

רעד אל העם: על המהפך הנדרש בהוראת תנ"ך בישראל

גלעד צוקרמן וגתית הולצמן

תקציר

ידע התנ"ך וידע השפה העברית נמנים עם הנושאים החשובים ביותר אשר מערכת החינוך הישראלית אמורה להקנות לבוגריה. לפיכך נשאלת השאלה מדוע המשאבים הרבים אשר מופנים להוראת מקצועות אלה אינם תורמים בפועל לידיעת תנ"ך ואף לא לידיעת הלשון העברית. המאמר שלהלן מצביע על כך כי קיים קשר הדוק בין הכשלים בהוראת שני המקצועות. שורש הבעיה טמון בחוסר ההבחנה בין שפת התנ"ך לבין השפה המדוברת כיום בישראל: הישראלית. שפה זו היא הכלאה בין העברית, היידיש ושפות נוספות. היא בעלת דקדוק משל עצמה, וזה כמאה שנים היא שפת אמם של רוב ילידי ישראל. המאמר עומד על כך כי יש הבדל מהותי בין אופן הרכישה של שפת האם ודרך השימוש בה לבין המנגנונים הפועלים בעת השימוש בשפות הנרכשות באופן אחר. כיוון שהתנ"ך כתוב בשפה אשר אינה שפת אמם של דוברי הישראלית, הוראתו חייבת להיעשות בשיטות המשמשות בהוראתן של שפות זרות. במקביל לכך יש לכבד את השפה הישראלית הנוהגת כיום ולחדול לייסר את הציבור הדובר אותה על כי לשונו אינה כפופה לחוקי העברית הקדומה.

"אין ספר כל כך קרוב לנוער בארץ – כספר התנ"ך"

(דוד בן-גוריון, תשי"ז)¹

"את אשר לא ידעתי, אף אין אני מדמה לדעתו" (אפלטון, תש"ם, עמ' 212) – במילים פשוטות אלו הסביר סוקרטס מדוע לדעתו העידה נביאת אפולון שבדלפי כי הוא ולא אחר החכם מכל אדם. סוקרטס הסיק את המסקנה הזאת לאחר שכיתת את רגליו בין חכמי אתונה הידועים ואף הוסיף ושוחח עם מדינאים, פייטנים ובעלי מלאכה. הוא מצא כי המשותף לכל אותם אנשים הוא כי אף אם הם בקיאים בתחום עיסוקם, בקיאות מסוימת זאת מכשילה אותם שכן היא גורמת להם לדמות כי הם חכמים בכל סוגיה ונושא. סוקרטס הסביר כי לפיכך יוצא שכרה של בקיאותם המקצועית בהפסדה, וכי אכן עדיף להיות כפי שהנו, "בלי שאהיה חכם בחכמתם וסכל בסכלותם" (שם, עמ' 213). חקירותיו הפילוסופיות של סוקרטס הוקדשו לבירור

1 בן-גוריון במכתב לפרופ' נתן רוטנשטרייך, 28.3.1957 (מצוטט אצל שפירא, 2005, עמ' 133).

השקפותיהם המוסריות של בני שיחו. בדרך כלל הסתיימו שיחות אלה בכך שהוכיח לרעיו כי העמדות אשר החזיקו בהן בשאלות יסוד, כמו למשל "מהו הצדק" או "מהי המידה הטובה", אינן מבוססות דיין. סוקרטס לא העניק לתלמידיו תשובות, אך עורר אותם לבחינה מחודשת של המוסכמות שהחזיקו בהן. על בסיס השקפתו הספקנית של סוקרטס השכיל אפלטון תלמידו לייסד את תורתו המטפיזית, תורה אשר לגבי דידה גרס הפילוסוף האנגלי אלפרד נורת' וייטהד (Whitehead) כי כל הפילוסופיה המערבית איננה אלא הערות אשר נכתבו בשוליה. לפיכך עלינו לשאול מה עוד נוכל ללמוד מן החכם בבני אתונה, והאם ניתן ליישם את גישתו הביקורתית כדי לבחון מחדש מוסכמות רווחות אשר מידת תקפותן האמיתית לא נבחנה זה זמן רב.

במאמר זה ברצוננו להפנות את הזרקור אל עבר לימודי התנ"ך והלשון העברית במתכונתם המקובלת כיום בארץ ולשאול: מה הוא שורש המשבר המתמשך בהוראתם של תחומי דעת אלה? אין ספק כי המשאבים האדירים המושקעים בהוראת מקצועות אלה אינם נושאים את הפירות המקווים. השכם והערב נשמעים קולות המלינים על כך כי השפה העברית המדוברת בפי בני הנוער דלה ומשובשת, וחדשות לבקרים נהגות תוכניות מגוונות שמטרתן לעקור מן השורש את השיבושים לכאורה הללו. בד בבד גם לימודי התנ"ך מצויים בשפל חסר תקדים. זה לא כבר התריע צבי צמרת, עד ליולי 2011 יושב-ראש המזכירות הפדגוגית במשרד החינוך, כי "מצב הוראת התנ"ך מידרדר בצורה מדאיגה"; הוא הוסיף כי המצב הנוכחי הוא בגדר "חיסול התנ"ך וחיסול המורים לתנ"ך" (קשתי, 2011). צמרת הפנה אצבע מאשימה אל משרד האוצר וטען כי זה אחראי לקיצוץ במספר השעות המוקצבות ללימוד תנ"ך, ולפיכך הוא המחבל באפשרות ללמד וללמוד מקצוע זה בצורה נאותה.

ייתכן כי הקצאת שעות נוספות ללימוד תנ"ך בבתי הספר הייתה בולמת במידת מה את ההידרדרות בהיכרותם של תלמידי ישראל עם ספר הספרים, ואולי אף משפרת במקצת את תוצאותיהם במבחני הבגרות במקצוע זה. עם זאת, קשה להניח כי במתכונת הלימודים הנוכחית תוספת שעות תצמצם את הניכור שחשים מרבית בני הנוער אל היצירה הקלאסית והמונומנטלית הזאת, או תעלה איזושהי תרומה לכך כי הם יעשו את מורשת הנביאים לחלק משמעותי מעולמם התרבותי. אסור גם להתעלם מן העובדה כי על אף הירידה במספר שעות הלימוד, מקצוע התנ"ך היה ועודנו אחד המקצועות המרכזיים במערכת החינוך הישראלית. תלמידי החינוך הממלכתי פותחים בלימוד התורה כבר בשנה השנייה ללימודיהם בבית הספר היסודי, ובמשך יתר עשר השנים שהם חובשים את ספסלי בית הספר לא נפקד מקצוע התנ"ך מרשימת המקצועות אשר חובה עליהם ללמוד אותם ולהיבחן בהם בבחינות הבגרות. לנוכח השקעה כבירה זו של משאבי זמן וכסף – מצד המדינה, מצד המורים המסורים ואף מצד התלמידים – חובה עלינו לשאול במשנה תוקף: מדוע ירודה כל כך קרנו של המקצוע החשוב הזה, ומה הן הדרכים האפשריות לתיקון מצב העניינים העגום?

העברית התנ"כית והישראלית המודרנית

להבנתנו, קיים קשר מהותי בין ידיעתה – או ליתר דיוק אי-ידיעתה – של השפה העברית לבין השפל אשר לימודי התנ"ך מצויים בו. הוראת התנ"ך בארץ מבוססת על הסברה כי שפת התנ"ך הקדומה והשפה אשר דוברים מרבית ילדי ישראל כשפת אם חד המה. עיון בספרות המחקר, ספרות החותרת לאשש את התזה כי העברית התנ"כית והשפה המדוברת כיום בישראל אינן אלא אותה השפה עצמה, מגלה כי לתיאוריה זו יש שני מופעים עיקריים:

א. מן הצד האחד נמצא מחקרים המעלים על נס את "תחיית העברית", אשר אירעה בראשית המאה ה-20. במחקרים האלו מפעלו החלוצי והחשוב של אליעזר בן-יהודה מתואר בדרך כלל כתהליך הירואי אשר חולל את נס תחיית הדיבור העברי. השפה המדוברת כיום בישראל נתפשת בהקשר זה כשפת התנ"ך אשר קמה לתחייה מן המתים כאותן העצמות היבשות אשר ראה יחזקאל בחזונו, ולחלופין כיפהפיה נרדמת אשר ניעורה משינה בת 1,750 שנים וחידשה את עלומיה כקדם.

ב. מן הצד האחר נמצא מחקרים המנסים להתמודד עם קיומו לכאורה של נס זה על ידי הצגת תיאוריה חלופית. תיאוריה זו גורסת כי "תחיית העברית" לא התחוללה כלל: מעולם העברית לא מתה, אלא הוסיפה והתקיימה – הן בכתב, הן בעל-פה – באופן רציף למן תקופת המקרא ועד למאה ה-20.

להלן נסקור את התיאוריות האלו, נסביר את הכשלים הטמונים בכל אחת מהן ונתאר כיצד יש להבין (לדעתנו) את היחס שבין שפת התנ"ך לשפה המדוברת כיום בישראל. בראש ובראשונה יש לשים לב לכך שעל אף העובדה כי שתי התיאוריות טוענות לקיומה של זיקה ייחודית ומהותית בין העברית המקראית לבין הישראלית העכשווית, הרי הן מוציאות זו את זו, כלומר אינן יכולות לדור בכפיפה אחת. לפי התיאוריה הראשונה, העברית לא התקיימה כלל כשפה חיה במשך שנות הגלות. לפיכך גואליה היו מסוגלים להשיבה לחיים בלי שניכרו בה שיני הזמן. לעומת זאת לפי התיאוריה השנייה, מעולם לא פסקה העברית להתקיים כשפה חיה. במסגרת התיאוריה הזאת פועלו של בן-יהודה נתפש כחוליה אחת מני רבות ברצף פעילותם של העוסקים בשפה העברית במהלך הדורות – העברית הייתה בבת עינם של שרשרת דובריה, והודות לכך שמרה על תומתה. היא לא השתנתה במידה משמעותית אף שבפועל התקיימה במרחבים תרבותיים ולשוניים מגוונים.

בחינת היסודות אשר כל אחת מהתיאוריות האלו נשענת עליהם מגלה כי לכל אחת מהן יש על מה לסמוך. עם זאת, כל אחת מהן מתעלמת מעובדות חשובות הסותרות את עיקרי רעיונותיה. העובדה שחוקרים שונים נקטו מגוון גישות, אך הסיקו מסקנות זהות, אומרת דרשני. דומה כאילו הדוגלים בגישות למיניהן, על כל הווריאציות שביניהן, סימנו מלכתחילה מעגל מטפורי מסביב לאותה המטרה. הן אלה שסברו כי העברית הייתה שפה מתה, הן אלה שסברו כי הייתה זו תמיד שפה חיה, מצביעים פה אחד על קיומה של זיקה מהותית ודומיננטית בין העברית המקראית לבין הישראלית. עובדה זו מעוררת את החשש כי אין מדובר במסקנה מדעית

אובייקטיבית, אלא במסקנה המושפעת מאידיאולוגיה אחת אשר מונחת בבסיס כל התיאוריות. אותה האידיאולוגיה היא הרצון לטשטש את המשמעות התרבותית והלשונית האדירה של פער בן 1,750 שנים, הלוא הן השנים שחלפו בין המאה השנייה לספירה לבין תחילת המאה ה-20. לפיכך לא נותר אפוא אלא להציע דרך אחרת להתבונן בשפה הישראלית המודרנית ולהסביר את מהותה – דרך מדעית ואובייקטיבית, משוחררת מהטיות אידיאולוגיות כלשהן. הדרך הזאת תבטא את היסודות השימושיים הנמצאים בתיאוריות שלעיל, אך היא לא תיכשל בביטול תופעות לשוניות מובהקות אשר אינן זוכות להתייחסות במסגרת אותן התיאוריות.

עם חוקריה החשובים של השפה העברית הגורסים כי שפתנו איננה אלא העברית המקראית הניעורה מן המתים נמנים חיים רוזן, זאב בן-חיים וחיים רבין. הבלשן חיים רוזן (תשט"ז) הגדיר את השפה המדוברת כיום בישראל כ"עברית ישראלית" (שם, עמ' 35). ביטוי זה מבטא את השקפתו כי הלשון המודרנית נבדלת מלשון המקורות ומשפת התקופות הקודמות. עם זאת, יסודותיה העיקריים הם אלה אשר התקיימו בדורות עברו: "השם 'עברית ישראלית' בא לרמוז, שלשונונו זו אינה המשך חדש גרידא של הלשון העתיקה, אלא לשון מחודשת על רקע עתיק" (שם, עמ' 107). את ספרו החשוב *העברית שלנו* פתח רוזן במשפט הבא: "הלשון העברית שלנו היא לשון שמית" (שם, עמ' 1). קביעה החלטית זו תוחמת את גבולות דיונו ומגלה את דעתו בדבר הקרבה הבסיסית בין לשונות העברית של התקופות השונות. החידוש בתפישתו הוא ההכרה בעובדה שהעברית המודרנית ("העברית הישראלית") אינה מבטאת בהכרח את מכלול התופעות הלשוניות אשר התקיימו בעבר. רוזן ציין כי העברית הישראלית לא התפתחה באופן אורגני מלשון התקופות הקודמות, ולפיכך "שלבבים רבים בהתפתחות הלשון העברית כאילו אינם קיימים לגבי צורתה של העברית" (שם, עמ' 33). הוא קבע כי בשפות אחרות כל שלב בלשון הוא "תוצאה אורגנית וחייה מהשלבים הקודמים לפי סדר עקיבתם ההיסטורית" (שם). כיוון שהעברית הישראלית התפתחה באופן ייחודי, היא אינה נשענת בהכרח על השלבים הקודמים לה באופן כרונולוגי ואינה משקפת תמיד תופעות המצויות בעברית של דורות עברו. רוזן הסביר כי לעתים חוזרת העברית הישראלית דווקא אל יסודות קדומים ועתיקים. בצד זאת ציין כי העברית הישראלית מושפעת אף מלשונות לועזיות, ובהקשר זה מנה את האנגלית, הגרמנית, הצרפתית והערבית. כמו כן הוסיף כי מתרחשים בה "תהליכי החידוש הספונטאניים שבפי החברה הדוברת" (שם, עמ' 36). על אף החידוש והמקוריות של דבריו, רוזן ביטא השקפה מסורתית: "העברית המקראית [...] סיפקה לנו את גזעה ועיקרה של לשוננו..." (שם, עמ' 37). רוזן אף תרם לערך באנציקלופדיה העברית המוקדש ללשון העברית את הסעיף שכותרתו "הלשון העברית בת ימינו" (רוזן, תשל"ד). הוא התריע שם מפני הדגשה יתרה של החידושים המאפיינים את העברית הישראלית. כך למשל ציין כי "יש המייחסים משקל מוגזם לחידושי מילים ומונחים כסימן האפייני ללשון-ימינו" (שם, עמ' 661). רוזן הוסיף וקבע כי "מבחינה גנאולוגית מצויה העברית הישראלית באותו מקום כעברית ה'קלאסית'... כלומר במסגרת השפות השמיות". הוא הודה כי מבחינה טיפולוגית, היינו "בתחום יישומם המאורגן של אמצעי ההבעה",

שייכת העברית הישראלית "לציוויליזציה המערבית בת-ימינו", אולם הדגיש כי "אין לציין את טיפוסה כ'הודו-אירופי' שכן זו קביעה גנאולוגית" (שם).

גם זאב בן-חיים (תשנ"ב) התמודד עם שאלת אחדותה ההיסטורית של השפה העברית. במאמרו אשר נדפס לראשונה בשנת תשמ"ה הראה כיצד שאלה זאת חזרה ועלתה במהלך הדורות (שם, עמ' 5-14). אף כי היטיב להציג את הטענות והתהיות שהועלו כנגד התפישה כי העברית לא השתנתה במהלך הדורות, הוא הגיע למסקנה כי "עצם הדבר שהשאלה עולה, חוזרת ועולה במרוצת הימים, מעידה כי אכן לא בטלה תחושת הזהות ההיסטורית של העברית" (שם, עמ' 14). בן-חיים הודה כי הטענה בדבר אחדותה ההיסטורית של הלשון העברית מונעת על ידי הרצון להודות "ברציפות המורשת הספרותית לדורותיה" (שם, עמ' 15). מדע הבלשנות מגויס אפוא ללא כחל וסרק לטובת הוכחת הזיקה שבין השכבות השונות של התרבות היהודית. בן-חיים הוסיף ובדק מבחינה בלשנית את הזהות ההיסטורית של העברית. מסקנתו הייתה כי הן מבחינת אוצר המילים, הן מבחינת המורפולוגיה – מערכת הצורות של השפה – מוסיפה העברית המקראית להוות את הגרעין החשוב והעיקרי של העברית לדורותיה. אשר לאוצר המילים טען כי אף שהעברית קלטה מילים "ממקורות חוץ בכל דור ודור" (שם, עמ' 17), הרי אוצר המילים של המקרא הוא הבסיסי בה. עם זאת, טען כי הגורם הקובע "בקיום האחדות ההיסטורית של הלשון" הוא המורפולוגיה, וזו "קשוחה בכל חלקיה ואטומה לחלוטין בפעל". לסיכום דבריו קבע בן-חיים: "המילים הבסיסיות והצורות הדקדוקיות הבסיסיות נוהגות כיום במדוברת כפי שנהגו לפני דורות הרבה; למעשה אין אחרות במקומן" (שם, עמ' 23). ההדגשה במקור).

כפי שתואר לעיל, בן-חיים קבע מפורשות כי הבלשנות משמשת להוכחת הקשר בין השכבות השונות של התרבות היהודית. אולם למיטב הבנתנו, כל המתבונן בתרבות הזאת לדורותיה מכיר בזיקה הבלתי-ניתנת לערעור בין רבדיה השונים של היצירה היהודית. אי-אפשר לא להיות ערים לכך כי אף היוצרים והמחדשים שבכל דור מפגינים מידה רבה של מחויבות למסורת הספרות הדתית הקדומה אשר הם משתייכים אליה. לפיכך אין כל צורך לגייס את טענת "אחדות הלשון העברית" לשם הוכחת רציפות המורשת הספרותית.

חיים רבין (תשנ"ט) הציע תיאוריה מורכבת יותר בדבר היחס שבין העברית בת זמננו לזו המקראית. במאמר פרי עטו אשר נדפס לראשונה בשנת תש"ם הבהיר רבין את תפישתו הייחודית. רבין קבע כי יש להבחין בין "לשון בלשנית" לבין "לשון חברתית" (שם, עמ' 360). הוא הסביר כי מבחינה דקדוקית לשון המקרא, לשון חז"ל, הלשון האשכנזית של ימי הביניים, לשון הפילוסופים היהודים בימי הביניים, "ולפי חוקרים רבים – אף לשון ימינו" (שם, עמ' 361) – לכל אחת מהן אופי מיוחד, ולכל לשון נחוץ תיאור מדעי משלה. עם זאת, הוא קבע כי "כל דובר עברית לא יהסס לכלול את כל אלה בתוך המושג 'עברית'" (שם). על מה מבוססת אמירה זאת? דומה כי החוקר הבקיא של לשונות עם ישראל נרתע מפני המסקנות העולות ממחקריו שלו וממחקרי עמיתיו. ייתכן שהוא לא היה מוכן להתמודד עם העובדה כי זיקתה של לשון

המתרגמים והפילוסופים היהודים בני ספרד של ימי הביניים (למשל) ללשונות אחרות, או זיקתה של העברית הישראלית אליהן, אינה פחותה מהזיקה ללשון התנ"ך. רבין כתב מפורשות כי אף שניתוח בלשני מדעי מוכיח שהלשונות מבוססות העברית שונות זו מזו באופן מהותי, הרי "הבלשן נגרר למעשה אחרי המינוח של הלשון החברתית. כשהוא בא לתאר תקופות או להגים בנפרד, הוא קורא להם 'לשון עברית של תקופה פלונית'" (שם). הוא אינו מסתייג ממינוח זה אף שקביעה זו סותרת את ממצאי המחקר. ככלל רבין נטה להמעיט בהשפעת שפות זו על זו: "כן אין לשלול את העובדה ששינויים מסוימים באים בהשפעת לשון אחרת, אף על פי שאין להגזים בדבר זה, כפי שעושים לעתים ביחס לעברית" (שם, עמ' 369). גם במקרים שרבין הכיר בכך, הוא הגדיר זאת כתופעה חברתית בעיקרה אשר היה לה ביטוי לשוני: "לא הלשון השתנתה אלא החברה השתנתה, והאנשים החדשים שינו את הלשון" (שם). לא קשה להבחין כי סוף המשפט סותר את ראשיתו. הסירוב להכיר במרכזיות התופעה של השפעת שפות זו על זו שירת אפוא את מגמתו של רבין להמעיט בערך השפעת שפות לועזיות על העברית. הוא אף לא הכיר בכך כי הישראלית היא שפת כלאיים מטבע בריאתה, ואיננה עברית המושפעת מן היידיש. רבין ביטל את מומחיותו הבלשנית בפני הדעה הרווחת בציבור הרחב וגרס כי "מה שקובע את אחדות העברית הוא המשכיות החברה המשתמשת בלשון התקופות השונות" (שם, עמ' 361). אף כי הכיר בהבדלים המהותיים שבין הלשונות הנוהגות בתקופות השונות, קבע כי יש לראותן כלשון אחת בשל העובדה שכולן היו בשימוש של בני אותו עם. קשה לקבל עמדה זאת, שכן גלוי וידוע כי במשך מרבית שנות קיומו עם ישראל היה "מפְּרָד וּמְפָרָד בֵּין הָעַמִּים" (אסתר ג, ח) באורח שאין כדוגמתו. אין ספק כי עקרונות דתיים רבי-משמעות ומשקעים היסטוריים משותפים כוננו זיקה הדדית אמיצה בין הגלויות השונות, אולם אסור לזלזל במשקל השונות הלשונית והתרבותית אשר התפתחה בקהילות היהודיות הזרועות על פני הגלובוס כולו.

מעניין לציין כי אם בן-חיים גייס את אחדותה המדומה של הלשון העברית כדי להוכיח את רציפות המסורת היהודית, הרי שרבין מגייס את אחדותו המדומה של עם ישראל להוכחת רציפות הלשון. דומה כי כבכל גיוס אף השניים מצטיינים בהלבשת חילותיהם במדים אחידים, מדים אשר גורמים לטשטוש ההבדלים המהותיים השרירים וקיימים בין הפרטים המרכיבים אותם.

רבין התמודד עם שאלת היחס בין הלשון העברית שלאחר התחייה ("הלשון המוחיית") לבין הלשון אשר ביקשו להחיות, "לשון המקורות" (רבין, תשנ"ט, עמ' 374). בהקשר זה הוא קבע כי בין שתי הלשונות "יש דמיון הנובע מן המוצא הגנטי המשותף, אך אין תואם" (שם, עמ' 375). נאמן לדרכו המעניקה מקום של כבוד לתפישה המקובלת בקרב העם הסביר רבין כי "על אף הניתוק המבני בין הלשון המוחיית ולשון המקורות קיימת העובדה החברתית של קשר פסיכולוגי ביניהן. הקהל רוצה להאמין שהוא ממשיך לדבר בלשון המקורות" (שם, עמ' 376). רבין לא ראה צורך להעמיד את הקהל על טעותו וביטא את חששו המפורש מפני החלשת

הקשר בין העם ללשונו, אם יתעמעם זוהרה ההיסטורי של לשון זו. דומה כי גישה זו אשר לכאורה מכבדת את התפישה העממית, נובעת מהתנשאות על הציבור הרחב ומבטאת חוסר אמון ביכולתו להתמודד עם אמיתות מורכבות. מובן שמכאן אף קצרה הדרך להלקאת אותו העם בכלל, ובני הנוער שבו בפרט, בעת אשר מתעוררים המלומדים מחלומם ונוחתים על קרקע המציאות המתאפיינת בכך שהלשון המדוברת בה הולכת ומתרחקת במהירות מלשון המקורות.

חוקר הלשון שלמה הרמתי הוא מייצגה המובהק של התפישה אשר גורסת כי העברית מעולם לא מתה, ולאורך הדורות נעשה בה שימוש פעיל ורציף. הרמתי חיבר כמה ספרים מרתקים הכוללים אינספור דוגמאות לאופן הישרדותה של הלשון העברית בשנות הגלות הארוכות. בספרו *עברית: מ"שיח שפתיים" ללשון לאומית* (הרמתי, 1997) ליקט עדויות המלמדות על הוראה בעברית במוסדות חינוך יהודיים ועל הרצאות, נאומים ודרשות שנישאו בעברית במשך מאות בשנים. כמו כן תקף את תזת מות העברית המדוברת על ידי תיאור מקרים מתועדים של דיבור עברי מן המאה השנייה עד למאה התשע-עשרה. גם ספרו *עברית שפה מדוברת* (הרמתי, 2000) מדגים תופעות אלה באופן נרחב. מטרתו המוצהרת של הרמתי בספר זה היא לתקוף את "מיתוס בן-יהודה", דהיינו לערער את התזה כי "מתה העברית ולכן היה אב"י צריך להחיות אותה" (שם, עמ' 8). הרמתי (1997) מסתייג מן התארים שנקשרו לבן-יהודה דוגמת "מחיה הלשון העברית בדיבור" ו"אבי העברית המודרנית" (שם, עמ' 90). הוא אינו דן בסוגיית התפתחות הלשון העברית לתקופותיה, אולם מדבריו עולה כי הופעת העברית המדוברת בראשית המאה העשרים לא הייתה אלא המשכו של תהליך פנימי, רציף והרמוני אשר התרחש בעם היהודי בתפוצותיו השונות במשך מאות בשנים.

בהקשר זה עלינו להעיר כי מחקריו המלומדים של הרמתי מתעלמים מעובדה יסודית בעלת חשיבות מכרעת. כוונתנו לכך כי ככל שנביא ראיות לנאומים, דרשות ושיחות שנערכו בעברית, לא נוכל לספק ולו דוגמה אחת להיותה של השפה העברית שפת אמו של מי מאותם דוברים מוכשרים. מחקריו של הרמתי מעידים לכל היותר על קיומם של גודי למדנים, כאלה אשר בכוח כישרונם ושקדנותם השכילו לעשות את הידע הסביל בלשון הקודש (הם רכשו אותו בשנות לימודים ארוכות בבית המדרש) למשאב המאפשר עריכת שימוש פעיל בשפה לצורך הוראה, שיחה, או משא ומתן. לא ידוע לנו כי מי מהם שוחח בעברית עם רעייתו, או הנחיל שפה זו לילדיו. למעשה, מחקריו היסודיים של הרמתי מספקים הוכחה ניצחת לכך כי זירת קיומה של העברית בשנות הגלות היתה הספּרה הגברית, הציבורית והלמדנית. לפיכך ניתן לאפיין אותה כלינגואה פרנקה (lingua franca) של העולם היהודי, אך בשום אופן לא כלשון חיה ותוססת המסבירה את לידת השפה העברית המדוברת בראשית המאה ה-20.² חיים רבין

2 על העברית כ-lingua franca של העולם היהודי ראו אצל צוקרמן (2009, p. 57; Zuckermann, 2006, p. 42). באותם המקורות ראו גם על משמעות העובדה כי העברית לא תפקדה כשפת אם (Zuckermann, 2006, pp. 62, 65; 2009, pp. 45-46).

כבר קבע כי מאז הפסקת הדיבור העברי "הייתה העברית מועמדת טבעית לשימוש כלינגוה פראנקה' בין-יהודית לעת הצורך" (תשל"ה, עמ' 229). רבין דן בפירוט בשפות שהיו מדוברות ביישוב היהודי בארץ ישראל במאה ה-19, יישוב אשר לדבריו היה "מיקרוקוסמוס של העולם היהודי הגלותי" (שם, עמ' 230). הוא הסביר כי מאחר שלשונות הדיבור של יהודי היישוב היו רבות ומגוונות, "פיתחו יהודי הערים הללו את השימוש ב'לינגוה פראנקה' העברית עתיקת היומין". עם זאת, הוא הדגיש כי "לא היתה משפחה שדיברה עברית בבית, לא דיברו עברית במפגשים שבתוך העדה" (שם). רבין (תשנ"ט) הוסיף כי למרות שאליעזר בן-יהודה היה מודע לכך כי העברית אכן מדוברת בארץ ישראל, "לא הניאה אותו ידיעה זו מלכנות את העברית 'מתה' – ובכך "הראה בן-יהודה חוש סוציולינגוויסטי בריא" (שם, עמ' 364). איתמר אבן-זוהר תיאר באופן נכון, אם כי כוללני, את היחס בין העברית כפי שדוברת עד למאה ה-20 לבין הלשון המודרנית: "תהליך של הפיכת 'לינגוה פראנקה' אחרי שכבר נקבעה כלשון כתב, ללשון דיבור 'טבעית' מלידה ('לשון אִם') של דור חדש" (כשר ואחרים, תש"ם, עמ' 118).

השפה הישראלית

"כלל גדול בסוד היצירה של הלשון: דבר קטן שלה – חמרה

הכמותי; דבר גדול – צורתה, מעשה מרכבה שלה"

(חיים נחמן ביאליק, "חבלי לשון", תרצ"ג)

במסגרת מאמר זה לא נוכל להרחיב בסקירת המחקר הבלשני הרווח, מחקר אשר עיקריו הוצגו על קצה המזלג. למסקנותיו של מחקר זה יש השלכות מרחיקות לכת, שכן הן קיבעו בתודעת הציבור הרחב, כמו גם בקרב טובי המלומדים והחוקרים, את אשליית הזהות שבין לשון התנ"ך לבין השפה הישראלית (גם חיים רבין [תשנ"ט] הודה כי התפישה הרווחת בדבר הקשר בין הלשון העכשווית ללשון המקורות היא "אשליה בלבד" [שם, עמ' 376]). כך למשל אביעזר רביצקי (1997), חוקרה הדגול של הפילוסופיה היהודית, השווה את הזיקה שבין היוונית המודרנית לזו הקדמונית ליחס שבין העברית בת זמננו לשפת התנ"ך. רביצקי קבע כי בניגוד ליוונית, אשר מתקיים בה פער בלתי-ניתן לגישור בין שתי הלשונות, הרי שבשפתנו לא מתקיים כל פער שכזה: "קורא יווני בן זמננו יתקשה לקרוא בטקסט הקדמון בדרך שקורא עברי בן זמננו קורא במקרא" (שם, עמ' 13).

ביטוי אחר לאותה ההשקפה נמצא בדברי מבוא לשיח בלשנים אשר נתפרסם בקונטרס של לשוננו לעם:

אם ייתנו לילד ישראלי חרס עברי בן אלפי שנים, יש להניח, שלא יתקשה לקרוא את הכתובת החרוטה עליו ואף להבין, במידה זו או זו, את תוכנה. עובדה מופלאה זו מוחזקת אצל רבים כעדות חותכת לייחודה של השפה העברית בקרב לשונות העמים (כשר ואחרים, תש"ם, עמ' 107).

אסא כשר הנחה את שיח הבלשנים הזה, שיח אשר נטלו בו חלק איתמר אבן-זהר, עוזי אורנן, עלי איתן ואליעזר רובינשטיין. לא נוכל לדון להלן במכלול הרעיונות אשר עלו בשיח, אולם נביא דברים כנים ואמיצים מאת יוסף קלוזנר (1957). בהיותו של האחרון שרוי באבל על מות אמו ניסה לקרוא בספר איוב; הוא לא היסס להתוודות על הקושי העצום אשר נתקל בו: "במקום לקרוא את ספר איוב מוכרח הייתי ללמוד אותו" (שם, עמ' 362). קלוזנר לא מצא עצה ותושייה פרט לקריאת הספר בתרגומו לצרפתית! וכך הוסיף וסיפר: "מצד הלשון הכל היה כאן פשוט ומובן, באופן שיכולתי לכוין [כך] את כל מחשבותי אל הרעיון, להתפעל מרוממותם של הויכוחים ולמצוא נוחם בצרה" (שם. ההדגשות במקור).

ספר איוב הוא אכן מן הקשים והסתומים שבספרי המקרא, אולם אין ספק כי רבים מפרקי הנבואה, מספרות החוכמה ואף מדברי התורה כוללים פסוקים קשים לא פחות מאלה המופיעים בלשונו של איוב. הפסוקים הבאים לקוחים מן התורה, מן הנביאים ומן הכתובים, ובדומה לפרקים מתוך ספר איוב הם נכללים בחומר הלימודים אשר יש לדעת על בוריו על מנת לעמוד בהצלחה בבחינת הבגרות בתנ"ך: "וְלֹא־תַחְנִיפוּ אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם בָּהּ כִּי הִיא יַחְנִיף אֶת־הָאָרֶץ וְלֹא־אָרֶץ לֹא־יִכָּפֵר לָדָם אֲשֶׁר שָׁפַךְ־בָּהּ כִּי־אִם בְּדָם שָׁפְכוּ" (במדבר לה, לג); "וְקָטַר מִחֶמֶן תִּדְוָה וְקָרָאוּ נְדָבוֹת הַשָּׁמַיִם כִּי כֵן אֶהְבֶּתֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל נְאֻם אֲדֹנָי" (עמוס ד, ה); "וְהִילִילוּ שִׁירֹת הַיָּכֵל בַּיּוֹם הַהוּא נְאֻם אֲדֹנָי רַב הַפֶּגֶר בְּכָל־מְקוֹם הַשְּׁלִיךְ הָס" (עמוס ח, ג); "נִשְׁקַד עַל פְּשָׁעֵי בִידוֹ יִשְׁתַּרְגּוּ עָלוּ עַל־צִנְאָרֵי הַכְּשִׁיל כַּחֲזִי נִתְנַנְּי אֲדֹנָי בְּיַדִּי לֹא־אוּכַל קוּם; סָלָה כָּל־אֲבִירֵי אֲדֹנָי בְּקִרְבִּי קָרָא עָלַי מוֹעֵד לְשֹׁבֵר בַּחוּרֵי גֵת דָּרָךְ אֲדֹנָי לְבַתּוּלַת בַּת־יְהוּדָה" (איכה א, יד-טו). עיון בפסוקים שלעיל מגלה כי האמירה שניתן לקרוא בתנ"ך ללא קושי היא בגדר הכללה גסה אשר בטעות יסודה. בנימין הרשב (2008) דן בדברי קלוזנר שלעיל והדגיש את העובדה כי אפילו השכלתו העברית והכללית המקיפה של קלוזנר לא הכשירה אותו להבנת התנ"ך:

שימו לב: פרופסור דוקטור (כפי שהוא התעקש לחתום את שמו) יוסף קלוזנר, מראשוני הקנאים לתחייתה של "שפת עבר" ברוסיה; עורך השילוח, כתב־העת המרכזי של הספרות העברית; פרופסור ראשון לספרות עברית באוניברסיטה העברית החדשה בירושלים; איש שלשון אמו היתה יידיש, לשון תרבותו רוסית, כתב דוקטורט בגרמנית – אדם זה נזקק לתרגום צרפתי של איוב כדי להתנחם על מות אמו! (שם, עמ' 102. ההדגשה במקור).

הישראלים אינם בקיאים בשפת התנ"ך כלל ועיקר, וודאי שאינם דובריה הרהוטים. שלא כמו היוונית, שפה אשר אף פעם לא נפסקה שרשרת הדוברים שלה (מעידן היוונית הקלאסית ועד לימי היוונית המודרנית היו תמיד אנשים שדיברו יוונית כשפת אם), השפה העברית לא דוברת כשפת אם במשך יותר מ-1,700 שנה. אי־אפשר לראות ב"עברית שהוחייתה" בסוף המאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20 המשך ישיר של שפת התנ"ך. עלינו להבחין בין העברית, "היפהפייה הנרדמת" או "המת המהלך" מן קדמת דנא, לבין הישראלית – לשון כלאיים חיה, בועטת

ומרתקת, בעלת די-אן-איי אחר.³ הישראלית היא שפה הודו-אירופית, כמו גם שפה שמית; מצב זה נוצר בתהליך שניתן לכנותו "הכלאה לשונית". הישראלית היא מרובת הורים: דובריה מדברים שפה המבוססת הן על שפת האם של מחיי השפה (ידיש), הן על עברית ספרותית. העברית התמידה כשפה ספרותית וליטורגית חשובה ביותר במשך הדורות ואף השפיעה רבות על הישראלית. הכשל הבסיסי הטמון במחקרי הלשון שנדרשו לעיל מצוי אפוא בכך שעיונם בשפה המדוברת בישראל מעניק משקל מכריע למקורות השמיים של השפה, דהיינו למורפולוגיה ולאוצר המילים שלה. מחקרים אלה מתעלמים מן העיקרון החשוב אשר נרמז בדברי ביאליק המובאים לעיל בראש הסעיף. ביאליק גרס כי מהות הלשון נקבעת לא רק על ידי "חמרה הכמותי", דהיינו אוצר המילים שלה, אלא במידה לא פחותה גם על ידי "מעשה המרכבה" של אותן המילים, דהיינו אופן השימוש בהן. המינוח הבלשני העדכני מבחין בהקשר זה בין **רכיבי השפה לבין המבנים** שלה. רכיבי המורפולוגיה של הישראלית (צורנים דוגמת שורש, בניין ומשקל) ואוצר המילים הבסיסי שלה – רובם שמיים. לעומת זאת המבנים שבשפה (הפונטיקה, הפונולוגיה, התחביר, דרכי השיח, הסמנטיקה, האסוציאציות, הקונוטציות) ורוח השפה של הישראלית הם בעיקרם אירופיים.⁴

יתר על כן, הכלי החשוב ביותר בחקר הישראלית הוא "עקרון החפיפה": ככל שמאפיין לשוני קיים בשפות תורמות רבות יותר, גדל הסיכוי שהוא יחדור לשפה המתהווה. מהפכנותו של העיקרון הזה נעוצה בעובדה שהוא נוגד את "אילן היוחסין", כלי חשוב בבלשנות היסטורית אשר יכול להשתמע ממנו כי לכל שפה יש הורה אחד בלבד. ברם הישראלית היא לשון מרובת הורים, וכל מאפיין לשוני בה צריך להיות מוסבר על רקע כל השפות אשר השפיעו עליה. לעברית (הקלאסית) וליידיש, התורמות העיקריות לשפה הישראלית, מתלוות תורמות רבות נוספות: רוסית, פולנית, גרמנית, אנגלית, צרפתית, לדינו, ערבית, טורקית. הישראלית איננה רק מרובת רבדים ומשלבים, אלא גם מרובת מקורות (יונקת מלשונות רבות ומגוונות). המפעל הציוני השיב לחיים במודע שפה עתיקה – שפה אשר מותה כשפת אם נקבע במאה השנייה לספירה, אך התעוררותה לחיים נעשתה תוך כדי הכלאה עם שפות האם של מחיי השפה.

הישראלים והתנ"ך

"זיקתם של ילדינו אל ספר המקרא קיימת וחיה, ויחד עם זה אין ילד שאינו חש בזרותה הגמורה של לשון המקרא בשבילו"
(חיים רוזן, תשט"ז, עמ' 123)

עובדה שאין לחלוק עליה היא כי ישראלים אינם מסוגלים לקרוא בתנ"ך ולהבינו ללא הכשרה ארוכת-שנים. הסיבה מתבררת מן האמור לעיל: התנ"ך כתוב **בשפה זרה**, שפה השונה בדקדוקה

3 לדיון נוסף בנושא זה ראו אצל צוקרמן (2008, עמ' 27).

4 עוד על כך ראו אצל צוקרמן (2008, עמ' 47; 47-50, pp. Zuckermann, 2009).

משפת אמם של דובריה. בדברי הפתיחה לשיח הבלשנים הנזכר לעיל שאל אסא כשר: "אם היה מזדמן לקרבנו מישהו שהיה מדבר בלשון המקרא, כמו ישעיהו הנביא, או מישהו מימי המשנה, שמדבר כמו ר' יהודה הנשיא, האם היה מבין אותנו, והאם אנחנו היינו מבינים אותו?" (כשר ואחרים, תש"ם, עמ' 108). אין כל ספק כי לו ישעיהו הנביא היה נוכח בשיעור תנ"ך בבית ספר בישראל, הוא לא היה מבין כלל את דרך ההגייה האשכנזית של המורה ושל כל שאר הישראלים כמעט – הגייה ללא העיצורים ע', ק', ט' ו-צ' (לפי הגייתן בעברית המקראית). לו היה צולח מכשול זה, היה נוכח לדעת כי המורים "מפרשים" את התנ"ך כאילו נכתב בישראלית.

כך למשל רוב הישראלים סבורים שבתנ"ך יש זמנים: "אמר" הוא בלשון עבר, "יאמר" הוא בלשון עתיד וכן הלאה. לאמיתו של דבר, "אמר" אינו עבר ו"יאמר" אינו עתיד. "אמר" משקף פעולה שהושלמה – בעבר או בעתיד (ניזכר כמ"כ בטירונות שפקד עלינו: "חמש דקות הייתם כאן". בתנ"ך כל "הייתם" יכול לשמש בדרך זו). אליעזר רובינשטיין ניתח את פרק א בספר שמואל א וציין: "כל צורות הפועל מתפקדות מבחינת שימוש הזמנים אחרת מתפקוד פעלים כיום. הקורא המורגל בלשוננו, ואיננו טורח ללמוד עברית מקראית כלשון נבדלת מלשוננו, לא יעמוד על כך" (שם, עמ' 120). גם חיים רוזן (תשט"ז) עסק בהבדלים בין "תפקוד" הפעלים בלשון המקרא ל"תפקודם" בלשון המודרנית:

בהרבה מאד חלקים של מערכתנו הלשונית אין לשון המקרא מצליחה לספק את צרכינו היום. היא לא הצליחה למשל להגיע לבהירות, הנראית לנו היום כדרושה, בהבעת זמני הפועל, הווה, עבר ועתיד [...] אלא מבדילה בעיקר בין עבר ובין מה שאינו עבר, ואף בזה הנהיגה דרכי ביטוי, הנראות לנו כזרות ומוזרות (שם, עמ' 37).

גם סדר המילים במשפט שונה בתכלית בין העברית המקראית לבין העברית הישראלית. שאלו ישראלי כיצד הוא מבין את המשפט "אַבְנֵי שֶׁחָקוּ מֵיָם" (איוב יד, יט), וסביר להניח שיאמר כי האבנים פוררו את המים. במחשבה שנייה הוא יבין כי הדבר בלתי־אפשרי, ולבטח היו אלה המים ששחקו את האבנים. הסדר הקנוני הסטנדרטי במשפט הישראלי, כמו גם במשפטים בשפות הודו־אירופיות, הוא נושא-פועל-נשוא. סדר זה שונה לחלוטין מן המצוי בעברית מקראית ובשפות שמיות אחרות. בדרך כלל בשפות הללו הסדר במשפט הוא פועל-נושא-מושא, ופסוק מקראי שכיח כתוב במתכונת הבאה: "וַיִּדְבֹר ה' אֶל מֹשֶׁה..."⁵.

לרשות הבלשנים עומדים אמצעים מדעיים משוכללים: יכולת להשוות בין אופני התפקוד השונים של ביטויים זהים המופיעים בהקשרים מקראיים שונים, קריאת העברית המקראית על רקע מסמכים משפטיים ומיתוסים שנתחברו במרחב השמי הקדום, והשוואה בין נוסח התנ"ך לבין תרגומיו הראשונים אשר נערכו בידי אנשים שהלשון העברית הייתה שגורה בפיהם. אמצעים אלה מקנים לבלשנים הבנה מהימנה יותר של שפת התנ"ך מזו של "קורא מן השורה". להלן דוגמאות אחדות לשגיאות של קורא ישראלי מן השורה בהבנת הכתוב בתנ"ך: (א) ישראלי

5 על סדר הרכיבים במשפט הישראלי ראו אצל צוקרמן (2008, עמ' 111).

אשר פוגש בביטוי "יִלְדֵי שְׁעָשָׁעִים" (ירמיהו לא, יט) סבור לא אחת כי הכוונה אינה ל"ילד אהוב", אלא ל"פלייבוי"; (ב) "כִּי־בָאוּ בָנִים עַד־מִשְׁבֵּר" (מלכים ב יט, ג; ישעיהו לו, ג) – ישראלים רבים מבינים את הפסוק כ"ילדים הגיעו למשבר", לא כ"ילדים הגיעו לפתח הרחם (או לכס היולדת) כדי להיוולד"; (ג) "כָּל־הָאֲנָשִׁים הַיְדָעִים פִּי־מִקְטָרוֹת נְשִׂיהֶם לְאֱלֹהִים אַחֲרִים" (ירמיהו מד, טו) – יש אף המבינים את הפסוק הזה כ"כל האנשים יודעים שנשיהם מתלוננות לאלוהים אחרים", לא כ"כל האנשים אשר ידעו כי נשיהן הבעירו קטורת לאלוהים אחרים".⁶ ניתן לסייג את הדברים ולטעון כי אין להביא ראיה מן הפסוקים המוקשים שבמקרא; למעשה, מספרם של הפסוקים אשר הקורא הישראלי יכול "לרוץ בהם" ללא כל קושי עולה עליהם בהרבה. גם אם נקבל טענה זאת, הרי היא טומנת בחובה בעיה נוספת, קשה וחמורה אף יותר. הבעיה היא שבמקרים רבים הישראלים סבורים כי הם מבינים לאשורו את התנ"ך הכתוב עברית, אך בפועל פירושם, אשר נגזר מן השפה הישראלית השגורה על לשונם, הוא צר, מצומצם ושגוי. בפרפרזה על דברי סוקרטס נוכל לומר כי הם מדמים לדעת את אשר אינם יודעים כלל. וכך אמר בהקשר זה אליעזר רובינשטיין:

נכון הדבר, שרוב המלים המקראיות שגורות בפינו. אך כמה גדול ההבדל בשימוש במלים. לעתים קרובות חש המדבר בהבדל במשמעות, והוא מסתייע בספרי עזר בבקשו לעמוד על שיעורו של הכתוב, אך לעתים קרובות אין אנו עומדים על השוני, ואנו תולים במלים מקראיות מה שאין בהן, וזאת על פי מה שאנו רגילים לתלות בהן כיום (כשר ואחרים, תש"ס, עמ' 119-120).

נעיין בפסוק הראשון בתורה: "בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ; וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֵהוֹ וְבָהוּ וְחָשֶׁךְ עַל־פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמַּיִם". לכאורה דובר הישראלית מבין את הכתוב בלי בעיה. אז זהו, שלא (אז"ש): כל הישראלים כמעט אינם מבינים את ה"שמים וארץ" במשמעות המקורית – "עולם". זהו מריזם (merismus) עברי שאינו קיים בישראלית, אמצעי להצגת דבר על ידי ציון שני קצותיו.

ומהו "תהו ובהו"? דוברי ישראלית יגידו בלי שמץ של היסוס: בלגן. אז"ש! "תהו ובהו" איננו אי־סדר, המובן אשר עולה מן הישראלית. הפרשנות המהימנה יותר של המונח היא "שממה וריק". הבעיה היא שגם חלק מה"מומחים לתנ"ך" קוראים בו באופן אנכרוניסטי, כאילו נכתב בשפתם הישראלית. יש להשתומם ולתהות כיצד ייתכן – אולי מתוך תהום הנשייה? – כי המילה תהום מובנת על ידי אותם "מומחים" כעמק תלול, אף כי עניינה הוא מים, הרבה מים. זוהי רק אחת מתוך מאות דוגמאות אחרות, ובל נשכח שהתנ"ך כולל רק 8,000 מילים שונות. כך למשל בתנ"ך "חֶסֶד־לֵב" (המופיע כמה פעמים בספר משלי) הוא "מטומטם", לא "אכזרי" – שהרי בעברית לב הוא מקום המחשבות, לא הרגשות; "דָּעָה" (למשל בישעיהו יא, ט) היא ידיעה אובייקטיבית, לא סובייקטיבית; "בְּטָנִים" (בראשית מג, יא) הם סוג של פרי, אך לבטח

6 לדיון בדוגמאות האלו ראו אצל צוקרמן (2008, עמ' 65).

לא peanuts הישראלי; "צָלִיל" (שופטים ז, יג) הוא לחם; "נִיחֹחַ" (למשל בשמות כט, יח) איננו יותר מאשר "גורם נחת"; "יִרְקָק" (ויקרא יג, מט) איננו "ירוק חלש", אלא להפך – "ירוק חזק", "ירוק מאוד"; "יוֹצֵא צָבָא" (דברי הימים ב כה, ה) לא התגייס עדיין לצבא; "לָרַב אָחִיו" (אסתר י, ג) משמעו "לאחיו הרבים"; "פָּחֶם" (למשל בישעיהו נד, טז) הוא אש, חום; בל נופתע לראות בקיבוץ בצפון הארץ את הכתובת "פִּי־אָדָם לְעֵמֶל יוֹלָד" (איוב ה, ז) – ישראלי מבין את המילה "עמל" כעבודה יצרנית, לא כחטא, עוון או סבל.

במקרים רבים יש תהליך של ספציפיקציה – מובן כללי בעברית נעשה למובן ספציפי בישראלית. כך למשל "עָגָה" (מלכים א יז, יג) היא דבר מאפה, לאו דווקא מתוק; "דָּשָׂא" (למשל בבראשית א, יא) הוא עשב; "תַּנְשֵׁמֶת" (למשל בספר ויקרא יא, יח) היא עוף; "לִרְקוּד" משמעו לקפץ ולדלג.

כפי שראינו לעיל, חוסר הבנתם של ישראלים את שפת התנ"ך אינו מתבטא רק באוצר המילים. לעתים קרובות ישראלים אינם מסוגלים לזהות הלכי רוח, היבטים וזמנים המצויים בתנ"ך. דוגמה לכך היא הפסוק "לָכֵן וְנִפְלְאָה גִדְלוֹת, וְנִדְעָה" (יונה א, ז): בישראלית "נִפְלְאָה" נחשבת לצורת עתיד מליצית, לא להבטת עידוד או משאלה.

בספרו *העברית שלנו* תיאר חיים רוזן את תכונות השפה המודרנית, שפה אשר כינה "עברית ישראלית". הוא "התמודד" עם אלה אשר סירבו להכיר בקיומה של שפה זו והסביר כי סירובם נובע מקושי פסיכולוגי להכיר בפער שבין הלשון המודרנית לבין לשון המקרא: "הם חוששים שעל ידי מתן הכרה לעובדות הקיימות של העברית ישראלית [...] יהפכו את אוצר הלשון המקראית ואת דרכיה לדבר המצריך לימוד ויהפכו את הגישה לתכניו של המקרא לדבר הדורש הכשרה לשונית מוקדמת" (רוזן, תש"ז, עמ' 123).

רוזן הזהיר כי טמינת הראש בחול בסוגיה זאת אינה מביאה כל תועלת. יש לטפח את הזיקה למקרא תוך התגברות על "שקר קרוש" (שם, עמ' 124), ולפיו אנו דוברים את העברית המקראית. דברים נכוחים אלה נכתבו לפני למעלה מחמישים שנה, ולמרות זאת ילדים ישראלים עוברים "שטיפות מוח" המשכנעות אותם להאמין כי התנ"ך נכתב בשפת אמם. במילים אחרות, בבתי הספר בישראל האקסיומה היא כי עברית וישראלית הן אותו הדבר עצמו. קשה אפוא לצפות לכך שהישראלים יתרגלו בנקל לרעיון כי ייתכן ששתי השפות שונות מבחינה גנטית.⁷ עם זאת, הפנמת רעיון זה היא צעד חיוני עבור כל מי שרואה לנגד עיניו את טובת עתיד הוראת התנ"ך בישראל.

תנ"ך רם

בשנה האחרונה ראו אור הכרכים הראשונים של *תנ"ך רם*, תרגום התנ"ך לישראלית. זהו מיזם חשוב של המורה הוותיק אברהם אהוביה ושל המו"ל חד העין רפי מוזס. בתרגום המכובד הזה

7 לדיון נוסף בנושא זה ראו אצל צוקרמן (2008, עמ' 65-66)

יש תועלת רבה לתלמידים, למורים ולקהל הרחב. הודות לו יחדלו דוברי הישראלית להבין את התנ"ך שלא כהלכה, כאילו נכתב בישראלית. אמנם תרגום פשט כולל בהכרח פרשנות ואינו יכול להיות מושלם, אולם הוא חיוני עבור אלה שאינם דוברים את השפה המקראית. יתר על כן, יתרונו הניכר של התרגום על פירושים המובאים בתחתית העמוד (כמו למשל אצל הרטום-קסוטו) הוא בכך שדובר הישראלית אינו מעיין כלל בפירוש, אם הביטוי המקראי נמנה עם אלה המוכרים לו מן הישראלית (במשמעות אחרת). כמה ישראלים יחפשו את הפירוש ל"חסר לב"? חשיבות השפה העברית איננה מוטלת בספק, ויש ללמדה כהלכה. ברם יש תועלת מרובה בתרגום אם הטקסט הנלמד נכתב בשפה זרה, כפי שהעברית היא עבור בני דורנו. לפיכך אימוץ של תנ"ך רם על ידי מורי התנ"ך בישראל יציע קדימה את הוראת התנ"ך ויתרום לקירוב התלמידים אל ספר הספרים. קריאת תנ"ך רם לא תהווה תחליף לקריאת המקרא עצמו, אולם אין ספק כי היא תעניק הבנה ראשונית וחיונית של תוכן הכתוב, וזו תאפשר ואף תעודד את קריאת התנ"ך גופו. כאשר קרא קלוזנר (1957) בספר איוב בתרגומו לצרפתית, נאלץ להודות: "ודאי, הרבה מן השגב של המליצה העברית הנפלאה ומן הביטויים היחידים-במינים של ספר אלוהי זה הלך לאיבוד בתרגום הלועזי" (שם, עמ' 36). ברם כפי שצוין לעיל, רק בדרך של קריאת הדברים בתרגומם הפך הכתוב בעל משמעות אמיתית עבורו.

נדגים את התועלת שבשימוש בתנ"ך רם באמצעות בחינת פסוקים אשר מופיעים בתיאור הברית בין הבתרים (בראשית טו). בפסוק יז נכתב: "וַיְהִי הַשֶּׁמֶשׁ בָּאָה"; רוב הישראלים יבינו זאת כתיאור של זריחה, אך תנ"ך רם מתרגם כראוי כ"אחרי ששקעה השמש". מרבית התלמידים הישראלים רק יוכלו לנחש מהי "עֵז מְשֻׁלֶּשֶׁת" (פסוק ט); תנ"ך רם מספק את הסחורה: "עז בת שלוש". ישראלים אינם מבינים את הפשט, וקריאת תנ"ך רם מספקת פתרון לקושי זה. מובן כי חילוננו ההכרחי של הטקסט בידי אברהם אהוביה מעורר קושי. פעמים רבות קיימים אין-ספור פירושים אפשריים לפסוק תנ"כי, ואילו אהוביה נאלץ לבחור פרשנות אחת. אולם אין עוררין על כך שהתרגום נחוץ ועוזר מאוד ברוב המקרים, שכן אהוביה הוא בעל ניסיון וידע רב יותר מן התלמיד או המורה המצוי. שפתו של אהוביה מכובדת ורשמית. כך למשל "יְהוָה אֲרָךְ אַפַּיִם" (במדבר יד, יח) מתורגם ל"ה' משהה את כעסו"; "וַחֲרָה אַפַּי בּוֹ בַּיּוֹם־הַהוּא" (דברים לא, יז) מתורגם ל"ביום ההוא יבער כעסי אליו". אפשר לנבא כי בעתיד יופיעו תרגומים רבים נוספים, אפילו דיבוריים יותר, אשר ינעמו לאוזני הנערות והנערים הישראלים בני האלף השלישי.

ספרי התורה תורגמו לראשונה לפני למעלה מאלפיים ומאתיים שנה. התרגום הראשון היה לשפה היוונית ונערך למען יהודי אלכסנדריה, כיוון שבאותה העת הללו לא "שלטו" בשפה העברית במידה מספקת כדי לקרוא את התורה בלשונה המקורית. חכמינו זכרונם לברכה העדיפו את האפשרות כי היהודים יקראו את הספר בלשון הנוגש היווני על פני האפשרות שלא יכירוהו כלל. על מנת להתמודד עם ההתנגדות אשר ידעו כי הנוסח המתורגם יעורר, חז"ל חיברו אגדה נפלאה. לפי האגדה הזו, הספר תורגם שבעים פעמים על ידי שבעים אנשים שונים, ובאורח

פלא היו נוסחי כל התרגומים זהים זה לזה לחלוטין (תלמוד בבלי, מסכת מגילה, דף ט, עמוד א). חז"ל טענו כי זוהי ראייה לכך שרוח הקודש שורה אף על התרגום, ובהתאם לאגדה שיצרו זכה נוסח התרגום לכינוי "תרגום השבעים" (בלטינית: Septuaginta). יש לקוות כי מחנכי דורנו יגלו מידה דומה של אומץ לב אזרחי ולא יהססו להעניק לתלמידיהם נוסח מתורגם של התנ"ך ההולם את צורכיהם. ניתן לצפות לכך כי במאה ה-21 נוכל לקבל ואף להוקיר את הימצאותו של נוסח ישראלי ונגיש לתנ"ך ללא הזדקקות לאיזשהו מיתוס המסביר את היווצרותו.

סוף דבר

עוד בשנת 1953 כתב המורה לתנ"ך מאיר בלוך: "אין ספר־המקרא מקובל על הנוער, אין הנוער לומד אותו וקורא בו להנאתו, לכל היותר הוא עוסק בו כדי לעמוד בבחינות הבגרות. עובדה זו אומרת דרשני: מה מקור המשבר? ומה הדרך לתיקון המצב?" (מצוטט אצל שפירא, 2005, עמ' 114). בלוך הוסיף והעלה כמה שאלות אשר יכולות ואף אמורות להישמע בכל כינוס עכשווי של מורים לתנ"ך: "מה הם הרעיונות והעקרונות שהונחו ביסוד הוראת המקרא עד כה? בשל מה הכשלון? מה מצב המקצוע היום? [...] מה צריכה להיות דרכנו?" (שם). דברים כנים וכואבים אלה מעידים כאלף עדים כי לימודי התנ"ך מצויים במצב של כשל מתמשך זה עשרות בשנים. גם אם אנשי משרד החינוך מתריעים על הידרדרות בהוראת מקצוע זה, דומה כי לא נוכל להצביע על תקופת זוהר אמיתית בהוראת התנ"ך. אשרי הנזכר בגעגועים בשנות נעוריו אשר בילה בקריאה בתנ"ך, אולם אין ספק כי מדובר במיעוט יוצא דופן. לא העברית כי אם **הישראלית** היא שפת אמם של ילדי ישראל, החל באיתמר בן אב"י וכלה בילדי המאה ה-21. ילדינו נטולי כישורים לקרוא בתנ"ך ולהבינו באופן ישיר וטבעי, ויש לנקוט את מלוא האמצעים כדי לסייע בידם לעשות כן.

בחינת קביעתו הנלהבת של דוד בן־גוריון כי "לא תמצא אף ספר עברי אחד [...] שיהיה כל כך קרוב, אינטימי לנוער כספר התנ"ך" (שם, עמ' 134) מעלה את החשש הכבד כי דבריו אלה, כמו גם האפיגרף של מאמר זה, נכתבו תחת השפעת ה"תנ"כומניה" אשר בן־גוריון היה נתון בה (שם, עמ' 122). ההיסטוריונית אניטה שפירא עשתה שימוש בביטוי זה, ביטוי שמקורו בדברי חבריו של בן־גוריון, כדי לתאר את מאמציו של הלה "להעצים את מעמדו של התנ"ך תוך זלזול וביטול גמור של מרכיבים אחרים בתרבות היהודית־הישראלית" (שם, עמ' 22). במקום אחר הסבירה שפירא את התפתחות יחסו של בן־גוריון אל התנ"ך: תפישתו הייתה כי העובדה שעם ישראל הוא "עם הספר, עם הנביאים" (שפירא, 1997, עמ' 230) מהווה את המקור לייחודו הרוחני של העם, וזהו המפתח לסוד הישרדותו הפיזית במשך אלפי שנות גלות. בן־גוריון הרחיק לכת וייחס גם את הניצחון במלחמת העצמאות לכוחה של הרוח התנ"כית הנבואית (שם). שפירא עמדה על הקשר שבין תהליך כיבוש הארץ במלחמת העצמאות והתפתחות זיקתו של בן־גוריון לתנ"ך לבין העובדה כי הוא המעיט בערכה של המסורת היהודית שהתפתחה בארצות הגולה. ממחקרה עולה כי לאחר המלחמה החל בן־גוריון להשמיע את דעתו כי הבנת

התנ"ך אפשרית רק לבני עם ישראל אשר חיים בארץ התנ"ך ובקיאם בלשונה (שם, עמ' 233). הוא גרס כי בסיפורי האבות והמלכים יש "יותר אקטואליות, הם יותר קרובים ומאלפים ומלאים לשד חיוני בשביל הדור הנולד, הגדל והחי בארץ" (שם, עמ' 235). כמו כן הוא הוסיף כי "הערכים האנושיים והחברתיים, שבהם אנו דוגלים, נאמרו בעוצמה הגדולה ביותר על ידי הנביאים וכוללים גם גאולה יהודית וגם גאולה אנושית אוניברסלית" (שם).

דומה כי בדברים האלה יש משום ביאור לביטויים הנאיביים לכאורה שהובאו לעיל, ולפיהם סבר בן-גוריון כי ספר התנ"ך הוא הקרוב ביותר לרוחם של בני הנוער בישראל. מסתבר כי דבריו אינם מבטאים בהכרח היכרות עם בני נוער אשר ספר התנ"ך שגור על לשונם. דומה כי אמרתיו של בן-גוריון משקפות את חזונו ואמונתו כי בני הנוער, אלה אשר נאבקים בגופם למען בניין הארץ ותקומת העם והמדינה, מגשימים באורח בלתי-אמצעי את ערכי התנ"ך ומשחזרים בדרך חייהם את דרכם של אבות האומה. חזונו של בן-גוריון גילם קפיצה בחלל ובזמן, דילוג במרחבי הקיום היהודי לאורך אלפי שנות גלות, ועל כך זכה לביקורת נוקבת. עם מבקריו החריפים נמנה הסופר חיים הזז, כמו גם חוקר הפילוסופיה והוגה הדעות נתן רוטנשטרייך (שם, עמ' 235-240). עם זאת, לנוכח מודעותנו לכך שבימינו ספר התנ"ך מוטל בקרן זווית מאובקת בחדרו של הנער הישראלי הטיפוסי, לא נוכל להתעלם מתחושתו של בן-גוריון כי דווקא ספר זה יכול למצוא מסילות אל לבם של בני הנוער ולהעשיר את עולמם. המחקר הבלשני אשר ממצאיו נסקרו לעיל בקצרה מוכיח כי קיים מחסום לשוני בלתי-עביר, כזה המטרפד כל אפשרות לקריאה ישירה ומידית במקרא. דילוג נחשוני לאחור על פני אלפי שנות גלות, דילוג אשר מתבטא בקריאת העברית התנ"כית בכליה של הישראלית העדכנית, מסתיים בהתרסקות, בבורות, בתסכול ובניכור. כאשר נשאל בן-גוריון אילו שלושה ספרים היה בוחר להציל לו חרב העולם, ציין את התנ"ך, את אפלטון ואת בודהה (שם, עמ' 238). במקום אחר (מכתב לס' יזהר) הזכיר את סוקרטס, "מורהו הגדול של אפלטון". סוקרטס נואש מדיוניו עם בני אתונה הנכבדים, אנשים שלא היו חכמים אלא לכאורה, ובחר להקדיש את חייו לשיחות עם צעירי האתונאים. מטרתו הייתה לעורר בקרב הצעירים את יצר החשיבה הביקורתית. אף שלבסוף שילם בחייו על פעילותו זאת, מעולם לא התחרט על בחירתו.

אין ספק כי הדאגה לחינוכם, להשכלתם ולהתפתחותם המיטבית של בני הנוער, דאגה אשר עמדה לנגד עיניהם של סוקרטס ושל בן-גוריון, חייבת לעמוד גם לעיני ההנהגה החינוכית בדורנו. כמו כן ברור כי הקשיים בהוראת מקצועות התנ"ך והלשון קשורים זה בזה לבלתי-הפרד.

כפי שהוסבר לעיל, הישראלית נבדלת מן העברית באוצר המילים שלה, בתחביר, במערכת הזמנים, בסמנטיקה, בפונטיקה ובפונולוגיה. ההבדלים יורדים עד לשורשי הלשונות, ולכן יש לראות בהן שפות שונות. אשר להוראת המקרא, יש להתחשב בכך כי המקרא אינו כתוב כלל בשפת אמם של הישראלים אשר קוראים בו. הבלשנות המודרנית גורסת כי המנגנונים המשמשים לרכישת שפת אם שונים בתכלית מאלה המשמשים לרכישת שפות נוספות (Chomsky, 1957).

מחקר ערכני בתחום הנורופסיכולוגיה הקוגניטיבית (Ibrahim, 2009) מעניק גיבוי מדעי נוסף לתיאוריה הזאת ומוסיף לה ממד חשוב – הוכחה כי בעת השימוש בשפת אם פועלים במוח מרכזים אחרים מאלה הפעילים בעת השימוש בשפות אשר נרכשו באופן אחר. הנורופסיכולוג רפיק אברהים (2010) נדרש לנושא זה בעת שניסה לברר את הסיבה לכישלונם החוזר ונשנה של תלמידים ערבים בישראל בכחניות הבגרות בלימודי השפה והספרות הערבית. מחקרו גילה כי המערכת הקוגניטיבית של התלמידים רואה בערבית הספרותית שפה זרה. שפה זו היא שנייה או אפילו שלישית עבורם – הראשונה היא שפת אמם של התלמידים, הערבית המדוברת, ולאחריה באה השפה הישראלית אשר הם נחשפים אליה בילדותם. עם זאת, עד כה לא הכירה מערכת החינוך בנתון זה ולא התחשבה בו בכואה לבחון את שיטת הלימוד ואופן הערכת התלמידים. על אף התנגדותם של גורמים בעולם הערבי לממצאים האלה שוקדים אברהים ועמיתיו באוניברסיטת חיפה על פיתוח תוכניות לימודים חדשות, כאלו אשר יכשירו את התלמידים טוב יותר ללימוד תרבותם הקלאסית. אין ספק כי חובה עלינו לאמץ וליישם לקח פדגוגי זה. יש להשתמש בכלים העומדים כבר עתה לרשותנו, כמו למשל לאמץ שיטות הוראה חדשניות ומהנות מתחום הבלשנות השימושית ולהנהיגן בתחום של הוראת שפות זרות. בדרך זו לימוד התנ"ך והוראתו יהפכו אפשריים, מעשירים ומתגמלים. הכרת הרבדים הקדומים של תרבות עם ישראל, ספרותו הכתובה וסגנונה המיוחד חשובה לא רק כדי להרחיב את אופקיו של הציבור החי בארץ ולחזק את הזהות היהודית. מדי פעם מתעוררים במרחב הציבורי פולמוסים שעניינם שאלות בנושאי דת, חברה ותרבות. בפולמוסים האלה נוטלים חלק מגזרים מגוונים של החברה הישראלית. לאחרונה היינו עדים לפולמוס מעין זה בשאלת הנוסח של תפילת "יזכור" בטקסי הזיכרון הצבאיים. הוויכוח התעורר בעקבות הוראתו של הרמטכ"ל המכהן כי הנוסח המחייב יהיה "יזכור אלוהים", לא "יזכור עם ישראל". בהקשר זה כתב העיתונאי עמוס הראל (2011) את הדברים הבאים:

השאלה הזו, הזניחה לכאורה, מוסיפה להטריד ולרגש הורים שכולים, דתיים וחילונים וכן את אנשי הרבנות הצבאית. יש למלים בפתח דברי ה"יזכור" ערך סמלי רב, אך הנוסחים השונים משקפים כנראה גם את ההתלבטויות של הצבא עצמו, בתקופה של שינויים חברתיים מורכבים.

מאלפת כמו גם טיפוסית היא העובדה כי בעיתון הארץ, גוף אשר ניתן להגדירו כאכסניה אינטלקטואלית למחצה, נכתב שהנוסחים השונים משקפים את התלבטויות הצבא. בציטוט שלעיל בולטת בהעדרה מודעות היסטורית, לשונית ותרבותית בסיסית לנוסחיה הקדומים של תפילה זאת ולגלגולים שעברה. בשל קוצר היריעה לא נוכל להאריך בנושא, אך נסתפק בהערה כי ברל כצנלסון התקין את הנוסח "יזכור עם ישראל" על בסיס נוסח התפילה הימניימית אשר נאמר בה "יזכור אלוהים". שינוי זה נעשה בכוונת מכוון, וביסודו עמד רצון מודע להמיר את האל בישראל כמושא לסגידה קולקטיבית. גם אם הכתב הצבאי של הארץ לא היה מודע

להשתלשלות האירועים הזאת, הוא מיטיב להבחין כי שאלת הנוסח זניחה רק "לכאורה" ומוסיפה "להטריד ולרגש" קבוצות שונות בחברה הישראלית. הבנת המטען הדתי וההיסטורי, מטען שנישא בצקלון אוצר המילים העברי והישראלי המשמש אותנו מדי יום, תסייע בידינו להתמודד עם סוגיות תרבותיות וערכיות מורכבות אשר אין ספק כי יוסיפו ויטייזבו לפתח החברה הישראלית התוססת. הוויכוח האחרון מדגים את התממשות תחזיתו של גרשם שלום (תש"ץ). הלה צפה כי משמעותן הרוחנית של מילות השפה העברית לא תיעלם כלא הייתה, וגם בשימושן החילוני יוסיף ויהדהד העולם הדתי אשר הן צמחו ממנו.

על רקע הדברים האלה אין אנו יכולים להיות פטורים מלהעניק לבני הנעורים ידע וחינוך (היסטורי, ספרותי, ולשוני) ראויים. רק היכרות אמיתית עם מורשתנו הדתית-תרבותית – כזאת שלא תיעשה מתוך כפייה, ניכור, מיאוס או פחד, כי אם מתוך הכרת הפער המתקיים בין העולם המודרני לבין זה העתיק ומתוך הבנת הזיקה המגשרת על פער זה – תצייד אותנו בכלים המתאימים להתמודדות עם המשברים התרבותיים אשר מבתרים את החברה הישראלית חדשות לבקרים. רק כך תוכל החברה הישראלית להימנע מהידרדרות לוויכוחי סרק רדודים; ורק אם תלך בנתיב זה, תשכיל להשתמש במשברים אלה כמנופים להתחדשות ולצמיחה.

אשר להוראת התנ"ך, הרי שלטובת עתידה של זו בארצנו יש צורך דחוף להתעלות מעל לאידיאולוגיה (ואולי אף מעל לצדקנות ולהתחסדות) של משרד החינוך ושל האקדמיה ללשון העברית, שני מוסדות אשר לגבי דידם הישראלים מדברים בשפת התנ"ך. יש לשנות את הגישה מן היסוד: לא עוד "מה שלא הולך בכוח, ילך בעוד יותר כוח", אלא לימוד תנ"ך כפי שמלמדים שפה זרה. לכל הפחות צריך ללמדו מתוך ידיעה והבנה ששפתו אינה השפה אשר אנו מדברים. בפרפרזה על הנאמר במקרא (שמות יט, כד-כה) יש לומר למורה הישראלי לתנ"ך "רעד (RED) אל העם" (דבר אל העם), ואילו לעמיתו המלמד תנ"ך בארצות הים נאמר "Let my people know!"

רשימת מקורות

- אברהים, רפיק (2010). דיגלוסיה ודו-לשוניות בהקשר של השפה הערבית: עדות ממחקר קוגניטיבי. **מגמות**, מו(4), 598-625.
- אפלטון (תש"ם). **כתבי אפלטון**, א (עמ' 206-238). (תרגום: יוסף ג' ליבס). ירושלים ותל-אביב: שוקן.
- ביאליק, חיים נחמן (תרצ"ג). **כתבי ח. נ. ביאליק**. תל-אביב: הוצאת ועד היובל.
- בן-חיים, זאב (תשנ"ב). האחדות ההיסטורית של הלשון העברית וחלוקתה לתקופות – כיצד? בתוך: משה בר-אשר (עורך), **במלחמתה של לשון**, א (עמ' 3-25). ירושלים: האקדמיה ללשון העברית.
- הראל, עמוס (2011, 14 יוני). הרמטכ"ל, בני גנץ, קבע שיש לומר בטקסים "יזכור אלוהים" ולא "יזכור עם ישראל". **הארץ**. נדלה ב-29 באוגוסט, 2011, מהאתר <http://www.haaretz.co.il/hasite/spages/1231128.html>
- הרמתי, שלמה (1997). **עברית: מ"שיח שפתיים" ללשון לאומית**. תל-אביב: ירון גולן.
- הרמתי, שלמה (2000). **עברית שפה מדוברת**. תל-אביב: הוצאת משרד הבטחון.

- הרשב, בנימין (2008). **לשון בימי מהפכה: המהפכה היהודית המודרנית ותחיית הלשון העברית**. ירושלים: כרמל; אוניברסיטת תל-אביב, המכון הישראלי לפואטיקה וסמיוטיקה ע"ש פורטר.
- כשר, אסא, אבן-זהר, איתמר, אורנג, עוזי, איתן, עלי ורובינשטיין, אליעזר (תש"ם). עברית קדומה ועברית בת-ימינו – לשון אחת?: שיח בלשנים. **לשוננו לעם**, לא(ד), 105-136. נדלה ב-29 באוגוסט, 2011, מהאתר <http://www.tau.ac.il/~itamarez/works/hebrew/ibrit-leshonenu1980.pdf>
- צוקרמן, גלעד (2008). **ישראלית שפה יפה**. תל-אביב: עם עובד.
- קלוזנר, יוסף (1957). **העברית החדשה ובעיותיה** (עמ' 36-56). תל-אביב: מסדה.
- קשתי, אור (2011, 24 פברואר). ירידה חדה במספר התלמידים הניגשים לבגרות מורחבת בתנ"ך. **הארץ**. נדלה ב-29 באוגוסט, 2011, מהאתר <http://www.haaretz.co.il/hasite/spages/1217054.html>
- רבין, חיים (תשל"ה). מהותו של הדיבור העברי שלפני התחייה. **לשוננו לעם**, כו(ח-ט), 227-233.
- רבין, חיים (תשנ"ט). מה הייתה תחיית הלשון העברית? בתוך: משה בר-אשר וברק דן (עורכים), **חקרי לשון: אסופת מאמרים בלשון העברית ובאחיותיה** (עמ' 359-376). ירושלים: מוסד ביאליק.
- רביצקי, אביעזר (1997). **דתיים וחילוניים בישראל: מלחמת תרבות?** ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- רוזן, חיים (תשט"ז). **העברית שלנו: דמותה באור שיטות הבלשנות**. תל-אביב: עם עובד.
- רוזן, חיים (עורך). (תשל"ד). הלשון העברית בת ימינו. **האנציקלופדיה העברית**, כו (עמ' 660-664). ירושלים: מסדה.
- שלום, גרשם (תש"ן). הצהרת אמונים לשפה שלנו: מכתב לפרנץ רוזנצוויג 26/12/1926 (תרגום: אברהם הוס). בתוך: אברהם שפירא (עורך), **עוד דבר: פרקי מורשה ותחיה**, ב (עמ' 59-60). תל-אביב: עם עובד.
- שפירא, אניטה (1997). **יהודים חדשים, יהודים ישנים** תל-אביב: עם עובד.
- שפירא, אניטה (2005). **התנ"ך והזהות הישראלית**. ירושלים: מאגנס.
- Chomsky, Noam (1957). *Syntactic Structures*. The Hague, the Netherlands: Mouton.
- Ibrahim, Raphiq (2009). Selective Deficit of Second Language: A Case Study of a Brain-Damaged Arabic-Hebrew Bilingual Patient. *Behavioral and Brain Functions*, 5(17), 1-10.
- Zuckermann, Ghil'ad (2006). A New Vision for "Israeli Hebrew": Theoretical and Practical Implications of Analysing Israel's Main Language as a Semi-Engineered Semito-European Hybrid Language. *Journal of Modern Jewish Studies*, 5(1), 57-71.
- Zuckermann, Ghil'ad (2009). Hybridity versus Revivability: Multiple Causation, Forms and Patterns. *Journal of Language Contact*, 2, 40-67.

