

## הערות ללשון התנאים בעקבות כתב־יד ואטיקאן 66 של הספרא

שפר חלקו של הספרא מכל ספרי התנאים שמחוץ למשנה, ונמצאו לו כתב־יד שלמים טובים: בראשם כ"י ואטיקאן 66, שעל טיבו המעולה עמדו החוקרים מכבר; לצדו כתב־יד אחרים, שאפשר להחזיקם כטובים למדי – ואטיקאן 31, פארמה 139, ברסלאו (להבדיל מכ"י אוקספורד 151 ולונדון 341, שהם כתב־יד אשכנזיים מאוחרים יחסית, ואיכות מסירת הלשון והנוסח שבהם ירודה). ואפילו הדפוס קרוב במידה רבה למסורת כתב־יד אלה, ובכך הספרא עולה על המשנה, שדפוסייה נרחקו מרחק רב מן המסורת המשתקפת בכתב־היד שלה, והם מייצגים למעשה ענף־נוסח אחר. הספרא עולה על המשנה גם בטיבו הספרותי: זהו ספר אחיד ומגובש שנוצר כולו בבית־מדרש אחד (להוציא, כמובן, קטעי המכילתות ששובצו בתוכו, והם מובחנים היטב מעיקר הספר הן בסגנונם הן בלשונם), ואילו המשנה מורכבת מרבדים וממקורות שונים. מובן שאין בכל אלה כדי להפקיע את הבכורה מן המשנה, שהייתה למן עריכתה לספר העיקרי והמרכזי בספרות התלמודית, והיא עדיפה על הספרא בהיקפה ובמגוון הנושאים שבה; אך אין ספק שיש להקדיש תשומת לב נכבדה לספרא, ובמיוחד לכ"י ואטיקאן 66, שבעניינים רבים עולה בטיבו אף על כ"י קאופמן של המשנה.

במאמר שלפנינו אביא כמה דוגמאות ליחודה של לשון חז"ל שבספרא, בעיקר בכ"י ואטיקאן 66, אך גם בכתב־יד אחרים, ואפילו בדפוס. דוגמאות אלה נלקטו בידי בתוך עיסוקי בלשון הספרא (במסגרת עבודת דוקטור שאני כותב בהדרכת פרופ' מ' בראשר). רוב ההערות שתבואנה כאן הן מקומיות ומצומצמות ואינן עוסקות בסוגיות רחבות של הלשון, אלא בפרטים בודדים, בבחינת פירוורים מן השולחן. פירוורים אלה נבחרו כיוון שיש בהם כדי לעורר שאלות שמחוץ לעיון המסוים, ולהצביע על עקרונות בניתוח הלשוני של הטקסט, או ללמד על ייחודי לשון המתגלים בטקסט זה.

ההערות הן מכל תחומי הלשון. בתחום הכתיב אדון בכתיבה של תיבה אחת ("עוזאלי"), ובשאלת נוסח המקרא שבספרות חז"ל ופירושו. מתורת ההגה נבחרה סוגיה כללית, ההפסק, שתידון בקיצור רק לשם הצגת החידוש העולה מניקוד הספרא. בדיון על הכינויים נעלה את שאלת מקומן של צורות מקראיות בספרות חז"ל ושימושן המיוחד ("אשר"), ובכוחה של הגרירה כמעצבת את הלשון שבתוך הטקסט ("איזה").

זהו גם הנושא המנחה את הדיון בדוגמאות שמתורת הצורות ("סיכה", "מעוט"). בהערות לאוצר המלים אדון בשורש שלא הוכר (ק"ט), במשמעות חדשה שנוצקה לתוך צורה מקראית ("תבנית"), ובמשמעותו של ניב ובדרכי שימוש ("הוד שער").

## 1. כתיבה של תיבת "עזאול"

השם "עזאול" מופיע במקרא רק בפרשת שילוח השעיר ביום הכיפורים (ויקרא טז, ח, י, כו), ומשמעותו סתומה. מחוץ למקרא שם זה מופיע בספרות חנוך ובנספחיה, כשמו של אחד מראשי המלאכים שחטאו והדיחו את בני-האדם קודם המבול.<sup>1</sup> מתרגמים, דרשנים, פרשנים וחוקרים נתחבטו בפירוש המלה שבויקרא, ונתלבטו אם לקשרה עם אותו מלאך-שד מספר חנוך.<sup>2</sup>

המקור הראשון לפירושי חז"ל לתיבה הוא הספרא:

א. "לעזאול – למקום הקשה שבהרים" (אחרי מות, פרשה ב, ה; מהדורת ויס פא, א).  
 ב. "אמר לו משה לאהרן אהרן אחי אע"פ שנתרצה המקום לכפר על עונותיהם<sup>3</sup> צריך אתה ליתן לתוך פיו שלסטן שלח דורון לפניך עד שלא תיכנס למקדש שמא ישנאך<sup>4</sup> בביאתך למקדש" (מילואים, ויס מג, ג).<sup>4</sup>

שני הפירושים מופיעים גם בברייתות שבתלמוד הבבלי (יומא סז ע"ב): "תני חדא שיהא עז וקשה... ודבי ר' ישמעאל תנא עזאול שמכפר על מעשה עוזא ועזאל".<sup>5</sup>

- 1 חנוך א, פרקים ה, י (מהדורת כהנא, עמ' לב, לד). בווריאציה מאוחרת הסיפור חוזר בבראשית רבתי של ר"מ הדרשן (מהדורת אלבק, עמ' 29–31).
- 2 טור סיני, הלשון והספר, כרך האמונות והדעות, ירושלים תשס"ז, עמ' 148–155; עוד הפניות למפרשים החדשים בחלק האיטימולוגי של ערך "עזאול" במילון BDB, ובערך המתאים באנציקלופדיות העברית והמקראית.
- 3 כ"י ואטיקאן 66: עונותיך.
- 4 כ"י ואטיקאן 66: יסטך.
- א4 אמנם הדברים אמורים בפרשת מילואים ולא בפרשת השעיר המשתלח, אך קרוב לוודאי הוא בעיניי כי הם נמשכים ועולים ממנה. שהרי אין בפרשת מילואים כל אלמנט העשוי להיחשב כ"נתינה לתוך פיו שלסטן" (דוחק לפרש, כפשוטו של ההקשר, כי הדברים אמורים כנגד עגל החטאת הנזכר שם. ספק אם אפשר למצוא אצל חז"ל תפישה חריגה ונועות כל כך על מעמדו של קרבן החטאת בכלל). פרשת מילואים ופרשת יוה"כ יש ביניהן הרבה מן המשותף, ועל שיתוף זה העמידו חז"ל במפורש (ראה מכילתא דמילואים לפסוק "כאשר עשה ביום הזה", ובבלי ירושלמי ריש יומא), ומסתבר שבמקורו בא המאמר להסביר את מקומו של שעיר המשתלח בעבודת יוה"כ, ונשאל משם לפרשת המילואים. אני מקווה לעסוק בשאלה זו במקום אחר.
- 5 כאן יש כבר זיהוי מפורש עם המלאך-שד שבספר חנוך, תוך טשטוש המשמעות המאגית הקונקרטיה כפי שהיא מופיעה בספרא. יש לשים לב שהפירוש השני בספרא הוא מן המכילתא דמילואים המיוחסת לבית ר' ישמעאל (ראה: אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' 1641). אפשר שתפיסה מעין-מאגית זו של ר' ישמעאל משתלבת עם דבריו במשנה (יומא ו, ח):

בצקבות שני פירושים אלה הולכים רוב המפרשים המסורתיים. אך ראוי לשים לב לכך ששתי מסורות הפירוש הקדומות הללו מבוססות על הכתיב עזזאל ואם כסיומת תאופורית לשם המלאך, ואם כשם או תיאור מקום, כפי שפירש רס"ג: "...ואנו אומרים כי עזזאל שם הר כמו שנאמר... יקתאל, וכן יבנאל וירפאל וירואל הכל מקומות"<sup>6</sup> – כלומר: עזז + אל. אבל הכתיב המסורתי הוא כידוע עזזאל, והוא יציב בכל עדויות המקרא המסורתיות. לפנינו אפוא ניגוד בין מסורת הכתיב למסורת הפירוש. הפירוש הקדום ביותר המסתמך כנראה על הכתיב "עזזאל" מתגלה דווקא בתרגום השבעים: *ἀποπομπαιός*, כלומר "משתלח"<sup>7</sup>. גם העדויות החוץ-מסורתיות לסדר יום הכיפורים גורסות את הכתיב "עזזאל"<sup>8</sup>. קיימות אפוא שתי מסורות כתיב מתחרות לתיבה שנויקרא. האחת, "עזזאל", היא בעלת צורה שקופה, היא הרווחת בעדויות החיצוניות, ועליה מבוססים פירושי חז"ל הקדומים; האחרת, "עזזאל", צורתה סתומה, והיא לבדה שולטת בעדויות המסורתיות. תחרות דומה בין הכתיבים אנו מוצאים בקשר לסיפור חנוך (מובן שכל התיעוד אינו מסורתי), אף על פי שכאן ראויה רק הצורה "עזזאל"<sup>9</sup>. מסתבר אפוא כי שני הכתיבים רווחו באותה תקופה, ואף שאפשר כי במקורם ייצגו מלים שונות,<sup>10</sup> הגייתם דומה הייתה, *āzazel*, כנראה, עובדה שאפשרה את הערבוב והחילוף ביניהם. מעצבי הנוסח המסורתי הקפידו לשמור על הכתיב "עזזאל" הנקי משמץ מיתולוגי או מאגי, אך במקביל לשמירה הקפדנית על הנוסח המסורתי נתבססו הפירושים דווקא על הנוסח החוץ-מסורתי.<sup>11</sup> תיאור כזה של העובדות מעורר כמובן

- 6 "לשון של זהורית היה קשור על פתחו שלהיכל וכשהגיע שיער למדבר היה הלשון מלכין" – בניגוד לסימנים שנותנים התנאים האחרים במשנה שם, שאין בהם יסוד שמחוץ לגדר הטבע. אמונות ודעות ג, י. על פי מהדורת קאפת, ירושלים תשל"ל, עמ' קמו. ומובא גם בפירוש ראב"ע לפסוק, וראה השגת ר' מבשר הלוי, שם: "האליף במלת עזזאל הוא בין זיין לזיין".
- 7 כך שם התואר של השעיר. שם העצם הוא *ἀποπομπη*, כלומר: שילוח. אפשר שהביטוי "שעיר המשתלח", הרווח אצל חז"ל, הוא שיקופו של תרגום זה, וטמון בו בעצם פירוש למלת עזזאל. מן המפרשים המסורתיים פירשו רשב"ם ורד"ק "עזזאל – עזזאל", כלומר: עזז הולך (שעיר משתלח).
- 8 מגילת המקדש, דף כו שו' 13 (מהדורת ידן, ירושלים תשל"ז); הפשיטתא: עזזאלי; הנוסח השומרוני לפס' י: עזזאל.
- 9 עזזאל: התעתיק האתיופי, וכן בשריד מקומראן "פשר על עזזאל והמלאכים" – Q4, 180, שו' ה, 8 (פורסם ב-DJD, כרך V, עמ' 178). עזזאל: בשריד מ"ספר הענקים" מקומראן, (אצל מיליק: *The Book of Enoch etc.*, עמ' 313, ותצלומו בלוח XXXI בסוף הספר; אמנם הצורה הושלמה בידי המו"ל, אך אין ספק שזו ההשלמה הנכונה, עיין בתצלום שם).
- 10 אין להניח שעזזאל נולדה מן עזזאל לאחר היאלמות האלף, כיוון שאז יקשה להסביר מדוע נוספה אלף אחרת בין שני הזיגין. אך לעומת זאת אפשר בהחלט שעזזאל נולדה מן עזזאל הקדומה והסתומה כניסיון של פירוש; אך ראה ההערה הבאה.
- 11 יש להדגיש שאין כאן אלא תיאור מצב הטקסטים בתקופה הנדונה, ואין זה מעניינו כאן לדון ולהכריע בין הנוסחאות במונחים של מקוריות ותנייניות.

עניין בבדיקת הכתיב לתיבה בספרות חז"ל: האם לצד הפירוש יבוא הכתיב "עוזאל" המתאים לו, או אולי נשמרה גם כאן מסורת הכתיב ההדוקה שבמקרא? סדר מעשה יום הכיפורים מופיע בספרות התנאים במשנה (יומא), ובספרא (אחרי מות). ברוב עדויות המשנה והספרא, מופיע הכתיב המסורתי "עוזאל". מצב זה כמעט מובן מאליו, ובמיוחד במקרה שהכתיב ה"חיצוני" פסול מטעמים תאולוגיים.

והנה, בכ"י ואטיקאן 66 של הספרא אנו מוצאים, לצד הכתיב המסורתי, את הכתיב החיצוני "עוזאל". המלה מופיעה כמה פעמים, בשני גושים: האחד בעמ' [שמא]-[שמב] בדרשה על "גורל אחד לעוזאל", והשני בעמ' [שגב] בדרשה על "והמשלח את השעיר לעוזאל". רוב הצורות בגוש הראשון (שבע במספר) הן מן הטיפוס החיצוני ורק אחת מן הטיפוס המסורתי [שמא 17], ולעומת זאת כל הצורות שבגוש השני הן מן הטיפוס המסורתי. אפשר שהאבחנה בין הצורות יסודה בגושי כתיבה שונים,<sup>12</sup> אך כיוון שהמלה מיוחדת וחשובה קשה להסתפק בהסבר זה. בחינה של כל התקריות מעלה, שכמעט כל הצורות המסורתיות הן בציטוטי מקראות [שגב 12, 13 (2x), 14, 16, 17], ורק אחת מהן בלשון חכמים שבספרא [שמא 17], ולעומתן רוב הצורות החיצוניות הן בלשון דרשת הספרא [שמא 17, 18] [שמב 2, 3] או בפאראפרזה של הכתוב [שמא 16], ורק שתיים מהן בציטוטי מקראות [שמא 17] [שמב 14]. ניכר הדבר שבציטוט המקרא הולך הסופר אחר הנוסח המסורתי, אבל בלשון חכמים מסורתו גורסת באופן עקיב למדי את הצורה החיצונית דווקא. במקום אחד יש בידינו עדות להכרעה מכוונת של הסופר (דווקא בציטוט מקראי): [שמב 14] "לעזאל" < "לעוזאל". הכתיב הראשון אינו מוכרע. אין ספק שנשמטה זין,<sup>13</sup> אך אי אפשר לדעת מהיכן (ואולי הוא משקף התלבטות בין האפשרויות?). התיקון נעשה בידי הסופר.

מצב זה של הכתיב הוא עדות חשובה מאין כמוה למסורתו המהימנה של סופר כתב-היד.<sup>14</sup> אחיזתו העיקשת בכתיב לא מקראי, שאפשר שהוחזק כפסול, מעידה על מסורת בטוחה; מוסיפה על כך תפוצת הכתיבים, המראה, כי הסופר יודע לשייך כל צורה לסוג הספרותי המתאים לה.

הנקדן, עם שאינו מתקן אף לא צורה אחת (ולכאורה מעיד בשתיקה על הסכמתו), הריהו מנקד בכולן את הזין הראשונה בקמץ, ניקוד המעיד על קריאה שווה של כל

12 תופעה המצויה עוד בכתב-יד זה. למשל: "הכיכד" מופיעה עד עמ' [רסח] בצורה הנפרדת - הא כיכד - ומעמ' [רצז] ואילך בצורה המחוברת: הכיכד; "מנין" כתובה עד עמ' [קיד] תמיד בצורה מלאה, ומשם ואילך רובן של התקריות בצורה המקוצרת: מנ'. ועוד דוגמאות אחרות בידי.

13 לא ייתכן שכתוב זה משקף את השם "עוזאל" המופיע לצדו של "עוזאל" בסיפורי חנוך, ונזכר אף בתלמוד הבבלי (שם).

14 ומצטרפת לעדויות רבות אחרות, ואכמ"ל.

הצורות, ומכוון לניקוד המקובל במקרא: עֲנָאֹל. (והרי כאן מעין קרי וכתוב. כפי שאמרנו למעלה, סביר שגם הסופר קרא את שתי הצורות בשווה).<sup>15</sup>  
בהערה זו עמדנו על ייחוד במסורת הסופר. בהערה הבאה נעסוק בתופעה העולה רק ממסורת הניקוד של כ"י ואטיקאן 66.

## 2. לצורות ההפסק בפועל בכ"י ואטיקאן 66

2.1 דיון וניתוח מפורט על מצב צורות ההפסק בכתב-יד פארמה א ופארמה ב של המשנה ראה אצל הנמן<sup>16</sup> ואצל בר-אשר.<sup>17</sup> בדיקת המצב בכ"י ואטיקאן 66 של הספרא מעלה תוצאות דומות בעיקרן, אך שונות בפרט מעניין אחד, המעמידנו על מקומו של ההפסק במערכת הפונולוגית המשתקפת בכתב-היד. בכ"י פארמה א אין אבחנה בין קמץ לפתח, וממילא אין אפשרות להבחין בו בצורות הפסק הנבדלות מצורות ההקשר רק בפרט זה (למשל: שְׁמֶךְ לִיד שְׁמֶךְ). "חיסרון" זה אינו קיים בכ"י פארמה ב, ושם באמת מובחנות כל הצורות הללו, והן תלויות בהקשר ובהפסק התחבירי והענייני. אבחנה בין קמץ לפתח קיימת באופן מגובש למדי<sup>18</sup> בכ"י ואטיקאן 66 של הספרא, אך בדיקת כל מעמדי ההקשר וההפסק מעלה תוצאות שונות מאלו שבכ"י פארמה ב.

נבדקו רק צורות פועליות. מסורת כתב-היד רופפת ובלתי אחידה באשר לצורות השם בהפסק.

הסגנון הדיאלקטי של הספרא גורם לכך, שמצויים בו מלבד מעמדי הפסק בטוחים גם מקומות רבים במעמד ביניים. בחלקם אין ספק שיש להתייחס אליהם כאל הפסק גמור; כך עולה מן הפיסוק הטבעי, וגם מפיסוק הטעמים. אך במקומות רבים המעמד מסופק ביותר וקשה להכריע בהם על פי הפיסוק הטבעי; גם הטעמים מפסקים פעם כהפסק ופעם כהקשר, וגם הניקוד אינו עקיב. במקומות אלה אין התניה ברורה למציאותן של צורות הפסק או הקשר, ולא התחשבות בהם לקביעת המצב בכתב-היד. (כלומר: אם באה שם צורת הפסק הרי מקום זה נדון כהפסק, ואם באה בו צורת הקשר

15 יבין, עמ' 1068, מתאר השתלשלות הגייה המשתקפת לדעתו בניקוד. אמנם השתלשלות זו נכונה ללא ספק, אך אין צריך לומר שהיא המשתקפת בניקוד של "עזאל" בקמץ. אין כאן אלא הרכבת הניקוד המקראי על צורת כתיב שאינה מקראית, כמקובל במקרא עצמו בתיקוני קרי וכתוב.

16 עמ' 39-60, וסיכום הדברים בעמ' 60-62.

17 "צורות הקשר וצורות הפסק בלשון המשנה", עמ' 51-100 בספר זה.

18 היוצאים מן הכלל שייכים לקטגוריות מסוימות; אין כאן טשטוש כללי של האבחנה. ראה: ח' ילון, פרקי לשון, ירושלים תשל"א, עמ' 262-280.

הריהו נדון כהקשר. לא הובאה ממקומות כאלה ראייה כדי לתמוך או כדי לערער את התמונה הכללית.<sup>19</sup>

לא אביא כאן את כל הפרטים,<sup>20</sup> אלא רק את המסקנות העולות מבדיקתם. לא מצאתי לנחוץ לחלק את החומר לפי קטגוריות מורפולוגיות או לפי סוג תנועת עה"פ, כיוון שמצאתי כי חלוקה כזו אינה עקרונית כאן ואין לה השפעה על הבנת המצב.

2.1.1 קבוצות פעלים הבאים רק בצורת ההפסק ללא התניה במעמד התחבירי:  
2.1.1.1 הוּפַעַל: כמעט כל הצורות מנוקדות כצורות הפסק (גם צורות הנסתר באות תמיד בקמץ), ובסך הכול 40 פעם, בהן הפעלים: הוּגְשָׁה, הוּכְשָׁר, הוּכְשָׁרָה, הוּמְלָחָה, הוּסַק, הוּתָה, הוּתָרָה, הוּתָרָה, הוּסַכָּך, הוּפַסַק, הוּפַשַׁט, הוּקְדָשׁוּ.

בפועלי ל"ג מופיע פתח בעה"פ, כשהיא בהברה האחרונה, גם בהפסק: הוּנַח, הוּנַח, יוּנַח, הוּרַע, הוּדַע. אין ספק שגרמה לכך הגרונת החותמת את התיבה. (אשר למקרה האחרון, זו צורה מקראית "קפואה" הנגזרת מן "הודע אליו חטאתו"; ועד כדי כך קפאה, שהיא נוטה בנטיית הקניין: הוּדַעוּ – זו בוודאי נתפסה כבר כמקור). אך מצטרף לכך גורם חשוב נוסף (ראה להלן). בשתי צורות מן "נתר" מופיעה צורת הקשר במעמד של הפסק – הוּתַר [ס 10], הוּתָרָה [תכז 2] – והריהו יוצאות מן הכלל האמור (אך באשר לראשונה אפשר שהיא שייכת לכלל אחר, וראה להלן).

2.1.1.2 נפַעַל עבר נסתר: רוב הצורות מנוקדות קמץ בין במעמד הקשר ובין במעמד הפסק. אין לראות בניקוד זה צורת הפסק,<sup>21</sup> כיוון שאילו היו אלה צורות הפסק המופיעות כך אף בהקשר עניין, היינו צריכים למצוא תופעה דומה אף בשאר הגופים; אך באלה מופיעות צורות קמוצות רק במעמדי הפסק, ואף לא אחת במעמד הקשר. כלומר, אין כאן נטייה קטגוריאלית של הנפעל בצורת ההפסק, כפי שמצאנו בהופעל. מסתבר שעלינו לראות בניקוד זה את השלמת המגמה הבולטת של זיהוי צורות העבר והבינוני בבניין נפעל (שהן למעשה צורות זהות מיסודן, מבחינה היסטורית, אלא שנבדלו זו מזו בשל תהליכים פונולוגיים שגרמו לאבחנה בין הצורות הנוטות בפרדיגמה הפועלית לבין אלו הנוטות בפרדיגמה השמנית).<sup>22</sup> מובן הקשר בין

19 מובן שהבדיקה מתבססת בעיקר על מסורת הנקדן. הכתיב מגלה מעט מאוד על התופעה, כיוון שאבחנה הכרחית קיימת בו רק בצורות החלומות (ישמרו וכד'). מכל מקום, מעט הנתונים שבכתיב אינם סותרים את התיאור המתבסס על הניקוד.

20 אלה יבואו במסגרת התיאור המסודר והמלא של הפועל בספרא, בעבודת הדוקטור שלי.

21 כפי שרואה זאת ייבין (עמ' 496).

22 כך למשל מתחלפות צורות נסותרת של הנפעל בפועלי ל"א/ל"י בין העבר והבינוני; ראה: הגמון, עמ' 343, 344. מגמה זו קיימת גם בפעלים עומדים וסבילים אחרים; ראה: בריאשר (בשם בן-חיים), צורות נדירות, עמ' 134.

צורת הנסתר דווקא וצורות הבינוני, כיוון שבגופים האחרים מונעת הנטייה השונה של הפועל הבינוני את זיקתם ההדדית.

2.1.1.3 "ליקר ב" מנוקדת קמץ בין בהפסק בין בהקשר (השווה למשל [כב 9] ו[קלא 1]). יש מספר רב יחסית של צורות לא מנוקדות, ובחלקן יש סימנים למחיקה של ניקוד. (אפשר שצורות אלה מעידות על ספק אם לנקד קמץ או פתח, אך אפשר גם שהן מעידות על ספק בין קל לנפעל; בכ"ק כל הצורות בנפעל.)

2.1.1.4 הפועל "חשך" מופיע תמיד בצורת הפסק.<sup>23</sup> לכן יש להיזהר ולא ללמוד מצורות מִשְׁתַּחֲשֵׁךְ [רכג 10] [תמד 17] [תנד 2] על הכלל.

2.1.2 מקרים מיוחדים:

2.1.2.1 הפועל "אמר" וכיו"ב (למשל: קיים, פירש) לפני דיבור ישיר מופיע כמעט תמיד בצורת ההקשר (למעלה משבעים פעם), ורק חמש פעמים בצורת הפסק ("משם ר' ישמעאל אֲמָרוּ" [סה 14] [קנג 4] [שו 17] [שנד 11]; "שהרי אֲמָרוּ" [רג 17]).

2.1.2.2 חלק המשפט המופיע לפני "אלא" מעמדו אינו ברור.

על שני מקרים אלה יש להחיל את הכלל שקבענו למעלה ביחס למעמדי הקשר מסופקים.

2.2 לכשנבדוק את כל התקריות הנתרות, נגלה תופעה מעניינת. כדי שיקל עלינו להבינה, נחלק תחילה את כל האפשרויות לפי טיב השינוי הפונולוגי החל בצורה בהשפעת הפסק:

א. שינוי כמות התנועה בהברת עה"פ משווא לתנועה מלאה + מעבר של הטעם מן ההברה האחרונה להברת עה"פ (למשל: שְׁמָרוּ/שְׁמָרוּ, יָרְדוּ/יָרְדוּ, יִשְׁמְרוּ/יִשְׁמְרוּ).

ב. שינוי באיכות התנועה בהברת עה"פ, ללא שינוי במקום ההטעמה (כיוון שהצורה מוטעמת ממילא בהברת עה"פ). למשל: שְׁמַר/שְׁמָר, יוֹשְׁבַת/יוֹשְׁבַת, יֵאבֵל/יֵאבֵל.

ג. אין כל שינוי, כיוון שהברת עה"פ מוטעמת מלכתחילה ומונעת ממילא בתנועה המתבקשת מן ההפסק (למשל פועלי ע"ו).

מתברר כי בספרא הצורות מן הקבוצה הראשונה פועלות בהתאם לחוקיות הרגילה, ומותנות באופן כמעט מוחלט במעמד התחבירי. כלומר: במעמד הקשר תבוא צורת הקשר, ובמעמד הפסק תבוא צורת הפסק. ואילו הצורות מן הקבוצה השנייה כמעט שאינן מושפעות מן המעמד התחבירי, ומופיעה בהן צורת הקשר אף בבואן בהפסק, וההרגים מעטים ביותר:

23 כך גם בכתב-יד קאופמן, פארמה א (הנמן, שם), ופארמה ב (בר-אשר, שם).

צורות הפסק במעמד הקשר	צורות הקשר במעמד הפסק	צורות הפסק במעמד הפסק	
6	5	115	קבוצה א: שווא הופך לתנועה ויש שינוי בהטעמה
$26_3$	כ- $230_{25}$	$24_{10}$	קבוצה ב: שינוי בגון התנועה ללא שינוי בהטעמה

המצב בקבוצה ב הוא חד-משמעי, כלומר: אין להגדירו כטשטוש האבחנה בין ההפסק וההקשר, כיון שאיננו מוצאים כמעט צורות הפסק בהקשר. קיימות כאן רק צורות ההקשר, ונוכל לטעון אפוא שבמסורת ניקוד הספרא הצורות בקבוצה זו אינן נתונות כלל להשפעת המעמד התחבירי. היסוד המכריע של ה"הפסקיות" במסורת זו הוא השינוי בהטעמה, ושינוי התנועה נגרר אחר השינוי בהטעמה. רק צורות המשנות את הטעמתן בהפסק נתונות להשפעת המעמד התחבירי, ואילו צורות המוטעמות ממילא בהברת עה"פ נתפסות כצורות "הפסק ממילא", בדומה לצורות שמקבוצה ג, וכיוון שאינן משנות את הטעמתן, גם תנועת עה"פ שבהן אינה משתנה.<sup>27</sup>

### 3. "אשר"

סגל כותב: "אשר המקראי נמצא רק במאמרים המובאים מן המקרא... או בלשון התפילה... במקום שנמצא אשר במשנית הוא טעות של המעתיקים..."<sup>28</sup>

- 24 לא נמנו כאן הצורות "מיעט" [יא 6] [ל 14], שספק רב אם יש לראותן כצורות הפסק; ראה: ייבין, עמ' 516.
- 25 ואם נוריד מן החשבון את צורות פיעל נסתר עבר, שגם בניקוד המקרא באות בהפסק רק בפתח (ייבין, עמ' 514), נקבל 175.
- 26 שתיים מהן מן הטיפוס פתח < צידה בגזרת פ"א: "שלא אוכל" [קו 2] בלשון שבועה; "נוטר" [מג 13]. אפשר בהחלט שצורות אלה לא נתפסו כלל כצורות הפסק. לצדן "מצורעת" [שכט 12] במעמד מסופק, שאולי אפשר לראות בו הפסק תחבירי: "מצורעת, שהיא מטמה בביאה...".
- 27 מסקנות אלה מתאימות לטענתו של ייבין דוד, "צורות הפסק בפסוקים מחוסרי אתנחתא שבכ"א ספרים". *Textus* יא (תשמ"ד), עמ' סא: "...אף בלשון חכמים רוב בניינן ורוב מניינן של צורות ההפסק טמונות בחצאי-תנועות שהפכו בינוניות... ולא תמצא תנועה קטנה שהפכה בינונית אלא בתיבות אחדות נער יכתבן". אף שאין לקבל את קביעתו הכללית, כפי שמוכח מכ"י פארמה ב. (אני מודה דר"מ מ' מישור שהפנה אותי למאמר זה.)
- 28 דקדוק לשון המשנה, תל-אביב תרצ"ו, עמ' 57.



ואמנם מצוי "אשר" במקומות מספר בספרות התנאים במאמרים המובאים מן המקרא או בלשונות תפילה,<sup>29</sup> אך לכאורה קשה לקבל את טענתו, כי בכל מקום אחר הוא טעות של המעתיקים, כיוון שאין סיבה שתניע את המעתיק לכתוב "אשר" במקום "ש", הנפוצה ומקובלת כל כך למן סוף תקופת המקרא ואילך. בדיקת כתבי-היד של ספרות התנאים<sup>30</sup> מעלה, כי "אשר" אמנם מופיעה פעמים ספורות ביותר, גם שלא בהקשר מקראי מייד, אולם דומה כי כמעט בכל מקום נוכל למצוא זיקה עקיפה ללשון מקראית הנמצאת בהקשר הרחב של העניין, כפי שנראה בסמוך. לכן יש לקבל את העיקרון המונח בדבריו של סגל, אך אין לקבל את דבריו כלשונם.

מקום אחד בכ"י ואטיקאן 66 של הספרא חורג מן הכלל האמור כאן. אך נפתח באלו המקיימים אותו, ותחילה עלינו להוציא מן הכלל מקום אחד בתוספתא, שאינו אלא טעות כתיב (ולא "טעות של המעתיקים" במובן שכיוון אליו סגל): "מה ירא אלהים אשר באברהם מאהבה עשה אף ירא אלהים האמור באיוב מאהבה עשה" (סוטה ו, א; ליברמן עמ' 182, על פי כ"י וינה). אין ספק שכאן נתחברו בטעות מס וזואו, וצ"ל "אמור באברהם", כמו בסיפא: "האמור באיוב". שאר המקומות כולם מדר שי  
הה לכה:

3.1 ספרי דברים שמג (פינקלשטיין עמ' 398, על פי כ"י רומי 32): "מדת בשר ודם כשהוא עושה משתה לבנו וכשהוא שמח בחופתו מראה לו את גניזו ואת כל אשר לו, אבל מי שאמר והיה העולם אינו כן אלא ואתה מרבבות קדש ולא כל רבבות קודש". נשים לב ש"אשר" אינה היסוד המקראי היחיד במשפט, אלא גם מבנה המשפט: "את כל אשר לו" מקראי הוא. לכשנעיין בדרשה נמצא בה גינוי לבשר ודם המתגאה בכל רכושו, לעומת מידת הצניעות של מי שאמר והיה העולם. דומני שברובד אסוציאטיבי עמוק שרוי בתודעת הדרשן הסיפור המקראי על חזקיהו, שהראה לשליחי מלך בבל את כל אוצרותיו, "לא היה דבר אשר לא הראם", ותוכחתו של ישעיהו הנביא על כך. ברור שהנביא מוכיחו על שהראה הכול, ואילו היה נוהג בצניעות והיה מראה רק חלק מאוצרותיו, כמקובל בביקורים כאלה, לא היה נוזף בו. ושם אנו קוראים: "ויראם את כל בית נכתה... ואת כל אשר נמצא באוצרותיו..." (מלכים ב כ, יג; ישעיהו לט, ב). אף שהדרשן אינו מצטט את הכתוב כלשונו, הריהו שומר על המבנה ומגיש מעין פאראפרוזה של הכתוב בלשון מקראית.

שימוש הלשון והביטויים המקראיים משקפים את הסיפור המקראי שברקע הדרשה ונותנים לו ייצוג מסוים בתוך הדרשה גופה, כאילו אמר: כשם שמצינו בחזקיהו שהראה לשליחי מלך בבל את כל אשר לו וישעיהו הוכיחו על כך, כך בשר ודם

29 ראה: הדוגמות שהביא שם.

30 בעזרת הקונקורדנציה שבאקדמיה ללשון העברית. אני מודה לאקדמיה ולעובדיה על עזרתם.

המראה לבנו את כל אשר לו לוקה גם הוא במידת הגאווה. כאן משמשת הלשון כאמצעי הרמיזה אל המקור המקראי ללא צורך באזכור מפורש שלו.

3.2 מכילתא דר"י, עמלק א (הורוביץ-רבין עמ' 177, על פי כ"י אוקספורד 151). בעניין חטאו ועונשו של יואש, שהיה כפוי טובה והרג את זכריה הכהן בנו של יהוידע שהעלהו למלכות, נאמר שחיל ארם עלה על יהודה "ואת יואש עשו שפטים". אומר הדרשן: "אל תקרי שפטים אלא שפוטים וכי מה שפוטים עשו בו עמדו עליו בריונות קשים אשר לא ידעו אשה מימיהם וענו אותו במשכב זכור". גם כאן לא רק "אשר" מקראית היא, אלא כל המשפט "אשר לא ידעו אשה", וכן "וענו אותו" במקום "וציערוהו". נראה לי שהלשון המקראית משמשת גם בדרשה זו כרמיזה לסיפור מקראי שממנו ניוון הדרשן, וזהו סיפור סדום. תיאור חטאי ירושלים בדברי הימים שם עשוי לעורר את הדרשן לדימוי לסדום, שהוא דימוי מקובל אצל הנביאים (ראה למשל: ישעיהו א, ט, י; יג, יט; ועוד). שם כידוע דרשו אנשי העיר מלוט למסור לידם את אורחיו למשכב זכור, והוא אמר להם: "הנה נא לי שתי בנות אשר לא ידעו איש". ובסיפור פילגש בגבעה, הבנוי במתכונת הסיפור על סדום: "הנה בתי הבתולה ופילגשהו אוציאה נא אותם וענו אותם..." הדרשן משתמש בלשון המקראית כדי לומר, שיואש נהג כמנהג סדום ונעשה בו מעשה סדום, בלא שיזכיר בפירוש את סיפור סדום.

3.3 בספרא "אשר" מופיעה שלוש פעמים. כאן לא נוכל למצוא רובד ספרותי עמוק המניע את הדרשן להשתמש בלשון המקראית. אולם נראה שלפחות בשניים מן המקומות עומדים לעיני הדרשן פסוקים ושברי פסוקים סמוכים העוסקים באותו עניין: א. "והמערה מים ביין... מניין? תל' לוי: על שקר. על כל אשר ישקר" [קכד 7-9].<sup>31</sup> הכתוב הנדרש הוא ויקרא ה, כב: "ונשבע על שקר על אחת מכל אשר יעשה האדם לחטא בהנה", ובפסוק כד שם: "או מכל אשר ישבע עליו לשקר". ב. "וכי ירק הזב בטהור. יכול אפילו רקק ולא נגע בו יהא טמא? תל' לוי: בטהור. עד אשר יגע בו" [שכ 8-9].<sup>32</sup> נדרש כאן הכתוב בויקרא טו, ת, ושם, פסוק יא: "וכל אשר יגע בו הזב... וטמא עד הערב".

אבל במקום אחד בספרא אנו מוצאים "אשר" שהיא לכאורה בשימוש חופשי לגמרי, ללא תלות בהקשר קרוב או רחוק: "מנ' המפלת סנדל... תל' לוי: כי תזריע, כל זרע אשר תלד" [רמב 8-10].<sup>33</sup> והשווה לשו' 8 שם: "... תל' לוי: וילדה, כל שתלד".

העיון בשאלת השימוש ב"אשר" בידי חז"ל הובילנו לטיפול בשאלה חמורה

31 כך גם בכתבייד ואטיקאן 31, פארמה 139, וברסלאו.

32 בכל שאר כתבי-היד: "עד שיגע בו". 33 בכל שאר כתבי-היד: "כל זרע שתלד".

והשובה ביותר: מה מידת השפעתה של לשון המקרא על לשון הדרשנים?<sup>34</sup> כל הדוגמאות שמצאנו היו במדרשים, ולא בספרות שבסגנון ההלכתי (משנה ותוספתא). עבודתו הדרשנית של הדרשן כרוכה מטבעה באינטואיציה אוסציאטיבית מקראית עמוקה, שהרי מעשה הדרשה מבוסס כמעט כולו על לימוד והשוואה של מקום אחד במקרא למקומות אחרים העשויים להאיר אותו באור מיוחד. תודעתו של הדרשן עמוסה אפוא פסוקים ומוטיבים מקראיים המתרוצצים בקרבה ומבקשים להם מוצא. בשני הקטעים הראשונים ראינו שהדרשן משתמש באפשרות הלשונית העומדת לרשותו כדי לתת לדרשתו עומק ספרותי נוסף, שהוא כמובן אפשרי וחיוני בדרשות אגדה.<sup>35</sup> בדרשות ההלכתיות שבספרא אין מקום לשימוש לשוני ספרותי כזה, אך מכל מקום נראה כי לשון הרובד הנדרש חודרת ללשון הרובד הדורש מבלי משיב, מתוך השפעה מקומית כלשהי. ואם יש ממש גם בדוגמה האחרונה מן הספרא (ראה הערה 33), הרי שפרטים מן הרובד הנדרש חודרים ללשון הדורש גם ללא כל "לחץ" מקומי; כלומר, יש כאן כבר מעין סיגול של לשון המקרא, שאינו עשוי להיות מוגדר כשאיילת ביטוי גרידא.<sup>36</sup> אך מובן שאי אפשר להניח קיומה של עובדה לשונית על פי דוגמה מסופקת אחת. על אחת כמה שאין לחרוץ משפט ולצרף את לשון הספרא אל לשון מדרשי האגדה הקדומים (לח"ב), שגם בהם נמצאו מספר צורות "אשר" בודדות,<sup>37</sup> שיש לדון בהן במקומן, ואפשר שאינן מלמדות מאומה גם על לח"ב עצמה. בהערה הבאה, גם היא מתחום הכינויים, נעמוד על כוח חוץ-לשוני אחר הפועל ומעצב את הלשון הכבולה בטקסט: הגרירה.

#### 4. "איזה" / "איזו"

במקומות לא מעטים בספרות התנאים אנו מוצאים חילופים בין הזכר לנקבה בכינוי השאלה "איזה":

34 כבר עסק הנמן ב"שאליות מקראיות במשנה", קובץ ב, עמ' 6, 7 - באופני שאלה של יסודות מקראיים במשנה. כאן נדונה השפעת לשון המקרא על לשון הדרשנים של מדרשי ההלכה, אשר כפי שנראה אפשר שהיא מונעת בידי כוחות שונים, ויש לראות בשימושים אלה יותר משאלה גרידא.

35 ראה נספח א בסוף המאמר.

36 בשנת תש"ם בדקתי בעבודה סמינריונית שנעשתה בהדרכת פרופ' בר-אשר את השאלה הזו על פי כ"י ואטיקאן 32 של ספרי במדבר, ולא מצאתי שם אבחנה בין הסגנון האפוריקטי (משנה ותוספתא) לבין הסגנון המדרשי, מבחינת שימוש במטבעות מקראיים. הבדל בולט מתגלה, לעומת זאת, בין סגנון ההלכה וסגנון האגדה - הן במשנה ובתוספתא והן במדרשי ההלכה. סיכום העניין שנדון כאן עשוי אפוא להצביע על נטייה מיוחדת של הסגנון המדרשי ללשון המקרא אף בענייני הלכה.

37 ראה: מ' סוקולוף, "העברית של בראשית רבה", קובץ א, עמ' 280, 281; וראה על שיר השירים רבה במאמרו של ל' חירון, בספר זה, עמ' 129-160.

בספרא: "אשתו ואחותו עמו בבית שגג באחת מהן ואין ידוע באיזה מהן שגג" [קיה 9]; "אשתו גדה ואחותו עמו בבית שגג באחת מיהן ואין ידוע באיזה מהן שגג" [קיה 13]; "מתוך שהוא בא על נשים הרבה ואין ידוע על איזה (< איזו) מהן בא" [תו 12]; "יודעים היו במקושש שהוא חייב מיתה... אבל לא היו יודעים באיזה (< באיזו) מיתה ימות" [תסו 4].

אין כל ספק לגבי מינו של נושא הכינוי, ובמקרים הראשונים הוא אף מין טבעי, ואין כל חילוף של מין בשאר חלקי המשפט. מקרים אלה הם כנראה חלק מתופעה כללית של הפיכת כינוי השאלה "איזה" לכינוי סתמי, בלתי מוגדר מבחינת המין. ברוב המקרים תופס "איזה" את מקומו של "איזו", אבל יש גם דוגמאות הפוכות. בצירוף "איזה הוא"/"איזו היא" (לכתיביהם השונים) עלול להתעורר גם חוסר התאמה פנימי בין שני הכינויים שבתוך הצירוף: "איזו הוא", "איזה היא".

דוגמאות מן המשנה והתוספתא:

"אי זה חצר שהיא חייבת במעשרות" (מעשרות ג, ה); "אי זה היא אהבה שהיא תלויה בדבר" (אבות ה, טז); "אי זה הוא תפלה קצרה" (תוספתא ברכות ג, ז); "אי זהו פרשה קטנה" (שם שבת ה, יד); "אי זהו אצבע צרדה" (שם כיפורים, א, ט).

כיוון שמין הכינוי נעשה בלתי תלוי במין הנושא שלו, וכיוון שצורת הזכר וצורת הנקבה ממשיכות שתיהן לשמש בלשון, יש למשתמש אפשרות של בחירה חופשית ביניהן, וכוח אחר עשוי להתערב בבחירה זו. הכוח הטקסטואלי החזק והקרוב ביותר לפעולה הוא הגרירה:

"אי זה הוא נשך ואי זה הוא תרבית" (בבא מציעא ה, א). "אי זה הוא" השני נגרר אחר הראשון. ושם בהמשך המשנה: "ואי זו (< זה) הוא תרבית". יש כאן השתחרות מסוימת מן הגרירה שפעלה על המשפט הראשון.

"אי זו היא (< זה הוא) נדר... אי זו היא נדבה..." (קנינים א, א).

"היו בודקין אותן בשבע בדיקות: באי זה שבוע, באי זה (< זו) שנה, באי זו (< זה) חודש, כמה בחודש, [באי זו] יום, באי זו שעה ובאי זה מקום. ר' יוסי אף באי זו (< זה) יום ובאי זה (< זו) שעה ובאי זה מקום..." (סנהדרין ה, א). שיטת הסופר נראית לכאורה מבולבלת (שלא כמתקן, המקפיד על התאמת המין), אך נראה שאפשר למצוא כאן חוקיות: השימוש הרגיל הוא "באי זה", בין לזכר ובין לנקבה, אבל לפני שם עצם שתנועת הברתו הראשונה היא 0, נגרר "איזו": "באי זו חודש", באי זו יום! הכינוי הרומז "זה", בתפקידו ככינוי, מובחן היטב מבחינת המין בכל מקום. אבל בשמשו כאוגד, בתבניות של זיהוי, הוא נתון כמובן לחילוף בהתאם למינם של האברים המושוים ("ביר חזקה זו/זה הדבר"). אך גם במקום שאין הבדל מין בין האברים, כיוון שנתערעה האבחנה היציבה, הריהו נתון לכוחה של הגרירה: "תשמרו זה המשנה ללכת בהם זה המעשה" [שע 8]. וגרירה הפוכה: "ושמרתם זו המשנה

ועשיתם זו המעשה" [תמא 21]. ואפשר שהגיע הכינוי בתפקיד זה לסתמיזת גמורה: "ילפת זה ( < זו) חזוית מצרית" [תלו 7].

כיוון שלשון חז"ל שבידינו אינה נתונה לנו בצורתה החופשית אלא רק בקיבועה בתוך טקסטים קיימים מעובדים, עלינו לייחס חשיבות ראשונה במעלה לכוחות הטקסטואליים הפועלים על הלשון הזו, ובראשם הגרירה. וכשאנו באים למדוד על פי הטקסטים שבידינו את מידתה של הלשון עצמה, עלינו להיזהר מאוד ולבחון קודם לכול את הצדדים הטקסטואליים של החומר (הקשרים קרובים ורחוקים); ורק לאחר שמצאנו כי החומר שבידינו נקי מהשפעות טקסטואליות, ניתן לנו להסיק ממנו מסקנות לשוניות. כך ראינו באשר להקשרים רעיוניים או ספרותיים של החומר ("אשר", "זאת אומרת"), וכך גם באשר להקשר המילולי הקרוב. בשתי הדוגמאות הבאות נראה כיצד בחינה של הקשר טקסטואלי מונעת מאתנו להסיק מסקנה דקדוקית, שאמנם הוסקה בעבר.

## 5. "סיכה"

בר-אשר,<sup>38</sup> לאחר דיון ארוך וממצה, מוכיח מן הכתיבים "וליסיכה" (משנה שביעית ח, ב), "וביסיכה" (ספרא [שנה 20]) את מציאותה של הצורה "סיכה" לצד "סיכה" הידועה; עיין שם היטב. והנה, אף שאין כל ספק שבמקומות אלה מופיעה אמנם הצורה "יסיכה", עיון בכל המקומות שהצורות "סיכה"/"יסיכה" מופיעות בהם<sup>39</sup> מעלה, שתיבות אלה מצויות בכל ספרות התנאים רק בשני הקשרים קבועים, אשר אינם מאפשרים לנו לדעת מהי צורתן בשימוש חופשי מחוץ להקשר:

א. "כדי סיכת קטן";

ב. בהקבלה, או בתוך רצף של שמות פעולה במשקל קטילה: אכילה, שתייה, רחיצה, נעילת הסנדל.

בהקשר הראשון מופיעה תמיד הצורה "סיכה", אך הסמיכות ל"כדי" שלפניה מעלה את האפשרות של הפלוגרפיה: כדי יסיכת < כדי סיכת, ואין כאן ראייה כנגד צורת "יסיכה".

בהקשר השני מופיעה בכתבי-היד הטובים צורת "יסיכה", כפי שמוכיח בר-אשר שם בראיות מכריעות. אך בהקשר זה ייתכן שגרירה פשוטה אחר הצורות אכילה, שתייה, רחיצה, נעילה היא שגרמה ל"סיכה" להפוך ל"יסיכה".<sup>40</sup>

38 "צורות נדירות בלשון התנאים", קובץ ב, עמ' 124-128.

39 ראה כל המקומות אצל בר-אשר, שם.

40 וראה גם דבריו של ש' פרידמן, "כל הקצר קודם", קובץ ב, עמ' 310; ואפשר שהכלל הזה סייע כאן להפוך את "סיכה" ל"יסיכה".

נדמה לי שהתפלגותן של צורות "סיכה" ו"סיכה" דווקא בהקשרים אלה, בצורה מדויקת, תומכת בראיית כוחו של ההקשר ככוח הקובע כאן. וקשה אם כן להכריע, איזו מהן היא הצורה המקובלת מחוץ להקשר. ייתכן גם ששתיהן נהגו בדיבור, ובהקשרים הלשוניים המסוימים תפסה כל אחת את מקומה הנאה לה.

## 6. "מְעוּט"

צורות נטויות של "מְעוּט" מצויות בספרות התנאים, ומקובל על החוקרים לראות בהן משקל נפרד, לצד "מְמוּעָט":

יבין<sup>41</sup> מביא חומר רב, ומסכם: "קשה לקבוע מתי משמש ממועט ומתי מְעוּט". פורת<sup>42</sup> סבור ש"מְעוּטִים" היא מן "מְעוּט" או "מְעוּט", אך אינו מביא דוגמה לכך. הנמן<sup>43</sup> דן בתפוצתן של שלוש הצורות (ממועט, מְעוּט, מועט) בכ"י פארמה א, ודעתו: "ממועט"/"מְעוּט" הם שני משקלים שונים, לפחות מן הבחינה הסינכרונית, אם כי יש להניח תלות הדדית ביניהם". שרביט: "בספרות חז"ל אנו מוצאים במקומו (מְעוּט) של צורות חדשות: מְעוּט מועט ממועט".<sup>44</sup> הנמן תמה שם על היעדרו הגמור של היחיד (ממשקל מְעוּט) "מְעוּט". ואכן (לפי הקונקורדנציה שבאקדמיה) בכל ספרות התנאים מצויות רק הצורות הנגזרות: מְעוּטָה, מְעוּטִים, מְעוּטוֹת.<sup>45</sup> בדיקה מדוקדקת של החומר מעלה, כי הצורות "מעוטה", "מעוטים", "מעוטות" אינן משקל לעצמו, אלא הן צורות שנוולדו עקב גרירה:

מְרוּבָּה ← מְעוּטָה

מְרוּבִּים ← מְעוּטִים

מְרוּבוֹת ← מְעוּטוֹת

דבר זה מסביר, מדוע לא נמצאה צורת מְעוּט, שהרי מְרוּבָּה אינה גוררת אחריה את מְעוּט, אלא דווקא את מְמוּעָט התקנית!<sup>46</sup>

41 הניקוד הבבלי ומסורת הלשון המשתקפת ממנו, עבודת דוקטור, ירושלים תשכ"ה, עמ' 341 (ובספרו, מסורת הלשון העברית המשתקפת בניקוד הבבלי, עמ' 447).

42 לשון חכמים, ירושלים תרצ"ח, עמ' 126.

43 עמ' 195, 196.

44 "הפלולוגיה בלשון חכמים", מחקרי לשון מוגשים לזאב בן-חיים בהגיעו לשיבה, ירושלים תשמ"ג, עמ' 559.

45 הצורה מְעוּטִים שייבין מביא שם, היא מספרות מאוחרת – הלכות גדולות והלכות פסוקות.

46 יש מסורות המדגישות את הטית בצורות הנטויות, למשל קט"ג 43 TS E1 למסכת שבת: מְעוּטָה (שבת יד, ב). כך ניכרת בעליל הזיקה של צורות אלה אל הגוררות אותן.

והרי החומר:

משנה: "הילמי מרובה - הילמי מעוטה" (שבת יד, ב); "שנים מרובות - שנים מעוטות" (בבא מציעא ט, ט); "שרשים מרובים - שרשים מעוטים" (אבות ג, יז).  
תוספתא: "עיסה מרובה - עיסה מעוטה" (חלה א, ז).  
ספרא: "תנופה מרובה - סמיכה מעוטה" [י 11] [קעב 6, 7]; "סמיכה מרובה - תנופה מעוטה" [יח 14] [קעב 2]; "מידת צפון מרובה - סמיכה מעוטה" [יח 18]; "מדת הטוב מרובה - מדת פורענות מעוטה" [קכ 8, 9]; "טומאה מרובה - טומאה מעוטה" [רכב 22]; "ימים מרובים - ימים מעוטים" [רמו] [7א] [שלב 4]; "מדה מרובה - מדה מעוטה" [תל 17, 18].

ספרי דברים, כ"י רומי: "מכה מרובה - מכה מעוטה" (עמ' 304 אצל פינקלשטיין).  
מכילתא: "מדה טובה מרובה - מדת פורענות מעוטה" (הורובין-רבין, עמ' 24, 26, 85, 265, 315, 318). "פרות מרובין - פרות מעוטיין" (עמ' 330).

מחוץ למקומות אלה, יש ארבעה מקומות שאינם, לכאורה, לפי המתכונת הזו:  
א. "אמר לו ר' עקיבה ניראין דבריך במעילה מעוטה" (משנה כריתות ה, ג = ספרא [ק"ח 3, 5]). המשך המשפט עולה לפחות במחשבה: "אבל במעילה מרובה...".  
ב. "שיאכלו עמה חולין ותרומה בזמן שהיא מעוטה" (ספרא [קלה 20]), אבל המקביל להלן: "שלא יאכלו עמה חולין ותרומה בזמן שהיא מרובה" [קלו 9].  
ג. "מפני שהמעוטים מסתלקין לצדדים" (שקלים ה, א בכ"ק). הצירה במים מראה, שלפחות הנקדן לא תפס צורה זו כבינוני, אלא, כנראה, כצורה ממשקל קטול. יש כאן גם נוסחאות "שהמעוטיין" (ראה מלא"ש, שם).

ד. "מדיחין אותן שלש פעמים במעוטה על שלחנות של שיש" (תמיד ד, ב). במשנה זו רווחת אצל המפרשים מאסכולת חסידי אשכנז (נדפסים על דף הגמרא בש"ס וילנא) הקריאה "במעוטה"; וראה פירושיהם השונים. ולפי פירושיהם אינו עניין לכאן כלל. אך רוב המפרשים מפרשים (בעקבות רמב"ם): "לפחות שלוש פעמים". הניקוד בכ"ק בצירה תחת המים רומז למשקל קטול, כך מנוקד גם בכ"פ, ובגרסאות אחרות ממש בכת"ב מלא: "במעוטה". וכן מנוקד ילון: בַּמְעוּטָה. וראה עוד בסמוך.

הערה: בספרא יש צורות "מעוט" המנוקדות מְעוּט. ייבין (שם, עמ' 341) מסווגן כצורות נסמך של מְעוּט, וכך מקובל גם בקונקורדנציה שבאקדמיה. אלא שבדיקת ההקשר מעלה, שצורות אלה לעולם אינן מופיעות כלואי לשם (כפי שכל צורות "מעוטים" וכד' משמשות), אלא כשם העומד בפני עצמו, והן ואריאציות של צורת מיעוט (=מיעוט), ממשקל קטול.<sup>47</sup> במסורת הנקדן יש אבחנה בניקוד בין צורות

47 על השאלה אם הניקוד בצירה הוא "תשלום דגש", ראה: "ייבין, שם, עמ' 349; ולעומתו שבטיאל, קובץ א, עמ' 235 והערה 59.

הנפרד, המנוקדות בצירה, ובין צורות הנסמך, המנוקדות בשווא. הוא אף תיקן פעם אחת מיעוט < מְעוּט [קב 10].<sup>48</sup> ברור על פי ההקשר והתפקוד, שצורות מְעוּט אינן בנותיה של מְעוּט, שאינה קיימת כלל בלשון חז"ל, אלא של מיעוט, מיעוט. (סביר מאוד שהסופר קרא מיעוט גם בצורות הנסמכות, ויזכיה הכתיב "מיעוט" [קב 10]).

לאור כל האמור ודאי שיש למחוק, מן המילון מן הדקדוק של לשון חכמים, את צורת מְעוּט, שאינה קיימת כלל, ואף את נטיותיה, שאינן אלא תקריות קונטקסטואליות.

לעומת מקרה זה, נראה בדוגמה הבאה מקרה שבו יש לייחד מקום במילון לתיבה שנתכחשו לה החוקרים.

### 7. "כאדם שהוא קוּט ממוזנו"

"ואקוץ במ כאדם שהוא קוּט ממוזנו" [תיב 4] (תוקן בשוליים: "במזנונו"). הצורה "קוּט" מאושרת כאן במסורתם של הסופר והנבדן כאחד. זו גם הצורה העולה מעדויות אחרות של הספרא,<sup>49</sup> וכן מציטוטים במקורות מאוחרים.<sup>50</sup>

אבל בהקשר זה נמצא גם הנוסח "קונט". מדה"ג, קדושים כ, כג (מהדורת שטיינזלץ, עמ' תקפ"ג): "כאדם שהוא קונט במוזנו". אפשטיין<sup>51</sup> תומך בגרסה "קונט", בעקבות הנוסח שבמדרש הגדול. ולעומתו טוען ליברמן,<sup>52</sup> שהגרסה "קוּט" מקיימת בנוסחאות אחרות (כנ"ל). גרינפילד<sup>53</sup> דן בהופעותיו של השורש קנ"ט בעברית של לשון חכמים ובניבים ארמיים, ותומך בדעתו של אפשטיין (אף שראה גם את דבריו של ליברמן).<sup>54</sup> נימוקו הוא: "הצורה הדקדוקית של קוּט אינה עשויה להסתבר באופן המניח את הדעת". גם מורשת<sup>55</sup> הולך בעקבות אפשטיין, ומביא את "קוּט" שלנו תחת הערך "קנט", ללא כל אזכור או רמז בערך "קוּט".<sup>56</sup>

48 כך מנוקד שם גם בקטע גניזה (רבינוביץ, גנוי מדרש, תל-אביב תשל"ז, עמ' 24) שאין בו מאפיינים בבליים כלל.

49 כ"י ואטיקאן 31 (השלמה בין השורות), פארמה 139, ברסלאו, אוקספורד 151 (מנוקד קוּט), קט"ג 960. ENA. אבל בכ"י לונדון 341: "כאדם שהוא קץ ממוזנו"; וכן גרסת הדפוסים, וראה להלן.

50 ספר והזהיר, משפטים, מו, א (במהדורת פריימאן): "כאדם קוּט במוזנו". ובלקח טוב (לר"מ נגארי) קדושים ז, ג: "כאדם שהוא קוּט ממוזנו ורוצה להקיא" (על פי ליברמן, הובא אצל פורת [לעיל, הערה 42], עמ' 189 הערה 1).

51 אצל פורת, שם. 52 שם.

53 HUCA 29 (1958), pp. 223-225

54 שם, הערה ז.

55 לכסיקון הפועל, רמת-גן תשמ"א, עמ' 239.

56 ובהערה 50 שם הביא עוד הופעות של "קנט" שלא נזכרו אצל גרינפילד.



אף על פי שאין לפקפק במציאותו של השורש קנ"ט בעברית של המדרשים,<sup>57</sup> כל ההופעות של שורש זה שהביאו החוקרים הנ"ל הן ממקורות מאוחרים. גם המקום מן המכילתא דרשב"ם<sup>58</sup> הוא לפי עדותו של מדרש הגדול, ולא על פי קטעי גניזה. וכך לדעתי יש להתייחס גם לנוסח "קונט" שבשורה שלנו, כפי שהובאה במדרש הגדול שם.

עדויות הספרא עצמו, כולן מצביעות על הצורה "קווט", שנשמרה אף בציטוטים מאוחרים יותר. ואין לדחות נוסחאות טובות ועיקריות אלה מפני הנוסח היחיד והמאוחר שבמדרש הגדול, על אף יחידאיותה של הצורה וקשייה הצורניים.<sup>59</sup> לכן נראה לי שיש לקבל בוודאות את הגרסה "קווט", ודווקא את "קונט" יש לראות כשיבוש גראפי בהשראת צורות "קנט" הידועות. השורש קו"ט הוא כפילו של קו"ץ.<sup>60</sup> שניהם מופיעים במקרא, וייתכן מאוד שיש ביניהם יחסי מוקדם ומאוחר (קו"ט מופיע רק בתהלים, באיוב וביחזקאל). ושים לב, שהדרשה כאן באה להסביר את "ואקוץ בם", וכנראה השתמשה בכפילתה המאוחרת,<sup>61</sup> אחרת אין בדרשה כל חידוש על פני הכתוב.

אלא שעדיין יש להסביר את צורת הבינוני "קווט", במקום הצורה המתבקשת "קט" (או "קוט"). את הכתיב גרידא נוכל להסביר כמכוון לקריאה קווט (בינוני פעול כמו קווד), אלא שלפי מסורת הנקדן לפנינו צורת בינוני פועל שאינה מקובלת בפעלים מגזרת ע"ו.<sup>62</sup>

נראה לי שאפשר להסביר צורה זו כהשרשה של הואו, כדי לקבל צורת בינוני פועל שקופה, בעלת שלוש אותיות שורש. בדומה ל"מוהלים", המופיעה במספר נוסחאות במשנה במקום "מולים" או "מלים",<sup>63</sup> וכמקובל בארמית (למשל: העבר "קם" ולידו הבינוני "קאים"). מצאנו "קווט" כצורת בינוני במקום אחר (ללא קשר לספרא):

- 57 למוצאו של שורש זה (שמי או יוני), ראה אצל גרינפילד, שם; מורשת, הערה 24.
- 58 גרינפילד, עמ' 223.
- 59 ועוד, שאף קונט קשה מצד צורתה. הצורה המתבקשת על פי כל המקורות היא קנט במשקל פֶעֶל; וראה מה שתירץ גרינפילד, שם.
- 60 ראה: גרינפילד, שם, הערות 9, 10.
- 61 בכ"י לונדון ובדרפוס באמת תוקן הנוסח על פי המקרא: "כאדם שהוא קץ ממונו". אך השורש קו"ץ אינו מצוי בלשון התנאים. במשנה בסוף מכות "נפשו של אדם קצה ממנו", אבל בכתב-היד "חתה ממנו".
- 62 הוא הדין לניקוד קווט במשקל פֶעֶל בכ"י אוקספורד.
- 63 ראה: ח' ילון, מבוא לניקוד המשנה, ירושלים תשכ"ד, עמ' 171. וראה גם תוספתא ברכות ו, יב (ליברמן, עמ' 36): "המוהל צריך ברכה לעצמו". ובספרא: שגולד מהול (רמד 19 22) [רמה 1].

ר' מאיר אומר לא נאמרה פרשה זו אלא על מצות פריה ורביה שאפילו אוכלת כל מאכל ושותה כל משקה אינו קוּוּט בה שנ' שבעת ימים תהא בנדתה. אם כן למה אמרה תורה נדה שבעה אלא מתוך שהוא רגיל בה וקוּוּט בה לכך נאמר שבעת ימים תהא בנדתה יום טבילתה כיום כניסתה לחופה.<sup>64</sup>

אבל בקטע המקביל בתלמוד הבבלי (נידה לא ע"ב): "מפני שרגיל בה וקץ בה". הרי לנו דוגמה לצורה נדירה וקדומה שנשתמרה במסורת מדרשית אף בטקסטים מאוחרים, אך בטקסטים אחרים אבדה והוחלפה במקבילתה המקראית (בהשפעת הבבלי?). מכל מקום ודאי הוא שהגרסה אצלנו בספרא מאוששת מכל צד, ואין ספק שיש לייחד לשורש קו"ט מקום בלקסיקון של לשון חז"ל.

### 8. "הוד שער", "חוט השערה"

"וכמה יהא בליבלונית ר' מאיר או' כל שהוא וחכמים אומ' כשיעור. א' ר' מאיר שלא יהוא בני אדם מדמין שבגולם הן נידונין אלא הוד שער לבן טמא ושאינו לבן טהור" [רבג 13–15].

הנוסח "הוד שער" גם בכ"י ואטיקאן 31, פארמה 139 ואוקספורד 151 (הקטע חסר בכ"י לונדון 341), אבל בכ"י ברסלאו "חוד שער".<sup>65</sup> ואין ספק שהוא "חוד שער" הוא "הוד שער", ואין ביניהם אלא חילוף ה/ח, אשר במקרה שלנו נקבע עד כדי מסורת נוסח עקיבה. ור' מאיר אומר שהתורה מדקדקת בנגעים עד חוד השערה, כלומר עד המקום המצומצם ביותר בשער, שלא יהיו בני-אדם סבורים שהם נידונים באומד ושלא בדקדוק.<sup>66</sup> אלא שבדורות מאוחרים לא הובן מה עניין "חוד שער" לכאן וכפי שנראה להלן נתגלגל ביטוי זה בביטוי "חוט השערה", ועל אחת כמה שלא הובן מהו "הוד שער", שהוא כנראה הנוסח המקורי בספרא,<sup>67</sup> ונתגלגלו ממנו נוסחאות שונות ומשונות: "היה שער" (ילק"ש), "חזר שער" (ראב"ד), "תורה שער" (מיוחס לר"ש, מן "הוד השער"). וזהו פשרו של הנוסח המוזר שבתוספתא המקבילה (נגעים ב, ב) – "...אלא אם הידהא שער לבן טמא" – שנולד מן "הוד השער" בדרך של דיבוק והפרדה שלא כהלכה.<sup>68</sup>

64 מצרוע, רמו תקסט. מהדורת היימן, ירושלים תשמ"ד, עמ' 492.

65 וכן הוא בדפוסים, ואצל כמה ממפרשי הספרא.

66 כך פירש ליברמן, תוספת ראשונים, ג, ירושלים תרצ"ט, עמ' 169.

67 ר' שמואל ב"ר קלונימוס (מובא אצל ליברמן, שם, עמ' 168) פירש: "ממקום שניכר הודו ויופיו שלשער, דהיינו סמוך לבשר" (ו).

68 ליברמן, שם, לאחר שקבע שהנוסח הנכון הוא "חוד שער", אומר: אבל גרסת התוספתא נשארת כתומה וקשה.

נראה שחילוף זה (ה/ח) נשתרש ונקבע בביטוי שלנו גם שלא בהקשר המדובר בספרא ובתוספתא, שכן אנו מוצאים במדרש מאוחר: "צמצם עצמו לתוך הוד השערה" (פסיקתא רבתי, אחרי מות).<sup>69</sup>

בהקשרים שנדונו כאן משמש "חוד שער" במובן פשוט ולא מושאל, שהרי בשער עסקינן. בהוראה המושאלת, של מקום מצומצם ביותר, מוכר הצירוף "כחוט השערה" מן התלמוד. וכבר הראה ברויאר,<sup>70</sup> שאינו מופיע במשנה; ובמשנת יבמות ה, ב "נשתייר מהעטרה אפילו כחוט השערה" גורס כ"ק "אפילו כחוט". אך יש להוסיף על דבריו שלצד "כחוט" משמשת בהוראה מושאלת זו גם "כשערה", למשל: "ומשיקו אפילו כשערה" (מקוואות ו, ח). הדימוי של מקום מצומצם ביותר לשערה הוא מקובל ונפוץ מאוד, וגם במקרא אנו קוראים: "קולע באבן אל השערה" (שופטים כ, טז). וכך אנו מוצאים גם בספרא, במשמע קרוב ביותר לזה של משנת יבמות:

"וכך היו מוכי שחין שבירושלם עושין הולך לו ערב פסחים אצל הרופא וחותכו עד שהוא מניח כשערה...".<sup>71</sup> או: "כמה הוא בין רובו לחיצו מלא סערה" [רמ 20]. לפיכך תמוה הוא שאנו מוצאים בספרא, באותה המשמעות (של חיתוך אבר כמעט לגמרי): "מעשה ביוסה בן פכסן שעלת נימה על רגלו וניכנס הרופא לחותכה אמר לו כשתנח בה כחוט שערה הודיעני חתכה והניח בה כחוט שערה והודיעו...". כאן מופיע דווקא הצירוף המקובל בתלמוד, ולא "כחוט" או "כשערה" לבדם, המקובלים במשנה. אבל בכ"י ברסלאו "כחוד שערה"<sup>72</sup>

אפשר להניח שהביטוי "כחוט השערה", המקובל בתלמוד, נוצר מן "כחוד השערה", או לצדו ובהשפעתו, ונתפס כצירוף שני הביטויים המקובלים במשנה: "כחוט" + "כשערה". ואמנם מצאנו בפיוט הקדום מארץ-ישראל את "כחוט השערה" לצד "כחוד השערה" במשפטים מקבילים, בלשונו של פייטן אחד: "אל אשר כחוד שערה חץ לילה"<sup>73</sup> – ליד "לילה כחוט שערה בעת חצית".<sup>74</sup>

69 הנוסח כאן על פי כ"י פארכה 1240 ודרופסי 22. בדפוס, מהדורת רמ"ש, עמ' קצ, א נמחקה תיבת "הוד" שלא הוכנה.

70 "קיום ללשון האמוראים שבבבלי", עבודת גמר, ירושלים תשמ"ו, עמ' 54.

71 דיברא דחובה, פרק א, על פי כ"י ברסלאו. וכן הוא בכ"י אוקספורד ולונדון ובדפוס. בכ"י ואטיקאן 31 ופארכה "כשערה", ואין ספק שהוא שיבוש מן "כשערה". בכ"י ואטיקאן 66 חסר כל הקטע, והושלם בשולי עמוד [עא] "כסערה".

72 זהו אחד המקומות הבודדים שבהם מציג כ"י ואטיקאן 66 נוסח הנפול בטיבו מעדות אחרת של הספרא. כאן המקום להעיר על טיבו של כ"י ברסלאו, המשקף בדרך כלל נוסח הקרוב ביותר למסורת הנוסח של כ"י ואטיקאן 66, וכאן הוא היחיד מכל עדויות הנוסח ששמר על הנוסח המקורי.

73 פיוטי יניי, מהדורת זולאי, ברלין תרצ"ה, עמ' רסג; וראה: ליברמן, "חזנות יניי", סיני תרצ"ט, עמ' רמו, רמה.

74 פיוטי יניי, שם, עמ' פח.

הפסוק שהבאנו משופטים – "קולע אל השערה" – מובילנו, מבעד לתרגומו, אל הדוגמה האחרונה.

### 9. "תבנית הזהב"

בהסבר למלים "שער זהב" (ויקרא יג, ל) הספרא אומר: "צהוב לא לבן. ולמה הוא דומה לתבנית הזהב" [רעא 4].<sup>75</sup> באמת מצאנו בספרא שזהב משמש כגוון לשער, הדומה לצהוב אך מובחן ממנו: "מאמתי תרין כשירין מישיזיהבו (=משזיהבו) מאמתי בני יונה פסולין מישיזיהבו (=משזיהבו)" [לב 19]. ומוכח מן ההקשר, שהבאת הפלומה הצהובה קודמת לזיהוב. גם אצלנו הדרשן מפרש את "צהב" שבמקרא כזהוב דווקא, כיוון שקיימת אצלו אבחנה בין שני הגוונים, והוא בוחר בגוון הרחוק יותר מן הלבן. וכן תרגם המיוחס ליונתן: "שער מצלהב כחיזו דהב".<sup>76</sup>

אם מובן מאוד מה מקומו של "זהב" כאן, לא ברור כלל מה עניינה של "תבנית". אם נשווה את הספרא לתרגום יונתן, תבנית זהב – חיזו דהב, נקבל: תבנית = מראה. אפשר אמנם למצוא קשר כלשהו בין המלים, אך יקשה מאוד להסביר, מדוע לא התשמם הדרשן במלה "מראה", המקובלת מאוד דווקא בהקשר זה ("מראות נגעים", וראה מיד להלן "שער זהוב דק שיפה כוחו במקומו ליטמא בכל מראה" [רעב 2]), ובחר דווקא כאן להשתמש ב"תבנית" המקראית,<sup>77</sup> שמשמעה העיקרי בוודאי אינו דומה למשמע המבוקש.

דומני שיש לגזור את השם "תבנית" מן "בינה", שערה בארמית, המצויה בעיקר בתלמוד הבבלי בצורה המידועת "בינתא", אבל מופיעה גם בארץ-ישראל – בתרגום לשופטים כ, טז: "קולע באבן אל השערה – שדן אבנא בקלעא ומרמן בבינת סערא"<sup>78</sup>. "בינתא" היא השערה האחת, ויש משקל הנגזר ממנה, שמשמעו שער הראש בכלל, קליעת השער: "דרש ר"ש בן מנסיא מאי דכתיב ויבן ה' את הצלע? – מלמד שקלעה הקב"ה לחוה [כלומר: קלע את שערה, ייפה אותה ככלה] והביאה לאדם הראשון. שכן בכרכי הים קורין לקליעתא בנייתא" (ברכות סא ע"א).<sup>79</sup>

אפשר אפוא שאין "תבנית" אלא מקבילתה העברית של "בנייתא" הארמית ("תסרוקת" בלשון ימינו), ו"תבנית הזהב" הרי היא מקלעת שער אדמוני, ויש לייחד לה משמעות נפרדת במילון.

75 כך בכל עדויות הספרא – כתבי-יד ומפרשים. וכך גם בתוספתא המקבילה (נגעים א, ד).

76 ראה נספח ב בסוף המאמר.

77 המלה אינה מופיעה עוד בספרות התנאים.

78 וראה: סל, לשון התרגום לנביאים ראשונים, תל-אביב תשל"ה, עמ' 124.

79 אני מודה מאוד לר"ר מרדכי מישור שהסב את תשומת לבי לדרשה זו.

## 10. סיכום

לבד מן העניינים המקומיים נדונו במאמר שתי בעיות עקרוניות. האחת, שאלת זיקתם של כתבי חז"ל, בעיקר המדרשים, אל לשון המקרא: מסורת נוסח ופירוש המקרא, שימושים ספרותיים בלשון המקרא, ואולי גם סיגול והטמעה מסוימת של לשון המקרא בלשון הדרשן. והשנייה, שאלת הכוחות הטקסטואליים החוץ-דקדוקיים הפועלים על הלשון הנתונה בהקשרה המסוים בטקסט, ומעצבים אותה. מן הדיונים בשתי בעיות אלה עולה מסקנה מתודית חשובה אחת: לשון חז"ל נתונה לנו בתוך טקסט סגור. אין להסיק מתופעות הקיימות בתוך הטקסט על הלשון עצמה, בחיותה מחוצה לו, אלא לאחר בדיקת כל ההיבטים הטקסטואליים: השפעות הקשריות, שימושים ספרותיים וכד'. רק אז נוכל להוציא את הלשון ממסגר הטקסט.

תופעה אחת ששבה ונתבלטה כמעט בכל הערה היא איכותה המעולה של מסורת לשון כ"י ואטיקאן 66. העדויות המעטות שהובאו כאן מצטרפות לעדויות רבות אחרות – מהן שהובאו במקומות אחרים, ומהן שנתקצבו בידי במסגרת עבודתי על כתב-יד זה. אין ספק שיש לשקול בכובד-ראש גם את זריותו של כתב-היד, אם אין מקום להניח שהן תוצאה של ט"ס בלבד. ואדגים זאת בבעיה שנותרה אצלי ללא פתרון מספק:

הצירוף "ביטוי שפתיים" בלשון חז"ל גזור מן "לבטא בשפתיים" (ויקרא ה, ד). הפועל "בטא" נדיר במקרא (ומופיע פעם אחת בבניין קל, על דרך ל"י: "יש בוטה כמדקרות חרב" – משלי יב, יח), ושם הפעולה הגזור ממנו הוא "מבטא שפתיים" (במדבר לו, טו). בלשון חכמים אין הפועל משמש כלל, אלא רק שם הפעולה בלבושו החדש: "ביטוי שפתיים" (כמנהגה של לשון חז"ל ברוב הפעלים מבניין פיעל, ועל דרך ל"י, כמקובל בה), ומצוי רק בהקשר העניין המקראי הנדון, של שבועת ביטוי. לפנינו דוגמה טיפוסית לשאלת ביטוי מקראי והלבשתו בבגד של לשון חכמים.<sup>80</sup>

בספרא, לצדו של "ביטוי שפתיים" (4x), מצאנו גם "טיבוי שפתיים". כך מפורש ב[צה 7]: וב[פי 4] [קה 9] הבית והטית של "ביטוי שפתיים" אינן מקוריות, ויש לשער שהיה כתוב גם במקומות אלה "טיבוי שפתיים". מה טבו של טיבוי זה? הישנות הצורה שלוש פעמים מוציאה מכלל אפשרות ט"ס גרידא. קשה להניח כאן שיכול אותיות (המצוי בדרך כלל דווקא בהגיים שוטפים וצוללים). האם אפשר שלפנינו שם פעולה מן השורש טב"ב?

שורש זה מצוי לבד מניבי הארמית גם בלשון חכמים, בעיקר בצירוף "מה טבו". הוא מקבילו של דב"ב ומשמעותו קרובה ל"דבר".<sup>81</sup> האם יש כאן כוונה לפרש את בט"א המקראי על ידי טב"ב הידוע? (אם אמנם עומד השורש טב"ב מאחורי "טיבוי שפתיים", יש לראות את הצורה כנטייה של הכפולים על דרך ל"י, וזה בוודאי גם בהשפעת "ביטוי שפתיים" המשמש לצד "טיבוי שפתיים" בספרא.) כאמור, לדעתי יש לשקול בכובד-ראש גם את זריותו של כ"י ואטיקאן 66 של הספרא, ואף על פי שאין כאן פתרון מספק, נראה לי שיש ממש בעדותו של כתב-היד הזה, ו"לא הבנתי" אינה ראייה, ועתידה שאלה זו ועוד שכמותה שתבואנה על פתרון כראוי להן.

## נספח א (להערה 35)

מצב דומה אפשר לגלות גם באשר לשימוש בכינוי הרמו המקראי "זאת". ראה: בר-אשר, אחדות הלשון, עמ' 90, הערה 67; וראה מה שכתב על כך י' ברויאר, "על גלגולי לשון חז"ל בתלמוד הבבלי", ספר זיכרון לפרופ' א"ש רוזנטל (בדפוס). הוא עמד על העובדה כי במשנה מופיע הצירוף "זאת אומרת" לא כ"מכאן משמע", כמקובל בבבלי, אלא בהוראה הפשוטה: "האשה הזו אומרת" (יבמות ז, ו = ספרא [תלב 5]; טו, ב), והדגיש את הדמיון שבין משניות אלה ללשון הסיפור המקראי על משפט שלמה (מלכים א ג, כג) – המשנה הראשונה היא כמעט פאראפרזה של לשון הכתוב: "וזאת אומרת לא כבני כהן גדול..." – "וזאת אומרת לא כי בנך המת..." יש להוסיף על כך, כי לפי חלק מנוסחאות השבעים, המהפכות את סדר הטענות שבפי שתי הנשים, המשפטים כמעט זהים: "וזאת אומרת לא כבני..." – "וזאת אומרת לא כי בני..." גם כאן, במשנה ובספרא, אפשר לגלות מעבר לדמיון המילולי-תבניתי ללשון המקרא גם רמיזה לתוכן הסיפור המקראי. התנא משתמש בצירוף המקראי כדי להעמיד את הסיפור המקראי ברקעה של המשנה: "בת כהן שנישאת לישראל וילדה ממנו בת, הלכה הבת ונישאת לכהן וילדה ממנו בן הרי זה ראוי להיות כהן גדול... ומאכיל את אמו ופוסל את אם אמו וזאת אומרת לא כבני כהן גדול שהוא פוסליני מן התרומה". וכאילו הוא אומר באירוניה: שלא כמו האישה במשפט שלמה, שהייתה מוכנה לוותר על שלה ובלבד שיחיה בנה, האישה במשנה קובלת על כך שבנה (בן

81 ראה בקיצור אצל א' אלדר, מסורת הקריאה הקדם אשכנזית, עדה ולשון ה, ירושלים תשל"ט, עמ' 245 והספרות שם. וראה גם: מ' זיידל, חקרי לשון, ירושלים תרצ"ב, עמ' 27, על הופעותיו של השורש במקרא ושם אולי גם מן טו"ב?, ועוד ספרות שם. ויש להוסיף את הדרשה בספרי ש"א (פינקלשטיין, עמ' 320): "בכל הטוב – זה השיר" (מפי ד"ר מ' מישור).

בנה) חי, ובגללו היא נפסלת מלאכול בתרומה. (ואפשר אולי לשחזר מעין ויכוח בין שתי הנשים, על משקל משפט שלמה, האם "המעוניינת" שבנה יחיה כדי שתאכל בתרומה אומרת "לא כי בני החי", ואם אמו אומרת "לא כי בנך המת" כביכול.) במקרה זה אפשר להוכיח, שהתנא התכוון לנקוט את לשון המקרא דווקא, כיוון שהשתמש בכוונה בצירוף הקשה להבנה "לא כבני". אמנם נראה שיש לפרש כרש"י: "כלומר לא ירבו כמותו"; אך אין בפירוש כדי להסביר מדוע נקטה המשנה לשון קשה. אין ספק שהמשנה השתמשה בלשון זו כדי להפנות את תשומת לב הקורא אל הסיפור המקראי. אין כאן אפוא "השפעה מקראית" או "מליצה מקראית" גרידא, אלא ממש שימוש ספרותי מכוון, כפי שמצאנו בספרי ובמכילתא לגבי "אשר". (ויש לשים לב שקטע זה מן המשנה הוא אנדי מטבעו אף על פי שהוא קצר ביותר ומשובץ בתוך טקסט הלכתי מובהק; וראה הערה 36.) אותו מבט אירוני קיים גם במקום השני (ובמות טז, ב): "זאת אומרת מת בעלי וזאת אומרת מת בעלי", כאילו הן אומרות: "לא כי בעלי המת". ומעניין שיש מסורת פירוש המייחסת גם לשתי הנשים במשפט שלמה שיקולים כאלה: "ר' מאיר אומר רוחות היו ורבנין אמרי יבמות היו" (קהלת רבה יט, ז).

## נספח ב (להערה 76)

בנאופיטי: "שער מצלהב". נראה שבמיוחס ליונתן יש תרגום ותוספת של פירוש, "כחיו דהב", המקבילה לפירוש שניתן בספרא. והשווה עוד "מצולהב כזהב" (מכילתא ויסע, עמ' 162) בעברית! ואפשר ש"מצלהב" בתרגומים הארץ-ישראליים כאן היא ממש תרגום או פירוש אטימולוגי ל"צהב", שאינה מופיעה במקרא אלא כאן ובנחמיה ח, כז: "וכלי נחשת מצהב טובה". קשה לעמוד על טיבו הצורני של "צלהב". אפשר שהוא קליעה של "צהב" ו"להב" (כך סבור פרופ' בר-אשר. פירושו של יאסטרוב, בניין פלעל מן "צהב", אינו אלא קריאת שם בלתי מובן לצורה בלתי מובנת, ואין בו משום פתרון). מכל מקום משמעותו ברורה וידועה. התרגומים הארץ-ישראליים משתמשים בו לרוב כתרגום ליוקד, בווער וכד'. בדומה לזהב שנתפס כמצולהב מתרגם יונתן גם את "נחשת קלל" שביחזקאל א, ז "נחש מצלהב". בעקבותיו חיבר מנחם את "קלל" עם "קלוי באש" (מהדורת פיליפאוסקי, עמ' 155), והשיג עליו דונש: "לא יתכן לאמר נחשת קלוי כאשר לא יתכן לאמר זהב צלוי" (מהדורת באדיליוס, עמ' 113). ואף על פי שספק הוא אם יש לגזור את "קלל" מן "קלי", הרי אין כל תמה בעצם הדימוי של המתכת הבוהקת כאילו היא יוקדת באש, למרות הערתו הלועגת של דונש. ואף "נחשת מצהב" שבנחמיה עשוי אפוא להיתרגם "מצלהב", והיא נחושת בוהקת, ולא נחושת רגילה שמראיה עמום. והשווה תוספתא כיפורים ב, ד: "כל השערים שהיו שם נשתנו להיות שלזהב חוץ משערי גיקנוד מפני

שנעשה בהן נס. ויש אומרים מפני שנחשתן מצהיב. ר' ליעזר בן יעקב אומר נחושתא קלבתיא היתה יפה כזהב". "נחושתא קלבתיא" היא נחושת קורינתית (ראה ליברמן תוכ"פ, שם, עמ' 760), והיא בוהקת ואינה מתעמעמת, ודומה לזהב שנשאר תמיד בוהק. ובוהק זה של זהב, או של נחושת מיוחדת זו, מדומה באש.

ראה עוד, למשל, אצל יוספוס, מלחמות, ספר ה, פרשה ה, פסקה ו: "בכל מקום היה [ההיכל] מצופה לוחות זהב כבדים ולעת עלות השמש היה זורע נוגה כמראה אש לוהטת" (מהדורת שמחוני, עמ' 304). "ונברשת של זהב שעל פתח ההיכל, שעשתה הילני המלכה, נראית כדולקת בשעה שהחמה זורחת" (תוספתא שם, ותוכ"פ שם).

הזהב הוא אפוא מצולהב מטבעו. גונו של הזהב עשוי להיות אדום (משנה יומא ד, ד: "בכל יום היה זהבה ירוק והיום אדום"), ובמקום אחר נמשל בו שער אדום: "פרה... אדומה... זו בבל: אנת הוא ראשה די דהבא" (פסדר"כ פרה, מהדורת מנדלבאום עמ' 75). ולכן נראה שהספרא והתרגומים מפרשים "שער צהב" כאדמוני (באונקלוס מתרגם "שער צהב" "שער סומק"! גם בערבית משמעו של "צהב" הוא "היה אדום". אך יש לציין שעל פי הספרא אינו אדום ממש: "צהוב לא לבן לא ירוק לא אדום לא שחור" [רע 21]. מערכת הצבעים בלשון חז"ל עוד טעונה בדיקה). ובעגת ימינו – ג'ינג'י. ואין ספק כי הדימוי של שער כזה כבוער באש הולם אותו מאוד. היטיבה לתאר זאת מרים ילן-שטקליס (שירים וסיפורים, 1987, עמ' 287):

אמא אומרת תמיד מחמדי / לילדי ראש-זהב / ראש-זהב לילדי  
וברחוב הם קוראים לי... ג'ינג'י / בכתה הם קוראים לי ג'ינג'י  
אפילו בלילה בתוך-תוך כרי / יבער שערי.

## ביבליוגרפיה

טקסטים ומהדורות

ספרא:

הדפוס לפי מהדורת ויס, וינה תרכ"ב.

כ"י ואטיקאן 66 – לפי מהדורת צילום בידי א"א פינקלשטיין, ניו-יורק תשי"ז. מראי המקומות לספרא במאמר הם לפי מספרי העמודים במהדורה זו. הם נתונים בתוך סוגריים מרובעים, כפי שנהוג במהדורה זו.

כ"י ואטיקאן 31 – לפי מהדורת צילום, הוצאת מקור, ירושלים תשל"ב.

שאר כתבי-היד של הספרא (פארמה 139; ברלסאו; אוקספורד 151; לונדון 341) – לפי צילומים הנמצאים בידי.

משנה: כל המובאות הן על פי כ"י קאופמן, מהדורת צילום, ירושלים תשכ"ח.



תוספתא: כל המובאות הן על פי כ"י וינה.  
 ספרי דברים: מראי המקום לפי עמודי הדפוס, מהדורת פינקלשטיין, ברלין ת"ש. כל  
 המובאות הן על פי כ"י רומי 132, מהדורת צילום בהוצאת מקור, ירושלים תשל"ב.  
 מכילתא דר' ישמעאל: כל המובאות הן על פי כ"י אוקספורד 151. מראי המקום לפי  
 מהדורת האראוויטץ-רבין<sup>2</sup>, ירושלים תשל"ל.  
 מכילתא דרשב"י: מהדורת אפשטיין-מלמד<sup>2</sup>, ירושלים תשל"ט.  
 תרגום השבעים: מהדורת Alfred Rahles, שטוטגארט 1935.

**חיבורים שפרטיהם לא הוכאו בגוף המאמר או בהערות:**

בר-אשר, צורות נדירות = מ' בר-אשר, "צורות נדירות בלשון התנאים", קובץ ב,  
 עמ' 123-142.

בר-אשר, אחדות הלשון = מ' בר-אשר, "אחדותה ההיסטורית של הלשון העברית",  
 בתוך: מחקרים בלשון א, ירושלים תשמ"ה.

הנמן = ג' הנמן, תורת הצורות של לשון המשנה, תל-אביב תש"ם.  
 ייבין = י' ייבין, מסורת הלשון העברית המשתקפת בניקוד הבללי, ירושלים תשמ"ה.  
 מלא"ש = ר' שלמה עדני, מלאכת שלמה, נדפס בדפוס וילנא של המשנה עם  
 פירושים.

מיוחס לר"ש = פירוש המיוחס לר' שמשון משאנץ, נדפס על הספרא בדפוס ורשא  
 תרכ"ו, ומחדש בירושלים תשי"ט.

קובץ (א, ב) = מ' בר-אשר (עורך), קובץ מאמרים בלשון חז"ל, ירושלים: א (תשל"ב),  
 ב (תש"ס).

ראב"ד = פירוש רבנו אברהם בר' דוד לספרא, נדפס במהדורת ויס.