

ראשיתה של העברית וייחודה של העברית

כמות שהעברית של תקופת המקרא היא לפנינו, הריהי לשונם של הכתובים ושל מקצת כתובות. לשון זאת קרובה ללהגים שדוברו ונכתבו בארץ כנען למן אמצעיתו של האלף השני בקירוב, ואפשר שגם קודם לכן, ועם זאת רחוקה היא מהם. כלשון העומדת לעצמה ופרושה בקווי-הבחן מאחיותיה, נתגבשה העברית, כדרך של לשונות, בשני מישורים: מכאן המישור הדקדוקי — הפונולוגי, המורפולוגי והתחבירי, ומכאן המישור המילוני. ניחד דברינו לבירור בחינות אחדות בייחודה של העברית, בעיקר במישור המילוני.

ייחודה הדקדוקי של העברית מתמצה ברוב בניינו בתהליכים אשר תוצאותיהם הן — כפי שמלמד העיון המשווה את העברית ללשונות כנען השמיות — בנות שלושה סוגים עיקריים:

א. דחיית יסודות, או צורנים, שהיו מצויים בלהגים כנעניים — לפחות בלהגים כנעניים מסוימים. דוגמה לכך: ה'תמיים', המ' הנספחת (האנקליטית) — בשמות פרטיים. מ' זאת באה בכתבי המארות המצריים (בסופה של המאה הכ' ובראשיתה של המאה הי"ט), בשמות כגון 'אָפֶק' = 'apqwm, ושכיחה היא בלשון המכונה 'אמורית', הלשון השמית הצפונית-המערבית שבתעודות מארי ובתעודות מן הערים ה'אמוריות' האחרות (כגון zakirum, ayalum)¹. אף באוגריתית היא מצויה.²

1. לספרות על כתבי המארות ראה במאמרו של W.L. Moran, The Hebrew Language in its Northwest Semitic Background, The Bible and the Ancient Near East, ed. G.E. Wright, London 1961, 55-56.

H.B. Huffmon, למ' הנספחת לשמות פרטיים ב'אמורית' ראה בספרו של Amorite Personal Names in the Mari Texts. Baltimore 1965.

2. כאמור, ענייננו כאן רק במ' הנספחת לשמות פרטיים. ראה: F. Gröndahl, Die

בלשון המקרא באה מ' זאת בשמות מקומות כגון: חֵילָם, עֶדְלָם, עֵיטָם, עֵינָם, ובשמות אנשים כגון אֶדְרָם, הַדְרָם, גֶרְשָׁם, הֵימָם, חוּשָׁם.³ אבל אין שמות אלה אלא מיעוט, והמסקנה העולה מן התמונה הכוללת היא שבתהליך התגבשותה ניתקת העברית ממורשת צורנית זאת.

דוגמה נוספת לעניין זה הוא בניין הפתעל, המצוי באוגריתית, בפיניקית (תחתספ — "תִּשְׁבֵּר", תהתפך — "תִּתְּהַפֵּךְ" (בכתובת אחרם) ובמואבית (ואלתחם בכתובת משע). אבל בניגוד לתופעה הקודמת, הרי לגבי בניין זה אין בידינו עדויות ודאיות לקיומו בשכבה קדומה של לשון המקרא.

אף מליות ההדגשה כ', ול',⁴ שהן רווחות בלשון אוגרית, ושימושן במקרא מועט ביחס, הן עניין לכאן: תהליכי התגבשותה של העברית מלמד על דחיתן וצמצום השימוש בהן.

ב. קיומן של הבחנות שאינן נוהגות בלהגים כנעניים. כך, למשל, מקיימת העברית בדרך כלל בקביעות את ההבחנה בין שימושה של מלית היחס 'ב' לבין שימושה של המלית 'מן'. בזאת נבדלת העברית במובהק מן האוגריתית, שמלית היחס 'ב' משמשת בה גם להוראת המוצא, המקור, המקום שממנו באים,

3. ראה ב"צ אשל: לתצורת השמות הפרטיים (שמות אדם ושמות מקום) במקרא. עבודת גמר באוניברסיטה העברית, תשכ"ז (בהדרכת פרופ' ז' בן-יהיים).
4. לשמוש הל' בלשון המקרא השווה למשל: "כי לה' מגננו ולקדוש ישראל מושיענו" (תה' פט, ט) — אכן, ה' הוא מגננו וגו'. לשמוש של הכ' (וכן כ"י, בכתובים אחרים): "זעקת סדום ועמורה כי רבה וחטאתם כי כבדה מאד" (בר' ית, כ) = אכן רבה... אכן כבדה; אפשר שגם בתה' קכב, ג — "ירושלים הבנויה כעיר שחברה לה יחדיו", לפנינו כ' החיזוק: ירושלים הבנויה היא אכן עיר שנתאחדה. שמושה של ל' החיזוק נידון לאחרונה בהרחבה במאמרו של J. Huehnergard: *Asseverative *la and Hypothetical *lu/law in Semitic*. *JAOS* 103 (1983), 569–573 (ובו ביבליוגרפיה נרחבת). לשימושה של כ' החיזוק ראה Moran במאמרו הנוכח עמ' 61. על הספרות הנוכרת שם יש להוסיף את

מאמריהם של R. Gordis, *The Asseverative k in Ugaritic and Hebrew*. *JAOS* 63 (1943), 176–178; J. Muilenberg, *The Linguistic and Rhetorical Usages of the*

Particle in the Old Testament. *HUCA* 32 (1961), 135–160. (לעניין זה שם, עמ' 143). בשני מאמרים אלה באים אזכורים ביבליוגרפיים.

כדרך יחסת האבלאטיב, כלומר גם בהוראתה של מלת היחס העברית 'מן'.⁵ אף הפיניקית הקדומה אין בה 'מן' — ככל הנראה עד המאה הרביעית לפני הספירה⁶ — והמילית 'ב' משמשת בהוראתה.

אף את ההבחנה המשולשת בין השורקים — ש, ש', ס — אפשר לשייך לקטיגוריה זאת, אם נקבל כמוחלטת את הסברה האומרת, שבאוגריתית ובפיניקית לא היתה ה'ש' פונימה נבדלת.⁷ ג. היקבעותם של יסודות נבדלים, אופייניים לעברית. יסודות אלה נבדלים, בצורתם או במהותם, מן היסודות המקבילים להם בלהגים הכנענים.

כדוגמה לכך: כינוי הזיקה 'אשר' (והוא משמש, כידוע, ליד 'ש', אלא שתפוצתו של הכינוי האחרון מוגבלת). צורן זה אינו משמש אלא בעברית. האוגריתית כינוי הזיקה שלה הוא 'ר', 'דת';⁸ בכנענית נוהגים הכינויים 'אש', 'ש' וכן הוא בעמונית.⁹

5. ואין דעתנו כאן לשימושים מקראיים, שבהן אפשר שמלית-היחס 'ב' הוראתה היא כהוראת 'מן'. שימושים אלה שוליים הם בעברית. לדוגמות ראה: N.M. Sarna, *The Interchange of the Prepositions Beth and Min in Biblical Hebrew*. *JBL* 78 (1959), 310–316.

לנקודת ראות אחרת ראה בדיוניו של George Schmuttermayr, *Ambivalenz und Aspektendifferenz: Bemerkungen zu den hebräischen Präpositionen b, l, und m*. *Biblische Zeitschrift* 15 (1971), 1–28.

6. לשימוש ב' בהוראת 'מן' בפיניקית השווה, למשל: 'יעמסנ במשכב זה', 'יעביר אותי מן המשכב (הקבר) הזה' (כתובת אבבעל); 'למחת שם אתוד בסמל ז', 'למחוק את שם אתוד מן המצבה הזאת' (כתובת אתוד). לדוגמות נוספות מתקופות שונות ולעניין בכללו ראה: Z. Zevit, *The so-called interchangeability of the prepositions b, l, and m(n)*. *JANES* 7 (1975), 103–112.

7. עיין, למשל, ברבריו של מורן במאמרו הנזכר, עמ' 59.

8. חוקר האוגריתית Virolleaud העלה את הסברה, שבאוגריתית משמשת 'atr' (העשויה להיות מקבילתה האטימולוגית של 'אשר') ככינוי ויקה במשפט 'atr' (UT 2060:34–35). *it bql wštn ly*. הוצע לתרגם משפט זה: (את) אשר יש (את) הנמצא) בקש ושית ל'. ראה גוררון, UT, במילון, עמ' 369 (ערך מס' 424), והשווה את דיונו המפורט של רייני A.F. Rainey: *Observations on Ugaritic Grammar*. *Ugarit-Forschungen* 3 (1971), 151–172. לענין זה, שם, עמ' 161–162. רייני שולל את האפשרות לראות ב'atr' כינוי זיקה המקביל ל'אשר' ומתרגם את המשפט: "בכל מקום אשר יהא, שאל (עליו) ושלחנו אליו". לענייננו חשובה העובדה שכינויי הזיקה הרווחים באוגריתית הם, כאמור, 'ר', 'דת'.

9. ראה Daniel Sivan: *On the Grammar and Orthography of the Ammonite Findings*. *Ugarit-Forschungen* 14 (1982), 229.

דוגמה אחרת: מלית המושא 'את', שאינה נוהגת, בצורה זאת לבדה, אלא בעברית; בפניקית צורתה הרגילה של המלית היא 'אית'.¹⁰ ועוד דוגמה: הצורן התחילי של הבניין הגורם (הפעיל) שהוא בעברית ה', באוגריתית ש' ובפניקית י'.

לפנינו איפוא קטיגוריות של קווי-תיחום (איזוגלוסות), המפרידות את העברית מן הלשונות הכנעניות האחרות ומייחדות אותה. אין צריך לומר, שפני הדברים היו שונים בשכבתה הקדומה של העברית. דרך משל: ניתן להניח שבשכבה זאת שכיחות היו ל' החיוק וכ' החיוק יותר מאשר בלשון המקרא בכללה. והם הדברים באשר למעמד המשוער של קווי-תיחום אלה בלהגים מסוימים של בני העם הדובר עברית, להגים שאינם ידועים לנו: להגים אלה אפשר שהיה בהם מן הקרבה או מן הריחוק ללשונות הכנעניות האחרות יותר מן העולה מדרכיה של לשון המקרא כמות שהיא לפנינו.

וראוי לפרש: קשה לקבוע את העברית כשלב בתהליכי התפתחותו של ענף הלשונות הכנעניות. לאור המידע שבידינו, שאינו מספיק כשהוא לעצמו, עדיף לראות בכל אחת מן הלשונות הללו מגבש של קווים, שהם כאמור, תוצאות של תהליכים.¹¹ קשה, אם לא בלתי-אפשרי, לשחזר טיפוס לשון קדום, "כנענית-קמאית" (Proto-Canaanite), שממנו נתפתחו הלשונות הכנעניות — גם אם נפעל במשולב, לפי תורת אילן היוחסין הלשוני ולפי תורת הגלים. אף קשה לשחזר במידה סבירה של ודאות אותו רובר מסוים בתולדותיהן של הלשונות הכנעניות שממנו נתפתחה העברית, ואשר יש המכנים אותו "עברית-קמאית" — (Proto-Hebrew). ככל הנראה לי, יש להסתפק במועט, ולכל היותר לנסות ולשרטט את קווייה של השכבה הקדומה של העברית — כמות שהיא במקרא (ובכתובות מתקופת הבית הראשון). ההבדל ברור: "העברית הקמאית" היא מהות משוערת שמעבר

10. אף 'אית' מצויה בפניקית, אלא שהיא נדירה ביחס (ומאוחרת יותר). ראה S.: *Segert: A Grammar of Phoenician and Punic. München 1976, 164*.

11. ראה לעניין זה Joshua Blau, Some Difficulties in the Reconstruction of "Proto-Hebrew" and "Proto-Canaanite". M. Black, G. Fohrer (eds.), *In Memoriam Paul Kahle, BZAW 103 (1968), 29-43* (לעניין זה בעיקר עמ' 38 ואילך). זאת היא ביסורה גישתו של יוהנס'פרידריך בדקדוקו הפיניקי — ראה בלאו, שם.

לעברית, ואילו שכבת הלשון הקדומה נמצאת בתוך העברית. שכבת הלשון הקדומה היא עצמה מגבש של קווים שבחלקם לא נמשך קיומם בשכבות שלאחריה.

לא אמרנו אלא דברים אחדים לגבי מעמדה של העברית במישור הדקדוקי, משום שאין דברינו מכוונים בעיקרם למישור זה. מה שאנו מבקשים להעלותו במאמר זה הוא נקודת תצפית שונה, שממנה נתבונן בייחודה של העברית לא רק מבחינה דקדוקית, אלא גם כבישות בעלת קווי-ייחוד מילוניים וסימנטיים המשקפים את תרבותה. הנוקט עמדה זאת יאמר, שניתן למנות את תולדותיה של העברית כלשון לעצמה מאותם הימים אשר בהם החלו עולים בה הקווים המילוניים והסימנטיים המייחדים אותה. ודאי, שאין כאן תקופת-ראשית שאפשר לקובעה באופן כרונולוגי באורח היסטורי, אבל יש כאן קביעה מהותית לגבי פרשת דרכים עניינית בהתפתחותן של לשונות כנען.

במאמר מוסגר נעיר, שהמקרא עצמו רואה את ראשיתה של העברית כרוכה בשינוי ערכים תרבותי יסודי. אכן, ראייה זאת נובעת מהשקפת-העולם הדתית של המקרא ועם זאת יש לה עמידה מן הבחינה של תולדות היחסים בין לשון ובין תרבות: עלייתה של העברית כלשון לעצמה תהליך צמוד הוא לתהליך של מהפכה דתית-תרבותית, לעלייתה של אמונת הייחוד.

המקרא מלמד, אם כי בעקיפין, כי ראשיתה של העברית, כלשונה של קבוצה בעלת ייחוד תרבותי מוגדר, כרוכה בעקירה מלשון ללשון — מן הארמית אל העברית — ועקירה זאת נתחוללה תוך מעבר מתרבות לתרבות. לפי המסורת המקראית היתה הארמית לשונה של משפחת האבות, ולשון זאת נתקיימה בפי בני הענף שנשאר בארם נהריים; לעומת זאת, הפלג שעלה ארצה סיגל לעצמו לשון אחרת — את העברית, להג מן הלהגים הכנעניים שדוברו בארץ. ראייה לכך משמש, כידוע, הסיפור על הגל שהקימו יעקב ולבן — יעקב קורא לו 'גַלְעָד' ואילו לבן מכנה אותו בלשונו, בארמית, 'יָגַר שֶׁהָדוּתָא' (ברא' לא, מז).¹²

12. ראה לעניין זה י"מ גרינץ, ייחודו וקדמותו של ספר בראשית, ירושלים, תשמ"ג, עמ' 24 (ושם פרטים ביבליוגראפיים), 26, 37. גרינץ ביקש לסתור את הפירוש הניתן כאן למסורת המקראית בעניין חילוף הלשונות. לשאלה בכללה השווה גם מאמרי, הלשון העברית בתולדות העם היהודי: שתי

עד כאן בדבר המסורת המקראית על ראשיתה של העברית. לענייננו חשובה העובדה העולה ממסורת זאת — ואשר בה, בעובדה זאת, אין טעם להטיל ספק — כי ראשיתה של העברית כרוכה במעבר מתרבות לתרבות, בקבלתה של דרך חדשה, דת חדשה, אמונת הייחוד¹³ ("והאֵמֶן בה' ויחשבה לו צדקה" — ברא' טו, ט), על המתחייב ממנה לדורות ("כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" — שם, יח, יט). שינוי ערכים תרבותי זה — שהמקרא מדגים אותו בהבלטה בהצגת עולמו של יעקב אל מול עולמו של לבן (ראה בייחוד ברא' לא, כט — לה) — דין היה שיטבע את חותמו על התהליך של התגבשות תכניו של אוצר המילים.

הנחת היסוד, התיזה, שלנו אומרת איפוא: ייחודם התרבותי-הדתי של דוברי העברית הביא ליצירת ערכים מילוניים חדשים, ליציקת תכנים חדשים, או נבדלים, בערכים קיימים, ובאורח כולל — לשידוד פניהם של השדות הסימנטיים שהיו קיימים באותם להגים כנעניים קדומים, שהעברית שימשה המשך להם. הדברים אמורים בעיקר לגבי תחומי הפולחן, המשפט והרוח — אבל לא לגביהם לבר, ותחומים אלה כשהם לעצמם נרחבים הם. לא זו אף זו: העברית פרשה מלהגי כנען פרישה שבתכנים סימנטיים יותר משרשה מהם בהבחנות דקדוקיות-צורניות.¹⁴ פרישה זאת הולידה תהליכי התפתחות והפשטה, שמקורם בצורכי הבעתם הספרותיים של תכני העולם התרבותי של העם.

נוסף נאמר, שהעברית נטלה שכר גדול על פרישתה; בלעדיה לא היה בכוחה להעמיד חטיבות גדולות בספרות של ימי הבית

פרשיות. ספר הכנס המדעי העברי האירופאי הרביעי לחקר השפה העברית ותרבותה, ורשה תש"ם (ירושלים, תשמ"ב), עמ' 41-43 (ושם, עמ' 43 גם על הבעיות ההיסטוריות המתעוררות לגבי קביעת מוצא האבות מארם נהרים).
13. מהותה של אמונת האבות העסיקה הרבה את החוקרים. בירורה של שאלה זאת אינו מענייננו — מה שאנו מבקשים להדגישו הוא השינוי התרבותי-הרוחני שחל בתקופה זאת ובתקופות שלאחריה, עד לגיבושה הכולל של אמונת הייחוד.

14. י"מ גרינץ, בספרו הנזכר לעיל (הערה 12), עמ' 27-28, ביקש להדגיש את ההבדלים הדקדוקיים שבין הפיניקית לעברית. הצגת ההבדלים היא מוגזמת, והמסקנה העולה אינה נכונה. שאלת ההבדלים המילוניים, שגם בהם עוסק גרינץ, היא עניין לעצמו.

הראשון, ספרות המקרא, במלוא פארן והדרן, כשעוצמת ההבעה בהן משולבת בעיצוב לשוני-אמנותי מופלג.

נעלה עתה נקודות אחדות, כאקדמות לעיון בסוגיה זאת:

א. ידיעותינו על מהותה של העברית בתקופת המקרא בנויות על טקסטים, הטבועים בחותמה המובהק של אמונת הייחוד. ודאי הוא, שהיו דוברי עברית שנבדלו בדרכי הפולחן שלהם או שאמונתם לא היתה אמונת ייחוד צרופה. אבל מאחר שאין בידינו עדויות ללשונם, נמצאים אנו מוגבלים, על כורחנו, באשר לדרכי ההשוואה.

ב. ההתמודדות שבין אמונת הייחוד לבין אמונות הסביבה האליליות חייבה את גיבושם של אמצעים לשוניים. תוך התמודדות זאת, שהיתה ממושכת, רבת-הדורות, נתעצבה העברית ככלי של ביטוי ספרותי. עם שנתחדשו בו, בכלי זה, מילים וצרפים, נמשך והלך השימוש ביסודות שונים — מלים וצרפים, ניבים ואמרות — אשר מעיקרם שייכים היו לעולמות התרבות של הסביבה. בעובדה זאת כשהיא לעצמה לא היה כדי לפגום — משום שאל הקנקן הישן הוצק יין חדש.¹⁵

ג. ספרות המקרא משתרעת על פני תקופה של אלף שנים לפחות, ובתקופה זאת, בפרקים שונים שלה, חלו בה שינויים רבים. בעניין זה של ממד העומק ההיסטורי לא נעסוק כאן. באופן עקרוני, ודאי שרצוי היה לבודד את השכבה הקדומה שבעברית ולברוק אותה מבחינת אוצר המלים ויחסיו הסימנטיים ללהגי כנען, אבל ספק אם הדבר הוא בגדר הניתן לעשייה.

ד. ידיעותינו את אוצר המלים הכולל של להגי כנען מצומצמות הן ביחס להכרתנו את אוצר המלים המקראי, וזאת משום היקפם וטבעם של הטקסטים הכנעניים.

ה. בין לשון לבין תרבות — סוגייה זאת עמדה, ועדיין היא עומדת, במרכז דיוניהם של בלשנים ואנתרופולוגים: כלום משקפת הלשון את התרבות, או שמא נתפסת התרבות באמצעותם של הדפוסים הקיימים בלשון? דין הוא להזכיר כאן הנחת-יסוד, היפותיזה, אשר בשעתו עוררה עניין רב, ויכוחים ודיונים. היפותיזה זאת, הידועה בשם ההיפותיזה של ספיר-וורף, נקראת

15. ראה, למשל: דברי הקונגרס העולמי השמיני למדעי היהדות — ישיבות מרכזיות (מקרא ולשון עברית), ירושלים תשמ"ג, עמ' 49-51.

על שמם של שני החוקרים שהציעו אותה וביקשו לבססה, הלא הם אדוארד ספיר (Sapir) ובנימין וורף (Benjamin Lee Whorf), אומרת: תפישתנו את העולם הממשי (הריאלי), בנויה למעשה, במידה רבה ובאופן בלתי מודע, על ההרגלים הלשוניים שלנו. הרגלים אלה קובעים את מה שאנו רואים, שומעים ומתנסים בו: הם מציבים מראש דרכי-בחירה מסוימות של פירוש (למה שאנו רואים, שומעים ומתנסים בו).¹⁶ אנו רואים איפוא את העולם (ובכללו את רכיבי התרבות) באמצעותה של הלשון המשמשת לנו — ומכאן שדרכי הראייה של דוברי לשונות שונות נבדלות אלו מאלו. לדידם של בעלי ההיפותיזה נמצאת שאלה זאת במרכזו של העיסוק הבלשני — שמטרתו בעקרה היא הדרישה אחרי המשמעות.¹⁷

הנחת-היסוד של ספיר-וורף עוררה דיונים רבים, והיתה לה השפעה על התפתחות החשיבה הבלשנית; סופה שלא נתקבלה, כהנחתיסוד, שיש לה עמידה כללית ומחייבת. כנגדה עומדת ההשקפה האומרת, שהלשון משקפת בבחינות מסוימות של מבנה — ובעיקר במבנה הסימנטי שלה — את "העולם הריאלי", את המציאות, את החברה, את התרבות. כלומר: לא תפישת העולם הריאלי וראייתו — כאמור באורח בלתי-מודע — באמצעותה של הלשון (התיזה של ספיר-וורף), אלא השתקפותו של "העולם הריאלי", במבנה של הלשון. לפי ההשקפה הראשונה אין "העולם הריאלי" כלל בגדר מציאות אוביקטיבית, שכן הדובר — דובר דובר ולשונו — תופש אותו ורואה אותו באמצעותם של הכלים שבידו, על-ידי המערכת של לשונו. ואילו לפי ההשקפה האחרונה, "העולם הריאלי" עומד כמציאות לעצמה, והוא עשוי לבוא לידי ביטוי ביחסים הפנימיים של מבנה הלשון (וכאמור, בעיקר, ביחסי המבנה הסימנטי). ועוד יש להוסיף כאן: מבחינה דיאכרונית-היסטורית אין בהכרח סתירה בין שתי התיזות: הלשון הולכת ומתגבשת תוך יצירת מציינים, סמנים דקדוקיים ומילוניים, לצורך ציונם של קטיגוריות, מושגים

16. ראה למשל: J.B. Carroll (ed.): B.L. Whorf: Language, Thought and Reality, New York 1956, 134.

17. "Linguistics is essentially the quest for meaning" (בקובץ הנוכח, עמ' 73).

ועצמים: משנתייצבו סימנים אלה כמערכת, משתמש בהם הדובר לצורך ראיית היחסים הפנימיים שבמבנה העולם שלו.

לגבי העברית המקראית ניתן לומר: עלייתה של אמונת הייחוד שינתה את עולמם של המחזיקים בה שינוי מהותי. שינוי זה חייב, כאמור, היערכות חדשה במישור הסימנטי הקיים — בעיקר בתחומי הרוח והפולחן, ובכללה יצירת כלים חדשים.

היערכות חדשה זאת, רוצה לומר יציקת תכנים חדשים למלים קיימות ויצירת מילים חדשות, הייתה למעשה חלק מן המהפך התרבותי הכולל שעלייתה של אמונת הייחוד הביאה עמה. מהפך זה — ובוודאי חלו כאן תהליכים, שנמשכו דורות — גרם לכך, שיסודות, שבהם חלו שינויים סימנטיים מתוך זיקה למהפך, ויסודות מילוניים חדשים, שעלו כתולדתו, ייעשו למצייני קווי התרבות החדשה, תרבות אמונת הייחוד.

על עניין זה אפשר לעמוד מתוך תהליכי התפתחות סימנטית שחלו בעברית. ראשונה נדגים את הדבר מתוך העיון במלה 'אָמוּנָה', שהיא והמלה 'אָמַת', אחותה לשורש ההיסטורי 'אִמַן', בוודאי שהן בבחינת סְמָנִים המציינים את קווי התרבות הדתית של תקופת הבית הראשון. בהתפתחות משמעויותיהן של מלים אלה, רואים אנו את המעבר מן המוחש אל המופשט כתולדה של התפתחות סימנטית. זאת היא, כידוע, יצירת מושגים חשובים בעולם הרוח. נוסף ונאמר, כי ככל שידענתנו מגעת, לא חל תהליך זה בשורש שלפנינו בלהגי כנען — מכל מקום, אין הפיניקית והאוגריתית מלמדות עליו.

המשמעות המוחשית של 'אִמַן', לעניין היציבות והחוזק, עולה לפנינו מן המלה 'אָמַת' = "עמוד תומך" ("ואת האמנות אשר צפה חזקיה" — מל"ב יח, טז) ואף מתואר הפועל 'אָמוּנָה' ("ויהי ידיו אמונה עד בוא השמש" — שמות יז, יב; 'אָמוּנָה' = מורמות באופן יציב)¹⁸ — אבל מרביתן הגרולה של הצורות הנגזרות משורש זה שימושן, כידוע, בתחום המופשט, וערכיותן בו גבוהה.

התפתחות סימנטית זאת נראית לנו כרוכה במהפך התרבותי שבא לעולם עם עלייתה של אמונת הייחוד, שחייב יצירת כלים

18. פרופ' ז' בן-חיים (עברית וארמית נוסח שומרון, כרך ג', ספר שני, עמ' 165) הצביע על ההקבלה בין 'ידיו אמונה' לבין 'ירים ידו', על חילופים כגון בין 'ונאמן ביתך' ('שמ"ב, ז, טז) לבין 'זהעמדתיהו בביתך' ('דהיי"א יז, יד), וכן על שימוש 'אִמַן' בלשון חכמים בהוראת "ק"ס".

לשוניים להבעת תכנים וערכים, בתחום היחסים שבין אדם למקום ובין אדם לחברו.

אין צריך לומר, שההתפתחות הסימנטית לא נסתיימה במעבר מן המוחש (המשמע של היציבות והחוזק) אל המופשט (לציון ערכי התייחסות והתנהגות). לאחר מכן אירעו בידולי משמע, בין צורות שונות שנגזרו מן השורש — 'אמת', 'אמונה', 'אמון', 'אמן' וכיו"ב — לציונם של מושגים באורח מדויק יותר,¹⁹ ואף באו לעולם התפתחויות נוספות, ובכללן יצירת צרפים קבועים כגון 'אמת וחסד', 'חסד ואמת',²⁰ 'אמת ומשפט', 'שלום ואמת', 'באמת ובצדקה', 'באמת ובתמים', ועוד. המעבר מתחום המוחש לתחום המופשט כשהוא לעצמו רווח הוא, כידוע, בלשונות,²¹ אבל היקרותו בשורש זה דווקא נראית לנו משמעותית לעניינינו של הדין שבו אנו עומדים.

האמונה באל אחד, הביאה, לפי טבעם של הדברים, לידי הבחנה בין התייחסות אל האל כישות מיטאפיסית, לבין התייחסות אל בני האדם, בני תמותה. בשרה הסימנטי של הכעס, שהוא עשיר בערכיו בלשון המקרא וכולל בין השאר את 'אנף', 'גער', 'זעם', 'זעף', 'חרה ל...', 'חרה אף', 'כעס', 'לן' (ו'הלין'), 'עצב', 'רגז', 'רגן' (לא מנינו אלא פעלים בלבד).²² בולט 'אנף' בייחודו: הוא משמש הן בבניין קל והן בבניין התפעל רק כשנושאו הסימנטי הוא ה', רוצה לומר — רק לגבי כעסו של ה'.²³ מכאן מובנת גם מציאותו של רכיב סימנטי נוסף בהיקריות

19. אין רצוננו לומר, שהבידול בין המלים הללו היה מושלם, כלומר, שמלים נבדלו זו מזו במשמעויותיהן בכל היקריותיהן. בידול כזה לא אירע, ונוהגת חפיפה משמעותית חלקית (ראה למשל 'אמונה' בהוראת 'אמת', בניגוד ל'שקר', במשלי ב', כב).

20. מכין צרפים אלה יש שהם כחינת שנים שהם אחד', כלומר צרפים שבהם שם עצם אחד מתאר את השני. ראה לעניין זה מאמרו של פרופ' ע"צ מלמד, שנים שהם אחד במקרא, תרביץ טז (תש"ה), עמ' 173 — 189.

21. התפתחות סימנטית מקבילה להתפתחות שחלה ב'אמן', מן היציב והחזק אל האמתי והעומד (במובן המופשט), חלה בשורש 'כון' (וכן הוא באכדית בפועל kanu).

22. לא כל צורות הפועל הנגזרות משורשים אלה, בכל היקריותיהן, משמשות בשרה הסימנטי של הכעס.

23. הדבר כבר צוין במילונים. ראה גם ע"צ מלמד: שימושי לשון במקרא המיוחדים לה, תרביץ יט (תשי"ג), עמ' 1. — 18. לעניין זה, שם, עמ' 6. פרופ' מלמד מציין שאף שמות העצם 'חרון' ו'חרון אף' משמשים רק לכעסו של ה'.

אחדות של 'אנף', והוא רכיב העוצמה, בדרגתו הגבוהה ביותר: כעס זה עשוי להביא לידי כיליון גמור (דברים ט, ב: ויתאנף ה' בכם להשמיר אתכם; עזרא ט, יד: הלא תאנף בנו עד כלה).²⁴

גם בשדה הסימנטי של הישועה²⁵ אנו מוצאים, שהרכיב הסימנטי המציין את ייחודו האלוהי של מעשה הישועה וההצלה הוא מסומן: שם העצם 'פְּדוּת' מציין רק הצלה וגאולה שהן מעשה האל לברו (ישע' ג, ב; תה' קיא, ט: קל, ז) — אלא שמספר היקריויותיו של שם עצם זה מועט²⁶ — והם הדברים לגבי משמעו של הפועל 'פָּדָה' (בהוראת, הושיע, גאל)²⁷. ככל המסתבר, חל אף בפועל זה מעתק סימנטי, מעבר מן המשמעות שבתחום המוחש (נתינת כסף תמורת אדם או בהמה, גאולה בכסף) אל התחום המופשט של הגאולה וההצלה. מעבר זה מן המוחש אל המופשט חל גם בפועל הערבי המקביל, فدى, אבל בערבית אין לפועל זה ייחוד סימנטי כייחודו של הפועל העברי.

כתובים אחדים מלמדים על שימושו של 'פדה' בהקשר ענייני ליציאת מצרים (דברים יג, ט: 'והפֶּדְךָ מבית עבדים'; שמ"ב ז, כג: '... לפדות לו לעם... מפני עמך אשר פדית לך ממצרים...'; ועוד), ואפשר, שעובדה זאת עשויה לסייענו בבירור הרקע של התפתחות משמעותו של הפועל מתחום המוחש לתחום המופשט. ניתן להניח, שפעלה כאן מיטונימיה כפולה: מכאן הקשר בין המושג 'בכור' לבין עם ישראל ('בני בכורי ישראל — שמות ד, כב') ומכאן הקשר בין הבכורות לבין יציאת מצרים. ואם אכן כך היה הדבר, אפשר לתאר את התפתחות המשמעות של 'פדה' בשלבים הבאים:

(1) גאל תמורת כסף (או שווה כסף) <

(2) גאל בכור (צמצום המשמעות) <

24. בכתובת משע אנו קוראים: 'כי יאנף כמש בארצה' — אבל משום מיעוט הנתונים אין בדינו לקבוע את מעמדו הסימנטי של 'אנף' במואבית.

25. לשדה זה ראה: J.F.A. Sawyer: Semantics in Biblical Research: New Methods of Defining Hebrew Words for Salvation. London 1972 (ואין אנו באים לרדן כאן במסקנותיו של המחבר).

26. לכר משלושת הכתובים הנוכרים באה התיבה בכתוב נוסף (שמות ח, ט), במשמעות נבדלת.

27. כציון ביבליוגרפי אוכיר את: W.F. Meyer: Semantic Significance of "Padah" in Old Testament Hebrew (Diss., University of Wisconsin — Madison, 1974).

מבחינה סימנטית אין חייבור מחרש הרבה.

(3) גאל את עם ישראל ממצרים (הנושא הסימנטי, כמובן: ה') <
 (4) גאל (באורח כללי, כשהנושא הסימנטי של השלב הקודם
 נשאר בעינו; יש כאן הרחבת המשמעות)

רכיב סימנטי מיטאפיסי נמצא גם במלה 'נפלאות'. במרבית
 הכתובים שבהם היא באה מציינת המלה מעשים שהם מיוחדים
 לה' לברו: "לעשה נפלאות גדולות לברו" (תה' קלו, ד).²⁸ אין המלה
 משמשת לגבי מעשי פליאה, עלילות גבורה וחירוף נפש, וכיוצא
 בהם, שאדם הוא המחולל אותם. יש כתובים, שאל הרכיב הסימנטי
 המיטאפיסי צמוד בהם רכיב בעל תוכן היסטורי: בכתובים אלה
 מציינת המלה מעשי תשועה והצלה גדולים בפרק מפרקי עברו של
 העם (שופ' ו, יג: "ואיה כל נפלאותיו אשר ספרו לנו אבותינו";
 מיכה ז, טו: "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות"; תה' קו
 כב: "נפלאות בארץ חם נוראות על ים סוף"). מעשי תשועה
 היסטוריים אלה מספרים אותם (תה' ט, ב: "ואספרה כל
 נפלאותיך"; וכן: שם, כו, ז; עה, ב; צט, ג), שחיים בהם (תה' קו, ב),
 זוכרים אותם (תה' קו, ה) ומבינים את מהותם (תה' קו, ז).

מבחינת מעמדה הסימנטי שייכת 'נפלאות' בכתובים שלפנינו
 לשדה ההצלה והישועה, כמוה כ'פדות'. בשתי המלים קיים, כפי
 שראינו, רכיב מיטאפיסי: ה' לברו הוא העושה 'נפלאות' והוא
 השולח 'פדות'. אבל קיים כאן הבדל משמעותי: 'פדות' אין בה
 — בניגוד לפועל 'פדה' — רכיב סימנטי היסטורי, ואילו
 'נפלאות' יש בה רכיב זה.

ועד שתיעשינה נפלאות ותבוא פדות, חייב אדם להתפלל. בקטע
 מיוחד של השדה הסימנטי של הבקשה נמצאים פעלים המציינים
 את פנייתו של האדם אל אלהיו: 'דרש', 'התפלל', 'עתר'.
 נברר כאן, בקיצור ולא בשלמות, את היחסים הסימנטיים בין
 פעלים אלה.

'דרש' — וענייננו כאן רק במשמעותו של הפועל כשהוא מציין
 את הפנייה, שכן משמעויות אחרות²⁹ חורגות מגדר הדיון — יש בו

28. אין ענייננו בשימושים מיוחדים ונבדלים שבעברית המאוחרת, כגון 'נפלאות
 ישחית' (דניאל ח, כד).

29. ובכללן המשמעות שעניינה בקשת ה', הכרתו ולימוד דרכיו (כגון דב' ד, כט:
 'ובקשת משם את ה' אלהיך ומצאת כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך';
 הפועל משמש גם לגבי אלהיות זרות — כגון ירמ' ח, ב). משמעות זאת איננה
 שייכת לקטע השדה הסימנטי שבו אנו עוסקים. לעניין משמעותו של 'דרש'
 ראה לאחרונה מ' גרינברג, ספר אורלינסקי (ארץ-ישראל ט"ז), עמ' 57.

בדרך כלל הרכיב הסימנטי של בקשת המידע. זאת היא מטרתה של הפנייה, והפועל משמש הן לציון פנייה לה' לצורך זה (ברא' כה, כב: "ויתרצצו הבנים בקרבה... ותלך לדרש את ה'". התשובה: שם, פסוק כג) והן לציון פנייה לאלהי העמים (מל"ב א', ב: "לכו דרשו בבעל זבוב אלהי עקרון אם אחיה מחלי זה") או אל האובות ואל הידעונים (ישע' ח, יט; יט, ג).

שונים פני הדברים ברכיבי משמעותם של שני הפעלים האחרים שבקטע השדה הסימנטי — 'התפלל' ו'עתר'.

הפועל הראשון מציין במרביתם הגדולה של הכתובים את הפנייה אל ה' — ואל ה' לבדו³⁰ — את הבעת הבקשה לפניו, ללא כל מגבלות סימנטיות: הוא הפועל הכללי בקטע זה של השדה. התפילה באה לצרכיו של המתפלל עצמו או לצרכי אחרים (ברא' כ, ז: שמ"א יב, כג), נושאה עשוי להיות כללי (מל"א ח, נד), או מסוים (ברא' כ, יז).

אף 'עתר'³¹ יש בו הרכיב הסימנטי של הפניה לה' לבדו, אלא שהוא נבדל מן 'התפלל' ברכיבים סימנטיים חשובים: הפנייה אל ה' היא לעולם ישירה, ונשוא הפנייה הוא עניין מוגדר, צרה או בעיה מעיקה (למשל, ברא' כה, כא: "ויעתר יצחק לה' לנכח אשתו כי עקרה היא וַיִּעְתֶּר לוֹ ה'", או שופ' יג, ט: "ויעתר מנוח אל ה' ויאמר בי אדוני איש האלהים אשר שלחת יבוא נא עוד אלינו ויורנו..."). היחס בין 'התפלל' לבין 'עתר' הריהו איפוא כיחס בין שני מעגלים חדר-מרכזיים: הפועל הראשון מציין את הפנייה לה' בכללותה, פניה לשם בקשה (אבל לא כפי שראינו, לשם בקשת מידע), ואילו השני מצמצם פנייה זאת מבחינת מהותה ונשואה.³²

30. הכתוב בישע' מה, כ יש בו נימה אירונית, וככל הנראה אף הכתוב בישע' טז, יב. מכל מקום, ברור שכתובים אלה אין עניינם בתפילה הרגילה של אדם מישראל.

31. מבחינה אטימולוגית שני שורשי 'עתר' בעברית: האחד 'עת, ר' (עטר הערבית), והוא השורש שבו אנו דנים והשני 'ע, ת, ר' (עטר בערבית) שהוא כפילה על דרך הארמית של 'עשר' העברי, ומשמעו מעניין עושר ושפע ('עתרת שלום ואמת' — ירמ' לג, ו; 'עתר ענן הקטרת' יחז' ח, יא; 'זנעותרות נשיקות שונא' — משלי כו, ו).

32. כשאנו מתבוננים מבעד לעברית, הרינו רואים כי לשורש 'עת, ר' (ראה בהערה הקודמת) זיקה לעניין הקרבת הקרבנות (ער' עטר "הקריב (כבשה) לקרבן"). האם משתקף כאן מעתק מיטונימי ממשמעות הקרבת הקרבנות למשמעות התפילה? ייתכן, אבל יש להוסיף שאין בידינו עדויות לתחולתו של

חלוקה זאת של קטע השדה הסימנטי שבו דננו, קטע הפנייה אל ישות מטאפיסית, משקפת בבירור תפישה מושגית שמקורה באמונת הייחוד: כוונתנו להבחנה שבין מעמדו הסימנטי של 'דרש', פועל המציין את בקשת המידע, אבל לא (כשהוא משמש, כאמור, בקטע זה של השדה הסימנטי) את התפילה והבקשה המופנות אל ה', לבין מעמדם של 'התפלל' ו'עטר'. נתייחדו שני פעלים אלה במהותה של הישות המטאפיסית המשמשת להם מושא של פנייה. רכיב זה משותף להם, והמבדיל ביניהם הריהו הרכיב של מהות הפנייה. ערכיה הסימנטיים של לשון המקרא מלמדים איפוא שאין תפילה בעולמם של בעליה, אלא כשהם מכוונים הגיון לבם ואמרי פיהם אל ה', ואליו לבדו.

אף משמעותה של המלה 'נָכַר' עניין היא לסוגיה שאנו עומדים בה. בכמה כתובים אנו רואים שרכיבה הסימנטי העיקרי של המלה איננו הזרות, הריחוק שמקורו במקור המוצא ובהבדלים אתניים-תרבותיים, אלא הבדל יסודי ומהותי בתחום הדת: בכתובים אלה 'נָכַר' היא למעשה אנטונים למושג 'אמונת הייחוד'.³³ המושג 'נָכַר' הוא מופשט וכוללני, והוא מציין את העדר האמונה באל אחד, את האמונה האלילית בכללותה, על ריבוי גוונים, כמהות אחת המנוגדת לאמונת הייחוד. אין צריך לומר, שהזיקה בין המשמעות שבתחום הדת לבין משמעות הזרות היא ברורה ומחזורת; ועם זאת נראה, שמשמעות זאת של 'נָכַר' בתחום הדת ראוי שנציין אותה: ביטוי לשוני של ניגוד שבין האלילות כמהות אחת, לבין אמונה אחרת, הנבדלת ממנה בתכלית, צמיחתו מובנת וטבעית בתרבות מונותאיסטית, שההתייחסות בה שווה בעיקרה לכל דרכי הפולחן האחרות — לאלילות על כל גוניה. נעיין בכתובים אחרים:

"ה' בדר ינחנו ואין עמו אל נכר" (דב' לב, יב): 'אֵל נָכַר' — אֵל

מעתק זה בעברית עצמה. ובכל זאת, אפשר שיש בכך עניין לשאלת היחס בין מעמד הקרבת הקרבנות ומעמד התפילה כעבודת ה' (ראה לאחרונה לעניין זה דברי מ' גרינברג במאמרו הנזכר בהע' 29, עמ' 54).

33. בסימון המקובל בשיטת הרכיבים הסימנטיים: 'נכר' = [— האמונה באל אחד].

'אֶלִּילִי', נטול הממד של אמונת הייחוד, יהיו שמו, מקומו ודרכי פולחנו אשר יהיו.³⁴

"וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נְכַר־הארץ אשר הוא בא שמה בקרבנו" (דב' לא, טז): 'נְכַר־הארץ' — האמונה האלילית הנוהגת בארץ, כמהות כללית.

בכתובים אחדים בא הניגוד בין 'אלהי נכר' לבין ה' (יהו' כב, כג; שופ' י, טז; שמ"א ז, ג); הצרף 'אלהי נכר' שווה במשמעותו ל'אלהים אחרים' ול'אלהי העמים', אבל רק בו קיימת סימנטימה, 'נְכַר', המציינת את האלילות כמושג כולל.³⁵ ככל שדיעתנו מגעת, אין בלשון המקרא סימנטימה אחרת שזאת היא משמעותה.

"מדוע הכעסוני בפסליהם בהבלי נכר" (ירמ' ח, יט). 'הבלי נכר' = הבלי האלילות. וכן הוא בכתוב "ויסר את מזבחות הנכר והבמות" (דהיי"ב יד, ב).

גלוי וידוע, שהמלה 'נכר' נוהגת במקרא אף במשמעותה המקורית, אשר בה הרכיב הסימנטי הוא הזרות והריחוק בבחינתם הכללית, ולא דווקא בתחום הדתי. שכיח במקרא הצרף 'בן נכר', וריבוי 'בני נכר', ובמרבית ההיקריות אין ההקשרים מעלים רכיב שבתחום הדתי. ראוי, מכל מקום, להזכיר את הכתוב בישע' נו, ג: "ואל יאמר בן-הנכר הנלוה אל ה' לאמר הבדל יבדילני ה' מעל עמו" (וראה גם שם, ו). הנביא משתמש בצרף 'בן הנכר' לציונו של מי שדתו המקורית היתה אלילית (תהא מהותה המיוחדת אשר תהא), משום שכאמור, באין בלשונו סימנטימה אחרת המציינת באורח כולל את האמונות הנבדלות. ועיין גם בנחמ' ט, ב.

34. גם במלאכי ב, יא בא 'אל נְכַר' בהקשר מנוגד לה'. בתה' פא, י בא הצרף 'אל נְכַר' כמקביל של 'אל זר'; לצרף האחרון ראה גם תה' מד, כא. ועוד נעיר, כי בדב' לב, טו, משמש התואר 'זרים' במעמד של שם עצם, בהוראת 'אלים זרים'. ושמא ראוי לעיין לצורך העניין אף בהושע ה, ז — 'בה' קָגְדוּ. כי בניס זרים ילדו, שבו יש לתואר 'זרים' משמעות של סטייה מן האמונה בה'. — ועוד ראוי לומר כאן, שאף-על-פי ש'זר' קרוב במשמעותו ל'נכרי', לא נתפתח משורשו שם עצם מופשט המקביל ל'נְכַר'. עם זאת, לרכיב הסימנטי של 'עבודת אלילים' בתואר 'זר', ולניגוד בין תואר זה לבין ה', השווה הושע ה, ז, אין צורך לומר, כי שם העצם 'עבודה זרה' עניין הוא לכאן.

35. בכתוב שבבר' לה, ד ('ויתנו אל יעקב את כל אלהי הנכר אשר בידים') אפשר שבמלה נכר מצוי הרכיב המקורי של הזרות, של הריחוק הגיאוגרפי, שהרי יעקב וביתו שבים לארצם מארץ זרה, מארס נהריים.

דרך הילוכנו נזכיר אף את הצרף 'אדמת נכר': "איך נשיר את שיר ה' על אדמת נכר" (תה' קלז, ד). אף כאן קיים ניגוד ברור בין ה' לבין 'נכר'. ברי, שהרכיב הסימנטי העיקרי ב'נכר' הריהו הזרות והריחוק, ועם זאת אפשר שליד רכיב זה קיים רכיב נוסף, בחינת משנה-הוראה, בתחום המשמע של הדת. הנחתנו אומרת אפוא, שליד ההוראה העיקרית של הצרף — אדמה זרה, רחוקה — קיימת בו גם הוראת משנה: אדמה שרוחה ותרבותה אליליות.³⁶

השקפת עולם דתית מעוגנת, כידוע, במיטאפורות ובדימויים, והללו טובעים חותמם על התפתחותה של הלשון. העיון בדוגמה הבאה, במלה 'מְשׁוּבָה', יבקש להראות כיצד עולה צורה לשונית חדשה מתוך זיקה ברורה למיטאפורה שהשקפת עולם דתית ברקעה, ולאחר מכן חל בה מעתק מתחום לתחום, מעתק של חלון, והיא עוברת מתחום הדת אל התחום הכללי של התנהגות האדם. תפוצתה של 'מְשׁוּבָה' במקרא מלמד שהיא נולדה בחוג נבואי, באסכולה רעיונית-דתית, שבה תפשו מקום חשוב מושגים המובעים בפועל 'שוב' על נגזרותיו.

ככל הנראה, כלולות במלה 'מְשׁוּבָה' שלוש סימנטימות נבדלות. שתי הראשונות אינן באות אלא בדבריהם של הושע ושל ירמיהו ובהם הן באות בשדה הסימנטי הנרחב של היחסים בן ה' לבין עמו (בשני ספרים אלה גבוהה שכיחות השימוש בפועל 'שוב').³⁷ השלישית באה בספר משלי (א, לב).

(א) 'מְשׁוּבָה', שעניינה סטייה ומחלה הצריכות ריפוי. על מציאותו של הרכיב הסימנטי של הסטייה והמחלה בסימנטימה זאת אפשר ללמוד משני כתובים, האחד בהושע והשני בירמיהו: "אֲרָפָא מְשׁוּבְתָם אַהֲבָם נִדְבָה" (הושע יד, ה); "שׁוּבוּ בָנִים שׁוֹבְבִים אֲרָפָא מְשׁוּבְתֵיכֶם" (ירמ' ג', כב). בדברי ירמיהו משמשת 'מְשׁוּבָה'

36. נעיר, בחתימת דברינו על נכר, כי פליאה היא, שבעלי המילונים המקראיים לא נתנו דעתם כל הצורך על הרכיב הסימנטי של האלילות המצוי בשימושה של המלה. לא מצאתי הזכרתו לא במילונם של BDB (להוציא פירושם את 'הבלי נכר' שבספר ירמיהו) ולא בערך 'נכר' בכרך השלישי של המהדורה השלישית (1983) למילונם של קיהלר — באומגרטר.

37. שכיחות השימוש בפועל 'שוב' בספר ירמיהו היא הגבוהה ביותר, באופן מוחלט, ביחס לכל ספרי המקרא; אף בספר הושע גבוהה שכיחות השימוש בפועל זה. ראה את טבלת שכיחות השימוש ב-THWAT, חלק שני (1976), עמ' 885. לשימושו של 'שוב' במקרא ראה גם: W.L. Holladay: The Root Šūbh in the Old Testament. Leiden, 1953.

כמלת מפתח,³⁸ והוא אף טבע את הצרף 'מְשׁוּבָה יִשְׂרָאֵל', החוזר ונשנה בספרו, ואינו בא אלא בו.³⁹ מהו רקעה הסימנטי של המשובה? דומה שהדברים ברורים: ספרות המקרא נמצא בה כמה וכמה פעמים הצרף 'שב מאחרי ה' (למשל: במדבר יד, מג; שמ"א ט, יא). יסודה של מיטאפורה זאת הוא בתמונת הסטייה והפרישה מן הדרך הישרה, דרך החיים. לא זו אף זו: בכתובים אחדים נראה, שהפועל 'שב' כשהוא לעצמו, מבלי שיבוא אחריו משלים, משמש בהוראה זאת, ואפשר נולד שמוש בדרך של הֶחָסֵר — השמטת ההשלמה 'מאחרי ה'.⁴⁰ בעקבי המיטאפורה 'שב מאחרי ה' נוצר שם העצם 'משובה', שבימיהם של הושע וירמיהו בוודאי נשא עמו את הזיקה לרכיב הסימנטי שברקעו: הסטייה מן הדרך הישרה.⁴¹

38. ראה: על "מלות מפתח" ו"מלות עדות" בלשונו של ירמיהו. ספר אהרון רוזן (ירושלים, תשל"ה). לעניין זה, שם, עמ' 71 — 79.

39. צרף זה יש בו, מבחינה תחבירית, יחס של תמורה בין 'ישראל' לבין 'משובה'. יחס זה בא ללמד על זיהויה של המשובה עם ישראל. לשאלה התחבירית ראה במאמר הנוכח, עמ' 70, הע' 11.

40. עיין בכתובים: 'שוב תשובו ודבקתם ביתר הגויים האלה' (יהושע כג, יב) וכן 'שופ' ב, יט; תה' עח, מא; דבה"ב ז, יט. רוב הכתובים אינם חדי-משמעיים, וניתן לפרש בהם את 'שוב' גם בהוראת 'חזר ועשה'. בן-יהודה ר' BDB רואים בכתובים אלה שימוש של 'שוב' בהוראת "שב מאחרי ה'", "חטא".

עניין מיוחד בכתוב שבירמ' ח', ד-ה: 'היפלו ולא יקומו אם ישובו ולא ישוב מדוע שובקה העם הוזה משה נצחת החזיקו בתרמית מאנו לשוב' מהו 'אם ישובו ולא ישוב' ניתן לראות בפסוקית זאת מקבילה לפסוקית שקדמה לה, 'היפלו ולא יקומו', ואם כך יש לפרש — 'אם ישובו (מאחרי ה') ולא ישובו (אל ה')'?

41. וכך יש להסביר גם את רקעם הסימנטי של 'שוב' ב', 'שובקה' שהם כינויים לעם ישראל בדברי ירמיהו (ג: יד, כב; ל"א, כב; מ"ט, ד). 'שוב' — ככל הנראה בינוני פעול נטול מ', 'משוב', "מי שהורד, הוסר, מן הדרך הישרה". משה ויינפלד, בספרו Deuteronomy and the Deuteronomical School (Oxford, 1972), עמ' 304 הע' 1, מעיר על ההקבלה הסימנטית בין 'סוֹרֵר' (מן 'סור') לבין 'שוב' (מן 'שוב').

נוסף ונוכח, כי Holladay בספרו, הנוכח לעיל (הע' 37) מתרגם את 'משובה' ב"חוסר אמונה" (faithlessness); הוא דבק בהשערתו הרחוקה של יעקב בארט (Wurzeluntersuchungen zum hebräischen und aramäischen Lexicon, Leipzig 1902), האומרת, ש'משובה' נגזרת משורש 'שוב' אחר, מקבילו של 'שוב' הערבי "שִׁתְרַר", ומשמעותה ביסודה הריהי מעניין הדרך הפרוצה. הסבר אטימולוגי זה נראה דחוק.

אף נזכיר כאן, מבחינת מבנה השדה הסימנטי של היחסים בין ה' לבין עמו בספר הושע וירמיהו, את 'שְׁעָרוֹתָהּ' (ואחיותיה הצורניות 'שְׁעָרוֹתָהּ', 'שְׁעָרוֹתָהּ'), שאף היא אינה באה אלא בספרים אלה, ומשמעותה קרובה לשל 'משובה'.⁴²

(ב) 'משובה': "ועמי תלואים למשובתי ואל-על יקראו יחד לא ירומם" (הושע יא, ז). הכתוב מוקשה, כמוהו ככתובים רבים בספרו של הושע; אפשר ניתן להעלות לו הסבר מתוך העיון המשווה בינו ובין כתוב אחר שבספר זה: "ישוּבוּ לֹא עָל הִיוּ כְקֶשֶׁת רַמְיָהּ" (ז, טז). נציין את הכתוב הראשון ב-(1) ואת הכתוב השני ב-(2), ונדון ראשונה ב-(2).

'על' כשם-עצם אינה באה אלא בספר הושע, אלא בכתוב אחד במקרא — 'הִקָּם עָלַי' (שמ"ב כג, 1) — אשר בו היא באה כתואר הפועל ביחסת-מושא היסטורית. בשני הכתובים שבספר הושע נראה שמשמעות היסוד של 'על' הריהי גובה, מרומים. אין אנו יודעים בבירור מה ציינה המלה בשני הכתובים הללו, ואין בידינו אלא להניח הנחות פרשניות. הנחה ראשונה — 'על' מציינת את ה': הנחה שנייה — 'על' מציינת את הדרגה העליונה של ההתנהגות.

לאור הנחות אלה, יתפרש הצרף "ישוּבוּ לֹא עָל" כך: הם שבים, אבל לא אל ה' (או: לא אל הדרגה העליונה של ההתנהגות).⁴³

נעבור עתה אל (1). "אל-על יקראוהו" יתפרש לאור הפירוש שניתן ל'על' בכתוב (2): הם (ככל הנראה הנביאים) קוראים לו 'אל-על', אבל הוא, העם, יחד (כקיבוץ), אינו מתרומם, אין דרכו כלפי מעלה.

מהו פירושה של 'תלואים'? קשה עניינה של תיבה זאת. בדב' כח, סו: ("והיו חייך תִּלְאִים לך מנגד ופחדת לילה ויומם ולא תאמין בחייך") לפנינו שימוש מיטאפורי: החפץ התלוי, הגוף התלוי, נע אנה ואנה, ומכאן עלייתו של הרכיב הסימנטי של העדר היציבות והביטחון. מה בכתוב שבדברים שימוש מיטאפורי, כך הוא בכתוב שבהושע: 'ועמי תלואים למשובתי' — בני עמי רפויים, נעדרי

42. ראה במאמר הנזכר בהע' 38.

43. ואפשר שהצרף אמור בלשון שאלה.

יציבות, הן ולא ורפה בידם, לעניין התשובה אליי.⁴⁴ כך מבקשים אנו לפרש את 'משובתי' בכתוב זה — תשובה מן הדרך הרעה, תשובה אל ה', ומנוגדת 'משובה'² ניגוד גמור ל'משובה'¹. ניגוד זה אינו צריך להתמיהנו, שהרי בשורש 'שוב' מצאנו את שתי המשמעויות, והן 'שב מאחרי ה'' (= 'משובה'¹), 'שב אל ה'' (= 'משובה'²). 'משובה'² כמוה, לפי פירוש זה, כ'תשובה' של העברית שלאחר המקרא, שהרי במקרא אין 'תשובה' משמשת כלל במשמעות הדתית של השיבה אל ה'.

(ג) 'משובה'³: "כי משובת פתים תהרגם" (משלי א, לב). כאן משמשת 'משובה' שלא בהקשר דתי, ושימוש זה מלמד על הרחבת משמעותה של 'משובה'¹ מתחום ההתנהגות הדתית אל תחום ההתנהגות הכללית — מעין חילון של המשמעות: לא עוד 'סטייה מדרך הישר' במישור היחסים שבין האדם, או העם, לבין אלהיו, אלא התנהגות שאינה תקינה בהוראתה הכללית. התפתחותה הסימנטית של 'משובה' טבועה איפוא בחותם האידיאי והמיטאפורי של אמונת הייחוד.

בסיכומו של עיוננו: הברור הסימנטי אין לו עמידה אלא מתוך ראיית ההקשר, הקונטקסט — בין הוא הקשר של סביבה מיידית, שהמלה נתונה בו בתוך המבע, בין הוא הקשר נסיבתי, של סיטואציה, בין הוא הקשר רחב יותר, הקשרה של התרבות. מתוך הנחת ייסוד זאת ביקשנו לעיין בסוגיות אחדות של התפתחות הסימנטית שחלו בלשון המקרא. ניכרת בהן בסוגיות אלה זיקתה של התפתחות הסימנטית לתרבותו של העם, אשר בה הוא נבדל במובהק מסביבתו הנוכרית, הלא היא תרבות אמונת הייחוד. משום כך באים אנו לומר, שאין למוד את ראשיתה של העברית ואת ייחודה רק באמות-מידה צורניות; לידן יש להציב אמות-מידה הבודקות יחסי צורה ומשמעות, שכן העברית נבדלה מן הלהגים

44. כינוי המדבר החבור אל 'משובתי' אינו מציין את השייכות של שם העצם אל המצוין בכינוי אלא פעולה שנעשתה לגבי המצוין בכינוי, והוא *genetivus objectivus*, כדרך 'חמסי עליך' = החמס שנעשה לי (ברא' טז, ה). וראה למשל בדקדוקו של גוניוס, § 135m.

הכנעניים הבודלים של תכנים ומשמעויות יותר משנבדלה מהם הבודלים דקדוקיים-צורניים.⁴⁵ לפיכך אי אפשר להן לתולדותיה של העברית שתיכתבנה ללא ראיית צד זה של התפתחותה. וגם אם אין בידינו לקבוע במישור הזמן אימתי חלו ימי ראשיתה של העברית, הרי במישור אחר, והוא המישור של תולדות תרבותו של העם, ימי ראשיתה של העברית הם הימים אשר בהם החלה הלשון מעצבת לה ערכים סימנטיים, סימנטימות, המשקפות את תרבותה העצמית בהבחן ברור מתרבותה של הסביבה.

45. עניין להזכיר את דבריו של Alfred Jepsen בהרצאתו Kanaanäisch und Hebräisch (ההרצאה נדפסה בדברי הקונגרס המזרחני הכ"ה, מוסקבה 1962, כרך א', עמ' 316 — 321). לדעתו של יפסן, ייחודה (והוא מתכוון בעיקר לייחוד התחבירי) של העברית כלשון שבה נכתבה היסטוריה — ייחוד שאין לו מקבילה בלשונות של המזרח הקדום — נובע מראייתו הייחודית של עם ישראל את ההיסטוריה כמהות רצופה העומרת לעצמה במשמעותה. ראייה זו היא שהולידה את הכלים הלשוניים שהכתיבה ההיסטורית נודקה להם (גרינץ בספרו הנזכר — לעיל, הע' 12 — עמ' 38, מזכיר את הרצאתו של יפסן, אבל מביא בטעות את דברי יפסן כדברי לנדסברגר, שיפסן מזכירם ואינו מקבלם בשלמותם).