

כתב התורה

Author(s): נ. ה. טורטשינר

Source: *Lěšonénu: A Journal for the Study of the Hebrew Language and Cognate Subjects* / לשוננו: כתב-עת לחקר הלשון העברית והתחומים הסמוכים לה, אייר תש"ג, Vol. כ"ב, No. א' / (אייר תש"ג), pp. 11-44

Published by: Academy of the Hebrew Language

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/24370920>

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 *Lěšonénu: A Journal for the Study of the Hebrew Language and Cognate Subjects* / לשוננו: כתב-עת לחקר הלשון העברית והתחומים הסמוכים לה

כתב התורה

רבי אומר:

בתחילה בכתב זה ניתנה תורה לישראל.

א. הבעיה

גם המקורות התלמודיים שלנו וגם אבות הכנסיה, שלמדו את תורת היהודים מפי החכמים במאה הרביעית לאחר הספירה, מספרים לנו לכאורה בכמה מאמרים כי נשתנה כתב עמנו במשך תולדותיו וכי עזרא הסופר הוא אשר על ידו נהפך כתב קדום אחר לכתב האשורי, הנוהג בספרים שלנו. הכתב הקדום שמו היה לפי זה „דעץ, רעץ, רועץ, דחץ” או „רחץ”, והוא שנקרא deessenon בדברי אפיפאניוס. כתב דעץ זה הוא שנקרא אף כתב ליבונאה, והוא לפי המסורת הכפולה הזאת מאיי ומבבל „כתב עברי” ששימש בידי ישראל, והוא שנשמר בידי השומרונים. כך גם דעת הרמב”ם ואף דעת הגאונים הקדומים, כאותו גאון שתשובתו בעניין זה נתפרסמה ע”י ש. אספ” (תשובות הגאונים מכתבי יד שבגנוי קמברידג’ תש”ב, עמ’ 57), וז”ל: „תו רבי אומ’ בכתב זה ניתנה תורה לישר’ כיון שחטאו נהפך להם לדעץ מה לדעץ. אנו כך למדנ[ו]. לדעץ ויש ששונין לדחץ והוא הכתב שהוא עכשיו [בידי] הכותים ועדאין יוצאים כספים מטנבעות [בשקל] הקדש שעליהן כתב זה וזה הוא [צורתו]”. וכאן מביאה התשובה אף צורות של כתב שומרוני זה.

אמנם אף במסורת זו על שינוי הכתב בימי עזרא נראו ספיקות וחילוקי דעות. הרי ר’ שמעון בן אלעזר מוסר משום ר’ אלעזר בן פרטא שאמר משום ר’ אלעזר המודעי כי לא חל כל שינוי בכתב: בכתב זה, באשורית, ניתנה לפי דבריו התורה; ואף רבי יהודה הנשיא מחזיק באותה דעה שבתחילה בכתב זה ניתנה התורה, ורק כיון שחטאו נהפך להם לדעץ וכשזכו בימי עזרא החזירו להם את הכתב הקדום. אבל מאז נתגלו המטבעות היהודיות הראשונות, כתובות באותיות הקדומות ממש, באלף-בית הכנעני, שממנו יצא למעשה גם הענף השומרוני של א”ב זה, לא היה מי שהטיל ספק בכך שכאן נתאשרה הדעה ש„בכתב עברי”, בדעץ או ברעץ, ניתנה התורה, וכי לשינוי זה בין הא”ב הכנעני לאותיות המרובעות התכוונו חכמינו; לשינוי זה המתבטא היום בבהירות רבה, אחרי שנמצאו אף כתובות קדומות לרוב. בדרך זו הלכו ראשונים, כגון ר’ עזריה מן האדומים במאור עינים (אמרי בינה נ”ו), ואחרונים, יהודים ולא-יהודים, ואף אני במאמרי על הא”ב באנציקלופדיה אשכול. והואיל ולכאורה נתאמתה לאין ספק הדעה כי בדעץ ניתנה התורה, על כן פסקו כי טעות מוחלטת בידי רבי, המקדים לכאורה את הכתב האשורי עד לפני שימוש הכתב הקדום בידי ישראל, לפני

1. ר”ר בן-חיים מעיר אותי כי מ. גסטר פירסם (ב-JARS שנת 1913, ואח”כ Texts and

Studies כרך א’ עמ’ 617) צילום של אותו קטע ע”פ כ”י של בודליאנה, וחלק ממה שמחוק נאן נמצא בפירוש שם, לפי זה יש לתקן את ההשלמות בספרו של ש. אספ”.

כתובות גזר, השלוח, שומרון ולכיש, וראו בדבריו רק נסיון דחוק של פשרה "מפני שקשה היה לו לקבל כי התורה עתה כתובה לא בכתב שנכתבה בו מתחילה". ותמוהים עוד יותר נשארו דברי ר' אלעזר המודעי שכפר בעיקר השינוי כשאמר: כתב זה לא נשתנה כל עיקר.

וכמו כן קיבלו לפחות ביסודה גם דעה זו כי עזרא הוא מחולל השינוי הזה בכתב העברי, כתב התורה, שהרי לא ראו בהיסטוריה אדם אחר שהיה יכול לעשות כזאת. וכך משתדל למשל גם א. בן-יהודה לברר אך את המסיבות שגרמו לשינוי כזה דווקא בימים ההם. עד שהעז עזרא להנהיג כתב חדש, את הכתב האשורי החילוני במקום הכתב העברי, כתב האבות, שהתורה היתה כתובה בו עד כה.

ואכן השקפה זו, כאילו התכוונו התנאים לשינוי זה של הא"ב הכנעני הקדום לכתב האשורי, החדש, נתקלת בכמה וכמה קשיים שחלק מהם בולט לעיני כל: לא זו בלבד שהכתב הכנעני נקרא לפי זה בשמות שלא מצאו כל ביאור מתקבל: כתב דעץ, רעץ או כתב לבונאה—למה שמות מוזרים ותמוהים אלו לכתב הלאומי, כתב הירושא של האבות? הרי כתב זה הוא הכתב שעל גבי המטבעות היהודיות של מלחמת אספסיאנוס ושל מרד בר כוכבא, בן דורם של התנאים הראשונים. עצמם, שהם או תלמידיהם העידו על הכתב. איך אפשר שבאותו זמן, כשהיו מטבעות כאלה לרוב לעיני החכמים, איך אפשר שהובעו אז דעות משונות כאלה כי כתב כנעני-עברי זה לא שימש בישראל מעולם? אדרבה, נסיונו של בר-כוכבא לטבוע מטבעות בכתב זה העיד לעיני כל שראה אף בר-כוכבא, כמו החשמונאים בשעתם, דווקא באותיות אלו את הכתב הלאומי; ואיך יכלו תלמידי רבי עקיבא, חברו ותומכו של בר כוכבא, לראות בהם כתב זר? ואיך אפשר שעל כתב לאומי זה יעיד רבי יהודה הנשיא, שכיון שחטאו נהפך להם כתב אשורי לרועץ זה? מה חטא ומה עונש יש כאן?

ואין כאן אפילו שאלת יופי; כי הכתב הכנעני-עברי הקדום, כפי שהתגלה לפנינו ביחוד בתעודות לכיש, עולה ביפיו על הכתב המאוחר בכל צורותיו שנתגלו לנו עד היום בכתובות ובתעודות מאשור ומבבל, מסוריה, מארץ-ישראל וממצרים!

ואפילו השם "כתב עברי" אינו מתאים לכתב הכנעני הקדום. הרי למעשה לא היה הכתב הקדום, הא"ב ששימש בכתובות העבריות והכנעניות-פיניקיות הקדומות, כתב עברי דווקא. הכתב הזה היה משותף לעברית, לכנענית, לאדומית, למואבית, ואף לארמית של אשור ובבל יחד. ולא עוד, אלא שרוב שימוש של הכתב הזה היה דווקא בארמית ששימשה כלשון בין-לאומית מאז סוף האלף השני לפני הספירה בכל ארצות המזרח הקרוב, גם בבבל ואשור. וגם הכתב האשורי המאוחר שלנו, גם הוא תולדה ישרה, בן טבעי וחוקי של הכתב העברי-ארמי הזה, הוא אותו כתב בהתפתחותו ההיסטורית, ואיך נקרא דווקא זה עברי וזה אשורי? כל הכתב העברי-ארמי גם "כתב אשורי" הוא.

ואין אלה אלא מקצת הקשיים הנראים לעין. ואולם למעשה מראה הבדיקה שלא הובנו אף המלים והשמות הפשוטים שהשתמשו בהם התנאים במאמריהם, כגון כתב ולשון, עברית, אשורית וארמית ועוד, כמשמעותם בפי אומריהם, ומה גם שלא נמצאה דרך להבנת השמות המשונים כגון דעץ, רעץ, לבונאה; ושטעו

1. דברי א. בן-יהודה במבוא הגדול למלון, עמ' 103.

בויהוי השמות האלה זה בזה, ובביאור כל המאמרים, לעצמם וביחסם אלו אל אלו. כל הספרות הרחבה, שדנה בשאלות יסודיות אלו של לשון וכתב בישראל, ושאלות יסודיות ומכריעות אחרות הרבה קשורות בהן, היא זרועה ממש משפטים קדומים של מסורת מדומה, שמנעה כל אפשרות לרדת לעומקה של המסורת האמיתית.

ואמנם דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, סתומים במקום אחד ומפורשים במקום אחר. יש שבמקום אחד נזכר אך חלק ממאמר, ומחוץ למסגרתו, רק עד כמה שנחוץ לצורך השאלה הנדונה כאן, אבל חלק אחר המשלים אותו בעניינו המקורי נשמר במקום אחר. והנה הספרות שהתרכז בה לימוד התלמוד במשך תקופה ארוכה, יצאה בעיקר ממקור אחד, מן הנאמר בתלמוד הבבלי – ומפרשיו הם שקבעו את השקפתנו המסורתית בכלל, שממנה קשה היה להשתחרר. ובמקומם בתלמוד הבבלי מוקפים דברי התנאים הראשונים במימרות האמוראים המאחרים המטים את העניין לכיוון ידוע, שלא תמיד הוא ככיוון הראשונים שמפיהם קיבלו את הדברים. על כן עלינו לצרף את דברי התנאים ממקורותיהם המפוזרים, ולצרוף אותם אלו באלו, ובדיקה זו תראה שאין כל אמת מסורתית והיסטורית במשפט מקובל זה שכאילו התכוונו התנאים במימרותיהם המחולקות על שינוי הכתב לשינוי היסטורי זה, שבמקום הצורות הקדומות של האלף-בית שבכתובות ספרי התורה שלנו נכתבים בצורות אחרות – אשר אמנם גם הן אינן אלא אותו אלף-בית בהתפתחותו ההיסטורית. דברי התנאים דנים בעניינים שונים מאלה תכלית שינוי, בעניינים היסטוריים חשובים ולא בצורות האותיות ותולדותיהן.

ב. המקורות

הידיעות התלמודיות על שינוי הכתב – הנזכרות בחלקן גם במקומות בודדים בספרות התלמודית – מרוכזות ביחוד בשלושה מקומות שאינם בעיקר אלא נוסח שונה של מקור אחד: בתוספתא סנהדרין ד, ז, בירושלמי מגילה א, ח (עא ע"ב וכו'), ובבבלי סנהדרין כא ע"ב וכו', אשר בשלשתם חוזרות וניתנות אף שש מימרות עיקריות של תנאים. אמנם בבבלי ובירושלמי מוקפות ברייתות אלו גם בדבריהם של האמוראים. כך באה אף בראש הדברים, לפני הברייתות האלה, גם בירושלמי וגם בבבלי כפתיחה דעה מסכמת מפי אחד אמוראים, בירושלמי ר' יונתן דבית גוברין, בן הדור השני לאמוראי א"י, בבבלי מר זוטרא, בן הדור הרביעי או מר עוקבא בן הדור השני לאמוראי בבבלי או, לפי נוסח אחר, של רב חסדא (ר' לקמן); אבל מימרות שונות אלו מקור משותף להן בברייתות הקדומות המשתקפות בהן. וכך באות אף שתי מימרות אחרות שבברייתות בירושלמי אך כמאמר מפי אמורא. כמו כן נוספו על החומר המשותף של הברייתות בשני התלמודים הערות אחרות מפי אמוראים שונים, ובתלמוד הירושלמי מובאים בהמשך לאותה סוגיה אחר כך עוד כמה מאמרים הנוגעים לשאלות קרובות. הירושלמי במגילה הוא אפוא מצד מספר המימרות המרוכזות בו המקור המלא ביותר לשאלת "שינוי הכתב", ועל כן נבחר בדיון בסדר המימרות שבו. אם נחלק את החומר המובא בירושלמי לצורך ההשוואה לפסקאות פסקאות ונסמן פסקאות אלו כסדרן במספרים 1, 2, 3 וכו', כי אף באות שש הברייתות, המשותפות לשלושת המקורות העיקריים, בתוספתא שלנו בסדר 4, 7, 2, 6, 8, 3 ובבבלי

בשינוי קל מאוד, בסדר 4, 7, 2, 6, 3, 8. גדולה אפוא במיוחד הקרבה בין תוספתא ובבלי, וקרבה זו משתקפת אף במידה מרובה בנוסח המימרות וכן בעובדה שבשני המקורות מובאות הברייתות באותה מסכת סנהדרין, עד שיש לראות בשניהם רק נוסחה מזרחית, בבליית, אחת של התוספתא הקדומה, לעומת הנוסחה המערבית שבתלמוד א"י. על פי ההשוואה עלינו לקבוע כפי יכולתנו את הנוסח המקורי ואת כוונתו, וגם קביעת סדרן של המימרות היא חשובה להבנתן.

שש הברייתות, המשותפות לכל המקורות האלה, מובאות אף בילקוט עזרא תתרט"ט לפס' הוא עזרא עלה מבבל, כפי סדר הבבלי, וכמעט בכל כנוסחן בספרינו. על השינויים הקלים שבו הוער במקומם.

1.

בראש הדיון על שאלת הכתב והלשון באים בירושלמי כפסקה 1 דברי ר' יונתן דבית גוברין. במקום זה במגילה קודם להם דיון המנסה לזהות אחדות מן האומות הנזכרות בלוח שבעים העמים מדור הפלגה שבתורה. דברי ר' יונתן שבפסקה 1—ואף הפסקאות 2—3 עמם — מובאים בירושלמי עוד פעם בסוטה ז, ב, שם אחרי דברי ר' שמואל בר נחמן בשם ר' יוחנן „שלא יהא לשון סורסי קל בעיניך" וכו' (ר' על כך להלן). אבל בלי כל שינוי לעומת הנוסח שבמגילה¹, ואמנם מדבר במימרה זו אמורא ולא תנא. אבל הלשון העברית של המאמר, ואף העניין מורים שאינו אלא סיכום המסורת התנאית שהגיעה לידי אומרו, ואלה דבריו:

ארבעה לשונות נאים הם שישתמש בהם העולם ואלו הן:
לעז לומר רומי לקרב סורסי לאילי עברי לדיבור
ויש אומרים אף אשורי לכתב
אשורי יש לו כתב ואין לו לשון
עברי יש לו לשון ואין לו כתב
בחרו להם כתב אשורי ולשון עברי.

ובשינויים ידועים מובאת הפסקה במדרש אסתר רבה סוף פרשה ד (ויאמר המלך לחכמים): לפי נוסח הדפוסים:²

אמר ר' נתן דבית גוברין ארבע לשונות נאין הן שישתמש בהן העולם
לעז לומר פרסי לאליה עברי לדיבור רומי (נ"א רומים) לקרב
ויש אומרים אף אשורי לכתב
עברית יש לה דיבור ואין לה כתב
אשורית יש לה כתב ואין לה דיבור
בחרו להם כתב אשורית ולשון עברית³

כבר כאן, בפסקה הראשונה, מתעוררות רוב השאלות אשר אך עם פתרון אפשר להגיע להבנת דברי המקורות. ר' יונתן מונה ארבע לשונות: לעז (יוונית), רומית, סורסית או פרסית (ר' להלן) ו„עברית", ומוסיף ב„יש אומרים" אף לשון חמישית, האשורית — אם כן אשורית לשון היא, ולא כתב אותיות

1. אין שינויים של עניין בספרים. בשרידי הגניזה אין הפסקה הזאת.

2. השינויים לעומת הירושלמי מודגשים על ידי.

3. להמשך המאמר במדרש ר' לקמן.

בלבד. ואולם הוא ממשיך ואומר „אשורי יש לו כתב ואין לו לשון” — אם כן האשורית, אע”פ שהיא לשון, אין לה לשון אלא כתב אותיות בלבד? אותיות בלי תוכן? ואיך מנה אותה בין הלשונות, ואף בין הלשונות הנאים שישתמש בהם העולם? והעברי אין לו כתב? כלום לא ידע ר’ יונתן שיש כתב עברי, כתב אותיות שאף בימיו בוודאי מצוי היה על מטבעות בר כוכבא ולפחות בידי השומרונים?

אמנם נדחקים ומבארים: אשורי אין לו לשון נאה, עברית(ת) אין לו כתב נאה; אבל אין זה אלא סירוס המלים המפורשות — ולמעשה הכתב הכנעני-ארמי-עברי, כפי שהוא ידוע לנו היום, נאה ונאה הוא יותר מן האשורי. ואולם כל הקשיים האלה, וגם נוסח המדרש „יש לה דיבגר, אין לה דיבור”, היו צריכים להביא מזמן ובהכרח לידי ההכרה הפשוטה שלא על כתב של אותיות מדובר אף בדברי האמורא הזה. ר’ יונתן מדבר על ההבדל בין לשון לדיבור ובין לשון לכתב, לשון המשמשת בספר הכתוב, בכל דבריו — וכן בכל דברי התנאים והאמוראים הבאים במקורות התלמודיים הדנים בשאלת „שינוי הכתב” — אין „כתב” כתב של אותיות, אלף-בית, אלא „כתב” הוא ספר, וביתר דיוק הכתב הקדוש, כתב ספר משה, טופס ספר התורה — ובזאת בלבד נהרס כל הבניין של מסורת מדומה ומחקר מוטעה שנבנה מסביב לשאלה יסודית זו.

הרי כתב פירושו אף במקרא, בעברית ובארמית, ברוב המקומות: הכתוב, התעודה הכתובה, הספר הכתוב, ולא כתב האותיות בלבד: „ובכתב בית ישראל לא יכתבו, פתשגן הכתב להנתן דת, ואת פתשגן כתב הדת, וכתב הנשחון כתוב ארמית, אלה בקשו כתב המתיחשים, ככתב ספר משה, ולא כהלין כתבא למקרא ופשרא להודעה למלכא, וכתבא דנא רשים, ודנא כתבא די רשים”, וכדו; וכן בא „כתב” בלשון התנאים בכמה מקומות במשמעות הספר הכתוב, ספר התורה — בעוד שאולי אין „כתב” בדבריהם בשום מקום במשמעות כתב של אותיות ממש, אף כל הביטויים, כגון „תורה שבכתב, שתי תורות ניתנו להם לישראל אחת בכתב ואחת בעל פה, קורין אותו ככתבו, דברים ככתבם”, כוונתם: תורה שבספר הכתוב, קורין אותו ככתבו, כבספר, דברים כפי שהם כתובים ורשומים בספר, אך בשום מקום לא: כצורות האותיות, ככתב האלף-בית שבהם; ובמקום שדרשו את המלה „וּכְתַבְתֶּם” על צורות האותיות ממש, ורצו לבטא עניין זה בשם עצם ולא בצורת פועל, השתמשו בצורה „כתיבה” ולא „כתב” שמשמעו הכתוב, ספר ולא כתיבת אותיות: וכתבתם שתהא הכתיבה תמה (שבת קג ע”ב; מנחות לד ע”א); שהרי צורת הדרוש המקורית שבספרי דברים לו: „וּכְתַבְתֶּם כֶּתֶב שֵׁלֶם” כוונתה בציווי, כלשון הכתוב „וּכְתַבְתֶּם”: „וּכְתַבְתֶּם” ולא לשם עצם כְּתֵב שאין מקום לו בפסוק!

אין אולי בכלל „כְּתֵב” במשמע כתב של אותיות בלשון התנאים. לעומת זאת מקוים שימוש המלה כתב במשמעות כְּתֵב (קדש) אף על ידי המלים הלועזיות „כתבא קדישא” (אף בסורית), scriptura sacra (ומכאן heilige Schrift וכדו’), שאינה מתבארת משימוש לטיני, אלא כתרגום המלה העברית „כתב (קדוש)”. כך נוהג השם „כתבי קודש” בריבוי בלשוננו, וכך מעיד מוחמד בקוראן על כך שהיהודים קראו לעצמם בשם אהל-אל-כתאב (أهل الكتاب), עם הכתב, במובן עם הספר, ספר התורה.

ואם במקורות מימי התנאים מדובר על הכתב ותולדותיו ולראייה מובאים אותם הפסוקים הנזכרים כגון „וכתב הנשתון כתוב ארמית ומתרגם ארמית, ולא כהלין כתבא למקרא ופשרה להודעה למלכא” — ברור הדבר שגם כאן מדובר על ספר תורה כתוב ולא על כתב של אותיות.

והרי כך אומר הרמב”ם בפירוש הכתב והמכתב באבות ה. ו: וכתב הוא התורה הכתובה לפניו ית’ וכו’ והמכתב הוא הכתיבה שעל הלוחות!

ובמובן זה אומר אף ר’ יונתן: אשורי (נאה) לכתב = אשורי נאה כלשון הספר, ספר התורה; אשורית יש לה כתב ואין לה דיבור (נ”א לשון) = אשורית היא לשון הספר, אך איננה חיה בדיבור; עברי יש לה דיבור (נ”א לשון) ואין לה כתב = עברית היא לשון לדיבור פה, אבל את ספר התורה אין כותבים בלשון זו; בחרו להם כתב אשורי ולשון עברי = בחרו להם ישראל ספר תורה כתוב בלשון אשורית, ולשון עברית כלשון לדיבור.

רק כך מובנים הדברים כפשוטם; ורק בפירוש זה של המלה „כתב” יש לבקש את הדרך להבנת הברייתות (לפרטים ר’ להלן). אם אומר ר’ יוסי (פסקה 4): „ראוי היה עזרא שתינתן תורה על ידו ואע”פ שלא ניתנה תורה על ידו ניתן על ידו כתב ולשון”, או כנ”א: „נשתנה על ידו הכתב” — איזו תמורה זאת לנתינת התורה ממש שנשתנו או ניתנו צורות האותיות על ידו? לא, כתב אחר, טופס אחר של התורה ניתן על ידו, או אם נאמר בברייתא אחרת (פסקה 7) בנוסח אחד „כתב העשוי להשתנות” ובנוסח אחר „תורה עתידה להשתנות”, הרי ברורים הדברים כי „כתב” זה הוא כתב התורה, ספר התורה, ואם אומר רבי על „כתב זה” שנהפך להם, וכי „כיון שזכו החזירו להם”, איך מחזירים אותיות, ואיך אפשר להניח שאבדו להם האותיות בלבד בלי הספר, עד שהיה צורך להחזיר להם? ור’ עוד להלן.

לא! אין „כתב” בכל אלה אלא ספר התורה, טופס זה או זה של התורה, הוא שניתן, וחזר וניתן להם, כשלא היה עוד בידיהם.

וכשם שאין קֶתֶב בדברי ר’ יונתן כתב של אותיות אלא ספר, אין כאן אשורית סוג של כתב; אלא אשורית בדבריו היא לשון, הלשון שספר התורה האשורי כתוב בה, לשון הקודש, הנקראת היום אצלנו עברית. הרי עובדה זו מוכחת הוכחה גמורה, אפילו לא היה לה סמך אלא בדברי רבי יונתן דבית גוברין בלבד: אשורית נמנית כאן בפירוש כלשון בין הלשונות, ביחד עם יוונית ורומית, וכו’, בין הלשונות הנאים לשימוש: לזמר, לקרב, כלו’ לפיקוד בקרב (כך הפירוש הטבעי), לקינה (אלייא¹) ולדיבור ממש.

אבל לא בדברי ר’ יונתן בלבד באה המלה „אשורית” כשם ללשון, ללשון הקודש שלנו, לשון הכתב האשורי, לשון התורה הכתובה בספר (בכתב) אשורי. באותה הוראה בא אשורית אף בכמה מקומות אחרים במשנה ובתלמוד. הרי כך נאמר אף באותה משנה מגילה א. ח שהירושלמי צירף לה את כל הדיון על ה„כתב”: „אין בין ספרים לתפילין ומוזות אלא שהספרים נכתבין בכל לשון (לא: בכל א”ב!) ותפילין ומוזות אינן נכתבות אלא אשורית” — הווי: אשורית לשון היא! ושם ב, א: „הקורא את המגילה למפרע לא יצא. קראה על פה, קראה תרגום, בכל לשון לא יצא. אבל קוראין אותה ללועזות בלעז, והלועז ששמע אשורית יצא” — מכאן שאין אשורית דבר שבכתיבה גרידא, אלא

1. השווה יחזקאל ב, י: וכתוב אליה קינים והגה והי.

לשון נשמעת, לשון הכתב הקדוש, לשון הקודש שבמקרא. ואם מדובר למשל על כך שאף על פי שהתירו שתיכתב התורה יוונית, לא התירו לכתוב אותה „עברית“ אלא „אשורית“ בלבד. כלום כל כך הקפידו על צורת האותיות – והתירו היוונית גם בכתב האותיות וגם בלשון? לא. אין כאן עניין לשינוי בצורת האותיות, אלא לשינוי ענייני במלים ובמשפטים שכל דקדוקי התורה תלויים בהם. ור' עוד להלן.

אשורית שבדברי ר' יונתן לשון היא, לשון התורה, לשון הקודש. אבל מכאן ש„עברית“ שבדבריו, ובדברי התנאים והאמוראים המעמידים אותה בניגוד לאשורית, לא הלשון העברית שלנו היא, לא „לשון הקודש“, שנקראה בפיהם בשם אחרון זה או בשם: אשורי.

ובאמת אין במקרא ואין אף במקורות מתקופת המשנה השם „לשון עברית“ או „שפה עברית“ ללשוננו הקדושה. במקרא לשון זו נקראת: יהודית. ובמקורות היוונים מימי המשנה ומלפני כן, באיונגליון, אצל יוסף בן מתתיהו, אצל ידידיה האלכסנדרוני, ἐβραϊστί, עברית, היא הדיאלקט הארמי העממי המדובר בא"י. והיא היא „עברית“ שבמשנה ובדברי ר' יונתן דבית גוברין.

שאי אפשר להבין כאן ובמשנה „עברית“ בהוראת „לשון הקודש“, זאת ראו אף מפרשי התלמוד, המבארים: לשון בני עבר הנהר, וכדומה. כך למשל אף בבבליא המובאת בבבלי מגילה יח ע"א:

„קראה (את המגילה) גיפסית עברית עילמית מדית יוונית לא יצא... גיפסית לגיפטים עברית לעברים (=לדוברי עברית) עילמית לעילמים יוונית ליוונים יצא“, ופירוש רש"י שם: „עברית לשון עבר הנהר“.

וצדק רש"י במלים אלו; אלא שעצם הביטוי „עבר הנהר“ טעון פירוש. עברית זו היא לשון מדינת „עבר הנהר“ במובן „עבר נהרא“ שבמקרא. ebrî nâri בתעודות מאשור ובבל, עבר לנהר פרת, המדינה הכוללת א"י וסוריה. עברית זו היא הלשון המדוברת בארץ ישראל, בימי התנאים והאמוראים אותה ארמית המדוברת בארץ אשר על שליטתה בדיבור מעידות אלף עדויות. הרי הכתובות אף מראשית תקופת התנאים ואילך, שנמצאו עד כה בא"י, כמעט כולן כתובות או בארמית זו או בלעז היווני, ורק כתובות ספורות בעברית שלנו נתגלו ביניהן עד כה. ועד כמה שניסו והצליחו אולי ראשוני התנאים לקיים את המסורת של דיבור בלשון הקודש, לשון הדיבור השולטת שדיברו בה יהודים ולא יהודים בא"י בימי ר' יונתן דבית גוברין ובסביבתו, היתה הלשון הנקראת אצלם „עברית“, היא הארמית המדוברת בפי העברים, בני עבר הנהר, ארץ ישראל וסוריה.

ארמית „עברית“ זו היתה שונה מן הארמית הקדומה שבמקרא; וזאת נקראה סורסי, כעדות מאמרו של ר' יוחנן: „אל יהא לשון סורסי קל בעיניך

1. אין כמובן כל ערך להשערות המבקשות ב„עברית“ שם עם רחוק מא"י, כגון אַפְרִים שבאספמיה, שהוצעו אף הן.

2. ר' על כך ביהוד את דברי בן-יהודה במבוא המלון על השאלה „עד אימתי דיברו עברית“. ואולם אף בבית שערם, במקומו של רבי יהודה הנשיא, מעטות מאוד הכתובות העבריות לעומת היווניות המרובות.

שהרי בתורה בנביאים ובכתובים הוא אמורי, ולשימוש הלשון הזאת (כנראה בכתב), ולא לארמית המדוברת, העברית, אף של הכתובות המרובות, מתנגד רבי במאמרו הידוע: „בארץ ישראל לשון סורסי למה או לשון הקודש או לשון יווני“ ואולי כוונתו במיוחד לתרגום הארמי של התורה, שנראה לו כמיותר על יד המקור והתרגום היווני.

ור' יונתן בימיו לא זו בלבד שהוא מאשר את העובדה כי לשון הדיבור היא העברית (ארמית) העממית הזאת, אלא הוא רואה מצב זה שישראל יודעים להשתמש בשפה זו לדיבור — על יד לשון הכתב, לשון הספר, הקדושה — כנאה, כשם ששימוש יתר הלשונות הוא נאה: יוונית לזמר, רומית לקרב, סורסית (לא פרסית שלא נהגה בא"י) לקינה. ואין לתמוה על כי קראו לשני דיאלקטים של הלשון הארמית בשמות אחרים ולא „ארמית“; כי שם זה משמש בלשונם בהוראה אחרת; ר' להלן.

ואגב נתבררה העובדה החשובה כי אף בלשון החכמים „עברי, עברית“ מונח גיאוגרפי הוא ולא מונח לאומי-אתני או לשוני: בן עבר הנהר, בן ארץ ישראל וסוריה. ולפי זאת אין לנו כל רשות לבאר מונח זה אף במקרא, אשר גם שם פירוש זה מתאים בכל מקום, באופן אחר. אף במקרא השם עברי מונח גיאוגרפי הוא, אע"פ שלפי התנאים ההיסטוריים מצד העניין „עברי“ במובן הגיאוגרפי בכמה מקומות הוא אף „עברי“ במובן אתני-לאומי. השם עברי אינו מתכוון אלא ליחס הגיאוגרפי בלבד: העברים שבמקרא הם בני עבר הנהר; ארץ העברים שבמקרא היא ארץ עבר, הנהר, עבר לנהר פרת, מנקודת ראות של המלכויות הגדולות באשור ובבל. ולפי זה אין כל קשר למושג גיאוגרפי זה אל הח'בירי, ח'פירי שבתעודות האכדיות, שהם כפי שהתברר היום סוג חברתי ולא אתני או גיאוגרפי. ח'בירי אלו מופיעים מאות שנים לפני השם עבר הנהר, וחם אף במכתבי עמרנא מא"י אך סוג אחד של אנשים — בעוד שכל בני ארץ ישראל עברים הם כפי הוראת השם הזה במקרא ובלשון התנאים.¹

גם „עברי“ וגם „אשורי“ מונחים גיאוגראפיים הם בעיקרם, ורק כלשון הספר והכתב האשורי ממש קיבלה לשון הספר האשורי אף היא את השם: אשורי. ואין הכתב האשורי (ר' להלן לפסקאות 2-3) אלא הספר, טופס התורה שעלה מאשור. וזאת היא המסורת התנאית העיקרית אשר מסביב לה בונה ר' יונתן את מימרתו: הכתב, ספר התורה שבידי ישראל היום, הוא הכתב האשורי, טופס התורה שעלה מאשור, ולשונו היא לשון הקודש. ואם על ידה משתמשים ישראל בלשון אחרת או בלשונות אחרות, יש לדעתו גם בזה הגיון המצדיק את העובדות: לשונות אלו הם הנאים לשימוש זה.

עד כאן ברור לכאורה עיקר התוכן של דברי רבי יונתן דבית גוברין, ועוד נשוב אליהם בהמשך. ורק פרט אחד בהם נראה כטעון תוספת ביאור כאן, והוא זה: מה שנאמר בדברי רבי יונתן על יתר הלשונות, לעז רומי וסורסי, אינו אלא הכנה לדברים על לשונות ישראל, עברית ואשורית. ולכן תמוה הדבר ששכחה של הלשון הקדושה, לשון ה„כתב“, ניתן בצורה: ויש אומרים, כאילו אפשר לחלוק על כך שאף לשון זו נאה היא שישתמש בה העולם. ואמנם „מאמרים

1. נימוקים אחרים נגד זיהוי זה ר' באחרונה במאמרו של קרָאָלינג על שאלה זו בעתון

AJSL, יולי 1941.

שבמספר, כגון המאמר שלפנינו, בצורת „ארבעה דברים נאים הם ויש אומרים אף” נמצאים גם במקומות אחרים בספרותנו; והרי צורה זו אינה אלא המשך של הפתגם המספרי, הנמצא כמה פעמים במקרא (שלושה... וארבעה, שש הנה... ושבע), בדברי בן סירא, ואף ב„מילי אחיקר” בתעודות יהודי מצרים, והרבה לפני כן בכתבי אוגרית. כך מובאים למשל אף בבבלי, סוף הוריות (יג ע”ב) כמה מאמרים כאלה: „חמשה דברים משכחים את הלימוד וכו’ ויש אומרים אף המניח כליו מראשותיו, חמשה דברים משיבים את הלימוד וכו’ ויש אומרים אף הטובל אצבעו במלח ואוכל, עשרה דברים קשים ללימוד וכו’ ויש אומרים אף הקורא כתב שעל גבי הקבר”, או בפסחים קיג ע”ב: „שלשה שונאין זה את זה אלו הן הכלבים והתנגולין והחברין וי”א אף הזונות וי”א אף תלמידי חכמים שבבבל” וכו’. אבל בעניינים אלו יש באמת מקום לחילוקי דעות, אם למשל דבר זה משכח את הלימוד או לא, ואולם בשבחה של לשון התורה הקדושה, באשורית זו המאושרת בכתבה, כלום יש ספק שאשורית זו נאה לכתב? ועל כן נדמה שאין כאן אלא קיצור שבכתיב, ושואין כאן הכוונה „ויש אומרים”, אלא „ויש (ראל) אומרים”. יוצא אפוא שלא את כל הפתגם חידש רבי יונתן; הכל יודעים, כל בני ארץ ישראל, דוברי „עברית” ושומעי הלשונות הנזכרות, כי ד’ לשונות נאין הן וכו’ לעז, יוונית, לזמר, רומי כלשון צבאית, מלחמתית, לקרב; סורסי לקינה (אליה), ועברית לדיבור, אך ישראל מוסיפים ואומרים, כך אומר רבי יונתן: אף אשורית לכתב, לספר הקדוש.

ואולם במדרש אסתר רבה, ששמר לנו במלת „דיבור” במקום „לשון” בשני מקומות גירסה יותר נכונה ויותר מקורית לעומת הירושלמי, אין דברי ר’ (יו)נתן מסתיימים בזה, שם יש המשך לדברים, והמשך זה מוסיף על ידיעתנו, וזה לשונו (כנוסח הדפוסים המאוחרים):¹

„בורגני אחד אמר ביררו להון לשון רומי בלשון (נ”א כלשון) יווני. ר’ יהודה בר’ סימון אמר גנאי הוא לה שחותמת שאינה שלה, ור’ חנון בר אדא אמר אעפ”כ (דניאל ז, יט) וטפריה די נחש, אינה חותמת אלא בלשונה”. מתנות כהונה בפירושו כבר מזכיר את מאמר הירושלמי, המובא גם הוא באותה סוגיה במגילה, אבל מרוחק מדברי ר’ יונתן, והדומה מאוד לראשית הדברים כאן:

בורגני אחד בידא להם ארמית מתוך יונית.
ומ”כ מעיר: „ושוב גרסי’ בורגני אח’ אמר בררו להן לשון רומי מלשון יוני ופירושו מתוך לשון יוני וה”ג בירושלמי” — וכפי שיתברר אף „תוקן” נוסח המדרש ע”פ הירושלמי.

אך למעשה אין כל מובן למשפט זה, לא כגרסת הדפוסים בירושלמי ולא כנוסח הספרים במדרש, כי מי הבורגני הזה המביע כאן את דעתו, ומי הם אשר

1. לברור הנוסח המקורי ר’ מיד, את הנוסח המובא במלוננו של לוי, ערך ברר: „בורגני

אחד, אמרו, ברר להון לשון רומי בלשון (צ”ל מלשון) יוניי שהוא מתרגמו:

Ein Hütteneinlieger soll ihnen... die römische... Sprache aus d. griechischen ausgesondert haben. כנראה אין זה אלא נסיון לקרב את המדרש עוד יותר לנוסח הירושלמי.

ביררו (או בידא) ¹ להם לשון אחת מתוך חברתה, ומה עניין לדברים אלו בין בירושלמי אחר דברי רשב"ג „אף בספרים לא התירו שיכתבו אלא יונית וכו'“ ובין במדרש אחר „בחרו להם כתב אשורי ודיבור עברי“?

ואולם אפשר להוכיח (א) שגם בירושלמי במקומי לא הובא משפט בודד זה אלא מתוך הפרשה שהיתה כתובה במקום שממנו שאב הירושלמי, במלואה, כמו במדרש, (ב) שאין כאן אלא, כמו במדרש, המשך לדברי ר' יונתן דבית גוברין.

כי במקום הנוסח „המתוקן“ שבמדרשים „בורגני אחד אמר ביררו להון“ וכו' כתוב בדפוסים קדומים של המדרש ²:

„דבר אחר אמר לשון רומי כלשון יוני“ וכו', וזה בלי ספק נוסחו הנכון של מאמר זה, שממנו נולדו יתר הנוסחאות בדרך זו:

במקור שממנו נלקחו הדברים, בא משפט אחרון זה של ר' יונתן אחרי דבריו הקודמים ולפני דברי ר' יהודה בר' סימון, בקירוב בצורה כזאת:

... בידא להן כתב אשורי וכו'.

דבר אחר אמר לשון רומי כלשון יוני ר' יהודה בר' סימון אמר גני הוא לה שחותמת שאינה שלה וכו'.

והואיל ושורות הכתב לא היו מיושרות כל צרכן, חדר „בידא להן“ מן השורה הקודמת לבין „אמר“ ובין „לשון“, וחדר „גני“ מן השורה האחרונה לבין „דבר“ ובין „אחר אמר“: „דבר גני אחר“ עד שקראו: „דְּבַרְגִּי (=שבורגני) אחד אמר בידא להן לשון רומי כלשון (בלשון, מלשון) יוני“!

ולפי נוסח זה תיקנו אף את גרסת המדרש, הנכונה בדפוסים הראשונים: „(עוד) דבר אחר אמר (ר' יונתן דבית גוברין): „לשון רומי (הוא) כלשון יוני“, שתי הלשונות דומות זו לזו, וכאן הובאה גם במקור הקדום הערת ר' יהודה בר' סימון: אם הרומית היא כלשון יוונית, אם כן אין לרומי לשון משלה, וזאת „גנאי היא לה שחותמת (בלשון) שאינה שלה“, ועל כך עונה ר' חנן בן אדא: „אעפ"כ אינה חותמת אלא בלשונה“, שהרי כך נאמר על החיה הרביעית, המלכות הרביעית, בדניאל ז, יט, שיש לה צפורן משלה שהיא חותמת בה, ואין הלשון הרומית כיוונית ממש.

העובדה שלתוך המשפט שבירושלמי חדרו שתי מלים (ביררו להן) מתוך סיום מאמרו של ר' יונתן, מראה כאמור שכאן, כמו במדרש, המשך לדבריו על כל הלשונות, ואף על עברית ואשורית שישאל משתמשים בהן, שימוש זה של הכתב האשורי, הספר האשורי בלשון הקודש, ושל הלשון „העברית“ הארמית העממית, כלשון הדיבור, מתבאר כאן לפי נוסח הספרים והמדרש, שתיקנוהו לפיהם, מתוך בחירה או ברירה — ואמנם בחירה זו סתומה היא כאן ודרכים שונים לפנינו להבנתה, ואולם במקרה — על ידי חדירת כמה מלים מתוך דברי ר' יונתן וחבריו לתוך מאמר אחר — נשמר לנו לא רק הכתיב הקדום, החסר, של המלה גנ (א) (הוא לה), אלא גם נוסח אחר, קדום אף הוא, של המלים „בחרו“ או (בררו)

1. ר' לקמן.

2. ויניציה ש"ה: הדפוס הראשון קושטנדינא רע"ב, כרך המגילות, אינו לפני.

3. או ביררו, ר' לקמן.

להם (כתב אשורי) בצורה: בידא להם (או להון). ובהמשך הדברים יתברר שלא על בחירה או ברירה דובר ראשונה אף במימרה זו.

3-2

הפסקאות 2-3, בצורתן שבירושלמי, נראות כפסקה קצרה אחת:

ולמה נקרא שמו אשורי שהוא מאושר בכתבו

אמר ר' לוי על שם שעלה בידם מאשור.

ור' לוי זה, הנותן כאן את התשובה השניה לשאלה שבראש הפסקה, אמורא הוא, תלמידו של ר' יוחנן.

אבל אין כל הדברים האלה בתוכנם אלא סיכום של שתי ברייתות, המובאות גם בתוספתא וגם בבבלי כשתי פסקאות מרוחקות זו מזו.

הראשונה באה בתוספתא כפסקה אחרונה, בבבלי כזו שלפני האחרונה:

תוספתא:

בבלי:

ולמה נקרא שמו אשור

למה נקרא שמה אשורית

על שום שמאושרין בכתבן

שמאושרת בכתב

והשניה באה בתוספתא במקום השלישי, אחרי פסקה 7, ואף בבבלי (המקדים לדיון את דברי האמוראים מר זוטרא או מר עוקבא) אחרי אותה פסקה 7, במקום הרביעי:

תוספתא:

בבלי:

ולמה נקרא שמה אשורי

למה נקרא אשורית

על שום שעלה עמהן מאשור

שעלה עמהם מאשור

את תוכן שתי הברייתות האלה סיכם הירושלמי, מפי המסורת של ר' לוי, ביחד, וסידרן בהמשך לדברי ר' יונתן דבית גוברין, גם במגילה וגם במקום השני, בסוטה. והואיל והובאו דברים אלו מפי האמוראים, בראשית הסוגיה, הושמטו בירושלמי אחר כך הברייתות עצמן במקומן — הואיל ונראו כחזרה על אותם הדברים.

אבל למעשה ברייתות לפנינו, שתי ברייתות נפרדות, מרוחקות זו מזו, הבאות שתיהן כסתם תוספתא. והואיל וכך הדבר, ברור שאינן עונות על אותה שאלה, אלא על שתי שאלות נפרדות. והרי באמת, איך אפשר לאמר על "כתב" — באיזה פירוש שהוא, כתב אותיות או "כתב" במובן ספר, שהכתב (האשורי) מאושר בכתבו? ברור שלא על הכתב, אלא על בעלי הכתב.

1. מובן שאין הנסיון לבאר במאמר זה, "מאושר" בהוראת מיושר בכתב, אשר ניסו לשנות על פיו אף את נוסח הספרים, אלא נסיון בלתי מוצלח ליישב את הקושי. אבל גם במובן זה אי אפשר לאמור שהכתב מיושר בכתבו. אין פירוש אחר למלה מאושר, אלא זה הניתן על ידי הרמב"ם בפירוש המשניות. ידיד, ה: "אשורי מן הגדולה והתפארת כמו באשרי כי אשורני בנות, והוא אמרם: אשורי שהוא מאושר שבכתב" וכו'. אמנם הנוסח "מאושר שבכתב", הנמצא כך אף בילקוט, הוא עצמו תיקון של הגרסה המשותפת למקורות העיקריים, בלי "ש". וגם הנאמר על העץ "תאשור" בבראשית רבה טו, שהוא המאושר בכתב" נולד ע"י העברת הדרוש המכוון לשם "אשור" על העץ הנקרא "חזק" כו' י "בת-אשורים". על דרכם להעביר את הדרשות ממקום למקום ר' ביחוד אל בק, בספרו על מדרשי ההלכה בכמה מקומות.

העם אשור (כנוסח התוספתא). העם האשורי (ירושלמי). הארץ האשורית, או האשורים. עולי אשור, נאמר, שהוא מאושר (כירושלמי). היא מאושרת (בבלי) או הם מאושרין (תוספתא) בכתבן! והיא הנותנת שמאשרים הם לא באותיות אלא בכתב התורה, בספר התורה שבידם.

ועל השאלה האחרת, למה נקרא שמו של כתב זה, שמו של ספר תורה זה, אשורי, אין אלא תשובה אחת זו, שאין כל התנגדות לה במסורת. ושאין כל אפשרות לתשובה שונה ממנה: על שם שעלה בידם מאשור.

ואכן לכל הדעות אין נימוק אחר לשאלה „ולמה נקרא הכתב הזה אשורי“, אלא: משום שעלה בידם—או ביתר דיוק בידו של עזרא—מאשור. כי, כאמור, השם „אשורי“, כשם „עברי“, מונח גיאוגרפי הוא; אשורי = של אשור, עברי = של עבר הנהר, של ארץ ישראל. אלא שכאמור אין ה„כתב“ הזה או הלז כתב של אותיות, אלא זה ספר וזה ספר, שני טפסים של התורה: טופס עברי, ארץ-ישראלי, שהיה בידי בני יהודה וישראל והשומרונים שנשארו בארץ בימי גלות בבל, וכתב אשורי, טופס אשורי, שעזרא הסופר העלהו בידו מאשור. כל הברייתות שבמקורות אינן דנות בבחירת כתב זה או זה של אותיות או בשינוי באותיות, אלא אך ורק בשאלה זו שבין שני כתבים, שני טפסים של התורה, אחד עברי-ארץ-ישראלי, ואחד אשורי. מה טיבו של זה ומה טיבו של זה, מי הקדום, ולמה בחרו בזה ולא בזה? בואת בלבד השאלה בדברי התנאים, והיא המשתקפת אף מבעד דברי האמוראים, המסכמים אמנם את המסורת שהגיעה לידם בצורה משלהם.

כך בדברי ר' יונתן דבית גוברין, המצרף את מסורת התנאים בשאלת הכתב הקדוש „בחרו להם (ישראל) כתב אשורי“ בנימוק: „ויש(ראל) אומרים אף אשורי (נאה) לכתב“ עם מאמר שעיקרו אינו שלו ואינו יהודי דווקא, פתגם דאמרי אינשי במערבא, בא“: „ארבעה לשונות נאים הם שישתמש בהם העולם. לעז לזמר, רומי לקרב, סורסי לאיליא, עברית לדיבור—ולשון רומי כלשון יוני“.

וכך הדבר אף באותה פסקה הבאה במקום דברי ר' יונתן בבבלי בשם מר עוקבא, מר זוטרא או רב חסדא: (ר' לקמן) והמכילה אף היא אותו משפט מרכזי: „ביררו להן ישראל כתב אשורי“ כלו' את הטופס האשורי של התורה. אלא שכאן לכאורה הברירה או הבחירה הזאת היא בין שני כתבים, שני טפסים, הכתב העברי והכתב האשורי, ומסופר לא רק על גורלו של הטופס האשורי, שבחרו בו ישראל אלא אף על גורל הטופס השני, הכתב העברי, אשר הניחום להדיוטות.

בתחילה ניתנה תורה לישראל בכתב עברי — ולשון הקודש

חזרה וניתנה להם בימי עזרא בכתב אשורי(ת) — ולשון ארמי

ביררו להן ישראל כתב אשורי(ת) — ולשון הקודש

והניחו להדיוטות כתב עברי — ולשון ארמי

ובהוספה למימרה זו מבאר רב חסדא שאין ההדיוטות האלה אלא הכותים, השומרונים.

1. ר' דקוקי סופרים על נוסחה זו.

והרי בנוגע ל"כתב", לספר התורה ולשני טפסיו, כבר ברורים דברי המימרה: בתחילה ניתנה התורה לישראל בטופס אחד, שנשאר בארץ ישראל; אך כשעלה עזרא מאשור הביא אתו כתב, טופס אחר, הכתב האשורי, וישראל עזבו את הטופס הארץ ישראלי בידי ההדיוטות, הכותים, ובחרו לעצמם בטופס האשורי שבידי עזרא. ובאמת נכון הדבר, עד היום נמצא בידי הכותים טופס אחר, ארץ-ישראלי, של התורה (ושל התורה בלבד), טופס שונה בכמה פרטים מזה של ישראל.

ואולם לתוך דברים אלו, שכבר נתבררו ושהם מתאימים למציאות, משלב האמורא גם דברים על הלשון, ודברים אלו עדיין תמוהים הם, ובחלקם נראים אף כמתנגדים לעובדות: שהרי אף הכתב העברי, הטופס מארץ ישראל שבידי הכותים, בלשון הקודש הוא כתוב ולא בארמית; והכתב שניתן להם בימי עזרא, כלום באמת בלשון הארמית היה כתוב ולא בלשון הקודש?

אף על שאלות אלו תינתן התשובה מתוך בירור הברייתות האחרות.

וכאן עוד פרט מעניין בתולדות המסורת הזאת:

גם אמוראי א"י וגם אלה של בבל מוסרים לנו בנוסחנו את קביעת הכתב האשורי בלשון בחירה או ברירה:

ירושלמי: בחרו להם כתב אשורי

בבלי: ביררו להן ישראל כתב אשורי

אבל בברייתות מימי התנאים אין דבר על בחירה או ברירה זו, ובמקומה

בא שם רק המשפט כי עזרא העלה בידו כתב אשורי זה.

והנה במקום "ביררו להן" או "בחרו להם" שבדברי ר' יונתן דבית גוברין נשמר לנו בירושלמי, במקרה, מהוך מקורו הקדום (ר' לעיל לפסקה 1), אף הנוסח "בידא להן" במקום "ביררו להן". והואיל ונשמר אף נוסח זה בתוך עצם דברי האמורא מבית גוברין, נוסח קרוב יותר אל הברייתות אשר מהן שאב אף הוא את דבריו, אין ספק שאף הוא לא דיבר על בחירה או על ברירה. גם הוא לא סיפר אלא, הואיל והאשורי נאה לכתב, על כן העלה עזרא "בידיו להן כתב אשורי". מן "בידיו להן" נעשה אחר כך "בידא להן" או "ביררו להן, בחרו להן"! ואין המסורת המובאת בבבלי בשם אמוראי בבל באותו מקום לפני כל הברייתות, כמו דבריו של ר' יונתן בירושלמי, אלא גלגול של אותה מימרה, ועל כן אין גם כאן "ביררו להן ישראל כתב אשורי" אלא גלגול של "עזרא העלה בידיו להן כתב אשורי" וכו'.

4.

פסקה 4 זו מובאת במקורות בשינויים חשובים, ורק על פי השוואתם אפשר לעמוד על כוונתה המקורית. לקמן ניתנות נוסחאותיהם של ג' המקורות החשובים זו לעומת זו, בהבלטת החסר והיתיר ע"י הקבלת השורות ובהדגשת השינויים המעניינים ביותר בפיזור. השינויים שבילקוט לעומת הבבלי לא מעלים ולא מורידים ומובאים רק לשם השלמות בהערות.

ירושלמי	תוספתא	בבלי
תניא ר' יוסי אומר	ר' יוסי אומר	תניא ר' יוסי אומר
ראוי היה עזרא שתינתן ראוי היה עזרא שתינתן	ראוי היה עזרא שתינתן ראוי היה עזרא שתינתן	ראוי היה עזרא שתינתן ראוי היה עזרא שתינתן
תורה על ידו	תורה על ידו	תורה על ידו

ירושלמי	תוספתא	בבלי
אלא שקדמו (דור) משה	אילמלא קידמו משה	אלמלא [לא] קדמו משה
	נאמרה במשה עלייה	
	ונאמרה בעזרא עלייה	
	נאמרה במשה עלייה שנא' במשה הוא אומר ומשה	
	ומשה עלה אל האלהים	עלה אל האלהים
	ונאמרה בעזרא עלייה הוא בעזרא' הוא אומר הוא	
	עזרא עלה מבבל	עזרא עלה מבבל
	מה עלייה האמורה במשה	מה עלייה האמור כאן'
	למד תורה לישראל	תורה
	אף עלייה האמורה בעזרא	אף עלייה האמור להלן ³
	למד תורה בישר'	תורה
		במשה הוא אומר ואותי
		צוה ה' בעת ההיא
		ללמד אתכם חקים ומשפטים
	שנ' כי עזרא	בעזרא' הוא אומר כי עזרא
	הכין את לבבו	הכין לבבו
	לדרוש את תורת ה' ולעשות	לדרוש את תורת ה' ולעשות
	וללמד בישר' חק ומשפט	וללמד בישראל חק ומשפט
אע"פ שלא ניתנה התורה		ואף על פי שלא ניתנה
על ידו		תורה על ידו
אף הוא ניתן כתב	אף הוא ניתן בידו	נשתנה על ידו הכתב ²
ולשו' על ידו	כתב ולשון	
וכתב הנשתון כתוב ארמית	שנ' וכתב הנשתון כתוב	שנ' וכתב הנשתון כתוב
ומתורגם ארמית	ארמית ומתורגם ארמית	ארמית ומתורגם ארמית
	מה תרגומו ארמית אף	
	כתבו ארמית	
ולא כהלין כתבא למקרא	ואומ' ולא כהלין כתבא	וכתיב ⁵ ולא כהלין כתבא
	למקרא ופשרא להחואה ⁶	למקרא ופשרא להחואה ⁶
	למלכא	למלכא
מלמד שבו ביום ניתן	מלמד שבאותו יום ניתן	
	(וכתב לו את משנה התורה)	(וכתיב ⁵ וכתב את משנה
	הזאת וגו'	התורה הזאת
	תורה שעתידיה להשתנות)	כתב הראוי להשתנות).

1. ילק': ובעזרא. 2. ילק': להלן. 3. ילק': כאן.

4. ילק': נשתנה הכתב על ידו. 5. ילק': ואומר. 6. תחת: להורעה.

הרבה יש ללמוד מהשוואה זו. היא מראה לנו (א) שאין המימרה שלמה בשום מקור כשהוא לעצמו; משפט חשוב זה או זה חסר בכל אחד ואחד ונלמד רק מכולם יחד. (ב) מצד אחר צורך לדברי ר' יוסי בבבלי, כחלק מהם, עוד משפט בסופם, שאינו באמת אלא מימרה בפני עצמה (ור' עוד להלן לפסקה 7).

כי המשפט האחרון שבבבלי, המקושר לקודם ע"י "וכתיב": "וכתיב וכתב את משנה התורה הזאת כתב הראוי להשתנות" נמצא אמנם אף בתוספתא באותו מקום, אחרי דברי ר' יוסי, אבל בלי כל קישור אליהם (וכתב וכו' תורה שעתידה להשתנות). ובירושלמי אינו בא אלא בריחוק מקום כפסקה 7. אחרי דברי ר' נתן (5) ושל רבי (6). ור' לכך להלן. ואולם הואיל וצורך בבבלי לדברי ר' יוסי משפט זה עם סיומו "כתב הראוי להשתנות", נראה סיום זה כסיום של דברי ר' יוסי עצמם, ועל כן הושמט בבבלי הסיום האמיתי של המימרה העיקרית, שנשמר גם בירושלמי וגם בתוספתא: "מלמד שבו ביום (נ"א שבאותו יום) ניתן". כאן ברורה ההשמטה. ואולם שינוי זה מקביל לשינוי דומה בידיעה המרכזית שבמאמר. בבבלי כתוב: "(אע"פ שלא ניתנה תורה על ידו) נשתנה על ידו הכתב" אבל בירושלמי ובתוספתא: "אף הוא ניתן כתב ולשון על ידו" או "אף הוא ניתן בידו כתב ולשון". מה הנכון, נתינה או שינוי? ואמנם אין ספק שעל נתינת "הכתב" ע"י עזרא, נתינת ספר תורה לישראל, דיבר ר' יוסי; הרי כל מבנהו של המאמר מורה על כך כי עיקרו — בלי הדרשות המשמשות סמך לו: "ראוי היה עזרא שתינתן תורה על ידו אלא שקדמו משה, ואע"פ שלא ניתנה תורה (ממש) על ידו, ניתן על ידו כתב, טופס של התורה". נתינה במקום נתינה, הכתב, הטופס, כתמורה במקום התורה, תורת משה עצמה — ולא שינוי על ידו, אף לא שינוי בצורות של אותיות, הרי כל שינוי חטא ועוון הוא ולא זכות. עזרא לא שינה אף קוצו של יוד בתורה, מה שמסופר עליו אינו אלא שניתן ספר תורה על ידו, הכתב, הטופס שעלה עמו מאשור, מבבל.

וכן באה אחת הדרשות, המובאות כסמך לדברים, כדי להוכיח נתינה זו: "ולא כהלין כתבא למקרא ופשרא להודעה למלאך מלמד שבו ביום ניתן" — אין דרשה כזאת באה אלא כאסמכתא לכך שניתן בימים ההם, ואפילו באותו יום "כתב" חדש, בלתי ידוע מקודם, ולא על שינוי של איזה דבר.

אך כלום לא דיבר ר' יוסי כלל על שינוי "בכתב", וכלום נוסח הבבלי מוטעה הוא לגמרי? והרי כשם שמובא ע"י ר' יוסי כתוב המשמש סמך וראיה לנתינה של כתב חדש (ולא כהלין כתבא למקרא), כך מובא גם כתוב שני: "וכתב הנשתון כתוב ארמית ומתרגם ארמית", וכתוב זה אינו יכול לשמש ראיה לנתינה, אלא אך ורק לשינוי הכתב.

גם לנתינה וגם לשינוי מובאים כתובים כראיה וכסמך. ומכאן שגם על נתינה וגם על שינוי דובר כאן.

מה שנאמר בניסוח זה של המסורת שניתן לה בדברי ר' יוסי, בצורה המלאה היוצאת ע"י צירוף כל המקורות, הוא: (א) נשתנה הכתב, (ב) אף הוא ניתן בידו (או: על ידו) כתב; הוא הכתב האשורי, הטופס שעלה בידו מאשור, אכן דיבר ר' יוסי אף על שינוי "בכתב", ואולם לא עזרא הוא בעל השינוי הזה, אלא השינוי שחל בספר הוא המבאר את הנתינה של כתב חדש, הרי האומר שעזרא הביא בידו מבבל טופס חדש, כתב חדש, אשורי, של התורה, מן ההכרח

שתהיה בפיו תשובה אף על השאלה, שאין להימנע ממנה: ולמה ספר חדש זה? והיכן התורה הראשונה, הספר שהתורה ניתנה בו מסיני על ידי משה? ואכן, כך מוסר לנו ר' יוסי (וקרובה לכך אף דעת תנאים חשובים אחרים ואף דעת ר' יהודה הנשיא), היה פעם בא"י ספר תורה קדום זה, ה"כתב" הקדום, אבל כתב זה השתנה, עד שאי אפשר היה ללכת אחריו, הוא ה"כתב" ה"עברי", הארץ-ישראלי, אשר משום כך הניחו אותו להדיטות, משום שראו אותו ככתב שהשתנה, כמזויף ומסולף. לא עזרא הוא המשנה, אלא אדרבה, הוא המחזיר את הכתב האותנטי במקום הספר שהשתנה; כי כך אומר אף רבי: "וכיון שחטאו נהפך להם — כלום נהפך אינו, בקירוב, נשתנה?! — וכיון שחזרו בהם (או: שזכו) בימי עזרא, הִחְזִירוּ (כך!) להם"; הוא עזרא שהשיב להם את הכתב כקדמותו, כי מה עניין יש לכתוב "וכתב הנשתון כתוב ארמית ומתורגם ארמית" לענין התורה, תורת עזרא וספר התורה של ישראל? הרי לא על ישראל ותורתו ולא על עזרא הסופר נאמרו הדברים במקרא (עזרא ד, ז) אלא על שונאי ישראל, על השומרונים וסיעתם:

ובימי ארתחששתא כתב בשלם מתרדת טבאל ושאר כנותו על ארתחששתא מלך פרס וכתב הנשתון כתוב ארמית ומתרגם ארמית. הם השומרונים שכתבו "כתב הנשתון", ספר שכולו שינוי, שינוי העניין, ולא שינוי צורת האותיות דווקא.

ומה הדרוש, המצורף למלים "וכתב הנשתון כתוב ארמית ומתרגם ארמית", ושנשמר בתוספתא: מה תרגומו ארמית אף כתבו ארמית? מה הוא בא ללמדנו, שאינו בדברי הכתוב עצמו? והרי משום שלא ראו בו כל חידוש אף השמיטוהו בשני מקורות, תמה גדול שלא ראו כי בדברים אלו בא "ארמית" במשמעות סמלית, כבאותן הדרשות על לבן הארמי: הרמאי המלוכלך ברמאות.

אין כוונת הדברים אלא: כשם שתרגומו רמאות וזיוף, כך אף כתבו רמאות וזיוף. בדברים אלו דן ר' יוסי על תורת השומרונים: היא "כתב" שנשתנה ושזויף, כתבם הוא רמאות, ואף תרגומם, פירושם הוא רמאות. וחרף מאוד הוא החידוד בהשתמשו בכתוב במובן זה. וזאת אפוא צורתם השלמה של דברי ר' יוסי, המלאים עניין, והמחודדים ברמזי הכתובים המשמשים סמך להם:

ראוי היה עזרא שתינתן תורה על ידו

אלא שקדמו משה

נאמרה במשה עליה ונאמרה בעזרא עליה

נאמרה במשה עליה שנא' ומשה עלה אל האלהים

ונאמרה בעזרא עליה שנא' הוא עזרא עלה מבבל

מה עליה האמורה במשה למד תורה לישראל

אף עליה האמורה בעזרא למד תורה לישראל

במשה הוא אומר ואותי צוה ה' בעת ההיא

ללמד אתכם חקים ומשפטים

בעזרא הוא אומר כי עזרא הכין לבבו

לדרוש את תורת ה' ולעשות וללמד בישראל חק ומשפט

ואף על פי שלא ניתנה התורה על ידו

נשתנה הכתב

ואף הוא ניתן בידו כתב ולשון
שנאמר וכתב הנשתון כתוב ארמית ומתרגם ארמית
מה תרגומו ארמית (=רמאית) אף כתבו ארמית (=רמאית)
ואומר ולא כהלין כתבא למקרא ופשרא להודעה למלכא
מלמד שבאותו יום ניתן.

גם בכל המימרה הזאת של ר' יוסי אין ה"כתב" אלא ספר. הטופס,
הכתב שבידם בא"י, הוא "הכתב העברי" שבדברי אמוראי בבל; והכתב, הטופס,
שעלה בידי עזרא מאשור, הוא הכתב האשורי שבדבריהם ובפי ר' יונתן
דבית גוברין.

ואולם אף ניסוח יפה זה של המסורת בפי ר' יוסי אינו אלא אחת החוליות
בתוך תולדותיה של מסורת קדומה עוד יותר, ולפחות בשתי נקודות נוספות
אפשר להוכיח כי נשתנתה מסורת זו עד שהגיעה לניסוחה שבברייתא. השינוי
הראשון אמנם אפשר שקרה אף בתוך דברי ר' יוסי עצמו, אחרי הניסוח שנתן
תנא זה לדברי רבותיו. ואולם השינוי השני הוא חל במסורת בלי ספק לפני כן, כי
דרשותיו של ר' יוסי כבר מיוסדות הן על הבנה חדשה של המסורת הקדומה.
ושתי הנקודות יש בהן לימוד גם לדברי האמוראים.

(א) עיקר המאמר — המסתמך בדברי ר' יוסי על דרשות בכתובים — איננו
מתכוון אלא לתולדות שני הכתבים שניתנה בהם התורה לישראל: ראוי היה
עזרא שתינתן על ידו תורה לישראל וכו' ואע"פ שלא ניתנה תורה בידו ניתן
בידו כתב, הכתב הזה, הטופס שאנו הולכים אחריו. לפי כל כוונת המאמר אין
המשפט המרכזי הזה — כמובא בירושלמי ובתוספתא: "ניתן על ידו כתב ולשון",
אלא רק: "ניתן על ידו כתב", בהתאם לבבלי שאינו מזכיר בכל המאמר אלא
את הכתב בלבד.

ולמה בכל זאת נוספה כאן המלה "ולשון"? אפשר שאין אף כאן אלא אותה
הבנה מוטעית של הדרוש (על "כתב נשתון" זה של הכותים) "מה תרגומו ארמית
אף כתבו ארמית" כאילו באמת היה כתב זה כתוב אף בלשון אחרת, בלשון
הארמית, עד שגם בנוגע ללשון היה צורך בנתינה חדשה; על כן: "ניתן בידו כתב
ולשון". ואמנם אם תרצה, תוכל להבין כאן אף "לשון" במשמע ביטוי, נוסח,
הכתב כל שוננו, בנוסח הנכון — לעומת "הלשון הארמית", הנוסח הרמאי שלהם.
ועל כן, וכפי אותה הבנה, מוסרים אף האמוראים שבבבל את סיכום דברי
התנאים באותן המלים, התנוהות רק כל עוד לא עמדנו על כך כי "לשון ארמית" בא
כאן במקום ובמובן של: הנוסח הרמאי, המזויף, — ולשון הקודש בא כאן במקום:
הנוסח המקודש, בלשונו בדיוק, ואלה דבריהם — וכנגדם דברי התנאים המשתקפים
בהם.

בתחילה ניתנה תורה לישראל בכתב = בטופס שבא"י ובנוסח המקודש

עברי ולשון הקודש

חזרה וניתנה להם בימי עזרא = חזרה וניתנה להם בימי עזרא בטופס

בכתב אשורי(ת) ולשון ארמי אשורי הואיל ולשון הכתב הראשון.

בא"י, נשתנתה לרמאית.

ביררו להן ישראל כתב אשורי(ת) = ביררו להן ישראל את הטופס האשורי
 ולשון הקודש בנוסח המקודש
 והניחו להדיוטות כתב עברי(ת) = הניחו להדיוטות את הטופס מא"י
 ולשון ארמי הואיל וקסחו היה רמאי.
 לפרטים אחרים ר' עוד לקמן.

כך משתקפים אותם הדברים שבברייתות אף בדברי האמוראים. אע"פ שאין לדעת עד כמה יש כאן משום לשון סתומה שאינה רוצה לגלות את כל האמת, ועד כמה כבר פעלה כאן טעות, ונשכחה הוראתן המקורית של המלים והדרשות, ועד כמה שינתה יד המעתיקים, כי אף על פי שמר זוטרא, בן הדור הששי לאמוראי בבל, או מר עוקבא, בן הדור השני להם, מאוחרים בהרבה לתנאים שוני הברייתות, על דבריהם הם סומכים ואת דעותיהם הם באים לסכם.
 וכדינם אף דין ר' יונתן דבית גוברין בא"י. גם הוא כבר קיבל את המסורת: עזרא העלה בידו לישראל כתב (אשורי) ולשון; אבל הואיל ולשון הקודש לא היתה לשון חדשה, צירף את הדברים עם המאמר על לשון "עברית" שהיא נאה לדיבור. היא לדעתו הלשון החדשה.

ב) אותו מאמר שאמוראי בבל מסכים בו את מסורת התנאים בענייני ה"כתב", מראה אף שינוי מאלף נוסף כלפי דברי ר' יוסי. ר' יוסי בדרשותיו מדבר בפירוש אף על שינוי הכתב; ועל כן הזכיר בהכרח את השינוי על יד הנתינה גם במאמר המרכזי (ר' לעיל): "נשתנה (הכתב) ואף הוא ניתן כתב (ולשון) על ידו". אמנם שינוי זה, הנסמך על הכתוב "וכתב הנשתון" וכו', אינו חלק מעיקר הרעיון המדבר על עזרא, אשר אף על ידו ניתן (שוב) כתב לישראל; אין שינוי הכתב אלא נימוק, המלמד למה היה צורך בנתינה חדשה זו.
 והנה בדברי האמוראים אין השינוי נזכר; אבל במקומו, במקום המלה "נשתנה (וניתן)" בא בדבריהם: "חזרה ונתינה", והואיל וכל בניין המסורת בנוי על הכלל "חייב אדם לומר בלשון רבו", ניכר שמלה במשמעות זו דיתה בדברי הקדמונים — והיא המלה "נשתנה (וניתן)" לא במובן השינוי אלא במשמעות: נשנה וניתן, חזר וניתן. וכפי שנראה לקמן היתה מסורת כזאת שסיפרה כי ניתנה התורה, משנה התורה, שנית.

הביטוי "נשנה הכתב, נשתנה הכתב" הוא שהובן אחר כך בהוראת נשתנה הכתב ממש, והוא שגרם לכך שקשרו את נתינת הכתב השני בימי עזרא עם העובדה שהיה כתב אחר בידי השומרונים, ועם הדעה כי כתב זה, העברי-ארץ ישראלי, הטופס שבידי הכותים, הוא נשתנה, שונה על ידם.

ובדברי ר' יוסי כבר קשורות שתי הידיעות יחד: השנות הכתב והשתנותו בידי הכותים, ועל כן בא אצלו גם הכתוב החדש: וכתב הנשתון כתוב ארמית ומתורגם ארמית.

כך נקשר שבחו של עזרא אשר אף על ידו ניתן כתב התורה, עם שינוי הכתב, שינוי התורה, שינוי המיוחס לכותים. ומכאן ואילך באים הדברים יחד: כשמדובר על הכתב האשורי שעלה בידי עזרא — מדובר בניגוד אליו על הכתב העברי שבידי הכותים. הכותים הם ששינו, כתבם הוא כתב ארמי, מזויף.

ומתוך דברי ר' יוסי מתברר לנו אף השם שרב חסדא בבבלי קורא בו

לכתב העברי, לטופס הארץ-ישראלי של התורה שהונח בידי ההדיוטות, הכותים, בהערותיו המובאות אחרי דברי מר זוטרא או מר עוקבא:

מאן הדיוטות א"ר חסדא כותאי

מאי כתב עברי א"ר חסדא כתב לבונאה.

כי מתוך דברי ר' יוסי נתברר לנו שנקרא "הכתב העברי" הזה, הטופס שבידי הכותים, שאף רב חסדא מדבר עליו, כתב ארמי, לא במובן הלאומי-לשוני של השם הזה, אלא במובן של רמאי – ושימוש זה של המלה ארמי מיוסד הוא על דרוש השם: לבן הארמי.

אבל לא את המלה "ארמי" בלבד דרשו כך התנאים בדרשותיהם, אלא אף את השם לבן עצמו פירשו בכיוון זה. בבראשית רבה ס' ח (נ"א ס' ז), רות רבה ד (לרות ב, א), מדרש שמואל א, ו, ילקוט שמואל עז באה הדרשה, בלי שינויים חשובים:

ולרבה אח ושמו לבן. ר' יצחק אמר (לשבח) פרדוכסוס, (פרדוכסוס, פרדיכסוס, פראדוכסוס, פרדוכס) ור' ברכיה אמר לגנאי מלובן ברשע.

דרשה זאת הבינו כאילו דרשו החכמים את השם לבן, זה לטובה, לשבח, וזה לרעה: לטובה – בהוראת "לבן ביותר" (הערות), ולפי זה זיהו את הלעז פרדוכסוס עם היוונית παραδόξως פרדוכסי – שאינה משמשת אמנם לא לשבח, ולא במשמע לבן; לגנאי – במשמע מלובן ברשע, ומלה זו הבינו כאילו פירושה מלוהט ומלובן באש הרשע. ואולם: היתכן שדרש משהו מן החכמים את שמו של לבן הארמי לטובה?

למעשה יש בדברי החכמים כאן שאלה ותשובה, והמלה מלובן, שהיא עיקר הפירוש, הושמטה פעם אחת, הואיל ולא ראו בה אלא כפילות ללא עניין. וזאת צורת הדרשה המקורית:

"לבן. מלובן. א"ר יצחק לשבח? פרדכסיוס (ר' מיד)? א"ר ברכיה: לגנאי, מלובן ברשע". כי המלה מלובן העברית, היא שיש לה שתי ההוראות, אחת לשבח, ואחת לגנאי, ועל כן היה עוד מקום לספק כשלא אמרו אלא מלובן בלבד, ואף מלה עברית זו "מלובן" לא הובנה למעשה. יש מלובן לשבח, והוא המובא אף במלונים התלמודיים ואצל בן יהודה מקומות אלו:

(ג' חדשים) אחרונים (של חדשי ההריון) יפה (התשמיש) לאשה ויפה לולד. שמתוך כך נמצא הולד מלובן ומזורז (נידה לא ע"א).

דברי למואל מלך כשאשר יסרתו אמו א"ר יוחנן משום ר' שמעון בר יוחי מלמד שכפאתו אמו על העמוד ואמרה לו זכו! ומה בר בטני כל הנשים של בית אביך כיון שמתעברות שוב אינן רואות פני המלך ואני דחקתי ונכנסתי כדי שיהא לי בן מזורז ומלובן (סנהדרין ע"ב).

אבל מלובן זה בא על יד "מזורז", ומכאן שהמלה היוונית שבאה כביאור לה במובן זה, מלובן לשבח, היא פרידכסיוס: περιδέσιος כלו' בעל שתי ידיים ימניות, זריז בשתי ידיו, זריז ביותר!

והנה אנו מכירים בתואר מלובן מלה עברית מעניינת מאוד, מלה בלתי ידועה, שאין לה כל קשר ישיר אל "לבן" במשמעות הצבע, ואף לא אל הפועל "לָבַן" במשמעות זו או זו, אלא מלה במשמעות: בעל שני חצאים שלמים. ומלה זו קשורה קשר ענייני ולשוני מיוחד אל מונחים תכניים ששימשו בלשון

החכמים בניגוד: בין הדבר החסר, הבלתי שלם, החד-צדדי, ובין הדבר השלם לשני צדדיו.

ידוע שימוש המלים אריח ולבנה בדברי חכמינו בהוראתם על כתיבת השירה שבמקרא: שירת הים ושירת דבורה נכתבים אריח על גבי לבנה ולבנה על גבי אריח, עשרת בני המן ומלכי כנען נכתבים אריח על גבי אריח, ולבנה על גבי לבנה (ירושלמי מגילה שם עד ע"ב)¹. בהוראה זו, החוזרת אחר כך במקומות מאוחרים יותר, מורה הלבנה על המקום הכתוב והאריח על המקום הריק, הפנוי מכתב. רגילים לראות בדברים אלו תמונה הלקוחה מדרך הבנייה. הרי הלבנה משמשת בבניין כחומר העיקרי, ואף האריח מקומו באותה בנייה, וכלום לא כתוב כך אף בפירוש במשנה ערובין א. ג: „אריח חצי לבנה של ג' טפחים"? וכשמצאו את המלה הזאת בצורה *arhu* באכדית, אף שם ברשימות מונחי בנייה ועל יד הלבנה (ר' להלן), ובשימוש הנראה קרוב לכך אף בארמית הקדומה ובסורית, קיבלו מלה זה באותה הוראה של חצי לבנה, *Halbziegel*, אף בלשונות האלה.

ואולם פירוש זה של המונח אריח כחצי לבנה אינו אלא טעות בולטת. אין האריח חצי לבנה, לא במשנה ולא בכל הלשונות האחרות. הרי אף בתמונה זו של כתיבת השירה בתורה אין להבין שקראו למקום הפנוי חצי לבנה, בין כשמקום זה, האריח, קטן כמחצית החלק הכתוב ופחות, ובין כשהוא ארוך יותר מן הלבנה; כי בכתיבת עשרת בני המן למשל שדוגמתה:

איש	ואת
פרשנדא	ואת
דלפון	ואת

וכו', הרי האריח תופס את רוב השורה, ושתי „הלבנים" הן קטנות ממנו בהרבה. ואף במקום שאריח משמש כמונח בבניין, אריח זה מתחלף במלה „כפיס", וכך אומרת הגמרא בבבא בתרא ג' ע"א: „כפיסין (בעברית) אריח ליבנין ליבני" וכפיס בוודאי אינו חצי לבנה — ועל כן מתלבט אף קריוס בקדמוניות (הוצאה גרמנית I, עמ' 191) כל כך, ולשווא בפירוש הדברים. וכן אין *arhu* חצי לבנה. בקטעי המלוניס האכדיים שב. מייסנר מביאם בעיתון OLZ 1922 עמ' 241 כעדות למונח זה, נזכרים גם כמה מונחים קרובים. *libittu*, הלבנה הרגילה, *agurru*, הוא אגר שבתעודות יב (קולי 5, 3 וכו'), כדבר הבנוי מלבנים, *natbaku*, הוא הנדבך, המורכב מן לבנים, מלה *arbatu* (שאליה יש להשוות את ביטוי הבבלי שם: והאי טפח יתירא ליבני אוריבי הוא וכו') וגם המלה *arhu* שלנו, ובכתב תמונתי, שומירי *Shag*, *Sal* או *Shag*, *Lit*. שפירושו לבנה נקבה!

ומייסנר עצמו מעיר: „למה קוראים לחצי לבנה לבנה נקבה, לא התברר לי עדיין"², ובאמת אין דרך לבאר שם כזה לחצי לבנה. אבל יותר מזו: בתעודות יב במלי אחיקר בא פעמיים הביטוי: „ברא זי יתאלף ויתטר ויתשים ארחא ברגלוהי (קולי אחיקר ש' 80), [עבד זי ברג]לה ארח" (שם 196), כלו' הבן

1. בבבלי מגילה טז ע"ב: כל השירות כולן נכתבות אריח על גבי ליבנה ולבנה על גבי

אריח חוץ משירה זו ומלכי כנען שאריח על גבי אריח וליבנה על גבי ליבנה.

2. Warum man einen Halbziegel einen weiblichen nennt, ist mir noch unklar.

אשר ילומד וייוסר ויושם ארח ברגליו, עבד אשר ארח ברגליו. איך אפשר לאמור כזאת על חצי לְבָנָה?

ואולם המלה *arhu* האכדית, שממנה שאולה אף הצורה הארמית והעברית „ארחא, אריח“ היא באכדית צורת המלה יָרַח בעברית, ורוב שימושה של המלה בלשון זו הוא במשמעות יָרַח, הירח הצעיר החסר, אין אָרַח, אָרַיִם (כך יש לבטא) אלא יָרַח, חצי לְבָנָה! מכאן שגם כוונת המשנה היא: האריח הוא חֲצִי לְבָנָה, ולא חֲצִי לְבָנָה! והואיל ויש בזה רק תיאור הצורה, ולא מידת הגודל, על כן יש צורך להוסיף ולאמור: חצי לְבָנָה של ג', טפחים. איך יכלו לחשוב כאן על חצי לְבָנָה! כלום יש צורך לשם מיוחד לחצי הלְבָנָה? וכלום היו הלבנים הרגילות בגודל של ששה טפחים, כחצי מטר, עד שחצי הלבנה יהיה ג' טפחים? והוראה פשוטה זו של המלה „אריח“=ירח היתה ידועה לקדמונינו, ועל כן נקרא אף המקום יָרַח, בית ירח, גם אָרַיִם (ר' ש. קליין באנציקלופדיה אשכול 405.4), והואיל והירח, האָרַיִם, שהוא חצי לְבָנָה, הוא הירח החסר, בניגוד אל הלְבָנָה המלאה, קראו בתמונה הלקוחה מן הלְבָנָה שבשמים ולא מן הלְבָנָה שבבניין, למקום הכתוב, השלם, לְבָנָה (במלואה), ולמקום הפנוי החסר קראו בניגוד לכך יָרַח, אָרַיִם. ומכאן מובן כי לְבָנָה בצורת ירח, לְבָנָה בצורת חצי לְבָנָה, נקראה בכתב האכדים לְבָנָה נְקֵבָה, חלולה באמצע, וכך השתמשו באָרַיִם החלול הזה גם כסד, ששמו אותו על רגלי העבד או הבן שענשו אותו, וכך נקרא בתלמוד אף הכפס המקשר שצורתו היתה כחצי לְבָנָה: אָרַם עד שקיבלה המלה בתרגומים את ההוראה מוט, בד בכלל, ור' להלן.

וזה הוא הניגוד שהשתמשו בו חכמינו בתמונה לכתב: האריח, הירח החד־צדדי החסר, הבלתי שלם, לעומת הלבנה השלמה משני צדדיה, הכפולה והמושלמת. ובמובן זה ציוו לכתוב את השירה שבמקרא לְבָנָה על גבי יָרַח (אָרַח) וירח על גבי לְבָנָה כלומר מלא על חסר וחסר על המלא, וכדומה.

ועל פי תמונה זו, על פי הדמיון ללבנה השלמה, הכפולה בשמים, ההולכת ומשתלמת מעת היוולדה כִּיָּרַח, כאָרַיִם, החסר צד אחד, עד היותה ללבנה שלמה דו־צדדית, קראו אף לוולד שהושלם משני צדדיו במעי אמו כאותה לבנה המשתלמת שבשמים: מְלוּבֵן, מושלם ללְבָנָה מלאה.

וזכר להשקפה הזאת על השלמת הוולד במעי אמו כדוגמת הלבנה ההולכת ומשתלמת מראשית החודש הוא אף הביטוי המשמש בספרות הערבית, אף באלף לילה ולילה, על הנוולד היפה, שהיה מִלֵּךְ הַבֵּרִי בְּלֵילֵ הַחֲמִשָּׁה עֶשֶׂר, כמו הלבנה ביום החמשה עשר — וגם כאן כוונת התמונה הקדומה לא ליופי אלא להשתלמות משתי הצדדים, ותואר מְלוּבֵן זה הוא המתורגם במדרש במלה היוונית: פרידכסיוס, בעל שתי ידיים ימניות, *ambidexter*, מושלם בשני צדדיו.

אבל מְלוּבֵן, במשמעות בעל שני צדדים, בעל שתיים, שימש אף לגנאי, כשימוש הביטוי בעל שתיים בבן סירא העברי ה, יד וכו':

אל תִּקְרָא בְּעַל שְׁתֵּי	ובלשונך אל תרגל רַע
כי על גנב נבראה בשת	חרפה רעהו בעל שתיים וכו'
שם רע וקלון הוריש חרפה	כן איש רע בעל שתיים

כך שימשו המלים „מְלוּבֵן, בעל שתיים“ (בתרגום הסורי של ב"ס: מהלך

בתרין) אף בלי מלה נוספת במובן של רמאי, המדבר בשתי לשונות (ביוניות *δύλωστος*) אחת בפה ואחת בלב.

אלא הואיל והמלה מלובן, בעל שתיים, שימשה אף לשבח, במובן בעל שתי ידיים ימניות, על כן נשאלת השאלה במדרש: (מלובן) באיזה מובן, לשבח, פרידכסיוס? ור' ברכיה עונה: לגנאי, מלובן ברמאות או ברשע. ובלי ספק קשור דרוש זה על לבן המלובן, בעל שתיים ברשע, עם הזיווי המוזר של לבן, המובא בתלמוד ובמדרשים, עם כושן רשעים.

בירושלמי נזיר ראשית פרק ט (עז ע"ג) כתוב: הוא לבן הוא כושן רשעים ולמה נקרא שמו כושן רשעים שעשה שתי רשעיות אחת שחילל את השבועה ואחת ששעבד בישראל.

ובבבלי סנהדרין קה ע"א: תנא בעור הוא כושן רשעים הוא לבן הארמי בעור שבא על בעיר כושן רשעים דעבד שתי רשעיות בישראל אחת בימי יעקב ואחת בימי שפוט השופטים ומה שמו לבן הארמי שמו (ר' מיד). ובנוסחת הדרוש הזה המובאה בבראשית רבתי (הוצ' אלבק עמ' 143) נשמר קשר זה אל הדרוש "לבן מלובן" בפירוש:

תנא ג' שמות נקראו לו, בעור, כושן רשעים, לבן הארמי, בעור, שבא על בעיר, כושן רשעים, שעשה שתי רשעיות, א"ר יצחק למה נקרא לבן הארמי שהיה מלובן ברמאות.

ואנו מכירים מתוך נוסח זה, המיוסד על הבבלי, נוסח מתוקן יותר של דברי הבבלי הסתומים: "ומה שמו לבן הארמי שמו", שבמקומם היה כתוב, כפירוש אף לשם השלישי לבן: ומה שמו לבן הארמי, א"ר יצחק המלובן הרמאי.

כל הדרוש הזה "ומה שמו לבן הארמי: המלובן הרמאי" דרוש קדום הוא. כי כשנשמעה מחציתו בלבד "לבן-מלובן" נתנה מקום לשאלה: לשבח, פרידכסיוס? וכל הזיהוי הזה של לבן עם כושן רשעים לא נולד אלא אחרי שהיה זה דבר מושרש עמוק בתודעת העם כי לבן הארמי הוא המלובן ברמאות, המלובן ברשע, כפול הרשע. אם כפול הרשע הוא לבן, הרי השם כושן רשעים הולם אותו. אין כושן רשעים אלא לבן. ועל הדרוש הזה, המושרש היטב בתודעת קדמונינו, מיוסדים אף דברי רב חסדא.

כי התואר מְלָבֵן נמצא לא בעברית בלבד אלא אף בארמית של החכמים במשמעותו היסודית בעל שתיים, בצורה המקבילה בארמית: מְלָבֵן, על יד המקור המוחלט לְבָוִי כמנהג לשון התלמוד.

כי זה פירושו המדויק של מאמר התלמוד בשבת קד ע"א:

ומאי טעמא שקרא אחדא כרעיה קאי ואמת מְלָבֵן לְבָוִי.

כלומר: ולמה עומדת המלה שקר — בכל אותיותיה — על רגל אחת, ואמת היא — בכל אותיותיה — מלבנות, בעלת שתיים, או כלשון בן-סירא הסורי "מהלך בתרין" היא?

1. בכ"י מינכן נכון, בספרים, מפני חוסר הבנה בצורה הדקדוקית, "לבוניה" בה"א.

2. אף השין היתה או מחודרת למטה, בעלת רגל אחת.

והתשובה היא: קושטא קאי שקרא לא קאי.

האמת עומדת, מתקיימת, השקר אינו מתקיים.

והנה אף דרוש יפה ומחודד זה אינו מובן כל צרכו אלא על פי הידיעה כי המלה שהתלמוד משתמש בה כאן, מַלְבֵּן לבוּן, מלובן, פירושה כפול: תאמר שהשקר, המלובן, בעל השתים, בעל שתי הלשונות, אחת בפה אחת בלב, הוא הוא באמת המלובן, המהלך בתרין, ההולך על שתי רגליו? לא, האמת היא המלובנת באמת, העומדת על שתי רגליים. וראיה לכך צורת האותיות המלובנות במלה אמת, והחד-רגליות, המאורחות (מלשון אריח) של השקר. ובאמת נדמה שכשם שקראו לבעל שתיים, מהלך בתרין, מלובן, כלקנה הכפולה, כך קראו לאיש שלא היתה לו אלא רגל אחת, החסר: אריח, ירה, כך יש להבין כנראה מלה זו, ולא כשם מקום, במאמר הירושלמי בסנהדרין בפרק חלק הל' ו (דפ' ונציה כח ע"ד באמצע): "מעשה במנחם איש גופתא אריח" שהיה מגלגל בחביות ובא אליו שרו של פעור בלילה. מה עשה נטל את השפוד ועמד עליו וברח ממנו" כלו' השתמש בשפוד כמשענת במקום הרגל החסרה לו².

והנה משם הפועל לְבוֹןִי, הבא כאן על יד מַלְבֵּן, מלובן, יצרו גם התואר לְבוֹנָאָה, לְבוֹנִי באותה הוראה: בעל שתיים, אחת בפה ואחת בלב, רמאי, ואין ספק שבמובן זה משתמש רב חסדא במלה כשהוא קורא לספר "הארמי" של הכותים: כתב לבונאה, הספר המלובן ברמאות.

5.

בפסקה החמישית באים בירושלמי דברים בשם ר' נתן:

ר' נתן אומר בדעך ניתנה התורה.

ולזאת הערה בארמית: ואתייה כר' יוסי.

דברים אלו של ר' נתן אינם לא בתוספתא ולא בבבלי, ועל כן אין ר' נתן זה תנא, לא נתן הבבלי, אלא אמורא; ועל כן טעות היא שראו בו בעל פלוגתא של רבי, האומר "בכתב זה" או "באשורית ניתנה התורה", אין כאן אלא אמורא הלומד מדברי התנאים, מדעת ר' יוסי, כי לפי דבריו "בדעך ניתנה התורה". ועל כך מורה הערת הגמרא "ואתייה כר' יוסי", ואולי צ"ל בעיקר: "ואיתיה מדרבי יוסי" כלו' ר' נתן למד זאת מדברי ר' יוסי ממש. כי את המלים שבדברי ר' יוסי כי "נשתנה הכתב" אפשר להבין כך שהכתב, הטופס שנשתנה, ולא הכתב האשורי של עזרא, הוא כתב התורה המקורי.

אבל דברים אלו "בדעך ניתנה התורה" לא נאמרו במפורש על ידי שום תנא, ואף ר' יוסי, האומר שה"כתב" השתנה בידי הכותים, אין דעתו באמת כלל

1. בספרי בלק קלא הנוסח: מעשה במנחם בן גובתא דאריח שהיה מעגיל בחביות ובא עליו שרו של פעור שמש עליו וברח והלך לו. אך אין שם מקום, גובתא (ד)אריח" ידוע ממקום אחר וזיהויו עם תחום אריח (= בית ירח) כלאים א, ג אין לו על מה לסמוך.

2. בתרגומים הארמיים בא אריח, ארת, בריבוי ארחי אף במקום בדים, בדי הארון וכדו'. אפשר שנולדה הוראה זו ממשמעות המוט העקום, הבד הכפוף כירה, ואפשר שנקרא כך ראשונה בד אחר, בודד, מן השנים, כדוגמת הירח כחצי הלבנה הכפולה.

שהיה מתחילה ספר, כתב, שונה מזה האשורי שבידי עזרא; גם כתבם היה כתב (אשורי) זה, והוא שהשתנה, ולא שניתנה התורה בדעץ. ומי הוא האמורא הנקרא כאן ר' נתן? אין אמורא כזה, ר' נתן סתם, ידוע ממקום אחר; אבל בוודאי אין זה אלא ר' יונתן דבית גוברין, הנקרא לא רק במדרש אסתר (ר' לעיל) אלא אף בכמה מקומות אחרים בספרות התלמודית (ר' אנציקלופדיה אשכול IX, 286) ר' נתן דבית גוברין, ומכיוון שכבר נזכר באותה סוגיה בשמו המלא, על כן הוא נקרא כאן בקיצור: ר' נתן. ור' נתן זה דבית גוברין אין לו, כפי שראינו, ידיעות משלו על תולדות הכתב והלשון. כמו ר' לוי, וכמו מר עוקבא ומר זוטרא בבבלי אינו בא אלא לסכם את דברי התנאים, ולא תמיד משתקפים דברים אלו בדבריו בדיוקם המלא. גם כאן אינו מסכם את המסורת בצורתה הנכונה, לא היה מי שאמר כי «ניתנה התורה בדעץ» יהיה פירוש הדברים מה שיהיה, ומה גם שאין לאמור כזאת, אחרי שהתברר שהשאלה היא בין התורה שלנו ושל עזרא ובין תורת הכותים השנואים! וגם להבנת המלה «דעץ» אין להשתמש במקור משני זה במקום המקור הראשון, כי בלי ספק לקח ר' נתן את השם הזה מתוך דברי רבי (פסקה 6) שהוא התנא היחידי, המשתמש במלה. אין «דעץ» או «רעץ» בכל דברי המאוחרים אלא ה באה, ציטטה, מתוך דברי רבי, ובהם עלינו לבקש את פירושו.

6

גם פסקה זו מתוך הברייטא הקדומה, המכילה את דברי רבי, את דעתו המכריעה של מסדר המשנה, ניתנת במקורות בשינויים חשובים.

ירושלמי	תוספתא	בבלי
רבי אומר	רבי אומר	רבי אומר
אשורית ניתנה התורה	בכתב אשורי ניתנה תורה בתחילה בכתב זה ניתנה לישראל	תורה לישראל
וכשחטאו נהפך להן לדעץ	וכשחטאו נהפך להן לרועץ	כיון שחטאו נהפך להן לרועץ
(נ"א לרחץ)	(נ"א לדעץ)	
וכשזכו בימי עזרא	וכשזכו בימי עזרא	כיון שחזרו (בהן ¹)
נהפך להן אשורית	חזרה להן אשורית	החזירו להם
שנ' שובו לבצרון	אסירי שנ' שובו לבצרון	אסירי
התקוה	התקוה	

גם היום מגיד משנה אשיב לך גם היום מגיד משנה אשיב לך גם היום מגיד משנה אשיב לך

בשורה הראשונה רק «בכתב זה» הוא הנכון, לא «בכתב אשורי», ובוודאי לא «באשורית». הרי אי אפשר לאמור על ה«אשורית» כי «נהפך (בזכר) להן». כי ה«אשורית» עצמה, כלשון או ככתב, אינה יכולה להיהפך; אשורית שנהפכה חדלה מלהיות אשורית; אך «הכתב» נשאר «כתב» אף כשנהפך לכתב אחר. «וכתב זה» ולא «כתב אשורי» כי גם ר' שמעון בן אלעזר, המדבר אחר כך על אותה שאלה, נוקט באותו שם «כתב זה לא נשתנה», ואילו דובר על «הכתב

1. אינו בילקוט.

האשורי", כי אז היה נאמר בניגוד "הכתב העברי" כמו שהוא בכל המאמרים הדנים בכתב ובלשון האשורי(ת).

בשורה השניה "לדעץ" הוא הכתיב והמבטא הנכון; על כך מעידה עדות הגאונים שהובאה בראשית הדברים, ובאופן מכריע התעתיק בדברי אפיפאניוס: deessenon. לבאור הדברים ר' מיד.

במשפט השלישי שונות הנוסחאות. ירושלמי ותוספתא: "וכשזכו (בימי עזרא)", וזאת צריכה להיאמר, הואיל וזוה נגוד נחוצ לעומת "וכשחטאו, וכיון שחטאו"; בבבלי: "כיון שחזרו (בהן)" — אך גם ביטוי זה נראה כהכרחי, הואיל והוא המכוון לכתוב שרבי מסתמך בו: "שובו לבצרון אסירי התקוה גם היום מגיד משנה אשיב לך", שכוונתו, גם כאן בחידוד נאה: "כש שבו אסירי הגלות למבצר ציון ובאה תקוותם, אז השיב להם האל שנית (משנה) את התורה המגידה את דבריו. ועל כן נראה שהנכון לקיים גם כאן את נוסחת כל המקורות יחד: "וכש חזרו בימי עזרא וכשזכו, החזירו להם".

רבי אינו מסתמך על הדרוש של ר' יוסי "וכתב הנשתון—כתב שהשתנה" אלא על השם "מגיד משנה" שהוא לשון שני, שנית ולא לשון שינוי (ר' אף להלן). ואף דבר זה חשוב להבנת הביטוי שרבי בלבד השתמש בו: "נהפך להם לדעץ". מה הוא לדעץ? אין זה שם לכתב של אותיות, לא לכתב העברי הקדום, ואף לא לכתב השומרוני שהתפתח מן האלף-בית הכנעני-עברי הזה, ועל כן מובן שכל הנסיונות לבאר את השם כשם לכתב לא הצליחו.

האם זה אפוא בכיוון הדברים שנאמרו עד כאן, שם של הכתב במובן ספר, טופס, טופס התורה שבידי השומרונים? גם זה אינו נכון, וגם בדרך זו לא היינו מגיעים לפתרון הדברים. אין רבי אומר: "כתב זה נהפך לכתב דעץ", כמו שהיה נחוצ אילו היה רוצה לקרוא בשם את הכתב השני, איך שנבין מלה זו. אלא בביטוי ששימש אז בלשון, בצירוף המשמש ציור ודוגמה, אומר רבי: "נהפך להן לדעץ" במקום שר' יוסי אומר: "נשתנה בידם".

על מקור הביטוי, הלקוח מלשון האכרים, עובדי האדמה, היה צריך להורות הכתוב בירמיה ב, כא: "ואנכי נטעתך שרק כלה זרע אמת ואיך נהפכת לי סורי הגפן נכריה". כי הפועל "דעץ", ובארמית הבבלית אף דאץ, דוץ, משמש בלשון התלמוד כמורה על דעיצה או נעיצה של דבר זר במקומו של צמח חי. כך מסופר בתרגום יונתן שמות ב, כא על מטה האלהים שבידי משה, שעשה בו את הנסים, ושמצאו ראשונה דעוץ בגנו, של רעואל-יתר חותנו: "ועל משה בגו גינוניתא דרעואל והוה מודי ומצלי קדם ה' דעבד עמה ניסין וגבורין ואיסתכית חוטרא דאתבריא(ת) ביני שמשותא, וחקיק ומפרש עלה שמא רבא ויקירא דביה עתיד למעבד ית תמהיא במצרים וביה עתיד למבוע ית ימא דסוף, ולהנפקא מוי מן כיפא, והוה דעץ בגו גינוניתא (כלו') היה נעוץ בגן, שם הטמינו יתרו כדי שייראה כנטע מן הנטעים) ומן יד אושיט (משה) ידיה ונסביה" (במלים אחרות מסופרים הדברים, וכל תולדות המטה הזה בילקוט שמות קסח לאותו פסוק). וכך אומר למשל רבה בסוכה לו: "לא לידוץ (=לדעוץ, ז"א ידעוץ) איניש לולבא בהושענא, כלו': לא יתחב לולב מלמעלה בתוך האגד (לשון רש"י) של ההושענות, כך מתרגם תרגום אונקלוס גם בבראשית ל, לח: ויצג את המקלות אשר פיצל ברהטים וכו'; ודעין ית חוטריה די קליף ברהטיא, וכדו'. האכר יבישראל כשלא הצליח בנטע שנטע, בשתיל ששתל בגן, בגפן או בנית, אז אמר: "מי שהוא

ד ע ץ לי מקל במקום השתיל ששתלתי או השתיל ששתלתי נהפך לי לד ע ץ , ל מ ק ל דעוץ, אשר כמובן אינו יכול לפרוח. ואיך אצפה לראות ממנו פירות ? כך אמר ירמיהו על ישראל, גפן האל, שהיא נהפכה לו לסורי הגפן הנכריה, וכך אומר רבי על ספר התורה שבידי בני איי: אין זה הספר שאותו נטע האל בישראל, אין זה אלא ד ע ץ , ש ד ע צו במקומו בגן ישראל.

דעץ היא אפוא מלה עברית יפה, שנשכחה הוראתה. במקום שמדברים בשפות אחרות על Kuckucksei, oeuf de coucou על הביצה הזרה, שהטילה הקוקיה לתוך קינה של צפור אחרת, דיבר היהודי על שתיל ששמו מקל, ד ע ץ , במקומו. ומובן שאין ד ע ץ שם לכתב, באיזה מובן שהוא, ורק על פי הביטוי הציורי שרבי משתמש בו, היו האמוראים שבאו אחריו יכולים לאמור על הכתב הזר הזה שבידי הכותים: אין זה הכתב, הספר האמיתי, זה ד ע ץ ששמו במקומו. ובוודאי אי אפשר היה לאמור מראש: „בדעץ ניתנה התורה“, הרי עצם המלה ד ע ץ אומרת שאין זה השתיל הראשון שניתן ונשתל ביד האל.

רבי אינו אומר אפוא שנשתנה הכתב, לא, במקום הכתב הנכון הושם כתב אחר, כתב עקר, דעץ דעוץ.

7.

במקום השביעי, אחרי דברי רבי באה בירושלמי הפסקה הקצרה:

וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר

כתב שהוא עשוי להשתנות

המשפט האחרון בא בבבלי בצורה: כתב ה ר א ו י להשתנות, ובתוספתא בנוסח: תורה עתידה להשתנות. וכן באה דרשה זו בספרי דברים קס בצורה הקרובה ביותר לנוסח התוספתא:

מ ש נ ה אין לי אלא משנה תורה שאר ד"ת מנין ת"ל לשמור

את כל דברי התורה הזאת איכ למה נאמר משנה תורה (משום)

שעתידה להשתנות. אחרים אומרים: אין קורים ביום הקהל אלא

משנה תורה בלבד.

לפיכך נראה שהנוסח המקורי, הבא כביאור לשתי המלים משנה תורה,

הוא: תורה עתידה להשתנות. אמנם גם יתר הנוסחאות אינן משנות את

העניין, גם „כתב שהוא עשוי להשתנות, כתב הראוי להשתנות“ אין פירושן אלא:

ספר התורה העתיד להשתנות.

ואמנם אם ניחס מימרה זו לרבי יוסי, הרי הוא האומר שנשתנה הכתב,

ועל כן כנראה צירפו הבבלי והתוספתא את הדברים לדבריו. אבל דרשה זו באה

אף בספרי לבדה, ובלי ספק היא מימרה בפני עצמה, וכהוספה לדברי רבי יוסי

1. השווה גם ישעיה יז, י: על כן תטעי נטעי עמנים וזַפְּתִי זֶר תורענו.

2. מאיר איש שלום מוסיף כאן על פי פסיקתא זוטרתי: משנה התורה הוא כותב שכן. אבל

גם בילקוט תתקטו מובא המאמר כמו בספרי בלי תוספת מבארת זו. במדרש הגדול (הסגולה של

מ"ו חסידה סג, עמ' רה) באים הדברים בהרצאה בלתי ברורה, שמקורם בלי ספק בספרי: את משנה

התורה: את כל התורה; אתה אומר את משנה התורה, את כל התורה, או אינו אלא דברי תורה

(צ"ל משנה תורה, או ואלו הדברים), כשהוא אומר: לשמור את כל דברי התורה הזאת הרי דברי

תורה אמורין, הא מה תלמוד לאמר: את משנה התורה, את כל התורה; — בהיפוך שני הכתיבים.

היא הורסת את כל המבנה היפה של דרשתו: משפט משפט וכתוב אחד לראיה לכל משפט ומשפט. וכלום אחרי הכתוב המכריע והמחודד בדרשתו של רבי יוסי וכתב הנשתון כתוב ארמית ומתורגם ארמית" יוסיף עוד משפט סתמי כזה לדבריו המיוחדים?

ולא זו בלבד. כלום באמת נאמר כדבר פשוט על אותו פסוק המסביר את המצווה המוטלת על המלך: "וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר", שספר תורה זה עשוי להשתנות, במובנו של רבי יוסי, להשתנות על ידי הכותים, דבר שאיננו עיקר אלא רק רמז-הסיבה לכך למה היה צורך שתינתן לישראל בכתב שני על ידי עזרא? וכלום גם זה נראה, שידרשו את המלה משנה, שפירושה בכל המקרא הוא לשון "שני" בלבד, כלשון שני? והרי כל יתר הדרשות הנאמרות על "משנה התורה" דורשות את המלה באמת במובן זה "שנים, שני", ולא במובן שינוי. כך בהמשך בבבלי (פסקה 8): אלא מה אני מקיים את משנה התורה הזאת: לשתי תורות שכותב לו, אחת שיוצאת ונכנסת עמו ואחת שמונחת לו בבית גנזיו, וכו'. וגם רבי, החושב שהחזרה התורה שנית, והמבסס את דבריו על "מגיד משנה אשיב לך" מבין ללא ספק: אשיב לך שנית את המגיד, התורה. ועל כן נראה לי שכוונת הדרוש, תורה העתידה להשתנות, איננה לשינוי שהוא הסיבה למעשה העיקרי, להישנות התורה, בין שנחשוב כי זאת צורת הדרוש המקורי: תורה העתידה להשתנות, ובין שנניח כי בלשון התנאים, שלא השתמשו עוד בדרך כלל בצורת הנפעל המקראית, אמרו גם במקום להישנות: להשתנות.

במשמעות זו, תורה עתידה להישנות, להינתן שנית, מביעה המימרה את עיקר הדברים. את מעשה האל המבטיח "מגיד משנה אשיב לך", ואת פשט המלה "משנה תורה", וכך היא נדרשת בדברי רבי יהודה הנשיא, ורק הואיל ובתוך הסוגיה המדברת על הישנות הכתב, גם הישנות הכתב על ידי עזרא קשורה היא אל השתנות התורה בידי ההדיוטות, נקל להבין שבמשמעות השינוי קשרו את המימרה בתוספתא ובבבלי לדברי רבי יוסי.

אבל לא זו בלבד; הפסקה שלפנינו איננה שלמה, וחלק ממנה נתגלגל למקום אחר, ומשם אפשר להוסיף ביאור לה.

כי נוסף על הפסקאות המובאות בירושלמי מגילה מובאת בבבלי ובתוספתא פסקה נוספת שהיא קשורה בבבלי לפסקה 8, לדברי רשב"א, המובאים שם בצורה "כתב זה לא נשתנה כל עיקר" וכו' (ר' לקמן), ובתוספתא אחרי הפסקה 3 של הירושלמי "ולמה נקרא שמו אשור" וכו', בסוף כל הדברים:

תוספתא	בבלי
אם כן למה נאמר	אלא מה אני מקיים
וכתב לו את משנה התורה הזאת	את משנה התורה הזאת
מלמד ששתי תורות כותב לו	לשתי תורות שכותב לו
אחת שנכנס ויוצאת עמו	אחת שיוצאת ונכנסת עמו
ואחת שמונחת לו בתוך הבית	ואחת שמונחת לו בבית גנזיו
וכו'.	וכו'

בבבלי באה פסקה זו אחרי דברי רשב"א, שהם מנוסחים שם על שינוי (כתב זה לא נשתנה כל עיקר), ונראים הדברים כאילו על כך עונה הפסקה: אם אין שינוי—מה אני מקיים משנה התורה? אבל לא זו בלבד שבתוספתא פסקה זו

איננה באה אחרי דברי רשב"א, וניסוחם המקורי הוא (ר' לקמן) לא על שינוי אלא על נתינה (בכתב זה ניתנה תורה); כלום כל כך מובן הוא שיש לדרוש "משנה" במובן שינוי עד שעלי לבקש דרך להבנה אחרת אם אינני אומר כי נשתנה הכתב? הלא משנה בפירושו הטבעי הוא שנים ולא שינוי, וגם ההמשך דורש את המלה במובן זה: לשתיים.

ועוד זו והיא המכרעת: צורה זו "אם כן למה נאמר" או "אלא מה אני מקיים", אינה באה אלא כשנזכר כתוב אחד באיזה מובן שהוא, אבל סוף סוף הוא נשאר בכל זאת ללא "קיום".

וכך בא באמת אותו הפסוק בדברי הספרי:

משנה אין לי אלא משנה תורה שאר ד"ת מנין ת"ל
לשמור את כל דברי התורה הזאת. א"כ למה
נאמר משנה תורה (משום) שעתידיה
להשתנות

וכך גם במדרש הגדול (ר' לעיל), על אף כל השינויים שבו:

את משנה התורה: את כל התורה וכו'.

הא מה תלמוד לומר את משנה התורה, את
כל התורה

מתוך כך נתברר שאין אף הפסקה הנוספת הזאת שבתוספתא ובבבלי אלא
נוסח משלים מקביל לדברי הדרוש שבפסקה 7. ואשר לצורתה, כפי שהיא יוצאת מתוך
ירושלמי, תוספתא, בבלי והספרי יחד, נוסף כאן נוסח רביעי המשלים ומבאר אותה.
וזה הנוסח היוצא מן

התוספתא והתלמודים התוספת שבתוספתא ובבלי
ספרי
משנה אין לי אלא משנה

תורה

שאר ד"ת מנין

ת"ל לשמור את כל דברי

התורה הזאת

א"כ למה נאמר

משנה תורה וכתב לו את משנה התורה וכתב לו את משנה התורה

הזאת הזאת

(משום) שעתידיה להש(ת)נות תורה עתידיה להש(ת)נות

לשתי תורות שכותב לו

אחת שנכנסת ויוצאת עמו

ואחת שמונחת לו בתוך

הבית וכו'.

ואנחנו מכירים ששוב לפנינו פסקה אחת, שרק חלק ממנה נשמר בכל מקור
ומקור. וכוונת הדברים השלמה של הדרוש, הבא לבאר את המלים "משנה
התורה" היא:

תורה העתידיה להישנות לשתי תורות

דברים אלו דבר אחד הם.

של מי הדברים האלה? בירושלמי באה הפסקה העיקרית בלי שם ואמרה,
ואחרי דברי רבי, וגם בספרי וביתר המקורות אין אמרה נזכר. אבל אמרה היא

לפי דברי הכל, אין מי שחולק עליה. היא אינה דנה בשינוי הכתב אלא בהישנות התורה לשתי תורות. אמנם, כך נראה, דרוש קדום זה, הנזכר בספרי בלי פירוש נוסף, הבינו אותו בהבנות שונות: שתי תורות כותב לו המלך? שתי תורות, שבכתב ובעל פה; שתי תורות, טופס קדום בידי משה, וכתב שני שניתן בידי עזרא כדברי ר' יוסי. ורק משום שהיו הדברים ניתנים בפירושים שונים, חולקו לקטעים והובאו בסוגיה שבתוספתא ובבבלי במקומות שונים, ובירושלמי הובא רק משפט אחד מהם בלבד.

8.

המימרה הזאת נמסרת בשלושת המקומות העיקריים בכותרת: „(תני, תניא) רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי אליעזר בן פרטא שאמר משום רבי (א)לעזר המודעי“, בצורה:

תוספתא	ירושלמי	בבלי
בכתב זה ניתנה תורה	כתב אשורי ניתנה התורה	כתב זה לא נשתנה כל
לישראל	עיקר	
שני ווי העמודים	מאי טעמא: ווי העמודים	שנאמר ווי העמודים
וויין שהן דומין לעמודים	שיהוא וויין של תורה	מה עמודים לא נשתנו
	דומים לעמודים	אף וויין לא נשתנו
ואומר ואל היהודים ככתבם	ואומר ואל היהודים ככתבם	ואומר ואל היהודים ככתבם
וכלשונם	וכלשונם	וכלשונם
מה לשונם לא נשתנה	מה לשונם לא נשתנה	מה לשונם לא נשתנה
אף כתבם לא נשתנה	אף כתבם לא נשתנה	אף כתבם לא נשתנה

התוספתא והירושלמי מעידים נגד הבבלי שעיקר הצהרתו של אלעזר המודעי איננה פונה נגד הדעה שנשתנה הכתב („כתב זה לא נשתנה כל עיקר“), אלא היא באה לקבוע בחיוב שכתב זה, הכתב האשורי שבידי ישראל, הוא הכתב, הספר, שניתנה בו התורה: בכתב זה ניתנה התורה, ואפילו בנוסח „כתב זה לא נשתנה כל עיקר“, אין ר' אלעזר המודעי חולק על רבי או על ר' יוסי. כל התנאים יחד אומרים דבר אחד, והם חולקים לא על חבריהם, אלא על הכותים שאמרו מצדם: בכתב שלנו ניתנה התורה, והתורה שלכם היא שנשתנתה. נגדם בלבד פונים כל התנאים, והוכחותיהם אינן באות כדי להכריע את השאלה אם באותיות אלו או אלו נכתבה התורה; הרי לא זה העיקר. מה שהם מצהירים וחוזרים ומצהירים כולם יחד, הוא: בכתב זה, בספר שבידנו, שעלה מאשור, ניתנה התורה, וספר זה שבידנו הוא לא השתנה. אתם אשר שיניתם, כתבכם הוא כתב „ארמי“ מלובן. על זאת חזרו בכמה צורות, בדרשות חריפות ובתמונות מחודדות לקוחות מן הטבע והספרות הקדושה.

ואמנם כהוכחה לכך שכתב זה, ספר זה, הוא הספר העיקרי שלא השתנה, משתמשים הם גם במה שנאמר בתורה על האותיות, כי אף בזאת אפשר להוכיח כי ספר זה שבידנו הוא הנכון.

בכיוון זה באה אף הדרשה על הכתוב „ווי העמודים“. אבל אף דרשה זו מסורה לנו בצורה שונה ובלתי מובנת. התוספתא: וויין שהן דומין לעמודים; ומעין זה הירושלמי: שיהוא וויין של תורה דומים לעמודים; וגם כאן ניתן לדברים בבבלי יתר תוקף על ידי שלילת השינוי: מה עמודים לא נשתנו אף וויין

לא נשתנו. בלי ספק הצורה הפשוטה, הראשונה שבתוספתא ובירושלמי, היא עיקר. אבל איך אפשר ללמוד אף זאת מן המלים: ווי העמודים? כלום צירוף כזה כגון: „עשב האדמה” או „מלך הארץ” כשהוא לעצמו מלמד שהעשב דומה לאדמה, המלך לארץ? אין ספק שכאן הושמט עיקר הדרוש שהדברים מיוסדים עליו, והוא „אל תקרי” ישן: אל תקרי ווי העמודים אלא וְנִיָּה עמודים, וויה דומים לעמודים ממש. ונקל להבין שלא הרגישו בחידוש שבדרוש, הואיל ובספרים הקדומים לא הפרידו כראוי בין מלה ומלה, ועל כן ראו בחזרת האותיות וויהעמודים פעמיים, כפילות ללא צורך.

אמנם ספק הוא אם התכוון הדרוש לצורה זו או זו של ווים בכתב זה או זה שבספר זה או זה. כנראה לא התכוון אלא לתלמוד המלה „עמודים”; כל אות ו אות שבתורה, אפילו הווים הפשוטים שבה, מוצקים וקבועים, קיימים ועומדים הם כעמודים. וגם בשינוי המלים שבבבלי אין אלא הוראה זו בלבד: אף הווים לא השתנו ולא ישתנו, הם מוצקים כעמודים. כי מצורת הוי”ו בא”ב אין ללמוד דבר. כי למעשה אף צורת הוי”ו שבכתב השומרונים קרובה היא לצורת עמוד, כדוגמת האות Y יוונית או לטינית, וקרובה יותר לצורת עמוד מאשר צורת הוי”ו שלנו הנקראת וי”ו במשמעות וו ואגמון, שעיקר צורתה בכפיפה לפנים, „הלכוף כאגמון ראשו”, ולפי זה אמר גם אלעזר הבבלי בחידתו על השם „דוד” שאות זו הרצופה בשם כאילו משתחוה לשתי הדלתות (ר’ „לשוננו” כרך. יא עמ’ 271). התוספת שבתוספתא ובבבלי, הדורשת את הפסוק „ואל היהודים ככתבם וכלשונם”: „מה לשונם לא נשתנה אף כתבם לא נשתנה” איננה בירושלמי, ואולי איננה חלק של אותה מימרה. גם היא כמובן איננה פונה נגד אחד התנאים אלא נגד הכותים שאמרו כי הכתב שבידי ישראל הוא שנשתנה.

ג. סיכום

מתוך בירור הברייתות השונות עם מימרות האמוראים המקיפות את דברי התנאים, יצאה תמונה אחרת, שונה לגמרי, של המסורת הדנה בתולדות „הכתב” בישראל. ואין עיקר ההבדל בהבנת המלים, השונה מזו של פרשנות התלמוד, המלים „כתב ולשון, אשורי ועברי, ארמי, לבונאה ודעץ” אע”פ שאף בזה קם לנגד עינינו בניין חדש במקום מגדל בבל של בילול לשון. העיקר הוא בראייה היסטורית במקום הראייה בשטח אחד בהבנת המסורת.

גם את המלים שחכמי התלמוד משתמשים בהן, וגם את דעות התנאים והאמוראים ראו כאילו על רקע היסטורי שווה, כאילו כולם בני אותו הזמן, וכפי השקפתם השונה על הדברים מביעים. הם את דעותיהם השונות. לפי זה חשבו כמה תנאים כי ניתנה התורה בכתב זה, בכתב האשורי, אחרים שניתנה בכתב העברי, כאילו בכתב דעץ, וכל אחד ואחד מהם מבקש סמך לדעתו מן הכתובים. ובדעותיהם החולקות זו על זו אין הם שמים לב לעובדות ההיסטוריות שלנגד עיניהם, על פי דרשות בכתובים בלבד מביעים הם דעות משונות כאלה, כאילו הכתב, כתב האותיות, לא השתנה מעולם — על אף התעודות המרובות באלף בית אחר שלנגד עיניהם.

אבל למעשה אין כאן אלא מסורת קדומה אחת. ואולם מסורת זו, בדרכה מדור לדור, הולכת ומתרחבה, הולכת ומשתנה, ואף התפתחות הלשון המשתנית מצדה גם היא, משפיעה על תולדות המסורת הזאת. כל התנאים יחד, ואף

האמוראים הבאים אחריהם אינם משתדלים אלא למסור אותה מסורת קדומה. ואין ביניהם אלא אותם השינויים, הנגרמים בעל כרחם על ידי הבנתם השונה במסורת הקדומה.

משני מקורות נובע נחל המסורת, ההולך ומתרחב עד שהוא הופך לנהר המתפרט¹ לכמה יאורים. המקור הראשון הוא בפירוש לשון הכתוב. והשני בעובדות ההיסטוריות שהתנאים משתמשים בהן ומתאמים להן את הכתובים. העובדות ההיסטוריות המשמשות חומר לדרשות היו א) שהביא עזרא מבבל כתב חדש, טופס חדש של ספר התורה, הוא הכתב האשורי, הספר שעלה בידו ובידם מאשור. ב) מציאות טופס אחר של התורה בידי ההדיוטות שבארץ ישראל וביחוד בידי הכותים, השומרונים. ספר זה היה הכתב העברי, הטופס הארץ-ישראלי, שהיה שונה בנקודות חשובות מן הכתב האשורי שבידי עולי בבל, וספר זה נחשב על ידי היהודים שפסלו אותו, ככתב מלובן, רמאי, מזויף.

ובפירושי הכתובים הקדומים התעכבו התנאים ביחוד על הפסוק בדברים יז, יח, המצווה על המלך בישראל: „וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר“. קשה היה לקבל כאן את הפירוש כאילו הכוונה רק לספר „ואלה הדברים“, ועל כן אמרו כלשון הספרי, על יסוד הכתוב השני „לשמור את כל דברי התורה הזאת“, שזאת הכוונה: וכתב את כל דברי התורה הזאת. ואז בהכרח נשאלה השאלה: אם כן למה נאמר משנה התורה? והתשובה הפשוטה, היוצאת מתוך הוראת המלה „משנה“, היתה: תורה כפולה, תורה שני שני ת בשתי תורות, ואם לא היתה אלא תורה אחת, מכאן שהיתה עתידה להישנות, להשתנות, להיות לשתי תורות. ופירושים שונים היה אפשר לתת לשתי התורות הרמוזות כאן: שתי תורות של המלך עצמו, אחת היוצאת ונכנסת עמו, ואחת המונחת לו בביתו; שתי תורות, אחת כתובה בספר, בכתב, ואחת בעל פה; או שתי תורות, זו אחר זו, בזמן. כלום לא הביא עזרא אתו כתב חדש, טופס שני של התורה? — הווי שתי תורות, שני כתבים, הראשון בידי משה, והשני בידי עזרא. ובימי עזרא עצמו היו שני טפסים אלו יחד, אחד בידו, האשורי שעלה מן הגולה, והעברי, הארץ-ישראלי שבידי השומרונים. אבל ספר זה שבידי השומרונים היה לא רק כתב שני אלא גם כתב שונה, משונה ומזויף; ולפיכך אפשר היה לדרוש אף את השם „משנה תורה“ במובן כתב שעתידי להשתנות ולא רק להישנות בלבד. ואם הכוונה לכתב שנשתנה שבידי הכותים, כי אז אפשר למצוא רמז מפורש לכתבם הנשתנה והרמאי בכתוב האומר עליהם, על השומרונים: וכתב הנשתון כתוב ארמית ומתורגם ארמית. רבי יהודה הנשיא אמנם איננו מדבר במפורש על שינוי זה, ואולי לא התכוון מראש כלל לדבר על כתב שונה זה שבידי השומרונים. כי רבי במאמרו מבאר את הצורך בהחזרת הכתב בידי עזרא על ידי הביטוי שהכתב שהיה בידם נהפך להם לדעץ. שתיל הגפן החי נהפך למקל דעץ, ומשל זה אפשר להבין אף כך שנהפכה התורה החייה שבידי ישראל למקל עקר שאינו נותן פרי, עד שחידש עזרא את חייה.

אחרי תקופת התנאים באו האמוראים; הם מצאו את דברי התנאים שלפניהם וכאילו תרגמו אותם ללשונם. רבי יונתן דבית גוברין משתמש במסורת, שסיפרה על עזרא כי היה „בידו כתב ולשון“, והוא מרוצה להצדיק עובדה זו וקושר

1. כלשון המדרש הגדול דברים א, כ: נהר סרת. מגיד שמתפרט והולך עד שהוא כולה כמגרפה.

אותה עם עובדה אחרת, עם עובדה זו שבזמנו דיברו היהודים בלשון „עברית“, בארמית העממית של ארץ ישראל — אבל מעתיקי הטכסטים עשו מן „בירו כתב ולשון“: ביררו כתב אשורי ולשון עברי. ואף מר זוטרא ומר עוקבא או רב חסדא מוסרים את מסורת התנאים כי על יד הכתב האשורי בלשון הקודש. יש כתב עברי שבידי הכותבים, שהוא בארמית, ז"א בכתב רמאי ומוזויף — ובספרים שלנו כתובים הדברים כאילו הכוונה ללשון ממש.

רבי נתן ידע את דברי רבי כי כתב זה נהפך להם לדעץ. והואיל וחשב על פי דברי יתר התנאים, וביחוד על פי דברי רבי יוסי, כי גם כוונת רבי בדבריו אלו: נהפך להם לכתב העברי, לספר שבידי הכותבים, על כן הוא משתמש במלה „דעץ“ כשם לספר זה, והוא מבאר לו את דברי רבי יוסי, כאילו כוונתו לאמור כי בכתב זה, בדעץ, ניתנה התורה — ואמנם רבי יוסי למעשה רחוק מדעה כזאת, הוא רואה בכתב זה שינוי וזיוף, ארמית רמאית, והואיל ולפי זה נדמה לאמוראים כאילו היה ספק בעיני התנאים, אם ניתנה התורה בכתב האשורי, בטופס שבא מאשור, או בטופס הארץ ישראלי, בדעץ, על כן סידרו גם דרשות אחרות לפי אפשרויות אלו: אמר רבי לוי מאן דאמר בדעץ ניתנה התורה עי"ן מעשה נסים מאן דאמר אשורי ניתנה התורה סמ"ך מעשה נסים — הרי למעשה היו שני הטפסים, האשורי והעברי, נבדלים אף בצורת האותיות. השומרונים שמרו על צורת הכתב הנהוגה בארץ, והיהודים עולי בבל הביאו אתם את הכתב הנהוג שם, ובהתפתחות הכתב הארמי-הכללי התפתח אף אותו כתב שבידי היהודים — כי מה אכפת להם בשינוי האותיות, אם לא השתנו המלים והתוכן!

ואת דברי התנאים קיבלו אבות הכנסיה, דוברי יוונית ורומית. הם שמעו על כתב חדש שהביא עזרא מאשור, במקום הדעץ שבידי השומרונים, הכתוב בכתב אותיות אחר, שונה מן האלף-בית שבספרי היהודים בזמנם. כלום פלא שהבינו אף הם כי זה עיקר השינוי?

הרי בתוצאה נכון הדבר כי שינה עזרא אף את כתב האותיות. אבל לא היתה זאת כוונתו ולא הוא שינה. הוא הביא אתו טופס מאשור, מבבל, וטופס זה כבר היה כתוב באותיות שנהגו בזמנם בגולה. הוא לא בא להנהיג איזה שינוי שהוא במסורת הקדומה, אדרבה הוא בא להחזיר ולא לשנות. אפשר שלא החשיב ביותר את ההבדל הזה בצורת האותיות, ועל כן לא השתדל דווקא להחזיר אף צורות הכתב הקדומות כשם שניסו החשמונאים ובר כוכבא לחדש צורות קדומות אלו על מטבעותיהם. אפשר שהאמין בלב תמים שטופס הכתב שמצא אותו בבבל, מקורי הוא אף בצורות האותיות, ואמנם בכתב אשורי זה נמצאו כתובות באשור, הקדומות לעזרא במאות שנים, אף שלא נמצאו עדיין בארץ ישראל מלפני הגלות. ואפשר אפילו שאף השתדל להחזיר את צורת הכתב הקדומה אלא שלא הצליח בקהל עולי בבל שהיו רגילים בצורות האותיות האשוריות.

כך היה צורך לסדר את מימרות התנאים והאמוראים, הבאות במקורות התלמודיים זו על יד זו וזו בתוך זו בלי מוקדם ומאוחר — לפי סדרם ההיסטורי, בדרך שהתפתחו זו מזו.

וכך יש לראות גם את שימוש המלים בסדר היסטורי. כי אף שימוש המלים הלך והשתנה בהכרח, ועל פי זה השתנה אף עצם מובנן של משניות וברייתות! הנה המלה „עברי, עברית“, פירושה המקורי, במקרא ובלשון התנאים, הוא גיאוגרפי: ארץ-ישראל-סורי. וכן „אשורי“, פירושו: מארץ אשור. הכתב העברי,

הכתב האשורי, הם שני טופסי התורה מארץ ישראל ומאשור. רק אחר כך קיבלו מלים אלו הוראה לשונית, ועוד יותר מאוחרת היא ההוראה הגראפית המוטעית. רק אחרי שעמדו על ההבדל הלשוני שבין לשון הקודש, לשון הספר האשורי, ולשון הדיבור העברית-ארמית בארץ ישראל, קראו אף ללשונות אלו אשורית ועברית. ורק אחרי מימרות האמוראים שהעירו אף על ההבדל בצורת האותיות שבין הטופס האשורי לטופס העברי, השתמשו בטעות בספרות הפרשנית וההלכית בשם אשורי כשם לכתב. אבל אף במקום שהמשנה עצמה מדברת על הצורך לכתוב את התורה אשורית ולא עברית במובן הלשוני, אין לפנינו אלא התפתחות משנית של ההלכה ושינוי הבנתה העיקרית. כי כבר נתקלנו בכמה מקומות שנוסחם הקדום, בכתב זה, בכתב אשורי ניתנה התורה נשתנה, ונכתב במקומו, כאילו זה אותו דבר: אשורית ניתנה התורה. והוא הדין לכמה משניות וברייתות חשובות.

ידועה הברייתא המעניינת בזבחים סב ע"א: תנא ר"א בן יעקב אומר שלשה נביאים עלו עמם מן הגולה אחד שהעיד להם על המזבח ועל מקום המזבח ואחד שהעיד להם שמקריבין אף על פי שאין בית ואחד שהעיד להם על התורה שתכתב אשורית. ואף רש"י מעיר שם: „שמתחילה ניתנה להם בכתב עברי כתב ליבונאה כדאמר בסנהדרין“. אבל הואיל וכתב עברי זה איננו אלף-בית של אותיות אלא ספר אחר, טופס ארץ-ישראלי של התורה, כלום יש צורך לאמר שגם כאן אין הכוונה לא לכתב של אותיות ואף לא ללשון התורה.

כלום בימי עזרא היה ספק באיזו לשון תיכתב התורה? הרי אף הכתב העברי כתוב בלשון הקודש. וכלום חשובה היתה השאלה של סוג האותיות שאיננה נזכרת כלל בתלמוד? ואולם חשובה היתה השאלה ההיסטורית הזאת עם מי הצדק, עם טופס זה שהיה בארץ או עם ספר התורה החדש לבני הארץ, שעלה בידי עזרא מאשור. כלום אפשר לתאר שבלי מלחמות הצליח עזרא להשפיע על בני עמו שיקבלו ספר תורה זה ולא את הספר שבידי בני הארץ? ובלי ספק הסתמך הוא, כבכל מלחמתו לבניין ירושלים והאומה ואף ללשון העברית, אף במלחמתו לספר האשורי בעזרת הנביאים שהיו בזמנו. כאן לפנינו מסורת קדומה, עובדה היסטורית ממלחמת עזרא בעבודתו לבניין ציון. — ואף ביתר המקומות שחכמינו מדגישים שתיכתב התורה אשורית ולא עברית, אין זה אלא הד המלחמה העניינית ההיסטורית שתיכתב התורה בנוסח הספר האשורי ולא בנוסח הספר העברי שבידי השומרונים.

בדיקת הברייתות הקדומות, שהביאה כמסקנה לה אף את הפירוש העיקרי של השם „עברי“ ארץ-ישראלי — ורק במובן זה יש לנו רשות לקרוא אף ללשוננו הקדושה לשון עברית, הואיל והיא שדוברה בארץ בימי הבית והיא המדוברת בה שוב היום — היא הראתה לנו גם שינויי הוראה, שינויי לשון אחרים, במקום כתב זה, כתב אשורי, כתבו: אשורית; במקום דיבור: לשון, וכדומה. רבי יונתן דבית גוברין הוא שעמד ביחוד על ההבדל שבין לשון הכתב ולשון הדיבור. והנה גם התורה עצמה נחלקת לשתי תורות: תורה שבכתב, תורה הכתובה בספר, ותורה שבדיבור, שמשלה למד אותה על פי הדיבור, תורה שבעל פה. וגם על הבדל הלשוני היה אפשר לאמור: לשון שבכתב ולשון שבדיבור, שבעל פה, וזאת באותו שימוש שבפי רבי יונתן דבית גוברין, בהוראה: בלשון הקודש שהיא לשון הכתב הקדוש, ובארמית העממית שהיא לשון הדיבור.

והנה כשמסרו החכמים את הדברים ששמעו מפי רבותיהם, היה צורך

מיוחד לשמור על הלשון שנאמרו בה הדברים. כי תרגום מלשון ללשון היה במקרים רבים משנה את העניין. והמאמר החוזר ונשנה בפיהם: „חייב אדם לומר בלשון רבו“ עיקר כוונתו כמו שראה אף בן־יהודה במבואו עמ' 146 וכו', ללשון ממש: דברים שנאמרו בלשון הקודש אל תתרגם אותם לארמית ולהפך, כי על ידי כך אתה משנה את העניין.

והנה על יד הכלל המובן הזה ובקשר אתו בא הכלל השני, התמוה, שתילי תילים של הלכות ומחקרים נבנו עליו: דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם בעל פה ודברים שבעל פה אי אתה רשאי לאמרם בכתב. כלל זה מתנגד הוא כידוע לכמה וכמה עובדות המוכיחות כי כתבו אף את התורה שבעל פה, ואף כמה שינויי כתב וכתוב שנידונו במאמר זה מעידות שוב על מקורות קדומים בכתב אף לתורה שבעל פה.

והנה אחרי כל מה שיצא לנו על שינויי מלים באותה הוראה, ביחוד של לשון ודיבור, ועל שתי הלשונות, לשון הכתב ולשון הדיבור — כלום אין עצם הביטוי „לאמרם בכתב“ מורה על כך שהכוונה רק כזו של המאמר „חייב אדם לומר בלשון רבו“, כלו':

דברים שנאמרו בכתב, בלשון הכתב, בלשון הקודש, אי אתה רשאי לאומרם בעל פה, בלשון הנוהגת בעל פה בדיבור בפי העם, בארמית?!

כך פותח בירור השאלות על שינוי הכתב במקורות התלמודיים שאלות חדשות שלא כאן המקום לטפל בהן. די לנו כי ניתנה התשובה לשאלה באיזה כתב ניתנה התורה, כאן דעה אחת בפי כל התנאים הקדומים: בכתב זה, בכתב האשורי שבידינו, ניתנה התורה לישראל.

1. על חילוף מלה מעין זה מורה גם השינוי שבין הברייתא בשבת קטז ע"ב, תרגום שכתבו מקרא ומקרא שכתבו תרגום לעומת המשנה ידים ד, ה: ,תרגום שכתבו עברית ועברית שכתבו תרגום“, ובוודאי רק נוסח הברייתא הוא הנכון.