גושטטיין, כך א' עמ' 1-4.

2. בכתב היד ששימש לי עד לנוסח ש' הייתה במקום זה ערבוניה של שני הנוסחים.

(אמנם פחות מר' יהודה) והכיר שיטת התרגום הקסדנית יותר של ר' שמואל אבן תבון וההולכים בעקבותיו. לפי שעה אין להכריע, אם חכם זה חיבר תרגום שלם חדש אשר אבד או לא נתגלה עדיין ורק חלק מלשונותיו הסתננו לכתבי היד של תרגום ריא"ת בשיעורים שונים (הרבה לסוג א, פחות לסוג ג, ובודדות אף לסוג ב), או שהסתפק לתקן את תרגום ריא"ת לפי שיטתו במקומות שבהם ראה צורך לכך, גם אם תתאמת הסברה האחרונה (ומסתבר שהיא עתידה להתאמת), יקשה להניח שאותו מלומד השאיר כל כך הרבה מקומות בלי שינוי, שהיו טעונים „תיקון“ לפי שיטתו, כפי שהם מופיעים בכתבי יד מסוג א שהיו בידי, וקרוב לוודאי שאף כתבי יד אלה מכילים נוסח מעורב מנוסח ריא"ת ונוסח המתקן.

שתי השערות העולות על הדעת בנקל — אפשר להרחיקן בבטחה בנוגע לרוב הגרסאות שאנו מתכוונים אליהן: א) שהן נובעות מתיקונים אשר תיקן ריא"ת בעצמו בתוך תרגומו (כי בשינויי ש' יש יותר מן הקלקול מאשר מן התיקון, ואין האמן משחית את מלאכתו במו ידיו); ב) שמוצאן מתרגומו של אבן קרדנאל, אשר רק קטעים ממנו הגיעו לידינו.

אין ספק שתרגומו של ריא"ת בצורתו המקורית, אשר נוכל לזהותה כמעט בלי הסתייגות עם נוסח ת', עולה בהרבה על נוסח ש' הן מבחינת הבנת לשון המקור הן מבחינת לבושו העברי. ריא"ת היה בקי בערבית לא רק מחוץ לימוד וקריאה, אלא גם מתוך מגע חי, שכן הבין יפה ביטויים בעלי גוון מקומי ספרדי, שלא היו רשומים בשום מילון בזמנו, ואילו בעל נוסח ש' — ניכר שקיבל את ידיעותיו בערבית מפי מורה ולא מפי החיים, כי יש לו כמעט כנגד כל מלה ערבית מלה עברית אחת ויחידה בלי שימת לב מספקת לקשר שבה היא מופיעה, ואין לפרש תופעה זו מחוץ שאיפתו לנאמנות בלבד, אלא גם כתוצאה שיטת לימוד מיכנית.

עם זה יש כמובן התקדמות רבה בנוסח ש' מבחינת המינוח המדעי, כיוון שהוא מקפיד לתרגם במלים עבריות שונות כמה וכמה מונחים² ערביים, שתרגומם ריא"ת בשמות משותפים, ושומר גיכ בהקפדה אותו המונח העברי כנגד מונח ערבי החוזר כמה פעמים. מלבד זה הרי הוא משתמש כבר בטרמינולוגיה מתוקנת ומפותחת יותר מזו של ריא"ת, טרמינולוגיה אשר יצרה ר' שמואל אבן תבון והדורות הבאים אחריו, וחלק מן המונחים המאוחרים האלה קנה לו זכות אורח בלשוננו.

אולם מבחינת לשון התרגום, שהיא כאן ענייננו העיקרי, ומבחינת המתודיקה התרגומית מחוץ לתחום הצר של המינוח, ודאי ירגיש הקורא החדש

1. כגון „עסי“ כביטוי של בקשה (עיין לעיל עמ' [9] הערה 1), „באלחרי“ במובן „בקושי“ (עיין מאמרי „לנוסח הערבי של הכוזרי“ בספר הזכרון ל' גולדציהר ז"ל, כרך ב, למקומות 18, 19, 114), את תרגומם של שני הביטויים האלה חשב בעל נוסח ש' לתקן — ונמצא מקלקל.

2. אך הוא נוהג כך גם כלפי מלים שקשה לראותן כמונחים. אחד „התיקונים“ השכיחים ביותר של נוסח ש' בכל חלקי הכוזרי הוא שימת מלת „מפורסם“ במקום „ידוע“ כתרגום ער' „משهور“ (ואילו „ידוע“ בש' = „מעלום“ בלבד), „משهور“ הוא אמנם גם מונח במלאכת ההיגיון, אבל בכוזרי באה המלה תמיד או כמעט תמיד במובנה הפשוט.

את הנוסח ה"מתוקן" של ש' כנסיגה קשה לאחור. אף תרגומו המקורי של ריא"ת נראה לנו ערבי יותר מדי ולא מובן כל צורכו במקומות רבים; אך האחראי לנוסח ש' הגדיש את הסאה, כפי שיספיקו להוכיח גם הדוגמאות המעטות המובאות למעלה ובנספחים, ויש לומר בזכותו רק שמן הסתם היה חי בתקופה שבה חשבו החכמים אותה דרך תרגום ואותה לשון מדע לאידיאל.

כאמור, גם תרגום הכוזרי של ריא"ת כשהוא מטוהר מתערובת זרה לא ישא חן בעיני בן זמננו ולא יקרב לו את הספר המופלא הזה במידה הראויה; אולם ההקבלה עם נוסח ש' עשויה לפקוח עינינו לראות רוב הטוב הצפון בתרגום זה. מחונן היה ר' יהודה בכמה מידות של מתרגם בחד עליון: בקיאות בלתי-שכיחה בשתי הלשונות אשר נזקק להן בעבודתו; הכשרון למצוא את המקביל הטוב ביותר לרוב המלים הנמצאות במקור בין אוצרות הלשון שהיה מתרגם אליה; היכולת להשתחרר במידה לא קטנה מן הניקה אל צורות ההבעה המיוחדות ללשון המקור ולהחליפן בצורות ההולמות את לשון התרגום. ליכולתו זו של ריא"ת אפשר למצוא כמה וכמה הוכחות בחילופי הגרסאות שבין נוסח ש' ונוסח ת' ורבות נוספות במקומות אחרים; אולם לרוע המזל מספר המקומות שבהם הוא משתמש ביכולת הזאת מצומצם הוא ביחס לאלה שבהם אף הוא הולך בדרך השיטה המילולית. את הסיבה לכך הוא מגלה לנו בעצמו בהקדמתו לתרגום ספר חובית הלבבות, אשר בה הוא מראה הבנה עקרונית רבה לבעיות מלאכת התרגום. אמנם מכיר הוא "כי לא יוכל המעתיק לתקן את לשון העתקתו עד שיקדים ויאחר ויוסיף ויגרע ופעמים שהוא צריך לתרגם ענין המלה בענין שהוא דומה לו וקרוב אליו בלשון שהוא מעתיק אליה או להחליף המשל והמליצה, אשר אינם נוהגים בלשון ההיא, במשל ומליצה שדומים להם ונוהגים בה; וכללו של דבר שיהיה מבין דרכי הלשון אשר יעתיק ממנה ואשר יעתיק אליה ועניני החבור אשר יעתיק על אופניהם, כדי שיהיו מיושבים בלבו ונכונים בדעתו ואח"כ יש לו להעתיק אותם על איזה דרך שירצה ובמלות אשר יבחר ובלבד שיהיו דבריו קרובים להבין ולא ישנה מדעת הבעלים". אולם הרגשת האחריות כלפי המחבר וחיבורו הכבידה עליו יתר על המידה. "אך האשם הגדול מי שמעתיק ספר או חבור שיגע בו מחברו ונשמר ונוהר בעניניו... ויבא הוא לחבל ולשנות ויאמר כי זה הוא, ו(ה)מעיינים בו יתלו כל הטעות במחבר". והמסקנה: "נוהרתי כפי יכולתי מהטות דברי המחבר מדרכיהם, וכל אשר מצאה ידי להעתיק מלה במלה, אף על פי שלא היה הלשון נאה כחפצי, עשיתי כן, ואשר לא יכולתי להעתיק על הדרך הזה, הייתי משתכל ומתבונן עד שאבינהו ואח"כ העתקתי כפי יכולתי".

מכל מקום ראויים הם תרגומי ריא"ת כולם להיחקר חקירה מדוקדקת, לא רק מבחינת השפעת הלשון הערבית על לשונם וסגנונם, כי אם גם מפאת עמידתם בפני השפעה זו ומפאת הצלחת המתרגם למצוא ביטויים נאותים לכוונות המחברים בגנוי הלשון העברית, ולא מפני חשיבותם ההיסטורית של התרגומים האלה בלבד, אלא אף מפני שעד היום יש ללמוד מהם לא מעט. בייחוד למי שרוצה להתאמן בעצמו בתרגום מערבית לעברית. אולי יזכה במצוות חקירה זו אחד מתלמידיו או תלמידי תלמידיו של בעל היובל.

נספחים

לשם הדגמת מידת שכיחותם וסוגיהם המצויים של חילופי הגרסאות חנדונים כאן יועתקו להלן: (א) חילופי הגרסאות האופייניים של קטע, שבו הם פוזרים באותה המידה כמו ברוב הספר; (ב) קטע שלם מתוך הפרקים, שבהם מגיע השוני בין נוסח ש' ונוסח ת' לדרגת שני תרגומים שונים, לפי שלושה נוסחים עבריים ונוסח המקור, בארבעה טורים מקבילים.

(א) מתוך המאמר הראשון של הכוזרי, סעיפים כג – מא יובאו כאן רק אותם חילופי הגרסאות בין שני כתבי יד אשר אפשר להכירם בבטחה כנובעים מתרגום שונה של המקור. שני כתבי היד הם אלה אשר הקבלתם לפני שנים רבות בשלמותם למהדורת הירשפלד:

(1) Ms. München Hebr. 264 = מ = Ms. Berlin Or. qu. 822 = ב (2)

נבחר קטע מורכב מסעיפים קצרים, כדי שיהיה קל למצוא את המקומות בכל המהדורות. הסעיפים צוינו במספרים המקובלים וצורפו העמודים והשורות של מהדורת הירשפלד. הגרסה המתאימה לגרסת הדפוסים נזכרה לראשונה, לשם הקלה נוספת וגם כדי להראות באיזו מידה מעורב הוא נוסח הדפוסים.

(ב) הנספח השני מכיל רק חלק קטן אבל אופייני של מאמר ה' סימן י"ב (בקירוב מהתחלת השליש האחרון של הסעיף), במהדורת הירשפלד עמ' 319 שורות 9–28 ועמ' 321 שורות 1–3 של הנוסח העברי. הקטע מוצג כאן בארבעה נוסחים המשתרעים על ארבעה טורים מקבילים על שני עמודים של „לשוננו“. הטור הראשון בעמוד הימני נותן נוסח ת' לפי כ"י מ הנ"ל ולפי כ"י ל (לונדון) שהוא Ms. British Museum Harl. Or. 5779. בעיקר לפי האחרון, שהוא משובח מחברו. בטור השני של אותו העמוד ניתן נוסח ש' לפי כ"י ב הנזכר לעיל בלבד. בתיקונים הכרחיים מטעמים פנימיים. בשני הנוסחים האלה מודגשים הבדלי התרגום שביניהם. הטור השלישי (בעמוד השמאלי של „לשוננו“) בא הנוסח הערבי לפי מהדורת הירשפלד, אך מתוקן לפי כתב היד היחיד השלם (כמעט) ולפי ביקורת גולדציהר (Z. D. M. G. כרך 41, עמ' 691–707). בטור הרביעי הועתק נוסח הדפוס הראשון של ספר הכוזרי, פאנו רס"ו; בהערות נזכרו חילופי גרסאות שהובאו בדפוסים מאוחרים יותר, ממהדורת מוסקאטו ואילך. בהערות לכל הטורים העירוני רק על שינויים שיש בהם חשיבות מה. לבסוף חובתי להזהיר את הקורא, שרוב החומר המובא במאמר זה ובנספחים מיוסד על רשימות נושנות שלי, שלא היה סיפק בידי לבדוקן מחדש.

נספח א

חילופי גרסאות אופייניים בין כ"י מ וב ממאמר א כג – מא	א כג 19, תתאר: מ תספר
א לח 1021 מעלת: ב מדרגת	כד 19 בתארים: מ בספורים
לט 1121 תפריד את בעליה: מ	
הנסדרת מחברתה	
1221 הדומם: מ המוצק	כו 19 הסגולה: ב הזכים
1321 ברבומעט: מ ברבוא במיעוט	כח 19 מתהפך: ב מתגוון
מא 1921 יחלש: ב יכלה (צ"ל יבלה)	כט 19 שאפרש: מ שאבאר
וכאשר: ב עד כאשר	לה 21–6 מכל החיים: מ מן החיים
2021 ושעה: מ ועת	21, ונמוסים: מ וחוקים
2221 בעצמה: ב בעצם	לז 21, מדרגה: מ מעלה

נספח ב

מתוך מאמר ה סימן יב

נוסח ש'
 והשכל ואם תראה פעולתו
 בזמן בהרכבת
 ההקשים בהסתכלות והתבונה
 הנה הגעתו התולדה לא
 תתלה בזמן
 אבל עצמות השכל מסולק מהזמן
 והנפש המדברת כשהוקבלה
 על החכמות נקראת פעולתה
 שכל עיוני וכשהוקבלה
 על אונס ונצוח הכחות הבהמיות
 נקראת פעולתה הנהגה ונקראת
 שכל מעשי וכבר יצליח הכח
 הדברי בקצת האנשים
 מההתדבקות
 בשכל הכללי במה שירוממהו
 מעשיית ההקש והעצה
 ויסור
 מעליו הטורח בהשגחה והנבואה
 ותקרא סגולתה זאת קדושה
 ותקרא
 רוח מקדש וממופת עצמיות
 הנפש ושהיא אינה גשם
 ולא מקרה
 שהיא צורת הגשם לא תתחלק

319
 9 והשכל ואע"פ שנראה מעשהו
 בזמן בהרכבת
 10 ההקשות בעיון ובמחשבה
 הבנתו לתולדתו איננה
 נתלית² בזמן
 11 אך עצם השכל מרומם מן הזמן³
 והנפש הדברנית כשהיא
 מקבילה
 12 אל החכמות יקרא פעלה שכל
 עיוני וכאשר היא מקבילה
 13 לגבור הכחות הבהמיים יקרא
 פעלה הנהגה ויקרא
 14 שכל מעשי והכח המדבר יצליח⁴
 בקצת בני אדם מהדבקו
 15 בשכל הכללי במה שירוממהו
 מהשתמש בהקשה והעיון
 ויסתלק
 16 מעליו הטורח בלמוד ובנבואה
 ויקרא כחו זה קדושה ויקרא
 17 רוח הקדש וממופת עצמיות
 הנפש ושהיא אינה גוף ולא מקרה
 18 ושהיא צורת הגוף⁵ איננה⁶

1. לתולדת: כן ד"ר ול (אך שם נוספה
 וי"ו בין השיטים). לתולדות מ.

2. כן ל. נראית מ.

3. מהזמן מ.

4. מצליח מ, ואולי גרסה זו עיקר.

5. ושהיא צורת הגוף: חסר מ. נראה

שצ"ל שהיא. 6. שאיננה מ.

נספח ב

מתוך מאמר ה סימן יב

319 נוסח הדפוס הראשון

והשכל ואעפ"י שנראה מעשהו בזמן 9
בהרכבת

ההקשו בעיון ובמחשבה חבנתו 10
לתולדתו בזמן

אך עצם השכל מרומם מהזמן והנפש 11
המדברת כשהיא מקבילה

אל החכמות נקראת פעולתה שכל 12
עיוני וכאשר היא מקבילה

לגבורת הכחות הבהמיים נקראת 13
פעולתה הנהגה ונקראת

שכל מעשי וכבר יצליח הכח הדברי 14
בקצת האנשים מההתדבקו (!) 3

בשכל הכללי במה שירופממו 15
מהשתמש בהקשה והעיון ויסור

מעליו הטורח בלמוד בנבואה (!) 16
ותקרא סגולתה זאת קדושה ותקרא

רוח הקדש וממופתי עצמיות הנפש 17
שהיא איננה גשם ולא מקרה

וכשהיא 4 צורת הגשם לא תתחלק 18

1. כאן חסרות שתי מלים, בח"ג הושלם
"איננה (או: אינה) נחלית", כנוסח ח'.
2. בח"ג לנצח, ועיין נוסח ש'.
3. "מההתדבקו" בא בלי ספק במקום
"מההתדבקות", נוסח ש', כמו למעלה (ש' 16)
"ההקשו" במקום "החקשות" ואך הנקודה על האות
האחרונה חסרה. הדפוסים המאוחרים: מההתדבקו.
4. שהיא — וכשהיא (אפשר לקרוא גם

הנוסח הערבי

ואלעקל ואן טהר פעלה בזמאן פי
תרכיב

אלקיאסאת באלרויה^ו ואלפכרה^ו פאן
תחצילה לנתיגה^ו לא יתעלק בזמאן

בל דאת אלעקל מרפ^ע ען אלזמאן
ואלנפס אלגאטקה^ו דאא אקבלת

עלי אלעלום סמי^ו פעלהא עקלא
נטריא ודאא אקבלת

עלי קהר אלקוי אלבהימיה^ו סמי^ו
פעלהא סיאסה^ו וסמי^ו

עקלא עמליא וקד תסעד אלקה^ו
אלנטקיה^ו פי בעץ אלנאס מן
אלאתצאל

באלעקל אלכרי^ו במא ינוהא ען
אסתעמאל אלקיאס ואלרויה^ו ותכפיו

אלמונה^ו באלאלהאם ואלוחי ותסמי^ו
כאצתהא^ו הדה [ת]קדיסא² פתסמי^ו

רוחא מקרסא^ו ומן בראהין גוהריה^ו
אלנפס ואנהא ליס גסמא ולא ערצא

אנהא^ו צורה^ו אלגסם לא תתקסם

1. ותכסי: כך, כנראה, יש לקרוא (כ"י
ותכסי, חירשפולר, בלי הערה, ויכסי,
גולדציהר ויכסי).
2. קדיסא כ"י, הגיה גולדציהר.

נוסח ת'

נחלקת בעצמה כהתחלקות

הגוף

19 ולא במקרה כהתחלקות המקרה

בהתחלקות נושא⁷ כי המראה

והריח

20 והטעם והחום וחקור מתחלקים

בהתחלקות נושאם אע"פ

שאינם

21 נחלקים⁸ בעצמם והצורה

השכלייה איננה כי אם

המושכל

22 ותמושכל מהאדם על הדמיון לא

יקבל החלוק כי אין מצטייר

חצי

23 אדם ולא חלק מאדם אדם כאשר

יצטייר⁹ חלק מן הגוף גוף

וחלק

24 מן המראה מראה וכן המראה

והגוף מצד שהם מושכלים¹⁰

לא יצטייר

25 בהם חלוק¹¹ חצי מראה¹² וחצי

גוף מושכל כאשר נאמר חצי

26 הגוף ההוא מוחש וחצי המראה

הנושא עליו הנרמז ולא יאמר

27 חצי הנפש הדברנית אשר

בראובן¹³ כאשר נאמר חצי

גופו מפני

7. ינשאו ל.

8. מתחלקים מ. 9. יצטיירו מ.

0. שהם מתחלקים אינם מושכלים מ.

11. כאן (כמו בנוסח ד"ר) חסרות 2-8 מלים.

12. חסר, מושכלי.

13. ברא באדם וכן (!) מ.

נוסח ש'

בעצמותה כהתחלק הגשם

ולא במקרה כהחלק המקרה בהחלק

נושאו כי הגוון והריח

והטעם והחמימות והקרירות

כבר יתחלקו בהחלק נושאם

ואם לא

יתחלקו בעצמותם והצורה

השכלית אמנם היא המושכל

והמושכל מהאדם דרך משל לא

יקבל החלוקה אחר שלא

יצוייר חצי

אדם ולא חלק מאדם אדם כמו

שיצוייר חלק מהגשם גשם

וחלק

מהגוון גוון וכן הגוון והגשם

מצד ששניהם מושכלים לא

תצוייר

בהם החלוקה הנה לא נאמר

חצי גוון מושכל וחצי גשם

מושכל כמו שנאמר חצי

הגשם ההוא מוחש וחצי הגוון הנושא

עליו הרמז אליו ולא יאמר

חצי נפש המדברת אשר בזיד

כמו שנאמר חצי גופו אחר

הנוסח הערבי בדאתהא כתקסים אלגסם

ולא באלערץ כתקסים אלערץ בתקסם³
חאמלה פאן אללון ואלראיחה

ואלטעם ואלחראר⁴ ואלברודה קד
תתקסם [בתקסם]³ חאמלהא ואן לם

תתקסם בדאתהא ואלצורה אלעקליה⁵
אנמא הי אלמעקול

ואלמעקול מן אלאנסאן מתלא לא
יקבל אלקסמה אד לא יתצור נצף

אנסאן ולא גז מן אנסאן אנסאנא
כמא יתצור גז⁴ מן אלגסם גסמא וגז

מן אללון לונא וכדלך אללון ואלגסם
מן חית המא מעקלאן פלא יתצור

פיהמא קסמה פלא נקול⁵ נצף לון
מעקול ונצף גסם מעקול כמא
נקול נצף

דאך אלגסם מחסוס ונצף אללון
אלחממול עליה אלמשאר אליה
ולא יקאל

נצף אלנפס אלנאטקה אלתי פי זיד
כמא נקול נצף בדנה אד

נוסח הדפוס הראשון בעצמותה כהחלק⁵ הגשם

ולא במקרה כהחלק המקרה בהחלק 19
נושאו כי המראה והריח

והטעם והחמימות והקיריות כבר 20
יתחלקו בהחלק נושאם ואם לא

יתחלקו בעצמותם והצורה השכלית 21
איננה כי אם המושכל

והמושכל מאדם דרך משל לא יקבל 22
החלוקה כי לא יצוייר חצי

אדם ולא חלק מהאדם אדם כמו 23
שיצוייר חלק מהגשם גשם וחלק

מהגוון גוון וכן הגוון והגשם מצד 24
שהם מושכלים לא יצטייר

בהם חלוק חצי⁶ גשם מושכל כמו 25
שנאמר חצי

הגשם ההוא מוחש וחצי גוון הנשוא 26
עליו הרמזו אליו. ולא יאמר

חצי נפש המדברת אשר בראובן כמו 27
שנאמר חצי גופו אחר

3. ובשהיא³): ח"ג ושאיןנה גשם ולא מקרה שהוא.

5. או: בהחלק (האות הראשונה איננה

ברורה בדפוס). ומכאן ח"ג.

6. כאן חשמה, מושלמת רק באופן חלקי

בח"ג: חצי גוון וחצי גשם מושכל.

3. חסר בכ"י, השלים הירשפלד.

4. תתצור גזא כ"י (גרסה אפשרית).

5. כן כ"י, כפי שחגיה כבר גולדציהר.

הירשפלד יקול.

נוסח ת'

28 שאינה ניכרת ולא נגבלת
בפאה מן הפאות ואין רומזין

אליה וכיון

1 שאיננה גוף ולא מקרה עומד

בגוף חונה בו כבר נראית¹⁴

מציאותה

2 במה שיצא שיהיה¹⁵ ממנה

מהפעלים ולא נשאר אלא

שתהיה עצם עומד

3 בעצמו מסופר במדות המלאכים

והעצמים האלהיים

נוסח ש'

שלא תוכר ולא תוגבל בצד מן

הצדדים ולא יורמז אליה

הנה אם כן

לא היתה גשם ולא מקרים²

עומדים בגשם חלים [בו]³

וכבר יגלה מציאותה

במה שיגיע ממנה מהפעולות

הנה לא נשאר אלא שתהיה

עצם עומד

בעצמות [ו] מתואר בתארי

המלאכים והעצמים האלהיים

14. נראית: נראה ל.

15. שיצא שיהיה: תרגום כפול למלת

„יצדר“. שני התרגומים יכולים להיות של

ריא"ת, ר' למשל מהד' הירשפלד עמ' 811 שו

17 (שם נוסח ת' לדברים היוצאים מחתחלה).

שו' 18 (שיוצא מהתחלה = נוסח ת') וכנגד זה

שם שו' 24 (אינה הוה = נוסח ת'). — בשתי

השורות האחרונות לא רשמתי גרסת ל.

2. „מקרים“ בא במספר רבים גם בכ"י

המקור, אבל התואר בא שם ביחיד, בניגוד

לכללי הדקדוק (= „עומד“, לא = „עומדים“).

3. „בו“ חסר בכ"י ב, בלי ספק רק

בשעור סופר.

הנוסח הערבי

לא תתמיו^ו ולא תתחיו^ו בנה^ה מן
אלגהאת ולא ישאר אליהא פאדא

לם תכן גסמא ולא ערצא^ו קאימא
באלגסם חאלא^ו פיה סקר טהר
וגודחא

במא^ו יצדר ענהא מן אלאפעאל פלם
יבק אלא אן תכון גוהרא קאימא

בדאתה מתצפא בצפאת^ו אלמלאיכה^ו
ואלגואהר אלאלאהיה^ו

נוסח הדפוס הראשון

שלא תוכר ולא תוגבל מצד מהצדדים²⁸
ולא יורמו אליה. וכיון

321
שאיננה גשם ולא מקרה עומד בגשם¹
חונה בו כבר נראה מציאותה

במה שיצא ממנה מהפעולות ולא²
נשאר אלא שתהיה עצם עומד

בעצמותו^ו מחואר בתארי המלאכים³
והעצמים האלקיים

6. אעראצא כ"י. וכן גרס ש'.

7. כן כ"י, חירשפלד למא.

8. בצפא כ"י.

7. ח"ג בעצמו.

משהו על יסודות עבריים ב"לשון תרגום"

חקירת החומר העברי, שבו השתמשו יהודים בכל הדורות ובכל הגלויות, בשעה שנעשו לשונות העמים שבתוכם גרו לשפת הדיבור שלהם או גם לשפה שכתבו בה, חשובה לא רק מפאת חקירת הלשון וההגייה. היא פותחת סתח להכיר את חיי הדת, את דרגת התרבות-היהודית של יהודים במדינות השונות, את מצבם הכלכלי ואף גם את מצבם כיהודים בגלויות השונות. אפילו השמות הפרטיים, לפי שכבותיהם בגלויות שונות ולפי תהליך שינוי השמות לשמות זרים, שאולים מן העמים שבתוכם גרו, אם בתרגום השם מעברית לשפת העמים שבתוכם גרו ואם בקבלת שמות לועזים גמורים, ותורה בהם להכרת שבטי היהודים חשונים בתקופות שונות¹. תהליך זה עובר כחוט הסיקרא בכל הדורות למן גלות בבל ופרס ועד גלות יון ורומא. בולט הוא בגלויות ארצות המזרח כמו בגלויות אירופה המערבית והמזרחית. ביטוי לכך מן הצד השולל ניתן בדברי חכמים, ששיבחו את גלות מצרים, שלא שינו לשונם ושמותיהם². בחומר העברי, שנשמר בלשונות זרות שדיברו בהן יהודים, יש להבחין שלושה סוגים:

א) חומר עברי, שנשמר בלימוד התורה לגדולים וקטנים — תנ"ך, משנה, תלמוד מדרש והלכה. מטבע הדבר הוא, שנשמרו בלימוד זה יסודות עבריים, אם מפאת זה שמושגים יהודיים טיפוסיים הם, שלא ניתנו להיתרגם לשפה לשפה אחרת, ואם מפאת זה שהעוסקים בחזרה לא ידעו לתרגם כמה מושגים מחוסר ידיעתם בלשונות העמים שבהן דיברו, או שהאנשים שאותם לימדו, תלמידים והמונים, לא נזקקו ללשון העמים במידה שהיו המושגים בלשון העמים נהירים להם. דוגמה לכך הם שמות חיות, צמחים ואבנים טובות.

ב) חומר עברי, שנשמר ב"שירים", אם שירים שבעל-פה ואם שבכתב, שענינם יהודי, שירי תפלה והימונים וגם שירים אפיים, העוסקים בנושאים יהודים, ואפילו שירי-עם רגילים.

ג) מטבע הדברים הוא, שה"דרשה", שהחכם דורש בבית-הכנסת, שמרה הרבה על אידיומים עבריים ואף גם על ציטטות עבריות שלמות. לא רק פסוקים מן התנ"ך ומאמרי חז"ל נעשו על ידי כך לקניין הרבים, אלא גם "פתיגים" ו"מכתמים" — מרוב שמיעת ההמונים אותם מפי החכמים נעשו לקניין הכלל. ואולם גם בשפת הדיבור היום-יומית נשמרו יסודות עבריים. חומר עברי זה שנשמר אפשר לחלקו גם הוא לסוגים שונים: א) ענייני אמונה ודת;

1. מאמר קצר, שמות-עצם פרטיים כראי למצב היהודים במאה האחרונה בסוריה" כתבתי

ב"הר המזרח" כרך ג, גיליון לב, עמוד 6.

2. ויקרא רבא לב, שיר-השירים רבה ד. פסקה המתחילה גן-נעול.

ב) ענייני סגולה ולחש; ג) ענייני משפחה ועדה; ד) ענייני משא-ומתן ומסחר (היהודים שמרו בזה במידת-מה לשון סתרים ביניהם לבין-עצמם, מעין סוד מסחרי); ה) עניינים חנוניים ביחס אל הגויים שבתוכם גרו, ו) מלות קשר ויחס, שנשמרו כמעט באותה מידה בכל הדיאלקטים, אם בלשונות המזרח ואם בלשונות המערב. קשה לקבוע מה טעם נשמר חומר זה, תדבק של הלשון העברית, בכל הדיאלקטים. האומנם עדות היא זו, שכל היהודים דיברו בלשון עברית, ודבק לשוני זה נשמר, מטבע הדיבור, בכל הדיאלקטים השונים?

ב

ברשימה זו מתכוון אני לעמוד בסקירה ראשונה, כוללת, על טיב יסודות חשפה העברית, שנשמרו בדיאלקט הארמי, שפת-דיבורם של יהודי כורדיסטאן. דיאלקט שהם מכנים אותו, לשון תרגום*. דיאלקט זה מתפצל שוב לדיאלקטים שונים, לפי המקורות השונים, מקום מגוריהם של דוברי, לשון התרגום — בבבל, בפרס ובתורכיה בואכה גבולות רוסיה¹.

החומר הנתון ברשותי ושמתוכו אביא את הדוגמאות הוא:

א) תרגומי תנ"ך: 1) תרגום ספרי תנ"ך לפי מסורת יהודי זאכו ועמידה²; 2) תנ"ך תרגום אורמיה³; 3) תרגום תורה ממחוז ארביל⁴; 4) נביאים אחרונים, תחלים ומשלי ואיוב נוסח רוונדוז⁵.

ב) שירים אפיים, מיוסדים על סיפורי התנ"ך, ומספר הימנונים, ברובם ממחוז עמידה וזאכו ומיעוטם ממחוזות אחרים⁶.

ג) פתגמים⁷ סיפורי עם ואגדות⁸, החומר העברי בפתגמים ובסיפורי

1. שינוי יסודי יש בין הדיאלקט של אורמיה, בגבולות שליטת הלשון הפרסית, ובין של "זאכו", בגבולות עיראק, בתוך ביניהם עומד זה שמדברים בין יהודי ארביל, רוונדוז וסביבותיהם. ואולם גם בתוך גבולות אלה, יש גוונים וגוונים-גוונים, ואפילו בין עמידה ובין זאכו יש שינויים קלים.

2. חמישה חומשי תורה, נביאים ראשונים, חמש המגילות וספר איוב תרגם בשבילי חכם אליהו אברהם דהוכי, המכונה אבו-עבדאללה, נוסח זאכו, וליו באו שינויי נוסחאות מאת חכם אליהו מזרחי מעמידה וחכם יוסף עלואן, אחיו של חכם ישי עלואן. רבה של זאכו בדור הקודם. 3. תרגמו לי חכם ישי מאורמיה, חזן ומלמד תשב"ר של עדת אורמיה בירושלים, בקי נפלא בתנ"ך העברי, והתרגום הוא התרגום שהיה מורה לתלמידיו, תרגם את התנ"ך כולו, עשרים וארבעה הספרים.

4. תרגם לי חכם יצחק נוח, מן העולים בעליות האחרונות מכורדיסטאן, חכם ורב לעדהו.

5. תרגם חכם ששון ברזאני, רבה של כברי, היום בישראל.

6. העלים על הכתב בשבילי חכמים וחזנים שונים מכורדיסטאן, ובייחוד חכם זכריה מזאכו, חזן ומלמד, החי בירושלים זה עשרות בשנים. השירים עומדים להופיע בקרוב בספר בשם "שירת זאכו" בהוצאת "מוסד ביאליק". שיר אחד "סיפור דוד וגלית נדפס ב"ציון" ספר רביעי (ירושלים תר"ץ), עמ' 100—110; וכן תפסיר, המלך בלשון כורדים, פיוט לריה ("ציון", ידיעות חברה לאי ליטוריה ואנתוגרפיה כרך א, גיל א); "משה ובתיה בת פרעה" ("עדות" שנה א, חוברת א, עמוד 44—55).

7. ספר פתגמים בלשון תרגום שאספתי בכתביד אצלי, חלק נדפס ב"רשומות", סדרה חדשה

כרך א, 207—215; כרך ב, 200—214

8. בכתביד שנעשו בשבילי ע"י חכמים כורדיים שונים.

העם יוכל להימנות עם החומר העברי השגור בפי יהודי כורדיסחאן בשיחתם יום יום.

ג

כפי שאמרתי איני מתכוון לנתח את כל החומר שברשותי, ועל אחת כמה וכמה שאיני יכול לתת כאן רשימה שלמה של המלים העבריות והציטטות העבריות. אלה יתפסו חוברת שלמה. אסתפק לציין קווים כוללים אחדים, המציינים את דרך השימוש בעברית בלשון התרגום.

א) בתרגום התנ"ך יש שהמתרגם, מתרגם מלה בלתי שכיחה שבתנ"ך במלה עברית. הרגילה בשימוש הדיבור בלשון התרגום והמובנה לתלמיד ולהמון: לקח הוא מתרגם "חורה" (משלי א, ה, תרגום רוונדוז); תבל — "עולם" (שם ט, ט); משל ומליצה — "משל ונמשל" (שם א, ט); תושיה — "תורה" (שם ג, כא); עם נקר תתקבר — "גלית" (עם) חסיד, חסיד כדור" (היה) (תהלים יח, כו, תרגום רוונדוז); נגב — "דרום" (תרגום אורמיה, ברא' יב, ט ועוד); נגבה תימנה — "דרום תימנא" (שם, שמות כו, יח); תימנה — "אלדרום" (שם, במדבר ב, י); פתילים בסיפור יהודה ותמר — "טלית", לפי המדרש (ברא' לח, יח, כה); קטופות — "לתפילין" (שמות יג, טו; דברים ו, ח; יא, יח); קאספסוף — "ערב רב", על פי המדרש (במדבר יא, ד); קדים — "מנחם" (שם, בראשית מא, ו, כז).

ב) יש לציין, שיש גם דוגמאות שהמלה הזרה מבוארת על-ידי מלה עברית המובנה, כנראה, יותר לשומע, או שהיא מצורפת אליה: פקיר (פקיר) יפני (یعني — הכוונה) עני (פתגמים); קרני וכבוד דידיה (قدر מבואר על ידי "כבוד" העברי, המצורף אליו) (פתגמים); רוקסת (رحمة) ורשות (המלה הערבית מבוארת על-ידי צירוף מלה עברית, וקרעו וסלקו) (עברית ותרגום ארמי לצדה, אגדות ישנים לחכם ששון ברזאני); קחש כינא (עברית ותרגום מצורפים יחד) (שם).

ג) בתרגום התנ"ך יש שימוש כפול למלה אחת, גם במלה העברית וגם במלה ארמית. והרי דוגמאות:

1) פתילים שהוכרנו בא פעם גם בשם העברי "פתילים" (שמות לט, ג — וקצץ פתילים, פתילי מתכת, זהב), כנגד זה פתיל תכלת — פתולתא (שמות לט, כא) או פתולייאתית (שם שם, לא), פתולתית (שם כה, לו) וגם שיפולית (שם שם, כח). כאן דוגמה ל"מסורת" של "תרגום", שחכם ישי היה מדייק בה כפי ששמע מרביתו ולימד לתלמידיו.

2) רוחות העולם נשמרו בדרך כלל בשמותיהם העבריים: מזרח, מערב, צפון, דרום, גם "קדים" בא הרבה כנגד המלה העברית קדים. ואולם יש גם "זאנג-קדים" (שם בראשית מא, כב); וכן פעם "למערב-מוקרב" (דברים לג, כג). 3) נשיאים בא בדרך כלל בצורה העברית "נשיאים", ואולם נמצא גם בתרגום "רינאני" — הנשיאים בעדה (שמות לד, לא). כנראה שהתפיסה כאן היא לא "נשיאי השבטים", אלא הגדולים שבעדה. ואולם במושג זה משתמשים בסיפורים גם לנשיאים, "נשיאי" הגויים: "נשיאים די מישוןמאגי" (של המוסלמים) (סיפורי אבו עבד-אללה).

- (4) תִּנְה, הבא תמיד בצורתו העברית, כשהכוונה היא לתורה כולה, בא בתרגום וְצִיַּת (وصی) בערבית, כשהכוונה למצוות מיוחדות, לדוגמה תורת הקרבנות: "התורה לעולה ולמנחה וכו'" (ויקרא ז, לו).
- (5) שִׁיָּה נשמרה בדרך כלל, ואולם לצדה נמצא גם פּוּצְאָנִי (תרגום אורמית, שמות טו, א; במדבר כא, יז; דברים לא, כא, ל).
- (6) "סלע" (דבר' לב, יג) בא גם "קאטְאָא" או "קאטְאָא" בארמית (במדבר כ, ח, י—יא); וכן "צור" בעברית (דבר' לב, יג), ובארמית קטְאָא (שמות לג, כ, כב).
- (7) מְזִבָּה העברי הוא הרגיל, ואולם נמצא גם "מִצְבָּח" (ויקרא טו, יג). גם הצורה קָדֵש באה בעברית (שמות יב, יד, טז ועוד) לא רק בצירוף, קָדֵש הקְדָּשִׁים" (במדבר יח, י), ולצדו גם "מִקְדָּשָׁא" (ויקרא כב, יד ועוד). יותר בא "מִקְדָּש" בעברית (לדוגמה שמות כה, ח; ויקרא כא, יב; במדבר י, כא) ועם זה ארמית "מִקְדָּשָׁא" (שמות טו, יב, יג).
- (8) אֶפֶלֹ "תרומה", לכאורה מונח קבוע, בא לא רק בצורה העברית תְּרוּמָה או "תְּרוּמָא", אלא גם בארמית "פְּרָשְׁתָּא" (שמות כה, א, ב, ג; כט, כב, לה; כד), כשהמדובר הוא לא בתרומת גורן ויקב, אלא בתרומה למשכן.
- (9) פֶּהֶן בא תמיד בצורה העברית, ואולם כשמדובר הוא בכהני עכו"ם, נאמר "כְּשִׁיש" (קשיש) או רבים "כְּשִׁישִׁי" (בראשית מז, כב, כג; שמות ב, טז; יח, א), ועם זה יצוין שבסיפור עממי מכונה האֶמָּא או ה"מִהְדִּי" המוסלמי "חֶן דוֹהֶן" — "החזן שלהם", היינו של המוסלמים (סיפורי אבו־עבדאללה).
- (10) "שְׁלָמִים", קרבן שְׁלָמִים, בא גם בתרגום שְׁלִמִיתָא (ויקרא ד, לא; ז, ט; במדבר כט, לט).
- (11) "שֶׁפֶת", בא גם הרבה בצורה הארמית "שְׁכְתָא" (שמות לה, ג; במדבר כה, ט; דברים ה, יב).
- (12) "שֶׁם" בא בצורתו העברית, בייחוד כשמדובר על שם אלהים (ויקרא כה, ו, יא), ואולם גם בארמית "שִׁמָּא" (דברים כה, ז).
- (13) הִיכָל בא בעברית: "הִיכָל קְדִישׁ לֹדֶן" — היכל קדש (תהלים ה, ח, תרגום רוונדוז ז), ואולם גם "קִסְתָּה" (نصر) קְדִישׁוֹלִיו — הִיכָל קְדִישׁ (שם יא, ד), ואפילו הִיכָל מֶלֶךְ נמצא "הִיכָל שוֹלֶקֶן בְּבִלִי" (מלכים ב, כ, יח, תרגום אורמית).
- (14) לִצֵּד "חֲרָם" העברי (לדוגמה דב' יג, יח) בא "חֲרָאמָא" (דברים ז, כו; במדבר יח, יד).
- (15) "חֶן" בצורה העברית (שם שמות ג, כא; יב, לו) ולצדו "חִסְנִין" (حسن) (בראשית ו, ח; יח, יג; לט, כא; שמות לב, ה).
- (16) שְׁמִים בא תמיד בצורה הארמית "שִׁמִּי", ואולם פעם נמצא גם "שִׁמִּים" (דבר' כט, יט).
- (17) שֶׁרֶץ על־פִּי־הָרֹב בצורה העברית, ואולם פעמים מספר, גִּרְנָא (ויקרא יא, מב).

11. גם רב סעדיה גאון לא נרתע להשתמש במוסלמים כ-אֶמָּאם "כסול" לנביאי ישראל, לְקַבְלָהּ לציין צד דרום (ראה מאמרי, הקדמות רס"ג כמכוא לתנ"ך, ספר רב סעדיה גאון, בעברית חרב י"ל פישמן, עמוד שצו—שצו).

ד) עניין מיוחד הוא בשמות מקומות ועמים, היות וצמחים ואבנים טובות. בדרך כלל באים אלה בשם העברי, ואולם יש שמות יחידים הבאים גם בתרגום. עניין זה מלמדנו מצד אחד על ידיעת השבט היהודי הזה ועל תפיסתו בעניינים אלה. והרי דוגמאות משמות עמים ומקומות:

(1) קָתִים בא בתרגום „יוֹנָאן“ (יוֹנָאן) (במד' כד, תרגום אורמיה).
 (2) בְּשָׁדִים — „דִּי־קִנְאָיִי“ גם בסיפורים וגם בתרגום אורמיה (לחנ'ך).
 (3) מֶצֶר (מֶצֶר) — תרגום של מְצָרִים (תרגום אורמיה, יחזקאל כט, ב, דבחי"ב א, ח).

(4) קָבֵל — „בְּנָדָד“ תרגום אורמיה, יחזקאל כט, יח).
 (5) השם בְּשָׁן = זֹנָן (שם במד' ב, לג, לג, ז; דברים א, ד; ג, א, כט, ו; לג, כב).

(6) גם השם מְגִלָּל נמצא פעם בתרגום „קֶצְרָא“ (שם, שמות, יד, ב).
 שמות העוספות באים ברובם הגדול בשם העברי. ואולם יחידים תורגמו לארמית:

(1) שָׁלוּ — קֶטְאָה (שמו טז, כג) וברבים קֶטְאִי (במדבר א, לב, אורמיה), ובמקום אחר „בִּי־לְרִנְיָא בִּי־לְרִנְיָא“ (שם במדבר יא, לא, לב).
 (2) פָּרָס — קֶלְנָא (ויקרא יא, יב; דברים יד, יב). קָצֶת—גִּוְרָא (שם יד, יז).
 (3) שִׁאֲפִיָּה = עֶטְלָף (ויקרא יא, יט) מן הבשמים בא קָה בשם ארמי עברי קְצִיעָה (שמות ז, כד). וכן לוֹט שֶׁה בְּלוֹט (ברא' מג, יא; לו, כה).
 מן האבנים הטובות, בא בְּרִקְתָּ בתרגום „שְׁרִגְגָּה“ (שמות כה, יז). ביחזקאל כה, יג באות כל האבנים בתרגום מלבד שְׁהָם ויִשְׁפָּה.

ד

עניין מיוחד הן צורות דקדוקיות ארמיות, שהורכבו במלים עבריות.

א) צורת הנקבה באה לעתים בצורת נקבה ארמית. קֶלְהָ — סִלְלָתָא (ויקרא כא, ז, יד). כנגד זה נשמרה הרבה הצורה העברית בזכר ובנקבה — קָדַשׁ — קָדִישׁ; קָדִישׁא קָדִישָׁה (דברים כג, יח); וכן זֹנָה. גם שמות כמו קֶהַל (שמות יב, ו). רָגַע (במדבר טז, יז). שֹׁלֶטֶן (תמיד) נשמרו בצורה העברית. כנראה להיות שמות אלה הרבה בשימוש הלשון בצורתם העברית.

ב) בצורות הרבים מכריעה הצורה הארמית, ואולם בשמות המשמשים כמונח מיוחד ומושג מוגדר נשמרה גם הצורה העברית: צְדִיקִים, צִדְקוֹת, קְעוּדוֹת, סְטִנּוֹת. טַעֲנוֹת. בשמות אחרים משמשות שתי הצורות, הארמית והעברית: סְכָמִים, סְכָמָה, רִשְׁעִים, רִשְׁעָה.

בשמות — רגילים פחות — בא הריבוי הארמי: צָנוּם — „עֲנִיָּה“ (תרגום רווגדו, משלי ג, לד); חֲבוּלוֹת — „תְּחַבּוּלָה“ (שם א, ב); מְנַחֲחוֹת — „מְנַחֲחִי“.

תופעה מיוחדת הוא, שהרכיבו את צורת הריבוי הארמי על צורת הרבים העברי: פְּתָנִים — „פְּתָנִי“ (תרגום אורמיה, מלכים ב כג, ב, ד).

ג) בסמיכות באה תמיד הצורה הארמית סְכָמִי — „סְכָמָה“, מְצוֹת —

1. „זִנְהָה“ בא בעברית — יִזְנָה, יִזְנָא, כנראה לרגילות השם בדיבור, לחשיבות היונה כסמל לישראל. צִפּוֹר בא בדרך כלל בתרגום „צִפְּרָה“. ואולם ה„צפור“ בברית בין הבתרים בא במלה העברית „צִפּוֹר“ (בראשית טו, י).

מְצֹנָתָה, צֹנֹת — צֹנָת, שְׁכָטִי — שְׁכָטָה, תֹרֶת — תֹרָעָה, לִהְיִי — לִהְיִימָה (תרגום אורמית, מלכים ב כג, ט), גְּזֹרוֹת — גְּזִירָה (בנפרד בארבים העברי גְּזִירָה), זְקִינִי — זְקִינִים בנפרד — בא בסמיכות, זְקִנָה.

ד) כינויי הקניין המצורפים לשמות באים בדיאלקט אורמית — רוונדו בצורות לשון התרגום: צָתו — צָקָם; מְהָגו — מְהָגָם; מְצֹנָב — מְצֹנָבו; מְצֹנָי — מְצֹנָי; תֹרָאי — תֹרָתי; שְׁקָצֶהוּ — שְׁקָצִיָהם (דבר' כט, טז); תְּלִמִּידוֹ — תְּלִמִּידוֹ; תְּסִידוֹ — תְּסִידוֹ (משלי ב, ח, תרגום רוונדו); נְמִקְסִי — ותקופותו (תהלים יט, ז). באשר לדיאלקט זאכו אין הדבר ניכר, מאחרי שכינויי חקנין באים במלה נוספת דִיד על השם, והכינוי הארמי מצטרף למלה זו.

ואולם יש בדרך הדיבור שנשמר כינוי הקניין העברי, בִית־תְּפִלֹתָם. בִית תְּפִלֹתָם (של גויים) שְׁנָתו (אגדות) כנראה כשמדברים על גויים.

ה) פעלים שמקורם עברי באים בבניין, בגוף ובזמן בצורה ארמית — מְנַהֵג שנהגו גם בדיאלקטים אשכנזים בפעלים עברים — תְּרַעִיתוֹן — תְּרַעִי (במד' ו, ח, ט); תְּקַעִי — תִקְעו (במדבר י, ג); שְׁאֲמִיטִי — יְשַׁמֵּט (שְׁמִיטָה, דבר' טו, ב); שְׁקָסִיתִין — תִשְׁקֻצו (דברים ז, כה); מִיִּתְּלִי — יִתְּלֵל (במד' י, ג); גִּיִּתְּלִי — מִחְלָה (ויקרא כא, ט); מִיִּתְּלִי — יִתְּלֵל (שם שם, ד). מִיִּתְּלִי — שְׁמִי (יב, כו). ואולם במונחים קבועים שמרו על השם העברי בצורתו וחוספו פעל: יִלְיוֹ טַעֲנֹת — טַעֲנו טַעֲנֹת; עָקַד — עָקַדָה וְיִדְלִי — עָשָׂה עָקָדָה (אורמית, בר' כב, ט); תְּתַסְּדֵר — תְּסִיד כְּדֹר (רוונדו, תהלים יח, כה); מְחִיָּקָה — תְּכַסֵּג גִּלָּה (עוֹשֶׂה חֶסֶד) (תהלים יט, ח שם). מְחִיָּלָה אוֹתִי — תִמְחַל לִי, תַעֲשֶׂה לִי מְחִילָה (אגדות ישנים); הוֹכִיִם — יְהוֹלִי מוֹסֵר, (שם). עָבַד וְיִלְיִ עֲבֹדָה, — עָשָׂה עֲבֹדָה (אגדות).

ו) תופעה מיוחדת הוא צירוף פעל או שם בלשון תרגום למלה עברית: וְיִתְּנֵלוּ בָטָח — וישבו בטח (אגדות); וְיִלְיִ לְעֹזֵל — הִלֵךְ לְעֹזֵל (שם); וְיִתְּנֵלוּ כְבוֹד — חִלְקו כְבוֹד (שם); הוֹלֵל לִי רְשׁוֹת — תֵן לִי רְשׁוֹת; וְיִתְּנֵלוּ בְּסַחֲיִי נֶפֶשׁ — ויצאו בפחי נפש; וְיִתְּנֵלוּ לִי יְשִׁיבָה תּוֹרָה — והושיב ישיבת תורה (אגדות שם); פּוֹקֵית קִנְיָה — רֹח־קִנְיָה (אורמית במדבר ה 14); בְּלִי נַעַד לְחֻבִּים — ביתו ועד לְחֻבִּים (אגדות).

הערות למילון בן־יהודה *

אות פ' **

עמוד 4803 א ערך פָּאָה הוסף: הבו שלום שוכני פאת־ים, כי עלי נפשי בני המערב יערבו (רמב"ע כ, מה). אכן הציקה עז כאבי לערף על־פאתי פני והיא מורדת (רמב"ע, דמעה, נג, ב). שורה 7 מלמטה, קרא: וכשיהי' העבר מרובע...

עמוד 4803 ב ערך פאה הוסף: "פירוש פיתוח פיאותם" (קרובות לשבועות, אמרות, יניי, זולאי, רפד). ישמעו קינים בפייהם מפאת חרבות מעוניהם ולא יראו (רמב"ע, עד מה, ז, ט).

עמוד 4804 א שורה 12 הוסף: "עיני בנות מערב אל פאתי מזרח" (ריה"ל, דוד בחלוס, זמורה ס"ג, 39). שם, הערה 1, צ"ל: פָּאָתִים (כמו שִׁנְתִּים).

עמוד 4805 א שורה 9 צ"ל: האיש אשר יִשָּׂה.

עמוד 4805 א, ערך פאה, הפעיל, הוסף: "וקבץ נפרדי־שבר לנפשו / והפיץ מחברי־שבר והפָּאָה" (רמב"ע ג, לא). "ימינו כל־פזורי בין תקבץ / ותתברר כל־קבוצי הון להפאות" (רמב"ע ט, יט). "ותעלה שמש עלי־חוג היקר / לקסץ ידי־אפל אשר נָפְאָנו" (רמב"ע טו, יג). "מהם ארח / אלי־ד מזרח / מהם הפָּאָה / לפאת ימה" (רמב"ע קיח, כו).

עמוד 4805 ב ערך ב. פֶּאֹר צ"ל פֶּאֹר (מן "לא תפָּאֵר").

שם: [ואמר הפיטן: ...] צ"ל: שיחררתה מצוען יציאתה לילה לילה מגידים לכן הפאה פרט ולקט פֶּאֹר שכתה ועוללות לך מכבדים (רסע"ג אזהרות, סידור קצה).

עמוד 4806 א ערך א. פָּאָר, פֶּעַל, הוסף: "פארם בהוד עוז תעצומו (יניי, זולאי ק שו' 11). פאר לך מפארת / בת־פוחים מירפדת (יניי, זולאי שכ, שורה 9).

עמוד 4806 ב שם התפעל, הוסף: וממעלה וממטה נתפארתי (יניי, זולאי שה, יב).

עמוד 4806 ב שם פֶּעַל, הוסף: "...קטורתו המפוארת" (יניי, זולאי קיג, אפון עטרת).

עמוד 4807 א שם פֶּעַל, הוסף: "פוארתה ופיארתה ענוים בישע"

* מוקדש לכבוד נשיא האקדמית ללשון העברית הפרופסור רבי נ"ה טור־סיני ליובל השבעים שלו בהערכה.

** הוא החלק שבו התחיל הפרופ' טור־סיני בעריכת המילון. על כרך זה כבר כתבתי פעמיים: א) ח"י סיון תש"ד ב"דבר"; ב) לשוננו כרך י"ד עמ' 50 – 57.

(ינני, זולאי שפה, יח). הפעיל, הוסף: „ולכן שמך בשיר נפאיר“ (ריהל, זמורה ס"ט 518).

עמוד 4809 ערך פָּאָרור, הוסף: גבירים קבצו פארור פניהם / וועם יעטו כלם כשלמה (רמב"ע קיז, כו).

עמוד 4809 ערך פֶּג, הוסף: „הא שיר אבל נטעי אהבים בו ארה / פגי תבואתם אשר חנטו“ (רמב"ע עה, לו).

עמוד 4811 ערך פָּגים הוסף: אם סגום / אם תמים / אם זר / אם זך / (ינני, זולאי קלא 2 מלמטה). ומ"ר: „סגומים אין מעלים“ (ינני, זולאי קסו, 12).

עמוד 4818 שורה 5 [בפגוע] צ"ל בפוגע.

עמוד 4818 ערך פָּגַע, הוסף: „וקרבתי בלי אירא חניתות / ורחקתי והנן בי פגועות“ (ריה"ל ס"ג, 161) (ראה גבעת שאול).

עמוד 4819 [ג] הפגיע בפלונין הוסף: לולא חיותה את חיותי לא אהי / שאל ובמות לבד הפגועתי (רמב"ע קעה, מח).

עמוד 4820 שורה 6 [מפגיעים ודורשים] צ"ל: מפגיעים דורשים.

עמוד 4820 שורה 9 [איבה על מפגיע] צ"ל: איבה וכל מפגיע.

עמוד 4820 סוף ערך פָּגַע, הוסף: „יד בטומאה אם תופגע“ (ינני, זולאי קכד, 11).

עמוד 4820 ערך פָּגַע, הוסף: מ"ר גם פָּגְעוֹת, „יום מוכן היה לסגוע פגעות“ (בליל זה יבכיון, קינ' לליל תיב).

שם, הוסף: אחי חיה לעד ואמ"קרה / פגע אָהי צוא נָאָת אחי" (רמב"ע פו, כב).

עמוד 4822 ערך פָּגַר, פָּעַל, הוסף: ומה מעון בלי שער מסגר / במקבת וגרון לא יפגר (ריה"ל, זמורה ס"ו 342).

עמוד 4823 ערך פָּגַר, הוסף: „שוברו בלי קצבה / ופיגרם על פיגרי גילוליהם ניצבה“ (ינני, זולאי שיד, 10).

עמוד 4823 שורה 14 מלמטה, הוסף: פגרים מתים למו עשית (ינני, זולאי פט, 5).

עמוד 4823 שורה 11 מלמטה: [ונודע] צ"ל וזרע.

עמוד 4823 שורה 10 מלמטה: [אשר זרע ויאסף] צ"ל אשר זרע, יאסף.

עמוד 4823 שורה 9 מלמטה: מראה מקום: (הוא, בשם אל אשר אקרא, שם 202) צ"ל: (בשם אל אשר אמר, רמב"ע רלד, קמו).

עמוד 4823 סוף ערך פָּגַר, הוסף: „עדר־רחקו לבות אחדים נוצרו / כרחוק פגרימו והתאחרו“ (רמב"ע מ, מא). „ישורין עצמות / וסוד תעלמות /

והמה במסגר / פגרים כלאים“ (רמב"ע יב, ד).

עמוד 4824 שורה 13, ערך פָּגַשׁ, בינ' פעול, הוסף: „סגושי ארי ודב“ (רשב"י, הברמן קעא).

עמוד 4824 שורה 23 פָּגַשׁ, נפעל, הוסף: נפגש ב': „הו המיוחד ואני יחידה / נפגשים אחד באחד“ (ינני, זולאי רעת, 4). שם התפעל, הוסף: ענו

איכה כסיל נפגש בכימה / עלי ארץ בלי דרש ומשים (רמב"ע קס, כא). שורה 14 מלמטה, הוסף: הוד הועד ניגשת / ובקול תקע מפגשת / ותרועה מפרשת (ינני, זולאי שכ, 2).

עמוד 4824ב סוף ערך סגש, הוסף: הפעיל: מפגיש = פוגע: וחיו
מפגישין אותן (תנחומא בובר, וישלח ז), כל' פוגעים בהם, ע"ש.

עמוד 4825ב שורה 5 מלמטה, הוסף: פדה = נתן כופר, ואמר המשורר:
אלה קצות דרכי תהלותי אשר / אתם בצבאתם שחקים פדו (רמב"ע, מ, פא).
עמוד 4826ב שורה 14, הוסף: על שלש מצוות / נפדו בזה חג המצות
(יניי, זולאי רסג, 7).

שם ערך פדוי, שורה 5 מלמטה, הוסף: ורום לעד ונפשך היקרה / בנפשי
תחיה מצר פדויה (רמב"ע פא, לג), שורה 4 מלמטה, הוסף: פדויה, בסמ
פדויה: עניה סערה פדויה טוביה (הושענות, אום אני חומה), בסוף ערך
פדוי הוסף: וירא פדויים העולים ביד חזקה (יניי, זולאי ריב, 2 מלמטה).
עמוד 4827א ערך פדות, הוסף: צמיחת פדות עוד בו להיוועד (יניי
זולאי, רסד, 14), שורה 5 מלמטה, הוסף: כפר אני לכפר אשר נפזר עלי /
ראשי ובלחי עדי פָּדוּ. ופדות לנצנים אשר חלפו עלי / מצחי ובהם מחלפותי
ערו (רמב"ע מ, יב).

עמוד 4827ב, הוסף (לפני ערך פדיאה) ערך פְּדִי (ז): ממך טוב לכל
ימצא פדניו (רשב"ג, שלח רוחך, ב"ר, ב, 124).
עמוד 4828ב שורה 10, הוסף: (מהד' אברונין אות פ), שורה 7 מלמטה,
ערך פְּדִי, הוסף: שלש מדות אשר ישרתה / פדיון ושקל ותרומה אשר
הכשרתה (יניי, זולאי שגג, 1) הוסף: קדוש ממוציאי פדיון (יניי, זולאי
שם, 4).

עמוד 4829א שורה 10 מלמטה, ערך פדיון, הוסף: צדקה לחשוב להם /
פדיונם כוננתה עליהם (יניי, זולאי, שנב, 1).

עמוד 4829ב שורה 5 מלמטה, ערך פָּדַע (רשב"ג, אנוסים וענושים, שעה"ש
52), הוסף: (רשב"ג, ב"ר, כ"ב, 82), שם, הוסף: בשמך בטחתי, פודה ופודע
(רשב"ג כ"ב, 194) לו יהיה הדר פני שרים אזי / ידיו לאחי משאול
פדעו (רמב"ע קסח, נט).

עמוד 4380א, הוסף: פדע גבלי מבדיק (סתום) (סידור רסע"ג, תיו),
שורה 17, נפעל נפדע, הוסף: נדיב נודע / מאור נפדע (רשב"ג כ"ג, 48).
עמוד 4830ב שורה 20, ערך פָּדַר, הוסף: בפרים בפדרים בפיתים (יניי,
זולאי קפט, פה).

עמוד 4831א אחרי ערך פָּדַר, הוסף: פָּדַרְנִי, ראה פרדני, ערך פָּה, שיו,
הוסף: גם ליג, ובפת למודה לחרוף רעים (בן־משלי ס, אברמסון) (אולם
ראה שם הערת המהדיר).

עמוד 4832א ערך פָּה שורה 9 מלמטה, הוסף: ובפיותי עמן ישראל
(והערב נא, ברכת השחר).

עמוד 4834 שורה 20, הוסף: בכל־עת ספרו טחר פעליו / בגיל פיות
בני־שכל מלאות (רמב"ע ט, כא), כנסת לפיות / ועל־חם כליות / כפלג בציות /
ומלקוש נשיאים (רמב"ע יב, כז), משכיל זכרו / נמת פיוח / ולכל־עין / אמרו
תאוח (רמב"ע נו, ח).

- עמוד 4835 א שורה 20, הוסף: כסיר-אמר ומשכילים לפניו / לשונותם בפיותם כלואות (רמב"ע ט, יא).
- עמוד 4841 א ערך פה (אות), הוסף: שחורי שערי לבנו, וכסף / זמן קומה אשר היתח כונים / כפה כפוף, וענת הזמן את / שתי רגלי כרגלים לקוים (בן קהלת שסב).
- עמוד 4843 א ערך פוג, שורה 22, הוסף: כי החליקו מדברי פיו עדי / מחאמין בהם לבכות פגו (רמב"ע לג, ב).
- עמוד 4844 א שורה 24, הוסף: וישכו המים, וישכו שהפיג הקב"ה חטתו (תנחומא בובר, נח יב).
- עמוד 4845 א שורה 5, מראה מקום: (כ"י תימני), החלף: (ריה"ל, זמורה סיג 40, 3).
- עמוד 4846 א שורה 19, הוסף: "צרור המור מפיח ריח הירחתי (יניי, זולאי, רעג), שורה 5 מלמטה, הוסף: "שתיל-בשם אשר צמח בגן-אל / יסיחון עד קצה תבל נרדיו" (רמב"ע מה, טו).
- עמוד 4847 א שורה 4, הוסף: "בשמים תפיחנו כי אפס צמת" (סידור רסע"ג רטז, קמח, ב).
- עמוד 4848 א ערך פוף, הוסף: "ירגז לבבי עד-יהי פוך מאפל / נתן ושחם אור יהי לקח" (רמב"ע סד, יא).
- עמוד 4852 א שורה 15 מלמטה [ינון תגבר ומתניו תשנס עדרי... צ"ל עתרי (כ"ר כ"ב, 9), שורה 12 מלמטה, במרה צ"ל במרה.
- עמוד 4853 א ערך פוף, הפיץ, הוסף: או אם זמן בגד חפיצמו בלי חמלה (רמב"ע נו, מא).
- עמוד 4853 א ערך פוף, הוסף: לפני פץ פקת פלילית (יניי, זולאי פה, 16), יועצים חלקות / ופקי חלקלקות (הוא קצא, 6).
- עמוד 4854 א ערך ב, פוף, הפעיל, שורה 7 מלמטה, הוסף: אנה הלך / להפיק נחמדים (הוא רע, 14).
- עמוד 4854 א שורה 5, הוסף: ששים / סנהדריות תקים / הורית מועדים מפיקים (הוא שם, 18).
- עמוד 4856 א שורה 9, הוסף: שיפתותיך חכמות מפיקות (הוא גט, 8), שורה 17, הוסף: "מלאים זיו ומפיקים נגה" (שחרית לשבת).
- עמוד 4857 א שורה 4, הוסף: אישים זמם נפשם מפיקים יום / יאמרו לך כי-הם ידיך (רמב"ע מו, טז).
- שורה 21, הוסף: "אמר אל-מאמין בזמן מפתח / בצוף לקחו הכי אתו ירמח / ידמה כי רצון נפשו כלבו / יהי מפיק וחוא לא כן ידמה (הוא קיט, א).
- עמוד 4857 א ערך פוקה, שיג, מ"ר פוקות, הוסף: פודה קוויך מיפוקות (יניי, זולאי גט, 6).
- עמוד 4859 א ערך פור, הפעיל, הוסף: אותות בדים היפרתח (יניי, זולאי ריד, 9), אם תכמר ותפר כעסי (הוא רסה, 6).
- עמוד 4859 א ערך פור, הוסף: "אהובינו הפרתם בריחות" (רמב"ע כא, א) "מידעי היו עזרי להפר / עצת ימים ולשוב ממשובות" (הוא שם, יז).

4859ב. ערך פור, הפעל, הוסף: בלייה מפר עדי יקל / תבור וטפח יהיה עביו (חוא פו, טז).

עמוד 4863א ערך פון, הוסף: פז טהור כולה (יניי, זולאי קפח, 12).
עמוד 4866א ערך פון, קל, הוסף: שובי בתולה לנוה זבולה ברנה וצהלה אקבץ פזורף (רשב"ג, ב"ר כ"ב, 25). אולי בהקבץ פזורי כאבים / ראשי בראש האבדים ישאו (רמב"ע ז, מ). במרי רוחה לבלי הועיל תפזרו הוי אח, (שירי יליג א, 157).

עמוד 4867א שורה 22, פור, פעל, הוסף: כל-מעשי אישים חליפות אך / פזר המון הונך תמירך (רמב"ע מו, יט). כי מר וכפר / בהם פזר (הוא סג, ו).
עמוד 4867ב, פור, נפעל, הוסף: ואמר המשורר: צפה לנפזרת ביד צר נמסרת ועזר גברת ותהיה לזכרון (רשב"ג כ"ב, 161). דבר שלמה הספרדי, אשר / אסף שפת-קדש לאם נפזרת (הוא כ"א, 173). כפר אני לכפר אשר נפזר עלי ראשי (רמב"ע מ, יב).

עמוד 4867ב לפני התפעל הוסף הפעל: ואמר המשורר: שלח מנזר לעם נגזר אשר הפזר הן והן (רשב"ג כ"ב, 28).

עמוד 4868א פור, התפעל, שורה 4, הוסף: כיון שלא מצאו (ראובן את יוסף) קרע את בגדיו, אך כלם עמדו ונתפזרו ואף יהודה נתפזר עמהם (תנחומא בוכר, וישב יב).

עמוד 4869א לערך פח, הוסף: נפשנו מלטתה כצפור / מפח רשת בלק בן צפור (יניי, זולאי, ריא, 10).

עמוד 4871א ערך פחד, קל, שורה 16 מלמטה, הוסף: לאט ללב אשר רגז ופחד (רמב"ע לט, א). ימיעד היתה פחדת (רמב"ע נג, ז).

עמוד 4871א שורה 9 מלמטה, הוסף: ותאמר פחודה ורטושה (יניי, זולאי שיו, 3). שורה 1 מלמטה, הוסף: בעלים יהיו בטוחים ולא פחודים, (אשר מי יעש, סילוק ב רה"ש).

עמוד 4871ב [פעל פחד מפחד, כמו קל] הוסף: ופחד כייסעפיהם ילהט יקד קרבי (רמב"ע קע, ה). נפ' בינ' נפחד, הוסף: שר כורע בל חלים ונפחד בליה (גנ"ש 29, 111). נרעש ונפחד מפחד יושב תהלות (הנני, תפלה לש"צ לר"ה וליו"כ לפני מוסף).

עמוד 4872ב סוף ערך פחד, התפעל, הוסף: בעולם הזה אתם מתיראין מן העונות, אבל לעולם הבא שאין בו יצה"ר אתם מתפחדין על הטוב הצפון לכם (תנח' לך לך טו).

עמוד 4873א ערך א, פחד, שורה 4 מלמטה, הוסף: לו נסתרו ממך בקרקע ים / שם ישכום שרפי פחדין (רמב"ע מו, יא).

עמוד 4874א ערך פחדה, פחדה, ש"נ, הוסף: פחדה ורעדה (יניי, זולאי סח, 6). שורה 8 מלמטה, הוסף: ומיר: היחיה איש עלי חבל, אשר לא / יהי לובש ליום מות פחדות (ריא הבבלי, דיואן יא, 13).

עמוד 4876ב ערך פחות שורה 8, הוסף: פחות זכר מנקבה יהי (יניי, זולאי קל, א).

עמוד 4877ב ערך פסו, הוסף: פקה פלילייה פחזה פרצה פרסה (יניי, זולאי, רח, סח). ופחו ופרצו כמו מים (יניי, זולאי ריו, 4). כמים

עלימו פחזו (הוא רצב, סא). איך יצדקו וכסות אמונה פשטו / או יעטו
אמן והם פחזו (רמב"ע סא, ד).

עמוד 4878 א ערך פָּחַז, נפעל, הוסף: בפשטו צוארו דמו לא נפחז
(רשב"ג, ב"ר ב, 168).

עמוד 4881 ב ערך פָּחִיתוּת, מ"ר פחיתיות הוסף: פתי הוא אשר (לו)
[לא] נקבעו בו הפחיתיות לגמרי (ר"מ קמחי, משלי ט, ד; הפירוש מיוחס
לאבן־עזרא).

עמוד 4887 א ערך פָּחַת, הוסף: פחת פ"ע: כלום פחת כבודי (ויק"ר ב).
עמוד 4887 ב ערך פָּחַת, הוסף: תוריש עשיריה וכן תשיר ואף/ תסיר
ופָּחַתָּה תשכן פָּחַח (רמב"ע עז, יח).

שם, ערך פָּחַח [מ"ר פָּחַחִים] הוסף: גם פָּחַחִת: ואיך אתה בתוך פחת
גדולה ואיך תפיל נקיים בפחתות (ר"ש הנגיד, בן קהלת רמד).

עמוד 4888 ב ערך פָּחַחָה, הוסף: מ"ר פָּחַחִתִּים. יפנה פחת פָּחַחִתִּינו
(ינ"י, זולאי קנג, קו, זולאי מנקד: פָּחַחִתִּינו — ? —).

עמוד 4889 א ערך פָּחָה, הוסף: יצעק אהה אחות ומי לא נָּאָהָה / פיהו
קָפָּחָה תהיה אבדת (רמב"ע נג, ח).

עמוד 4889 ב ערך פָּטוּם, הוסף: זורק עליו פטומות (תנחומא בובר,
וישב יג).

עמוד 4890 א ערך פָּטוּם, הוסף: נרד וכרכם הנה פטומי בשמים (ינ"י,
זולאי רעז, פג).

עמוד 4902 א ערך פָּטַר, קל הוסף: אלו בני המן שהיו מלעיגין עליהם
ופוטרים בשפתותיהם (שו"ט כב, כא). מנת טלית נכפלת כרב שמעון פטור
וחדל (רשב"ג כ"ב, 231, 1).

עמוד 4902 א ערך פָּטַר הפעיל, הוסף: ואיך עם חדי פה ולעוגי שפה
פתחו פה והפטירו שפה" (ינ"י, זולאי יב, לח).

עמוד 4094 א ערך פִּיד, הוסף: וכתב דודו/ תמך ידו/ העת פידו/ העיר
עצבו (רמב"ע יז, ו).

עמוד 4906 א ערך פִּית, הוסף: שעה שיחי כפיחי (רשב"ג כ"ב, 94, 3).
והגבור אשר ילך במו"אש/ ולא יירא יקד כבשן ופיחו (רמב"ע סט, ח).

עמוד 4913 א ערך פִּיס [התפ' נתפייס, — פיסו אותו] צ"ל פִּיסו.

עמוד 4915 א ערך ג. פיס, שורה 9 מלמטה [(שלמה הקטן...)] — צ"ל
(רשב"ג כ"ב עב, 17).

עמוד 4916 א ערך פִּסְפִּיה, שורה 9 מלמטה (רסע"ג, פתי' לתרי"ג...), הוסף:
(סדור, קצ).

עמוד 4916 ב ערך פִּסְפִּיה, הוסף: ופיפיות יפהפיות אדמות (ריה"ל ס"ג, 56).

עמוד 4918 א ערך פָּקָה שורה 10 (רמב"ע, דיואן צה...), הוסף: (כרודי, ק, א).

עמוד 4920 א ערך א. פָּלָא, נפעל ד), הוסף: דבר על לבי בשורה אחר
הזה נפלא תה" (ריה"ל ס"ח, 347).

עמוד 4921 א ערך א. פָּלָא, הפעיל, הוסף: „פלאות הפלאות למיימין/
וחשבתה צדקה למאמין" (ינ"י, זולאי כז, עד).

עמוד 4922 א ערך א. פָּלָא, התפעל, הוסף: „כזה וכזה אספדה מהמם עדי /
יבוננו בי הם ויתפלאו" (רמב"ע ז, י).

- עמוד 4923 ערך ג. פֿלא הפעיל, הוסף: קדוש יפליא פלאות למסליא נדרו לשם קדש (יניי קעו, ד).
- עמוד 4923 ערך ג. פֿלא הפעיל, הוסף: מטהו בתוך מטות הפלאותה (חפליה ז) (יניי, זולאי קצו, לו).
- עמוד 4924 ערך פֿלא, הוסף: פלאות הפלאות למיימין / וחשבתה צדקה למאמין (יניי, זולאי זולאי כו, עד). פֿילאָף במים (הוא שם רסו, קז).
- עמוד 4926 ערך פֿלא שורה 18 [פֿילאָף, תה"פ, ירד פלאים...] — הוסף: מלא ביתרון שכלך בו מחסר / ורמא שבריו כי פלאים מטו (רמב"ע עב, לו).
- עמוד 4926, הוסף: פֿלא, תה"פ, כמו ברבים (במקרא איננו): אוהיל לאל אולי ירים ילדי שכל ירדו פלא (הוא קד, כח).
- עמוד 4926 ערך פֿלאָה, הוסף: מראו נא מפלאותיו פלאים (דיואן ר"א הבבלי 3, 46).
- עמוד 4927, ערך פֿלג, נפעל, הוסף: לבות אשר מאז אחדות נבראו / איך יחיו אחר אשר נפלגו (רמב"ע לג, לא). שם, שורה 11 [ונפלג שער יוה"כ, נחלק ונתרסק, ואמר הפיטן: עד לא זורק שער נפלג / אז זהר זהורית נשלג] שורה זו נמצאת רשבי"ג כ"ב 214, 52, וב"ר מפרשים: זורק וכו' זה שמשליך את השער טרם נפלג והתרחק מן הצוק. עיין רשבי"ג ב"ר כ"ב, חלק הערות ובאורים, עמ' 134.
- עמוד 4928 הוסף: נְפֿלָגִים, פזורים, נדחי ישראל: כן יאסף נפלג'ך יחזק בריחי שעריך (ריה"ל ס"ז 269).
- עמוד 4928 ערך א. פֿלָג, פֿעל, הוסף: היום תפלג פלגי מים (יניי, זולאי, שמה, ע). פילגתם השויתם / ציממתם משובתם (יניי, זולאי יא, יח). צור פילגם ופרץ גדיים / ופלגו זה על זה בדיבורם (הוא, שם יג, עב).
- עמוד 4928 שורה 11 [הפליג דרכן...], בשוח"ט ידעתן' וצ"ל ר'עחן'.
- עמוד 4930 ערך א. פֿלָג שורה 3 מ"מ: (ר' יודן מדיר בראש' מח), הוסף ט. שם, שורה 10 מלמטה [לאוהבו של מלך שבא והרחיק] צ"ל והרתיק.
- עמוד 4931 ערך א. פֿלָג הפעיל, הוסף: הפליג על: הפליג על מדת ענוה (רבינו בחיי, ויק' א).
- עמוד 4935 ערך פֿלָג, הוסף: פלג עשית לי שתיים עשרה נתיבות (יניי, זולאי, רנח, ט).
- עמוד 4936 ערך פֿלָג, הוסף: עצי עדן עצי פלגי תעודה/ונחליי החסידים נחליהם (רמב"ע קי, יג).
- עמוד 4937 ערך פֿלָגָה, הוסף: "כי סך פיו פלגות פשע" (יניי, זולאי קלד, כג).
- עמוד 4939 ערך פֿלָד, שורה 11, הוסף: עצות כקרמים ורק מהם/תפיץ לעין זרים פלדיך (רמב"ע מו, כח).
- עמוד 4939 ערך פֿלָדָה, הוסף: אשר שיחיו שלחיו כלפידות ושלחבת פלדות (ריה"ל, הפשט הזמן, ס"א, 138).
- עמוד 4939 ערך א. פֿלָה הפעיל, הוסף: תפלו להרע לי בני ימים / ודו וחכבירו מאד פֿלָם (רמב"ע קיד, י).
- עמוד 4940 ערך ג. קֿלָה [פֿי פולה בגדים], הוסף: האדם חוזק ישן על

מסתו עומד ללבוש בגדיו עד שהן מפלאין (צ"ל: שהוא מפל) אם ישכו נחש או עקרב ישליכם ולא ידע בהם וניצל (תנח' בובר, תולדות יז).

עמוד 4940 הוסף ערך פָּלֹא: פלואי ימי תשובה כמוספי עשרת צולח (אשחר, יוצר לשבת תשובה).

עמוד 4941 ערך פָּלֹא, הוסף: פילול שבע ברכות בשבת (יניי, זולאי צה, י). לך רם ותלול אעמד בפלול ואשמיע הלול ואיחד מלוכה (רשב"ג כ"ב, 159). הוסף למיר: היו אויביה פילליה / כניסתם בעד פילוליה (יניי, זולאי שיא, ח).

עמוד 4942 שורה 19 [שח"פ מן ב. פָּלֶש פֶּעַל] הוסף: פרה בפילוש פרשת פילאי פצחון פרטיה אדומה תמימה (יניי, זולאי שצב, יח).

עמוד 4943 ערך א. פָּצַח, נפע' נפלה, הוסף: ויצא ויפתח ויפל ויפָּצַח (יניי, זולאי רלו, סג). שם פֶּעַל פָּצַח, הוסף: וחטאתם תסלח כעל שעיר קָפָצַח (רשב"ג, ב"ר כ"ב, 109).

עמוד 4944 שורה 7, הוסף: פָּצַח = פֹּר: מחבור וחלח אקבץ משלח / מקן ומפלח לעוברי דרך (רשב"ג, ב"ר כ"ב, 25).

עמוד 4945 [פָּצַח שם פֶּעַל = נמלט] הוסף: ...ובו / שגבו פליטיה אשר פלטו (רמב"ע עה, כט).

עמוד 4945 ערך פָּצַח ב) [פִּי, פלט פלוני דבר] הוסף: טפש וכבד לבן מדעת / ונעשה ככבוד פולטת ולא בולעת" (יניי, זולאי פג, ג).

עמוד 4946 ערך פלט, הוסף: "הוא פגר לכן יפלוט" (יניי, זולאי קנג, קא).

עמוד 4946 ערך פלט פֶּעַל, הוסף: "פִּיִּצְתו מילהב בעור / צָנְפָתו בגחלי אור" (הוא שם שכת, י). "יפלט אל המונם מזמנם / הכי דיניו לגו ברים שבטיים" (רמב"ע עט, לא).

עמוד 4947 ערך פלט הפֶּעַל [הפליט...], הוסף: דהורי המוני גדודיו בישע רב להפליט" (רשב"ג ב"ר כ"ב, 186).

עמוד 4947 ערך פלט נפעל, הוסף: פֶּלַט בכחך מן ידי רעה רָעִים ותִּפְּלַט בבארעות" (בן משלי תתקע, אברמסון). בעמל אנוש אינם ועם־אדם / לא נגעו מאז ונפלטו (רמב"ע עו, ב).

עמוד 4948 ערך פלטה, הוסף: טובח הוא כל אום ופליטה מִפְּרִיד (יניי, זולאי ריב, כ).

עמוד 4948 ערך פָּלִי, שורה 9, הוסף: דודי צח פָּלִי מרומי שבעה / ומפליא פלאות בכל שעה (יניי, זולאי רעז, צה).

עמוד 4948 ערך פָּלִיא, פָּלִיא, שורה 21, הוסף: "פָּלִיא ומכורבל ומכוסה בעורות מאודמים" (הוא שם קי, ט).

עמוד 4949 ערך פָּלִיאָה שורה 13 מלמטה, הוסף: פליאה תהי אהבתו בציריך / בכל לבבך ושני יציריך" (הוא, שם רמא, עא). וזאת פץ בפליאתו (הוא שם רנו, כח). ואיך קראו שמו פלא לבדו / והנה כלי־פעלותיו פליאות (רמב"ע ט, כח).

עמוד 4949 ערך פליאה, הוסף: פליאת הדין ללמד מלשכת הגזית (אתה הנחלת, אזהרות, מוסף א' שבוע').

עמוד 4949 אחרי ערך פליגה הוסף ערך חדש: פִּלְיָה, ש"ג כמו פִּלְד

- (או שהיפמן פלד). ואמר הפיטן: „פלידת אש אוכלה / צפה וסנה לא אכלה / קימת לפידים שר ונמלא / כך יונקחיו לא נאמנה“ (יניי, זולאי עד, טו).
- עמוד 4950 א ערך פליט שורה 20, הוסף: והם מכים עד בלתי השאיר פליט ושריד (הוא שם ריב, נ). שם, שורה 21, הוסף: אך מר ורע מזאת פליטיהם אשר שחקו למשבתי ולא חרדו (רמב"ע מ, לח). בו אמצו לבות בני חכמה ובו שגבו פליטיה (הוא עה, כט).
- עמוד 4950 א ערך א. פליט שורה 8, הוסף היו אויביה פליליה (יניי, זולאי שיא, ה).
- עמוד 4951 א ערך ג. פליל [מיר פלילים, כמו פלול, תפלה]. הוסף: יחקר מבין פליל (ריה"ל, שלשו קדוש, ס"ז 139).
- עמוד 4951 א ערך א. פליקה [שינ, משפט] הוסף: כפי דעתו יהי אתה מיסר / ועמה יעשה כל-יום פלילה (רמב"ע קה, יד).
- עמוד 4952 א ערך פליקה. [שינ כמו פלילה] הוסף: והתיצב בקצח פועל פלא לפני פקת פלילה (יניי, זולאי פה, לב). הוסף עוד דוגמה למיר: אמנם את ראש פלילות יהוסף רב העלילות (ריה"ל, ערכו כיום, ס"ג 122).
- עמוד 4954 א ערך פלף שורה 22, הוסף: בעין לבך שור נתיבך בית נפשך מפלכים אל תחמד מעט לצמד בפרדסים ופלכים (ריה"ל, יציר רק, ס"ז 148).
- עמוד 4954 א ערך פלף שו' 16 מלמטה, הוסף: והשכל אשר פלכו מהלך עליהם (בן משלי רפב, אברמסון).
- עמוד 4955 א ערך פלף שו' 14 הוסף: בראותה מעשה תם הטובים / פללה לך רואה רעים וטובים" (יניי, זולאי מ, כ). תמיד אפ"ל לו הצור תמים פעלו (הוא, שם קלט, נד).
- עמוד 4956 א ערך פלף שו' 20 הוסף: פלף. ואמר המשורר: „ואם בשם תפולל“ (הוא, שם שע, עו).
- עמוד 4956 א ערך פלל [שינ, כמו פלול, תפלה] הוסף: הנה פועלם שמיח במפעלים / מי תאוו קפיקם / ולתחנוני מיללם (יניי, זולאי ל, מב). ופרשו ניסתר / ובפיללו נעתר (הוא שם קטו, יז). קאקד כתר כפלל בית יעקב אש" (וחיות בוערות, שחרית רה"ש). מאיש דמים לקראתו רץ הרעיד ושוע בפלל נמרץ (רשב"ג כ"ב, 194, 33).
- עמוד 4960 א ערך פלס. פעל, הוסף: סתומה היא קמפסיקה (יניי, זולאי רמה, טו).
- עמוד 4960 א שם פע' פלס, הוסף: כתשר יפסו במסב (אימתי בחי"ל, קרו' א סוכות).
- עמוד 4961 א ערך פלס, הוסף מיר פלסים, ואמר המשורר: התישקל הררי עד בפלסים (ריה"ל, הריח מר).
- עמוד 4965 א ערך פלץ, שו' 12 [שינ, כמו פלצות, פחד ורעדה], הוסף: „אור חלץ ואמץ בעלץ ואף שלום פלטו מכל פלץ“ (גנוי שכטר, 46).
- עמוד 4966 א ערך פלצות, הוסף: ובפלצות היליוהו (יניי, זולאי רכא, נב).
- עמוד 4968 א ערך ב. פלש, שו' 4 מלמטה: [ובמשמע גלה דבר], הוסף: אמנה פילשתה בחדש אשר שילשתה (יניי, זולאי, שסו, 4).
- עמוד 4970 א ערך פלש שו' 3 מלמטה: בבואם לפלוש... דוידזון מבאר

להשליך לארץ. מלשון עפר התפלשי (מיכה א. י). שם. מ"מ: (רסע"ג, תרי"ג...)
תקן: (רסע"ג אוהרות, סדור, קפח. 43).

עמוד 4971 א אחרי ערך ב. פֿלֶש, החפ', הוסף: פֿלֶש, כמו פֿלֶש ענין
גלוי: ואוהרותיו פרשת ועונשיו פֿלֶשֶׁת וקרבותיו קצבת" (מי יתנה, שחרית
ליוה"כ). גם במובאה [מלך פלש סיד המעמקים] (סוף עמ' 4968) מנוקד בספרינו
בסי"ן, פֿלֶש (מטה לוי, היידנהיים).

עמוד 4974 א ערך פֿן [ש"ז כנ' פֿנה, מ"ר פֿנים, כמו פֿנה] הוסף: עוד
תקבצנו מִפֿל פֿנים (גנזי שכטר 28, 80).

עמוד 4979 א ערך פנה פֿעל הוסף: פֿנה = הזהיר, (פעל נגזר מן פֿן, לשון
אוהרה): "נֶנֶת אֶחָ, וְדֹר, ואחות, אֶחֱיוֹת אָב ואם פֿניתי (רסע"ג, סידור קטז,
115), עין שם דידיון.

עמוד 4980 א ערך פֿנה, הפעיל, שו' 13 מלמטה [הִקְפָּנָה, שפנו אותן] הוסף:
הִקְפָּנָה, מענין פנאי: אבל לא שקט ולא הִפְנָה (זך היה, קרו' ליום אדשבועות).

עמוד 4987 א ערך פֿנים שו' 9 [ולפנים, בזמן קדום...] הוסף: ומשל
לפנים / הכי הוֹן עֲנִיִּים / קִסְתָּר ועשר / מכסה חטאים" (רמב"ע יב, כ).

עמוד 4998 א ערך פנים, שו' 12 [בשום פנים, בשום אפן] הוסף: בשום
פנים אין בדק [אין מי יקרא, שלמה הבבלי, סלי' יום א].

עמוד 5000 א ערך פנים, שו' 17 הוסף: ובמספר זוגי פֿנים: „מפני מורא
עוטה זִיבִים מִגִּתִּי ועליו פֿנים" (סידור רסע"ג קפט, 60).

עמוד 5006 א ערך פֿניקה [ש"ו כמו פֿנים במשמ' ב, החלק התיכון]
הוסף: צא מפנימה לחוצה [יניי זולאי, ה, עח].

עמוד 5008 א ערך פֿנימי [ואמר הפיטן...] הוסף: ערך שמן פֿניקה ילביא /
ולא יתקין מבחוץ ויביא / פֿנימי דִּלֵּק הדֵּלֶק תמיד (יניי, זולאי קיא, טז).

עמוד 5008 א ערך פנימי הוסף: פֿנימיה: שכנה לביה ביתך פנימיה
(ריה"ל ס"ח 387).

עמוד 5008 א ערך פנימי בסופו [פנימי וחיצון = לחם ובגד] הוסף: במש'
נפש וגוף: „כונן לטהר פנימי וחיצון" – (סליח' שחרית ליו"כ). „ולא תכיל
אדמה רעיוני / ואיך חדר לבכם הפנימי" (רמב"ע קכה, כה).

עמוד 5009 א ערך פֿנין [ואמר המשורר...] הוסף: במימי מצולות /
פניני תהלות / ומר ואהלות / כבכיו מקיאים (רמב"ע יב, ל). שור פניני
מזרק מפנינו" ריה"ל ס"ג 153). אוי לאבני הקדש על פנינם וספירם
(הוא, ס"ד 63). עדי בושו פנינים מפנינו (הוא ס"ו 266).

עמוד 5010 א ערך פנין, שו' 16, הוסף: ברכי פנינה בנתח לאלהיה
מסלות (הוא, ברכי אצולה).

עמוד 5010 א ערך פֿניני [ת"ו, נק' פֿנינֶה...] הוסף: הלא די כי קניתם
את לבבי באהבת לב פניניה טהורה" (ריה"ל, ס"ג 155). מפנינֶה... אהבה
רוחנית וזה, שאינה תלוי' בדבר" (גבעת שאול 267). „גִּלְם גזרות פניניות"
(רשב"ג, כתר מלכות, כרך ב 70, 203). „ונפש פניניה תשחק עלי תבל (הוא
כ"ג, ה, 3).

עמוד 5010 א שו' 1: ליום ולמדות... צ"ל: ולעדות.

[הערות המערכת: הערות נוספות של א' אברונין ו"ל למילון בן-יהודה נמצאות בירי
המערכת ותבואנה ברכים הבאים של „לשוננו".]