

“מעַתַּק הַחִילוֹן” מִנְקוּדַת מוֹצֵא בַלְשֻׁנִית

1. מְבוֹא

לְשׁוֹנָאִים עִבְרִיִּים רַבִּים מוֹנִים אֶת מַעְבַּר הַמִּילִים מִתְחוּם שֶׁל קוֹדֵשׁ לְתַחוּם הַחֹלוֹן כְּשִׁיקוֹף שֶׁל תְּהִלִּיכִים שֶׁבְּמִצִּיאוֹת הָעִבְרִית וְהִישְׂרָאֵלִית, כְּלוֹמַר בְּגֵדֵר גּוֹרְמִים חִבְרַתִּים שֶׁהֵם כְּשֶׁלְעִצְמָם חוֹץ-לְשׁוֹנִיִּים הַמְתַּבְטָאִים בְּשִׁינוּיִי מִשְׁמַעוֹת בְּשִׁפָּה. אוֹלַם יֵשׁ לְהַבְחִין בֵּין הַלְקְסִיקוֹן – מִילוֹתָיו וְהִיחָסִים שֶׁבִּינֵיהֶן כְּמִשְׁקָפִים מִצִּיאוֹת זֶה (וּבְכֻלּוֹ זֶה גַם תּוֹפְעוֹת חִבְרַתִּיּוֹת כְּחִילוֹן) – לְבִין הַתִּיאוֹר הַבְּלִשְׁנִי-הַסְּמַנְטִי. כְּפִי שֶׁנִּרְאָה כֹּאן, הַבְּחִנָּה זֶה מַעֲלָה כִּי אֵין הַצְדָּקָה סְמַנְטִית לְהַעֲמִיד מַעַתַּק מִיּוֹחַד, הוּא “מַעַתַּק הַחִילוֹן”. בְּדִיקַת מִילוֹת הַלְשׁוֹן שֶׁמְסוּמְנִיָּהֶן נּוֹגְעִים לְתַהֲלִיךְ הַחִילוֹן (שֶׁהוּא כְּמִתּוֹאֵר חִבְרַתִּי) בְּכֻלֵּי הַבְּלִשְׁנוֹת הַכְּלָלִית (שְׂאִינָה יִיחֻדִּית לְשִׁפָּה מִן הַשְּׁפוֹת) מוֹרָה כִּי אֵלֶּה מוֹסְבְּרוֹת עַל יְדֵי הַמַּעַתָּקִים הַסְּמַנְטִיִּים הַמוֹכְרִים וְהַמְּקוּבָּלִים וְאֵין הֵן מִתִּיחָסוֹת לְמַעַתַּק סְמַנְטִי אַחַד וְיַחֲדָי, כְּלוֹמַר אֵין הֵן מַעֲמִידוֹת קְבוּצָה סְמַנְטִית מִיּוֹחַדָּת.

לְבִירוֹר הַנוֹשֵׂא נִתְחַקָּה כֹּאן עַל הַמוֹנַח “מַעַתַּק הַחִילוֹן” הַמְּשַׁמֵּשׁ בְּסְמַנְטִיקָה הָעִבְרִית, וְנִבְחַן מוֹנַח זֶה מִכֻּמָּה כִּיוּוִּנִים: נִפְתַּח בְּבִדְיַת הַשִּׁימוּשׁ בְּמוֹנַח “מַעַתַּק חִילוֹן”, מִתִּי חָלַל וְמָה קֵדָם לוֹ (מִבְּט מִטָּא-לְשׁוֹנִי בְּמִינוּח); נִבְיָא כְּדוֹגְמָה כְּמָה מִילִים וּמְקָרִים הַמוֹסְבְּרִים בְּמַעַתַּק זֶה (סְמַנְטִיקָה וְלְקְסִיקוֹגְרַפִּיָּה עִבְרִית); וְנַעֲבֹר לְבִדְיַת שְׁנֵי הַיִּבְטִים רִאשׁוֹנִים אֵלֶּה לְאוֹר הַתּוֹרִיּוֹת הַבְּלִשְׁנִיּוֹת-הַסְּמַנְטִיּוֹת (בְּלִשְׁנוֹת עִבְרִית וּבְלִשְׁנוֹת כְּלָלִית); נְסִיִּים בְּהַצְבָּעָה עַל הַתּוֹרָמָה הַתּוֹרִטִית וְהַמַּעֲשִׂית שֶׁל הָעִיוֹן בְּתוֹפְעוֹת אֵלֶּה לְאוֹר תּוֹרִיּוֹת בְּלִשְׁנִיּוֹת-סְמַנְטִיּוֹת לְהַבְנִת הַמִּצִּיאוֹת, הַבְּנִת הַלְשׁוֹן וְמָה שֶׁבִּינֵיהֶן.¹

2. רִאשִׁיתוֹ שֶׁל הַמוֹנַח “חִילוֹן”

הַמוֹנַח “חִילוֹן” הוּא שֵׁם פְּעוּלָה שֶׁל בְּנִיין פִּיעַל בְּשׁוֹרֵשׁ תְּנִינִי חִל-ן. מִסַּכַּת חוֹלִין הָעוֹסֶקֶת בְּשַׁחֲטַת חוֹלִין (שַׁחֲטָה שֶׁלֹּא לְקַרְבָּנוֹת) מְצוּיָה בְּסֵדֵר קְדָשִׁים. הַפּוֹעֵל לְחַלּוֹל מִתּוֹעַד וּמִשְׁמַשׁ בְּלִשׁוֹן הַמְּקָרָא. בְּמַעֲרַכַת הַשֵּׁם מְצוּי חֵל לְמִן לְשׁוֹן הַמְּקָרָא: “וְלֹהֲבָדִיל

1. אֲנִי מִבְּקַשַׁת הַהוֹדוֹת לְקוֹרָאִים הָאֲלֻמוּנִים עַל הָעֲרוּתֵיהֶם הַמוֹעִילוֹת. וְרָאָה הָעֵרָה 159 בְּאִשֶּׁר לְחַלְקוֹ הַשְּׁנִי שֶׁל הַמַּאֲמֵר.

בין קדש לחל" (וי' י, י).² עדויות למונח "חילוני" מצויות בויקרא רבא (קדושים כד, ז). גרוס³ סבור כי המילה חילוני היא פרי יצירה עברית-ארמית – עברית לפי תוכנה וצורתה וארמית לפי הקורפוס הלשוני שבו היא מתועדת וזמן יצירתה (מדרש רבא וארמית התרגומים).⁴ בין כך ובין כך משמעה בארמית ובלשון חז"ל הוא 'מי שאינם כהנים'.⁵ הדסה קנטור מפרשת (2006) את המעבר בעברית החדשה מהשימוש בצמד התארים אדוק/חופשי לצמד דתי/חילוני ברב-המשמעות של הצמד הראשון.⁶ במאמרה (1989) היא משתמשת במונחים "תהליך חילון" ו"תופעת חילון" לחלופין, ובתיאור "שימוש לקודש ולחול".⁷

2.1 ראשיתו של תיאור "מעטק החילון"

בספרו "כיבושי העברית" פותח יצחק אבינרי את הפרק שכותרתו "בין קודש לחול" כך: "אף מלים שנתייחדו לענינים דתיים בלבד – כרוך היה שמושן בחבלי תחיה ובהבלגה במקצת".⁸ גן, המסתמך על אבינרי, מדבר גם הוא על מה שהוא מכנה תמורה מקודש לחול: "תמורה שחלה בשימושם בלשונונו היום – יציאתם מתחום הקודש לתחומי החולין".⁹ ומוסיף: "אמנם תמורת המשמעויות המיוחדות, שחלה בכל מלה ובכל ביטוי לעצמו, אפשר לה להיות שונה, אך כללן של תמורות אלו מצד המעבר מתחום שימוש אחד למשנהו אחד הוא: המעבר מקודש לחול".¹⁰ ניכר אפוא כי מלכתחילה לא כונה המעטק בשם "חילון", אלא מעבר/תמורה מקודש לחול. שנה לפני מאמרו זה של גן פרסם קדרי בכתב העת "דעות" (ביטאון האקדמאים הדתיים) מאמר שכותרתו "על החילון שבלשון". קדרי ביקש להעלות שם את התזה כי חילון הלשון אינו עומד בפני עצמו, אלא הוא אך סימפטום (ראה 2.2§ להלן) לחילון המציאות. כלומר החילון כתופעה בלשונית הוא שיקוף של תופעה שבעולם. באשר לצד הבלשני-הסמנטי מדגיש קדרי מיד בפתח המאמר:

למעשה, אין תופעת החילון מיוחדת לעברית החדשה. בכל לשון חיה שיש בה ירושה מתקופות רבות שעמדו בסימן היצירה הדתית, נכרת התופעה

2. וראה גם יח' כב, ו; מב, כ. וכהסבר בן-יהודה, עמ' 1551, "ההפך מן קדש, מה שאינו קדוש". ראה גם קדרי, 2006, עמ' 301.
3. גרוס, עמ' 164.
4. אולי משום הייחוס הארמי שלה אין המילה מובאת במילונו של בן-יהודה, אך היא מובאת במילון גרוזובסקי וילין משנת תרע"ט, והוראתה שם "פשוט, של חל, לא קדוש".
5. ראה גם קוטשר, 1961, עמ' 100.
6. קנטור, 2006, עמ' 399–400.
7. קנטור, 1989.
8. אבינרי, עמ' 22.
9. גן, עמ' 67. כל ההדגשות שבמובאות כאן ולהלן הן במקור.
10. שם, שם.

הסמנטית של הפיכת מלים וביטויים ששימשו בחיי הדת למלים חילונית, לתופעה זו אנו קוראים חילון ("חילוני" יהיה איפא נגוד של "דתי", "מעולם הדת" ולא של "קידוש", "מקדש" גרידא).¹¹

ברוח זו נאמרו גם דבריה של קנטור: "תופעת חילונם של מלים וצירופים, אשר נועדו במשך דורות לעבודת הקודש, הינה התפתחות טבעית בלשון, המותנית בתמורות חברתיות, בשינויי ערכים, ולעתים בהשפעת לשונות ותרבויות זרות".¹² במכתב שכתב גרשם שלום לפרנץ רוזנצוויג בנושא זה ממש הוא מתאר במילים חריפות את המכניזם של חילון העברית: "אכן, האנשים פה אינם יודעים את משמעות מעשיהם. סבורים הם שהפכו את העברית לשפה חילונית. שחילצו מתוכה את העוקץ האפוקליפטי".¹³ ומיד הוא מוסיף ואומר שאין הדברים כן, החילון אינו פנימי-מהותי אלא מקומו במישור החיצוני בלבד בגדר "דיבור בעלמא, מליצה בלבד".¹⁴

קדרי וגן,¹⁵ המקדישים חיבורים מיוחדים לתופעה, מתארים ומסבירים אותה ואת הדוגמות לה כמעבר מקודש לחול. אבינרי, שקדם להם, אינו מקדיש אמנם את כל פרסומו¹⁶ לתופעה זו – הדיון בה הוא בגדר פרק במקבץ נושאים שאבינרי תופס ככיבושי העברית בדורנו – אולם פרק זה ("בין קודש לחול")¹⁷ עומד כנושא בפני עצמו לצד יתר תשעה-עשר נושאי הספר.

שונה מאלה קבוצת הפרסומים שלהלן, הן מבחינה כרונולוגית (תשל"ד–תשל"ח) הן מבחינת אופייה ויעדיה. בקבוצה זו שלושה ספרי לימוד של סמנטיקה עברית שפורסמו כמעט בה בעת. המדובר בספריהם של לנדאו (תשל"ד), ניר (תשל"ח) וצרפתי (תשל"ח). בשונה מהקבוצה הראשונה, שאופיינה בפרסום שהוא מאמר או פרק נפרד המיוחד לנושא המסוים ואינו חלק מתמונה כללית כלשהי, הקבוצה שכאן

11. קדרי, תשכ"א, עמ' 41.
12. קנטור, 1989, עמ' 157. ראוי להעיר כי לא אחת נתקלים בספרות העוסקת בתופעת החילון בהפניות שעיון בהן מורה שאין הן עצמן מדברות על חילון. מסתבר שייחוס החילון להן הוא פרי פרשנותו של הכותב שהביא את המובאה. כך למשל, עיון בדבריו של דב ירדן על "מדרש הלשון" (עמ' 100–105) מעלה שהוא מדבר על ניבים ועל פתגמים מהוויי החגים שנעקרו ממשמעותם המקורית וקיבלו תוכן חדש. אין הוא מדבר שם על חילון ואפילו לא על חול. בעיוניו אלה מוזכר מעבר ללשון הכללית או שימוש בלשון הדיבור והספרות.
13. שלום, עמ' 59.
14. במקור כתב שלום "façon de parler" ואילו התרגום העברי נקט כאן "דיבור בעלמא, מליצה בלבד", ואין אלה מקבילים (ראה דרידה, עמ' 227).
15. ראה קדרי, תשכ"א; גן.
16. ראה אבינרי.
17. זאת הכותרת, אך הפרק נפתח בהצבעה על "מלים שנתייחדו לעניינים דתיים בלבד". על סוגיית היחס שבין המונחים "דתי", "קדוש", "חילוני" ראה ציטוט דברי קדרי (תשכ"א, עמ' 41) לעיל; ינאי; קנטור, 1992.

מאופיינת בהיפוך התמונה. שלושת ספרי הלימוד – בעיקר בהיותם ספרי לימוד סמנטיקה ראשונים הכתובים עברית – ביקשו להגיש ללומדים תמונה כוללת של הסמנטיקה ושל תופעותיה. ההידרשות אל מעבר מילים מתחום הקודש לתחום החול, או "חילון המילים", באה אפוא כחלק מאותה תמונה (כלומר אין היא עומדת בפני עצמה). הדבר ניכר ביותר בספרה של לנדאו, שהוא גם הראשון מבחינה כרונולוגית, וככזה – כעדות לנדאו¹⁸ – היה אחד ממניעיו מילוי החלל בתחום זה בלשון העברית. והנה, בכל ספרה זה מביאה לנדאו רק מקרה אחד של מעבר מקודש לחול, והיא דנה בו במקומו לפי טיב התופעה הסמנטית שהוא שייך אליה (מדובר במילה סופר כשאילת משמעות),¹⁹ וזאת בלא שלנדאו מזכירה קודש או חול.²⁰ רק בדונה בשינויים סמנטיים של המטען הקונוטטיבי הנלווה אל המשמעות המילונית (דנוטטיבית) כדרכים להיווצרותם של צירופים כבולים היא מונה שינויים "מקודש לחול"²¹ (זאת לצד שינויים משלילה לחיוב ומחיוב לשלילה²²). ניר, בדונו בתופעות הסמנטיות דוגמת מטונימיה ומטפורה, מסתפק במקרים הספורים הנוגעים לעניין בהצגת התחום: "דת וקודש"²³ אין הוא מזכיר כלל חול (אך ראה מיד בהמשך). המעבר מתיאור השינוי כשינוי מקודש לחול ושימוש בשם הפעולה הכללי חילון (שכאמור עניינו הראשוני בעולם ולא בלשון; ראה לעיל ולהלן) לתיאור שינויים אלה כמעטק סמנטי ייחודי, הוא "מעטק החילון",²⁴ חל עם הופעת ספר לימוד הסמנטיקה שכתב צרפתי.²⁵ וזאת כאמור בסמוך לזמן כתיבתם של לנדאו וניר. צרפתי בדונו במחלקות שונות של שינויי משמעות (וראה 4.7§ בחלקו השני של המאמר) מדבר על "תופעה שכיחה בעברית המודרנית, שבה מלה הקשורה לענייני עבודת ה' או אמונה מקבלת משמעות כללית, עוברת מן הקודש אל החול, ומשום כך קראו לה 'חילון'".²⁶ יגאל ינאי מדבר אף הוא על "מעטק החילון"²⁷ ומתארו "כמעטק סמנטי מסוג מסויים: מעבר ונדידה של מלים, של ניבים ושל צירופים, מתחום בו היו להם

18. לנדאו, הקדמה.

19. שם, עמ' 26.

20. בספרה גם שתי דוגמות של מעבר מחול לקודש, וגם הן נדונות במקומן בלא אזכור קודש או חול: "הגדה (של פסח) כצמצום משמעות (עמ' 14); "אדוק (במצוות)" כחיסור צירוף יחס (עמ' 23). על צמצום והרחבה של משמעות ראה 4.7§ להלן.

21. "מהדרין מן המהדרין", "נשמה יתרה" ו"כוס של ברכה".

22. לנדאו, עמ' 105.

23. ניר, תשל"ח, עמ' 112–118.

24. הצירוף "מעטק חילון" כמונח משמש את צרפתי רק במהדורת תשס"א כתמורה למה שהוא כינה במהדורות הקודמות "שינוי משמעות". אך ראה גם ניר, 1989, עמ' 58–62.

25. צרפתי, תשל"ח.

26. שם, עמ' 161.

27. ראה ינאי. העובדה שלא הזכיר את ספרו של צרפתי, תשל"ח, במניין הספרות המקצועית שהתבסס עליה מחזקת את מעמדו של המעטק כדרך הסבר סמנטי רווח.

משמעויות בעלות צביון דתי אל תחומים אחרים, בהם אין למלים, לצירופים ולניבים אלו משמעויות דתיות".²⁸ ובהמשך הוא מסביר ש"כל מלה בזמנה וכל ביטוי בעיתו, [שימוש] שימוש בלעדי בתחומי-הדת, האמונה ושאר התחומים המנויים למטן [...] ולאותו פרט לא נמצאו באותה עת מהלכים בתחומים של חולין, ואילו לאחר-מכן נמצא אותו פרט בשימוש אחר, בתחום החול".²⁹ בספר לימוד סמנטיקה שהוצא על ידי צוות משרד החינוך מובא "מעטק החילון" ברשימת מעתקים דוגמת מטונימיה, הרחבת היקף ועוד, וכך מתואר שם המעטק: "מלה ששימשה בתחום הקודש הרחיבה את משמעותה גם לתחומי החול".³⁰ שלא כניר, תשל"ח, מדבר ניר, 1989, על "מעטק של חילון" בניחוח דוגמות של מעתקים, אך לא בתת-הסעיף "גורמי המעטקים", ששם הוא מדבר על "תהליכי חילון".³¹ שורצולד וסוקולוף מביאים במילונם למונחי בלשנות ודקדוק, שגם הוא מטבעו פרסום העוסק בתמונה הכללית של תופעות לשוניות ובכלל זה סמנטיות, את המונח "חילון" כתרגום secularization להוראת "שינוי משמעות של מלה מקדושה ליום-יומית, שאינה שייכת עוד לתחום הקודש".³² מאוחר מאלה הוא ספרו של ניסן נצר "עברית בג'ינס".³³ פרק מרכזי בספר הוא "אוצר המילים של העברית העממית: מילים תקניות במשמעות חדשה". ואומר נצר: "התהליכים שעל פיהם משנות מילים את משמעותן קרויים מעתקי משמעות, והבולטים שבהם הם המטפורה, המטונימיה, ההשמט (אליפסה), האטימולוגיה העממית ולידם ההרחבה והצמצום של היקף המשמעות".³⁴ בפרק זה סוקר נצר את המעטקים לפי הסעיפים האלה: המטפורה; המטונימיה; צמצום היקף המשמעות; הרחבת היקף המשמעות; שינוי משמע לטוב ולרע; חילון; השמט; אטימולוגיה עממית והיערכות חדשה. החילון נמנה גם כאן כמעטק נפרד המציין מעבר מקודש לחול.³⁵

החוקרים מציינים גם כי בחלק מהמקרים התרחש התהליך ברובדי הלשון שקדמו לעברית החדשה.³⁶ זאת ועוד, החוקרים מראים כי כשם שיש תהליך של מעבר מהקודש אל לשון יום יום כך יש תהליך בכיוון הפוך, מעבר מלשון יום יום (מן הארצי) נעדר הקדושה אל הקודש (ראה § 3.1.4.3). קדרי אומר כי "בלשון המקרא

.28 ינאי, עמ' 101.

.29 שם, עמ' 103.

.30 ראה רגב ואחרים, עמ' 215-216.

.31 ניר, 1989, עמ' 58-62. ראה עוד על ניר, 1981, עמ' 34, בפתח § 3.1.1.2 להלן.

.32 שורצולד וסוקולוף, עמ' 200. המונח משמש אותם גם כמונח מקביל ל-degradation, היינו פיחות ערך (ראה § 4.3 להלן).

.33 ראה נצר.

.34 שם, עמ' 98.

.35 שם, עמ' 190.

.36 קדרי, תשכ"ח; גן, עמ' 69. אך ראה הגדרת גן המובאת להלן ב-§ 3.1.01.

מצויים מקרים של חילון במידה של איזון; בלשון חכמים גובר המעבר מקודש לחול [...]; בלשון ימי הביניים (בייחוד בלשון המחקר והקבלה) יש מקרים של קידוש, העולים מהתפתחותן של תורות תאולוגיות שונות; בלשון החדשה גובר תהליך החילון, עד שמקרים של קידוש כמעט שנעלמו כליל.³⁷

2.2 מישור הלשון ומישור העולם

כל חוקרי העברית הנדרשים לנושא קושרים את השינוי הסמנטי (תהליך החילון) במציאות החורף-לשונית, ובאופן ספציפי בשינוי אורח החיים של הישראלי (החילוני).³⁸ הפילוסוף הנודע ז'אק דרידה מפרש את דברי גרשם שלום במכתבו לפרנץ רוזנצווייג (ראה § 2.1 לעיל), כאומר שלשון חילונית אינה בנמצא כשלעצמה, אין לה קיום ואין לה מהות כשלעצמה אלא רק לנוכח הלשון הדתית.³⁹ וכל שכן נכונים הדברים, לפי פרשנותו זו, לעברית. במכתב עצמו טוען גרשם שלום כי העברית כשפה שהייתה שפת קודש לא רק שלא תוכל להשתחרר ממשען זה, היינו שחילונה אינו אפשרי, אלא כדבריו "אלוהים לא יוותר אילם בשפה שבה השביעו אותו אלפי פעמים לשוב ולחזור אל חיינו".⁴⁰

בהרצאה "אינטלקטואלים ומסורת" מבחין אייזנשטדט בין חברות שיש בהן דיפרנציאציה מבנית וסמלית לכאלה שבהן השתיים אינן מובחנות. הוא אומר:

קיימים, כמובן, הבדלים גדולים בין חברות שונות במידת הדיפרנציאציה המבנית בכלל והדיפרנציאציה בתחומי הפעילות התרבותית בפרט. כך, למשל, בחברות פרימיטיביות רבות אין הבחנה סימבולית, מושגית ומוסדית בין התחומים השונים מבחינת התפקידים המוקדשים ליצירת סמלים ולהנחלתם.⁴¹

אין ספק שבחברה העברית הקדומה, כבכל החברות דאז, טרם נתפסה אפשרות של דיפרנציאציה כזו. ירמיהו יובל אומר ב"מודרניזציה וחילון בתרבות היהודית", מסת הפתיחה לאנציקלופדיה "זמן יהודי חדש" שבעריכתו, כי מושג החילון קיים רק בחברה שיש בה תרבות כללית אחרת – שלא הכול דת.⁴² יובל קושר את תהליך החילון בתהליך המודרניזציה, ומסביר שם חילון (סקולריזציה) כהוספת ממד של

37. קדרי, תשכ"ח, עמ' 146; הנ"ל, תשכ"א, עמ' 44.

38. ראה למשל קדרי, תשכ"א; גן; ינאי; ניר, 1981, עמ' 33-34; ניר, 1989, עמ' 60; קנטור, 1989, עמ' 171; צרפתי, תשס"א, עמ' 236. שינוי זה חל כמובן בכל החברות המערביות (ראה בית-הלחמי; ינאי; ניר, 1989; קנטור, 1989; צרפתי, תש"ן).

39. דרידה, עמ' 200.

40. ראה שלום, עמ' 60.

41. אייזנשטדט, עמ' 27.

42. ראה יובל. הוא מדגיש בדבריו שאין משמעות "חילונית" אנטי דתי, ומביא את דרכו של הרמב"ם כביסוס לדבריו.

חול לתרבות הדתית (למשל בימי הביניים), וכן בהעתקה הדרגתית של בסיס התרבות ושל מרכז החיים מתחום הדת אל התחום הארצי (בעולם כולו במאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה; אולם ראה גישות השוללות קשר זה שבין קדמה טכנולוגית לחילון⁴³). באופן ספציפי מצביע יובל על שתי תוצאות מובהקות של החילון, והן התפיסה שאלוהים לא המציא את השפה, והתפיסה שהתנ"ך אינו בגדר דברי אלוהים חיים.⁴⁴ שינוי רדיקלי זה משותף לכל הדתות אך הוא בעל משמעות עמוקה במיוחד בשלוש הדתות המונותאיסטיות, שהן דתות של ספר.⁴⁵

יובל טוען כלפי המונח חילוני (כתרגום סקולרי) שאין הוא הולם את הוראתו, שהרי הוא אינו שולל ערכים וחוויות רוחניים: "במובן הזה עולם החול אינו בהכרח עולם של חילון". יובל קושר זאת גם בעניינינו שלנו, הלשון, בדברו על תופעה של תחליפי דת חילוניים העושים שימוש, בין השאר, במטבעות לשון ובדימויים הלקוחים מעולם הדת כדי לציין מושאים וערכים חילוניים. דווקא טרייסי, העוסק במטפורה וברת, מדגיש את ערכן של מטפורות היסוד, שאין הן רק אמצעי רטורי-קישוטי אלא הן משקפות קשר (קשר חיובי או קשר של מתח, אך קשר ולא ניתוק) בין הדת לבין העולם והדוברים.⁴⁶

מרטין, הבודק את היחסים שבין הקודש לחול, קובע נחרצות שיש לסלק את המונח "חילון" מהלקסיקון הסוציולוגי.⁴⁷ לאורך ספרו הוא משתמש בצירופים *secular ethnologists* ו-*secular religions* וטוען שכשם שהדת זורמיה אינם מקשה אחת כך החילון, שלטענתו כל עיקרו הוא מושג המביע שלילה של אידאולוגיות דתיות (אך ראה בית-הלחמי), גם הוא אינו מקשה אחת. מרטין מציין כי בדיבור על הנצרות משתמשים במונח "חילון" לציון אחת משתי תופעות: (1) ביורוקרטיה ופוליטיזציה של הדת; (2) המרה של סמלים של התגלות דתית במציאות ארצית, "converts the symbols of ecclesiastical religion into terrestrial realities"⁴⁸. הסוג השני הוא התופעה הנדונה כאן. אבינרי מתאר את התופעה בכך "שהרבה סמלים דתיים ותשמישי קדושה הולכים ונפקעים מקדושתם ומשמשים גם לעניני חול".⁴⁹

גם צרפתי קושר את מישור הלשון בשיקוף תהליכים חברתיים ואישיים עמוקים. את הסעיף "חילון" הכלול בפרק "מחלוקות נוספות של שינוי משמעות"⁵⁰ במהדורות

43. למשל מרטין, עמ' 26; שביד.

44. ראה יובל.

45. ראה טרייסי, עמ' 94; סויאר, עמ' 3533.

46. טרייסי, עמ' 93. וראה טענה זו כלפי מטפורות בכלל אצל לייקוף וג'ונסון.

47. מרטין, עמ' 22.

48. שם, עמ' 23.

49. אבינרי, עמ' 23.

50. ראה 3.1§§, 4.7 להלן.

"סמנטיקה עברית"⁵¹ מחלק צרפתי בעיבוד הספר "העברית בראי הסמנטיקה"⁵² לשתי מחלקות, "חילון" ו"מלשון תאוצנטרית ללשון אנטרופוצנטרית". ואומר צרפתי בפתח המחלקה השנייה שבאלה:

החילון אינו אלא פן אחד של שינוי עמוק שחל בעברית, פרי של שינוי בתפיסת העולם של העם הדובר עברית. לשון המקורות – מקרא ולשון חכמים – היא לשון תאוצנטרית (לשון של חברה הרואה את האל במרכז העולם), ואילו לשון ימינו היא לשון אנתרופוצנטרית (במרכז העולם – האדם).

צרפתי מדגים שינוי רוחני-אמוני יסודי זה "שחל בעולם הרוחני של החברה הישראלית, וממנה ללשונה" במושג 'ברכה': "היהודי של המקרא אינו אומר 'ברכת עליכם' אלא 'ברכת ה' עליכם'". בתפיסה תאוצנטרית רק ביכולתו של ה' לברך, כלומר להיטיב. האדם יכול רק להתפלל לה' שייטיב. לא כך בתפיסה אנתרופוצנטרית (כפי שהיא ניכרת בשימוש העברית החדשה בפועל בדרך כמו בלשונות אירופה wish), שהרי שם האדם הוא הנושא באחריות – בידי הדבר. צרפתי מראה באורח דומה את המושג 'עבודה' במובחן מ'מלאכה'.⁵³

כלומר זה הבדל יסודי בתפיסת העולם, שהשפה אכן משקפת אותו. משום השפעתו הרבה של העולם הנוצרי⁵⁴ ושל מוסדותיו (דוגמת מוסדות רפואה והוראה)⁵⁵ על התפתחות כלל התרבות המערבית, מילים רבות מהלקסיקון הכללי מקורן בכנסייה הנוצרית ובפולחן הנוצרי.⁵⁶ דוגמה להשפעה נוצרית-מערבית היא תוארי מוסמך ודוקטור הניתנים באוניברסיטאות. כך למשל התואר השני הרי הוא המגיסטר. המגיסטר הוא תולדה של המגיסטריום, מועצת הכנסייה הקתולית ברומא שהייתה ממונה מטעם האפיפיור על פרשנות כתבי הקודש ועל הוראתם. מסיבה זו ממש משתמשים אנו במילה מאסטר כשמו של התואר השני (במישור הלשון). ובמישור העולם, בטקס ההסמכה עוטים חברי הסגל האקדמי והמוסמכים (הטריים) את גלימת הנזירים (המגיסטריום). זוהי דוגמה לתופעת מעבר מקודש לחול החורגת גם מעבר

51. צרפתי, תשל"ח; הנ"ל, תשמ"ה.

52. צרפתי, תשס"א, עמ' 236-234.

53. אך ראה גם ינאי, עמ' 112.

54. יש המייחסים את ההבדל המשמעותי שבין היהדות לנצרות בהתקת המרכז מאלוהים אל האדם: שישו הוא התגלמות התקוה זו (וראה בהיבט הספרותי קרטון-בלום; וכדרך חיים ותפיסה פילוסופית גישת האנתרופוסופיה מייסודו של רודולף שטיינר כראקציה לגישה התאוסופית).

55. על האוניברסיטאות כדוגמה לחילון בעולם הנוצרי ראה בית-הלחמי.

56. שפיגל (עמ' 21) מסביר את הורתו של המונח אופוויציה בכנסייה הקתולית: 'העמד נגד' ob-ponere, אולם לא מצאתי לכך סימוכין בשום מילון אטימולוגי.

לתחום הלשון (לבד מהשם מגיסטר היא מתבטאת גם בהופעה חיצונית, בלבוש), והיא נוהגת כידוע גם במקומותינו:



איור א: תהלוכת הסגל האקדמי של אוניברסיטת חיפה במרכז הכרמל בפתח טקס הענקת תואר דוקטור⁵⁷

צרפתי הצביע על התופעה בגדר התבוננות,⁵⁸ ואילו קדרי במאמרו,⁵⁹ המופנה כאמור (2§) אל הציבור הדתי המשכיל, עסוק במישור העולם ובתפיסת העולם שעמו. אין הוא מעוניין הפעם בלשון כמטרה, אלא הוא מנצל את הלשון ואת התמחותו הבלשנית כאמצעי להראות שמה שהוא מכנה "חילון הלשון" הרי הוא בגדר סימפטום (למחלה, כלשונו). זהו סימפטום המביע, לטענת קדרי, את (המחלה שהיא) חילון המציאות. לאור כך מציע קדרי לבחון את הגורמים שבעולם ולבקרם. קדרי מתייחס לשני גורמים שבעולם, האחד אמוני, מה שהוא מכנה "חילון המציאות" (מישור העולם), והאחר – חיבור הדוברים לשפה ולמקורותיה. כרסום בשני אלה מתבטא בחילון אוצר המילים, אך לא כ"מעתיק חילון" אלא כפועל יוצא של פני הדברים במישור העולם: (א) חילון של יודעים המקיים את המשמעות המקורית ואת

57. לקוח מאתר הרשות ללימודים מתקדמים של אוניברסיטת חיפה: http://research.haifa.ac.il/~graduate/html/html_heb/pictures/tekes_29.5.08/index.html

58. צרפתי, תש"ן.

59. קדרי, תשכ"א.

המשמעות שבחול זו לצד זו; (ב) חילון של הדיוטות ושל עמי ארצות⁶⁰ שהביא לחילון סמנטי: מעתק לשוני קבוע; (ג) חילון סגנוני הנעשה לשעתו. קדרי אומר, כי לאור התמורות שבמציאות השפה זקוקה להעשרת המילון במילים ובמונחים שיצינו ויבחינו מציאות חדשה זו. אחת מדרכיהם של הדוברים למילוי חסרים אלו הוא חילון ספונטני שאינו מכוון מלמעלה; והוא, לדעת קדרי, פריצת המחיצה שבין שימוש סגנוני של סופרים לבין שימוש סמנטי קבוע בביטויים של קדושה לענייני חולין. וכך מסכם קדרי את מאמרו: "מובן, שהבקורת צריכה לפנות לא אל התהליך הלשוני, שהוא סמפטום הכרחי בלבד למצב מסוים שבמציאות (אשר ניתן לראותו כמחלה) אלא אל גורמי הסמפטום. אם לא תהיה מציאות המביאה לידי חילון וחילון ערכים, ממילא לא יהיה תהליך של הפיכת חילון סגנוני לחילון סמנטי".⁶¹ הכולל מסכימים אפוא שמקור התופעה הוא בעולם, במסומנים, ולא בלשון – לא במסומנים.

3. מישור הלשון

תופעה זו של הלשון ומילונה כפרי תהליכים שבמציאות (מה שמשפיע באופן ישיר כמעט על היערכותם) אינה מיוחדת לתהליך החילון, וגם אין היא מיוחדת ללשון העברית (ראה מְשַׁל לוח השחמט של דה-סוסיר⁶²). כל חברה מתאימה את לשונה למציאות המתהווה: מְרַבד הלשון, היינו אוצר המילים והיחסים שביניהן, משתנה. יש מילים שהרפרנט שלהן אינו קיים עוד במציאות ולכן המילה נעלמת מן הלקסיקון, ויש כמובן רפרנטים חדשים הנוצרים ונוספים בעולם ואלה דורשים מינוח, בין על ידי שאילת המסמן משפה אחרת יחד עם הרפרנט שלו, בין בשימוש במילה קיימת ובין ביצירת מסמן חדש.⁶³

את גישתו כפי שהובאה לעיל (2.2§) בדיון במישור העולם על המעבר מתפיסה תאוצנטרית לתפיסה אנתרופוצנטרית, צרפתי קושר גם בתפיסה בלשנית רחבה, שלפיה הפיכת הלשון העברית ממה שהוא מכנה "לשון קודש ללשון חול" אינה רק עניין שבשינוי השקפת עולם רוחנית, אלא היא מרכיב מרכזי בתופעה סוציו-לשונית, התאמת העברית ללשונות אירופה. את מאמרו לגיליון "לשוננו" לרגל שנת הלשון העברית בחר צרפתי להקדיש ל"תהליכים ומגמות בסמנטיקה של העברית", ובאלה הוא מונה שניים: הראשון "מלשון קודש ללשון חול" והשני "משוב מן העברית בת

60. קנטור (1989, עמ' 159–160), המעמידה חלוקה הוזה לזו של קדרי, מכנה שם חילון זה של הדיוטות "חילון עם-ארצי" או "בוריינות".

61. קדרי, תשכ"א, עמ' 45.

62. דה-סוסיר, עמ' 145–146.

63. וראה צרפתי, תשל"ח, עמ' 24–26; אורוול; אך ראה טור-סיני, עמ' 344.

ימינו אל לשון המקורות".⁶⁴ על הראשון הוא אומר: "התופעה הכללית השולטת בסמנטיקה של העברית הישראלית היא התאמת התכנים של המלים העבריות לאלו של מלים מקבילות בלשונות אירופה". לאחר שהוא מכוון לעיסוקו של חיים רוזן בנושא, מתמקד צרפתי ב"הפיכתה מ'לשון קודש' ל'לשון חול', הפיכה הנכללת בתהליך הכללי הנזכר, כי לשונות אירופה 'לשונות חול' הן".⁶⁵ כלומר המניע לתהליך זה – וחלק מרכזי בו – שעליו מצביע צרפתי הוא חיקוי תרבותי ולשוני. לכאורה, שתי תופעות בלתי תלויות זו בזו לפנינו, שינוי רוחני⁶⁶ וחיקוינות לשונית, אולם מבחינה סוציו-לשונית יש לראות באלה שני צדדים של מטבע אחד.

מטעמים אלה, לצד תיאור המציאות ומחקרה יש לבדוק גם את המנגנונים שמעמידה הבלשנות בכלל והסמנטיקה בפרט לשיקוף מציאות זו ולהתאמת אוצר המילים לשינויים שבאותה מציאות. מהי אפוא התמונה הלשונית-הסמנטית?

מדע הבלשנות העוסק בסימן הלשוני מבחין בין מישור התוכן (המשמעות) למישור הצורה (המסמן – רצף ההגיים). ברגיל שני המישורים אוטונומיים זה לזה⁶⁷ ונקשרים דרך הסכם לשוני לכדי סימן: מורפמה, לקסמה וכדומה. בידי הלשון אמצעים שונים להעשרת אוצר המילים, חלקם אמצעים מורפולוגיים היוצרים מסמן חדש, חלקם שאילה משפות אחרות וחלקם שינוי הקשר שבין שני המישורים שבסימן (קיים), היינו מעתקים סמנטיים. פעמים רבות הגורם לשינוי קשר זה שבין מסמן קיים למסומן הוא גורם שבעולם.⁶⁸

בדברו על "מעטק של חילון" בגדר תהליכי חילון, היינו אחד הגורמים לשינויי משמעות (מעתקים סמנטיים), מציין ניר שאין זו תופעה המיוחדת לעברית. היא התרחשה למשל למן תקופת הרנסנס בשפות אירופה.⁶⁹ אחת הדוגמות שמביא לכך ניר היא המילה confess ומקבילתה העברית וידוי, שיצאו מהתחום הדתי גם לתחומים אחרים (גילוי של דברים נסתרים הכרוכים בהתנהגות האדם), וכן sacrifice. גם קנטור, כנר, מציינת מילה זו כדוגמה לטענה כלפי תופעת החילון שאין היא ייחודית לשפה העברית.⁷⁰ קנטור המסתמכת על לייץ מביאה כדוגמות את המילים holyday ו-sacrifice. מילים אלה גיזרון, כניכר, מבסיס קדושה. למעשה גיזרון המילה sacrifice זהה לגיזרון הקדיש שבעברית: sacer מלטינית 'קדוש' ו-fic 'עשות' < 'עשות קדוש'. והנה sacrifice שבאנגלית (הוראת 'להקריב'), וכמוה

64. צרפתי, תש"ן.

65. שם, עמ' 115.

66. לעיל קדרי, תשכ"א; צרפתי, תשס"א; ניר, 1989, ועוד.

67. ראה למשל דה-סוסיר; וראה אפרת, תשנ"ו, עמ' 258.

68. ראה למשל צרפתי, תשל"ח, עמ' 173-202; ניר, 1989.

69. ניר, 1989, עמ' 60.

70. קנטור, 1989, עמ' 157; הנ"ל, 1992, עמ' 604.

מקבילתה האטימולוגית העברית להקדיש, שלפי גיזרון הורו על תחום הקדושה, הועתקו גם לתחום החולין (וראה בהמשך § 3.1.1.3 על קרבן).

השורש קד"ש משמש במקרא להוראת 'קדוש' (והרי הוא משותף בהוראה זו לכלל השפות השמיות): "ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אתו" (בר' ב, ג); "והיה המזבח קדש קדשים כל הנגע במזבח יקדש" (שמ' כט, לז); "ביום הכתי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי לי כל בכור בישראל" (במ' ג, יג). ואכן עיון בנוסח המלך ג'יימס לתרגום המקרא מביא תמורת הקדיש (למשל שמ' ח, ח) sacrifice (וראה גם רובינשטיין, המתאר פעלים אלה כשייכים למבני תשתית: "א' גרם (ב' קדוש)").⁷¹ רובינשטיין מצביע על התפתחות תחבירית ממבנה זה (טענה אחת: גרימה) למבנה כפול טענה, שהשנייה (הנוספת) היא טענת קניין: "א' גרם (ב' יהיה לג')". מבנים אלה, כפי שמראה רובינשטיין, מצויים כבר בלשון המקרא (למשל שמ"ב ח, יא). באותו אופן מהלשון המאוחרת מביא בן-יהודה: "הקדיש המחבר או המור"ל ספר, שיר, נגינה, לאדם פלוני, נתן לו את הכבוד הכרוך במפעל, to dedicate [...], נוהג בספרות ובדיבור. – הקדיש אדם עמל ויגיעה, זמן, לעבודה, נוהג בספרות ובדיבור".⁷² אומר ינאי בהקשר זה, "כבר בתיעודיה הראשוניים של הלשון משמש שורש קדש באופן אקסקלוסיבי לענייני טהרה כנגד טומאה, הפרדה והתייחסות מיוחדת לשם עניין הכרוך בדת. רק מאוחר יותר התפתחה המיטפורה של נתינת כבוד לאדם או לעניין".⁷³

ובהיבט אחר של אותו עניין מצביע בן-יהודה: "ובהשאלה, קדש כל אספת עם, ואף שאינה באה לשם עבודת אלהים, וביחוד אספה שנפתחה בתפלה וכדו', to call [...] 'אספו עם קדשו קהל קבצו זקנים' (יואל ב, טז)". וכן מלשון חכמים התקדש גם בהוראת 'קבע כאסור', למשל איסור כלאי הכרם, ועוד בלשון חכמים קידש בהוראת 'השיא', ומסביר בן-יהודה: "השיא לפי המנהג המקודש בישראל": "הרי את מקודשת לי [...] כדת משה וישראל".

עיון באלה מראה מהלך סמנטי ברור. נקודת המוצא (והיא מצויה בצורת השם, וכן גם בשפות שמיות אחרות) היא הבדלה וטוהר משום קדושה: מה שהוא קדוש (בעל מידה אלוהית) מלכתחילה,⁷⁴ ובעקבות זאת גם מה שנעשה קדוש – שהופרד על ידי אלוהים, שליחיו או מאמיניו לעבודת אלוהים; וכשם שכך גם מה שיש בו מן הקדושה, שמעורבת בו קדושה – מה שהוקדש לה. מה שהוא קדוש מופרד ומיוחד לה, כלומר מכוח קדושתו אסור הוא לחולין. דוגמה מאוחרת ביחס אך ידועה הם נרות החנוכה: "הנרות הללו קדש הם, ואין לנו רשות להשתמש בהם, אלא לראותם

71. ראה רובינשטיין.

72. בן-יהודה, עמ' 5785.

73. ינאי, עמ' 104–105.

74. ראה גם קדרי, 2006, עמ' 931, 935.

בלברד". והנה מכוח ייחוד זה רכש קדש גם לשון איסור, ומורה קדרי כי הוראת חל⁷⁵ (מקבילת חול) שבערבית 'התיר'.⁷⁵ התהליך הסמנטי שכאן הוא יחס סיבה ותוצאה שבמציאות: מה שהוא קדוש הוא מובדל ואסור. וכך כונתה התוצאה (האיסור) בשם הסיבה. דוגמה ידועה לתהליך סמנטי של העתקת כינוי התוצאה אל סיבתה היא "בזיעת אפיך תאכל לחם", שבו כידוע המילה זיעה מכנה את העבודה שהיא הגורם לה. יחס אחר הוא יחס הדמיון, ואיך הוא במציאות אלא בתפיסת הדובר. כבר במקרא, כשם שניתן לייחד למטרת אלוהים כך ניתן לייחד למטרה שאינה אלוהים (וראה יר' יב, ג: "והקדשם ליום הרגה"), ובשלב העוקב להקדיש לאות תודה וכבוד לאלוהים. כך בהוראה מאוחרת, שעליה הצביעו בן-יהודה (בערך "קדש") ורובינשטיין,⁷⁶ אפשר לכבד אדם על ידי ייחוד המעשה, האובייקט, עבורו. כאן, במישור המציאות אין כלל קדושה. זאת באה רק כנושאת התכונה של ייחוד ושל מסירות. כלומר, מעשה ההקדשה לאדם או לגוף דומה למעשה ההקדשה לאלוהים בתכונת הייחוד (מעשה/חפיץ) כאות כבוד.

אולם עיון זה הראה כי בכל אחד מאלה חל תהליך סמנטי שונה. באחד מעתק משום יחסי סמיכות שבעולם (בדוגמה שכאן יחסי סיבה תוצאה), ואילו באחר יחסי דמיון, דמיון הנושא לדומה בתכונת הדמיון (ראה מיד בהמשך). מבחינה סמנטית אלה תופעות שונות הן מצד הגורמים להן – סמיכות לעומת דמיון; הן מצד מעמדן האונטולוגי – מציאות לעומת תפיסה; הן מצד מישור הלשון – בְּרָה (ציר סינטגמטי) לעומת המרה (ציר פרדיגמטי). אלה אפוא המטונימיה והמטפורה.⁷⁷ בשתי דוגמות אלה ממלאת הקדושה תפקיד במהלך הסמנטי (באחת היא הסיבה ובשנייה היא תכונת הדומה). מהלכים סמנטיים אלה מתרחשים גם כלפי סיבות או תכונות אחרות, כלומר אין הם מיוחדים לקדושה. כפי שהראינו כך יכולה הסיבה להיות עבודה ותוצאתה זיעה (מטונימיה), או יכולה התכונה להיות הצבע השחור כזפת (מטפורה⁷⁸).

שימוש בשורש קד"ש להוראת 'קידושין', טקס האירוסין שבו מקדש היהודי את מי שתהיה אשתו, מורכב יותר ומבריק יחד את שני היחסים: שבמציאות הדתית אלוהים מעורב במעשה הקידושין,⁷⁹ וכן שתוצאת הקידושין של היהודים היא ייחוד האישה לבעלה באופן שתהא מותרת רק לבעלה ואסורה על כל מי שאינו בעלה. המציאות הלשונית או תפיסתה על ידי הדוברים וכן תכונות המסמנים (הרציפים

75. שם, עמ' 307.

76. רובינשטיין, 1975.

77. ראה יאקובסון.

78. ראה אורגן, תשכ"ב; הרשב.

79. ראה בית-הלחמי.

הפונטיים) אינן קבועות. אומר טורסיני בדבריו על "עבודת מדע באוצר הלשון העברית":

קדמונינו הביטו על הלשון ועל המלים כעל דברים קבועים בצורתן ובהוראתן היציבה, שאין ביאורם יוצא אלא מתוך ההיגיון המוחלט, במקום שאנו היום רואים במלה ובהוראתה רק חליפה אחת מתוך חליפות הלשון המשתנית בלי הרף, בדרכה מן השפה אל האוזן, ומידו של הכותב עד לעין הקורא; המתבארת לא מתוך ההיגיון אלא מתוך הכוחות הפיסיולוגיים והפסיכולוגיים, השולטים בדיבור ובמחשבה. הביאור הקיניטי-היסטורי הזה במקום הביאור הסטאטי-הגיוני הישן, פותח אפשרויות רבות לביאור המלים, בעלי החיים הלשוניים.⁸⁰

על מדע הלשון להעמיד תמונה כוללת ובעלת כוח הסבר לתופעות ולתהליכים הלשוניים, לעבור מן המסוים והפרטי אל הכללי. באלה על הסמנטיקה להעמיד מערך מובחן ובעל כוח הסבר באשר למה שכינה כאן טורסיני "חליפות הוראות המילים", התהליכים הסמנטיים שבבסיס מעתקי המשמעויות.

3.1 ריבוע המעתקים הסמנטיים משל אולמן

הסמנטיקאי אולמן⁸¹ העמיד את המעתקים הסמנטיים על שני צירים: ציר האובייקט, מישור התוכן או מישור הצורה; וציר היחסים האפשריים, יחס של דמיון או יחס של סמיכות (מגע). תרומתו הגדולה של אולמן היא שבהתבססו על שני צירים אלה הוא העמיד את המעתקים הסמנטיים ואת הסברם, היינו השינויים ביחסי מסמן מסומן, במודל של חלוקה מרובעת. ניתן לתאר זאת כך:⁸²

סמיכות	דמיון	היחס
		המישור
מטונימיה	מטפורה	מסומן (מושג – תוכן)
חיסור (אליפסיס)	אטימולוגיה עממית	מסמן (רצף פונטי – צורה)

איור ב: ריבוע המעתקים של אולמן

80. טורסיני, עמ' 339.

81. אולמן, 1957; הנ"ל, 1962; הנ"ל, 1973. גישתו זו של אולמן תאמה את שיטות הפרדיגמה הבלשנית הסטרוקטורלית שמשלה אז בכיפה (ראה יאקובסון; וראה גם אפרת, תשס"ו, בעיקר עמ' 59).

82. ראה גם ניר, תשל"ח, עמ' 104; הנ"ל, 1981, עמ' 37; צרפתי, תשל"ח, עמ' 125; אפרת, תשס"ג, עמ' 167; ובחלקו השני של המאמר, § 3.1.3.

עיון בדוגמה הקדיש שהובאה לעיל מורה שהמעטק משום דמיון התכונות ("הקדיש ספר למורו") הרי הוא המעטק המטפורי, ואילו מעטק משום סמיכות בעולם, דוגמת יחסי חלק ושלם או סיבה ותוצאה, הרי הוא המעטק המטונימי. עולה אפוא כי מעטק החילון אינו מהות סמנטית הומוגנית, אלא מהויות המוסברות על ידי תופעות סמנטיות שונות: מעטק המטפורה, מעטק המטונימיה, מעטק האטימולוגיה העממית ומעטק החיסור.

מונחים סמנטיים (לא רטוריים-פואטיים; ראה הערה 88 להלן) אלה (מטפורה, מטונימיה, אטימולוגיה עממית וחיסור) יוצאים מנקודת המוצא של איכות היחסים שבין המילה המקורית למילה המועתקת⁸³ ואיכות התהליך הסמנטי המתרחש בהם.⁸⁴ נעיר כבר עתה כי למן מודל זה שהעמיד אולמן התפתח המחקר הסמנטי, ועמו עניינם של חוקרים מתחומים רבים ושונים בשאלת היחסים הסמנטיים. הדבר נכון לגבי כלל תפיסתה הקוגניטיבית של המטפורה,⁸⁵ ובמיוחד לגבי תפיסות קוגניטיביות של המטפורה המבוססות על נתונים ניר-בלשניים.⁸⁶ אולם אין ספק כי הצירים שהעמיד אולמן מאפשרים תיאור שיטתי ומובנה של שינוי ביחסים הסמנטיים שבין מילים. עוד נסב את תשומת הלב לכך, שלצד שינוי קבוע-לקסיקלי של היערכות משמעותיות המילים (כפי שאנו מבררים כאן) משמעות עשויה להיעתק גם כאמצעי רטוריקי-שוטי (אולם אז זוהי יצירה חד-פעמית שהיא בתחום היתר השירה).^{87, 88}

3.1.01 גדרי הבדיקה

גן מציע הגדרה אופרטיבית לזיהוי מקרי חילון בלשון:

להבהרת המושגים "מלה שבתחום הקודש" ו"מלה מתחום החול" ברצוננו להעיר בקצור, כי כוונתנו היא, שבמקורות שלפני העברית החדשה נתפסה המלה מסתמא כמלה, שסימלה משהו מתחום הקודש, ואילו בימינו לרוב הדוברים אין המלה נתפסת מסתמא כמסמלת עניין שבתחום הקדושה.⁸⁹

משני טעמים לא נוכל לאמץ כאן לשימושו הגדרה זו כלשונה: (א) אין היא מתייחסת ללקסיקון, אוצר המילים של השפה, אלא להיבט פסיכו-לשוני והוא תפיסת הדוברים

83. וראה § 4.7 להלן באשר לצמצום והרחבה של משמעות כתיאור התוצר: הפלט.

84. ראה ניר, תשל"ח, עמ' 103.

85. ראה למשל לייקוף וג'ונסון; סקירה אצל לייקוף; סטרן.

86. ראה למשל גיורא.

87. ראה למשל הרשב; אפרת, תשנ"ו.

88. סוסקייס (1985), העוסקת במטפורה של הדת (הדת כנושא המטפורה לא כתכונה שלה), טוענת נחרצות שבהיעדר יכולת המשגה אצל הפרימיטיבים שימשה המטפורה אמצעי תיאור – לפי דמיון – ובשום אופן לא אמצעי קישוטי (וראה § 4.4 להלן).

89. גן, עמ' 68.

(ההכרעה הסופית היא על בסיס כמותי-סטטיסטי); (ב) מתייחדת היא, לפי ניסוחה, רק למקרים של חילון שהתרחשו בעברית החדשה. אולם כשם שהראה גן עצמו וחוקרים נוספים,⁹⁰ שינוי זה במשמעות מילים מתועד כבר מלשון המקרא (ראה הדוגמה הקדיש שלעיל). גם ינאי הציע הגדרה:

הבחון לפיו נבדק הממצא היה מידת בלעדיותו של השימוש בקודש: כל פרט נבחן אם אמנם שימש בתקופה כלשהי, כל מלה בזמנה וכל ביטוי בעיתו, שימוש בלעדי בתחומי-הדת, האמונה ושאר התחומים המנויים למטן [...] ולאותו פרט לא נמצאו באותה עת מהלכים בתחומים של חולין, ואילו לאחר-מכן נמצא אותו פרט בשימוש אחר, בתחום החול, רק אז נחשב אותו פרט כחומר רלוונטי לעבודתנו.⁹¹

כדי להימנע מהידרשות פילוסופית ואמונית לשאלת טיבו של חילון, לצרכינו המתודולוגיים – והם בחינת התופעה המוסברת כ"מעתיק חילון" בקני המידה של מדע הסמנטיקה, היינו המעתיקים הסמנטיים, סוגיהם והסברם – נצא מתוך החומר ששימש את המלומדים חוקרי העברית שעיסוקם בחילון נסקר ונזכר לעיל. אף על פי שאלה, ובכלל זה גן עצמו, לא עמדו בגדרי ההגדרה שהציב גן, והיא כי השינוי חל בעברית החדשה, וחלק ניכר של המילים היה להן שימוש של חול גם במקורות, נצא אנו כאן מאותן דוגמות שהוצגו שם כמקרי חילון ונשתמש בהן לענייננו. באשר לבחירת המילים לעיון הזה, נקטנו גישה כמותית. מביין המילים הרבות שנזכרו בספרות הלשונית בחרנו באותן מילים שחזרו והובאו על ידי חוקרים רבים להדגמת מקרים של חילון, אלה המובאות על ידי החוקרים השונים כדוגמות הדגל לתופעת "מעתיק החילון". רוב המילים מתועדות בלשון המקרא: שבת, כהן, קרבן, שופר, חודש, תורה, תרומה והיכל, והן מתפרשות על פני התופעות הלשוניות-הסמנטיות שהן ארבעת המעתיקים (ראה איור ב לעיל). לצד אלה הזכרנו מילים נוספות המובאות כדוגמות חילון אך לא בגדר דוגמות דגל לפי העניין. בחנו מילים אלה אחת לאחת בשני היבטים: (א) השינויים בעולם שהובילו לשינוי מסומניהן (מה שתואר כ"מעתיק חילון"); (ב) התהליכים הסמנטיים שחלו בהן משימושן הראשוני בתחום הקודש לשימושן שלא בתחום הקודש (באשר למילים מקראיות עתים מדובר אף בטקסט המקראי עצמו). כל המילים נבדקו

90. שם, עמ' 60; קדרי, תשכ"ח, עמ' 146, וראה ציטוט הדברים בסוף § 2.1.

91. ינאי, עמ' 103. אך יש לבחון את עמידתו של מבחן זה של ינאי כלפי דבריו על הקדיש כהבאתם ב-3§ לעיל ועל תורה ב-3.1.2.1§.

במילונים ללשון המקרא, BDB ו"מילון העברית המקראית: אוצר לשון המקרא" משל קדרי.⁹² מילים באותיות אל"ף-מ"ם נבדקו גם במילון העברית הקלאסית של קליינז.⁹³ מילון "הלשון העברית" של אליעזר בן-יהודה (סגל וטור-סיני המשיכו במלאכה על סמך עיזבוננו), הפורש את שלל המשמעויות למן המקרא ועד לשון הדיבור בתקופת ראשית המאה העשרים, שימש הן ללשון המקרא גופא הן להמשך העיון. מילון אבן-שושן בעריכת משה אזר ומילון ההווה של שושנה בהט ומרדכי מישור, המוגדרים על ידי מחבריהם כמילונים שימושיים לעברית ימינו, שימשו אותנו כבסיס להשוואה בין לשון ימינו ללשון המקרא, הן באשר למעטקי המשמעות, הן באשר למשמעויות המקראיות שעניינן קודש כפי שהן מתועדות ומובאות במילונים אלה. ברוח זו פנינו גם אל מילון האינטרנט "בבילון" (Babylon; מה-Bible עד Babylon); מטבעו כל הווייתו היא כלי שימושי למשתמשי המחשב הדיום.

ברי כי המילונים שונים זה מזה באופן הצגת המשמעויות ובפירושיהם. היות שדיון לקסיקוגרפי באלה אינו מענייננו כאן, ומשום עתיקות המילים ושימושן בהקשרים לשוניים שונים דווקא (והמעטק שבהן הוא עדות לכך), נלך גם כאן בדרך שהלכו בה כל המלומדים חוקרי העברית שעיסוקם בחילון נזכר ונסקר לעיל; כלומר לצורך דיון במילה נסתפק בהצגת המשמעויות הנוגעות ישירות בחילון. אין ספק שמילים אלה היו מושא למחקרים ולעיונים רבים בתחום הלשון והמילונות, בתחום הפולחן ובתחומים אחרים. מובן שאין כאן המקום (לא מבחינת מטרת המאמר וצרכיו ולא מבחינת היקפו) להרים כל אבן. נתמקד כאמור בהצבעה ובעיון במשמעויות הקשורות לענייננו זה. מאותה סיבה גם שימושנו במצאי המילונים שלעיל ייעשה לפי צרכינו כאן, כלומר לא נדבק במילון אחד אלא נדלה משלל החומרים את הנדרש לענייננו.

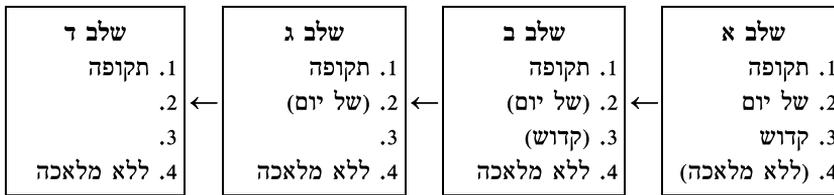
3.1.1 המטפורה

לפי מודל המעטקים הסמנטיים של אולמן (איור ב לעיל), המטפורה היא העברה של תכונות סמנטיות מהותיות (או טיפוסיות, כלומר סממות) ממסמן א למסמן ב, וזאת משום דמיון (בעולם, במישור התוכן) בין תכונה או תכונות של מסומן א לתכונה או לתכונות של מסומן ב. ואכן כך מתאר ליץ את המעבר שאירע למילה האנגלית holyday מ'יום קדוש' (כגיזרון המילה, היינו יום ראשון) לחופשה:⁹⁴

92. קדרי, 2006.

93. הפקת יתר הערכים במילון טרם הושלמה.

94. ליץ, עמ' 123.



איור ג: תיאור של ליץ' את השינויים הסמנטיים שחלו במשמעות holyday

עיון בתיאור זה של ליץ' ובדבריו בספרו בפרק העוסק בקצוות העמומים של ההגדרה הסמנטית (fuzzy edges) מעלה שליץ' נדרש לאלה בדונו במבחן הניגודים באשר לרכיבים סמנטיים. הוא מתאר את המעטק (transfer) כלשונו ו־shift במינוח הרווח) כסיומו של תהליך, שבו תכונות שהיו מהותיות (בדוגמה זו 'יום', 'קדוש') הפכו נלוות ואחר כך נעלמו כליל, ואילו תכונות שהיו נלוות (כאן 'ללא מלאכה') נעשו מהותיות.⁹⁵

עיון באופן תיאורו של ליץ' את שאירע ל־holyday (איור ג) לאור החלוקה המרובעת של אולמן (איור ב) מעלה שבמילה holyday חל מעטק מטפורי משום דמיון במישור העולם – וממנו במסומן – בין 'יום ראשון' כיום מנוחה בחברה הנוצרית לבין 'חופשה'. מתיאורה של קנטור⁹⁶ את דברי ליץ' ומעיון במקורו של ליץ' עולה שליץ' מביא דוגמה זו (holyday) לתיאור תופעה סמנטית כללית, ואין הוא עוסק בחילון או בקידוש. התכונה הסמנטית המהותית (סממה) 'קדוש' היא מרכיב אחד מבין ארבע סממות שהוא מייחס למילה holyday. ומשום הדמיון במסומן (בין 'יום ראשון' לבין 'חופשה') התכונות של 'קדוש' ושל 'יום' חדלות להיות מבחינות, כלומר אין הן עוד בגדר סממות (של המשמעות החדשה). כניכר, ליץ' מספק תיאור סמנטי מפורט של התהליכים שעברו על משמעות המילה והוא עושה זאת בהצלחה, בלא להיזקק כלל למושג החילון ולסיווג תופעה זו כתופעה מיוחדת. נעיר כי גם הערכים "religious" ו־"religious language" באנציקלופדיה לבלשנות⁹⁷ אינם מזכירים כלל את תופעת החילון, לא את שמה ולא את מקריה.

התהליך הסמנטי שהציג ליץ' באשר למילה holyday הוא דוגמה לתהליך מטפורי שבו משום דמיון – בעולם – בין יום קדוש שהוא יום מיוחד, וחלק מייחודו שאין עובדים בו, לבין יום חופשה, חל שינוי בתוכן הנקשר במסמן holyday באופן שתכונות הקדושה והיום האחד נעשו משניות, ואילו תכונת החופש ממלאכה נעשתה

95. וראה עוד § 3.1.1.1 שבת. התכונות הנלוות הוקפו בתרשים בסוגריים.

96. קנטור, 1989, עמ' 157; הנ"ל, 1992, עמ' 604.

97. ראה סוסקייס, 1994.

מהותית. למעשה, התכונות שהבחינו באנגלית בין vacation לבין holyday, 'משך' ו'קדושה' מחד גיסא ו'היעדר מלאכה' מאידך גיסא, עברו עתה אל המסמן holyday. שלוש תכונות סמנטיות הניעו את המעטק המטפורי המסוים הזה. אין האחת חשובה מחברתה. המטפורה מתאפיינת אם כן לפי ציר העולם וציר הדמיון, ותהיינה תכונות הדיון אשר תהיינה.

3.1.1.1 "שַׁבַּת"

כפי שהראינו אצל לייך, holyday שבאנגלית הוא פרי מעטק מטפורי מהוראת היום הקדוש בתרבות הנוצרית, הוא יום ראשון, לחופשה. אולם מלכתחילה היום הקדוש, יום המנוחה, הרי הוא השבת: "ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה וישבת ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה. ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אתו כי בו שבת מכל מלאכתו, אשר ברא אלהים לעשות" (בר' ב, ב-ג). אף על פי שההיקרות הראשונה של ייחוד היום השביעי נעשית כמובא כאן בספר בראשית דווקא על ידי צורות פועליות (ויִשְׁבֵּת, שַׁבַּת) ולא בשם שַׁבַּת, מזוהה בתורה השורש ונגזרותיו בשם ובמושג השבת (שבת שבתון). גם BDB⁹⁸ מציין את צורת הפועל שַׁבַּת כנגזרת (בגדר גזורת שם) משַׁבַּת (אם כי יש במקרא שימוש בצורות הפועל כהוראת 'פסק' שלא בזיקה ליום השבת⁹⁹). הדיבר הרביעי (שמ' כ, ח-יא) מעמיד את השבת על שני היבטיה: הקדושה, "יום השבת לקדשו [...], שבת לה' אלהיך", ורווחת הפרט, "לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך". מבחינה אטימולוגית, הבבלי ושימוש השורש ערבית سبت כורכים את השבת עם מולד החודש. כלפי כל אלה אומר טור-סיני¹⁰⁰:

הפעל שַׁבַּת קדום הוא בעבר, ואך ממנו נגזר ש"ע שַׁבַּת (ע"י ערך זה), ואמנם נולדו בלשון אח"כ שמושים חדשים של הפעל ע"פ קביעת יום השבת ומנהגיו. ולא צדקו החוקרים שרצו לראות את יום השבת (ולפי זה גם את הפעל) כשואל מתרבויות אחרות.¹⁰¹

ייחוד השבת בגדר תקנה חברתית מתקדמת, שאכן הייתה אור לחברות בעולם, ניכר גם בשימוש המילה שבת בשפות העולם. המילה sabbath המובאת כערך במילון אוקספורד לשפה האנגלית כורכת שם ישירות את המהות עם המקור העברי.¹⁰² באשר לצורה מוסבר שם כי בשפות לטיניות דוגמת ספרדית ואיטלקית השם שבת

98. BDB, עמ' 992.

99. ראה קרדי, 2006, עמ' 1054.

100. ערך "שבת" במילון בן-יהודה, עמ' 6874 הערה 5.

101. ראה גם קרדי, 2006, עמ' 1054.

102. ראה אוקספורד, בערכו.

הוא השם הנוהג להוראת היום השביעי בשבוע. המילון מראה גם את השינויים הפונטיים שהובילו משבת ל־samedi הצרפתי ול־Samstag הגרמני.¹⁰³ ומוסבר שם כך:

Since the Reformation, often applied to “the Lord’s day”, i.e. the first day of the week (Sunday) observed by Christians in commemoration of the resurrection of Christ. This use was originally connected with the opinion that the sabbatic law of the Decalogue remains in force under the Christian dispensation, the date of the “Sabbath” having by Divine appointment been changed from Saturday to Sunday; but it occasionally appears in writers who did not hold this view. In Scotland it is still very common. The notion that the Lord’s day is a “Christian Sabbath”, or, more commonly (as in quot. 1340 under a) a substitute for the Sabbath, occurs in theological writings from the 4th c. onwards, but was not popularly current before the Reformation. In English, *Sabbath* as a synonym for “Sunday” did not become common till the 17th century.

הארכנו במובאה זו ובדיון בשבת בשפות העולם, משום שניכרת בה ההקבלה לאשר הראה ליץ' באשר ל־holyday, והרי מבחינה זו מצביע מילון אוקספורד על נרדפות בין ההוראות, באופן שדווקא מה שהיה מלכתחילה holyday, היינו יום ראשון, כונה לאחר הרפורמציה שבת.

משמעויות רבות התפתחו בהוראות המילה העברית שבת עוד בלשון המקרא בגדר מעתקים סמנטיים מההוראה היסודית. כך למשל לפי קדרי:¹⁰⁴

1. היום השביעי בשבוע שבו נח ה' מכל מלאכתו (שמ' כ, י');
2. יום הכיפורים (וי' טז, לא);
3. שבוע ימים (שם כג, טז);
4. שמיטה – השנה השביעית (שם כה, ד; שם גם דוגמה של מטונימיה, ראה §3.1.2) – היבול הצומח מאליו בשנת שמיטה.

בכולן ההקשר הוא יהודי־דתי.¹⁰⁵ והנה מצביעים חוקרי הלשון (ראה §2.1, 3) על

103. מעניין במיוחד השם סובוטניק (Субботники) לקהילות שומרי שבת רוסים (נוצרים וקראים). וראה גם שבתון כאן בהמשך.

104. קדרי, 2006, עמ' 1054.

105. כך גם הוראה 3 שהיא מטונימיה מפרק הזמן שבין שבת לשבת (ראה למשל צרפתי, תשס"א, עמ' 189), או פרק הזמן שאינו קדוש ומותר למלאכה (וראה חודש ב־§3.1.2.1 להלן).

שימוש בשם שבת בעברית החדשה כמקרה של חילון. נדיגיש שאין מדובר כאן בפועל, שהרי ניכר במקרא (ראה דברינו על בר' ב, ב-ג) שימוש השורש שב"ת בהוראת 'פסק', 'חדל'.
בדברו על ההבחנה שבין חילון ספרותי-סגנוני לחילון סמנטי בגדר אמצעי להעשרת הלקסיקון מסביר קדרי:

ומכיוון שהחילון הסגנוני שהפך לחילון סמנטי היה לדרך נוחה להרחבת הלשון, קלטה הלשון החדשה לא את המשמעות המיוחדות, החילוניות של מלים בודדות בלבד, אלא את המגמה של החילון עצמו. התוצאה של צירוף מגמה זו אל שאר המגמות הפועלות בלשון החיה היא, שביטויים במשמעות חילוניות חדשה מתרבים והולכים בלשון [...] והרי דוגמות אחדות לחילון ספונטני זה: "שבת" – יום חפש, בלשון המשקים החילוניים; "חג" נקרא גם אחד במאי ויש שמברכים בו בלא כל רגש של אינוחות: "חג שמח".¹⁰⁶

שורצולד וסוקולוף מביאים דוגמה זו עצמה להדגמת חילון (שבעצם הכללתה ב"מילון למונחי בלשנות ודקדוק" נתפס בעיניהם כמונח בלשני):

שינוי משמעות של מלה מקדושה ליום-יומית, שאינה שייכת עוד לתחום הקודש. לדוגמה: שבת "היום השביעי בשבוע, יום המנוחה" ← "יום מנוחה בכלל" (בלשון הקיבוצים: יש לי שבת ביום רביעי).¹⁰⁷

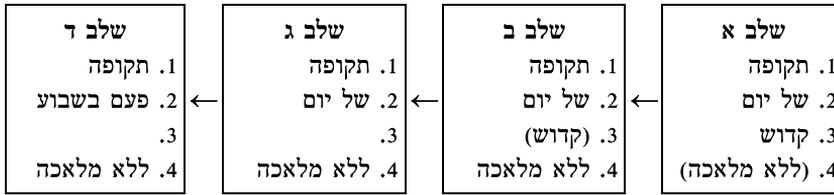
הדוגמה של שורצולד וסוקולוף לחילון וגם תיאורו זה של קדרי את החילון הסמנטי, היינו מעתק קבוע באוצר המילים, אינם אלא תיאור התהליך שהראה ליץ' באשר ל-holiday שבאנגלית. ההבדל היחיד שבין הסממות והתהליכים של holiday (איור ב שלעיל) לשימוש שעליו מצביעים שורצולד וסוקולוף, קדרי ונצר¹⁰⁸ באשר לשבת הוא שגם בלשון הקיבוצים, כבהוראה המקורית, מדובר ביום בודד, כלומר התכונה 'תקופה', 'בת יום' ממשיכה להיות מהותית (סממה). זאת ועוד, כפי שציינו בשלב ג (איור ד להלן) תכונה מהותית היא שיום זה חוזר מדי שבוע בשבוע.¹⁰⁹

106. קדרי, תשכ"א, עמ' 45.

107. שורצולד וסוקולוף, עמ' 200.

108. נצר, עמ' 190.

109. כניכר ליץ' לא ציין זאת כתכונה מהותית של holiday (המקורי), ואולי ביקש לסמל זאת בציינו שתי סממות נפרדות 'תקופה' ו'יום'.



איור ד: תיאור המעתיק המטפורי שבשבת, למשל בלשון הקיבוצים

כלומר, כתוצאה של המציאות החברתית והאישית הועתקה בדרך המטפורה התכונה הסוציאלית – שכבר הייתה בדיבר הרביעי (ראה שמ' כ, יא) – לתכונה המהותית, ובכך הועתקה תכונת הקודש ממעמד של תכונה מהותית למעמד של תכונה נלווית.¹¹⁰ באורח זהה חל המעתיק במילה שבתון. קדרי מפרש את שבתון כ"הימנעות מעבודה" ביום השבת מדי שבוע בשבוע (שמ' לא, טו), ביום ראש השנה (וי' כג, כד), ביום כיפור (שם טז, לא) ובשנת שמיטה (שם כה, ד).¹¹¹ כלומר, שימוש הצורה כאן כשם פעולה: observance,¹¹² מושא פנימי לשבת – שבת שבתון. והנה "שנת שבתון" המציינת במקרא את שנת השמיטה (וי' כה, ה) מציינת בלשון ימינו 'חופשה הניתנת לעובד אחת לשבע שנים'¹¹³ (ומוסיף שם המילונאי: "נוהג בספרות ובדבור"), כלומר 'שנה קצובה: מדי שבע שנים, המשולמת על ידי מקום העבודה לצורך השתלמות מקצועית', ובאנגלית: sabbatical. במונחיו של ריצ'רדז על המטפורה כמעתיק הנבנה על שלושה יסודות: נושא המטפורה, הדומה והתכונה המשותפת,¹¹⁴ הרי נקל לראות כי שנת השבתון כשימושה עתה (הנושא) היא כמו (דומה) שנת שמיטת הקרקע בתכונת המנוחה מן העבודה וההתפנות להכשרה לקראת השיבה לעבודה. כשם שעל החקלאי להניח לקרקע בעת קבועה – מדי שבע שנים – כדי להכשירה ולטייבה לשימושה בהמשך (הדומה והתכונה), כך הסדר שנת השבתון לעובדים משחרר מדי תקופה קצובה – חמש או שבע שנים – את העובד מעבודתו כדי לאפשר לו להקדיש עצמו להכשרה מקצועית, שיהיה עובד בעל כישורים טובים יותר עם שיבתו.

עוד נעיר על שבת, שמעניין כי בדברה על חילון מדגישה קנטור את השימוש בשם שבת להוראת שם יום מימי השבוע, כלומר לא בגדר יום המנוחה השבועי או יום

110. ובאופן דומה גם שביתה, אומר צרפתי (תשס"א, עמ' 235): "בלשון חכמים היא הימנעות מעבודה ביום שבת מחמת הציווי האלוהי, אבל אנו 'שובתים' גם בימים אחרים ומסיבות אחרות".

111. קדרי, 2006, עמ' 1055.

112. וראה BDB, עמ' 992.

113. בן־יהודה, עמ' 6888.

114. ראה גם אורנן, תשכ"ב.

בעל ייחוד מובחן משאר ימי השבוע, אלא נהפוך הוא: תווית-שם לציון יום זה במניין הימים.¹¹⁵ זאת ועוד, קנטור אומרת כי "הפיכתה של השבת מ'יום קדוש' ל'יום חופש' הביאה בעקבותיה לשינויים לשוניים, תופעה שאינה ייחודית לתרבותנו".¹¹⁶ היא ממחישה זאת בציטוט דברי כומר מתודיסטי:

The use of "Sabbath" to refer simply to a specific day of the week, even in a context unrelated to rest, recalls the words of a Wesleyan Methodist, cited in The Readers' Digest Great Encyclopedic Dictionary (1966): "Our great-grandfathers called it the Holy Sabbath; our grandfathers, the Sabbath; our fathers, Sunday; but we call it the weekend." This is very much true of secularized society in Israel.¹¹⁷

אולם ייחוד השימוש כאן אינו בו עצמו, אלא בכך שמלכתחילה צוינו ימי השבוע לפי סדרם (וכך "יום השביעי") בגדר ספירה בעלמא. אולם משנקבעו שמות ימי השבוע כשמות ("יום ראשון" ולא "היום הראשון") הוטמע השם "יום השבת" באלה.¹¹⁸

3.1.1.2 "כהן"

השם פהן והפועל לכהן מובאים על ידי כמה חוקרים כדוגמה למעטק חילון. ניר מביא את לכהן בשורת דוגמות למעטק סמנטי הנעוץ, כלשונו, בתהליכי החילון: "מלים שציינו מושגים שבתחום הדת עברו תהליך של 'חילון', וקיבלו משמעות כללית מורחבת".¹¹⁹ ניר מרחיב דוגמה זו ואומר: "במקרא ובלשון חז"ל משמש הפועל לציון עבודת-הקודש בלבד. בעברית בת-זמננו נרחב השימוש לציון העיסוק בכל משרה נכבדה, למשל: 'השגריר הוחזר לארץ כדי לכהן כשר-החוץ'. שימוש זה עבר גם לשם העצם המופשט כהנה".¹²⁰

גן מביא את הדוגמה מכהן כ'ממלא משרה נכבדה' כדוגמה לתמורה בתפקיד: ענייני ציבור ופומבי, ממשל ומדינה.¹²¹ ואומר גן לסיכום מקרים אלה:

החיים מסביב למקדש אינם עוד, אך את הפעילות הכרוכה ביחסו של הציבור

115. קנטור, 1992, עמ' 608.

116. קנטור, 1989, עמ' 162.

117. קנטור, 1992, עמ' 608.

118. ראה על כך מנצור, עמ' 83.

119. ניר, 1981, עמ' 34; וראה גם קנטור, 1989, עמ' 157.

120. ניר, 1989, עמ' 61.

121. גן, עמ' 70.

למקדש כלמרכזו ציבורי ולאומי ניתן לתפוס בראייה כוללת, חילונית, כפעילות ביחס לגופי ציבור ולמדינה בכלל. כך נעשות מלים "שנתפנו" מתפקידן בקודש ראויות לשמש יותר ויותר בתפקיד הנתפס כמקביל להן, כביכול, בתחום החולין.¹²²

גן מזכיר בדבריו כאן את מושג ההקבלה, והרי אין היא אלא הדמיון שביסוד המטפורה: דמיון בתפקיד (וראה איור ה להלן). תיאור המטפורה כמעטק של דמיון בין מסומנים (ראה איור ב לעיל) מסביר אפוא את שחל בשורש כה"ן. כפי שהוסבר, השם כוהן מורה על מעמד קאסטי (ראה במדבר יח) המוקנה מכוח ייחוס (משפחתי) ותפקיד החוברים יחד: כל הגברים צאצאי אהרן הכוהן בני שבט לוי הרי הם כוהנים המשמשים בקודש, ומזה יש להם חובות וזכויות.¹²³ עם כינון בית המקדש והגבלת מלאכת הפולחן מפולחן אישי לפולחן ממוסד ועם ריכוז האוכלוסין בערים התחזק ייחודם של הכוהנים, דבר שהבליט עוד יותר את הקשר הלשוני-פרגמטי שבין השמות כוהן וכהונה והפועל לכהן. ואולם שינוי חברתי-מוסדי בעולם העמיד לצד מוסדות הדת והפולחן גם מוסדות מדיניים (גם אם בשלב הראשון, דוגמת ימי מלכות יהודה וישראל, היה המלך מלך בחדד עליון, וראה ציטוט דברי אייזנשטדט ב-2.2§ לעיל). אומר בן-חיים בעיונו ב"לשון עתיקה במציאות חדשה": "לשונו החיה שונה מן הלשון המקראית בתכניה רובם ככולם, כשונות הסיטואציה הנפשית של יהודי בן דורנו משל יהודי קדמון".¹²⁴ ובאופן טבעי מצא הדובר דמיון בין פועלם של הנבחרים המשרתים בקודש לבין פועלם של נבחרים הציבור ובעלי התפקידים הבכירים המשרתים את החברה ואת המדינה. משום דמיון זה הועתק השורש כה"ן על נגזרותיו לכהן וכהונה להורות על מילוי תפקיד נכבד במוסדות השלטון המרכזיים של הציבור. וכך תכונת הפולחן, שהייתה מלכתחילה האפיון הבולט והמיוחד בחברה ההיא עבור הציבור ההוא, נמצאה עם הוספת המוסדות והמטלות (כגון תפקידים ממלכתיים שמילאו הכוהנים) לתכונה גלווית שאינה מהותית (איור ה, שלב ב). וכיוון שכך, השורש שימש (איור ה, שלב ג) גם באשר למילוי תפקידים שאינם בפולחן. בכך ניתקה הזיקה ההכרחית עם המעמד המשפחתי, שהרי בתפקידים ממלכתיים דוגמת המלכים שימשו גם מי שאינם מזרע הכהונה, וזה הומר בעמדה או משרה נכבדה (איור ה, שלב ד).¹²⁵

122. שם, עמ' 71.

123. ראה BDB, עמ' 463-464.

124. בן-חיים, עמ' 43.

125. ראה מורג (עמ' 332) על שימוש יהודי תימן בכוחן להוראת 'שליט'. ונעיר בהזדמנות זו שלאורך כל המאמר על המילים העבריות בלשונות היהודים אין מורג מדבר על חילון, אלא על מילוי צרכים בגדרי המערכת הכוללת של לשונות הדיבור שלהם.

שלב א	שלב ב	שלב ג	שלב ד
1. משפחה-מעמד	1. משפחה-מעמד	1. (משפחה-מעמד)	1. נכבד
2. שְׁמֵשׁ	2. שְׁמֵשׁ	2. שְׁמֵשׁ	2. שְׁמֵשׁ
3. תפקיד	3. תפקיד	3. תפקיד	3. תפקיד
4. במוסדות ציבור/	4. במוסדות ציבור/	4. במוסדות ציבור/	4. במוסדות ציבור/
שלטון מרכזיים	שלטון מרכזיים	שלטון מרכזיים	שלטון מרכזיים
5. פולחן	5. (פולחן)	5.	5.

איור ה: תיאור המעטק המטפורי בשורש כה"ן

המעטק המטפורי כאן ברור ושקוף: למעשה לא התכונות השתנו, אלא הקשרן הציבורי הפונקציונלי השתנה. מעניין לציין את סדר הצגת משמעויות כוהן במילונו של קדרי, המוקדש כולו לאוצר לשון המקרא:¹²⁶

1. בעל משרה חשובה, בעל תפקיד חשוב (שמ"ב ח, יח; שמ"ב כ, כו);
 2. בעל תפקיד במקדש, בעבודת אלילים (בר' יד, יח);
 3. בעל תפקיד בעבודת ה' (בהקרבת קרבנות, במשכן או במקדש, שמ' לח, כא);
- כאן מפרט קדרי תכונות ספציפיות דוגמת מזרע אהרן בלבד, הבדלה בין קודש לחול, בזמן מלחמה, ובתוך זה הוא אומר: "מכאן: כוהן = בעל מעמד נכבד בהנהגה המדינית, כגון: מלך וכהן (איכה ב, ו)".

תכנת "בבילון" מזהה בעברית ימינו את הפועל לכהן עם 'לשרת'. באנגלית התרגום הוא to serve. לכך ממשמעות "כוהן" כשם פרטי (שם משפחה) מציע "בבילון" מקבילות פועליות ל"כוהן": "לשמש כ-, להיות על תקן-, למלא משרה, לשאת משרה, למלא תפקיד, למלא כהונה, להיות, להוות".

מעניין לתת את הדעת לכך שהחוקרים מביאים גם את הפועל לשרת כדוגמה לחילון: "משרת בקודש"¹²⁷. לכאורה גם כאן, כבמקרה לכהן, התרחשה מטפורה בשל דמיון בין תפקיד של קודש – פולחן לתפקיד שאינו של קודש, שהתבטא בייתור הסממה 'פולחן'. ואולם אין השניים זהים: לעומת המציאות החברתית והשלטונית דאז, שבה יועד ויוחד השורש כה"ן לפולחן, השורש שר"ת שימש מלכתחילה בהוראות שונות, כנרדף לשמ"ש (כך משרת יוסף את פוטיפר שר הטבחים של פרעה מלך מצרים, בר' לט, ד). כדרך העולם אז, בין התפקידים היו גם תפקידים בקודש, שירות בקודש (ראה למשל "והנער שמואל משרת את ה'", שמ"א ג, ג).

126. קדרי, 2006. אולם יש להביא בחשבון שבהקדמה למילון מציין קדרי כי לא נקבע עיקרון מנחה לסידור המשמעויות. עתים נבחרה ראשונה המשמעות הרווחת, עתים זו הידועה בציבור, עתים זו שיש בה "חידוש גמור" כלשונו ועתים סדר הגיוני (כגון מהמוחשי למופשט) ועוד. קשה לדעת מה מכל אלה הוביל לסידור שכאן.

127. ראה למשל גן, עמ' 72.

כלומר שרת היה ונשאר לא מאופייין מבחינת מושא השירות וערכו: למן משרה רמה ועד משלח יד פחות.¹²⁸

גילוי זה של המרכיבים הסמנטיים המהותיים (סממות) לעומת אלה שהם אך נלווים, באמצעות משלים המשמש לוואי מצמצם בצירוף (דוגמת "משרת בקודש" שכאן), מאיר גם את שאירע לכוהן. בעסקו ב"רב-ערכיות – צמצומה ותיקונה אגב התפתחות הלשון" מתייחס צרפתי לכוהן: "איש מזרע אהרן משרת בבית המקדש" ו"משרת בקודש של דת מהדתות".¹²⁹ צרפתי אומר שם כי הצירוף "כהן דת" נוצר כדי להבדיל בין 'כהן מכהני ישראל' לבין 'כהן של אחת הדתות ולא כהן ישראלי'. אם המטרה הייתה להבדיל בין הדתות השונות, הרי ברור שאין כאן תמורה; ואולם לשם בידול זה משמש דווקא הלוואי דת, שהוא היפונים של כלל הדתות.

3.1.1.3 "קרבת"

פעמיים דן ניר במילה קרבן. פעם אחת בעיונו בתהליכי החילון:

זו משמשת במקרא ובלשון חז"ל בתחום הדת בלבד ("מתנה שמגיש אדם לאלוהים"). בימינו מציינת המלה "ויתור על דבר יקר לטובת אחרים", ואינה מוגבלת עוד לתחום הקדושה. יש להניח, כי תהליך זה התרחש בהשפעת תהליכים מקבילים בשפות לועזיות (כגון המעצקים הסמנטיים שעברו המילים sacrifice באנגלית ו-Opfer בגרמנית).¹³⁰

על זה מעיר ניר כי למילה נוספה בימינו גם המשמעות של victim – "נפגע במלחמה, בתאונה, או במעשה פשע". פעם שנייה מזכיר ניר את קרבן בפרק העוסק במטפורות.¹³¹ בדונו שם ב"מקורותיהן של המטפורות" הוא מונה חמישה גורמים: האדם, עולם החיות, מונחי דת וקדושה, הצבא והלוחמה והחוששים. "קרבת, בא אפוא בקבוצת המעצקים משום העברה של מונחים מתחום הדת כדי לציין באמצעותם מושגים חילוניים". ואולם באלה גם באלה מתרכז ניר במונח ולא במסומן, ואין הוא מציג את התהליך שהוביל מהמשמעות האחת לשנייה: היינו את תהליכי המעצקים הסמנטיים.

רמז לתהליכים, היינו לתכונות הסמנטיות שביסוד התהליכים (אלה המועברות ואלה שאינן מועברות), עולה מדבריו של גן:

על אם ששכלה את בנה במלחמה, אומרים היום במסיבות מסוימות ש"היא הקריבה את בנה על מזבח המולדת", וכבר אמר ביאליק באחד משיריו: "כל

128. ראה קדרי, 2006, עמ' 1149.

129. צרפתי, תשל"ח, עמ' 112.

130. ניר, 1989, עמ' 60-61.

131. שם, עמ' 85.

קרֶבֶן יִרְצָה". הקרבנות האלה, אופן הקרבנות והמזבח – כולם חדשים המה, וודאי אינם בהמות, שהועלו על מזבח הנחושת בבית המקדש. כל המלים האלה ואחרות דוגמתן [...] מביעות במקורות פעולות ודברים, שהיו קשורים בעשייה לגבוה, לקב"ה, למקדש, לנושאים ולענייניו; ואילו בשימושי החולין של ימינו עברו מלים אלה ברוב הוראותיהן להבעת העשייה למען הכלל, למען הציבור והמדינה.¹³²

מבחינת הרקע הלשוני גזור השם קרבן משורש קר"ב, שהתחלק בגדר בידול מורפולוגי בין משמעות 'פולחן' למשמעויות אחרות. אין ספק שהסממה המרכזית בשורש (קר"ב) היא לשון קרבה – 'סמיכות דבר למשנהו'. מאלה גם קָרַב הרי הם 'האיברים הפנימיים שבגוף' (למשל וי' א, יג).¹³³ השם קרבן מצוי הרבה בספרי ויקרא ובמדבר, ובאלה כל הקשרו הקשר פולחני של עבודת המקדש: מתן המובא לה' (כהגדרת קדרי).¹³⁴ גם בתחום הפועל מתייחדת (עיקר)¹³⁵ גזירת השורש שבבניין הפעיל להוראה זו. עם כינון בית המקדש וריכוז האוכלוסין בערים הוגבל פולחן הקרבנות לעבודת הכוהנים שבבית המקדש (וראה כוהן ב-§ 3.1.1.2 לעיל). עיוננו בפירושו המילה קרבן במילונים השונים, כדי לעמוד על מהות המושג ועל המעטק הסמנטי שחל בו, מעלה (למרות ההבדלים הניכרים שבין הסברי המילונים, ובכללם אלה המוקדשים ללשון המקרא)¹³⁶ את התמונה הזאת: קרבן הרי הוא חלק מרכזי – ויש הקובעים המרכז (ראה למשל רמב"ם, הלכות מעילה ח, ח) – בעבודת האל. הוא גם הדרך המוחשית ביותר לכך. בעסקנו כאן במושג ביהדות – והרי הוא הנקשר במילה קרבן על גלגוליה שבעברית – מעוגן הקרבן בשורה מפורטת וברורה של הלכות המכתיבות את טיב הקרבן, אילו אובייקטים (ואילו חלקים באלה) מותרים כקרבן, הצד הטקסי בהעלאת הקרבן: מיקום, מועדים, בעלי תפקידים וכדומה.¹³⁷ עוד מרכיב מהותי וייחודי לקרבן (בכל התרבויות) הוא ההשמדה – הכיליון. כך מגדיר ספראי קרבן באנציקלופדיה המקראית: "כל מעשה שיש עמו השמדת רכוש לכבודו של אל אפשר לכנותו קרבן".¹³⁸ ואומר ויינברג: "קרבן הוא פעולה אשר במהלכה עובד האל הורס בעל חי צומח או חפץ או חלק מהם – או

132. גן, עמ' 70–71.

133. וראה קדרי, 2006, עמ' 962.

134. על שימוש זה של קדרי במתן ראה § 3.1.3.2; צרפתי, תשל"ח, עמ' 162, תשורה לה'.

135. למעט מקרים של שורש קר"ב בבניין הפעיל כצורת הגורם (קוואטיב) של הבניינים קל ופעיל.

136. ודאי לא לנו כאן המלאכה ליישר את ההדורים בעיקר לא כלפי סוגיות הלכתיות הנוגעות

להבחנה שבין 'קרבן' ל'תרומה' (וראה § 3.1.3.2 תרומה).

137. ראה בהרחבה ויינברג, עמ' 282 ואילך.

138. ספראי, עמ' 222.

עושה בו פעולה או אומר דבר, אשר כתוצאה מזה העצם הזה או חלקו לא עומד יותר לשמוש הרגיל של האדם, המביא כך לידי בטוי את יחסו המוגדר אל אלהיו".¹³⁹ החוקרים שהצביעו על מעתק החילון שבקרבן, וכן המילונים המאוחרים (היינו אלה שאינם מוגבלים ללשון המקרא), עמדו על שינויים שונים שחלו במילה למן המשמעות המקורית-פולחנית ועד ימינו. נשתמש בהסבר מילון ההווה (עמ' 609)¹⁴⁰ לעמוד על תזווה אלה:

1. מתנה לאלוהים העולה באש על המזבח;

2. (בהרחבה)

א. דבר יקר שמוותרים עליו למטרה מקודשת;

ב. סובל באשמת אחרים;

ג. נפגע או מת בתאונה או ברצח וכד'.

המעבר המשמעותי האחד הוא מהמשמעות המקראית 1 (כמתואר בשלב א באיור 1 להלן) אל משמעות 2 (איור 1, שלב ב). השוואה בין לשון "דבר יקר שמוותרים עליו למטרה מקודשת" לבין אפיוני הקרבן שבלשון המקרא מורה כי מה שנשמט כליל היא סממת הפולחן.¹⁴¹ כלומר, שלא כבלשון המקרא אין הקרבן חלק מפולחן, על כל ההלכות וההכתבות הכרוכות בו. נוקטים כאן המילונאים בהט ומישור לשון "מטרה מקודשת", וזו כניכר עומדת תמורת האל כמושאו היחיד של הקרבן. אולם, כמובן, יש לתת את הדעת לעובדה שאין מדובר כאן במטרה שהיא רליגיוזית, אלא במטרה מוצדקת, כלומר שערכה עולה על ערך הקרבן.¹⁴² גם כאן השינוי מתחיל בתפיסה חוץ-לשונית, מהמציאות, היינו מהעולם. בתפיסה זו קרבן הוא יסוד נתינה גדולה (במקור נתינת חיים), וזאת לריצוי אחר דומיננטי ומתוך שעצם ההקרבה מהווה למקריב מקור לכוח ולתקווה לגמול.¹⁴³ שלא כניצול, שגם בו מתקיים יסוד צורכי אחר-דומיננטי, היסוד המהותי שב'קרבן' הוא מעשה הנותן (ולא מעשה המקבל) וכן, כאמור, יסוד התמורה. הקרבניות מצריכה אבדן, נזק.

שני עניינים שבעולם עמדו ביסוד המטפורה שכאן. ראשית, כבשורש כה"ן שלעיל, היה שינוי חברתי, כאן שינוי של זהות האחר: העולם המערבי והעולם דובר העברית בארץ ישראל השתנו מחברה המונהגת על פי הדת ומוסדותיה (סקרלריים) לחברה

139. ויינברג, עמ' 17.

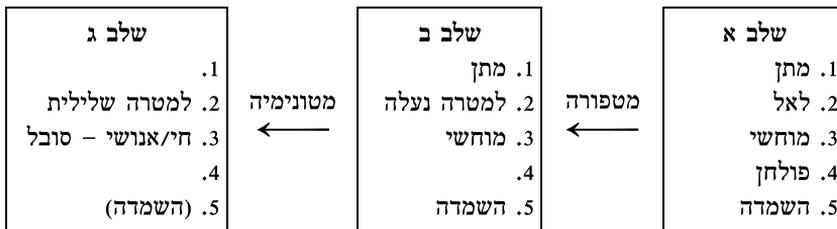
140. לנוחיות הקוראים הוספנו כאן אל לשון המילון ספרור של המשמעויות; וראה גם אבן-שושן, בערכו.

141. כידוע, סוגיית הקרבנות הייתה מרכזית בדברי התוכחה של הנביאים. אלה חדלו משחרב בית המקדש.

142. גם בהסברם "מקודש" שנענים הם על מונחים שהם רב-משמעיים מבחינת מעמדם הרליגיוזי: מוצדק או כשר (בעיני מישהו).

143. ראה בית-הלחמי וארגיל, עמ' 60-61.

אינדיבידואליסטית ולחברה המונהגת על פי מוסדות אזרחיים (סקולריים, ראה §2.2 לעיל). עוד נעיר כי בשלב ב (באיור 1) נותרת בעיניה סממת המוחשי.¹⁴⁴ כניכר, מרכיב הכילון ממשיך לשמש תכונה מבחינה במושג הקרבן והקרבניות (והשווה להלן תרומה ב-3.1.3.2). דוגמה מובהקת לשלב ב (משמעות א2) היא הדוגמה שמביא גן על האם השכולה המקריבה את בנה על מזבח המולדת.¹⁴⁵ מעתק זה הוא אם כן מעתק מטפורי משום דמיון: דמיון באשר למטרה. משמעות 2ב במילון ההווה משקפת משמעות שבין א2 ל-2ג בגדר מטונימיה. זוהי מטונימיה, לא דמיון אלא סמיכות בעולם: ספק אם ניתן לומר על היין הניסך על המזבח כקרבן או על המאפה או על המלח שהם סובלים מהשמדתם על המזבח (ראה §3.1.2). אין ספק כי קרבנות מהחי וכל שכן קרבנות אדם סובלים גם סובלים. משמעות ב שכאן מתייחדת אם כן לסבל בגדר תוצאה של (קרבן למעשה, קרבן למצב וכדומה). זהו כאמור מעתק מהשלם אל החלק: הישות בכללותה (ובעיקר הישות כמושא ההקרבה – הקרבן) אל היבט אחד שלה, פנימיותה, רגשות הסבל. בשל המיקוד בסובל ובסבלו המטרה בדרך כלל שלילית, ציון האשמה שבאחר (ראה משמעות 2ב), ואולם קרבן יכול לסבול גם כשאין הדברים כן. כניכר משלב ג באיור שלפנינו, למעתק מטונימי זה אין דבר וחצי דבר עם עניין קודש או חול (חילון).



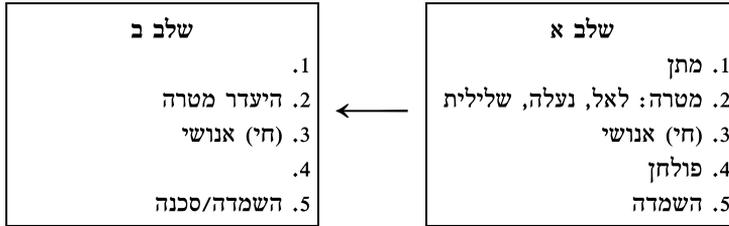
איור 1: תיאור המעתק המטפורי והמטונימי במילה קרבן, sacrifice

חלקים אחרים בדוגמות שהביאו החוקרים לתופעה זו של חילון במילה קרבן, משמעות 2ג במילון ההווה, אינם שייכים למעתק זה אלא הם פרי מעתק אחר, הדגשת ההבחנה בין מי שהוא קרבן לבין מי שבוחר בו כקרבן. כאן מועתקת המטרה (תהא זו מטרה נעלה רליגיוזית [איור 1, שלב א], שאינה רליגיוזית [איור 1, שלב ב] או מטרה שאינה נעלה [איור 1, שלב ג]) להיעדר מטרה: יד המקרה. עם הבחנה זו באה גם ההבחנה בין (א) ההקרבה לשם מטרה נעלה לבין (ב) ההקרבה כאישום

144. ראה גרוס, עמ' 253.

145. כמובן גם מזבח שכאן הוא מטפורי, ומובא על ידי החוקרים (ראה למשל גן, עמ' 70) כדוגמה לחילון.

(למטרה שלילית, פסולה או בלא מטרה). משמעות ג2 (איור ז, שלב ב) חוזרת להדגשת ההרס והאבדן: אבדן חיים או סיכונם, למשל "קרבן תאונת דרכים". דבריו של ניר על ההקבלה למילה האנגלית victim (מקורה בלטינית, victima; וראה גם Goth. weihs holy) מתייחסים לתהליך המטפורי ולמשמעות של השמדה וסכנה.

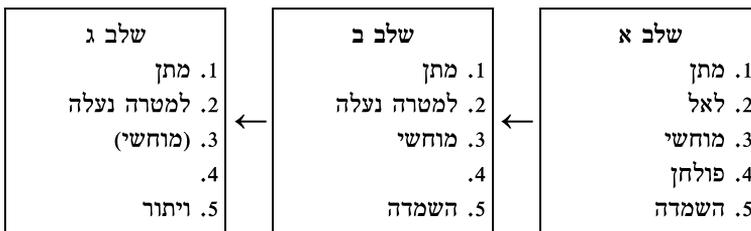


איור ז: תיאור המעתק המטפורי במילה קרבן, victim

מאיורים ו רז עולה כי אין מדובר בשרשרת אחת של תהליכים אלא בפיצול באופן שבו מהמשמעות המקורית התרחשו תהליכים שונים שהביאו (דרך מעתקים) למשמעויות שונות; וכן כי יש להבחין היטב בין תהליכים סמנטיים שסממת האל, הדת או קדושה מהותיים בה (שלב א באיורים ו, ח) לאלה שתכונות אלה אינן חלק מהותי במושג (איור ז).

תהליך המעתק הסמנטי – המטפורה – שחל במילה קרבן דומה לזה שחל בכה"ן, אלא שבקרב"ב הוא חל רק בשם קרבן ובשורש בבואו בבניין הפעיל (שלא כמו שורש כה"ן, שמלכתחילה זוהה עם פולחן, ולא כמו שורש שר"ת, ששימש מלכתחילה לכול).

ואולם יש גם קרבן שאינו מוחשי. השינוי השני – גם הוא במישור העולם – הוא שינוי אופי הנתינה/ויתור/פגיעה: ממוחשי, מנתינת חיים / השמדה פיזית (רכוש), לנתינה שאינה פיזית (איור ח, שלב ג).



איור ח: תיאור המעתק המטפורי במילה הקריב

כך למשל "הקריב את משרתו"; "יבשת אפריקה, יותר מכל חלקי תבל האחרים, היא קורבן מתמיד למעורבות זרה, חיצונית ליבשת".¹⁴⁶ המדובר במישור הסמנטי של התכונות – גם אם הפגיעה הממשית היא פיזית, הקרבניות היא על שום פגיעה רגשית (אישית או קולקטיבית) בזהות, בדימוי עצמי: מעטק מטפורי ממסומן פיזי-מוחשי למסומן שאינו פיזי נפוץ מאוד. כך תפס, ראה, ניזון, שפן (להוראת 'פחדן'), לב (להוראת 'מרכז') ועוד. כלומר, המעטק המטפורי שחל במילה "קרבן" שכאן משותף למקרים רבים אחרים שהתכונה המהותית העומדת במרכזם היא [+מוחשי/מוחשי], וכן למקרים רבים אחרים שהתכונה המהותית העומדת במרכזם היא [+פולחן]. מובן שעם ייתור ההבחנה בין מוחשי לשאינו מוחשי כבר מומרת סממת "השמדה" בסממת "ויתור".

3.1.1.4 "שוֹפֵר"

הוראתה במקרא 'קָרַן אֵיל או בהמה אחרת שהוכשרו לשמש כלי נשיפה, היינו היא מוגדרת לפי מקורה – מן החי, ולפי תפקידה כערוץ הבעה – כלי לנשיפה.¹⁴⁷ כלומר כבר מראשית השימוש במילה חל בה מעטק מטונימי (ראה §3.1.2): מחומר – הקרן מן החי, אל השימוש – כלי נשיפה (ראה המעבר משלב א לשלב ב באיור ט להלן). אומר ה-BDB על שימוש המילה במקרא: "horn, mostly as used in war, rarely, and chiefly late, as sacred instr."¹⁴⁸ כלומר עיקר שימושו של השם הזה היה במלחמה ולא בפולחן. גם קדרי מונה כמה אירועים לתקיעה בשופר: בשעת מלחמה, בחיי מדינה (כהמלכת מלכים) ובעבודת ה' (מעמד הר-סיני).¹⁴⁹ כלומר מבחינה סמנטית תכונת הפולחן מלכתחילה לא הייתה חלק מהותי בשופר (כשרת ב-§3.1.1.2 שלעיל).

והנה, המילה שופר מובאת על ידי חוקרי העברית החדשה כדוגמה לחילון, וזאת משום שימושה בהוראת 'אמצעי תעמולה רעיונית'. אבינרי אומר כי "הנה כי כן אנו רואים שהרבה סמלים דתיים ותשמישי קדושה הולכים ונפקעים מקדושתם ומשמשים גם לענייני חול [...] השופר מנוצל זה כבר 'שופר המפלגה' וכדומה".¹⁵⁰ ניר, בגדר תרגול הפרק על תהליכי החילון, מבקש מהלומדים לציין את תהליך

146. ראה ת' גולן, סילבוס קורס אפריקה העצמאית – ההיבט הגלובאלי, מרכז אפריקה, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב 2008.

147. ראה קדרי, 2006, עמ' 1070; BDB, עמ' 1051.

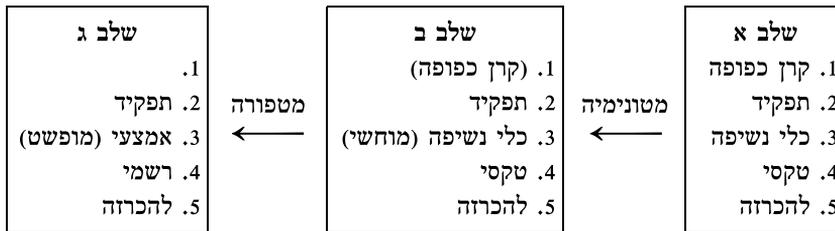
148. BDB, עמ' 1051.

149. קדרי, 2006, עמ' 1070. וראה דבריו שם, עמ' טו – כהבאתם בהערה 126 לעיל – על היעדר עיקרון מנחה לסיודר המשמעויות במילוננו, כך שאין ללמוד מסדר ההבאה (במילוננו) על תולדות או על שכיחות משמעויותיו של ערך.

150. אבינרי, עמ' 23.

החילון שבמילה שופר (ובמילים נוספות).¹⁵¹ נבדוק גם אנו את המעתק הסמנטי שאירע בשופר.

בכל השימושים וההוראות שבמילוני המקרא מציין השופר כלי שתוקעים בו (שופ' ו, לד; מל"א א, לט) והוא מפיק קול (שמ' יט, יט; וראה בהקשר זה גם קוטשר¹⁵² האומר על יובל ש"נתגלגלה בהוראת שופר"). בלשון חכמים ובלשון ימי הביניים נוספו לשופר שימושים כמונחים בתחום הטקסט המקראי ("פסוק שנזכר בו עניין שופר"; "שם לטעמים ולמשרתים"),¹⁵³ אולם אלה אינם בשימוש רווח ואין להם חלק בענייננו שכאן. התהליך הסמנטי שאירע כאן היה תהליך מטפורי משום דמיון. כשם שהשופר הוא כלי טקסי-סמכותי המכריז את קול תרועת המלחמה, או את לטקס ההמלכה או אירוע דוגמת מתן תורה בהר סיני, כך היום הוא אמצעי ביטוי רשמי, דוגמת ביטאון המפלגה או דוברת המכריז את דברה. למעשה, אף שכל השופרות היו עשויים מקרן מן החי, כפי שהוסבר, מכוח המעתק המטונימי נעשה החומר תכונה סמנטית מיותרת (ראה איור ט, שלב ב), זאת כאמור כבר בלקסיקון המקראי. בלשון ימינו (איור ט, שלב ג) נעשה המעתק המטפורי משום דמיון התפקידים, ותוצאתו שינוי סמנטי בהיערכות הסממות, מן המוחשי, כלי הנשיפה, אל המופשט, האמצעי, ומן הטקסי אל הרשמי-ציבורי.



איור ט: תיאור מעתקים במילה שופר

הצגת המעתק כשינוי מערך התכונות הסמנטיות המבחינות (איור ט) מורה שאין לאלה אפוא ולא כלום עם מעבר מקודש לחול (מה שקרוי "מעתק החילון"). בכל אלה (איור ט) אין סממת 'קודש', 'פולחן', 'אלוהים' וכדומה משמשת. מקרה שופר הוא דוגמה מובהקת למעתק מטפורי מן המוחשי (השופר הפיזי והקול הפיזי-אקוסטי) אל המופשט (אמצעי הבעה והמסר שמועבר בו).

151. ניר, 1989, עמ' 61.

152. קוטשר, 1961, עמ' 29.

153. ראה בן-יהודה, עמ' 6987.

3.1.1.5 סיכום הדיון במטפורה

דוגמות ספורות אלה באו להורות כי יציאה מתוך הנתונים הלשוניים על היערכותה הראשונית של מילה והשינויים שחלו בה משום דמיון בין מסומנה שלה לבין מסומן אחר בעולם מסבירים את המקרים שכאן לא כמקרה מיוחד של העברית, אלא כההליך סמנטי כללי שראשיתו במציאות – במישור העולם. עיון זה העלה כי יש מקרים המוסברים כמעטק מקודש לחול ואולם מלכתחילה לא יוחדו לחול (למשל מקרי שרת ושופר). באחרים אכן הפכה תכונת הקודש מתכונה מהותית לתכונה שאינה מהותית, אולם שינוי זה היה פועל יוצא של מעטק מטפורי אחר דוגמת מעבר ממוחשי למופשט (למשל קרבן, איור ז). כלומר, לא זה היה עיקר המעטק. גם כאשר היה זה עיקר המעטק (שבת, כהן), העמדת התופעה על מעטק חילון כמעטק מיוחד מסתירה יותר משהיא מגלה, ואילו ראיית מקרים אלה כמקרים פרטיים של תופעה כללית – היא המעטק המטפורי – מציגה את התופעה לאשורה: תופעה סמנטית המסבירה מקרים אלה כחלק אינטגרלי מתמונה מדעית כללית.

לסיכור האוזן נתייחס כאן למילה מזלג, אף על פי שזו לא הובאה על ידי מי מהחוקרים כדוגמה לחילון. המילה מזלג מיוחסת לשורש זל"ג (על מקבילותיו בערבית ובארמית ראה למשל BDB, עמ' 272). בלשון המקרא מתועד השורש רק בשם מזלג על נטיותיו (שבע פעמים). בכל אלה הוא מובא בהקשר פולחן הכוהן (ראה לעיל כוהן, § 3.1.1.1): "ומשפט הכהנים את העם כל איש זבח זבח ובא נער הכהן כבשל הבשר והמזלג שלש השנים בידו. והכה בכיור או בדוד או בקלחת או בפרור כל אשר יעלה המזלג יקח הכהן" (שמ"א ב, יג-יד); "ויעש את כל כלי המזבח את הסירת ואת היעים ואת המזרקת את המזלגת ואת המחתת כל כליו עשה נחשת" (שמ' לח, ג).¹⁵⁴ ואומר BDB על כל אלה: "a sacrificial implement belonging to altar". גם קדרי מציין "בין כלי המזבח".¹⁵⁵ בן-יהודה מראה מלשון ימי הביניים הוראת "כלי מלאכה של הרופאים להוציא הילד מהרחם".¹⁵⁶ אבן-שושן מציין כלפי לשון המקרא: "מעין קלשון להעלות בו בשר מן הדוד או מעל המזבח וכדומה".¹⁵⁷ מילון קליינו מציין את הצורה המשוחזרת מזלגה, "as sacrificial implement belonging to altar".¹⁵⁸ מהות המסומן ואזכוריו שבמקרא נוגעים למלאכת הפולחן.

הארכנו בהבאת המובאות להראות כי כלי זה נוצר ככלי פולחן. במובן זה זהה

154. וראה גם שמ' כו, ג; במ' ד, יד; דה"א כח, יז; דה"ב ד, טז.

155. קדרי, 2006, עמ' 596.

156. בן-יהודה, עמ' 2885.

157. אבן-שושן, עמ' 924.

158. קליינו, עמ' 208.

מקרה מזלג לשמות כוהן, קרבן ושבת. מהתיאור שכאן עולה שזיקת המילה מזלג לתחום הקודש גדולה מזיקת המילה שופר לתחום זה. אולם, כאמור, איש לא דיבר על השימוש בשם מזלג ככלי בישול ואכילה (כמו הכיור, והסירים והיעים) כמקרה של חילון. וזאת בדין, שהרי אף ששימושן בפולחן (מישור ההוראה Bedeutung של פרגה), אין זה חלק ממשמעו (Sinn), כלומר לא חל כאן מעתק. ואכן, שלא כמו קרבן ושופר, שגם במילוני העברית החדשה (דוגמת מילון ההווה ובבילון) מובאות גם משמעויותיהן הייחודיות במקרא, אין זכר לאלה באשר למזלג שכאן.

(המשך יבוא)¹⁵⁹

הקיצורים הביבליוגרפיים

- אביניר = י' אביניר, כבושי העברית בדורנו, מרחביה 1946
 אבן-שושן = מלון אבן-שושן בשישה כרכים, עורך ראשי מ' אזר, 2003
 אולמן, S. Ullmann, *The Principles of Semantics*, Glasgow and Oxford 1957 = 1957
 אולמן, S. Ullmann, *Semantics*, Oxford 1962 = 1962
 אולמן, S. Ullmann, "How the Vocabulary Grows", *Modern Languages* 54, 1 (1973), pp. 1-8
 אוקספורד = *OED: The Oxford English Dictionary*², <http://dictionary.oed.com> (October 2010)
 אורוול = ג' אורוול, "פוליטיקה והשפה האנגלית", מתחת לאף שלך, תרגם י' וינטר-שגב, תל-אביב 2005 [1946], עמ' 213-229
 אורנן, תשכ"ב = ע' אורנן, "שיטת ניתוח של דימויים ביצירות ספרותיות", לשוננו כו (תשכ"ב), עמ' 40-47
 אורנן, תשס"ג = ע' אורנן, המילה האחרונה, חיפה תשס"ג
 אייזנשטדט = ש"נ אייזנשטדט, אינטלקטואלים ומסורת, ירושלים 1973
 אפרת, תשנ"ו = מ' אפרת, "היתר השירה והיתר השגרה – מודגם בחידושי הלשון של אברהם שלונסקי", מחקרים בלשון העברית ובלשונות היהודים, בעריכת מ' בר-אשר, ירושלים תשנ"ו, עמ' 257-275

159. בהמשך המאמר יבואו סעיפים 3.1.2 המטונימיה; 3.1.3 האטימולוגיה העממית; 3.1.4 מעתק החיסור (האליפסיס); 4 התרומה התאורטית והמעשית של עיון בתופעות אלה; 5 סיכום. רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים המובאת בזה שייכת למאמר כולו.

- אפרת, תשס"ג = מ' אפרת, "תהליכים סמנטיים בתחדישיו של יונתן רטוש", לשוננו סה (תשס"ג), עמ' 151-176
- אפרת, תשס"ד = מ' אפרת, "ייחודם הכלכלי-המשפטי של שמות המסחר – הסמיוטיקה של הישן", בלשנות עברית 53 (תשס"ד), עמ' 5-28
- אפרת, תשס"ו = מ' אפרת, "שמות פרטיים כתחדישים פרי דחיסה והתקה", העברית ואחיותיה ו-ז (תשס"ו), עמ' 55-72
- אפרת, 2007 = מ' אפרת, "נייט נייט שה – הפונקציות התקשורתיות של השתיקה בתשדירי תעמולת הבחירות לכנסת ה-17 לפי המודל של יקובסון", שתיקות – על מקומה של השתיקה בתרבות וביחסים בין אישיים, בעריכת מ' אפרת, תל-אביב 2007, עמ' 161-176
- A. J. Burgess, "Irreducible Religious Metaphors", *Religious Studies* 8 (1972), pp. 355-366
- B. Beit-Hallahmi, "On Secularization", 1998 (unpublished) = בית-הלחמי
- B. Beit-Hallahmi and M. Argyle, *The Psychology of Religious Behaviour, Belief & Experience*, London and New York 1997
- V. Balaban, "Self and Agency in Religious Discourse: Perceptual = בלבן Metaphors for Knowledge at a Marian Apparition Aite", *Metaphor in Cognitive Linguistics*, ed. R. W. Jr. Gibbs and G. J. Steen, Amsterdam and Philadelphia 1997, pp. 125-144
- L. Bloomfield, *Language*, New York 1933 = בלומפילד
- בן-אמוץ ובן-יהודה = ד' בן-אמוץ ונ' בן-יהודה, מלון עולמי לעברית מדוברת, ירושלים 1972
- בן-חיים = ז' בן-חיים, "לשון עתיקה במציאות חדשה", לשוננו לעם ד (תשי"ג), עמ' 3-85 [=ז' בן-חיים, במלחמתה של לשון, ירושלים תשנ"ב, עמ' 36-85]
- בן-יהודה = א' בן-יהודה, מלון הלשון העברית הישנה והחדשה, א-טו, ירושלים ותל-אביב תש"ח-תשי"ט
- R. Giora, "Is Metaphor Unique?", *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, ed. R. W. Jr. Gibbs, Cambridge 2008, pp. 143-160
- גן = מ' גן, "בין קודש לחול", לשוננו לעם יג (תשכ"ב), עמ' 67-77
- גרוזובסקי וילין = י' גרוזובסקי וי' ילין, המלון העברי, יפו תרע"ט
- גרוס = ב"צ גרוס, המשקלים פעלון ופעלן במקרא ובלשון חכמים, ירושלים תשנ"ד
- דה-סוסיר = פ' דה-סוסיר, קורס בבלשנות כללית, תל-אביב 2005
- J. Derrida, "The Eyes of Language – The Abyss and the Volcano", = דרידה

- Acts of Religion*, ed. G. Anidjar, New York and London 2002, pp. 191–227
- G. Hunsinger, *How to Read Karl Barth: The Shape of his Theology*, New York 1991
 הרשב = ב' הרשב, אמנות השירה, ירושלים 2000
- P. M. Van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel – Based on an Analysis of its Language*, New York and London 1963
 וואהרמאן = י' וואהרמאן, מערכת ההעתקות, אפען 1831
 ויינברג = צ' ויינברג, הקרבן בישראל על פי המקרא והמנהגים של העמים השכנים, ירושלים תשמ"ז
- טור-סיני = נ"ה טור-סיני, הלשון והספר: כרך הלשון, ירושלים תשי"ד
- D. Tracy, "Metaphor and Religion: The Test Case of Christian Texts", *On Metaphor*, ed. S. Sacks, Chicago and London 1981, pp. 89–104
- R. Jakobson, "Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances", *Selected Writings*, II, The Hague 1956, pp. 239–259
- יובל = י' יובל, "מבוא כללי: מודרניזציה וחילון בתרבות היהודית", זמן יהודי חדש, ירושלים 2007, עמ' xv–xxvi
- ינאי = י' ינאי, "חילון (סקולאריזאציה) בעברית החדשה – פרק בסימנטיקה של הלשון", דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, חטיבה ד, ירושלים תש"ם, עמ' 101–113
- ירדן = ד' ירדן, מדרש לשון, ירושלים תשט"ז
- G. Lakoff, "The Neural Theory of Metaphor", *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, ed. R. W. Jr. Gibbs, Cambridge 2008, pp. 17–38
- G. Lakoff and M. Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago and London 1980
- G. Leech, *Semantics*, London 1974 = ליץ'
 לנדאו = ר' לנדאו, פרקים בסמנטיקה עברית, רמת גן תשל"ד
 מורג = ש' מורג, עיונים בעברית, בארמית ובלשונות היהודים, ירושלים תשס"ד
 מילגרום = י' מילגרום, "תרומה", אנציקלופדיה מקראית, ח, ירושלים 1982, עמ' 930–928
- מילון ההווה = ש' בהט ומ' מישור, מילון ההווה, תל-אביב תשנ"ה
 מנצור = י' מנצור, "עיקר וטפל בתיקוני לשון", לשוננו לעם יג (תשכ"ב), עמ' 83–78

- D. Martin, *The Religious and the Secular*, New York 1969 = מרטין
 ניר, תשל"ח = ר' ניר, סמנטיקה של העברית החדשה, תל-אביב תשל"ח
 ניר, 1981 = ר' ניר, מבוא לבלשנות, האוניברסיטה הפתוחה, יחידה 10, תל-אביב
 1981
 ניר, 1989 = ר' ניר, סמנטיקה עברית: משמעות ותקשורת, האוניברסיטה הפתוחה,
 יחידה 5, תל-אביב 1989
 נצר = נ' נצר, עברית בגינס: דמותו של הסלנג העברי, באר שבע תשס"ח
 J. F. A. Sawyer, "Religion", *The Encyclopedia of Language and Linguistics*, ed. R. E. Asher, 10 vols., Oxford 1994, pp. 3533–3534
 J. M. Soskice, *Metaphor and Religious Language*, Oxford = 1985
 1985
 J. M. Soskice, "Religious Language", *The Encyclopedia of Language and Linguistics*, ed. R. E. Asher, 10 vols., Oxford 1994, pp.
 3534–3536
 J. Stern, "Metaphor, Semantics and Context", *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, ed. R. W. Jr. Gibbs, Cambridge
 2008, pp. 262–279
 ספן = ר' ספן, "לסיווג הסמנטי של המטפורה", לשוננו כו (תשכ"ב), עמ' 35–39
 ספראי = ש' ספראי, "קרבן, קרבנות", אנציקלופדיה מקראית, ז, ירושלים 1978, עמ'
 222–255
 S. Pinsker, "And Suddenly we Reached God?", *Journal of Modern Jewish Studies* 5 (2006), pp. 21–41
 פירס = C. S. Peirce, *The Collected Papers of Charles S. Peirce*, ed. C. Hartshorne, P. Weiss and A. W. Burks, Cambridge 1931–1966
 פישביין = מ' פישביין, "תורה", אנציקלופדיה מקראית, ח, ירושלים 1982, עמ'
 469–483
 G. Frege, "On Sense and Reference", *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, ed. P. Geach and M. Black,
 Oxford 1960 [1892], pp. 56–78
 פרויד = ז' פרויד, טוטם וטאבו, תרגם ח' איזק, תל-אביב 1999 [1930]
 צרפתי, תשל"ח = גב"ע צרפתי, סמנטיקה עברית, ירושלים תשל"ח
 צרפתי, תשמ"ה = גב"ע צרפתי, סמנטיקה עברית, ירושלים תשמ"ה
 צרפתי, תש"ן = גב"ע צרפתי, "תהליכים ומגמות בסמנטיקה של העברית", לשוננו
 נד (תש"ן), עמ' 115–125
 צרפתי, תשס"א = גב"ע צרפתי, העברית בראי הסמנטיקה (אסופות ומבואות
 בלשון, ה), ירושלים תשס"א

- קדרי, תשכ"א = מ"צ קדרי, "על החילון בלשון", דעות יז (תשכ"א), עמ' 45-41
- קדרי, תשכ"ח = מ"צ קדרי, מירושת לשון ימי הביניים, תל-אביב תשכ"ח
- קדרי, 2006 = מ"צ קדרי, מילון העברית המקראית: אוצר לשון המקרא מאלף עד תו, רמת גן 2006
- קוטשר, 1961 = "קוטשר, מלים ותולדותיהן, ירושלים 1961
- קוטשר, 1982 = E. Y. Kutscher, *A History of the Hebrew Language*, Jerusalem 1982
- קליינז, = D. J. A. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, 6 vols., Sheffield 1993-2007
- קנטור, 1989 = ה' קנטור, "על תופעת החילון בלשון ימינו והשלכותיה על הוראת העברית", העברית ככוח מאחד בחינוך היהודי בתפוצות, בעריכת ע' אולשטיין, ד' זיסנויין וא' שוהמי, תל-אביב 1989, עמ' 172-157
- קנטור, 1992 = H. Kantor, "Current Trends in the Secularization of Hebrew", *Language in Society* 21 (1992), pp. 603-609
- קנטור, 2006 = ה' קנטור, "מלים ומשמעים הנעלמים והולכים בדורנו", העברית שפה חיה, בעריכת ר' בן-שחר וג' טורי, ד, תל-אביב 2006, עמ' 410-391
- קרטון-בלום = ר' קרטון-בלום, "הסמיוטיקה של החילון: בין שירתו של נתן זך לברית החדשה", עתות של שינוי: ספרויות יהודיות בתקופה המודרנית - קובץ מאמרים לכבודו של דן מירון, בעריכת ג' בנו, מ' ארבל ומ' גלזמן, שדה בוקר 2008, עמ' 281-258
- קרני = צ' קרני (משורר), "המימד הדתי כמאבחן לשוני", דרך אפרתה יא (תשס"ד), עמ' 147-129
- רגב ואחרים = ז' רגב ואחרים, סמנטיקה בחיי יום יום: בנקרא, בנשמע ובהבעה, ירושלים תשמ"ה
- רובינשטיין = E. Rubinstein, "Double Causation in a Sentence", *Israel Oriental Studies* 5 (1975), pp. 32-44
- ריצ'רדז = I. A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, New York and London 1936
- שביד = א' שביד, ביקורת התרבות החילונית, ירושלים 2007
- שורצולד וסוקולוף = א' שורצולד ומ' סוקולוף, מילון למונחי בלשנות ודקדוק, אור-יהודה תשנ"ב
- שלום = ג' שלום, "הצהרת אמונים לשפה שלנו: מכתב לפרנץ רוזנצווייג, ז' טבת תרפ"ז (26.12.1926)", עוד דבר - פרקי מורשה ותחיה, בעריכת א' שפירא, ב, תל-אביב 1989, עמ' 60-59 [נוסח עברי]; מובא כנספח אצל דרידה: G. Sholem, "Confession on the Subject of our Language: A Letter to Franz

Rosenzweig, December 26, 1926", *Acts of Religion*, ed. G. Anidjar,
[נוסח אנגלי] New York and London 2002 [1926], pp. 226–227
שפיגל = ג' שפיגל, מלים מספרות, ירושלים תשנ"ב
שפינוזה = ב' שפינוזה, מאמר תיאולוגי-מדיני, תרגם ח' וירשובסקי, ירושלים
תשס"ג [תשכ"ב]

BDB = F. Brown, S. R. Driver and C. A. Briggs, *A Hebrew and English
Lexicon of the Old Testament*, Peabody Massachusetts 1962