

על כתב / The Script of the Torah in Rabbinic Thought (B): Transcriptions and Thorns / התורה בדברי חז"ל (ב): תעתיקים וקוצים

Author(s): שלמה נאה and Shlomo Naeh

Source: *Lěšonenu: A Journal for the Study of the Hebrew Language and Cognate Subjects* / לשוננו: כתב-עת לחקר הלשון העברית והתחומים הסמוכים לה, אדר התש"ע, Vol. עב&rm;, No. א&rm; (אדר התש"ע), pp. 89-123

Published by: Academy of the Hebrew Language

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/24327873>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Academy of the Hebrew Language is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Lěšonenu: A Journal for the Study of the Hebrew Language and Cognate Subjects* / לשוננו: כתב-עת לחקר הלשון העברית והתחומים הסמוכים לה

על כתב התורה בדברי חז"ל (ב): תעתיקים וקוצים

מאמר זה הוא המשכו של מאמר שהתפרסם בכרך היובל של "לשוננו".¹ שם נדונו המקורות והמסורות על החלפת הכתב בידי עזרא; המאמר שלפנינו דן בשני נושאים שהם בבחינת נקודות ציון נוספות בתהליך התגבשות התפיסה בדבר קדושת כתב התורה: כתיבת המקרא בתעתיק ושאלת קדושת האותיות כצורתן, על חלקיקי הכתב הדקים שלהן – ה"קוצים".

א. כתיבת המקרא בתעתיק²

החלפת הכתב היהודי בתקופת הבית השני, מן הכתב העברי העתיק לכתב האשורי, יצרה בארץ ישראל מציאות מורכבת של לשון וכתב: שפה אחת (עברית) עשויה להיכתב בשני כתבים, וכתב אחד (ארמי) משמש לכתיבת שתי שפות. לכאורה, במצב זה ניתן הקשר הטבעי שבין הלשון לכתבה, ועשוי להיפתח פתח לתופעה של תעתיק: אם אפשר לכתוב את העברית בכתב שני, אולי אפשר לכתוב אותה גם בכתב שלישי? ואם הכתב האשורי עשוי הן לעברית הן לארמית, האם לא יכשר גם ללשונות אחרות? ואולם כפי שהראה נוה, המורכבות הדו־ערכית של הכתבים והלשונות היהודיים הייתה כלולה בתוך התחום היהודי הסגור: בזמן שהחלו היהודים לאמץ את הכתב הארמי לכתיבת העברית כבר לא היה זה כתב אימפריאלי אחיד, אלא נתפצל לכתבים אתניים שונים, והכתב הארמי ששימש את היהודים לא היה כתב זר, אלא כתב יהודי ייחודי כמו הכתב העברי הקדום שנונח.³ החלפת הכתב אינה יכולה אפוא ללמד על פתיחות מיוחדת של היהודים לכתבים זרים. כפי שנראה להלן, במקורות התנאיים הכתב האשורי והלשון העברית באמת נתפסו כאחדות אחת

1. נאה, כתב התורה א. אני מודה למורים ולחברים שקראו את המאמר על עצותיהם לשיפור צורתו, ולחלמידיי בסמינר "תורה בכתב ותורה על פה", שהתקיים בחוג לתלמוד באוניברסיטה העברית בשנת תשס"ז, על הערותיהם המחכימות.
2. רוב החומרים בסעיף זה עובדו במסגרת מחקר משותף עם פרופ' יונתן פרייס על תעתיקים בעולם העתיק, שנעשה במכון ללימודים מתקדמים באוניברסיטה העברית בשנת תשס"ג (ראה פרייס ונאה, תעתיקים).
3. נוה, אלפבית, עמ' 119.

שאינה ניתנת לפירוק, ואפשרות של תעתיק, לצד זה או לצד אחר, לא עלתה כלל על הפרק. ואף על פי כן אפשרות זו בוקעת ועולה בפירושים שניתנו למקורות אלה על ידי חכמי התלמוד ומפרשי ימי הביניים, ואף על ידי כמה חוקרים במאות הקודמות. הכתב החדש שהחליף את הכתב העברי מכונה בספרות חז"ל כתב אשורי, ובכרייתא שנדונה בחלק הראשון של המאמר ניתנו לשם זה כמה טעמים לפי הדעות השונות על מקורו.⁴ ואולם כבר הראו חוקרים שהכינוי הזה שימש כשם מקובל לכתב הארמי לא רק בקרב היהודים, והוא מופיע בצורה זו בדיוק כמה מאות שנים לפני ספרות חז"ל, בחיבורים יווניים (Ἀσσύρια γράμματα) ודמוטיים.⁵ בחיבורים אלה המונח אינו מצביע על הכתב כישות בפני עצמה, במובחן מן הלשון, אלא הוא מציין באופן כללי טקסט כתוב בלשון הארמית.⁶ הכינוי מטונימי: העטיפה החיצונית, טיפוס הכתב, מסמנת את התוכן הפנימי, הלשון.

שימוש מטונימי כזה קיים גם בפי החכמים, שאף יצרו בשבילו מונח מיוחד, אשורית, במשקל הרגיל לשמות לשונות: "כיון שכתוב הלשון הזה בכתב אשורי, נקרא על שמו בכלל הכתב. אבל בפני עצמו לשון הקדש נקרא על הרוב, ולפעמים לשון עברית".⁷ שימוש זה באשורית ככינוי ללשון המקרא בכלל, ולא לכתבו בלבד, עולה בהכרח ממקורות הדנים בשפה ולא בכתב, למשל במשנה העוסקת בקריאת מגילת אסתר: "הלועז ששמע אשורית יצא".⁸ כפי שהבחין הריטב"א, טבעה המטונימי של אשורית מייחד אותה ללשון המקרא כצורתה בכתבה, אך אין היא מציינת את הלשון העברית במשמעות הכללית. לפיכך אפשר לכתוב את המקרא אשורית, לקרוא אותו באשורית, לשמוע קריאה של המקרא באשורית ולתרגם את המקרא מאשורית, אבל אין הבריות מדברים אשורית.

4. נאה, כתב התורה א, עמ' 130 הערה 30.

5. החוקרים נחלקים בפירוש הכינוי אשורי: יש מפרשים שהוא מכון לממלכת אשור, שהתחילה את השימוש בכתב הזה ככתב רשמי, ויש טוענים שהוא מציין את סוריה, היא ארם, מולדת הכתב הארמי, שבתקופה מסוימת נקראה אף היא אשור, כחלק מן הממלכה האשורית. ראה גרינפלד, ארמית, עמ' 710; שטיינר, כתב אשורי והמחקרים המובאים שם; והוסף: לעף, מוצרים גרפיים, עמ' 58–60; פרידריך, כתב אשורי; נילנדר, כתב אשורי; שמיט, כתב אשורי.

6. פריס ונאה, תעתיקים, עמ' 255–256.

7. חידושי הריטב"א, מגילה יז ע"א, עמ' קיח.

8. משנה מגילה ב, א. ובכרייתא המקבילה בתוספתא, מגילה ב, ו: "קראה בלעז, הלעזות יוצאין ידי חובתן. קראה אשורית, שומעין ושאין שומעין יוצאין ידי חובתן" – מובנה של אשורית כלשון עולה גם מן ההקבלה ללעז. וכן בסיפור הידוע בתלמוד הירושלמי: "ר' לוי בר חיתה אזל לקיסרין, שמע קלון קריין שמע אלוניםטין [=יוונית]. בעא מעכבתון. שמע ר' יוסי ואיקפד. אמר: כך אומר אני, מי שאינו יודע לקרות אשורית לא יקרינה כל עיקר? אלא יוצא בכל לשון שהוא יודע" (סוטה ז, א [כא ע"ב, עמ' 933 שורות 10–13]). מקומות אלה כבר הובאו על ידי בלאו לראיה כי אשורית היא כינוי לשפה העברית ולא רק לכתב (בלאו, כתבי הקודש, עמ' 84–85 הערה 3).

זה משמעה של אשורית בספרות התנאים;⁹ בספרות מאוחרת יותר, בתלמודים (גם בברייתות שבתלמודים) ובמדרשים, ההבחנה מיטשטשת מעט, ויש שנמצא אשורית כציון לכתב דווקא, במקום כתב אשורי.¹⁰ מכל מקום במקורות התנאיים עצמם¹¹ הן אשורית הן כתב אשורי קשורים תמיד בשפה העברית ובכתבה, כמכלול אחד, ולעולם אין הם מציינים את הכתב או את הלשון במנותק זה מזה, כגון לשון זרה בכתב אשורי או להפך. גם המשנה שלהלן, כפשוטה, משתמשת באשורית לציון הלשון העברית בכתבה האשורי:

אין בין ספרים לתפילין ומזוזות אלא שהספרים נכתבין בכל לשון ותפילין ומזוזות אינן נכתבות אלא אשורית. רבן שמעון בן גמליאל אומר אף בספרים לא התירו שיכתבו אלא יוונית.¹²

אשורית עומדת כאן בהקבלה לכל לשון מצד אחד וליוונית מצד שני, ולפיכך ברור

9. צירוף לשוני אחד צריך עיון נוסף. בכמה מקומות מדגישה ההלכה התנאית כי על מנת שספר מקרא ייחשב קדוש ("מטמא את הידיים") ויהיה כשר לקריאה ריטואלית הוא חייב להיות כתוב "אשורית", על העור, בדיו ("משנה מגילה ב, ב; ידים ד, ה; תוספתא מגילה ב, ו [מהדורת ליברמן, עמ' 349] – "על העור" הוא הנוסח המקורי במקומות הללו [במשנה ידים בכל עדי הנוסח פרט לציטוטים בבבלי; במשנה מגילה בכ"י פרמה 138 ואחרים ובכ"י קאופמן לפני התיקון; בתוספתא מגילה בכ"י ארפורט ובכ"י לונדון]; הנוסח הנפוץ "על הספר" [כך בבבלי בכל מקום, ובהשפעתו בכמה כתבי יד של ספרות התנאים] נוצר בגרידה אחרי לשון הכתוב "ואני כותב על הספר בדיו" [יר', לו, יח], ששימש כראיה להלכות אלה – ראה ספרי דברים, לו [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 66]; מסכת סופרים א, א; בבלי מגילה יט ע"א). הצירוף השלם "אשורית על העור בדיו" הוא מטבע קבוע ובלתי משתנה, והוא מובא כצורתו אף על פי שמשנת מגילה צריכה רק את "על העור בדיו" ומשנת ידים צריכה רק את "אשורית". המשנה בידיים מצוטטת בבבלי בלשון "עד שיכתבנו כתב אשורית" (מגילה ח ע"ב, בנוסח הדפוס ובכתבי יד ממוצאים שונים: קולומביה x893, מינכן 140, לונדון 400, וטיקן 134), ומסתבר שזה עיבוד פרשני של המשנה בעקבות סוגיית התלמוד, שם ט ע"א (ראה להלן). בתוספתא במגילה ("עד שתהא כתובה אשורית, לשון עברית, על העור, בדיו" [כ"י ארפורט, ודומה לזה בכ"י וינה]) אשורית מובחנת, לכאורה, במפורש מן לשון עברית, בניגוד למשמעה של המילה בתחילת הברייתא שם ("קראה אשורית – שומעין ואינן שומעין יוצאין ידי חובתן"). אבל המילים "לשון עברית" אינן מופיעות בכ"י לונדון, ומאחר שאינן קיימות בשאר הופעותיו של המטבע הקבוע יש מקום לחשד שאינן אלא תוספת פירוש שנתחבה בתוך הברייתא, תוספת המפרשת אותה כראוי: אשורית היא לשון עברית.

10. ספק אם הדבר תלוי ברובדי הלשון; ושם יש לתלות את הקולר בסופרים ובמעתיקים שהרחיבו את השימוש באשורית לציון הכתב. בכמה מקומות שהדפוסים מכנים את הכתב בשם אשורית (למשל: "למה נקרא אשורית", "ניתנה להם [...] בכתב אשורית" [סנהדרין כא ע"ב]) עדיין אפשר למצוא בכתבי יד טובים את הכינוי הנכון ("למה נקרא שמו אשורי", "ניתנה להם בכתב אשורי" [כ"י ירושלים, יד הרב הרצוג]).

11. להבדיל מן הפירושים שניתנו למקורות אלה בתלמוד ולאחריו. ראה להלן הערה 46.

12. משנה מגילה א, ח.

שכוונתה ללשון ולא רק לכתב.¹³ משנה זו עוסקת אפוא בכתיבת התורה בשפות שונות (בכתב המתאים לכל שפה), כלומר בתרגום. כך עולה גם מסוגיית הירושלמי שעליה,¹⁴ וכך פירושה רוב המפרשים.

שאלת כשרותם של ספרי מקרא בתרגום הייתה שנויה במחלוקת בקרב החכמים.¹⁵ המשנה המתירה כתיבת ספרים בכל לשון עולה בקנה אחד עם מסורות על כתיבה קדומה של התורה בלשונות אחרות, כמו הסיפור על נתינת התורה בארמית, בכתב, בידי עזרא או המסורת בדבר כתיבת התורה בשבעים לשון על האבנים בגלגל.¹⁶ כנגדה עומדת מסורת הלכתית הפוסלת את הספרים המתורגמים: "כל כתיבי הקדש מצילין אותם מפני הדליקה [...] אף על פי כתובין בכל לשון טעונים גניזה";¹⁷ "היו כתובים תרגום ובכל לשון, מצילין אותן וגונזין אותן".¹⁸ מקורות אלה מלמדים על מציאותם של ספרים מתורגמים בקהילה החז"לית¹⁹ ובו בזמן מביעים אי נחת מקיומם: מפני כבודם מצילים אותם מן הדלקה, אבל אסור להחזיק בהם וחייבים לגנום.²⁰ שיטה קיצונית יותר גורסת שאף אין להציל את הספרים הללו מן הדלקה.²¹

13. "רוצה באמרו 'בכל לשון' בכתב כל אומה ובלשון כל אומה" (רמב"ם, פירוש המשנה, מגילה א, ח, ע"מ' שמז).

14. כמעין פירוש למשנה זו מביא הירושלמי מחלוקת בשאלה אם לפני המבול דיברו הכול בשבעים לשון או בלשון הקודש בלבד. הדעה הראשונה מובאת כפירוש למשנה האומרת שהספרים נכתבים בכל לשון, שהרי מעיקרא נברא העולם בשבעים לשון.

15. למעשה המחלוקת מובעת במשנה זו גופה, שכן רבן שמעון בן גמליאל פוסל את כל הספרים המתורגמים חוץ מן המתורגמים ליוונית. מסתבר שההיתר לתרגם ליוונית נובע ממעמדו המיוחד של תרגום השבעים, שבזמן המשנה כבר היה קיים זה כארבע מאות שנה.

16. נאה, כתב התורה א, עמ' 135–139; משנה סוטה ז, ה; תוספתא שם ח, ו–ז (מהדורת ליברמן, עמ' 205).

17. משנה שבת טז, א, כ"י קאופמן.

18. תוספתא שם יג, א (מהדורת ליברמן, עמ' 57). כפי שעולה מהמשך התוספתא משמעותו של חיוב הגניזה היא שאסור להחזיק בספרים כאלה, אבל מפני כבודם אין מאבדים אותם בידיים. על נוסח המשנה והתוספתא ופירושה ראה פרידמן, תוספתא עתיקה.

19. ראה גם את הסיפור בהמשך התוספתא, על רבן גמליאל הזקן שגנו תרגום של ספר איוב, ועל נכדו שהחזיק ספר כזה בידו וגנוזו רק אחרי שנודע לו הסיפור על סבו.

20. המקורות הללו עוסקים בשאלת כשרותם של ספרי תרגום כתובים ולא במעשה התרגום עצמו. כפי שעולה מכל מקורות חז"ל, מנהגם היה ללוות את קריאת התורה בבית הכנסת בתרגום בעל פה, ולא מצאנו חכם שהתנגד לזה. ההסבר המקובל תולה אפוא את פסולם של ספרי התרגום בעצם היותם כתובים: "התרגום נחשב להם כתורה שבעל פה שאסור היה לכותבו" (תוספתא כפשוטה, עמ' 203 הערה 6; עיין במקורות הנוספים המצוינים שם, וראה גם זוסמן, תורה שבעל פה, עמ' 353 הערה 101, והשווה נאה, איגרת, עמ' 247–249, על פסולו של ספר בן סירא).

21. ר' יוסי בגרסה הבבלית של הברייתא הנזכרת בהערה 18 (שבת קטו ע"א) ורב הונא בסוגיית הבבלי, שם. ראה גם ירושלמי שם טז, א (טו ע"ב, עמ' 436 שורות 47–49) ופירושו אצל אפשטיין, מחקרים, ב, עמ' 284 הערה 8 ואצל ליברמן, הירושלמי כפשוטו, עמ' 192–193.

המשנה שלהלן היא מעין סיכום של התפיסה הפוסלת את הספרים המתורגמים: "תרגום שבעזרא ושבעדניאל מטמא את הידים. תרגום שכתבו עברית ועברית שכתבו תרגום, וכתב עברי, אינו מטמא את הידים. לעולם אינו מטמא את הידים עד שיכתבו אשורית, על העור, בדיו".²² משנה זו סותרת בגלוי את משנת מגילה: לא רק תפילין ומזוזות, שאינן עשויות לקריאה, חייבות להיכתב אשורית, אלא גם ספרי המקרא, אף על פי שהם מיועדים להיקרא ולהיות מובנים על ידי הקורא, אינם כשרים אלא באשורית בלבד (גם לא ביוונית); ואם אסור להחליף בין הארמית והעברית שבמקרא קל וחומר שאסור לכתוב את המקרא בכל לשון.²³

הסתירה בין המשניות משקפת מחלוקת מהותית על מעמדן של הספרים המתורגמים ואינה ניתנת ליישוב פשוט. ואולם הצורך הדוחק לפשר בין המקורות הסותרים הביא את מפרשיהם, כבר בזמן האמוראים, להכרה כי אפשר לפתור את הסתירה בעזרת ההבחנה בין לשון לכתב, בין תרגום לתעתיק. פירושים אלה הוצעו בשני הכיוונים: עברית בכתב זר ולעז בתעתיק עברי. לאפשרות הראשונה אין זכר בספרות העתיקה, אבל היא זכתה לתשומת לב מסוימת בפרשנות המאוחרת. הפירוש מופיע באופן ברור ביותר אצל המאירי:

ופסקנו בגמרא כרבן שמעון בן גמליאל. ונמצא, שתפילין ומזוזות אינן נכתבות אלא בכתב אשורי, ר"ל כתב שלנו. אבל שאר ספרים, אפילו ספר תורה, הותר ליכתב בכתב יוני, ובלבד שלא ישתנה הלשון אף על פי שישתנה הכתב. הא כל שנשתנה נוסח הלשון – הן מקרא הראוי להיותו בלשון עברי שכתבו תרגום, הן מקרא הראוי להיותו תרגום, כגון יגר שהדווא או תרגום דניאל ועזרא, שכתבו עברי – נפסל, ואין לו שום קדושה. ומגדולי המחברים כתבו שבזמן הזה כבר נשתקע כתב יוני ונשתבש.²⁴

לפי פירוש זה המשנה המכשירה (במגילה) עוסקת רק בשינוי הכתב ולא בשינוי הלשון: "הספרים נכתבין בכל לשון" משמעו שהם נכתבים בכתב של כל לשון, ו"תפילין ומזוזות אינן נכתבות אלא אשורית" משמע בכתב האשורי; זה וזה חייבים

22. משנה ידים ד, ה.

23. ואין לחלק, כהצעתם של כמה מפרשים (ראה למשל בתוספות, מגילה ח ע"ב, ד"ה עד שיכתוב; בלאו, כתבי הקודש, עמ' 88–89), בין ההיתר לכתוב בכל לשון (ובזה עוסקת המשנה במגילה) לבין היות הספר מטמא את הידיים (ובזה עוסקת המשנה בידים), שכן סתם ספרים בלשון חז"ל הם ספרי תורה המשמשים לקריאה הריטואלית (ראה זוסמן, תורה שבעל פה, עמ' 284–285), וכך עולה גם מהקבלתם של ספרים אלה במשנה במגילה לתפילין ולמזוזות. לפי משנה זו כפשוטה ספר תורה שנכתב בכל לשון הוא ספר תורה לכל דבר, והוא מטמא את הידיים (ראה חידושי הריטב"א, מגילה ט ע"א, עמ' צד–צה).

24. בית הבכירה, מגילה ח ע"ב, עמ' לה (ובמילים דומות גם בקרית ספר, עמ' לג).

לשמור על הלשון העברית המקורית. ואילו המשנה הפוסלת (בידים) עוסקת בספרים ששינו את לשונם.

שלא כדרכו המאירי אינו מציין מניין לקח את הפירוש,²⁵ אולם בסוף דבריו הוא מביא את דברי הרמב"ם ("גדולי המחברים") על הכתב היווני שנשתקע ונשתבש. אפשר אפוא שמקור הפירוש בדברי הרמב"ם בהלכות תפילין א, יט: "אין כותבין תפילין ומזוזה אלא בכתב אשורית. והתירו בספרים לכתוב אף ביוני בלבד, וכבר נשקע יוני מן העולם ונשתבש ואבד, לפיכך אין כותבין היום שלשתן אלא אשורית". הרמב"ם מדבר על "כתב אשורית", ואם נדייק בלשונו²⁶ נאמר שלדעתו ההיתר לכתוב ספרים "ביוני" מוסב על הכתב היווני בלבד, לא על הלשון.²⁷ מכל מקום ודאי שהמאירי הבין כך את דבריו כשציטט בשמו "כבר נשתקע כתב יוני ונשתבש".²⁸ הפירוש הזה, המנוגד לפשט המשנה וגם לפירושה בתלמוד,²⁹ חזר וניעור אחרי כמה מאות שנים על ידי חוקרים שגלגלו בהשערה שבעולם העתיק היו מצויים תעתיקים של המקרא העברי בכתב יווני, ושתעתיקים אלה עמדו בבסיסם של תרגומי המקרא ליוונית. השערה זו הועלתה ופותחה לראשונה לפני למעלה ממאתיים שנה על ידי טיקסן,³⁰ שטען גם כי הסיפור המסורתי על שבעים הזקנים אינו מתאר את תרגום המקרא ליוונית אלא את העתקתו בעברית בכתב יווני.³¹ בדרך זו ניסה להסביר כמה מקומות שבהם תרגום השבעים חורג באופן מוזר מן העברית. השקפה זו הוחייתה בשנות העשרים של המאה הקודמת,³² אולם נדחתה על ידי רוב החוקרים

25. בגרסה שבקריית ספר הפירוש מיוחס ל"יש אומרים".
26. בגלל היחס המטונימי ההדוק בין הכתב והלשון של הטקסט הכתוב מחברים רבים משתמשים במילה כתב כשכוונתם גם לשפה הכתובה בו. אבל דומני שמותר לדקדק דקדוק כזה בלשונו המהוקצעת היטב של הרמב"ם במשנה תורה.
27. אם הדיוק הזה נכון, הרמב"ם חזר בו כאן מדבריו בפירוש המשנה (לעיל הערה 13). פירוש כזה למשנה מופיע שוב בסביבתו של הרמב"ם, בהלכות ספר תורה שנכתבו ככל הנראה על ידי ר' יוסף ראש הסדר, בן דורו הצעיר: "אלא שהספרים התירו לכתבן יונית פיר' בכתב יוני ולשון הקדש" (אדלר, גנזי מצרים, עמ' 17); וראה גם שם, עמ' 23: "רבן שמעון בן גמליאל מתיר כתב יוני לכל, והלכה כמותו [...] מיפיתו שלפתי יהו באהלי שם והינו כתב יון". הציטוט הראשון מעיד על האחרים שאף הם מתכוונים לכתב דווקא, ולא ללשון בכלל. על מחבר הספר ראה אפשטיין, מחקרים, ב, עמ' 881-883; אברמסון, גנזי מצרים, עמ' ריב-ריט.
28. אפשר שדברי הרמב"ם על שיבוש הכתב היווני מכוונים לשינוי הגדול שחל בנוהגי הכתיבה ביוונית בראשית המאה התשיעית עם זניחת הכתב הישן, האונקיאלי, ששימש לכתיבת המקרא בזמן המשנה והתלמוד, והמעבר לכתב המינוסקולי הנוהג עד היום; ראה ריינולדס ווילסון, סופרים וחוקרים, עמ' 51-53.
29. ראה סוגיית הבבלי, מגילת ח ע"ב - ט ע"א; לירושלמי ראה לעיל הערה 14.
30. טיקסן, קודקסים עבריים, עמ' 48-134.
31. נראה שהמאירי התכוון גם הוא לכך כשפירש את טעמו של רשב"ג: "שכבר הועתקה [התורה] בכתב יוני במצות תלמי המלך" (קריית ספר, עמ' לג).
32. ראה ויץ, תרגום השבעים; הנ"ל, תעתיקים.

לאחר שהתברר כי אפשר להסביר את רובן המוחלט של הדוגמאות בלי להניח השפעה של תעתיק על התרגום.³³

בין שאר ראיותיו למציאותם של תעתיקים יווניים בעת העתיקה סמך טיקסן על כמה מקורות תלמודיים, בעיקר על משנת מגילה הנזכרת, כפירושה בהלכות תפילין של הרמב"ם. סברה זו התקבלה על דעתם של כמה חוקרים,³⁴ וגם בלאו, שדחה בצדק את ראיתו של טיקסן מן המשנה במגילה,³⁵ החזיק בה בשל ראייה אחרת של טיקסן – הברייטא העוסקת בהצלת כתבי הקודש מן הדלקה: "היו כתובין גיפטיט, מדית, עיברית, עילמית, יוונית – אף על פי שלא ניתנו לקרות בהן מצילין אותן מפני הדליקה".³⁶ לדעתם של חוקרים אלה אין מנוס מן ההכרה שהברייטא עוסקת בתעתיק, שהרי אם בלשונם של הספרים עסיקין אי אפשר להבין מדוע ספר שלשוננו עברית יהיה פסול. אבל אם נאמר שעניינה של הברייטא בכתב בלבד, נוכל לפרש שמשמעה של עברית הוא הכתב העברי העתיק, הפסול לכתיבת כתבי הקודש.³⁷

דא עקא, פירוש זה אינו מתאים להקשר של הברייטא בתלמוד, שעניינו תרגום ולא תעתיק. יתר על כן, רשימת הלשונות הזאת מופיעה כצורתה במקום אחר, בברייטא במסכת מגילה הדנה בקריאת מגילת אסתר,³⁸ ובמקום זה אין שום אפשרות לפרש כאילו היא עוסקת בכתב ולא בלשונות עצמן: "קראה גיפטיט, עברית, עילמית, מדית, יוונית – לא יצא. גיפטיט לגיפטים, עברית לעברים, עילמית לעילמים, יוונית ליוונים – יצא".³⁹ כאן ברור שמדובר על הלשון ולא על הכתב, כלומר על קריאה ממגילת אסתר המתורגמת לקופטיט, לעילמית וכן הלאה. גם ברשימה זו אזכור העברית בין הלשונות הזרות עומד בסתירה למקובל באשר ללשונם של כתבי הקודש ולהלכה הקובעת בפירוש כי העברית היא שפת הקריאה העיקרית של המגילה.⁴⁰

33. רשימה חלקית של מאמרי ביקורת על ויץ אצל זליגמן, מחקרים, עמ' 371–372 הערה 84.

34. בלאו, כתבי הקודש, עמ' 80–85; הלוי, תעתיק; גינזבורגר, תעתיק; אורלינסקי, הקספלה, עמ' 140; זליגמן, מחקרים, עמ' 372 והערה 85.

35. בלאו, שם, עמ' 84–85.

36. בבלי שבת קטו ע"א.

37. טיקסן, קודקסים עבריים, עמ' 62; בלאו, כתבי הקודש, עמ' 81.

38. גם היא הובאה על ידי טיקסן, שם, עמ' 152, ועל ידי בלאו, שם, עמ' 82 (ראה פירושו שם).

39. בבלי מגילה יח ע"א. הברייטא אינה מובאת בתלמוד ברצף אחד, אולם סביר מאוד ששני חלקיה מעמידים יחידה שלמה אחת; עיין שם.

40. כנראה בשל הדוחק הגדול הזה פירש רש"י: "עברית – לשון עבר הנהר" (נראה שכוונתו לארמית; עבר הנהר כאן הוא מנקודת המבט של היושב בארץ ישראל – ראה אנציקלופדיה מקראית, ו, טור 43, ערך "עבר הנהר"; אבל ראה ההערה הבאה). גם מפרשים אחרים סבורים שבברייטא זו עברית אינה לשון הקודש (ראה למשל חידושי הרשב"א, מגילה ח ע"ב, עמ' פו), ויש אף הסבורים שבלשון חז"ל עברית מציינת את הארמית דווקא (ראה טור-סיני, הלשון, עמ' 130–131; רבין, שפות שמיות, עמ' 47), אך כל אלה אין להם על מה שיסמוכו – בכל מקום

ואולם הקושי האמתי ברשימות אלה איננו נובע רק מן הבעיה ההלכתית, אלא גם מצורתן של הרשימות: הן מונות את העברית עם הלשונות הזרות, באמצע הרשימה, כלשון בין הלשונות ללא שום ייחוד. קשה להעלות על הדעת שמחבר יהודי יכנה רשימת לשונות בצורה כזאת. לא זו אף זו: שפה חשובה אחת נעדרת מן הרשימה – הארמית. קשה להבין מדוע הוראות על כתיבת המקרא ועל קריאת המגילה בלשונות זרות יפליגו לשפות רחוקות כמו קופטית ועילמית ולא יזכירו את הארמית, לשונם השנייה של היהודים, שהיא לשון תרגומי המקרא היהודיים בתקופת התלמוד. שני הקשיים המהותיים הללו מצביעים על ייחודה של הרשימה ומאפשרים להבין את טבעה. היעדר הארמית מלמד שרשימה זו לא החשיבה את הארמית כשפה זרה. במילים אחרות: הרשימה מנתה את הלשונות הזרות מנקודת המבט של מי שהארמית היא לשונו העיקרית. מנקודת המבט הזאת אין טעם להזכיר את הארמית, ואילו העברית יכולה להיות שפה זרה מקומית כמו שאר השפות באזור.

מסתבר אפוא שמקורה של רשימת הלשונות איננו יהודי, שהרי הכרח הוא שכותב יהודי היה מעמיד את לשון הקודש בראש, או שלא היה מזכיר אותה כלל. מכאן שמעיקרה לא נכתבה הרשימה בהקשר תלמודי, ולא למטרות שלשמן הובאה בתלמוד. קשה לדעת מה מקור הרשימה; אפשר שמקורה בשימוש אדמיניסטרטיבי קדום שמנה את הלשונות המיוחדות במזרח (אולי לצורכי שטרות?) – מדינה ומדינה ככתבה ועם כלשונו – ולכן מצד אחד לא הזכיר מחברה את הלשון המשותפת, הארמית, ומצד שני צריך היה להזכיר את הלשון העברית.⁴¹ מכל מקום נראה שהברייתות שבתלמוד השתמשו ברשימת לשונות ידועה כחומר מן המוכן כדי לפרט ולהדגים את הביטוי בכל לשון המופיע במשנה בשני המקומות.⁴² אלא שמנסחי הברייתות לא עיבדו את הרשימה כראוי בהקשרים התלמודיים, בשינוי המתבקש של נקודת המבט מן הארמית אל העברית, וכך נתקבל הטקסט מעורר המבוכה שלפנינו. בספרות התלמודית אין אפוא רמז למציאותם של תעתיקי מקרא בכתבים זרים. למעשה עצם הצורך בספרים כאלה בחברה יהודית אינו מחוור כלל.⁴³ תעתיק כזה

בספרות חז"ל עברית מציינת רק את השפה העברית (ראה גם גרינץ, עברית, עמ' 142–143), ובשום מקום אחר אין חז"ל קוראים בשם זה לארמית. מסתבר שמקורה של הדעה הזאת בשימוש המוקשה בברייתא שלנו עם פירוש רש"י שעליה. לספיה של הפרשה ראה ברכוכבא, פורים, עמ' עו.

41. קשה להניח שרש"י (ראה ההערה הקודמת) התכוון לכך, אבל בדיעבד, בשל דרישה שמעות של הביטוי עבר הנהר, לשונו הולמת את הפירוש הזה. את דבריו "לשון עבר הנהר" אפשר מעתה לפרש: לשון פחוות "עבר הנהר", ארץ ישראל, מנקודת המבט האימפריאלית (ראה אנציקלופדיה מקראית, שם).

42. משנה שבת טז, א; מגילה ב, א.

43. קשה לקבל את סברתו של בלאו (כתבי הקודש, עמ' 83) שספרים אלה שימשו מעין עזר למסורה (כאמצעי לציון התנועות לפני המצאת הניקוד). לעומת זאת אפשר שתעתיקים כאלה

נועד לאפשר מבטא נכון של המילים למי שאינו מכיר את הכתב. תכלית זו מתבקשת במצבים הדורשים ביצוע קולי של הטקסט, למשל בקריאה טקסטית שהעיקר בה הוא המבטא ולא ההבנה.⁴⁴ אפשר שתעתיק מעין זה היה נדרש בקהילות הדוברות יוונית, אילו נהגה בהן קריאת התורה בצורה טקסטית כזאת על ידי אנשים שאינם קוראים עברית. אולם ככל הידוע, בקהילות אלה קראו את התורה ביוונית, מן התרגום היווני, ואם נקראה התורה בלשונה המקורית נעשה הדבר על ידי מי שידע לקרוא עברית.⁴⁵ כפי שנאמר לעיל, הרעיון של כתיבת התורה בתעתיק שימש כבר בתלמוד ליישוב הסתירה בין החובה לכתוב את הספרים באשורית לבין ההיתר להשתמש בתרגומים, אלא שבניגוד להצעות של המפרשים המאוחרים, חכמי התלמוד הציעו תעתיק בכיוון ההפוך – לשון זרה בכתב אשורי.⁴⁶ גם בספרים כאלה יש יסוד טקסי, אולם הוא נערץ בכתב ולא במבטא, שכן הם שומרים על הכתב המקודש בעוד שהקריאה בהם מפיקה את השפה המובנת לשומעים. וכך מתרץ רבא את הסתירה שבין המשנה במגילה ("הספרים נכתבין בכל לשון") לבין המשנה בידיים ("עד שיכתבנו אשורית"): "לא קשיא, כאן בגופן שלנו כאן בגופן שלהם".⁴⁷ כלומר: מותר לכתוב ספרי תורה בכל לשון כל עוד הם כתובים "בגופן שלנו", באותיות האשוריות, אבל ספרים הכתובים ב"גופן שלהם" (למשל באותיות יווניות) פסולים. אף על פי שהפירוש הזה

- היו דרושים למלומדים נוצרים ממוצא לא יהודי שביקשו לדעת כיצד לבטא מילים עבריות במקרא, כדוגמת הטור השני בהקספלה של אוריגנס, אך הטיפול בספרים כאלה אינו מעניינה של ההלכה בתלמוד. יש להדגיש שמדובר כאן בתעתיק נרחב של ספרים ולא בתעתיק מזדמן של קטע קצר או של מילים בודדות, כתעתיקים הנזכרים בהערה הבאה.
44. דוגמה לזה בסידורים של ימינו בתעתיקים של קדיש בכתבן של לשונות זרות, שמטרתם לאפשר לדוברי אותן שפות לבטא את הטקסט כצורתו. תעתיק יווני של הפסוק הראשון של שמע מופיע בקמץ מן המאה השנייה שהתגלה באוסטריה (ראה בראשר, קמץ). אפשר להניח שגם בזמן המשנה, על אף ההיתר לקרוא את שמע בכל לשון (משנה סוטה ז, א) – כמנהגם של יהודי קיסרין (ראה לעיל הערה 8) – היו יהודים דוברי יוונית שהקפידו לקרוא את שמע בעברית, כקריאה טקסטית, גם אם לא הבינו את הלשון (כדעתו של ר' יוסי בירושלמי שם). המבטא היה שגור בפיהם, ובשעת הצורך כתבו את הטקסט בכתב שהכירו (על תעתיק קדום אחר של קטע מקראי, שנעשה למטרה דומה, ראה נימס ושטיינר, תעתיק דמוטי, עמ' 272). מכל מקום במקרים הללו אין מדובר בתעתיק נרחב של חיבור שלם, אלא בתעתיק מזדמן של טקסט קצר או של נוסחה קבועה (לתעתיקים יווניים של נוסחאות קבועות בעברית במצבות יהודיות ראה פרייס ונאה, תעתיקים, עמ' 259).
45. ראה תוספתא מגילה ג, יג (מהדורת ליברמן, עמ' 356) ותוספתא כפשוטה, עמ' 1179–1180.
46. שלא כפשוטם של המקורות התנאיים עצמם, חכמים אלה מבינים כי אשורית בהוראה "עד שיכתבנו אשורית" (משנה ידים ד, ה) היא כינוי לכתב ולא ללשון; ראה לעיל הערה 10 ובפנים שם.
47. בבלי מגילה ח ע"ב – ט ע"א. מקורה של גופן, כתיבה וקריאתה אינם מחוורים (ראה מילונים), אך משמעה מובן מתוך הסוגיה.

אינו מתקבל בתלמוד,⁴⁸ מן הבחינה המושגית נפרצה כאן דרך לניתוק הקשר המסורתי שבין כתב לשון. לשיטתו של רבא הכתב האשורי עשוי לכתיבת המקרא בכל לשון בעולם.⁴⁹ למעשה הרעיון הזה הוצע כבר דור אחד קודם לרבא, בפתרון לבעיה דומה, בתלמוד הירושלמי בסוגיה אחרת במסכת מגילה. הסוגיה קשה והמפרשים התחבטו בה הרבה, לפיכך אדון בה כאן מעיקרה.

[משנה: הקורא את המגילה למפריע לא יצא. קראה על פה, קראה תרגום, בכל לשון – לא יצא. אבל קורין אותה ללעוזות בלעז. והלועז ששמע אשורית יצא]⁵⁰

1 ר' יוסה בשם ר' אחא ר' זעורה בשם ר' לעזר: והיא שתהא כתובה בלעז.
2 מה אנן קיימין? אם בשהיתה כתובה אשורית ותירגמה בלעז, הדא דתנינן "בכל לשון"! אם בשהיתה כתובה בלעז ותירגמה אשורית, הדא היא דתני "מה בין ספרים למגילת אסתר, אלא שהספרים נכתבין בכל לשון ומגילת אסתר אינה נכתבת אלא אשורית!"

3 אמ' ר' שמואל בר סוסרט'י: תיפתר שהיתה כתובה גיגנטון.⁵¹

הקושי העיקרי בסוגיה הוא בפסקאות 2–3. על מה מוסבת השאלה בפסקה 2? בוודאי אין היא יכולה להישאל על הפסקה שלפניה, שהרי האמוראים שם דורשים במפורש "שתהא כתובה בלעז", ועל זה אי אפשר לשאול "אם בשהיתה כתובה אשורית [...] אם בשהיתה כתובה בלעז [...]". גם במשנה אין פסקה שהשאלה "מה אנן קיימין" עשויה להישאל עליה.⁵² ואף על פי כן מנסים כל המפרשים לקשור אותה לאחת הפסקאות הקודמות, בתלמוד או במשנה, ובכך מוסיפים על המבוכה

48. ובצדק, מכיוון שמשנת ידים מדברת במפורש על החלפת לשון ולא על החלפת כתב. ראה דברי אב'י בבבלי שם ט ע"א.

49. קשה להניח שספרים כאלה היו קיימים בימיו של רבא; נראה שאין בדבריו יותר מתירוץ סכולסטי שנועד להשכין שלום בין המקורות הסותרים. משלהי העת העתיקה מצויות בידנו דוגמאות מעטות ביותר לתעתיקים מזדמנים, קצרים מאוד, של נוסחאות יווניות באותיות אשוריות; ראה פרייס ונאה, תעתיקים, עמ' 264–266. על הנוהג היהודי המאוחר יותר לכתוב לשונות מדוברות זרות באותיות עבריות ראה להלן הערה 67.

50. משנה מגילה ב, א.

51. ירושלמי מגילה ב, א (עג ע"א, עמ' 758 שורות 33–38).

52. השאלה מעלה אפשרויות שונות של כתב ותרגום, ולכאורה מתבקש לשייכה לפסקת המשנה "קראה תרגום [...] לא יצא". אבל כפי שעולה מלשון השאלה, הטקסט שהיא מוסבת עליו התיר לקרוא את המגילה בתרגום (ראה להלן), ואילו פסקה זו במשנה אוסרת זאת. גם הפסקה "בכל לשון לא יצא" אינה יכולה להיות בסיס לסוגיית התלמוד, שכן התלמוד משתמש בפסקה זו גופה כדי להקשות על הטקסט שהוא עוסק בו. כיוצא בזה שאר חלקי המשנה: על "קורין אותה ללעוזות בלעז" אי אפשר לשאול "אם בשהיתה כתובה בלעז ותירגמה אשורית", ועל "הלועז ששמע אשורית יצא" אין מקום לשאול "אם בשהיתה כתובה אשורית ותירגמה בלעז".

הרבה בפירושה.⁵³ אילו הייתה התשובה לשאלה (בפסקה 3) ברורה, אפשר היה לנסות לפרש על פיה את השאלה, אבל התשובה הזאת סתומה ומסתורית עוד יותר מן השאלה.

למרות המבוכה אפשר למצוא בקטע הקשה יסוד אחד ברור – תבניתו הרטורית. אמנם הטקסט שהשאלה מוסבת עליו אינו גלוי, אבל ממבנה השאלה אפשר לעמוד על טיבו. שני אנפי השאלה – "אם בשהיתה כתובה אשורית ותירגמה בלעז [...] אם בשהיתה כתובה בלעז ותירגמה אשורית" – והקשיים שהיא מעמידה בכל אגף מלמדים שהיא מוסבת על טקסט שקבע שמותר לתרגם את קריאת המגילה אך לא פירש את כיוון התרגום, מאשורית ללעז או מלעז לאשורית. אמנם במשנה או בתלמוד שלעיל אין טקסט כזה, אך הוא נמצא בתוספתא שעל משנתנו; וכידוע, סוגיית הירושלמי בנויה לפעמים על התוספתא גם כשזו אינה מובאת במפורש.⁵⁴ כך שונה התוספתא: "קראה בין עומד, בין יושב, בין מוטה, בין שהעמיד לה תורגמן, בין שבירך לפניו ובין שבירך לאחריה, לאחריה ולא בירך לפניו, לא בירך לא לפניו ולא לאחריה – יצא".⁵⁵ נראה שבירייתא זו הובאה בתוספתא על משנתנו בגלל הפסקה "העמיד לה תורגמן" המקבילה ל"קראה תרגום" במשנה.⁵⁶

מלשון התוספתא "העמיד לה תורגמן" משמע שהיא עוסקת בתרגום שבעל פה המלווה את הקריאה התקנית מן הספר, כדרך שעשו בקריאת התורה.⁵⁷ על הקביעה הזאת, שאפשר להעמיד תורגמן למגילה, מוסבת השאלה "מה אנו קיימין" על שני אגפיה. השאלה בנויה במבנה טיפוסי, שנועד להראות שבכל דרך שנלך נגיע למבוי סתום; וכאן נבחנות שתי הדרכים האפשריות של קריאה עם תרגום: הקורא מחזיק ספר הכתוב אשורית והתורגמן מתרגם ללעז, או שהקורא אוחז בספר הכתוב לעז

53. ראה מפרשים במהדורת וילנא; שדה יהושע, כו ע"א; ספר ניר, עמ' 109; רבינוביץ, תורת א"י, עמ' 309; ביאור הגר"א לשולחן ערוך, אורח חיים, תרץ, סעיף י.

54. "מצוי בירושלמי שרומז לברייתות אעפ"י שאינו מביאן בפירוש" (תוספתא כפשוטה, עמ' 1125, וכיוצא בזה במקומות אחרים). וראה מוסקוביץ, ברייתות, והפניות נוספות שם, עמ' 2 הערה 9.

55. תוספתא מגילה ב, ה (מהדורת ליברמן, עמ' 349).

56. עיקרה של הברייתא שייך במובהק למשנה א בפרק ד: "הקורא את המגילה עומד ויושב" וכו', שאף היא מקומה איננו מחוור (ראה אפשטיין, מבוא, עמ' 491–492; תוספתא כפשוטה, עמ' 1144). הקישור שלה ל"קראה תרגום" דווקא מתחוויר ממיקומה בין ההלכות שלפניה ושאחריה בתוספתא: ההלכה שלפניה שייכת ל"קראה על פה", וההלכה שאחריה שייכת ל"קורין אותה ללעזות בלעז והלעז ששמע אשורית יצא".

57. קריאת מגילה בליווי תורגמן מפורשת גם בתוספתא להלן: "אחד קורא במגלה ואחד מתרגם, אחד קורא ושנים מתרגמין, שנים קורין ואחד מתרגם, שנים קורין ושנים מתרגמין" (מגילה ג, כ [מהדורת ליברמן, עמ' 359]; הברייתא מופיעה להלן בירושלמי, ד, א [עד ע"ד, עמ' 768 שורות 36–37], וראה תוספתא כפשוטה, עמ' 1195), וגם בברייתא שמביא שמואל, מיד לאחר הקטע שלנו: "תני שמואל: טעה והשמיט פסוק אחד ותירגמו המתרגם – יצא".

והתורגמן מתרגם לאשורית. אם נאמר שהתורגמן מתרגם מאשורית ללעז, הרי זה מנוגד למשנה שקבעה "קראה תרגום בכל לשון לא יצא"; ואם נאמר שהוא מתרגם בכיוון ההפוך, מלעז לאשורית, הדבר יסתור ברייתא אחרת, הקובעת שמגילת אסתר אינה נכתבת אלא אשורית.⁵⁸ יש לשים לב לעובדה שהשואל אינו אוסר כל סוג של תרגום: אחרי שפסל בחלק הראשון תרגום מעברית ללעז, הוא מעלה בחלק השני אפשרות של תרגום מלעז לעברית, ואפשרות זו אינה נפסלת כשלעצמה, אלא רק מחמת פסילתה של המגילה הכתובה בלעז. כלומר התרגום מלעז לעברית כשלעצמו איננו פסול, אבל הוא בלתי מציאותי: מאחר שהמגילה חייבת להיות כתובה אשורית, מה המשמעות של תרגומה לאשורית? הרי אי אפשר לתרגם מאשורית לאשורית!⁵⁹

לאור זה נבחן עתה את תשובתו של ר' שמואל בר סוסרטי: "תיפתר שהיתה כתובה גיגנטון". המילה גיגנטון אינה ברורה ואינה מוכרת ממקום אחר.⁶⁰ אבל גם בלי לדעת מהי לאשורה אפשר לנחש את מובנה בביטחון. לפי ההנחות של השואל, אפשרות התרגום המותרת היא מלעז לעברית, אלא שאסור לקרוא ממגילה הכתובה בלעז. אנו צריכים אפוא למצוא מגילה הכתובה אשורית שהקריאה בה נשמעת בלעז, וקריאה זו תתורגם לאשורית. מצב זה ייתכן רק בתעתיק: המגילה כתובה בשפה זרה בתעתיק אשורי,⁶¹ הקורא קורא בשפת המגילה והתורגמן מתרגם אותה לעברית. העמדה זו מפלפלת מאוד, אבל הניתוח מראה שהיא הכרחית – לפי ההנחות של השואל זאת הדרך היחידה ליישוב התוספתא.

הבנה זו עשויה להוביל גם לפירושה של המילה המסתורית גיגנטון. מן הניסיונות

58. התלמוד מקשה מן הברייתא ולא מן המשנה, שקבעה אף היא שהמגילה צריכה להיות כתובה "אשורית על העור בדיו" (מגילה ב, ב), משום שעניינה של המשנה רק בעור ובדיו, ואשורית הובאה בה באשגרת לשון של המטבע הקבוע (ראה לעיל הערה 9, והשווה לצורתה של הברייתא בבבלי שבת קטו ע"ב).

59. הניגוד בחלק הזה של השאלה, בין האפשרות לקרוא ממגילה בלעז לבין "אינה נכתבת אלא אשורית", הוא בדיוק כניגוד שבין משנת מגילה ("ספרים נכתבין בכל לשון") למשנת ידים ("עד שיכתבנו אשורית על העור בדיו"). גם הפתרון, כפי שיתפרש מיד, דומה לפתרון של רבא שהוצע בבבלי מגילה (ראה לעיל).

60. למילה צורה יוונית מובהקת, אבל אין ידועה מילה ביוונית המתאימה לה והמתקשרת כראוי לסוגיה (הצעתו של קוהוט [ערוך השלם, ב, עמ' 234, ערך "גיגנטון"] אין בה ממש).

61. בפירושו של ר' שמואל בר סוסרטי גלומה הטענה שאשורית בברייתא ("מגילת אסתר אינה נכתבת אלא אשורית") מציינת רק את הכתב האשורי. מובן שאין זה פשט הברייתא, המתפרשת היטב כפשוטה כשהיא לעצמה: אשורית = לשון עברית. כמה מפרשים כבר חשו שר' שמואל בר סוסרטי מדבר על תעתיק; ראה ספר ניר, עמ' 109; רבינוביץ, תורת א"י, עמ' 309; לוי, מילון, עמ' 322–323, ערך "גיגנטון" (לדעתו התעתיק הפוך: עברית באותיות יווניות) – אבל פירושים אלה לא צלחו בגלל הקושי במציאת הטקסט שהשאלה נסבה עליו.

שנעשו בפירוש המילה⁶² הקולע ביותר הוא זה של זיגמונד פרנקל,⁶³ שפירש אותה עצמה כתעתיק: היא מציגה בכתב אשורי את התרגום היווני של המילה הראשונה במגילת אסתר (ויהי)⁶⁴ – καὶ ἐγένετο – במבטא הארץ-ישראלי של היוונית בתקופת התלמוד.⁶⁵ והרי זה בדיוק הפירוש שציפינו לו: המגילה כתובה יוונית בתעתיק עברי.⁶⁶

החכם משתמש בלשון המיוחדת גיגנטון כדבר המוכר לשומעיו ומובן להם. האם הוא מצביע בלשון זו על תופעה ידועה של כתיבת המקרא בתעתיק? ספק גדול. סביר יותר שהדבר שהיה מוכר לשומעיו הוא המילים היווניות במבטאן, ובהצעתו הוא חידש את האפשרות – התאורטית בלבד – לכתוב אותן באותיות עבריות.

62. סברות מסברות שונות, פרשניות ומילוניות, נאמרו על מילה זו, ורובן כרוכות בתיקון הנוסח (ראה במפרשים ובמילונים תלמודיים, ובמיוחד בהערותו של לעף אצל קראוס, מילים שאולות, עמ' 171, ערך "גיגנטון"). מאלה יש להזכיר את התיקון שהציע בריל, ביקורת, עמ' 116: "דיגלוטון" (δύλωτον), כלומר הקריאה נעשית ממגילה הכתובה בשתי לשונות, בעברית ובלעז (בעקבותיו הלכו בלאו [כתבי הקודש, עמ' 90], קוהוט [ערוך השלם, ב, עמ' 234] וכמה ממפרשי הירושלמי החדשים; הצעה דומה הועלתה כבר ב"פני משה" ובספר ניר [עמ' 109]). אלא שמלבד התיקון הנמרץ הכרוך בו, פירוש זה אינו מתאים לסוגיה. מגילה דרלשונית היא למעשה שתי מגילות בכרך אחד, ואף שיש בה חלק אשורי הרי חלק הלעז שבה עדיין עשוי בניגוד להוראה "מגילת אסתר אינה נכתבת אלא אשורית", והקורא בה לא יצא. ועוד: הסוגיה עוסקת בתרגום, אבל במגילה דרלשונית אין צורך בתרגום – אם צריך לקרוא בלעז אפשר לקרוא מן הלעז, ואם צריך לקרוא עברית אפשר לקרוא מן האשורית.

63. במכתב ששלח לעמנואל לעף, כפי שהלה מציין בהערותו, שם.

64. אין הכרח להניח שהחכם בתלמוד מצטט את ראשיתו של התרגום היווני הידוע של המגילה; מסתבר יותר שהוא רק מציג את המילה הראשונה במגילה העברית, המוכרת לשומעיו, בתרגום ליוונית ובתעתיק באותיות אשוריות. לפיכך אין בדבריו עדות לנוסח תרגום השבעים של מגילת אסתר (כידוע, התרגום הזה מתחיל בטקסט שאינו מצוי בגרסה העברית "תפילת מרדכי").

65. הגימ"ל הראשונה מייצגת את העיצור k בראש המילה ובסמיכות להגה קולי (השווה למשל: גוזטרא/כצוצטרא [ἐξώστρα], גלוסקא/קלוסקא [κόλλιξ]; תופעה זו אינה מיוחדת לתעתיקים [ראה אפשטיין, מבוא, עמ' 1226; בן-חיים, מסורת, עמ' 225 והערה 6; בראש, פרקים, עמ' 29], אולם היא רווחת בהם מאחר שלמילים הזרות אין כתיב מסורתי). היו"ד שאחריה מצינת את מבטאה המכווץ של α בתנועת e ארוכה (מבטא המתועד היטב כבר באמצע המאה השנייה לספירה; ראה סטורטונט, מבטא היוונית, עמ' 48–50). אפשר גם שהחלק האחרון של המילה (יון) משקף מבטא שחיבר את ἐγένετο עם המילה שאחריה (ἐν), ואז יש לקרוא גיגנטון, בכיווץ של התנועות הסמוכות לתנועה אחת (ou < oe).

66. פסקאות 2–6 בתלמוד הן אפוא סוגיית הירושלמי על פסקת המשנה "קראה תרגום בכל לשון לא יצא". לפי זה סדר הפסקאות בתלמוד מסורס מעט: מאמרו של ר' אלעזר בפסקה 1, הקשור לפסקת המשנה "קורין אותה ללעזות בלעז", היה צריך לבוא אחרי פסקה 6 יחד עם מאמרו האחר של אותו חכם על הפסקאות האחרונות במשנה, הבא בהמשך הסוגיה; עיין שם.

ב. קוצים וכתרי אותיות

אף על פי שאי אפשר להפיק מן המקורות התלמודיים עדות על קיומם של תעתיקים של המקרא, יש בהם כדי ללמד על השקפתם של האמוראים באשר לכתב של כתבי הקודש. בתודעתם של חכמים אלה כבר נתפרק, במידת מה, הקשר הטבעי בין הלשון והכתב, ולפחות כדי לתרץ את המקורות הסותרים הם מניחים שהמקרא עשוי להיכתב בתעתיק. אבל גם בחשיבה התאורטית הזאת אין התרה מלאה של הקשר, והאמוראים מדברים על תעתיק בכיוון אחד בלבד: כתיבת שפה זרה באותיות אשוריות. תעתיק כזה, אילו נעשה, לא היה נעשה מסיבה שימושית – ודאי שלדובר יוונית היה נוח יותר להשתמש בספר הכתוב יוונית בכתב יווני – אלא מסיבה דתית: כדי למלא את ההוראה לכתוב את המקרא באשורית. על פי הבנה זו הכתב האשורי הוא כתב קדוש, ורק בו אפשר לכתוב את המקרא, וגם כשההלכה מתירה לכתוב את התורה בשפה זרה יש לשמור על הכתב המקודש.⁶⁷

תפיסה זו בדבר קדושתו של הכתב האשורי היא הרווחת בספרות התלמודית, והיא מתבטאת, מלבד בדרישה הבסיסית לכתוב את המקרא בכתב אשורי בלבד, גם בהלכות הקובעות את צורת האותיות לפרטיהן, על קוציהן ותגיהן,⁶⁸ ובמדרשים ובאגדות על צורת האותיות ועל קישוטיהן.⁶⁹ היא משתקפת גם במגמתם של כמה חכמים לפסוח על "החלפת הכתב" ולטעון כי הכתב האשורי הוא זה שניתן בסיני.⁷⁰ לפי השקפה זו כתב התורה איננו רק ייצוג גרפי של הדיבור, אלא בצורתו המסוימת הוא רכיב חיוני במהות הפיזית של הספר המקודש. מעתה הספר איננו רק כלי לשימור ולהפצה של המסר האלוהי, אלא הוא חפץ קדוש שקדושתו תלויה בצורתו הפיזית. אותיות הכתב הן חלק חשוב בצורה הזאת שכל פרטיה קבועים, למן סוג העורות, דרכי עיבודם, סוג הדיו ואופן הכנתו ועד לצורת העמודים, צורת האותיות וייחודי הכתיבה למיניהם.

67. ספק אם יש קשר ממשי בין שיטתם זו של האמוראים בתלמוד לבין מנהגם של היהודים בימי הביניים לכתוב את לשונותיהם המדוברות ואת הספרים שחיברו בלשונות אלה באותיות עבריות. ראה פרייס ונאה, תעתיקים, עמ' 272–273, 282.

68. למשל ספרי דברים, לו (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 65); בבלי מנחות כט ע"א–ע"ב.

69. ירושלמי מגילה א, ח (עא ע"ד, עמ' 751 שורות 11–16); חגיגה ב, א (עז ע"ג, עמ' 785 שורה 49 – עמ' 786 שורה 19); בראשית רבה א, י (מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 8–10); יב, י (עמ' 107–109); בבלי שבת קד ע"א; מנחות כט ע"ב.

70. נאה, כתב התורה א. מגמה זו מתחזקת אצל מפרשים מאוחרים, כגון הריטב"א: "זה תימה גדול שיהיה הכתב הזה המאושר, שיש בכל קוץ וקוץ ממנו תלי תלים של הלכות יסודות התורה, כתב של בני אשור, ויהיו הלוחות בכתב עברי!" (חידושי הריטב"א, מגילה ב ע"ב, עמ' כג). לפיכך הוא מפרש שהכתב האשורי הוא שהיה כתוב על הלוחות, אלא שמרוב קדושתו לא כתבו בו שום דבר אחר, אף לא את ספר התורה של משה, ולצורך זה שימש הכתב העברי. ראה גם שו"ת הרדב"ז, תתפג, עמ' 14–15.

אבל בספרות חז"ל נשמעים גם קולות אחרים, כמו המסורות המקבלות את החלפת הכתב כעובדה פשוטה.⁷¹ עצם האפשרות של השתנות הכתב בתקופת הבית השני מלמדת שבני הדורות ההם לא ייחסו לכתב האותיות כצורתו את החשיבות הגדולה שיוחסה לו מאות שנים אחרי כן על ידי חכמי התלמוד. גם החכמים, המספרים בדרכם על החלפת הכתב, מכירים בשינוי שחל בהקפדה על כתב התורה בין הזמן שהוא לבין זמנם שלהם, שינוי המשתקף גם בכמה מאמרים אחרים בתלמוד הירושלמי.⁷² הסתירה העקרונית בין המשנה שהתירה לכתוב ספרים בכל לשון (ובכל כתב) לבין ההלכות המקפידות על כתיבת התורה באשורית בלבד מציגה היטב את הבדלי הגישות בשאלה זו, ואפשר שהמקורות הסותרים משקפים שלבים שונים בהתפתחות התפיסה של קדושת הספר והכתב. מי שניסה לסתום את הפער בדרך של תעתיק הוביל את תפיסת הכתב הקדוש צעד נוסף קדימה: לכתב האשורי יש קדושה "חומרית"; הוא קדוש בצורתו הגרפית – "בגופן שלנו"⁷³ – בלי קשר ללשון הכתובה בו.

בסופו של התהליך הטקסט המקראי מקובע ומקודש בכל רבדיו: בתוכן, בשפה, בכתיב וגם בצורה הגרפית של האותיות.⁷⁴ וכאן ענייננו בשאלה אם היו לתהליך הזה גם תוצאות פרשניות. כידוע, כלי הפרשנות של החכמים תלויים ברבדים השונים של השפה: יש מהם התלויים בתוכן ובמשמעות בלבד (כמו המידות של הלל ושל ר' ישמעאל);⁷⁵ יש התלויים בלשון, בדיוקים מורפולוגיים ותחביריים; ויש המנצלים גם את הכתיב המסוים של התורה, למשל בגימטריה ובדרשות על חסרות ויתרות. האם התפיסה בדבר קדושת האותיות בצורתן הגרפית יכולה הייתה להוסיף אפשרויות פרשניות חדשות המבוססות על האיכויות הגרפיות של הכתב?

71. נאה, כתב התורה א.

72. "תורת הראשונים לא היה ה"א שלהם ולא מ"ם שלהם סתום [...] אנשי ירושלים היו כותבים ירושלים ירושלימה ולא היו מקפידין" (מגילה א, ח [עא ע"ד, עמ' 751 שורות 17–20]; ראה ליברמן, מחקרים, עמ' 391–392; ליברמן, יוונית, עמ' 166; טור-סיני, הלשון, עמ' 13–14). זאת בניגוד לאמונה שצורתן של אותיות אלה ניתנה למשה מסיני או שהיא תקנת הנביאים (ירושלמי שם, שורה 9; בבלי שם ב ע"ב – ג ע"א), ובניגוד להלכה התלמודית הקובעת: "כל האותות הכפולים באלף בית כותב את הראשונים בתחילת התיבה ובאמצע התיבה ואת האחרונים בסופה, ואם שינה פסל" (ירושלמי שם, שורות 6–8).

73. לעיל הערה 47.

74. הדברים אמורים בהשקפותיהם ובשאיפותיהם של החכמים; אין בזה כדי ללמד על מידת ההצלחה שלהם בהשגת נוסח אחיד ומקובע לפרטי פרטי. הרי אפילו שלושת הספרים המדויקים שנמצאו בעזרה לא הסכימו זה עם זה, והכרעת הנוסח על פי הרוב הולידה ספר "מופתי" שאינו זהה אף לא לאחד מן הספרים הקדומים (ספרי דברים, שנו [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 423]; ירושלמי תענית ד, ב [סח ע"א, עמ' 728 שורה 36]). ראה ליברמן, יוונית, עמ' 164–169.

75. ראה ליברמן, שם, עמ' 190–196.

במקום אחר הראיתי שגם בשימוש ברובדי הפרשנות הללו חלה התפתחות בתקופת התלמוד. התנאים, בדרשותיהם ההלכתיות, לא השתמשו בטכניקות פרשניות התלויות בכתיב, אך אלה הולכות ומתרבות בדרשות האמוראים, ואף הדרשות התנאיות חזרו ונתפרשו על ידי האמוראים ובעלי התלמוד כאילו הן עשויות על הכתיב.⁷⁶ אך גם דרשות הכתיב הללו אינן תלויות באיכויות הגרפיות של הכתב. אילו ניתן היה להחליף את הגופן של כתב התורה, כפי שאנו עושים היום בקלות במעבדי התמלילים, לא הייתה לדבר כל השפעה על פרשנות התורה כפי שהיא מוכרת בתלמוד. למעשה החלפה כזאת התרחשה בתקופה קדומה, עם המעבר לכתב האשורי.⁷⁷ החכמים הכירו בעובדה זו, אך אין בדבריהם שום רמז לכך שהייתה לה השפעה על משמעותם של דברי התורה או על פרשנותם.

סיפור אחד בתלמוד נראה כאילו הוא עובר את הגבול הזה. כוונתי לסיפור הידוע על ר' עקיבא שהיה דורש תלי תלים של הלכות על כל קוץ וקוץ. סיפור זה מלמד, לכאורה, שהיו חכמים שחשבו שאפשר להפיק תוכן פרשני הלכתי גם מן הצורה הגרפית של האותיות, ואף ייחסו פעולה כזאת לר' עקיבא. עלינו להתבונן בו אפוא היטב. הסיפור עשוי כמחזה בשלוש תמונות. הראשונה, המתארת את המפגש בין משה לבין הקב"ה במרום, היא מעין הקדמה לשתי האחרות – הביקור של משה בבית מדרשו של ר' עקיבא ושיחתו השנייה עם הקב"ה.⁷⁸ עיקר ענייננו בפתחת הסיפור, אך לצורך הדיון שלהלן מוצע כאן גם חלקו השני:

אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות. אמר לפניו: רבונו של עולם, מי מעכב על ידך? אמר לו: אדם אחד יש, שעתיד להיות בסוף כמה דורות, ועקיבא בן יוסף שמו, שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ.⁷⁹ תילי תילים⁸⁰ של הלכות. אמר לפניו: רבונו של עולם, הראהו לי. אמר לו: חזור לאחורייך. הלך וישב בסוף שמונה עשרה⁸¹ שורות, ולא היה יודע מה הן אומרים. תשש כוחו. כיון

76. נאה, מסורת.

77. נאה, כתב התורה א.

78. ניתוח ופירושו של הסיפור ראה אצל רוזנטל, מסורת הלכה, עמ' 348–351; פרנקל, סיפור האגדה, עמ' 40–50.

79. כך בכ"י מינכן 95, בציטוטי הסיפור בראשונים ובדפוסים, אבל בשאר כתבי היד הגרסה היא "על כל קוצין וקוצין" (בכתבי היד בספריית הוותיקן [מס' 118, 120] ובשני קטעים מן הגניזה [אוקספורד Heb. C. 17/84–85, קיימברידג' T-S F 2[1].132]). ספק גדול אפוא אם "על כל קוץ וקוץ" היא צורתו המקורית של הביטוי; וראה עוד להלן, עמ' 113.

80. כך בכל כתבי היד (ראה גם דקדוקי סופרים, מנחות, עמ' 71, אות ת). בדפוסים: "חילין תילין".

81. כך בכל העדויות ("שמונה עשרה", "שמונה עשר"; ראה גם דקדוקי סופרים, שם, אות א). בדפוסים בטעות: "שמונה שורות".

שהגיע לדבר אחד, אמרו לו תלמידיו: רבי מניין לך? אמר להן: הלכה למשה מסיני. נתיישרה דעתו.⁸²

המספר מייחס לר' עקיבא חידוש דרשני מופלג: דרישה הלכתית של קוצי האותיות. חידוש זה אינו מתאים למפעל הדרשני של החכמים כפי שהוא עולה מן הספרות התלמודית כולה. בכל ספרות חז"ל אין הלכה אחת שנדרשה מקוץ של אות, לא על ידי ר' עקיבא ולא על ידי חכם אחר. במדרשי ההלכה (בעיקר מבית מדרשו של ר' עקיבא) ובתלמודים יש דרשות הלכתיות רבות הנתלות באות אחת, וכמה מהן אף מיוחסות במפורש לר' עקיבא, כמו הדרשות המפורסמות על יו"ד של יטמא ועל וי"ו של ובת⁸³ – אך בכל אלה אין דרשה על קוצי אותיות. יש מעט דרשות אגדה אמוראיות על צורתן של האותיות, ואף על קוציהן,⁸⁴ וכמה מהן מובאות בבבלי מיד אחרי הסיפור שלנו, אבל דרשות אלה עוסקות באותיות האלף-בית כישויות עצמאיות ונפרדות, בלי קשר לטקסט בעל תוכן מסוים,⁸⁵ ומובן שאין הן יכולות להיות בסיס להיגדים הלכתיים.

העובדה שאין בספרות חז"ל הלכות שנתלו בקוצי אותיות אינה מקרית. בדרכי הדרשה הלשוניות-סמנטיות המקובלות על התנאים והאמוראים דרשה הלכתית של קוצי אותיות לא תיתכן כלל. לכל דרשה הלכתית יש תוכן ייחודי הקשור בפסוק מסוים בתורה ובתוכנו ההלכתי. היא יכולה להיתלות באותיותיה של המילה הנדרשת, כי תוספת או חיסרון של אות אחת יכולים לשנות את התוכן ההלכתי של הכתוב, וגם כתיב מלא או חסר יכולים להידרש כייחוד המשפיע על משמעות המילה;⁸⁶ אך אין היא יכולה להיתלות בקוץ של אות. החוליה הקטנה ביותר בהייררכייה של הייצוג

82. בבלי מנחות כט ע"ב.

83. משנה סוטה ה, ב; בבלי סנהדרין נא ע"ב. יש שפירשו שכוונת הביטוי "על כל קוץ וקוץ" לדרשות כגון אלה (ראה פרנקל, דרכי המשנה, עמ' 119; על הדרשה בסוטה ראה רוזן-צבי, ר' עקיבה, עמ' 100 הערה 23). גם הסיפור הידוע על תחילת לימודו של ר' עקיבא מתאר אותו כפורץ דרך פרשנית חדשה על ידי חקירה שיטתית של האותיות (ראה אבות דר' נתן, נוסח א, ו; נוסח ב, יב [מהדורת שכטר וקיסטר, עמ' 29]).

84. ראה לעיל הערה 69. במקורות חיצוניים נמצא סוג דרשה זה בתקופה קדומה מעט יותר. ראה את הדרשה שהביא היפוליטוס מרומי (בן זמנו של רבי) בשמו של מונאימוס הערבי, דרשה התולה מטען סימבולי כבד ביותר על קוצו של יו"ד (היפוליטוס, הכחשת הכפירות, ח, ה-ו [עמ' 120-121]; וראה אידל, קבלה ופרשנות, עמ' 239-241 – מסתבר שדרשה זו נאמרה כפירוש למאמרו המפורסם של ישו שאין להסיר יו"ד אחת או קוץ אחד מן התורה; ראה עליו להלן).

85. על מעמדם העצמאי של האותיות בדרשות אגדה מעין אלה ראה וייס, תפיסת האותיות.

86. כיצא בזה צורה גרפית חריגה של אות מסוימת (אות גדולה, זעירה, קטועה וכדומה) יכולה להיתפס כייחוד המשפיע על משמעות המילה, ואף להוליד דרשה הלכתית (ראה למשל בבלי קידושין סו ע"ב).

הלשוני בכתב היא האות, ואילו לחלקי האותיות, והקוצים בתוכם, אין ערך מבחין: צורתן הגרפית של האותיות קבועה בכל מקום, וחלקיהן אינם משתנים עם השתנות המסר הלשוני.

בשל אי-ההתאמה של התיאור "על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות" למציאות הפרשנית טענו כמה חוקרים שאין הוא אלא לשון גוזמה שמטרתה להפליג בשבח כוחו הדרשני של ר' עקיבא.⁸⁷ אלא שכל עצמו של הסיפור, כפי שמקובל לקרוא, מבטל את ההנחה הזאת. הרי מי שסיפר שהקב"ה בכבודו ובעצמו קשר כתרים לאותיות כדי שאלה יתפרשו על ידי ר' עקיבא לא השתמש בביטוי הזה כגוזמה בעלמא, אלא ככוונה תחילה צייר את ר' עקיבא כבעל יכולת דרשנית יוצאת מן הכלל המתעלה מעל המציאות הפרשנית הרגילה.

כאן חשוב להזכיר שקוצי האותיות שימשו כבר בתקופה קדומה יותר כביטוי להבעת השלמות של התורה בכתבה, עד לפרטים הקטנים ביותר. כך באמרתו המפורסמת של ישו בדרשה על ההר: "עד אשר יעברו השמים והארץ לא תעבור יו"ד אחת, או קוץ [κεραία] אחד, מן התורה".⁸⁸ κεραία, 'קרן קטנה', משמשת גם במשמע פיצול או הסתעפות מן הקו העיקרי,⁸⁹ ומסתבר שהביטוי מכוון באמת לקוצי האותיות, לבליטות ולקרניים שלהן.⁹⁰ הדיבור המופלג הזה מביע את נצחיותה הבלתי-משתנה של התורה הכתובה, על כל דקדוקי ודקויותיו של הכתב. שימוש רטורי זה בסימני הכתב הקטנים ביותר – האות יו"ד והקוצים – חוזר ומופיע בתלמוד ובמדרש, בהלכה ובאגדה, באותו הקשר ובאותה משמעות: אין להחסיר מן התורה אפילו את הפרט הקטן ביותר.⁹¹ אבל אין באלה כדי לסייע בהכנת הביטוי בסיפור שלנו, שהרי זה אינו עוסק בשלמות הפיזית של התורה או בדיק הנדרש בכתיבתה, אלא בתוכנם הפרשני של הקוצים. יש פער גדול ועמוק בין האמירה

87. ראה למשל כהנא, מדרשי ההלכה, עמ' 21 הערה 78.

88. מתי ה, יח; השווה לוקס טז, יז.

89. בפשיטתא: סרטא (בלקציונר הארץ-ישראלי: סורטא [לואיס וגייבסון, לקציונר, עמ' 272]; על חילוף התנועות ראה להלן הערה 106), כלומר קו כתוב כלשהו.

90. על צורת קרני האותיות וקוציהן ראה ירדני, שעטנז גץ.

91. "ארבע פרשיות שבתפילין מעכבות זו את זו ואפילו כתב אחד מעכבן [משנה מנחות ג, ז] – פשיטא! אמר רב יהודה אמר רב: לא נצרכא אלא לקצו של יו"ד" (בבלי מנחות כט ע"א); "אם מתכשין כל באי עולם לעקור יו"ד שהוא קטן האותיות שבתורה אינן יכולין" (שיר השירים רבה ה, יא [ראפ, שיר השירים, עמ' 319, 321]; ויקרא רבה יט, ב [מהדורת מרגליות, עמ' תכ] והמקבילות המסומנות על ידי מרגליות, עמ' תיב שורה 7; לסיפור על שלמה המלך ראה להלן הערה 110). באופן דומה מדרש את החובה לדייק בכתיבת התורה עד לרמת קוצי האותיות, כי לפעמים – במקרים שהקוצים מבחינים בין אות לאות, למשל בין דל"ת לרי"ש – הוספה או חסרה של קוץ כמוה ככתיבת אות אחרת, טעות שיכולה לגרום להבדל תהומי במשמעות המילה (ויקרא רבה שם [מהדורת מרגליות, עמ' תכב-תכג] והמקבילות הנזכרות, ועוד בהערות מרגליות לעמ' תכב שורה 3).

שהסרת קוץ אחד פוגמת בשלמות התורה לבין הטענה שבכל קוץ וקוץ יש מטען עשיר של תכנים הלכתיים, שאפשר לגלותו בכלים פרשניים.

הטענה, העולה לכאורה מן הסיפור על ר' עקיבא, שאפשר לדרוש ולפרש את קוצי האותיות, מבוססת אפוא על השקפה מיוחדת במינה באשר למהותו של הכתב הקדוש ולטיבו של מעשה הפרשנות. השקפה זו מייחסת לכתב משמעות מעבר לכוחו הייצוגי, כביכול משמעות הדיבור פושטת באיבריהן הפיזיים של האותיות, ולפיכך ניתן להפיקה מכל חלקיק שלהן. הפקת המשמעות הזאת אינה יכולה להיעשות בדרכי הפרשנות הלשוניות הרגילות בתלמוד ובמדרש, אלא היא נזקקת לכלים מיוחדים – למשל סודות הנמסרים במסורת אזוטריה⁹² או השראה וגילוי מעין מיסטי⁹³ – כלים השייכים להוויה פרשנית השונה באופן עמוק מזו המשתקפת בספרות התלמודית. הסיפור שלנו מלמד שהחכמים העריצו את ר' עקיבא כדרשן דגול; האם הוא יכול גם ללמד שהם החזיקו בהשקפה הפרשנית המיוחדת הזאת והאמינו שהכתב הקדוש צופן משמעות בכל חלקיק שלו?

בחינת המבנה של הסיפור מגלה בו פערים המעוררים ספקות באשר לכוונתו המקורית. כבר הוכר שהביטוי העומד במוקד עיוננו, "על כל קוץ וקוץ תילי תילים", אין מקורו בסיפור זה אלא בדרשה על הפסוק "קְצוּתָיו תִּלְתִּלִּים" (שה"ש ה, יא).⁹⁴ גם משפט הפתיחה ("בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות") ידוע בצורה זו ממש בסיפור אחר, של ר' יהושע בן לוי.⁹⁵ נראה אפוא שחלק זה של הסיפור נעשה בהרכבה של יסודות ספרותיים ידועים. אלא שהרכבה זו אינה חלקה כלל: הקב"ה קושר כתרים לאותיות, אבל ר' עקיבא עתיד לדרוש קוצים. חוסר האחידות בין שני היסודות איננו מילולי בלבד, אלא אפשר שיש בו סתירה של ממש, מאחר ששני המונחים מסמנים, ככל הנראה, דברים שונים ומובחנים זה מזה.⁹⁶

92. רמב"ן, פירוש התורה, הקדמה, עמ' ד.

93. ראה למשל דבריו של הרב קוק על מדרש הקוצים (קוק, ראש מילין, עמ' קכ-קכא).

94. בכר, תנאים, עמ' 24 הערה 6; פרנקל, סיפור האגדה, עמ' 43 הערה 79. וכבר עמדו על זה הקדמונים; ראה למשל ספר המנהיג, הלכות תפילין, עמ' תריא.

95. בבלי שבת פט ע"א.

96. קוצי אותיות נזכרים במקומות מעטים בספרות חז"ל (ראה לעיל הערה 91), וככל שאפשר להסיק מאזכורים אלה הקוצים הם חלק של צורת האותיות הבסיסית, כגון קוצו של יו"ד או קוצו של דל"ת (חלקי אותיות אלה מכונים גם עוקצים או תגים – ראה בראשית רבה [לעיל הערה 69]; בבלי שבת קד ע"ב; עירובין יג ע"א; על פירושם של המונחים הללו ראה דרנבורג, תגין, עמ' 246 ואילך). ואילו כתרי האותיות, הנזכרים רק בסיפור שלנו (ובמשפט המקביל במסכת שבת – ראה לעיל הערה 95 ולהלן הערה 127), הם ככל הנראה תוספות קישויות שאינן חלק מגוף האותיות (כך נתפרשו על ידי הראשונים; ראה רש"י, שבת פט ע"א, ד"ה קושר כתרים; תשובות הרמב"ם, קנד, עמ' 298-300; רמב"ן, פירוש התורה, הקדמה, עמ' ד) –

ההכרה שחלק זה של הסיפור בנוי מיסודות שונים חשובה מאוד לפענוח משמעות הביטוי "על כל קוץ וקוץ", שכן ההבנה המקובלת שלו, כאילו הוא מציין את קוצי האותיות, נובעת אך ורק מהרכבת היסודות הספרותיים ביחידה זו. הסמכת התיאור של ר' עקיבא הדורש את הקוצים אל תיאור הקב"ה הקושר כתרים לאותיות היא המוליכה את ההבנה שהקוצים הם סימנים גרפיים, ככתרי האותיות.⁹⁷ אבל מאחר שהביטוי "על כל קוץ וקוץ תילי תילים" אין מקורו בסיפור שלנו אלא במדרש עצמאי על "קְנֻצוֹתָיו תלתלים" בשיר השירים, יש לבחון ראשית לכול את משמעו בהקשרו המקורי.

מדרש כזה, בלשון כזאת בדיוק, מופיע בצורה עצמאית במסורת בבלי אחרת,⁹⁸ שמוסריה הם בני אותה תקופה של מוסרי הסיפור שלנו, ובמקום זה קשה להסבירו כאילו הוא מכוון לדרשת קוצי אותיות:

"קווצותיו תלתלים" – אמר רב חסדא אמ' מר עוקבא: מלמד שהיה דורש על כל קוצה וקוצה של תורה תילי תילים של הלכות.⁹⁹

הנושא של הדרשה הוא שלמה המלך, ומה שנאמר עליו דומה מאוד למה שנאמר על ר' עקיבא במנחות. אולם הביטוי "קוצה של תורה" אינו ניתן להתפרש בקלות כקוצי

הרי כל עצמה של התמיהה "מי מעכב על ירך" (כפירושה המקובל) יש לה מקום רק אם מדובר בתוספות שאפשר לוותר עליהן. כך פירש רס"ג גם את קשירת הכתרים בפרקי המלכת האותיות בספר יצירה (פרקים ה-ו, עמ' קל-קלד), אך ספק אם הכוונה המקורית שם לציור גרפי ממשי. אצל המחברים בימי הביניים מונחים שונים משמשים בערבוביה, גם בגלל הסיפור שלנו, שבפירושו המקובל מזהה את הקוצים עם הכתרים. על צורתם הקדומה של הקישוטים שעל שעטנ"ז ג"ץ ראה ירדני, שעטנז גץ, עמ' 173–176. על מסורת האותיות המשונות והמקושטות למיניהן בימי הביניים ועל ספר תאג'י ראה צוקר, אותיות משונות; רצאבי, אותיות משונות. "לדרוש על כל קוץ וקוץ, פירוש, על כל כתר וכתר" (ערוך, ערך "קץ 4"; קוהוט, ערוך השלם, ז, עמ' 171).

הפסוק נדרש גם במדרש הארץ-ישראלי בלשון קוצים ותלי תלים (ויקרא רבה [לעיל הערה 91, עמ' תיט-תכג]), אבל על אף דמיון זה שביניהן המסורות הדרשניות רחוקות מאוד זו מזו במשמעותן. בדרשה הארץ-ישראלית התלים הם תלוליות של עפר או תלי חורבות ולא תלים של הלכות, ואין בה שום עניין לפרשנות של הקוצים. כפי שנראה להלן גם הקוצים אינם אותם קוצים בשתי המסורות.

עירובין כא ע"ב, כ"י וטיקן 127 (בכתב היד, כנראה בטעות: "תילי תילים של תילי הלכות", ונמחקה "תילי" השנייה). נוסח קרוב לזה בכ"י אוקספורד 366 ובעדויות אחרות; ראה דקדוקי סופרים, עירובין, עמ' 78, אות ג (בכ"י מינכן 95 חסרות המילים "של תורה", כנראה בניסיון לקרב את הגרסה לנוסח המקובל; בכ"י וטיקן 109: "על כל קווצה וקווצה תילין של הלכות" – אם נוסח מקורי כאן הרי הוא מציע דרשה אחרת, שאין עניינה בדרשות על קוצים אלא רק במספרן העצום של הדרשות: תלים של דרשות כנגד כל שעה ושעה משערות ראשו). הנוסח המוכר "על כל קוץ וקוץ" מופיע בדפוס בלבד. ראה גם לעיל הערה 79 ולהלן הערה 111.

האותיות: צורת היחיד של קוצים אלה צריכה להיות קוץ ולא קוצה,¹⁰⁰ ומלבד זאת קשה לומר עליהם שהם "קוצים של תורה". הביטוי הזה אינו מתאים לחלקי אותיות¹⁰¹ אלא לחלקיה של התורה עצמה, לפרשיות. באמת השם קוצים ככינוי לפרשיות בתורה מצוי בתלמוד. בעניין אחר העיר אליעזר שמשון רוזנטל על הכינוי קצים לקטעי התורה השומרונית,¹⁰² ואף הפנה למדרש שבתלמוד: "אין מפסיקין בקללות"¹⁰³ – אמר ר' חייא בר גמדא: 'אל תקוץ בתוכחתו' [משלי ג, יא], אל תעשם קוצים קוצים"¹⁰⁴. כלומר אין מחלקים את קריאת הקללות לכמה פרשיות כדי שלא לעשות את התוכחה קטעים קטעים: "קוצין קוצין – פסקים פסקים, לשון קציצה".¹⁰⁵

100. הצורה קוצה מוכרת כשם פרטי של צמח קוצני (למשל משנה שביעית ז, א), אך במשמעות הכללית צורת היחיד היא תמיד קוץ. בצורת הרבים מצאנו פעם אחת קוצות: "המצניע קוצותיו וחכיותיו" (בבלי בבא קמא ל ע"א, בדפוס ובכל כתבי היד), אבל מובן שאין בזה כדי ללמד על צורת היחיד, ובפרט שצורה זו נוצרה בגרירה אחרי צורת התיבה הבאה. במקבילות של ברייתא זו הלשון כרגיל: "המצניע קוצים וחכיות" (תוספתא בבא קמא ב, ו [מהדורת ליברמן, עמ' 7]); "המצניע את הקוץ ואת החכיות" (ירושלמי שם ג, ב [ג ע"ג, עמ' 1193 שורה 41]).
101. בשל הקושי הזה תיקנו בהגדות התלמוד את הנוסח: "על כל קוצה וקוצה של כל אות ואות".
102. רוזנטל, לשונות סופרים, עמ' 300–301. צורת היחיד במסורת השומרונית היא קצה. ראה עוד בן-חיים, חיבת מרקה, עמ' 345, הערה 5 לפסקה 276; בן-חיים, הקריאה בתורה, עמ' 41, הערה לפסוק 19; שחאדה, קיצה (תודתי לפרופ' משה פלורנטין על ההפניה).

103. פסקה מן המשנה, מגילה ג, ו.
104. ירושלמי מגילה ג, ו (עד ע"ב, עמ' 766 שורות 37–38, ומקבילות: מסכת סופרים יב, א; קהלת רבה ח, ג; דברים רבה ראה, א). הדרשה מובאת גם בתלמוד הבבלי על משנה זו, בשם אותו חכם: "ואין מפסיקין בקללות אלא אחד קורא את כולן – מנא הני מילי? אמ' ר' חייא בר גמדא אמ' ר' סימאי: דאמ' קרא 'מוסר יי בני אל תמאס ואל תקוץ בתוכחתו' (מגילה לא ע"ב, כ"י ניריורק, קולומביה X 893 T 141, וכיוצא בזה בכ"י גטינגן 3 ובכ"י מינכן 95; בשאר העדויות חסר סוף הפסוק [כ"י אוקספורד 366, כ"י וטיקן 134 ודפוסים]; וראה רש"י, שם, ד"ה אל תמאס), וככל הנראה גם היא מתכוונת לדרוש את המילה תקוץ מלשון קיצוץ. ואפשר שהד לגרסה שלמה של הדרשה בבבלי יש בציטוט שבערוך: "בפרק בני העיר בסוף גמרא ואל תקוץ בתוכחתו אל תעשם קוצים קוצים, פירוש, עניין חתיכות. כלומר, אל תחתכם אלא כולן ביחד" (ערך "קץ 5"; קוהוט, ערוך השלם, ז, עמ' 172). הציטוט מוצע כדרך שהערוך נוהג לצטט מן הבבלי; ואם אין כאן חילוף שאירע בגלגולי הציטוט ופרשנותו, ייתכן שבתלמוד שלו, או של המפרש שממנו לקח, הייתה דרשה מלאה כמו בירושלמי.

105. לשון רש"י, שם. לפי המשמעות הפשוטה, וכפי שעולה במפורש מן התקבלות שבפסוק, מובנה של תִּקְץ הוא 'תמאס', כמו "קצתי בחיי" (בר' כז, מו); 'תִּקְץ בם' (וי' כ, כג) – מן השורש קוץ (ראה למשל ריב"ג, ספר השרשים, עמ' 445). אבל הניקוד בונה אותה על דרך הכפולים: תִּקְץ. טשטוש זה בין הגזרות בפעלים האלה עולה גם במקומות אחרים (השווה וְנִקְצָנָה [יש' ז, ו], כנראה במשמעות נגזרת של קיצוץ), וכיוצא בזה במסורת השומרונית (ראה בן-חיים, חיבת מרקה, במקום הנזכר לעיל בהערה 102). צורת המילה לפי מסורת הניקוד ממש מזמינה את דרשתו של ר' חייא בר גמדא הקורא אותה כנגזרת מן קצץ. יהא פירוש הצורה המקראית

קוצה וקוצים אלו, שבכיתובים "אל תעשם קוצים קוצים" ו"על כל קוצה וקוצה", אין להן אפוא ולא כלום עם הקוצים הדוקרניים מן השורש קו"ץ. הן גזורות מן השורש קצ"ץ ומקבילות במדויק לקצה ולקצים במסורת השומרונית,¹⁰⁶ ומסתבר שיש לקרוא בהכפלה ובתנועה קצרה: קצה, קצין.¹⁰⁷ קריאה זו, בתנועה u, מתאימה היטב גם לדרשה על קצותיו; הגייתה של קצה קרובה מאוד לזו של קצה,¹⁰⁸ ואולי אף נודתו בהגייתן בפיו של הדרשן.¹⁰⁹

"קוצה של התורה" משמעה אפוא קטע, פרשה או פסוק של התורה;¹¹⁰ המדרש

אשר יהא, לעניינו חשוב שהדרשן משתמש במילה קוצים כמילה ידועה בלשונו שלו, משמעה 'קטעים קצרים'. אפשר שהמילה מופיעה במשמעות זו (לאו דווקא כקטעים של טקסט) גם במקומות אחרים. ראה מאמרו של רב: "עשאה מן הקוצין ומן הנימין ומן הגרדין פסולה" (בבלי סוכה ט ע"א; מנחות מב ע"ב), כלומר עשה את הציצית מפסות האריג המיותרות הנקצצות מן הבגד ("אלו שחותכין מן הבגדים של צמר אחר גמר מלאכתן" [לקח טוב, במדבר, עמ' 226]; וראה אפשטיין, מחקרים, א, עמ' 73, ופירושי הגאונים והראשונים באוצר הגאונים, סוכה, עמ' 14–15, 86). תיאודור מפרש כך גם את המדרש "כל מה שאת רואה קוצי דרכי שלהקב"ה הן, 'הן אלה קצות דרכי' (בראשית רבה יב, א, כ"י וטיקן 60 וכ"י אוקספורד 147; מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 97; ראה פירוש מנחת יהודה שם), כלומר מה שגלוי לעין הוא רק קטעים, פיסות קטנות מדרכי הגדולות של הקב"ה. אפשר שיש בהבנה זו לסייע בפירושו של הביטוי הסתום, שלא נתפרש עד כה כראוי, "קוצי ר' אליעזר וקוצי ר' יהושע" (ויקרא רבה יט, א; מהדורת מרגליות, עמ' תיג).

106. בחילוף התנועות הקצרות i-u, כמו פליה-פליה, שרטה-שרטה – חילוף המתועד גם בין מסורותיה של הלשון העברית; ראה קוטשר, הלשון, עמ' 356–391; קוטשר, מחקרים, עמ' קכה, קלה. על התנועות u ו-i במעמד ההברתי הזה בעברית השומרונית ראה בן-חיים, לשון תורה, עמ' 30.

107. הכתיב בתלמוד אינו מלמד מאומה על הגייתן של המילים (ראה גם לעיל הערה 105), וכאן הצעתי מה שמסתבר על פי הכללים הרגילים.

108. ראה קימרון, דיפתונגים, עמ' 268–269.

109. שמא ראוי להזכיר כי בערבית בלורית השער נקראת קצה (قَصَّة); וראה הערת טור-סיני לערך "קצה" במילון בן-יהודה, עמ' 5863). גיזרונה השנוי במחלוקת של קצה המקראית איננו מעניינו כאן (ראה מילונים מקראיים).

110. אפשר שהמילה קוצה במשמעות 'קטע מן התורה' מסתתרת גם בסיפור המדרשי על תלונת התורה על שלמה המלך. באחת מגרסותיו מסופר שהאות יו"ד של ירבה (דב' יז, פס' טז, יז) קבלה לפני הקב"ה על שלמה שביטלה, והקב"ה מבטיח לה: "שלמה ואלף כיוצא בו בטלים וקוצה ממך איני מבטל לעולם" (שמות רבה ו, א [מהדורת שניאן, ירושלים ותל-אביב תשמ"ד, עמ' 183]), וכך הגרסה ["קוצא"] גם בקטע הגניזה בקיימברידג' ([T-S C1, 39]) – לכאורה קוץ של יו"ד, אבל בכל הגרסאות האחרות של הסיפור קטרוגה של האות יו"ד מופיע כמאמר נפרד של ר' יהושע בן לוי, ובו אין הקב"ה עונה לה כלל, ואילו הסיפור עם תשובתו של הקב"ה הוא יחידה ספרותית אחרת, בשם ר' שמעון בן יוחי, ובו התורה היא שקובלת לפני המקום ("עלה ספר משנה תורה ונשתח לפני הקב"ה"), והוא מבטיח לה: "שלמה ואלף כיוצא בו בטל" (ירושלמי סנהדרין ב, ד [כ ע"ג, עמ' 1278 שורות 45–49]) ומקבילות: ויקרא רבה יט, ב [מהדורת מרגליות, עמ' תכ-תכא]; שיר השירים רבה ה,

של מר עוקבא על "קוצותיו תלתלים" במסכת עירובין לא ייחס לשלמה המלך דרשות הלכה על קוצי אותיות אלא על קטעים, או פסוקים, בתורה.¹¹¹ כמה פשוט ונכון לומר שעל כל פרשה ופרשה בתורה דורשים תלי תלים של הלכות! הרי זה תיאור הולם של ההווה המדרשית בבתי המדרש של החכמים, ובוודאי אפשר לומר כך גם על ר' עקיבא, הדרשן הגדול, שדרש תלי תלים של הלכות על כל קטע וקטע בתורה.

שאלת פירושו של הסיפור במנחות עולה אפוא מאליה: האם גם בסיפור על ר' עקיבא אפשר להבין שפסוקי התורה הם שפורשו ולא קוצי האותיות? ובמילים אחרות: האם המובן המקורי של הביטוי "על כל קוץ וקוץ" מלווה אותו גם בהעברתו אל הסיפור על ר' עקיבא, או שמא במבנה הסיפורי הזה הביטוי נושא משמעות חדשה? כזכור, תמונת הפתיחה של הסיפור מורכבת מיסודות שונים; עם זאת חובתנו להניח כי הרכבה זו לא נעשתה כלאחר יד, וכי המספר שדיבק יחד את היסודות השונים התכוון ליצור מבנה סיפורי אחיד בעל מסר ברור. לכאורה, משהעמיד את הקוצים בהקבלה לכתרים כפה המספר – אולי אף האמורא הקדום רב, שהסיפור מובא בשמו – על הקורא את ההבנה שהקוצים שר' עקיבא עתיד לדרוש הם הכתרים שקשר הקב"ה לאותיות בזמן מתן תורה, ובכך הביע רעיון חשוב ועקרוני על מפעלו הדרשני של ר' עקיבא. על פי הבנה זו, מעשה העריכה של הסיפור שלנו הוא דוגמה לתופעת העריכה היוצרת, המשתמשת בחומרים קדומים ומעצבת אותם מחדש, ובדרך זו מעניקה להם משמעויות חדשות ומביעה בעזרתם רעיונות חדשים שלא היו בהם מעיקרם.¹¹²

יא: תנחומא וארא, ה; אגדת בראשית, ער, עמ' 146). נראה שהמדרש המאוחר בשמות רבה ערכב את שני הטקסטים ובנה מהם סיפור אחד על האות יו"ד ותלונתה. במצב זה, כשהקב"ה צריך להרגיע את האות יו"ד (ולא את התורה), באמת מתבקשת התשובה שאפילו קוץ לא יעבור ממנה. כפי שראינו, מוטיב זה – שאפילו יו"ד אחת או קוץ אחד לא יתבטלו מן התורה – הוא מוטיב קדום, אבל ספק אם זה מה שהיה בסיפור שלפנינו מעיקרו, שכן הצורה קוצה אינה עשויה לציין קוץ של אות (ראה לעיל הערה 100). אפשר אפוא שבגרסה המקורית של הסיפור המשפט "קוצה ממך איני מבטל" נאמר בתשובה לתלונת התורה, לא לתלונתה של האות יו"ד, ובמשמעות "דבר מן התורה" כמו בירושלמי, כלומר קטע כלשהו מן התורה. רק בדיעבד, בעריכה שערכבה את קובלנתה של התורה עם קטרוגה של האות יו"ד, הפכה קוצה של תורה לקוץ של יו"ד.

111. והשווה: "קוצותיו תלתלים" – אלו פרשיות של תורה, שהן עשויות פסוקות" (אגדת בראשית, פד, עמ' 164). משנתבררה הוראת המילה אפשר להחיל אותה גם על הצורה קוץ שבנוסח הדפוס, אם נקרא אותה בחולם חסר: "על כל קץ וקץ" – צורת הזכר של קצה. מעניין לגלות את הביטוי הזה, במשמעו המקורי, בלשונו של חכם בימי הביניים. כך מתאר המאירי את מנהג קריאת ההלל הקדום: "היה מנהגם ששליח צבור קורא מעט מעט ועונין לו הצבור על כל קוץ וקוץ" (בית הבחירה, ראש השנה, לב ע"ב, עמ' 226) – על כל קטע וקטע! 112. דוגמה לעריכה כזאת בדרשה בבבלי ראה אצל נאה, אומנות הויכרון, עמ' 570–582.

הקריאה המזהה את הכתרים עם הקוצים מקובלת על כל מי שעסק בסיפור, החל במעבדים הדרשניים בימי הביניים¹¹³ וכלה בחוקרי ימינו,¹¹⁴ ויש שאף למדו ממנו הלכות כתיבת ספרים, על כתריהם וקוציהם.¹¹⁵ ואולם בחינה ביקורתית של הפירוש המקובל הזה מעלה שהוא לוקה בכמה פגמים. כבר עמדנו על אי־ההתאמה הלשונית בפתיחת הסיפור: אם קרץ וכתר חד הם, למה להשתמש במונחים שונים?¹¹⁶ אבל נראה שהצרימה הזאת, שהיא פגם בולט בסיפור לפי הפירוש הזה, לא הפריעה כלל למספר; שהרי יכול היה בנקל להחליק את הסדק ולומר שר' עקיבא עתיד לדרוש הלכות רבות על כל כתר וכתר או כיוצא בזה, כפי שבאמת נעשה בעיבודים מאוחרים.¹¹⁷ הדבר מלמד, לכאורה, שהמספר משתמש בקוצים ובכתרים כמונחים נבדלים ולא כנרדפים.

פגם אחר קשור בלכידות הסיפור. לפי ההבנה המקובלת פתיחת הסיפור ממוקדת בחלקיקים של אותיות התורה ובכוחו המופלא של ר' עקיבא לדרוש אותם, אך התמקדות מיוחדת זו אינה משרתת שום מטרה בסיפור השלם. בהמשך הסיפור משה מבקר בבית מדרשו של ר' עקיבא ומוצא אותו ואת תלמידיו עסוקים בלימוד דרשני של התורה. לאור המיקוד המיוחד שבפתיחה היינו מצפים למצוא את ר' עקיבא דורש לפני תלמידיו דרשות נפלאות על קוצי האותיות,¹¹⁸ אבל למרבה האכזבה

113. לעיבודים מדרשיים ראה להלן הערות 117, 118. פרשנות זו עולה גם מן הכינוי המפורסם של ר' עקיבא – "דורש כתרי אותיות" (ראה להלן הערה 133).

114. למעט הבלין, דרכי לימוד, המפרש את הביטוי "קושר כתרים לאותיות" באופן סימבולי שאינו קשור לציור סימנים גרפיים. הפירוש שיוצע להלן שונה מאוד מזה של הבלין בפירוש הטקסט המילולי, אך יש כמה קווי דמיון ביניהם בהבנת המסר הרעיוני של הסיפור.

115. ראה למשל ספר המנהיג, הלכות תפילין, עמ' תקפו, תריא, תרכא, תרכד.

116. כפי שהוער לעיל (הערה 96), ההבדל בין המונחים איננו בשינוי השם בלבד, אלא הם מציינים דברים שונים.

117. העיבוד הקרוב ביותר לסיפור התלמודי נמצא בגרסה של המעשה הידוע בעשרה הרוגי מלכות: "בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה יושב וקושר כתרי אותיות. אמר לפניו: רבוננו של עולם, למה אתה כותב כך? אמר לו: חכם אחד עתיד לעמוד בעולמי, ועקיבה שמו, ועתיד לדרוש על כל כתר וכתר של כל אות ואת כמה תלין של הלכות" (כ"י וטיקן 285 בתיקונים קלים; כיוצא בזה כ"י לונדון, כ"י מונטיפיורי 279, כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית 1102 8° וכ"י אוקספורד d. 11; ראה ריג, הרוגי מלכות, עמ' 67*). זכר לדבר גם בכינוי של ר' עקיבא "דורש כתרי אותיות" (ראה להלן הערה 133).

118. גם "שיפור" זה של הסיפור נעשה בעיבוד שבמעשה עשרת הרוגי מלכות (לעיל הערה 117). המוטיב של משה הצופה בר' עקיבא ובתורתו מופיע גם באגדה מאוחרת מטיפוס שונה מאוד, שספק אם היא קשורה בקשר גנטי בסיפור שלנו, ובה מפורש שמשה צפה בפרגודו של הקב"ה וראה את ר' עקיבא, או את מזלו, כשהוא דורש "כתרי אותיות" (ילקוט שמעוני שמות, קעג [אבכ"י]), או בנוסח אחר: "על כל תג של כל אות ואת שלש מאות ששים וחמישה טעמי מדרש" (אותיות דר' עקיבא, אות צ [מהדורת ורטהיימר, עמ' שפח; מהדורת קטרר, עמ' 41], לפי כ"י מינכן 22).

הלימוד שלהם מתואר באופן סתמי ורגיל, ואין בו שום זכר לדרשות מיוחדות מכל סוג שהוא. לפי הכלל הידוע, אקדח המופיע במערכה הראשונה צפוי לירות במערכה האחרונה; והנה הסיפור שלנו מציג במערכה הראשונה תותח כבד שאינו עושה מאומה בהמשך. למעשה טיבן של הדרשות שנדרשו בבית המדרש של ר' עקיבא אינו מעניין כלל את המספר. בספרו על הביקור של משה בבית המדרש של ר' עקיבא אין עניינו של המספר בסוג דרשה זה או אחר ואף לא בוורטואוזיות הפרשנית של ר' עקיבא, אלא בתהום ההרמנויטית הרובצת בין משה לבין דרשני התורה בעתיד. התהום הזאת נפערת מעצם מעשה המדרש, וכדי להביע זאת אין צורך לספר על דרשות מופלאות. להפך, הפער יודגש יותר אם משה לא יבין אפילו את הדרשות הפשוטות, כפי שבאמת קורה בסיפור.

בצלם של הקשיים הללו, ובמיוחד לאור ההבנה בדבר צורתה המקורית של הדרשה על "קוצותיו תלתלים", מתבקשת בחינה חדשה של פירוש הסיפור – שהרי אם נניח שר' עקיבא לא דרש את כתרי האותיות אלא את פרשיות התורה, כפירוש הביטוי במקורו, הקשיים יפתרו מאליהם. עובדה זו כשלעצמה צריכה לדרבן את הקורא לנסות לפרש את הסיפור מחדש באופן זה. למעלה מזה, נראה שגם נוסח הביטוי המודיע מה עתיד ר' עקיבא לדרוש דוחק בו ללכת בדרך זו. כבר נאמר לעיל שבכתבי היד העיקריים של התלמוד הנוסח אינו "על כל קוץ וקוץ" אלא "על כל קוצין וקוצין".¹¹⁹ נוסח זה קשה מאוד, שכן התבנית הדיסטריבוטיבית "על כל דבר ודבר" מחייבת שימוש בצורת יחיד ולא בצורת רבים. ככל שיגעתי לא מצאתי פשר לנוסח זה אלא בהנחה שהוא נולד משיבוש של מילה אחרת או מפתחה מוטעית של קיצור: קוצ' < קוצין. כלומר: ייתכן שהנוסח במנחות היה "על כל קוצה וקוצה", ממש כצורתו בעירובין,¹²⁰ אך הסופרים, שלא הכירו את המילה הנדירה, פתרו את הקיצור כאילו הוא מציין את צורת הרכבים הפשוטה. אין להתעלם מן הדוחק שבהסבר הזה – הוא מניח שטעות דומה נפלה בארבעת כתבי היד, או שיש להם אב משותף שנפלה בו טעות כזאת – אך לפי שעה לא מצאתי הסבר טוב ממנו.

אנסה אפוא ללכת בדרך הזאת, ואציע פירוש חדש של הסיפור, הבנוי על פי ההנחה ש"על כל קוץ וקוץ" משמעו "על כל פסוק ופסוק". המכשול הגדול בפני הפירוש הזה הוא הקישור הלוגי, הנראה לכאורה הכרחי, בין הכתרים שהקב"ה קושר לאותיות ובין הקוצים שר' עקיבא עתיד לדרוש. אלא שקשר זה איננו הכרחי באמת. החוליה המחברת את הכתרים לקוצים היא השאלה "מי מעכב על ירך". זו נתפרשה, כאילו מאליה, כשאלה על הצורך בכתרים: 'מי מכריח אותך לקשור כתרים

119. לעיל הערה 79.

120. לעיל הערה 99.

לאותיות?', או במילים אחרות: 'לשם מה צריך כתרים?',¹²¹ ואם זאת השאלה, התשובה עליה באמת יוצרת זהות: הכתרים נצרכים כי ר' עקיבא עתיד לדרוש קוצים; ומכאן: כתרים=קוצים. אבל אין הכרח לפרש כך את השאלה, הסתומה במקצת, "מי מעכב על ידך". כדי לרענן את המבט על הסיפור שלנו נתבונן בסיפור שלהלן, בפסיקתא דרב כהנא, הדומה לו במבנהו:

ר' אחא בשם ר' יוסי בר' חנינה: בשעה שעלה לשמי מרום שמע קולו של הקב"ה יושב ועוסק בפרשת פרה ואומר הלכה משם אומרה: "ר' אליעזר אומר: עגלה בת שנתה ופרה בת שתיים" [משנה פרה א, א].
אמר משה לפני הקב"ה: רבון העולמים! העליונים והתחתונים ברשותך ואת יושב ואומר הלכה משמו של בשר ודם?
אמ' לו הקב"ה: משה, צדיק אחד עתיד לעמוד בעולמי ועתיד לפתוח בפרשת פרה תחילה, "ר' אליעזר אומ' עגלה בת שנתה ופרה בת שתיים".¹²²

על אף ההבדל באווירה (המתעצם בהמשך הסיפור בבבלי, על סופו של ר' עקיבא) הדמיון המבני המובהק בין הסיפורים ניכר מיד. בשניהם משה עולה למרום ומצא את הקב"ה עוסק בתורה (בכתיבתה או בלימודה) באופן המעורר את תמיהתו, ובשניהם התשובה על התמיהה היא שמעשהו של הקב"ה קשור בחכם גדול שעתיד ללמוד את התורה בדרך מסוימת.¹²³ תמיהתו של משה בסיפור בפסיקתא ברורה: אין התאמה בין עצמתו של הקב"ה, השולט בעליונים ובתחתונים, ובין מעשיו, שהוא יושב ושונה את פירושיו של בשר ודם לתורה. האם אפשר לפרש באופן דומה גם את התמיהה של משה בסיפור על ר' עקיבא? נראה שכן, שהרי הביטוי "מי מעכב על ידך" משמעו בדיוק כזה – אתה שולט בעולם כולו ואין מי שיאמר לך מה לעשות.¹²⁴ אם כן, אפשר להבין שגם בסיפור במנחות שאלתו של משה איננה שאלה אינפורמטיבית, 'בשביל מה צריך כתרי אותיות', אלא היא תמיהה על מעשה שאינו

121. "מי מעכב על ידך מה שכתבת, שאתה צריך להוסיף עוד עליהם כתרים" (רש"י, מנחות כט ע"ב, ד"ה מי מעכב).

122. פסיקתא דרב כהנא, פרה (מהדורת מנדלבויס, עמ' 73; אני מודה לחברי פרופ' מנחם קיסטר שהפנה את תשומת לבי לסיפור זה). מובא כאן רק החלק המקביל לפתיחת הסיפור על ר' עקיבא.

123. גם המוטיב הבולט ביותר בסיפור במנחות – אייכולתו של משה להבין את פירושיו של ר' עקיבא – מובע בפסיקתא דרב כהנא. ר' אחא, מוסר הסיפור, אומר שם בשורה הסמוכה לסיפור לפניו: "דברים שלא ניגלו למשה בסיני ניגלו לר' עקיב' וחביריו" (שם, עמ' 72; והשווה אבות דר' נתן הנזכר לעיל, הערה 83).

124. השווה למשל לטרוניה של איוב בבבלי בבא בתרא טז ע"א או לטענתו של אברהם בבראשית רבה מט, כה (מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 511), וכמשמעו של הביטוי בהקשרים הלכתיים (למשל תוספתא בבא מציעא ז, יא [מהדורת ליברמן, עמ' 101], וכיוצא בו במקומות רבים).

מתאים לגדולתו של האל: משה תמה על עצם עיסוקו של הקב"ה בכתיבת התורה.¹²⁵ אם זאת היא משמעות התמיהה, גם פירוש התשובה שעליה עשוי להשתנות באופן מהותי. בדרך זו אני מבקש ללכת בפירוש המוצע להלן.

כשעלה משה למרום לקבל את התורה מצא את הקב"ה כשהוא יושב וכותב את התורה, ועומד ממש לפני סיום הכתיבה – נותרו רק עוד כמה עיטורים שצריך להוסיף לכמה אותיות. קשירת הכתרים האלה איננה מעשה מיוחד, ולא היא המעוררת את התמיהה; ביטוי זה רק מציין שהקב"ה עומד ממש לפני סיום כתיבת התורה בשלמותה,¹²⁶ ומכאן ואילך אין לו שום חשיבות בסיפור. הקב"ה, שידוע רגעיו ושעותיו, כיוון את מעשיו כחוט השערה וסיים את כתיבת התורה ברגע שמשה בא לקבל אותה.¹²⁷ כשמשה ראה את הקב"ה עסוק בכתיבת התורה הוא תמה על עובדה זו עצמה: מי מעכב על ידך? העליונים והתחתונים ברשותך, ואתה יושב כלכלר וכותב את התורה בידך? הרי מלאכה זו היא מלאכתו של סופר המלך, אין היא יאה למלך עצמו. על כך השיב לו הקב"ה שהוא עושה זאת בגלל החכם הגדול שעתיד לפרש את התורה שבכתב ולהפיק תלים של הלכות מכל פסוק ופסוק שבה, ובשל החיבה הגדולה שמחבב הקב"ה את ר' עקיבא הוא מכין לו את ספר התורה במו ידיו.¹²⁸ ולמעלה מזה, כדי שר' עקיבא יוכל לדרוש תלי תלים של הלכות על כל קטע וקטע בתורה צריך הטקסט להיות בעל סגולה מיוחדת ולקפל בתוכו אין-ספור פירושים. לשם כך אין די בזה שמילותיה של התורה הן דברי אלוהים חיים, אלא גם הכתיבה של כל מילה ומילה באותיותיה, על כתיבן המדויק ובצורתן המדוקדקת, צריכה לצאת מתחת יד הקב"ה בעצמו,¹²⁹ שהרי רק ספר שהוא מכתב אלוהים,

125. ובאמת העיבוד המאוחר של הסיפור (לעיל הערה 117), המציע אותו כפירושו המקובל, משנה את לשון השאלה של משה, ובמקום "מי מעכב על ידך" הוא גורס "למה אתה כותב כך" – התמיהה הגדולה מוחלפת בשאלת ידע פשוטה: 'לשם מה אתה מצייר כתרים על האותיות?', כמתבקש לפי הפירוש הרגיל.

126. בדומה לביטוי האנגלי *Dotting the i's and crossing the t's*.

127. תפקידה של תמונת הפתיחה הזאת בסיפור שלנו בדיוק כתפקידה בפתיחה הדומה בסיפור של ר' יהושע בן לוי בבבלי שבת פט ע"א (לעיל הערה 95). גם שם מטרת התמונה של קשירת הכתרים היא לתאר את כוואו של משה למרום בדיוק ברגע שהקב"ה עומד לסיים את כתיבת התורה, ומכאן והלאה אין לכתרי האותיות שום תפקיד בסיפור (השווה פרנקל, סיפור האגדה, עמ' 41).

128. כשם שמחיתו את ר' אליעזר הוא יושב ושונה את דבריו משמו (פסיקתא דרב כהנא [לעיל הערה 122]). מן ההיבט הזה הסיפור מצטרף לקבוצה של מאמרים המדגישים את התנהגותו החריגה של הקב"ה, שבגלל חיבתו לבניו אין הוא נוהג כמנהג מלכים אלא עושה אתם מלאכה כאילו הוא משרת אותם (הדוגמה הבולטת היא ביציאת מצרים; ראה למשל פסיקתא דרב כהנא בשלח, ח; מהדורות מנדלבוים עמ' 184). בדרכם של מדרשים אלה אפשר לומר כאן: ראה חיבתו של ר' עקיבא, שבנוהג שבעולם מלך קורא וסופר כותב, וכאן מלך מלכי המלכים כותב בידי בספר.

129. אילו הכתיב הקב"ה את התורה לסופר, למיכאל או לגבריאל, רק המילים הנשמעות, מוצא פי

הכתוב באצבע אלוהים, יכול להיות מקור לשפע הפרשני האין־סופי הזה. לכן יושב הקב"ה בכבודו ובעצמו וכותב את התורה בידיו עד לאחרון פרטיה. מכאן נמשך הסיפור באופן ברור. תמיהתו של משה מלמדת שהוא אינו יכול להבין את הסגולה המופלאה הזאת של התורה בכתבה, והכרה מכאיבה זו התבררה לו במלוא משמעותה כשביקר בבית מדרשו של ר' עקיבא ולא היה יודע מה הם אומרים.

פירוש זה מציע קריאה הרמונית של הסיפור, ללא צרימות וללא פערים. חלקי הסיפור שנתפרשו כאן ממוקדים בעניין אחד – הריבוי המופלג של דרשות ההלכה בדרך הפרשנית שנפרצה על ידי ר' עקיבא. המספר מודע לחידוש הגדול שבדבר ולעובדה שדרך זו ופירושים אלה לא היו ידועים בדורות קודמים; את זאת הוא מביע, בהמחשה חריפה, בסיפור על משה בבית מדרשו של ר' עקיבא. כפתיחת הסיפור הוא אף מסביר מה מקורו של השפע הפרשני המתרבה והולך: כשכתב הקב"ה את התורה לפרטיה קיפל בתוכה בלשון מצומצמת תלי תלים של הלכות בכל פסוק ופסוק, ור' עקיבא הוא שמצא את המפתח להוציאן לאור. כמובן שבהסבר זה יש גם הצדקה עקרונית של שיטת המדרש המיוחדת, והמדהימה לעתים, של ר' עקיבא.¹³⁰

משמעו של הביטוי "על כל קוץ וקוץ" (ואולי עדיף: "על כל קוצה וקוצה") בסיפור במנחות הוא בדיוק כמשמעו במקורו, במדרש על "קוצותיו תלתלים" בשיר השירים – על כל קטע וקטע, על כל פסוק ופסוק.¹³¹ המקור היחיד שהציג, לכאורה, את הרעיון שר' עקיבא דרש לא רק את האותיות אלא גם את קוציהן מתפרש עכשיו היטב באופן צנוע יותר, המתאים לתפיסה הרווחת בתלמוד כולו.¹³² ואם כן, המקורות התלמודיים לא דיברו מעולם על דרשות של חלקיקי אותיות ולא ייחסו מפעל פרשני כזה לר' עקיבא. בעולם התלמודי פועלו הדרשני הנועז של ר' עקיבא

ה', היו ראיות לדרשה, אבל המפרט של אותיות הכתיב – החסרות והיתרות – לא היה מן המקור האלוהי אלא רק פרי שגרת הכתיבה של הסופר.

130. רחין־צבי, ר' עקיבה.

131. כפי שהערתי לעיל (הערה 111), גם הצורה קוץ (כנוסח שבכ"י מינכן 95, בדפוסים ובעדויות הראשונים; ראה לעיל הערה 79) עשויה להתפרש יפה במשמעות קטע או פסוק, כצורת הזכר של קָצָה.

132. מסקנה זו עולה מניתוח הסיפור כשלעצמו, כשהוא מנותק מן הסוגיה שהוא משובץ בה. סוגיית התלמוד הרחבה (מנחות כט ע"א–ע"ב) עוסקת בצורתן הגרפית של האותיות ובעיטוריהן, ולכאורה היה מקום למחשבה שבהקשר הזה הקוצים של "על כל קוץ וקוץ" נתפסו גם הם כחלקים גרפיים של האותיות, וממילא נצטרך להניח שמי שקבע כאן את הסיפור כבר תפס את ר' עקיבא כ"דורש כתרי אותיות" (ראה גם הערה 133). אבל אין בזה שום הכרח, שהרי יש בסיפור יסוד גרפי מובהק העשוי לקשרו לסוגיה הכללית – כתרי האותיות הנקשרים על ידי הקב"ה. קישור זה הוא סיבה מספיקה להביא כאן את הסיפור, בכוונה ללמד כי גם עיטורי האותיות, שהסוגיה דנה בהן, יצאו מתחת ידו של הקב"ה בכבודו ובעצמו. אין אפוא שום הכרח להניח שעורך הסוגיה התכוון גם לומר שהעיטורים הללו נדרשו על ידי ר' עקיבא.

היה תחום בגבולות הלשון, המילה והאות; הוא לא דרש כתרי אותיות, ואף האגדה לא קשרה לראשו כתר כזה. ההשקפה הרווחת על קדושת כתב התורה בצורותיו הגרפיות לפרטיה, אף על פי שהתבססה היטב בקרב החכמים, נתמצתה – בקרב חכמי התלמוד – בהכרה שחסרון קוץ אחד מן הספר פוגם בשלמותו ובקדושתו, אך לא הייתה לה השפעה על פירוש התורה ועל תפיסתם הפרשנית של החכמים. משנשתקע משמעו המקורי של הביטוי המיוחד חזר הסיפור ונתפרש, כאילו מאליו, בדרך המקובלת¹³³ – שעלתה בקנה אחד עם השקפות חדשות על טבעו של כתב התורה ועל מעשה הפרשנות, שרווחו בקרב חוגים ידועים בימי הביניים – וכך נעשה ר' עקיבא "דורש כתרי אותיות". עם ההבנה הזאת הגיעה תפיסת הקדושה של כתב התורה לתכלית גיבושה: הכתב שנתקבע ונתקדש בצורתו קיבל ערך עצמי והפך למהות ראשונית הגדושה במשמעות בכל איבריה, קוציה וכתריה.

133. קשה לקבוע מתי התחיל הסיפור להתפרש בדרך זו. אין בידינו פירושים קודמים לרש"י (לעיל הערה 121) ולערך (לעיל הערה 97), אבל הד ברור לפירוש זה עולה מן הכינוי הנפוץ של ר' עקיבא: "דורש כתרי אותיות", שאין לו מקור אחר מחוץ לסיפור שלנו בפירושו המקובל. המקורות הקדומים ביותר המשתמשים בו קשורים במסורת הרווחת על עשרת הרוגי מלכות (ראה אליצור, מגילת תענית, עמ' 204 הערה 32) – באחת הגרסאות הסיפוריות של המעשה ("ואחריו הוציאו ר' עקיבא בן יוסף דורש כתרי אותיות" [מדרש אלה אזכרה, עמ' 67; ריג, הרוגי מלכות, עמ' 66*]), שזמנה אינו מחוור, ובפיוטים מימי הביניים (רשימה של פיוטי הרוגי מלכות ראה אצל הברמן, אפרים מבונא, עמ' 243–244, ואצל ולנר, הרוגי מלכות, עמ' 177–392, ובקטלוג המוכן במפעל לחקר השירה והפיוט בגניזה על שם עזרא פליישר [אני מודה לפרופ' שולמית אליצור ולד"ר שרה כהן על עזרתן בשימוש באוצרות המפעל]). הפייטן הידוע הקדום ביותר המייחס לר' עקיבא דרשת כתרים הוא ר' יוסף בן אביתור ("וכנסרך ר' עקיבא דורש כתרי אצולה" [אאלרץ הגות, אות י; ולנר, שם, עמ' 222]). בצורות שונות, בעיקר בצורה הנפוצה "דורש כתרי אותיות", מופיע הכינוי בפיוטים נוספים (מפורסמת הסליחה "אלה אזכרה"), ואחריהם בחיבורים רבים מספור עד לימינו. לכאורה נמצא הכינוי הזה כבר בפיוט מן הטיפוס הקדם-קלאסי, בקינה "אז בשביינו" (ראה הברמן, פיוטים, עמ' 57–59; שפיער, קינה), אלא שבכתבי היד של הפיוט שתי נוסחאות – לצד "דורש כתרי אותיות" (למשל בשלושה כתבי היד המועתקים ב"מאגרים" של מפעל המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית) מופיע הנוסח "דורש אותיות" (בקטע מן הגניזה [קיימברידג' T-S H 10, 105; הברמן, פיוטים, עמ' 58, הערה לשורה יב], בכ"י טיבינגן [ספריית המדינה, MS. Or. quart. 985; שפיער, שם, עמ' נ] ובתכלאל, נג ע"ב [אני מודה לד"ר אופיר מינץ-מנור שהפנה את תשומת לבי לנוסחאות אלה]); רשימות של העדויות לפיוט במדור "מקורות" ב"מאגרים" של מפעל המילון ההיסטורי ובקטלוג המפעל לחקר השירה והפיוט בגניזה. מעדויות כתבי היד כשלעצמן אין להכריע איהו הנוסח המקורי, אבל סביר יותר לשער מעבר מן "דורש אותיות", שאינו ידוע ממקור אחר, אל "דורש כתרי אותיות" המפורסם מאשר מעבר בכיוון ההפוך. לזה מצטרף שיקול נוסף: ייחוס דרשת כתרי אותיות לר' עקיבא קשור בהכרח בסיפור הבבלי, וקשה להניח השפעה של הבבלי על פייטן ארץ-ישראלי בתקופה כה קדומה. לעומת זאת הכינוי "דורש אותיות" אינו תלוי כלל בסיפור הבבלי אלא הוא תיאור טבעי של דרכו הידועה של ר' עקיבא במדרש. אין אפוא עדות ברורה לכינוי "דורש כתרי אותיות" – ולפיכך גם לא לפירוש המקובל – קודם למה העשירית.

הקיצורים הביבליוגרפיים

- אברמסון, גנזי מצרים = ש' אברמסון, "הלכות ספר תורה ('גנזי מצרים')", סיני צה (תשמ"ד), עמ' קצו-רח; קה (תש"ן), עמ' ריב-ריט
- אגדת בראשית = אגדת בראשית, מהדורת ש' בוכר, קרקוב תרס"ג
- אדלר, גנזי מצרים = א"נ אדלר, גנזי מצרים: הלכות ספר תורה, אוקספורד 1897
- אוצר הגאונים, סוכה = ב"מ לוין, אוצר הגאונים: תשובות גאוני בבל ופירושיהם על פי סדר התלמוד, ו, חלק ב: מסכת סוכה, ירושלים תרצ"ד
- אורלינסקי, הקספלה = H. M. Orlinsky, "The Columnar Order of the Hexapla", *Jewish Quarterly Review* 27 (1936), pp. 137-149
- אותיות דר' עקיבא = אותיות דר' עקיבא נוסח א, בתוך ש"א ורטהיימר, בתי מדרשות, ב, ירושלים תש"ם, עמ' שמג-שצה; א' קטרר, אותיות דרכי עקיבא (נוסח א-ב): מהותו של מדרש זה, מגמתו, רעיונותיו וקשריו עם זרמים שונים ביהדות ובנצרות, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ה, נספח ב
- אידל, קבלה ופרשנות = M. Idel, *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*, New Haven 2002
- אליצור, מגילת תענית = ש' אליצור, למה צמנו? - מגילת תענית בתרא ורשימות צומות הקרובות לה, ירושלים תשס"ז
- אפשטיין, מבוא = י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח
- אפשטיין, מחקרים = י"נ אפשטיין, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, א-ב, ירושלים תשמ"ד-תשמ"ח
- בית הבחירה = ר' מנחם בן שלמה המאירי, בית הבחירה על מסכת מגילה, מהדורת מ' הרשור, ירושלים תשכ"ח; הנ"ל, בית הבחירה על מסכת ראש השנה, מהדורת א' סופר, ירושלים תשכ"ט
- בכר, תנאים = ב"ז בכר, אגדות התנאים, א, חלק ב, תרגם א"ז רבינוביץ, יפו תרפ"א
- בלאו, כתבי הקודש = L. Blau, *Zur Einleitung in die heilige Schrift*, Budapest 1894
- בן-חיים, הקריאה בתורה = ז' בן-חיים, עברית וארמית נוסח שומרון, ג, ספר ראשון: הקריאה בתורה, ירושלים תשכ"א
- בן-חיים, לשון תורה = ז' בן-חיים, עברית וארמית נוסח שומרון, ה: לשון תורה, ירושלים תשל"ז
- בן-חיים, מסורת = ז' בן-חיים, "מסורת השומרונים וזיקתה למסורת הלשון של מגילות ים המלח וללשון חז"ל", לשוננו כב (תשי"ח), עמ' 223-245
- בן-חיים, תיבת מרקה = ז' בן-חיים, תיבת מרקה והיא אסופת מדרשים שומרונים, ירושלים תשמ"ח

- בר־אשר, פרקים = מ' בר־אשר, פרקים במסורת לשון חכמים של יהודי איטליה (עדה ולשון, ו), ירושלים תש"ם
- בר־אשר, קמע = מ' בר־אשר, "הפסוק 'שמע ישראל' בתעתיק ליוונית בקמע קדום", אקדם 36 (סיוון תשס"ח), עמ' 3, 6-7
- בריל, ביקורת = N. Brüll, "Levy, Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch" (Review), *Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur* 4 (1878), pp. 106-119
- בר־כוכבא, פורים = ב' בר־כוכבא, "חג הפורים בימי הבית השני ומגילת אסתר ב'אסיה'", סיני קכא (תשנ"ח), עמ' לז-פה
- גינזבורגר, תעתיק = M. Ginsburger, "La Transcription de l'ancien Testament en caractères grecs", *Revue des études juives* 87-88 (1929), pp. 40-42, 184-186
- גרינפלד, ארמית = J. C. Greenfield, "Aramaic in the Achaemenian Empire", *The Cambridge History of Iran*, 2, ed. A. J. Arberry, Cambridge 1985, pp. 698-723
- גרינץ, עברית = י"מ גרינץ, "עברית כלשון הספר והדיבור בימי בית שני האחרונים (לפי מקורות שביוונית)", *אשכולות ג (תשי"ט)*, עמ' 125-144
- דקדוקי סופרים = רנ"ר רבינוביץ, דקדוקי סופרים, מינכן תרכ"ח-תרנ"ז
- דרנבורג, תגין = J. Derenbourg, "Sepher Taghin: Liber Coronularum" (Review), *Journal asiatique* 32, series 6, vol. 9 (1867), pp. 242-251
- הבלין, דרכי לימוד = ש"ז הבלין, "להבנת יסודות דרכי הלימוד של חז"ל", מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל מוגשים לכבוד הרב פרופ' מנחם עמנואל רקמן בהגיעו לגבורות, בעריכת מ' בר, רמת-גן תשנ"ד, עמ' 73-89
- הברמן, אפרים מבונא = א"מ הברמן, "פיוטי ר' אפרים ב"ר יעקב מבונא", ידיעות המכון לחקר השירה והפיוט ז (תשי"ח), עמ' 215-296
- הברמן, פיוטים = א"מ הברמן, "פיוטים עתיקים", תרביץ יד (תש"ג), עמ' 53-69
- הגדות התלמוד = הגדות התלמוד, קושטא רע"א
- היפוליטוס, הכחשת הכפירות = Hippolytus, "The Refutation of All Heresies", *Ante-Nicene Fathers*, 5, ed. A. Roberts and J. Donaldson, Buffalo 1886, pp. 9-162
- הלוי, תעתיק = J. Halévy, "L'origine de la transcription du texte hébreu en caractères grecs dans les hexaples d'Origène", *Journal asiatique* 17 (1901), pp. 335-341
- וץ, תעתיקים = F. Wutz, *Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus*, Stuttgart 1933

- F. Wutz, "Die ursprüngliche Septuaginta", = ווץ, תרגום השבעים
Theologische Blätter 2 (1923), pp. 111–116
 וייס, תפיסת האותיות = צ' וייס, "תפיסת האותיות בחיבור השומרוני 'תיבת מרקה'
 ומקבילותיה בספרות חז"ל ובספר יצירה", מדעי היהדות מג (תשס"ה–תשס"ו),
 עמ' 89–129
- ולנר, הרוגי מלכות = א' ולנר, עשרת הרוגי מלכות בפיוט ובמדרש, ירושלים תשס"ה
 זוסמן, תורה שבעל פה = י' זוסמן, "תורה שבעל פה" פשוטה כמשמעה: כוחו של
 קוצו של יו"ד", מחקרי תלמוד, ג: קובץ מחקרים בתלמוד ובתחומים גובלים
 מוקדש לזכרו של פרופ' א' אורבך, בעריכת י' זוסמן וד' רוזנטל, ירושלים
 תשס"ה, עמ' 209–384
- זליגמן, מחקרים = י"א זליגמן, מחקרים בספרות המקרא, בעריכת א' הורביץ
 ואחרים, ירושלים תשנ"ב
- חידושי הריטב"א = ר' יום טוב בן אברהם אשבילי, חידושי הריטב"א, מסכת מגילה,
 מהדורת י"מ שטרן, ירושלים תשל"ו
- חידושי הרשב"א = ר' שלמה בן אדרת, חידושי הרשב"א, מסכת מגילה, מהדורת
 ח"ז דימיטרוסקי, ירושלים תשמ"א
- טור-סיני, הלשון = נ"ה טור-סיני, הלשון והספר, א: הלשון, ירושלים תשי"ד
- טיקסן, קודקסים עבריים = M. O. G. Tychsen, *Tentamen de variis codicum
 Hebraicorum Veteris Testamenti mss. Generibus*, Rostock 1772
- ירדני, שעטנז גץ = ע' ירדני, "שעטנז ג"ץ ופרשות פתוחות וסתומות בקטע חדש
 של ספר בראשית מן הגניזה", דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות,
 חטיבה ד, חלק א, ירושלים תש"ן, עמ' 173–180
- כהנא, מדרשי ההלכה = M. I. Kahana, "The Halakhic Midrashim", *The
 Literature of the Sages*, 2, ed. S. Safrai et al. (Compendia Rerum
 Iudaicarum ad Novum Testamentum, 3b), Assen 2006, pp. 3–105
- לואיס וגיבסון, לקציונר = A. S. Lewis and M. D. Gibson, *Palestinian Syriac
 Lectionary of the Gospels*, London 1899
- לוי, מילון = J. Levy, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, 1,
 Berlin–Viena 1924
- ליברמן, הירושלמי כפשוטו = ש' ליברמן, הירושלמי כפשוטו, ירושלים תרצ"ה
- ליברמן, יוונית = ש' ליברמן, יוונית ויוונית בארץ-ישראל: מחקרים באורחות-חיים
 בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשכ"ג
- ליברמן, מחקרים = ש' ליברמן, מחקרים בתורת ארץ ישראל, בעריכת ד' רוזנטל,
 ירושלים תשנ"א
- לעף, מצורים גרפיים = L. Löw, *Graphische Requisiten und Erzeugnisse bei
 den Juden*, 2, Leipzig 1871

- לקח טוב = ר' טוביה בר' אליעזר, מדרש לקח טוב: בראשית-שמות, מהדורת ש' בובר, וילנה תר"ם; ויקרא-דברים, מהדורת א"מ פאדווא, וילנה תרמ"ד
 מדרש אלה אזכרה = מדרש אלה אזכרה, בתוך א' ילינק, בית המדרש, חדר שני, ירושלים תרצ"ח, עמ' 64-72
- מוסקוביץ, ברייתות = ל' מוסקוביץ, "עוד על הברייתות החסרות בירושלמי", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 61 (1995)
 החלק העברי, עמ' 1-21
- נאה, אומנות הזיכרון = ש' נאה, "אומנות הזיכרון, מבנים של זיכרון ותבניות של טקסט בספרות חז"ל", מחקרי תלמוד, ג: קובץ מחקרים בתלמוד ובתחומים גובלים מוקדש לזכרו של פרופ' אפרים א' אורבך, בעריכת י' זוסמן וד' רוזנטל, ירושלים תשס"ה, עמ' 543-589
- נאה, איגרת = ש' נאה, "קריינא דאיגרתא: הערות לדיפלומטיקה התלמודית", שערי לשון: מחקרים בלשון העברית בארמית ובלשונות היהודים מוגשים למשה בראשר, ב, בעריכת א' ממן, ש' פסברג וי' ברויאר, ירושלים תשס"ח, עמ' 228-255
- נאה, כתב התורה א = ש' נאה, "על כתב התורה בדברי חז"ל (א): המסורת על החלפת הכתב בידי עזרא", לשוננו ע (תשס"ח), עמ' 125-143
- נאה, מסורת = ש' נאה, "אין אם למסורת, או: האם דרשו התנאים את כתיב התורה שלא כקריאתו המקובלת?", תרכיץ סא (תשנ"ב), עמ' 401-448
- נוה, אלפבית = י' נוה, ראשית תולדותיו של האלפבית, ירושלים תשמ"ט
- נילנדר, כתב אשורי = C. Nylander, "ΑΣΣΥΡΙΑ ΓΡΑΜΜΑΤΑ: Remarks on the 21st 'Letter of Themistokles'", *Opuscula Atheniensia* 8 (1968), pp. 119-136
- נימס ושטיינר, תעתיק דמוטי = C. F. Nims and R. C. Steiner, "A Paganized Version of Psalm 20:2-6 from the Aramaic Text in Demotic Script", *Journal of the American Oriental Society* 103 (1983), pp. 261-274
- סטורטוונט, מבטא היוונית = E. H. Sturtevant, *The Pronunciation of Greek and Latin*², Groningen 1968
- ספר המנהיג = ר' אברהם בר' נתן הירחי, ספר המנהיג, מהדורת י' רפאל, ירושלים תשל"ח
- ספר יצירה = ספר יצירה [כתאב אלמבאדי] עם פירוש רס"ג, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשל"ב
- ספר ניר = ר' מאיר מארים, ספר ניר, סדר מועד, וילנא תר"ן
- פרידמן, תוספתא עתיקתא = ש"י פרידמן, "תוספתא עתיקתא: ליחס מקבילות המשנה והתוספתא [א] - כל כתבי הקדש (שבת טז, א)", תרכיץ סב (תשנ"ג), עמ' 313-338

- J. Friedrich, "ΑΣΣΥΡΙΑ ΓΡΑΜΜΑΤΑ", *Aus Antike und Orient: Festschrift Wilhelm Schubart zum 75 Geburtstag*, ed. S. Morenz, Leipzig 1950, pp. 48–53
- J. Price and S. Naeh, "On the Margins of Culture: = תעתיקים The Practice of Transliteration in the Ancient World", *From Hellenism to Islam: Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*, ed. H. Cotton et al., Cambridge 2008, pp. 255–285
- פרנקל, דרכי המשנה = ז' פרנקל, דרכי המשנה, ורשה תרפ"ג
- פרנקל, סיפור האגדה = י' פרנקל, סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה: קובץ מחקרים, תל-אביב תשס"א
- צוקר, אותיות משונות = מ' צוקר, "האותיות המשונות, כגון הלפופות והעקומות", על ספרים ואנשים 12 (אייר תשנ"ז), עמ' 5–12
- קוהוט, ערוך השלם = ח"י קוהוט, ערוך השלם, א-ח, ניו-יורק תשט"ו
- קוטשר, הלשון = י' קוטשר, הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה ממגילות ים המלח, ירושלים תשי"ט
- קוטשר, מחקרים = י' קוטשר, מחקרים בעברית ובארמית, בעריכת ז' בן-חיים ואחרים, ירושלים תשל"ז
- קוק, ראש מילין = א"י הכהן קוק, ראש מילין: רשמי מחשבה למדרש האותיות, התגין, הנקודות והטעמים, לונדון תרע"ז
- קימרון, דיפתונגים = א' קימרון, "על דיפתונגים והגיי מעבר במגילות מדבר יהודה", מחקרים בלשון ב-ג (ספר היוכל לאבא בנרוד; תשמ"ז), עמ' 259–278
- S. Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, 2, Berlin 1899
- קרית ספר = ר' מנחם בן שלמה המאירי, קרית ספר, חלק א, מהדורת מ' הרשור, ירושלים תשט"ז
- B. Rapp, *Rabbinische Liebe: Untersuchungen zur Deutung der Liebe des Hohenliedes auf das Studium der Tora in Midrasch Shir haShirim Rabba*, Ph.D thesis, The Catholic Theological University of Utrecht, 2003
- רבין, שפות שמיות = ח' רבין, שפות שמיות, ירושלים תשנ"ג
- רבינוביץ, תורת א"י = ז"ו רבינוביץ, שערי תורת ארץ ישראל, ירושלים ת"ש
- רוזנטל, לשונות סופרים = א"ש רוזנטל, "לשונות סופרים", יובל שי: מאמרים לכבוד שמואל יוסף עגנון בהגיעו לשיבה ביום ט' באב תשי"ח, בעריכת ב' קורצווייל, רמת-גן תשי"ח, עמ' 293–324
- רוזנטל, מסורת הלכה = א"ש רוזנטל, "מסורת-הלכה וחידושי-הלכות במשנת חכמים", תרביץ סג (תשנ"ד), עמ' 321–374

- רוזן-צבי, ר' עקיבה = י' רוזן-צבי, "מי יגלה עפר מעיניך": משנת סוטה פרק ה ומדרשו של ר' עקיבה", תרכ"ץ עה (תשס"ו), עמ' 95–127
- ריב"ג, ספר השרשים = ר' יונה אבן ג'נאח, ספר השרשים, בתרגום יהודה בן תיבון, מהדורת ב"ז בכר, ברלין תרנ"ו
- ריג, הרוגי מלכות = G. Reeg, *Die Geschichte von den Zehn Märtyrern: Synoptische Edition mit Uebersetzung und Einleitung*, Tübingen 1985
- ריינולדס ווילסון, סופרים וחוקרים = L. D. Reynolds and N. G. Wilson, *Scribes and Scholars*², Oxford 1974
- רמב"ם, פירוש המשנה = ר' משה בן מימון, פירוש המשנה, סדר מועד, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשכ"ב
- רמב"ן, פירוש התורה = ר' משה בן נחמן, פירוש התורה, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשי"ט
- רצאבי, אותיות משונות = י' רצאבי, "האותיות המשונות בתורה: מסורת מהקדמונים על כתיבה מיוחדת לאותיות מסוימות בתורה", בתוך מ"מ כשר, חומש תורה שלמה, כט, ירושלים תשנ"ב, עמ' 75–234
- שדה יהושע = ר' יהושע בבנשתי, שדה יהושע, סדר מועד, קושטא תק"ט
- שו"ת הרדב"ז = ר' דוד בן זמרא, שו"ת הרדב"ז, ג, ורשה תרמ"ב
- שחאדה, קיצה = H. Shehadeh, "Qisṣah", *A Companion to Samaritan Studies*, ed. A. D. Crown et al., Tübingen 1993, p. 197
- שטיינר, כתב אשורי = R. Steiner, "Why the Aramaic Script Was Called 'Assyrian' in Hebrew, Greek and Demotic", *Orientalia* 62 (1993), pp. 80–82
- שמיט, כתב אשורי = R. Schmitt, "Assyria grammata und ähnliche: Was wussten die Griechen von Keilschrift und Keilinschrift?", *Zum Umgang mit fremden Sprachen in der griechisch-römischen Antike*, ed. C. Werner et al., Stuttgart 1992, pp. 21–35
- שפייער, קינה = ש' שפייער, "הקינה 'אז בשבינו'", סיני סג (תשנ"ח), עמ' נ-נה
- תוספתא כפשוטה = ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה: ביאור ארוך לתוספתא, סדר מועד (=כרכים ג-ה), ניר-יורק תשכ"ב
- תכלאל = ספר התכלאל: סדור תפלה קדמון כמנהג יהודי תימן עפ"י כת"י תכלאל כמ"ו יחיא יחיא אלבשירי ותכלאלים אחרים קדמונים, מהדורת י' חבארה, ירושלים תשכ"ד
- תשובות הרמב"ם = תשובות הרמב"ם, מהדורת י' בלאו, ב, ירושלים תש"ך