

מחקרים
בשומרוניות
בעברית
ובארמית

מוגשים לאברהם טל

מוסד ביאליק • ירושלים

מחקרים
בשומרוניות
בעברית
ובארמית

מוגשים לאברהם טל

מוסד ביאליק · ירושלים

מחקרים בשומרונות

בעברית ובארמית

מוגשים לאברהם טל

ועד היובל לפרופ' אברהם טל

יהושע בלאו, זאב בן-חיים, משה בר-אשר, גרשון ברין,
יאיר הופמן, משה פלורנטין

מחקרים בשומרוניות בעברית ובארמית

מוגשים לאברהם טל

עורכים

משה בר-אשר ומשה פלורנטין



מוסד ביאליק • ירושלים

הספר יצא לאור בסיועם של מוסדות אלה

אוניברסיטת תל-אביב:

קרן הנשיא

קרן הרקטור

הקרן על שם איירין יאנג לפרסומים מדעיים בפקולטה למדעי הרוח

על שם לסטר וסאלי אנטין

בית הספר למדעי היהדות על שם חיים רוזנברג

הקתדרה לתולדות הלשון העברית על שם יעקב ושושנה שרייבר

הקרן על שם מרדכי וילנסקי של אגודת ידידי האקדמיה ללשון העברית

עריכת הלשון וההתקנה: נחמה ברוך

מסת"ב 965-342-884-5



כל הזכויות שמורות למוסד ביאליק • ירושלים, תשס"ה

סדר: מיכל שרביט, "עלעלים", ירושלים
לוחות והדפסה: אופסט נתן שלמה בע"מ, ירושלים

תוכן העניינים

ט	פתח דבר
יג	כתבי פרופ' אברהם טל

א. החלק העברי

	מחקרים בשומרוניות
1	זאב בן-חיים
	עלי ותד
11	בן יוסף הרבן
23	אריה כשר
41	מנחם מור
	משה פלורנטיין
59	דמותן של לשונות: מקרי השומרונים והיהודים
	אלישע קימרון
73	תמורות לעיצורים שנאלמו במסורת שומרון
	המקרא ולשונו ומסורה
	יהושע בלאו
89	עיונים בדקדוקה ההיסטורי של לשון המקרא
	גרשון ברין
109	בירורים בדרכי השימוש בנוסחה "עד היום הזה"
121	אהרן דותן
	קדמוניות פסק
	סיפור הבריאה הראשון (בראשית א, א-ב, ג):
135	היבטים קאנוניים ודיאכרוניים
	דוד טלשיר
159	אחות בלשון רבים ועדות בלשון יחיד בעברית העתיקה
	שמעון שרביט
177	צמיחתם והתגבשותם של שמות הפעולה בעברית הקדומה

	לשון חכמים וארמית	
189	משה בר-אשר	על תצורת השם בלשון חכמים
	חיים א' כהן	לתצורתו של בינוני נפעל בלשון חז"ל
213		על פי כתב יד קופמן למשנה
	חזי מוצפי	צורות המילה "אוזן" בארמית החדשה
229		המזרחית: גיזרון, רבגוניות וחדשנות
	שמואל פסברג	בירורים לקסיקליים בארמית היהודים
		מארץ ישראל: כלום יש מעתק של
243		אל"ף לעי"ן?
256	מנחם צבי קדרי	משפט הזיקה בלשון בן סירא
	העברית בת זמננו	
	משה אזור	טקסטים משפטיים ופרשנותם בידי
267		בית המשפט העליון
	אסתר	עוד על ערכיות סמנטית של פעלים
285	בורוכובסקי בר אבא	והתאמתה לערכיותם התחבירית
	פנינה טרומר	תזוזות קטגוריאליות בשם התואר
307		בעברית הישראלית
	שלמה יזרעאל	מאגר הלשון ודקדוק המילון
		או: האם הגישות החדשות במילונאות מביאות תועלת
335		או גורמות נזק?
	תמר סוברן	"לחץ חנם באים אליך": עיון במגעים
361		סמנטיים ובתאוריה של מסגרות תוכן
ב. החלק הלועזי		
1*	אלן דוד קראון	מבט אחר על קומראן
25*	אנדרה למר	פ"ר בארמית עתיקה ומקורות חג פורים
	טקמיצו מוראוקה	הערות על לשונן של כתובות מואביות
31*		ושל כתובות עבריות עתיקות
	סרג'יו נויה נוסדה	בין הקוראן I, 65; VII, 166; V, 60
45*		למקרא ולברית החדשה
53*	ריינהרד פומר	השומרונים בדמשק
77*	ז'אן-פייר רוטשילד	ההלכה השומרונית: מצב המחקר ובחינתו

פול סטנהאוז

הספרות השומרונית ששרדה ומקורותיה
של כרוניקת אבו אל-פתח

105*

גרארד ודל

ספרות השו"ת היהודית וכתבי הפתוה
המוסלמיים: השוואת הגישות לתמורות
בתרבות וההכרה ההודית ביניהם על פי
האנציקלופדיות המצויות

147*

פתח דבר

שלושים המחקרים הרואים אור באסופה זו נכתבו בידי מוריו, תלמידיו וחבריו של אברהם טל בהגיעו לשיבה.

במידה רבה משתקפים בהם דיוקנו המדעי של בעל היובל והקשת הרחבה של ידיעותיו. כי ספר זה אוצר בקרבו מחקרים בתחומי הלשון העברית, הארמית, עולם המקרא, ומעל הכול – בשומרוניות, התחום שאברהם טל הוא מראשי המדברים בו בארץ ובעולם.

העת לא עת סיכומים, מפני שבעל היובל ממשיך לפעול בכל כוחו ומוסיף להעניק מחילו הרב בכל התחומים שעסק בהם כל שנותיו, ודי אם נזכיר כאן את מהדורת התנ"ך Biblia Hebraica Quinta שספר "בראשית" שלה עתיד לצאת בעריכתו.

בניין עבודתו המדעית של טל נשען במובהק על שני עמודי השכלתו: האחד, ההשכלה האירופית העמוקה והרחבה שקנה בשנות ילדותו ובחרותו בארץ מולדתו רומניה, זו הבאה לידי ביטוי מובהק גם בשליטתו בחשובות שבלשונות המודרניות והקלאסיות, והאחר, השכלתו האקדמית בבלשנות ובחקר המקרא שרכש בסוף שנות החמישים ובראשית שנות השישים של המאה הקודמת באוניברסיטאות של תל-אביב וירושלים.

תרומתו המכרעת של טל מתבטאת בשלושה תחומים בעיקר: הלקסיקוגרפיה, הפילולוגיה והדיאלקטולוגיה של העברית ושל הארמית של ארץ ישראל.

מעמדם של ניבי הארמית בארץ ישראל במאות הראשונות של ספירת הנוצרים אינו יכול להיות מובן בלא עיון מוקפד בספרו לשון התרגום לנביאים ראשונים ובסדרת מאמריו על הארמית של קומראן, של התרגומים הארץ ישראלים ושל ספרות המדרש וההלכה.

מהדורת התרגום הארמי-שומרוני לתורה היא הישג פילולוגי מרשים על פי כל קנה מידה. מהדורה זו המבוססת על בחינתם של עשרות כתבי יד של התרגום העמידה על יסודות חדשים את חקר הארמית השומרונית, ובמידה רבה מאוד גם את חקר הניבים האחרים בארץ ישראל. רק מי שבקי בכתבי יד בכלל ובכתבי יד שומרוניים בפרט אולי יכול לאמוד את גודל המלאכה שנעשתה בעבודה זו, את הידע הרחב והעמוק הנדרש כדי לקבוע את מעמד לשונו של כל כתב יד מן השפע הרב העומד מול החוקר. קביעות כרונולוגיות מוצקות בנוגע לארמית השומרונית ולניבים הקרובים אליה, הנראות לנו היום מובנות מאליהן, יסודן במהדורת טל ששינתה את חקר ארמית השומרונית מן הקצה על הקצה.

מילון הארמית של השומרונים מקפל בתוכו מקצת מהישגיו הלקסיקוגרפיים של בעל היובל. מילון זה מושתת על ניתוח של כל מילה ומילה שניתח עורכו במשך שנים, קודם שניגש למלאכת כתיבת המילון עצמו. הוא מציג את כל אוצר המילים של השומרונים הידוע לנו מיצירותיהם הארמיות של בני העדה החל במאות הראשונות לספירה. יש בו התמודדות מעוררת השתאות עם סתומות נבכי התרגום השומרוני ועם מעקשים אחרים הנקרים בדרכו של המעיין ביצירות שלשונן קשה ושגלגולי מסירותיהן במרוצת הדורות הוסיפו להן קשיים על גבי קשיים. חיבור אדירים זה, שקשה להאמין כי נתחבר בידי אדם אחד, ושבו מבנים רבים הוא יצירת יש מאין, מוציא את אוצר המילים של ארמית השומרונים מאפלה לאור גדול, עד שניתן לומר בלא היסוס שאת תרומתו לחקר הארמית בכלל ולחקר תרגומי המקרא ונוסחיו קשה עדיין לאמוד.

את פועלו של אברהם טל בחקר השומרוניות על צדדיה השונים אנו רואים לנכון לסכם במילותיו של זאב בן-חיים, ראש המדברים בחקר העברית ומקים המחקר המודרני של העברית ושל הארמית של השומרונים. בפתח מאמרו המתפרסם בספר זה כתב:

"אתה בספריך הגדולים, מהדורת התרגומים של השומרונים לתורתם והמילון לארמית שלהם, פרי הילולים של יגיעה רבת שנים, הצעדת צער גדול את חקר חטיבת ארמית זו לקראת שילובו במחקר הכללי של ניבי הארמית [...] בטוח אני שגם בימים הרבים העתידיים לבוא לא יחדלו הספרים האלה מלהיות מקור מוסמך ושופע הדרכה והבנה בטקסטים השומרוניים לנצרך להם, והוא לאו דווקא מדקדק או מילונאי. לא תנוס שעתם".

בספר יובל זה מתפרסמים גם מחקרים מפרי עטם של כמה מתלמידיו של בעל היובל. הללו מייצגים במידת מה את טל המורה, אשר היה שנים רבות מעמודי התווך של החוג ללשון העברית באוניברסיטת תל-אביב. אבל שלא כרבים מאנשי האקדמיה בדורנו, ואף בדורות קודמים, החל טל את דרכו בהוראה בבתי ספר יסודיים ותיכוניים בנתניה ובמושבי העובדים שבסביבתה. ודומה שגאוותו על השנים הללו, שלימד בהן דרדקים, אינה נופלת מקורת הרוח שהסבה לו ההוראה במוסדות האקדמיים שעשה בהם בארץ ובחו"ל. אך טבעי הוא שנענה בחפץ לב לבקשת החוג ללשון העברית וללשונות השמיות להוסיף וללמד בחוג גם לאחר צאתו לגמלאות. מאמרי תלמידיו בכרך זה לכבודו הם אפוא מתת צנועה הבאה להביע את תודתם ואת הוקרתם למי שהיה מקובעי דרכם האקדמית.

פועלו של טל באקדמיה ללשון העברית משקף פן אחר בפעילותו למען הלשון העברית, והוא פן העשייה בלשון. עם פרישתו של זאב בן-חיים מן העריכה של המילון ההיסטורי של הלשון העברית הופקד אברהם טל על המלאכה. טל נמנה עם החבורה המובילה באקדמיה; זה שנים הוא חבר מנהלת

האקדמיה — תחילה כיושב ראש ועד המינוח ועתה כיושב ראש הוועד האמרכלי. הוא חבר בוועדות אחדות וראש לכולן ועדת הדקדוק.

אנו מחזיקים טובה מרובה למורנו וחברנו אברהם טל על ההזדמנות שזימן בדרכנו להתכנס כאן יחד ולומר לכבודו דברי מדע הקרובים ללבו. בחתימת דברינו שלוחה לו ברכה לאריכות ימים מתוך שמחת הלב, וברכה לזהבה רעייתו הנאמנה המלווה אותו כל השנים ולכל בני משפחתו.

★ ★ ★

תודתנו נתונה לכל המחברים שנתנו מחילם לספר ולכל הגופים שעזרו במימון הוצאתו. ראש לכולם אוניברסיטת תל-אביב שחמש מזרועותיה תמכו בהוצאת הספר, והרי הן: קרן הנשיא, קרן הרקטור, הקרן על שם איירין יאנג לפרסומים מדעיים בפקולטה למדעי הרוח על שם לסטר וסאלי אנטיין, בית הספר למדעי היהדות על שם חיים רוזנברג והקתדרה לתולדות הלשון העברית על שם יעקב ושושנה שרייבר. תרמה מחילה גם הקרן על שם מרדכי וילנסקי של ידידי האקדמיה ללשון העברית. עוד אנו מבקשים להודות לגב' קרן בן שושן שקיבצה את הרשימה הביבליוגרפית של בעל היוכל, לגב' נחמה ברוך שהתקינה את הספר, ערכה את לשונו וליוותה את המלאכה במסירות ובתבונה, ולגב' מיכל שרביט שהעמידה את הסדר. תודה מיוחדת למוסד ביאליק שקיבל עליו את ההוצאה לאור של החיבור הזה.

ירושלים ותל-אביב
התשס"ד

העורכים

כתבי פרופ' אברהם טל

תשכ"ט

"כתבי הקדש בארמית על יסוד כתבי יד וספרים עתיקים" [ביקורת על A. Sperber, *The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts, II, The Former Prophets*, Leiden 1959], תרביץ לח (תשכ"ט), עמ' 408-400

תשל"ג

"גרגר של צורות", לשוננו לז (תשל"ג), עמ' 305-303

תשל"ד

"פיוט ארמי לשבועות", לשוננו לח (תשל"ד), עמ' 268-257

"Ms. Neophyti 1: The Palestinian Targum to the Pentateuch: Observations on the Artistry of a Scribe", *Israel Oriental Studies* 4 (1974), pp. 31-43

תשל"ה

לשון התרגום לנביאים ראשונים ומעמדה בכלל ניבי הארמית, תל-אביב תשל"ה

תשל"ו

"צליל לחם שעורים", חקר ועיון במדעי היהדות: ספרות מקרא לשון, בעריכת י' בהט, מ' בן-אשר וט' פנטון, חיפה תשל"ו, עמ' 106-103

"The Samaritan Targum to the Pentateuch, its Distinctive Characteristics and its Metamorphosis", *Journal of Semitic Studies* 21 (1976), pp. 26-38

"תירוש – עיון בהוראתו", הצבי ישראל: אסופת מחקרים במקרא לזכרם של צבי וישראל ברוידא, בעריכת י' ליכט וג' ברין, תל-אביב תשל"ו, עמ' 132-129

תשל"ז

"התרגום השומרוני לתורה – ייחודו וגלגוליו (לקראת מהדורה חדשה)", דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, א, ירושלים תשל"ז, עמ' 111-117

תשל"ח

"Towards a Critical Edition of the Samaritan Targum of the Pentateuch", *Israel Oriental Studies* 8 (1978), pp. 107-128

תשל"ט

"רבדים בארמית היהודית של ארץ-ישראל: הנו"ן המוספת כאמת מידה", לשוננו מג (תשל"ט), עמ' 165-184

"Modern Manuscripts of the Samaritan Targum of the Pentateuch", *Israel Oriental Studies* 9 (1979), pp. 129-146

תש"ם

"בירורים בארמית של ארץ-ישראל: כינויי הרמז", לשוננו מד (תש"ם), עמ' 43-65

התרגום השומרוני לתורה: מהדורה ביקורתית, א-ג, תל-אביב תש"ס-תשמ"ג

תשמ"ב

"בעת יזרבו נצמתו' (איוב ו 17)", עיונים במקרא: ספר זכרון ליהושע מאיר גרינץ, תעודה, ב, תל-אביב תשמ"ב, עמ' 307-314

"מילון הארמית השומרונית עכשיו – על שום מה?", דברי הקונגרס העולמי השמיני למדעי היהדות, חטיבה ד, ירושלים תשמ"ב, עמ' 15-19

"תרכיה", עיונים בספרות חז"ל במקרא ובתולדות ישראל, מוקדשים לפרופ' עזרא ציון מלמד, בעריכת י"ד גילת, ח"י לוין וצ"מ רבינוביץ, רמת-גן תשמ"ב, עמ' 256-260

תשמ"ג

"המקור לצורותיו ברובדי הארמית היהודית בארץ ישראל", מחקרי לשון מוגשים לזאב בן-חיים בהגיעו לשיבה, בעריכת מ' בר-אשר, א' דותן, ד' טנא וגב"ע צרפתי, ירושלים תשמ"ג, עמ' 201-218

"מתרומתה של הארמית השומרונית להבנת העברית של הפייטנים הקדמונים",
מחקרים בספרות התלמוד, בלשון חז"ל ובפרשנות המקרא, בעריכת מ"ע פרידמן,
א' טל וג' ברין, תעודה, ג, תל-אביב תשמ"ג, עמ' 167-179

תשמ"ד

"התרגום השומרוני", תרגומי המקרא, בעריכת ח' רבין, ירושלים תשמ"ד, עמ'
48-45

תשמ"ה

"עצה – תבן של מיני קטניות", לשוננו מח-מט (תשמ"ה), עמ' 177-185

Review of D. Barthélemy, *Critique Textuelle de l'Ancien Testament I. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther*, Göttingen 1982, *Journal of Semitic Studies* 30 (1985), pp. 285-289

תשמ"ו

"The Dialects of Jewish Palestinian Aramaic and the Palestinian Targum of the Pentateuch", *Sefarad* 46 (1986), pp. 441-448

"The Samaritan Targumic Version of 'The Blessing of Moses' (Dt 33) According to an Unpublished Ancient Fragment", *Abr-Nahrain* 24 (1986), pp. 178-195

"Un Fragment Inédit du Targum Samaritan", in *Salvación en la palabra: En Memoria del Prof. A. Díez Macho*, D. Muñoz León (eds.), Madrid 1986, pp. 533-540

תשמ"ח

"בין עברית לארמית ביצירת השומרונים", דברי האקדמיה הלאומית הישראלית
למדעים ז (י), ירושלים תשמ"ח, עמ' 239-255

"הדיאלקטים של הארמית בארץ-ישראל והתרגום ה'ירושלמי' לתורה", דברי
הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, ישיבות מרכזיות: מקרא ומזרח קדמון,
ירושלים תשמ"ח, עמ' 13-21

"פרה וכל מְסַעְדִּיהָ", מחקרים בעברית ובערבית: ספר זיכרון לדב עירון, בעריכת
א' דותן, תעודה, ו, תל-אביב תשמ"ח, עמ' 31-35

"L'Exégèse Samaritaine à Travers les Manuscrits du Targum", in *Études Samaritaines*, J. P. Rothschild & G. D. Sixdenier (eds.), Louvain 1988, pp. 139-148

"The Samaritan Targum of the Pentateuch", in *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, M. J. Mulder (ed.), Assen 1988, pp. 189-216

Review of R. Syrén, *The Blessings in the Targums, A Study of the Targumic Interpretation of Genesis 49 and Deuteronomy 33*. Åbo, 1986, *Revue des Études Juives* 147 (1988), pp. 176-179

תשמ"ט

"Samaritan Literature", in *The Samaritans*, A. D. Crown (ed.), Tübingen 1989, pp. 413-467

"Targumic Fragments in an Old Samaritan Prayerbook (Paris Bibliothèque Nationale Sam 62)", in *חכמות בנחה ביתה*, *Studia Semitica necnon Iranica: Rudolpho Macuch septuagenario ab amicis et discipulis dedicata*, M. Macuch, C. Müller-Kessler & B. G. Fragner (eds.), Wiesbaden 1989, pp. 329-342

תש"ן

"העברית ומחקרה בימי הביניים" [דברי פתיחה בישיבת המליאה של הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות], לשוננו נד (תש"ן), עמ' 151-153
אליעזר רובינשטיין ופעלו המדעי, זיכרונות האקדמיה ללשון העברית לה-לז (תשמ"ח-תש"ן), עמ' 129-131

עלי איתן ופעלו למען הלשון העברית, דברים לכבוד יום הולדתו השמונים, האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תש"ן, עמ' 12-14

תשנ"א

"אטלין", מחקרים במדעי היהדות, בעריכת מ"ע פרידמן, תעודה, ז, תל-אביב תשנ"א, עמ' 155-159

"כתבי יד שומרוניים של התורה ותרגומה הארמי", אהל חיים: קטלוג כתבי היד העבריים באוסף משפחת מ"ר ליהמן, בעריכת מ' חלמיש, כרך ב: כתבי יד של התנ"ך, ניו יורק תשנ"א, עמ' 399-403

"מילון חדש לארמית היהודית של ארץ-ישראל" [ביקורת על M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, תרביץ ס (תשנ"א), עמ' 277-287]

"The Lexicon of Samaritan Aramaic and Its Problems", in *Proceedings of the First International Congress of the Société des Études Samaritaines*, A. Tal & M. Florentin (eds.), Tel Aviv (1991), pp. 347-355

תשנ"ב

Review of I. R. M. M. Bœid, *Principals of Samaritan Halachah*, Leiden 1989, *Journal of the American Oriental Society* 112 (1992), pp. 531-533

תשנ"ג

"עיונים לקסיקוגרפיים", חקרי עבר וערב מוגשים ליהושע בלאו, בעריכת ח' בן-שמאי, ירושלים-תל-אביב תשנ"ג, עמ' 319-329

Review of: H. Shehadeh, *The Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch, vol. I (Genesis-Exodus)*, Jerusalem 1989, *Bibliotheca Orientalis* 50 (1993), cols. 459-464

תשנ"ד

חמישה חומשי תורה לפי נוסח שומרון, התקין מן כתב היד מס' 6 (C) שבבית הכנסת השומרוני בשכם אברהם טל, תל-אביב תשנ"ד

תשנ"ה

"לתצורת שמות העצם בארמית השומרונית: המשקל קטול", מחקרים בלשון העברית: ספר זיכרון לאליעזר רובינשטיין, בעריכת א' דותן וא' טל, תעודה, ט, תל-אביב תשנ"ה, עמ' 93-105

"Languages in Contact; Hebrew and Aramaic in the Ancient Samaritan Community", in *Essays in Honour of G. D. Sixdenier – New Samaritan Studies of the Société des Études Samaritaines III & IV*, A. D. Crown & L. Davey (eds.), Sydney 1995, pp. 577-586

"Hebrew-Aramaic Relationship in Western Aramaic – Some Observations", in *Essays in Honour of G. D. Sixdenier – New Samaritan Studies*

of the Société des Études Samaritaines III & IV, A. D. Crown & L. Davey (eds.), Sydney 1995, pp. 587-588

תשנ"ו

"זוטות מאוצר המילים של העברית (א)", מחקרים בלשון העברית ובלשונות היהודים מוגשים לשלמה מורג, בעריכת מ' בר-אשר, ירושלים תשנ"ו, עמ' 104-95

ביקורת על: מ' אור, תחביר לשון המשנה, ירושלים תשנ"ה, לשוננו לעם מז (תשנ"ו), עמ' 33-30

תשנ"ז

"מסורות חורגות מנוסח השומרונים של התורה המשתקפות בתרגומם", מסורות ט"א (ספר היובל לגדעון גולדנברג; תשנ"ז), עמ' 76-61

R. Pummer, *Samaritan Marriage Contracts and Deeds of Divorce*, vol. 2 with the collaboration of Abraham Tal, Wiesbaden 1997

תשנ"ח

"Some Observations on Word Formation in Samaritan Aramaic: the qittūl Pattern", *Studia Aramaica, Journal of Semitic Studies Supplement* 4, M. J. Geller, J. C. Greenfield & M. P. Weitzman (eds.), Oxford 1995, pp. 209-216

"The Hebrew Pentateuch in the Eyes of the Samaritan Translator", in *The Interpretation of the Bible: The International Symposium in Slovenia*, J. Kraovec (ed.), Sheffield 1998, pp. 341-354

תשנ"ט

"Observations on Word Formation in Samaritan Aramaic II: the קטול pattern", in M. Bar-Asher (ed.), *Studies in Mishnaic Hebrew, Scripta Hierosolymitana* 37, Jerusalem 1998, pp. 349-364.

"Divergent Traditions of the Samaritan Pentateuch as Reflected by its Aramaic Targum", *Journal for the Aramaic Bible* 1 (1999), pp. 297-314

תש"ס

“Observations on the Orthography of the Samaritan Pentateuch”, in *Samaritan Researches V*, V. Morabito, A. D. Crown & L. Davey (eds.), Sidney 2000, pp. 1.26-1.35

A Dictionary of Samaritan Aramaic, Leiden 2000

Z. Ben Ḥayyim (with assistance from Abraham Tal), *A Grammar of Samaritan Hebrew: Based on the Recitation of the Law, in Comparison with the Tiberian and Other Jewish Traditions*, A Revised Edition in English, Jerusalem 2000

תשס"א

“Is there a Raison d’Être for an Aramaic Targum in a Hebrew-Speaking Society?”, *Revue des Études Juives* 160 (2001), pp. 357-378

“עם המהדורה” [הקדמה], תלמוד ירושלמי, יוצא לאור על פי כ"י סקליגר 3 Or) 4720 שבספריית האוניברסיטה של ליידן, ירושלים תשס"א, עמ' ז-ח

תשס"ב

“ספרות השומרונים העברית והארמית”, ספר השומרונים, בעריכת א' שטרן וח' אשל, ירושלים תשס"ב, עמ' 536-519

תשס"ג

“למעמדו של אונקלוס בחיבורים של ימי הביניים כתובים ארמית”, לשוננו סה (תשמ"ה), עמ' 278-261

“Euphemisms in the Samaritan Targum of the Pentateuch”, *Aramaic Studies* 1 (2003), pp. 109-129

Review of: A. D. Crown, *Samaritan Scribes and Manuscripts*, Tübingen 2001, *Jewish Quarterly Review* 93 (2003), pp. 98-102

תשס"ד

“The So-called Cuthean Words in the Samaritan Aramaic Vocabulary”, *Aramaic Studies* 2 (2004), pp. 107-117

בדפוס

"המילון ההסטורי של הלשון העברית, זכרונות האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשס"א

"תרגומי המקרא בארץ-ישראל", קובץ על תקופת חז"ל, יד יצחק בן-צבי

"הארמית בארץ-ישראל", קובץ על תקופת חז"ל, יד יצחק בן-צבי

"התרגומים כאבני בניין בספרות הארמית של ימי הביניים", ספר היוכל למשה בר-אשר

"קטעי תרגום מן הגניזה והעדויות שהם מעידים", ספר היוכל לאהרן דותן

"קטע לא ידוע של תיבת מרקה", ספר היוכל לאלישע קימרון

"Les Langues, l'Univers Culturel et la Diaspora des Samaritains", *Actes du Congrès International "Juifs, Arméniens et Chrétiens orientaux: Typologie des Diasporas"*, Montpellier 17-19 Mai 1999

"Le Pentateuque Samaritain, 3e cycle sur l'histoire du texte d l'Ancien Testament", *Le Monde de la Bible*, Labor et Fides, Geneva

"Samaritan Aramaic", in *A Handbook of Aramaic and its Dialects* (E. J. Brill)

עריכה

דברי הכינוס הראשון של החברה לחקר השומרוניות, בעריכת א' טל ומ' פלורנטיין, תל-אביב תשנ"א

מחקרים בלשון העברית: ספר זיכרון לאליעזר רובינשטיין, בעריכת א' דותן וא' טל, תעודה, ט, תל-אביב תשנ"ה

מחקרים בספרות התלמוד, בלשון חז"ל ובפרשנות המקרא, בעריכת מ"ע פרידמן, א' טל וג' ברין, תעודה, ג, תל-אביב תשמ"ג

A Companion to Samaritan Studies, A. D. Crown, R. Pummer & A. Tal (eds.), Tübingen 1993

עוד הפעם תיבת מרקה

זאב בן-חיים

א

מאז גמר מלאכתי במהדורה האנגלית של "לשון תורה"¹ (הכרך החמישי בסדרת "עברית וארמית נוסח שומרון"; להלן: עואנ"ש) חזרתי אל עיוני המתמשך לשיעורין ביצירה השומרונית הקרויה תיבת מרקה (להלן: ת"מ), היא החיבור הגדול בהיקפו והחשוב עד מאוד להבנת התאולוגיה השומרונית בכלל נושאיה, ולא פחות מכך לידיעת הארמית שבארץ ישראל בכלל ושל עדת השומרונים בפרט בשמשם בה בדרך הטבע, כלומר בדרך חופשית מן הזיקה לעברית, מה שאינו כן בתרגומיהם לתורה.

נתפניתי אפוא לסקור את מהדורת ת"מ שלי,² בעיקר את תרגומי מן הארמית שבה, ולבדקו לאור מה שנתחדש במחקר הארמית ומה שנוסף בידיעת ספרות השומרונים מאז פרסום מהדורתי. והשעה כשרה במיוחד לכך מפני שזה מקרוב בא לעולם הבלשנות השומרונית ספר שאין כמוהו מועיל לבדיקה האמורה, הלוא הוא "מילון הארמית של השומרונים" שחיברו אברהם טל.³ ספר זה כולל את כל המילים הנתונות בספרות השומרונית הכתובה ארמית מקדמת דנה עד ערב תקופת ההתעוררות הגדולה שבמאה הארבע-עשרה על יסוד מיצוי קונקורדנציוני של הטקסטים,⁴ ובו כל ערך מילוני מוצג בהקשריו הדקדוקיים ובצירופיו המשמעיים. הספר כמובן חשוב מאוד בפני עצמו, ולי הוא גם כלי שרת מעולה בשיקולי השינוי המתחייב בת"מ על פי ההקשרים בה, סעד ועזר בבחירת הנכון משפע המובאות שבמילון, שלא יהיה הנבחר חו"ח תיקול תחת תיקון.

ובעודי טורח להעלות על הכתב ממה שהעלתה לי הבדיקה עד כה, הגיעתני הזמנה להשתתף בספר היובל לכבוד אברהם טל, והרי אני נענה בשמחה ומכיר טובה למזמין שנתן לי הזדמנות לבוא בקהל מעריצי טל ומוקיריו בזכות פועלו

1. Z. Ben-Hayyim, *A Grammar of Samaritan Hebrew with Assistance from Abraham Tal*, Jerusalem 2000.

2. ז' בן-חיים, תיבת מרקה: אסופת מדרשים שומרוניים, ירושלים תשמ"ח.

3. א' טל, מילון הארמית של השומרונים, ליידן 2000.

4. עיין שם, עמ' כ.

במדע ובהוראה האקדמית והישגיו שלו – של האיש אשר היה בשכבר הימים תלמיד מתלמידי ומן הימים ההם עד עצם היום הזה הוא לי ידיד ורע נאמן, אף חבר ותיק לשיח ושיג במקצוע השומרוניות. זו לי הזדמנות נאותה לומר לו, בלשון נוכח, מקצת שבחו בפניו וברבים אשר מידת הענווה מתרת להשמיע ולשמוע: אתה בספריך הגדולים, מהדורת התרגומים של השומרונים לתורתם והמילון לארמית שלהם, פרי הילולים של יגיעה רבת שנים, הצעדת צעד גדול את חקר חטיבת ארמית זו לקראת שילובו במחקר הכללי של ניבי הארמית.

אין ביכולתי להבטיחך, אבל בטוח אני שגם בימים הרבים העתידיים לבוא לא יחדלו הספרים האלה מלהיות מקור מוסמך ושופע הדרכה והבנה בטקסטים השומרוניים לנצרך להם, והוא לאו דווקא מדקדק או מילונאי. לא תנוס שעתם.

ב

שינוי האכסניה שמאמר זה עשוי להתפרסם בה מחייבני לשנות במגמת המאמר מכפי שעלה במחשבתי תחילה, זאת אומרת לעשות עיקר את בחינת תרגומי של ת"מ במבט לאחר, ובמקומה בהמשך דבריי להעריך את עצם כ"י ק טיבו וניסוחו, כלומר את הטקסט הארמי עיקר. טעמו של השינוי יובן בנקל לקורא המאמר עד תומו. לצורך זה יתואר תחילה, בקיצור, מבנה המהדורה ועקרונה, והמעוניין לדעת פרטים נוספים ימצאם במבוא למהדורה.

תיבת מרקה מסורה לנו בכתבי יד אחדים שמבחינת זמן כתיבתם אפשר למיננם לשתי קבוצות: (א) הקדומה – מן המחצית השנייה של המאה הארבע-עשרה ועד המחצית הראשונה של המאה השש-עשרה – כוללת כתב יד אחד שלם (במהדורתי סימנו ש [= מקום הימצאו שכם]) שנכתב בשנת 1531/2 ועוד קטעי כתבי יד שהגדול בהם נכתב בערך בשנת 1380 (במהדורתי סימנו ק [מעזבונו של המלומד Paul Kahle, עתה באוניברסיטת טורינו שבאיטליה]); (ב) המאוחרת – מסוף המאה השש-עשרה ואילך – כמו כ"י י (בית הספרים הלאומי בירושלים) שנכתב בשנת 1908 או כ"י ר שנכתב בשנת 1962. הקדום ביותר בקבוצה זו הוא כ"י ל (לונדון בספרייה הבריטית) שנכתב בשנים 1738–1741. כל כתבי היד שבקבוצה הזאת מציגים מסורת טקסטואלית אחת שנתפשטה (במונח טכני Vulgata) בעדת השומרונים. אב-טקסט של כולם הוא ש הנ"ל, בין בהעתקת מישורים ובין בהעתקת מיצוע צאצא אחר של ש. עד לפרסום מהדורתי בשנת תשמ"ח (1988) הייתה המסורת הטקסטואלית האמורה המסד היחיד בחקר ת"מ לתכניה וללשונה הארמית, והדבר תמוה מאוד. הרי כבר בשנת 1934 יצאו לאור, מבית מדרשו של קאהלה, תשעה דפים מתוך כתב היד ק

($A =$ בדיסרטציה⁵) בהקבלה אל כתבי יד אחדים שבקבוצה המאוחרת, ודיים לקטעים אלה להראות על קיום מסורת טקסטואלית שונה במקצת ועל תופעות לשון וסגנון – לפי אמות המידה המקובלות – מהימנות יותר לגבי הארמית הצפויה בטקסט המיוחס למרקה. משלא עלתה יפה השתדלותי להשיג תצלום של ק, ראיתי להפסיק "לפי שעה" את עבודתי בהכנת מהדורה ביקורתית של "מימר מרקה" (היא ת"מ), והימים הם שנות השלושים הראשונות במאה שעברה.

והנה כעבור ארבעים שנים בערך, בנסיבות בלתי צפויות, בא הקץ על "הפסקת לפי שעה": לאחר מלחמת ששת הימים צולמו כל כתבי היד הישנים והחשובים של עדת השומרונים בשביל האוניברסיטה העברית, וכך הגיע אליי ש שראיתיו במו עיניי בשכם בשנת 1945; ובשנת תשל"ח (1977/8) הגיע אליי ק על פי תצלום שהואילה אוניברסיטת טורינו לשלוח לי. וכך לא היה לי עוד מנוס מלומר לעצמי: עליך המלאכה לגמור.

בראותי את תצלום ק הכולל את ת"מ בדפים 1–142 עלו בזיכרוני שני קטעי כתבי יד שאותיותיהן שוות לשל ק. משנתברר לי לחלוטין שהם דפים מן ק שנתפרדו מגוף כתב היד כפי שהיה מעיקרא, הוספתים על 142 הדפים הנ"ל (סימניהם ק¹, ק²) ושמתים במקומות הראויים להם מצד ענינם. בזה הגיע מספר הדפים ל-164, ועדיין היה לי ברי כי החסר רב הוא. כיוון שחיפושיי את החסר שנים (מאז אגירת החומר לכרך השלישי של עואנ"ש, שיצא לאור בשנת תשכ"ז) באוצרות הספרים הגדולים והחשובים באנגליה, בצרפת, בניו יורק ובמקומות אחרים לא הניבו פרי והגישה אל הספרייה הלאומית בלנינגרד הייתה מנועה מישראל, ואף חוקר השומרונית שם אריה לייב וילסקר ז"ל לא יכול להושיעני – סברתי שלא לעכב עוד את הכנת ת"מ לדפוס, ועל כורחי להסתפק במה שהיה בידי מן ק; לפי הערכתי אז הגיע החסר לכדי שלושים אחוזים מהיקף כתב היד מעיקרא.

במציאות המתוארת, המסובכת מצד כמות כתבי היד ואיכותם המגוונת מכאן, ולנוכח המטרה להעמיד לפני מחקר השומרונית את ת"מ בשתי מסורותיה הטקסטואליות מכאן, (1) ייסדתי את מהדורת ת"מ שלי רק על קבוצת כתבי היד הקדומה, ועל ידי כך מנעתי את עצמי מלגדוש את מדור חילופי הנוסח בשאינו מועיל להבנת היצירה ולא לידיעת ההתהוות של שתי המסורות זו מזו; והלוא בקבוצה הזאת ישנו גם אב הטקסט (ש) של כל שאר כתבי היד; (2) עשיתי אפוא את ש פנים והצגתיו בהעמטה ל-ק כדי להקל את ההשוואה. זה חייבני לפסק את ש לפסקאות בכל ספר מספרי ת"מ על פי העניין בפסקה ולהתאים את ק לכך. זו

5. D. Rettig, *Memar Marka, ein Samaritanischer Midrash zum Pentateuch*, Bonner Orientalistische Studien, Bonn 1939.

ההתערבות היחידה של המהדיר בפנים עצמו אבל פיסוקי סופרי ש ו-ק הושארו במקומותיהם וסומנו בעיגול קטן.

וכך ימצא המעיין במהדורתי את הטקסטים השומרוניים בעמודים שאינם זוגיים, ערוכים בשני טורים, ש מימין ו-ק משמאלו. בעמוד ש-ק חסר נתון ש לכל רוחבו.⁶

ג

אף לאחר פרסום המהדורה לא נחה דעתי מן החסר הרב של ק ובכל הזדמנות שנזדמנה לי ביקשתי למלאו. כאשר נפתחו שערי הספרייה הלאומית בסנט פטרבורג והחלו אף השומרונים באים בהם ותרם אחרי שרידי מורשתם הספרותית שאבדה מן עדתם בצוק העתים, כדי להשיבם אל "ארון הספרים השומרוני", כמובן ביקשתי ממכריי המלומדים שלא לזנוח את ק. והנה בחלוף שנים של חיפושים הודיעני לפתע ידידי ישראל צדקה מחולון באוקטובר שנת 2000, כי בביקורו האחרון באוגוסט של אותה שנה בספרייה הנ"ל ראה כתב יד (Cam III, 51) (הוא) שרוב דפיו כתובים באותיות זהות לשל כ"י ק. את אותיות ק זכר היטב מאז בדק אחריי את תעתיקי מכתב שומרוני לכתב "אשורי" שנועד להדפסה בספר. משלא היה סיפק בידו להתעמק בקריאת כתב היד על אתר, צילם שנים-עשר דפים ממנו ומסרם לי בתוספת תעתיק – כדרכו להיטיב עמי – אף ציין בדפים אחדים את העמודים במהדורתי שיש בהם דמיון לכ"י Cam III, 51 (מעטה אכנהו ק³).

אכן, זהות הכתב בשני כתבי היד אינה מוטלת עוד בספק לאור חוות דעתו של סופר מהיר בכתיבה שומרונית לסוגיה כישראל צדקה, אשר כל תג וכל רז לא אָנס לָה – אלא שבכך עדיין לא נפתרה השאלה העיקרית: האם הדפים שקיבלתי לעיון הם שנתפרדו מגוף ק או שמא חלק הם מכתב יד אחר מיד אותו הסופר. מעיון נשנה ומשתלש בהם נוכחתי כי מעטים הדפים מכדי יכולתי להשיב תשובה ברורה, בייחוד משום שיש בהם שאינם רצופים לשום דף בדוגמה. המכון לתצלומי כתבי יד של האוניברסיטה העברית נענה להצעתי וביקש תצלום ק³, אך לפי שעה לא נסתייע הדבר.

ושוב בדרך לא צפויה נתגלגלה לי הזכות על יד אברהם טל שבביקורו בסנט פטרבורג עיין בכתב היד ועלה בידו להשיג תצלום ממנו, ובתוך שנה תמימה מיום שנודע לי קיומו הביא לי תצלום כל כתב היד ועמו תעתיק לכתב עברי שלנו ובו מראי המקומות המקבילים במהדורתי, שהפיק אותם ממחשבו בתכנה מחוכמת. בזה נסגר מעגל רדיפתי את ק מאז צאת הדיסרטיציה של רטיג לאור. אין גבול לתודתי לרעיי על המעשה.

6. הדברים האמורים לעיל על הסידור הטכני של המהדורה נראים לי נחוצים כדי להקל מעל המעיין המבקש לשלב את הקטעים המתפרסמים להלן בגוף ק בעוד מהדורתי נגד עיניו.

אין צריך לומר כי לשם בירור זיקת Cam III, 51 ל־ק עיינתי בכולו, אבל בדיקה מדוקדקת בדקתי רק את הספר הראשון, הוא ספר המופתים, ובסיכומה נראה לי להשיב ולומר כי אין ספק בלבי שכתב היד הוא חלק שנתפרד מן ק ומשנתפזרו דפיו קובצו יחד ביד לא אמוץ בשומרונית באופן מבולבל, בלא הבנת הרצף אף על פי שיש בכתב היד "שומרי" הרצף. ואלה טעמי הנחתי:

1. זהות הכתב ב־ק³ ובשאר קטעי ק כאמור. לא זו בלבד, אלא גם תבנית הדף דומה מאוד, זאת אומרת אורכו, אורך החלק הכתוב בו, שני טורים והרווח ביניהם וכיו"ב (עיי' ת"מ, עמ' 34) לגבי ק¹ שראיתי דומה מאוד (כתוב על נייר).
2. אין בקטעי ק³ דבר המקביל אל שאר ק; אילו היה כך, לא היו רגליים לטענה כי ק³ ושאר חלקי ק כתב יד אחד הם. הקטעים אך ממלאים את שהיה חסר ב־ק עד גילויים וכן אין תמה שאין בדפי ק³ חתימת הסופר. לא מקרה הוא; החתימה באה בדף של ק הנתון היום בטורינו.

3. בת"מ, עמ' 41–51, 59–71 קטע מכ"י ל תופס את הטור הנועד ל־ק, אף על פי שכתב יד זה – כאמור לעיל – מציע בדרך כלל את הנוסח שנתפשט. ניכר היטב שאותו קטע סוטה משאר דפי ל וכבר ראו זאת אחרים, ומסתבר לשער שנלקח מכתב יד שמסורתו הטקסטואלית כשל ק (עיי' ת"מ, עמ' 32) או מכ"י ק עצמו. ואמנם ב־ק³ נמצא קטע שכנראה שימש מקור למובא בכ"י ל. מכאן אני למד שבחצי המאה השמונה־עשרה עדיין היה ק שלם בשכם. הבאתי את הקטע הנ"ל מן ל ושמתי בטור של ק לא לעדות ממשית של טקסט קיים, אלא הוא בעיניי בחזקת מובאה מן ק בכ"י ל. ראיתי תועלת בדבר לחוקר את התכנים של ק ולא את נוסח הטקסט. סברתי שלא יטעה המעיין ויחליף ל ב־ק. הרי בגיליון של ש ר־ק נמנו דפים (1א, 1ב) ובגיליון של ל עמודים (1, 2 וכו').

4. המעיין במהדורתי עמ' 187 ימצא שאחר ק 56 יש חסר גדול הנמשך עד עמ' 225. אבל בכתב היד גופו את הרווח שבין 56 ובין 59 שני דפים ממלאים והם מצוינים במספרים 57, 58. לא עלה בידי למצוא כל קשר ביניהם ובין מה שקודם להם ולא בין מה שבא אחריהם – מצד העניין – ונאלצתי לדלג עליהם. עם גילוי ק³ ניתן לקבוע את רצף הדפים האמורים בטקסט של ק; במהדורתי, ספר I, עמ' 357–359. כך נדרו שני הדפים מן הספר הששי ונקבעו בספר הראשון ועל ידי כך קטעו את הרצף ב־ק וב־Cam III, 51 (עיי' נספח ב).

בעייני ב־ק³ עוררו כאן וכאן פרטים את תשומת לבי הראויים לדיון. אבל המאמר הזה לא נועד להשיב על השאלה מה חדש בו אלא לברר זהותו בלבד. מעתה נתון לחקר המסורת הטקסטואלית של ת"מ ק (כמעט ?) בשלמותו, 286 דפים לעומת 164 דפים במהדורתי (בכללם 22 דפי ק¹, ק² שהוספתי על ק) וכנגד 300/311 דפי ש (עיי' ת"מ, עמ' 35). תגלית ק³ חשובה עד מאוד לא רק מצד הכמות. חבל שלא שיחקה לי השעה לכלול את ק³ בשקלי במבואי למהדורה את תכניה ודרכי לשונה של היצירה, ואני מקווה שיימצא, ולא ירחק הזמן, הראוי

והנכון ליטול על עצמו לפרסם את כל ק³. אילו נתבקשתי להמליץ על אדם כזה, הייתי אומר: חתן ספר היוכל הזה. כבר איתמחי גברא.

נספח

א. לעמ' ... (3) קטע מן ק³; בת"מ עמ' 61–63

[כו] /100ב/ נתן אפרשו ולא נרער על כן ולא נסטי מן אורחה דאנן יהיבין בה ואמר יה^ל; זל לזימון אחוך וקבל מנה רזיה דבידה ואמר יה; לאהרן זל לזימון אחוך דאתה עתיד מתעבד נביה ואמר יה; לאהרן זל לזימון אחוך וכיתך נצח עמה קרבה דפרעה מלכה וא; יה; לאהרן זל לזימון אחוך כי עמי לך ולבה יתקף וא; יה; לא; זל לזימון אחוך /102א/ כי בניו ואתתה עזרו מנה והוא יחידאה שביק בשבילה לגרמה ואלית קדם לה כי לבה מתלת ידע אנה כי בלבך ברי סגי מנה ובך מנצע תמן קרבה יהבת לה שמי בדיל לא ידחל ואפשטת לה אטר מן אשתה עמיתה סימני בדיל לא ישתפל לבה ובתר כן אמר יקיר לשן אנה אמרת לה בדילך הו יהי נביך אמר ושמע ממללי נשם אשפיר מרגלה ואקרץ בצפרה לזימון אחוך למדברה

[כז] ואזל ואפגעה בטור האלהים תרי מאוריה מפקין דן לדן ואזל ו[אפגעה] /102ב/ בטור האלהים שמשה וזהרה דמן עמרם ויוכב⁷ אזדמנו ואזל ואפגעה בטור האלהים דקל ופרת השוו תריון יאי מעלינון תמן מגפפין וחדותה ראמה ביניון נשק דן לדן ובכותה בעיניון ורחמותה דכל אחד כמרי על חברה אתי בשלם אחי אמר לה אהרן לי שנין סגי בתרך מתלת שעתה דבסרי אלהה דעלמה בשמך שפרת חדותי ואתחילת שריר ישתבח חילה דצמתן אכה מבתר שהותה רבה כי זומנותה בתר שהותה משררה רחמה רבה

[כח] /98א/ יעקב אזדמן לעשו בתר שנין סגים ורמת חדותון ושרת דבבותון בנקירות תקפה קעמו תריון ברחמו חיולה וחוה משה לאהרן כל ממללי יהוה ועמתה יתון סימניה ועבדו לחזותה וכד שמע אליו מליה מן משה [] די מימר [תש]בחן לאלהה [] למה אשפיר לך תהי במה [] רגלה לך מן אליו רזיה מה מנון [מ]צרים [מ]לאכיה []

תן דעתך:

1. הטקסט רצוף, אבל מספרי הדפים בכתב היד אינם רצופים.

2. בחילופי הנוסח כרגיל ל ו-ק שווים לעומת ש.

למשל:

[כז] דצמתן אכה מבתר – ל, ק; דצמתן אכה ואזמן בינן מבתר – ש.

[כח] קעמו תריון ברחמו חיולה וחוה – ל, ק; קעמו תריון אמרין

ושמעין ברחמו רבה – ש.

3. ההפרש בין זמן כתיבת המקור לבין המובא ב-ל 360 שנים. בכגון זה לא

יפלא למצוא כאן וכאן חילוף בין המקור ובין המובא ממנו.

ב. לעמ' ... (4) קטע מן הספר השישי; בת"מ עמ' 355/7
 בספר השישי אין הבדל בין ק ובין ש במסורת הטקסטואלית. על כן לא ייחדתי
 ל-ק טור לעצמו. אותם ההבדלים המעטים הם מן הסוג המצוי בין כתבי יד
 אחדים ליצירה אחת. רשמתים כמקובל במדור חילופי הנוסח של ש. אף על פי
 שנוסח ק ממילא יובן מתוך הצגת ש, רואה אני להדפיס את הקטעים שלהלן כדי
 להדגים את הבלבול שבלבלו מקבצי הדפים הפזורים של ק לקבוצות בלא הבנה
 ברצף הטקסט ולהמחיש את עומס המשא שעל הבא לשחזר את ק בצורתו
 המקורית.

[כו] טית אמרה למה לא הוה לי בריש קציה דכרן דמות חברי כי לית שמי מן
 ריש בראשית כליל מכלל לכל טוב אלית קעמת לקבלה דאדם זבן דהוה
 מבחר לכל בחור וקעמת עם הזכאים ושוית לבביון משכן לי בגדל ורחטת ליד
 יוסף ורביתה בארע מצרים וקעמת עמך למרבה יתך בכל מקום אקימך אלה
 בו כד לא הוה לי במקרת מליה דקרא יתון אלה על טור סיני עזרת בבלישה
 עד הגלית לך ואתחזי אלה וכתבי קמיך למה לא הכתבת בריש קצה הך
 כתביה דכתבו קמי מן נעירותך נעירו לכל עלמה הך הוה כן וכלה בידך עביד
 ממלך הוא ממלל אלה וכל מד גליך הו עבודה

ק² 13א

ב

[כז] הגיבה נביה רבה משה ואמר לה רביניך ט מתודע בכלה כיתיך במד
 עביד לך בעלמה כמד הויתי ריש צערה בעלמה דרבהנה נחשה וגלתה לכל
 דריה /א57/ וכד הוה רביני¹ חיול מותר עזרת במקרא הנער לי
 מקרינה ונסבת יתיך מריש בריתה ורבית יתיך הך ²ד חזה אלה ורבה ביך ית
 עלמה הגלה בנהירו רבה וארשה יתי ארבי דריה מיסתין אהן איקרה רבה
 דאתעבד לך דכרן מרביה בניה בגסיה וכל מן ביך מתילד שלום הוא בכלה
 כי רביתנה עדה הגדל וכן אלפת ישראל מד ארשתי אלה וקרית קדמיו
 עסרתיתה בגדל ³די יורכון ימיך ולבדיל יטיב לך /ב57/ אוי לאנש תתורך
 ימיו בבישה רבה פניה מן טובה עקתה רבה עד מותר

ק 57א

ב

[כח] ליעקב אמיר והוא מסחן זכותה הסתמך בעשרה עובדים רמין בבסור אמה בה חכמת יתרה וכד צא לעלמה רמת מיתוביתה וכד מלך קנומה מלך כל חכמתה ועמר משכן אברהם סהבה ולא שבק משכן יצחק אבוה ריקן לבדיל אמיר עליו ויעקב איש תם ישיב אהלים וברכה אלה ועוד אבוה והנדר וקם בנדרה והתפך לב אחוה לשלם /א58/ עזרת דבבותה לרחמותה לא תבלד בעובד אלאן בעובדה דעבדו יתה בניו הארבעה בארבעה זבנים עובדה קמאה ביד ראובן ותניאנה ביד שמעון ולוי ותליתה בידון עורי ורביעיה ביד יהודה עובדה קמאה דעבדה ראובן טמא משכב אבוה במדמך זנו ותניאנה דביד שמעון ולוי חרבו קריה וקטלו מלכיה ודחל יעקב מן דאה עובדה לאלא תשתלח לידון אד ברהתיה (!) ותליתה מה עבדו ביוסף עאקו עליו /ב58/ ולחצוה לחץ קשי לא אחסו על קנומון מן רגז אלה ולא רתו לטליותה במה דעבדו

ק' 58 א

ב

[כט] עסרה כעסוהן "כעסו והוה עובד אלפונה בניון מכן אמר אלה בדיל בניון וצרפו יתי עסרה זבנין עמי כעסוהתה דהוו עבדים בדיל יוסף הפכו חשבנון מן טובה אל בישה ואתנכלו למקטלנה והרמו יתה בגבוה (!) אלין לבבים ברהים סכו דאנון מכסים שמש דזרחת מן יעקב ויתבו לאכל לחם אקשהו רבה לכן צרכו לה והזדהנו מנה /א16/ וקעמו קדמיו בדחלה רבה וזבנותה עבד ביש מה עבדו ואכלו כספה אה עובד ביש דגלותה לאבון ותמ"ון לבב הקימון בבהתה רבה דגלו לאבון והדמו בקין כד נפק לבראה וקטל ית הבל ולא ידעו דלב יוסף זכי לא יקרב לה בישה לעלם

ק' 16 א

טוב מראה עיניים מהלך נפש.

בדוגמה שלקמן השורות הראשונות בשלושה דפים מקטעי כתב יד ק' הנמצאים היום בספרייה הבריטית בלונדון, בטורינו ובפטרבורג, שהורכבו זה בזה כדי להפיק טקסט רצוף כמובא לעיל. כמוהו הרבה מאוד בתיבת מרקה.

· N M T L N

· N M T

א 13 ² 7

א' ל' . מ' ל' . א' ל' א' א'
 ל' א' . א' . א' . א' . א' . א'
 א' א' . א' . א' . א' . א' . א'
 א' א' . א' . א' . א' . א' . א'
 א' א' . א' . א' . א' . א' . א'

א' ל' . א' . א' . א' . א' . א'
 א' . א' . א' . א' . א' . א'
 א' . א' . א' . א' . א' . א'
 א' . א' . א' . א' . א' . א'
 א' . א' . א' . א' . א' . א'

א' א'

א' . א' . א' . א' . א' . א'
 א' . א' . א' . א' . א' . א'
 א' . א' . א' . א' . א' . א'
 א' . א' . א' . א' . א' . א'
 א' . א' . א' . א' . א' . א'

א' . א' . א' . א' . א' . א'
 א' . א' . א' . א' . א' . א'
 א' . א' . א' . א' . א' . א'
 א' . א' . א' . א' . א' . א'
 א' . א' . א' . א' . א' . א'

א 57 ¹ 7

א' . א' . א' . א' . א' . א'
 א' . א' . א' . א' . א' . א'
 א' . א' . א' . א' . א' . א'
 א' . א' . א' . א' . א' . א'
 א' . א' . א' . א' . א' . א'

א' . א' . א' . א' . א' . א'
 א' . א' . א' . א' . א' . א'
 א' . א' . א' . א' . א' . א'
 א' . א' . א' . א' . א' . א'
 א' . א' . א' . א' . א' . א'

א 16 ³ 7

הנה אנו רואים איך גילוי ק³ פתר את בעיית רצף הטקסט בדפים 57 ו-58.

ט"ז באייר התשס"ב

ה"מליץ" – המילון המיוחס לפינחס הכהן בן יוסף הרבן (בן המאה הארבע-עשרה)

עלי ותד

מילון שומרוני דו-לשוני עברי-ערבי

מחקר זה שנושאו "המליץ" – המילון המיוחס לפינחס הכהן בן יוסף הרבן – בן המאה הארבע-עשרה" (מילון דו-לשוני עברי-ערבי) מבוסס על כתבי יד המצויים במקומות שונים ברחבי תבל.¹ מלכתחילה התכננו לחקור את המסורת המילונאית אצל השומרונים, בהניחנו שכתבי היד, שהיו ידועים לקהילה המדעית ומספרם עשרה, מייצגים מילון אחד ואולי שניים. אך במהלך המחקר הצלחנו לחשוף עוד חמישה כתבי יד. פיענוח ולימוד כתבי היד האלה העלו שמדובר בארבעה מילונים שונים² ובעוד מילון אחד המורכב משני כתבי יד (מילון התרכובת).³ מבין ארבעת המילונים מילונו של פינחס הכהן הוא המייצג את המסורת הקדומה ביותר של המילונים הדו-לשוניים עברית-ערבית אצל השומרונים. לאור תוצאות אלה החלטנו להסתפק במסגרת מחקר זה בההדרתו של מילון פינחס הכהן ובחקירת העניינים הקשורים עמו: מקורות הטור העברי שלו, מבנהו, התשתית הלשונית של המחבר כפי שהיא משתקפת במילון ומקורות הטור הערבי. לבד מאלה הצגנו את יתר המסורות המשתקפות בכתבי היד האחרים והבלטנו את המבדיל אותן זו מזו, ואת כולן יחד ממילון פינחס הכהן.

- * מאמר זה הוא חלק מעבודת הדוקטור שלי (להלן: ותד, המליץ), אשר נכתבה בהדרכתם של בעל ספר היובל ושל פרופ' שלמה רוז"ל. עיקרי הדברים נאמרו בהרצאה שהרציתי בכינוס החמישי של החברה ללימודי השומרונות שהתקיים בהלסינקי באוגוסט 2000.
1. הספרייה הלאומית בסנט-פטרסבורג, הספרייה של אוניברסיטת קמברידג', המכון לתצלומי כתבי יד שליד הספרייה הלאומית בירושלים, הספרייה של מכון יד בן-צבי בירושלים ואצל העדה השומרנית בשכם ובחולון. לתיאורם של כתבי יד אלה ראה ותד, המליץ א, עמ' 1-20. סימני כתבי היד במאמר זה הם כפי שסימנתי אותם בחיבורי על המליץ.
 2. מילונים אלה הם: (1) מילון פינחס הכהן. בן-חיים פרסם קטע לדוגמה על פי כ"י ל בעואנ"ש א, עמ' קט-קי; (2) מילון אנונימי; (3) מילון אב סכוה. בן-חיים פרסם קטע לדוגמה על פי כ"י ס בעואנ"ש א, עמ' קיא-קיב; (4) מילון פינחס בן אברהם.
 3. הוא מילונו של אברהם בן מרחיב. בן-חיים פרסם קטע לדוגמה בעואנ"ש א, עמ' קיב-קיד.

אף על פי שמילונים אלה שונים זה מזה, הראינו כמה תכונות משותפות המקרבות אותם זה לזה והן:

1. השיטה – כל המילונים הם רשימות מילים. מילים אלה מסודרות בסדר אל"ף-בי"ת של המילים כנתינתן ולא של שורשן.
2. הקורפוס – המילון מקיף. בכולם המחברים מביאים מילים מן התורה ומחוצה לה.
3. תפיסת המילה – כל המילונים, להוציא מילון פינחס בן אברהם,⁴ מביאים תיבה עברית ולעומתה פירושה בערבית במילה אחת. גם צורות דקדוקיות שונות של אותו פועל או שם עשויות להציב שני ערכים. כל סינונים ערבי יכול להציב בטור העברי ערך לעצמו, כך שמחברי המילונים קובעים לכל מילה ערך לעצמה וכל תרגום מעמיד ערך לעצמו.⁵ למשל, לפי מילון פינחס הכהן: "אהב – أحب" [א:168], פיעל עבר, כגון בראשית כז, ט] בצד "אהב – محב" [א:169, בינוני פועל של פיעל ב תחת "ואהב", דברים י, יח]. המילה "אף", 'כעס', מתפרשת בשלוש מילים ערביות נרדפות: "אף – وجد" [א:840], "אף – غضب" [א:841], "אף – سخط" [א:842].
4. נטיית הפועל – מן התיבות המובאות בטור העברי עולה, שדרכם של מחברי המילונים לנטות את הפעלים הנחים, כגון נחי פ"י וחסרי פ"נ, כדרך פועלי נחי עו"י. אנו מוצאים למשל: "סע – رحل" תחת "נסע", "חן – نزل" תחת "חנה". מנהג זה יש בו אולי לרמז על תפיסה דו-עיצורית של השורש, בניגוד למדקדק השומרוני אבי יצחק⁶ מן המאה השתים-עשרה המציג תפיסה תלת-עיצורית של השורש בדקדוקו "ספר המסלול".

4. ראה ותד, המליץ א, עמ' 77-78.

5. על נוהג זה במילונים השומרוניים ראה לראשונה דבריו של בן-חיים בעוונ"ש א, עמ' מד על החיבור של אברהם אלעיה "המילים הדומות": "מן העיון בחיבור עולה לנו הגדרת המושג מלה על פי אלעיה: המלה נגדרת על ידי ייחוד משמעותה; כל משמעות היא מלה לעצמה. שתי צורות דקדוק שונות של פעל מסוים או של שם מסוים הריהן שתי מלים נפרדות, וכנראה השקפה זו מונחת ביסוד 'המליץ' הקובע לכל צורה נפרדת ערך לחוד. והוסף לכך את העובדה, ש'משמעות' של המלה העברית נקבעת גם לפי המלים הנרדפות המקבילות לה בערבית, שבהן עשויה המלה להיתרגם או ניתרגמה למעשה בתרגום הערבי של התורה" (ראה גם ותד, המליץ א, עמ' 21-22; סעיף 2.1, ולאחרונה ותד, מחבר).

6. שמו בערבית הוא "אבו אסחק אברהים בן מארות", הוא חי בדמשק וספרו נקרא בערבית "كتاب التوطية". בן-חיים הוציאו לאור בעוונ"ש א, עמ' 1-125.

מילון פינחס הכהן

למילון פינחס הכהן שמונה כתבי יד והם: א ב ג ד ה כ ל מ. כ"י א הוא הקדום ביותר מבין שמונת כתבי היד.⁷ הוא המקור והוא למעשה הטיוטה של המילון, וככל הנראה זהו אוטוגראף של המחבר.⁸ טיוטה זו נושאת את התאריך הקדום ביותר והוא משל אחד המעיינים במילון. בזמן כלשהו הועתקה הטיוטה בצורה מסודרת ונראה שבהעתקה זו נכתב המילון בשורות ולא בטורים, כפי שהדבר נתון בכ"י א. לעותק זה שעדיין לא נחשף רמזנו באות האנגלית (n). מן העותק הזה העתיקו סופרי היד ב ג ד ה כ כל אחד בדרכו שלו, כלומר הם לא העתיקו זה מזה. סופר כ"י מ העתיק במישרין מכ"י כ, ואילו סופר כ"י ל העתיק מכ"י מ.⁹

כ"י ב מכיל בסופו כמה דפים, 45א-47ב, שאינם שייכים למילון פינחס הכהן. בדיקת הערכים המובאים בדפים אלה העלתה שהמילון הכלול בהם קרוב מבחינת אופיו למילון האנונימי.¹⁰

מחבר המילון הוא ככל הנראה פינחס בן יוסף הרבן המכונה פינחס החמישי. פינחס זה שימש בכהונה הגדולה בין השנים 1308-1363¹¹ והיה פעיל בחיי הרוח בעדה השומרונית. הוא כתב פיוטים ואף האיץ באבו אלפתח לכתוב את ספר הימים. היה לו חלק נכבד בהתחדשות העברית השומרונית הקרויה "שומרונית".¹² הריני מביא בזה כמה ראיות פנים-טקסטואליות המחזקות הנחה זו:¹³ (1) המחבר הוגה את העיצורים הבין-שיניים t, d ; (2) המחבר דבק בתרגום

7. ותד, המליץ א, עמ' 34, סעיף 2.2.1.5.1.

8. בן-חיים כבר הביא בעו"אנ"ש ג, ס"א, עמ' 184, הערה 69, מרשימת אחד המעיינים במילון ואלה דבריו: "טאלע פי ד'לך אלכתאב אל[מ]דעו אסמו כתאב אלתרגמאן אלד"י הו ח'ט סידנא ואמאמנא... הכהן הגדול פינחס אלמצנף". בן-חיים אומר שם: "אולי משתמע מדבריו (של המעיין) כי זהו אוטוגראף של המחבר, ונכתב אפוא במאה ה"ד" (ראה גם ותד, המליץ א, עמ' 34-36, סעיף 2.2.1.5.2).

9. להשתלשלות של כתבי היד האלה ראה ותד, המליץ א, עמ' 54.

10. ראה ותד, המליץ א, עמ' 45-47, סעיף 2.2.15.3.5, עמ' 57-59, סעיף 2.2.2.3.1.

11. בימי חייו הוא מינה את בנו אלעזר לכהן גדול. ראה פלורנטין, תולדה, עמ' 107; בן עוזי, קדמוני, עמ' 325, ובעיקר הערת י' בן צבי שם; עו"אנ"ש א, עמ' סה, הערה 201; עו"אנ"ש ג ס"ב, עמ' 21, הערה 43; ותד, המליץ א, עמ' 28-33. על האיש ועל פועלו בכלל ראה A. E. Cowley. *The Samaritan Liturgy*, Oxford 1909, p. XXVII.

12. עברית זו הגיעה לגיבושה בזמנו של פינחס בן יוסף הרבן. בן-חיים הוא שטבע את המונח "שומרונית" ללשון זו. ראה דבריו במאמרו "בין עברית לעברית", לשוננו לעם, מחזור כ (תשכ"ט), עמ' 253. מ' פלורנטין חקר את הלשון הזאת בעבודת הדוקטור שלו (ראה הביבליוגרפיה למאמר זה).

13. פירוט נוסף לנימוקים אלה ראה ותד, המליץ א, עמ' 28-33; ותד, מחבר.

הערבי שהתגבש בין המאות האחת-עשרה לשלוש-עשרה; (3) המחבר נעזר בטור הערבי של המליץ (עואנ"ש ב)¹⁴ שנתחבר בתקופה שבין המאה האחת-עשרה לראשית המאה הארבע-עשרה; (4) המחבר מתרגם את השמות הפרטיים לערבית, נוהג שראשיתו ככל הנראה בסוף המאה העשירית ותחילת המאה האחת-עשרה; (5) פועלי פ"נ ופ"י נוטים על דרך פועלי עו"י, תופעה שהיא מאוחרת הן בארמית והן בשומרונית; (6) חתימת המעיין הקדומה ביותר היא משנת 1670. בהסתמך על ראיות אלה, ובייחוד על הראיה הראשונה, הנחנו שהמילון התחבר בתקופה כלשהי אחרי המאה השלוש-עשרה, ולכל המאוחר במחצית הראשונה של המאה השבע-עשרה (תאריך חתימת המעיין הקדומה ביותר בכ"י א). ומכיוון שבפרק זמן זה לא ידוע לנו על פינחס זולת פינחס הכהן בן יוסף הרבן (פינחס החמישי) שהיה מפורסם ופעיל בקרב העדה השומרונית, ייחסנו לו את חיבור המילון. בראיות אלה אנו מחזקים את השערתו של בן-חיים¹⁵ מחד גיסא ודוחקים את השערתו של וילסקר, שהמילון חובר בסוף המאה התשיעית בידי פינחס הרביעי,¹⁶ מאידך גיסא.

מילונו של פינחס הכהן נבדל באופיו משאר המילונים בפרטים המיוחדים אותו ומלכדים את שמונת כתבי היד לכדי קבוצה אחת ואלה הם:

א. סדר אל"ף-בי"ת של כל המילה: למשל, באות נו"ן השם הפרטי "נחשון" מובא אחר שם העצם "נחש" ולפני צורת הרבים שלו "נחשים", משום שהאות וי"ו קודמת לאות יו"ד בסדר האל"ף-בי"ת.

ב. זיווג ערכים: הערכים בטור העברי מובאים בקבוצות. כל קבוצה כוללת לפחות זוג מילים הומוגראפיות. מספר הערכים בקבוצה עשוי להגיע לעשרים ואף ליותר.¹⁷

ג. כמה פירושים לערך אחד: מילה עברית עשויה להתפרש בכמה מילים ערביות. כל פירוש מציב ערך לעצמו, למשל הערך "בגד" מוצג שמונה פעמים ואלה הן: "בגד - ثوب", "בגד - كسوه", "בגד - ستره", "בגד - غطا", "בגד - ملبوس", "בגד - ملابس", "בגד - لحاف", "בגד - بسات".

ד. מינוח טכני: המונח "رجل" (= גבר) משמש לציון שם פרטי ממין זכר, כגון באות אל"ף, שורה 140, "אדן - رجل" [תחת "ואדן" בראשית לו, כח,

14. מילון חלת-לשוני: עברי (שומרוני)-ערבית-ארמית; הוציאו לאור בן-חיים (עואנ"ש ב, עמ' 435-622).

15. עואנ"ש א, עמ' סה; ג ס"א, עמ' 184, הערה 69; ג ס"ב, עמ' 21 והערה 43 שם.

16. ראה וילסקר, עמ' 148-154.

17. למשל באות דל"ת, שורות 6-38, מובא הערך "דבר" 33 פעמים. על דרכי הזיווג של הערכים במילון ראה להלן.

שהגייתו [widdān]. ואילו "מרֶה" (= אישה) ו"בֶּנֶת" (= בת) ממין נקבה, כגון: באות פ"א, שורה 46, "פועה – מרֶה" [שמות א, טו, שהגייתו [fuwwa]. המונח "מִנְזֶלֶה" (= ארץ/מקום מגורים) משמש לציון שם מקום,¹⁸ כגון באות אל"ף, שורה 27, "אבל – מִנְזֶלֶה" [כגון במדבר לג, מט, והגייתו [ēbəl].

מבנה המילון

א. מבנה הטור העברי

הטור העברי מכיל 10,894 תיבות, מהן 375 תיבות מחוקות ו-46 תיבות של יד אחרת, וסך כול התיבות ה"כשרות" הוא 10,473. האות וי"ו מכילה תיבות במספר הגדול ביותר ביחס לשאר האותיות, כיוון שמחבר המילון הביא מילים מן התורה כנתינתן ומבלי להסיר מהן את וי"ו החיבור. תיבות המילון בחלקן הגדול הן מן התורה ושלושה סוגים להן: תיבות כנתינתן בתורה (77.7%), תיבות מן התורה שהמחבר הפריד מהן סימני יחס או מוספיות (20.8%), תיבות מן התורה שהמחבר צירף אליהן סימני יחס או מוספיות (1.05%). חלקן המזערי לקוח מן הלשון "השומרונית" כגון "גלל – סִיב", מן הארמית השומרונית כגון "טור – جيل", מספרי ג"ך כגון "ידיח – یغسل" (= ישטוף, לפי ישעיהו ד, ד) ומן הערבית כגון "פרש – بَسَاط" (= שטיח). מכאן שאף כי המילון בעיקרו הוא מילון לתורה, אין הוא כולל את כל מילי התורה, ולא רק את מילי התורה.

התיבות בטור העברי מסודרות לפי סדר אל"ף-בי"ת של כל המילה. בסדר זה המחבר כולל גם את סימני היחס, ה"א היידוע, ה"א השאלה, וי"ו החיבור (וי"ו ההיפוך¹⁹), תחיליות וסופיות. לפי סדר זה תיבה אחת עשויה להופיע ביותר ממקום אחד: פעם עם סימן היחס ופעם ללא סימן היחס, כגון התיבה "סל" המופיעה באות בי"ת "בסל", באות ה"א "הסל" ובאות סמ"ך "סל". נוסף על סדר זה התיבות בטור העברי מובאות בקבוצות של ערכים. בכל קבוצה יש שתי תיבות לפחות ומספרן המרבי עשוי להגיע לעשרים ואף ליותר. זוגות המילים בקבוצה דומות בכתובן לפחות, כלומר הם הומוגראפים. תיבות אלה עשויות להיות גם פוליסמיות או בעלות משמעויות סינונימיות בערבית. למשל, באות אל"ף מובאים ארבעה ערכים של התיבה "אבד": "אבד, – رجل" הוא שם פרטי

18. שימוש זה מצאתיו פעם אחת בהמליץ התלת-לשוני: עברי-ערבי-ארמי. ראה עואנ"ש ב, עמ' 615, שורה 194; שם הוא מציין את שם המקום "תפל".

19. השומרונים רואים בה וי"ו החיבור. ראה עואנ"ש ה, עמ' 126-127, סעיף 2.9.3-2.9.4.

תחת "ושם אבד" לפי בראשית יד, ב והגייתו 'abbād, "אבד₂ – هلك" הוא פועל בבניין פיעל עבר נסתר לפי דברים כו, ה והגייתו abbād, "אבד₃ – هلك" הוא מקור בבניין קל לפי דברים ד, כו והגייתו ābād, "אבד₄ – اضاع" הוא פיעל עבר לפי דברים לב, כח והגייתו abbād.

נוהג זה של הבאת זוגות של תיבות הוא דרך של עשייה לקסיקוגרפית הבאה להעמיד ניגודים בהגייה או בתוכן (המשמע) של הומוגראפים כדי לסייע ללומד ולמנוע אצלו בלבול. עשייה זו דומה לפעילות המסורה שהתפתחה בקרב היהודים, ובייחוד ספר "אכלה ואכלה"²⁰ והמסורה של אונקלוס. מחבר המילון מלקט פירושים מקודמיו: מן התרגום הערבי, מן הטור הערבי של המליץ (עואנ"ש ב) ומן הפרשנות. אך משום שאין הוא מביא את כל המילים של התורה ומביא מילים שהוא עצמו מפריד מהן סימני יחס ומוספיות ומילים שהמחבר עצמו גוזר אותן, אין הוא נחשב לחיבור מסורה ממש ולא חיבור מילונאי ממש במובן המודרני של המילה. הוא למעשה חיבור גבולי – עירוב של פעילות "מסורה" ושל פעילות מילונאית. מבחינה טיפולוגית הוא נמנה עם השלב הטרומ-מילונאי (גלוסארים), אך סדר המילים המופקע מסדר הטקסט של התורה וההפשטות של תחילות וסופיות מעלים אותו שלב כלשהו ממעמד הגלוסארים. יחד עם זאת, היעדר סידור מורפולוגי בערכים העבריים מונע ממנו לחצות את הגבול שבין הגלוסארים לבין מילון ממש.²¹ מכאן הגענו למסקנה שהוא מילון המציין את שלב המעבר מן העיסוק במסורה אל העיסוק במילונאות. לא ידוע לפי שעה מילון שומרוני כדוגמת המילונים שנתחברו בזמן ההוא בעברית ובערבית, כגון האגרון של רב סעדיה גאון,²² האגרון (= כתאב ג'אמע אלאלפאט') של דויד בן אברהם²³ או "כתאב אלעין" של אלח'ליל בן אחמד.²⁴ התיבות העבריות בטור העברי זוגו ב-18 אופנים כלהלן:

1. זוג של שמות, כגון "אבל – حق" [ābal = אמת] לעומת "אבל – حزن" [ēbal = עצב].
2. שתי תיבות שמניות דומות כתיב והגייה אך שונות משמעות. כגון "אדמה – مدينه" [idma = עיר] לעומת "אדמה – حمرة" [idma = אדומה].

20. ספר "אכלה ואכלה" הוא חיבור מהמסורה הגדולה. הוציאו לאור זלמן פרענסדארף סג"ל, הנובר תרכ"ד.

21. ד' טנא, "ביקורת האגרון לרב סעדיה במהדורת נחמיה אלוני", קרית ספר מז (תשל"ב), עמ' 549-550א.

22. נ' אלוני, האגרון – כתאב אצול אשער אלעבראני, מאת רב סעדיה גאון, ירושלים תשכ"ט.

23. S. L. Skoss (ed.), *The Hebrew-Arabic Dictionary of the Bible, Known as Kitab Jami' Al-Alfaz (Agron) of David Al-Fasi, the Karaite*, 1-2, New Haven 1936-1946.

24. ראה الخليل بن احمد الفراهيدي, كتاب العين, تحقيق عبد الله درويش, بغداد 1967.

3. שתי תיבות פועליות או יותר שכתובן דומה, כגון, "אבד – هلك" [abbad, פיעל עבר] לעומת "אבד – هلاك" [ābād, קל מקור].
4. פועל ושם, כגון "אהיה – اكون" [ēyyi, קל עתיד] לעומת "אהיה – الازلي" [ēyyi, כינוי לאלוהים].
5. שתי תפיסות דקדוקיות שונות של אותה תיבה, כגון "כתב – اكتب" [kētab, בינוני נתפרש כציווי] לעומת "כתב – كاتب" [kētab, בינוני קל].
6. פוליסמיה, כגון "אביך – ابيك" [ābak = אביך, כגון בראשית יב, א] לעומת "אביך – خالقك" [ābak = בוראך, דברים לב, ו].
7. הצבת סינונימים ערביים כנגד מילה עברית אחת, כגון "אבה – يهوا" [ābā, ו"אבה – يريد" ו"אבה – يشا", שלושתן במובן "יחפץ, ירצה".
8. פירוש לפי הקשר ופירוש נטול הקשר, כגון "אבה – يهوا" [ābā = יחפץ, על פי "לא אבה"] לעומת "אבה – اراد" [= חפץ, נתפרש ללא ההקשר "לא אבה"].
9. התאמה דקדוקית שונה בטקסט של התרגום הערבי, כגון "אבותי – اباي" [ābūti = אבותי] לעומת "אבותי – ابوي" [ābūti = שני אבותי, לפי בראשית מח, טו].
10. מקבילות המייצגות את ההבדל בין התה"ע המיוחס לאב חסדה לבין הטקסט המעובד של אבו סעיד, כגון "רמה – رمي" [rāma = השליך, לפי שמות טו, א, כך אבו סעיד] לעומת "רמה – مكر" [= רימה, כך אב חסדה].
11. מקבילות הנבדלות על פי היידוע, השאלה והקריאה, כגון "בבית – في البيت" [babbat = בבית] לעומת "בבית – في بيت" [bābat = בבית].
12. מילים שונות הנכתבות כתיבה אחת בנוסח השומרוני. כגון: "ישת – يشرب" [wyišti = "ישתה" תחת "וישת"] לעומת "ישת – هويت" [yāšāt = השתוקקתי, אהבתי, תחת "יש את" שבבראשית כג, ח].
13. שמות פרטיים, כגון "אביאל – عبد الحاكم" [פירוש השם] לעומת "אביאל – ابيال" [תעתיק השם בערבית].
14. שתי דרכים של הפועל הערבי מציבות שני הומוגראפים עבריים, כגון "אתן – اعطي" [ittan, עתיד רגיל] לעומת "אתן – اعط" [עתיד שלילי על פי "לא אתן"].
15. שני כתיבים שונים של הפירוש הערבי, כגון "נחה – قد" [nā'i = הנהג, כתיב תקני] לעומת "נחה – قود" [= הנהג, כתיב לא תקני].
16. פירושים שונים של סימן היחס, כגון "באש – بالنار" [bēš] לעומת "באש – في النار" לעומת "באש – الى النار".
17. עיצור המשמש פעם סימן יחס ופעם עיצור שורש, כגון "באש – الى النار" [bēš = ב+אש] לעומת "באש – نئين" [wbēš = קל עבר תחת "ובאש"].

18. על פי צורת "לא+עבר", כגון "המטיר - يَمطر" [āmṭar = עתיד תחת "לא המטיר"] לעומת "המטיר - امطر" [= עבר, בבראשית יט, כב].

ב. מקורות הטור הערבי

בדיקת מקורות הטור הערבי הראתה שמחבר המילון שאב את הפירושים הערביים משלושה מקורות עיקריים: (1) התרגום הערבי על שני נוסחיו העיקריים: הקדום המיוחס לאב חסדה והטקסט המעובד של אבו סעיד.²⁵ ממקור זה הוא שאב את חלק הארי של המילים; (2) הטור הערבי של המליץ (עואנ"ש ב);²⁶ (3) הפרשנות השומרונית.²⁷ מהבדיקה אנו למדים גם שמחבר המילון דבק בטקסט של התרגום הערבי ולוקח ממנו מילים ערביות מבלי להפקיען מן ההתאמה התחבירית שבטקסט התרגום.²⁸ דבר זה הביא להצבת מילים ערביות בטור הערבי שאינן מתאימות תחבירית למילים שבטור העברי, כגון "ארכו - طالت" [= התארכה, לפי בראשית כו, ח]. התיבה העברית היא פועל עבר נסתרים המוסב אל "הימים" ואילו התיבה הערבית היא פועל עבר נסתרת, מכיוון שהיא מוסבת בערבית אל "الأيام (אבו סעיד) / الله (אב חסדה)", ששניהם מתרגמים את המילה "הימים". יתר על כן, מחבר המילון שואב מילים ממקור לא שומרוני והוא התפסיר של רס"ג,²⁹ למשל:

אות	שורה	המליץ	מראה מקום	רס"ג	Or 7562	התה"ע
ה	396	הלכו - مضوا	בראשית יד, כד	מצ'וא	ساروا	ساروا
ו	603	ויצץ - ونور	במדבר יז, כג	ונורת	وازهر	وازهر
ו	757	ויתמו - وانقضت	דברים לד, ח	אנקצ'ת	وكملاوا	وكملت (א"ס) ³⁰
ו	968	ונתנו - ويشعلوا	ויקרא א, ז	וישעל	ويجعلوا	ويجعل

25. התרגום הערבי לנוסח התורה השומרונית נחקר על ידי ח' שחאדה והוא שקבע את הימצאותם של שני נוסחים עיקריים לתרגום התורה אצל השומרונים. ראה ח' שחאדה, התרגום הערבי לנוסח התורה של השומרונים, מהדורה ביקורתית, א-ג, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ז. שחאדה אף הוציא לאור את התרגום הערבי לתורה על שני נוסחיו.

26. עואנ"ש ב, עמ' 435-622.

27. ותד, המליץ א, עמ' 121-123, סעיף 3.3.1.3. חלקה הגדול של פרשנות זו כתוב בערבית. כמעט כל הספרות הפרשנית הכתובה ערבית מצויה עדיין בכתבי יד וממתינה לגואל. חלק קטן מפרשנות זו ראה אור, למשל א' הלקין, "מן הפרשנות השומרונית, פירוש של אבו-ל-חסן הצורי לפרשת האזינו", לשוננו לב (תשכ"ח), עמ' 208-246.

28. ותד, המליץ א, עמ' 105-115, סעיף 3.3.1.1.6-3.3.1.1.

29. ותד, המליץ א, עמ' 123-127, סעיף 3.3.1.4.

30. א"ח גורס فاكملوا.

ו	1190	ושלם – والتوفي	דברים לב, לה	ואלתופיה	والمكلفاه	والمكلفاه (א"ס) ³¹
ו	1230	ותאזל – وتهطل	דברים לב, ב	ותהטל	ويقطر	وتنسكب
כ	197	כליל – كامل	דברים לג, י	אלכאמל	قربانا	قربان
כ	326	כרים – خراف	דברים לב, יד	אלכ'ראף	الرحال	رخال (א"ס) ³²
ל	326	לשדים – للشياطين	דברים לב, יז	ללשיאטין	لمشيدات	لمشيدات (א"ס) ³³
מ	306	מלל – من قال	בראשית א, ז	מן קאל	من بشر	بشر
מ	663	מתני – احقا	דברים לג, יא	אחקא	متون	متون
פ	299	פשתה – تفشى	ויקרא יג, כג	תתפש	تنبت	تننشر

מחבר המליץ נעזר בתפסיר של רס"ג באופן ישיר וללא תיווכו של כ"י Or³⁴ 7562 המושתת על תרגום רס"ג.

ג. תופעות הלשון המשתקפות בטור העברי

הבחינה הדקדוקית של התיבות העבריות בטור העברי העלתה שכמה כתיבים של תיבות מסוימות עשויים להעיד על מציאות לשונית שרק טפח ממנה נגלה לפנינו במילון. למשל, חילופי גרוניות, איפוס גרוניות (תופעה העולה בקנה אחד עם הקריאה שלהם בתורה ועם העברית הקרויה "שומרונית"),³⁵ הגייה כפולה של העיצורים ת ו-ד: אחת פוצצת ואחת חוככת,³⁶ חילופי עיצורים³⁷ ו < ב, ב < פ, כ < ג, כגון "נפג" (> "נפך"). פינחס הכהן, מחבר המילון, מבחין היטב בין ה"א היידוע, ה"א השאלה וה"א הקריאה.³⁸

למדנו גם על דרכי נטיית הפועל אצל המחבר. פעלים מהגזרות הנחות עשויים לנטות כגזרת נחי עו"י. למשל, פועלי פ"נ ול"י נוטים על דרך נחי עו"י כגון "סע – رحل" תחת "נסע", "חן – نزل" תחת "חנה". המחבר מכיר את פרדיגמות הנטייה של הפועל בזמנים השונים ושל השם ובעזרת ההיקש הוא גוזר צורות פועליות ושמניות בהתאם לפרדיגמות הנטייה.³⁹ למשל, בפועל הוא מפריד את

31. א"ח גורס والوفا.

32. א"ח גורס الرحال.

33. א"ח גורס للاصنام.

34. כתב יד זה הוא קניינו של המוזאון הבריטי מאז 1910. הוא נכתב לפני המאה הארבע-עשרה וכולל תורה תלת-לשונית.

35. ותד, המליץ א, עמ' 129-130, סעיף 3.4.1.1.

36. שם, עמ' 131, סעיף 3.4.1.2.

37. שם, עמ' 131-133, סעיף 3.4.1.3.

38. שם, עמ' 133-136, סעיף 3.4.2.1-3.4.2.4.

39. שם, עמ' 136-158.

מוספיות העתיד מצורות הנתונות בתורה ויוצר צורות עבר נסתר כגון "אסר – سجن" מן "ויאסר" (בראשית מב, כד), "בקר – فحص" מן "ויבקר" (ויקרא יג, לו), "גור – خاف" מן "תגור" (דברים יח, כב), "חזה – نظر" מן "יחזה" (במדבר כד, ד), "טור – حقد" מן "תטור" (ויקרא יט, יח), "כוננך – كونك" מן "ויכוננך" (דברים לב, ו), "מוט – זל" מן "תמוט" (דברים לב, לה), "עפף – طار" מן "יעפף" (בראשית א, כ) "צא – خرج" מן "ויצא" (בראשית ד, טז). בשם למשל הוא מפריד את צורני הרבים וגוזר יחיד כגון "אבן – كرسى" מן "האבניים" (שמות א, טז), "בטח – بطيخ" מן "האבטחים" (במדבר יא, ה), "דבר – دبور" מן "הדברים" (במדבר יד, לט), "חי – عذب" [= עֲרַב] מן "חיים" (שמות ד, יח – מים חיים), "סנור – عما" מן "בסנורים" (בראשית יט, יא), "עפל – باسور" מן "ובעפלים" (דברים כח, כז).

השימוש הרחב בהיקש הביא גם למעבר פעלים מגזרה אחת לזולתה. למשל, נחי פ"י נוטים על דרך נחי עו"י, כגון "ושבת – وتجلس" – יש"ב נוטה לפי שו"ב.⁴⁰ מחבר המילון צמוד לתרגום הערבי שהרי הוא פונה לקהל דובר ערבית, ומשום כך הוא מתאים את המקבילה העברית לתחביר ולמורפולוגיה הערביים.⁴¹ הוא הציב בטור הערבי צורות פועליות שזמנן שונה מאלה שבטור העברי. למשל, פועל עברי בעל וי"ו ההיפוך (או החיבור) נשמטה ממנו הוי"ו ומולו הוצבה מילה ערבית בזמן עתיד וההפך, כגון "אבדתם – تهلكون" תחת "ואבדתם" (כגון ויקרא כו, לח), "אברך – حمدت" תחת "ואברך" (כגון בראשית כד, מח).

ד. הערבית המשתקפת במילון

תיאור הערבית כפי שהיא משתקפת בכתבי היד של מילון פינחס הכהן התמקד באורתוגרפיה של הצורות בגלל מגבלות הקורפוס, שהן כתיב מילים בודדות והיעדר ניקוד. מן התיאור עולה שבערבית זו מרובות הסטיות מן הלשון הערבית הספרותית, כלומר ניכרת השפעת הלשון המדוברת על הכתיב של הצורות.

1. בתחום העיצורים:⁴² חילופי עיצורים: המזה < י: ⁴³ حايطة > حائطه, زعما > زعماء, המזה < ת: البغات > البغاء, המזה < ה: حرباه > حرباء, המזה < ו: جزو > جزء, תי"ו מפתוחה הופכת לתי"ו מרבוטה:⁴⁴ اخذة > اخذت, قواة > قوات. בחלק מכתבי היד העיצור ת הופך לעיצור ת כגון כ"י ב אتب >

40. שם, עמ' 158, סעיף 3.4.2.9.20.

41. שם, עמ' 158-164.

42. שם, עמ' 174-188.

43. בלאו, עמ' 30, סעיף 11ב.

44. שם, עמ' 41, סעיף 27א.

اثبت, כ"י ג בין תנין > בין ثنين, העיצור ז הופך לעיצור נ כגון כ"י ב ذراع > ذراع, כ"י ג الذراع > الذراع. במילים מסוימות בשלושת כתבי היד כ מ ל העיצור ז הופך לעיצור ז כגון زمه > زمه, اذكرها > اذكرها, يذبخوا > يذبخوا, וכן אנו עדים לתופעת התפכים והתרכיק – העיצור ס הופך לעיצור ص כגון بصلاحي > بصلاحي, העיצור ת הופך לעיצור ط כגון وصوط > وصوت, ظ > ض כגון بعضم > بعضم, قيض > قيظ.

2. בתחום התנועות:⁴⁵ בהשפעת הערבית המדוברת המילים נכתבות כתיב פונטי המשתקף בתוספת אימות הקריאה א י ו כגון انتي תחת انت (נוכחת), بطشتي תחת بطشت, بيع תחת בע (ציווי), موت תחת מוט, قوم תחת قم, اسوس תחת اسس (רבים של اساس), אך במקביל מצויה תופעה הפוכה – אימות קריאה שלפי הערבית הספרותית צריכות להיות כתובות עשויות לא להיכתב, כגון جت תחת جاءت, خفت תחת خافت, اعل תחת اعلي (ציווי נוכחת). אפשר גם למצוא את שני הכתיבים זה בצד זה, למשל נמצא قوم (ציווי) בצד قم (ציווי).

3. בתחום הפועל: מצאנו חילופי בנינים,⁴⁶ כגון בניין ראשון תחת בניין רביעי,⁴⁷ למשל: חבית תחת אהבית, طاع תחת اطاع, ثمرؤ תחת اثمرؤ; בניין רביעי תחת בניין ראשון,⁴⁸ כגון اقادي תחת قادي, وادنا תחת ودنا. מצאנו גם שבניין חמישי ושישי עשויים לקבל אל"ף פרוסתטית בתחילתם,⁴⁹ כגון בניין חמישי – واتجليت תחת وتجليت, اتشجع תחת تشجع, בניין שישי – واتواجد תחת وتواجد, واتواعد תחת وتواعد. מצאנו גם חילופי גזרות כגון פ"א > פ"ו⁵⁰ – وودبا תחת وادبا, ע"א > ע"ו – اروف תחת أرأف, ע"א > פ"ו – اوريت תחת اريت, ל"ו > ל"י⁵¹ – امحي תחת امحو.

לאור ממצאים אלה הגענו למסקנה שערבית זו היא ערבית בינונית הדומה פחות או יותר לערבית היהודית.

45. וחד, המליץ א, עמ' 190-192.

46. שם, עמ' 193-197.

47. בלאו, עמ' 73, סעיף 70.

48. שם, עמ' 75, סעיף 74.

49. שם, עמ' 77, סעיף 75, 79.

50. שם, עמ' 82, סעיף 91.

51. שם, עמ' 90, סעיף 105.

הקיצורים הביבליוגרפיים

א"ח = אב חסדה. התרגום הערבי הקדום המיוחס לאב חסדה הצורי, לפי מהדורתו של ח' שחאדה, התרגום הערבי לנוסח התורה של השומרונים, בראשית-שמות, ירושלים תש"ן.

א"ס = אבו סעיד. התרגום הערבי שהוא הטקסט המעובד של אבו סעיד, לפי מהדורת ח' שחאדה, כנ"ל.

בן עוזי, קדמוני = י' בן עוזי, "קדמוני השומרונים וחבורי חכמיהם בלשון הערבית" (עם הערות והוספות של י' בן צבי וי' בן זאב), כנסת (תרצ"ט), עמ' 321-327.

בלאו = י' בלאו, דקדוק הערבית היהודית של ימי הביניים, מהדורה שנייה מורחבת ומתוקנת, ירושלים תש"ס.

וילסקר = ל"ו וילסקר, "מיליונים בשפה עברית-ערבית באוסף של כתבי יד השומרונים של הספרייה הממלכתית סאלטיקום-שדרין", שהופיע בקובץ הרוסי, שפות שמיות – Semitskie Jazyki, V Y p. 1, 1963, pp 148-154, ולהלן פרטיו ברוסית:

Вильскер Л Х, Еврейско-арабские словари в самаритянском рукописном собрании Государственной публичной библиотеки им.М.Е. Салтыкова-Щедрина, Семитские языки, Москва 1963, п. 148-154.

ותד, המליץ = ע' ותד, ה"מליץ" – המילון המיוחס לפינחס הכהן בן יוסף הרבן (בן המאה ה-14), א-ד, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב תשנ"ט. ותד, מחבר = ע' ותד, "מיהו מחבר 'המליץ' – המילון העברי (שומרוני) – ערבי?", תעודה ט"ז, תל-אביב תשס"א.

עואנ"ש = ז' בן-חיים, עברית וארמית נוסח שומרון, א-ה, ירושלים תשי"ז-תשל"ז.

פלורנטין, השומרונית = מ' פלורנטין, ה"שומרונית" – תיאור דקדוקה ואיפיונה המילוני, א-ב, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב תשמ"ט. פלורנטין, תולדה = מ' פלורנטין, התולדה: כרוניקה שומרונית, ירושלים תשנ"ט.

הבוטחים בהר שומרון . . .

אריה כשר

כבר מימיו הראשונים כמדינאי וכאיש שררה טיפח הורדוס יחסי ידידות טובים עם יושבי הר שומרון – אזרחי העיר ההלניסטית סאמאריה מזה ובני העדה השומרונית מזה – כיוון שהיו להם אינטרסים משותפים נגד שכניהם היהודים בגליל, ביהודה ובירושלים.

הידיעה הראשונה על יחסי הורדוס עם סאמאריה מתייחסת לאירוע עלום משנת 43 לפסה"נ, והיא נמסרה על ידי יוספוס בשתי גרסאות מקבילות.

לפי "מלחמת היהודים" (להלן: מלח'), א 229:

"הלך (הורדוס) אל שומרון (סאמאריה), שהיתה שרוייה במבוכה בגלל סכסוך פנימי, והחזיר את הסדר על כנו בעיר" (Τραπείς δ' ἐπὶ Σαμάρειαν στάσει τετραγμένην κατεστήσατο τὴν πόλιν).

לפי "קדמוניות היהודים" (להלן: קדמ'), יד 284 (תרגום: א' שליט):

"בא הורדוס לשומרון (סאמאריה), וכשמצא אותה בכל רע, עמד וקומם אותה ויישב את הקטטות בין תושביה" (καὶ παραγενόμενος Ἡρώδης εἰς Σαμάρειαν καὶ κατλαβὼν αὐτὴν κεκακωμένην ἀνεκτᾶτο καὶ τὰ νεῖקה διέλυε τοῖς ἀνθρώποις).

השוואת שתי הגרסאות מלמדת כי נתגלע סכסוך פנימי בין תושבי העיר, ואותו סכסוך השבית את הסדר הפנימי בה. למרבה הצער, לא נמסר דבר על טיבו, על השתלשלותו וסיבותיו וכן לא על הצדדים היריבים, על מנהיגיהם ועמדותיהם, אפילו לא על התוקף והסמכות המדינית שעל פיהם פעל הורדוס, וגם לא על טיב הסדר המדיני שהוא השיב על כנו. אף שעניינים אלה לוטים בערפל כבד בשל חוסר מידע מספיק מעדות יוספוס, ננסה להציע להלן פתרון אפשרי.

סאמאריה הייתה, כידוע, פוליס הלניסטית מאז ייסודה בימי אלכסנדר מוקדון, והיא שימשה בעידן ההלניסטי כמרכז מנהלי חשוב וגם כבסיס צבאי ראשי באזור.¹ כמו לכל פוליס הלניסטית בארצות המזרח, הייתה גם לה פריפריה כפרית

1. אסתפק בהפניות הרשומות להלן (ובהן פרטים נוספים): V. Tcherikover, *Hellenistische Städtegründungen von Alexander dem Grossen bis auf die Römerzeit*, *Philologus*.

(קרי "חורא", χώρα) הנתונה למרותה המנהלית והמדינית ונקראה על שמה, סאמאריטיס (Σαμαρείτις).² מאחר שרוב אזכורי יוספוס על אודותיה נוגעים במפורש גם בשומרונים (Σαμαρείται) ולא רק באזרחי הפוליס לבדם (להלן), ניתן להסיק כי השומרונים שישבו בתחומה היו כפופים למרותה מהבחינות המנהלית והמדינית בתורת תושבים כפריים של החורא העירונית. לדעת מ' אבי-יונה, בעקבות ייסוד המושבה הצבאית היוונית בסאמאריה והפיכתה לפוליס, הובדל ממנה מבחינה מנהלית מחוז השומרונים האותנטי, קרי אזור העיר שכם,³ דבר שהביא לידי פיצול מנהלי של העדה השומרונית בין שתי הערים. ברם, כיבושי יוחנן הורקנוס הראשון ביטלו את ההפרדה הזאת, ומצב זה נמשך עד כיבוש פומפיוס (63 לפסה"נ). הלה אמנם החזיר את הסדר המדיני הקודם על כנו, אך ימי שלטונם של הורדוס וארכלאוס הביאו לטשטוש אותה ההפרדה, לפחות מהבחינה המעשית היום-יומית. לאור הדברים נראה לנו כי רוב האוכלוסייה הכפרית שהייתה כפופה לסאמאריה נמנתה עם השומרונים, וכי למעשה לא היה הבדל אתני-דתי מהותי ביניהם לבין השומרונים של שכם. לשון אחר: הנחת היסוד שלנו היא שהמגזר הכפרי בהר אפרים ובהר שומרון (דהיינו בפריפריות הכפריות של הערים שכם וסאמאריה) היה ברובו שומרוני.

בשים לב לעובדה שאזרחי כל פוליס הלניסטית בארצות המזרח נהנו משורה ארוכה של זכויות יתר (כלכליות, חברתיות, אזרחיות ומדיניות) מטעם המלכות שבכיפה, ובשים לב לאפליית לרעה של האוכלוסייה הכפרית (קרי "ילידי הארץ", οἱ λαοί) ביחס לאזרחי הפוליס, מתבקשת בעליל המסקנה, כי לפחות בחלק מהערים ההלניסטיות, אם לא ברובן, שררו בין הצדדים יריבויות ומתחים כלכליים-חברתיים ומשפטיים-מדיניים. הדברים נכונים גם באשר לתושבים שהתגוררו בתוך הערים עצמן ומהבחינה המשפטית היו במעמד של תושבי קבע חסרי אזרחות, קרי "מטויקים" (μέτοικοι). אם ניקח עוד בחשבון את התהום

Suppl. IX.1, Leipzig 1927, pp. 73-74 ; א' צ'ריקובר, היהודים והיוונים בתקופה ההלניסטית, ירושלים תרצ"א, עמ' 148-149 ; הנ"ל, מהדורת תשכ"ג, עמ' 83 ; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (Revised edition by G. Vermes, F. Millar et al.), II, Edinburgh 1979, pp. 160-164; A.H.M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces* (2nd ed.), Oxford 1971, pp. 239-240, 448; M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, I, London 1974, pp. 13f., 20f., 293f.; B. Bar-Kochva, *Judas Maccabaeus: The Jewish Struggle against the Seleucids*, Cambridge 1989, pp. 13f., 202ff., 444.

2. שלושה-עשר אזכורים כאלה מצויים בכתבי יוספוס (עשרה מהם בגרסת "מלחמת היהודים");

לפרטים ראה A. Schalit, *Namenwörterbuch zu Flavius Josephus* (Supplement I to K.H. Rengstorff, *A Complete Concordance to Flavius Josephus*), Leiden 1968, p. 105.

3. מ' אבי-יונה, גיאוגרפיה היסטורית של ארץ ישראל, ירושלים תשמ"ג, עמ' 121.

הדתית-תרבותית והאתנית הפעורה ביניהם, תוצאה בלתי נמנעת מהניגודים בין הפאגאניות ההלניסטית מזה והדת המונותאיסטית המגובשת של השומרונים מזה, הרי להלכה היה המתח ביניהם כמעט בלתי ניתן לגישור. אף על פי כן, מסתבר כי המציאות הכתיבה לפעמים ובנסיבות מסוימות חיים של דו-קיום בשלום ואפילו של שיתוף פעולה בין שני מגזרי האוכלוסין. לדעתנו, כאלה היו היחסים בין הפולים סאמאריה לבין "ילידי הארץ" השומרונים בשנת 34 לפסה"נ, ומתברר כי הסיבה לכך הייתה העוינות המשותפת של שני הצדדים כלפי שכניהם היהודים, עוינות שהייתה כמסתבר חזקה הרבה יותר מן המתיחות ההודית ביניהם (להלן).

אין לשכוח כמובן כי באותה שנה התחוללה גם מלחמת האזרחים הרומית שפקדה את האימפריה לאחר רצח יוליוס קיסר (44 לפסה"נ). אחד ממנהיגי הקושרים נגד קיסר, גאיוס קאסיוס לונגינוס, מינה באותם ימים את הורדוס למשרת "הסטראטגוס של חילת-סוריה"⁴, ובזאת המשיך למעשה את היזמה שנקט הנציב הרומי הקודם בסוריה ומי שהיה שאר בשרו של יוליוס קיסר, סקסטוס קיסר (46 לפסה"נ). לאמתו של דבר, המינוי המדויק אמור היה להיות "הסטראטגוס של חילת-סוריה וסאמאריה"⁵, והוא נוסף על המינוי הקודם של הורדוס כמושל (סטראטגוס) הגליל מטעם אביו אנטיפטר (קדמ', יד 158; מלח', א 203). מן המידע שבידינו עולה כי הורדוס ביקש כבר אז לעשות את סאמאריה לבסיס פעולה מרכזי נגד יריביו בגליל ובירושלים, בפרט אחרי התעצמותם עם רצח אביו אנטיפטר. אמנם אחיו פצאל ביקש לצנן את להיטותו לפעול בחפזה על ידי טקטיקה של הבלגה זמנית משולבת בפעולה חשאית ובערמה, אבל הורדוס

4. קדמ', יד 280. דומה כי זהו תיקון צודק לגרסה המקבילה של מלח', א 225, שבה צוין כי הוא נתמנה למשרת "האפימלטס של כל סוריה". המונח הרומי המקביל ל"אפימלטס" (ἐπιμελετής) הוא בדרך כלל curator או procurator, כלומר מפקח, משגיח, ממנה וכו', הקשור בדרך כלל לעניינים מנהליים, פיננסיים וכיוצא בהם; ראה H.G. Liddell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*⁹, Oxford 1968, pp. 645-646; השווה לתואר "אפימלטס של היהודים", כינויו של אנטיפטרוס אבי הורדוס בקדמ' יד 127, 139; עיין א' שליט, הורדוס המלך, האיש ופעלו, ירושלים 1964, עמ' 355 (הערות 103-106). על הקשיים ההיסטוריים העולים ממלח', א 225 ועל הפתרונות האפשריים המוצעים, עיין R. Marcus, *Josephus* (Loeb Classical Library ed.), VII, London-Cambridge Mass. 1961, p. 599, n. d (cf. 514-5, n. d). E.M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, Leiden 1981, 33, 359-358 (הערה 154); P. Richardson, *Herod King of the Jews and Friend of the Romans*, 45 & n. 4; א' כשר, כנען, פלשת, יוון וישראל, ירושלים (להלן: כשר, כנען) 1988, עמ' 177 והערה 186; N. Kokkinos, *The Herodian Dynasty: Origins, Role in Society and Eclipse*, Sheffield 1998, p. 224.

5. מלח', א 213. בגרסה המקבילה של קדמ', יד 180 נשמטה משום מה התיבה סאמאריה.

מצדו ניצל את ההבלגה שנכפתה עליו והפעיל את סמכותו המדינית כדי לקנות שליטה מלאה בסאמאריה, בסיס כוחו המתוכנן לעתיד. הדבר עלה בידו כאשר השכיל לפשר בסכסוך הפנימי שפרץ בעיר; סכסוך זה התדרדר לתגרות ידיים והביא את הצדדים אל סף מלחמת אזרחים. המידע הקלוש מכתבי יוספוס אינו רומז, כאמור, לסיבת הסכסוך ואף אינו מציין דבר על הזהות המדויקת של הצדדים היריבים. ניתן לכאורה להניח כי הפרשה הייתה כרוכה בהתנצחות בין שתי מגמות פוליטיות על רקע מלחמת האזרחים הרומית, אך למעשה אין בכתובים כל רמז התומך בכך. סביר יותר כי הסכסוך פרץ בגלל מתח הניגודים בין הפוליס לבין האוכלוסייה הכפרית (השומרנית) שלה שנבע מחלוקה בלתי שווה של עול המסים הכבד שהטיל קאסיוס למימון פעולותיו במלחמת האזרחים הרומית (מלח', א 219-222; קדמ', יד 271-276). דומה כי המדיניות הפיסקלית הנוקשה שלו הקצינה והגבירה את מתח הניגודים הפנימי עד כדי התפרצותו של סכסוך קשה. המונח היווני στασίς הננקט בהקשר זה והמציין, בין השאר, התארגנות סיעתית על רקע של ריב ומחלוקת בעיר יוונית⁶ הולם היטב את המצב בסאמאריה. חיזוק עקיף לכך עולה גם מקדמ', יד 284, שם הוגדר הסכסוך בין הצדדים במונח τά νεῖκος, שהוראתו הלשונית עשויה לציין גם עימותים מילוליים, סכסוכים משפטיים בפני שופט או התרסות נגד השלטון.⁷ הדבר הולם מאוד את אופי פעולתו של הורדוס, שהרי הוא הוצג כמי שתיקן את המעוות בסאמאריה ושם קץ למריבות בין תושביה.⁸ לפי שורת ההיגיון, הוא פעל במקרה זה כבעל סמכות שלטונית מתוקף משרת "הסטראטגוס של סאמאריה", שאלמלא כן לא יכול היה לשמש כבורר וכפוסק משפטי. התערבותו בפרשה נחלה מן הסתם הצלחה רבה, שכן הוא השכיל לאתר את המחלוקת בין הצדדים כבר בשלביה הראשונים מבלי לדרדרה לקיצוניות אלימה של שפיכות דמים. כאמור לעיל, נראה כי היה לו עניין מיוחד בהשכנת שלום, כיוון שרצה לעשות את העיר למשענת מדינית וביטחונית מוצקה במסגרת יחסיו הטעונים עם יהודי הגליל, יהודה וירושלים.

6. המונח מופיע במלח', א 229. עיין: Liddell-Scott. *Lexicon* (s.v. στασίς), p. 1634; והשווה גם להוראת הפועל στασιάζω, שם, עמ' 1633.
7. ראה (2-3) p. 1165. Liddell-Scott. *Lexicon* (s.v. νεῖκος).
8. לפי תרגומיהם של א' שליט (לעיל) ור' מרקוס (R. Marcus, *Josephus*, VII, *ad loc.*): "Herod...repaired the damage, and put an end to the quarrels among its people" ניתן להתרשם כי נגרמו לעיר נזקים ממשיים בגין אותו סכסוך וכי הורדוס פעל לשיקומה. קשה להעריך עד כמה היה הדבר נכון, כי עולה ספק שמא היה הדבר בגדר הגזמה שנועדה לקשור כתרים להורדוס בדיעבד.

אחרי שהוכתר למלך על ידי הסנאט הרומי בשנת 40 לפסה"נ,⁹ ובעודו מנהל את המערכה למימוש מלכותו נגד המלך החשמונאי האחרון מתתיהו אנטיגונוס ב-38/39 לפסה"נ, הוא נסתייע רבות גם באוכלוסייה הכפרית של סאמאריה (קרי השומרונים), ככתוב בקדמ', יד 408:

"הוא הורה את היושבים בסביבות שומרון (τοῖς τε περὶ Σαμάρειαν ὠκειωμένοις), שנעשו ידידיו, להביא אליו ליריחו תבואות ויין ושמן ובהמות דקות וכל שאר דברים, שלא יחסרו החיילים צורכי מזון גם בימים הבאים" (השווה מלח', א 299).

מלשון הכתוב עולה כי הוראתו למתן סיוע לוגיסטי במסגרת פעילותו הצבאית זכתה להיענות ידידותית מצד הפולים סאמאריה ומצד אוכלוסייתה הכפרית (השומרונית) גם יחד. אין ספק כי זהות האינטרסים של שני הגורמים עם אלה של הורדוס עמדה בסימן של עוינותם המשותפת כלפי המלכות החשמונאית המשוקמת בראשות מתתיהו אנטיגונוס והיא שהייתה לדבק המלכד ביניהם. פעולות המנע הצבאיות של מתתיהו אנטיגונוס בחסותה ובסיועה של העיר יריחו, שנועדו לסכל את הישגי הורדוס (קדמ', יד 409-410; מלח', א 301-302), עשויות לאשש היטב את המסקנה דלעיל. לא זו בלבד, אלא שלאחר הצלחתו שילח הורדוס חלק מגיסותיו הרומיים למחנה חורף בסאמאריה (מלח', א 302; קדמ', יד 411), ללמדך כי כבר קבע בה לפני כן את אחד הבסיסים הצבאיים העיקריים במלחמתו נגד מתתיהו אנטיגונוס (השווה קדמ', יד 431). להלן עוד יתברר כי החשיבות האסטרטגית של העיר הייתה לגורם מרכזי וקבוע במדיניות הפנים שלו. מתברר כי כבר בימים הראשונים של המערכה הצבאית נגד אנטיגונוס (38/39 לפסה"נ) הוא הושיב בה את משפחתו אחרי שנחלצה ממצדה, וזאת כדי להבטיח את שלומה (מלח', א 303; קדמ', יד 413). הדבר מלמד כמובן על ביטחונו הרב בה כבר בשלב זה, שהרי לא היה מפקיר את משפחתו הקרובה במקום שאינו בטוח, מה גם שסאמאריה יכלה להציע לבני המשפחה נוחות אישית אחרי הסבל והבידוד שהיו מנת חלקה במצדה במשך שנה ויותר.

9. לפי אפיאן (Appianus, *Bella Civilia*, V, 75, 319) הוא הוכתר בשנת 39 לפסה"נ על ידי מרקוס אנטוניוס כמלך "של האדומים והשומרונים" (Ἰδουμαίων δὲ καὶ Σαμαρέων). במבט ראשון מתמיהה העובדה שהורדוס לא הוגדר באותו הקשר כמלך היהודים, אולם סביר להניח כי הגדרתו כמלך האדומים נבעה משיבוש טקסטואלי של חילופי המילים Ἰουδαίων ב-Ἰδουμαίων, שהם די שכיחים במקורות העתיקים. ראה על כך ועל הסברים אחרים M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, II, Jerusalem 1980, pp. 189-190. השגיאה בתאריך, לעומת זאת, עשויה להסתבר אם ניחס אותו למועד שובו של הורדוס מרומא ולראשית מאבקו בארץ ישראל למימוש מלכותו.

כנראה גם הקרבה היחסית של סאמאריה לזירת פעילותו הצבאית בגליל הייתה חשובה לו מאוד, אם משום שיכול היה לפקוד את בני משפחתו כל אימת שרצה, ואם בגלל קרבתה היחסית לירושלים, בירת מלכותו, שלימים נפלה לידי בתוך זמן קצר. אכן, הוא ביקר בה פעם נוספת לפחות לפני שכבש את ירושלים. הדבר אירע בעיצומה של המערכה על הגליל ובמסגרת המאמצים לבלום את כוחות אנטיגונוס הנסוגים משם דרומה במטרה לתקוף את הר שומרון וסאמאריה (קדמ', יד 431 ואילך). ביקור נוסף העשוי להדגים גם הוא את הביטחון הרב שמצא בה הורדוס, אירע עם הקרע הזמני בינו לבין המצביא הרומאי מאכיראס, מי ששוגר על ידי ונטידיוס לסייע במיגור מתתיהו אנטיגונוס (קדמ', יד 436-437).¹⁰

ההיעדרות הזמנית של הורדוס מהזירה הארץ-ישראלית לרגל מסעו צפונה לעזרת מרקוס אנטוניוס במצור על העיר סמוסטה (38 לפסה"נ) שעל נהר הפרת (מלח', א 322-320; קדמ', יד 439-447) והתבוסה הגדולה שהנחיל אז מתתיהו אנטיגונוס ליוסף אחי הורדוס ביריחו (מלח' א, 321-324; קדמ', יד 448-450) הביאו להתקוממות ארעית נגד הורדוס בגליל ובאידומיה,¹¹ ובעקבותיה גם למתקפת נגד של פאפוס, שר צבאו של אנטיגונוס, על סאמאריה (מלח', א 333; קדמ', יד 457). אולם כבר בחורף 37/38 לפסה"נ חזר הורדוס לזירת ההתגוששות במשנה מרץ, ובעזרת תגבורת של ליגיון רומאי וכוחות סיוע אחרים מלבנון השליט מחדש את מרותו בגליל; ואחרי שקיבל סיוע נוסף של ליגיון נוסף, כבש גם את יריחו, שם ניצל באורח פלא מסערה פתאומית שהשתוללה באזור. כוחותיו של אנטיגונוס כשלו בניסיון למנוע מחיל החלוץ ההרודיאני מלעלות על גב ההר, מה גם שהורדוס עצמו, חרף פציעתו מהטלת רומח שפגע בצלעו, הצליח למגר את צבא פאפוס בקרב מכריע ליד הכפר

10. על כל הפרשה ראה בהרחבה קדמ', יד 434-438. מסתבר כי יש הבדלים ניכרים למדי בין גרסה זו לבין המקבילה במלח', א 317-320, אלא שלא נוכל לדון בהם במסגרת זו. אסתפק רק בציון דעתי כי ההבדלים בסיפה של הפרשה הזאת מעידים על עדיפות גרסת "קדמוניות היהודים", בעוד שההבדלים ברישה שלה מלמדים על עדיפות קלה של "מלחמת היהודים". אחד ההבדלים בסיפה מציין את ביקור הורדוס בסאמאריה במסגרת הכנותיו לצאת לפגישה עם מרקוס אנטוניוס כדי לקרוא לסדר את מאכיראס על הטבח שערך בתושבי עמאוס (שם, 436-437). לפי גרסת קדמ', יד 438, יושב הקרע בין השניים בעוד הורדוס נמצא בסאמאריה.

11. במלח', א 326 צוין אידומיה (Ἰδουμαία) בעוד שבגרסת קדמ', יד 450 הוחלף השם בשוגג ל-Ἰουδαία, השווה W. Otto, s.v. Herodes, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (eds. A. Pauly, G. Wissowa et al.), col. 23. אזכור שמו של מבצר Ἰαθῶא שנבנה על ידי מאכיראס באותן הנסיבות עשוי לחזק מסקנה זו, בפרט אם נזהה את מיקומו מדרום-מערב לחברון; השווה: R. Marcus, *Josephus*, II, p. 153, n. b.

יִשָּׁנָה (Ἰσανύς) שבהרי אפרים (מלח', א 328-342; קדמ', יד 452-464) בדרך העולה לעבר סאמאריה.¹²

נישואי הורדוס למרים (37 לפסה"נ) נערכו כידוע גם הם בסאמאריה, זמן קצר לאחר הניצחון על פאפוס ובעיצומו של המצור על ירושלים (מלח', א 344; קדמ', יד 467), כי רק שם חש עצמו בטוח דיו. הוא לא המתין לכיבוש הסופי של בירת יהודה כיוון שרצה להציג שם את נישואיו לנסיכה החשמונאית כעובדה מוגמרת למן הרגע הראשון של כניסתו אל תחומה כמלך. עם זאת, ייתכן כי בעריכת הנישואין בסאמאריה הוא ביקש לא להתגרות יתר על המידה בציבור הירושלמי, שהיה צפוי למרחץ דמים ולביזה מידי קלגסי הרומאים בעלי בריתו. מן הסתם ראה טעם לפגם בעירוב שמחת נישואיו עם האסון המזומן לנתיניו; ואם לא הוא, הרי כלתו ומשפחתה עשויים היו לראות כך את פני הדברים, דבר שראוי היה להתחשב בו בנסיבות ההן.¹³

בשנת 30 לפסה"נ, לאחר מלחמת האזרחים הרומית, אישר אוקטוויאנוס את סיפוח סאמאריה למלכותו (מלח', א 396; קדמ', טו 217). כידוע, מקץ שנה לערך (29 לפסה"נ) נערך משפטה של מרים אשתו ולאחריו היא הוצאה להורג. הגם שלא צוין דבר על מקום עריכת המשפט וההוצאה להורג, נראה כי לא נטעה אם נציע לאתרו בסאמאריה; מכל מקום, הורדוס נפל שם למשכב בגלל ייסורי חרטה ומצפון שתקפוהו עד כדי טירוף הדעת, מה גם שידוע לנו כי הוא שהה שם (קדמ', טו 246) במשך שנה תמימה בקירוב.

מתברר כי באותה שנה בסאמאריה הוא הכיר את מַלְתָּקִי (Μαλθακή) השומרונית ואף נשא אותה לאישה כבר בשנת 28 לפסה"נ.¹⁴ הדבר עשוי ללמד

12. בגרסת מלח', א 344 נקרא הכפר שבו נחל הורדוס את ניצחונו המכריע בשם קנה (Κάνα). א' שליט טען בצדק (בקונקורדנצייה שלו לכתבי יוספוס, עמ' 64 [הערה 2 לעיל]), כי הדבר נבע מטעות כתיב פשוטה של רישום השם Ἰσανύς (ICANA), אם בדרך של השמטת האות הראשונה או אם על ידי חיבור האותיות IC, שנראה כמו K, ועל כן נכתב בהתאם Κάνα. על זיהוי המקום עם ח' אל-בורג' או בורג' אל-איסאנה (נ"צ 156-174) ראה M. Avi-Yonah, *Gazetteer of Roman Palestine* (Qedem 5), Jerusalem 1976, p. 67; Y. Tsafir, L. Di Segni & J. Green, *Tabula Imperii Romani: Iudaea-Palaestina*, Jerusalem 1994, p. 155; ושם פרטים נוספים.

13. בגרסת "מלחמת היהודים" ציין יוספוס כי הורדוס נטל פסק זמן מהמצור על ירושלים לשם עריכת טקס כלולותיו וכי בזאת הפגין את הכוז שרכש לאויביו הנצורים, ללמדך כי כבר חזה את ניצחונו הקרוב. על סיבות אפשריות אחרות, שלפיהן הוא העדיף לערוך את נישואיו בסאמאריה ולא באידומיאה ארץ אבותיו, ראה כשר, כנען (הערה 4 לעיל), עמ' 182.

14. שמה היווני מורה על רוך, עדינות ונועם. אשר למוצאה, טען קוקינוס (הערה 4 לעיל, עמ' 223-224) שהיא יכלה להיות צאצאית של מתיישביה המוקדונים של סאמאריה ואולי של הפניקים, או ליתר דיוק של הצידונים שבשכם, שעברו תהליך של התייוונות (אפשרות זו הייתה

כי האבל על מות מרים לא היה כבוד כל כך כפי שתואר בפאתיות רבה במקורותיו של יוספוס. נהפוך הוא, האירוע הזה עשוי להעיד על תכנון מחושב היטב, ולא דווקא מצד אדם מיוסר באהבה לאישה אחרת. אין כל ספק כי בנישואין אלה עבר הורדוס על איסור החיתון עם נשים נכריות, לרבות שומרוניות, שהיה בתוקף מאז ימי עזרא ונחמיה במשך כל ימי הבית השני.¹⁵ אין בכתבי יוספוס שום רמיזה לכך שמלתקי קיבלה עליה את מצוות הדת היהודית והתכחשה למורשתה השומרונית, או כי הורדוס דרש ממנה לעשות כן מתוך התחשבות בדרישות הדת היהודית. מקובלת עליי בעניין זה דעת מומיליאנו כי הנישואין היו בגדר עברה חמורה ומכוונת על חוקי היהדות מצד הורדוס.¹⁶ לא זו

עדיפה בעיניו). ברם, אפשרויות אלה הן בגדר השערות מלאכותיות שאין להן שום אסמכתות בכתובים. אדרבה, מוצאה השומרוני משתמע בלא צל של ספק ממלח', א 562, שם כונתה במפורש "השומרונית" (τῆς Σαμαρείτιδος), וכן מקדמ', יז 20, שם שויכה בבירור ל"עם השומרונים" (τοῦ Σαμαρέων ἔθνους). עיין עוד R. Egger, *Josephus Flavius und die Samaritaner*, Freiburg 1986, pp. 122-125, 170-179; S. Schwartz, "John Hyrcanus I's Destruction of the Gerizim Temple and Judaean-Samaritan Relations", *Jewish History* 7 (1993), p. 20, n. 4; ח' אשל, השומרונים בתקופות הפרסית וההלניסטית: התהוותה של ערה דתית, עבודה דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ד, עמ' 235. על תאריך הנישואין למלתקי ראה קוקינוס (הערה 4 לעיל), עמ' 225.

15. הדבר מוכח, למשל, מפרשת נישואי מנשה (אחי הכהן הגדול ידוע) לניקאסו בת סנבלט השלישי בימי אלכסנדר מוקדון (קדמ', יא 306 ואילך, 340, 346-344). איסור להתרועע עם שומרונים ולשאת נשים שומרוניות חל גם בעידן הרומי בארץ ישראל, אם לשפוט למשל על פי הברית החדשה (מתי, י 5; יוחנן, ד 9; ח 48-49); ועיין A.H. McNeile, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, Edinburgh 1928, I, pp. 137-8; cf. Egger, *op.cit.*, pp. 201ff. גם ההלכה התנאית הטילה דופי בשומרונים ואסרה נישואין עמהם. כאמור, כל ימי הבית השני הם נחשבו לנכרים לכל דבר, ורק אחרי חורבן המקדש החל להסתמן שינוי כלפיהם; עיין י' הרשקוביץ, "הכוחים בדברי התנאים", יבנה, ב (1949), עמ' עא-קה; ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד, תל-אביב 1958, ב, עמ' 2 ואילך; הנ"ל, תולדות היהודים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, תל-אביב תשי"ט, א, עמ' 350-352; ב, עמ' 248-251; א"א אורבך, ההלכה, מקורותיה והתפתחותה, ירושלים 1984, עמ' 96-98.

16. A.D. Momigliano, *Cambridge Ancient History* X (1965), p. 333. אלון (הערה 15 לעיל, א, עמ' 73-74) ביקש לרכז זאת בטענה הנגדית כי הורדוס התנה למשל את נישואי אחותו שלום עם סילאיוס הנבטי בגיורו (קדמ', טז 522). אולם נראה כי אין לחשוד בהורדוס שהנאמנות לדת היהודית הנחתה אותו בדרישה זו (השווה R. Marcus, *Josephus*, VII, pp. 298-289, n. a), שהרי הוא עצמו לא נמנע ממתן ברכתו לנישואיה עם קוסטובר האדומי, מי שהיה פאגאני מוצהר ועובד לאל קוס. לדעתי, ראוי להעריך את צעדו זה רק כתכסיסנות פוליטית שנועדה להדגיש את עליונותו בקשר המדיני הצפוי עם נישואי סילאיוס לאחותו; השווה א' כשר, אדום, ערב וישראל, ירושלים 1988, עמ' 158-159.

בלבד, נראה לי כי אף הייתה בהם התרסה והתגרות מכוונת בדעת הקהל של היהודים, בהחליפו את הנסיכה המורמת מעם, מרים החשמונאית, באישה שומרונית נחותה ופסולה לחיתון. מאידך גיסא, נראה שהנישואין האלה זכו לברכת השומרונים, שהרי מאז ימי שיבת ציון הם מחו בתוקף ובעקיבות נגד דחייתם ופסילתם מצד היהודים.

ייתכן כי זמן קצר לאחר מכן (ואולי כבר בשנת 27 לפסה"נ) הגה הורדוס את הרעיון לפתוח במפעל הבנייה הגדול של סבאסטיה (מלח', א 403; קדמ', טו 292-298).¹⁷ מפאת חשיבותה של העדות ב"קדמוניות היהודים" על ייסודה מחדש של העיר כסבאסטיה, נצטטה להלן (בתרגומו של א' שליט, בתיקונים מזעריים):

"הוא הגה מעוז שלישי נגד כל העם, היא סאמאריה, שקרא לה סבאסטי; ומשום שחשב כי המקום [יהיה לתועלת לו] במידה לא פחותה [משאר המקומות, החליט] לבצרו נגד הארץ; (מקום זה) היה מרוחק מירושלים מהלך יום אחד וטוב לשימוש נגד תושבי העיר והארץ כאחת. (לשמירה) מפני העם כולו בנה את המבצר משכבר הימים, מגדל שרשון, וקרא שמו קיסריה. הוא הבדיל על-פי הגורל (פרשים) מתוך הפרשים הנבחרים שהיו על-ידו, וייסד בשביל כולם יחד במישור הגדול, סמוך לגליל, מקום הקרוי גבע, ובעבר-הירדן (בנה) את חשבון. את אלה המציא אחד אחד ובהתמדה לשם בטחונו, והקיף את כל העם משמורות, כדי לצמצם ביותר את יכולתם להתפרץ (ולעורר) מהומות, שהיו מעוררים בלי הרף אף כשנזדמנה להם עילה קלה, וכדי שלא ייעלם הדבר מעינו גם אם יתקוממו, הואיל ותמיד יעמדו אצלם אנשים שיוכלו גם לדעת (את המתרחש) וגם למנוע (אותו). אז יצא להקיף את סאמאריה חומה והשתדל לשתף ביישוב העיר רבים מאלה שסייעו על-ידו במלחמותיו ורבים מהשכנים [ועשה את העיר לרב-תעם מאוד מאוד], אם כי לא היתה קודם בין החשובות, בשוקדו להקים (בה) מקדש של סבאסטוס, ובפרט שהיה זקוק להם

17. אשר לתאריך, אין ספק כי הוא לא קדם ל-16 בינואר שנת 27 לפסה"נ, מועד שבו כונה אוקטוויאנוס לראשונה בתואר "אוגוסטוס" (Augustus), וביוונית "סבאסטוס" (Σεβαστός), ולכן נטה א' שליט (שליט, הורדוס המלך, עמ' 184), בעקבות אוטו (Otto, Herodes, col. 79), הערה 11 לעיל), להסמך את הקמת סבאסטיה לשנה זו; ואילו קוקינוס (הערה 4 לעיל), עמ' 225, 369 הציע את שנת 26/27 לפסה"נ. השווה עוד D.W. Roller, *The Building Program of Herod the Great*, Berkeley 1998, pp. 88, 210-212. לעומת זאת, עורכי המהדורה האנגלית המתוקנת של שירר (הערה 1 לעיל; I [1973], עמ' 290, הערה 16) שיערו כי המדובר בשנת 25 לפסה"נ. תיקו.

(לתושבים) לשם בטחוננו. הוא שינה את השם (סאמאריה) וקרא לה סבאסטי, וחילק לתושבים מיטב (אדמת) הארץ הקרובה (לעיר), כדי שיחיו בעושר מיד לכשיתכנסו לגור (בה), והקיף את העיר חומה חזקה, והתקין את שיפוע המקום לשם חיזוקו, והקיף (בחומה) (שטח) גדול לא כגודל (השטח) הראשון אלא [גדול ממנו], באופן שלא היה נופל מאומה מן הערים המפורסמות ביותר: שכן (העיר) היתה בת עשרים ריס. בפנים (העיר) ובאמצעה הניח תחום של ריס ומחצית-הריס, מקושט קישוטים שונים, והקים בתוכו מקדש מן המפורסמים ביותר בגודלו וביופיו. לאט לאט קישט את העיר בכל חלקיה, משום שמצד אחד ראה את ההכרח (למצוא בה) ביטחון (לעצמו) ועשאה בעוצם חומותיה מבצר ברובה, ומצד שני (ראה) כדבר יאה להשאיר לדורות הבאים גם מצבת-זיכרון לנדיבות לכו שבאה מתוך אהבת היופי".

מהעדות משתקפת היטב המדיניות הביטחונית של הורדוס וכן המעמד האסטרטגי החשוב שהיה לסבאסטיה בתקופת שלטונו. מתברר כי ציר הערים קיסריה – סבאסטיה, לרבות הפריפריה הכפרית שלהן ויחד עם גבע פרשים שבשוליו הדרומיים של עמק יזרעאל, שימשו אותו היטב מבחינה ביטחונית. די להציץ במפת האזור כדי להתרשם שאותו ציר, שהיה מעובה גם בעיר שכם ותחומה, נשק במזרח לערי הדקאפוליס שבחסות הפרובינקיה סוריה ויצר רצועת הפרדה גאו-אסטרטגית ברורה בין הגליל ליהודה.¹⁸ ראוי לזכור בהקשר זה כי הגליל היה מעוז בולט של תנועת המרי הקנאית האנטי-רומית והאנטי-הרודיאניות מאז ימי חזקיה הגלילי שהוצא להורג ביזמת הורדוס (46 לפסה"נ). גם יהודה וירושלים לא קיבלו כלל את הורדוס למן הרגע הראשון, מה עוד שנאמנותן לחשמונאים ולמתתיהו אנטיגונוס לא הוטלה בספק, ועל כן הוא נאלץ לכבשן בסיוע רומי כבד של שני ליגיונות לפחות ושל כוחות שכירים שגייס במרחב ההלניסטי. מאחר שהנתק האסטרטגי בין הגליל ליהודה היה הכרחי מבחינתו, הוא הועיד לסבאסטיה מקום מרכזי ביצירת המחסום הזה. לשם כך הוא שקד מאוד להרבות את אוכלוסייה באזרחים נאמנים מקרב הַיִּטְרָנִים שלו (שם, 296), ולבנותה כעיר בצורה בחומות ובמגדלים מכל עבריה (שם, 293, 296-298). אין ספק כי גם המבנה הטופוגרפי שלה סייע רבות לעשותה עיר-מבצר, בהיותה שוכנת על גבעה רחבת ממדים המוקפת מכל עבריה בוואדיות עמוקים, בעוד שעל שתי נקודות התורפה שלה מכיוון מזרח ומערב חיפו חומות עבות ומערכת שערים מחוזקים במגדלי שמירה עגולים

18. ראה כשר, כנען (הערה 4 לעיל), עמ' 191 (והשווה עוד להלן).

(בקוטר של 14 מטרים ובגובה של 8-14 מטרים), שביצוריהם היו עבים במיוחד. בנוסף לכך, גם החקרא המוגבהת והמבוצרת שלה הוסיפה רבות לביטחונה.¹⁹

לפי דעת א' שליט, כלל הורדוס, בתורת מייסדה (κτίστης) של סבאסטיה, שלושה מגזרי אזרחים בעיר המחודשת: (א) "רבים מאלה שסייעו על-ידו במלחמותיו" (πολλοὺς μὲν τῶν συμμαχισάντων αὐτῷ κατὰ τοὺς πολέμους), כלומר חיילים בדימוס (ὑπὸ τῶν); (ב) "רבים מהשכנים" (πολλοὺς δὲ τῶν ὁμόρων), כלומר תושבים כפריים מאנשי הסביבה; (ג) אזרחיה של סאמאריה ההלניסטית.²⁰ סבורני כי יש לתקן רק במעט את הצעתו ולזהות בין אנשי המגזר הראשון והשלישי שני יסודות, כלומר אנשי צבא בדימוס ואנשי צבא פעילים, וזאת על פי מיטב המסורת ההלניסטית המוכרת בממלכות בית תלמי ובית סלווקוס.²¹ למרבה הצער, לא זוהו בבירור "השכנים" (οἱ ὁμόροι), שהיו אחד מן היסודות הדמוגרפיים במגזר הלא-צבאי של חבר האזרחים. סבורני כי אם נזהה אותם עם האוכלוסייה הכפרית שבסביבה הקרובה (כדעת שליט), לא יהיה מנוס מן המסקנה כי הכוונה לקבוצות מסוימות של שומרונים מיוונים.²² חיזוק לכך ניתן למצוא בהתייחסות קודמת של יוספוס (קדמ', יד 408) אל "היושבים בסביבות שומרון" (τοῖς τε περὶ Σαμάρειαν ὀκειωμένοις), שכאמור נמנו בהם

19. לפרטים ראה G.A. Reisner, C.S. Fischer & D.G. Lyon, *Harvard Excavations at Samaria 1908 to 1910*, I, Cambridge Mass. 1924, pp. 170-180; J.W. Crowfoot, K.M. Kenyon, E.L. Sukenik, *Samaria-Sebase: Reports of the Work of the Joint Expedition in 1931-1933*, I: *The Buildings at Samaria (Samaria-Sebastia)*, London 1942, pp. 31-35, 39-41, 123-129 etc.

20. קדמ', טו 296; עיין בהרחבה: שליט, הורדוס המלך (הערה 4 לעיל), עמ' 97-110. הכוונה לצאצאים של אזרחי הפוליס בתקופה שקדמה לכיבושו של יוחנן הורקנוס הראשון ובראש ובראשונה ל"גאביניאנים" (Γαβεινιῆς) מאז שיקום העיר בידי נציב סוריה אאולוס גאביניוס (55-57 לפסה"נ); לפרטים על אודותיהם ראה שירר (הערה 1 לעיל), עמ' 16, 39, 141, 162.

21. ראה י' שצמן, "צבא ובעיות בטחון בממלכת הורדוס", מלאת: מחקרי האוניברסיטה הפתוחה בתולדות ישראל ובתרבותו, א (תשמ"ג), עמ' 90; כשר, כנען (הערה 4 לעיל), עמ' 191.

22. גם לדעת שירר (הערה 1 לעיל), עמ' 15-16, רובה המכריע של האוכלוסייה הלא-עירונית במחוז הזה הייתה שומרונית. חשוב לציין כי המונח "שכנים" (ὁμόροι), המתפרש מילולית כ"אנשים בעלי גבול משותף", עשוי לחזק הנחה זו בשים לב לקרבה הגאוגרפית בין סאמאריה ושכם. לעניין "התייוונותם" של אותם שומרונים, מצאתי רעיון זה לראשונה בספרו של G.A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, London-Jerusalem 1894 (repr. 1974), p. 229; השווה גם י' קלוזנר, היסטוריה של הבית השני, ירושלים תשי"ט, ד, עמ' 31-32. למרבה הצער, אין בידינו לברר מה טיבה של "התייוונות" זו: האם הצטמצמה בנטורליזציה אזרחית בלא השלכות דתיות אם לאו.

לדעתנו גם רבים מ"אנשי שכם" (Σικιμίται).²³ הדבר יכול כמובן לזרות אור נוסף על האיבה הגדולה של סבאסטיה וסביבתה אל שכניהם היהודים. ראוי לציין כי ייחודה הדמוגרפי של העיר בולט מאוד בהשוואה לערים ההלניסטיות האחרות שנוסדו בידי הורדוס והיו בעלות אוכלוסייה מעורבת, שכן היא היחידה שלא היו בה יהודים, דבר המסביר במידה רבה מדוע הוא השליך עליה את יהבו ללא סייג. ניתן לשער כי בדומה לקיסריה, הוא נתן גם לעיר זו חוקה שהסדירה בין השאר גם את מערכת היחסים בין קבוצות האזרחים והתושבים השונות על פי הדגם שקבע הקיסר אוגוסטוס באלכסנדריה.²⁴

יחסיו הידידותיים של הורדוס עם השומרונים באו לידי ביטוי גם בכך, שאחד מאנשי החצר שלו היה שומרוני בשם אנטיפטר, שנתמנה לאֶפִּיטְרוֹפּוֹס של אנטיפטר, בנו של הורדוס מאשתו הראשונה דוריס.²⁵ סביר להניח כי עד לקרע שאירע בין שני האנטיפטרים, היה בן המלך נתון במידה זו או אחרת להשפעת האפיטרופוס שלו, ללמדך כי איבה שומרונית כלפי העם היהודי בכלל וכלפי השושלת החשמונאית בפרט יכלה לחלחל על נקלה אל לבו, בנוסף על האיבה שהנחילה לו מורשת אביו.

היחסים הטובים בין הורדוס לשומרונים ולאזרחי סבאסטיה עשויים להסתבר בעקיפין גם מן המידע המגוון על מפעלי הפיתוח החקלאי שיזם בהר שומרון, לרבות באזורי ההתיישבות השומרוניים המובהקים שבמערב האזור.²⁶ עם זאת, נראה כי עיקר מאמציו שם נעשו לטובת המגזר ההלניסטי-פאגאני מקרב נתיניו, ובראשם יוונים בתפקידים בכירים ואנשי חצר רמי מעלה. דוגמה מאלפת לכך עשויה לשמש אחוזתו של איש יווני בשם תלמי (פתולמאיוס), שבו פגש הורדוס לראשונה ברודוס,²⁷ אחרי שניצל מסערה בים כשהיה בדרכו אל רומא בשנת 40

23. ראוי להדגיש כי יוספוס השתמש במונח זה כדי להגדיר סינונימית את השומרונים בכמה הזדמנויות: מלח', א 63; קדמ', יא 340, 342, 344, 346; יב 10; השווה 285, 262; יג 255; השווה עוד ספר משלי בן-סירא, נ 25-26 ("גוי נבל הדר בשכם").

24. ראה מלח', א 403: ἐξείρετον δὲ τοῖς ἐν αὐτῷ παρέσχεν εὐνομίαν. המונח εὐνομία מורה על סדר טוב ומתוקן, ראה Liddell-Scott, *Lexicon*, p. 723. דוגמה להסדרי יחסים כאלה בעיר הלניסטית מעורבת בארץ ישראל ניתן למצוא בקיסריה, ראה א' בשר, יהודי מצרים ההלניסטית והרומית, תל-אביב תשל"ט, עמ' 265 ואילך; הנ"ל, המרד הגדול: הסיבות והנסיבות לפריצתו, ירושלים תשמ"ג, עמ' 195 ואילך.

25. מלח', א 592; קדמ', יז 69. אף שר' אָגֶר (הערה 14 לעיל, עמ' 175, 311) לא הייתה בטוחה במוצאו השומרוני; היא לא שללה אפשרות זו כלל ועיקר.

26. ראה ש' דר, התפרוסת היישובית של מערב שומרון, תל-אביב תשמ"ב, א, עמ' 184-195, בייחוד עמ' 383-409.

27. א' שליט (הורדוס המלך, עמ' 369, הערות 97-98) ובעקבותיו ש' דר ("אחוזתו של תלמי, השר הבכיר של הורדוס", בקובץ: יהודים ויהדות בימי בית שני המשנה והתלמוד — מחקרים

לפסה"נ (מלח', א 280 ; קדמ', יד 378). תלמי דנן סייע לו לרכוש ספינה חדשה כדי להפליג בה אל מחוז חפצו²⁸ ומאז התפתחה ביניהם ידידות אמיצה רבת-שנים. הוא קיבל אחוזה בכפר Apoûς (מלח', ב 69 ; קדמ', יז 289), מקום שרוב החוקרים זיהו עם ח'ירבת ח'ריס (נ"צ 1638-1691), כ-16 ק"מ דרומית-מערבית לשכם ו-15 ק"מ מזרחית לכפר קסם.²⁹

משנתבסס הורדוס במלכותו (37 לפסה"נ), נתמנה תלמי לאחד מבכירי יועציו והיה בין אנשי החצר המהימנים ביותר (קדמ', טז 197, 257, 321, 330 ; יז 195). הקריירה שלו נסקה למרומים, עד כי זכה למעלת "הנכבד ביותר מקרב רעי המלך ומשפחתו", מה גם שהוא נתמנה לתפקידים הרמים של "שומר החותם" המלכותי ו"הדיאויקטס (= שר הכספים) של ענייני המלכות" (מלח', א 473, 667 ; ב 24 ; קדמ', טז 191 ; יז 228).³⁰ דומה כי היה זה אך מובן מאליו, שבגין תפקידים אלה ובזכות נאמנותו הבלתי מסויגת לבית המלכות הוטל עליו להקריא בפומבי את צוואת הורדוס ולהוציאה לפועל אחרי מותו (מלח', א 667 ואילך ; קדמ', יז 195). אין תמה שהוא המשיך בתפקידיו הרמים גם תחת שלטון ארכלאוס (קדמ', יז 219, 221, 228). האחוזה ניתנה לו מן הסתם בתורת "דורון" (δῶρον), ונראה כי מרבית האריסים שעיבדו את אדמותיו היו שומרונים מבני הסביבה הקרובה. סביר להניח

לכבודו של שמואל ספראי, בעריכת א' אופנהיימר' י' גפני, מ' שטרן, ירושלים תשנ"ג, עמ' 39) סברו כי תלמי דנן היה אדומי במוצאו וכי נמלט לרודוס בימי מתתיהו אנטיגונוס. לעניות דעתי, זוהי השערה שאי אפשר להוכיחה. אדרבה, אם אמנם היה אדומי וממתנגדי אנטיגונוס, איך לא ידע הורדוס על קיומו עד פגישתם ברודוס? זאת ועוד: קשה לשער כי פליט אדומי שנמלט מציפורני מתתיהו אנטיגונוס יכול היה לסייע להורדוס ברכישת אנייה ברודוס כבר בשנת 40 לפסה"נ, מעשה ההולם יותר איש אמיד מבני המקום. לעומת זאת, סביר לקבל את דעת רוב החוקרים כי תלמי דנן היה יווני במוצאו (כנראה מרודוס), כמו רוב אנשי המנהל המדיני הבכירים בשירות הורדוס; עיין למשל "Ptolemaios" (col. 55), in: Pauly, Wissowa et al. (eds.) (הערה 11 לעיל); וכן M. Stern, "The Reign of Herod and the Herodian Dynasty", in: S. Safrai, M. Stern et al. (eds.), *The Jewish People in the First Century*, 1, Assen 1974, p. 255, 265, 278, 296; מ' שטרן, מחקרים בתולדות ישראל בימי הבית השני, ירושלים תשנ"א, עמ' 176 ; רולר (הערה 17 לעיל), עמ' 63-64.

28. כאמור לעיל (הערה 27), עובדה זו מחזקת את הרושם כי תלמי דנן היה איש רודוס ולא פליט מאידומיאה.

29. על זיהוי המקום ראה פרטים ביבליוגרפיים אצל Tsafir, Di Segni, Green, *op.cit.*, p. 68 (הערה 12 לעיל), ואצלם הועלתה האפשרות לזהות את המקום עם תל ערה (נ"צ 157-212) שליד סבאסטיה, אך בהתחשב בשיקולים לשוניים (בעיקר טופונימיים) על אודות תעתיק השם היווני, עדיפה האפשרות הראשונה. פרטים נוספים על האחוזה הנ"ל ראה עוד אצל ש' דר (הערה 26 לעיל), עמ' 41 ואילך.

30. אוטו (Otto, *Herodes*, col. 63), הערה 11 לעיל) ושליט (הורדוס המלך, הערה 4 לעיל, עמ' 118-120) נטו לחשוב שהוא אף הגיע למעלת "אשר על המדינה" או "האפיטרופוס של הממלכה".

כי אנשי חצר אחרים קיבלו אף הם אחוזות דומות בסביבה, וכי גם אדמותיהן הוחכרו לאריסים שכאלה. מכל מקום, המספר המוגבל של חלקות הקרקע המעובדות שהרכיבו את כל האחוזות במערב השומרון, מגדלי השדה שהוקמו בהן ומבנה היישובים שאורגנו כאוסף של משקים מקובצים, עשויים לשמש אינדיקציה לחלוקת האחוזות לנחלות קטנות שעובדו בידי אריסים מקומיים.³¹

ש' דר הוכיח על יסוד ממצאים ארכאולוגיים כי המקום הקרוי קְרֹת בְּנֵי-חֶסֶן (נ"צ 1593-1708) שימש מרכז מנהלי של אחוזות שכאלה, מסקנה המוצאת חיזוק גם בשמותיהם של אתרים אחדים בסביבה הקרובה, מה גם שהם משמרים עד היום הזה את זכר הורדוס בכך ששמו שימש אחד ממרכיביהם, כמו שג'רת אל פְּרִדִּים, שיח' אחמד אל-פרדים, ח'ירבת פרדוסי וקלעת פרדוס.³² האדמה שהוענקה לכל יקיריו הייתה ללא ספק מהמאגר הגדול של "אדמת המלך" (ἡ βασιλική), שכנראה אליה גם רומז הכינוי התלמודי הנודע "הר המלך".³³ אחת המסורות התלמודיות מציינת שלוש עיירות שהתוצרת החקלאית שהגיעה אליהן הייתה בחזקת דמאי, בגלל החשש שמא שווקה בידי שומרונים.³⁴ להלן נראה כי למרות איחורה של המסורת, היא צופנת בחובה הדים עמומים למציאות קדומה שראשיתה אולי בימי הורדוס. למשל, העיירה "ישוב", שראוי לאתרה במרכז גב הר שומרון, לא הרחק מגבול יהודה של העידן ההלניסטי,³⁵ נזכרת במסורת

31. ש' דר (הערה 26 לעיל, עמ' 408-409) מנה בקְרֹת בְּנֵי-חֶסֶן (להלן) 175-200 נחלות משפחתיות בגודל של 39.7-45.6 דונם, ששיעור אדמות הפלחה בהן היה גבוה במעט מ-50%, מטעי הזיתים הגיעו ל-25% וכרמי הגפן ל-22%.

32. ש' דר, שם, עמ' 386-388, 391, 394-395, 414. על זיקת השם "פרדים" להורדוס ראה א' נצר, ניתוח ארכיטקטוני של הבנייה מהתקופה ההרודיאנית בהרודיון ויריחו, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ז, עמ' 175. על הרעיון כי קרות בני-חסן הייתה מרכז מנהלי של אחוזות ממלכתיות בתקופה ההרודיאנית, ראה S. Applebaum, "Economic Life in Palestine", in *The Jewish People in the First Century*, II (eds. S. Safrai, Me Stern et al.), Assen 1976, pp. 642-643; idem, "Judaea as a Roman Province: the Countryside as a Political and II. Economic Factor", in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, Berlin-New York 1977, pp. 366-367.

33. כידוע, על זיהויו הטופוגרפי של "הר המלך" נחלקו מאוד הדעות במחקר, ולא כאן המקום לדון בסוגיה קשה זו. אציין רק שלאחרונה הציע י' שחר (במאמרו "הר המלך — לפתרונה של חידה", ציון סה [תש"ס], עמ' 275-306) לאתרו ברכסים של מערב הר שומרון, כמשתמע מעדות התלמוד הירושלמי. המאמר סוקר את הנושא ודן בו בהרחבה, אך סבורני כי אין מקום לדון בפרטיו במסגרת זו.

34. תוספתא דמאי א, יא (מהד' צוקרמנדל, עמ' 46; מהד' ליברמן, עמ' 64). גם העדות הזאת נדונה במאמר של שחר (הערה 33 לעיל).

35. לדעת שחר (הערה 33 לעיל, עמ' 276-277) יש לזהותה עם יאסוף (נ"צ 1684-1726), ולא כאן המקום לפרט את נימוקיו המשכנעים. מכל מקום, חשוב להדגיש כי אזכורה בחרסי

האמורה יחד עם אנטיפטריס, שנוסדה כידוע ביזמת הורדוס. לדעתי הדבר עשוי לשמש עדות כרונולוגית גם לאכלוסה של "ישוב" בשומרונים ביזמת הורדוס, במטרה לעבות את החיץ הנודע בין השומרונים והיהודים, שנתפרסם בכינוייו התלמודיים "רצועה מפסקת של כותים" או "מטלית של כותים". המסורת התלמודית שנזכרה לעיל היא כמובן מאוחרת, ונמסרה מפי ר' יהודה בר-אלעי, מגדולי התנאים בדור הרביעי, כלומר מהימים שלאחר מרד בר-כוכבא; על כן היא עשויה לשמש בבואה מאוחרת למציאות שבה התפשטו השומרונים דרומה לעבר גבול יהודה.³⁶

אחרי מות הורדוס, בימים הסוערים של "פולמוס וארוס" (4 לפסה"נ), נמנעו העיר סבאסטיה וכנראה גם השומרונים מפעילות אנטי-הרודיאנית ואנטי-רומית. וארוס, הנציב של הפרובינקיה סוריה, לא זו בלבד שלא נגע לרעה בשני המגזרים הללו במסגרת פעולותיו הצבאיות לדיכוי ההתקוממויות הספונטניות, אלא שיוספוס הדגיש כי הוא נמנע מפגיעה בעיר, מה גם שהוא חנה עם צבאו באחוזותיו של תלמי איש רודוס בכפר ארוס (קדמ', יז 289) וכנראה סייע לשקמה.³⁷ יתר על כן, מגרסת מלח', ב 74, עולה כי הקוהורטה הסבאסטיאנית ששירתה את הורדוס הייתה מעורבת בדיכוי המהומות של "פולמוס וארוס", דבר העשוי כמובן ללמד על עמדת העיר סבאסטיה. בהקשר זה ראוי להדגיש את דברי יוספוס כי באותן נסיבות "השומרונים פוטרם מהחלק הרביעי של המסים, מפני שהקיסר (אוגוסטוס), החליט (להעניק) להם הקלה, הואיל ולא התקוממו עם שאר ההמון" (קדמ', יז 319).³⁸ אין ספק כי הנחת המסים הזאת נועדה לגמול לשומרונים על נאמנותם בימי "פולמוס וארוס", ואולי גם לפצותם במידת מה על

שומרון (אוסטרקון מס' 48) מעיד על קיומה מאז המחצית הראשונה של המאה השמינית לפסה"נ.

36. באופן דומה יכולה להסתבר עדות שומרונית מאוחרת עוד יותר (מימי הביניים) על שני אחים שומרונים בני המקום שהתנכלו לעולי רגל יהודים בדרכם ירושלימה. לפי המסופר בה, את היונים שלקחו עמם עולי הרגל לקורבן החליפו השניים בעכברים. ראה ספר יהושע השומרוני, פרק מז, בתרגומו של ר' קירכהיים, כרמי שומרון, פרנקפורט תרי"א, עמ' 85-88; ועיין עוד א' ביכלר, "השתתפותם של השומרונים במרד בר-כוכבא", בספר: בר-כוכבא, בעריכת א' אופנהיימר, ירושלים תש"ס, עמ' 117. אין ספק שעל אף איחורה, משמרת העדות מציאות אותנטית מימי הבית השני.

37. ראוי לציין כי יוספוס כינה בהקשר זה את סבאסטיה בשמה הישן סאמאריה. ייתכן שהוא התכוון בזאת לכל חבל שומרון (ראה בהערה הבאה); השווה גם מלח', ב 69 ועיין כשר, כנען (הערה 4 לעיל), עמ' 204-205.

38. למען הדיוק, צוין במקור כי "ארץ השומרונים" (τὸ Σαμαρειτικόν) נפטרה מרבע המסים; וראה ההערה הקודמת.

אכזבתם מהסידורים המדיניים החדשים שלא הפרידו כחפצם את "ארץ שומרון" מיהודה מהבחינה המדינית.

לדעתי, סבאסטיה קיבלה בעין יפה את שלטון ארכלאוס, לא רק בגלל נאמנותה לבית הורדוס אלא גם משום שהעריכה כי הוא יכול היה לגשר, יותר מכל אחד אחר, על הפערים בינה לבין השומרונים, שישבו בחורא העירונית בתורת "ילידים" (οἱ λαοί) ואשר סבלו לא מעט מניצול ומקיפוח חברתי ומשפטי-מדיני. הגיוני לחשוב כי גם השומרונים מצדם תלו תקוות רבות בארכלאוס, שהרי ככלות הכול אמו באה מקרבם. ואולם המציאות טפחה על פניהם והוכיחה בזמן קצר למדי את ההפך הגמור, כפי שנראה להלן. על עשר שנות שלטונו ידוע אך מעט מאוד והנימה השלילית העוינת של עדות יוספוס (קדמ', יז 339-355; מלח', ב 111-117) בולטת למדי. מתברר שבדומה להורדוס אביו, נשען גם הוא על יחידות צבא לא-יהודיות, ובראשן הסבאסטיאנים, והם סייעו לסלול את דרכו לשלטון. השומרונים, לעומת זאת, נחלו ממנו אכזבה בתוך זמן קצר בגלל קשריו ההדוקים מדי עם סבאסטיה, משום שהוא לא סייע למימוש שאיפתם להגדרה עצמית דתית-לאומית (במקביל ובדומה ליהודים) ואף התעלם ממנה כליל. נראה כי הם באו אליו בתביעות נחרצות בעניין זה וכי סירובו עורר בקרבם מתיחות ותסיסה, ועל כן הוא נקט נגדם אמצעי ביטחון קשים ובהם הפעלת יחידות הצבא הנאמנות לו, ובני סבאסטיה בראשן. אם נכונה הערכה זו, הריהי עשויה לזרות אור נוסף על התפנית לרעה שחלה בעמדת השומרונים כלפיו, עד כדי כך שגם ראשיהם הגישו תלונה נגד עריצותו ואכזריותו בשנת 6 לספירה (מלח', ב 111; קדמ', יז 342).³⁹ אפשר כי גם מות אמו השומרונית, מלתקי, בשנת 4 לפסה"נ (מלח', ב 40; קדמ', יז 250), סלל את הדרך לקרע בינו לשומרונים, שהרי היא באה באותה שנה לרומא כדי להיאבק למען הכתרת בנה הצעיר הורדוס אנטיפאס כיורשו של הורדוס (מלח', ב 21; קדמ', יז 225) וכמתנגדת מובהקת של ארכלאוס. למרבה הצער, לא ברורה הסיבה לעמדתה זו, אבל הגיוני לחשוב שהיא הייתה מודעת למדיניותו הפיל-הלנית ולנטייתו לטפח ברית הדוקה עם המגזר ההלניסטי באתנרכיה שלו וגם להישען עליו מבחינה צבאית, ובה בעת להזניח את הקשרים עם בני עמה השומרונים או אף להתנכר להם. כאשר הוא לא נרתע מלהפעיל שיטות של ממשל טירני אכזרי נגדם, נסללה אפילו הדרך לשותפות אינטרסים נסיבתית בינם לבין יריביהם המסורתיים

39. מדברי יוספוס ניתן להתרשם לכאורה כי ראשי היהודים וראשי השומרונים שיתפו פעולה בהגישם לקיסר תלונות נגד ארכלאוס, אך יוספוס מדגיש בבירור כי שוגרו שתי משלחות נפרדות, ללמדך כי היה זה רק "שיתוף פעולה" נסיבתי ולא יותר, כיוון שמערכת הניגודים הבסיסית הטעונה בין היהודים לשומרונים לא נמוגה כלל ועיקר ואף גברה במרוצת השנים.

היהודים, כדי להתלונן עליו לשם הדחתו. דומה כי גם הם, בדומה ליהודים, ביקשו להיפטר מהשלטון ההרודיאני, בהעדיפם על פניו בנסיבות ההן אוטונומיה דתית-לאומית ופוליטית על בסיס אזורי תחת שלטון רומי ישיר. ככל שהדבר נראה מפתיע במבט ראשון, מתברר כי לרעיון הזה היו גם תומכים בקרב אנשי הממשל הרומי של הפרובינקיה הסורית ובראשם הנציב וארוס עצמו כבר בשנת 4 לפסה"נ.⁴⁰ הדחת ארכלאוס וכינון המשטר הפרובינקיאלי ביהודה בישרו למעשה את קצו של העידן ההרודיאני, שנציגו הראשון הורדוס, ובמידת מה גם בנו ארכלאוס, השליכו יהבם על הר שומרון והיו מן הבוטחים בו לשווא.

40. מלח', ב 80 ואילך; קדמ' יז 200 ואילך. בשום פנים אין להעריך את עמדת היהודים על פי אמות המידה של הפרשנות הווילהויזנית, הגורסת שמשלחת היהודים ייצגה את עמדת הפרושים, שהעדיפה כביכול שלטון רומי על ריבונותם של היהודים; ראה על כך בהרחבה י' בן-שלום, בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 121-118; 121-118, א' כשר, המרד הגדול: הסיבות והנסיבות לפריצתו, ירושלים תשמ"ג, עמ' 37-35.

המקדש השומרוני – חידה פתורה!

מנחם מור

הקדמה

ב-19 ביולי 2000, בטקס רב משתתפים, נפתח רשמית האתר הארכאולוגי בהר גריזים. כותרת הכתבה בעיתון "א.ב. חדשות השומרונים", שדיווח על האירוע, הייתה: "האתר הארכאולוגי בהרגרזים המכיל בעיקר את שרידי העיר לווה נפתח רשמית". בשולי הדברים נכתב: "באתר נתגלו שרידי מבנים מן התקופה הפרסית ואילך", ואולם לא הוזכר שום פירוט של מהותם של מבנים אלו. מיד בהמשך נכתב: "הרגרזים הוא ההר המקודש לשומרונים וצריך להשאר נחלתם הבלעדית". למען הסר כל ספק לגבי הממצא הקדישו עורכי העיתון עמוד שלם לסוגיית המקדש, תחת הכותרת: "המסורת השומרנית: הרגזרים הוא המקדש". לטענתם, "המסורת השומרנית תופשת את ההר כולו כמקדש. אחד משלושה עשר שמות שנמצאו בתורה להרגרזים הוא: מקדש".¹

הכרזתם של השומרונים שהר גריזים כולו הוא המקדש זכתה בשנים האחרונות לתמיכה עקיפה של ארכאולוגים ושל היסטוריונים, אשר שללו את קיומו של מקדש שומרוני על הר גריזים, בהסתמך על כך שלא נחשפו שרידיו של המקדש השומרוני בחפירות הארכאולוגיות. חוקרים החלו לדבר על "מתחם מקודש"² במקום על מקדש.

* תודתי לחבריי פרופ' אוריאל רפפורט וישראל רונן שקראו את המאמר והעירו הערות מועילות; אין צורך לציין שהאחריות על תוכנו של המאמר היא כולה שלי.

1. ראה א.ב. חדשות השומרונים, גיליון 768-769, 1.8.2000, עמ' 4, 6.
2. ראה י' מגן, "עיר מבוצרת מן התקופה ההלניסטית בהר גריזים", קדמוניות יט (תשמ"ז), עמ' 91-101; הנ"ל, "המתחם המקודש בהר גריזים", מחקרי יהודה ושומרון א (תשנ"א), עמ' 36-60; Y. Magen, "Mount Garizim and the Samaritans", *Early Christianity in Context, Monuments and Documents*, F. Mannes & E. Alliata (eds.), Jerusalem 1993, pp. 91-147; J. Naveh & Y. Magen, "Aramic and Hebrew Inscriptions of the Second Century BCE at Mount Gerizim", *Atiqot* 32 (1997), pp. 37-56.

לפני כעשר שנים ניטש ויכוח נוקב ביני לבין חנן אשל על שאלת קיומו ותיארוכו של המקדש השומרוני על הר גריזים,³ שהכול, מלבד השומרונים כמובן, מקבלים לפחות את עדותו של יוסף בן מתתיהו על חורבנו של המקדש השומרוני בימיו של יוחנן הורקנוס הראשון.⁴ בשנים האחרונות זכו דברי יוסף בן מתתיהו על חורבן מקדש זה לחיזוק מהממצא הארכאולוגי, שלפיו היישוב על הר גריזים סבל שרפה קשה במאה השנייה לפסה"נ.⁵

מסקנתו העיקרית של אשל הייתה, שהמקדש, שאת הקמתו תיאר יוסף בן מתתיהו בקדמוניות יא, 306-312, 321-325, היה מקדש בעיר שומרון שחרב במהלך כיבוש ארץ ישראל בידי אלכסנדר מוקדון במאה הרביעית לפסה"נ; ואילו המקדש על הר גריזים, שאת חורבנו מתאר יוסף בן מתתיהו, נבנה רק בראשית המאה השנייה לפסה"נ, בתקופת שלטונו של אנטיוכוס ג', כחלק מפריחתו העירונית של הר גריזים. כדי לאשש את טיעונו בדבר קיומו של מקדש שומרוני בעיר שומרון התבסס אשל על כמה מטבעות שומרוניים שלדעתו מעידים על קיומו של מקדש זה.⁶ אשר למקדש על הר גריזים, הראיה העיקרית הייתה הממצאים הארכאולוגיים שפרסם חלקית יצחק מגן, ולפיהם העדות הקדומה ליישובו של הר גריזים היא מן התקופה ההלניסטית.

המטבעות שאשל השתמש בהם אינם מן העניין ואינם מלמדים דבר על קיומו או על אי-קיומו של מקדש שומרוני בעיר שומרון.⁷ אשר לעדות הארכאולוגית מהר גריזים, לאחרונה דיווח מגן בהזדמנויות שונות על ממצאים שונים ובהם מבנים מהתקופה הפרסית.⁸ ממצאים אלה מעוררים ספקות כבדים באשר

3. בעקבות פרסום מאמרו של ח' אשל, "תפילת יוסף מקומראן, פפירוס ממצדה והמקדש השומרוני בהר גריזים", ציון נו (תשנ"א), עמ' 125-136, פרסמתי את מאמרי: מ' מור, "המקדש השומרוני על הר גריזים", בית מקרא לח (תשנ"ג), עמ' 313-327; תגובתו של אשל, "המקדש השומרוני בהר גריזים והמחקר ההיסטורי", בית מקרא לט (תשנ"ד), עמ' 141-155; עליה עניתי במאמרי מ' מור, "המקדש השומרוני שנית: יוסף בן מתתיהו והממצא הארכאולוגי", בית מקרא מ' (תשנ"ה), עמ' 43-64.

4. ראה קדמוניות היהודים, יג, 255-258.

5. ראה מאמרו של מגן בהערה 2 לעיל.

6. ראה גם S. Schwartz, "John Hyrcanus I's Destruction of the Gerizim Temple and Judaeo-Samaritan Relations", *Jewish History* 7 (1993), pp. 9-25.

7. ראה הערה 3 לעיל בדבר מאמריי שבהם הרחבתי את הדיון במטבעות השומרוניים.

8. ראה ידיעה ב"א.ב. חדשות השומרוניים" גיליון 663-664 (1986), עמ' 4, שכותרתה: "ד"ר מגן טוען כי גילה בפיסגת הרגריזים ממצאים מן התקופה הפרסית". בידיעה עצמה נאמר: "בימים אלו נתגלו לטענת מגן ממצאים ומבנים מן התקופה הפרסית [מאה 6 עד מאה 4 לפנה"ס] זמנם של חלק מן הממצאים נבדק ואושר בבדיקה חימית [C-14] ברמת וודאות מוחלטת [100%] עד המאה החמישית לפנה"ס".

למסקנות שהוסקו בעבר, כאשר השכבה הקדומה ביותר בחפירות הר גריזים הייתה מן התקופה ההלניסטית.

למרות המציאות הארכאולוגית החדשה בהר גריזים, הוסיף אשל לדבוק בדעתו בדבר קיומו של מקדש שומרוני בעיר שומרון במאה הרביעית לפסה"נ, והרחיב את דיונו בסוגיה בעוד שלושה מאמרים. במאמרים אלו הוא ביסס את מסקנתו על הפפירוסים מוואדי דליה ועל מטבעות שנטבעו בשמרין במאה הרביעית לפסה"נ. מאמר ראשון התמקד בפפירוס מספר 14.⁹ השני התמקד בעיקר בפפירוס מספר 1,¹⁰ והמאמר השלישי הסתייע פעם נוספת בפפירוסים מוואדי דליה ובמטבעות.¹¹

1. פפירוס מס' 14

על פי דיווחו של אשל, דוגלאס גרופ הרצה בכנס מדעי ודיווח על התקדמות עריכתם של הפפירוסים השומרוניים – פפירוס 14. במהלך הרצאתו חילק גרופ תמסיר ובו העתקה של פפירוס 14.¹² הפפירוס הוא שטר מכירה של מבנה; השטר נכתב בשומרון ויש בו 20 שורות פגומות מאוד. בשרידי הפפירוס ניתן לקרוא על "מכירתה של נשכה מיד אדם ששמו לא נשתמר בשלמותו, [...] לוני בר [אלמוני]', לאדם בשם יהונור"; המילה נשכה מופיעה בשטר זה ארבע פעמים.¹³

אשל טוען שהמילה נשכה המופיעה בפפירוס משמעה 'לשכה', ועל סמך דוגמאות מן המקרא הוא מפרש את המילה כחדר במקדש. בדוגמאות מהמקרא למילה לשכה מצורף שם פרטי; צירוף זה מלמד, לדעת אשל, שהאיש הנזכר הוא בעל הלשכה. בפפירוס 14 נזכרת "נשכת רביאלהי", כלומר אדם זה היה בעבר בעל הלשכה, וגם לאחר שזו נמכרה ל"[...]לוני" וליהונור, היא הוסיפה להיקרא על שמו של רביאלהי. בדומה למקרה שבספר נחמיה שבו העניק הכהן הגדול אלישיב לשכה לטוביה העמוני, מסיק אשל שהלשכה הנזכרת בפפירוס 14 נמסרה

9. ראה ח' אשל, "תעודה 14 מוואדי דליה והמקדש בעיר שומרון", ציון סא (תשנ"ו), עמ' 365-368 (להלן: אשל, תעודה 14).

10. ראה ח' אשל, "שמות ישראליים מן העיר שומרון בתקופה הפרסית", ואלה שמות, מחקרים באוצר השמות היהודיים, בעריכת ע' דמסקי ואחרים, רמת גן תשנ"ח, עמ' יז-לא (להלן: אשל, שמות).

11. ח' אשל, "מושלי מדינת שמרין במאות הה'-הד' לפסה"נ, ארץ ישראל כו (1999), עמ' 8-12 (להלן: אשל, מושלי מדינת שמרין).

12. ראה אשל, תעודה 14, עמ' 362, הערה 18.

13. ראה שם, עמ' 362-363 והערה 19.

בעבר לאדם ששמו רביאלהי (אדם בעל שם ערבי). מאחר שפפירוס 14 נכתב בשומרון, מסיק אשל שהנשכה שיהונור רכש הייתה במקדש שבעיר שומרון, ועל כן "ניתן לראות בוואדי דליה 14 ראייה לקיומו של מקדש בעיר שומרון בסוף התקופה הפרסית, לפני הכיבוש המקדוני."¹⁴

אין ספק שמסקנות אלו מקורן בדמיון יצירתי. ראשית, כל התעודות מוואדי דליה הן תעודות כלכליות כלליות ואין להן כל קשר למקדש. פפירוס 14 אינו יוצא דופן מבחינה זו. יתר על כן, האם הענקת לשכה בבית המקדש הופכת את הלשכה לרכושו הפרטי של המקבל? האם הוא יכול למכור אותה או להורישו לבניו? ובכלל, הניתן למכור חלקים מן המקדש לאנשים פרטיים? צדק אשל בטענתו, שבכל הדוגמאות בספרי עזרא ונחמיה, המונח לשכה = נשכה מכוון לחדר נספח למקדש; על כך יש להוסיף שבכל הדוגמאות מדובר בלשכות האוצר בלבד. זאת ועוד, הפרשה בספר נחמיה, שהיא כביכול "מקבילה" ללשכת רביאלהי שבפפירוס 14,¹⁵ מעלה תהיות אחדות על עצם ההקבלה ועל המסקנות שהסיק מכך אשל.

ולפני מזה אלישיב הכהן נתון בלשכת בית אלהינו קרוב לטוביה. ויעש לו לשכה גדולה ושם היו לפניו נתנים את המנחה הלבונה והכלים ומעשר הדגן התרוש והיצהר מצוות הלויים והמשררים והשוערים ותרומת הכהנים [...] ואבוא לירושלים ואבינה ברעה אשר עשה אלישיב לטוביה לעשות לו נשכה בחצרי בית האלהים. וירע לי מאד ואשליכה את כל כלי בית טוביה החוץ מן הלשכה. ואמרה ויטהרו הלשכות ואשיבה שם כלי בית האלהים את המנחה והלבנה. (נחמיה יג, ד-ט)

באירוע זה שבספר נחמיה אכן מדובר על לשכה בתחום בית המקדש. ואולם ההתרחשויות המתוארות לעיל מלמדות שהלשכה לא זו בלבד שלא הפכה לרכושו הפרטי של טוביה, אלא הוא נאלץ לפנותה בבושת פנים לאחר התערבותו של נחמיה.¹⁶ אין כל דמיון בין הענקת הלשכה לטוביה בספר נחמיה לתיאור מכירת הלשכה ליהונור בפפירוס 14. האחרון עניינו מכירת נכס פרטי; יהונור

14. שם, עמ' 364-365.

15. ראה שם, עמ' 364: "דומה שניתן להשוות את המצב הזה, שבו רביאלוהי בעל השם הערבי החזיק נשכה גדולה לטוביה העמוני, חברו של גשמו הערבי, במקדש בירושלים".

16. איני מתכוון לעסוק במסגרת זו בשאלות המדיניות והכלכליות שמאחורי הענקת הלשכה לטוביה; בעניין זה ראה מ' הלצר ומ' קוכמן, ספרי עזרא ונחמיה, עולם התנ"ך, תל-אביב 1994, עמ' 309-311.

הוא אדם שלישי (לפחות) שרוכש את הנכס; קדמו לו רביאלהי שעל שמו נקראה הלשכה, והוא שמכר אותה לקונה ששמו בפפירוס פגום – "...לוני".¹⁷ דחיית ההשערה ש"הנשכה" שנמכרה בפפירוס 14 היא חלק ממקדש מחייבת לדחות גם את המסקנה, שהפפירוס מוכיח את קיומו של מקדש בעיר שומרון קודם לכיבוש ארץ ישראל בידי אלכסנדר מוקדון.

2. פפירוס מס' 1

פפירוס מס' 1 תוכנו מכירת עבד בשם יהוחנן בר שאלה ליהונור בר לנרי על ידי חנניה בר בידאל.

שורה 1: "ב 20 לאדר שנת II ראש מלכות [ד]ריהוש מלכא

בשמרי[XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX]

התאריך הכפול מכוון לשנתו השנייה של ארסס שמלך שנתיים בלבד (336-338 לפסה"נ) ולשנת עלייתו לשלטון של דריוש ג'; התאריך הנזכר הוא ה- 19 במארס, שנת 335 לפסה"נ.

לאור תיארוכו המדויק של החוזה היה אפשר לקבוע גם את שמו של פחת שומרון שבנוכחותו נחתם החוזה, אלא שפרט זה דווקא לא נשמר בפפירוס.

שורה 11: "מן אחריך לקבל זנה אסרא <זי> הקימו ביניהם

ק[XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX]

החלל בשורה 11 עורר את החוקרים להציע השלמות השנויות במחלוקת מן הבחינה ההיסטורית. בשנת 1986 פרסם דוגלאס גרופ, תלמידו של קרוס, תשעה פפירוסים שהם שטרי מכר של עבדים.¹⁸ בפפירוס מס' 1 הוא השלים את החלל בשורה 11 כדלקמן:

ק[דם ישוע בר סנאבלט פחת שמרין וחנן סגנא שהדיא זי]

17. בעקבות פנייה לפרופ' קרוס בדבר פרטים על פפירוס 14, קיבלתי ב-5 באוקטובר 1998 את התשובה הבאה:

"The word נשכה could be understood as 'Storerooms' or the like that are being conveyed. The owner of the rooms is a certain rby'lhy (= רביאלהי), clearly an Arab name. They are being sold to [Yhw]nwr (יהונור) who turns up in several papyri. The papyrus follows the usual formula for conveyances of real estate. I doubt that Yehonour bought a temple owned by a man with an Arab name".

18. ראה D.M. Gropp, *The Samaria Papyri From Wâdi ed-Dâliyh The Slave Sales*, (Ph. D.), Harvard University 1986.

לפני שנדון בהשלמה, נציין שגורפ אומר שאין בפפירוס מקום ליותר משמות של שני עדים. הוא מוסיף ומציין שהפפירוס נחתם כנראה ב־12 בולות, ולכן גם לא היה צריך לפרט את שמות כל העדים לרכישה.¹⁹ אשל אימץ את השלמתו של גרופ ואף העניק לה משמעויות היסטוריות. מכיוון שפפירוס מס' 1 הוא המאוחר ביותר בפפירוסי ואדי דליה, הרי שהפחה השומרוני האחרון הוא ישוע בן סנבלט ב' ולא סנבלט ג'.²⁰

שחזורו של אשל

מושל (פחה)	פקיד (סגנא)	תאריך	מקור
סנבלט א'		אמצע המאה החמישית לפסה"נ	ספר נחמיה פפירוס יב, קאולי 30
דליה		סוף המאה החמישית ותחילת המאה הרביעית לפסה"נ	פפירוס יב (קאולי 30-32) מטבע שומרון מס' 49(?)
שלמיה		תחילת המאה הרביעית לפסה"נ	פפירוס יב (קאולי 30) מטבעות שומרון שטרם פורסמו
חנניה	סיתון/ אסיתון	המחצית הראשונה של המאה הרביעית לפסה"נ	ואדי דליה תעודות 9,8,7 ומטבעות שומרון מס' 29, 30
סנבלט ב'	עקביה (?)	המחצית השנייה של המאה הרביעית לפסה"נ	ואדי דליה: בולה, תעודות 5(?), 11, מטבעות שומרון מס' 41-45
ישוע/ישעיהו	חנן	המחצית השנייה של המאה הרביעית לפסה"נ	ואדי דליה: בולה, תעודות 1, 11

לאור שחזורו דוחה אשל את אמינות תיאורו של יוסף בן מתתיהו בספר קדמוניות היהודים יא. לדעתו, סנבלט ששמו נשזר בסיפורי אלכסנדר מוקדון הוא פרי המצאתו של יוסף ולכן כל המסופר ביחידה זו גם הוא חסר ערך היסטורי. כל

19. גרופ, שם, עמ' 36; עם פתיחתו של הפפירוס נמצאו רק שבע בולות.
20. ראה ח' אשל, השומרונים בתקופה הפרסית וההלניסטית – התהוותה של עדה דתית, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ד, עמ' 40-42; אשל, שמות, עמ' ל; אשל, מושלי מדינת שמרין, עמ' 10.

האירועים שקדמו להקמת המקדש השומרוני הם חלק מהפולמוס האנטי-שומרוני של יוסף. לכן הוסיף אשל את הטענה שבחפירות הארכאולוגיות בהר גריזים לא נחשפו שרידי המקדש השומרוני, כדי להסיק שבמאה הרביעית לפסה"נ לא היה מקדש שומרוני על הר גריזים וסיפורו של יוסף בן מתתיהו מכוון אולי למקדש שומרוני בעיר שומרון.

קרוס, החוקר המובהק של פפירוס וואדי דליה,²¹ דן בפפירוס בכמה הזדמנויות. במאמרו משנת 1985 שראה אור קודם לפרסום עבודת הדוקטור של גרופ, הוא אינו מציע השלמה לחלל בשורה 11, אולם הוא מפנה את קוראיו לפפירוס מס' 7 שורה 17, שם נאמר: "קדם[ח]נניה פחת שמרין", וכן הוא מציין שבפפירוסים 3 ו-8 מופיע "פחת שמרין" ללא ציון שמו של הפחה.²² במאמר משנת 1988, שפורסם לאחר צאתה לאור של עבודתו של גרופ, סקר קרוס את הפפירוסים מוואדי דליה. בדיונו בפפירוס מס' 1 אין הוא משלים עוד את החלל בשורה 11. הוא מציין כמה שינויים שחלו בדבריו על הפפירוס מאז פרסמו בשנת 1985, ברם השינויים קשורים בעיקר לניסוחים המשפטיים. בדיונו הוא מזכיר גם את ניסוחיו של גרופ, אבל אין הוא מתייחס כלל להשלמתו של גרופ את החלל בפפירוס. במסקנותיו ציין קרוס שמלבד התרומה לחקר תולדות המשפט, רבה תרומתם של הפפירוסים להיסטוריה המדינית של שומרון וירושלים בתקופה הפרסית.²³

21. ראה מאמרי השונים של קרוס על פפירוס וואדי דליה:
F.M. Cross, "The Discovery of the Samaria Papyri", *BA* 26 (1963), pp. 110-120 (להלן: קרוס, 1963);
Idem, "Aspects of Samaritan and Jewish History in the Late Persian and Hellenistic Times", *HTR* 59 (1996), pp. 201-211 (להלן: קרוס, 1996);
Idem, "Papyri of the Forth Century B.C.", *New Direction in Biblical Achaeology*, D.N. Freedman & J.C. Greenfield (eds.), Garden City N.Y. 1969, pp. 45-69 (להלן: קרוס, 1969);
Lapp, Idem, "The Papiy and their Historical Implications", *Discoveries in the Wadi ed-daliyeh*, P.N. Lapp (ed). Cambridge Mass. 1974, pp. 17-29 (להלן: קרוס, 1974);
Idem, "A Reconstruction of the Judean Restoration", *JBL* 29, pp. 187-203 [= Interpretation, pp. 4-18 (1975)] (להלן: קרוס, 1975); פ"מ קרוס, "שומרון וירושלים: תולדות השומרונים בראשיתם ויחסיהם עם היהודים", שיבת ציון – ימי שלטון פרס, בעריכת ח' תדמור, ירושלים תשמ"ג, עמ' 81-94.
22. ראה F. M. Cross, "Samaria Papyrus 1: An Aramaic Slave conveyance of 335 B.C.E. Found in the Wadi ed = Daliyeh", *Eretz Israel* 18 (1985), pp. 7*-17*, Pl. 2 (1985).
23. ראה F.M. Cross, "A Report on the Samaria Papyri", J.A. Emerton, (ed.), *Congres Volume*, Jerusalem 1986, Leiden 1986, Leiden 1988, pp. 17-26 (להלן: קרוס, 1988); בעמ' 22 מצולם שחזור של פפירוס 1, אם כי התצלום הפוך! ראה גם P.A. Mantovani, "I Papiri di Samaria (1 SP)", *Riv. Bib.* 40 (1992), pp. 87-89. גם הוא אינו משלים את החלל בשורה 11.

בהמשך דן קרוס בהנהגה השומרונית בתקופה הפרסית, ובעצם הוא חוזר על דברים שכבר פרסם בסוגיה זו בפרסום הראשון בשנת 1963. לדעתו יש בפפירוסים שמות של שלושה מושלים בשומרון; סנבלט שהוא אביהם של שני פחות – חנן/חנניה שהיה פחה בשנת 354²⁴ וישוע/ישעיהו/ידוע, ששמו מופיע ב"בולת סנבלט".²⁵ ישוע/ידוע קדם לאחיו חנניה/חנן, בהסתמך על העדות שחנן מסוים היה הסגן כאשר ישוע היה פחה.²⁶

בעזרת שמות הנזכרים בפפירוסים, והעובדה שהמנהיגים השומרונים נהגו לקרוא לילדיהם על שם סבם – "השיטה הפאפונימית" – שחזר קרוס את שמות הפחות שעמדו בראש פחות שומרון מאמצע המאה החמישית לפסה"נ עד כיבוש ארץ ישראל בידי אלכסנדר בשנת 332 לפסה"נ. להלן שחזורו של קרוס:

מושל = פחה	תאריך	מקור
סנבלט א'	אמצע המאה החמישית לפסה"נ	ספר נחמיה, פפירוס יב (קאולי 30)
דליה	סוף המאה החמישית ותחילת המאה הרביעית לפסה"נ	פפירוס יב (קאולי 30-32)
שלמיה (אחיו)	תחילת המאה הרביעית לפסה"נ	פפירוס יב (קאולי 30)
סנבלט ב'	המחצית השנייה של המאה הרביעית לפסה"נ	ואדי דליה: בולה, תעודות 5 (?) 11
ישוע/ידוע ²⁷ /ישעיהו	המחצית ראשונה של המאה הרביעית לפסה"נ	ואדי דליה: בולה, תעודות 1, 11
חנניה (אחיו)	אמצע המאה הרביעית לפסה"נ	ואדי דליה תעודה 7
סנבלט ג'	המחצית השנייה של המאה הרביעית לפסה"נ	קדמוניות יא, 302-345

24. ראה פפירוס 7 שורה 17.

25. על הבולות מוואדי דליה ראה M.J.W. Leith, *Wadi Daliyeh I. The Wadi Daliyeh Seal Impressions*, Oxford 1997 (להלן: לייט). על "בולת סנבלט" ראה קרוס, 1969; לייט, עמ' 47; לייט, עמ' 3 הערה 2.

26. ראה פפירוס 11 שבו נזכר "חנן סגנא".

27. קרוס, שומרון וירושלים, עמ' 90. בשחזורו כאן הוא מעדיף את השם ישעיהו כבנו בכורו של סנבלט ב' הנזכר בפפירוס וואדי דליה.

שחזורם של קרוס ושל אחרים את שושלת הפחוות השומרונים²⁸ ואת שושלת הכהנים הגדולים ביהודה פתר חלק גדול מהקשיים הכרונולוגיים שנלוו לתיאוריו של יוסף בן מתתיהו.²⁹ קיומו של סנבלט ג' שכיח בעת כיבוש ארץ ישראל בידי אלכסנדר מוקדון, האיר את תיאוריו של יוסף בן מתתיהו באור שונה. מערכת היחסים היהודית-שומרונית-מוקדונית גם היא מוארת מזווית שונה. מותו של סנבלט ג' זמן קצר לאחר סיום הקמת מקדשם של השומרונים העמיד לראשונה בסכנה את המשך קיומה של ההנהגה השומרונית. מינויו של אנדרומאכוס המוקדוני למושל האזור עורר את האריסטוקרטיה השומרונית למרד בשלטון המוקדוני ואת המושל אנדרומאכוס הם שרפו חי.³⁰ כדי להימלט מעונשו של אלכסנדר הם ביקשו מקלט במערה בוואדי דליה, שם נמצאו הפפירוסים שבנידון.³¹ נחזור להשלמת החלל בפפירוס 1 שהציע גרופ, אשר היה בסיס לשחזורו המוצע של אשל את שושלת מנהיגי שומרון. ההשלמה מעוררת קושי רב; השלמת החלל בנוסח "קדם ישוע בר סנבלט פחת שמרין וחנון סגנא שהדיא זי]" מורכבת מתוספת הכוללת 45 סימנים של אותיות ורווחים. עיון בתצלום של הפפירוס מלמד שבחלל שבשורה 11 אין די מקום לכלול 45 סימנים, ועל כן

28. מאז פרסום הפפירוסים נעשו ניסיונות שונים לשחזר את המושלים בפחוות שומרון. במסגרת המאמר נעסוק רק בעימות שבין שחזורו של אשל לזה של קרוס. נציין רק כמה מן הבולטים שבמחקרים בסוגיה זו: G. Widengren, "The Persian Period", *Israelite and Judaeon History*, J.H. Hayes & J.M. Miler (eds.), London 1977, pp. 489-538; R.J. Saley, "The Date of Nehemiah Reconsidered", *Biblical and Near eastern Studies*, Essays in Honor of William Sanford LaSor, G.A. Tuttle (ed.), Grand Rapids Mich. 1978, pp. 151-165; L.L. Grabbe, "Josephus and the Reconstruction of the Judaeon Restoration", *JBL* 106 (1987), pp. 231-246; H.G.M. Williamson, "The Governors of Judah under the Persians", *Tyndale Bulletin* 93 (1988), pp. 59-82; A. Crown, "Another Look at Samaritan Origins", *Essays in Honour of G.D. Sixdenier*, New Samaritan Studies, A. Crown & L. Davey (eds.), Sydney 1995, pp. 133-155. לביקורת נוקבת על תרומתם של פפירוסים ואדי דליה לשחזור ראה D.R. Schwartz, "On Some Papyri and Josephus' Sources and Chronology for the Persian Period", *JJS* 21 (1990), pp. 175-199.
29. במאמרו השונים עסק קרוס גם בשושלת הכהנים הגדולים במקדש ירושלים. לביקורת נגד שחזורו ראה מ' מור, "הכהנים הגדולים ביהודה בתקופה הפרסית", בית מקרא (תשל"ח), עמ' 76-75; ראה גם J.C. VanderKam, "Jewish High Priests of the Persian Period: Is the List Complete?", *Priesthood and Cult in Ancient Israel*, G. Anderson & S. Olyan (eds.), Sheffield 1991, pp. 67-91.
30. ראה קורטיוס רופוס, היסטוריה של אלכסנדר הגדול, ד' 8: עמ' 9-11, 34; ראה גם M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Jerusalem 1974, 1, pp. 447-449.
31. ראה א' כשר, "מסע אלכסנדר הגדול בארץ-ישראל", מדינת החשמונאים, לתולדותיה על רקע התקופה ההלניסטית, קובץ מאמרים בעריכת א' רפפורט וי' רונן, ירושלים תשנ"ד, עמ' 32-35.

השלמתו של גרופ אינה אפשרית.³² לפיכך מוטלים ספקות כבדים על מסקנותיו של אשל. אם שחזורו מתבסס על השלמה שאינה נכונה, בהכרח גם מסקנותיו מוטלות בספק. על כן שאלת אמינותו של יוסף בקדמוניות יא ראוייה לבדיקה מחודשת; ומעל לכול – ההצעה לקיומו של מקדש שומרוני במאה הרביעית לפסה"נ בעיר שומרון אינה אפשרית. ראשית, קיומו לא נרמז ואף לא נזכר במקור היסטורי כלשהו; שנית, שרידיו של מקדש זה לא נמצאו בחפירות ארכאולוגיות מקיפות למדי שנערכו בעיר שומרון.

לפחות בשלב זה ניתן לומר שהמקדש בעיר שומרון אינו פרי דמיונו של יוסף בן מתתיהו אלא פרי דמיונו היצירתי של חנן אשל.

3. מטבעות שמרין

אשל ניסה למוטט את שחזורו של קרוס את רשימת הפחות בשומרון בנימוק חדש. קרוס בנה את רשימת פחות שומרון בשעה שלא עמדו לרשותו המטבעות השומרוניים מהמאה הרביעית לפסה"נ, ולכן לדעתו שחזורו של קרוס לוקה בחסר. באילו מטבעות מדובר אפוא? אילו מטבעות חסרו לקרוס בשעה שקבע שסנבלט ג' היה אחרון המושלים בפחות שומרון?

יעקב משורר ושרגא קידר תיארו בפרוטרוט שני מטמוני מטבעות: אחד מכונה "מטמון שומרון"³³ ובו 334 מטבעות כסף, מהם 182 נטבעו בעיר שומרון. 32 מטבעות הם צוריים ומתוארכים לשנים 1 עד 14 לארתחשסתא ג' (338-359 לפסה"נ), ששנת שלטונו ה-14 היא שנת 346 או 345 לפסה"נ, ולכן טוענים שני החוקרים שהמטמון הוסתר בשנת 345 לפסה"נ. תאריך זה הולם לדעתם גם את האירועים שקרו באזור, הקשורים למרד תנית מלך צידון. מרד זה דוכא בשנת 345 לפסה"נ, עת חזרו הפרסים לשלוט באזור ומזדי מונה

32. ב-25 באוגוסט 1998 כתבתי לקרוס בעניין השלמחו של גרופ את פפירוס 1 ומסקנותיו ההיסטוריות של אשל. תשובתו של קרוס מה-23 בספטמבר 1998 הייתה כדלקמן:

"I have never taken seriously Douglas Gropp restoration of the reading in his dissertation, and of course I reject Hanan Eshel's argument utilizing it [...] there is really too little space for the reconstruction [...] Most significant is Papyrus 16 on which the seal of [Yesa]ياهو son of [San]ballat pht SAMARY [N] was applied. The script of this conveyance of an orchad is relatively early, and can not be nearly as late as Papyrus 1. We note also that Papyrus 12, the papyrus reading Qdm yesh[ua son of Sanballat HNN SEGANA is dated by Artaxerxes."

33. ראה Y. Meshorer and S. Qedar, *Samaritan Coinage*, Jerusalem 1995 (להלן: משורר-קידר), עמ' 65-80; לדיון מקיף במטמונים השונים ראה J. Elayi & A.G. Elayi, *Trésors des monnaies Phéniciennes et Circulation monétaire (Ve-IVe siècles avant J.-C.)*, Paris 1993, pp. 216-239; דיונים מתמקדים רק במטבעות הפניקיים שבמטמונים הנדונים.

לפחת עבר הנהר.³⁴ המטמון השני מכונה "מטמון שכס" ובו 965 מטבעות כסף, ובהם מטבעות מהעיר שומרון.³⁵ כל 131 המטבעות מן העיר נטבעו קודם לשנת 332 לפסה"נ ובכמה מטבעות מופיעות האותיות "מז", שהן ככל הנראה קיצור שמו של מזדי, פחת עבר הנהר, שמשל בשנים 345-334 לפסה"נ.³⁶ על סמך שני הנתונים הללו תיארכו משורר וקידר את הטמנתו של "מטמון שכס" לשנת 332 לפסה"נ, כלומר במהלך השתלטותו של אלכסנדר על ארץ ישראל.³⁷ המטבעות המצוינים להלן שימשו את אשל בדיונו:

- א. מטבעות שעליהם הכתובת "דל", קיצור של השם דליה, הידוע לנו מפפירוס יב כבנו של סנבלט בן זמנו של נחמיה.³⁸
- ב. מטבעות שעליהם הכתובת "שלמיה", שיש לזהות אותו עם בנו השני של סנבלט א'.³⁹
- ג. מטבעות שעליהם הכתובות "סנ" ואחרים שעליהם הכתובת "ס", ככל הנראה קיצור שמו של סנבלט. משורר וקידר שייכו את המטבעות הללו לסנבלט ג'.⁴⁰
- ד. מטבע ירבעם – אשל משתמש שוב במטבע מס' 26 מאוסף המטבעות של משורר וקידר שבו מופיע שמו של ירבעם, ועל פניו גם "תיאור של מקדש".⁴¹

34. על האירועים באזור ראה D. Barag, "The Effects of the Tennes Rebellion on Palestine", *BASOR* 183 (1996), pp. 6-12.
35. המטמון המכונה "מטמון שכס" לא פורסם עד היום. דיווח ראשון על המטמון ניתן על ידי סילביה הורטר (S. Hurter) בהרצאה "Der Fund von Nablus" שניתנה בקונגרס בין-לאומי בברן בשנת 1979. ראה גם M. Thompson, O. Mørkholm, C.M. Kraay, *Inventory of Greek Coin Hoards*, New York 1973, No. 1504.
36. ראה L. Mildenberg, "Notes on the Coin Issues of Mazday", *Israel Numismatic Journal* 11 (1990-91), pp. 9-23; P. Bordreuil, "La fin de la carrière du satrape Mazday d'après une monnaie araméenne", *Academie des Inscriptions & Belles-lettres, Comptes-Rendus* (1998), pp. 219-229.
37. ראה משורר-קידר, עמ' 65-66.
38. ראה אשל, מושלי מדינת שומרון, עמ' 9; משורר-קידר, עמ' 17 ועמ' 53, מטבע 49; עמ' 54-53, מטבעות 50-53; במטבעות אלו מופיעה האות "ד" שלדעת משורר וקידר יש גם לשייכה לדליה.
39. ראה אשל, מושלי מדינת שמרין, עמ' 9. הוא מציין מבלי להזכיר את מראה המקום: "לאחרונה נודע על מטבעות שומרון הנושאות את השם שלמיה"; אולם משורר-קידר, עמ' 83, בתוספות לספרם, מציינים שבין המטבעות החדשים שלא הספיקו לכלול בספר, מטבע אחד נושא כתובת "של".
40. ראה משורר-קידר, עמ' 16, עמ' 52-53: הקיצור "סנ" במטבעות 41, 42, 44; הקיצור "ס" במטבעות 43, 45.
41. ראה משורר-קידר, עמ' 49 מס' 26. הם מציינים שדגם של המטבע נמצא גם ב"מטמון שכס".

ה. מטבעות של "מטמון שומרון" – השם הפרטי היחיד הנזכר במטבעות אלה הוא חנניה.⁴² משורר וקידר זיהו את חנניה ששמו מופיע במטבעות עם חנניה הנזכר בפפירוס וואדי דליה 7 ו-9.

פפירוס מס' 7 הוא חוזה מכירה של עבדים, נשים וגברים ומספרם אינו ידוע. החוזה, לפי שורה 17, נחתם "קדם [ח]נניה פחת שמרין סית[ון סגנא...] שהדיא זי יחתמון מהימון המו[...]" תאריכו מופיע בשורה 19:

"ב[1] II II אדר שנת I III ארתחש[סש מלכא בשמרין זנה כתיב]"

התאריך הוא אפוא 5 באדר שנה 4 לארתחשסתא ג', שהוא 4 במארס שנת 354 לפסה"נ.⁴³ פפירוס מס' 9 הוא חוזה ללא תאריך בעניין מכירתם של שבעה עבדים. שם אחד נזכר, קוסדכר, והוא נמכר לקונה ששמו נטירא בר יהופדני על ידי שני מוכרים ששםם אנו ידוע. החוזה נחתם לפי שורות 14-15:

"קדם חנ[ניה פחת שמרין ש"פ בר ש"פ ש"פ בר ש"פ ש"פ בר ש"פ]
יהושפ[ט בר ש"פ ש"פ בר ש"פ אסיתון סגנא ב-יום ל-חדש שנת X ש"מ
מלכא בשמרין]"⁴⁴.

בפפירוס 11, שתאריכו אינו נזכר, מופיעים השמות:
"[...]וע בר סנבלט וחנן סגנא"⁴⁵

פפירוס 16 עניינו מכירת כרם. הפפירוס נחתם בבולה:
[] יהו בן [סאנ]
בלט פחת שמר[ן]

בקריאתו הראשונה משנת 1963 הציע קרוס להשלים את הבולה:
ל[חננ]יהו בן סנא[בלט פחת שמרן]⁴⁶

אולם העובדה שחלקם התחתון של שתי הנו"נים חסר בבולה הביאה את קרוס להעדיף לאחר מכן לשחזרה:
ל[ישע]יהו בן [סנא]בלט פחת שמרן⁴⁷

42. משורר-קידר, עמ' 50 מס' 29; מטבע 30.

43. ראה גרוס, עמ' 105; ראה גם קרוס, 1985, עמ' 15.

44. שם, עמ' 123-124. הקיצורים הם: ש"פ = שם פרטי; ש"מ = שם המלך.

45. ראה קרוס, 1974, עמ' 18 הערה 10.

46. ראה קרוס, 1963, עמ' 11; לייט, עמ' 3 הערה 2; זו המכונה בולת סנבלט (WD 22) מתוארכת

לראשית שלטונו של ארתחשסתא ג' (338-358); לדעת לייט, סנבלט הוא סנבלט ב', נכדו של

סנבלט א. לפי לייט הבולה נמצאה מחוברת לפפירוס 5 (עמ' 10 הערה 49). ראה פרסומה אצל

קרוס, 1969, עמ' 47 איורים 34-35; ולאפ-1974, עמ' 18 לוח 61.

47. ראה קרוס, 1966, עמ' 204 הערה 12; קרוס, 1974, עמ' 47.

לאור שינויים אלו הוא השלים את פפירוס 11: "[יש]וע בר סנבלט וחנן סגנא".

לדעת קרוס, חנן הסגן הוא חנניה הפחה ששירת כפחת שומרון בשנת 354 לפסה"נ, והוא היה בנו של סנבלט ב'. חנניה ירש במשרתו את אחיו הבכור ישוע/ישעיהו ששימש פחה קודם לשנת 354 לפסה"נ. שחזור זה אומץ על ידי משורר וקידר, ועל כן קשרו הם את שמו של חנניה עם השם חנניה שמופיע במטבעות.⁴⁸ אשל דחה את טיעוניו ואת שחזורו של קרוס; התנגדותו מכוונת לקשר המשפחתי חנן-ישעיהו-סנבלט. לדעתו אין כל ראיה לכך שחנניה מושל שומרון בשנת 354 לפסה"נ היה בנו של סנבלט ולכך שחנן הסגן בימי ישעיהו הוא גם חנניה הפחה.

אשל מציין שב"מטמון שומרון" שחנניה נזכר בו לא נמצאו מטבעות שעליהם שמם של סנבלט או ישעיהו. זאת ועוד, בפפירוס וואדי דליה ובמטבעות שומרון אין עדות לפעילותו של סנבלט ג' פחת שומרון בימי אלכסנדר מוקדון. בטיעונים אלה הוא מחזק את דעתו שהפחה האחרון בשומרון היה ישעיהו בנו של סנבלט ב'.⁴⁹ ואולם דווקא עדות המטבעות משומרון מסייעת לדעתי לשחזורו של קרוס את שושלת המושלים השומרונים. לית מאן דפליג שלאור פפירוס מס' 7, שמו של פחת שומרון בשנת 354 לפסה"נ הוא חנניה, בין שהיה בנו של סנבלט ב' ובין שלא. אם נניח שמטבע 29 ב"מטמון שומרון" שעליו הכתובת "חנניה" הוא מטבע שטבע פחת שומרון חנניה, שהוא אותו חנניה הנזכר בפפירוס 7, אזי יש לנו עדות כפולה אמינה על פחה שומרוני בשם חנניה. מאחר שאין כל אפשרות לתארך את המטבע לשנה מסוימת, אזי לא ניתן גם לטעון שבשנת 345 לפסה"נ, עת הוסתר המטמון בעקבות אירועים הקשורים למרד של תנית מלך צידון, עדיין היה חנניה הפחה בשומרון.

יתר על כן, אם אכן הוסתר "מטמון שומרון" בשנת 345 לפסה"נ, כיצד אפשר לצפות למצוא בין מטבעותיו מטבעות שעליהם שמו של סנבלט ג', שעתידי היה לשמש פחה בשנים 326-323 לפסה"נ?

יש לזכור כי המטבעות שנושאים את הכתובות "דל", "ד" = דליה, "של" = שלמיה, "סנ", "ס" = סנבלט, לא נמצאו בשני המטמונים (שומרון ושכם). המטבעות הללו מצויים באוספים פרטיים.⁵⁰ מאחר שאין הם מתוארכים אין לקשור אותם למטמונים ולהגביל את תיאורכם לשנים 335-375 לפסה"נ.

48. משורר-קידר, עמ' 66.

49. ראה אשל, שמות, עמ' כה והשחזור בעמ' ל; הנ"ל, מושלי מדינת שומרון, עמ' 10.

50. ראה פירוט תפוצת המטבעות:

"דל":

משורר-קידר, עמ' 53 מס' 49, מאוסף פרטי בארצות הברית; PI, 954.

לעומת זאת, אפשר בהחלט לתארכם לימיהם של שני פחות שומרון, הם סנבלט ב' או ג' הנזכר באריכות בתיאוריו של יוסף בן מתתיהו.

שמות אחרים – ירבעם, בת, בדיחבל, יהוענה ועבדאל, נמצאו על גבי מטבעות שבאוספים פרטיים וגם במטמון שכם.⁵¹ ואילו השמות חים ובדיה לא נמצאו במטבעות שבמטמונים, אלא רק באלה שבאוספים פרטיים.⁵² רק על מטבע אחד מבין מטבעות אלה שעליו שמו של בת = בגבת מופיע תאריך: שנת 14, שהיא כפי הנראה השנה ה-14 לארתחשסתא הג' – שנת 345/6 לפסה"נ.⁵³ כל השאר, כאמור, אינם מתוארכים.

בדיונים בכתובות הלוגיות של המטבעות השומרוניים מציינים משורר וקידר שטביעת מטבעות בשומרון לא החלה ככל הנראה לפני שנת 375 לפסה"נ. הם מזכירים את השנה ה-14 המופיעה על גבי מטבעות צוריים וצידוניים שנמצאו במטמון, והם סבורים שהשנה הזאת מכוונת גם כן לשנתו ה-14 של ארתחשסתא ג', כאמור שנת 345/6 לפסה"נ. כמו כן, מאחר שאין אף מטבע אחד במטמון שנושא את שמו של מזדי, יש לתארך את הטמנתו לשנה זו. לאור נתונים אלו הם תיארכו את השמות הנזכרים לעיל לשנים שבין 333/2-345/6 לפסה"נ.⁵⁴

ד":

מס' 50 מאוסף פרטי בישראל, P2; מס' 51 מאוסף פרטי בישראל, P4; מס' 52 מאוסף 36 Collection of A.D. Sofaer, USA 53; מס' 53 מאוסף Collection of A.D. Sofaer, USA
סנ":

מס' 41 מאוסף כללי The Hebrew University (Y. Meshorer, *Ancient Jewish Coinage*, New York 1982, I. Suppl. I, 1) 42; מס' 42 מקטלוג מכירה פומבית F. Sternberg, Auction 24, 19-20 November 1990 Zurich, 152
מס' 44 מאוסף כללי Babelon, *Traité des monnaies grecques et romaines*, Paris, II, p. 607, pl. CXXI: 22, No. 978, 45; מס' 45 מאוסף כללי Babelon, *Traité des monnaies grecques et romaines*, Paris, II, p. 607, Pl. CXXI: 22, No. 979
ס":

מס' 43 מקטלוג מכירה פומבית, F. Sternberg, Auction 24, 19-20 November 1990, Zurich, 153

51. ראה פרטים אצל משורר-קידר, עמ' 49-52; מטבעות ירבעם, שם, מס' 24-27; מטבע חים-שם, מס' 28; מטבע בת (בגבת), שם, מס' 31, 34; מטבע בדיחבל-שם, מס' 35-37; מטבע יהוענה-שם, מס' 38; מטבע עבדאל-שם, מס' 39-40.

52. ראה משורר-קידר, עמ' 49, מס' 28 - מטבע חים; מס' 46-47 - מטבע בדיה.

53. ראה משורר-קידר, עמ' 50 מס' 31. המטבע נמצא במטמון שכם וגם באוסף פרטי מס' 32. בפני המטבע מופיע המספר 14 המתייחס לשנה ה-14, אולם אין כתובת של שם בפני המטבע ואף לא בגבו. ראה גם R. Deutsch & M. Heltzer, "Numismatic Evidence from the Persian Period from the Sharon Plains", *Transeuphratène* 13 (1997), p. 19 coin 10

54. ראה משורר-קידר, עמ' 65-66.

חשובה יותר משאלת תיארוך פעילותם של בעלי השמות הנזכרים במטמון היא השאלה, האם אפשר לזהות את בעלי השמות כבעלי תפקידים מסוימים, שהרי מדוע זכו ששם יופיע על מטבעות? הניסיון להשוות מטבעות אלו למטבעות "יהוד" מעורר קשיים. אכן, על מטבעות יהוד מופיעים שמות של מושלים ושל כוהנים גדולים, אך האם הדבר נכון גם לגבי השמות הנזכרים במטבעות השומרוניים? אשל הציע:

"אם נקבל את העדות הנומיסמאטית, שלדעת משורר וקידר מוכיחה כי שבעת [כך!] האנשים ששמותיהם מופיעים על מטבעות שומרון פעלו בין שנת 346 לשנת 332 לפסה"נ, אזי יש מקום להניח שאחדים מהם היו מושלים, ואילו אחרים לא היו מושלי שומרון. קרוס העלה את האפשרות כי אנשים אלה היו כוהנים גדולים או פקידים שהיו אחראים לאוצר ולמטבעה בשומרון."⁵⁵

ליתר דיוק, חמישה שמות ב ל ב ד נזכרו במטבעות, ומאחר שלפי המסקנות לעיל יש לשייך את פעילותם לשנים 345/6-333/2 לפסה"נ, עדיין הצפיפות רבה. צפיפות זו אף גדלה אם נקבל את שחזורו של אשל. בשנת 354 לפסה"נ הפחה בשומרון הוא חנניה; באיזו שנה סיים חנניה את תפקידו? אם נניח שחנניה סיים את תפקידו כבר בשנת 354 (מה שנראה בלתי סביר כל-כך!), אזי בפרק זמן קצר של 22 שנה עלינו לשלב ברשימת פחות שומרון את סנבלט ב' ואת ישוע/ישעיהו ועוד אישים מאלה ששמותיהם שמופיעים על המטבעות – אולי ירבעם ואולי ידוע?

אשל מקבל את הצעתו של קרוס שמקצת מהנזכרים במטבעות היו כוהנים גדולים במחצית השנייה של המאה הרביעית לפסה"נ. לדעתו, אפשר שבגבת, שהוא כזכור היחידי מהנזכרים במטבעות שהמטבע "שלהם" מתוארך, ישמש כוהן גדול בשנת 345/6.⁵⁷ לפי הצעה זו כבר בשנת 345/6 ניצב המקדש השומרוני על תלו. אם כן, היכן פעל מקדש זה? משמע, אולי היה ירבעם

55. ראה אשל, מושלי מדינת שמרין, עמ' 10, וכן קרוס, 1998, עמ' 20.

56. ראה, A. Spaer, "Jaddua the High Priest?", *Israel Numismatic Journal* 9 (1986-1987), pp. 1-3 וכן י' משורר, אוצר מטבעות היהודים מימי שלטון פרס ועד מרד בר כוכבא, ירושלים תשנ"ח, עמ' 22. בדיונו במטבע מס' 21, "ידוע", מציין משורר שמאחר ששני המטבעות מקורם בשומרון, אפשר שנטבעו במטבעות שומרון ולא בירושלים. "ומתחילה לקנן בנו התחושה שמטבע 21 הוא ככל הנראה שומרוני ולא יהודי. זיהוי אפשרי זה אף מתיישב עם התופעה של שילוב הכתובת השמית עם הכתובת היוונית ATE המצוי במטבעות שומרון. אם אכן זהו מטבע שומרוני, אפשר להסיק, שידוע זה היה כנראה פחה שומרוני".

57. אשל, מושלי מדינת שמרין, עמ' 11.

ממקימיו? לדעתי, אם אכן היה מקדש שומרוני בתאריך כה מוקדם, אפשר לצפות שכוהניו הגדולים ינציחו את שמם עם תוארם על גבי מטבעות רשמיים.

דווקא ההצעה האחרת של קרוס, שהשמות על גבי המטבעות הם של פקידים שהיו ממונים על האוצר ועל המטבעה בשומרון, אינה מעוררת קשיים מיוחדים, אבל השערה זו הופכת את תרומתם העכשווית של המטבעות לסוגיית דיוננו למוגבלת ביותר.

מטרת דיוננו המפורט הייתה להתמודד עם הקשיים הנלווים לתיאוריו של יוסף בן מתתיהו בקדמוניות יא 306-325. לגבי פסקאות אלה קבע אשל:

"[...] פיסקאות אלו מלאות סתירות ומעוררות קשיים רבים. חוקרים רבים דנו בבעיות שמעורר תיאור זה, והיום מקובלת ההנחה שאין לקבל את תיאורו של יוסף בן מתתיהו כפשוטו. דומה שיוסף לא ידע שהיו בשומרון כמה מושלים ששמן סנבלט, ולפיכך לא הזכיר כלל את סנבלט בתארו את ימי נחמיה (קדמ' יא 159-183). עובדה זו והעדויות העולה מתעודות ואדי דאליה, שבהן אין כל ראייה שהיה בכלל סנבלט שלישי, מלמדות, שאין להניח, שערב כיבושו של אלכסנדר מוקדון נתמנה סנבלט שלישי למושל.⁵⁸"

לאור דברינו לעיל, מסקנות אלו מעורר תהיות רבות. ראשית, האם היו מעולם חוקרים שטענו שיש לקבל את דברי יוסף בן מתתיהו כפשוטם?⁵⁹ שנית, מי הם החוקרים שמניחים ה י ו ם שאין לקבל את תיאורו של יוסף בן מתתיהו כפשוטו? כבר במאמרו משנת תשנ"ד מצא אשל "תנא דמסייע" לדברים אלו, את א' צריקובר ואת ב' בר כוכבא.⁶⁰ ועל הערה זו עניתי במאמרי משנת תשנ"ה: "אין מקום לצטט לעניין זה בשנת תשנ"ד את צריקובר שלא הכיר את פפירוס וואדי דליה."⁶¹ הערה זו אף מקבלת משנה תוקף במאמר שנכתב בשנת תשנ"ט. הערותיו של צריקובר נתפרסמו בשנת תשכ"ג; צריקובר לא הכיר את פפירוס וואדי דליה, לא את מטבעות השומרונים ולא ידע דבר על הממצא העשיר שנחשף בחפירות הארכאולוגיות בהר גריזים. לפיכך האם יש לדבריו בסוגיית מושלי שומרון סמכות גדולה יותר מאשר לדברי קרוס, אשר שחזר את רשימת

58. אשל, שם עמ' 10.

59. ראה I. Hjelm, *The Samaritans and Early Judaism, A literary Analysis*, Sheffield 2000.

ראה למשל עמ' 183-238, דיון בסוגיית השומרונים בכתבי יוסף בן מתתיהו.

60. ראה אשל, המחקר ההיסטורי, עמ' 150 הערה 44.

61. ראה מור, המקדש השומרוני, עמ' 59.

המושלים שמשלו בשומרון במאות החמישית והרביעית לפסה"נ, כשלא היו ידועים לו רק המטבעות שנטבעו במדינת שמרין?⁶²

אכן, יוסף לא הזכיר כלל את סנבלט בתארו את ימי נחמיה (קדמ' יא 183-159), אולם האם הוא לא הזכירו משום שלא ידע שהיו בשומרון יותר ממושל אחד ששם היה סנבלט, כפי שטען אשל, או שמא אפשר להציע הסבר אחר להתעלמות זו? פלדמן, למשל, במאמרו על נחמיה בתיאורי יוסף בן מתתיהו, הציע שמשיקולים אפולוגטיים העדיף יוסף לא לכלול בתיאורו את פרשת הנישואים לנשים נכריות, על מנת שלא להביא פרשה כה מביכה לקוראיו הלא-יהודים קוראי היוונית.⁶³

המקדש השומרוני על הר גריזים שאת הקמתו תיאר יוסף בן מתתיהו, נבנה, כפי שכבר טענתי במקומות אחרים וטענו גם אחרים, בתקופת המעבר שבין נפילת הממלכה הפרסית לבין כיבוש ארץ ישראל בידי אלכסנדר מוקדון. המקדש עמד על תלו עד ימיו של יוחנן הורקנוס, השליט החשמונאי ששרף את המקדש השומרוני שהיה נקודת מחלוקת עיקרית בין יהודה לבין שומרון.⁶⁴ אחת השאלות המעניינות ביותר במחקר המודרני על העדה השומרונית, שאלה שנותרה עד היום ללא מענה, היא: באיזה שלב בהתפתחות המסורת השומרונית חלה ההתנתקות ממקדש הר גריזים כמרכז דתי, ובמקומו בחרו השומרונים לטפח ולהעניק קדושה כוללת להר כולו?

תוספת

- לאחר סיום כתיבת מאמרי ראו אור שני חיבורים הנוגעים ישירות בענייננו:
1. הוצאה חדשה הסוקרת את מטבעות השומרונים מהמאה הרביעית לפסה"נ: Y. Meshorer & S. Qedar, *The Samaritan Coinage*, Jerusalem 1999
 2. חוברת קדמוניות שהוקדשה כולה לחפירות בהר גריזים. המאמר המרכזי בחוברת הוא מאמרו של י' מגן, "הר גריזים – עיר מקדש. סיכום שמונה עשרה שנות חפירה", קדמוניות לג (תשס"א), עמ' 74-118.

62. ההפניה לבצלאל בר כוכבא כראיה לחוסר אמינותו של יוסף בן מתתיהו גם היא כבר הובאה במאמר משנת תשנ"ד. במאמרי "המקדש השומרוני", עמ' 39-40, הרחבתי את תשובתי בנושא ולא אחזור על הערותי המצויות שם.

63. ראה L.H. Feldman, "Josephus' Portrait of Nehemia", *Journal of Jewish Studies* 43 (1992), pp. 39-81;

ראה גם L.H. Feldman, "Nehemia", *Studies in Josephus' Rewritten Bible*, Leiden 1998, pp. 489-499

64. ראה א' רפפורט, "כת השומרונים בתקופה ההלניסטית", ציון נה (תשנ"ה), עמ' 373.

בסיכום מאמרו מתאר מגן שני שלבי התפתחות עיקריים בהר גריזים: השלב הראשון שלא היה ידוע בעבר, מן התקופה הפרסית וראשית התקופה התלמית; והשלב השני שעליו דיווח מגן בפירוט רב לפני עשר שנים ויותר, המתוארך לתקופה הסלווקית. לפי מגן, השלב הראשון מן התקופה הפרסית הוא מתחם מקודש קטן יחסית, שנבנה במקום הגבוה ביותר על הר גריזים ותכניתו הועתקה מן המתחם המקודש בירושלים של התקופה הפרסית. בשלב השני, שנים רבות לאחר הקמתו של המתחם המקודש, החלה להיווצר העיר גריזים, שנוסדה אך ורק מסיבות דתיות-פולחניות. רק בתקופה ההלניסטית החלו להתיישב סביבו כהנים ובעלי תפקידים אחרים ששירתו בקודש. באשר לשלב הראשון של המתחם המקודש, מגן סבור שהממצא הארכאולוגי בהר גריזים מן התקופה הפרסית חותם ויכוח ארוך בדבר זמן הקמת המקדש השומרוני על ההר; ואולם מסקנותיו ההיסטוריות של מגן, המתבססות על הממצא הארכאולוגי שיש לתארך את הקמתו של המקדש לימי נחמיה, אינן מסיימות את הדיון ואף פותחות אותו לכיוונים חדשים, ובהם אעסוק בהזדמנות אחרת.

הכרעות נורמטיביות המעצבות את דמותן של לשונות:

מקרי היהודים והשומרונים

משה פלורנטיין

כל היודע דבר על עלייתן ועל נפילתן של לשונות מכיר בכוחם המכריע של מאורעות היסטוריים לשנות את מעמדן של לשונות. עיצוב פניה של האנגלית עם הכיבוש הנורמני במאה האחת-עשרה, פסיקתה של העברית כלשון דיבור בדורות שלאחר הגלות, והתגברות כוחה של הערבית עם התפשטותה המהירה של מדינת האסלאם החל מן המאה השביעית – כל אלה הם מן המקרים המובהקים שתלמיד צעיר עשוי להיתקל בהם בצעדיו הראשונים בלימוד היסטוריה של לשונות. ואין צריך לומר שגם כאשר קהילת הדוברים סגורה ומבודדת והיא אינה חשופה לאותם כוחות חוץ כבירים, לשונה הולכת ומשתנה שלא בטובתם של הדוברים: כמו פיהם מתרחשים מעתקים של עיצורים ותנועות, ומכוחם של היקשים ותהליכים פסיכולוגיים אחרים חלות תמורות גדולות במבנה לשונם.

ועם זאת ידוע הוא שפרטיה של קהילת המשתמשים בלשון עשויים לעתים לעשות אגודה אחת, ובכוחה של החלטה מודעת ומתוכננת יכולים הם לקבוע במידה רבה מאוד את גורלה של לשונם. כוחם להמציא דברים יש מאין, למלא את מקומם של חוקי ההגה הטבעיים ביותר, מוגבל עד מאוד, אבל יכולתם לבחור את הרצוי להם מתוך המצאי הקיים – שהיקפו נקבע גם הוא על ידיהם – יכולת זו בנסיבות חברתיות והיסטוריות מסוימות עשויה להיות יכולת מכרעת, וחלקה בסופו של דבר בקביעת דמות דיוקנה של הלשון עשוי להיות חלק גדול מאוד. בהקשר דברים זה "אקדמיות ללשון" אמנם עולות על הדעת מיד, אבל במאמר זה איני מבקש לעסוק כלל בחלקן הרב בעיצוב דמותן של לשונות, אלא להראות שכבר בתקופות קדומות – במאות השתי-עשרה והשלוש-עשרה – הכריעו שומרונים בארץ ישראל שתי הכרעות הנוגעות לבחירה בלשון ולעיצוב של לשון. הבחירה האחת לא האריכה ימים, האחרת מוכיחה את עצמה עד היום. מעין שתי הבחירות הללו בחרו עיליתות ספרותיות של יהודים מאות שנים לאחר מכן בלב אירופה, ולמרות ההבדלים שבין אלה לאלה מצאתי לנכון להזכירם במקום אחד.

לשונות השומרונים הן מן התחומים המדעיים שתרומתו של מורי אברהם טל, בעל ספר היובל, מכרעת בהם. גם פועלו בתחומי העשייה בלשון העברית ידוע.

אני מקווה שדבריי, המביאים את שני התחומים הללו כרוכים זה בזה, יהיו לו לרצון.

*

מצעה הקצר של ארץ ישראל, שדרו בה יהודים ושומרונים אלה לצד אלה, גזר על לשונותיהם שיתוף של צורה ושל גורל. על צורת העברית של השומרונים בימי הבית הראשון ובדורות הראשונים של תקופת הבית השני אין אנו יודעים דבר. בעקבות מחקריו של זאב בן-חיים¹ מסכימים הכול שהלשון העולה מן הקריאה המסורתית של השומרונים בתורתם אינה אלא צורה מצורת העברית של הימים הסמוכים לחורבן הבית השני. בניסיון לשרטט את מצב הלשון בארץ ישראל באותה תקופה אמנם ראוי לתת את הדעת לא רק לתכונות הפונטיות והמורפולוגיות המשותפות לעברית השומרונים וללשון התנאים כפי שהיא משתקפת במשנה, אלא יש גם להדגיש את העובדה כי הראשונה מגלה מידה גדולה הרבה יותר של פרוגרסיביות, כלומר התפתחויות שראשיתן ניכרת בכתבי היד של המשנה מתגלות בכל מיצוין בעברית השומרונים.² מקצת סימני העברית המאוחרת ניכרים כבר בנוסח הכתוב של תורת השומרונים. מנהג הלשון בצורות המקור המוחלט, שכידוע נדחקו מן העברית של חז"ל, הוא מאותם סימנים, והללו ניכרים בכמה וכמה מקומות שבהם בנוסח השומרוני הכתוב יש צורת פועל מפורש כנגד מקור שבנוסח המסורה. הנה מקבץ צורות מספר בראשית ח, ג-ז: "וישבו המים מעל הארץ הלוך ושוב [נוסח שומרון: הלכו ושב]... והמים היו הלוך וחסור [נוסח שומרון: הלכו וחסרו]... וישלח את הערב ויצא יצוא ושוב [נוסח שומרון: יצא ושב]". אגב אורחא אציין כי לעומת זאת נשארו על כן הנוסח השומרוני הכתוב כל צורות הפועל המהופכות שמקומן לא יכירן בעברית של התנאים, ואמנם ההגייה השומרונית עוקפת אותן בכל מקום שטקסט האותיות מאפשר לעשות כן.³ עולה מכאן שהנוסח הכתוב של תורת השומרונים מגלה

1. ראה סיכום הדברים ומיצוים בספר עברית וארמית נוסח שומרון, ה, ירושלים תשל"ז (להלן: עואנ"ש ה). ספר הדקדוק הזה ראה אור לאחר מכן במהדורה אנגלית מעודכנת: *A Grammar of Samaritan Hebrew*, Jerusalem 2000.

2. הדברים נתפרטו על ידי בעל פה בהרצאתי במסגרת סדנה על הנושא "דקדוק לשון חכמים ומילונה" שהתקיימה בקיץ של תשנ"ו בירושלים במסגרת המכון ללימודים מתקדמים. רישומם בכתב: "עד אימתי דיברו השומרונים עברית?", עיונים בלשון חכמים, ירושלים תשנ"ו, עמ' 74-78. דיון נוסף במסגרת כוללת מצוי במאמרי "עקומת ההטעמה בעברית והנלמד ממנה ומעברית השומרונים על הטעמת לשון המשנה", לשוננו סד (תשס"ב), עמ' 221-230.

3. למשל, לעומת וידע שבנוסח המסורה לבראשית ד, טז ההגייה בנוסח השומרון wyāda, צורת עבר (ולא צורת העתיד הרגילה yidda). פירוט הדברים וניתוחם מצוי בעואנ"ש ה, סעיף 2.9.3.

עברית מאוחרת, מן הסתם של ימי הבית השני, שעדיין סבלה את קיומה של צורת הפועל המהופכת.⁴

מן המאה הרביעית נשארו בידינו פיוטיהם הארמיים של שלושה מחכמי השומרונים: עמרם דרה, מרקה וננה.⁵ לשונם של הפיוטים הללו מלמדת על קרבה רבה בין ארמית השומרונים ללשונם הארמית של יהודי ארץ ישראל,⁶ וזמנם מלמד שגם בקרב השומרונים היה מעמדה של העברית באותה תקופה רופף מאוד. מכל מקום אין לנו מאותה תקופה פיוטים שומרונים שלשונם עברית.⁷ עד סוף המאה האחת-עשרה לפחות נוספו פיוטים ארמיים לאוצר התפילות השומרוני, ואף זו השתקפות נאמנה של מצב הלשונות בארץ ישראל, גם בקרב אלה שאינם שומרונים.

לפי העדויות שבידינו לא היו השומרונים שותפים לתנופת הכתיבה העברית שמצאה את ביטוייה בפיוטי ינאי, יוסי בן יוסי וחבריהם שלאחר חתימת התלמוד. זו לכאורה החוליה הראשונה בתולדות לשונותיה הכתובות של ארץ ישראל שבה פלוגים השומרונים והיהודים בלשון ספרותם. אך צריך שייאמר כי מחמש מאות השנים שבין (סוף) המאה הרביעית לבין המאה העשירית, שבה פעל ככל הנראה הפייטן השומרוני טביה בן דרתה,⁸ לא נשארה בידינו כל תעודה שומרנית כתובה, לא ארמית ואף לא עברית. על כן לפי שעה מוטב לא לומר דבר על

4. וגם כאשר מטעמים של תוכן שינה השומרוני משהו בצורת הפועל המהופכת, הוא לא ניצל את ההזדמנות כדי להיפטר מצורת ויקטול. הנה למשל בראשית ג, ו: "ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאווה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל ותקח מפריו ותאכל ותתן גם לאישה עמה ויאכל" (נוסח שומרון: ויאכלו; ולא *ואכלו).

5. מהדורתם החשובה ביותר היא עואנ"ש ג, ס"ב.

6. הקרבה הזאת בולטת מאוד, ובין השאר העמיד עליה ז' בן-חיים בהערות הפירוש הרבות הפזורות בעואנ"ש ג, ס"ב. לא מכבר ההדירו יוסף יהלום ומיכאל סוקולוף את "שירת בני מערבא – שירים ארמיים של יהודי ארץ-ישראל בתקופה הביזנטית", ירושלים תשנ"ט. ריכוז החומר החשוב הזה מאפשר שוב התבוננות בקווי השיתוף הרבים שבין ארמית היהודים לארמית השומרונים. בין יסודות השיתוף אפשר למנות את מילית הזמן אמת ד ('כאשר'); קרוב בהוראת 'לוחם'; השורש המרובע עיני בהוראת 'שמירה'; ספס"ף שהוראתו 'שרפה'. עוד יסודות משותפים מעין אלה ראה שם, עמ' 378.

7. אמנם יש פיוט עברי שהשומרונים מייחסים אותו לעמרם דרה. בן-חיים נטה לייחסו לעמרם אחר, בן המאה השלוש-עשרה, בייחוד על סמך חריזת הפיוט שאינה מתאימה לזמנו של עמרם דרה אלא לזמן מאוחר יותר (עואנ"ש ג, ס"ב, עמ' 12).

8. זמנו של הפייטן הזה מסופק. מצד אחד, מסופר באחת הכרוניקות השומרניות שאחד דרתה פעל במחצית השנייה של המאה התשיעית (עואנ"ש א, עמ' נ). מצד אחר, בפיוט הארמי המיוחס לו (בעואנ"ש ג, ס"ב, עמ' 298) יש כמה תופעות המצביעות לכאורה על לשון שזמנה מאוחר מן המאה העשירית (שם, עמ' 20).

התקופה הזאת בתולדות לשונות השומרונים, ולהמתין בתקווה לחשיפתן של עדויות כתובות.

לעומת זאת, אנו נהנים מריבוי יחסי של תעודות שומרוניות מן המאה האחת-עשרה ואילך. תקופה זו בתולדות השומרונים מגוונת מאוד מבחינת לשונה. טביה בן דרתה, אב חסדה, אלדסתאן ואב גלוגה הותירו אחריהם כמה פיוטים ארמיים,⁹ שאף כי קרובים הם בזמנם לסוף ימיה של הארמית, אין לשונם שונה מאוד מלשונם של הפייטנים הראשונים.¹⁰ ממש בתקופה זו מתחילים להופיע ראשוני החיבורים הכתובים ערבית וכמה מהם נכתבו על ידי הפייטנים האמורים. טביה בן דרתה הוא מחברם של "קאנון אבן דרתה פי תרתיב אלמקרא", כלומר "כללי אבן דרתה בדבר סדרי הקריאה",¹¹ ואב חסדה – זהו שמו הארמי של אבו אלחסן הצורי – הוא מחבר ספר ההלכה המפורסם "כתאב אלטבאח".¹² בין זמנו של זה לזמנו של זה כתב יוסף אלעסכרי את "כתאב אלכאפי".¹³ חיבור זה חשוב לענייננו משום שיש בו כמה תפילות קצרות הכתובות ערבית. הללו מוכיחות כי היצירות השומרוניות הכתובות ערבית אכן משקפות מצב שבו הערבית היא לשון שגורה מאוד, גם בכתב וגם בדיבור,¹⁴ וכמוה גם הארמית לפי שעה.

9. עואנ"ש ג, ס"ב, עמ' 274-303.

10. אמנם בן-חיים קבע כי "הארמית שלהם [של פייטני המאה האחת-עשרה ואילך], שנשתנתה מן הארמית של המחברים הקודמים [עמרם דרה ובני דורו] עדיין לשון טבעית היא" (שם, עמ' 17). ובכל זאת אותם סימנים בולטים שמצא הוא בין מוקדם למאוחר בחיבור השומרוני שההדיר, תיבת מרקה, ירושלים תשמ"ח (להלן: תיבת מרקה), עמ' 24 ואילך, וסימנים אחרים שהעמיד עליהם טל והם מבדילים בין רבדים קדומים של ארמית השומרונים לרבדים מאוחרים בתרגומם הארמי (א' טל, התרגום השומרוני לתורה, ג, תל-אביב תשמ"ג [להלן: טל, התה"ש], עמ' נז ואילך) – כל הסימנים הללו אין בכוחם להבדיל בין פייטן קדום כמרקה לפייטן מאוחר כאב גלוגה, למשל.

11. מדובר בעשרה סימנים שתפקידם מעיקרא היה בכל הנראה לציין הפרדה תחבירית, שאלה וקריאה, כלומר תפקיד המזכיר את תפקידם של סימני הפיסוק שבשימושנו. על פייטן זה ועל חיבורו ראה עואנ"ש א, עמ' מט-נז.

12. החיבור הוהדר בשנת 1987 על ידי Gerhard Wedel. ראה דבריו ב *A Companion to Samaritan Studies*, A. Crown, R. Pummer, A. Tal (eds.), Tübingen 1993 (להלן: מדריך שומרוני), עמ' 145.

13. החיבור תורגם לאיטלקית בידי Sergio Noya. ראה דבריו במדריך שומרוני, עמ' 143-144.

14. הערבית אף שימשה כלי לכתיבת שירה, אולם לעבודת הקודש בתוך בית הכנסת מעולם לא חדרה. פרטים על כתבי יד שיש בהם שירים ותפילות שנכתבו ערבית מובאים במאמרו של ח' שחאדה *The Samaritan Arabic Liturgy*, שנתפרסם בגיליון 712-714 (29 במאי 98) של עיתון השומרונים א"ב. עד היום אומרים תפילות ופיוטים בערבית בטקסים דתיים כגון חתונה וברית מילה, אבל הללו אינם חלק מסדר התפילה שבבית הכנסת.

הכתיבה בארמית ובעברית במאה האחת-עשרה, מעט לפנייה ומעט אחריה, היא השתקפותו של מצב לשון טבעי, כלומר חיבור יצירות כתובות בלשונות המשמשות בדיבור פה. מתי פסקו השומרונים לדבר ארמית איננו יודעים, אך יצירותיהם הכתובות מלמדות כי התקופה שאנו עוסקים בה עתה קרובה מאוד לסוף הכתיבה בלשון זו.

והנה בחלוף מעט זמן לאחר התקופה הזאת, במאות השנים-עשרה והשלוש-עשרה, אנו מוצאים כמה חיבורים שלשונם עברית.¹⁵ לפני התקופה הזאת, כלומר בעיצומה של תקופת הכתיבה בארמית, ואחרי התקופה הזאת, כלומר בזמן שהלשון השומרנית הבלולה הייתה לשון הנורמה,¹⁶ לא מצאנו ריכוז כזה של כתיבה עברית בתחומי הפרוזה והליטורגיה. על כן, אף כי מספר היצירות העבריות שנתחברו בשלהי הדיבור הארמי אינו רב, נראה כי לא יד המקרה זימנה אותן בתקופה אחת.

מן הכתיבה הפרוזאית אזכיר כאן את הכרוניקה השומרנית העתיקה ביותר, ה"תולדה".¹⁷ באמצע המאה השנים-עשרה חיבר אלעזר בן עמרם את חלקו הראשון של החיבור הזה, הקדום ביותר. שלא כמו החלקים המאוחרים יותר של הכרוניקה, שלשונם בלולה, חלקו של אלעזר זה כתוב עברית שמותר לכנותה "טהורה". אמנם אפשר לגלות בה את עקבות הארמית, שידיעתה לא נשתכחה באותם ימים, ובוודאי אין לתמוה על גילויי השפעת הערבית, ככל הנראה לשונו המדוברת של המחבר, ובכל זאת ברור שנעשה כאן ניסיון לכתוב עברית של ממש. הנה קטע קטן מדבריו של אלעזר המספר על יסודות חשבון הזמנים ולוח השנה שבידי השומרונים:

ברוך יהוה אלהינו אשר נתן לנו חשבון¹⁸ צדיק ותורה תמימה על יד נביא צדיק נאמן ואמר בה¹⁹ מועדי יהוה אשר תקראו אתם מקראי קדש אלה הם מועדי²⁰

כי זה החשבון היה עם נח בתבה וכן מצאנו כתיב בתורה בחדש השני בשבעה עשר יום לחדש ביום הזה נבקעו כל מעינות תהום²¹

15. ראה פירוטם המלא בספרי *Late Samaritan Hebrew – A Linguistic Analysis* (ברפוס).

16. על אופייה, זמנה ורקע התגבשותה ראה להלן.

17. מ' פלורנטין, התולדה – כרוניקה שומרנית, ירושלים תש"ס.

18. חשבון אמת, והכוונה לחשבון השנים.

19. נאמר בתורה.

20. ויקרא כג, ב.

21. בראשית ז, יא.

וכמו קרינו²² ויגברו המים על הארץ חמשים ומאת יום עד דברו²³ ותנח התבה בחדש השביעי בשבעה עשר יום לחדש ולקחנו מספר הימים וחשבנו אתם חדשים מצאנו אתה²⁴ ששה ואמר עוד בחדש העשירי באחד לחדש נראו ראשי ההרים²⁵ וירשנו כי יהוה נתן לאבותינו מן אדם עד משה שלשה ספרים ספר מלחמות וספר נגמות²⁶ וספר האותות והודיע אדם ובניו השלשלה הקדושה כי הוא עשה שני המאורות למועדים ולימים ושנים (תולדה, 1ב7-12א2)

בשדה הכתיבה הליטורגית בולטים בלשונם הפיוטים והתפילות שחיברו ליום הכיפורים יוסף הרבן והכהן הגדול עמרם במאה השלוש-עשרה. זיקת שניהם לעברית של התורה רבה מאוד. אמנם אפשר למצוא בחיבוריהם מעט מילים וצירופי מילים שלא נודמנו בתורה, ולעתים אף עשוי לעלות החשד שדבק בלשונם דבר מן המצוי בחיבורי היהודים, כגון דברי יוסף הרבן, "בשנו פניך ונכלמנו", המזכירים את סמיכות "בוש ונכלם" הנקריית לא פעם בספרי הנביאים והכתובים.²⁷ ועדיין התורה הקדושה היא לזו שדרתו של הסגנון הזה. הנה קטע הפתיחה של תפילת יוסף הרבן:

ים הרחמים סלח לנו . מעונינו הצילנו :
וראה בעין חסדך אלינו . והשקף ברחמיך עלינו :
סלח לנו ברב חסדך . ובצדיקות²⁸ משה עבדך :
פנינו נפלים פניך²⁹ . בחסדך שא אלינו פניך :
אנחנו סרנו ופנינו . ואיך נשא פניך פנינו :
בשנו פניך ונכלמנו . מרב חטאנו ואשמנו :
גמלים³⁰ רעים גמלנו . ובים העונות צללנו :

22. וכמו כן קראנו.
23. מן הערבית حتى قوله כלומר: עד הדבר הכתוב בתורה. ולהלן הוא מביא את בראשית ז, כד; ח, ד.
24. אותם. היעדר ההתאם במין ובמספר אף הוא בהשפעת הערבית.
25. בראשית ח, ה.
26. מילולית: ספר כוכבים, כלומר ספר אסטרונומיה, ואף זה מן הערבית نجمة (כוכב).
27. "כשתי וגם נכלמתי כי נשאתי חרפת נעורי" (ירמיהו לא, יט). וכן נאמר בברכת המזון: "שלא נבוש ולא נכלם לעולם ועד".
28. ובזכות. תן דעתך שזכאי הוא 'צדיק'.
29. לפניך.
30. גמל אינה רק 'גמול', דהיינו שכר על המעשה; משמעותה היא גם המעשה עצמו, כפי שנמצא בפיוט ארמי של מרקה: "ולא תגזי יתי לפם בישות גמלי" (ואל תגמול לי לפי רוע מעשיי, עואנ"ש ג, ס"ב, עמ' 242).

דרכי החיים עזבנו . ודרכי המות הלכנו :
 על כן בגוים אבדנו . ומתי מספר נשארנו :
 ואנחנו כצאן תעים³¹ . למי רחמיך צמאים :
 זכור רחמיך וחסדיך . ואל יחר אפך על עבדיך :³²

ודומה לה מאוד בלשונה ובסגנונה תפילתו של עמרם :
 נפתח פיאנו³³ . ונמול לבבינו : ונטהר יצרינו . ונקדש רוחינו : ונהלל
 ונגדל . ונרומם לאלהינו : אלהי האלהים . ואדון האדונים האל הגדול .
 והגבור והנורא : ונאמר בקול רם . אין כיהוה אלהינו :
 אהיה אשר . היה ויהיה : היית' לא מאז ועתה ותהיה : והיכולה לך .
 תמית ותחיה : ואתה חי לבדך . אהיה אשר אהיה : כל האלהים . אתה
 אלהיהם : וכל האדונים . אתה אדונם : וכל המלכים . לך מלכותם : אלהי
 השמים והארץ . הים וכל אשר בם : עם הדורות אתה . ועם חליפותם :
 לא יחליפו אתך . ואתה תחלף אתם : לא מאז ולא מעת . אתה פניהם :
 ועד אין מספר . תהיה אחריהם : (עואנ"ש ג, ס"ב, עמ' 123, וכן קאולי,
 עמ' 491)

מה פשר הכתיבה בעברית דווקא בתקופה זו? הדעת נותנת שעם התערערו
 מעמדה של הארמית נעשה ניסיון לאמץ כלי אחר להבעת התכנים שהערכית
 הייתה מנועה מלהביעם מתוקף היותה שפת חול. אותן תפילות הכתובות ערבית
 והמובאות ב"כתאב אלכאפי" אכן מלמדות על מעמדה האיתן של הערבית
 בחייהם של בני העדה, ובאמת יש לראות בהן ניסיון, מעניין מאוד כשלעצמו,
 לחדור עם הערבית אל תחום הקודש. אולם ראוי לזכור שתפילות אלה על ענייני
 טהרה הן, ברשות היחיד הן נאמרות, בשיחו הפרטי עם אלוהיו. לכנישתה, בית
 הכנסת השומרוני, לא חדרו. כלומר אף התפילות האלה אינן חלק מן הליטורגיה
 השומרונית, כמשמעות היסודית של λειτουργία, "שירות ציבורי".³⁴ מן הבחינה
 הזאת אנו רואים דמיון, שאינו מפתיע כמובן, ללשונן של תפילות היהודים, שגם
 בהן נפקד מקומה של הערבית.

אם כן, הכלי הנוח והקרוב ביותר לצקת אל תוכו את השיח ואת השבח לאל
 נמצא בלשון התורה, ובלשון זו, בהיעדר חלופה אחרת, בחרו אנשי הרוח לכתוב

31. השווה לישעיהו נג, ו: "כלנו כצאן תעינו איש לדרכו פנינו".

32. A.E. Cowley, *The Samaritan Liturgy*, Oxford 1909 (להלן: קאולי), עמ' 64.

33. הכתיב הולך אחר ההגייה fiyyānu.

34. ראה הערה 14 לעיל.

באותם דורות. אף על פי שהעברית לא שימשה בדיבור מאות רבות של שנים – למן סוף המאה השנייה (ואולי אחר כך³⁵) – הוסיפו בני העדה לקרוא את תורתם העברית בבית הכנסת כל אותן שנים רבות. העברית הזאת, הטהורה, שראינה משמשת מעט בפיוט וגם בכתיבה שאינה ליטורגית, לא החזיקה מעמד בדמותה זו הרבה זמן, ומן הטעם שאפרט להלן אף לא היה אפשר שתשמש בצורתה זו לאורך שנים.

המתבונן גם בתולדותיה של העברית הכתובה בקרב היהודים ימצא דמיון מה – לצד ההבדלים העצומים – בין העברית הזאת לעברית של סופרי תקופת ההשכלה היהודים במאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה. הללו, כידוע, כתבו גם הם בסגנון מקראי מובהק.³⁶ אף הם, כפייטנים השומרונים של טרום התגבשות הלשון השומרונית הבלולה, השכילו להעשיר את העברית בחידושי מילים שכמה מהם נקלטו כמה דורות אחר כך בעברית שקמה לתחייה בדיבור: מכונה, חשמל,

35. דברים שאמרתי בעניין זה על העברית של השומרונים נתפרסמו במקום המוזכר בהערה 2 לעיל.
 36. ראוי לומר שהן סגנון המשכילים הן השקפתם על העברית ועל דרכי הרחבתה לא היו עשויים עור אחר. יל"ג, למשל, כתב בשעתו: "מכל מקצעות שבתורה אני מגבב [ההדגשה שלי – מ"פ] דברים להרחיב לשוני, ומכל הרבנים והפייטנים אנכי לוקח לשונם ואנאם נאום (אגרות יל"ג, א, עמ' 229), וכן כתב: "נתן את טהרת השפה כפר נפש הרחבת השפה", כלומר: ההרחבה שלא מן המקרא היא מחיר כבד שיש לשלם, גם אם בפועל לא תמיד נעשה כן. וייזל, מן הבולטים שבאנשי הרוח של התקופה, כתב: "אנו רואים מכמה מליצות יקרות הנמצאות במשנה ובברייטא ובתלמוד כל רואיהם יכירו שכמתכונתם לא יעשה כל עט סופר מהיר" (מתוך ההקדמה ל"יין לבנון", עמ' 6, שהביאה י' יצחקי בעמ' 52 של מאמרו "דעותיהם של סופרי ההשכלה על הלשון העברית ודרכיהם בהרחבתה וחידושה", לשוננו ל"ד [תש"ל], עמ' 305-287; לה [תשל"א], עמ' 39-59). אף מאפו, מחבר "אהבת ציון", משנה את טעמו ב"עיט צבוע" ומפנה בכוונת מכוון מקום נרחב מאוד ליסודות לשון המובאים מספרות חז"ל. את דבריו המפורשים בעניין זה הביא ב"פתחי דברים" שלו: "[...] כי לא ידברו אלה מליצה, הישיחו, אפוא, בלשון יושבי קרנות? הן נאווה למו לשון חכמים! [...] ומה נעשה לאחותנו העבריה? הנקח לה דברים מן לשונות זרות [...]?" הלא לשון המשנה קרובה לה, ושיחות חכמים נאות לערכה; בהן תשתרע יריעה קדשה, ולא יאמרו עוד: קצר מצע שפת עבר מהשתרע על כל ענין ועל כל חפץ [...] הנה לשון המשנה רחבת ידיים לפניכם, לכן הבו לעבריה, סופרים, הבו לה כבוד וחקן, הבו לה עוז ותעצומות; הבו לחכמינו כבוד שמם, שיחו בכל אמרותיהם הצרופות, אשר תמצאו, ודבריהם בין שורותיכם יצהירו, כי רק בהם תצא שפת עבר למרחבי-יה" (כל כתבי א' מאפו, עמ' תנה-תנו). אם יש מבשר לעברית המורכבת שנתגבשה בסוף המאה התשע-עשרה, הריהו כאן לפנינו בדמות דבריו של מאפו. דיון מקיף בהתניות הספרותיות לשימוש של מאפו בלשון חכמים ראה: ט' כהן, "צבועים וישרים, אלילות ולילות – עיונים ביצירתו של אברהם מאפו", תל-אביב תשנ"א, עמ' 61-101; ב' פישלר, "לשונות התלמוד ב'עריכת' מאפו", לשוננו מז (התשמ"ג), עמ' 278-284. בדבריי למעלה על העברית המשכילית הטהורה כוונתי אפוא לאותו סגנון של עברית מקראית שהיה מסגנונותיה המרכזיים של העברית באותה תקופה.

תערוכה ועוד.³⁷ אמנם המניע של סופרי ההשכלה היהודים היה אחר לגמרי; הם הלכו אחר תנועת ההשכלה הכללית באירופה, ובחירתם בלשון המקרא הייתה לא רק מאהבתה כי אם גם מתיעוב סגנון הכתיבה היהודי-רבני השעטנזי, תיעוב שקדם לו רגש הדחייה מפני כל מה שייצגה היהדות הרבנית. הרקע התרבותי-לאומי והחברתי שונה אפוא לחלוטין, ולא הייתי מזכיר את עברית ההשכלה אילולא היה גורלה דומה לגורל העברית הטהורה של השומרונים. אף היא, כידוע, לא האריכה ימים: במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה היא פינתה את מקומה לכלי לשון עשיר ממנה.³⁸

נשוב אל הכתיבה השומרנית בעברית טהורה. מה גרם לה לעברית זו שאורך חייה בתולדות ספרותם של השומרונים היה קצר יחסית? כה קצר היה, עד כי לא הוקדש לו מקום משל עצמו, כחוליה הראויה לדיון נפרד בהיסטוריוגרפיה של הכתיבה השומרנית. אם כן, זה הדבר: כל עוד צורכי הרוח אינם רבים והפעילות התרבותית מתנהלת על מי מנוחות, אפשר להסתפק בכלי הקטן המצוי תחת היד, כלומר בעברית של התורה. השנים שבין דעיכת הארמית לבין גיבושו של סגנון לשון אחר בתכלית היו ככל הנראה שנים כאלה בחיי הרוח של בני העדה. המעשה הרוחני לא שבק חיים, אולם תנופה ושגשוג לא היו.

משמתרבים הצרכים הרוחניים והתרבותיים והפעילות הספרותית מתגברת, אין די בכלי הקיים, אף מתעורר הרצון לחדשו. אז מתקיימים מאליהם דבריו של אחד העם, שאמרם, כמובן, בהקשר אחר לגמרי: "סלסלו את המחשבה, והיא תרומם את הלשון".³⁹ מציאות כזאת החלה להתהוות בקרב עדת השומרונים בראשית המאה הארבע-עשרה. אז חל מהפך גדול בחיי הרוח של בני העדה. ניצח עליו הכהן הגדול פינחס בן יוסף בן עוזי. הפעילות הרוחנית והדתית גאתה והכתיבה השומרנית לא יכלה עוד להסתפק בעברית לבדה. טקסט התורה נמצא בלתי מספיק להביע את מה שתבעו צורכי הרוח של הפייטנים המאוחרים. מן הסתם

37. רשימה של מילים המשקפות חריגה כזו או אחרת מלשון המקרא הובאה במאמרו של י' כרמיאל, "מילון ההשכלה", לשוננו לא (תשכ"ז), עמ' 311-317. הקריאה להרחבה יצאה כבר מפיו של מנדלסון ב"קהלת מוסר": "נאלף מיתר האומות ללשונותם בארצותם לא נחו ולא שקטו עד הרחיבו גבול לשונם" (שער ב').

38. על מפנה זה ראה להלן. עם זאת ראוי להדגיש כי כשם שיש לראות בספרות ההשכלה את הבשורה הראשונה לספרות העברית החדשה, כן יש לראות בלשון העברית של ההשכלה, על כל גווניה וסגנוניה השונים זה מזה, את הבשורה הראשונה לעברית המתחיה. הסגנון המקראי הצרוף לא האריך ימים כמות שהיה, אבל התביעה לסדר ולארגון הלשון, שפירושה גם התכה מבוקרת של יסודות עבריים בתר-מקראיים במצע הלשון המקראי, תחת החירות הגמורה המאפיינת את הלשון הרבנית על כל גווניה וגוני גווניה, והעמדת המקרא כמופת לדקדוק הראוי -- כל אלה בסופו של דבר היו נר לרגליהם של מחיי העברית בסוף המאה התשע-עשרה.

39. "הלשון וספרותה", כל כתבי אחד העם, תל-אביב תשכ"ה, עמ' צז.

אף הורגש חוסר בחומרי לשון שיעשירו את הכתוב וישוו לו אופי מליצי. אגב, לא היה די גם בלשון הארמית לבדה. אמנם הכהן הגדול אלעזר בן פינחס, מחשובי אנשי הרוח של העדה בתקופת הפריחה, כתב פיוט בארמית יפה מאוד,⁴⁰ אבל עיקר כתיבתו אחרת, ולניסיונו המעניין לא היה המשך.

בכל זאת הייתה הארמית הפתרון המתאים, אולם לא במקום העברית, אלא כתומכת וכמשלימה את חסרונותיה. לנגד עיניהם של חכמי השומרונים, שביקשו להביע בכתב את רגשותיהם הדתיים ולהעשיר את חומרי הבניין של הליטורגיה השומרנית, עמדו פיוטיהם הארמיים של עמרם, של מרקה, של ננה (ואולי עוד אחרים), המדרש הגדול "תיבת מרקה" והתרגום השומרני לתורה, שקריאתו בציבור נמשכה עד דורות מאוחרים. הארמית הייתה אפוא לא רק שפת בית כי אם גם שפת קודש, ובוודאי נמצאה מתאימה להשלים בה את העברית המתחדשת ולהעשירה.⁴¹ כך נוצרה הלשון השומרנית הבלולה. די בקטע פיוט קטן – תחילתו של "חזון אבישע" מפרי עטו של אבישע בן פינחס החשוב שבפייטני המאה הארבע-עשרה – כדי ללמוד על טיבו של סגנון הלשון החדש:

ראיתי בחלמי . אן אני סליק⁴² : אל הרגריזים . והנור עליו מדיק⁴³ :
 סלקתי עד אמתית .⁴⁴ אל קדם הגבע : ראיתי המשכן נציב . והשלחן
 נציבה : ועמד על השלחן . איש טהור סגול : אמרתי לו מן אתה . אגבני
 בקול גדול : אני אהרן . הכהן הלוי : תלים משה בן עמרם . בן קהת בן
 לוי : אמת⁴⁵ שמעתי מימרו . סגדתי על אפי פניו : ונשקתי ידיו . ועמדתי
 על ימיניו : אמר לי מן אתה . עד תמטי לאנה : אמרתי אני עבדך אבישע .
 מן זרעך אה כהנה : אמר לי שלם לך . קדם אה בני איכל⁴⁶ : וקדמתי
 ואכלתי . שלשה קותמים מכל⁴⁷ (קאולי, עמ' 480)

40. עואנ"ש ג, ס"ב, עמ' 323 (אמנם ייחוסו לאלעזר אינו ודאי; ראה שם, עמ' 16).
 41. מן הסתם היה בארמית, לשונם של הפייטנים הגדולים, גם טעם של קישוט. אולם נמנעתי מלהזכיר טעם זה בפנים, כדי להרחיק מן הלב את המחשבה שהארמית שבתוך אותה עברית חדשה ממלאת מעין התפקיד שמילאה הארמית אצל סופרי התחייה, ובמידה מסוימת גם בימינו, כלומר תפקיד של בת לוויה הממלאת תפקידי סגנון והבעה מיוחדים. לא כך הוא: בעברית השומרנית הבלולה היא חלק אורגני וניכר מאוד ברקמת הלשון. מבחינה זו היא מזכירה דווקא את העברית הרבנית.

42. שאני עולה.

43. והאור עליו מנצנץ.

44. הגעתי.

45. אימתיי, כאשר.

46. קרב, הוי בני, אכול.

47. שלוש נגיסות מאכל.

הלב עשוי להימשך לראות בהתהוותה של אותה לשון בליל את מיצויו של תהליך אבולוציוני שראשיתו בארמית השומרונית המאוחרת שיסודות עבריים משמשים בה.⁴⁸ הנחה זו הגיונית לכאורה, מפני שבבסיסה עומד ההיגיון הרואה את התגברותם המתמדת של היסודות הארמיים – עד לדרגה שהם משווים לכתוב אופי של לשון בלולה.⁴⁹ אבל אין להניח כך במקרה שלנו, כי בין הטקסטים הארמיים שזה אופיים לבין לשון הבליל עומדים הטקסטים העבריים שעליהם עמדתי כאן. אף ניתוחה של הלשון הזאת אינו מאפשר הנחת התהליך האבולוציוני, מפני שבדרך כלל היסוד העברי הוא השליט בה ולא הארמי. משום אופייה אני מכנה אותה עש"ב: עברית שומרונית בלולה.

המסקנה המתבקשת היא אפוא שגם דפוסה המעורב של עש"ב הוא תוצאה של הכרעה פואטית של קבוצת עילית של אנשי רוח. הכרעה פואטית זו, כך הסתבר לימים, הייתה גם מעשית מאוד. פינחס בן יוסף ובני דורו עשו במאה הארבע-עשרה מה שעשו מנדלי מוכר ספרים וחבריו לעברית של היהודים בסוף המאה התשע-עשרה. גם אלה גם אלה דחו עברית חד-גונית שנכתבה בידי מי ששיוו לנגדם את לשון המקרא לבדה. גם אלה גם אלה השקיפו על כל היצירות הכתובות עד זמנם וגיבשו לשון חדשה שהיא לשון היתוך. כמובן, ההבדלים בין הלשון השומרונית הבלולה ל"נוסח החדש" של דור מנדלי רבים מאוד. הסגנון העברי המשולב של סופרי המאה התשע-עשרה שימש מצע נוח לעברית המדוברת בת זמננו,⁵⁰ ואילו לעש"ב לא היה המשך של דיבור. כמובן, לשון ההיתוך של מנדלי היא לשון העשויה שכבות עבריות,⁵¹ ואיני מתעלם מן השימוש שעשה הוא ועושה העברית בת זמננו בארמית כאן וכאן.⁵² כנגד זאת, מאגרי היצירות הקלאסיות שעמדו לפני מחדשי הלשון השומרונים במאה הארבע-עשרה היו אחרים. כאמור, חלק גדול מן החיבורים השומרוניים קודם

48. על יסודות עבריים בכתבי היד המאוחרים של התרגום השומרוני לתורה ראה טל, התה"ש, ג, עמ' ע-עא (והשווה הערה 10 לעיל).

49. גם המכיר את תולדותיה העתיקות של העברית והשתקפותן בחלקים המאוחרים של המקרא עשוי לאמץ גישה כזו. הן גם שם, בקטעי המקרא שזמן כתיבתם מאוחר, עולים כמה קווי לשון – הבולט שבהם הוא שימוש ה"זמנים" – אשר בטקסטים מאוחרים יותר, שיצאו מתחת ידיהם של בני דור חז"ל, נעשים מנותני דמותה החשובים ביותר של העברית הבתר-מקראית.

50. ראה, למשל, הדברים שהביא קלוזנר בשם ביאליק: "מנדלי הכשיר שלא מדעתו את תחית הדבור העברי" (קיצור ההיסטוריה של הספרות העברית החדשה, ב, ירושלים 1954, עמ' 343).

51. מקובלים עליי דברי ידידתי ד"ר תמר סוברן שאין להבין לאשורו את מנגנון הסגנון הזה בלא לרדת לעומקו של תרגום לשונות הדיבור העממיות מיידית ומרוסית ששיבץ מנדלי בלשונו.

52. ראה, למשל, מ' בר-אשר, "מקומה של הארמית בעברית החדשה", הלשון העברית בהתפתחותה ובהתחדשותה, ירושלים תשנ"ו, עמ' 14-65.

זמנם נכתב ארמית. לשון אחר: הבחירה שעמדה לפניהם לא הייתה בין עברית כצורותיה השונות,⁵³ אלא בין עברית לארמית. ארמית זו הייתה כשרה בעיניהם לא רק משום שבמבטאה הייתה קרובה ביותר לעברית שלהם,⁵⁴ אלא משום שכבר מקדמת דנה נמצאה כשרה לאבותיהם הפייטנים הגדולים – עמרם, מרקה וחבריהם. לא עמד בפני השומרונים, לא הראשונים ולא האחרונים, הסייג שהציב ר' יוחנן בפני היהודים:

כל השואל צרכיו בלשון ארמי אין מלאכי השרת נזקקין לו, לפי שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי (סוטה לג ע"א).⁵⁵

ולא רק הארמית נמצאה ראויה בעיניהם. עצם העירוב לא היה פסול בעיניהם כלל, כי נכחם ראו לא רק את העברית הטהורה שבתורה ושבפיוטי קודמיהם, ולא רק את הארמית הטהורה של פיוטי מרקה, אלא גם את הארמית המאוחרת שהיסוד העברי בולט בה, והיא במידה רבה לשון "לא טהורה". למשל, בארמית המאוחרת של תיבת מרקה, כפי שהראה בן-חיים,⁵⁶ פשט היסוד העברי: רצה, רצונה, ירד, ערך, באים שם במקום (ולצד) רעו, רחותה, נחת ויתב הארמיות. שפע של יסודות עבריים הוא גם ממאפייניהם של כמה מכתבי היד של התרגום השומרוני לתורה אשר משתקפת בהם ארמית שומרונית מאוחרת.⁵⁷

דרך כתיבה זו, שבה משמשות שתי הלשונות זו לצד זו, הייתה מוכרת היטב למגבשי הסגנון החדש במאה הארבע-עשרה. היא שימשה להם דגם של חיקוי ומעין "תעודת הכשר" לעירובן הגמור של שתי הלשונות. בכך אפוא יש לראות את השפעתה של הארמית המאוחרת, לא בצמיחה של עש"ב ממנה.

53. צורותיה האחרות של העברית, היהודיות, אמנם היו מוכרות, פחות או יותר, לחכמי השומרונים. העדויות על היכרויות כאלה חוצות את כל דורות הכתיבה, אבל סגנונות אלה – אופיים הלא-שומרוני ניכר בעליל, ועל כן לא היו כשרים לשמש יסוד בגיבושו של סגנון שומרוני חדש.

54. המבטא, כלומר עיקרי המערכת הפונולוגית של שתי הלשונות, הוא אחד: מצאי הפונמות העיצוריות והתנועיות בעברית נוסח שומרון זהה לזה שבארמית נוסח שומרון; כך גם מערך ההטעמה, שהיא מלעילית כללית בשתי הלשונות; אורך התנועות התלוי במבנה ההברה, כללי הגיית השווא ועוד פרטים רבים.

55. אמנם לא היה בכוחו של סייג זה למנוע את חדירתה של הארמית אל התפילה היהודית, ותפילת ה"קדיש" תוכיח. הרי נקבע במפורש: "אלו נאמרין בכל לשון פרשת סוטה וודוי מעשר קריאת שמע ותפלה וברכת המזון ושכועת העדות ושכועת הפקדון" (משנה סוטה ז, א). ראוי לציין כי במקום הזה בבבלי מתקיימת הבחנה בין הלשון המותרת בתפילה בציבור ללשון המותרת בתפילות היחיד, שהאחרונות מותרות "בכל לשון". וראה לעיל על מקום הערבית בתפילות היחיד של השומרונים.

56. תיבת מרקה, עמ' 24.

57. ראה הערה 48 לעיל.

אף בעניין זה נמשך הלב להביט במעשי מנדלי היהודי וחבריו. ביצרו את הסגנון החדש ראה לפניו לא רק את המקרא ולשונו העתיקה, לא רק את ספרות חז"ל הענפה וצורותיה הבתר-מקראיות, אלא גם ספרות רבנית ענפה שכל כולה עירוב – אמנם לא אחיד, לא מסוגנן ולא מלוטש – של סוגי עברית שונים. ספרות רבנית זו שראשית התגבשותה במאה האחת-עשרה מזכירה את עש"ב, גם בהיותה לשון מלאכותית המשמשת לצורכי כתיבה בלבד, וגם מן הנגזר מכך – גם זו גם זו מאופיינות בהעדר אחידות ובסגנון המשתנה מכותב לכותב.⁵⁸ אבל עש"ב שונה ממנה ברקע צמיחתה; דמותה של עש"ב, כמו העברית הספרותית החדשה, היא תוצאה של הכרעה פואטית של אנשי רוח.

סיכום

במאות השתי-עשרה והשלוש-עשרה, לאחר שחדלה הארמית לשמש כלשון התרבות של השומרונים, נתחברו בידיהם מעט חיבורים שלשונם עברית טהורה. בתחילת המאה הארבע-עשרה נהנו השומרונים מתקופה של פריחה תרבותית גדולה, דתית בעיקרה, שניכרה בייחוד בכתיבת פיוטים ותפילות. אז לא היה בידי אותה עברית – אשר שאבה את כל כוחה מן התורה לבדה – לבטא כראוי את רגשותיהם של המחברים השומרונים. הם הכריעו אפוא הכרעה פואטית מכוונת והעשירו את לשונם בהוסיפם לעברית את הארמית, שפת הקודש השנייה שנתחברו בה לפנים לא מעט פיוטים ותפילות. כך נוצרה עש"ב – העברית השומרונית הבלולה. בחד-גוניותה מזכירה העברית הטהורה של השומרונים את העברית של ההשכלה, וברב-גוניותה מזכירה עש"ב את הסגנון העברי החדש של מנדלי. גם בהשוואה אל הערבית יש קו של דמיון: הן השומרונים הן היהודים לא מצאו מתאימה לבוא בשערי בית הכנסת פנימה.

58. מעט מאוד נכתב על העברית הרבנית. ראה חוברתו של צ' בצר, "לשון ימי הביניים שאינה משוערבת", האוניברסיטה הפתוחה, תל-אביב (בלא ציון תאריך), וכן *Hebrew in Ashkenaz* שבצריכת ל' גלינרט (L. Glinert) היא אסופת מאמרים מעניינת, אך רובה מוקדש להיבטים התרבותיים והחברתיים של העברית בארצות אשכנז.

תמורות לעיצורים שנאלמו במסורת שומרון

אלישע קימרון

מבוא

התערערות הגרוניות במסורת שומרון היא כמעט מוחלטת. רק עי"ן ששרדה בראש תיבה לפני תנועת a (ואחותה å) מגלה זיקה דווקא לעי"ן מקורית (ולעתים לחי"ת מקורית). גם היו"ד המקורית נאלמה ברוב הנסיבות. ניגודים בין העיצורים אע"י אתה מוצא בעיקר בראש מילה. העיצורים החלשים הותירו עקבות; כמעט תמיד יש להם תמורה שנקבעת על פי הסביבה הפונולוגית.¹

העיצורים או"י הנפוצים במסורת שומרון אינם מתאימים על פי רוב לאו"י המקוריים; הם עשויים להמיר את כל עיצורי הגרון הקדומים, ומשמשים בתפוצה משלימה על פי הנסיבות הפונולוגיות ללא זיקה מחייבת למקורם. למשל, אל"ף שבמילה אֵל עשויה להתבצע בין תנועות באופנים שונים: yišrā'el (יִשְׂרָאֵל), aftuwwel (כְּתוּאֵל), mal'kīl (מַלְכִּיאֵל). כיוצא בדבר עי"ן מקורית שבמילה עַם עשויה להתבצע כדלהלן: 'am (עַם), miyyam (מַעַם), lām (לַעַם). התמורה לעיצור גרוני שנאלם עשויה להתבטא גם באורך התנועה או בשימור הטעם. למשל, כאשר שתי התנועות הסמוכות לגרונית המקורית (לפניה ואחריה) שוות

*אני מודה לידידי ד"ר משה פלורנטין על הערותיו המועילות.

1. העדים מן העברית לוקטו מן הקונקורדנציה ומן הדקדוק של ז' בן-חיים (עברית וארמית נוסח שומרון [להלן עואנ"ש], ד-ה). העדים מן הארמית לוקטו מן הפיוטים שפרסם בן-חיים, עואנ"ש ג, ספר שני. מראי המקום הנלווים לעדים מכוונים לעמודי הספר הזה. העדים מן התרגום השומרוני הובאו על פי מהדורתו של א' טל או על פי מילון "המליץ" שפרסם בן-חיים, עואנ"ש ב, עמ' 440-622. זה לא כבר הופיע מילון לארמית השומרונית (אברהם טל, מילון הארמית של השומרונים, ליידן תש"ס). לצערי לא זכיתי להסתייע בו לצורך המאמר הזה. למען הבהירות לא ציינתי את אורך התנועה הנובע מפתחות ההברה אלא רק את האורך היתר שנובע מהיאלמות של גרונית. ממילא יוצא שהאורך המסומן כאן הוא פונמטי. לעניין זה ראה עואנ"ש ה, עמ' 33. ועיין עוד בצמדים הבאים שמובחנים זה מזה באורך: šāt (שָׁחַת) כנגד šāt (שֵׁת), al'su (לְשׁוּחַ) כנגד al'su (לְשׁוֹא), sār (שָׂאֵר) כנגד sār (שָׂר), šār (צָהָר) כנגד šār (צָר), rāq (רָחַק!) כנגד rāq (רָק). zāb (זָהָב) כנגד zāb (זָב). וכן כשהאורך מלווה בשימור הטעם המלרעי, כגון tiš'sā (תשעה) כנגד tiš'sa (תשע), te'mā (טמאה) כנגד tema (טמא). בצורות משוחזרות סימנתי אורך יתר בסימני â, ê, î, ô, û.

כמו במילים *mīl* (מַאֵל), *mal'kīl* (מַלְכִּיאֵל), *lām* (לָעַם), *lūf* (לָעוֹף > *l'of*), הן מתאחדות בדרך כלל לתנועה ארוכה ביותר (תנועה ממושכת).

היאלמות גרוניות מלווה בפיצוי של אורך יתר גם במקום שאין מיזוג של שתי תנועות, למשל *īr* (עִיר), *ūt* (אוֹת). אורך היתר שומר על הטעמת מלרע שהיא חריגה במסורת שומרון, למשל *nā'bū* (נָבוֹא). לעומת זה, תנועה ממושכת שנוצרה מהיאלמות עיצור גרוני עשויה להתפצל לשתיים. במקרה זה ייבדלו התנועות זו מזו. למשל, המילה ראש הגויה **rōš < *rooš < rē'oš*. הפיצול והמיזוג הם שני פנים של הוויה פונולוגית אחת, ולא תמיד ההבדל בין תנועה ממושכת לבין שתי תנועות זהות התוכפות זו לזו ניכר ומובהק.

לפעמים התמורה לגרונית שנאלמה מתבטאת בשינוי תנועה. למשל, תנועת *û* בהברה סגורה משמשת על פי רוב במקום גרונית שנאלמה, כגון *ūd* (עוֹד), שלא כרגיל במסורת הזאת שתנועות *u* ו-*o* שבה הן חלופות בעלות תפוצה משלימה: *o* משמשת בהברה סגורה ו-*u* בהברה פתוחה.

התופעות האלה נידונו בדקדוקו המופתי של זאב בן-חיים כל אחת לעצמה ולא כמכלול אחד. כפי שיתברר בגוף הדיון, הן כרוכות זו בזו והדיון בהן כמכלול אחד שופך אור על הסוגיות הסבוכות הללו ומאפשר ראייה ברורה יותר של התמורות שחלו במסורת שומרון בעקבות התערעורת העיצורים החלשים.

אברהם טל נמנה עם המעטים היודעים להעריך את מלוא חשיבותה של מסורת שומרון; הוא נמנה עם מניחי היסוד למחקרה, וכל מה שקשור בה קרוב ללבו. יהי רצון שמנחתי תערב לו.

1. התמורות לסוגיהן

1.1 הגאי מעבר בתפוצה משלימה

במקום שעיצור חלש עמד בין תנועות אתה מוצא או"י המשמשות בתפוצה משלימה,² הערוכה על פי התנועה שקודמת לעיצור החלש. אל"ף משמשת אחרי התנועות *a* או *e*, וי"ו משמשת אחרי *u*, יו"ד משמשת אחרי *i*. עדויות למאות ולאלפים יימצאו למעיין בתעתיקים שהכין בן-חיים לתורה ולפיוטים. הרי דוגמות: אל"ף אחרי *a*: *kā'en* (כֶּהֶן), *ā'iti* (הִיִּיתִי), *-ā'ə(m)* (סיומת הייחוס הארמית), *ā'īs* (הָאִישׁ), *ma'ət* (מַחִית),³ *tā'umər* (תְּאֻמֶּר).

2. השווה עואנ"ש ה, עמ' 26.

3. מקורו **mahiyt < *mahīt*, שלא כבן-חיים, עואנ"ש ה, עמ' 209, וראה גם עואנ"ש ג, ספר א, עמ' 57. היחס בין *ma'ət* (מַחִית) לבין *miyya* (מַחִיָּה) הוא כיחס שבין מַרְבִּית (שמואל א ב, לג) לבין מַרְבָּה (יחזקאל כג, לב), בין *māttai* (מַחִתִּית) לבין *māttā* (מַחֲתָה).

אל"ף אחרי e : i (רֵאָה), re'u (רָאוּ), šade'u (שָׁדָהוּ, וכן תמיד בכינויים -הוֹ וִהוּ, כגון wyibiyye'u (אֵמַר), e'umər (אִמַר), ze'ot (זֹאת).
 וי"ו אחרי u : guwwəm (גוֹיִם), ruwwi (רוּחִי), eluwwəm (אֱלֹהִים, ובארמית שלהם elā'en), tebuw'wa (תְּבוּאָה), yešuw'wa (יְשׁוּעָה).
 יו"ד אחרי i : ābiyyu (אָבִיָהוּ), 'ammiyya (עַמִּיָה), miyyāz (מֵאָז), ibiyya (הִבִּיאָה), šiyu (שִׁיּוֹ), fiyyu (פִּיָהוּ, כנגד šade'u ויוצא בו).
 דוגמות לתפוצה משלימה הובאו במבוא. מאלפות במיוחד תיבות שיש בהן שני הגאי מעבר, כגון miyyā'in (מֵאִין), wyibiyyuw'wa (ויביאוה, בראשית לז, לב), wyibiyye'u.⁴ מעניינות מילים כמו šebiyā'a (> *šebi'aya) (שְׁבִיעִיָא 'השְׁבִיעִי' עמ' 84).⁵

1.2 מיזוג תנועות

כאשר התנועה שלפני העיצור החלש והתנועה שאחריו שוות, העיצור נאלם והתנועות מתמזגות זו בזו, כגון nār (נֶעַר), lēm (לֶחֶם), mal'kīl (מַלְכִּיָאֵל).⁶ לא כן הדבר ברצפים שהייתה בהם יו"ד כפולה, כגון qayyāmən (קַיְמִין, עמ' 812), netāyyāl (נֶטְיָאֵל, עמ' 912) או -ayya, סיומת ריבוי מיודע בארמית. ההכפלה

4. מהשורש בו"א אתה מוצא bā'u (בָּא), ibiyyu (הִבִּיאוּ), *tebuw'wa (תְּבוּאָה).
5. הכתיב שביעה (שם) מכוון להגייה החלופית *šebiy'ya (ראה מקבילות בהערה 33). כתיבים כאלה מצויים גם בארמית של מגילות מדבר יהודה ובארמית בבלי. בן-חיים מניח כי הח"ע < אל"ף וזו הופכת וי"ו או יו"ד במעמדים הנידונים. ואף צורה כמו kassuwwi (כָּסוּי) התגלגלה מן *kassu'i (עוֹאנִ"ש ג, ספר א, עמ' 44). לשיטתי, הגרוניות נאלמו וכנגדן קמו או"י מתוך דימוי לתנועה הראשונה שברצף התנועות. ראה מאמרי "על דיפתונגים והגאי מעבר", מחקרים בלשון ב"ג (בעריכת מ' בר-אשר), ירושלים תשמ"ז, עמ' 259-278 (להלן: קימרון, דיפתונגים). האל"ף בשומרונית אינה קשורה דווקא לאל"ף מקורית, ואין היא אלא הגה לוואי שקם בנסיכות פונולוגיות שונות.
6. כיוצא בדבר בערבית, כגון Jibril (גבריאֵל), ראה Chaim Rabin, *Ancient West-Arabian*, London 1951, עמ' 137. אבל miyyimi (מֵעִמִי), fiyyi (הִפֵּה שלי > *fi; ראה Z. Ben-Hayyim, *Studies in the Traditions of the Hebrew Language*, Madrid-Barcelona 1954, עמ' 84-85). בבינוני קל של פועלי ע"ו נמצאו בארמית של השומרונים צורות חד-הברתיות בתנועה ממושכת כגון qām (עמ' 53), rām (עמ' 224). הצורות האלה מתחלפות בצורות הדו-הברתיות כגון qa'am (עמ' 244). בן-חיים עוֹאנִ"ש ג, ספר ב, עמ' 181, הערה 85, אומר שהצורות החד-הברתיות מושפעות מן העברית. אבל במקבילות שבעברית התנועה אינה ממושכת (dān, gār). אף אין להתעלם מכך שבארמית הצורות החד-הברתיות מוגבלות ליחיד ואילו בנקבה וברבים משמשות רק הצורות הדו-הברתיות. התנועה הממושכת שביחיד אינה מתפרשת אלא כמיזוג תנועות: qa'am < qām. התנועה החטופה שבהברה הלא-מוטעמת עשויה להתמזג בתנועה המלאה, כמו שמצאנו במילים מעין mīl > *mī'al (מֵאֵל), *ba'ar > bār (בָּעַר). בנקבה וברבים תנועת e שבהברה השנייה מלאה ומוטעמת ומשום כך אין מיזוג.

שמרה על היו"ד המקורית, בניגוד אל a'a-, סופית הייחוס הארמית שבה אין יו"ד כפולה; וכיוצא בזה בוי"ו, כגון yawwar (יַעוּר), qawwiti (קְוִיתִי).⁷ במקרים כמו illiyyon (עֲלִיּוֹן) ההכפלה תניינית ומכוונת לשמור על היו"ד.⁸

1.3 הערות

אל"ף במקום יו"ד לשם בידול: mi'iiyyābikimma (מאויביכם),⁹ mi'ayyot (מהיות),¹⁰ mi'ayyālāt (מאילת), השווה mi'attāb (מִחֻטָּב, דברים כט, י).¹¹ אל"ף במקום וי"ו לשם בידול: u'ūm (וְחֹם), u'ūf (וְעוֹף), u'ūr (וְחֹר), u'ū (וְהוּא), u'ūd (וְעוֹד). במקצת צורות הפועל משורש הי"ה יש חריגים ביו"ד כפולה אחרי a, כגון ayya (הָיָה), ayyu (הָיָה), ayyot (הָיֹת). נראה שההכפלה באה לשם בידול ולמניעת מיזוג תנועות שוות.

במילה tiyyām (תֵּימָם) בעברית ובארמית יו"ד מתועדת בניבי הארמית והיא קדומה, וכיו"ב šiiyāle (מאצון);¹² בסורית ארץ-ישראלית שילה). צורות המקור šiiyāt (צֵאת), afšiiyātu (בצאתו) ודומיהן מתאימות אל *צָאָה. בשמות הארמיים מגזרת ל"י liyyu (לָאוּ 'לְאוֹת', עמ' 95), riyyu (רָעוּ 'רָצוֹן', עמ' 70, 76) ההשתלשלות אינה ברורה. בן-חיים אומר על riyyu (שבעמ' 76) שמוצאה ריע מבלי לפרש מהו המשקל הזה. פלורנטיין אומר שהשווא נהגה i בהשפעת היו"ד, אך אינו מסביר כיצד צמחה כאן יו"ד.¹³ לטעמי, השמות הללו שקולים במשקל

7. הוי"ו המקורית הקדומה שרדה כהיותה כפולה ולא הפכה לבי"ת. לפעמים התנועה מידמה לוי"ו או ליו"ד: qiiyām (קִיִּים 'ברית', עמ' 176), suwwār (צוואר), muwwi > *mahwi (מְחֻוּה 'מְחֻיָּה', עמ' 69), ראה עואנ"ש ה, עמ' 63.
8. בן-חיים, עואנ"ש ה, עמ' 40 לא עמד על העניין הזה, ואולי משום כך טעה וכתב שם kalliyon (כְּלִיּוֹן) ביו"ד אחת. וכן במהדורה האנגלית, עמ' 57.
9. ההכפלה שבמילה אויב (uiyab) ובצורות האחרות (iiyabi) תניינית היא, ונועדה לשמר את היו"ד ולמנוע צורת *uwwab, שלא כבן-חיים עואנ"ש ה, עמ' 195 (ראה גם עואנ"ש ג l, עמ' 37). תנועת i בצורות הנוטות נולדה אולי מהידמות התנועה ליו"ד. וראה מה שכתבתי על המילה הזאת במאמרי (קימרון, דיפתונגים), עמ' 263 והערה 19.
10. עואנ"ש ה, עמ' 124. במילון המליץ כתוב מהייות (עואנ"ש ב, עמ' 449), ובן-חיים רושם שם בטעות mi'eyyot. הכתיב ביו"ד כפולה מכוון אולי להכפלה ויש כיוצא בו בפועל הזה במגילות מדבר יהודה. ראה י' קוטשר, הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה ממגילות ים המלח, ירושלים תשי"ט, עמ' 119.
11. בן-חיים (עואנ"ש ג l, עמ' 152) אינו יודע טעמו.
12. R. Macuch, *Grammatik des samaritanischen Aramäisch*, Berlin 1982 (להלן: מאצוך), עמ' 108.
13. ראה מ' פלורנטיין, "לדרכי הגיית השווא בעברית השומרנית ובמסורות אחרות", מחקרים בלשון העברית העתיקה והחדשה מוגשים למנחם צבי קדרי, רמת-גן תשנ"ט, עמ' 262.

החלופי קטו (השווה לִיאוּ בתרגום אונקלוס). הצורה muṣāyyimma (מוצִאיהם) נוצרה מכיוון (*muṣa'iyimma >).

לא תמיד השגיו המלומדים בכללים העקיבים ולעתים טעו והטעו. כך למשל מאצוך מציע abu'a (אבוה, אבואה "אביה") במקום abuwwa, אבל בהמשך הוא רושם 'a'uwwa (אחזה 'אחיה') כדין.¹⁴ הוא מעתיק באל"ף מספרים סודרים המסתיימים בלועית, כגון šebi'a'a (השביעי), במקום šebiy'a'a.¹⁵

1.4 מקבילות

מסורת ההגייה של השומרונים מסייעת לפרש את החילופים הרבים שבין או"י במקורות עבריים וארמיים. למשל, הכתיב גואים הנפוץ במגילות מדבר יהודה מתבאר כמשקף הגייה מעין gu'im. אבל כל חטיבה ותנאיה שלה. במגילות מדבר יהודה למשל קבעה גם התנועה שאחרי העיצור החלש, למשל המילה פֶּאוּ שנכתבת באוו נהגתה ba'u, פֶּאוּ שנכתבת באוו נהגתה ra'u, שלא כבשומרונית שבה הגה המעבר דומה לתנועה שלפניו דווקא.¹⁶ הזיקה בין תנועת a לבין אל"ף דווקא אופיינית לעברית של בבל.¹⁷ בערבית האל"ף שבאמצע תיבה נהגתה כו"ו ליד u וכיו"ד ליד i כעדות הכתיב, וכן הדבר בערבית המדוברת.¹⁸

1.5 תנועות ממושכות

היאלמות של עיצור גרוני עשויה להיות מלווה בפיצוי של אורך, בין בהברה סגורה שתנועתה קצרה בנסיבות רגילות ובין בהברה פתוחה שנוסף בה אורך על אורך. הרי עדים לתנועות הממושכות לסוגיהן:

א. בהברה סגורה כתוצאה מאיחוד תנועות: mūn (מְעוֹן – גם בארמית, עמ' 88, 188 – מקורו *מְעוֹן), tūm (תְּהוֹם וגם תְּחוֹם בארמית, עמ' 73, 99, 100, 285), bemma (בְּהֶם, מִן *בְּהֶמָה, אבל bimma = בָּם), mār (מָרָה), nār (נָהַר, נער), lēm (לֶחֶם), wit'ram (וַאֲתֶרֶחַם 'ורִיחַם', עמ' 208), yid'dun (יִדְעוֹן, וכן בארמית שלהם), yiš'mūn (יִשְׁמְעוֹן), tiš'mūn (תִּשְׁמְעוֹן), maš'fūt (מִשְׁפָּחוֹת), būr (בְּחוֹר, וכן בארמית שלהם, עמ' 260 – מקורו *בְּחוֹר),¹⁹ yešab'būn (יִשְׁבְּחוֹן, עמ' 256). ובשמות פרטיים: būn (בְּעוֹן, במדבר לב, ג).

14. מאצוך, עמ' 308.

15. מאצוך, עמ' 315.

16. ראה קימרון, דיפתונגים, עמ' 270-271.

17. ראה י' ברויאר, העברית בתלמוד הבבלי לפי כתבי היד של מסכת פסחים, ירושלים תשס"ב, עמ' 140-130.

18. ראה W. Fischer, *Grammatik des klassischen Arabisch*, Wiesbaden 1972, עמ' 10-11.

19. מניין השווא בצורה הזאת? בן-חיים הראה שהתנועות הקצרות נחטפו בשומרונית כדרך שנחטפו בטברנית, וכי התנועות המלאות המשמשות שם היום תמורת התנועות שנחטפו נוצרו

ב. אף שלא כתוצאת איחוד הברות בתנועות u , i : $\bar{u}m$ (חום), $\bar{u}f$ (חוף, עוף), $miy'y\bar{u}f$ (מעוף), $\bar{u}d$ (עוד), $\bar{a}'\bar{u}d$ (העוד), $\bar{u}t$ (אות), $\bar{a}'\bar{u}t$ (האות), $\bar{u}l$ (עול, על), $\bar{u}r$ (עור), $miy'y\bar{u}r$ (מעור), $\bar{i}r$ (עיר), $\bar{i}\bar{s}$ (איש), $al'm\bar{i}s$ (למַאִיש), $\bar{i}q$ (חיק), $\bar{i}n$ (אין), $\bar{a}'\bar{i}t$ (העיט), $\bar{a}'\bar{i}n$ (ההין), $\bar{l}\bar{a}'\bar{i}r$ (לעיר), אבל: $\bar{i}k$ (איך), $el/\bar{i}l$ (אל), $\bar{i}t$ (את), $\bar{a}n$ (הן), $\bar{a}m$ (עם).²⁰

ג. בהברה פתוחה כתוצאה מאיחוד תנועות: $m\bar{a}'l\bar{a}$ (מלאה), $\bar{b}\bar{a}$ (באה), $\bar{r}\bar{a}$ (ראה), $ma\bar{s}'f\bar{a}$ (משפחה), $a\bar{s}'f\bar{a}$ (שפחה), $m\bar{a}b\bar{a}rtu$ (מחברתו), $qam'm\bar{a}$ (קמאה 'הראשון', עמ' 207).

ד. אף שלא כתוצאת איחוד בתנועות u , i , כגון $\bar{t}\bar{a}'b\bar{u}$ (תבוא), $\bar{t}\bar{a}s'\bar{l}\bar{i}$ (תצלִיח) (ראה סעיף 2.3)

האורך הזה יש לו ערך מבחין,²¹ והואיל והוא כרוך בהיאלמות הגרוניות, הוא יידון כאן לפרטיו.

לאחר מכן (עייין במאמרו הנזכר בהערה 34, עמ' 153-156, ובדקדוקו, עמ' 37-42). ראה לדבריו הוא מביא מצורות כגון $\bar{a}byon$ (ביום) שנוצרה בהן תנועת עזר למניעת דבק עיצורים, ומצורות כגון $ma\bar{s}'f\bar{u}t$ (משפחות) שהתנועה החטופה הידממה לתנועת העיצור הגרוני והתמזגה בה. והניגוד אל $ma\bar{s}'f\bar{a}'ot \bar{a}d\bar{a}m\bar{a}$ (משפחות האדמה) יוכיח. לדעתו השווא נמצא בצורות שהוא דן בהן "בדיוק במקום שהוא נמצא במסורת הטברנים" (עמ' 156 במאמר). הוא משווה את הצורות בשומרונית דווקא לצורות ההקשר שבטברנית שההיחטפות ומעתק הטעם בהן הם מאוחרים מאוד. את הסברה שיש להשוותן לצורות ההפסק דחה במאמר מבלי לנמק (עמ' 155). בדקדוקו (עמ' 39) הוא משיב על דבריו של בלאו שחלק על דבריו. לטעמי, נימוקיו אינם משכנעים (לפרטים ראה מאמרי בקובץ *Diggers at the Well* שבעריכת J. F. ו-T. Muraoka, Elwolde, עמ' 243). בייחוד קשה להסביר לשיטתו צורות ציווי מעין $\bar{s}ema'u$. אף הצורה $\bar{b}\bar{u}r$ אינה מתאימה למסורת טבריה ויש עוד רבות כדוגממה בעברית השומרונית, כגון: $\bar{m}\bar{a}$ (מאה), $\bar{l}\bar{a}$ (פאה), $\bar{a}r'b\bar{i}m$ (ארבעים), $\bar{s}\bar{i}f$ (צעיף), $\bar{s}\bar{i}r$ (שעיר), $\bar{s}\bar{i}r$ (צעיר), $\bar{m}\bar{u}n$ (מעון), $\bar{s}\bar{a}r$ (שער), $\bar{s}\bar{a}r$ (שחור), $\bar{w}e\bar{s}\bar{i}$ (וּחַצִי), $\bar{a}l\bar{t}\bar{a}t$ (לחת), $\bar{a}l\bar{g}o\bar{z}$ (לגוז), $\bar{a}l\bar{b}o\bar{z}$ (לבוז), $\bar{a}l\bar{q}\bar{a}b$ (לקב), $\bar{a}l\bar{r}\bar{e}\bar{s}\bar{a}t$ (לרשת), $\bar{a}l\bar{r}\bar{e}\bar{d}\bar{a}t$ (לרדת), $\bar{a}l'q\bar{e}t$ (לקחת), $\bar{a}l'd\bar{a}t$ (לדעת), $\bar{a}l's\bar{a}t$ (לשאת), $\bar{a}l's\bar{u}$ (לשוח), $\bar{a}l's\bar{e}b\bar{a}t$ (לשבת), $\bar{a}l'sod$ (לצוד), $\bar{a}l's\bar{a}$ (שפה), $\bar{a}l's\bar{a}m$ (שפם), $\bar{a}l's\bar{a}n$ (שפן), $\bar{a}r\bar{q}\bar{i}$ (רקיע), $\bar{a}n\bar{s}\bar{i}$ (נשיא).

20. המיליות החד-הברתיות הנוספות למילים הפותחות בגרונית אינן מביאות בדרך כלל להארכה, כגון $\bar{w}\bar{a}t$ (ואת), $\bar{w}\bar{a}l$ (ואל, ועל), $\bar{w}\bar{a}m$ (ואם, ועם), $\bar{b}\bar{a}r$ (בהר), $\bar{b}\bar{a}m$ (בַעַם), $\bar{l}\bar{a}m$ (לַעַם; השווה עוֹאנ־ש ה, עמ' 40). אבל $\bar{w}\bar{a}m$ (וחם), $\bar{k}\bar{a}m$ (כחם; בן-חיים גוזר * $\bar{a}m$ בניגוד לכלל שקבע, שם, עמ' 40), $\bar{w}\bar{a}d$ (שמות טו, יח), $\bar{w}\bar{a}l\bar{s}\bar{l}\bar{a}k$ (והשליך), לעומת $\bar{w}\bar{a}l\bar{s}\bar{l}\bar{i}k\bar{a}$ (ואשליכה, עוֹאנ־ש ה, עמ' 81). לפעמים ההבדל שבכמות מומר או מלווה בהבדל שבאיכות, כגון $\bar{w}\bar{i}\bar{s}$ (וַעֵץ) לעומת $\bar{b}\bar{e}\bar{s}$ (בַעֵץ), $\bar{w}\bar{a}\bar{s}$ (וַאֲש) וכן $\bar{b}\bar{a}\bar{s}$ (בַאֲש) בנסמך לעומת $\bar{b}\bar{e}\bar{s}$ (בַאֲש) בנפרד, $\bar{w}\bar{i}z\bar{z}\bar{a}m$ (וַעֲזִים) לעומת $\bar{b}\bar{e}z\bar{z}\bar{a}m$ (בַעֲזִים), $\bar{i}n\bar{n}\bar{a}$ (הִנֵּה) לעומת $\bar{w}\bar{e}n\bar{n}\bar{a}$ (וְהִנֵּה), $\bar{a}t$ (עת) לעומת $\bar{b}\bar{e}t$ וכיו"ב, $\bar{a}y\bar{y}\bar{a}$ (הָיָה) לעומת $\bar{w}\bar{e}y\bar{y}\bar{a}$, $\bar{a}y\bar{y}\bar{u}$ (הָיָה), לעומת $\bar{w}\bar{a}y\bar{y}\bar{u}$ (וְהָיָה). וכן בצורות מקור הפעיל, מעין $\bar{l}\bar{a}k\bar{k}o\bar{t}$ (לְהַכּוֹת) לעומת $\bar{a}k\bar{k}o\bar{t}$ (הַכּוֹת), $\bar{l}\bar{a}q\bar{r}\bar{a}b$ (לְהַקְרִיב) לעומת $\bar{a}k\bar{r}\bar{a}b$ (הַקְרִיב) ועוד כיוצא באלה.

21. עוֹאנ־ש ה, עמ' 33, וראה הערה 1 למעלה.

1.6 התארכות במקום גרונית שאחרי עיצור

גרונית שאחרי עיצור נאלמה והתנועה שאחריה נהייתה ארוכה ומוטעמת, כגון (מֶרֶאָה), (qē'nā (קֶנְאָה), (ye'bār (יֶבְחָר), (mā'sā (מֶשָׁחָה), אבל (fāru (פֶּרְעָה, בטעם מלעילי). לפי בן-חיים נולדה לפני הגרונית תנועה כתנועת הגרונית, הגרונית שבין התנועות השוות נאלמה ושתי התנועות התאחדו לתנועה ממושכת. בן-חיים אינו מקשר את הכלל הזה עם מקרים כגון (yišm'un (יִשְׁמְעוֹן). לדעתי הדברים שווים, ואפשר לומר שהכלל הטברני שלפיו שווא לפני גרונית הגוי כתנועת הגרונית כולל בשומרונית גם שווא נח. זהו כלל עקיב בשומרונית שיש בו כדי לבאר סתומות במסורות אחרות של העברית. התהליך הזה ידוע גם מן הערבית.²²

1.7 התארכות במקום גרונית שעמדה בסוף תיבה

העיצורים החלשים נאלמו בסוף תיבה (הן גרוניים והן יו"ד). בעברית השומרונית יש פיצוי של טעם ואורך; לא כן הדבר בארמית שלהם. דוגמות:

א. תנועת u בטעם מלרעי: ā'lū (הֶלֹא), mā'nū (מָנוּחַ), mā'bū (מָבוּא), yā'nū (יָנוּחַ), kā'nū (כָּנוּחַ), al'sū (לְשׁוּחַ), zā'rū (זָרוּעַ), tā'bū (טָבוּחַ), me'lū (מְלוּא),²³ nā'bū (נָבוּא), ā'ū (הֶהוּא).

ב. תנועת u בטעם מלעילי: fatu (פָּתוּחַ), bakku (בָּכַחַ, כנגד kū כַּח), šāru (שָׂרוּעַ), šāru (צָרוּעַ), šālu (צוּלַעַ), šibbu (שְׂבוּעַ).

ג. תנועת i בטעם מלרעי: al'rī (לְרִיחַ) אבל kāri (כְּרִיחַ), u'sī לצד uši (הוֹצִיא, אוֹצִיא), ā'ī (הֶהִיא).

ד. תנועת i בטעם מלעילי: nebi (נְבִיא), teqi (תְּקִיא), gebi (גְּבִיעַ), bāri (בְּרִיחַ), yašbi (יִשְׂבִּיעַ).

ובארמית שלהם: nāšo (נָצוּחַ 'מנצח', עמ' 183), šamo (שָׁמוּעַ, כתיב שמעיו)²⁴ 'שומע', עמ' 93, 104, 208, 254), fato (פָּתוּחַ, כתיב פתחיו 'פותח', עמ' 93), zizzo (זעזוע, עמ' 149, 195, 213, 233), amo (חָמוּי 'רואה', עמ' 101, 103), širro (שָׂרוּי 'התחלה', עמ' 101, 107, 356), bāro (בָּרוּי 'בורא', עמ' 101, 319), mašro (מִשְׁרוּי 'משכן', עמ' 150), tinno (תָּנוּי 'סיפור', עמ' 280, ובתרגום שלהם תניו), qammo

22. ראה פלורנטין הנזכר בהערה 13, עמ' 260. על מקבילות בערבית ראה Chaim Rabin, *Ancient West-Arabian*, London 1951, עמ' 133-134.

23. בן-חיים, עואנ"ש ה, עמ' 49 רושם melu כצורת משנה של me'lū, אולם בקונקורדנצייה מתועדת רק הצורה המלרעית. את הצורה המלעילית מצאתי בארמית (עמ' 152) שדרכה בעניין ההטעמה ואורך התנועות אינה זהה לדרך העברית.

24. הכתיב העברי -יו משמש במסורת השומרונים לציון o (בן-חיים, "עברית נוסח שומרון", לשוננו יב (תש"ד), עמ' 113; מאצוך, עמ' 37; ז' בן-חיים, תיבת מרקה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 17.

(קמוי 'ראשון', עמ' 105, 107),²⁵ סלחיו (סלוח *sillo, תרגום של חטאת וכפור), שקיו (שקוע *šiqqo, תרגום של כרפב), מטמיו (מטמוע *matmo), נסיו (נסוי *nisso, תרגום של נחש), סכיו (סכוי *sikko, תרגום של נכסף), גזיו (גזוי *gizzo, תרגום של עקב), עפוי (חפוי *ibbo, תרגום של צפוי) קטוי (קטוע, תרגום של חוטב). לא רשמתי את העדויות לכינוי הנסתר o המצטרף לשם העצם ברבים (> -ōy; וכן מן -ūy בשמות אב ואח). העדים מרובים הן בפיוטים והן בכתיב יו בתרגום).²⁶ בארמית אין הבדל בין העיצורים החלשים, ואילו בעברית יו"ד הופכת לתנועה ובינה לבין תנועת u/o הקודמת נוצר הגה מעבר ww, למשל: nātuwwi (נטוי), guwwi (גוי) וכו'.²⁷

2. תמורות לאורך

2.1 פיצול תנועות ממושכות

מיזוג חל בשלוש התנועות היסודיות; התארכות רק לפני ī, ū, īr (עיר, ūt אות), ופיצול חל בתנועת u/o בלבד > re'oš *rooš, שלא כבמסורת טבריה שם הוא חל בתנועת e (באר). אבל האורך היתר קיים במסורת שומרון גם בסוג הזה: zīb (זאב) וההגייה בפועל דומה למדיי. גם ההגייה המיוחדת של המילה ra'išon (ראשון) נוצרה באותה דרך. בסופית הייחוס -iyyim < -am התנועה לא התארכה התארכות יתר שהרי כאן נשלה יו"ד ולא עיצור גרוני.

2.2 הכפלה

כאשר העיצור הגרוני חתם הברה הוא הידמה לעיצור שאחריו:²⁸ qārāttā (קָרָאֲתָ), šāmāttā (שָׁמַחְתָּ), šamānnu (שָׁמְעָנוּ), yadātti (יָדַעְתִּי), batti (בָּאֲתִי), zerākkimma (זָרַעְכֶּם), bīmma (בְּהֶמָה).

25. מן התואר קדמוי בסופית -oy במקום -ay.

26. על הצורה החלופית ā'uwwē, abbuwwē ראה בן-חיים, תיבת מרקה, עמ' 17, הערה 28.

27. בעברית נמצאו שתי מילים שדיפתונג -uy הפך בהן ל-ō כבארמית: gālo (גָלוּי, במדבר כד, ד, טז) tālo (תָלוּי, דברים כא, כג). בשנייה הנוסח תלאי מעיד שמסורת השומרונים הכירה במילה הזאת גם הגייה על דרך העברית. הצורה neqo שבן-חיים (בקונקורדנציה) גוזר מן nequwwom אינה מדוקדקת ועדיף לדעתי *nequwwi. בארמית נמצאו שתי צורות שתנועת u עומדת בהברה שהייתה חתומה בעיצור לועי sāru (סָרוּחַ 'פושע', עמ' 47), mašbu (מַצְבוּע 'טְכִילָה', עמ' 260), ושלוש צורות שכתובן מעיד על קיום תנועת עזר בהברות שנחתמו בדיפתונג: וחפואי, תנואי, מלואי (ראה להלן). הצורות הללו בנויות על דרך העברית. כולן נדירות לא רק במספר התיבות אלא גם במספר ההיקריות. על האחרונות יש לומר עוד שהן נמצאות רק בכתיב יד לא משוכחים של התרגום השומרוני. בכתיב היד המשובחים ובמילון המליץ יש כנגדן צורות שעל דרך הארמית השומרונית (ועיין במהדורת א' טל, ג, עמ' קן-קנא).

28. עואנ"ש ה, עמ' 26.

הכפלת עיצור במעמד מצעי כתמורה לאורך במעמד סופי היא כלל סדיר למדיי במילים שהיה בהברתן האחרונה עיצור גרוני, כגון *šāt* (שָׂאת), *al'sāt* (לְשָׂאת), כנגד *šattu* (שָׂאתו), *u'sī* (הוֹצִיא) כנגד *uṣātti* (הוֹצִאתִי), *qenātti* (קִנְיָה), *qenā* (קִנְיָה), *uṣātti* (הוֹצִאתִי), ועוד.²⁹ על המעתק $i < a$ שבצורות ההפעיל מעין *uṣātti* (הוֹצִאתִי), *ibātti* (הִבֵּאתִי), *ukātta* (הוֹכַחְתָּ; לעומת *u'kī* 'הוֹכִיחִי'), ראה בסעיף 3.2. בן-חיים העמיד על כך שבפעלי ל"א (בלבד) התנועה אחורית (ā).³⁰

2.3 הגרוניות והטעמת המלרע

הטעמת המלרע חריגה בעברית ובארמית של השומרונים ומיוחדת לתיבות שהיה בהן לפנים עיצור גרוני.³¹ בן-חיים אומר שהטעמת המלרע בשומרונית היא תוצאה של צמצום שתי הברות לאחת.³² הוא מביא מעט דוגמות, כולן שמות ומילות. לא ברור מדוע בחר להתעלם מן הפעלים. את הדוגמות הוא ממיין לחמש קבוצות על פי מבנן הקדום של הצורות. באמת רק מקצת הצורות הן תוצאה של צמצום הברות, ומשום כך נזקק בן-חיים לשחזורים ולהיקשים. למשל, הוא סבור שבצורה מעין *ma'bu* (מְבוֹא) נוספה לאל"ף תנועה גנובה שיצרה הברה נוספת. בצורות המסתיימות ברצפים *-uw'wa* ו-*-iy'ya* לא נמצא לו הסבר פונולוגי והוא משער שהן פרי היקש. להטעמת המלרע בצורות מעין *ā'ir* (ראה דוגמות בסעיף 1.5 ב) אין לו פתרון. באלה אין להניח צמצום שתי הברות לאחת ואף כוח ההיקש אינו מסייע. העיון במכלול העדויות כולל הפעלים מלמד כי הטעמת המלרע קשורה בעיצורי הגרון כפי שקבע בן-חיים ובמקרים מעטים ביו"ד.³³ ברוב המקרים האלה נוצר אורך יתר בין מצמצום הברות ובין שלא מצמצום הברות. מסתבר שהאורך היתר הוא שמשמר את ההטעמה בהברת המלרע.³⁴ דומה שהאורך

29. עואנ"ש ה, עמ' 219-220. ובארמית *ṣebattān* צווחתן ('צעקתנו', עמ' 104), עיין בחילופי הקריאות שבן-חיים מעיר עליהם (שם). על מקבילות בערבית ראה רבין (הערה 22 לעיל), עמ' 134-135.

30. עואנ"ש ה, עמ' 96.

31. עואנ"ש ה, עמ' 218.

32. שם, עמ' 49.

33. עיין למשל בקונקורדנצייה בשורשים כו"א, יצ"א, יד"ע. דוגמות ליו"ד: *āšuw'wa* (עשויה), *še'tay* (שְׂתִי), *ayā'la* (אֵילָה) $> *ayala'a > *ayalaya$ (על היסוד *ay* המתחבר לשמות בעלי חיים ראה ד' טלשיר, שמות בעלי חיים בתרגום הארמי של השומרונים, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"א, עמ' 99), *qām'imā* (עמ' 61), *qār'rā* (שם), *šāl'lā* (שם), *zak'kā* (שם), *arre'ebā* (הֶרְבָּה) $> *arrebaya$ (ראה עואנ"ש ה, עמ' 146; א' קימרון, הוריה ואחיותיה, אור ליעקב, תל-אביב תשנ"ז, עמ' 263-267 והערה 10).

34. השווה ז' בן-חיים, "בדבר מקוריותה של הטעמת מלעיל בעברית", ספר חנוך ילון, ירושלים תשכ"ג, עמ' 153. בדקדוקו שינה את טעמו, אולי משום שהסבר צורה כמו *yā'bu* על פי חוקי

והטעם כרוכים זה בזה ויש לומר שהטעמת מלרע קשורה באורך היתר שנוצר מהיאלמות עיצור גרוני (כולל מקרי מיזוג).

הטעמת המלרע היא כלל בתנועת \bar{u} שנתארכה מהיאלמות גרונית. אמנם אתה מוצא חריגים או תנודות מעטים (ראה סעיף 1.7).

בתנועת \bar{i} אין אחדות ואתה מוצא חריגים ותנודות רבים כגון \bar{i} (הִבִּיא), \bar{i} (תוֹצִיא), \bar{i} (הוֹצִיא, בראשית יד, יח ועוד, אבל \bar{i} (שמות יב, נא ועוד).³⁴ מילים כמו $\bar{n}\bar{a}'b\bar{u}$ (נְבוֹא), $\bar{a}'l\bar{u}$ (הִלּוֹא) ורבות כמותן מעידות על כלל הגה יציב. והואיל והאל"ף נשלה בזמן קדום יש לומר שמקדמת דנה נוצר כאן אורך יתר והוא ששמר על ההטעמה. משום כך הסברו של בן-חיים (עמ' 49) שנוצרה כאן תנועת עזר אינו מקובל עליי. השווה סעיף 4 והערה 47.

בתנועת \bar{a} הטעמת המלרע מיוחדת למקרים של צמצום הברות ולרצף $-uwwa$ (ומעט לרצף $-iyya$). הרצף $-uwwa$ נולד מהיאלמות גרונית. בן-חיים העמיד על כך שההטעמה המלרעית קיימת בצורות הנפרד, ואילו צורות הנסמך שהברתן האחרונה חתומה בתי"ו מוטעמות במלעיל, ותנועת ההברה האחרונה קצרה.³⁵ בייחוד יש לתת את הדעת לצורות פועל ברבים צמודות כינוי לנסתרת, כגון $\bar{w}yibiyuw'w\bar{a}$ (וִיבִיאוּהָ), $\bar{u}iyyuw'w\bar{a}$ (הוֹצִיאוּהָ), $\bar{w}n\bar{a}luw'w\bar{a}$ (וְנָחְלוּהָ), $\bar{y}ir\bar{a}šuw'w\bar{a}$ (יִירָשׁוּהָ), אבל $\bar{k}uwwa$ (כוֹחָה), $\bar{k}\bar{a}muwwa$ (כְּמוֹהָ). באלה ההטעמה היתה במקורה מלעילית (כך עוד במסורת טבריה) והיא זוה להברת המלרע. תופעה מפתיעה זו במסורת שומרון צריכה פירוש. מסתבר שההטעמה המלרעית ברצף $-uwwa$ קשורה בתנועה הממושכת שנוצרה מהיאלמות העיצור הגרוני.

בארמית אתה מוצא: $\bar{z}izzuw\bar{w}a$ (זעזועה 'הפחד', עמ' 86), $\bar{n}\bar{a}šuw\bar{w}a$ (נָצוּחָה 'המנצח', עמ' 80), אבל $\bar{s}amuw'w\bar{a}$ (שְׁמוֹעָא 'השומע', עמ' 233), $\bar{a}luw'w\bar{a}$

ההגה מחייב להניח תהליך קדום מאוד והדבר אינו תואם את שיטתו הגורסת שהעברית השומרונית משקפת עברית של סוף ימי הבית השני וקרובה קרבה יתרה ללשון חכמים.
34. בעברית השומרונית נמצאו כפולי צורה מעין $\bar{u}š\bar{i}$ / $\bar{u}š\bar{i}$ (הוציא), $\bar{w}y\bar{a}r\bar{i}$ / $\bar{w}y\bar{a}r\bar{i}$ (יריח), $\bar{y}an'n\bar{i}$ / $\bar{y}anni$ (יניח), $\bar{w}anni$ / $\bar{w}\bar{a}n'n\bar{i}$ (הניח), $\bar{u}k\bar{i}$ / $\bar{u}'k\bar{i}$ (הוכיח), $\bar{k}\bar{a}r\bar{i}$ / $\bar{a}b'r\bar{i}$ (ריח). לדידי הצורה המלרעית היא המתחייבת מחוקי ההגה, והחלופה המלעילית נוצרה כנראה בהשפעת הטעמת המלעיל השלטת, ואולי הדמיון לצורות ל"י סייע. ההגייה בתנועה ממושכת מתאימה לכלל השמיני מכללי הקריאה של אבו סעיד (עונא"ש א, עמ' 154-155). הכלל הזה לא הובן משום שבמקצת הדוגמאות המובאות בו לא השתמרה הטעמת המלרע והתנועה התקצרה (על הפירושים האחרים ראה בן-חיים שם, ובכרך ה, עמ' 98).

35. עונא"ש ה, עמ' 49; על ההכפלה בצורות הנוטות ראה סעיף 2.2. המילה תְּבוּאָה אינה מזדמנת בתורה בנפרד. בקונקורדנצייה רושם בן-חיים $\bar{i}ebuww\bar{a}$ וברשימת הצורות שבדקדוקו, עמ' 400 הוא רושם $\bar{t}ebuww'w\bar{a}$.

(לרווחה, עמ' 233). במיוחד שכיחה הטעמת המלרע בסופית הרבות -ān, כגון
 temi'rān (עמ' 174), gebu'rān (עמ' 188). וכן בשמות חתומים āy : yi'dāy
 ('יחיד', עמ' 58, 59 ועוד), se'gāy ('גודל', עמ' 87 ועוד), me'lāy ('דבר', עמ'
 173).

3. שינוי תנועות

3.1 חילופי o/ū

דבר ידוע הוא כי במסורת השומרונית התנועות o/u מתחלפות זו בזו ומשמשות
 בתפוצה משלימה. נלדקה קבע כי u באה בהברה פתוחה ו־o באה בהברה
 סתומה, ובן־חיים הקפיד לציין שתנועת u ארוכה היא ותנועת o קצרה היא
 (האורך וסוג ההברה כרוכים זה בזה בעברית השומרונית).³⁶ בן־חיים מזכיר כמה

36. במאמרו "עברית נוסח שומרון", לשוננו יב (תש"ד), עמ' 59, בן־חיים מזכיר את ניסוחו של
 נלדקה: "מן התנועות ū ו־o הארוכות מעיקרא באה u בהברה פתוחה ו־o בהברה סתומה". הוא
 עצמו מנסח את הדברים כדלהלן: "מן התנועות u ו־o הארוכות מיסודן או מכיוון דיפתונגים,
 הוגים השומרונים u ארוכה בהברה פתוחה כשהיא מוטעמת או לפני הטעם, ו־o קצרה בהברה
 סתומה בכלל ובהברה פתוחה כשהיא לאחר הטעם". על הניסוח הזה חזר במאמרו באנגלית:
 "The Samaritan Vowel-System and its Graphic Representation", *Archiv Orientalni* 22
 (1954), עמ' 518. אבל בעוונתו שג, ספר ראשון, ירושלים תשכ"א ניסח אחרת: "[o] באה לעולם
 קצרה ו־[u] כמעט לעולם כשאינה קצרה" (עמ' 24). כאן נתלה החילוף באורך התנועה וסוג
 ההברה לא נזכר. בדקדוקו עברית וארמית נוסח שומרון, ה, לשון תורה, ירושלים תשל"ז, עמ'
 30 הוא מנסח: "בשימושן של שתי התנועות יש יחס מיוחד, והיא: o באה כמעט תמיד בהברה
 סגורה וממילא היא קצרה, ואילו u דרכה לבוא בהברה פתוחה וממילא היא ארוכה וכך o ו־u
 משלימות זו את זו". ממשיכי דרכו של בן־חיים בחקר השומרונית אימצו את הניסוח האחרון
 אולם התעלמו מעניין אורך התנועה המופיע בו באותיות של הֶדגש. ראה א' טל בכתב העת
 העודה, ט, עמ' 94-95 (טל מייחס את גילוי הכלל לבן־חיים); מ' פלורנטיין באותו כתב העת,
 עמ' 113-114. גם מלומדים אחרים שהזכירו את הכלל בשומרונית לשם השוואה עם תופעות
 דומות בחטיבות לשון אחרון התעלמו משאלת אורך התנועה. למשל, מ' בר־אשר, מחקרים
 בסורית של ארץ ישראל, ירושלים תשל"ז (להלן: בר־אשר), עמ' 501; י' יהלום, "הניקוד הארץ־
 ישראלי המחקר והישגיו", לשוננו, נב (תשמ"ח), עמ' 132. התלבטויותיו של בן־חיים ניכרות
 גם בעדויות שבחר להביא. במאמרו הביא חריגים מעין ūf (עוף), ūt (אות), ואלה לא נזכרו עוד
 בדיוניו המאוחרים. דומני שלצורך הבנת מכלול החילופים אנו נזקקים גם לעניין אורך התנועה
 ולעניין הטעם כעדות החילופים ūl (חול) / kã'ol (פחול), ūs (חוץ) / miyyos (מחוץ), ūl (על) /
 olkimma (עלֶכֶם), ūs (עוף, שם איש) בראשית י, כג; לו, כח, כנגד os בראשית כב, כא (עיין
 בערכים הללו בקונקורדנצייה השומרונית וברשימת השמות הפרטיים; עוונתו ש' ד). לפיכך אין
 הכרח לגזור מן miyyoi (מחוט) יחיד *oi כמוצע בקונקורדנצייה. לדעתי עדיף *ūi. בסורית
 הארץ־ישראלית נתקיימה u בהברה סגורה בעתיד ובציווי של בניין קל משורשי ע"י ובסיומת ūt
 (ראה בר־אשר, עמ' 503), ואפשר שאורך התנועה גרם לכך. שאלת השפעת אורך התנועה
 וההטעמה סבוכה ומצריכה עיון מחודש.

חריגים. באמת מספר החריגים אינו קטן ורובם ככולם קשורים בעיצורים החלשים. לכן יש בהם עניין לנושא שלנו.

3.1.1 בהברה פתוחה

כבר נקבע כי *o* בהברה פתוחה סופית משמשת רק בתיבות שנחתמו מעיקרן בעיצור לועי או ביו"ד. מה שלא הוכר הוא שהכלל הזה מיוחד לארמית (יוצאים מהכלל בודדים ב-*u*).³⁷ לעומת זה, בעברית שלהם תנועת *o* מיוחדת לכינוי הנסתר ולשתי מילים שנחתמו מעיקרן ב-*ūy*.³⁸ ברגיל אתה מוצא בעברית *-uwwi* כנגד *-ūy*, ותנועת *ū* (על פי רוב ארוכה ומוטעמת) בתיבות שנחתמו בעיצור לועי.³⁹

על פי ההבחנה הזו אין צורך להניח קיום מעתק *-uy < o* בשומרנית כפי שמקובל בעקבות מחקריו של בן-חיים. במילים מעין אבוהי חלו בארמית שלהם הגלגולים: **'abuhi < *'abuy < *'aboy < 'abo*, וכיו"ב במקצת המילים שנזכרו בהערה 27.⁴⁰

שונים בתכלית הם פני הדברים בעברית של השומרונים, שבה תנועת *o* בהברה פתוחה סופית נמצאת רק בכינוי לנסתר המצטרף לשם בריבוי (ובשתי המילים הנדירות הנזכרות בהערה 27). בכינוי הזה לא הייתה מעולם תנועת *o/u* בהברה סגורה. הדיפתונג *aw* שנוצר בכינוי הזה אמור להפוך ל-*u* על פי כללי ההגייה של העברית השומרנית (ושל הארמית השומרנית): *aw < ō < ū*. ואמנם בכל שאר המילים שנחתמו בדיפתונג *aw* אתה מוצא תנועת *ū*. כן הוא לא רק בכינוי *u* לנסתר אלא גם בשמות: שׁוּא *šū*, עָנו *'anu*, יַחַדּוּ *yāddu*, לָגוּ בארמית *algu* (עמ' 55). מסתבר שהעברית אימצה את הכינוי הארמי *o (> oy > -ohi)* לצורך ההבחנה במספר.⁴²

37. ראה סעיף 1.7.

38. ראה סעיף 1.7.

39. ראה למעלה.

40. בן-חיים לא ציין מקבילות מלשונות אחרות למעתק *uy < o*. זאת ועוד, מעתק כזה מנוגד לכללי התפוצה של האלופונים *o/u*. בעקבות בן-חיים נקבע שהמעתק *uy < o* חל גם במגילות מדבר יהודה ובאיגרת של בר-כוכבא, וגם אני אימצתי את הקביעה הזאת. על פי הניתוח המוצע יש לפרש צורות מעין ראו (= ראו) במגילות כצורות שנקטפה בהן היו"ד.

41. ואין צורך בהשערה החריפה של בן-חיים (עוּאנ"ש ה, עמ' 46) כי *'ānu* אינה מכוונת אל עָנו אלא אל **'anuw* מקורי (לשיטתי **'anuw < *'anow < *'ano*, ואילו **'anaw < *'ano < *'anu*).

42. לעומת זה, בעברית של מגילות מדבר יהודה נתבטלה ההבחנה הזאת, ואתה מוצא למשל ידיו ביחיד לעומת מצוותו ברבים, שלא כבשומרנית. מסורת שומרון מקפידה להבחין גם בכתיב בין *u* לבין *o* בסוף תיבה (ראה הערה 24). הכינוי הארמי -והי חדר גם לטקסט המקראי ולמגילות מדבר יהודה; ראה E. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, Atlanta 1986, עמ' 60.

גם במילה 'a'o (אָחיו) יש o שלא כדין. בן-חיים מציע שני פתרונות אפשריים. השוואת המקרה הזה למקרה הקודם תומכת בדעה שהכינוי הזה נשאל מן הארמית.⁴³

3.1.2 בהברה סגורה

גם כאן החריגים (בתנועת u) מצויים במקום שעמד בו עיצור חלש.

- א. ברצף -uwwV כגון: guwwi (> *goyi ; גוי), ruwwi (> *rui ; רוּחִי), muwwi (> *mawwi > *maḥwi ; מַחֲוּה 'מַחֲיָה', עמ' 69).
 ב. כשהתנועה ממושכת כגון: ut (אות), yiš'mūn (יִשְׁמְעוֹן), mašfūtto (מִשְׁפָּחוֹתָיו).⁴⁴

מקרים אחרים נדירים ומיוחדים:

1. בסביבת עיצורים צוללים: šūr (צור), tuldāt (תולדות), šurtā (שִׁרְטָה), qur'ā (קִרְחָה), gebürtāk (גְּבוּרְתָךְ בארמית; עמ' 70, 105 ועוד), šurkā (הַצֶּרֶךְ, עמ' 121), šurkān (צֶרְכְּנוּ, עמ' 109, 121).
2. בסביבת עיצורים שפתיים: rubqā (רִבְקָה), eqūbtī (עִקּוּבְתִי 'כִּינוּי' עמ' 55), eqūbtāk (עִקּוּבוֹתְךָ, עמ' 145).
3. נמצאו מקרים בודדים של u לפני עיצור כפול (ואין כנראה o לפני עיצור כפול): wtuqqā (וְתִקַּח), miššebutti, wnequtta (בראשית כד, ח), mukkā (מִכָּה), dukka (דִּכָּא), rummā (רִימָה), ukkā (במדבר כה, יד). ובארמית שלהם מצאתי urrā חורה ('משנה', עמ' 61), šurra (לשון כח, עמ' 184).

3.2 חילופי â/î בהברה סגורה

בבניין הפעיל אתה מוצא חילופי â/î בפעלים שנחתמו בעיצור גרוני. בהברה פתוחה עומדת î ובהברה סגורה עומדת â: u'ki (הוֹכִיחַ) / ukāttā (הוֹכִיחְתָּ), u'šī (הוֹצִיא) / ušātti (הוֹצִיאתִי), ibi (הִבִּיא) / ibātti (הִבִּיאתִי).

התנועה המקורית של ההפעיל בעברית היא i; כיצד נשתנתה התנועה ל-â? בן-חיים אומר שהשינוי הזה נגרם מדימוי של התנועה לגרונית.⁴⁵ הדימוי חל לדעתו כאשר הגרונית הייתה הגויה והתנועה קצרה. האומנם? ניחא בפעלים שנחתמו בחי"ת או בעי"ן, אבל בפועלי ל"א האל"ף נאלמה בימים קדמונים. ואפילו תאמר שדימוי כזה לאל"ף אפשרי הוא, כיצד לא בא זכרו בשאר מסורותיה של העברית? לשיטתי, השוויון בין האל"ף לגרוניות האחרות מחייב

43. עואנ"ש ה, עמ' 228 הערה 72.

44. ראה סעיף 1.5. ובמילה utre (עותרה 'עֲשֹׂרוּ', עמ' 264) התנועה שאחרי הגרונית קצרה.

45. עואנ"ש ה, עמ' 98.

לראות בחילוף הזה תופעה מאוחרת שאירעה משנאלמו הגרוניות והתבטל הניגוד שבין פועלי ל"א לבין ל"ג.

זאת ועוד, â במקום î נקריית גם בשמות ומקורים שעיצורם השני אל"ף שנחתמו מעיקרם בדבק עיצורים: rām (רָאם *ri'm), šār (שָׂאָר *ši'r <), šāt (שָׂאָת *ši't <), al'sāt (לְשָׂאָת *laši't), šattu (שָׂאָתוּ *ši'tahu <), mā'sāt (מְשָׂאָת *mans'i't <).⁴⁶ מסתבר שאף כאן חל מעתק דומה ואי אפשר לומר שכל הצורות הללו שקולות במשקלים אחרים. יושם לב שאין בשומרונית ê ארוכה אריכות יתר; שמא â היא תמורה של ê?

4. בירורים ולקחים

עיון במסורת השומרונים בסוגיה שלנו העמיד על מספר כללי הגה יציבים. מקצתם כללים שאינם ניכרים במסורות הכתיב והניקוד של העברית. בייחוד מאלפים הזיקה שבין הגה המעבר לבין התנועה שקודמת לו והאורך המיוחד שנוצר בעקבות היאלמות הגרוניות.

נוכחנו שפיצוי באורך, בהכפלה או בהטעמה נוהג בשווה בכל הגרוניות. מקיכל שהיאלמות הגרוניות היא תהליך שנמשך תקופה ארוכה; כל גרונית לעצמה ולפי הנסיבות הפונולוגיות השונות. תחילה נאלמה האל"ף במילים כגון ראש, יאכל וילאחר מכן היא נאלמה בסוף תיבה כעדות כל מסורות העברית. כללי ההיאלמות והתמורות לה אינם שווים.

בן־זוויים אומר שהאורך היתר במקצת הצורות הוא תולדה מאוחרת.⁴⁷ הדברים נאמרים בקשר לקביעתו שהטעמת המלרע בשומרונית היא משנית. דבריו אינם מקובלים עליי משום שהם כוללים רק מקצת הסוגים שיש בהם הטעמה מלרעית. במקרים רבים הטעם המלרעי לא נוצר מצמצום הברות והוא קשור באורך המיוחד שמלווה את היאלמות הגרוניות. גם המקרים שבן־חיים דן בהם מתפרשים לשיטה הזאת. לדעתי, ההתארכות היא בת זמנה של ההיאלמות ושאלת צמצום הברות אינה חשובה, שהרי בן־חיים מעיר שההבדל בין ā לבין a'a כמעט שאינו מורגש (ראה לעיל).

צורות סתומות במסורות העברית מתבארות על פי מסורת שומרון שהאורך היתר בה הוא יסוד מוסד, למשל הווריאציות רָאם/רִים, ראש/רָאשׁ.⁴⁸ הוא הדין בצורות מעין שוחוד במגילות מדבר יהודה.

46. על הצורות החריגות zib (זִיב), bir (בִּיָר) ראה עואנ"ש ה, עמ' 183-184.

47. עואנ"ש ה, עמ' 50.

48. ראה א' קימרון, "וי"ו לסימון הגה מעבר", תשורה לשמואל, מחקרים בעולם המקרא (בעריכת ר' טלשיר, ש' יונה ור' סיון), ירושלים תשס"א, עמ' 374; "ראש ואחיותיה", לשוננו סה (תשס"ג), עמ' 243-247.

ביררנו ענייני הגייה אחדים שדרך העברית נבדלת בהם מדרך הארמית, ומסתבר שאלה משקפים קווי לשון עבריים קדומים מלפני השפעת הגיית הארמית משנעשתה ללשון הדיבור של השומרונים.⁴⁹ כאן יש להזכיר את האורך היתר של תנועות בעברית ופיצול תנועות ממושכות לכדי שתי הברות (ראה סעיפים 1.7, 3.1.1). למשל, בארמית שלהם אתה מוצא שמות שנחתמו בעיצור חלש שבנפרד יש בהם o ואילו ביידוע או בנטייה יש u : ŋašo נצוח ('מנצח', עמ' 381) / ŋašuwwā נצוחה ('המנצח', עמ' 80), שקיו/שקואה (שְקוּע, תרגום של כרכב, "המליץ", עמ' 403) (כלומר *šiqquwwa/*šiqqo). בעברית אתה מוצא אורך והטעמה בצמדים כאלה: mā'nū (מָנוּחַ) / mānuw'wā (מְנוּחָה). הדעה הרווחת שהמערכת הפונולוגית של השומרונים אינה מבחינה בין עברית וארמית טעונה דיוק.⁵⁰

התברר שכללי ההתארכות והפיצול אינם שווים בכל התנועות ולכל תנועה כללים משלה. תנועת u מסוגלת יותר מאחיותיה להתארכות ūt (אוֹת), לפיצול (re'oš), ולשימור הטעם ŋa'bū (נְבוֹא). פחותה ממנה תנועת i ופחותה משתיהן תנועת a. האורך המיוחד והפיצול במסורת שומרון שופכים אור על תופעות דומות במסורות אחרות, כגון בְּאֵר במסורת טבריה או ראש במסורת בבל שראו בהן תופעה מאוחרת שאינה משקפת עברית חיה. מעתה ברור שהתופעה קדומה (פרוטו-עברית) ומקורית.

מעניינת הזיקה שבין אורך הטעמה והכפלה המתגלה בצורות הבאות: šebuw'wā (שְבוּעָה) / šebuwwāt (שְבוּעַת) / miššebutti (שְבוּעַתִי); yešuw'wā (יְשׁוּעָה) / yešuwwāt (יְשׁוּעַת) / yešūwwātu (יְשׁוּעַתוֹ); maš'fā (מְשַפָּחָה) / maš'fēt (מְשַפֶּחֶת) / mašfātti (מְשַפֶּחְתִי) / mašfa'ot ādāmā (מְשַפְּחוֹת האדמה) / maš'fūt (מְשַפְּחוֹת) / mašfūtto (מְשַפְּחוֹתִיו). באלה ניכר הקשר בין אורך התנועה וההטעמה ובין תנועה ארוכה להכפלה.⁵¹

49. לעניין זה נזכיר את ההגייה השונה של š פרוטושמית (š בעברית, s בארמית) למשל šalbi (שָלוֹ) לעומת šalbi בארמית. שים לב למעתק b - w שחל במילה הזאת בארמית אך לא בעברית.

50. ראה א' טל, "לתצורת שמות העצם בארמית השומרונים: המשקל קטול", תעודה ט, תל-אביב תשנ"ה, עמ' 96.

51. ראה עואנ"ש ה, עמ' 219. הסברו של בן-חיים אינו תופס במקום שיש הגה מעבר בין התנועות.

עיונים בדקדוקה ההיסטורית של לשון המקרא

יהושע בלאו

1. הכפלה פרטונית לעומת הארכה פרטונית

קו הלשון המיוחד את עברית המקרא והמבדיל אותה מאחיותיה השמיות הוא שתנועות קצרות מקוריות בהברה פתוחה שלפני הטעם לרוב אינן נשמטות אלא נשמרות על ידי הארכה או על ידי הכפלה של העיצור הבא אחריהן, המכונות במחקר הארכה או הכפלה פרטוניות. התעלמות ממעמדן המכריע עשויה להכשיל את חוקר ההיסטוריה של עברית המקרא ולהובילו למסקנות מוטעות.¹ אכן, חוקרים הבינו את חשיבותן של ההארכה ושל ההכפלה הפרטוניות ואף השכילו לעמוד על הקשר שביניהן. מבחינה פונטית אין אלה שני צדדים של תופעה אחת,² שהרי אורך ההברה נשאר שווה בשני המקרים.³ חשוב להעמיד את

1. הוא אשר פגע במחקרו החריף של K. Beyer, *Althebräische Grammatik*, Göttingen 1969, שהפליג בהנחת השפעת הארמית (שהייתה אמנם חשובה ביותר) ולא ראה את ההבדל המכריע בין שתי הלשונות בהתנהגותן של תנועות קצרות בהברות פרטוניות פתוחות, הנחטפות בארמית, ואילו בעברית נוטות להישמר על ידי הארכה או על ידי הכפלה פרטוניות. ועיין קריית ספר מז (תשל"ב), עמ' 644, טור א.
2. אינני דן כאן בסיבת התופעה; עיין עליה למשל J. Blau, *Topics in Hebrew and Semitic Linguistics*, Jerusalem 1998, pp. 106-110 (להלן: *Topics*). פורסם לראשונה ב-*Israel Oriental Studies* 8 (1978), עמ' 93-97.
3. עיין למשל G. Bergsträsser, *Hebräische Grammatik*, Leipzig 1918-1929, i, §24b (להלן: ברגשטרסר), וכן H. Birkeland, *Akzent und Vokalismus im Althebräischen*, Oslo 1940, p. 1, n. 8 (להלן: בירקלנד); C. Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, Berlin 1908-1913, i, p. 68 ddy (השווה גם עמ' 100-101; להלן: ברוקלמן); H. Bauer & P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Bundes*, Halle 1922, p. 234 (להלן: באואר-לאנדור). השווה גם H. Ewald, *Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Bundes*⁸, Göttingen 1870, pp. 550-551; 698b; P. Joüon, *Grammaire de l'Hébreu biblique*², Rome 1947, §18f, g; P. Joüon & T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Rome 1991, §18f, g (להלן: זיואון וזיואון-מוראוקה לחלופין); R. Meyer, *Hebräische Grammatik*, I, Berlin 1966, p. 115

ההכפלה מול ההארכה, כי כך ניתן להוכיח שההארכה היא הארכה ממש; אין זה רק שינוי באיכות אלא אף שינוי בכמות.⁴

בהמשך אנסה להראות ששני קווי הלשון – ההארכה וההכפלה – אכן קרובים. לכאורה יש אמנם הבדל בולט בין שני התהליכים.⁵ ההכפלה הפרטונית נוטה להתפשט על פני כל המערכה, ואילו ההארכה הפרטונית, בייחוד זו של a, נוטה להצטמצם להברה שלפני הטעם, וכשהטעם מתרחק, התנועה הקצרה המקורית נחטפת. מעטים יחסית השמות שההארכה, בייחוד זו של a, פשטה בהם על פני כל המערכת, וכן מעטים למדיי השמות שההכפלה מצטמצמת בהם רק להברה שלפני הטעם.

נעיין אפוא בדוגמאות אחדות להתנהגותן של תנועות קצרות בהברות פתוחות פרטוניות, כדי להבליט את ההקבלה בין הארכה פרטונית להכפלה ולאמור את ההבדלים שביניהן.⁶

1.1 הארכת התנועה a שלפני הטעם גם כשהטעם מתרחק

אַלְתִּי, משורש אל"י (אל"ו), המתועד אף בערבית; ייתכן שגם האל"ף התחילית השפיעה על שמירת התנועה והארכתה.⁷

יִפְתִּי לעומת יִפֹּת-, יִפּוֹת-.

מִגֵּן, מִסֶּךְ, מִעֵז שומרים על המ"ם הקמוצה בכל הנטייה: מִגְּנִי-; מִסְּךְ-, מִסְּכִי-; מִעֵזִי, מִעֵזִים, מִעֵזִי-.

סָרִיס, בסמיכות אמנם סָרִיס-, סָרִיסִי, אך גם סָרִיסִי-, וכן סָרִיסִים, סָרִיסִיו. אך אפשר שלא הארכה אלא הכפלה לפנינו.

פָּרִיץ, בסמיכות פָּרִיץ-, אולם בריבוי פָּרִיצִים ואף בנסמך פָּרִיצִי-. ואפשר שלא הארכה אלא הכפלה לפנינו.

קָעָרָה, קָעָרוֹת, בנסמך קָעָרוֹת-. אולם גם בהתרחק הטעם: קָעָרוֹתִיו.

4. היו מלומדים שלא ראו במה שמכונה "הארכה פרטונית" הארכת תנועה ממש אלא שינוי איכותי; עיין למשל H. Grimme, *Grundzüge der hebräischen Akzent und Vokallehre*, Freiburg 1896, pp. 34 ff. חשיבותה של העמדת ההארכה הפרטונית מול ההכפלה בולטת עוד יותר, כי אין ללמוד מתעתיקים ערביים למשל על אורך ההברה הפרטונית; עיין *Topics*, עמ' 276 ואילך.

5. השווה למשל ברגשטרסר, א, c24§.

6. הדוגמאות להלן מסתמכות בעיקר על ברגשטרסר ועל ברוקלמן, אך השתמשתי גם במובא בדקדוקים הנזכרים לעיל אגב השמטת מה שלא נראה לי; לעומת זאת הוספתי גם מעצמי. מאחר שהיחטפות פרטונית של a שולית לחלוטין (דוגמאות בודדות ראה אצל ברגשטרסר, א, עמ' 119, שורה 8 ואילך), נמנעתי מלעסוק בה.

7. השווה ברוקלמן, א, עמ' 103 באמצע.

1.2 הארכת התנועה i שלפני הטעם גם כשהטעם מתרחק

אָבוּס, אָבוּסָךְ, אֶךְ נִשְׁמַר גַּם בְּנִסְמָךְ אָבוּס-; אֶזוֹר וְכֵן גַּם בְּנִסְמָךְ, וְהוּא הָדִין לִגְבִי אֶפּוֹד. אֶפְשֶׁר שְׁגַם הָאֶל־ף הַתְּחִילִית הַשְּׁפִיעָה עַל שְׁמִירַת הַתְּנוּעָה וְהָאֲרֻכָּה. אֶבֶל, בְּנִסְמָךְ אֶבֶל־י-; גְּדֻלָּתוֹ, אֶךְ בְּנִסְמָךְ גְּדֻלָּת-; חֲצֻרוֹתָיו לִיד חֲצֻרוֹתָיו; יָרָא, בְּנִסְמָךְ יָרָאת-, אֶךְ גַּם יָרָא־י-; יֵשֶׁן, בְּנִסְמָךְ יֵשֶׁנִי-; יִתְדֻתִּיהָ, אֶךְ הִנְסְמָךְ יִתְדֻת-; מַעֲי, מַעֲיָךְ, בְּנִסְמָךְ מַעֲי-, אֶבֶל מַעֲיָהֶם; מַצָּבָה, בְּנִסְמָךְ מַצָּבוֹת-, אֶךְ מַצְבִּיתֵיהֶם; נִבְלָתִי לַעֲוֹמַת נִבְלָת-, נִבְלָתְךָ, שְׂכָחִים, נִסְמָךְ שְׂכָחִי-, שְׂמַח, שְׂמַחָה, בְּנִסְמָךְ שְׂמַחִי-, אֶךְ גַּם שְׂמַחִי-; שְׂאֵלָתִי לַעֲוֹמַת שְׂאֵלָתִי, שְׂאֵלָתָם.

1.3 הארכת התנועה u שלפני הטעם גם כשהטעם מתרחק

רבים בעברית שמות תואר הנראים לעתים כתוארי־מצב הקשורים בפועלי־מצב, במשקל פֻעַל (בחולם חסר ומלא). עיקר נטייתם בשימור תנועת עי"ן השורש, בין בחולם בכל הנטייה (שיש אפוא לראותו כתנועה ארוכה) בין בקיבוץ ובהכפלת למ"ד השורש. האחרונים גזורים בבירור מ־pa'ul מקורי, אֶךְ לִגְבִי הִרְאִשׁוּנִים קָשָׁה לַהֲכָרִיעַ בֵּין pa'ul לִבֵּין pa'al וְכָל מִקְרָה חַיִּיב לַהֲיִבֵּד לִגּוּפוֹ; אֵין לַהֲתַעֲלֵם גַּם מֵהָאֲפְשָׁרוֹת שֶׁל פְּעוּלַת הִיקָשׁ. אִם הִיסוּד הוּא ba'al. הִרְי קִיּוֹם הַחֹלֶם בְּנִטְיָה מִקּוּרִי, וְאִם הִיסוּד הוּא pa'ul הוּא מִשְׁקָף, נוֹטֵף לַהֲיִקָּשׁ ל־pa'al מִקּוּרִי, הַיִּצְבֹּרֶת הַהֲאֲרָכָה הַפְּרֻטוֹנִית לַצּוּרוֹת אַחֲרוֹת. בַּמִּקְרָה אֶחָד לַפְּחוֹת קָל לַהֲכָרִיעַ. הַיּוֹם, לִאֲוֹר הַיִּמְצָאוֹת tu-ú-ru בְּמִלּוֹן הָאוּגָרִיתִי הָאֲרָבֶע־לְשׁוֹנִי,⁸ אֲנוּ יוֹדְעִים שֶׁהִבְרָתוֹ הַסּוּפִית שֶׁל טָהוֹר מִשְׁקַפֵּת u קָצָרָה פְּרוּטוֹ-שְׁמִית וְלֹא ā אֲרוּכָה. קוּצָרָה שֶׁל הַתְּנוּעָה עֲדִיין מִשְׁתַּקֵּף בְּסִמִּיכוֹת, טָהֹר-, אֲוֹלֶם בְּכָל הַצּוּרוֹת הָאֲחֵרוֹת הַחֹלֶם מִתְקִיִּים: טָהוֹרִים. לִאֲוֹר גְּדֹל- (נַחוּם א, ג; תְּהִלִּים קמ"ה, ח; מִשְׁלִי יט, יט) אֲנִי נוֹטָה לִרְאוֹת גַּם בַּחֹלֶם שֶׁל גְּדוֹל תְּנוּעָה קָצָרָה מִיִּסּוּדָה, הַמִּתְקִיִּמַת בַּהֲשַׁפְעַת הַהֲאֲרָכָה הַפְּרֻטוֹנִית.⁹

1.4 הכפלת העיצור התוכף לפני הטעם דווקא, פעמים אגב התחלפות עם שמירה על התנועה הקצרה המקורית על ידי הארכתה ופעמים אגב הרחבת ההכפלה להברות לא־פרטוניות

הַצּוּרוֹת אֶגְמִים, אֶגְמִיָּהֶם מִשְׁקָפוֹת הַכְּפֻלָּה לִפְנֵי הַטֵּעַם וְהִיִּחַטְפוֹת כְּשֶׁהַטֵּעַם מִתְרַחֵק.

8. ה־u הִרְאִשׁוֹנָה מִשְׁקַפֵּת הִידְמוּת, עֵיין *Bulletin of the American School of Oriental Research*

16. p. (1970) 200. הַפּוּעֵל שֶׁטָהוֹר קָשׁוֹר עִמּוֹ הוּא דוּקָא כְּמִשְׁקַל pa'el: טָהֹרָה.

9. וְהָאֲרֻכָּה הַהִבְרָה הַמוֹטַעֲמָה.

בצורה אֶח נשתמר העיקרון הקדום שלא להאריך או להכפיל אלא ממש לפני הטעם. על כן תנועת ה־a נחטפת בהתרחק הטעם: אַחִיכֶם, אַחִיכֶם. בצורות שלפני הטעם ממש ביחיד באה הארכה, ובריבוי הכפלה: אַחִיו, אַחִי, אַחִיו. משתקף כאן אפוא לא רק הצמצום הקדום של ההכפלה או ההארכה להברה שלפני הטעם אלא גם התחלפות ברורה של ההארכה בהכפלה לפי קווים צורניים.¹⁰

בצורה אחד משתקף לכאורה צמצום ההכפלה המקורית להברה שלפני הטעם: אֶחָד, אֶחָת, אֶחָדִים. אולם ההכפלה (המקורית) מצויה גם בסמיכות: אֶחָד-, אֶחָת-, אף על פי שההכפלה הפרטונית המקורית מצטמצמת להברה שלפני הטעם הראשי. צריך כנראה להתחשב בשני גורמים בדברנו על צורות הסמיכות אֶחָד-, אֶחָת-: ראשית, בין שתי גרוניות יש נטייה להמיר חטף בתנועה;¹¹ שנית, שמא השפיעו גם החילופים המצויים בין צורות הנפרד אֶחָד/אֶחָד, אֶחָת/אֶחָת.¹² הצורות אַחַר, אַחֲרָת, אַחֲרִים משקפות את המצב הקדום של הכפלה לפני הטעם בלבד. אין בו חילופים.

בַּחור ביחיד מתועד רק בנפרד; לכאורה (אך לכאורה בלבד) יחיד הנסמך הוא *בַּחור, בכינויים *בַּחורו. הריבוי הוא בהכפלה בכל צורותיו, ונראה להסבירו כהרחבה של צורת יחיד לא-מתועדת במסורת הטברנית *בַּחור¹³ (שהרי בריבוי אין צורות שההברה הראשונה פרטונית בהן).

10. כאן ובהמשך נראה שההכפלה שכיחה בריבוי מאשר ביחיד. אני תמה שמא משתקפת כאן הנטייה לציין את הריבוי על ידי הכפלת המילה (פיפיות, מימי, רברבין, דקדקי) או חלק ממנה (מעין נְהָרִיר 'פגעים'); עיין ברוקלמן, א, עמ' 441-439. E. Lipinski, *Semitic Languages*, Outline of a Comparative Grammar, Leuven 1997, p. 244. לכאורה, אבל לכאורה בלבד, אפשר לראות קו לשון זה גם באח-ח-ים, בבח-ח-ורים ובדומיהם.

11. עיין י' בלאו, עיונים בבלשנות עברית, ירושלים תשנ"ו (להלן: עיונים), עמ' 20.

12. עיין י' ייבין, מסורת הלשון העברית המשתקפת בניקוד הבבלי, ירושלים תשמ"ה (להלן: ייבין). עמ' 1108-1106. אני מהסס לראות בנסמך כאן צורה שהייתה מוטעמת, כאילו, לפי הטעמת המשפט. נסמך היה עשוי להיות מוטעם יותר או פחות או מחוסר טעם, וכשנשא טעם כלשהו האריכו כביכול את התנועה הפרטונית או הכפילו את העיצור שאחריה. הסיבה להיסוסיי אינה דווקא הפתח שבהברה הסופית (אֶחָד-, אֶחָת-), שהרי עקרונית לא מן הנמנע שהטעמת הנסמך לא הייתה חזקה כדי להאריך את ההברה המוטעמת, אך בגלל הרצון שלא לאפס את ההברה הפתוחה הפרטונית היא הווארכה או העיצור שאחריה הוכפל. אולם אז היינו מצפים למספר דוגמאות ניכר שבהן התנועה הפרטונית תשתמר בנסמך דווקא, והנה המצב בדיוק הפוך: יִפְתִּי משקפת קמץ בכינויים, אך לא בנסמך: יִפְתִּי-, יִפְתִּי-; ונִבְלְתִּי שמרה על הצירה שלא כמו נִבְלְתִּי-; כְּתַנְתִּי, כְּתַנְתִּים, אך בסמיכות כְּתַנְתִּי-, כְּתַנְתִּי-.

13. אך במסורת הבבלית יחיד זה אכן מתועד; עיין ייבין, עמ' 961.

אחר מצוי גם בסמיכות, שהרי שימושו כמילת יחס מזדהה מבחינת ההטעמה עם נסמך. ושמא משתקף גם כאן הרצון להימנע מן השימוש בחטף בין שתי גרונות.

הצורות אָסִיר ואָסִיר מתחלפות.

אָסִיר באה בהכפלה לפני הטעם, אך בהתרחק הטעם יש היחטפות, כגון אָסִירָה. הנסמך אָסִיר- חורג מן הצפוי. על הבעייתיות של הטעמת הנסמך עיין לעיל, הערה 12. אָשֹׁר, אָשֹׁרוֹ, אָשֹׁרוֹנוֹ משקפות חילופי הארכה והכפלה.

חֲלָקוֹת ('דיבור חלקלק') – אך פעם אחת (דניאל יא, לב): חֲלָקוֹת- . כְּתָנֹת בהכפלה פרטונית, וכן כְּתָנֹת, כשחטף-קמץ מפריד בין ההכפלה הפרטונית לבין הברת הטעם. בהתרחק הטעם אין הכפלה: בסמיכות כְּתָנֹת-, כְּתָנֹת- ; אולם יש שהדגש נשמר אף במרחק מן הטעם: כְּתָנֹתִי, כְּתָנֹתָם. לא לכאן שייכת אָבִיר (יעקב ישראל) בבי"ת רפה לעומת אָבִיר, אָבִירִים הדגושות, כי לפנינו ככל הנראה, כפי שמקובל לחשוב, הבחנה בין קודש לחול.¹⁴ וי"ו החיבור לפני הברה מוטעמת (בהפסק כלשהו) מונעת בקמץ, ואילו וי"ו ההיפוך מעתיד לעבר מונעת בפתח ואחריו דגש. בו בזמן שוי"ו החיבור הקמוצה אף נצטמצה בשימושה ואינה באה אלא לפני הברה מוטעמת בהפסק כלשהו, הרי ההכפלה הפרטונית שאחרי וי"ו ההיפוך מעתיד לעבר התרחבה על פני כל המערכת. נקודת המוצא של ההכפלה שלפני הברה המוטעמת היא בתקופת ההטעמה המלעילית. וי"ו ההיפוך קדמה לעתים קרובות להברה המוטעמת,¹⁵ שהרי צורות עתיד רבות היו בנות שתי הברות, שהראשונה מהן נשאה את הטעם בתקופת ההטעמה המלעילית הכללית. אחר כך פשטה ההכפלה על פני המערכת כולה. אין לי הסבר מה גרם לגרמטיקליזציה של ההכפלה, שתבוא לציין את "היפוך" העתיד לעבר דווקא.

14. השווה את דברי י' עופר, לשוננו נו (תשנ"ב), עמ' 278, שורה 3 ואילך, על תופעה דומה במסורת הבבלית לגבי אלהים. אולם שם ההבחנה גרפית בלבד, מה שאינו כן במקרה שלנו. יתר על כן, שם ההבחנה משולשת: כשהמילה מציינת את הקב"ה, האל"ף והלמ"ד רפות; כשמדובר במלאכים האל"ף רפה והלמ"ד דגושה, ואילו כשמדובר באלילים האל"ף דגושה והלמ"ד רפה. אצלנו לחם אפירים (תהלים עח, כה), כלומר לחם מלאכים, אינו נבדל מכתובת החול הרגילה. הרהרתי אף באפשרות נוספת: שמא שימשו אביר יעקב/ישראל כשמות עצם פרטיים, ובאלו הנוטים להיות ארכאיים נשתמר המצב הקדום שלא להכפיל את את העיצור התוכף אלא בהברה שלפני הטעם (הראשי). אולי זה מסביר מדוע ההכפלה חדרה גם לאָבִירִים, אך לא לצורות אלו. טיעון קצת דומה הביא כבר J. Barth, *Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen*², Berlin 1894 (להלן: ברט), עמ' 51-52.

15. השווה עיונים, עמ' 68.

לכאן שייכת גם שְׂדִי לעומת שְׂדִיאור. עצם החילופים מראים שאין לגזור את שְׂדִי מן השורש שד"ד, כפי שחשבו רבים,¹⁶ אלא שההכפלה היא הכפלה פרטונית; כשהטעם התרחק בשְׂדִיאור, נחטפה התנועה הקצרה.

מדוע נשמרה ההכפלה יותר מאשר ההארכה? כפי שראינו לעיל, גם ההארכה הפרטונית אכן נוטה להתפשט על פני המערכת כולה באשר לצירה ולחולם, אך לא לגבי קמץ. רוצה לומר, לא רק ההכפלה נוטה להתפשט על פני המערכת כולה אלא גם הארכת צירה וחולם, ורק הקמץ נוטה (אבל נוטה בלבד) להצטמצם להברה שלפני הטעם. נראה שהסיבה לכך היא כי במעתק הכנעני קמץ ארוך מקורי ("בלתי-משתנה") נעתק לחולם ולא נשתמר אלא במידה מצומצמת. לעומת זאת, צירה וחולם ארוכים נשתמרו על ידי כיווץ דו-תנועות (ay > ē, aw > ō) ועל ידי המעתק הכנעני (ā > ō). כשהתנועות הטברניות חדלו לציין הבדלים כמותיים לא-אוטומטיים, צירה וחולם רבים למדיי התקיימו בכל הנטייה והשפיעו על צירה וחולם שהתהוו על ידי הארכה פרטונית. אולם קמץ מתקיים לא נשתמר אלא מעט (כי נעתק ל-ō),¹⁷ ועל כן לא השפיע על קמץ פרטוני, שנצטמצם להברה הבאה ישירות לפני הטעם. אדרבא, הקמץ המשתנה התחיל לדחוק את רגלי הקמץ המשתמר.

3. נבדל הסגול בניקוד הטברני

כידוע, נבדל ו... קוד הטברני בסגול מן הניקוד הבבלי ומזה המכונה ארץ-ישראלי. בשורות הבאות אנסה לבדוק את היקרות הסגול בניקוד הטברני. בניקוד הטברני, כידוע, אין הבחנה בין תנועות ארוכות לבין תנועות קצרות.¹⁸ יש להניח שבעברית נוסח טבריה היו מבחינה פונטית תנועות ארוכות יותר וקצרות יותר, אך האורך והקוצר היו תלויים במבנה ההברה שהתנועה נמצאה בה, אם מוטעמת הייתה אם בלתי מוטעמת, פתוחה או סגורה. אולם מבחינה פונטית לא נבדלו התנועות הארוכות והקצרות, עד שסימנן נקדני טבריה בסימן אחד, מבלי להבחין אם מוצאן ההיסטורי מתנועה ארוכה או מקצרה. המקרה הבולט הרי הוא הסימן קמץ, המציין הן תנועה ארוכה מקורית שמוצאה ā, הן תנועה קצרה מקורית שמוצאה u קצרה.

16. עיין למשל בערכו L. Köhler, etc., *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*³, IV, Leiden 1990

17. על נסיגת הקמץ המתקיים שמקורו ā מעידים גם מקרי דחייתו על ידי הקמץ המשתנה, שמקורו a קצרה, בעיקר ביחיד נסמך; השווה ברגשטרסר, א, c25§; באואר-לאנדר, עמ' 231-232.

18. עיין למשל בספרי "תורת ההגה והצורות", תל-אביב תשל"ב (להלן: תורת ההגה), עמ' 62.

גם הסגול הטברני מוצאו כפול; בחלקו הוא בא מתנועה ארוכה מקורית שמוצאה מכיווץ דיפתונג/טריפתונג או מהארכת הפסק, ובחלקו מתנועה קצרה מקורית, שמוצאה הן a קצרה הן i קצרה. נתחיל בסגול הארוך מבחינה היסטורית כי השתלשלותו פשוטה יותר.

א. הסגול הארוך מבחינה היסטורית מוצאו משולש; שניים ממוצאותיו התגלגלו מכיווץ דיפתונג/טריפתונג ואחד מהפסק:

(1) הטריפתונג הסופי ayu/ayi/iyu/iyi הפך לסגול (ארוך מבחינה היסטורית, הנכתב -ה): *yabniyu < יבִּנֶה, *yirṣayu < ירְצֶה, *qanayu/i < קִנָּה, *baniyu/i < בִּוּנָה.

(2) הדיפתונג ay נהפך ל-.. ארוך מבחינה היסטורית (הנכתב -י, בסוף מילה גם -ה). אולם אם התנועה התוכפת לדיפתונג היא קמץ, הדיפתונג מתכווץ בקביעות לסגול: *banayka < בָּנִיךָ, *tirṣayna < תִּרְצִינָה, על ידי הידמות של הצירה המקורי (הגבוה) לקמץ (הנמוך), שכתוצאה ממנה נתהווה הסגול (הנמוך מן הצירה).

(3) בגלל הארכת התנועה שבהברה המוטעמת בהפסק יש לראות את הסגול כסגול ארוך מבחינה היסטורית בצורת הפסק מעין יִדְךָ. ברוקלמן¹⁹ ראה בצורות אלו היקש לשמות משורש ל"י, מעין קִנִּיךָ. מן הסתם השפיעו בעיקר צורות הריבוי יִדְיךָ. אפשר גם להניח כאן שארית יחסה ב-i, רוצה לומר *yadika שהוארכה בהפסק ל-*yadēkā כשהצירה הגבוהה הידמה לקמץ הנמוך ונעשה סגול (נמוך).

(4) לסגול הארוך ההיסטורי מעמד פונמטי מבורר במצב סופי: שֶׁה, שֶׁה- (נסמך);²⁰ תַּגְלָה, תַּגְלוּ, תַּגְלִי; שָׁדָה, שָׁדִי; קָנָה, קָנִי; *קָנִי; מוֹרָה, מוֹרָה- (נסמך), *מוֹרִי, *מוֹרָה. כך מעמד הסגול הארוך מבחינה היסטורית בהברה סופית פתוחה. אך בהברה מלעילית בסגול ארוך מבחינה היסטורית שנתהווה על ידי הידמות צירה לקמץ (יִדְיךָ²¹ > *יִדְיךָ > *yadayka, יִדְךָ²²) אין הסגול אלא אלופון של הצירה ואינו מנוגד לו מבחינה פונמטית, שהרי הצירה אינו

19. ברוקלמן, א, עמ' 478.

20. אין לטעון שבגלל היות שֶׁה בנסמך אין להנגידו לשֶׁה. "שור שֶׁה כשבים" (דברים יד, ד) משמעו 'שור ושה מסוג הכשבים'. אילו נאמר "שור שֶׁה כשבים" היינו מבינים "שור ושה וכשבים". וזאת למרות השימוש השולי בצירה "מִשְׁתָּאָה לָהּ" (בראשית כד, כא); "עֲשֵׂה" (מלכים א כ, מ) ושימוש שולי בסגול בנסמך של יִרְעָה.

21. הצירה הגבוהה יותר מונמך לסגול בעטיו של הקמץ הנמוך יותר.

22. הסגול ארוך בגלל הארכת הפסק.

עשוי לבוא במצב זה, כי הידמות הצירה לקמץ והפיכתו לסגול במצב זה קבועות.²³

לא מצאתי כל הסבר כולל מתקבל על הדעת לשימוש השולי מאוד של - ה סופי במקום - ה. המוזר הוא שסיומת זו מתועדת במקום כל שימושי - ה השכיחים כל כך,²⁴ הן לציון המגמה (אָנָה וְאָנָה, מלכים א ב, פסוקים לו, מב;²⁵ נָבָה שמואל א כא, ב; כב, ט;²⁶ דָּדָנָה, יחזקאל כה, יג²⁷), הן לציון עתיד מאורך (וְאֶקְרָאָה, שמואל א כח, טו), הן כנקבה של פועל (וְלָנָה, זכריה ה, ד) ושל שם (זוֹרָה, ישעיהו נט, ה), הן כסיומת שם סתם (אֲרָפָה²⁸, לְבָנָה). הסיומת -ay מתועדת,²⁹ אך איני מוצא הסבר לשימושיה כאן. בניקוד הבבלי אין סטיות אלו מתועדות (וְלָנָה באה בניקוד המוזר וְלָנָה; ייבין, עמ' 633). אולם בלשון חכמים לפי מסורת בבל פתח (הכולל כידוע במסורת בבל גם סגול; - ה) דוחה לא אחת קמץ (- ה) בסיום פועלי ל"י (ייבין, עמ' 685 ואילך), ושמא קו לשון מפליא זה בניקוד הבבלי קשור בתופעה המוזרה הנזכרת במסורת הטברנית?

5) קשה ומפותל לעקוב אחרי התנהגות הסגול הקצר ההיסטורי שהתהווה מ-a/i. הקושי הוא בזה שהמשקל הפונמטי של ניגוד הסגול לפתח ולצירה (קצר מיסודו) מצומצם,³⁰ ומאחר שהוא התהווה במידה רבה על ידי הידמות ודיסימילציה, הוא מתחלף לעתים בצירה ובפתח.

באשר לניגוד הפונמטי בין צירה לסגול, א' גרב³¹ (עמ' 241) הזכירה את

23. תשומת לב מוקפדת למעתק זה עשויה ללמדנו פרק בדקדוק ההיסטורי של העברית. כידוע (עיין ברגשטרסר, ב, §15, הערה 3), הדעה המקובלת היא שתנועת "הקישור" בעתיד בצירה (ישמרם, ישמרני) מקורה בפועלי ל"י. נגד דעה זו (שיש לאששה אף בזה שהיא מסבירה גם את מציאות תנועת "הקישור" בציווי, שלא הייתה בו תנועה סופית בפועל השלם) טען ברגשטרסר שתנועת "הקישור" בפועל השלם אינה ארוכה. והנה לפני קמץ הצירה נעשה לסגול (- ה), כפי שזה קורה לגבי צירה ארוך, וזה מוכיח את אורך התנועה ומפריך את טענתו של ברגשטרסר.

24. עיין למשל M. Lambert, *Traité de grammaire hébraïque*, Paris 1938, §250 + n.2.

25. לכאורה אפשר היה להניח דיסימילציה, כדי למנוע שרשרת קמצים.

26. איני יודע כל הצעה סבירה להסבר הסגול.

27. אי אפשר לדבר על הסגול כעל פרי הידמות לקמץ, שהרי הצורה שציפינו לה היא - ה, ואין כמובן תנועה הדומה יותר לקמץ מן הקמץ עצמו.

28. אך שמא נגזר השם מן השורש רב"י?

29. השווה ברט, עמ' 369 ואילך.

30. לעומת הניגוד הפונמטי הבולט של הסגול הארוך מבחינה היסטורית במצב סופי (הבא, כידוע, בסביבה פונטית שונה מן הסגול הקצר מבחינה היסטורית), מעין מוֹרָה-מוֹרָה-מוֹרָה.

31. עיין "Quelques observations sur les phonèmes de l'Hébreu biblique et traditionnel", BSL 50 (1954), pp. 231-243.

עֶרֶב-עֶרֶב; לָכֵן-לָכֵן. הוֹסֵף: אֶל³² - אֶל³³; חָבֵל 'מִיתָר', 'עֲבוֹתוֹת' - חָבֵל 'מִכָּאוֹב, צִירִים'.³⁴ חֲשׁוֹב בְּמִיּוֹחַד הַזּוֹג *וַתִּפֶּן (הַפְעִיל) - *וַתִּפֶּן (קֵל),³⁵ כִּי הוּא מִשְׁקָף אֶת הַנִּיגוּד סְגוּל-צִירָה הַמְבְדִיל בֵּין שְׁתֵּי צוּרוֹת בְּתוֹךְ מַעֲרֶכֶת נְטִיָּה. אֲשֶׁר לְנִיגוּד סְגוּל-פֶּתַח חֲשׁוֹבוֹת אֶקְנָה-אֶקְנָה, אֶרְאֶה-אֶרְאֶה³⁶ וְהַדּוּמּוֹת לָהֵן,³⁷ כִּי אֵף הֵן מִשְׁקָפוֹת נִיגוּד פּוֹנֵמָטִי בְּתוֹךְ מַעֲרֶכֶת נְטִיָּה. וְהַשּׁוּוֹה גַם אֶל-אֶל, שְׁמָא גַם רָחֵם-רָחֵם, כֵּן חָבֵלִי מִלְשׁוֹן 'מִיתָר' - חָבֵלִי מִלְשׁוֹן 'צִירִים'.³⁸

(6) ואלו המקרים הבולטים של סגול המתחלף בחיריק/בצירה/בפתח:

א. כאשר סר הטעם מצירה בהברה סגורה ומוטעמת, הוא נעשה אוטומטית סגול:³⁹ בֵּן, בֶּן-; אֶת, אֶת-; יֵלֶךְ, וַיֵּלֶךְ. לא ייפלא שמצויים חריגים, שהרי במבטא אטי יותר עשוי היה הצירה להתקיים: שְׁמוּאֵל א כב, כ: בֶּן- (לִיד בֶּן-); אִיּוֹב מֵא, כו: אֶת-⁴⁰ ובמבטא מהיר יותר הסגול עשוי לבוא בהברה מוטעמת לכאורה; דְּבָרֵי הַיָּמִים ב לא, טז מִבֶּן שְׁלוֹשׁ.⁴¹

ב. הסגול משמש לביקוע צורות ("סגוליים"), מעין מֶלֶךְ. אפשר שהסגול בהברה הראשונה (במקום *malek הצפוי) נובע מהידמות תנועות במצב זה. אחר כך נעשה הסגול הראשון חלק קבוע של המשקל והוא עשוי לבוא גם כשבמקום הסגול הסופי בא פתח, בעטייה של גרונית/לועית (מעין פֶּקַע). השווה גם צורות כגון הֶגָּה, שהסגול השני בהן אינו פרי ביקוע צרור.

32. אֶל כְּמַעַט תָּמִיד בִּמְקָף.

33. גַּם אֶל כְּמַעַט תָּמִיד בִּמְקָף.

34. גַּם בִּיהוֹשֻׁעַ יֵט, כֵּט הַנּוֹסֵחַ הַמֵּאוֹשֵׁשׁ הוּא "מִחָבֵל (אֲכֻזִּיכָה)" וְלֹא מִחָבֵל, כְּמוֹבָא אֲצִל בְּאוֹר-לְאֹנֶדֶר, עַמ' 574. אֲגַב, אֶת חָבֵלֵיהֶם הַמּוֹבָא שֵׁם (הַכּוּוֹנָה לְאִיּוֹב לֵט, ג) מִקּוֹבֵל, בְּצִדְקָה, לְגִזּוֹר מִלְשׁוֹן חָבֵל.

35. הַשּׁוּוֹה גַּם וַיִּפֶּן (הַפְעִיל): *וַיִּפֶּן (קֵל).

36. עֵיין S. Morag, *The Vocalization Systems of Arabic, Hebrew and Aramaic*, 's Gravenhage 1962, p. 22, n. 17.

37. אֵין לְטַעוֹן שֶׁהַסְגוּל מֵיִצֵּג חִירִיק (הַשּׁוּוֹה תִּקְנָה, תִּרְאָה), שֶׁהָרִי רֵאִינוּ שִׁישׁ נִיגוּד פּוֹנֵמָטִי בֵּין חִירִיק/צִירָה לְסְגוּל אֵף בְּתוֹךְ מַעֲרֶכֶת נְטִיָּה.

38. חָבֵלִי שְׁאוּל/מוֹת הַסּוֹבְכִים וְאוֹפְפִים אֶת הָאָדָם (שְׁמוּאֵל ב כב, ו; תְּהִלִּים יח ה, ו; קִטוֹ, ג) אִינֵם, לְפִי תְּפִיסַת הַנִּקְדָּנִים לְפָחוֹת, הַעֲבוֹתוֹת הַמְסוֹבְכִים אֶת הָאָשֶׁם אֵלֹא יִיסוּרֵי הַשְׁאוּל וְהַמוֹת (הַשּׁוּוֹה לְמִשְׁלֵל רַד"ק לְשְׁמוּאֵל ב כב, ו: 'חָבֵלִי שְׁאוּל עֲנִיִן כָּאֵב מִן חָבֵלִי יוֹלְדָה'), וְכֵן הִבִּינוּ הַנִּקְדָּנִים גַּם אֶת תְּהִלִּים קִיט, סֵא: "חָבֵלִי רִשְׁעִים עֲדוֹנִי": 'הַצֶּעֶר שֶׁנִּגְרַם עַל יְדֵי רִשְׁעִים סוֹבְכוֹנִי'.

39. עֵיין בְּרִגְשְׁטֵרסֶר, א, §26f. מַעֲתֵק זֶה אוֹטוֹמָטִי וְעַל כֵּן אֵין לְמַצּוֹא בְּמַצֵּב זֶה נִיגוּד בֵּין צִירָה לְסְגוּל, כִּי צִירָה לֹא יָבוֹא בְּמַצֵּב זֶה.

40. עֵיין בְּרִגְשְׁטֵרסֶר, א, §c11.

41. ז' בֶּן-חַיִּים עֲמַד עַל דְּרָגוֹת הַהִטְעָמָה הַשּׁוֹנוֹת הַמִּתְגַּלּוֹת בְּרִצְף־הַמִּשְׁפָּט בְּסִפְרוֹ הַמוֹנוֹמֶנְטָלִי עִבְרִית וְאַרְמִית נוֹסַח שׁוֹמְרוֹן, ה, יְרוּשָׁלַיִם תְּש"ז, עַמ' 62.

ג. שלושה פעלים בבניין פיעל באים בעבר נסתר בסגול סופי (לעומת הנטייה לצירה בהפסק⁴² ולפתח בהקשר): דָּבַר, כָּבַס, כָּפַר. הנטייה לסגול כולטת במיוחד אחרי וי"ו (וכפר, וכבס).⁴³ קשה למצוא מכנה משותף בין שלושת הפעלים האלו, שהרי דָּבַר/כָּפַר מסתיימים ברי"ש שתנועות נוטות להידמות אליה כדי לקבל גוון של a, ואילו למ"ד הפועל של כָּבַס היא סמ"ך, אשר תנועות בקרבתה עשויות לספוג גוון של i. את כָּבַס יש כנראה לגזור מן *kibbas ב-a בעטיו של חוק פיליפי, שפעל לכאורה בצורה וכבס יותר מאשר בצורה כבס, כי הראשון נוטה להיות בראש מבע ולא לבוא בהפסק, והאחרון עשוי היה לבוא גם בהפסק, אשר חוק פיליפי לא פעל בו בגלל הארכת ההפסק.⁴⁴ *kibbas זו נעשתה כָּבַס בעטייה של הסמ"ך.⁴⁵ קשה יותר להבין את דָּבַר (לא רק ודָּבַר) ואת וכָּפַר. מאחר שהרי"ש הסופית נוטה אל תנועת a, צריך להניח כנקודת מוצא את הצורות הטרומ-פיליפיות *dibbir/*kippir, שבעטייה של הרי"ש נעתקו לדָּבַר ולכָּפַר במעבר ה-i לסגול.⁴⁶ אם אנו צודקים, יוצא ששלושת הפעלים האלה משקפים שני תהליכי לשון נפרדים; אולם כל זאת הנחה מפוקפקת ביותר. לכאורה מתקבל יותר על הדעת להניח שלפי חוק פיליפי נעתק חיריק לא רק לפתח אלא גם לסגול ללא כל התניה, מעין: אָמַת, כָּרְמַל, בְּנִיָּהֵן, מְמָנִי, הַנְּנִי. על כן אפשר מאוד שהסגול בהברה הראשונה של שמות סגוליים על משקל פֶּעַל מקורו גם כן במעתק זה.

ד. כדי להבין את ניקודן של מילים מעין מָרַחַק, מָרַחַב, מן הראוי להקיף את השמות במ"ם תחילית בשמות (להבדיל ממ"ם הבינוני). המ"ם התחילית הייתה כנראה פעמים פתוחה פעמים חרוקה. נראה שבעברית המקרא חלה

42. חוק פיליפי $a < i$ אינו חל אלא על i קצרה, והרי בהפסק התנועה מתארכת ולכן אינה נהפכת ל-a.

43. עיין י' בן-דוד, צורות הקשר וצורות הפסק בעברית שבמקרא, ירושלים תשנ"ה, עמ' 116 ואילך (להלן: בן-דוד, הפסק).

44. מאחר שחוק פיליפי חל על תנועות קצרות בלבד, הוא לא פעל בהפסק, כי הארכת ההפסק קודמת לפעולת חוק פיליפי; עיין *Topics*, עמ' 39-40.

45. השווה יִשְׁעָה לעומת יִשְׁעו, וכן גֵּשׁ לעומת גֵּשׁ. הדעה שגֵּשׁ מייצגת עתיד בתנועת חיריק בעי"ן הפועל (J. Barth, *ZDMG* 43 [1889], p. 187) ובעקבותיו למשל באואר-לאנדר עמ' 367) נראית לי מדרש דקדוקי יפה, אך לא פשט.

46. למעתק $i <$ סגול לפני רי"ש השווה מָרַחַק, מָרַחַב, מִרְכָּבָה > *mirḥab, *mirḥaq, *mirkaba. אשר לדָּבַר, אין הבחנה בניקוד בינו לבין ודָּבַר, ואשר לוכָּפַר, אך מקרה הוא שכפר הגרודה אינה מתועדת; מן הסתם, כדוגמת דבר, הייתה מנוקדת בסגול. ואילו בכבס יש הבחנה בניקוד בין כבס לוכבס וגם זה רמז שמוצאה שונה מדבר, כפר.

דיסימילציה של תנועות,⁴⁷ מה שהביא לנטייה להתהוותם של משקלים עיקריים *מִפְעֵל/מִפְעֵלָה* לעומת *מִפְעֵל/מִפְעֵלָה*, כמו *מִזְלָג/מִזְלָגוֹת*. *מִפְעֵל/מִפְעֵלָה* ו*מִפְעֵל/מִפְעֵלָה* כמעט לא נותרו אלא בתנאים פונטיים מיוחדים או בשרידים בלבד. כך המצב בניקוד הטברני, ואילו במסורת הבבלית נשתמרה הקידומת *מִ* (בפתח/סגול הבבלי) במידה רבה,⁴⁸ ולא נעסוק בה אלא כרקע.⁴⁹ עד כאן הצורות השונות.

כדי להבין את מעמד הסגול מן הראוי להשוות גם את הצורות המקבילות שאינן מכילות סגול. *מִפְעֵל*, *מִפְעֵלָה* מתועדים במקרים הבאים, ויש לשער שהידמות לעיצור התוכף היא ששימרה את הפתח או שמא הפכה חיריק מקורי לפתח:

- לפני רי"ש: *מִרְכָּב*.
- גם למ"ד משפיעה על התנועה בדומה לרי"ש:⁵⁰ *מִלְאָךְ*, *מִלְאָכוֹת*; אולי *מִלְמַד* (בנסמך; אם המ"ם השנייה אכן פתוחה), אך בסגול *מִלְצָר* (מילה שאולה!), *מִלְקָחִים* (אבל בהידמות חזקה יותר *מִלְקָחִיהָ*), *מִלְתָּחָה*.
- נו"ן משפיעה על התנועה בדומה לרי"ש וללמ"ד: *מִנְעָמִים*, אך *מִנְהַג*, *מִנְהָרוֹת*.⁵¹
- שמא גם מ"ם משפיעה על i קודמת;⁵² השווה *הֵם*, *כֶּם*, *אַתֶּם*, *תֶּם*:⁵³ *מִמְלָכָה*.
- את *מִרְחַב*, *מִרְחָק* (ליד *מִרְחָקִים*), *מִרְכָּב*, *מִרְכָּבָה* (ליד *מִרְכָּבָת* בשימור החיריק המקורי ו*מִרְכָּבוֹת* בהידמות חזקה יותר לרי"ש), *מִרְקָח*, *מִרְקָחָה* (השווה *מִרְקָחָת*) אפשר לגזור ממשקל *mif'al(at)* המקורי, בהנחה

47. בדומה למה שקרה בתקופה קדומה בהרבה בעתיד קל ושהביא להתהוות המשקלים *יִפְעֵל* לעומת *יִפְעֵל/יִפְעֵלָה*. שהמעטק שלנו אכן מאוחר מוכיחים ההבדלים בין מסורת טבריה למסורת בבל. במעטק פתח < i (צירה) פעלה גם נטיית ההידקקות. רק נטיית ההידקקות פעלה במשקל *מִפְעֹל* < *מִפְעֹלָה*, אך במשקל זה ובדומיו לא נעסוק, כי אין להם כל קשר לסגול.

48. לפרטים עיין ברגשטרסר, א, b26§, ובייחוד ייבין (הערה 12 לעיל), עמ' 995, הדין גם במסורות ניקוד אחרות.

49. שהרי הסגול הטברני הוא שאנו עוסקים בו, והתנהגות התחילית מ אינה אלא רקע לסגול.

50. השווה למשל ברוקלמן, א, עמ' 202. השווה גם *הִלְאָנִי*, במקביל ל*הִרְאָה*, וכן ברוזל, כרמל.

51. השווה למעטק המקביל חיריק < סגול בארמית של המקרא, H. Bauer & P. Leander, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, Halle 1927, §101; וכן גרזן, פן.

52. השווה A. Ungnad, *Hebräische Grammatik*, Tübingen 1912, §84ag (להלן: אונגנד).

53. אולי כך גם *שָׁכַם*. אם לא נניח היקש ל-*הָן*, *כֵּן*, *אַתָּן*, *תָּן*. לפי ההנחה המקובלת שצורות הזכר הכילו תנועת u ואלו של הנקבה i, צורות הנקבה השפיעו על צורות הזכר בתנועתן, ועל כן לא קשה להניח שלאחר שכנקבה ה-i נהפכה לסגול בעטייה של הנו"ן, הסגול עבר לצורות הזכר.

שהרי"ש השפיעה על החיריק להיעתק לסגול,⁵⁴ אך אפשר גם לגזרם מ-
maf'al(at) בהנחה שהדיסימילציה של התנועות לא יצאה לפועל
בהשפעת הרי"ש.

מפעל אינה צורה ראשונית אלא גלגול של מפעל מחמת הידמות המ"ם
הפתוחה לשורק תוכף: מזבח, מספד. ושמא כך יש לפרש את עשרים
(ערבית عَشْرُونَ, השווה עֶשֶׂר עֶשְׂרִי; עֶשְׂרֵה עֶשְׂרֵה). ה-a המקורית
נעתקה ל-i בהשפעת השי"ן, וזו נעתקה לסגול בעטיה של העי"ן.⁵⁶
ה. i נעשתה לסגול בהשפעת למ"ד ונו"ן⁵⁷ תוכפות: ברזל, כרמל, גרזן, פן,
שכנתה. וכן משפיעה רי"ש: חברתה.

ו. שי"ן משפיעה על a תוכפת להיעשות לסגול,⁵⁸ אם אמנם כך יש להבין את
הסגול באֶשֶׁר; ש > *ša, אֶשֶׁר > *āšar.

ז. בהשפעת יו"ד מוטעמת נעתקת a בהברה סגורה קודמת באסימילציה
רגרסיווית לחיריק, ובהשפעת יו"ד בלתי מוטעמת היא נעתקת לסגול. קו לשון זה
נשתמר במשקל פְּעִי > פְּעִי, שהתאחד אפוא עם משקל פְּעִי המקורי; בצורות
ביו"ד מוטעמת שני המשקלים באו על דרך פְּעִי- (שְׂבִי, פְּרִי), ובאלו ביו"ד בלתי
מוטעמת נגרר משקל פְּעִי המקורי (שהיינו מצפים בו לחיריק גם לפני יו"ד בלתי
מוטעמת) אחרי פְּעִי מקורי ובא בסגול (שְׂבִי, פְּרִי).

ח. נטייה חזקה ביותר של מעתק i לסגול משתקפת אחרי א, ע, ה, ח,⁵⁹ מעין
אַבְלָךְ, עֲזָרִי, הֶבְלִי, חֶפְצִי.

54. לפי הנחה זו הידמות ה-i לרי"ש במרפכות הייתה שלמה יותר, אולי גם מפני שלא הייתה סיבה
לדיסימילציה של ה-a. בצורות מרמס, *מרפש נשתמרה ה-i. השווה את הנאמר לעיל לגבי דבר
ופפר. בצורה מְגַרְפָּה הידמתה ה-i שבצורה *מְגַרְפָּה לגימ"ל הרפה.

55. השווה למשל ברוקלמן, א, עמ' 202. מה שאינו מונע את מציאותם של שמות מעין מסגור.

56. אגב אעיר, שתי"ו רפה (th) משפיעה אף היא באותו כיוון (השווה ברוקלמן, א, עמ' 201). על
כן אני נוטה לגזור את אַמַּת מ-amant*. ה-a השנייה נעתקה לחיריק לפני כינויים על ידי
הידלדלות (אַמַּתִּי), ולסגול על ידי הידמות לתי"ו הרפה: אַמַּת.

57. על השפעת עיצורים אלו עיין לעיל והשווה אונגנד §84γ.

58. אסימילציה פרוגרסיווית זו של שורקים נדירה מן הרגרסיווית בלשונות שם, אך מתועדת. השווה
למשל ברוקלמן, א, עמ' 202, §76c; C. Müller-Kessler, *Grammatik des Christlich-Palästinisch-Aramäischen*, 1. Hildesheim 1991, p. 62, §3.2.7.3.7.

59. השווה למשל ברגשטרסר, א, §28o, הקובע בצדק שההידמות אינה מתרחשת לפני עיצור
מוכפל. אף כרגיל במקרים של הידמות (ודיסימילציה), חריגים לא מעטים מצויים, מעין אֶשְׁתָּף/
אֶשְׁתָּף, אֶמְרָתוֹ/אֶמְרָתוֹ, עֶבְרִי, חֶקְרִי. בולט קיום ה"א בהפעיל, שאין לחיריק נעתק בו לסגול (אם
נתעלם מהפדה) אלא בעטיו של ההגה שאחריו, כך תמיד לפני גרונית (הַאֲמִין), וכן המעתק
מתועד לפני רי"ש (הֶרְאָה), לפני למ"ד (הֶלְאִיתִיךָ) ולפני גימ"ל רפה (הֶגְלָה). לגבי השפעת
גימ"ל רפה השווה גם מְגַרְפָּה, נְגִדִי, נְגִבָה.

ט. קבוע וסדיר מעתק פתח לסגול לפני גרונית קמוצה.⁶⁰ יש להניח שהקמץ הטברני היה תנועה אחורית (מעוגלת) מורמת במקצת, בגובה שבו עמד הסגול הקדמי.

תנועות מעוגלות	תנועות בפישוק שפתיים
u	i
e	o
קמץ ā	סגול
—	פתח

פתח נמוך שאחריו גרונית קמוצה הורם בהשפעת הקמץ ונעשה סגול. סדירות מעתק זה מסתברת מתוך היחלשות הגרונית המפרידה בין שתי התנועות. ככל שהגרונית הייתה חלשה יותר, גבר המגע בין שתי התנועות. לפי ההנחה הזאת מסתברים יפה הפרטים השונים של ה"א הידיעה וה"א השאלה הסגולות.⁶¹ מעתק זה של פתח לסגול עשוי לחול גם כשהפתח בא אחרי הקמץ והוא תנועתה של הגרונית: [לעולם] וְעַד.⁶²

סיכום

ראינו שלסגול הארוך ההיסטורי מעמד איתן מבחינה פונולוגית. אולם מנקודת ראות סינכרונית אין הסגול הארוך מבחינה היסטורית שונה במבטאו מן הסגול הקצר מבחינה היסטורית, שהרי הבדלים כמותיים חדלו להיות משמעותיים מבחינה פונמטית במסורת הטברנית והאורך נהיה תוצאת לוואי של ההטעמה ומבנה ההברה. על כן מן הראוי לדבר מבחינה סינכרונית על סגול בהברה פתוחה סופית.⁶³

60. עיין עיונים, עמ' 22-23.

61. עיין בפרוטרוט עיונים, שם. שלא לפני גרוניות מצויים גם כן עקבות של מעתק זה: פִּדְנָה [ארם], סֵלָה, מִבְטָה.

62. עיין F.E. König, *Historisch-Kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache II*, I. Leipzig 1895, p. 488. אין דוגמאותיו האחרות של קניג שייכות לעניין, שהרי קמץ אינו נעתק לסגול על ידי הידמות לקמץ אחר.

63. לעומת זאת, בהברה פתוחה מלעילית מסובך יותר להבדיל בין סגול ארוך וקצר מבחינה היסטורית. אם ההברה הסופית (הבלתי-מוטעמת) פתוחה, הסגול המוטעם המלעילי ארוך מבחינה היסטורית: צורת הזוגי יָדִיךְ מכילה סגול ארוך מבחינה היסטורית שהתהווה מכיוון דיפתונג > yadāyka*, ובצורת היחיד שבהפסק יָדִיךְ הסגול ארוך גם כן מבחינה היסטורית בעטייה של הארכת הפסק והיקש לצורת הריבוי. צורת הקשר מעין פָּתִי חורגת, ויש לראותה כחדירת צורת ההפסק (בסגול ארוך!) להקשר. אולם כאשר ההברה הסופית הבלתי מוטעמת סגורה, מעין לָלֵד, הסגול המלעילי קצר מבחינה היסטורית.

במצב זה, כפי שקבענו לעיל, סגול מנוגד הן לצירה הן לקמץ:⁶⁴ מורה-מורה-מורה.

לא כן סגול במצבים האחרים (מבחינה היסטורית סגול קצר), רוצה לומר בהברה סגורה ובלתי מוטעמת ובהברה מוטעמת.⁶⁵ במצבים אלו הסגול מתחלף בחיריק ופעמים אף בפתח. יש אמנם פעמים ניגוד פונמטי בין סגול לפתח וכן בין סגול לחיריק, ובשני מבנים הניגוד הוא חלק של מערכת נטייה: (אַרְאָה-אַרְאָה, תִּפְן-תִּפְן), אך יש חילופים פונטיים בין סגול/פתח/חיריק: מִלְקָחִים/מִלְקָחִיהָ, מִזְלָג/מִזְלָגוֹת; מְרַחֵק/מְרַחֵקִים; מְרַכֵּב/מְרַכֵּבִת/מְרַכֵּבוֹת. חילופים אלו אכן מרמזים שקבוצת תנועת פתח וקבוצת תנועת חיריק נפגשות מבחינה פונטית בתנועת ε (סגול),⁶⁶ והסגול במקרים אלו משקף וריאנטה פונטית ולא פונמה נפרדת. יוצא שיש אמנם היקרויות של ניגוד פונמטי בין סגול לפתח מחד גיסא ובין סגול לחיריק מאידך גיסא, ואף ניגוד בין חלקי מערכות דקדוקיות, אולם בעיקרו של דבר סגול קצר מבחינה היסטורית אינו אלא אלופון של פתח מצד אחד ושל חיריק/צירה מצד אחר.

3. עיונים בגלגוליהן של צורות הפסק במקרא

3.1. על עקבות נשילת תנועות קצרות סופיות בהפסק

בערבית הקלאסית תנועות קצרות סופיות נושלות בהפסק.⁶⁷ ר' שטיינר עמד על כך שנשילה זו מתועדת בצורות ההפסק של לָךְ ושל אוֹתָךְ, ואף השכיל לתאר את הרקע הפונטי הכללי לקיטוע ההפסק.⁶⁸ לאור צמצומה המלא כמעט של הסיומת

64. מאחר שפתח אינו בא במצב זה, הרי אין ניגוד אליו ולא יכול להיות ניגוד אליו.

65. על סגול בהברה מלעילית כשההברה הסופית סגורה עיין בהערה 63 לעיל.

66. השווה על מצב פונטי-פונמטי זה בלהגים ערביים, G. Bergsträsser, *Einführung in die semitischen Sprachen*, München 1928, p. 159.

67. וסיומת הנקבה -at אף משילה בערבית את התי"ו הסופית, ולעניין זה נשוב בהמשך. הופעת ה"א (מבוטאת) במקום התי"ו בהפסק בערבית הקלאסית מייצגת שלב נוסף (ואין לנו עניין בו כאן בדיוננו), ומבחינת תפקודה היא מונעת את נשילת ה-a הקצרה הסופית אחרי היעלם התי"ו (עיין למשל H. Birkeland, *Altarabische Pausalformen*, Oslo 1940, pp. 96 ff.). הוספת ה"א ההפסק היא קו לשון מבוסס היטב בערבית גם שלא בסיומת הנקבה והיא חוסמת את קיטוען של תנועות קצרות סופיות שמבחינה פונטית אמורות היו לנשול בהפסק, אך נטו להתקיים מסיבות פונקציונליות (עיין בירקלנד, שם, עמ' 31 ואילך). אולם אין בידינו רמז כלשהו שה"א ההפסק שימשה אף בעברית. אין ללמוד דבר מסימון סיומת הנקבה ב־ה בעברית, שהרי ה"א משמשת כאם קריאה לסימון תנועות שונות גם בקטגוריות אחרות (הַפִּיטָה, מָה, פָּנָה, פָּנָה, יִבְנָה) ואיננו יודעים כיצד התהוותה.

68. עיין Hebrew Annual Review 3 (1979), pp. 158 ff.

־. למילות יחס לָךְ, בָּךְ, אוֹתָךְ, אֵתָךְ, עִמָּךְ⁶⁹ ותיעודה בעיקר במילים רגילות
אלו, שכידוע נוטות לשמור על עקבותיהם של מעתקים שנעלמו בעטיים של
היקשים (בגלל שכיחותן הן חשופות פחות להשפעת היקשים),⁷⁰ נראה לי שיש
לראות בסיומת -־ך שאריות של מעתק כללי קדום, שגרם לנשילת תנועות קצרות
בלתי-מוטעמות סופיות בהפסק. מעתק זה ניטשטש כמעט לחלוטין בגלל נשילתן
הכללית של תנועות אלו בתקופה מאוחרת יותר.⁷¹
גלגולן של צורות אלו מסובך למדיי, ועל כן מן הראוי להציגו בטבלאות:

צורת הקשר	הסבר להבדל בין צורות הקשר להפסק ולשינויים	צורת הפסק
⁷³ *sūsuka/*sūsaka/*sūsika	הארכת הפסק ⁷²	*sūsuka/*sūsaka/*sūsika
*sūsuka/*sūsaka/*sūsika	קיטוע תנועות קצרות בהפסק	*sūsūk/*sūsāk/*sūsīk
*sūsaka	נשילה כללית של היחסות, השתלטות תנועות a על ידי הידמות ל-a סופית	⁷⁴ *sūsāk
סוּסָךְ	העתקת הטעם למלרע בצורת ההקשר ⁷⁵	*sūsāk
סוּסֶךְ	צורת ההפסק נבנתה על פי סוּסָךְ שבהקשר ועל פי סוּסֶיךְ ⁷⁶ *sūsek	סוּסָךְ

69. תן דעתך שקו לשון זה בולט במילות יחס שהסתיימו במקורן בסיומת האדוורביאלית
(אקוֹזִטיווית) a שנעתקה לקמץ (כגון לָנוּ, בָּנוּ, אוֹתָנוּ, עִמָּנוּ). איני סבור שיש קשר סיבתי בין
שתי התופעות, אלא שכיחותן של מילות יחס אלו היא ששמרה על התופעה הארכאית של
נשילת התנועה הקצרה הבלתי-מוטעמת הסופית בהפסק. נהפוך הוא, מפתיע שדווקא במילים
שצורת הנוכחת מזדהה בהן עם צורת ההפסק המקוטע בנוכח, נשתמרו צורות ההפסק
המקוטעות. לכאורה היינו מצפים שדווקא בצורות אלו תהיה התנגדות תפקודית לקיטוע
התנועה הסופית; על כל פנים, נראה ששכיחות צורות אלו גברה על החסימה הפונקציונלית
הצפויה. יש רק דוגמאות מעטות יחסית לסיומת -־ך שלא במילות יחס: צֶנֶךְ (דברים ו, יז; כח,
מה; שמואל א יג, יג); הַשְּׁמָדָךְ (דברים כח, כד, מה, נא, סא); עֲנָךְ (ישעיהו, ל, יט; ירמיהו כג,
לז בטעם מחבר! אך כל המובאות האחרות בהפסק); פֶּאֶרְךָ (ישעיהו נה, ה); הַפְּרָאָךְ (יחזקאל
כח, טו); כִּלְךָ (מיכה ב יב; לכאורה בהשפעת לָךְ; השווה למשל פִּלְנוּ, שהרי אין סיבה מבנית
לחנועת "הקשר" קמץ, אלא אם כן נניח שימוש כל כאקוֹזִטיוֹס של תיאור); חֲנָךְ (תהלים נג, ו).
70. עיין למשל בירקלנד, עמ' 65.
71. פעמים אף נדחו צורות ההפסק על ידי צורות ההקשר.

אף על פי שניתן לפרש את צורות הכינויים סוּסָהּ מבלי להיזקק לנשילת התנועות בהפסק, מסתבר יותר להניח גם בהן נשילה זו. תולדות כינויים אלו מסובכות אף יותר מגלגול כינויי נוכח, שהרי צריך להתחשב גם בנשילת הה"א במצבים מסוימים והכרונולוגיה היחסית אינה מחוורת כלל:

הקשר	הסבר להבדל בין צורות הקשר להפסק ולשינויים	הפסק
*sūsuha/*sūsaha/*sūsiha	הארכת הפסק	*sūsūha/*sūsāha/*sūsīha
*sūsuha/*sūsaha/*sūsiha	קיטוע תנועות קצרות בהפסק	*sūsūh/*sūsāh/*sūsīh
*sūsaha	נשילה כללית של היחסות, השתלטות תנועות a על ידי הידמות ל-a סופית	סוּסָהּ
סוּסָהּ ⁷⁷	נשילת הה"א בין שתי תנועות קצרות	סוּסָהּ
סוּסָהּ	צורת ההפסק חודרת להקשר	סוּסָהּ

פשוטה יותר הבנת סוּסָהּ, כי אפשר לגזרה מצורת ההקשר *sūsayha שחדרה גם להפסק.

72. לענייננו אין לכך חשיבות אם הארכת ההפסק קדמה לקיטוע אם לאו. לכאורה לא רחוק להניח שהיא קדמה והייתה אף מן הגורמים לקיטוע.

73. התנועה הסופית עשויה להיות הן ארוכה הן קצרה (anceps); כדי לא לסבך, אינני מתחשב בעובדה זו.

74. נשתמר במקרים מעטים בלבד (לָךְ וכו').

75. פרטים על המסיבות שהטעם נעתק בהן עיין למשל תורת ההגה, עמ' 84 J. Blau, *A Grammar of Biblical Hebrew*², Wiesbaden 1993 (להלן: דקדוק), עמ' 32-33; עיונים, עמ' 51-52.

76. אין הבדל במבטא בין סוּסָהּ לסוּסָהּ, אולם הן מובחנות לרוב בכתיב; על חריגים עיין י' עופר, פרקים בעברית לתקופותיה, ירושלים תשנ"ז (להלן: פרקים), עמ' 55-56. גם הצירה של סוּסָנו מושפע מן הריבוי סוּסִינו. בניקוד הבבלי קודם לכינוי הנוכח פתח, כפי שהוא עשוי לבוא בניקוד זה לסימון תוצאת כיווץ דו-התנועה ay.

77. בלא מפיק בה"א; נשתמר בצורות ספורות ללא מפיק, מעין לָה (במדבר לב, מב).

ייתכן שגם החילופין השוליים של מַרְאִיךְ בהקשר ומַרְאִיךְ בהפסק (שיר השירים ב, יד, "הראיני את מַרְאִיךְ [...] ומַרְאִיךְ נאוה")⁷⁸ יסודם בנשילת תנועות קצרות בהפסק. מסתבר שבצורת ההקשר *mar'ayki⁷⁹, שהדיפתונג ay בא בה בהברה פתוחה, הוא נתכוון לצירה כדינו במצב זה, ואילו בצורת ההפסק *mar'ayk בנשילת התנועה הסופית הוא בא בהברה סגורה ועל כן נתפצל לשתי תנועות (השווה פִּית).

גם את הפיכת סיומת הנקבה - ת ל- ה קל יותר להבין בנשילת התנועות הקצרות בהפסק, שְלוּתה בנשילת התי"ו ובחדירת צורת ההפסק להקשר. וְלֹא, צריך להניח שמעתק זה לא חל אלא אחרי נשילתן הכללית של תנועות היחסה ושכתיב המקרא כבר משקף נשילה כללית זו. הנחה זו אינה בלתי אפשרית, אך אינה קלה.

לעומת זאת, אין לקשור עם מעתק זה את השימוש השולי של אֶת במקום אָתָּה, או את הכתיב השולי של אתה כאת, שהרי הדוגמאות כולן באות בהקשר. עקבות השלת תנועה סופית בהפסק בלשון המשנה נשתמרו בנסתרת עבר של פועלי ל"י.⁸⁰ ברוב הפעלים שולט הסיום - ת גם בהקשר גם בהפסק, אך בפועל הי"ה בא הית בהפסק והיתה בהקשר. חלוקה זו בפועל השכיח הי"ה היא המקורית והיא משקפת את נשילת ההפסק. בפעלים האחרים פעל היקש ההפסק והשתלט הסיום - ת. אולם על הפועל השכיח הי"ה לא השפיע ההיקש.

3.2. פֶּעַל (ואף פֶּעַל) בהפסק (יחסי), פֶּעַל בהקשר

קבוצה שלמה של שמות סגוליים נוטה בשני סגולים בהפסק (אף בהפסק יחסי, כגון בסוף צירוף), ובצירה-סגול בהקשר, בייחוד בתחילת צירוף;⁸¹ אני רוצה לטעון ששמות אלו בעיקרם⁸² מקורם במשקל פֶּעַל > פֶּעַל. אבחן את השמות שבן-דוד הביאם ואנסה להתחקות על מוצאם:

78. עיין בן-דוד, הפסק, עמ' 205.
79. הצורה המקורית הייתה *mar'ayuki וכו' בתנועת היחסה, אך בהשפעת צורות הריבוי היא נבנתה על דרך *mar'ayki.
80. לפרטים ראה עיונים, עמ' 250-255.
81. לאחרונה עסק בקו לשון זה י' בן-דוד, לשוננו מז (תשמ"ג), עמ' 232-245, בדיון סינכרוני נרחב, ואף הראה שהוא היה ידוע למדקדקים קדמונים וחדשים. אני משתמש בחומר המאלף שאסף בן-דוד ואנסה לפרשו פירוש דיאכרוני.
82. כידוע, בגלל פעולתם של חוק פיליפי וההידקקות ניטשטשו לעתים הגבולות בין משקל פֶּעַל לפֶּעַל. על כן אין להפליג בתיחום גבולות בין שני משקלים אלו.

הפך: ⁸³ על משקה פֶּעַל מעידה הצורה בכינויים הַפְּכָם (ישעיהו כט, טז). מאחר שחוק פיליפי אינו חל על ההברה שלפני הכינוי כדי להפוך חיריק לפתח, שהרי היא אינה מוטעמת, זה מחזק את ההנחה שלפנינו משקל פֶּעַל. ישע: לפני כינויים לרוב התנועות הן כבצורה יִשְׁעִי וכו', אולם אין להסיק מכך מסקנות, שהרי בהברה סגורה בלתי מוטעמת עשוי הפתח להידקק לחיריק. לעומת זאת וַיִּשְׁעַף (תהלים פה, ח) מעידה על פֶּעַל מקורי, שהפתח בו נעתק לסגול, על ידי הידמות לשי"ן.⁸⁴ נבל: הקמץ בהפסק מרמז לפֶּעַל מקורי, והשווה סורית נַבְלָא, וגם במסורת הבבלית⁸⁵ הנו"ן פתוחה תמיד. נדר: ⁸⁶ השווה ערבית نَدَرَ, וגם במסורת הבבלית הנו"ן פתוחה תמיד (בכינויים חרוקה).

נסך: ביחיד ללא כינויים בפתח במסורת הבבלית. נצח: במסורת הבבלית שולט (שלא לפני כינויים) הפתח. נשק: הקמץ בהפסק מרמז לפֶּעַל מקורי. סבל: לפי המסורת הבבלית בפתח. סמל: לפי המסורת הבבלית בפתח. שכל: הקמץ בהפסק מרמז לפֶּעַל מקורי, ובמסורת הבבלית שולט הפתח. שבר: הקמץ בהפסק מרמז לפֶּעַל מקורי, ובמסורת הבבלית (שלא לפני כינויים) שולט הפתח. שטף: במסורת הבבלית שולט פתח.

מסתבר אפוא שהצורה המקורית של שמות אלו הייתה פֶּעַל. יש להניח שהצורות בצירה (כגון נִדָּר > נִדֵּר; וכן כמובן צורות הכינויים בחיריק) משקפות הידקקות. יוצא שההידקקות אינה פועלת רק בהברות סגורות בלתי־מוטעמות ממש, אלא אף במילים שברצף המשפט לא נשאו טעם עיקרי.⁸⁷

83. בניקוד הבבלי גם בהפסק צירה.

84. אותיות שורקות מטות פתח בכיוון חיריק, והסגול הוא הגה ביניים בין פתח לחיריק (כדיוק כמו ש*חֶפְצִי נעתקה לחֶפְצִי, כשהסגול בין החיריק המקורי לפתח שהח"ת מטה את התנועה אליו), ועיין לעיל בסעיף 2 על הסגול. ברט, עמ' 33-34, נוטה אמנם להנחת משקל פֶּעַל גזור מן העבר וְסִיחַ אֵךְ מביע (בצדק) ספקות בהמשך. ואכן בערבית מתועד (גם) וְסִיחַ (כפועל יוצא).

85. כל ההבאות מן המסורת הבבלית הן לפי ייבין ואפשר למצאן לפי מפתח המילים.

86. ברט, עמ' 30, כדרכו, סבור שמשקל פֶּעַל הוא המקורי, וכך הניח גם לגבי נִסְךְ, שבר.

87. באופן דומה דיבר בן־חיים, עמ' 62, על דרגות הטעמה שונות ברצף המילים במשפט בקשר למעתק $\bar{a} > \bar{o}$.

3.3. שינויים בתפיסת צורות הפסק והבנה של קטגוריה לשונית כלשהי כצורת הפסק

ברצוני להצביע כאן על שלושה מקרים של צורות לשוניות אשר קיבלו תפקידים חדשים לאחר שחל שינוי בהבנתן (reinterpretation). בשני מקרים צורות הפסק לשעבר הועברו לתפקוד חדש, ובאחד צורה לשונית שלא הייתה קשורה בהפסק הובנה כצורת הפסק.

3.3.1. יש להניח שבתקופת ההטעמה המלעילית הכללית צורות בה"א המגמה לבשו צורה מעין *mizraḥā* בהפסק, *mizraḥa* בהקשר. בצורת ההפסק נשאר הטעם מלעיל, ואילו בהקשר, כשהברה המלעילית הכילה תנועה קצרה, נעתק הטעם למלרע וההברה המלעילית נתקצרה: מִזְרָחָה.⁸⁸ מאחר שצורת ההפסק מִזְרָחָה דמתה לנפרד היא נתפסה כנפרד, ואילו מִזְרָחָה, הדומה לנסמך, הובן כך.

3.3.2. בפעלי ל"י נעלמת היו"ד בין תנועות כשהתנועה הקודמת קצרה (כגון **galaya* < גָּלָה), אך מתקיימת אחרי תנועה ארוכה (כגון: **galūyat* < גְּלוּיָה). מאחר שהברת הטעם מתארכת בהפסק, הרי בהפסק עשויה לבוא תנועה ארוכה לפני היו"ד (והיו"ד עשויה להתקיים), אך בהקשר התנועה קצרה (ועל כן היו"ד נשמטת), מעין הפסק מקורי חָסִיו לעומת הקשר מקורי חָסו **ḥasayū*. אחר כך נדחתה צורת ההפסק על ידי ההקשר (חָסו וכו' שימשה גם בהפסק), וצורת ההפסק הקדומה (חָסִיו וכו') שימשה בשפה נעלה (בהיותה נדירה). התקיימו אמנם צורות לא מעטות של השתמרות היו"ד בהפסק, אך השתמרות היו"ד אינה מצטמצמת עוד להפסק בלבד. יוצא שצורת ההפסק הקדומה נהפכה, בגלל נדירותה, למאפיין של לשון פיוטית ונעלה.⁹⁰

3.3.3. עד עתה עמדנו על שני מקרים שצורות הפסק הועברו לקטגוריה לשונית אחרת (לצורת נפרד במקרה אחד וללשון גבוהה במקרה האחר). כעת נדון בצורת פועל אשר במקורה אינה מבחינה בין הקשר להפסק, אך בשלב מאוחר יותר הוכנסה למסגרת הניגוד הפסק:הקשר. צורות העתיד השכיחות בנוכחים ובנסתרים מסתיימות בסיומת -ו, ואילו צורת -ון, במקורן *-ūna*, נדירות. צורות אחרונות אלו היו מלעיליות בתקופת הטעמת המלעיל הכללית,⁹¹ ועל כן אם קדמה להברה המוטעמת *a* קצרה, היא הוארכה ל-*ā* (ופעמים גם *i* הוארכה ל-*ē*), ואילו *-u* נתקצרה לשווא, הן בהקשר הן בהפסק;⁹² ובכן **yiš'alūna* < יִשְׁאֲלוֹן,

88. השווה את אשר קרה לצורות מעין פְּתָבו, דָּגָף.

89. לפרטים עיין מחקרים בלשון היו (תשנ"ב), עמ' 9; עיונים, עמ' 91.

90. לפרטים עיין לשוננו ס (תשנ"ז), עמ' 183-187.

91. לפרטים עיין ספר ברוך קורצווייל, רמת-גן תשל"ה, עמ' 70-71; עיונים, עמ' 62-63.

92. על התנהגות התנועות הקצרות בהברה שלפני הטעם עיין ברגשטרסר, א, §§ 26d; 210, יש להניח שבגלל נשילת התנועות הסופיות בהפסק (עיין סעיף 3.1 לעיל) בתקופה קדומה, צורת

*yi`asipūna יַאֲסִיפּוֹן, *yalquṭuna < *יִלְקֻטוֹן. אלו היו צורות משותפות להקשר ולהפסק, לעומת הניגוד בין הקשר להפסק בצורות בסיומת -ו: יִשְׁאַלוּ-יִשְׁאַלוּ; יַאֲסִיפּוֹ-יַאֲסִיפּוֹ; יִלְקֻטוֹ-יִלְקֻטוֹ. המבנה של צורות -ו הועבר לצורות -וֹן והתהוו⁹³ אופוזיציות הקשר-הפסק מעין יִשְׁאַלוֹן-יִשְׁאַלוּ; יַאֲסִיפּוֹן-יַאֲסִיפּוֹ; יִלְקֻטוֹן-יִלְקֻטוֹ.

4. לְשׁוֹן, גֶּרוֹן: מדוע בא קמץ בהברתם הראשונה?

לפי עדות לשונות שם, ההברה הראשונה של לְשׁוֹן ושל גֶּרוֹן הכילה במקורה חיריק:⁹⁵ *lišan, *giran, שראוי היה שיתפתחו בעברית ל- *לְשׁוֹן, *גֶּרוֹן אף בנפרד.⁹⁶ אני תוהה אם הקמץ לא התהווה במילים אלו על ידי תצורה לאחור של הנסמך לְשׁוֹן-, גֶּרוֹן-.⁹⁷ נסמך זה משותף היה הן למשקל פֶּעוּל (> pi'ol), הן למשקל פֶּעוּל, ומן הנסמך נבנה נפרד חדש בקמץ: שָׁלוֹם-: שָׁלוֹם = לְשׁוֹן-/גֶּרוֹן-: לְשׁוֹן/גֶּרוֹן.⁹⁸

- ההפסק הייתה מעין *taktubūn לעומת *taktubūna בהקשר. אולם על ידי נשילתן הכללית של תנועות קצרות סופיות נתחסל הבדל זה.
93. צורות הפועל מייצגות דגמים בלבד ואינן מובאות.
94. צורות הקשר מעין יִשְׁאַלוֹן נדירות. לפרטים ראה ברגשטרסר, ב, §55.
95. לפרטים עיין במילוני המקרא.
96. השווה למשל *dirā' < דִּרְעָ.
97. השתמשתי ב"נסמך" כסמל בלבד. הכוונה לאו דווקא לנסמך לבדו אלא לכל הצורות, חוץ מצורת הנפרד, שהעיצור הראשון בא בהן בשווא בגלל התרחקות הטעם (מעין גֶּרוֹנוֹ, לְשׁוֹנוֹת). תצורה לאחור דומה פועלת בעברית החדשה לא מעט. כך למשל לפי היקש של נְתִיבִים: נְתִיב, יוצרים מְבִרִיחִים את הנפרד בְּרִיחַ, ולהפך – לפי הנפרד בְּרִיחַ יוצרים את הנפרד נְתִיב.
98. ספק אם לשון ב־a בהברה הראשונה מתועדת בפניקית, כי ב־λασσυναλφ (לְשׁוֹן בקר', שם צמח) ה־a הראשונה אפשר שמייצגת שווא, ואכן זה מתאים לצורת נסמך.

בירורים בדרכי השימוש בנוסחה "עד היום הזה"

גרשון ברין

הנוסחה "עד היום הזה" מופיעה במקרא 84 פעמים (ועוד 12 פעמים לשון "עד היום"). נוסחה זו באה לקבוע שתופעה מסוימת (או תוצאותיה), שנתרחשה בזמן המתואר בטקסט, מתקיימת מאז עד יום כתיבת הדברים, והיא מוסיפה להתקיים. יש בהערה זו כדי ללמד שזמן כתיבת הדברים רחוק מרחק ניכר מזמן המאורעות, שאם לא כן, מה רבותה יש באמרה שהתופעה עדיין קיימת אם היא נתהוותה או נוסדה זה עתה או זה כבר או כיוצא בזה. השימוש בנוסחה מעורר שאלות שונות, ונפתח במיון המידע העולה מהשימוש בנוסחה.

1. סוגי השימוש בנוסחה

1.1 שמות מקומות

שורה של כתובים הכוללים את הנוסחה עניינם הצבעה על תולדות מקום פלוני ובירור זמן קביעת שמו. התיאור הקדום ביותר קשור לקריאת השם באר שבע. בבראשית כו, לג נאמר בקשר לכריתת הברית בין יצחק לאבימלך: "ויקרא אתה שבעה על כן שם העיר באר שבע עד היום הזה".

השם השני, חֹת יאיר, מופיע בשימוש הזה רק לגבי דור יוצאי מצרים. בדברים ג, יד מדובר על מפעלו של יאיר בן מנשה בחבל ארגב ואף נזכרת שם פעולתו בבשן: "ויקרא אתם על שמו את הבשן חֹת יאיר עד היום הזה". פרט זה שב ומופיע בספר שופטים (י, ד), ואם הכוונה לאותו מקום, הרי המסורת של כתוב זה כורכת את קריאת שם המקום עם השופט יאיר הגלעדי.

אם גרסה א' היא הנכונה, הרי קריאת השם נעשית בדור ההתנחלות שבעקבות יציאת מצרים, ואם גרסה ב' היא הנכונה – הרי השם נקבע רק בתקופת השופטים. עולה מזה שאם הסיפורים מכוונים לאותו המקום, לפנינו מסורות מנוגדות זו לזו לגבי קריאת השם חֹת יאיר, אף שאולי אפשר ליישב את הדברים על סמך ההשערה ששני הכתובים מכוונים למעשה לאותה מסורת.¹

1. ועיין בפירושים לכתובים האמורים. עיין בייחוד בדבריו של י"א זליגמן, "יסודות איטיולוגיים בהיסטוריוגרפיה המקראית", ציון כו (תשכ"א), עמ' 141-169; ראה עתה בספרו מחקרים

על שורת מקומות נאמר ששמותיהם נקבעו בתקופת ההתנחלות. כך גלגל – יהושע ה, ט, שלפי הסיפור האיטיולוגי הוא קשור במילת בני ישראל עם מעבר הירדן ועם האמירה האלוהית: "היום גלותי את חרפת מצרים מעליכם. ויקרא שם המקום ההוא גלגל עד היום הזה".

אף השם עֶמֶק עָכוֹר (יהושע ז, כו) קשור לזמן זה, באשר הסיפור קושר את היווצרות השם במעל עכן. בתחילת ספר שופטים (א, כו) מופיעה הידיעה על האיש שהלך לארץ החתים ובנה עיר "ויקרא שמה לוז הוא שמה עד היום הזה". אף בהמשך תקופת השופטים אנו מוצאים שני שמות שנצמדה אליהם הנוסחה "עד היום הזה". האחד קשור בשמשון: "על כן קרא שמה עין הקורא אשר בלחי" (שופטים טו, יט), והאחר, מחנה דן, שיך לתקופת השופטים. השם מיוחס לשלבי עליית שבט דן צפונה: "ויעלו ויחנו בקרית יערים ביהודה על כן קראו למקום ההוא מחנה דן עד היום הזה הנה אחרי קרית יערים" (שופטים יח, יב).

מתקופת המלוכה שלושה כתובים נוקטים את הנוסחה לשם ציון שמות מקומות שנשתמרו "עד היום הזה". כך פָּרַץ עֵזָה (שמואל ב ו, ח), שנקרא כן משום מאורע הכרוך בהעלאת הארון ירושלימה. השם ארץ פָּבּוּל (מלכים א ט, יג) קשור ליחסי שלמה וחירם. עוד נזכר עניין קריאת השם יְקַתָּאֵל בימי אמציה: "הוא הכה את אדום בגיא המלח [קרי] עשרת אלפים ותפש את הסלע במלחמה ויקרא את שמה יקתאל עד היום הזה" (מלכים ב יד, ז).

סיכום הדברים הוא, ששימוש זה של שמות מקומות, שטוענים עליהם ששם ניתן בזמן מסוים והוא כזה מאז ועד זמן הזכרתם בכתוב, הוא מועט. בכל המקרא נזכרים בסך הכול עשרה מקומות שנטען עליהם ששם קשור למאורע ולעניין מסוימים, ושם זה מתמיד מאז. זאת בשעה שנזכרו במקרא מקומות רבים מאוד ללא כל שימוש בנוסחה, תופעה שיש לתת עליה את הדעת.

בספרות המקרא, ירושלים תשנ"ב, עמ' 45-11; עיין גם B. S. Childs, "A Study of the Formula 'Until This Day'", *JBL* 82 (1963), pp. 279-292 וכן בספרות המחקרית שנזכרת אצל שניהם; כן הובאה ספרות רבה בפרשנות המדעית לכתובים המרכזיים הנדונים במאמר זה. על הנוסחה עד היום הזה עיין G.J. Botterweck & H. Ringgren [with H.J. Fabry], *Theologisches Wörterbuch zum AT*, vol. 3, 1982, s.v. יום p. 570; L. Köhler & W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the O.T.*, vol 2, pp. 399-401; D. J.A. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield 1993, s.v. יום, pp. 167-185; B. O. Long, "The Problem of Etiological Narrative in the O.T.", *BZAW* 108 (1968), pp. 6-8, 90-93.

1.2 מוצגים ובעיקר אלה שבקדושה

סוג אחר של שימוש בצירוף עד היום הזה קשור במוצגים למיניהם, שהמספר מתאר את צורת היווצרותם מנקודה מסוימת בעבר ועד לזמנו הוא. המוצג הקדום ביותר הנזכר כך הוא שתיס-עשרה האבנים שבירדן, שלפי המספר (יהושע ד, ט) היו "תחת מצב רגלי הכהנים נשאי ארון הברית" בזמן חציית הירדן. שלושה כתובים מתקופת ההתנחלות קשורים במוצגים הקיימים "עד היום הזה". אחד מהם הוא גל האבנים שבעמק עכור (יהושע ז, כו). גל אבנים אחר נזכר בסיפור על שממת עי, והשם מוסבר בכך שהוא נוצר מן האבנים שהונחו על גוויית מלך עי. עוד נזכר באותו סיפור שעצם שממת העי, שנוצרה בזמן יהושע, נשארה כמות שהיא עד זמן המספר (יהושע ח, כח-כט). הכתוב השלישי מופיע בשמואל ב יח, יח. שם המצבה בעמק המלך קשור בקורות אבשלום: "ואבשלם לקח ויצב לו בחייו [קרי] את מצבת אשר בעמק המלך [...] ויקרא לה יד אבשלום עד היום הזה".

אין תמה שמוצגים הקרובים לקדושה תופסים מקום מיוחד והם כרוכים בסיפורים על דרכי היווצרותם, שהרי אלה הם העניינים שבמרכז חייו של האדם הפשוט, הירא מן הקודש ומכבדו. כך היא המסורת על מזבח ה' שבעפרה, שנוצר בנסיבות מסוימות בימי גדעון וששמו ה' שלום, והוא שמו "עד היום הזה" (שופטים ו, כד). בסיפורי העלאת ארון ה' נשתמרה מסורת כזאת על "אֶבֶל הגדולה" או "האבן הגדולה" לפי שמואל א ו, טו] אשר הניחו עליה את ארון ה'" (שמואל א ו, יח).

על ארון הברית שהושם בבית ה' במקדש שלמה נאמר, שבדי הארון הארוכים לא נראו החוצה "ויהיו שם עד היום הזה" (מלכים א ח, ח). עוד פעם אחת בא לשון עד היום הזה בהקשר של קודש,² המכוון למלכים א י, יב, שבו מופיעה הנוסחה בניסוח שלילי על פאר הבנייה של מקדש ה' (בימי שלמה) שלא נראה כמותה "עד היום הזה".³ מאמצע תקופת המלוכה בא שימוש בנוסחה בפרשת מקור מים שנרפא על ידי אלישע: "וירפו המים עד היום הזה" (מלכים ב ב, כב).

2. זאת נוסף לעניין גלי האבנים, מזבח ה' (שבעפרה), בדי הארון ששכן בדביר שבמקדש ועוד פריטים של קודש כיוצא באלה.

3. עיין בדיון על כתוב זה במאמרי "הלשונות 'לפנים', 'בראשונה' ודומיהם לתיאור ימי העבר במקרא", ספר זכרון לאליעזר רובינשטיין, תעודה ט' (תשנ"ה), עמ' 10-11.

1.3 תופעות בקורות ישראל – עניינים היסטוריים, אתניים וגאוגרפיים

גוש נוסף של כתובים כולל תופעות מקורות ישראל, שתוצאותיהן, סימניהן ועקבות רישומן נשארו עד לתקופות מאוחרות יותר. כך נתבארה תופעת הימצאות משפחות זרות בישראל בעניין כלשהו בעבר: משפחת רחב (יהושע ו, כה) מתוארת על רקע היטמעות שבטים כנעניים בתוך נחלות ישראל. התופעה עדיין ידועה ומוכרת בזמנו של המספר. כך גם הימצאות כנענים בשבט אפרים (יהושע טז, י); גשור ומעכה בקרב ישראל (יהושע יג, יג); ישיבת היבוסי בבנימין (שופטים א, כא), שלפי גרסה מקבילה ישיבתו היא ביהודה.

שונים הפרטים על ישיבת שמעון תחת בני חם, שכבשם וגירשם וכן סילוקם של המעונים ואחרים על ידי שמעון וישיבתו תחתיהם (דברי הימים א ד, מא). שוב מתואר מצב הפוך (ודומה לכתובים הקודמים) של מעמד המיוחד של הגבעונים בישראל, שבדרך ערמה רכשו חסינות מפני כיבוש וסילוק, והריהם משמשים בתפקידי שירות לעדה ולמזבח ה' "עד היום הזה" (יהושע ט, כז). כלומר, המציאות העכשווית של קיום יסוד אתני זר בתפקידי שירות אחרים מוסברת על ידי ברית שנכרתה בעבר הרחוק של העם ושהשלכותיה ידועות עד ישיבת ציון.

במאורעות שונים בקורות ישראל, שבעקבותיהם נקבעו קביעות שונות בתחום ההתיישבות בארץ וכיוצא בהן, נזכרה הנוסחה בהקשר כזה בסיפור המסביר את התיישבות בני כלב בחברון. יהושע קיים את ההבטחה הקדומה לאבי המשפחה (עוד מימי משה) לעניין נחלתו.

בכמה כתובים מראשית תקופת המלוכה בא שימוש בנוסחה. על חוק היושבים על הכלים נאמר שהוא נוסד על ידי דוד וכן שהוא מתקיים "עד היום הזה" (שמואל א ל, כה).

מימי שלמה נשתמרה הידיעה על האמורי והפריזי כמשלמי מס בימי שלמה (מלכים א ט, כא); מתקופה מאוחרת יותר נזכרו ארמים (אדומים) היושבים באילת (מלכים ב טז, ו); על זרים נוספים נאמר שהם ממשיכים להחזיק במנהגם ובדתם הראשונים (מלכים ב יז, לד).

בהקשר מצומצם יותר נזכרה פשיעת אדום (ולבנה) בישראל, שתוצאותיה נשתמרו "עד היום הזה" (מלכים ב ח, כב). אף הובאה בכתובים ידיעה "זרה" לחלוטין, היינו שפרטיה אינם נוגעים ישירות לישראל. בדברים ב, כב מופיעה ידיעה קדומה מאוד על ישיבת בני שעיר במקום החורים, שישבו באזור לפני כן. ידיעות זרות לחלוטין ללא כל קשר לישראל באות בספר בראשית בנוגע ל"חסינות" אדמת הכוהנים מפני החרמה על ידי פרעה, ואילו משאר אדמות מצרים ניתן חלק בשיעור קבוע (20%) כמס לפרעה (בראשית מז, כד). כן בא הפרט על מנהגם של כוהני דגון לדלג על מפתן הבית "עד היום הזה" (שמואל א

ה, ה), המוסבר באירועים הקשורים בקורות ישראל. בימי המלך יאשיהו (והנביא צפניה) עדיין זכרו לפלשתים את נוהג כוהני דגון לדלג על המפתן של בית מקדשם (צפניה א, ט).

1.4 מוסדות ומנהגים בישראל

סמוך לעניינים שהזכרתי בסעיף הקודם בא הפרט על מעמד אנשי בארות ביחס לגת "עד היום הזה" (שמואל ב ד, ג). עוד לפני כן נזכר שמשום קשרי דוד-אכיש "היתה צקלג למלכי יהודה עד היום הזה" (שמואל א כז, ו). שאלה היא מה הכוונה בידיעה זו: האם צקלג בגדר נחלת יהודה היא או בגדר נחלת בית המלוכה? מכל מקום, עדיף בעיניי הפירוש השני, שהרי מה טעם לומר על מקום מסוים שהוא בנחלת יהודה, והרי ממלכת יהודה כללה מקומות רבים. שונה הוא המצב אם הכוונה לנחלת בית המלוכה, משום שיש בכך ייחוד. אף לשון הכתוב "היתה למלכי יהודה" תומך בפירוש זה.

מציאות היסטורית כלל-ישראלית מובעת בעזרת הנוסחה. זה גם השימוש הבא בכתובים המאוחרים ביותר הכוללים שימוש בנוסחה: כתובים המדברים בגלות ממלכת הצפון למדי ולנהר גוזן וכו' (כך מלכים ב יז, כג; דברי הימים א ה, כו). בנאומי משה שבספר דברים מצויות שתי קביעות נוספות של עד היום הזה. האחת קובעת את אבדן המצרים (יא, ד), "עד היום הזה", היינו שאין להם זכר עד ימי הנואם. משום הבחינה הספרותית הכורכת את הדברים עם משה, יוצא שהלשון עד היום הזה משמש כאן ש ל א כ ר ג י ל בשימוש הנוסחה בהקשר של זמן קצר ביותר, כארבעים שנה, זמן הנדודים; זאת משום שנאמו הגדול של משה שבספר מיוחס לשנת הארבעים. פער כזה מצוי גם בקביעה אחרת (י, ח). נאמר שם שבעת הנדודים "הבדיל ה' את שבט הלוי לשאת את ארון ברית ה' לעמד לפני ה' לשרתו ולברך בשמו עד היום הזה".

אף כאן השימוש בנוסחה מעורר תמיהה, שהרי מה רבותה היא שעניין מסוים שהונהג זה לא כבר עדיין משמש וקיים? נמצא שבעצם השימוש בנוסחה יש משום עדות לכך ש"העמדה" הספרותית (היינו שלפנינו נאום משה) אינה מבטאת את הזמן האמתי של חיבור הדברים (אי שם בימי המלוכה). ניתן עוד ללמוד מכך עד כמה הדברים הם בגדר נוסחה ששימושה רגיל מבחינה ספרותית, עד כי לא חשו בחספוסים שנוצרים עם שימושה בהקשרים מסוימים.

ברור כי אין כוונת המחבר להודיע שהלויים משרתים בקודש עד ימיו, שהרי זה דבר רגיל ומקובל, אלא רצונו לזהות את התופעה הידועה והנפוצה – עבודת הקודש של הלויים – עם מפעל שמימי משה. לשון אחר, בשני הכתובים הללו עיקר הכוונה בשימוש בנוסחה הוא ציון זמן ת ח י ל ת התופעה וייסודה, ולא התמדתה "עד היום הזה".

עוד אנו מוצאים שימוש בנוסחה לגבי תקופה קדומה ביותר, ימי יעקב. בסיפור המאבק במלאך נאמר: "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה אשר על כף הירך עד היום הזה" (בראשית לב, לג). ברור שלפנינו סיפור אטיולוגי הבא לנמק נוהג קיים בישראל, שתלו אותו בעניין הכרוך באחד מאבות האומה.⁴

לעניין שבקדושה שייכת המסורת שבאה ביחזקאל כ, כט לעניין מקור השם במה: "ואמר אלהם מה הבמה אשר אתם הבאים שמה ויקרא שמה במה עד היום הזה". זאת מסורת מוזרה, כי אין ספק שיש פה ניסיון להסביר את השם במה בדרך אטימולוגית. אבל תמה הוא עצם השימוש בנוסחה, שהרי מה רבותה היא ששם מסוים קיים עד היום? מן הסתם עיקר הדברים הוא ההודעה שהתופעה ה ח ל ה במאורע או בתקופה מסוימים, ולא שהיא קיימת עד זמן הכתיבה, כעין מה שנאמר לעיל על הכתובים בספר דברים.

2. יסוד הזמן בנוסחה "עד היום הזה"

בירור שאלת זמן הנוסחה מורה שיש להפריד בין שני עניינים: (א) זמן המאורעות שהנוסחה משובצת בהם, היינו מאימתי החלה התופעה, נוצר המוצג, וכדומה; (ב) זמן חיבורה של הנוסחה; לשון אחר: מהו ההווה, כלומר מהו "היום הזה" שבשימוש הנוסחה בכתוב המסוים.

והנה, בעוד שאת העניין הראשון ניתן לאתר בקלות ובדיוק רב, לא כן העניין האחר:

ביסוד השימוש בנוסחה עומד עניין זיהוי הזמן של כלל הסיפור. כך למשל כיבושה של העי והחרבתה ושימתה לשממה עם ההודעה שמעשה זה (היינו, החרבתה והשתמרותה כך) התמיד עד ימי המחבר. וכן הוא מעשהו של אמציה בכיבוש הסלע מידי האדומים וקריאת המקום יקתאל – הרי זו נעשתה מיד עם כיבושה.

זמן הפעולה, או העניין, כינוי השם וכיוצא באלה הם תוצאה ישירה של ההתרחשויות שתוארו בשאר חלקי הטקסט. והרי בדרך כלל אין כל קושי לקבוע את הזמן שהיצירה מדברת עליו או מתארת אותו.

אשר ליסוד השני – זמן המספר – הדברים קשים, ופעמים רבות אינם ניתנים לגילוי. נמצא שבדרך כלל אין בכוחנו לדעת את משך הזמן שהתופעה נמשכה,

4. לתפיסה אטימולוגית בשימוש הנוסחה, אבל גם לגבי שימוש היסטורי רגיל בהפעלתה, ראה Saebo, ערך "יום" עמ' 16 במילונם של בוטרווק-רינגרן (הערה 1 לעיל).

כלומר עד איזו תקופה לפחות היא התמידה. עם זאת, אין פירושו של דבר שאין אפשרות לאתר את ההווה.

איתור זמנו של טקסט מקראי כלשהו ניתן להיעשות לפעמים אם יש בידינו ראיות מספיקות (בתחום הלשוני, ההיסטורי, או בתחומים אחרים). על כן אין מגיעה לאתר לפעמים גם את זמנו של הטקסט שהנוסחה מופיעה בו.

פרט לזאת ניתן לאתר את זמן ההווה המתואר בלשון עד היום הזה על פי העיקרון של *terminus ad quem* וזאת אם ידוע לנו שתופעה, מוסד או עניין וכדומה חדלו להתקיים בעת מסוימת. ברור אפוא שהטקסט הכולל את האמרה שהעניין עדיין קיים קודמת למועד זה. על כן אמירה כגון "ויפשעו ישראל בבית דוד עד היום הזה" (מלכים א יב, יט), אירוע שהוא תוצאת הפילוג בימי רחבעם, נכתבה לכל המאוחר עוד לפני חורבן שומרון, וזאת אם פשוטה כמשמעה. שהרי הכותב, אם נתכוון למה שכתב, צריך היה להיות ער לכך שממלכת ישראל (הצפונית) כבר אינה קיימת כלל.⁵

בדרך זו ניתן אולי לסבור שהסבת שם הסלע שכבש אמציה מידי שעיר ליקתאל (מלכים ב יד, ז) לא נתקיימה לאחר שחזרו נחלות אלה לידי אדום או לרשות אחרת, האשורים למשל. לפיכך האמירה מתאימה לתקופה שעדיין הייתה זו בידי יהודה. וכן הוא לגבי הזכרת הארון בבית המקדש (מלכים א ח, ח),⁶ שאם פשוטו כמשמעו, הרי זמנו חייב להיות קודם ליאשיהו, שכידוע אז נעלם הארון (ירמיה ג, טז), ובוודאי לפני חורבן הבית בשנת 586-587 לפסה"נ.

דוגמה מאלפת לאיתור ההווה, המנוסחת בלשון "עד היום הזה", ניתן לראות במלכים א י, יב, שם נאמר: "ויעש המלך את עצי האלמגים מסעד לבית ה' ולבית המלך וכנרות ונבלים לשרים לא בא כן עצי אלמגים ולא נראה עד היום הזה". בגרסה המקבילה בדברי הימים ב ט, יא נאמר: "ויעש המלך את עצי האלגומים מסלות לבית ה' ולבית המלך וכנרות ונבלים לשרים ולא נראו כהם לפנים בארץ יהודה". כאן ניכר שההווה המתואר במילים "עד היום הזה" במלכים א י, יב חייב להיות קדום ביותר כדי שיתאים לאמור בו, משום שעדותו הישירה של בעל דברי הימים היא, שהאמור בכתוב המקורי כבר נשתנה משום שהוא אינו יכול לחזור

5. אין זה מן הנמנע שגם אחרי החורבן עשוי סופר יהודי להתבטא כך, גם אם הוא מצוי אחרי חורבן שומרון. השימוש בנוסחה עשוי להיות תוצאה של אמירה נוסחתית מחד גיסא, בלא לחשוב על השלכות הדברים לגבי קיומה או היעלמותה של הממלכה הצפונית, ומאידך גיסא אולי בכוונת מכוון קבע המחבר את דעתו זו, באשר סבר שאמנם עד היום הזה מושפע לרעה גורלו של עם ישראל מן הפשע של מרידת הצפון בבית דוד.

6. עיין בפירושו של מ' נות M. Noth, *Könige, BK, Neukirchen-Vluyin* 1968, עמ' 180, על האופי האיטיולוגי של הכתוב.

ולצטט את הנוסחה, כי אילו עשה כן לא היה כותב אמת. זאת מן הסתם משום שבימיו כבר היה פאר כזה בבניין, כך שהאמור בכתוב במלכים אין בו עוד כל רבותה. על כן שינה את השימוש בנוסחה באופן שתכוון לעבר בלבד: "ולא נראו כהם לפנים בארץ יהודה".⁷

גם האמור על חוק חלוקת השלל בין יוצאי המלחמה לבין היושבים על הכלים, שלפי העדות בשמואל א פרק ל נשתמרו "עד היום הזה", צריך להיות מלפני הגלות. כלומר, הוא עשוי להתקיים רק כל עוד מתקיימת יהודה הריבונית ולה צבא היוצא למלחמות. והוא הדין לגבי הכתוב המדבר על בדי הארון בבית המקדש של שלמה: בדי הארון הארוכים לא נראו החוצה "ויהיו שם עד היום הזה" (מלכים א ח, ח). נראה בבירור שאם הדברים הולמים את ימי המחבר והוא התכוון לעדות שמסר, הרי אין הכתוב יכול להיות מאוחר יותר מזמן היעלמות הארון (וכידוע, כבר לא היה כזה בימי ירמיהו כפי שעולה מפרק ג), או לפחות כל זמן קיום בית המקדש, היינו לפני חורבנו בידי נבוכדנאצר בשנת 586-587 לפסה"נ. כל זאת כאמור אם אין כאן אמירה מליצית סתם בלא להתחשב בנכונות העובדות ההיסטוריות בימי הסופר, והרי רגיל הוא בשימוש בנוסחאות לשוניות שפעמים נכנסו ללשון בבחינת מצוות אנשים מלומדה בלא לחשוב על ההתאמה לאמת ההיסטורית כל אימת שמשתמשים בהן.

3. פיזור הממצא על פני התקופות השונות

כפי שהראינו לעיל, הזמן המתואר הקדום ביותר לגבי השימוש בנוסחה הוא ימי יצחק (לעניין קריאת השם באר שבע). לעומת זאת, הזמן המאוחר ביותר בשימוש הנוסחה הוא עניין גלות הראובני: "ויער אלהי ישראל את רוח פול מלך אשור ואת רוח תלגת פלנר מלך אשור ויגלם לראובני ולגדי ולחצי שבט מנשה ויביאם לחלח וחרור והרא ונהר גוזן עד היום הזה" (דברי הימים א ה, כו; השווה גם מלכים ב יז, כג), ובמקביל מסופר על המוגלים ממקומות אלה לשומרון, ונאמר שהם המשיכו להחזיק במנהגיהם הדתיים הקודמים עד לימי המספר (ראה מלכים ב יז, לד). על אף ה"פיזור" הנרחב, בדיקה רופפת ביותר תגלה שלמעשה אין זה פיזור של ממש – רק שלושה כתובים עניינם בתקופת האבות, יציאת מצרים והנדודים.

השימוש הרב ביותר בנוסחה הוא בתיאור מאורעות ועניינים מתקופת ההתנחלות – 17 פעמים, ומתקופת המלוכה – 18 פעמים. ריבוי ההיקריות של הנוסחה בתיאור נושאים או מאורעות מתקופת ההתנחלות אינו מפתיע, שהרי

7. וראה עוד במאמרי שנזכר בהערה 3 לעיל, ושם קשת רחבה של שימוש במונח "לפנים".

תקופה זו משופעת במעשי כיבוש והתיישבות, ופעולת הסבת שמות באה להמחיש את בעלות המתנחלים על הארץ. מעשי כיבוש שונים מביאים לידי גילוי מוצגים שונים שנשארו סמל בנוף ונכתבו סיפורים על תולדותיהם. כלומר, פיזור השימוש בנוסחה מורה שיש כתובים מועטים בתקופות קדומות מאוד שיש בהם שימוש בנוסחה ובכמות הזאת גם בתקופות המאוחרות מתקופת ההתנחלות.

לדעתי, מספר הופעות הנוסחה שעניינן תקופת ההתנחלות קטן יחסית. כפי שטענתי זה עתה, תקופת ההתנחלות והתקופה הסמוכה לה מספקות הזדמנות מתאימה להכרזות רבות בדבר השתמרותם "עד היום הזה" של מוצגים, של מקומות ושל מוסדות לסוגיהם. השימוש המוגבל אומר אפוא דרשני, ועלינו ליתן את הדעת ליישובה של תמיהה זו.

ניתן לטעון, למשל, שלפנינו סגנון כתיבה של מחברים מסוימים, ועל כן היעדר שימוש בנוסחה בתיאורי מקומות או מוצגים אחרים אינו בשל היעדר הזדמנויות מתאימות, אלא משום שהסיפורים באים שלא מאותם חוגים שרגילים היו להביע את עצמם בעזרת הנוסחה האמורה.

לפי הסבר זה מצויים בכתובים חסרי הנוסחה פתרונות אחרים לדרכי הניסוח. שאם לא כן, כיצד יוסבר שרק לגבי חלק מן המקומות אנו מוצאים שימוש בנוסחה, והרי עוד מקומות נוסדו ונקראו בשם וכיוצא באלה תופעות. במקרים של אי שימוש בנוסחה הנידונה באה נוסחה אחרת: "על כן קרא שמה" וכו' או נוסחה דומה לה.

בבראשית כא, לא נאמר: "על כן קרא למקום ההוא באר שבע כי שם נשבעו שניהם". נשאלת השאלה מדוע לא באה כאן הסיומת עד היום הזה, שהרי בכתוב אחר, אף הוא לגבי באר שבע, אנו מוצאים את הנוסחה בסמוך לפתיחה האמורה: "על כן שם העיר באר שבע עד היום הזה" (בראשית כו, לג).

ניתן גם לענות על שאלת אי השימוש בנוסחה באופן אחר: שמא הכתובים שלא בא בהם השימוש בנוסחה מכוונים למשמע אחר של ההתרחשות והעניין. דא עקא שאין בידינו להבחין מה בין הטקסטים הללו, שקיום הנוסחה או היעדרה הוא המבדיל ביניהם. מתוך כך נראה לי להעדיף את הפתרון שהזכרתי קודם לזה.

את פיזור הכתובים שהזכרנו ניתן להדגים גם בממצא לפי ספרי המקרא: בבראשית – שלוש פעמים; בדברים – שלוש (ארבע) פעמים; ביהושע – שופטים שש פעמים; במלכים – 11 פעמים; בדברי הימים א' – שמונה פעמים.

למעשה, למרות חוסר הזהות במספר הופעות הנוסחה בספרים יהושע ומלכים, הרי השימוש בספר יהושע עולה יחסית פי כמה על זה שבספרים האחרים, משום שמספר הפסוקים בספר יהושע הוא פחות ממחצית מספר הפסוקים בספר מלכים; ליתר דיוק, 42.8%. מכאן שמסקנתנו שעיקר שימושה של הנוסחה הוא לגבי תקופת ההתנחלות מתאשרת גם על פי ממצא זה.

שמא יש אף בכך כדי לציין נטייה לטובת הראשונה שבשתי ההשערות שהבעתי לעיל בשאלת סיבת היעדרה של הנוסחה בהקשר זהה (קריאת שמות, מוצגים שבשטח וכדומה) לזה שלכתובים שבהם באה הנוסחה, היינו יש נטיות סגנוניות-ספרותיות להשתמש בנוסחה בהזדמנויות המתאימות, אך עצם ההזדמנות אינה ערובה לכך שישתמשו בנוסחה, וזאת משום שלא כל הסופרים נהגו כך.

אפיונים נוספים לשימוש בנוסחה עד היום הזה

פרט לאפיונים שהבאנו לעיל, ניתן למיין את הכתובים על פי הבחנות נוספות. כתובים רבים הכוללים את הנוסחה עוסקים בידיעות היסטוריות ממינים שונים (בכלל זה עניינים של התיישבות זרים בישראל, ולהפך – התיישבות ישראלים בקרב זרים). לכאן משתייכות העדויות על הגליות של ישראלים לאשור (מלכים ב יז, כג), וכנגדן האמירות הנוגעות למוגלים מן המקומות הללו (נהר גוזן וכדומה) לשומרון ולשאר מקומות (שם, פסוקים לד, מא). אף ההודעה על מעמד הגבעונים ביחס לעדת בני ישראל משתייכת לכאן (יהושע ט, כז). לשון אחר: הרוב הגדול של הכתובים מטיפוס זה עוסק ביחסים שבין עמים ושבטים זרים לבין ישראל.

קבוצה אחרת של כתובים מתארת את קורות הזרים, ובסיפור אין זיקה עניינית ישירה לישראל, כגון חסינות אדמת כוהני מצרים מתשלום מסים לפרעה (בראשית מז, כו).

למעשה, כל הכתובים הללו הם בגדר survivals. "שרידים" אלה הובאו בכתובים משום שיש להם השלכה לאמור על קורות ישראל – הסופרים או העורכים ראו לנכון להביא פרטים אלה כדי להסביר בעזרתם מהלכים שונים בקורות ישראל, משום שהם נטו להתחשב באירועים הקשורים ישירות בזרים. שורה ארוכה של כתובים עוסקת בהנמקת קיומם של מוצגים. תפקיד הנוסחה המשובצת בסיפורים למיניהם מטיפוס זה הוא לקשור את המוצג הקיים עד אותה עת עם אירועים מסוימים שנשתרשו בעם (כגון אי אכילת גיד הנשה).

אשר לשמות מקומות, כבר ראינו לעיל שחלק נכבד מן הכתובים שיש בהם שימוש בנוסחה אינו בבחינת סיפור יסודי של מקום ששמו מפורסם. רק הסיפור על באר שבע הוא יוצא דופן. על כן נראה לי לשער, כפי שכבר הזכרתי, שאפשר שעניין השימוש בשם באר שבע בא משום שהיו שתי מסורות לגבי קריאת השם. אם לא נסביר את שימוש הנוסחה בדרך שהסברנו, יקשה עלינו מאוד לענות על שאלות יסוד אחדות הכרוכות בזה, וקודם כול מדוע צריך להודיע שהשם נקרא כך עד היום? מה רבותה יש בזה? הרי הכול יודעים זאת. על כן נראה שעיקר העניין הוא לקשור את קריאתו של שם מקום בלתי מפורסם למסורת

סיפורית מסוימת, או כדי לקשור מסורת סיפורית ידועה ומפורסמת עם שם מקום בלתי חשוב.

לסיום נציין שבמקרא יש שלוש הופעות של נוסח שונה במקצת של הנוסחה: "עד עצם היום הזה" (ויקרא כג, יד; יהושע י, כז; יחזקאל ב, ג).

והנה לשתיים משלוש ההופעות אין שום קשר לנדון בנוסחה השיטתית עד היום הזה, ורק ההופעה ביהושע י, כז רלוונטית לענייננו: "ויהי לעת בוא השמש צוה יהושע וירידום מעל העצים וישלכום אל המערה אשר נחבאו שם וישמו אבנים גדלות על פי המערה עד עצם היום הזה". נראה בבירור שתפקיד הנוסחה זהה לשימוש בנוסחה הרגילה שדנו עליו במאמר זה. עניינו הצבעה על אבנים גדולות המונחות זה מאות שנים על פתחה של מערה במקדה, ושהיו רגילים לשאול על טיבה ומהותה.⁸

8. השלמה לענייני המאמר הנוכחי ראה במאמרי הנזכר בהערה 3 לעיל. בין שאר הנושאים אני עומד שם על דרכי התייחסותו של בעל ספר דברי הימים לשימוש הנוסחה, בין בכתובים שהוא חוזר עליהם מספרי שמואל ומלכים ובין לגבי שימושו העצמאי בנוסחה.

קדמוניות פסק

אהרן דותן

1. פסק, אותו קו אנכי המזדמן בין התיבות במקרא, אינו טעם מטעמי המקרא, אין ניגון מתלווה אליו וכל עצמו לא בא אלא להפריד בין תיבות שמערכת הטעמים הטברנית חיברה ביניהן. גם אין שיעור למידת ההפסקה שהוא מציין, אלא הוא מציין הפסקת-מה, הפסקה כלשהי. למעשה הוא תוספת שכלול למערכת הטעמים והוא בא להוסיף הפסקות, בגלל סיבות שונות, הפסקות שמערכת הטעמים לא סימנה אותן או לא יכלה לסמן אותן.

פסק, הנראה לכאורה סימן (גראפם) פשוט, בעל משמעות ברורה, רחוק הוא מהיות ברור בדרכי שימוש. כללי היקרותו של פסק התמיהו חכמים בכל הדורות ועדיין לא נתפענחו עד תום. חכמים הכירו בכך שיש בכללי הפסק יותר מן הגלוי לעין, ולפיכך הוסיפו לעיין ולדרוש בהם ולא הרפו.

2. כידוע, חמשת כלליו של פסק נמצאו לנו לראשונה בספר דקדוקי הטעמים לר' אהרן בן אשר, המלמד הגדול, אפשר גדול בעלי המסורה ובלי ספק החשוב שבהם. נוסף על פועלו כאחד המעצבים והמייצבים את נוסח המקרא הטברני המקובל, שלח ידו לעסוק גם בקונטרסי המסורה, בליקוטם, בעריכתם ובגיבושם לכדי חיבור מוגדר – "ספר דקדוקי הטעמים"¹, ובכך צעד צעד חשוב לקראת הדקדוק. יש בחיבור זה גם פרקים שלא נמצאו בקונטרסי המסורה (שערים ט"ז-כ'), ומידיו של המחבר הם,² ובהם גם השער על הפסק (שער ט"ז). שער זה ואף שני חבריו (י"ז-י"ח) הריהם בניסוחם פרקים דקדוקיים מובהקים, מראשיות ההכללה הדקדוקית. הפרק על הפסק הוא אחד הפרקים היחידים בספרו של בן אשר שאיננו מלוקט ממקורות אחרים, אלא הוא פרק מקורי שנתחבר, ככל הידוע, בידי אהרן בן אשר עצמו. שלא כמו כללי הטעמים שהיו כפי הנראה נהירים למדי, התנהגותו של הפסק הייתה תמוהה ובלתי מובנת כבר בזמנו של בן אשר, בראשית המאה העשירית. אפשר שמשום כך ראה לנכון לנסח כללים לפסק, מעשה שלא היה נדרש באותה המידה למרבית טעמי המקרא.

1. ראה א' דותן, ספר דקדוקי הטעמים לר' אהרן בן משה בן אשר, ירושלים תשכ"ז (להלן: דקה"ט), עמ' 11-14.
2. ראה דקה"ט, עמ' 6.

עד כה לא מצאנו איש מן הקדמונים זולתו, שניסה כוחו בניסוח כללים לפסק, וגם בדורות שלאחריו לא בא אדם לחדש דברים אחרי כלליו, אף שדעת חכמים לא הייתה נוחה מהם לפי שאין הכללים ממצים, ולעתים נמצא מי שהשמיע דברי ביקורת עליהם. למשל, ר' אליהו בחור, בכוונה תחילה, לא הביא את כללי בן אשר והוא קובע "ומנעתי לכותבם כי מצאתי הרבה והרבה שאינם נכנסין באחד מחמשה כללים ההם", ולכן משך ידו מלנסח כללים משלו "שאי אפשר לתת בהם כללים מספיקים".³ בדרך כלל, הכול העתיקום והשתדלו מאוד בפירושם ובהרחבתם.

גם הניסוחים החדשניים סמוך לזמננו אינם מפליגים הרבה מכללי בן אשר, אלא לכל היותר משפרים משהו את מיונם. וולף היידנהיים, בספרו "משפטי הטעמים" (1808), מדבר בפרק על הפסק בשמו ובלשונו של אהרן בן אשר, ובמקום הרצאת כללי הפסק הוא מצטט מילה במילה את פרק הפסק מדקדוקי הטעמים.⁴ יצחק (זליגמן) בער, בספרו "תורת אמת" (1852), עדיין מביא את כללי בן אשר כמעט באותה לשון, אף שאינו קורא שם בן אשר על הכללים.⁵ גם החדשן הגדול במחקר הטעמים במאה התשע-עשרה, ויליאם ויקס (1881, 1887), שטבע מונחים לטיניים לכל סוג מסוגי הפסק בשנותו במקצת את המיון לסוגים, דבק ביסודו של דבר בכללי הפסק של בן אשר.⁶ במאות התשע-עשרה והעשרים רבו העיונים בסוגיית הפסק ונוסף על הנזכרים נקשרים בעניין שמות של טובי החוקרים והמדקדים.⁷

כלליו אלה של בן אשר נחשבו מאז יסוד מוסד בידי חכמים להבנת הפסק, וכל הדיונים בעניין זה במהלך הדורות נסמכו תמיד על כללי בן אשר. כל עיון

3. ספר טוב טעם לר' אליהו בחור, דירנפורט 1743, בעמוד האחד-עשר של פרק ה' (אין מספרי עמודים בספר).

4. ו' היידנהיים, ספר משפטי הטעמים, רדלהיים תקס"ח, עמ' לא.

5. " בער, תורת אמת, רדלהיים 1852, עמ' 39-40.

6. W. Wickes, *Two Treatises on the Accentuation of the Old Testament*, with a Prolegomenon by A. Dotan, New York 1970; טעמי אמ"ת, עמ' 95-98; טעמי כ"א ספרים (להלן: ויקס, כ"א), עמ' 120-127.

7. H. Graetz, "Eine masoretische Studie. Ursprung כגון בן הדין, *MGWJ* 31 (1882), pp. 385-409; F. Praetorius, *der Accentzeichen im Hebräischen*, *ZDMG* 53 (1899), pp. 683-692; "Pāseq", מן המאה העשרים יש להזכיר עוד מדקדים ידועים כגון W. Gesenius - E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, Leipzig 1909; G. Bergsträsser, *Hebräische Grammatik*, Leipzig 1918; P. Kahle, apud H. Bauer - P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments*, Halle 1922, pp. 156-162 ורבים רבים אחרים.

בנושא, אף של חוקרי הדורות האחרונים, ואף אותם שניגשו אל הנושא בשיטות מדעיות מודרניות, לעולם היו להם כללי בן אשר נקודת המוצא ולעולם היו הכללים אמת המידה לבחון את הסוגיה, בין נאמר הדבר במפורש בין במוסווה.

לפני שנים אחדות זכתה הסוגיה כולה לבחינה חדשה בעבודת הדוקטור של תלמידתי ד"ר לאה הימלפרב (וידבסקי). במחקרה עלה בידה לברר ולהבהיר היבטים נעלמים בהתנהגות הפסק. ואולם מספר ניכר יחסית של מקרים נותר עדיין ללא הסבר מניח את הדעת.⁸ התוצאה הכללית של בדיקתה המדוקדקת היא שכ-69 אחוזים מתוך 587 היקרויות של פסק במקרא באים לצורכי פיסוק, כדי לתקן את פיסוק הטעמים או להציע פיסוק חלופי ועמו הבנה אחרת של הטקסט. עשרים אחוזים של היקרויות פסק באים מטעמים פונטיים ועוד חמישה אחוזים ניתנים להסברים שונים אחרים. ואולם עדיין 36 היקרויות, שהן יותר משישה אחוזים מתוך 587 ההיקרויות שבמקרא כולו – כל כ"ד ספרי המקרא – עדיין אין להן הסבר כלל. מספר זה של היקרויות בלתי מוסברות היה בעבר גדול יותר והלך והצטמצם במהלך ניסיונותיהם המתמשכים של דורות חוקרים לפתור את חידת הפסק. סקירה מקיפה ומסכמת על תולדות העיון בפסק ובכלליו ימצא המעיין במחקר הנזכר.⁹

במאמר זה לא נעסוק בהיקרויות הפסק לפרטיו ובדרכים למיין ולהסבירן, אלא נחזור אל השורשים, אל הניסיונות הראשונים לנסח את כלליו של הפסק. הניסוח הראשון שנודע עד כה הלא הוא, כאמור, ניסוחו של אהרן בן אשר בספר דקדוקי הטעמים שלו, שער ט"ז.

3. והנה עכשיו נתגלתה לנו מערכת כללים אחרת של הפסק, מערכת קדומה, בת זמנו של אהרן בן אשר, שבהיותה בת אותו זמן אין ערוך לחשיבותה. מערכת כללים זו נתנסחה בידי רב סעדיה גאון, והוא שיקע אותה בפירושו הארוך לספר שמות, חיבור שראה אור רק לאחרונה.¹⁰ מכיר אני תודה למהדירו של החיבור, פרופ' יהודה רצהבי, שהעיר את אוזני לפסקה זו בפירושו של הגאון עוד לפני שיצאה מהדורת הפירוש לאור. ובהיות שלצד כלליו האמורים של בן אשר, הידועים משכבר הימים, נתגלו לאחרונה כללים משל בן זמנו, רב סעדיה גאון, שגם הוא ניסה כוחו בגיבוש

8. ל' וידבסקי, הפסק במקרא – הופעותיו בכתבי יד מקראיים של ימי הביניים, אפיוניו וזיקתו למערכת הטעמים, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תש"ן (להלן: וידבסקי).

9. וידבסקי, עמ' 7-12 ושם גם ספרות נוספת.

10. י' רצהבי, פירוש רב סעדיה גאון לספר שמות, ירושלים תשנ"ח (להלן: רצהבי).

כללים לסימן זה, שמא יעלה בידינו להתחקות אחר התלבטותם של ראשונים בניסוח כללי הפסק.

4. לפני הצגתם של הכללים החדשים האלה הבה נשוב ונעיין בכללי אהרן בן אשר כפי שהביאם בלשונו ובדוגמאותיו בספר דקדוקי הטעמים, שער ט"ז:¹¹

"ביאור הפסק. הפסק יהיה לחמשה דברים, כאשר תקנו החוזים הישרים.

האחד – להפריד את מחברתה, שהיא כמוה ובאה לקחתה, לביאור הלשון בנעימת לחשון, כמו להגדיל | למעלה (דברי הימים א כב, ה), וברזל | לרב (דברי הימים א כב, ג), בבל | לגלים | מעון (ירמיהו נא, לז).

שנית – שתי תיבות זו לעומת זו כתובות, כגון ה' | ה' (שמות לד, ו), יום | יום (בראשית לט, י ועוד), האח | האח (תהלים לה, כא ועוד), סביב | סביב (יחזקאל לז, ב ועוד), אמן | אמן (במדבר ה, כב; נחמיה ח, ו), הבוגד | בוגד¹² (ישעיהו כא, ב).

השלישית – ליראה שלא יסמכו שתי תיבות, זו לעומת זו חצובות, והם לא יתכנו להתחבר ובמלה אחת לדבר, כגון אלוה | רשע (תהלים קלט, יט), יודוך עמים | אלהים (תהלים סז, ד), רבים | ה' (תהלים קיט, קנו), ה' | אשנא (תהלים קלט, כא).

רביעית – לתקן המלה, שלא תהיה זו עם זו בלולה, ולהפריד מענה הדבר, לבלתי היות מחובר, כגון עשו | כלה (בראשית יח, כא), ישמע | אל (תהלים נה, כ), האל | לנו (תהלים סח, כא).

חמישית – להפריד בין הטעמים, שיהיו מופרדים איש מאחיו ולא נצמדים, כגון ואת פאת ים | אלפים באמה (במדבר לה, ה), אלעזר הכהן | ויהושע בן נון (יהושע יט, נא), לעלון | לאלה שמיא חנטיין (עזרא ו, ט).

הפסק בא אפוא לשם חמישה דברים:

א. להפריד אות [בסוף תיבה] מאות דומה לה ("שהיא כמוה") [בתחילת התיבה הבאה המחוברת אליה] והיא עלולה לבלוע אותה ("ובאה לקחתה"), וזאת כדי שתהא הלשון ברורה בהגייה. הכלל מודגם בהפרדה בין האותיות למ"ד ומ"ם שבגבולות תיבות מחוברות בטעמן, ומצאנו במקרא פסק גם בין אותיות נו"ן בתנאים אלה, הווי אומר, העיצורים הצוללים ל, מ, נ. אף שאלה הן ההיקריות העיקריות של פסק זה, אפשר להרחיב את הסוג ולכלול בו גם

11. דקה"ט, עמ' 135.

12. דוגמה אחרונה זו חסרה באחד מכתבי היד.

היקריות נוספות של אותיות העלולות להיבלע זו בזו בגבולות התיבות, והוא אשר אמרו חז"ל "שיתן ריוה בין הדבקים" (בבלי, ברכות טו ע"ב).

ב. [להפריד] בין שתי תיבות [תאומות] הסמוכות זו לזו. הכלל מודגם בתיבות שוות או כמעט שוות (מעין הבוגד | בוגד) המחוברות זו אל זו בטעמן. אף כאן ראוי להרחיב את הסוג ולכלול בו גם היקריות נוספות שבהן שתי התיבות אינן שוות ממש אלא דומות זו לזו ובלבד שהן מאותו שורש (כגון המול | ימול בראשית יז, יג; שֶׁקֶץ | תִּשְׁקָצְנוּ וְתַעֲב תַתְּעֲבֹנוּ – דברים ז, כו). שלא כבשאר הכללים לא נאמרה בכלל זה סיבת הפסק, והעלו חכמים סברות שונות בעניין,¹³ ולהלן נביא את מנהגו של רס"ג בכגון זה.

ג. [להפריד] מחשש פן יתחברו שתי תיבות סמוכות, שחיבורן יחד בדיבור אחד ("במלה אחת") לא ייתכן [מבחינת המשמע]. הכלל מודגם בשמות הקודש (אלהות ואדנות) שחיבורם עם התיבה הסמוכה להם, לפניהם או לאחריהם, עלול להישמע כחילול השם וחירוף כלפי מעלה. ומכאן מתרחב הסוג וכולל גם היקריות נוספות של שמות הקודש המופרדים בפסק מן התיבה הסמוכה להם אף כשאין חשש של חירוף (כגון הוֹשִׁיעַ | ה' – תהלים כ, ז).

ד. [להפריד] ולתקן את [אופן חיבור] המילה כדי שלא תהיה מעורבת וקשורה בחברתה הסמוכה לה, ולהפריד את המשמעות ("מענה הדבר") כדי שלא תחבר בין שתי המילים. הכלל מודגם בתיבות שהטעמים מורים על חיבורן אך הפסק בא להפריד ביניהן בשל משמעות והבנה, ובכך הוא מתקן למעשה את פיסוק הטעמים. כמובן, אין מדובר כאן בקטגוריית מבנה מוגדרת, אלא בכל מבנה שהורגש הצורך לתקנו או להציג לו חלופה פרשנית.

ה. להפריד בין תיבות שבטעמים מחברים, כדי שתהיה הפרדה ביניהן במקום שמערכת הטעמים קבעה חיבור, בעיקר על שום שסימני המערכת לא הספיקו. משלוש הדוגמאות, שהכלל מודגם בהן, שתי האחרונות מתאימות לכך, ואילו הפסק שבדוגמה הראשונה הוא חלק מסימן הטעם "מונח לגרמיה" ולכאורה אינו שייך כלל בין הפסקים. ואולם נראה שבעל הכלל ראה את הפסק של הטעם "מונח לגרמיה" כאילו הוא הופך את המונח המשרת לטעם מפסיק, ובכך הוא שווה בתפקידו לפסק רגיל מסוג זה ההופך את החיבור המצוין על ידי הטעם המחר להפסקה.¹⁴

חמשת הכללים הללו מתחלקים לשתי חטיבות: ארבעת הכללים הראשונים מציגים פסק הבא להפריד בין שתי תיבות מחוברות הפרדה פונטית (כלל א), הפרדה צורנית (כלל ב) או הפרדה עניינית בין בשל מניעת ביטוי זילות (כלל ג)

13. ראה וידבסקי, עמ' 172-174.

14. לבירור הסוגיה ביתר פירוט ראה דקה"ט, עמ' 245-247.

בין בשל פרשנות (כלל ד). נכנה פסק זה "פסק מפריד". לעומת כל אלה בא הכלל החמישי להוסיף הפסקה במקום שמערכת הטעמים לא הספיקה לכך, והוא פסק העשוי לבוא משום כך בקבוצות של שלוש תיבות ומעלה. נכנה פסק זה "פסק מחלק".

5. עד כאן כלליו של בן אשר. לעומתם כללי רס"ג, כפי שהביאם אגב פירושו לספר שמות לד, ו, לעניין הפסק שבכתוב בין שני שמות ההוויה (ה' | ה'), אף הם חמישה הם, וזה לשונם (ערבית):¹⁵

אלי תרי אן אלפסקה מן פרוע אלפרוע והי תכון לה אסבאב
אמא לתפצל בין חרפין כק וברזל לרב
או בין מענאין כק כי לא <אל> חפץ רשע אתה
או תקום מקאם הא¹⁶ ויאמר שאול לנערו טוב דברך לכה נלכה
או בין אסמין מתראדפין שלום האח האח ומא שא דלך
או תזול שבהה לא¹⁷ ולו כקו ויאמר לא וליס הדא מוצע שרחהא.¹⁸

ותרגומם:¹⁹

הן תראה שהפסק הוא מענפי הענפים. והוא נועד לחמש סיבות:
(1) או להבדיל בין שתי אותיות, כאמרו וברזל | לרב (דברי הימים א כב, ג),
(2) או בין שני עניינים, כאמרו כי לא אל חפץ רשע | אתה (תהלים ה, ה),
(3) או שהוא²⁰ עומד במקום ה"א,²¹ ויאמר שאול לנערו טוב דברך לכה | נלכה (שמואל א ט, י),
(4) או בין שני שמות²² נרדפים: שלום | שלום (ישעיהו כו, ג; נז, יט), האח | האח (תהלים לה, כא ועוד) והדומה לזה,

15. רצהבי, עמ' שצד-שצה.

16. גרסה זו אין לה מובן, וראה תיקונה להלן.

17. כאן בוודאי עדיפה גרסת הנוסח האחר שהביא המהדיר (שם, עמ' שצה, הערה 25), ואכן גם בתרגומו (שם, עמ' רכד) נקט נוסח זה בפנים: "לא ולו", והעיר על כך בהערה 12.

18. אף כאן נקטנו בפנים את גרסת הנוסח האחר (שם, שם, הערה 26), וכך עשה גם המהדיר בתרגומו (שם, עמ' רכד): "ואין זה המקום לפרשו", והעיר על כך בהערה 13.

19. על פי רצהבי, עמ' רכד. סטיותינו מתרגומו של המהדיר נדונו בהערות להלן.

20. רס"ג משתמש גם בלשון זכר וגם בלשון נקבה. כאן בכללים אלה נקט לשון נקבה "פסקה". כדרכנו תרגמנו לשון זכר.

21. ראה הפירוש להלן הנשען על תיקון קל בנוסח האחר.

22. "שמות" לאו דווקא שמות עצם, שכן רס"ג נוהג להשתמש ב"אסם" בהוראת 'מילה' בכלל; ראה א' דותן, אור ראשון בחכמת הלשון – ספר צחות לשון העברים לרב סעדיה גאון, ירושלים תשנ"ז (להלן: אור ראשון), עמ' 158-159.

5) או להרחיק ספק של לא ולו, כאמרו ויאמר | לא (בראשית יח, טו ועוד). ואין זה המקום לפרשו.²³

6. השוואת שתי המערכות מגלה מיד שוויון בכלל א ודוגמה משותפת (וברזל | לרב), כלל ב של בן אשר שווה לכלל 4 של רס"ג ואחת מן הדוגמאות משותפת (האח | האח). נראה שכלל זה הוא עילת הכללים ובשלו הביא רס"ג את כל סוגיית הפסק, אגב דיונו בפסק שבין שני שמות ההוויה השווים בפסוקנו (שמות לד, ו). ושמה כלל זה של רס"ג רחב יותר ממה שנראה מן הדוגמה (ראה עוד להלן).

גם כלל ג של בן אשר שווה לכלל 2 של רס"ג; אף שהדוגמאות שונות, אין ספק שהפסק בדוגמה של רס"ג בא למנוע חירוף כלפי מעלה.

כלל 5 של רס"ג אין לו לכאורה מקבילה בין כללי בן אשר. ואולם אם נעיין בדוגמה יתבהר העניין ויתברר שאין זו אלא דוגמה אופיינית לכלל כולו. הצירוף וַיֹּאמֶר לוֹ צִירוף הדוק הוא וראוי לו שיהא מחובר בטעמיו, ואכן לעולם באה תיבת וַיֹּאמֶר בצירוף זה בטעם משרת כדין, כגון וַיֹּאמֶר לוֹ (בראשית ג, ט), וַיֹּאמֶר לוֹ (בראשית טו, ה) ועוד. ואולם וַיֹּאמֶר לא אינו צירוף הדוק, אלא הוא שני היגדים שאינם ראויים להיות מחוברים, ובדרכי הפיסוק המודרניים אכן הם מופסקים (וַיֹּאמֶר: "לא"), אך לפי דרכם של הטעמים אין מקום להפסיק בין שתי תיבות שבתחום שלטונו של טעם מפסיק אחד, ועל כן גם כאשר שתי התיבות ראויות להיות מופסקות לא יבוא טעם מפסיק ביניהן, כגון שְׁנַיִם שְׁנַיִם (בראשית ז, ט), פְּחֻסְדֶּן חִינִי (תהלים קיט, פח), עֲמִיאל הַשִּׁשִּׁי (דברי הימים א כו, ה), וְהָיָה־אִישׁ פֶּמְחָב־רֹחַ²⁴ (ישעיהו לב, ב). אין רע בכך, שהרי אין מקום לטעות בשתי תיבות כאלה גם ללא הפסק ביניהן ואין אפשרות להבין הבנה שונה.

מה שאין כן הצמד ההומופוני וַיֹּאמֶר לוֹ/וַיֹּאמֶר לא, שאין ביניהם דבר אלא ההבדל במידת ההפסק בין שתי התיבות לפי העניין: וַיֹּאמֶר לוֹ – צמוד ומחובר, וַיֹּאמֶר לא – מופרד ומופסק. ולפי שמצד הטעמים אין מקום לסמן הפסק זה, בא הפסק ומוסיף את הפיסוק הדרוש. הרי זה ממש כמאמרו של בן אשר בכלל ד שלו "לתקן המלה שלא תהיה זו עם זו בלולה ולהפריד מענה הדבר לבלתי היות מחובר". נמצא אפוא שכלל 5 של רס"ג מקביל אל כלל ד של בן אשר, אף שהדוגמאות שונות הן.

23. את הפסק. וכאן לשון נקבה כדרכו כאן (ראה הערה 20 לעיל).

24. תיבות מוקפות נחשבות לאחת במערכת הטעמים, ועל כן ארבע תיבות אלה הן למעשה שתיים.

ארבעה כללים מקבילים הם אפוא בשתי המערכות:

אהרן בן אשר	רס"ג
א	1
ב	4
ג	2
ד	5

כלל 3 של רס"ג אינו מחוור והלשון "עומדת במקום ה"א" אין לה מובן. גם הדוגמה לכה | גלכה אינה מבהירה דבר. לכאורה ניתן היה לראות את הפסק בדוגמה זו כמפריד בין תיבות דומות, מעין הפסק של השמע | ישמע (יחזקאל ג, כז), שהוא בגדר כלל 4 של רס"ג (= כלל ב של בן אשר). ואולם אין ספק שלא כך ראה רס"ג פסק זה, שהרי ייחד לו קטגוריה לעצמה ולא הביא אותו בקרב דוגמאות הכלל הבא, כלל 4 שלו, המיוחד לתיבות דומות. ומכל מקום לשון הכלל על פי גרסת הפנים במהדורה "תקום מקאם הא" סתומה היא, מוקשית מכול וכול ואין להלום אותה בשום אופן.²⁵

אשר על כן נראית יותר הגרסה האחרת שהביא המהדיר (בשם נ"א, שהוא כנראה כ"י קמברידג' T-S Ar. 46:94)²⁶ "ואחד" במקום "הא", שאותה לא גרס בפנים ולא בתרגומו העברי. אפשר שמסתתר דווקא בה הפתרון. נראה לי כי "ואחד" הוא השלמה מוטעית של מעתיק שראה לפניו גרסת "וא", והנוסח הוא אפוא "תקום מקאם וא", כלומר 'היא עומדת במקום וי"ו'. דברים אלה עשויים ליישב את הדוגמה לכה | גלכה, שעניינה לפי זה כנראה לכה וגלכה, כפי שאכן מתבקש מן ההקשר, והפסק, לדעת רס"ג, בא להצביע על חסרון הווי"ו.

עם שתפיסה כזאת נראית מפליגה, אין היא בלתי אפשרית גם לשיטתו של רס"ג בפרשנות. אין רס"ג מציע כאן כביכול "הצעת תיקון" לטקסט, אלא עזר בפירושו. ממש כשם שהפסק על פי כללים אחרים (כגון כללים 2, 5 לרס"ג) מסמן מהות שאינה קיימת בטקסט שתיבותיו מחוברות, דהיינו הפסקה, והפסקה זו נוספת בטקסט כדי להבהירו, כך אפשר שראה רס"ג גם בפסק זה מהות שאינה בטקסט ושיש להניח כאילו היא נוספת בו כדי להבינו. תפיסה זו מקבלת אישוש וחיזוק מנוסחים של מקרא שבהם הגרסה בפנים היא אכן לכה וגלכה בווי"ו

25. ניסיונו של המהדיר (שם, עמ' רכד, הערה 11) להבין כאילו פסק מציין חסרונה של ה"א במקום "לכה הנלכה" דחוק הוא גם לדעתו, ומכל מקום אינו מתיישב עם הכתוב.

26. על פי הנמסר במפתחות המקורות של המהדורה (בעמ' תנ, תנא). אך לא מצאתי דברים אלה בכתב יד בעל ציון זה.

החיבור,²⁷ וכן ממקראות דומים בלשונם שיש בהם וי"ו, כגון בפסוק הקודם לכו וְנִלְכָּה (שמואל א ט, ט) או הביטוי המקביל שבאותו פרק לָכָה וְנִשְׁוָכָה (שמואל א ט, ה). תופעת "חסרון וי"ו" כשרה היא בעיני הפרשנים המסורתיים, כפי שעולה, למשל, מן המחלוקת הידועה בפירוש הביטוי "ככבש אלוף" (ירמיהו יא, יט), כאילו נחסרה בו וי"ו והכוונה 'ככבש ואלוף',²⁸ וכפי שעולה, למשל, גם ממקומות רבים בפירושי ר' אברהם אבן עזרא למקרא.²⁹

ואולי ראוי לשקול שמא יש להבין גם קטגוריה זו של הכלל במובן רחב יותר, כלומר, שלדעת רס"ג עשוי פסק לשמש לא רק במקום וי"ו חסרה דווקא אלא גם במקום יסוד אחר החסר בכתוב, אך לא מצאנו לכך ראיה ממקום אחר בדברי רס"ג. די לנו במה שהעלינו מכלל זה, שפסק עשוי לשמש במקום וי"ו חסרה, והוא לימוד חשוב בגישתו הפרשנית העקרונית של רס"ג.

הנה כי כן ארבעה מבין חמשת כלליו של רס"ג מקבילים לארבעת הכללים הראשונים של בן אשר, אותם שהחשבנו על החטיבה הראשונה, ועליהם מוסיף רס"ג עוד כלל חמישי (כלל 3) שאינו בכללי בן אשר, והוא הכלל שרואה בפסק סמן של מהות תחבירית נוספת בטקסט, אם אכן נכונה ראייתנו את עיקרו של כלל זה. תוספת כלל יוצא דופן כזה, שבו מציג רס"ג את הפסק כרכיב טקסטואלי ולא כציין הפסק, מלמדת על עצמאות המחשבה ועל מקוריות, כדרכו של רס"ג.

לעומת זאת אין רס"ג מזכיר כלל המקביל לכלל החמישי של בן אשר, הפסק הבא לציין הפסקה בתוך קבוצת תיבות שמערכת הטעמים לא הספיקה לכך. כלום לא הכיר רס"ג כלל זה, ואם הכירו מה ראה שלא להביאו כאן?

הכלל החמישי של בן אשר, כלל הפסק המחלק, הריהו כלל המרחיב את תחולתו של הפסק ומעמיד אותו בתפקיד נוסף, לא רק כסימן הבא להפריד בין שתי תיבות (מטעמים שונים, כאמור) אלא כסימן הבא להשלים, לשכלל או לתקן את חלוקת הטעמים, את המבנה הפיסוקי של קבוצות תיבות, שעל כן מפליג הוא מעבר לתפקידו המצומצם של הפסק. כלום רשאים אנו להניח שכלל נוסף זה של בן אשר מעיד על ראייה מתקדמת יותר של כללי הפסק מראייתו של רס"ג?

27. כ"ד גינצבורג מביא במהדורת התנ"ך שלו חמישה כתבי יד של מקרא הגורסים כך, וכך הוא גם בתרגום השבעים (האפאראט של ביבליה הבראיקה, 1936, מזכיר 27 כתבי יד של תרגום השבעים הגורסים כך).

28. ראה פירוש יהודה אבן קוריש ב"רסאלה" (מהדורת ד' בקר, תל-אביב תשמ"ד, עמ' 126-128), ובעקבותיו סערה המחלוקת בעניין זה ונטלו חלק בה רוב מדקדקי ימי הביניים. סקירה תמציתית של ראשי המדברים הביא בקר (שם, עמ' 127-128).

29. ראה למשל, בפירושו לוויקרא כא, יד; במדבר לא, כו; דברים א, ה; ישעיהו לב, יג; לג, כא, ועוד מקומות הרבה בפירושו ובפירושיהם של זולתו.

אף שהנחה כזאת אפשרית היא לכאורה, אין היא מסתברת ביותר. הכלל החמישי של בן אשר הריהו מטיפוס שונה, והוא עומד בניגוד גמור אל יתר ארבעת הכללים שלו, כללי פסק מפריד, העוסקים בחלוקה נוספת בין צמדי תיבות מחוברות בשל סיבות פונטיות, מורפולוגיות או סמנטיות. אפשר גם אפשר שרס"ג, כשהביא בפירושו את כללי הפסק אגב דיונו בהיקרות של פסק בתפקידו כמפריד סמנטי, נתן דעתו על פסקים מטיפוס זה בלבד, ולא טרח להזכיר כאן טיפוס אחר לחלוטין. יתרה מזו, רס"ג בפירושו לא נתכוון להרצות את כללי הפסק בשלמותם, שהרי אין הם באים כפרק מחיבור נורמטיבי בדקדוק או בטעמים או בתורת הקריאה במקרא. רס"ג מזכיר אותם בדרך אגב, בעיצומו של פירושו לכתוב בספר שמות, שיש בו פסק. בהקשר זה נזקק רק לאותם כללים המסייעים בידיו לתמוך בפירושו, כלומר כללי הפסק המפריד.³⁰

אפשר אפוא להבין את העובדה שכלל זה לא הובא בידי רס"ג. היעדרו איננו מלמד על כך שרס"ג לא הכירו אלא שבעיניו לא היה מקום להזכירו בהקשר זה של הפירוש. לפיכך רשאים אנו להתעלם מכלל זה של בן אשר בבואנו להשוות את שתי המערכות. ואולם עלינו להתעלם בהשוואה גם מן הכלל השלישי של רס"ג בשל היותו יוצא דופן לעומת שאר הכללים (אם אכן נכונה הצעתנו לפירושו), אף שנותרת תמיהה לגביו; אם אכן יוצא דופן הוא מה טעם ראה רס"ג להביאו בהקשר זה, שהרי גם הוא חורג מגדר סוג הפסקים שבהם דן בפירושו. אפשר שהביאו בשל היות כלל זה חידושו המיוחד שלו.

7. עם זאת ראוי לנו לעיין גם באופן שבו שילב רס"ג את כללי הפסק בפירושו (שמות לד, ו). הוא מביא את הדיבור המתחיל "ויקרא ה' ה'", המנוגד לחלוקת הטעמים "ויעבר ה' | על-פניו ויקרא" והדיבור הישיר מתחיל אחרי ויקרא, וכך הוא מפרש: "ויקרא כך וכך, שהוא ה' אל רחום וחנון. ומשום כך נקבע בין שניהם טעם פסק, כדי שהשם הראשון יסוב אל הקריאה והשני אל התארים".³¹ לדעת רס"ג פסק בין שני שמות הוויה מפריד ביניהם לשני משפטים באופן שהשם הראשון הוא הנושא במשפט הקודם, כלומר, 'ויקרא ה': ה' אל רחום וחנון'.³²

30. עוד ראוי לציין שהכלל החמישי של פסק והכתובים המדגימים אותו בנוסחו של בן אשר לא נתבררו עד תומם, ורק שיקול הדעת הפרשני שלנו הוא שמקנה לכלל הזה את משמעו המקובל בדינו.

31. "התארים" הם המידות, כלומר, השם השני הוא הראשון בשלוש-עשרה המידות. והדברים במקורם כך הם: "ויקרא יי' יי' יעני ויקרא יי' כדי וכדי אנה יי' אל רחום וחנון ולדלך צאר בינהמא פי אלטעם פסק חתי ינחאז אלאסם אלאול אלי אלקריאה ואלב אלי אלאוצאף".

32. כבר העיר רצהבי שפירוש זה הביא גם ראב"ע בשם הגאון בפירושו הקצר לשמות. וראה על עניין זה גם וידבסקי, עמ' 225-226, וכן על הפסוקים הקרובים לעניין המובאים להלן ראה שם, עמ' 219-222.

כיוצא בזה מביא רס"ג עוד שלושה פסוקים שבהם פסק המתקן את החלוקה (ואת המשמעות) העולה מפסוק הטעמים, ואלו הם:

"וזה-שמו אשר-יקראו ה' | צדקנו" (ירמיהו כג, ו);

"וזה אשר-יקרא-לה ה' | צדקנו" (ירמיהו לג, טז);

"ושם-העיר מיום ה' | שמה" (יחזקאל מח, לה).

והנה מיד לאחר דיון זה פותח רס"ג במניין חמשת סוגי הפסק ואינו מציין כלל לאיזה סוג שייכים הפסוקים שדיבר בהם זה עתה, כפי שהיינו מצפים שיציין. אין כל קושי לשייך את הפסק של הדיבור העיקרי (ה' | ה') לכלל 4, בשל דמיונו לדוגמאות "שלוש | שלום, האח | האח". אך רס"ג מצרף לכאן גם את שלושת הכתובים האחרים שהביא, שבהם התיבות אינן שוות, ורואה את הפסק שבהם שווה בתפקידו לפסק שבדיבור העיקרי. על כורחנו כולם שייכים לכלל 4 של רס"ג. ואם נעיין היטב בלשון הכלל של רס"ג נמצא שהוא מתיישב יפה גם עם דוגמאות כאלה. כל שאומר רס"ג בכלל 4 הוא "בין אסמין מתראדפין" – 'בין שני שמות נרדפים', לא שמות שווים אלא שמות הבאים בזה אחר זה. ואכן בכל שלוש הדוגמאות הנוספות יש שני שמות (שונים) הבאים בזה אחר זה (במחובר) ויש צורך להפריד ביניהם, וזאת עושה הפסק. נמצא שכלל 4 של רס"ג אין בו חפיפה מלאה לכלל ב של בן אשר, שנראה שהוא דן רק בשמות שווים או דומים. אם כך הדבר נמצא שיש בו בכלל 4 של רס"ג גם קרבת-מה אל כלל ד של בן אשר ושתי המערכות אינן גוזרות את כלליהן במקביל.

אם אכן כל ארבע ההיקרויות של פסק שייכות לאותו סוג (כלל 4 של רס"ג), היה מקום לצפות שכלל זה יובא ראשון במערכת הכללים, ככלל השייך לעניין ובו עיקר הדיבור, ורק לאחריו יבואו שאר הכללים רק לשם השלמת התמונה. אם לא נהג רס"ג כך, הדעת נותנת שזה היה סדר הכללים כפי שמצא לפניו וכך הביאם בלא שינוי, וסמך על המעיין שידע לזהות מבין חמשת המנויים את הכלל המתאים לסוג הנדון בפירושו.

אם כך הדבר, אין מנוס מן המסקנה שסדר הכללים אינו סדרו של רס"ג, אלא כך מצא אותם סדורים לפניו וכך הביאם.

8. לאחר שהבהרנו את הכללים בשתי המערכות והקבלנו ביניהם, קמה ועומדת השאלה המתבקשת: איזו מבין שתי המערכות קדמה לרעותה? כלליו של מי מבין שני החכמים קדמו?

לבחינת המשותף בשתי המערכות נותרו אפוא להשוואה ארבעה כללים בכל מערכת, בכל אחת שני כללים של הפרדה פונטית-פרשנית או פונטית-סמנטית של פסק. מהשוואת ארבעת הכללים בשתי המערכות יעלו שני הבדלים עיקריים.

א. סדרם של כללי בן אשר: (1) הפרדה בין אותיות דומות; (2) הפרדה בין תיבות דומות; (3) הפרדה הכרחית בין תיבות (שמות קודש); (4) הפרדה פרשנית (רצויה) בין תיבות.

סדרם של כללי רס"ג: (1) הפרדה בין אותיות דומות; (2) הפרדה הכרחית בין תיבות (שמות קודש); (4) הפרדה בין תיבות דומות (או לא רק דומות); (5) הפרדה פרשנית (רצויה) בין תיבות.

נראים הדברים שכללי בן אשר ערוכים בסדר הגיוני מדורג, טוב לאין ערוך מסדר כלליו של רס"ג. הדבר מצביע על שלב מתקדם יותר בכללי בן אשר, ואילו ניסוחו של רס"ג ראשוני יותר.

ב. מבחר הדוגמאות רחב יותר ומגוון יותר בכללי בן אשר. בעוד שבן אשר מביא שלוש עד חמש דוגמאות בכל כלל, מביא רס"ג רק דוגמה אחת בכל כלל, להוציא כלל 4 שבו הביא שתי דוגמאות. מכאן לבד אין להסיק מסקנות. אפשר שרס"ג קיצר בדוגמאות של נוסח מקורי שהיה לפניו, או אפשר שבן אשר הרחיב בדוגמאות מדעתו.

מן העובדה שכללי בן אשר ערוכים בסדר טוב יותר ומלווים ברקע רחב יותר של הדגמה מסתבר שנוסחו של בן אשר מעובד יותר, מפותח יותר. אין זה מתקבל על הדעת להניח שרס"ג קיבל נוסח כנוסח בן אשר וערבב ובלבל בכוונה תחילה את הכללים הערוכים בהיגיון והשמיט וקיצר את הדוגמאות.

אין בידנו כל הוכחה לכך שאחד משני חכמים אלה הוא מחבר הכללים, או שאחד מהם ראה את נוסחו של זולתו. השוויון בדוגמאות מרמז ששניהם שאבו ממסורת קודמת, וכל אחד מהם עיבד את הכללים בדרכו. בן אשר יצק אותם בכלי של חריזה עברית, ואילו רס"ג שילב אותם בניסוח ערבי בפירושו לספר שמות.

אין בכך כדי ללמד מי מבין שני החכמים קדם לחברו. מתקבל על הדעת שכלליו של רס"ג נראים בשלים פחות, אך עובדה זו אין בה כדי ללמד על זמנן של הנפשות הפועלות. במקום אחר³³ הגעתי למסקנה ששני חכמים אלה חיו בטבריה באותו זמן בקירוב, בראשית המאה העשירית. בגילוי החדש של כללי הפסק אין כדי לשנות דבר במסקנה זו.

ואולם למדנו מכאן שבדורם של שני חכמים אלה, בראשית המאה העשירית, עדיין לא היו לפסק כללים ברורים וחד-משמעיים, ואותו הדור דור של תהייה וחיפוש הוא. בניגוד למערכת הטעמים, שקנתה לה שביתה בלבות החכמים וכלליה היו ידועים ומקובלים הלכה למעשה, נמסרים בעל פה והכול נוהגים על

33. דותן, אור ראשון, עמ' 36.

פיהם בקריאה, היה הפסק, שסימן צעיר יחסית הוא,³⁴ תופעה בלתי סדירה, היקרויותיו אינן צפויות מראש ומסירתו לא נשתגרה במסורת שבעל פה גם משום שלא היה לו מימוש בניגון.³⁵ אין תמה אפוא שבדור זה של מסרנים, דור של חיפוש ועיצוב והנחת יסודות, נמצאו לנו שניים מגדולי החכמים ששלחו ידם בניסוח כללים לסימן זה הנראה הפכפך לכאורה.

עימות כלליהם של השניים מעמיד אותנו על תהיותיהם ולבטיהם, והוא בגדר המחשה לדרכם של ראשונים במעברם מן המסורה אל הדקדוק. כאן ממש לנגד עינינו אנו עדים לניסיונות לכולל כללים, כדי להביא סדר ומשטר במהלכיו של סימן שנמסר במסורה כעובדה טקסטואלית ללא סדר ברור וגלוי לעין.

34. ראה דותן, דקה"ט, עמ' 245-246.

35. ואכן ראה את החילופים הרבים בפרטי מסירתו של סימן זה: ויקס, כ"א, עמ' 128-129; וירבסקי, עמ' 350-375.

סיפור הבריאה הראשון (בראשית א, א - ב, ג): היבטים קנוניים ודיאכרוניים

יאיר הופמן

לזהבה ואברהם,
"כי טל – אורות..." (ישעיה כו, יט)

1. מבוא

סיפור הבריאה הראשון, בראשית א, א עד ב, ג (להלן: "סיפור הבריאה") רכש לעצמו מעמד יחיד במינו בין דורות של קוראים מאז ומעולם. במידה מסוימת הוא נחשב למעין "גרסה רשמית" של התנ"ך בנושא הבריאה. הנה כי כן, הקורא הדבק באופן אינטואיטיבי בקריאה הקנונית של המקרא, נוטה להעריך את כל מסורות הבריאה המקבילות בו כווריאציות ספרותיות של הגרסה ה"נכונה", ה"אמתית" של הבריאה. זוהי בוודאי התפיסה הנורמטיבית של היהדות, כמו גם של הברית החדשה ושל הקוראן.¹

במאמר זה אבקש לבחון את השאלה, באיזו מידה המעמד הקנוני הזה של סיפור הבריאה הראשון (להלן: "סיפור הבריאה") אכן משקף את התפיסה המקראית עצמה. האם מיקומו האסטרטגי בפתיחת התורה משקף נכונה את מעמדו בכלל ספרי המקרא? האם יש לסיפור הבריאה מעמד מועדף בקרב מחברי

1. מילות הפתיחה של הבשורה על פי יוחנן בברית החדשה מרמזות בבירור לסיפור הבריאה: "בראשית היה הדבר והדבר היה אצל האלוהים והאלוהים היה הדבר. הוא היה בראשית אצל האלוהים" (יוחנן א, 1, תרגום דעליטש), וראה עוד שם, י, 6. באיגרת לעברים ז', 4-10 מוזכרת מנוחת אלוהים ביום השביעי. כן ראה מתי יט, 4 (מרקוס י, 6); יג, 19. עוד על נושא הבריאה בברית החדשה ראה

W. Foerster, Creation in the N.T., *Theological Dictionary of the New Testament*, G. Kittel & G. Fridrich (eds.), translated by G. W. Bromiley, Devon 1985, pp. 484-486. גם בקוראן יש אזכורים רבים של הבריאה לצד דוקסולוגיות שונות על האל הבורא, וחלקן מכוססות בבירור על סיפור הבריאה. ראה למשל בפרשת יונה: "הנה אלהיכם הוא אלהים אשר ברא את השמים ואת הארץ בששה ימים" (סורה 10, 3; וכן 11, 9; 71, 52 ועוד, בתרגומו של י" ריבלין, אלקראן, תל-אביב תשכ"ג). על תפיסת הבריאה בקוראן ראה

T. J. O'Shaughanessy, *Creation and the Teaching of the Qur'an*, Rome 1985

המקרא בהשוואה למסורות בריאה אחרות? חקירה מעין זו מחייבת בחינה של כתובים מקראיים שיש להם זיקה לסיפור הבריאה. יש לבדוק את עמדתם כלפי הסיפור, כמו גם את תרומתם האפשרית לביסוס מעמדו הקנוני הנוכחי. את מוטיב הבריאה כשלעצמו ניתן לזהות בכתובים רבים מאוד במקרא – מאה ויותר. ניתן אפוא לצפות לצורות שונות של רמיזה לסיפור הבריאה, ואם תימצאנה רמיזות רבות כאלה, תהיה זו ראיה להשערה, שכבר בקרב סופרי המקרא היה לסיפור הבריאה מעמד מיוחד. מאידך גיסא, מספר זעום של כתובים מקראיים בעלי זיקה ישירה לסיפור זה יהא בו כדי להפריך השערה זו.

לנושאנו יש גם היבט דיאכרוני, שהרי אין די בהצבעה על זיקה בין כתוב כלשהו לבין סיפור הבריאה; יש צורך גם לברר איזה משני הכתובים מרמז למשנהו, דהיינו, יש לקבוע מוקדם ומאוחר ביניהם. היבט דיאכרוני נוסף נוגע לשאלה, איזה שלב בהתפתחות מחשבת המקרא משתקף בסיפור הבריאה. בדרך כלל מיוחס הסיפור למסורת הכוהנית בתורה² ומשום כך חוקרים רבים קובעים את זמנו של הסיפור על פי הנחתם המוקדמת באשר לזמנו של המקור הכוהני כולו. אני מבקש להימנע מכל הנחה מוקדמת באשר לקביעת זמנם הן של סיפור הבריאה והן של המקור הכוהני. משום כך בכוונתי להפריד ככל שניתן בין ההיבטים הקנוניים לבין ההיבטים הדיאכרוניים, כדי להימנע מן המלכודת המוכרת של חשיבה מעגלית.

היבטים שונים של נושאנו נידונים פה ושם בפירושים השונים לכתובים שעניינם הבריאה וכן בכמה וכמה מחקרים. מביניהם אזכיר רק את אלה שפורסמו בשנים האחרונות. פישביין דן בצדדים פרשניים של כתובים אחדים הנוגעים לענייננו במחקרו על פרשנות המקרא.³ עוד קודם לכך פרסם מאמר מפורט, המשווה את סיפור הבריאה עם הכתוב בירמיה ד, כג-כו ובאיוב ג, ג-יג.⁴ דיי, במחקרו על התאומכיה, בחן קשרים אפשריים בין סיפור הבריאה לבין מסורות בריאה אחרות במקרא.⁵ העניין נידון גם בקובץ בעריכת קרסון וויליאמסון שהוקדש לציטוטים

2. לאחרונה הציעה אמית ליחס את סיפור הבריאה למקור H – ספר הקדושה, ולא למקור הכהני – P, ולא אדון כאן בשאלה זו שהיא מחוץ לגדר ענייננו. ראה Y. Amit, "הבריאה ולוח הקדושה", *Tehillah le-Moshe*, M. Cogan, B.L. Eichler and J.H. Tigay (eds.), Winona Lake 1997, pp. 13*-29*.

במאמר מאוחר יותר הטיל ונהם ספק במקורו הכוהני של סיפור הבריאה, בהציעו שמקור זה קדם למקור היהוויסטי J. איני שותף אף לאחת מהנחותיו וממסקנותיו בנידון. ראה G. J. Wenham, "The Priority of P", *VT* 59 (1999), pp. 240-258.

3. ראה M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985.

4. ראה M. Fishbane, "Jeremiah iv 23-26 and Job iii 3-13: A Recovered Use of the Creation Pattern", *VT* 21 (1971), pp. 151-167.

5. J. Day, *Gods Conflict with the Dragon and the Sea*, Cambridge 1985.

פנים-מקראיים.⁶ בכמה היבטים תאולוגיים של הבריאה נגעו רנדטורף במאמר קצר,⁷ בראון, שצירף במאמרו על סיפור הבריאה תאולוגיה וספרות,⁸ ולאחרונה פרגסון.⁹ פרדו טען שניתן להוכיח זיקות בין ספרות החכמה לבין סיפור הבריאה.¹⁰ קוגל, בספרו על המקרא בראי הספרות הבתר-מקראית, מזכיר בקצרה כמה כתובים שאולי ניתן למצוא קשר בינם לבין כתובים בספרים משלי ותהלים. לוונסון דן בסיפור הבריאה במגמה להראות שלפי התאולוגיה המקראית לא חיסל האל הבורא את כוחות הרע, אלא רק ריסן אותם. תוך כדי דיונו המעניין נגע לוונסון בכמה נקודות הקשורות לנושא דיונו.¹¹ עם זאת כל המחקרים הללו, כמו גם מחקרים אחרים שיידונו להלן, לא עסקו בשאלה באיזו מידה היה לסיפור הבריאה מעמד סמכותי כלשהו בקרב סופרי המקרא, ועל כן הדיון בנושא זה הוא כמעט ראשוני, וכמובן איני מתיימר להקיף את כל שמסתעף ממנו.

2. מתודולוגיה

כל מחקר השוואתי שעניינו זיקה אפשרית בין יצירות שונות בתחום הספרות – מקראית או אחרת (ואף בתחומי האמנות הפלסטית או המוזיקה) – חייב להיות מעוגן בכללים מתודולוגיים ברורים. דורות רבים של קוראים לא התקשו למצוא בכתבי הקודש רמזים לכל רעיון שביקשו. ידועה ה"חידה" היהודית העממית: מניין שאברהם חבש כיפה? והתשובה כזכור היא: מתוך פסוק מפורש, שהרי כתוב "וילך אברהם"; וכי יעלה על הדעת שהלך בלא כיפה?! דומני שניתן להצביע על לא מעט כתובים מקראיים שבשם ה"אינטרטקסטואליות" מצא בהם

6. D.A. Carson & H.G. Williamson (eds.), *It is Written: Scripture Citing Scripture*, Cambridge 1988

7. R. Rendtorff, "Some Reflections on the Creation as a Topic of Old Testament Theology", in *Priests, Prophets and Scribes: Essays on the Formation and Heritage of Second Temple Judaism in Honour of Joseph Blenkinsopp*, E. Ulrich (ed.), Sheffield 1992, pp. 204-212

8. W. P. Brown, "Divine Act and the Art of Persuasion in Genesis 1", in *History and Interpretation*, M.P. Graham, W.P. Brown & J.K. Kuan (eds.), Sheffield 1993, pp. 19-32

9. D.A.S. Fergusson, *The Cosmos and the Creator: an Introduction to the Theology of Creation*, London 1998. אין הוא מתמקד דווקא בסיפור הבריאה, אלא בתפיסת הבריאה במקרא *ex nihilo*, משווה אותה לתפיסות מדעיות כגון תאוריית המפץ הגדול וכיוצא באלה, ודן בזיקה שבין תפיסת המקרא את הבריאה, את הרע ואת המוות.

10. L. G. Perdue, *Wisdom & Creation, The Theology of Wisdom Literature*, Nashville 1994

11. J. L. Kugel, *The Bible as It Was*, London 1997, pp. 53-64; J.D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, San Francisco 1988

חוקר זה או אחר קשר "ברור" לכתובים אחרים, קשר שהוכחש לחלוטין על ידי חוקרים אחרים, שראו בהם מעין "כיפת אברהם" ותו לא. השאלה הנשאלת היא אפוא: כיצד למתוח את קו הגבול בין קריאה אימפרסיוניסטית לחלוטין לבין קריאה אובייקטיבית יותר של הכתובים? אני מציע לעשות זאת על ידי יישום של ארבעה עקרונות. השניים הראשונים הם בעלי אופי כללי, והשניים הבאים מוגבלים לנושא המיוחד שאנו עוסקים בו במאמר זה.

א. עצם קיומם של קשרים פנים-מקראיים בין הכתובים הוא תופעה ידועה. פישביין (הערה 3 לעיל) הציע מיון של הקשרים הללו לפי סוגות (scribal, legal, aggadic, mantological). אני בא להציע מיון חליפי למיון זה, אלא משלים לו – מיון איכותי של שלוש דרגות אפשריות של זיקה בין כתובים: ציטוטים (citations) – כאן הזיקה היא חד-משמעית, מעבר לוויכוח; התייחסויות (references) – כאן הזיקה מובנת מאליה במידה פחותה; רמזים¹² (allusions) – כאן הזיקה ספקולטיבית ומסופקת מאוד. בהמשך אדרש להבהרת יתר של אבחנות אלה. אני טוען שחקירת זיקה אפשרית של כתובים מקראיים לסיפור הבריאה חייבת להתחיל מן המובן מאליו – הציטוטים, להמשיך בזיקה מן הרמה השנייה – התייחסויות, ורק בסוף יש להגיע לרמזים. אם נמצא ציטוטים או לפחות התייחסויות מקראיות לסיפור הבריאה, ניתן יהיה להגן ביתר קלות על הטענה, שיש זיקת תלות מן הדרגה השלישית בין כתוב זה או אחר לבין סיפור הבריאה. לעומת זאת, אם לא נצליח להוכיח מציאותם של ציטוטים או התייחסויות לסיפור הבריאה, ונרצה לטעון שבין כתוב זה או אחר לבין סיפור הבריאה יש תלות מן הדרגה השלישית, או אז יהא עלינו לבחון היטב ובחשדנות טענה זו, שמא אינה אלא פרי דמיונו האישי, תוצאה של אסוציאציה אידיוסינקרטית שמשום מה נתעוררה אצלנו, אך באמת אינה מלמדת על כוונתו – או אף על "תת הכרתו" – האפשרית של הכותב.¹³ לשון אחר: זיקה חד-משמעית בין כתוב מקראי כלשהו לבין סיפור הבריאה עשויה לשמש תנא דמסייע לטענת קיום זיקה מן הרמה המסופקת יותר – הרמזים.

12. לאחרונה הוכנס לשימוש המונח "הֶרְמִז", ואיני יודע מה צורך יש בו ומה רבותה שלו על פני "רמז" או "רמיזה".

13. בשום פנים אין להסיק מכאן שאני כופר בזכות המלאה של הקריאה האימפרסיוניסטית, שלפעמים – הדבר תלוי בשיעור קומתו של הקורא – היא מעניינת ביותר. טענתי היא שיש לעשות הבחנה ברורה בין שתי רמות הזיקה הללו ולא להעמידן על מישור אחד. כל המעוניין בהיבטים היסטוריים של תפיסה זו או אחרת – וזהו ענייני במחקר זה – חייב לתת עדיפות – אם לא בלעדיות – לקריאה המרוסנת יותר, האסוציאטיבית פחות, מבלי להתעלם ממגבלותיה המתודולוגיות.

ב. מחקר דיאכרוני של כתובים מקראיים שיש ביניהם זיקת תלות משמעו דיון בשאלה איזה מן הכתובים תלוי במשנהו, הווה אומר שיש לקבוע את התיארוך היחסי של הכתובים הנידונים. בדוני במחקר זה בהיבט הדיאכרוני יש משום הבעת אימון ביכולתו של חקר המקרא להתמודד עם שאלה זו של תיארוך יחסי, ואף מוחלט, של כתובים מקראיים. אין פירושו שהתיארוך הוא סופי ומעבר לכל ספק; אדרבה – ככל מסקנה מדעית אף כאן אין מדובר במקרה הטוב אלא בהשערה מבוססת וסבירה, שיש לבחון אותה שוב ושוב כדי להוכיחה או להפריכה, ולהציג אחרת תחתיה. אני מציין זאת כנגד גישה שונה כלפי זיקה הדדית בין כתובים מקראיים, הבאה לכלל ביטוי אצל אסלינגר למשל. בעקבות הספקנות של חוקרים כגון דיוויס¹⁴ ואחרים הוא קובע שאין לסמוך "on the Bible's own plot of Israelite history" ולפיכך לא ניתן למעשה לתארך כתובים מקראיים. לפיכך, הוא טוען, בדיון על זיקת תלות פנים-מקראית יש לוותר על היומרה "to know which way the vector of allusion points" ולדבוק בסדר הקנוני,¹⁵ אלא אם כן מדובר בתיארוך שמקובל על הכול. כאמור, אני דוחה גישה ספקנית זו.

ג. קשה יותר להוכיח זיקת תלות בין שני כתובים מאשר בין כתוב מסוים לבין מסורת כללית שנרמזת בו. לדוגמה אביא את דברי ישעיה: "לולי ה' צבאות הותיר לנו שריד כמעט כסדם היינו לעמרה דמינו. שמעו דבר ה' קציני סדם האזינו תורת אלהינו עם עמרה" (ישעיה א, ט-י).

אין כלל ספק שנבואה זו רומזת למסורת על חורבן של סדום ועמורה בשל פשעיהן. ואולם מכך אין להסיק בהכרח שיש זיקת תלות בין הנבואה לבין סיפור סדום כפי שהוא מופיע בבראשית יח.¹⁶ מכאן שלענייננו עשויה לעלות הטענה

14. P. Davies, *In Search of 'Ancient Israel'*, JSOTS 148, Sheffield 1992.

15. "The Jeremianic text alludes to the text from Genesis, and not vice versa, because 15 Genesis comes before Jeremiah, as naturally as the creation comes before the Exile"; L. Eslinger, "Inner-Biblical Allusion: The Question of Category", *VT* 42 (1992), pp. 47-58. הציטוטים לקוחים מעמ' 52; 57. להיבטים תאורטיים ויישומיים של עניין זה ראה בקובץ שבעריכת מור:

J. C. De Moor (ed.), *Synchronic or Diachronic*, OTS XXXIV, Leiden-New York- Köln 1995

פולמוס עם תפיסתו של אסלינגר תמצא במאמרו של סומר:

B. D. Sommer, "Exegesis, Allusion and Intertextuality in the Hebrew Bible: A Response to Lyle Eslinger", *VT* 46 (1996), pp. 479-489

16. דיון על גלגולי מוטיב סדום ועמורה (בעיקר מוטיב the stranger in your gates) תוך דגש על השוואת סיפור בראשית לסיפור פילגש בגבעה (שופטים יט) וחורבן יריחו (יהושע ב) אפשר למצוא אצל פילדס. עמ' 155-184 דנים ברמזים (allusions) ובמעצקים (transformations) של מוטיבים מן הסיפור בשאר המקרא. פילדס אינו מרבה לעסוק בשאלות מתודולוגיות על סוגי

המתודולוגית, שכל עוד כתוב כלשהו אינו מזכיר את כל פרטי סיפור הבריאה, הרי לא ניתן לטעון לקיום זיקה בכל רמה שהיא (ציטוט, התייחסות, רמיזה) בינו לבין סיפור הבריאה כולו. יישום טענה עקרונית זו הוא כמובן בלתי אפשרי לחלוטין. ניסיון לדבוק בטענה זו בשם הקפדנות המדעית המוחלטת ישים לאל מלכתחילה כל טענה לקיום זיקת תלות בין כתוב כלשהו לבין סיפור הבריאה. אמנם אין לוותר, כמובן, על עקרונות מגבילים ברורים, אך יש להסתפק בהליך מחמיר פחות, אך מעשי יותר, כמתבקש מעצם מהותו של שדה המחקר שבו אנו חורשים. כפי שנראה להלן, לא יהא בהליך מקל זה כדי להפחית מתקפות המסקנות שאליהן נגיע בסוף הדיון.

אני מציע ליישם בדיון את העקרונות המגבילים הבאים: (א) מקובל לראות בסיפור הבריאה שלמות ספרותית, מקשה אחת;¹⁷ לפיכך אם תימצא בקטע כלשהו ולו גם ציטטה (כפי שתוגדר להלן) אחת מתוך הסיפור, יהא זה לגיטימי להניח קיומה של זיקת תלות בין שני הכתובים, ואם יתברר שהסיפור קדום יותר, הרי ניתן יהיה לטעון שבעל הציטטה הכיר את הסיפור השלם; (ב) סיפור הבריאה בנוי באופן מובהק על פי הדפוס של ששת ימי הבריאה. לפיכך כל כתוב מקראי שעניינו המפורש הוא בריאת העולם, שניתן לזהות בו זיקה לדגם ששת ימי הבריאה או ליום השביעי – יום המנוחה – ייחשב לבעל זיקה לסיפור הבריאה. ד. הבריאה היא עניין קוסמי-אוניברסלי. לפיכך אך טבעי הוא שמוטיבים מסוימים יהיו משותפים למסורות בריאה רבות ושונות, אף אם אין ביניהן כל קשר של תלות או השפעה. לא כל שכן שיש לצפות למוטיבים משותפים בכתובים שצמחו באותו בית גידול תרבותי, המזרח הקדמון לענייננו. מכך מתחייבות ערנות והקפדה יתרות בטרם נקבע שלכתוב מסוים יש זיקת תלות דווקא לסיפור הבריאה בפתיחת ספר בראשית. להלן אדגים ואבהיר עיקרון זה.

הזיקה ורמתה, ובדין: ההתייחסות למסורת סדום ועמורה במקרא היא כה רבה וכה מובהקת – ברמות הציטוט, ההתייחסות והרמיזה – עד שכמעט אינה מעוררת בעיות מתודולוגיות מן הסוג שאנו מעלים כאן. ראה W. Fields, *Sodom and Gomorah, History and Motif in Biblical Narrative*, Sheffield 1997.

17. ראה מ"ד קאסוטו, מאדם עד נח, ירושלים תשי"ט, עמ' 9-1; י' אמית, הבריאה (הערה 2 לעיל); C. Westermann, *Genesis, I Teilband*, BKAT, Neukirchen-Vluyn 1974, pp. 111-126; M. Fishbane, *Text and Texture*, New York 1979, pp. 3-16; C. Hyers, *The Meaning of Creation*, Atlanta 1984, pp. 67-71; F. H. Gorman, "Priestly Rituals of Founding: Time, Space, and Status", in *History and Interpretation* (הערה 8 לעיל), pp. 47-64, (בעיקר עמ' 50-54). אני שותף לדעת זליגמן שפרשת השבת בסיפור הבריאה (בראשית ב, א-ג) הוא תוספת מאוחרת. ראה י"א זליגמן, "יסודות איטילוגים בהיסטוריוגרפיה המקראית", ציון כו (תשכ"א), עמ' 141-169. על השקפתו של שמידט בעניין אחדות סיפור הבריאה ראה הערה 26 להלן. כן ראה: Levenson (הערה 11 לעיל), עמ' 66-77.

לאור ארבעת העקרונות המתודולוגיים שנמנו אבקש לפנות עתה לעיקרו של דיוננו.

3. זיקות תלות של כתובים מקראיים לסיפור הבריאה

3.1 ציטטות

אני מציע את ההגדרה הבאה: ציטטה היא חזרה של כמה מילים רצופות המהוות יחידה תחבירית שלמה. להגדרה זו נענים כתובים רבים ביותר במקרא, וניתן להגדיר את הציטוט כאחת מן התופעות הספרותיות המובהקות בקנון כולו.¹⁸ בכמה מקרים ברור שספר מסוים מצטט ספר שקדם לו, כגון בציטוטי דברי הימים מתוך בראשית, מתוך שמואל וכיוצא באלה. לפעמים אין ודאות מיהו המצטט ומיהו המצוטט, או שמא שני הכתובים מצטטים כתוב שלישי, שלא מצא את מקומו במקרא (כגון המקבילות בין נבואת ירמיה למואב – ירמיה מח, לבין נבואת ישעיה למואב – ישעיה טו-טז, או המקבילות בין נבואת עובדיה לנבואת ירמיה על אדום, ירמיה מט, ז-כב; או חזון אחרית הימים, המקביל לישעיה ב, א-ד ולמיכה ד, א-ד).¹⁹ ידועים גם ציטוטים פנימיים בתורה כמו גם בין התורה לנביאים והכתובים, כגון עשרת הדברות בשמות כ, א-יז (יד); דברים ה, ו-כא (יח); דברים א, כד, מד = במדבר יג, כג; יד, מה; במדבר כא, כז-כח = ירמיה מח, מה-מו; דברים טו, יב-יח = ירמיה לד, יג-יד.

לנוכח שכיחותה של תופעה זו של ציטוטים פנים-מקראיים ניתן היה לצפות גם לציטוטים של סיפור הבריאה, בוודאי אם היה לו מעמד מיוחד בין סופרי המקרא. והנה מתברר שאין אפילו כתוב מקראי אחד אשר בינו לבין סיפור הבריאה יש זיקה ברמה של ציטוט.

18. לאחרונה פרסם שולץ מחקר מקיף על הציטוטים במקרא תוך דגש על ספרות הנבואה (בעיקר בספר ישעיהו), בהצביעו על ההיקף הרחב של התופעה ועל תפוצתה בספרות המזרח הקדמון בכללותה ובספרות היהודית הבתר-מקראית. אף שולץ מדגיש שאין לוותר על ההיבט הדיאכרוני של הנושא (עמ' 227). ראה R. L. Schultz, *The Search for Quotation: Verbal Parallels in the Prophets*, Sheffield 1999.

שולץ מבחין בין verbal parallels, verbal dependence לבין ציטוט quotation מונח שהוא מיוחד רק "for those examples in which an exegetical purpose in reusing earlier material can be demonstrated or where an understanding of the earlier text and context is helpful, if not essential, for a proper interpretation of the new text" (p. 221). הבחנה זו אינה משרתת את דיוננו כאן ואוותר עליה.

19. ראה על כך י' הופמן, הנבואות על הגויים במקרא, תל-אביב תשל"ז, עמ' 184-225.

3.2 התייחסויות

במונח זה אשתמש לציין זיקת תלות בין שני כתובים שנושאים זהה (אף אם השקפותיהם על אותו נושא אינן זהות!) ויש להם אוצר משותף של מילים מציננות (להבדיל ממילות יחס או מילים שכיחות ביותר אחרות) שאינן רצופות בהכרח ואינן יוצרות יחידה תחבירית אחת. הרי דוגמאות אחדות להבהרה. "הגנב רצח ונאף והשבע לשקר וקטר לבעל והלך אחרי אלהים אחרים" (ירמיה ז, ט) מתייחס לכמה מעשרת הדברות; "ואנכי ה' אלהיך מארץ מצרים" (הושע יב, י); "ואנכי ה' אלהיך מארץ מצרים ואלהים זולתי לא תדע" (הושע יג, ד). "לא יהיה בך אל זר ולא תשתחוה לאל נכר אנכי ה' אלהיך המעלך מארץ מצרים" (תהלים פא, י-יא) מתייחסים לדיבר הראשון;²⁰ ישעיה א, ט-י שנוכר לעיל, וככל הנראה גם הכתוב "איך אתנך כאדמה אשמך כצבאים" (הושע יא, ח) מתייחסים למסורת על חורבן ערי הכיכר. התייחסות למסורת האבות אפשר למצוא בהושע יב, ד-ה; יחזקאל לג, כג. התייחסות למסורת יציאת מצרים והנדודים יש במיכה ו, ד-ו; ירמיה טו, א; לב, כ-כא; נחמיה ט, ז-כה. התייחסות לכמה חוקים אפשר למצוא בירמיה ב, לד (= שמות כב, א); ירמיה ג, א; ז-ח (= דברים כד, א-ד); מלאכי ג, ח (= במדבר יח, כו).

משמע שאף ההתייחסויות הפנים-מקראיות הן תופעה נפוצה.

האם יש במקרא התייחסויות לסיפור הבריאה? אכן יש, אך מתברר שהן נדירות, וכפי שיתברר להלן, כולן באות בהקשר אחד ויחיד – השבת.

3.2.1 כתובים שעניינם השבת

א. גרסת ספר שמות לדיבר השלישי היא: "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בם וינח ביום השביעי על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו" (שמות כ, יא). ההתייחסות הישירה כאן אינה לכלל סיפור הבריאה, אלא אך ורק לבראשית ב, א-ג, תוך שינוי שם האלוהות מ"אלהים" לשם המפורש. ואולם בעקבות כלל (ג) שקבענו לעיל, אפשר לקבוע שגרסה זו של דיבר השבת מתייחסת לכלל סיפור הבריאה, שהדגם שלו מוביל ישירות ובאופן מתוכנן לשיאו – היום השביעי. כך משמש כל סיפור הבריאה כמעין איטיולוגיה לחוק השבת.²¹ לעומת זאת, אין להעריך את המקבילה לדיבר השבת

20. דיון על כך ועל המסקנות שניתן להסיק ממקבילות אלה ראה י' הופמן, יציאת מצרים באמונת המקרא, תל-אביב תשמ"ג, עמ' 25-32; 103-106.

21. ראה זליגמן, יסודות איטיולוגים (הערה 17 לעיל); מ' וינפלד, "הקול הבורא בבראשית א ובנבואת ישעיהו השני", תרכיץ לז (תשכ"ח), עמ' 109; אמית, הבריאה (הערה 2 לעיל), עמ' 15.

בעשרת הדיברות בספר דברים, "יום השביעי לה' אלהיך" (דברים ה, יד), כהתייחסות לסיפור הבריאה, לפי שאין בה כל רמז לבריאה.

ב. פרט לעשרת הדיברות בספר שמות יש 44 אזכורים של השבת בתורה (31 מתוכם מרוכזים בחמישה קטעים: שמות טז; לא; ויקרא כג; כה; כו), ואלו בוודאי יוצרים זימון הולם ביותר להתייחסות לסיפור הבריאה. ובכל זאת רק כתוב אחד מתייחס לכאורה לסיפור: "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש" (שמות לא, יז). אמנם יותר משיש כאן התייחסות לסיפור הבריאה יש כאן ציטוט של דיבר השבת בשמות כ, יא שהוזכר לעיל, אך בכל זאת כתוב זה עולה בקנה אחד עם ההגדרה שהצענו ל"התייחסות". לא כן הדבר באשר לכתוב "ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבות למען ינוח שורך וינפש בן אמתך והגר" (שמות כג, יב). כמו בגרסת ספר דברים לדיבר השבת, אף כאן אין כל אזכור של מסורת הבריאה. ג. בספרות הנבואה נזכרת השבת 33 פעמים, בעיקר בספר יחזקאל (ובייחוד בפרקים כ; מו) ובספר ירמיה יז, יט-כז. אף לא באחד מ-33 מופעים אלה אין התייחסות לסיפור הבריאה. לדוגמה: "[...] ולקדש את יום השבת לבלתי עשות בה²² כל מלאכה" (ירמיה יז, כד). כתוב זה מתייחס אולי לדיבר השבת בספר דברים, אך בוודאי לא לסיפור הבריאה.

ד. בקובץ הכתובים נזכרת השבת 22 פעמים, חלקן הגדול בספר נחמיה, בעיקר בפרק יג. ואולם ההתייחסות היחידה לסיפור הבריאה היא בתפילת הלויים: "אתה הוא ה' לבדך את עשית את השמים שמי השמים וכל צבאם הארץ וכל אשר עליה הימים וכל אשר בהם ואתה מחיה את כלם וצבא השמים לך משתחווים" (נחמיה, ט, ו). אמנם אין רמז לששת ימי הבריאה, ואף לא שימוש בשורש בר"א; אך המילים "השמים וכל צבאם" משקפות ככל הנראה את מסקנת סיפור הבריאה (בראשית ב, א-ג) וכך סוללים את הדרך לפסוק יד: "שבת קדשך הודעת להם". ההתייחסות לסיפור הבריאה היא אפוא שקופה למדי.

3.2.2 כתובים אחרים

בכתובים שאינם מזכירים את השבת לא מצאתי כל התייחסות ודאית לסיפור הבריאה. ואולם שלושה כתובים ראויים בכל זאת לבחינה מדוקדקת: תהלים לג; קלו; קמח.

א. תהלים לג, ו-ח: "בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם כנס כנר מי הים נתן באצרות תהומות [...] כל הארץ [...] כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמד".

פסוקים אלה מבטאים אחד מן הרעיונות המרכזיים של סיפור הבריאה – יצירת העולם במאמר פה אלוהי. גם המילים שמים, נעשו, רוח, צבאם, תהומות, אמר ויהי משותפות למזמור ולסיפור הבריאה. ואף על פי כן קבע וינפלד שאין ראייה שמזמור זה (ואף לא מזמור קמח, שיידון להלן) מתייחס לסיפור הבריאה, שכן הרעיון של בריאה במאמר פה אינו חידוש של בראשית א; הוא מצוי בספרות המזרח הקדום בכתובים עתיקים הרבה יותר.²³ לטענה זו אפשר להוסיף את היעדר דפוס ששת הימים במזמור לג, כמו גם את היעדר השימוש בשורש בר"א, שהוא כה מרכזי בסיפור הבריאה, ואת אי אזכור בריאת הצמחייה והחיות. יש אפוא מקום להטיל ספק באשר להתייחסותו של מזמור לג לסיפור הבריאה.

ב. הוא הדין באשר למזמור קלו. זהו המנון שבח לחסדי האל בהיסטוריה, אשר בנוי על פי דגם שכמותו מצוי בתפילת הלוויים בנחמיה ט. שבח האל פותח במוטיבים אוניברסליים – "הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו", ממשיך בשבחי הבריאה (פסוקים ד-ט), עובר למוטיבים לאומיים – יציאת מצרים, הנדודים במדבר, שיבת ציון, ככל הנראה ("שבשפלנו זכר לנו [...] ויפרקנו מצרינו", פסוקים כג-כד), ותוך שימוש בדגם המעגלי מסיים במוטיב אוניברסלי כבפתיחה – "נתן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו" (פסוק כד). פסוקים ד-ט חולקים כמה מוטיבים ולשונות עם סיפור הבריאה: ה' (לא "אלוהים") הוא הבורא היחיד (פסוק ד); המילים "עשה השמים [...] רקע ארץ על המים [...]" (פסוקים ה-ו); השמש והירח מכונים "אורים גדולים" (פסוק ז), בדומה ל"מאורות הגדולים" בבראשית א, טו, פסוק המהדהד גם בפסוקים ח-ט של מזמורנו – "את השמש לממשלת ביום [...] את הירח והכוכבים לממשלות בלילה". ואולם ממזמור זה נעדר הרעיון של בריאה במאמר פי ה', אין בו שימוש בשורש בר"א, אלא בשורש עש"ה בלבד (פסוקים ד; ה; ז) ואין רמז לששת ימי הבריאה.

ג. מזמור קמח אף הוא המנון בריאה. קביעתו "הוא צוה ונבראו" (פסוק ה) עולה בקנה אחד עם תפיסת הבריאה במאמר פה, כבסיפור הבריאה. המילים "שמש וירח [...] כוכבי אור [...] שמי השמים והמים אשר מעל השמים [...] תנינים וכל תהמות [...] רוח [...] עץ פרי [...] החיה וכל בהמה רמש וצפור כנף" (פסוקים ג-י) באות גם בסיפור הבריאה. ואולם גם כאן אין זכר לרעיון הבריאה בשישה ימים או לדגם ששת הימים.

הנה כי כן, אף מזמור אחד משלושת מזמורי הבריאה אינו משקף את מוטיב ששת ימי הבריאה, לא במפורש ולא במבנה, ואף אחד מהם אינו מזכיר את השבת. על כן ספק רב אם ראוי להניח שיש בהם זיקת התייחסות לסיפור הבריאה.

23. מ' וינפלד (הערה 21 לעיל), עמ' 111. לעניין זה ראה גם W. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, Neukirchen 1973, pp. 173-178.

3.3 רמזים

בהיעדר ציטוטים, וכשבידינו מספר זעום של התייחסויות, כולן נוגעות לשבת, יש לבחון בזהירות רבה ואף במידה של חשדנות את הרמה המסופקת ביותר של זיקת תלות – הרמזים. באיזו מידה ניתן להוכיח קיומם של רמזים במקרא לסיפור הבריאה?

כדי לעגן את התשובה לשאלה זו באמות מידה אובייקטיביות ככל האפשר אבחן בדיון שלושה סוגי כתובים: כתובים שעניינם (א) המפורש או (ב) העקיף הוא הבריאה; (ג) אבדוק באיזו מידה ניתן למצוא בכתובים שאין להם כל שייכות לבריאה שימוש במילים שניתן להגדירן כמילות מפתח בסיפור הבריאה. בדיקה זו כדאית נוכח האפשרות שגם כתוב שאינו עוסק בבריאה, עדיין יכול לרמוז לסיפור זה על ידי שימוש באוצר מילים מובחן מתוכו.

3.3.1 כתובים העוסקים בבריאה באופן מפורש

פרט לכתובים שכבר נידונו לעיל יש עוד אזכורים של הבריאה במקרא. בכמה מהם ברור וגלוי לעין היעדר שמץ של רמז לסיפור הבריאה, ולפיכך אין טעם לדון בהם, כגון בראשית ב, ב-כד; עמוס ד, יג; תהלים ח; כד, א; פט, י-יג; צה, ה; קמו, ו; משלי ג, יט-כ. בכתובים אחרים יש שמצאו רמזים לסיפור הבריאה ובאלה עלינו לדון במפורט: כמה פסוקים בחלק השני של ספר ישעיה (”ישעיה השני”); תהלים עד, יב-יז; קד; משלי ח, כב-כט; איוב כו, ז-יד; לח.

א. ישעיה השני – בהתפלמסו עם עובדי האלילים מזכיר הנביא את הבריאה ואת הבורא יותר מכל נביא אחר, בין השאר בהצגת שאלות רטוריות (ישעיה מ, פסוקים יב, יג, כח) ובציטוט הכרזות של האל עצמו (מה, פסוקים ז, יב, יח). בפולמוסים אלה אין ציטוטים מתוך סיפור הבריאה ואף לא התייחסויות אליו. היש בהם רמזים לסיפור הבריאה? לדעתי אין בהם רמזים כאלה.

בשמונה אמירות קצרות (מ, פסוקים יב-יג, כו, כח; מב, פסוקים ה, יב, יח; נא, ח) נוגע הנביא במוטיב הבריאה. בשש מהן אין כל שמץ של זיקה לסיפור הבריאה (מ, כה-כו;²⁴ מב, ה; מה, ז;²⁵ נא, ח) ואפשר לפסוח עליהן בדיוננו.

24. וינפלד (הערה 21 לעיל), עמ' 124, סבור שהכתובים בפרק מ, כה (וכן מו, ה) סותרים את התפיסה הכוהנית שאדם נברא בצלם אלוהים ובדמותו (בראשית א, כו). ואולם באמת אין כל קשר בין כתובים אלה לבין סיפור הבריאה, אפילו נסכים שיש בהם ויכוח עם התפיסה הכוהנית.

25. בין שכתוב זה מכוון נגד תפיסת הדואליזם הפרסית-זרתושטריאנית, כדעת רבים, ובין שהוא מכוון נגד שרידים של מחשבה דואליסטית ישראלית, כדעת וינפלד (הערה 21 לעיל, עמ' 123), ברור שאין כאן שום רמיזה לסיפור הבריאה.

השתיים הנותרות (מ, יב-יד; מה, יח) מחייבות דיון, לפי שלדעת חוקרים אחדים הן מרמזות לסיפור הבריאה.

ב. בישעיה מ, יב-יד מכריז הנביא שהאל הוא הבורא היחיד: "מי מדד בשעלו מים ושמים בזרת תיכן [...] מי תכן את רוח ה' ואיש עצתו יודיענו. את מי נועץ ויבינהו וילמדהו" וגו'. לדעת וינפלד²⁶ זהו ויכוח עם לשון הרבים "נעשה אדם" בבראשית א, כו. ואולם אפילו נסכים שלשון זו אכן באה לציין משמעות של רבים, ולא, למשל, לשון של כבוד,²⁷ דבר שהוא מסופק כשלעצמו, הרי דברים אלה של הנביא אינם צריכים להיתפס כרמיזה לסיפור הבריאה דווקא. אם אכן יש כאן ויכוח, סביר יותר לשער שהוא מכוון נגד רעיונות ספרות החכמה, אשר בה החכמה מצטיירת כמסייעת של האל הבורא. העובדה שהמילים תכן, עצתו, נועץ, תבונה, דעת מופיעות הן בנבואה זו של ישעיה השני והן בפרק ח במשלי (פסוקים יב, יד, כז) נותנת משנה תוקף להנחה זו.

ג. ישעיה מה, יח: "כי כה אמר ה' בורא השמים הוא האלהים יצר הארץ ועשה הוא כוננה לא תהו בראה לשבת יצרה אני ה' אין עוד". הרעיון שה' הוא הבורא היחיד והמילים בורא השמים, עשה הארץ,²⁸ תהו הולמות את סיפור הבריאה. ואולם אין כל רמז לרעיון ששת ימי הבריאה, ונראה שלשון תהו (ואולי גם כננה) בישעיה השני מתייחסת למסורת בריאה אשר בה מלא התהו תפקיד שונה משיש לו בסיפור הבריאה. לפיכך גם פסוק זה אינו בגדר התייחסות לסיפור הבריאה.

ד. תהלים עד, יב-יז, מתאר את מלחמת הבורא כמפלצות הים – ים, תנינים, לווייתן. אכן, מילים אחדות משותפות למזמור ולסיפור הבריאה (ארץ, יום, לילה, מאור, שמש, מים, תנינים), ואולם יש ניגוד גדול ביותר בין השניים. אין במזמור כל רמז לתפיסת הבריאה בשישה ימים; אווירת הקרב והמלחמה שהיא מהותית למזמור (שהרי ממנה גוזר המשורר את פנייתו לאל לנקום באויביו, קרי אויבי ישראל), הבאה לכלל ביטוי בין השאר במילים כגון בקעת, פוררת, רצצת, שברת, מנוגדת בתכלית לתפיסת הבריאה בסיפור ולאופיו השל. ודאי שאין להסיק

26. וינפלד (הערה 21 לעיל) עמ' 125. על בראשית א, כו וישעיה מ, יג; מד, כד. ראה גם R. N. Whybray, *The Heavenly Counsellor in Isaiah xl 13-14*, Cambridge 1971, pp. 62-63; J. Day, "Prophecy", in *It is Written: Scripture Citing Scripture* (לעיל), p. 41.

27. כגון קאסוטו, מאדם עד נח (הערה 17 לעיל), עמ' 34: "שיש כאן רבוי של זירוזין. מי שמזרז את עצמו לעשות איזה דבר, משתמש בלשון רבים".

28. כמה חוקרים העלו את הסברה, שהשימוש בסיפור הבריאה בשני הפעלים המקבילים עש"ה, בר"א מלמד על שילוב של שתי מסורות נפרדות. ראה וינפלד (הערה 21 לעיל), עמ' 108; שמידט (הערה 23 לעיל), עמ' 160-173.

מהבדלים אלה שהמזמור בא להתפלמס עם תפיסת סיפור הבריאה ולטעון שבריאת העולם לא הייתה במאמר פה בלא שמץ של מאבק. אין אפוא יסוד לטעון לזיקת התייחסות בין המזמור לבין סיפור הבריאה.

ה. תהלים קד – המזמור פותח בתיאור הבריאה במילים "עטה אור כשלמה נוטה שמים כיריעה", ממשיך במים בעליותיו, במלאכים, בתהום וכו'. אף כאן יש כמה מילים משותפות לסיפור הבריאה²⁹ אך אין בו רמז לששת ימי הבריאה, אין שימוש בפועל בר"א, בריאת האדם היא שולית לחלוטין והמילים "תהום כלבוש כסיתו על הרים יעמדו מים" (פסוק ו) אינן מתייחסות לסיפור הבריאה: בסיפור מתקשרת התהום³⁰ לחושך שקדם לבריאה ("וחשך על פני תהום", בראשית א, ב), ואילו המזמור מקשר אותו עם המים לאחר בריאת האור, האדמה והשמים.³¹ אף כאן, כמו במזמור עד, אין כל סימן לוויכוח עם סיפור הבריאה,³² ומכאן שאין מקום לדבר על זיקת התייחסות בין שני הכתובים.

ו. משלי ח, כב-כח – בפסקה זו יש האנשה של החכמה, אשר מספרת על הבריאה בלא כל התייחסות לסיפור הבריאה. החכמה טוענת שהיא נבראה לפני התהומות, המים, ההרים, הגבעות האדמה והשמים. האל ריסן את הים וכונן את הארץ על יסודות איתנים (פסוק כח). המילים ארץ (פסוק כו), ראשית³³ (פסוק כב) ושמים (פסוק כז) עשויות לכאורה לציין התייחסות לפתיחת סיפור הבריאה, אך השימוש התדיר של מילים אלה במקרא ובכתובים חוץ-מקראיים שעניינם

29. דיי (הערה 5 לעיל, עמ' 51-52) מדגיש במיוחד את המילים המשותפות חיתו (בראשית א, כד; תהלים קד, פסוקים יא, יב) ולמועדים (בראשית א, יד; תהלים קד, יט).

30. אומר סקינר: "In Babylonian *tiamatu* or *timut* is a generic term for 'ocean' and it is conceivable that this literal sense may be the origin of the Heb. conception of the Deep" (J. Skinner, *Genesis*, ICC, Edinburgh 1930, p. 17). אף בישעיה נא, י ובמשלי ג, כ המילה "תהום" מתקשרת ככל הנראה למסורות בריאה שונות מזו שבסיפור הבריאה.

31. ראה ראב"ע לתהלים קד, ו: "תהום המקום העמוק בים [...] כי התהום הוא עומק הארץ והוא מכוסה במים".

32. דבר זה הוביל את דיי להקדים את זמנו של תהלים קד לזמנו של סיפור הבריאה, ולא להפך. ראה דיי, הערה 5 לעיל, עמ' 52. גם לוונסון מקדים את זמנו של תהלים קד לבראשית א וסבור שהראשון השפיע על השני. ראה Levenson (הערה 11 לעיל), עמ' 53-65. בין השאר מצביע לוונסון על היעדר מוטיב הבריאה בשישה ימים במזמור קד, המעיד שבעל המזמור לא הכיר את סיפור הבריאה בבראשית א.

היעדר פולמוס עם סיפור הבריאה יכלוט עוד יותר אם ניתן דעתנו לאופי הפולמוסי של מזמור קד כנגד ההמנון המצרי לאתון. ראה י' הופמן, "תהלים קד", בתוך: E. Tov & M. Fishbane (eds.), *Shaarei Talmon*, Winona Lake 1992, pp. 13*-24*.

33. לעניין זה כותב פרדו (הערה 10 לעיל, עמ' 90), שבלשון "ראשית דרכו" במשלי ח, כב עולה הד הכתוב בבראשית א, א. ואולם הוא עצמו מציין שזוהי מילה נפוצה במקרא. לפיכך זיקתה לסיפור הבריאה דווקא איננה מובנת מאליה כלל.

הבריאה³⁴ מבטלים תוקפו של טיעון זה כאן ובכתובים אחרים.³⁵ לפיכך אין יסוד לטעון לזיקת התייחסות בין כתוב זה במשלי לבין סיפור הבריאה.³⁶

ז. איוב כו, ז-יד, עוסק בבריאה וחולק עם סיפור הבריאה לא מעט מילים: תהו, ארץ (פסוק ז), מים (פסוקים ח, י), אור, חושך (פסוק י), שמים (פסוקים יא, יג), ים (פסוק יב), רוח (פסוק יג). ואולם אין בכך כדי להוביל למסקנה שיש זיקת התייחסות בין שני הכתובים. איוב כו משקף מסורת בריאה שונה לחלוטין מזו שבסיפור הבריאה. התפיסה באיוב כו היא שהשמים נתמכים בעמודים (פסוק יא) בעוד שהארץ והצפון תלויים על בלימה ועל תהו (פסוק ז); האל נלחם במפלצות, וידו "חוללה" רהב (פסוק יב) ונחש בריח (פסוק יג).³⁷ עם זאת, איוב כו אף אינו מתווכח עם סיפור הבריאה, הוא פשוט אינו מתייחס אליו כלל ועיקר, וכן להפך. נמצא שאף קטע אחד מקטעי הבריאה שנידונו בסעיף זה אינו מתייחס לסיפור הבריאה, לא בדרך של הסכמה עם תפיסתו ואף לא תוך פולמוס עמו. כולם חולקים עם סיפור הבריאה לשונות משותפים, שיש להם שימוש גם בכתובי

34. השווה לפתיחת האנומאליש: "בעת ממעל לא נקראו שמים [בשם] מתחת אדמה בשם לא נזכרה" וגו' (לפי י' קליין וש' שפרה, בימים הרחוקים ההם, תל-אביב 1996). דיי (הערה 5 לעיל) חולק על הזיקה שבין בראשית א לבין האנומאליש בטענה שמסורת הבריאה במקרא, כולל זו שבסיפור הבריאה הראשון, הושפעה מן המסורת הכנענית ולא מן המסורת הבבלית. 35. כולל תחליפיהם הארמיים, כגון שמיא, ארקע/ארעא (ירמיה י, יא). ראה גם "אלהא שמיא וארעא" (עזרא ה, יא).

36. קלמנטס (בקובץ בהערה 6 לעיל, עמ' 68) כותב:

[סיפור הבריאה] "In Prov. 8. 22-32 and also in Ecclesiastes (Qohelteh) the Genesis text has plainly provided the interpreter with a starting point for deeper reflection and elaboration". טענה זו מבוססת על הנחתו המוקדמת הבלתי הכרחית, שסיפור הבריאה בצורתו הנוכחית קדם לקטע במשלי. ואולם מסקנה זו איננה היסק לוגי של הנחתו המוקדמת של קלמנטס, אפילו נקבלנה. הדוגמה היחידה שהביא (עמ' 71) הוא השימוש במילה ראשית (משלי ח, יב; בראשית א, א) בשני הכתובים. זוהי בוודאי אינה הוכחה מספקת לתלות ספרותית של הכתוב במשלי בסיפור הבריאה. אשר לאיוב לח-מ, אני מקבל את דבריו הבאים של קלמנטס (שם, עמ' 72):

"The extent to which it is legitimate to find in this speech a knowledge of the Priestly account of creation is less clear than in the comparable case of Prov. 8 22-31". (במקור: משלי ג, ונראה שזו טעות).

אני מסכים עמו גם להערתו (עמ' 74) שיש להניח שקהלת הכיר את סיפור הבריאה. ואולם היכרות כשלעצמה (שיש להסיקה בעיקר מתוך זמנו המאוחר של ספר קהלת) אינה נוגעת לדיוננו, כל עוד לא ניתן להוכיח התייחסות לסיפור.

37. ראה דברי דרייבר:

"as in Is. 51.9 [...] this means *pierceth*, not *formed* or *created*" (S. R. Driver, & G.B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary of the Book of Job*, ICC, Edinburgh 1921, p. 183)

בריאה אחרים, דבר המוכיח רק שלכולם אותו בית גידול – תרבות המזרח הקדום.³⁸

3.3.2 כתובים הנוגעים בעקיפין בבריאה

ירמיה ד, כג-כה ואיוב ג הם שני קטעי שירה שעניינם הישיר והגלוי אינו הבריאה. עם זאת חוקרים אחדים קישרו אותם לסיפור הבריאה, וראוי לבחון השערה זו.

א. הקטע בירמיה ד, כג-כה הוא שירה שעניינה חורבן, ויש סבורים שהיא באה לתאר את שיבת היקום לתקופת התוהו ובוהו ובכך מרמז הנביא לסיפור הבריאה.³⁹ העיון המפורט ביותר בניתוח הוא של פישביין; הוא הצביע על ההתייחסויות הבאות של השיר בירמיה לסיפור הבריאה:⁴⁰

ירמיה ד, כג-כו:	בראשית א, א ב, ד:	יום בריאה:
תהו ובהו ⁴¹	תהו ובהו	קדם בריאה
אור	אור	ראשון
שמים	שמים	שני
ארץ, הרים, גבעות	ארץ, יבשה	שלישי
אין אורם	המאורות	רביעי
אדם	אדם	ששי
חרון אפו	שבת	שביעי

מרשימה ככל שעשויה להיראות טבלת השוואה זו, דומני שבחינה נוספת תראה שאין בה ראייה להתייחסותו של ירמיה ד האמור לסיפור הבריאה.

38. זוהי גם מסקנתו של מולר, אשר כחן לאחרונה קשרים בין בראשית א-ב לבין המנון מצרי לזאוס מן המאה השישית לפסה"נ. ראה H.P. Muller, "Eine griechische Parallele zu Motiven von Gen 1-11", VT 47 (1997), pp. 478-486.

39. ראה למשל J. Bright, *Jeremiah*, AB 2, New York 1965, p. 33. הולדיי, לאחר שביטא דעה זו במאמר משנת 1966, מביע דעה מסויגת יותר בפירושו משנת 1986 בדברו על "possible parallel intended between Gen 1:2, 3 in v 23 and Gen 2:5 in v 25" (W. Holladay, "The Recovery of Poetic Passages of Jeremiah", JBL 85 [1966], pp. 401-435; idem., *Jeremiah*, Hermeneia, Philadelphia 1986, 1, p. 163).

40. A. Fishbane, "Jeremiah iv 23-26 and Job iii 3-13 : A Recovered Use of the Creation Pattern", VT 21 (1971) pp. 151-67; W. McKane, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, 1, ICC, Edinburgh 1986, p. 106.

41. "ובהו" אינו מיוצג בתרגום השבעים.

אכן, סדר הבריאה הנרמז בירמיה מקביל בחלקו לסיפור הבריאה, ואולם פישביין כופה במידה רבה את דגם ששת הימים בירמיה ד, שבו אין כל אזכור לימי בריאה ואף לא למנוחת השבת או למספרים שש-שבע.

השיר בנוי על אנפורות: ארבע פעמים באה המילה ראיתי בפתיחת השורה. במידה מסוימת יש כאן דמיון לסגנון האנפורי בסיפור הבריאה, ואילו באמת ביקש המשורר לרמוז לאותו סיפור, היינו מצפים שיחזור על פועל זה שש⁴² או שבע⁴³ פעמים. היעדר זיקת התייחסות לסיפור הבריאה עולה גם מאי שימוש בשורש המפתח בר"א ובהדגשה היתרה בשיר דווקא על ההרים. נראה שזו מלמדת על הישענות על מסורת בריאה שונה, כזו שעולה מכתובים כגון "כי הנה יוצר הרים ובורא רוח [...] "(עמוס ד, יג); "צפון וימין אתה בראתם תבור וחרמון בשמך ירננו" (תהלים פט, יג); "על מה אדניה הטבעו" (איוב לח, ו). זוהי המסורת שלפיה ההרים הם יסודות תבל, הבאה לביטוי גם במשלי: "בטרם הרים הטבעו לפני גבעות חוללתי" (משלי ח, כה). באותה מידה בלתי משכנעת הצעת פישביין, כי "חרון אפו" מרמז ל-*sapattu, um nuh libbi* הבבלי: "Thus the functional cosmological opposite of the biblical Sabbath was⁴⁴ an *um ibbu* – day of wrath" (p. 152)

סיכום כל נתוני ההשוואה מחייב להערכתי לקבוע שלא הוכחה זיקת התייחסות בין הכתוב בירמיה ד, כג-כו לבין סיפור הבריאה. לעומת זאת, המסקנה המתבקשת היא אחת מן השתיים: שניהם, הסיפור והשיר, מבוססים על כתוב שלישי שממנו שאבו,⁴⁵ או שסיפור הבריאה הושפע מן השיר שבספר ירמיה, ולא להפך.

42. כדוגמת האנפורה בירמיה נ, לה-לח: שש פעמים חוזר השורש חר"ב: בחמש הפעמים הראשונות הצורה היא חרב ובפעם השישית – חורב. ראה דיון על כך אצל מק'קין (הערה 40 לעיל), עמ' 1290.

43. ראה R. Carroll, *Jeremiah*, OTL, London 1986, p. 169: "There are similarities between the elements listed in the poem and the view of creation presented in Gen. 1 (but hardly the pattern described by Fishbane)"

44. יש לתת את הדעת שבכתוב בירמיה אין מדובר על "יום חרון" אלא על "חרון אפו". בהיותו מודע להבדלים שבין שני הכתובים המשווים מציע להם פישביין הסברים, אך אין הם משכנעים. למשל:

"The fact that the order of creation in 4.23 is ארץ then שמים or that in v. 25 it is אדם then עוף does not disprove our case; on the one hand the synthetic parallelism progresses from below to above in all cases; on the other, there is no one fixed order to these traditional pairs" (p. 152, n. 1)

45. ראה דבריו הבאים של די: "I incline to see here [in Jer. 4:23. Y.H] an allusion to the tradition behind the P account of Genesis i rather than to Genesis i itself". J. Day.

"Prophecy", in *It is Written: Scripture Citing Scripture*, (הערה 6 לעיל), pp. 39-55

ב. איוב ג, ג-יג – קללה זו של איוב את יום לידתו מרמזת אף היא, לדעת פישביין, לסיפור הבריאה. את נקודת המגע בין שני הכתובים הוא מציג בטבלה הבאה:⁴⁶

איוב ג, ג-יג:	בראשית א, א ב, ג:	יום בריאה:
היום ההוא	יהי אור ויבדל אלהים	ראשון
יהי חשך	בין האור לבין החשך	
אל ידרשהו	ויבדל [...] ובין המים אשר	שני
אלה ממעלה	ממעל לרקיע	
הלילה ההוא...	יהי מארת [...] להבדיל [...] בין	רביעי
אל יחד בימי שנה	הלילה [...] ולמועדים ולימים ולשנים	
במספר ירחים אל יבא		
יקבהו אררי יום	ויברא אלהים את התנינים	חמישי
העתידים ערר לויתן	הגדלים	
למה לא מרחם אמות	נעשה אדם	ששי
כי עתה שכבתי	וישבת... כי בו שבת	שבת
ואשקט ישנתי אז		
ינוח לי	"וינח ביום השביעי" (שמות כ, יא)	

אף כאן איני מוצא כל רמזים מכוונים או אף בלתי מודעים לסיפור הבריאה. פישביין כופה את דגם ששת הימים על קללת איוב, אשר כשלעצמה אינה מרמזת כלל לתפיסה של חלוקת הבריאה לימים. אין בה גם שימוש במילות מפתח

מסקנתו מיוסדת על הנחה מוקדמת בדבר איחורו של המקור הכהני לכתוב בירמיה, הנחה שאיני מוכן לקבל כנקודת מוצא למאמר זה (ראה הערה 9 לעיל). וינפלד, שהנחת המוצא שלו הפוכה – קדמות המקור הכהני (שגם אותה אני דוחה כהנחת מוצא) – סבור שכל המוטיבים בסיפור הבריאה, פרט לדגם ששת הימים, קדמו אף למקור הכהני, ומקורם במסורות מן המזרח הקדום, ישראליות ואחרות. ראה וינפלד (הערה 20 לעיל) עמ' 112. זוהי גם מסקנתו של צומורה:

"[...] we might conclude that the two single verses, Jer. 4.23 and Gen. 1.2, simply share a common literary tradition in their use of *tohu wabohu*..." (D. T. Tsumura, *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2, A Linguistic Investigation*, Sheffield 1989, p. 40).
46. פרדו (הערה 10 לעיל), עמ' 134, מסכים לדעה זו של פישביין, ואף מוצא נקודות מגע נוספות, לדעתו, בין שני הכתובים: "Job's use of sixteen jussive and prohibitions in his formulation of seven curses to counteract the fifteen jussives and prohibitions in the Priestly tradition". אני מודה שטיעון זה נראה בעיני כמקרה נוסף של "כיפת אברהם" (ראה סעיף 2 לעיל).

מסיפור הבריאה, כגון שמים, ארץ, מים, תהו ובהו, ברא, אדם, וירא [...] ויאמר [...] כי טוב. היסודות המיתולוגיים בקללת איוב – "אררי יום העתידים ערר לויתן" (ג, ח) – סותרים בעליל את תפיסת סיפור הבריאה, ומאידך גיסא אין בהם שמץ של מגמה להתפלמס עם תפיסתו. כל אלה מפריכים את הטענה שמחבר קללת איוב התייחס לסיפור הבריאה. למען האמת, החלק העיקרי של מחקרו של פישביין מוקדש להשוואה בין איוב ג לבין "ancient magical rituals for a counter-cosmic main incantation" (עמ' 165). היה זה אפוא הגיוני הרבה יותר מבחינת פישביין להניח שאיוב, הנכרי מארץ עוץ, מתואר כמי שמתייחס למסורות בריאה מיתולוגיות לא-ישראליות מאשר לטעון שהמחבר בא לרמז על סיפור הבריאה.⁴⁷ מוטב אפוא להסביר את נקודות המגע בין איוב ג לבין סיפור הבריאה בהנחה של מצע משותף של מסורות המזרח הקדום אשר השפיעו על שני הכתובים.

זאת ועוד; כשבבריאה עסקינן יש לצפות לנקודות מגע אפילו בין מסורות שלא צמחו על אותה קרקע גידול תרבותית. הנה, למשל, דוגמה מתוך טקסט בריאה הינדי. המנון (*Nasadiya*) הלקוח מן הריג ודה⁴⁸ בוודאי אין הוא מושפע מסיפור הבריאה, ואף על פי כן אפשר בקלות להציגו באופן שיוצר רושם של זיקה ישירה:

תהו ובהו	"There was neither non-existence nor existence [...]"
את השמים [...] מתחת לשמים	"nor the sky which is beyond [...]"
המים [...] על פני [...] תהום	"water bottomlessly deep [...]"
ויבדל אלהים בין האור לבין החשך	"There was no distinguishing sign of night and day [...]"
ויקרא [...] יום [...] קרא לילה	"Darkness was hidden by darkness"
והשך על פני תהום	"In the beginning [...]"
בראשית	
על פני המים.	"all this was water"

47. וינפלד הצביע על כמה קשרים בין בראשית א לבין הקוסמולוגיה המצרית. ואולם הנחתו (הערה 21 לעיל, עמ' 112-113) שבראשית א קרוב לקוסמולוגיה המצרית יותר מאשר למיתוס הבריאה הבבלי מסופקת למדי. להשוואה בין הרקע המיתולוגי של סיפור הבריאה לבין מסורות אחרות מן המזרח הקדום ראה שמידט, הערה 23 לעיל, עמ' 21-48.

48. על פי W.D. O'Flaherty (editor and translator), *The Rig Veda. An Anthology*, New York 1981, p. 25; לדוגמה אחרת, מיתוס סיני קדום שניתן למצוא בו מוטיבים משותפים עם סיפור הבריאה, ראה A.C.C. Lee, "Genesis 1 and Chinese Myth", *Understanding Poets and Prophets*, A. G. Auld (ed.), Sheffield 1993, pp. 186-198.

יש אפוא להיות זהיר ביותר בטענה של זיקה ישירה, ולו גם בדרך של רמז, בין שני כתובי בריאה.⁴⁹

לסיכום חלק זה של המאמר אפשר לומר כי בהיעדר כל ציטוט והתייחסות (למעט בחוק השבת) לסיפור הבריאה יש לבחון בקפידה יתרה ובמשנה זהירות את טענת הרמזים לסיפור זה, ולקבלה רק אם נמצאו ראיות חד משמעיות לקיומם. ראיות כאלה לא מצאנו לא בירמיה ולא באיוב.

3.3.3 תפוצה של מילות מפתח מסיפור הבריאה

רמזים לסיפור הבריאה עשויים להימצא גם בכתובים שאינם עוסקים כלל ועיקר בבריאה, לא במישרין ולא בעקיפין, וזאת על ידי שימוש מכוון במילות מפתח מתוך סיפור הבריאה. לפיכך מן הראוי לבחון גם אפשרות זו קודם שאנו באים לסכם את הנתונים ולהסיק מהם מסקנות.

לשם כך בחנתי את התפוצה במקרא של השורש בר"א ואת הנוסחאות "ויהי ערב ויהי בוקר"; "יום אחד"; "יום שני"; "יום שלישי"; "רביעי"; "חמישי"; "שישי-השביעי"; "ויאמר [...] ויהי [...] ויהי" וכן של הביטויים "תהו ובהו", "רקיע השמים", "כי טוב".

מן הבדיקה התברר שבחינה זו אינה משנה את התמונה הכללית שנתקבלה עד כה, לאמור: יש רק מספר זעום ביותר של כתובים בעלי זיקת תלות מכל רמה שהיא לסיפור הבריאה.⁵⁰

4. סיכום ומסקנות

4.1 יותר ממאה כתובים מקראיים שנוגעים ישירות בנושא הבריאה יוצרים זימון טוב לציטוטים, התייחסויות ורמיזות לסיפור הבריאה, כולל שבעים כתובים שעניינם השבת. ואולם רק מעטים מאוד מוציאים זימון זה מן הכוח אל הפועל.

א. אין אף ציטוט מקראי אחד מתוך סיפור הבריאה.

ב. סך כל ההתייחסויות לסיפור הבריאה הוא שלוש לכל היותר, וכולן קשורות בשבת: שמות כ, יא; לא, יז; נחמיה ט, ו; השתיים האחרונות קשורות ישירות לשמות כ, יא ולא בהכרח ישירות לסיפור הבריאה. חשוב

49. דוגמה נוספת לטענה בלתי מבוססת לחלוטין לתלות בסיפור הבריאה אני מוצא בשלושה

מאמרים של דה רוש: M. De Roche, "Zephaniah 1.2-3: The 'Sweeping' of Creation", VT 30 (1980), pp. 104-109; *idem.*, "Contra Creation, Covenant and Conquest (Jer. viii 13)",

VT 30 (1980), pp. 280-290; *idem.*, "The Universal of Creation in Hosea", VT 31 (1981),

pp. 400-409

50. ראה נספח א להלן.

במיוחד להדגיש, שבעשרות רבות של כתובים שעניינם השבת אין כל רמז לסיפור הבריאה.

ג. בכתובים אחדים ניתן למצוא לשונות המופיעות גם בסיפור הבריאה: כמה כתובים מן החלק השני של ספר ישעיה; תהלים לג; קלו; קמח; ירמיה ד, כג-כז; איוב ג. ואולם אף לא באחד מהם הוכחה תלות בכל רמה שהיא בסיפור הבריאה.

ד. בשום כתוב שאין עניינו הבריאה לא מצאנו שימוש במילות מפתח בסיפור העשויות לרמז אליו.

4.2 לפיכך מסקנתנו העיקרית היא, שהמספר הזעום של כתובים מקראיים המכוונים לסיפור הבריאה מלמד שלסיפור זה לא היה מעמד סמכותי בקרב כותבי הספרות המקראית. מכאן שהמעמד הבכיר שסיפור זה זכה לו לאחר תקופת המקרא אינו מבטא את מעמדו הפנימי במקרא.

מסקנה זו מעוררת שאלות אחדות מהיבטים קנוניים ודיאכרוניים, ומקוצר היריעה אבקש לדון רק בשתיים מהן.

השאלה הראשונה היא, כיצד רכש סיפור הבריאה את מעמדו הקנוני, של מעין "נוסח רשמי" של מעשה הבריאה, אם לא בזכות מעמדו הפנים-מקראי?

אני מציע שלוש תשובות לשאלה זו:

א. הודות למיקומו האסטרטגי בפתיחת התורה. חשיבות מרובה יש לפתיחה בכל יצירת אמנות שממד הזמן וההתפתחות הוא מהותי לה – ספרות, מוסיקה, תאטרון וכדומה. די לחשוב על מספר האנשים שמכירים היטב את הפתיחה של הסימפוניה החמישית של בטהובן אף שאינם מכירים כלל את שאר היצירה.

ב. באותה מידה רב-משמעות הוא העיצוב הספרותי של סיפור הבריאה. הלשון הנוסחתית, האנפורות, המבנה הסכמטי, מעין כרונולוגי, השימוש באוצר מילים מצומצם, קמצני, בלתי מגוון במכוון, בניגוד לנטייה הספרותית לסגנון עשיר ורב-גוני – בכל אלה הסיפור כאילו מכריז על עצמו: הרי לפניכם דיווח יבש, עובדתי, שאינו בא להרשים אלא להביא דברים כהווייתם, בלי יומרות יתרות להישגים אמנותיים. למותר לציין שהכרזה עקיפה כזאת, המיטיבה לשרת את "אמינות" הסיפור, היא עצמה הישג אמנותי נדיר.

ג. הכתובים הבלתי מונותאיסטיים הרבים במקרא אינם יכולים להבליע את המסר המונותאיסטי החד-משמעי של הקנון בשלמותו. סיפור הבריאה מבטא בצורה הטובה ביותר את המסר הקנוני המונותאיסטי.

השאלה השנייה היא: כיצד לבאר את מיעוט הזיקה של כתובים מקראיים לסיפור הבריאה? אף כאן אפשר לשקול שלוש תשובות:

א. לבטל את עצם הלגיטימיות המתודולוגית של השאלה בטענה שיש להקשות רק על המצוי בכתובים ולא על מה שאיננו מצוי בהם. אני דוחה טענה זו; במקרים רבים ובנסיבות רבות גם לאי אמירה יש משמעות שאסור להחמיצה תוך כדי פרשנות הכתובים.

ב. להניח שמחברי המקרא פשוט התעלמו מן הסיפור משום שהוא נתפס רק כעוד כתוב אחד מתוך רבים שנדרש לנושא הבריאה. דומני שגם הסבר זה יש לדחות. נוכח העצמה הספרותית והחד-משמעות התאולוגית של סיפור הבריאה קשה להניח שסופרים כה רבים שנדרשו לנושא היו מתעלמים מן הסיפור.

ג. אני מציע לאמץ תשובה שלישית, טובה, לדעתי, מן השתיים הקודמות: סיפור הבריאה לא היה מוכר למרבית הסופרים המקראיים משום שהוא חיבור מאוחר, לפחות בגרסתו הנוכחית. עד כמה מאוחר? קשה לשער שמחבר עשרת הדברות שבספר דברים היה מתעלם מן הסיפור אילו הכירו; קשה לשער שישעיה השני היה מתעלם ממנו אילו הכירו. הוא הדין במחבר נבואת השבת בירמיה יז, יט-כז, או במחברים של כתובים אחרים שעניינם השבת ואין בהם זכר לסיפור הבריאה.

אם כן, מתי נתגבש סיפור הבריאה בדגם הנוכחי המביא את התפיסה של שישה ימי מעשה ויום מנוחה? דומני שכל הנתונים מוליכים למסקנה שהסיפור נכתב בזמנו של עזרא כאיטיולוגיה לחוק השבת. מועד מאוחר זה נותן את ההסבר הטוב ביותר להיעדר רמזים לסיפור הבריאה בספרות שלפני עזרא, וטענת האיטיולוגיה הולמת יפה את פעילותם של עזרא ונחמיה, שהדגישו את החשיבות העליונה של השבת.⁵¹ אם תיארך זה נכון, ואם – וזוהי דעתי – עזרא הוא שחתם את התורה,⁵² הרי חיבור הסיפור ועריכתו בפתיחת התורה הם בו-זמניים. סביר אף להניח שסיפור זה נכתב מעיקרו כמעין פרולוג לתורה כולה, בהשתמשו בכל אוצר המילים המסורתי בנושא זה לא כדי לבטל בצורה מתוחכמת מסורות בריאה זרות אלא דווקא ישראליות. אם כך, הרי שאפשר להחשיב את סיפור הבריאה כאחד ההישגים הגדולים ביותר של הפרשנות הפנים-מקראית, אם לא החשוב בכולם, מאז ועד עתה. הסיפור כצורתו וכעריכתו בראש התורה

51. ראה נחמיה ט, יד; י, לב; יג, יד-כב. על החשיבות היתרה של השבת בתקופת הגלות ואחריה אפשר ללמוד גם מכתובים נוספים, כגון ישעיה נו, ב; נח, יג-יד; סו, כג; יחזקאל כ, פסוקים יג, כ, כא; כב, כה; מו, פסוקים א-ה, יב ועוד.

52. זהו ככל הנראה האירוע המתואר בנחמיה ח-י בקשר לחתימת האמנה.

הצליח להוריד את כל שאר מסורות הבריאה לדרגה של וריאציות פואטיות של הגרסה ה"נכונה", מטפורות, יצירות "שירה" – ומיטב השיר הרי כזבו. בכך פתח הסיפור את השער המקראי בפני מסורות בריאה אחרות בישראל, מקראיות ובתר-מקראיות, בלי שהיה צורך לבטלן, "לצנזר" אותן ולחשוש מפניהן; כשם שהמסורות הקודמות ששוקעו במקרא קיבלו לגיטימציה על ידי הפרשנות "המוסמכת" שנתן להן סיפור הבריאה, כך הוכשרו גם מסורות מאוחרות יותר על ידי עיקור מלכתחילה של "סכנתם" בתוקף סמכותו של אחיהן הבכור.

מהן המסקנות העולות מן התיארוך המאוחר של סיפור הבריאה באשר לזמן חיבורו של המקור הכהני? בוודאי אין בזאת ראיה שכולו חיבור גלותי ובתר-גלותי; סביר בהחלט להניח (וזו דעתי) שהמסורת הכהנית היא רבת שנים, חלקה הועלה על הכתב קודם לחורבן, בארץ ובבבל (בין גולי יהויכין) וחלקה, כגון סיפור הבריאה, גובש בזמן עזרא, בשלבים שבהם נערכה התורה כולה. והרי להשערה שספר התורה (להבדיל מ"ספרות התורה") גובש באותה עת מסכים אפילו קויפמן, גדול המקדימים של המקור הכהני.⁵³

5. נספחים

נספח א': תפוצת מילות מפתח מסיפור הבריאה בכתובים שאינם עוסקים בבריאה

א. השורש בר"א: שורש זה מופיע 54 פעמים במקרא. 24 מהן בכתובים שעניינם הבריאה, ומתוכם 10 באים בבראשית א-ב; ה, א-ב. פיזור שאר 14 הכתובים הוא כדלקמן:

ישעיה השני – 10 (מ, פסוקים כו, כח; מא, כ; מב, ה; מה, פסוקים ז, ח, יב, יח[פעמיים]; סה, יז);
עמוס – 1 (ד, יג);
תהלים – 3 (פט, פסוקים יג, מח; קמח, ה);
מתוך 14 הכתובים האחרונים רק תהלים קמח, ה עשוי לכאורה לרמז לסיפור הבריאה, והדבר נידון לעיל ונדחה.

53. אף שהוא מתארך את המקור הכהני לפני המקור של ספר דברים, קרי לפני שנת 621 לפסה"נ, הרי קויפמן מודה שהעריכה הסופית נעשתה בימי הבית השני. ראה י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, תל-אביב תש"ך, א', עמ' 212-220.

ב. הלשונות הבאים נזכרים אך ורק בסיפור הבריאה: "ויהי ערב" ; "ויאמר [...] יהי [...] ויאמר [...] ויהי" ; "יום שני/שלישי [...] ששי-הששי" ; "רקיע השמים" ; "ממשלת היום/הלילה" ; "המאורות הגדולים".

ג. הלשונות הבאים נזכרים בכתובים אחרים פרט לסיפור הבריאה, אך אף אחד מהם אינו מתייחס או רומז לסיפור:

"יהי [...] ויהי" – שני מופעים ;

"ויאמר... יהי/ויהי" – 110 מופעים ;

"יום אחד" – 10 מופעים ;

"ב/ה/ל/ [...] יום השביעי" – 46 מופעים. מתוכם רק בקטעי השבת שנידונו לעיל יש זיקה לכאורה לסיפור הבריאה.

"כי טוב" – 45 מופעים ;

ד. הביטויים הבאים נוגעים לפעמים לסיפור הבריאה, בקטעים שכבר נידונו לעיל:

אמ"ר ויהי – שני מופעים מחוץ לסיפור הבריאה. רק תהלים לג, ט, שכבר נידון לעיל, קשור לכאורה לסיפור הבריאה ;

תהו ובהו – שני מופעים מחוץ לסיפור הבריאה. ירמיה ד, כג נידון לעיל ; ישעיה לד, יא. שניהם אינם מתייחסים או מרמזים לסיפור הבריאה ;

תהו – 23 מופעים. מתוכם רק איוב כו, ז, שנידון לעיל, קשור לכאורה לסיפור הבריאה.

נספח ב': כתובים שנזכרו ונידונו במאמר

בראשית א, א ; ב, ג ; א, פסוקים ב, כו ; ב, ב-כד ; שמות טז ; כ, פסוקים א-יז (יד), יא ; כב, א ; כג, יב ; לא, יז ; ויקרא כג, כד-כה ; כה ; כו ; במדבר יג, כג ; יד, מה ; יח, כו ; כא, כז-כט ; דברים א, פסוקים כד, מה ; ה, פסוקים ו-כא (יח), יד ; טו, יב-יח ; כד, א-ד ; לד, יג-יד ; ישעיה א, ט-י ; ב, א-ד ; טו – טז ; מ, פסוקים יב-יד, כה-כו, כח ; מב, פסוקים ה, יב, יח ; מה, פסוקים ז, יב, יח ; נא, ט ; נו, ב ; נח, יג-יד ; סו, כג ; ירמיה ב, לד ; ג, פסוקים א, ז-ח ; ד, כג-כו ; ז, ט ; טו, א ; יז, יט-כז ; לב, כ-כא ; מח, מה-מו ; מט, ז-כב ; יחזקאל כ, פסוקים יג, כ, כא ; כב, כו ; לג, כג ; מו, פסוקים א-ה, יב ; הושע יא, ח ; יב, פסוקים ד-ה, י ; יג, ד ; עמוס ד, יג ; עובדיה ; מיכה ד, א-ד ; ו, ד-ו ; מלאכי ג, ח ; תהלים ח ; כד, א ; לג, ו-ח ; עד יב-יז ; פא, י-יא ; פט, י-יג ; צה, ה ; קד ; קלו ; קמו, ו ; קמח, פסוקים ה, ג-י ; משלי ג, יט-כ ; ח, פסוקים יב, יד, כב-כט ; איוב ג, י-יג ; כו, ז-יד ; לה, ו ; לח ; נחמיה ט, פסוקים ד-ט, ו ; יג.

אַחֻת בלשון רבים ועדות בלשון יחיד בעברית העתיקה

דוד טלשיר

מספרו של השם הוא מרכיב הכרחי בעברית ובלשונות השמיות בכלל, ועל כן צורת ריבוי מובחנת מצורת היחיד שלו. יש בעברית שמות ספורים ממין נקבה שצורת היחיד שלהם מסתיימת בסופית -ות, והואיל וסופית זו מציינת ברגיל את מספר הרבים במין נקבה (סופית הרבות), עשוי להיווצר קושי בהבחנה במספרו של השם.¹ למשל, קשה לדעת על פי הצורה בלבד אם חֲכָמוֹת לשון יחיד היא או לשון רבים, ורק ההקשר התחבירי יכול לעתים להשיב על כך: "פי ידבר חֲכָמוֹת והגות לבי תבונות" (תהלים מט, ד), כנגד "חֲכָמוֹת בנתה ביתה" (משלי ט, א).² גם בְּהֵמוֹת משמשת, מלבד כריבוי לבהמה,³ שם לבעל חיים כלשהו: "הנה נא בהמות אשר עשיתי עמך חציר כבקר יאכל" (איוב מ, טו). כיצד ניתן לדעת אם "שְׁפֹת בָּקָר" (שמואל ב יז, כט) הוא לשון רבים או יחיד? בלשון המקרא אֲשַׁפּוּ(ו)ת היא צורת היחיד, והתי"ו היא כנראה מעיצורי השורש.⁴ על פי נוסח המסורה צורת הריבוי היא אשפתות (איכה ד, ה).⁵ והנה בלשון חז"ל נתפשה אשפות לשון ריבוי, וצורת הנפרד אשפה נוצרה בגזירה לאחור (back formation), כגון "קנובת ירק [...] שעל גבי אשפה בכל מקום הרי זו מותרת" (תוספתא דמאי ד, ד).⁶

1. שאלה כזו עשויה להתעורר גם בשמות מסתיימי ים שאינם מציינים ריבוי, כגון קָדִים במקרא או ליסטים בספרות חז"ל.
2. גם אם הסופית -ות מציינת כאן ריבוי של כבוד. עיין בדקדוקו של גזניוס, סעיף 124; ז'ואון-מוראוקה, סעיף 88M^k; B. K. Waltke & M. O'Connor, *Biblical Hebrew Syntax*, Winona; Lake 1990, pp. 120-124.
3. ובכלל זה שם קיבוץ, כגון "שאל נא בהמות ותִרְךָ" (איוב יב, ז).
4. כך למשל במילונם של באומגרטנר ושטאם, W. Baumgartner & J. J. Stamm, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden 1994, ערך "אשפת".
5. ובקומראן: אשפותות, 179ק' 1ב, שורה 9.
6. "קוטשר, "מן העבודה במלון ההיסטורי", לשוננו כזכח (תשכ"ג-תשכ"ד), עמ' 283-284, טען שצורה זו משקפת את לשון האמוראים, אך היא שגורה אף בתוספתא ובדפוסים המשנה (בכ"י קאופמן לכתובות ז, ה "אשפות" תוקנה ל"אשפה"). העדות לצורת הריבוי "אשפות" היא מאוחרת, ומזדמנת רק בשמות רבה, י, יז: "ויצברו אותם חמרים חמרים – מלמד שלכל אחת ואחת מהן [מהצפרדעים] היה עושה ד' אשפות".

כאן ייבחנו דרכי ריבויים של שני שמות נפוצים בעלי הסופית -ות: אחות ועדות.

אחות שהיא אחיות

בקבוצה מצומצמת זו של שמות מסתיימי -ות נמנית אף צורת הריבוי של אחות (ומן הסתם אף של חמות). השם המציין 'אחות' בדרך הטבע שגור מאוד בלשון החיה, ומתייחד משמות הנקבה מסתיימי -ות שנזכרו לעיל בכך שלמ"ד השורש בו היא וי"ו/יו"ד.⁷

שתי דרכים במקרא לריבוייה של אחות. האחת בעברית המקרא הקלאסית, צורת הנצמד שלה (כלומר בסיס הנטייה) היא אחות-; והאחרת צורת הנצמד שלה אחיות-. הצורה השנייה, אחיות- (שצורת הנפרד שלה היא *אחיות או *אחיות),⁸ מזדמנת בספרי המקרא המאוחרים – בסיפור המסגרת של איוב: אחיתיהם (א, ד), אחיתיו (מב, יא), ובדברי הימים א ב, טז: ואחיתיהם.⁹ נוסף לכך היא נקריית פעם אחת בספרות המעבר, ביחזקאל טז, נב: אחיותך (בכינוי חבור ליחיד). על אלו מיתוספת צורת הקרי ביהושע ב, יג: אחיותי, המשקפת את מסורת ההגייה בתקופת חז"ל (על כך להלן).

לעומת זאת, צורת הריבוי העתיקה בנצמד, אחות- (שצורת הנפרד שלה הייתה מן הסתם *אחות או *אחות), מזדמנת כצורת הכתיב ביהושע ב, יג: אחותי, בהושע ב, ג: ולאחותיכם, וביחזקאל טז, פסוקים מה, נב: אחותך. נראה שביחזקאל מכוונות לכך הן צורת הכתיב אחותך בפסוק נא,¹⁰ הן אחותך (צורת הקרי בפסוק נא, וכן בפסוקים נה, סו).¹¹

7. עיין למשל D. Cohen, *Dictionnaire des racines sémitiques*, Paris 1970, p. 15. תן דעתך שגם

צורת המקור של גזרת ל"י עשויה לעתים להיחשב צורת רבים, כי היא מסתיימת בסופית -ות. למשל, ענות (שמות לב, יח) נתפסה בנוסח השומרוני לשון ענות (ובדומה לכך בפשיטתא).

8. לדעתי, צורת הנפרד אחיות היא צורה משנית בענף המערבי של לשון התנאים. זו צורת הנסמך והנצמד השגורה, שדחקה את צורת הנפרד (כדרך שריבוייה של עגלה בלשון הדיבור נקבע על פי צורות הנסמך והנצמד: עגלות, במקום עגלות). עיין גם במילון בן-יהודה, א, עמ' 146-147 (וראה עוד על כך בהמשך).

9. כתב יד לנינגראד לאיוב א, ד; מב, יא; דברי הימים א ב, טז מבחין בין צורות הכתיב "אחיתיהם", "אחיתיו", לצורות הקרי "אחיותיהם", "אחיותיו"; וקשה להבין במה נבדלות צורות הכתיב מצורות הקרי. במאמר העומד להתפרסם בספר הזיכרון לצבי בצר היטיב יוסף עופר להראות שהמסורת הבבלית ידעה את צורות הכתיב "אחותיהם", "אחותיו" באיוב ובדברי הימים, וכנגדן העמידה את צורות הקרי: "אחיותיהם", "אחיותיו". מחבר כ"י לנינגראד העתיק בהיסח הדעת את הערות הקרי הבבליות אל חיבורו.

10. אם אמנם זו לשון רבים ולא יחיד.

11. ע' שלזינגר (כתבי עקיבא שלזינגר, ירושלים תשכ"ב, עמ' 57) מציע שאחות הייתה צורת הריבוי המקורית "בהיותה מקבילה לצורת הריבוי אחים".

ברי שצורת הכתיב של נצמד הרבות, אחות-, הבאה בספרי המקרא הלא-מאוחרים, היא הצורה העברית העתיקה, והדמיון לצורת היחיד עלול להקשות על ההבחנה בין יחיד לרבים. צורת הכתיב, כלומר זו הכתובה בטקסט העיצורי, משקפת במרבית המקרים את הצורה העתיקה,¹² ובוודאי גם צורת הכתיב לנצמד הרבות, אחות-, ביהושע ב, יג וביחזקאל טז, נא, והיא עתיקה יותר מצורות הקרי המקבילות. אך היות שצורות הכתיב (כשבצדן צורות קרי) אינן מנוקדות, נשאלת השאלה: כיצד נהגתה צורת הנצמד הזאת – האם אֲחֻת-, או שמא אַחֻת-? במילים אחרות: כשרחב דיברה על אחיותיה, ביהושע ב, יג (על פי צורת הכתיב), כיצד הגתה את המילה – אֲחֻתִי או אַחֻתִי?

על פי הגרסה המסורה בידי הנקדנים בהושע ב, ג: וְלֹא־אֲחֻתֵיכֶם, וביחזקאל טז (להוציא אֲחֻתֶּךָ בפסוק נב), ניתן ללמוד שגם ביהושע ב, יג נהגתה צורת הכתיב אֲחֻתִי. כלומר צורת הנצמד והנסמך של הריבוי הייתה אֲחֻת- ולא אַחֻת-. ואכן ברגשטרסר מציע בדקדוקו¹³ שחצי התנועה [w] (וכן [y]), בבואה אחרי תנועה קצרה ולפני ארוכה, נשמטת עם התנועה שלפניה, $aw/yo > o$, ולכן שְׁדוֹת למשל הפכה לשְׁדוֹת. לדעתו, את הצורות קָצוֹת, אָרוֹת, קָשׁוֹת, נוֹת שחזרו הנקדנים בדרך ההיקש, ולמעשה הן נֶהְגוּ *קָצוֹת, *אָרוֹת, *קָשׁוֹת, נוֹת.¹⁴ אם אמנם פעל החוק האמור גם בהגיית אֲחֻת, נבדלה צורת הנפרד ביחיד מהרבים בתנועת האל"ף (אֲחֻת כנגד אַחֻת), כאשר צורת הנסמך והנצמד אֲחֻת- הייתה משותפת ליחיד ולרבים, וההבחנה נעשתה על ידי הכינוי החבור (כגון אחותי לעומת אחותי).

12. בחינה דקדוקית מורה שברגיל המסורת הנשקפת מצורות הכתיב במקרא קודמת בזמן למסורת הנשקפת מהקרי, אך לעתים גרסת הקרי משמרת אולי גרסה קודמת. עיין למשל מ' כהן, המבחן הלשוני כמפתח להבנת תופעת הכתיב והקרי שבמקרא [על-פי ספרי התורה ונביאים ראשונים], עבודת דוקטור, ירושלים תשנ"ט, עמ' 301-302. צורות הכתיב הארמיות במקרא משקפות את הגרסות הקדומות יותר. עיין למשל ז' בן-חיים, "הנסתרות בארמית הקדמונית", ארץ-ישראל א (תשי"א), עמ' 135-139; S. E. Fassberg, "The Origin of the Ketib/Qere in the Aramaic Portions of Ezra and Daniel", VT 29 (1989), pp. 1-12.

13. ג' ברגשטרסר, דקדוק הלשון העברית², א, ירושלים תשמ"ב, סעיף 17", עמ' 179.

14. שם, סעיף 17", עמ' 183. עם זאת, הוא מציין (שם, עמ' 180) שאם הצורות אָרוֹת, קָשׁוֹת, נוֹת, גדייתו אינן משוחזרות, יש לייחס את פעולתו של החוק האמור לתקופה מאוחרת יותר. י' קוטשר, הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה ממגילות ים המלח, ירושלים תשי"ט, עמ' 156-157, בעקבות נלדקה, תלה את צורות הריבוי המסתיימות בסופית -וֹת בהשפעתה של צורת הריבוי הארמית -וֹתָא; עם זאת, מרביתן של הצורות שבקטגוריה זו אינן משמשות בארמית.

ככלל, יש קושי בהנחה שבשלב מאוחר בהתפתחות הלשון העברית טרחו המסרנים לשחזר בהצלחה כה גדולה את הצורה המקורית (אם בימיהם הגו קצות, כיצד ידעו להחזיר את הגלגל אחורה ולנקד קצות?). היום ידיעותינו על העברית, בייחוד בימי הבית השני, רבות יותר, וניתן לקבוע שגם אם החוק האמור ($aw\ddot{o}t > \ddot{o}t$) פעל בעברית הקדומה, הוא פעל רק באופן חלקי, וצורות רבות שבהן קודמת תנועה לוי"ו עיצורית מונעת שמרו על הגיית ה־w, או נֶהָגו כ"צירוף בהחלקה", בלשוננו של גומפרץ.¹⁵ מכל מקום, בימי הבית השני הוי"ו העיצורית יכלה להותיר את רישומה על הצורה.¹⁶

כאמור, ברגשטרסר טוען שהניקוד קצות מכסה על ההגייה קצות, אך העדויות שבידינו אינן מסייעות דווקא לאישוש טענתו. בנוסף לצורת הנפרד על פי נוסח המסורה, קצות, המזדמנת פעמיים – בשמות לח, ה ובתהלים סה, ט – נשתמרה בנוסח המסורה פעמיים צורת הכתיב העתיקה קצוותו (שמות לו, ח; לט, ד). שאר הצורות במקרא, בנסמך ובנטייה, תמיד קצות. לעומת זאת, במגילת ישעיהו באה פעמים אחדות צורת הנסמך (!) בוי"ו כפולה: קצוות, ישעיהו מ, כח; מא, ט. בישעיהו מא, ה אף יש עדות להנעתה של הצד"י: "קצאוות הארץ".¹⁷ בפשר חבקוק ט, יד מצוטט הפסוק מחבקוק ב, י: "קצוות עמי[ם]", אך אותו הצירוף נכתב בדף הבא (י, ב) כבנוסח המסורה: "קצות עמים"; הוסף לאלה את "קצוות תבל" במגילת בני אור א, ח. מכאן עולה שהגייתה של קצות בעברית של ימי הבית הראשון והשני הייתה בתנועה ארוכה כפולה ($qəṣaw\ddot{o}t$ או $qəṣa\ddot{o}t$), גם אם יש מסורות הגייה מתחלפות.

אישוש לכך בצורת הריבוי למילה פָּחָה. דרך הריבוי הרגילה בנוסח המסורה היא פָּחוֹת, הן כנסמך הן כנפרד (13 פעמים, גם בנחמיה) אך בעזרא ובנחמיה מופיעה פָּחוֹת (שלוש פעמים), בוי"ו עיצורית, כצורת נסמך, בצירוף "פָּחוֹת עבר הנהר". לכאורה, מלמדת עובדה זו ששתי הצורות, הארוכה והקצרה, שימשו זו בצד זו. אך נראה יותר שהכתיב פחוות, בוי"ו כפולה, מסגיר את ההגייה גם של הצורה פחות. בתקופת המקרא, בימי הבית הראשון והשני, נֶהָגְתָּה פחות בדיפתונג: פָּחוֹת, אך נכתבה ברגיל בוי"ו אחת, כמנהג הסופרים: פָּחוֹת. קרוב להניח שהחוק הפונטי שניסח ברגשטרסר (היאלמות הוי"ו עם התנועה המניעה אותה, בבואה לפני תנועה, $v_1 > vwv_1$, ומכל מקום היאלמות וי"ו

15. י"מ גומפרץ, מבטאי שפתנו, ירושלים תשי"ג, עמ' 85. עיין על כך בהרחבה במאמרו הנזכר לעיל של קימרון, עמ' 269-270; וכן במאמר חדש מפרי עטו: "וי"ו לסימון הגה מעבר", תשורה לשמואל, באר-שבע וירושלים תשס"א, עמ' 362-375.

16. עוד אפשר שהחוק הזה פעל באזורים מסוימים, או בתקופות מסוימות, כצורה דיאלקטית.

17. ז' בן-חיים, "מסורת השומרונים וזיקתה למסורת הלשון של מגילות ים המלח וללשון חז"ל", לשוננו כב (תשי"ח), עמ' 227.

מונעת, $wv_1 > v_1$) פעל בתקופת חז"ל, בוודאי בתזוזת הטעם, בצורות הנסמך והנצמד. כך למשל מתועד הצירוף המקראי הפחות והסגנים (והגיזברים) במשנה העתיקה, ביכורים ג, ג (כתב יד קאופמן).¹⁸ במקרא משתקפת מסורת ההגייה של לשון חז"ל. אין פלא אפוא שהנקדנים, האמונים על לשון חז"ל, ניקדו את המילה בהתאם. רק במקום שהטקסט המסור לא הרשה זאת, נאלצו להתאים את הניקוד אל הטקסט. היות שבעזרא ובנחמיה מתמלא הכתיב, והמילה נכתבה גם בוי"ו כפולה – פחות – נוקדה הצורה כהגייתה המקורית, במקום שהנוסח שלפניהם גרם שתי וי"וים רצופות.

לאור זה, ייתכן לסבור שאף צורת הריבוי הרגילה מנות מסתירה מאחוריה את ההגייה מניות/מנאות שבספר נחמיה. מנות מצויה שש פעמים בספרי המקרא המאוחרים (אסתר, נחמיה ודברי הימים), ופעם אחת בלבד בשמואל א, א, ד. ייתכן שבימי המקרא, עד סוף האלף הראשון לפסה"נ, נהגתה מעין *monaot*,¹⁹ כמשתקף מהצורות מניות/מנאות, אך נכתבה בכתיב השמרני, בוי"ו אחת (כדרך הכתיב של מצות). ובשלב מאוחר יותר, בתקופת ספרות חז"ל, חל כיוון של הדו-תנועה הסופית (מונופתונגיזציה), כדרך שנהגית המילה במשנה, מנות, כגון "אין משלחים ביום טוב אלא מנות", ביכורים א, ט (על פי כתב יד קאופמן). הגייה זו עוגנה בניקוד המקראי בכל מקום שלא נצרכו לשנות את הכתוב, ונשאר זכר להגייה המקורית (מנאות, מניות) רק בספר נחמיה, במקומות שהטקסט לא אפשר להתאים את הניקוד להגייה הנוהגת.

צורת הריבוי הגרודה מן אחות לא נודמנה במקרא, אך צפויה שתהיה אֶחָוֹת או *אֶחָוֹת, בהתחשב בשתי החלופות הנוהגות בלשון התנאים: אֶחָיוֹת ואֶחָיוֹת.²⁰

18. על הזיקה ללשון המקרא במשנה הראשונה עמדו חוקרים אחדים. לענייננו, עיין ח' אלבק, מבוא למשנה, ירושלים ותל-אביב תשי"ט, עמ' 129. מעניין להזכיר בהקשר זה את דבריו של א"ה ויס, משפט לשון המשנה, וינה תרכ"ז, עמ' 4: "וראיתי להעיר על המשנה בבכורים פג מ"ג: הפחות והסגנים והגזברים יוצאים לקראתם – ופקודת [= כלל הפקידים] העומדים בראש העם לא נקראו בשם פחות כי אם בימי היות יהודה תחת שבט הפרסי, ולא נודע לי מן המשנה השם הזה, ועל כן יש לשער שהמשנה הזאת בעיקרה היא קדומה מאד".

19. מִנָּת היא כנראה הצורה המקורית (צורת הנסמך שלה קמוצה תמיד; השוה *manatu* באכדית), ומצורת הריבוי שלה נוצרה, בדרך של גזירה לאחור, מִנָּה, כדרך שהצורה קָצָה נוצרה כגזירה לאחור מן קָצוֹת (שהיא גופה נתפתחה מן קָצוֹת), שהיא צורת הריבוי של קָצַת/קָצָה.

20. השווא תחת החי"ת הוא במקורו שווא נע שלפני יו"ד התבצע כשווא נח ("מרחף"), ועל כן נראה שיש לנקדו בחטף.

י' בן-דוד, "צורות הנפרד של כמה שמות ביחיד ובריבוי", לשוננו מא (תשל"ז), עמ' 237-240, טען שצורת הריבוי של אחות בנפרד לא יכלה להיות אֶחָיוֹת, אלא אֶחָיוֹת בשווא נח, כצורת הנצמד וכעדוהו העקבית של כתב יד קאופמן. לטענתו, אילו היה זה שווא מרחף, היה צפוי חטף פתח תחת החי"ת. כנגד זאת, בעד זכות קיומה של אֶחָיוֹת הביאו ראיות אחדות י' בלאו,

במקרא נזדמנו רק צורות הנצמד בריבוי, והן כאמור אחות- (אָחות- /אֲחות-)
בעברית העתיקה, ואֲחִיות- בעברית המקרא המאוחרת. אם אמנם נאלמה הוי"ו
העיצורית המונעת בתקופת המקרא, נהגתה צורת הריבוי של אֲחות הן בנפרד הן
בנטייה אֲחות, כך שניטשטשה ההבחנה בין צורת היחיד והרבים של אחות. הדעת
נותנת שנדרשה הבחנה ברורה בין צורת היחיד לצורת הרבים במילה כה
שימושית. כשם שיש בידנו עדויות שצורות הריבוי בנסמך/נצמד של פחות וקצות
נֶהְגוּ בדיפתונג או בתנועה ארוכה מהרגיל (פְּחות-, קֶצות-), וצורת הנצמד של
עדות נהגתה בדיפתונג סופי עֲדוֹת- (‘edowōt-) להדגשת צורת הריבוי, כך יש
לשער שבמקרה זה לא נאלמה הוי"ו העיצורית בהגיית צורת הרבים והמילה
נהגתה ‘ahāwōt, או ‘ah(a)wōt. רק בשל הנוהג בנוסח המסורה שלא לכתוב וי"ו
כפולה, גם לציון /w/ באמצע התיבה,²¹ נכתבה המילה בוי"ו אחת, והמסרנים
שבזמנם חל פישוט בהגיית הדיפתונג הסופי (wō > ō), ניקדוה כאם קריאה. נראה
אפוא שמאחורי הכתיב של צורת הנצמד לריבוי אחות- נחבאת אֲחות-, ולאו

"על שחזרון של צורות נפרד", שם, עמ' 304; מ' בר-אשר, "אֲחִיות וצורותיה", פרקים במסורת
לשון חכמים של יהודי איטליה, עדה ולשון ו, ירושלים תש"ס, עמ' 121-125. (א) המקבילה
הערבית אַחְוָאת היא מקבילה מדויקת של אֲחִיות; (ב) בנוסח המקרא המנוקד יש דוגמאות
לשווא מרחף המתממש כשווא, ולא כחטף, תחת גרונית, כגון בְּעִלְיָהּ, וְעִירִים, מְתִיחִשִׁים;
ומשום מה במיוחד לפני יו"ד: וְהָיָה, רְעִיּוֹן, יִשְׁעִיה וְכד'. בר-אשר, במאמר מאוחר יותר,
"הטיפוסים השונים של לשון המשנה", תרביץ נג, ב (תשמ"ד), עמ' 204-205, הציע אל נכון
לחלק בין מזרח למערב: אֲחִיות הייתה דרך הגיית המילה במזרח, כלומר כבבל ובאזור
השפעתה (כתב יד תימן למשנה), ואילו במערב, כלומר בארץ ישראל ובאזור השפעתה, הגו
אֲחִיות.

21. היקרויותיהן של שתי וי"וים רצופות באמצע התיבה ספורות. היות שאי אפשר לנקד אות אחת
(וי"ו) בשני סימני ניקוד שונים, נכתבות שתי וי"וים במקרים כאלה: עשוות [קרי: עשויות]
(שמואל א כה, יח); עשוים (מלכים ב כג, ד); נטוות [קרי: נטויות] (ישעיהו ג, טז, ובמגילת
ישעיהו: נטוא[ה]); מנוות [קרי: מנויות] (שמואל א כ, א). לעתים נדירות משמשת וי"ו כפולה
לציין וי"ו עיצורית: קצוותו [קרי: קצותיו] (שמות לז, ח; לט, ד). המילה עוון על נגזרותיה
מופיעה רק ארבע פעמים בשתי וי"וים מכלל 233 פעמים במקרא; המילה הוות באה בשתי
וי"וים שמונה פעמים, אולי להבדיל מצורת היחיד. ויש עוד היקרויות אחדות של שתי וי"וים
רצופות בספרי המקרא המאוחרים: אסתר ד, ח: ולצוות (שאר חמש הפעמים בכתיב חסר);
נחמיה ט, יד: ומצוות (שאר 183 הפעמים בכתיב חסר); וכן פְּחוֹות, הנזכרת לעיל (עזרא ח, לו;
נחמיה ב, פסוקים ז, ט; הרגיל פחות). בגלל שיטת הכתיב החסר הזה יכול היה הפסוק:
"ושמרתם את המצות" (שמות יב, יז) להתפרש הן 'מצות' הן 'מצוות' בתרגום נאופיטי (תרגום
השבעים והשומרוני קראו המצוה, בלשון יחיד); והיא העומדת ביסוד המדרש במכילתא, בא,
פרשה ט, עמ' 33: "ושמרתם את המצות – ר' יאשיה אומר: אל תקרא כן אלא ושמרתם את
המצוות. כדרך שאין מחמיצין את המצה כך אין מחמיצין את המצוה". עיין מ' צפור, על מסירה
ומסורת, תל-אביב תשס"א, עמ' 173, 178.

דווקא אֲחוֹת-²²; כלומר, במקום אֲחוֹתֵיכֶם בהושע ב, ג מסתתרת הקריאה המקורית אֲחוֹתֵיכֶם.

יתרונה של הצעה זו הוא, שעל פיה הייתה קיימת הבחנה פונטית ברורה (וסבירה מאוד) בין צורת הנסמך ביחיד (אֲחוֹת-) לרבים (אֲחוֹת-).

המעבר מצורת הנפרד *אֲחוֹת אל אֲחוֹת, אשר צצה בספרי המקרא המאוחרים ובצורת הקרי ביהושע ב, יג בדרך של בידול, והוא כמעט הכרחי להבחנת המספר. צורת הריבוי אֲחוֹת²³ הפכה אֲחוֹת, כדרך שנוות (גרסת הכתיב) הפכה נִיֹּת (שמואל א כ, א); המקבילה של אֲרוֹת סוסים במלכים א ה, ו היא אֲרִיֹת סוסים בדברי הימים ב ט, כה; כנגד גְּדוֹתָיו בישעיהו ח, ז (ובמקומות נוספים) גורסת מגילת ישעיהו גְּדוֹתָיו²⁴, ואילו בדברי הימים א יב, טז צורת הכתיב היא גְּדִיתָיו.²⁵

בעיה זו של הבחנה בין צורת היחיד לריבוי של אחות אינה רק בעייתה של העברית. בבבלית עתיקה *ahātu* מציינת 'אחות' ואילו *ahhatu* היא 'אחיות'; אך בשלב מאוחר יותר בהתפתחותה מציינת גם *ahātu* את צורת הריבוי.²⁶ נראה שביסוד הדברים פעל גם כאן חוק היאלמות הוי"ו העיצורית המונעת: *ahātu > ahhatu*, ובוודאי נמצאה דרך להבחין בין השתיים.

באוגריתית הריבוי של א/חת 'אחות' גם הוא א/חת (בנסמך): "נעמת בן אחת בעל", 'היפה בין אחיות בעל'.²⁷ יש לשער שהייתה הבחנה תנועית בין היחיד לרבים, אך לפחות גם שם הייתה בעיה של כתיב.

גם בארמית, אחותה של העברית, ניכרת בעיה בהבחנה בין צורת היחיד לרבים. בארמית העתיקה לא נזדמנה צורת הריבוי, אך בדיאלקט משמאל, בכתובת הדד שורות 28 ו-31 נזדמנה הצורה "איחת[ה]", כלומר 'אחיותיו', ומכאן ניתן ללמוד אולי שצורת הריבוי לא הייתה א(י)חון, בסופית -ון, אלא

22. בניגוד להצעתו של ז' בן-חיים, "עוללות אפרים", חקרי עבר וערב מוגשים ליהושע בלאו, תל-אביב וירושלים תשנ"ג, עמ' 110, המציע לבאר את צורת הכתיב אחותי, כלומר 'אחיותי' (ביהושע ב, יג), כריבוי של אחה המתועד בארמית הממלכתית. אך אין לצורה אחה זכר בעברית.

23. בין שנהגתה *'ahat* או *'āhawōt* השווה את חילופי נסמכה של צורת הריבוי נאות/נוות (צפניה ב, ו).

24. נראה שהניקוד של גְּדוֹתָיו מכסה על ההגייה המקורית גְּדוֹתָיו.

25. אמנם יש גם תהליך הפוך: כנגד נביות, בנו של ישמעאל הנקרא כך בבראשית כה, יג; כת, ט; לו, ג, גורס הנוסח השומרוני בכל המקומות נבאות.

26. עיין למשל, C.A.D., vol. I, Chicago 1964, pp. 171-172.

27. KTU 1.10 II, line no. 16. בצדק מעירים צ' וש' רין במהדורתם: "המלה 'בין' מראה כי אחת היא מספר רבים" (צ' וש' רין, עלילות האלים, פילדלפיה 1976, עמ' 359).

א(י)חן (מעין 'ihān).²⁸ אישׁוש עקיף לכך ניתן מהארמית הממלכתית. אמנם בדיאלקט הזה אין עדות לצורת הריבוי, אך צורת הגפרד ליחיד בה הוא אחה, לא אחת.²⁹ ההבדל בין צורת היחיד לריבוי היה כנראה זעיר,³⁰ וזה מה שהביא בסופו של דבר להתגבשות צורת ריבוי מובחנת יותר.³¹

העדויות הקדומות ביותר לצורת הריבוי הארמית המקובלת, אחון, מופיעות במסמכים נבטיים מאל-חג'ר שבצפון ערב הסעודית מתחילת האלף הראשון: "אחותה" ('אחיותיו'), "אחותהם" ('אחיותיהם'),³² וממחוז עגלתין שבדרום ים המלח, מסוף המאה הראשונה: "אחותה" ('אחיותיו').³³

בארמית המאוחרת, הן בענף המערבי הן במזרחי, משמשות אחו(ו)ן/אחו(ו)תא כצורת הריבוי של (א)חת(א).³⁴ אולי ראויים לציון מיוחד שניים מהלהגים המזרחיים דווקא. המסורת הסורית גורסת: אַחֻתָא, והואיל והיא מקפידה למסור את דרך ההגייה בעזרת סימני ניקוד, ניתן ללמוד מכאן אל נכון

28. J. C. L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, II, Oxford 1975, p. 75 עיין

29. את הקריאה בקאולי 75, שורה 8 אחותה יש לתקן (אופסחה). עיין ב' פורטן וע' ירדני, אוסף

תעודות ממזרח העתיקה, א, ירושלים תשמ"ו, עמ' 244. עיין T. Muraoka & B. Porten, A

Grammar of Egyptian Aramaic, Leiden 1998, p. 75.

30. למשל, בנסמך: אַחַת- כנגד אַחַת-; אך תן את הדעת שבארמית הכינויים החבורים משותפים לצורות היחיד והרבים.

31. בצדק מציינים מוראוקה ופורטן בדקדוקם הנ"ל, שם, שגם צורת הריבוי של שפה, השקולה

במשקלה של אחה, בארמית העתיקה היא שפן (למשל "שפתוה" בכתובת ספירה, ג, שורה 16), ולמן הארמית הממלכתית ואילך הפכה שפון (למשל, "שפותה", במשלי אחיקר, שורה 132).

32. עיין למשל, G. A. Cooke, *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions*, Oxford 1903, p.

224, 228; J. Hoftijzer & K. Jongeling, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, I, Leiden 1995, p. 31; J. F. Healey, *The Nabataean Tomb Inscriptions of Mada'in Salih*, Oxford 1993, p. 72

33. נחל חבר 2, שר' 2 באוסף ידין (Y. Yadin et al, *The Documents from the Bar Kokhba*)

(*Period in the Cave of Letters*, Jerusalem 2002, p. 208). מעניין שכתעודה נבטית אחת מאל-

חג'ר (J. Cantineau, *Le nabatéen*, I, Paris 1930, p. 86) נכתבה המילה אחתה, כלומר

'אחיותיו' (של עושה הקבר). כנראה נשמטה הוי"ו בטעות, ואין בצורה זו זכר לצורת הריבוי הקדומה אחן.

34. עיין למשל § 146, Th. Nöldeke, *Compendious Syriac Grammar*, London 1904. אמנם מ'

בר-אשר במאמרו הנזכר, עדה ולשון ו (תש"ם), עמ' 61, ציין שבתרגום הנביאים ליהושע ב, יג

(שהוא חלק מהפטרת "שלח") באה בתאג' הצורה "אַחִיתִּי". אך צורה זו "נגועה" בהשפעה

עברית (ואף אינה מופיעה בכל מהדורות התאג'). גם הצורה "אחיותהון", המזדמנת בשני כתבי-

יד לתרגום הכתובים הארמי לאיוב א, ד, אינה ארמית מקורית ובוודאי נשתבשה מן

"אחוותהון". לעומת זאת, בתרגום הכפול לאותו הפסוק באה צורת הריבוי "אחתיהון", שאינה

מובחנת מצורת היחיד. עיין *2, D. Stec, *The Text of the Targum of Job*, Leiden 1994, p.

כיצד נהגתה המילה בארמית. הלהג השני הוא המנדעית; בה משמשות שתי צורות לציון הריבוי: *ahuata*, ורגילה פחות: *ahauata*.³⁵ חלופה זו בצורות הריבוי דומה לחלופה בלשון חז"ל: אַחִיּוֹת/אַחָיוֹת.

המשותף לרוב הלשונות השמיות הוא מציאת דרך לציין את צורת הריבוי לאחות בעזרת סופית שבה חצי עיצור (w/y) המונע בתנועה ארוכה (-wāt, -wān, -yōt),³⁶ כדי להבחין בבירור את צורת הריבוי מצורת היחידה.

מהבחינה העקרונית אפשר להקביל לכאן את הצורה מוֹמְתָא, 'שבועה', בארמית המזרחית. הצורה המקורית היא כנראה מוֹמְתָא (< מוֹמְתָא) משורש ימ"א. צורה זו משמשת בארמית המצרית (למשל בקאולי 14, שורות 4, 9). אך כבר בדיאלקט הזה באה בצדה גם מומה ("ספר מומה", כלומר 'שטר שבועה', קאולי 59, שורה 1), כאשר הפוצץ הסדקי נאלם בין תנועות. משום שבלהגי הארמית המזרחית נתבטל היידוע, משמשת בהם הצורה המיודעת, מוֹמְתָא, לציין 'שבועה' (בסורית, במנדעית, בארמית בבליית, וכך אף בתרגום אונקלוס. למשל "בְּמוֹמְתָא דְּלוֹטָא" הוא תרגומו של "בשבעת האלה"). ברגיל משמשת הסופית -תָא לציון הריבוי, אך הואיל והמ"ם מונעת בקמץ (זכר לאל"ף שנשלה), נתבטלה אפשרות ההבחנה בין שבועה לשבועות, ומוֹמְתָא מציינת גם 'שבועות'.³⁷

בין עדות לעדות

עדות בלשון המקרא באה תמיד בלשון ריבוי (*pluralis tantum*). היא שייכת, בתוך השדה הסמנטי הייחודי של יסודות האמונה של עם ישראל,³⁸ לתחום החיוב האלוהי בדת ישראל. הוראתה המקורית היא כנראה 'אזהרות', אך בעברית היא התפתחה לציון 'צווים אלוהיים',³⁹ כגון "אלה העדות והחקים והמשפטים

35. עיין E. S. Drower & R. Macuch, *A Mandaic Dictionary*, Oxford 1963, ערך "ahata".

36. עיין למשל P. R. Bennett, *Comparative Semitic Linguistics*, Winona Lake 1998, p. 129.

37. בפשיטתא מוֹמְתָא באה בלשון יחיד, 'שבועה', אך כדי להבחין את מספר היחיד ממספר הרבים נתפתחו בה הצורות מוֹמְתָא ומוֹמְתָא לציין 'שבועה', ומוֹמְתָא לציין מספר רבים; עיין C. Brockelmann, *Syrische Grammatik*⁷, Leipzig 1955, p. 58. במנדעית מומאתא משותפת ללשון יחיד ולשון רבים, אך מחברי המילון המנדעי פירשוה שלא בצדק רק לשון רבים (ע"ע "mumata").

38. על השתקפותה של תרבות ישראל מבעד ללשונה העברית אומר מורג: "ייחודם התרבותי-הדתי של דוברי העברית הביא ליצירת ערכים מילוניים חדשים, ליציקת תכנים חדשים, או נבדלים, בערכים קיימים [...] הדברים אמורים בעיקר לגבי תחומי הפולחן, המשפט והרוח". ש' מורג, "ראשיתה של העברית וייחודה של העברית", מחקרים בלשון המקרא, ירושלים תשנ"ה, עמ' 18.

39. ש' מורג, "חקר לשון המקרא: אטימולוגיה וסמנטיקה", שם, עמ' 136-142.

אשר דבר משה אל בני ישראל" (דברים ד, מה); "שמרתי פקודיך ועדתיך כי כל דרכי נגדך" (תהלים קיט, קסח).

עדות גזורה מן עו"ד, על פי השיקול הדקדוקי (הצירי מתקיים בנטייה), ועל פי קרבת המשמע אל תעודה בעברית (המקבילה אל תורה בישעיהו ח, פסוקים טז, כ, בהוראת 'חוק'), ואל עִדָּא בתדמורית ובסורית שעניינה 'מנהג'.⁴⁰

באכדית (בינונית וחדשה) משמשת מילה דומה בצורת הריבוי: adê adû, לציון 'חוזה' (בין אדון לבין צמית), 'התחייבות בשבועה' (במספר יחיד),⁴¹ ואף בארמית העתיקה משמשות צורות הריבוי עדן, עדי, עדיא⁴² במשמעות 'ברית' (במספר יחיד).⁴³ גם אם אין הצורות הללו מקוריות בלשונות אלו, יש בהן ללמד על צורתה (ריבוי של קבע) ועל משמעותה ('ברית') של עדות.

מן ההוראה של 'אזהרות', דרך 'ציוויים' התפתחה הוראה נוספת – 'חוזה', 'ברית', ובעברית: 'ברית חד-סטריית', 'ברית עם אלוהים',⁴⁴ שהרי קיומם של הצווים האלוהיים הוא הבסיס לקיומה של הברית עם אלוהים.⁴⁵ אם הצירוף

40. adû האכדית אינה תומכת בגיזרון זה, אך היא כנראה אינה מקורית באכדית. עיין י' קוטשר, "הארמית של השומרונים", תרביץ לז (תשכ"ח), עמ' 410; מ' ויינפלד, "הברית והחסד", לשוננו לו (תשל"ב), עמ' 86. בעברית נדירות התבנות השקולות במשקל פִּלָּה. עיין י' אבינרי, היכל המשקלים, תל-אביב תשל"ו, עמ' 438-439. ח' רבין, חקרי לשון, תשנ"ט ירושלים, עמ' 74-75, מציע לגזור את המילה מן עד"ו, בהיסמך על גִּזָּא (עִדָּא) 'האכיל' בערבית. אך הצעתו מסופקת. עיין גם במאמרה הנזכר להלן של כנה ורמן (הערה 44).

41. כנראה רק בריבוי תמידי. עיין למשל J. Black (et al.), *A Concise Dictionary of Akkadian*, Wiesbaden 2000, p. 5.

42. כאן סופית הריבוי מקבילה לסופית הריבוי "הזכרית" בעברית. יש המציעים לאמץ את גרסת מגילת ישעיהו השלמה ממגילות ים המלח (להלן: מגיש"א) לפרק לג, ח: "הפר ברית מאס עדים" (במקום עָרִים בנוסח המסורה), בשל ההקבלה אל ברית. ואם כן, הרי כאן צורת ריבוי נוספת, לאו דווקא לציון ריבוי. עיין H. R. Cohen, *Biblical Hapax Legomena in the Light of Akkadian and Ugaritic*, Ann Arbor 1975, pp. 42-44.

43. עיין למשל במילונם של הופטייזר ויונגלינג, הנזכר בהערה 32, עמ' 824-825. ח"י גרינפילד במאמרו "בחינות לשוניות בכתובת ספירה", לשוננו כז"כ (תשכ"ג-תשכ"ד), עמ' 308, הקביל בין "כל ארחות יהוה חסד ואמת לנצרי בריתו ועדתיו", בתהלים כה, י, לבין "נצר עדיא", בכתובת ספירה I, ב, שורות 7-8.

44. כהצעתו היפה של מ' פרנס, "'עדות', 'עדות', 'עדות' במקרא על רקע תעודות חיצוניות", שנתון א (תשל"ו), עמ' 235-246. הוא מציין בצדק שקיים בתרגומים הארמיים משמשת שווה-ערך הן של ברית הן של חוקים, וכן שאותם הפעלים מתקשרים אל השמות האלה. י' קנוהל, מקדש הדממה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 136, מדגיש את ההתחייבות החד-צדדיות של הברית. עיין עתה גם כ' ורמן, "תעודה – לבירור טיבו של המונח", יובל לחקר מגילות ים המלח, בעריכת ג' ברין וב' ניצן, ירושלים תשס"א, עמ' 231-243.

45. את טיב הקשר הסמנטי בין עדות ('ברית') לעו"ד ('להזהיר', 'להתרות') מסביר מורג בהאי לישנא: "נראה, שהמשמעות של 'אזהרה' והמשמעות של 'ברית', 'חוזה', אחוזות זו בזו,

"ברית ועדות" הוא במעמד של הנדיאדים (שניים שהם אחד),⁴⁶ זה משתקף בפסוק "לנצרי בריתו ועדותו" (תהלים כה, י).⁴⁷ על פי קריאתם של בעלי המסורה את תהלים קלב, יב: "אם ישמרו בניך בריתי ועדותי זו אלמדם",⁴⁸ נתפשה עדות כמספר יחיד.

המתח הזה שבין הצורה (ריבוי) למשמעות (יחיד)⁴⁹ הוביל להתרחקות מן הצורה המקורית, עדות, בשתי מגמות הפוכות, בדרך של קיטוב כפול.⁵⁰ דרך אחת הייתה בהפיכת הצורה עדות (בהוראת 'ברית חד-צדדית') לצורת יחיד מובהקת, והדרך האחרת הייתה בהפיכת הצורה עדות (בהוראת 'מצוות') לצורת רבים מובהקת.

א. מתן צורה חד-משמעית ומובהקת ללשון יחיד בשינוי קטן (אך חריג) של סופית המילה: הפיכתה של ot ל-ūt, עדות > עדות.

בניגוד ללשון חז"ל שבה הוראת עדות היא 'גרסת העד',⁵¹ בלשון המקרא הוראותיה של עדות הן שתיים: (1) 'הברית עם אלוהים',⁵² ו(2) 'כלל המצוות', 'חוק';

וקירבה שבמטונימיה כאן. רקעה של המטונימיה: טבעם של דברים הוא, שהברית והחוזה יהיו בהם דברי אזהרה והתראה, ואם כך, מסתבר שמשמעות האזהרה קדמה, ושיעורה של ההתפתחות הסימאנטית היה: 'דברי אזהרה' < 'חוזה שיש בו דברי אזהרה' < 'חוזה'. 'ש' מורג, "רובדי קדמות: עיונים לשוניים במשלי בלעם", שם, עמ' 56. לדעתו *עדים 'דברי אזהרה' הם, בפסוק "האזינה עדי בנו צפור" (במדבר כג, יח). אם הצדק אתו, שמא עדות נהגתה במקורה *עדות, בקמץ במקום בצירי?

46. ע"צ מלמד, "שנים שהם אחד במקרא", תרביץ טז (תש"ה), עמ' 173-189.

47. השוה אף "וימאסו את חקיו ואת בריתו אשר כתר את אבותם ואת עדותיו אשר העיד בם" (מלכים ב יז, טו).

48. אולי נשקפת כאן תופעה של דפלורליזציה. עיין מ' אלטבאואר, "על תבלין, חמין ו...אסקימוסים", לשוננו לעם ד, א (קונטרס לג, תשי"ג), עמ' 24-28.

49. אם לצורה בעלת ריבוי תמידי יש הוראה אחת בלבד, אין קושי להתרגל לשימוש תחבירי הולם, כגון "רחמים גדלים"; אך אם הוראתה של מילה כזאת היא כפולה, הן של מספר יחיד ('ברית') הן של מספר רבים ('מצוות'), עשויה להיווצר אי-בהירות.

50. על עניינים דומים לזה עיין E. A. Speiser, "The Pitfalls of Polarity", in *Oriental and Biblical Studies*, Philadelphia 1967, pp. 433-454.

51. במקרא עד עניינו גם 'גרסת העד', כגון "לא תענה ברעך עד שקר" (שמות כ, טז) וכן עדה: "ויאמר כי את שבע כבשת תקח מידי בעבור תהיה לו לעדה כי חפרתי את הבאר הזאת" (בראשית כא, ל). על כן ראיה מכרעת לזיופה של כתובת יהואש, המיוחסת למאה התשיעית לפני הספירה, היא השימוש במילה "עדת" בהוראת 'testimony' המאוחרת. עיין עתה במאמרי "האם כתובת י(ה)ואש מזויפת?", אקדם 23 (תשס"ג), עמ' 7.

52. ההבחנה שמציע מורג, שם, עמ' 138, בין משמעויות הלוואי של ברית ושל עדות נראית מאולצת. הוא עצמו מביא רשימה נאה של פעלים ששני השמות האלה משמשים כמושאיהם (עמ' 139-141).

והרי שתי אלה הן הוראותיה של עֵדוֹת ('כלל הצווים האלוהיים').⁵³ דוגמה להוראה הראשונה ('ברית'): "אֲרוֹן הָעֵדוֹת" (שמות כו, לג), המקביל אל "אֲרוֹן הַבְּרִית" (יהושע ג, ו),⁵⁴ הוא הארון שבו מופקדים הצווים האלוהיים.⁵⁵ "לַחַת הָעֵדוֹת" (שמות לא, יח) מקבילים אל "לוחֹת הַבְּרִית" (דברים ט, ט).⁵⁶ דוגמה להוראה השנייה ('חוק'): "תּוֹרַת יְהוָה תְּמִימָה מְשִׁיבַת נֶפֶשׁ עֵדוֹת יְהוָה נֶאֱמָנָה מַחְכִּימַת פֶּתִי (תהלים יט, ח); "וַיִּקֶּם עֲדוֹת בִּיעֶקֶב וְתוֹרָה שֵׁם בִּישְׂרָאֵל" (תהלים עח, ה).

לפיכך נראה שבמקראות אלו ואחרים הצורה המקורית הייתה עֵדוֹת ("אֲרוֹן הָעֵדוֹת", *העֵדוֹת, *עֵדוֹת יהוה נאמנה"), ורק בשלב מאוחר יותר בהתפתחות העברית שונתה עֵדוֹת לעֵדוֹת כדי להתאימה ללשון יחיד. ראייה חותכת⁵⁷ היא הגרסה "האֲרוֹן הָעֵדוֹת" בספרות קומראן, כנגד "אֲרוֹן הָעֵדוֹת" (שמות כו, לה; 364 ק' 17, שורה 3)⁵⁸ עתה ברי שהצורה עֵדוֹת היא חלופה של צורת הריבוי עדו(ו)ת לציין למספר יחיד, ואינה מילה עצמאית הגזורה מהמילה עֵד.⁵⁹ כללי הדקדוק העברי, בניגוד למובא במילוני המקרא, אינם מכירים סופית -וֹת ההופכת ברבים -וֹת, או -וֹת⁶⁰ דרך הריבוי של שמות מסתיימי -וֹת היא בסופית -וֹת, או -וֹת: עֵדוֹת,⁶¹ או עֵדוֹת⁶² על אף ששינוי כזה בתנועתה המקורית של המילה (o > u),

53. בספר בן סירא משמשת המילה כשימושיה בלשון המקרא ובלשון חז"ל. כבלשון המקרא: "ועדותיו ומשפטיו לישראל", מה, ה; "תן עדות למראש מעשיך", לו, כ ('התחייבות', 'הבטחה', כבאכדית); כבלשון חז"ל: "עדות טובות נאמנה", לד, כג.

54. הביטוי הנפוץ במקרא הוא "אֲרוֹן בְּרִית יְהוָה". ייתכן שעדות עברה התייחדות משמע ביחס למשמע של ברית, כדברי קנוהל, שם, עמ' 136-138.

55. השווה "ואשים שם את הארון אשר שם ברית יהוה אשר כרת עם בני ישראל" (דברי הימים ב ו, יא). י"מ גרינץ מבאר את עדות: 'התקשרות', על פי המצרית, במאמרו "מונחים קדומים בתורת כהנים", לשוננו לט (תשל"ה), עמ' 170-172.

56. ושוב, בלשון קצרה: "העֵדוֹת", שמות כה, טו.

57. ראה קימרון, תשורה לשמואל (הערה 15 לעיל), עמ' 370.

58. עיין E. Tov & S. White, *DJD* 13 (Cave 4, viii, 1996). המהדירים מציינים שיש סימן מחיקה של הו"ו השנייה, אך העיון בתצלום מראה שאין זה אלא קָרַע בפפירוס. גם האפשרות המוצעת שם לקרוא "העֵדוֹת" אינה נראית. יידוע הנסמך תמוה ואולי יש בו להעיד על ערעור העיצורים הגרוניים; עיין, E. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, Atlanta 1986, § 200.11, pp. 25-26.

59. קימרון אף הראה, כנספח למאמרו בספר היובל לאחיטוב (הערה 15 לעיל), עמ' 375, שגם הכתיב החסר בצירוף ארון העדות, אופייני לתנועת δ , ולא לתנועת u , שעל פי רוב כתובה מלא.

60. עיין למשל במילונם של באומגרטנר ושטאם ערך "עֵדוֹת"; וכן: "עוד", H. Simian-Yofre, in *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. J. Botterweck, Vol. 10 (1999), p. 497.

61. על דרך חֲנִיּוֹת (ירמיהו לו, טו): מְלֻכִּיּוֹת (דניאל ח, כב) אך ללא דגש ביו"ד!

62. במסורת ההקסאפלרית של תרגום השבעים לירמיהו לו, טו מתועתקת חֲנִיּוֹת האמורה: $\alpha(\varepsilon)\iota\omega\theta$. זו דרך הריבוי במשנה. למשל, כתב יד קאופמן לכבא מציעא ג, ד גורס: עֵדוֹת.

הוא יוצא דופן בעברית,⁶³ ברי שלשון עדות מעוגנת כבר במסורת עתיקה ואינה יציר כפיהם של המסרנים, כי התרגומים העתיקים (היווניים, הארמיים והלטיניים) מתרגמים כך את המילה (μαρτύρια, סְהִדוּתָא, testimonium, בהתאמה). אך למעשה תרגומים אלו, בניגוד לנוסח המסורה, לא הבדילו בין עדות לעדות/עדות, ופירשו את שלל הצורות עֵדָה, עֵדוֹת, עֵדָת, עֵדוֹת (כ־80 במספר) כלשון עדות (testimony) ביחיד⁶⁴ (לעתים רחוקות משקפים לשון ריבוי של עדות, μαρτύρια).⁶⁵ גם הנוסח השומרוני אינו מבחין בין עדות לעדות (idot), ובעקבותיו התרגום הארמי שלהם (למשל, כתב יד J. המעולה) מתרגם כל עדות ועדת בתורה בלשון רבים: סעדואתה, כלומר 'עדויות' (אבל את שהדוּתה בבראשית לא, מז מתרגם כדין, בלשון יחיד: סעדוּתה).⁶⁶

הוסף לכך מסורות עבריות למקרא הנבדלות מגרסת המסורה הטברנית. למשל, המסורת הבבלית לדברי הימים ב כג, יא גורסת הַעֲדוֹת במקום הַעֲדוֹת בנוסח המסורה;⁶⁷ "עדות פִּיךָ" בתהלים קיט, פח הופך "עדות פִּיכָה" במגילת המזמורים ממערה 11 מקומראן.⁶⁸ נוסח המסורה משקף כנראה תפוצה משלימה (מוזרה!) בין עֵדָה/עדות ובין עֵדָת/עדות. הצורה הגרודה (בנפרד או בנסמך) היא עֵדָת/עדות, ואילו בנטייה הופכת לעֵדָת/עדות (תלוי בכתיב שהיה לפניהם).⁶⁹

63. אמנם יש במקרא צורות אחדות בסופית -ות שבנטייה מצרפות אליהן את הכינויים החבורים של הריבוי: "זנותיכם" (במדבר יד, לג); "אלמנותיך" (ישעיהו נד, ד); "כריתתיה" (ירמיהו ג, ח); "תזנותיך" (יחזקאל טז, טו); "שבותיכם" (צפניה ג, כ), אך אין צורות אלו צורות ריבוי, כי הללו שמות מופשטים שאינם מתרבים בדרך כלל. כמו כן אין הצורות האלה מוגבלות רק לתנועת ו, כעדותן של צורות כמו "שְׁבִיתֶיךָ", עֲצֶתֶיךָ. עיין בספרי הדקדוק של גזניוס, סעיף 911; ושל באואר וֶלאַנדר, עמ' 253^b.

64. להוציא שני פסוקים בכותרות המזמורים "שושן(ים) עדות" (תהלים ס, א; פ, א). בפסוק "ויתן עליו את הנזר ואת העדות" (מלכים ב יא, יב) סתומה הוראתה של עדות, אך התרגומים העתיקים לא חששו לתרגם אף כאן שם מופשט הנגזר מן עד. מעניין שבנוסח המסורה לבראשית לא, מז עומדת שְׁהִדוּתָא הארמית כנגד עד העברית.

65. עיין: S. H. Blank, "The LXX Rendering of Old Testament Terms for Law", *HUCA* 7: 280-281 (1930). בלטינית testamentum היא מלכתחילה 'עדות', אך מסתבר שהוולגטה שָׁאַלָה את ההוראה 'ברית' מעדות העברית. כפי שעולה מן התרגום הלטיני לבן סירא מה, טו ("ותהי לו בברית עולם"): "factum est illi in testamentum aeternum". נכון יותר לראות בזה בבואה מן ὁ αἰὼν ἡ ἰουδαία היוונית. עיין גב"ע צרפתי, העברית בראי הסמנטיקה, ירושלים תשס"א, עמ' 28-29.

66. עיין ז' בן-חיים, עברית וארמית נוסח שומרון, ד, ירושלים תשל"ז, עמ' 202; א' טל, מילון הארמית של השומרונים, ליידין 2000, עמ' 570-572.

67. י' ייבין, מסורת הלשון העברית המשתקפת בניקוד הבבלי, ב, ירושלים תשמ"ה, עמ' 757.

68. J. A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11*, Oxford 1965, p.31.

69. יוצאת דופן הצורה הַעֲדָת (שאינה בנטייה) בדברים ד, מה; ו, כ. אולי מפני שבפסוקים אלו עדות היא חלק מאיבר כולל ששאר רכיביו בלשון רבים "העדת והחקים והמשפטים". אין במקרא עוד

ייתכן שיש במקרא דוגמה נוספת לסופית -ות ההופכת -ות, להדגשת השימוש במספר יחיד. בספר קהלת באה הצורה הוללות ארבע פעמים, ומתוכן פעמיים בצירוף של הנדיאדיס: "הוללות וסכלות/שכלות" (א, יז; ב, יב). רק פעם אחת גורס נוסח המסורה הוללות (בשורוק) בצירוף "הוללות רעה" (י, יג). נראה ששם התואר הנלווה גרר לשון יחיד מובהקת.⁷⁰

תפרושת משלימה כזאת, הקושרת בין תנועות לצורות (עדות בנפרד; עדות בנטייה) – חריגה היא, וספק אם היו לה מהלכים בלשון החיה.⁷¹

ב. מתן צורה חד-משמעית ומובהקת ללשון הרבים בהרחבת סופית הריבוי -ות: עדות *עדות,⁷² בדומה ליחס האמור בין אחות לאחות/אחיות.

בנוסח המסורה לא נודמנה צורת הנפרד *עדות. צורת הרבים מתועדת פעמיים בתורה בצורת הנפרד בכתיב חסר, עדת (דברים ד, מה; ו, כ), מה שמעיד שסופית הריבוי מלכתחילה לא כללה וי"ו עיצורית. שאר 34 היקרויותיה של צורת הרבים באות בנטייה ונחלקות בין עדתיף/תיו, בכתיב חסר (דל"ת חלומה),⁷³ ובין עדתיף/תיו, בוי"ו עיצורית. קריאת המסרנים הייתה מן הסתם *עדות בנפרד, עדות- בנצמד,⁷⁴ ורק במקום שהטקסט המסור לא אפשר לנקד כך את הצורה, נאלצו למסור את הצורה הקצרה: עדת. גם גרסתם של סופרי המגילות ממדבר יהודה היא ברגיל בוי"ו כפולה. למשל "ועדותי", 1ק22 ק' 1 דף 2 שורה 1; ואף כצורת נסמך (שבנוסח המסורה אינה מתועדת): "חקי קדשו ומשפט[י] צדקו ועדות אמתו", ברית דמשק כ שורות 30-31, ועוד.⁷⁵

משפט הפותח ב"אלה", ואחריו בא שם בלשון יחיד, מעין *אלה העדת והחקים והמשפטים". זה אילץ כאן את הנקדנים לנקוט לשון ריבוי (שהיא המקורית).

70. ושמא זה היחס בין כלי הנגינה "עלמות" (תהלים מו, א; דברי הימים א טו, כ) ל"עלמות" (תהלים ט, א). בטור השני של המשושה מתועתקת "עלמות" שבתהלים מו, א: αλαμωθ.

71. נדירות הן המילים שמתקיימת בהן חלופה כזאת של o/u, כמו היחס בין ינשוף לינשוף. ז'ואן כולל בספר הדקדוק העברי שלו, סעיף "88L, חלופות אלו: מפות/מפות (בלשון חז"ל), מקצועות/מקצועות (בלשון חז"ל), מבוע/מבועא (בסורית), מבול/ממולא (בסורית). עוד אפשר להזכיר את חילופי ידיות/ידידת (ירמיהו יב, ז; תהלים מה, א) ראנדל גאר (R. Garr) הזכיר לי את חילופי u/o בהברה סגורה סופית מוטעמת בפועלי ע"ו בצורת המקור הנטוי של בניין קל. כך "במוט" (תהלים לח, יז), "פמות" (מלכים ב ג, ה), כנגד "מתור" (במדבר יג, כה), "בשוב" (תהלים קכו, א). אף יש חילופי u/o בהברה סגורה בלתי מוטעמת בבניין הופעל בבינוני, כגון "משזר" (שמות כו, א), כנגד "מצהב" (עזרא ח, כז).

72. על דרך קשות, קצות, ארות.

73. הצורה היחידה החריגה, ועדותיו, באה בתהלים עח, נו (במקום ועדותיו הצפויה, בגלל הכתיב בוי"ו).

74. עיין א' קימרון, "דיפתונגים והגיי מעבר", מחקרים בלשון ב-ג (תשמ"ז), עמ' 275-276.

75. עיין למשל במאמרו הנ"ל של קימרון, עמ' 269-270. אך ב-4ק372 ק' 1 שורה 28 "עדותיך" באה בהקבלה אל "תורתך".

לדעת באואר ולְאָנדר⁷⁶ וגם לדעת מאייר,⁷⁷ הצורה עֲדוֹתֶיךָ בוי"ו עיצורית, כריבוי של עֲדוֹת, נוצרה בהשפעת צורן הריבוי -וֹן הארמי, המשמש לריבויים של שמות מסתיימי -ו. מורג העלה את ההצעה המעניינת שעדות "נולדה מתוך גרירה ל'מצוות'".⁷⁸ אך שמא מוטב להסביר את התופעה החריגה הזאת, דיפתונגזציה של סופית הריבוי, כמקרה פרטי בתחום המילוני: היות שעדות יכולה לציין גם 'ברית', התבקשה דרך חד־משמעית ולא סתם ריבוי תמידי, כדי לציין ריבוי ('מצוות'). וכך הורכבה סופית הריבוי של שמות הנגזרים משורשי ל"י (-וֹת), על שם מגזרה שונה, להודיע שהריבוי הוא אִמְתִּי.⁷⁹

עיקרו של דבר

א. שתי הצורת הנדונות, עֲדוֹת ואֲחֻת, נמנות עם שמות ממין נקבה מסתיימי -ot. היא אף סופית הריבוי השגורה לשמות ממין נקבה. בעברית של ימי הבית הראשון שימשה הצורה אֲחֻת/אֲחֻת כריבוי של אֲחֻת. לעומת זאת, עֲדוֹת לא נצרכה לריבוי, כי היא עצמה לשון ריבוי (אמנם ריבוי של קבע). בימי הבית השני חלה התפתחות במצב זה. משום שוי"ו עיצורית בין תנועות נטתה להיאלם, יכולה צורת הריבוי של אֲחֻת להידמות לצורת היחיד (אֲחֻת/אֲחֻת < אֲחֻת), ועל כן נוצרה בדרך של בידול חלופה חד־משמעית: *אֲחֻת < *אֲחֻת. זו האחרונה יורשת את מקום הצורה העתיקה בספרי המקרא המאוחרים: בסיפור המסגרת לספר איוב ובספר דברי הימים (וניצן ראשון לכך כבר ביחזקאל טז, ב), ואחרי כן בלשון חז"ל.

ב. ההגייה המקורית והעתיקה הן של עֲדוֹת הן של עֲדוֹת- הייתה עֲדוֹת, שהוראתה 'ברית' בצד 'ציוויים'. אמנם צורתה צורת ריבוי (תמידי), אך כדי לציין את ההוראה 'ברית' במספר יחיד החליפה הסופית -ūt את -ot: עֲדוֹת. ומאידך, להדגשת צורת הריבוי בהוראה 'מצוות', היא נזקקה לסימן ריבוי מובהק, וסיפחה את סופית הריבוי -āwōt (השמורה ברגיל לנגזרי לי"ו): *עֲדוֹת.

ג. צורות הכתיב הלא־מנוקדות, שהמסרנים הביאון כנתינתן והעמידון כנגד צורות הקרי, משקפות שלב קדום בהתפתחות העברית. כך ניתן ללמוד שצורת

76. עמ' 608^h.

77. R. Meyer, *Hebräische Grammatik*, II, Berlin 1969, p. 77, §56, 2b.

78. שם, עמ' 138, הערה 8.

79. כשם שבארמית מאוחרת הורכבה הסופית -וֹתָא גם על שמות שאינם נגזרים משורשי ל"י, למשל נְהוֹרָתָא, או אֲתְרָתָא, כך נספחה הסופית -וֹת בעברית גם אל שמות שלא מגזרת ל"י, כי בתודעת הדוברים נתפסה כצורן ריבוי.

הכתיב ביהושע ב, יב, אחותי, נִהְגָה בעברית הקדומה לציין לשון ריבוי 'אחיותיי', וראויה כנראה להינקד: אַחֹתַי.

ד. צורות הקרי של המסרנים משקפות שלב מאוחר יותר בהתפתחות הלשון העברית בהשוואה לצורות הכתיב הלא-מנוקדות. כך, צורת הקרי ביהושע ב, יג, אַחֹתַי, משותפת לצורות הנטייה הבאות בספרות המקרא מימי הבית השני.

נספח: צורות הכתיב הנשקפות "מבעד למסורת"

כבר הצביעו למבר, גינזברג, בן-חיים וקימרון על ענייני דקדוק אחדים, שהניקוד המסורתי, התואם את דקדוק לשון חז"ל (לשונם של המסרנים), מכסה על ההגייה המקורית:

א. וי"ו החיבור + פועל בעבר היה מלכתחילה וי"ו + מקור לציון המשך הפעולה, כגון "וְהָאֵמֶן [כלומר וְהָאֵמֶן] ביהוה ויחשבה לו צדקה" (בראשית טו, ו).⁸⁰

ב. שינוי תחבירי במעמדו של המספר הסודר ניכר בציון ימי השבוע.⁸¹ יום + מספר סודר היו מלכתחילה בתבנית של צורה דמוית סמיכות, "ויהי ערב ויהי בקר יום הששי" (בראשית א, לא); "ויברך אלהים את יום השביעי" (בראשית ב, ג). היות שמסורת הנקדנים נמשכה ממסורת חז"ל וזו גרסה כאן בדרך כלל צירוף שם תואר, היום השביעי, כדרך לשון המשנה, נוקדו צירופים אלו בבואם אחר מילות יחס ביידוע, "וישבת פִּיּוֹם השביעי" (בראשית ב, ב). ואכן, בספרי המקרא המאוחרים דוחה צירוף שם התואר את צירוף הסמיכות ואת מקום "יום הראשון" יורש "היום הראשון" (דניאל י, יב; נחמיה ח, יח).⁸²

ג. למבר⁸³ ובעקבותיו גינזברג, במאמר בשם "מבעד למסורת",⁸⁴ הראו שפועלי הסביל הפנימי נתנקדו במידת האפשר כסביל חיצוני. למשל, הפועל לשרוף נקרה במקרא 117 פעמים, כולן בבניין קל, להוציא 14 פעמים בבניין נפעל. אך בבניין נפעל, השגור בלשון חז"ל, באות רק צורות העתיד, כגון יִשְׂרָף, שמן הסתם מלכתחילה נִהְגָה *יִשְׂרָף, כסביל של הקל. כלומר, היקרויות הפועל שר"ף הופיעו במקרא מלכתחילה בבניין קל בלבד.

80. M. Lambert, "Le waw conversif", *RÉJ* 26 (1893), pp. 47-62.

81. M. Lambert, "Le mot יום suivi des nombres ordinaux", *RÉJ* 31 (1895), pp. 279-281.

82. אלכסנדר בורג חזר עתה לעניין זה וכינה את המבנה בשם: דְמוי־סמיכות (pseudo-construct).

עייין A. Borg, "Some Observations on the Syndrome in the Hebrew of the Dead Sea Scrolls", in *Diggers at the Well* (eds. Muraoka & J. F. Elwolde), Leiden 2000, pp. 26-39.

83. M. Lambert, "L'emploi du Nifal en hébreu", *RÉJ* 41 (1900), pp. 196-214.

84. תרביץ ה (תרצ"ד), עמ' 208-223; ו (תרצ"ה), עמ' 543.

ד. עניין נוסף שהעלה גינזברג.⁸⁵ הדגש בעי"ן הפועל באותיות בגדכפ"ת בשם הפועל של הקל, לעומת רפיונו באותיות בגדכפ"ת בצורות בפעל, כפעל (כגון לִלְבֹּשׁ כנגד בִּלְבֹּשׁ פִּלְבֹּשׁ). הבדל זה משקף את ימי שלטונה של לשון חז"ל, שבה נעלמו הצורות המקראיות בפעל, כפעל, ואילו צורת שם הפועל, לפעל, השתלבה עם זמן התחיליות (יפעל, תפעל וכיוצא באלה), כולל דגשות עי"ן הפועל בהיותה מאותיות בגדכפ"ת.

ה. בן-חיים האיר קו נוסף:⁸⁶ "מדרכי לשון חז"ל, שהיא משמשת בבניין פיעל במידה יתרה על לשון המקרא, בלא שיהא שינוי במשמעות האובייקטיבית של הפעל הבא במקרא כרגיל בקל".⁸⁷ דוגמה לכך הוא הפועל לגרש. הפועל הזה (במשמעות 'להרחיק בכוח') בא במקרא 45 פעמים. בלשון חז"ל הוא משמש בבניין פיעל, ואילו במקרא מנוקד בפיעל בכל ההיקריות שאין הניקוד גורם לשינוי בטקסט. רק בצורות הבינוני, גִּרַשׁ (שמות לד, יא), גְּרוּשָׁה (5 פעמים) – נאלץ הנקדן להסגיר את הבניין המקורי (בניין קל), כדי שלא לשנות את הטקסט. כפי שסיכם גינזברג את מאמרו:⁸⁸ "הורכב דקדוק לשון חכמים – במקומות שה"כתיב" סובלו – על כתבי הקודש".

ו. קימרון הראה⁸⁹ שמאחורי סיומת הייחוס לרבים המקוצרת (מעין עֲבָרִים) נחבאת ההגייה המקורית עֲבָרִים, והפלולוגיה זו ($iyyī > i$), הניבטת מצורות הקרי – מאוחרת היא.

ז. אל הצורות הקדומות, המוסוות בצורות חדשות שדחקון, אפשר לצרף אפוא את צורת הריבוי של אַחֻת (שאינה על דרך אחיות): *אַחֻת/*אַחֻת (אַחֻת-בנטייה). אף ייתכן שהגייתה של עדות מסתירה את ההגייה המקורית בעברית הקדומה: עדות, ומסתבר אף צורת הריבוי מְנוֹת התפתחה מאוחר מן *מְנוֹת.

85. שם, ה (תרצ"ד), עמ' 219-221.

86. ז' בן-חיים, "מסורת השומרונים וזיקתה למסורת הלשון של מיה"מ וללשון חז"ל, לשוננו כב (תשי"ח), עמ' 236-242.

87. שם, עמ' 236.

88. שם, עמ' 543.

89. א' קימרון, "על מסורת הלשון של סופרי המקרא", שי להדסה, בעריכת י' בן-טולילה, באר-שבע תשנ"ז, עמ' 37-40.

צמיחתם והתגבשותם של שמות הפעולה בעברית הקדומה

שמעון שרביט

המונח "שמות פועליים" (verbal nouns, action nouns) משמש בבלשנות העברית המודרנית לציון ארבעה טיפוסים של צורות בעלות תכונות פועליות ושמניות כאחד:

1. צורות הבינוני (פועל, מתפעל);
2. המקור הנטוי בתחילית ל (לפעול);
3. המקור הנטוי בלא ל (0/ב/כ פעול);
4. שם הפעולה (כגון: אכילה, דיבור).

שלושת הטיפוסים האחרונים מקבילים לשימושיהן של הצורות המכונות באנגלית infinitive (to go), gerund (going)¹.

השמות הפועליים למיניהם נחקרו רבות בדורות האחרונים. רוב המחקרים התמקדו בעברית החדשה ובעיקר בקבוצה הקרויה שמות פעולה.² מקצתם עסקו בהיבט המורפולוגי,³ מקצתם – בהיבט הסמנטי-פונקציונלי⁴ והאחרים – בהיבט התחבירי.⁵

מאמר זה הוא פרק ראשון (מעין מבוא) של מחקר מקיף על שמות הפעולה בלשון התנאים. המחקר יוקדש לעברית הקדומה – לשון המקרא ולשון התנאים – ויתחקה אחרי צמיחתם של שמות הפעולה ואחרי התגבשותם לכדי מערכות

1. ראה מבחר צורות מקור במקרא כשהן מתורגמות בדרכים שונות לאנגלית בספר B.K. Waltke & M.P. O' Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Indiana 1990, pp. 600-604.

2. ר' ברמן, השמות הפועליים בעברית החדשה, עבודת דוקטור, ירושלים תשל"ג. מחקרה דן בכל הטיפוסים. כל החוקרים האחרים דנים בשלושת הטיפוסים האחרונים בלבד.

3. כגון מ' בן אשר, "שימוש המקור ושם הפעולה בלשון המקרא לעומת לשון ימינו", כלשון עמו (לחיים רבין), ירושלים תשל"ו, עמ' 23-31; ד' רביד, "שמות הפעולה בעברית החדשה – עיון מורפולוגי", בלשונות עברית 44 (1999), עמ' 61-78.

4. כגון א' בנדויד, "שם הפעולה ומשמעותיו" (מאמר בהמשכים), לשוננו לעם ו-ז (תשט"ו-תשט"ז).

5. כגון ר' ברמן, "שם הפעולה ושם הפועל בעברית החדשה – קוים לתיאור הקבלתם התחבירית", לשוננו לט (תשל"ה), עמ' 99-122, 217-235.

סדירות. מטבע הדברים, הוא מעלה היבטים שונים ובעיות מגוונות (בדוגמאות, במיון, בניסוח ובהערות), ואולם אין הוא קובע קביעות סופיות ואין הוא מנסח ניסוחים סופיים.

1. צורות המקור השמניות במקרא

חוקרי העברית הקלאסית סבורים, שבלשון המקרא אין כל הבחנה בין המקור לסוגיו (כולל המקור המוחלט) לבין שם הפעולה. דעה זו כבר הובעה בכתבי המדקדקים של ימי הביניים,⁶ כגון רס"ג, אבן ג'נאח ואבו אלפרג' הרון.⁷ לצורך מחקרי אספתי מן המקרא מבחר רחב ומגוון של צורות מקור בלא ל ומיינתי אותן מיון גס לפי בחנים שונים, על מנת לבדוק עד היכן מגיעים שורשיהם ויסודותיהם של שמות הפעולה המשמשים בלשון התנאים; הבדיקה הייתה בדיקת עומק, כלומר בבניין אחד, ובדיקת רוחב – כלומר בכל הבניינים.

1.1 בניין קל

1.1.1 מקור/שם + את (לרבות פסוקית מושא)

"ויהיו בעיניו כימים אחדים באהבתו אתה" (בראשית כט, כ); "כי מאהבת ה' אתכם ומשמרו את השבועה" (דברים ז, ח); "ליראה" את ה'" (דברים י, יב); "ותהי יראתם אתי מצות אנשים מלמדה" (ישעיהו כט, ג); "בשנאת ה' אותנו הוציאנו מארץ מצרים" (דברים א, כז); "משנאתו אותם הוציאם" (דברים ט, כח); "כי מלאה הארץ דעה את ה'" (ישעיהו יא, ח); "הלא היא הדעת אתי" (ירמיהו כב, טז); "לדעה מה יעשה לו" (שמות ב, ד).

1.1.2 מקור/שם (בלי משלים)

"מעלות השחר עד צאת הכוכבים" (נחמיה ד, טו); "וכיום עלותה מארץ מצרים" (הושע ב, יז); "שבתך וצאתך ובואך ידעתי" (מלכים ב יט, כז); "לעת בוא השמש" (יהושע י, כז); "את יום

6. ש' אברמסון, "מקור ושם הפועל", לשוננו מג (תשל"ט), עמ' 211-216; ח' רבין, משמעויותיהן של הצורות הדקדוקיות בלשון המקרא ובלשון ימינו, ירושלים תשמ"ד, עמ' 46-53. וראה עוד את מאמרו המקיף של H. Orlinsky, "Notes on the qal-infinitive and the Verbal Noun in Biblical Hebrew", JAOS 67 (1947), pp. 107-126.

7. הוא המדקדק היחיד שהקדיש חיבור מיוחד למקור. ראה מאמרו המקיף של א' ממון, "המקור ושם הפעולה בתפיסת אבו אלפרג' הרון", מחקרים בלשון העברית ובלשונות היהודים (מוגשים לשלמה מורג), ירושלים תשנ"ו, עמ' 119-149.

צאתך מארץ מצרים" (דברים טז, ג); "משכימי קום מאחרי שבת" (תהלים קכז, ב); "מה טוב [...] שבת אחים גם יחד" (תהלים קלג, א); "עד רדת חמותיך הגבוהות" (דברים כח, יג); "שמחה לצדיק עשות משפט" (משלי כא, טו); "טוב כעס משחוק" (קהלת ז, ג).

1.1.3 שמות במשקלים שונים

"יצוא ושוב עד יבשת המים" (בראשית ח, ז); "כמהפכת אלהים את סדום" (ישעיהו ג, יט); "והיו לך למקרא העדה ולמסע את המחנות" (במדבר י, ב); "בחמלת ה' עליו" (בראשית יט, טז); מבלתי יכלת ה' להביאם" (במדבר יד, טז); "ביום הרג רב" (ישעיהו ל, כה); "כשה לטבח יובל" (ישעיהו נג, ז); "לעג וקלס לסביבותינו" (תהלים מד, יד).

1.1.4 שמות פעולה

א. משקל פעילה

"שבתם וקימתם הביטה" (איכה ג, סג); "האכילה ההיא" (מלכים א יט, ח); "והשתיה כדת" (אסתר א, ח); "שחיטת פסחים" (דברי הימים ב ל, ז); "שיבת ציון" (תהלים קכו, א); "ואם פריאה יברא ה'" (במדבר טז, ל); "אשר לא יתן לכם חנינה" (ירמיהו טז, יג); "וקראו אליה את הקריאה" (יונה ג, ב).

ב. משקל פִּעֵלָה

"והקדשם ליום הרגה" (ירמיהו יב, ג); "וישלח את לוט מתוך ההפכה" (בראשית יט, כט); "ואספו אספה" (ישעיהו כד, כב); "אשאלה מכם שאלה" (שופטים ח, כד).

1.2 בניין נפעל

מקור: "עת האסף המקנה" (בראשית כט, ז); "טוב שם משמן טוב ויום המות מיום הולדו" (קהלת ז, א);

1.3 בניין פיעל

1.3.1 מקור/שם

"הנבא על הודות והלל לה'" (דברי הימים א כה, ג); "כלי השרת אשר ישרתו בהם" (במדבר ד, יב).

1.3.2 משקלים שונים

"והדבר אין בהם" (ירמיהו ה, יג); "לי נקם ושלום" (דברים לב, לה); "בְּקֶרֶת תהיה" (ויקרא יט, כ).

1.4 שמות פעולה

- א. "חבוק ידיים" (משלי ו, י); "באו ימי השלום" (הושע ט, ז).
 ובריבוי: כפורים, גדופים, מלואים, נחומים, שלוחים, שלומים ועוד.
 ב. "נפשי בשאלתי ועמי בבקשתי" (אסתר ז, ג); "כְּבָקְרַת רועה עדרו"
 (יחזקאל לד, יב); "חרפה לגוים וְקִלְסָה לְכָל הארצות" (יחזקאל
 כב, ד).
 וכן: בהלה, בלהה, פרשה, חטאה, קלסה, נחמה.

1.5 בניין התפעל

שמות פעולה

- "ומן התחברות אליו יעשה מרמה" (דניאל יא, כג); "בהשתחויתי בית רמון"
 (מלכים ב ה, יח).

1.6 בניין הפעיל

1.6.1 מקור/שם

- "הכר פנים במשפט בל טוב" (משלי כד, כג); "ויענו בהלל ובהודת
 לה' כי טוב" (עזרא ג, יא); "בהשקט ובבטחה תהיה גבורתכם"
 (ישעיהו ל, טו); "כבוד אלהים הסתר דבר" (משלי ה, ב).

1.6.2 שמות פעולה

- "והנחה למדינות עשה" (אסתר ב, יח); "הכרת פניהם ענתה בם"
 (ישעיהו ג, ט); במגילת ישעיהו מקומראן: הכרות); "רוח והצלה
 יעמד ליהודים" (אסתר ד, יד); "ויבוא הפליט להשמעות אזנים"
 (יחזקאל כד, כו); "להנפה גוים בנפת שוא" (ישעיהו ל, כח).

לסיכום, אכן הורתם ולידתם של שמות הפעולה של לשון התנאים במקרא, אך
 הדוגמאות מועטות ומגוונות ואין בהן שיטה או סדירות. הבניין העשיר ביותר
 והמגוון ביותר במקרא, כמו בכל רובדי הלשון, הוא בניין קל. שמות הפעולה
 המובהקים, ובייחוד אלו של בניין הפעיל, מצויים כמעט כולם בספרי המקרא
 של הבית השני. לשתי הדוגמאות של בניין התפעל לא נמצא המשך בלשון
 חז"ל.

2. צורות המקור השמניות בלשון התנאים

- 2.1 בלשון חכמים חלו שינויים מהותיים במערכות השמות הפועליים, הן
 במלאי הצורות והן בשימושיהן.

להלן פירוט השינויים שחלו בכל ארבעת הטיפוסים של השמות הפועליים שבמקרא.⁸

- א. גברו שימושי הפועליים (הצרכת משלים) של הבינוני, אף שהוא נושא את כל התכונות השמניות – יידוע, צורני מין ומספר וכינויי הקניין, והוא חדר למערכת הזמנים של הפועל (לציון הווה/עתיד ועוד).
- ב. צורות המקור המוחלט נעלמו כליל.
- ג. המקור הנטוי נצטמצם מאוד הן בתבניותיו והן בשימושי⁹. למעשה נותרה קטגוריה אחת בלבד (פועלית!): לפעול. הלמ"ד הפכה תחילית קבועה בראשו (ומכאן למשל צירוף כגון "נמנע מלפעול"). הכינוי המתחבר אליו הוא כינוי המושא בלבד (ולא כינוי הנושא!). נתקיימו גם צורות מועטות של המקור השמני ואלה זכו לשתי תכונות שמניות: היידוע, כגון ההלל, ההיכרת, והריבוי (נדיר!) כגון היעלמות.
- ד. נתרבה השימוש בשמות הפעולה ונתפתחו יחסים סדירים בין בנייני הפועל לבין משקלים מסוימים.

מכאן ואילך אדון בשמות הפעולה בלבד.

2.2 משקלי שמות הפעולה שבספרות התנאים מתמיינים לשלוש מערכות על פי זיקתם לבנייני הפועל:

- (א) מערכת הקל – פעל ונפעל: פעילה [+פְּעִלָה, פְּעָלָה, מְפַעֵל ועוד].
- (ב) מערכת הכבד הדגוש – פיעל ונתפעל: פִּיעוֹל [+פְּעִלָה].
- (ג) מערכת הכבד הנוסף – הפעיל: הִפְעִיל [+הִפְעִיל].

יוצא אפוא שלבניינים הסבילים המובהקים – פועל במקרא והופעל גם בלשון חז"ל – לא נוצרו מעולם שמות פעולה, כשם שלא נוצרו להם צורות מיוחדות של שם פועל. ואשר לבניינים שאינם סבילים במובהק (נפעל ונתפעל), רק בימי הביניים החלו להתפתח משקלים מיוחדים (היפעלות והתפעלות).¹⁰

8. ראה מאמרו של בקום, "Origins of Infinitive in Rabbinical Hebrew", W.J. Van Bakkum, JSJ 28 (1983), עמ' 247-272. בקום עסק בהרחבה בעיקר בתצורה של צורות המקור המקראיות ברובדי המקרא ובמעבר ללשון חז"ל מהבחינה הדיאכרונית.

9. ד"ר מרדכי מישור הפנה אותנו לשרידיים אחדים במאמרו "על שימוש המקור הנטוי ושם הפעולה בלשון חז"ל", לשוננו לעם לא (תש"ס), עמ' 7-11.

10. ראה מה שכתב ח' ילון, "משקל הפעלות", בספרו פרקי לשון, ירושלים תשל"ב, עמ' 3-5.

המאמר הראשון שפילס את הדרך למחקר שיטתי על שמות הפעולה בלשון חז"ל הוא מאמרו הגדול והיסודי של יחזקאל קוטשר.¹¹ המאמר מביא תיאור מלא של כל המשקלים במשנה (על פי כתב יד קופמן) המשמשים שמות פעולה לבניין קל וכן עיון טקסטואלי וסמנטי. מאז נתפרסם עוד רק מאמר אחד שהוקדש למשקל קיטול במשנה.¹²

מחקרי יקיף את כל ספרות התנאים ויכלול את כל הבניינים. מאחר שטרם נסתיימו בירורי כל הנוסחאות ועיבוד כל הנתונים, אסתפק בהערכה זמנית באשר להיקף הממצאים ולחלוקתם לפי מערכות.

א. מערכת הקל: פעילה, פֶּעֶלָה – 300 ערכים; משקלים אחרים – 100 ערכים.

ב. מערכת הכבד הדגוש: פִּיעוֹל – 190 ערכים; פֶּעֶלָה – 25 ערכים.

ג. מערכת הכבד הנוסף: הִפְעֵלָה – 80 ערכים; הִפְעֵל – 35 ערכים. משביקשתי לחשוף טפח מתהליך צמיחתם של שמות הפעולה ומדרכי התגבשותם לכדי מערכות משקלים סדירות, נתברר לי שעליי לפנות דווקא למדרשי ההלכה, שכן המפגש שנוצר בהם בין לשון הפסוק המקראי לבין לשונו של התנא, בפירושו־מדרשו, היה כר פורה לתהליך זה. הנה מבחר דוגמאות לתופעות שונות.

2.2.1 המעבר מצורות המקור שבפסוק לשמות הפעולה

- א. "כי טוב לנו עבד את מצרים ממותנו במדבר" (שמות יד, יב) – "מיתתנו במדבר קשה לנו ממיתת אחינו באפילה" (מכילתא ויהי ב, 93).
- ב. "מניין אף בכניסה וביציאה שנאמר ברוך אתה בבאך וברוך אתה בצאתך" (דברים כח, ו).

2.2.2 גזירת שם פעולה מפועל מפורש בפסוק

- א. "מניין אף באכילה ובשביעה תלמוד לומר ואכלת ושבעת" (ספרי דברים מ, 83).
- ב. "וצוה הכהן ושחט את הצפור (ויקרא יד, ה) – הציווי בכהן ושחיטה בכל אדם" (ספרא ע, 4).

11. י' קוטשר, "מחקרים בדקדוק לשון חז"ל", ספר השנה של אוניברסיטת בר-אילן, קובץ העשור ב (תשכ"ה), עמ' 51-77.

12. י' אליצור, "משקל קטול בלשון המשנה לפי כ"י קאופמן", מחקרים בלשון ב-ג (ספר אבא בנדויד) תשמ"ז, עמ' 67-93.

- ג. "וצוה הכהן וכבסו את אשר (ויקרא יג, נד) – הצואה בכהן והכיבוס בכל אדם" (ספרא סט, 1).
- ד. "כי הקרה ה' אלהיך" (בראשית כז, כ) – "אין הקרייה אלא הזמנה" (ספרי במדבר קנט, 215).

2.2.3 שמות פעולה רבים בעלי משקלים שונים ובעלי זיקה לבניינים שונים מצויים בפסקה אחת בספרי דברים כו, 39-40:

"ואתחנן אל ה' (דברים ג, כו) – עשרה לשונות נקראת תפילה: זעקה, שועה, נאקה שנאמר ויזעקו ותעל שועתם וישמע אלהים את נאקתם (שמות ב, כד). נקראת בצר [הגרסה סתומה] וקריאה שנאמר בצר לי אקרא ה' (שמואל ב כב, ז). נקראת רינה ופגיעה שנאמר ואתה [...] ואל תשא בעדם רנה ותפלה ואל תפגע בי (ירמיהו ז, טו). נקראת נפול שנאמר ואתנפל לפני ה' (דברים ט, כה). נקראת פלול שנאמר ואתפלל אל ה' (דברים ט, כו). נקראת עתירה שנאמר ויעתר יצחק לנכח אשתו (בראשית כה, כא). נקראת עמידה שנאמר ויעמד פנחס ויפלל (תהלים קו, ל). נקראת חילוי שנאמר ויחל משה וגו' (שמות לב, יא). נקראת תחנה שנאמר ואתחנן אל ה' (דברים ג, כו)."

2.2.4 גיבוב שמות פעולה שלא במדרש פסוקים

"על נגיחה ועל נגיפה ועל נשיכה ועל רביצה ועל בעיטה – מועד משלם נזק שלם" (תוס' ב"ק א, ט); "אחד השור ואחד כל הבהמה לנפילת הבור ולהפרשת הר סיני ולתשלומי כפל ולהשיב אבדה לפריקה לחסימה לכלאים ולשבת" (ב"ק ה, ז); "יום הכיפורים אסור באכילה ובשתייה וברחיצה ובסיכה ובינעילת הסנדל ובתשמיש המיטה" (יומא ח, א); "בשבעה דרכים בודקין את הזב עד שלא ניזקק לזיבה במאכל במשתה במשא ביקפיצה בחולי ובמראה ובהירהור" (נזיר ט, ד).

ויש לגיבוב זה מקבילה במקרא, בצורות המקור כמובן: "הגנב רצח ונאף והשבע לשקר וקטר לבעל והלך אחרי אלהים אחרים" (ירמיהו ז, ט); "אלה וכחש ורצח וגנב ונאף פרצו ודמים בדמים נגעו" (הושע ד, ב).

2.2.5 מילון פנימי באמצעות הנוסחה "אין... אלא..."

"ויהי בשלח (שמות יג, יז) – אין שילוח בכל מקום אלא ליווי, שנ' ואברהם הלך עמהם לשלחם (בראשית יח, טז)" (מכילתא ויהי, פתיחתא א, 75); "בבגדו בה (שמות כא, ח) – אין בגידה אלא

שקירה" (מכילתא דרשב"י, 257); "ותמעל מעל באישה (במדבר ה, כז) – אין מעל בכל מקום אלא שיקור [...] האין מעילה בכל מקום אלא שיקור" (ספרי במדבר ב, 5); "ופסחתי עליכם (שמות יב, יג) – ואין פסיחה אלא חייס" (מכילתא פסחא ז, 24); "שכבר נשבעתי ליתרו שאיני זו מאצלך שנ' ויאל מש' לש' את האי' (שמות ב, כא) – ואין הואלה אלא שבועה שנאמר ויאל שאול את העם (שמואל ב יד, כד)" (ספרי דברים כז, 41).

2.2.6 גזירת שם פעולה משורש תנייני (אותיות השימוש הופכות לחלק מן השורש)

"התחילו נמסין שנ' נמגו כל ישרי כנען (שמות טו, טו [שורש מו"ג]) – ואין נמיגה [= שורש נמ"ג] אלא מסייה [= שורש מס"י] שנ' ונמס כל לב (יחזקאל כא, יב [= שורש מס"ס])" (מכילתא שירה ט, 147);

"ולא נחם אלהים (שמות יג, יז [= שורש נח"י]) – אין נחום [= שורש נח"ם] בכל מקום אלא ניהוג שנ' נחית כצאן עמך (תהלים עז, כא [= שורש נח"י])" (מכילתא ויהי, פתיחתא א, 75).

2.2.7 שאילה מקראית

שלוש פנים לה לשאילה המקראית:

א. שאילה ממש, כלומר שימוש בביטוי מקראי שגרעינו צורת מקור, ובייחוד בצירופים קבועים כגון "צאת הכוכבים", "עלות השחר".

ב. שימוש במשקל המקראי, כגון "קרות הגבר", "יום טבוח".

ג. מעין שאילה – שמות פעולה שלא נמצאו במדרשי כתובים, ברם הם באים בהקשר הלכתי המתבסס על לשון הכתוב. פעמים הפסוק מכיל צורת מקור (מוחלט) ופעמים הוא מכיל צורת פועל נטוי, לרוב 'ציווי', ותמיד בהתאמה לבניין.

הכרת: "הכרת תכרת הנפש ההוא" (במדבר טו, לא); "אלו פטורין מהכרת ואלו חייבין בהכרת" (פסחים ט, א); "לפוטרו מן ההיכרת" (תוספתא פסחים ח, א).

כרת: כשאין מילת יחס לפנייה "ניפטרו ידי כריתן" (מכות ג, טו). ובריבוי: "כל חייבי כריתות שלקו ניפטרו ידי כריתן" (מכות ג, טו); "שלשים ושש כריתות בתורה" (כריתות א, א).

העלם: "ונעלם ממנו והוא טמא (ויקרא ה, ב) – שני פעמים לחייב על העלם הטומאה ועל העלם המקדש" (ספרא כג, 2).

ובריבוי: "הכותב שתי אותות בשני העלימות" (שבת יב, ו); "בין בהעלם אחת בין בשני העלמות פטור" (תוספתא שבת ט, יא).
השב: "השב תשיכם לאחיק (דברים כב, א) – אבל משום השב אבירה לבעלים אמרו" (ב"מ ז, ד).
הפר: ואם הפר יפר אתם (במדבר ל, יג) – ובמעשה ידיה ובהפר נדריה" (כתובות ד, ד); "חומר בהקם שאין בהפר" (תוספתא נדרים ז, ה).
הקם: "אישה יקימנו ואישה יפרנו (במדבר ל, יד) – את שבא לכלל הקם בא לכלל הפר לא בא לכלל הקם לא בא לכלל הפר" (נדרים י, ז).
לפנינו התופעה של זיווג צורות ל"הפר". רק פעם אחת, שלא בעניין נדרים, מצאנו משקל אח: "ראשון להקמת המשכן" (ספרא מג, 3).
גרירה זו מצויה גם כצורת המקור הפועלי: "הואיל ורשיי להקם ורשיי להפר" (ספרי במדבר קנג, 202).
הקהל: "הקהל את העם האנשים (דברים לא, יב), ואת כל העדה הקהל אל פתח אהל מועד (ויקרא ח, ג), דבר אל כל עדת בני ישראל (ויקרא יט, ב) – מלמד שהפרשה נאמרה בהקהל" (ספרא פו, 3); "ותשעה באב וחגיגה והקהל מאחרים ולא מקדימים" (מגילה א, ג).
הנף: "והניף את העמר (ויקרא כג, יא) – שיהא יום הנף כולו אסור" (ראש השנה ד, ג) [בכתב יד קופמן ה"א סגולה, אבל בכתב יד פארמה ה"א קמוצה]. "קורין בפרשת הנף שבתורת כהנים" (תוספתא מגילה ג, ה); במגילת המקדש (8, 11): "יום הנף העומר" לצד (8, 18): "ביום הניפת העומר".

2.3 כיצד נסביר את ריבוי השימוש בשמות הפעולה?

ספרות התנאים עוסקת בדיונים הלכתיים מופשטים הקשורים לפעולות, לתהליכים ולהגדרות, ועל כן היא מרבה להשתמש בתהליך הנומינליזציה (העצמה), כלומר תהליך גלגולו של משפט יסוד שגרעינו פועל לצירוף שמני שגרעינו שם פעולה. שימוש זה מקנה גמישות רבה ללשון ומעשירה בשמות מופשטים בעלי זיקה לפעלים. מן החומר הרב שבידי עולה, שבתודעת הדובר והלומד היו קיימים שמות הפעולה בכוח והוא יכול לגזרם – ושמא להטותם – מכל פועל. הזיקה בין המשקל לפועל בבניין מסוים הייתה טבעית וסדירה. ואולם, אף על פי ששכיחות שלושת המשקלים הראשיים של שלוש המערכות עולים על המשקלים המשניים שלהם ביחס של 3.5:1, אין כאן אוטומטיות מלאה והחלטת התנא נקבעת על פי

המסורת שבעל פה או על פי העדפתו הלשונית;¹³ וראה להלן את רשימת העניינים הטעונים סקירה וחקירה.

שאלת המקבילות שבין משקלי שמות הפעולה לבין צורות המקור בארמית לניב¹⁴ ומידת השפעתה של הארמית על העברית של הבית השני ועל לשון חז"ל ראויות למחקר בפני עצמו.

2.4 אציג להלן מבחר עניינים שיש בדעתי לעסוק בהם בהמשך מחקרי (בחלקן כבר עסק קוטשר במאמרו [הערה 11 לעיל] על שמות הפעולה של הבניין הקל במשנה).

א. מידת הסדירות בין משקל שם הפעולה לבין בניין המערכת שלו:

ככלל, יש זיקה סדירה בין משקלו של שם הפעולה לבין בניין מסוים. מכל מקום, יש חריגים, כגון אסר, נאסר < איסור; נשא < נישואין. לא בכל מקום נוכל להציע להם הסבר. הנה דוגמה להסבר מקומי לסטייה: "כשם שנסיכתו בקדושה כך שריפתו בקדושה" (תוספתא מעילה א, טז). שם הפעולה נסיכה יחידאי בספרות התנאים; בכל מקום אחר משמש שם הפעולה ניסוך (המים/היין) (18 פעמים) ואין ספק שכאן הוא פרי גרירה לתיבה שריפה.

ב. בחינת יחסי השכיחות והתפוצה שבין זוגות השמות הגזורים משורש אחד (לאחר בירורי הנוסחאות בכתבי היד), בין שהם מבניין אחד ובין שהם מבניינים שונים, כגון מקרא-קריאה, תיקון-תקנה, כיבוס-כביסה, הקדש-הקדשה.

ג. תפוצתם ומעמדם של שאר המשקלים בבניין קל: האם הם בלעדיים בשורש נתון, או שמא הם משמשים לצד המשקל הראשי של אותה מערכת.

– מְפַעֵל: מקרא, מאכל, מגע, מעשה.

– פְּעֻלָּה/פְּעֻלָּה: זיכרון, ניצחון.

– פְּעֻלָּה, פְּעֻלָּה: נדר, ספד, דוחק.

13. ועל כן שונים הם הדברים, למשל, במחקרו של א' מרוז, רכישת מערכת שמות הפעולה בעברית החדשה, עבודת גמר, אוניברסיטת תל-אביב תשמ"ח.

14. א' טל, "המקור לצורתיו ברובד הארמית היהודית בארץ ישראל", מחקרי לשון מוגשים לזאב בן-חיים, בעריכת מ' בר-אשר ואחרים, ירושלים תש"ס, עמ' 201-217.

– משקלים נדירים: פֶּעוּל (פטור), פְּעוּלָה (סעודה), פְּעוּלָה (שבועה), פְּעַל (גנב).

הנה דוגמה מספרי דברים (שיח, 361) לשימוש במשקלים חלופיים המעידים על גיוון סגנוני או על עירוב מסורות: "וישמן ישורון ויבעט (דברים) – לפי [...] וכן אתה מוצא באנשי דור המבול שלא מרדו בהקדוש ברוך הוא אלא מתוך מאכל ומשתה ומתוך שלווה [...] באנשי מדבר שלא מרדו אלא מתוך מאכל ומשתה [...] אי אתם עתידים למרוד אלא מתוך אכילה ושתיה ומתוך שלווה [...] אלא מתוך אכילה ושתיה [...] מאכל ומשתה [...] מאכל ומשתה".

ד. תפוצתם של השמות במשקלים פְּעַלָה ופְּעָלָה ביחס למשקל פעילה:

משקל פעילה דחק במרוצת הדורות את שני המשקלים האחרים. תחילה יש לקבץ מכתבי היד את כל שרידיהם ואחר כך יש לבחון את יחס תפוצתם, כגון כניסה ויציאה, יציאת השבת, יציאת מצרים, כנגד "אם השבח יתר על היצאה" (ב"ק ט, ד. במקצת כתבי היד ובדפוסים: היציאה); יום הכניסה < יום הכנסה. חזירה (= שיבה) נדחקה מפני חזרה, משום הרתיעה מן החזיר.

ה. צירופי סמיכות:

1) נמצאו צורות לא מעטות של שמות פעולה במשקל פעילה, שבבואן במבנה סמיכות הן משנות את צורתן לפְּעִילוֹת, כגון יראה < יראות חטא; שתיקה < שתיקותיך; ויש שזו צורתן גם שלא בסמיכות, כגון: שליחות, שליחותו, שליחות יד, ספר/גט כריתות (על פי המקרא). ויש שאין לנו עדות לצורת הנפרד, כגון גמילות חסדים, שפיכות דמים.¹⁵

2) צירופי סמיכות שגרענים שם פעולה¹⁶ עשויים להיות דו-משמעיים,¹⁷ ויש שהלשון עוקפת זאת בדרכים שונות,

15. ראה החומר שאספתי ממקורות קדומים ומאוחרים במאמרי "שמות במשקלי קטלות, קטילה, קטילות", לשוננו לעם ל (תשל"ט), עמ' 243 ואילך.

16. ראה ש' קוגוט, "דיפרנציאציות וריבוי משמעויות בסמיכות שם הפעולה", שי לחיים רבין, בעריכת מ' גושן-גוטשטיין, ש' מורג וש' קוגוט, ירושלים תשנ"א, עמ' 351-362.

17. נ' שתיל, "צירופי סמיכות שגרענים שם פעולה בלשון המדוברת ובלשון העיתונות", דברי המפגש השנתי ה-14 של החוג הישראלי של חברי החברה האירופית לבלשנות, ירושלים תשנ"ח, עמ' 81-88.

כגון: "ראשון לכהונה ראשון לעבודה ראשון לאסור הבמות ראשון לשכון בישראל ראשון לברך את ישראל ראשון לראשי חדשים" (ספרא מג, 3). נראה שהשימוש בשם הפעולה ברכת ישראל היה יוצר ביטוי דו־משמעי, ואף השימוש בביטוי לשכינה בישראל היה סובל מובן אחר; על כן נעשה שימוש במקור הפועלי. והנה דוגמה לעקיפה בדרך אחרת: כתב יד קופמן (וכן בכתבי יד איטלקיים אחרים) גורס במשנה אבות ב, יא: "עין רעה ויצר הרע ושנאת את הבריות" (בדפוסים ובשאר כתבי היד הגרסה היא "ושנאת הבריות").

ו. תפוצת משמעיהם ושימושיהם של השמות שמשקלם שם פעולה:

שמות, השקולים באחד המשקלים המובהקים של שמות הפעולה, עשויים לשאת משמעים שונים: תהליך הפעולה, פרי הפעולה, שם מופשט (של הפעולה) ואף שם מוחשי.

על תצורת השם בלשון חכמים

משה בר-אשר

א. הערות מבוא

1. כבר נאמר פעמים אחדות בעבר כי העיסוק בתורת הצורות של לשון חכמים נתמקד בעיקרו בתצורת הפועל; כנגד זה אך מאמץ מחקרי מועט הוקדש לתצורת שם העצם. עם זאת אין להתעלם מן המחקרים הלא מעטים שעסקו בתחום זה. הרי הדוגמות הבולטות: מאמרו של מו"ר פרופ' יחזקאל קוטשר ז"ל על משקלי שם הפעולה של בניין קל;¹ בירוריו המקיפים של פרופ' ישראל ייבין במסורת המשתקפת בניקוד הבבלי, הכוללים גם תיאור שיטתי של הממצאים במשנה ובספרא;² מחקרו החשוב של ד"ר בן-ציון גרוס המנוח בסוגיית המשקלים חתומי-ן במקרא ובלשון חז"ל לרבדיה;³ מאמרו של פרופ' יצחק גלוסקא על משקל מפעל;⁴ מאמרו החשובים של ד"ר חיים א' כהן על משקלים הפותחים במ"ם ובתי"ו;⁵

* המאמר הזה נישא כהרצאה בישיבת המליאה (על הנושא "העברית לתקופותיה"), שהתקיימה בקונגרס העולמי השלושה-עשר למדעי היהדות ביום כ"ו באב תשס"א (14 באוגוסט 2001) בקריית האוניברסיטה העברית בהר הצופים. הוספתי לו הערות להשלמה ולהרחבה. יוער כאן כי בפועל הצעתי בהרצאה רק את הסעיפים 1-19, 30 בלבד. המחקר הזה נסתייע בתמיכה של הקרן הלאומית למחקר ונעשה במסגרת העבודה על הנושא "מבואות לדקדוק לשון חז"ל".

1. ראה י' קוטשר, "מחקרים בדקדוק לשון חז"ל (לפי כתב יד קאופמן)", ספר בר-אילן למדעי הרוח והחברה, קובץ העשור (תשט"ז-תשכ"ה) ב' לאוניברסיטת בר-אילן, בעריכת מ"צ קדרי, ירושלים תשכ"ט, עמ' 51-77 (= י' קוטשר, מחקרים בעברית ובארמית, ירושלים תשל"ז, עמ' קח-קלד; להלן: קוטשר תשל"ז); רובו של המאמר עוסק במשקלי שמות הפעולה של בניין קל במשנה (עמ' קי-קלא בפרסום משנת תשל"ז).

2. י' ייבין, מסורת הלשון העברית המשתקפת בניקוד הבבלי, א-ב, ירושלים תשמ"ה (להלן: ייבין תשמ"ה).

3. ב"צ גרוס, המשקלים פעלון ופעלן במקרא ובלשון חכמים, ירושלים תשנ"ד (להלן: גרוס תשנ"ד).

4. י' גלוסקא, "שמות משקל מְקַטֵּל במקרא ובמשנה ומשמעויותיהם", לשוננו מה (תשמ"א), עמ' 280-298.

5. ח"א כהן, "שמות עצם בתחילית מ"ם במשנה - משקל ומשמעות", מסורות ט-י-יא, ספר היובל לגדעון גולדנברג (תשנ"ז), עמ' 101-113; "שמות בתחילית ת' בלשון התנאים: המשקלים תְּפַעֵלָת, תְּפַעֵלָת, תְּפֻלָּה", תעודה טז-יז (תשס"א), עמ' 491-508.

מאמר שכתבה תלמה צורבל על המשקלים הסגוליים;⁶ עבודותיו של ד"ר צמח קיסר על שורת משקלים במסורות תימן מתוך זיקה לכתב יד קאופמן ולכתבי יד אחרים;⁷ עבודתה המקפת של גב' אסנת דמרי על משקלים הפותחים במ"ם;⁸ מאמרו של פרופ' שמעון שרביט על משקלי שמות הפעולה,⁹ ואף אנוכי הצעתי בירורים בשמונה משקלים בארבעה ממאמריי.¹⁰

2. אולם המחקר מצפה לתיאור שיטתי וכולל של תצורת השם בכללותה ובעיקר לתיאור שיטתי של כלל המשקלים על פי המסורות המהימנות ביותר של עדי הנוסח, ובראשם תיאור הממצאים במשנה. את המשימה הזאת נטלתי על עצמי. בתוך העבודה על העמדת המבואות לדקדוק לשון חז"ל שאני עסוק בה, אני מבקש לתאר תיאור מפורט את תורת ההגה ואת תורת הצורות הניבטות מכתבי היד קאופמן (= 7) ופרמה ב (= פ). בשנים האחרונות הקדשתי את עיקר מאמצי לתיאור שיטתי של תצורת השם בכל אחד משני כתבי היד. משגמרתי לתאר את כלל המשקלים בכל אחד ואחד משני כתבי היד הנזכרים, החילותי בתיאור משווה של רוב¹¹ הממצאים בשני כתבי היד אל הנתונים בעדים נוספים. כוונתי לכתבי יד עתיקים אחרים: כתב יד אנטונין לסדר טהרות (= א),

6. ת' צורבל, "שמות העצם במשקלים קטל/קטל, קטל באוטוגראף פירוש המשנה לרמב"ם", מחקרים בלשון ד (תש"ן), עמ' 297-309.

7. ראה בייחוד צ' קיסר, מסורות שבעל-פה ומסורות שבכתב של לשון המשנה: תצורת שם העצם במסורת תימן, עדה ולשון כג, ירושלים תשס"א.

8. א' דמרי, שמות עצם במשקלי מ"ם תחילית בכתב יד פארמה ב של המשנה בהשוואה למקרא ולכתבי-יד אחרים של המשנה, עבודת גמר, אוניברסיטת בן-גוריון, באר-שבע תשנ"ט.

9. נוסח ראשון, "התגבשות שמות הפעולה בלשון חכמים", ראה אור בקובץ עיונים בלשון חכמים – תקצירי ההרצאות לסדנה על הנושא דקדוק לשון חכמים ומילונה וביבליוגרפיה נרחבת (בעריכת מ' בר-אשר), המכון ללימודים מתקדמים, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ו, עמ' 114-116. נוסח שני ("צמיחתם והתגבשותם של שמות הפעולה בעברית הקדומה") רואה אור בספר זה.

10. משקל פְּעִי-פְּעִי לגלגוליו ומשקל פְּעִי נידונו במאמרי "צורות הקשר וצורות הפסק בלשון המשנה ...", מחקרים בלשון ד (תש"ן), בעמ' 69-70 (פְּעִי) ובעמ' 70-77 (פְּעִי-פְּעִי); משקל פל נידון במאמר "לתיאור משקלי השמות בלשון המשנה עם הדגמה ממסורת כתב יד פארמה ב", בקובץ עיונים בלשון חכמים וכו' (ראה הערה 9 לעיל), עמ' 12-20; "משקל פְּעַל בלשון המשנה וחלופותיו (מסורת כתב יד פארמה ב ועדים אחרים)" רואה אור במחקרי תלמוד ג – ספר הזיכרון לפרופ' א"א אורבך בעריכת י' זוסמן וד' רוזנטל (בדפוס). הדיון כאן נוגע למעשה בארבעה משקלים (ראה להלן 18§); "ממחקר שם העצם בלשון המשנה: משקל פְּעַל במסורת כתב יד פארמה ב ובעדים אחרים", מתפרסם בספר נטיעות לדוד, ספר היוכל לדוד וייס הלבני (בדפוס). 11. אין נתון הנוגע לשם מן השמות במשקל מן המשקלים שאינו נבדק בדיקה משווה במחקריי, אבל נתונים רבים שהם מובנים מאליהם או שאין בהם כל חידוש אינם כלולים בחומר המשווה שאני מתכוון להציע בתיאורי המשקלים.

פרמה א (= פא), קמברידג' בהוצאת לו (= לו), פריס 328–329 (= פס); ועמם קטעי הגניזה שתוארו בידי ד"ר גבריאל בירנבאום¹² ובידי אחרים,¹³ וכן הדפוס הראשון של המשנה, נפולי רנ"ב (= ד"ר) ודפוסים מנוקדים כדפוסי קושטא, ונציה, אמסטרדם וליוורנו. כן ניתנת הדעת למסורות שבעל פה ובייחוד למסורת תימן (על פי נתונים שאספתי מכתבי יד תמועד ו"ת¹⁴ ועל פי נתונים שנשאבו מן המסורת שבעל פה). אף נותן אני את דעתי לממצאים בעדים אחרים – ישירים ועקיפים – בעלי ערך ומשקל רב, כעדויות המשתקפות בתוספתא ובסוגיות שבשני התלמודים, כנתונים הבאים בפירושים קדמוניים ובראשם פירוש הגאונים לסדר טהרות על פי מהדורת הרי"ן אפשטיין,¹⁵ ספר הערוך, פירוש הר"ש ופירוש המשניות לרמב"ם. מובן שהדעת ניתנת גם לממצאים במסורת השומרונים, בתעתיקים יווניים ולטיניים ובמסורות שבפיוט. יש משקלי שמות שיריעת ההשוואה כוללת מאות עדויות מחמישה-עשר ויותר עדים, ויש שההשוואה מצומצמת; הכול כפי שנראה לי מתבקש והכרחי.

3. אין צריך לומר שפעולת ההשוואה מובילה למסקנות שונות; יש שהיא מבססת את איתנותם של ממצאים רבים, ויש שהיא מחלישה את כוחם של נתונים מסוימים; פעמים שהיא מגלה את ריבוי פניה של המציאות הלשונית שהילכה להיות לשון חז"ל לשון דיבור חיה בהציעה חלופות צורה רבות, המבטאות מגוון לשוני או מגוון דיאלקטי, ופעמים שהיא רומזת לריבוי צורות שנתגלגלו במהלך מסירתה של לשון חז"ל.

מובן מאיליו כי העיסוק המשווה מעכב את פרסומן הסופי של תוצאות מחקריי בשני כתבי היד המתוארים, אבל שכרו הרב של העיסוק הזה בצדו אם חותרים אנו להצגת תמונה כוללת של דקדוק לשון המשנה ולא לתיאור של

12. ג' בירנבאום, פרקים בתורת ההגה והצורות של לשון המשנה על פי קטעי גניזה, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשנ"ד.

13. ראה למשל נ' אלוני, "קטע משנה עם ניקוד ארץ-ישראלי", ספר היוכל לרבי חנוך אלבק, ירושלים תשכ"ג, עמ' 30–40.

14. תמועד הוא כתב היד שפקסימיליה שלו הופיעה בספר, סדר מועד של המשנה כתב יד בנוסח תימן, שהוציא לאור י"ל נחום עם מבוא מאת ש' מורג, חולון התשל"ו. ת הוא כתב היד שפקסימיליה שלו ראתה אור בספר, סדרי המשנה נזיקין קדשים טהרות כתב יד בניקוד לפי מסורת תימן, עם דברי מבוא מאת ש' מורג, שני כרכים, ירושלים תש"ל (לשעבר היה כתב היד בספרייה הלאומית בירושלים [ומספרו היה Heb. 4^o 1336], אבל הוא שב לבעליו הראשונים לפני שנים אחדות והרי הוא שם עם הכרכים "האבודים" הכוללים את הסדרים זרעים, מועד ונשים; כולם מונחים כספר החתום ואין החוקרים רשאים לראותם).

15. י"נ אפשטיין, פירוש הגאונים לסדר טהרות עם מבוא והערות, ערוך בידי תלמידו ע"צ מלמד [מהדורה עברית], ירושלים תשמ"ב (להלן: אפשטיין).

שתיים ממסירותיה בלבד. מכל מקום, אף שהתיאור המשווה טרם הושלם, דומה אני שאפשר כבר עכשיו להציע כמה מסקנות כוללות שביסוסן אינו מוטל בספק. לא אטעה אם אומר כי לכשיושלם הבירור המשווה, רוב הדברים שאומר כאן יעמדו בעינם, וכל שישתנה ייגע בפרטים בלבד.

ב. הערות על תצורת השם

4. אבוא עכשיו להציע כמה מן המסקנות של הבירורים שנעשו עד כה על יסוד מה שאמרו אחרים ובעיקר על יסוד בירורי שלי. מסקנות אלו מתמקדות בחמישה תחומים:

(א) שאלת המשקל והמשמעות; (ב) משקלי השם בלשון המשנה לעומת לשון המקרא על פי שתי מסורותיה העיקריות: מסורת טבריה ומסורת בבל; (ג) תצורתם ומסירתם של שמות שלא נקרו במקרא; (ד) ייחודים בתצורה; (ה) דרך התיאור של משקלי השם (או התיאור המשולב של משקלים). אגב ההצעה של חמשת הנושאים הללו אגע פה ופה בעניינים נוספים ככל שהדבר יידרש. אחר כך אבוא לעיין במשקלי פֶּעַל.

א. משקל ומשמעות

5. העיסוק במשקלי השם כרך מאז ומתמיד את התיאור הצורני בבירורים סמנטיים. גם בכמה מן המחקרים שהוקדשו למשקלי השם בלשון חכמים ושהזכרנו לעיל¹⁶ בחנו חוקרים את הקשר בין משקל למשמעות. כך עשינו גם אנחנו עכשיו אגב התיאור של כל משקלי השם בלשון המשנה. ודאי הוא שניתן לקבוע אל נכון שיש גם יש שמות שיש בהם קביעות או אוטומטיות (מִמְלָאוֹת בלשוננו של פרופ' זאב בן-חיים) בין משקלו של השם למשמעו. יחס קבוע כזה ניכר היטב בשמות המציינים את הפועל (ה-agent), כגון פעלן/פועלן או פֶּעַל. כמו כן ניכר הדבר היטב במשקלי שמות הפעולה; למשל, משמצאת דְּרִישָׁה או סְקִלָּה, נמצאת למד שאלו הם שמות המציינים את שם הפעולה או את פרי הפעולה של דרש ונדרש, סקל ונסקל בקל ובנפעל.

6. אולם מיותר להעיר כי הבירור הכולל של כלל המשקלים מראה כי ברבים מהם אין יחס קבוע ואוטומטי (מִמְלָאִי) בין המשקל למשמעות. לא מעטים הם המשקלים שנתלכדו בהם משמעויות רבות. למשל משקל פֶּעַל בקמץ לא מתקיים – כוונתי לפֶּעַל שאינו מציין בינוני של פעלים עומדים אלא שמות עצם רגילים – כורך בתוכו הוראות שונות; הרי כמה מהן:

16. ראה למשל הערות 1, 3, 4, 5, 6, 8, 9 לעיל.

א. שמות אחדים מציינים שם פעולה או פרי פעולה של בניין קל בלשון הכללית, כגון עֲדִיר (כלים כט, ז) במסורת פר וק, המציין את פעולתו של העוֹדֵר, או תִּפֵּר (שם כג, א; כח, א) בכתב יד פר ואולי גם בפא,¹⁷ המביע שם פעולה או פרי פעולה של תִּפֵּר; מה שמכונה בעברית שלנו תִּפְיָה וּתְפָר. וביתר הבלטה מצויים כאן שמות פעולה ופרי פעולה של בניין קל בתחום המשפט: גִּזַּל, גָּנַב, הָרַג, חָנַק וּכְפַל.¹⁸

(ב) יש שמות המציינים אבר מאברי הגוף, כגון עֲקָב, כָּרֶס.¹⁹
 (ג) שם של בעל חיים: רָחֵל.
 (ד) שם מקום: חֲצֹר.
 (ה) שם של כלי או של חלק ממנו: יָתֵד, תָּרַר (במסורת פר ופא²⁰), 'חור המחט'.
 (ו) שם של חומר: יוֹן (טיט טובעני), בָּצֶק.
 מובן כי משקל המציין שורה של הוראות, אין לדבר בו על יחס קבוע בין משקל למשמעות. כך הם הדברים כאשר לרוב המכריע של המשקלים.²²

ב. בין לשון חז"ל ללשון המקרא

7. נוכל לומר בצורה ברורה וחד-משמעית, כי כל משקלי השם שנמצאו בלשון המשנה, הנתונה לנו בשני כתבי היד ק ופר ובעדים אחרים, מצויים בלשון המקרא; או בניסוח מהופך, כל משקלי השם המצויים במסורת טבריה ובמסורת בבל של המקרא מצויים גם במסורות הלשון של המשנה. לשון אחר, מצד המצע המורפולוגי לשון המקרא ולשון חז"ל מייצגות מערך זהה במשקלי השם. אבל בתוך המערך הזה מתגלים גם הבדלים לא מעטים. ואלו שני ההבדלים העיקריים:

א. הבדלים בכמות. יש משקלים המתועדים במקרא במידה מצומצמת ובלשון חז"ל נתרחב שימושם ביותר; למשל משקל פעלן/פועלן המציין את שם הפועל

17. בפר הניקוד מלא: שֶהִתְפָּר (x2), אבל בפא מצאנו ניקוד חלקי בלבד: שהתפִּיר (x2). ואין מניעה להניח שגרסתו זהה לזו של פר.

18. ראה קוטשר תשל"ז, עמ' קכב-קכג.

19. ומצויה גם חלופה סגולית: כָּרֶס, כגון הַכָּרִי(ס) (ק, חולין ג, א; תמיד ד, ב), וכן הוא בפס ובדפוס ליוורנו הַכָּרֶס (x2 שם ושם), וגם בפיוט האשכנזי מצאנו כָּרֶס (ראה א' אלדר, מסורת הקריאה הקדם-אשכנזית מהותה והיסודות המשותפים לה ולמסורת ספרד, כרך ב: ענייני תצורה, עדה ולשון ה, תשל"ט, עמ' 96).

20. ראה להלן § 9 (א).

21. מיותר לומר כי חומר משמש כאן במשמעות כללית ולא כהוראתו בפי כימאים.

22. ויש מה לומר על הצד השווה של מעט המשקלים שיש בהם יחס קבוע בין משקל למשמעות, אך עניין זה קובע מקום לעצמו.

(ה-agent) מתועד במקרא בשם רַחֲמָנִיּוֹת²³ (איכה ד, י) בלבד, אבל בלשון חז"ל נסתעף שימושו ביותר; ביישן/בוישן, גדפן/גודפן, גזלן/גוזלן, עבדן/עובדן הן אך דוגמות ספורות ממשקל רב היקף.²⁴ וכך אפשר לומר על אודות משקל פְּעִילָה. כבר ציין קוטשר את קיומו של המשקל הזה בלשון המקרא, כגון אֲכִילָה (מלכים א יט, ח), שְׁרִיקוֹת עדרים (שופטים ה, טז) ועוד. שימושו נרחב מאוד בלשון חז"ל, ובמשנה לבדה הוא מצא בו כמאה ושלושים שמות.²⁵ אף האוטומטיות בגזירתו (או בנטייתו) כחלק מבניין קל ומבניין נפעל מתמסדת רק בלשון חז"ל.²⁶ גם משקל פְּעַל המציין אדם בעל עיסוק מתמיד או מקצוע או מי שיש לו תכונה קבועה, מרובה שימושו בלשון חז"ל.²⁷

ב. ברמת הפרטים יש לומר שרוב מכריע של השמות המצויים גם במקרא וגם במשנה שקולים בשני הרבדים במשקל אחד. כמעט אמרתי שטבעי הדבר שהשם בִּצֶק הנמצא במקרא (למשל ירמיהו ז, יח) בא בכל העדים המנוקדים של המשנה בכל שלוש-עשרה הופעותיו כדרך ניקודו במקרא. הניקוד החרגי, שנמצא פעם אחת בכתב יד ק – בִּצֶק (כלים ט, א) ליד בִּצֶק (פעמיים במשנה זו גופה), אין בו כדי להעיד על מעבר של המילה ממשקל פְּעַל אל פְּעִיל; לפי טעמי אין זו אלא פליטת קולמוס.²⁸ עם זאת, צריך לציין שיש לא מעט שמות שנקרו גם במקרא וגם בלשון חז"ל, ואתה מוצא בהם מעבר למשקל אחר בצד קיומה של הצורה

23. לכאורה אפשר לטעון כי רַחֲמָנִיּוֹת חוזרת אל צורת יחיד רַחֲמָנִי (זכר), רַחֲמָנִית (נקבה), אולם ספק אם אפשר לטעון כך אחרי בירורו המצוין של גרוס (ראה גרוס תשנ"ד, עמ' 97–98); הוא מראה היטב כי צורות פעלן/פועלן, צורת הנקבה שלהם היא פעלנית/פועלנית. גרוס הולך ומונה שם (עמ' 68–138) עשרות צורות נקבה; כולן נִית (ביחידה) נִיּוֹת (ברבים). ואכמ"ל.

24. ראה גרוס תשנ"ד, עמ' 57 ואילך. ויש מקום לומר כי לעתים (!) הזהות בין לשון המקרא ללשון חז"ל במשקלי השם נוגעת בעיקר לרובד הפחות קדום של לשון המקרא, למשל פעלן/פועלן מתועד במקרא רק במגילת איכה, חיבור שנכתב לאחר חורבן הבית הראשון, לא לפני אמצע המאה השישית לפסה"נ; גם בקומראן עדיין מצומצם שימושו של המשקל (מצאנו שם גדפן, זידן ועוד צורה אחת או שתיים). ועוד נידרש לעניין זה בכוא העת.

25. ראה קוטשר תשל"ז, עמ' קי (דוגמות מן המקרא), קיג ("הרשימה הזאת, הכוללת כ-130 שמות [...]").

26. זו דעתו המפורשת והבהירה של מ"צ סגל (רקדוק לשון המשנה, תל-אביב תרצ"ו, עמ' 73): "קְטִילָה רגילה עד מאד במשנית כשם הפעולה של בנין פְּעַל [...] ואפשר ליצור שמות פעולה בצורה זו מכל פעל ופעל".

27. ראה להלן 22§§, 23 הערה ט. הובאו שם רק הנתונים מסדר טהרות במסורת פר; אילו הרחבנו את הרשימה למשנה כולה היו מיתוספים שמות רבות אחרים, כגון הָרַג, חָרַם ("נודרים לְהַרְגִים וְלְחַרְמִים" – נדרים ג, ד במסורת ק; אך מסורת פא מכוונת אל הָרַג וְחָרַם במשקל פְּעַל [כמו חָכַם–חֲכָמִים]: לְהַרְגִים וְלְחַרְמִים).

28. ואולי בִּצֶק/basseq היא הגייה תניינית של בִּצֶק/basseq; ובה תנועה קצרה בהברה סגורה ממירה את הקמץ בהברה פתוחה.

הזהו ללשון המקרא. כגון אֶהֱל (אהלות ג, ז [ט] בכתב יד פר) המשמשת כך במקרא ובלשון חז"ל, ובצדה מצאנו גם את אֶהֱל (למשל כלים יח, ב פר). ויש עוד לא מעט שמות כיוצא בזה. ומצאנו גם שמות שצורתם בלשון חז"ל שונה מזו של לשון המקרא (בניקוד המסורה), כגון שִׁפְיָן (משלי כג, ב) לעומת סְפִיָן ברוב כתבי היד המשובחים של המשנה (כגון כלים יג, א)²⁹ וגם כאן אפשר להצביע על דוגמות נוספות לא מעטות.

ג. שמות שלא נקרו במקרא וגלגוליהם

8. מקום מיוחד בתיאור תצורת השם בלשון חז"ל תופסים מאות השמות שלא נקרו במקרא והופעתם הראשונה במקורות מתועדת בספרות חז"ל. חלק ניכר מן המאמץ המחקרי של תצורת השם מתמקד בהם. בירור עניינם הדקדוקי של שמות אלו כרוך תחילה בבירורים פילולוגיים בשביל קביעת הנוסח המדויק ובשביל הצעת הפירוש הנכון של השמות הללו ושל ההקשרים שהם נתונים בהם, בירורים שהם השלב הקודם לכל ניתוח דקדוקי. הספקות גדלים שבעתיים כאשר מדובר בשמות מעוטי תפוצה – וכאלה יש מאות רבות – שנקרו בסדרים ובמסכתות שלא הכול היו בקיאים בהן.

9. אדגים את העניין בעיון קצר בשתי הלכות ובשני שמות שנזדמנו בהן. שנינו במשנה כלים (יג, ה):

"מחט שניטל חרירה או עוקצה טהורה [...] של סקיים שניטל חרירה טמאה".
העדויות חלוקות באשר לשם העצם שנקרה כאן פעמיים. אלו הממצאים:
א. חרירה (פעמיים); כך הוא בכתבי היד ק, פר, פא, לו, רמב"ם (מהדורת הר"י קאפח), וכן הוא בד"ר וכן קרא הערוך (ערוך "חרר" ב).
במנוקדים שבעדים האמורים מצאנו שתי קריאות נבדלות:
– חֲרִירָה (כתב יד פר; ומעין זה מצאנו גם בפא: חֲרִירָה בלא ציון המפיק בה"א)³⁰. כלומר לפנינו השם חֲרַר במשקל פֶּעַל כמו יָתַד.

29. ראה קוטשר תשל"ז, עמ' תמט. וכן מ' בר-אשר, "משנה כתב יד פארמה ב לסדר טהרות – דברי מבוא", קובץ מאמרים בלשון חז"ל, חלק א', תשל"ב, עמ' 166–185 (להלן: בר-אשר תשל"ב); עניין סְפִיָן נידון שם בעמ' 181.

30. יצוין כי גם בשם השני אין מפיק בפר; מצאנו שם עיקצה (בקו על גבי הה"א המבטל את המפיק). אך אין לבנות על סימון הרפה בכתב יד זה כפי שהראה ג' הגמן, תורת הצורות של לשון המשנה, תל-אביב תש"ס, עמ' 17–18, שכן נקדני כתב היד מרבים להחליף בינו לבין סימן המפיק. מכל מקום מן ההקשר ברור שמדובר בשני שמות בכינוי הנצמד לגסתרת (חֲרַר שלה, עוקץ שלה).

– תְּרִירָה (כתב יד ק; וכן קרא דפוס ליוורנו בהופעה הראשונה; ולמעשה לכך כיוון גם בהופעה השנייה, אלא שטעה שם וגרס: תְּרִידָה בהמירו את הרי"ש בדל"ת). כלומר לפנינו השם תְּרִיר במשקל פֶּעִיל כמו עָבִיט.

ב. פס קרא פעמיים: תְּרִירָה³¹ (= תְּרִירָה); נוסח זה (בלי ניקוד) ידוע גם מכתב יד אחד שהביא הר"י קאפח בחילופי הנוסח למשנת פירוש המשניות לרמב"ם.³² וכן מצאנו בדפוס הבבלי במסכת שבת (דף קכג ע"א); הובאה שם משנתנו ממסכת כלים. הוזה אומר, לפנינו השם תְּרִיר במשקל פֶּעִיל כמו חָלַל, או תְּרִיר במשקל פֶּעִיל כמו חָצַץ.

ג. תְּרִירָה (= תְּרִירָה) פעמיים בכתב יד ת, וכן הביא הרב קאפח מכתב יד תימני אחר.³³ לפנינו תְּרִיר במשקל פֶּעִיל כמו לְשׁוֹן או תְּרִיר (תְּרִיר) במשקל פֶּעִיל כמו בְּרוֹשׁ.

ד. חורה (= חוֹרָה, חר שלה); כן מצאנו בדפוס הבבלי במסכת שבת (דף נב ע"ב), שם הובאה משנתנו ממסכת כלים. וכבר ציין הרי"ן אפשטיין (עמ' 31 הערה 19), שהגרסה הזאת נמצאת בכתבי היד של הבבלי.³⁴ כלומר לפנינו השם חר [חור] (במשקל פֶּל כמו דב, חק וכיוצא בהם) בתוספת כינוי הנסתר. חדידה; זו הגרסה שהביא הר"ש בפירושו,³⁵ וזו כנראה גרסתו של בעל פירוש הגאונים לסדר טהרות.³⁶ בהיעדר ניקוד אין בידינו לקבוע את צורת היחיד לדיוקה (תְּחִיד או תְּחִיד ועוד).

ו. חודה, היא הגרסה בתוספתא כלים (בבא מציעא ג, ט), וכן גורס כתב יד מינכן בבבלי שבת קכ"ג ע"א. לפנינו השם חד [חוד] (במשקל פֶּל כמו דב, חק וכיו"ב) בתוספת כינוי הנסתר.

ז. חודדה, כך מצאנו בכתב יד מינכן לבבלי שבת (שם) כפי שהעיר הרי"ן אפשטיין (שם, שם). כלום מדובר בצורת יחיד חוד; וחודדה היא חלופה גרפית של חֲדָה (חוֹדָה), שהדל"ת הדגושה שבה צוינה באות כפולה?³⁷

31. בפתח במקום חטף פתח כמקובל בכתב יד פס (ראה מ' בר-אשר, פרקים במסורת לשון חכמים של יהודי איטליה, עדה ולשון ו, ירושלים תש"ס, עמ' 36–37).

32. כך גורס כתב יד אחד בהיקרות השנייה של המילה. זהו כתב היד המסומן בידי הר"י קאפח באות א, והוא כתב היד של הרמב"ם עצמו.

33. זהו כתב היד שסומן ק בידי הר"י קאפח; הוא גורס: "חורורה [...] חירורה".

34. "בנוסחאות שם: חורה".

35. "ואית דגרסי חדידה מלשון 'תחתיו חדודי חרס [חרש]' " (איוב מא, כב; ראה אפשטיין, עמ' 31 סוף הערה 19).

36. "אבל הגאון גורס כנראה: חדידה" (שם, עמ' 32 הערה 3).

37. ראה י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 1258–1259, וכן מאמרי "כתיבים שלא הובנו", לשוננו מה (תשמ"א), עמ' 85–92.

ונחלקו הפירושים אם מדובר ב"ראש המחט החד שבו עושים חורים, ועוקצה [של המחט] הוא הראש השני שבו מכניסים את החוט". פירוש זה יאה לגרסות המביאות צורה בדל"ת (חדידה, חודה וכו'), אבל יש מי שפירש שמדובר ב"חור שבו מכניסים את החוט, והחלק החד מכונה עוקצה [של המחט]",³⁸ פירוש התואם את הגרסות ברי"ש.

נקל לטעון שהצורות בדל"ת נתגלגלו מן הצורות ברי"ש או להפך, כלומר רי"ש הפכה דל"ת או דל"ת היא שהפכה רי"ש בשל דמיון הגרפי.³⁹ אבל מעבר לאמת ההיסטורית קיימת האמת הטקסטואלית המקיימת זו בצד זו גרסות חלופיות שעדיהן מהימנים. מכל מקום ראוי להעיר ששבעה עדים מובחרים של "סדר המשנה" מקיימים צורה מן השורש חר"ר ויו"ד בין שתי הרי"שים; אלא שקריאותיהם חלוקות: חֲרִירָה או חֲרִירָה; בתיאור מסורת פר תבוא המילה במשקל פָּעַל ובתיאור מסורת ק היא באה במשקל פָּעִיל.⁴⁰

10. ושנינו במשנת כלים (ד, ג):

"שולי קורפיות ושולי קוסים הצידונים",⁴¹ אף על פי שאינם יכולים לישוב שלא מסומכין, טמאין; שלכך נעשו מתחילתן". מדובר כאן בשני סוגי כלים (קורפיות, קוסים) שחלקם התחתון חד, ואינם יכולים לשבת אלא אם כן משעינים אותם על חפץ אחר.⁴² לענייננו נתמקד כאן בקצרה בשם העצם קוסים/קוסין, שנקרה במשנה כולה פעם אחת בלבד כאן במשנתנו. הרי העדויות שבידינו:

א. הקוֹסִין היא הגרסה בפר, ק, פא, ת וכן הוא בדפוס ליוורנו. וכך הוא בלא ה"א הידיעה (ובלא ניקוד) בלו ובד"ר. וזו גרסת "יש שונין" בפירוש הגאונים לסדר טהרות (אפשטיין, עמ' 14): קוסין. וכן גרס הערוך (ערך "קסס", ה, ט).

ב. קוצין, כעדות מפורשת בפירוש המשנה לרמב"ם ("ויש כותבים בצד"י").⁴³

ג. פוסים. כך גורס בעל פירוש הגאונים לסדר טהרות (אפשטיין, שם: "הכוסים הצידונים") וכן הביא הרמב"ם בפירושו למשנה על אתר ("ויש במקצת נוסחאות שכותבים כוסים");⁴⁴ וזו גרסת כתב יד פס: כוסים.

38. ראה אפשטיין, עמ' 32 הערות 3-5.

39. ושתי רי"שין הפכו שתי דל"תין (חרירה < חדידה), או שתי דל"תין הפכו שתי רי"שין (חדידה < חרירה) בשל משוגת מעתיקים?

40. ואכן לא מעט שמות משתבצים במשקלים שונים בשני כתבי היד המתוארים.

41. הנוסחאות חלוקות אם מילה זו באה בלא וי"ו החיבור: הצדניין/הצדניים/הצידונים (כך היא בכתבי היד ק, לו בפירוש הגאונים לסדר טהרות ובערוך) או שיש בה וי"ו החיבור [= הפירוש]: והצדניין/והצדניים (כך היא בכתבי היד פר, פא).

42. ראה הר"ח אלבק על אתר.

43. ראה מהדורת הר"י קאפח על אתר.

44. ראה ההערה הקודמת.

ופירש הרמב"ם "כוסות של חרס, בעלי שוליים חדים כמו קוץ, לפיכך נקראו קוסים, ואף על פי שהוא נכתב בסמ"ך ויש כותבים בצד"י".⁴⁵ וכתב בעל הערוך "קוסין – פ' כוסות ממש, הן כ' בק' מתחלפין", ומעין זה הביא הרי"ן אפשטיין (שם, סוף הערה 24) בשם בעל ספר המליצה ("קוסין הם שוליים שעושים לקורפאות, כדי ששימו עליהם הכוסות, נקראו כוסין והם כני הכוסות").

אם אמנם מדובר בריבוי של השם כוס, הווה אומר שימשו בלשון שתי צורות ריבוי של השם – כוסות וגם כוסים – בהבדל הוראה ביניהן. כוסות – הן כוסות באשר הן. כוסים – הן כוסות בעלי צורה מיוחדת – חדי בסיס כקוץ (כדעת הרמב"ם), או כני הכוסות (כדעת בעל ספר המליצה).

לסיכום, הגרסות חלוקות בטקסט העיצורי של השם: קוס, קוץ או כוס. אם הכתיב קוץ משקף צורה מקורית, משמע קוץ ו־כוס הם שני שמות נבדלים שגזרונם שונה, ואם קוץ הוא קוס הוא כוס, עדות יש כאן לניחוח משני של עיצורים לא נחציים בשם ששורשו עברי.⁴⁶

מצד הניקוד כל העדים המנוקדים גורסים וי"ו חלומה, וזו הקריאה העולה מפירושיהם של הראשונים שהובאו לעיל, שחיברו את קוס לקוץ או לכוס. משמע לפנינו שם במשקל פֹּל בחולם מתקיים כמו דוֹד, סוֹד ואחיהם.

11. כללו של דבר, שמות רבים המופיעים בספרות חז"ל בכלל או במשנה בפרט נקרו לראשונה רק ברובד לשוני זה. במקרים אלו, כאמור, תיאורם הדקדוקי של מאות שמות כרוך תחילה בבירור פילולוגי ובמאמץ פרשני מוקדם. הבירור מראה כי במאות שמות מעוטי תפוצה מתגלה מגוון של ממצאים, ועולות בידינו גרסאות מתחלפות וניתוחים צורניים נבדלים.

12. רוצה אני להוסיף ולהעיר כי יש גם שמות מרובי תפוצה שנזדמנו לראשונה רק בלשון חז"ל ומתגלה בהם מציאות לשונית מעניינת; כזה הוא השם סֶפֶק, שנקרה לראשונה בספרות חז"ל, ומספר הופעותיו במשנה לבדה עולה על מאתיים. מי שיידרש לדפוסים שנוקדו בדורות אחרונים עשוי אולי למצוא תמונה פשוטה; כל צורת נפרד מנוקדת סֶפֶק וכל צורת נסמך מנוקדת סֶפֶק,⁴⁷ והכול אתי שפיר. אבל מי שיידרש לממצאים בכתבי היד ימצא שני פרטים בעלי עניין: (א) מגוון בצורות הנסמך, (ב) שימוש ייחודי של צורת הנסמך. והרי פירוט קצר: א. אנו מוצאים שלוש צורות נסמך: שתיים בחיטוף הקמץ כמצופה על פי כללי הדקדוק: סֶפֶק כמו עֶקב, צורת הנסמך של עֶקב, או סֶפֶק כמו יֶתד, צורת הנסמך

45. ראה הערה 43 לעיל.

46. בדרך כלל חילופים בין עיצורים נחציים למקביליהם הלא נחציים מתגלים בלשון חז"ל רק במילים ממוצא זר (יווני או לטיני). ואכמ"ל.

47. כך ניקד ר"ח ילון וכך מנוקד במהדורת רבי פינחס קהתי – סֶפֶק, סֶפֶק (ראה למשל נגעים ה, א).

של יְתֵד. וצורת נסמך שלישית זהה לצורת הנפרד בקיום הקמץ כתולדת היקש: סֶפֶק – כמו שְׁלִיחַ-ציבור, יֵין נֶסֶךְ, שמות שצורת הנסמך שלהם הוקשה לצורת הנפרד. נעיר כי לפעמים שתי צורות נסמך באות בכתב יד אחד; למשל בכתב יד א מצאנו סֶפֶק טומאתם (טהרות ד, ה), על יד סֶפֶק ביאה / סֶפֶק ספיקות (טהרות ו, ד; ו, ג). בפר מצאנו על פי רוב סֶפֶק, כגון סֶפֶק נגעים (נגעים ה, א), אבל גם סֶפֶק חמש לידות (טהרות ד, יג, אף הצירי תוקן לפתח). ובכתב יד פא מצאנו: סֶפֶק העירוב (עירובין ג, ד) ליד סֶפֶק אשת אחיו (יבמות יא, ד), וכן בניקוד הבבלי מצאנו סֶפֶק לקט ליד סֶפֶק לקט.⁴⁸

ב. כן מצאנו בכתבי היד דוגמות רבות לשימוש של הנסמך במקום הנפרד, כגון סֶפֶק נָגַע [...] (ניקוד בבלי, ידים ב, ד);⁴⁹ סֶפֶק הוא שם סֶפֶק אינו שם, סֶפֶק חי סֶפֶק מת, סֶפֶק נכרי סֶפֶק ישראל (פא, יומא, ח, ז); ומצאנו דוגמות רבות במסורת תימן; למשל כך מנוקד במשנה זו מיומא בכתב יד ת-מועד; וכך מצוי לרוב בכתב יד ת, כגון סֶפֶק נָגַע סֶפֶק לא נָגַע (עדויות ב, ז). ריבוי הדוגמות מלמד שאין מדובר במשוגת ניקוד אלא בתופעה מקורית.⁵⁰

לסיכום, רוב מכריע של השמות בלשון המשנה שלא באו בלשון המקרא מגלים מגוון גדול בענייני תצורה.

ד. ייחודים בתצורה

13. מן הבירור של מאות רבות של שמות (ושמא אלפים) בתוך כלל המשקלים ניבטות גם תופעות ייחודיות לרוב. כוונתי לצורות שנקרו אך פעם אחת בעד אחד, ואתה תוהה לעתים אם שגיאה לפניך, כפי מה שאמרנו על הניקוד בִּצְק שמצאנו פעם אחת בכתב יד ק.⁵¹ אבל יש גם יש שנקרית בידינו צורה ייחודית שבירורה מעלה ממצא בעל חשיבות, שכן לא מיעוט העדויות קובע את משקלה של צורה, אלא אחיזתה במציאות הלשונית שבה נתונה לשון חכמים היא הקובעת את משקלה; מה שנקרה בטקסטים שלנו אך פעם אחת עשוי להיות צורה רגילה במסורת אחרת של העברית או בטקסטים חיצוניים או בלשונות קרובות מוצא או קרובות מגע כארמית ללהגיה. כבר הצבעתי על קיומה של צורת נִפְעַל בכתב יד פו ורק בו, בשורש טמ"א (נִיטְמֵאתָה, נִיטְמֵאתִי), העולה בקנה

48. ראה ייבין תשמ"ה, עמ' 924.

49. ראה שם.

50. לשימוש ייחודי זה של סֶפֶק יוקדש בירור נפרד בתיאור הכולל של משקל פֶּעַל בעבודתנו.

51. ראה לעיל § 7 ב, אך ראה הערה 28 לעיל.

אחד עם הממצאים בעברית נוסח שומרון;⁵² וכיום אין מי שיערער על מהימנותה של הצורה נִפְעַל (חלופה של נִפְעַל). כדבר הזה נקרה לנו גם בכמה וכמה שמות עצם. אצביע כאן על דוגמה אחת כזאת ואפרט במקצת את עניינה.

14. מתכוון אני לשם עצם יחידאי גם במקרא וגם במשנה. רוב העדים במשנה גורסים בו צורה כצורה המוכרת לנו מנוסח המסורה הטברני למקרא, אבל כתב יד פ' מקיים בו במשנה צורה ייחודית, שאין לפקפק במהימנותה. הרי פרטי הדברים:

"ויעש לו אהוד חרב, ולה שני פיות גִמְד ארכה" (שופטים ג, טז). הביאור המקובל של גִמְד הוא אֵמָה או אמה מצומצמת כדעת הקדמונים: "גרמידא אורכה" (תרגום יונתן על אתר). ומשם לפירוש רד"ק: "גמד – שיעור אמה, וכן ת"י גרמידא". ורלב"ג "לא היה ארכה כי אם אמה". אבל רש"י אומר: "גומד ארכה – אמה גדומה". וראויים לכאן דבריו של רשב"ם בבבלי ב"ב דף ק ע"א: "גמדין – אמות קטנות מפרקו עד אצבעותיו, ויש אומרים אמות שלמות דקרא כתיב 'גמד ארכה'". וכבר השבעים מדברים על אמה מצומצמת: $\sigma\pi\theta\alpha\mu\tilde{\eta}\varsigma\ \tau\omicron\ \mu\eta\kappa\omicron\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ – עניינה כמחצית אמה או שלושת רבעי פסיעה.

15. מילה זו נזדמנה במשנה פעם אחת; שנינו במשנת כלים (כט, א): "נימי כיפה של זקינה והגומדין של ערביין". כל כתבי היד והדפוסים המנוקדים גורסים והגומדין (ק, ת וכן דפוס ליוורנו⁵³) / והגומדין (פ), שהיא צורת הרבים של גִמְד על דרך כותלִין/כותלִין מן כותל; כלומר לפנינו הריבוי המכונה הריבוי הארמי. התיבה מתבארת "בגד שהוא אמה על אמה ונותנין אותו הערבים על פיהם ועל אפיהם [...] מרוב הקור, וגומד פ[ירוש] אמה כדכת[יב] 'ולה שתי פיות גומד אורכה', ומתרגם רב יוסף גרמידא" (אפשטיין, עמ' 75); ובגיליון כתב יד פא מצאתי הערת פירוש זו: "חתיכת בגד אמה ארכה נותן אותה על חוטם מפני הקור".

16. כתב יד פ' – ורק פ' לבדו – גורס וְהַגּוֹמְדִין (במ"ם דגושה!). צורה זו אינה צורת הרבים של גִמְד אלא של גִמְד. גִמְד תואמת את המקבילה הארמית בעלת ארבעת העיצורים: גרמידא של ת"י ושל הארמית הבבלית, garmida של

52. ראה מאמרי "בירורים בלשניים בכתב־היד של המשנה – טיפוסי הלשון וקווי ייחוד בלשון", דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, כרך ז (חוברת 7), ירושלים תשמ"ו (להלן: בר־אשר תשמ"ו), עמ' 190–192, ולאחר מכן במאמרי "מערכת הבניינים בלשון התנאים", מחקרים בלשון ה-1, ספר היוכל לישראל ייבין, תשנ"ב, עמ' 132–134.

53. יש לדייק ולומר כי ק' מנקד [ו]הגומדין (בדל"ת רפה); וכך הוא גם בדפוס ליוורנו: וְהַגּוֹמְדִין (בקובוץ בגימ"ל), אבל ת' מנקד וְהַגּוֹמְדִין (בדל"ת דגושה). ומעין זה הוא ניקודו של ר"ח ילון – וְהַגּוֹמְדִין, אבל רח"י קוסובסקי (מהדורה ב:) הביא צורת ריבוי עברית: וְהַגּוֹמְדִין.

המנדאית ועוד יותר גורמידא של הסורית ובמידת מה גם גורמייזא, הצורה השנייה שנמצאה במנדאית.⁵⁴ מיותר להעיר כי המ"ם עשויה לגרור צורה כעין גִּמְד שְׁתֶּהְגָּה גִּמְד בתנועה שפתית לפניה. ואפשר שהרי"ש תניינית היא וחוזרת אל שלב שבו צורה כעין גִּמְד או גִּמְד גִּמְד (גוּמְד) < גרמד/גורמד.⁵⁵ מסתבר דיסימילטורי $rm < mm$, כלומר גִּמְד/גִּמְד (גוּמְד) < גרמד/גורמד.⁵⁵ מסתבר אפוא כי מסורות העברית הכירו שתי צורות של המילה בשני משקלים נבדלים: גִּמְד הסגולית ולידה גִּמְד (גוּמְד), כשם שמצאנו את שֶׁבֶט הסגולית ולידה את שֶׁרְבִיט, המתגלגלת מן-ברור מן הצורה šabbīt (אכדית šabbītu).

דוגמה זו (ויש אחרות שכמותה) מלמדת עד כמה רבים החידושים בתצורת השם בלשון חז"ל העולים מתיאור כתבי היד העתיקים, אבל רובי החידושים אינם בכוללות אלא בפרטים.

ה. התיאור המשולב של משקלים

17. בתיאור משקלי השם אין מנוס מהצגה פורטת שלהם – כמקובל בכל תיאור דקדוקי – משקל אחר משקל מן הראשון עד האחרון. עם זאת צריך לומר שמשקלים רבים אחוזים זה בזה בשל גורמים התלויים במציאות הלשונית בזמן שהעברית הייתה לשון חיה או בתהליכי מסירתה וגלגוליה בעל פה ובכתב במהלך ימי הביניים. לאור זאת ברור לחלוטין, שהבא לתאר את משקלי השם צריך שיציג משקלים קרובים זה עם זה, כדי לתת את הדעת לכל מה שמחבר ביניהם ולכל מה שמבדילים זה מזה.

18. כבר הראיתי במקום אחר שארבעה משקלים המציינים בעיקר שמות תואר וצורות בינוני, אחוזים זה בזה.⁵⁶ כוונתי למשקלים אלו: (א) פֶּעַל הדגוש בנטייה (הנכתב כמעט תמיד כתיב מלא): אָדוּם (אָדוּמִים), עָגוּל (עָגוּלִים); (ב) פֶּעוּל בחולם מתקיים:⁵⁷ גָּדוּל (גָּדוּלִים), קָרוּב (קָרוּבִים); (ג) פֶּעוּל שהחולם הופך בו שורוק בהברה פתוחה לא מוטעמת: מְתוּק (מְתוּקִים), יָכוּל (יָכוּלִין), (ד) הבינוני הסביל של הקל פֶּעוּל: שָׁמור (שָׁמוּרִים).

54. רוב הנתונים הללו מובאים בערך "גִּמְד" במהדורה החדשה של מילון L. Koehler W. Baumgartner משנת 1967 (בהשתתפות B. Hartmann, E.Y. Kutscher כרך I: א – טִבַּח).

55. ההבדל בין התנועה בהברה השנייה, e (צירי) בעברית לעומת i בארמית, אינו פוגם בדמיון המכריע בין שתי הצורות.

56. ראה מאמרי בספר אורבך שהוזכר בהערה 10 לעיל.

57. בדברי כאן על קמץ מתקיים, אני מתעלם מצורות כגון הנסמך גָּדַל וכיו"ב שנקרו בניקוד המקרא. הללו זכר אין להן במסורות לשון חז"ל; החולם של גָּדוּל מתקיים בל"ח בכל מעמד.

בשל זהות צורות היחיד בנפרד בשלושת המשקלים הראשונים – א, ב, ג לעיל (לא רק בכתיב אלא בעיקר בהגייה), קיים בסיס להמרה של כל אחד מהם בשני האחרים. ובשל זהות צורת הנטייה של המשקל השלישי (ביחיד פֶּעוּל, אבל בנטייה פֶּעוּלָה, פֶּעוּלִים, פֶּעוּלוֹת) עם הצורות המקבילות של הבינוני הפֶּעוּל (פֶּעוּלָה, פֶּעוּלִים, פֶּעוּלוֹת) נוצר בסיס לזהות בין שני משקלים אלו; ונמצא הבינוני הפֶּעוּל של הקל מתקרב לשלושת המשקלים הראשונים. כך אנו מבינים את הופעתן של צורות כמו אָרוּף, עָגוּל במקום אָרוּף (אָרוּף), עָגַל (עָגוּל), וכך מתפרשת הצורה יְכוּלָה בצד יְכוּלָה בכתב יד פ. 58 ולא רמזתי כאן אלא לדוגמות מועטות של החילופים שנמצאו בין ארבעת המשקלים. בנוסף לזאת יש להדגיש את הבסיס הסמנטי־תחבירי המשותף המוביל להיקש בין ארבעת המשקלים; מדובר בצורות בינוני של פעלים עומדים⁵⁹ או בצורות בינוני פסיבי, וכולן מתארות מצב וסטטיות. וכבר מצאנו חילופים של קָצַר, קָצַר וקָצוּר⁶⁰ ודומיהן בשל דמיון הוראתן, ועל כן אין פלא שצורות דומות גם בהגייתן וגם בהוראתן כארבע הצורות הנידונות תתחלפנה זו בזו.

19. לסיכום, המחקר צריך שייתן את דעתו לאחיזה שמשקלים קרובים בחלק ממרכיביהם העיצוריים והתנועתיים נאחזים זה בזה; אם כתוצאה של שינויים שחלו בתהליך המסירה בימי הביניים או כתהליכים שהתרחשו בלשון החיה. לשון אחר, מי שיידרש לעשרות המשקלים של שם העצם בלשון חז"ל, יראה אל נכון את מידת אחיזתם של משקלים קרובים זה בזה ויוכל להעריך את משקלם של העירובים בין המשקלים, כדי לקבוע מה נשתנה בידי המוסרים ומה עשוי היה להשתנות בתהליך טבעי בלשון חכמים בעודה משמשת כלשון דיבור.

ג. משקלי פֶּעַל

20. בדיון עד כה עמדנו על חמש בחינות לעיון בתצורת השם תוך הדגמה מנתונים שנלקחו מן התיאור של משקלים רבים. עמדנו על הבחינות הללו:

58. ביתר פירוט נציין כי מצאנו בפר יְכוּלָה (כלים ד, ב; יז, ג) לצד יְכוּלָה (כלים יח, ב ועוד X11), יְכוּלִין (שם ד, ג ועוד X8), יְכוּלוֹת (פרה ה, ט; טהרות ז, ד).

59. אולי לא מיותר להעיר כי אדם היא מעיקרה צורת הבינוני של אדם, הנתון לנו בצורת הנסתרים אָדָמוּ (איכה ד, ז); וְגָדוּל היא צורת הבינוני של גָּדַל (איוב ב, יג); ויָכוּל וּמְתוּק הן צורות הבינוני של יָכַל (בראשית לב, כה) ושל מְתָק, שנקרית לנו בצורת הנסתרים מְתָקוּ (איוב כא, לג) – כולן צורות בינוני המתארות מצב הן.

60. ראה ש' שרביט, נוסחאותיה ולשונה של מסכת אבות והכנות למהדורה מדעית, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן תשל"ו, עמ' 103–104. וכן מאמרי, "עיונים ראשונים בלשון חכמים המשתקפת בכתב יד רומי 32 לספרי במדבר", תעודה ג (תשמ"ג), עמ' 154.

משקל ומשמעות, לשון המקרא ולשון חכמים, שמות שלא נקרו במקרא, ייחודים בתצורה ואחיזה של משקלים קרובים זה בזה. עתה אציע בצורה שיטתית, אך בקיצור נמרץ, את עניינם של שניים-שלושה משקלים קרובים, ותוך כדי כך תשתקפנה חמש הבחינות שהעמדתי עליהן בדבריי עד כה. מבקש אני לומר דברים אחדים על משקלי פֶּעַל, היינו פֶּעַל בקמץ מתקיים ופֶּעַל בקמץ שאינו מתקיים. בשל שיקולים הקשורים בהוראותיהם ובשימושיהם התחביריים של המשקלים, אני מציע אותם כשלושה משקלי משנה:

א. פֶּעַל, המציין עיסוק קבוע או מקצוע (כגון צִיר) או תכונה קבועה (כגון גִּנְב). פֶּעַל זה הוא בקמץ מתקיים; מעידה על כך צורת הנסמך של הרבים בכמה מן השמות: צִידִי חיה ועוף (כלים כד, טו⁶¹), תַּגְרִי לוד (בבא מציעא ד, ג).
 ב. פֶּעַל המציין שמות תואר ומעמיד ככל שם תואר וככל בינוני נטייה מרובעת: יחיד – יחידה, רבים – רבות (חֵיב – חֵיבִין, חֵיבַת – חֵיבוֹת).⁶² בין תפקידיו התחביריים של פֶּעַל זה בולטים שימושיו כגרעין בנשוא מורחב, במבנה פֶּעַל + לפעול, כגון רשאי לקיימה (פר כלים יב, ז) וכנשוא במשפט שמני, כגון אביה זכאי במציאתה (פר נידה ה, ז). אין לנתק את הצורות הללו מצורות הבינוני של פעלים עומדים המוכרים היטב בעברית המקרא; כגון חָלַשׁ-יַחֲלֵשׁ, ובבינוני: חָלַשׁ.⁶³ וכך בלשון חז"ל הפועל חָב/יָחֹב יש לו בינוני חֵיב בצד הצורה חָב המשמשת צורת בינוני נוספת (לשתי הצורות יש הוראות נבדלות), והפועל קָם/יָקוּם יש לו בינוני קָם בצד צורת הבינוני קָם (בהוראות נבדלות).

– כאן יש לנו עדויות לקמץ לא מתקיים, כגון חֵיבִי (ק סנהדרין ט, ג ועוד; פא שבת יא, ו), חֵיבִי במסורת הניקוד הבבלי.⁶⁴ אבל מצאנו גם חֵיבִי בניקוד הבבלי ובמסורת תימן;⁶⁵ ואיננו יודעים אם ניקוד זה מעיד על קמץ מתקיים מעיקרו או על היקש של הנסמך לנפרד (כמו מִתְנֹות כהונה). ועוד זאת, ספק אם בשורשי ל"י נהגו צורות בקמץ לא מתקיים, כעין רֶשַׁאי; מסתבר ששימשו רק צורות כמו רֶשַׁאי.

61. ראה הערה 72 להלן.

62. צריך לומר שנטייה מרובעת מצויה בפוטנציאל גם במשקל פֶּעַל א המציין עיסוק קבוע או מקצוע, אבל בפועל היא מתממשת אך מעט.

63. יש להבדיל בין שני שימושיו של חל"ש בבניין קל: (א) כפועל עומד המציין סטטיות: חָלַשׁ, יַחֲלֵשׁ והבינוני חָלַשׁ; הוא מיוצג במקרא בצורות יַחֲלֵשׁ (איוב יד, י; הצורה באה בהפסק), חָלַשׁ (יואל ד, י); (ב) כפועל יוצא-דינמי: חָלַשׁ, יַחֲלֵשׁ, חוֹלֵשׁ; זה מיוצג במקרא בצורות יַחֲלֵשׁ (שמות יז, יג), חוֹלֵשׁ (ישעיהו יד, יב).

64. ראה ייבין תשמ"ה, עמ' 967. וכן הוא במסורת אשכנז, כפי שהעירני ידידי ד"ר חיים א' כהן.

65. ראה שם.

לסיכום, נראה ששימשו בקטגוריה זו גם צורות בקמץ מתקיים (כפי שמעידה צורת הנסמך חִיבִי) בדומה למשקל פֶּעֶל-א וגם צורות בקמץ לא מתקיים (כפי שמלמדת צורת הנסמך חִיבִי).

ג. פֶּעֶל המציין שמות שונים בלי הגדרת משמעות קבועה, כגון צֹאֵר, נָדַל ועוד (ראה סעיף 29 להלן). בכמה שמות יש עדות שמדובר בקמץ לא מתקיים (צֹאֵר, צֹאֲרִי-; שֶׁבֶת, שִׁבְתוֹת-). שיוכם של השמות האחרים המתפרטים להלן (בסעיף 29) למשקל זה מבוסס על פי סברה בלבד.

21. הנתונים הנוגעים למשקלי פֶּעֶל מובאים להלן (§§22, 28, 29) על פי הממצאים בכתב יד פר.⁶⁶ כבר עכשיו ייאמר כי כלל השמות במשקלי פֶּעֶל שנמצאו בסדר טהרות על פי פר הוא למעלה מחמישים. מן החומר המשווה רב ההיקף שאספתי ושעיבדתי אביא רק פרטים אחדים (ראה להלן §§25-27) בשל קוצר היריעה.

ברשימות המובאות להלן (§§22, 28, 29) משמשים שני סימנים: עיגולית לפני שם – כגון "סָפֵר – מכוונת לומר כי השם אינו מצוי במקרא. צלבית לאחר השם מציינת כי הוא שם נדיר, שנמצא במשנה כולה פעם אחת בלבד, כגון כֶּתֶן +. להלן בא פירוט השמות:

22. פֶּעֶל-א

I "אֵלֶּאֱלֵאִי/⁶⁷ (= מקונן, מספיד) + ; "בָּדַד⁶⁸ (= עובר בבית הבד), "בָּלָן, "בָּנֵאִי/בָּנֵאִי,⁶⁹ "בָּקָר + , "גַּבְאִי/גַּבְאִי, "גַּמָּל, גַּנָּב, "גָּנָן, "גָּרַע/גָּרַע[ק] (= אומן מקיז דם) + , "זָגָג, "זָהָב (רבים: זָהָבִים), "זָמַר + , "זָפַת + , "זָקַק (= עושה או נושא נאדות) + , "חָמַר, חָרַשׁ, טָבַח (= (א) מבשל, (ב) קצב ועוסק בטביחה), "כֶּתֶן (= עוסק במלאכת הפשתן) + , "כֶּתֶף (= סָבַל הנושא על כתפו), נָפַח, סָבַל, "סִיד/סִידִיד,⁷⁰ "סָפֵר (= עושה סְפָרִים) + , "סָלַת (= עושה סולת), "סָפֵר, "סָרְג/סָרְג[ק] (= עושה מרפבות), "סָתַת, "עֲזֵאִי/עֲזֵאִי⁷¹ (= שם פרטי), "צָבַע, (צִיד),⁷² "צִיר, "צָמַר (= אומן

66. בשלב זה של הבירור השלמתי את ההשוואה לעדים אחרים בממצאים של סדר טהרות בלבד על פי נתוני כתב יד פר. לפיכך ויתרתי על הצגת הממצאים בכתב יד ק המקיפים את כלל השמות במשקלי פֶּעֶל במשנה כולה.

67. ראה §23 להלן, הערה ה.

68. שם זה ואחרים נקרו במשנה בצורת הרבים בלבד, כגון הַבְּדִידִין (טהרות י, ב). לצורך הצעה תמציתית של הנתונים הובאו כאן כל השמות בצורת היחיד.

69. ראה §23 להלן, הערה ג.

70. ראה §23 להלן, הערה ד.

71. ראה §23 להלן, הערה ח.

72. השם צִיד נמצא במשנה פעם אחת, במסכת מועד קטן (ב, ה): הַצִּידִים (ק), הַצִּידִים (פא); וכן הוא בלא ניקוד: הַצִּידִין (לו), הַצִּידִין (ד"ר). מעתיק פס טעה והמיר דל"ת ברי"ש: הַצִּידִין.

במלאכת הצמר), קָדָר, קָנָף/קָנִיף (= עושה קופות?), + קָנִיץ/קָנִיץ⁷³ (= לוקט תאנים), קָלָאִי/קָלָאִי (= קולה קליות) +, שִׁיט/שִׁיט +, שִׁמְאִי/שִׁמְאִי (שם פרטי), שִׁקָּאִי/סָקָאִי (שם תופר שקים),⁷⁴ תָּגָר.

II אָגָס⁷⁵, וְדָאִי⁷⁶

23. הערות:

- א. אילו נערכה הרשימה על פי הנתונים של ק (בסדר טהרות בלבד) היו נגרעים ממנה השמות בָּקָר, גָּמֶל,⁷⁷ זָהָב, סָפָר, קָנִיף,⁷⁸ אָגָס.⁷⁹
- ב. כל השמות בקבוצה I זהים מבחינה סמנטית; כולם מציינים שמות של בעלי מקצוע או תכונה מתמדת. רק השמות אָגָס, וְדָאִי (קבוצה II) אינם כלולים

בדפוסים מאוחרים של המשנה נקרתה הצורה פעם נוספת בסדר טהרות: של צִידִי חיה ועוף (כלים כד, טו); כך מביא גם קוסובסקי באוצר לשון המשנה. וכן מצאנו בכתב יד פס: של צִידִי. אך רוב כתבי היד גורסים צִידִי. הרי עיקר הנתונים: שִׁלְצִידִי (פר), של צִידִי (ת), של צִידִי (דפוס ליוורנו); ובלא ניקוד: של צִידִי/של צִידִי (פא/לו, ד"ר ורמב"ם [קאפח]). ולזה כיוון קרוב לוודאי גם סופר ק שגרס של צִידִי, אך נקדן כתב היד גורס: שִׁלְצִידִי; אם אמנם יש צד"י צרויה בק, לפנינו הנסמך צִידִי (מן השם צִיד) בלא היו"ד הראשונה. מלשון הפירוש בפירוש הגאונים לסדר טהרות, ברור שהוא גרס עושה פעולה (צִיד או צִיד) ולא את הפעולה עצמה (צִיד): "כמין כף מעור יש לאילו שתופסין העוף" (אפשטיין, עמ' 66). יש להעיר כי הגרסה ברוב עדי הנוסח מלמדת על שימוש קדמון של בינוני פועל של קל (צִיד) בתפקיד שְׁמָנִי, שהומר במועד מאוחר בשם ממשקל פֶּעֶל (צִיד). הדבר הזה מזכיר את אשר אמר פרופ' זאב בן-חיים על ההבדל בין מסורת טבריה המקיימת דגם קדום יותר (פועל), למסורת שומרון הנוקטת צורה מאוחרת יותר (פֶּעֶל), כגון רוֹכֵב < רָכַב, רוֹקֵם < רָקַם ודומיהן (ראה ז' בן-חיים "ועוד עיון להערכת הכרונולוגיה בלשון", ספר יצחק אריה זליגמן – מאמרים במקרא ובעולם העתיק, ירושלים תשמ"ג, עמ' 38, וכן עברית וארמית נוסח שומרון, כך ה, ירושלים תשל"ז, עמ' 197), והשווה מש"כ על בוקר < בָּקָר (בראשית תשמ"ו, עמ' 192–196).

73. ראה 23§ להלן, הערה ז. נעיר כי השם קָנִיף נודמן רק כשם אביו של אחד מן הכהנים הגדולים: אליהוֹעִינִי בין הִקְנִיף (פרה ג, ה). הִקְנִיף היא גרסת פר, וכך הוא בא הִקְנִיף (אבל במועד מאוחר נכתבה וי"ו שרוקה מתחת ליו"ד קמוצה); ק גורס הִקְנִיף (צורה במשקל פֶּעֶל), פא, לו וי"ד הקיף (בלא ניקוד). פס: הִקְנִיף (מאי קמ"ל?); ת ודפוס ליוורנו גורסים הִקּוּף וכן ניקד ר"ח ילון.

74. ראה 23§ להלן, הערה ח.

75. ראה 23§ להלן, הערה ב.

76. ראה 28§ להלן, הערה ב.

77. השם גָּמֶל נמצא בסדרים אחרים של המשנה והוא מתועד בכתב יד ק, למשל חֲמָר גָּמֶל (קידושין ד, יד). אבל כנגד ההופעה שנקרתה במשנת כתב יד פר בסדר טהרות (כלים כד, ט): והפוחלץ שִׁלְגָמְלִים, גורס ק שִׁלְגָמְלִים (צורת הרבים של גָּמֶל).

78. ראה הערה 73 לעיל וכן להלן הערה ז בסעיף זה.

79. השם הזה נקרה במשנה רק בצורת הרבים וניקודו בק הוא הָאֲגָסִים/ן (מעשרות א, ג/כלאים א, ד); זו צורת הרבים של אָגָס. אבל בעוקצין (א, ו) מנקד קֶ-2: הָאֲגָסִין (בחטף פתח במקום פתח באל"ף); זו צורה זהה למסורת פר הגורס אָגָסִין.

בקטגוריה זו. נראה כי הקמץ בשם אָגס הוא קמץ מתקיים; הדבר מסתייע מן המקבילה בערבית إَجَاص, إِنْجَاص.⁸⁰ גם התנועה בדל"ת של וָדאי היא כנראה תנועה מתקיימת.⁸¹

ג. נזכיר כי בכתב יד פר הצורות משורשי ל"י מנוקדות בקמץ בהברה השנייה: בָּנַאי, גָּבַאי, עָזַאי, קָלַאי, שָׁקַאי/סָקַאי, לבד מן השם שמאי המנוקד על פי רוב בפתח: שָׁמַאי/שָׁמִי (כניקודו במקרא הטברני). כבר הערתי בעבר על המרת פתח בקמץ בשורה של קטגוריות בפר (קֶרַע < קֶרַע ואחיותיה, צֶד < צֶד ודומיה),⁸² וכך הוא גם באשר לניקוד דו-התנועה הסופית יֵי: ay < āy (תָּנַאי < תָּנַאי וכיו"ב בָּנַאי < בָּנַאי וכיו"ב).

ד. ידועה נטייתו של פר להשמיט דגשים חזקים ביו"ד: צִייר, קָיִץ ועוד.⁸³ ה. השם אֱלֵאי/אֱלַאי נקרה בצורת הנקבה בלבד ("דיברה המשנה בהווה").⁸⁴ ו. יושם נא לב שהשם הזר, βαλανεύς, נשתלב יפה בעברית משנשקל בה במשקל "מתאים": בָּלָן כמו בעלי מקצוע אחרים; נגרע ממנו רובה של ההברה הסופית והוכפל בו העיצור השני.

ז. אם אמנם קָיִף הוא עושה קופות, משמע שם העצם קָפָה גזור מן השורש קפ"ף, ובעל המלאכה קָיִף נגזר מן השורש קי"ף בחילופי גזרות ע"ע וע"ו.

ח. סָקַאי (= תופר שקים) נגזר משורש מגזרת ל"י סק"י (שָׁק"י), אבל השם שָׁק עצמו גזור משורש מגזרת הכפולים (שָׁק"ק) במעבר הידוע מגזרה לגזרה בפעלים מגזרות העלולים. אפשר שכך יש לפרש את היחס בין עָזַאי (מהשורש עז"י) ובין עֶז או עֹז (מהשורש עז"ז).

ט. מתוך ארבעים השמות בקבוצה I, אך שמות מועטים מתועדים במקרא: גָּנַב, חָרַשׁ, טָבַח, סָבַל, שָׁמַאי (שָׁמִי); זָמַר לא נמצא בעברית אלא בארמית המקרא: זָמַרְיָא (עזרא ז, כד).

י. שנים-עשר שמות מתוך הרשימה (קבוצה I) הם יחידאים במשנה: אֱלַאי (אֱלִיית), בָּקַר, גָּרַע, זָמַר, זָפַת, זָקַק, כָּתַן, סָכַר, קָיִף, קָלַאי, שִׁיט, שָׁקַאי/סָקַאי. ועוד תשעה שמות מופיעים פעמים אחדות בלבד (לרוב פעמיים בלבד) במשנה, כולם בסדר טהרות: בָּדַד, זָגַג, זָהַב (זָהָבִים), כָּתַף, נָפַח, סָלַת, סָתַת, צִיר, קָיִץ.

80. החילוף s (בעברית) / § (בערבית) אינו מטשטש את הזהות במשקלן של הצורות.

81. ראה מה שנכתב לעיל בסוף סעיף 20 ב על הצורות רָשָׁאִי/רָשָׁאִי.

82. ראה בר-אשר תשל"ב, עמ' 181-182.

83. ראה שם, עמ' 182.

84. השווה אל דברי רש"י לשמות כב, יז (המבוססים על הברייתא בבבלי סנהדרין סז ע"א): "מכשפה לא תחיה – [...] אחד זכרים ואחד נקבות, אלא שדבר הכתוב בהווה, שהנשים מצויות בכשפים".

24. בדיקת הממצאים העולים מן ההשוואה לעדים אחרים נוגעת בעשרות פרטים רבי עניין. יש מהם המגלים הבדלי נוסח וגורעים מן הרשימה מקצת מן השמות,⁸⁵ ויש מהם הנוגעים בלשון בלבד בחילוף של משקל פֶּעַל בצורה אחרת של שם המציין agent, וגם הם גורעים מן הרשימה מקצת מן השמות.⁸⁶ רוב ההבדלים נוגעים בשמות שלא נקרו במקרא, אבל יש מהם שנוגעים גם בשמות כאלו, ומעידים בעיקר על חלופות נוסח.⁸⁷ מחמת קוצר היריעה אסתפק בהערות אחדות על דוגמות ספורות בלבד.

25. חָרַשׁ/חָרַשׁ:

(א) שייר בה חרש מלמטן או מלמעלן (אהלות יג, ג).

(ב) הקנטר של בנאי והדקור של חרש (כלים יד, ג).

(ג) והמכבש של חרש (שם טז, ז).

(ד) המכבש של חרש (שם כא, ג).

בארבע המשניות האלו גורס פו חָרַשׁ, שְׁלַחְרֶשׁ (x3). אך יש להעיר כי בהופעה השלישית (כלים טז, ז) גרס תחילה שְׁלַחְרֶשׁ והסב את הפתח לסגול ואת שני הסגולים האחרונים לקמצים וכן הטיל בשי"ן נקודה ימנית, ונמצא גורס כעת שְׁלַחְרֶשׁ (בשתי נקודות – בימין ובשמאל – בשי"ן).

במשנה השנייה (כלים יד, ג) גורס ק: והדקור שְׁלַחְרֶשׁ; גרסה זו נתמכת מן הכתיב במשנה זו בגרסה שהביא בעל פירוש הגאונים לסדר טהרות שקרא "והדקור של חרס" (ראה אפשטיין, עמ' 34) בסמ"ך.

נקדן פס גרס בכל ארבע ההופעות חרש; והרי פרטי הדברים: פעמיים ניקד ניקוד מלא – שְׁלַחְרֶשׁ (כלים יד, ג; כא, ג), במקום השלישי (כלים טז, ז) גרס תחילה שְׁלַחְרֶשׁ, אבל כנראה תיקן לקרוא שְׁלַחְרֶשׁ (כנראה הסב את שני הסגולים האחרונים לקמצים, אך הותיר את הנקודה השמאלית בשי"ן). באהלות הסתפק בציון הנקודה בשי"ן: החרש (= הַחָרֶשׁ). מיותר לומר כי החילוף חָרַשׁ/חָרַשׁ נוגע בהבדלי נוסח ממש.

הניקוד בפס באהלות ("שייר בה חרש") נראה שיבוש ברור, אבל העדויות האחרות על קריאת הכלי (הדקור או המכבש), על פי החומר שממנו נעשה (הַחָרֶשׁ) ולא על פי המשתמש בו (הַחָרֶשׁ) – פעם אחת בפר (כלים טז, ז) לפני התיקון), פעם אחת בק (כלים יד, ג), בפירוש הגאונים לסדר טהרות (שם, שם) וקריאתו המצטרפת של פס – הן עדויות שאי אפשר להתעלם מהן. כבר ראינו

85. ראה למשל את הגרסות המובאות מכתב יד ק בסעיפים 25, 27 להלן.

86. למשל ההבדל בין קָנֶף (פר), קָנֶף (ק) כמו חָכָם, שצוין בהערה 73 לעיל, משקף שתי צורות נבדלות של עושה פעולה.

87. כזאת היא הגרסה חָרַשׁ תמורת חָרַשׁ הנידונה בסעיף 25 להלן.

שכלי עשוי להיקרא על פי המשתמש בו – כגון מלקוט שלבֶּקֶר (כלים טז, ז) פוחלץ שלגמלים (שם כד, ט) במסורת פר, לעומת מלקוט שלבֶּקֶר, פוחלץ שלגמלים ב־ק ובעדים אחדים, על פי הבהמה שהוא מיועד לה.⁸⁸ וכך הוא במשניות ממסכת כלים, אפשר לו לכלי שייקרא על שם המשתמש בו (החֶרֶשׁ) או על שם החומר שממנו נעשה (הֶחָרֶשׁ). העובדה שכלי שנזכר בסמוך נקרא על שם בעל המקצוע "הקנטר של בְּנָאִי" (כלים יד, ג), אינה מחייבת שגם הכלי השני ייקרא על פי בעל המקצוע (הדקור שלחֶרֶשׁ), והוא עשוי להיקרא על פי החומר (שלחֶרֶשׁ/שלחרס) כגרסת ק ואפשטיין וכתב יד פס. מכל מקום נעיר כי השם חֶרֶשׁ אינו מופקע מלשון המשנה, אלא מכמה מן ההקשרים הנ"ל בלבד במסורות אחדות; קיומו בהקשרים אחרים אינו מוטל בספק.⁸⁹

26. חֶרֶשׁ (פֶּעֶל) / חֶרֶשׁ (פִּעֵל):

צורת הרבים של חֶרֶשׁ (מִן פֶּעֶל) היא חֶרְשִׁים/חֶרְשִׁין, וכך מצאנוה מנוקדת בכל העדים המהימנים; כן הוא בפר (כלים כט, ג; כט, ו), ק (שם ושם וכן שבת ד, א), וכן מצאנו בשני כתבי היד התימניים (ת־מועד, בשבת שם, ות בכלים שם ושם); וכן מנקד פא במשנת שבת: שְׁלַחֲרִשִׁים (בפתח במקום קמץ בחי"ת כדרכו של הנקדן); וכך מצאנו ב־פס חֶרְשִׁים (פעמיים במשניות שבמסכת כלים) או חֶרְשִׁים (במשנת שבת, בהמרת קמץ בפתח בחי"ת כדרכו של המנקד). אך בדפוס ליוורנו מנוקד בשלוש ההופעות האלו חֶרְשִׁין/חֶרְשִׁים. לכאורה טעות היא שטעה הנקדן, אבל ניקוד זה בחטף־פתח יש לו יסוד קדמון. ייבין (תשמ"ה, עמ' 968) מציין לו במסורת הניקוד הבבלי (בצד חֶרְשִׁים/חֶרְשִׁים). אם כן עדות יש בידינו שהמילה שקולה במסורות מסוימות במשקל פֶּעֶל בדומה לחֶכֶם חֶכְמִים ולא דווקא במשקל פִּעֵל (חֶרֶשׁ < חֶרֶשׁ, חֶרְשִׁים). לפיכך אפשר שנקדן דפוס ליוורנו לא טעה.

27. סֶכֶר/סֶכֶר/סֶכֶר:

"מצודות הסֶכֶרִין" (כלים כג, ה) היא גרסת פר, כלומר עושי הֶסְכָּרִים; וזו הגרסה שמצאנו בכתב יד ת ובדפוס ליוורנו. וכן קורא פא: הֶסְכָּרִים (בפתח במקום קמץ בכ"ף). פס קורא הֶסְכָּרִים, אף שהמילה כתובה כתיב חסר. לעומת זאת ק כותב שֶׁכֶרִין, כלומר ריבוי של שֶׁכֶר (סֶכֶר). קוסובסקי הביא סֶכֶרֶן (פעולת הסכירה).⁹⁰

88. ראה בר-אשר תשמ"ו, עמ' 192–196 ובייחוד סעיף 26.

89. כגון חֶרֶשׁ (ערכין ו, ג בכתבי יד ק, ת ודפוס ליוורנו). וראה הדוגמה המובאת בסעיף 26 להלן משבת (ד, א).

90. אם לא תמצאנה עדויות מאששות לצורה סֶכֶרֶן, אין מניעה להניח כי מדובר בגלגול גרפי מוטעה של סכרין בהארכת היו"ד לוי"ו.

בעל פירוש הגאונים לסדר טהרות כותב: "הסכרים פי' כדכתיב 'כל עושי סכר'" ⁹¹ (אפשטיין, עמ' 64); כלום כיוון לומר ש"סכרים" הם עושי שְכָר (סְכָרִים או סְכָרִים), או "סכרים" היא צורת ריבוי של שְכָר שבצירוף "עושי שכר"? דברי בעל הערוך מפורשים יותר, ולפיהם מדובר בעושי סכר: "מצודות הסכרין, פי' שסוכרין הנהר וצדין בו דגים, כדכתיב 'כל עושי שכר אגמי נפש'". וכן פירש הרמב"ם (על פי מהדורת הר"י קאפח) "מצודות הסכרין – מצודה של סוכרי המים בימיות כדי שיתקבצו שם הדגים". לפי שהמילה כתובה תמיד כתיב חסר יש להעדיף את גרסת העדים המהימנים שגרסו סְכָרִים על פני גרסת פס – סְכָרִים – העומדת בבידודה. אך אין לבטל את גרסתו של כתב יד מהימן מאוד ככתב יד ק (מצודות שְכָרִין), אף שהיא עומדת בבידודה. שהרי כבר ראינו שכלים אינם נקראים תמיד על פי בעל המלאכה המשתמש בהם, אלא על פי הדבר המופעל בידיו – כאן הַשְכָרִים ובמקום אחר מצאנו הַבְקָר, הַגְמָלִים (הבהמה), או על פי החומר שהכלים נעשו ממנו (הדקור שֶלְחָרֶשׁ). ⁹² לענייננו, יש לקבוע כי מסורת ק אינה כוללת את סְכָר (כמו שמות אחרים שברשימה) במשקל פֶּעֶל. ⁹³

28. פֶּעֶל-ב

אלו שמות התואר והשמות הכלולים כאן: ⁹⁴ וְדַאי/וְדָאִי, וְכַאי/וְכָאִי – (א) בשימוש כללי ("אביה וְכַאי במציאתה" נידה ה, ז), (ב) כשם פרטי (מצוי במקרא): וְכַאי/וְכָאִי (כלים ב, ב ועוד); חֲזִיב/חֲזִיב (חייבת, חייבים), "קָיִם/קָיִים (קיימין, קיימת, קיימות), וְשַׁאי/וְשָׁאִי. הערות:

- א. לבד מן השם הפרטי וְכַאי כל המילים הנ"ל אינן מצויות במקרא.
- ב. נזכיר כי בפר יש ניקוד בקמץ לפני היו"ד: וְדַאי, וְכַאי. ⁹⁵
- ג. כאמור, יש נטייה ברורה בפר להשמיט דגש חזק ביו"ד: חֲזִיב (כלים א, ה), קָיִים (שם יא, ח ועוד). ⁹⁶
- ד. כלום מצאנו את המילה ודאי בפר העומדת עמידה של שם תואר שמקומו כאן (כגון "חמש לידות וודיות [...] חמש זיבות וודיות" בק; כריתות א, ז)? אפשר שמצאנוה במקום אחד; כוונתי למשנה בנגעים (יב, ב) "וידוע שהוא נגע וְדַאי". יש להסתפק אם לפנינו מבנה של סמיכות – נֶגַע של וְדַאי (המילה ודאי היא שם

91. הכוונה לפסוק "כל עושי שכר אגמי נפש" (ישעיהו יט, י).

92. ראה 25§ וההפניה בהערה 88 לעיל.

93. ראה 23§ לעיל, הערה א.

94. ראה להלן הערה ד וכן 22§ לעיל, פֶּעֶל-א II.

95. ראה 23§ לעיל, הערה ג.

96. ראה 23§ לעיל, הערה ד.

עצם), אזי מקומה של המילה לעיל ב-II 23§; או שמא מדובר ב"נגע שהוא וְדָאִי" (ואם כן, המילה ודאי היא שם תואר);⁹⁷ אם כך הוא, מקומה של ודאי כאן.⁹⁸ ועדיין הדברים מצריכים עיון נוסף.

29. פֶּעֶל-ג

אלו השמות שנמצאו כאן: לֶפֶס (= קדרה), מִגָּג (= מין גומא), נָדַל, פָּחַם, צִוָּאר, צֶמֶל (= פרי [תאנה] בשל, ובהשאלה נערה שבגרה), שִׁבַּת.⁹⁹ הערות:

א. כללתי כאן גם את השם שִׁבַּת שבמקצת מנטייתו יש הכפלה תניינת של העיצור השלישי: שִׁבַּת, שִׁבְתוֹ (במדבר כח, י).¹⁰⁰

ב. כאמור, יש לקבוע כי רק בשני שמות יש בידינו עדות מפורשת על קמץ לא מתקיים: צִוָּאִי (כלים יד, ד), שִׁבְתוֹת- (ויקרא כג, לח). שיוכם של שמות אחרים הוא על-פי סברה בלבד כפי שכבר אמרנו לעיל (20§, ג).

ג. יושם נא לב שארבע מתוך שבע המילים אינן במקרא: מִגָּג, נָדַל, צֶמֶל והמילה הזרה לֶפֶס.

ד. המשקל המצומצם הזה כורך בתוכו משמעויות שונות:

1. פְּרוֹת וצמחים: מִגָּג, צֶמֶל.

2. חומר: פָּחַם.

3. כלי: לֶפֶס.¹⁰¹

4. אבר מאברי הגוף: צִוָּאר.

5. זמן ומועד: שִׁבַּת.

הוה אומר, אין במשקל הזה יחס קבוע בין המשקל למשמעות, כברוב המשקלים.

97. במקרה כזה אילו היה בידינו צירוף של שם שמינו נקבה ואחריו שם התואר, היינו מוצאים את הצורה וְדָאִית כגון לידה וְדָאִית, זיבה וְדָאִית (בדומה למה שהובא כאן מכ"י ק, מסכת כריתות).

98. מחמת צמצום היריעה ויתרתי בסעיפים 28-29 על הצעת חומר משווה מעדים אחרים.

99. אעיר כי מצאנו שם נוסף - הַפָּנֶס - בגיליון של כתב יד פ, אבל סופר פו גרס בַּפָּנִים: הַפָּנֶס (כלים ב, ד), צורה במשקל פֶּעֶל. וברור אם כן כי פָּנֶס אינה מגוף מסורתו של פו.

100. הצורה שִׁבְתוֹ אינה מתועדת בפר, אבל אין לנו ראיה לשלול את קיומה בדקדוק לשון חז"ל. ויש להוסיף בהקשר זה כי יש לא מעט שמות במשקל פֶּעֶל, או במשקלים אחרים, שתמורת הקמץ בהברה השנייה אנו מוצאים במסורות שונות פתח ודגש לאחריו בנטיית המילה, כגון וְשִׁלְסָרְגִין (ק, כלים כז, ח) במקום וְשִׁלְסָרְגִין.

ויש להזכיר כאן כי יש מי שסובר שאין השם שִׁבַּת שייך למשקל קָטַל, ואפשר שהוא גלגול של קָטַלַת והתיי' הדגושה היא מיזוג של תי' השורש ותי' הנקבה. יעוין במה שכתב על כך הראב"ע בפירושו הארוך לשמות טז, כז (תודתי נתונה לד"ר חיים א' כהן שהזכירני מראה מקום זה).

101. וכך אפשר לראות את פָּנֶס (הערה 99 לעיל) שבגיליון כתב היד.

ה. אין צריך לומר שלא ראי השמות המקראיים פָּחָם, צָוָאר וּשְׁבֶת שנתגלגלו כצורתם גם אל לשון חז"ל כראי שמות שלא נזדמנו במקרא כלל. בחלקם הם אולי שמות קדמוניים שנזדמנו לראשונה רק בספרות חז"ל (כגון צָמֶל), ובחלקם הם מילים חדשות כמילה הזרה לַפָּס שנתמזגה במשקל עברי דגוש, אף שצורתה המקורית אין בה עיצור מוכפל כלל (λοπάς).¹⁰²

30. לסיכום: (א) פֶּעֶל-א הוא משקל בקמץ מתקיים, פֶּעֶל-ב יש בו עדויות לקמץ מתקיים ולקמץ שאינו מתקיים, פֶּעֶל-ג כולל שמות בקמץ שאינו מתקיים. הצורך בשילוב התיאור של שלושת המשקלים ניבט היטב משורת הנתונים שהוצגה בבירור שלנו. (ב) משקלי פֶּעֶל-א ופֶּעֶל-ב הם, כאמור, מן המשקלים המועטים שיש בהם יחס קבוע בין המשקל למשמעות, מה שאין כן פֶּעֶל-ג, שהוא כרוב המשקלים; השמות הכלולים בו כוללים קטגוריות משמעות שונות. (ג) נקל לראות את התרבותו של פֶּעֶל-א בלשון חז"ל לעומת לשון המקרא. (ד) בשמות שלא נקרו במקרא מצויים הבדלים רבים בין עדי הנוסח באשר לניקודם ולשיוכם למשקל מן המשקלים, ויש שההבדלים מתגלים גם בשמות שנקרו במקרא. וגם זאת, פעמים שההבדלים בין העדים משקפים נוסחאות נבדלות ולא רק הבדלים במשקליהם של השמות.

ד. סיכום

31. מערכת משקלי השם של לשון המשנה טעונה תיאור שיטתי על פי הטובים שבעדי הנוסח, ובזאת אנו עסוקים. התיאור על פי שני העדים המובחרים – כתבי יד ק ופר, המייצגים שני טיפוסים לשון נבדלים, מלווה בממצאים משווים מעדים אחרים. ניסינו להציע כאן חמישה מן הקווים העיקריים המוצאים ביטוי בבירורינו ובחננו אותם תוך הצגת הממצאים הנוגעים לכמה משקלים ולהרבה שמות בודדים. השוואת הממצאים בשני כתבי היד ק ופר לממצאים בעדים אחרים מצמצמת במעט את החומר המשותף לכל העדים, אך אינה מחלישה חלקים חשובים מן הנתונים שעדיהם אינם רבים. אפשר לומר כי מערכת השם בלשון המשנה מתגלים בה גם חידושים רבים לעומת הנתונים שבידינו במסורות הקריאה של המקרא. אך על פי רוב חידושים אלו אינם ככוללות אלא בפרטים רבים. החידושים הנוגעים לסוגיות הכוללות הם בשינויים הנוגעים לענייני כמות¹⁰³ או לגיבושי שימושים (כגון גיבושי השימוש בשמות הפעולה),¹⁰⁴ אבל

102. גם φανός אין בה עיצור מוכפל (ראה הערות 99, 101 לעיל).

103. ראה לעיל 78 א, וכן 238 הערה ט והערה א ב-288, וראה מה שכתבתי בסוף הערה 24 לעיל.

104. ראה לעיל 78 א.

במאות שמות בודדים מתגלים שפעי חידושים הנוגעים לצורותיהם ולשיוכם למשקל ממשקלי השמות,¹⁰⁵ וגם זאת, הבירורים הפילולוגיים מעתיקים את העיון בשמות רבים מן המישור הדקדוקי למישור המילוני והפרשני¹⁰⁶ ורק אחריו בא העיון הדקדוקי. ועוד נידרש לכל זאת.

105. דוגמות רבות פזורות בדיוננו לעיל בסעיפים 9–10, 16, 22, 29 ועוד.

106. ראה למשל לעיל §§ 9–10, 25–27.

לתצורתו של בינוני נפעל בלשון חז"ל

על פי כתב יד קופמן למשנה

חיים א' כהן

אקדים ואפתח במאחר: ממסורת האשכנזים בקריאתם במשנה ובתפילתם עולה קריאה של צורות בינוני בבניין נפעל בעי"ן הפועל פתוחה: נפעל. כבר עמד על תופעה זו מרדכי מישור במאמרו החלוצי המציע שיטה לחקר מסורות אשכנז.¹ באותו מאמר, המעמיד על תופעות לשוניות בפיהם של אשכנזים על יסוד הקלטת קריאתם במשנה² ועל יסוד ניקודים "וולגריים" של המשנה (משנה עם פירוש עברי-טייטש, חק לישראל וכד'), הביא מישור עדות לקריאת נשמר בפי קריין אשכנזי-ליטאי: "כל שהוא אוכל ונשמר" (פאה א, ד), והוסיף את הידוע מתפילת הש"ץ בימים הנוראים: "הנני העני ממעש נרעש ונפחד" וכו' – שכך מורגל בפי בעלי תפילה שהגייתם אשכנזית ואין כל השפעה "ספרדית" על מבטאם, ושכך, בפתח, ננקד במחזורים.³

על העדות שהביא מישור אפשר להוסיף עדויות נוספות ממסורת אשכנז החוזרות לאחור ומגיעות עד למאה הי"ז. עדויות כאלו עולות מכתביהם של מדקדקים אשכנזיים בני המאות הי"ז והי"ח, מדקדקים כר' שבתי סופר (להלן: רש"ס), יצחק סטאנוב, זלמן הענא (להלן: רז"ה) ואחרים, שמחיבוריהם עולות עדויות רבות מאוד על צורות לשון שהיו נהוגות באשכנז, צורות שהם תפסו כשגיאות הטעונות תיקון.⁴

1. מישור, חקר, ובעיקר עמ' 87-94.
2. כפי שהן שמורות בארכיון מפעל מסורות הלשון של עדות ישראל (שפרופ' שלמה מורג ז"ל ייסדו ועמד בראשו). יצוין עם זאת, שבהשוואה לתיעוד קריאתם של בני עדות המזרח במקרא ובספרות חז"ל תיעוד קריאתם של אשכנזים אינו מרובה; ראה קטלוג התיעוד המוקלט בארכיון מפעל מסורות הלשון, עדה ולשון, ג (ערכה: קדיה פלמן), על פי תוכן העניינים. בחלק ג של הקטלוג (עדה ולשון, כא [התקינו ענת צעירי וגלית שמאע]); חלק זה כולל גם את חלק ב' של הקטלוג) לא נרשם תיעוד של קריאת אשכנזים כלל. אף יש בתיעוד זה שהקריין האשכנזי המתעד הוא מי שיושב בארץ כבר למעלה משלושים שנה; וראה מישור, חקר, עמ' 94.
3. ואכן כך הוא בכל מחזור אשכנזי שבא לידי, ובכלל זה מחזור הרו"ה (רדליים) והמחזורים לראש השנה ויום הכיפורים מהדורת דניאל גולדשמידט, שהם מדוקדקים מאוד.
4. וראה בהרחבה מאמרי: כהן, תפילה.

נציג כאן את העדויות השייכות לענייננו, כולן מסידור התפילה:
 בפיוט יגדל: "נעלם וגם אין סוף לאחדותו". רש"ס⁵ ניקד נעלם, "כדין", וכתב
 בביאורו: "והלמ"ד בקמץ מפני שהוא נפעל הוה אבל הקורא הלמ"ד בפת"ח
 טועה כי הוא נפעל עבר דמשמעותו כבר היה נעלם ולא עתה חלילה. והמבין
 יבין". הרי שהכיר רש"ס קריאה של הלמ"ד בפתח ובא להזהיר על "שיבוש" זה
 (שכאן נובע ממנו לכאורה אף ניאון שם שמים, חלילה).

בהמשך שם: "הנו אדון עולם לכל נוצר". כתב רש"ס: "כן הוא בקמ"ץ הצד"י
 כי הוא נפעל עומד⁶ כמשפטו ונוצר הוא בינוני פעול שהוא התואר". הערתו זו
 באה להוציא ממה שננקד בסידורים שעד זמנו (כגון סידור לובלין תל"ח⁷) בפתח.
 הניקוד בפתח נמצא גם בסידורם של ר' עזריאל ור' אליהו (אף שהם מודיעים
 שהם הדפיסו את סידורם על פי סידור רש"ס⁸), והשיג עליהם רז"ה: "לכל-נוצר.
 הצד"י קמוצה כמשפט שם תואר ובינוני נפעל. וע"י ר' עזריאל ור' אלי' בנו נדפס
 לְכָל-נוֹצֵר בפת"ח וטעות גמור הוא".⁹

בפרק "איזהו מקומן" (זבחים ה) שבתפילת השחר:¹⁰ "אלא שהמורם נאכל
 לכהנים". משפט זה חוזר ונשנה כאן ארבע פעמים ובכולן ניקד רש"ס נאכל,
 בקמץ, והעיר:¹¹ "בכל הסידורים נקדה הכ"ף בפתח והוא טעות מפורסם...",
 והריהו הולך ומבאר באריכות למה הוא "טעות מפורסם", שהוא בינוני, והבינוני
 כידוע בקמץ.

בברכת "אמת ואמונה" שבתפילת ערבית: "האל הנפרע לנו מצרינו".
 רש"ס:¹² "הנפרע. הרי"ש בקמץ כי הוא נפעל עומד". בוודאי בא בהערתו
 להוציא ממי שהוגה הנפרע בפתח.

בפרקי אבות (ה, ו): "ואינו נבהל להשיב". בסידור ר' עזריאל ור' אליהו ננקד
 נבהל, והשיג עליהם רז"ה:¹³ "וע"י ר"ע ור"א נדפס ואינו נבהל להשיב בפתח
 הה"א, ואין פה להשיב".

5. ב, עמ' 3.

6. היינו בינוני של נפעל; הוא המונח שנטבע בדקדוק ימי הביניים כתרגומו של אלמנפעל; ראה
 למשל תרגומו של אבן תבון בספר הרקמה לריב"ג, מהדורת וילנסקי, עמ' עו, שורה 16, והערת
 וילנסקי שם.

7. ראה הערת המהריר במילואים, שם, עמ' כו.

8. ראה גם שערי תפלה, בתחילת ההקדמה, דף ד ע"ב.

9. שערי תפלה, סימן ב.

10. וכאן הוא לשון משנה ממש, וכן במובאות ממסכת אבות שבסידור התפילה שלהלן.

11. ב, עמ' 47.

12. שם, עמ' 277.

13. שערי תפלה, סימן רעא.

ומעניין שבסידורו שלו, "בית תפלה", ניקד רז"ה נבהל בפתח, וכנגד זה העיר שם במקום עצמו (ב"בית תפלה"): "ואינו נבהל. הה"א בקמץ"¹⁴ (ודבר זה גופו תמוה, שהערתו סותרת את ניקודו).

על ניקודו של רז"ה ב"בית תפלה" השיג ר' יעקב עמדין ב"לוח ארש":¹⁵ "נכנס. נבהל. עשאם פתוחים וצ"ל קמוצים".

אלו מקצת דוגמאות למסורת אשכנזית הקוראת בינוני של נפעל בפתח, והן מחזקות מכיוון אחר את מה שכתב מישור על סמך קריאה אשכנזית בדורנו או בדור שקדם לדורנו.

והנה מתברר שלא רק מסורת אשכנזית יש כאן. מסורת זו של בינוני נפעל בפתח עולה לנו מכתב היד הנחשב "אב טקסט" ומקור ראשון במעלה לחקר דקדוקה של לשון חז"ל, הוא כתב יד קופמן למשנה (להלן: כ"ק).

אלא שיש קודם כול לברר את דרכו של מנקד כ"ק בחילופי קמץ-פתח, שהרי רק מסורת המקיימת הבחנה בין קמץ לפתח ראויה להיבדק לעניין זה. במקום אחד הגדיר קוטשר (כבדרך אגב) את מנקד כ"ק כ"מנקד ספרדי", היינו מנקד שאינו מבחין בין קמץ לפתח והוא מועד להחליף ביניהם,¹⁶ אך כבר ציין ילון ש"נקדן כ"י קויפמן אינו מרבה לערבב" אף על פי שברור "שאף הוא 'ספרדי' היה".¹⁷ עוד לפני ילון ציין גולדברג ש"מלים מסוימות [בכ"ק] באות תמיד בניקוד פתח [...] לכן קשה לומר שאין כאן אלא סטיות של סופר ספרדי".¹⁸ ביותר העמיד בר-אשר על דרכו של מנקד כ"ק בזה, "שסדירות הופעתם [של פתח וקמץ] כדרכי הניקוד הטברני במקרא עיקר היא אצלו". אף הוא קבע את גבולות תפוצת הסטייה בסעיפים רבים שבדק ל-10%-15%.¹⁹

עתה, משנתברר לנו דבר זה, יכולים אנו לברר את דרכו של כ"ק בניקוד צורת הבינוני של נפעל. נציג תחילה את דרכו בצורת עבר נסתר:

אלו הם הפעלים במשנה שנמצאת מהם (בכ"ק) צורת עבר נסתר:

נאכל, נאמר, נאנס, נאסף, נאסר, נגזר, נגמר, נגנב, נהפך, נהרג, נזכר, נזקק,

14. בית תפלה, דף עב ע"א.

15. לוח ארש, ב, סימנים קמץ-קמץ.

16. ראה קוטשר, לשון חז"ל, עמ' 26 (באשר לניקוד הכ"ף במילה כרתן).

17. ילון, מבוא, עמ' 31.

18. גולדברג, אהלות, עמ' כג.

19. ראה בר-אשר, הנסתר, עמ' 48, הערה 39.

נזרע, נזרק, נחלץ, נחלק, נודע, נולד, נכבש, נכנס, נכתב, נלקט, נמדד, נמחק, נמלך, ניטל, ניכר, ניקב, ניתן, נסדק, נסמך, נסקל, נעלם, נעקר, נפחת, נפגם, נפסק, נפסל, נפקם²⁰, נפרד, נפרס, נפרץ, נפרק, נפשח, נפשט, נפתח, נקבר, נקטם, נקלף, נקצץ, נקצר, נקרע, נשאל, נשבע, נשבר, נשחט, נשכר, נשמט, נשפך, נשרף, נתלש, נתפח,²¹ נתקל.

בסך הכול 63 פעלים, ורובם ככולם בעי"ן הפועל פתוחה. במקצתם נמצא גם קמץ, ואף זאת בהיקריות בודדות (לרוב פעם אחת בלבד), והם:

נאמר: עשרות פעמים בפתח; פעם אחת בקמץ: ונאמ' (חולין ח, ד; אך לפניו באותו מקום: נאמ': "נאמ'... ונאמ'...");

נגנב, נשבר: כמה פעמים בשבועות ח, ב-ו, ושם גם כמה פעמים בפתח. נזרק: "שניזרק עליה אחד מן הדמים" (נזיר ו, יא, ושם גם שניזרק בפתח). שאר היקריות הפועל (X9) בפתח.

נכתב, נחתם: "בפני נכתב בפני נחתם" (/נחתתם) (X5 בטופס זה ביבמות ב, ט ובגיטין א, א-ג ועוד); "כל גט שנכתב שלא לשם אשה" (גיטין ג, א). שאר היקריות נכתב (כשלא לעניין גט!) הן בפתח, כגון סוטה א, ד; חולין ז, ו ועוד.

נכנס: נמצא הרבה ורובו בפתח (כגון סוטה ב, ב; נגעים א, ה; טהרות ו [הרבה]); מעט בקמץ, כגון: "נכנס למקום שנכנס" (יומא ה, ג); "ונכנס לאוהל המת" (טהרות י, ח).

ניקב: "ניקב וסתמו" (ר"ה ג, ו); "ניקב קרום שלמוח ניקב הלב לבית חללו" (חולין ג, א); "...ולא ניקב קרום שלמוח" (חולין ג, ב, אך מיד בהמשך: "ניקב הלב לא לבית חללו"); שניקב (בכורות ו, א).

וכן: נפגם (בכורות ו, א ועוד X3); ניתן (בכורות ט, ג), נפחת (כלים יט, ח), נעלם (שבועות ב, א, ושם גם: נעלם), נפשח (עוקצין ג, ח [כי"ק₂]), נקצץ (ב"מ ט, ב), נקרע (חולין ג, א), נשבר (שבועות ח, ב), נתקל (ב"ק ג, ד, לצד נתקל שם).

סך הכול 16 פעלים, שכאמור מציגים לעתים צורת עבר נסתר בעי"ן הפועל קמוצה, לצד דרך המלך של כלל הפעלים, ובתוכם אותם פעלים עצמם המנויים

20. בכורות ו, י. בדפוסים: נפגם.

21. בעוקצין ב, ח, והוא כי"ק₂, היינו הדפים שבסוף סדר טהרות שאינם מידי סופרו ומנקדו של כי"ק.

כאן, שהיא בפתח.²² רק פועל אחד נמצא בקמץ בלבד: אילן שניגמם (שביעית א, ח) – אך זו היא היקרותו היחידה בעבר נסתר.²³ כללו של דבר: דרך המלך של עבר נסתר בכי"ק היא בעי"ן הפועל פתוחה, "כצפוי".

לכשנפנה עתה לראות את דרכו של הבינוני בזה, נראה שאף הוא מקיים ברוב המקרים עי"ן הפועל פתוחה.

והרי הממצא:

1. בפתח בלבד²⁴

נאכל (X41 !; X1 בקמץ), נגוז, נגמר, נהרג, נזבח, נכנס (X48 !; X2 בקמץ), נלקח, נלקט, נמחל, ניטל, ניתן, ניתץ, נסקל, נפסל, נפתח, נקלף, נקפץ, נרבע, נרמז, נרצע, נשאל, נשחט, נשמר, נשען, נשפך, נתפש, נתבע.

דוגמאות:

הבכור נאכל שנה שנה (בכורות ד, א).
 אינו בכור אלא נגזז ונעבד (בכורות ו, יב).
 שהזכר ניגמר לארבעים יום (נידה ג, ז).
 שהרי הנהיג היה עמנו (מכות א, ד).
 לשם שישה דברים הזבח ניזבח (זבחים ד, ו).
 אפילו אגריפס המלך נוטל את הסל על כתיפו ונכנס (ביכורים ג, ד)
 + X47 (!).

אינו נלקח בכסף מעשר [...] נילקח בכסף מעשר (מע"ש א, ג).
 כל הנלקט מזה מחולל על המעות האילו (מע"ש ה, א).
 אינו נימחל לו עד שיבקש ממנו (ב"ק ח, ז).
 בין כך ובין כך ניטל בשבת (שבת יז, ג, ח).

22. שמא תאמר שאותן צורות קמוצות טעם פונולוגי גרם להם שימומש בהן הפתח כקמץ, הוא העיצור התוכף לתנועה, שהוא עיצור שפתי, לועי או נחצי (כגון בצורות נגנב, נכתב, ניקב, נחתם, נפגם, נקרע, נזרק ועוד), קשה לומר כן משני צדדים: (א) אותם פעלים עצמם מצינו בהם, כאמור, את הפתח, והוא אף הרוב בהן; (ב) מה נאמר בצורות שאין טעם זה יפה להן (כגון נכנס)? והשווה מה שכתב בעניין זה בר-אשר, הקשר והפסק, עמ' 86. אף אין לתלות את הקמץ בהפסק: רוב הצורות הקמוצות האלה אינן במעמד זה (רובן אף אינן בהפסק משני כי אם בהקשר ממש).

23. ושמא השפיעה המ"ם השפתית התוכפת. ראה בהערה הקודמת.

24. נכללו כאן גם הפעלים נאכל, נכנס כיוון שיחס פתח-קמץ בהם גדול במיוחד (1: 41; 2: 48 בהתאמה).

מעשר שני ניתן לאכילה לישתייה וליסיכה (מע"ש ב, א).
 מלבן הבנוי על גביו ניתן עמו (נגעים יג, ג).
 שור הניסקל (קידושין ב, ט)²⁵; האיש נסקל ערום (סנהדרין א, ד).
 שהזבח ניפסל בארבעה דברים (זבחים א, ד).
 הרי אני נזיר אם ניפתח אני (נזיר ב, ב).
 קורקבן נקלף (חולין ג, ו).
 חרש [...] קופץ ונקפץ (גיטין ה, ז; ובהמשך: רומז ונרמז).
 הרובע והנרבע (סנהדרין א, ד).
 חרש רומז ונרמז (גיטין ה, ז).
 והנירצע ניקנה בירציעה (קידושין א, ב).
 והנישאל בהם באזהרה (סנהדרין ז, ז).
 תמיד נשחט בשמונה ומחצה (פסחים ה, א).
 כל שהוא אוכל ונשמר (פאה א, ד).
 אי זה הוא הדופק, את שהגולל נשען עליו (אהלות ב, ד).
 נשפך לחטאת (פרה יא, ב).
 והאחרון אחרון נתפש בשביעית (שביעית ח, ז).
 או שאמר להן הניתבע (שבועות ד, יב).

2. בקמץ בלבד

נאמן (X55! ²⁶), נגרר (X1), נחבל (X2 במקום אחד), נוצר (X1), ניתז (X1), נכתש (X1), נעפר (X2).

דוגמאות:²⁷

המקבל עליו להיות נאמן (דמאי ב, ב); ועוד הרבה.
 המונח במקדש והנגרר במדינה (עירובין י, יא).
 הנגזל והנתפל (שבועות ז, א); הנתפל כיצד? (שבועות ז, ג).
 על כורחך אתה נוצר (אבות ד, כב, ובסמוך: ועל כורחך אתה נולד).
 העצם, בין כך ובין כך היה נכתש (פרה ג, יא).
 דם הניתז ושעל הסכין (חולין ו, ו).
 שהלח נעפר והיבש אינו נעפר (מנחות ט, ה).

25. בכל היקרויותיו של צירוף זה במשנה (X6) הקו"ף של נסקל פתוחה.

26. ונמצא פעם אחת גם בפתח: "קח לי ממי שהוא נאמן (דמאי ד, ה; ובשאר המופעים באותה הלכה עצמה [X5] בקמץ).

27. לגבי נאמן הובאה כאן דוגמה (אחת) בלבד. לגבי השאר הוצג הממצא כולו.

בסך הכול שמונה פעלים, כולם, פרט לנאמן, היקרותם אחת או שתיים בלבד. הצד השווה שבשמונה פעלים אלו שאין כנגדם במשנה צורת עבר נסתר כלל. לפעלים נאמן, נגור, נחבל, נכתש, נעכר בעבר אין תיעוד כלל, ומן הפעלים נוצר, ניתז אין עבר נסתר (יש: ניתז, ניתזה; נוצרת).

3. בקצת מן הפעלים נמצא עירוב – חלקם בקמץ וחלקם בפתח, כך:²⁸
 - א. יחס תפוצה שווה: נגזל (1:1), נמכר (2:2), נידב (5:5).
 - ב. רוב פתח ומיעוט קמץ: נידר (7:3), נערך (5:1), נקצר (2:1), נסכר/נשכר (4:1), נמדד (6:1), ניזק (6:3 [ובאותם מקומות]).
 - ג. רוב קמץ ומיעוט פתח: נולד (3:2), נותר (43 [! :5]), ניכר (3:2), נעבד (6:4).

והרי הממצא כולו:

נגזל – בקמץ: והנגזל והנחבל (שבועות ז, א – אולי בהשפעת הנחבל שלידו, שהוא בקמץ תמיד; ראה לעיל); בפתח: הנגזל כיצד? (שבועות ז, ב).
נמכר – בקמץ: כרם נטוע ירק וירק נמכר חוצה לו (ערלה ג, ט); כילו עבד נמכר (ב"ק ח, א). בפתח: האיש נמכר ביגבבו (סוטה ג, ח); מצא בה ירק נמכר (מכשירין ב, ו).

נידב – לעולם בצירוף עם נידר ובעירוב של קמץ ופתח. פעמים שניהם בקמץ: דבר שהוא נידר ונידב [...] ודבר שאינו נידר ונידב (חולין ב, ב). פעמים שניהם בפתח: כל שהוא נידר ונידב [...] וכל שאינו נידר ונידב (מגילה א, י וכן בשקלים א, ה [במופע השני], ופעם אחת (שקלים א, ה [במופע הראשון]) בעירוב, הראשון בפתח והשני בקמץ: כל שהוא נידר ונידב (שקלים א, ה).

נידר – בנוסף למופעיו בצירוף עם נידב (ראה לעיל) נמצא עוד במסכת ערכין. בקמץ: אבל אינו נידר (א, ג; ולפניו שם: לא נידר ולא נערך); והשנים בנידר (ד, א); שנים בנידר כיצד (ד, ד). בפתח: נידר אבל לא נערך (א, א), ועוד שם א, ג (במופע הראשון); ה, ד (X2).

נערך – בקמץ: וערכים בנערך כיצד? (ערכין ד, ד); בפתח: שאינו נערך אלא זכר וודיי (ערכין א, א); נידר אבל לא נערך (שם); מעריך אבל לא נערך (שם, א, ב); לא נידר ולא נערך (שם א, ג, ועוד שם בגיליון); וערכים בנערך (שם ד, א).
נקצר – בקמץ: בשבת היה נקצר ביחיד (מנחות י, א). בפתח: כדי שיהא נקצר בעסק גדול (שם שם ג); ואינה נזרעת כל זרע חוץ מזרע הניקצר (אהלות יח, ב).
נסכר/נשכר – בקמץ: אין חוטא נישכר (שביעית ט, ט).²⁹ בפתח: כדי שלא יהא חוטא ניסכר (חלה ב, ז); כדי שיהא נסכר לזויות (עירובין ד, ח ובדומה לו

28. בסוגריים נרשמו יחסי ההיקריות בהתאמה.

29. צורה זו, היחידה בקמץ, היא גם היחידה הכתובה בשי"ן. ואולי אך מקרה הוא.

שם ה, א³⁰); והאחרון אחרון נסֶכֶר (ב"ק ד, א); יש מראה נגעו לכהן ונסֶכֶר (נגעים ח, י).

נמדד – בקמץ פעם אחת בלבד, בכלים יח, א. המילה נימדד באה שם ארבע פעמים, שלוש מהן בפתח, ואחת, האחרונה, המסיימת את ההלכה, בקמץ:³¹ [...] ומודים אלו ואלו שאין עובי הרגלים ועובי ליזביזים נימדד. ר' יוסה או' מודים שעובי הרגלים ועובי ליזביזים נימדד. ר' שמעון השיזורי או' אם היו הרגלים גבוהות טפח אין ביניהן נימדד, ואם לאו ביניהן נימדד. ועוד בפתח: ונימדד עמה (כלים יח, ב); ונימדד כפול (כלים כז, ה); הנימדד בלוג (מקוואות ב, י).

ניזק – צורות פתוחות וקמוצות משמשות יחד בקרבת מקום. בקמץ: ורשות הניזק והמזיק (ב"ק א, ב); והניזק והמזיק בתשלומים (שם שם, ג); יצא חצר בעל הבית שאין רשות לניזק ליכנס לשם (מכות ב, ב ושם גם פעמיים בפתח ראה להלן). בפתח: ברשות הניזק (ב"ק א, ד ועוד X6 בב"ק ב, ה); הניזק אומר (ב"ק ג, יא ועוד X2 שם); אם יש רשות לניזק ליכנס לשם [...] מה היער רשות לניזק ולמזיק ולהכנס לשם (מכות ב, ב).

נולד – בקמץ: יש דברים שהן כנולד ואינן כנולד [...] הרי הן כנולד ואינן כנולד (נדרים ט, ג, ובראש העניין שם בפתח: פותחין בנולד); עד שיהא היולד חמור והנולד חמור (בכורות א, ב); הרואה את הנולד (אבות ב, ט). בפתח: פותחין בנולד (נדרים ט, ב); ועל כרחך אתה נולד (אבות ד, כב).

נותר – רוב הצורות (43) בקמץ, כגון: שהוא מביאן לידי פיגול ונותר וטמא (מע"ש ג, ב); העצמות והגידין והנותר (פסחים ז, י). מיעוט צורות (X5) בפתח: הזמן הנותר והטמא (זבחים יד, י); אכל חלב ודם ונותר ופיגול ב(ה)עלם³² אחד (כריתות ג, ב); חייבין עליו משום פיגול נותר וטמא (מעילה א, ב ובדומה שם א, ד; ב, ד; טהרות ג, ד³³).

ניכר – בקמץ: כל ששבחו ניכר [...] כל שאין שבחו ניכר (מע"ש ב, א); שאין מומו ניכר (ביצה ג, ד); מפני שמקומה ניכר (חולין ז, ב). בפתח: אף על פי שאינו ניכר (בכורות ו, ח); כדי שיהא ניכר (נגעים י, ה).

30. בשני מקומות אלו הכתיבה והניקוד ביד שנייה כתיקון שעל גבי המחק. מלכתחילה נכתב "לזויות/לזוית" ותוקן: את הזויות".

31. לכאורה צורה הפסקית ובקמץ "כדין", אלא שלא מצינו בזה כלל ולא ראינו במקומות אחרים שדבר זה קובע. יש צורות בפתח בסוף משנה וממיעוט הצורות בקמץ מצינו גם שלא בסוף משנה ואף לא במעמד הפסקי כלל (ראה למשל הדוגמאות בערך הבא, ניזק).

32. כתיב יד ראשונה: בעלם ונוספה ה"א בין השיטין.

33. אין הדבר תלוי בזיווג הצורות הקבוע "פיגול נותר וטמא", שכן נמצא הרבה בנוסח זה הנותר בקמץ (כגון זבחים ג, ד; מעילה א, ג ועוד). וראה עוד על צורה זו להלן, והערה 38.

נעבד – בקמץ: לא נאכל ולא נַעבֵד (שביעית ו, א, בסוף המשנה. ועוד X2 שם בפתח); אלא נגזז ונעבֵד (בכורות ו, יב, בסוף המשנה); מפני שכיוצא בהן נעבֵד (ע"ז ג, ב, בסוף המשנה). ואי זה הנעבֵד (תמורה ו, א, שלא בסוף משנה,³⁴ ושם גם בפתח, ראה להלן); בפתח: ובמוקצה ובנעבֵד ובאתנן (זבחים ח, א); והמוקצה והנעבֵד והאתנן (זבחים ט, ג; תמורה ו, א); לא נאכל ולא נַעבֵד (שביעית ו, א; ופעם אחת שם בקמץ, בסוף המשנה).

עד כאן פירוט הממצא. עתה, לכשנעיין בצורות בינוני אלו לסוגיהן, נראה שאותן צורות בפתח – שהן הרוב – רובן צורות בינוני המשמש כפועל, כגון והאחרון אחרון נתפש בשביעית (שביעית ח, ז). אפילו אגריפס המלך נוטל את הסל על כתיפו ונכנס (ביכורים ג, ד). תמיד נשחט בשמונה ומחצה (פסחים ה, א). חרש רומז ונרמז (גיטין ה, ז). אינו נימחל לו עד שיבקש ממנו (ב"ק ח, ז). לשם שישה דברים הזבח ניזבח (זבחים ד, ו). הבכור נאכל שנה שנה (בכורות ד, א). אינו בכור אלא נגזז ונעבד (בכורות ו, יב). אי זה הוא הדופק, את שהגולל נשען עליו (אהלות ב, ד). מלבן הבנוי על גביו ניתץ עמו (נגעים יג, ג). ועוד הרבה.

ויש באלה הפתוחות המשמשות גם כשם, כגון נהרג: שהרי הנהרג היה עמנו (מכות א, ד); אך גם כפועל: לעולם אינו נהרג עד ש... (מכות ב, ג). נקלף: קורקבן נקלף (חולין ג, ו). אך גם כפועל: וכל שנקלף עמו (ט"י ג, ג – כ"ק²).

נרבע: הרובע והנרבע (סנהדרין א, ד ועוד. סך הכול X5). נרצע: והנירצע ניקנה בירציעה (קידושין א, ד). נשאל: והנישאל בהם באזהרה (סנהדרין ז, ז). נשחט: ולנישחט כנגד בית שחיטתו (יומא ד, ב). אך גם כפועל: תמיד נשחט בשמונה ומחצה (פסחים ה, א), ועוד. נסקל: ושור הנסקל (ע"ז ה, ט) ועוד (כל צירופי "שור הנסקל"). אך גם

34. אם כי יש כאן הפסק גדול – סיומה של שאלה רטורית.

כפועל: שור נסקל בעשרים ושלושה (סנהדרין א, ד), ועוד.
נתבע: או שאמר להן הניתפּע (שבועות ד, יב).

צורות בינוני פועלי שהן בקמץ בלבד נמצאו מעט מאוד:
נוצַר: על כורחך אתה נוצַר (אבות ד, כב, ובסמוך: ועל כורחך אתה נולַד).
נעפַר: שהלח נעפַר והיבש אינו נעפַר (מנחות ט, ה).
נכתַש: העצם, בין כך ובין כך היה נכתַש (פרה ג, יא).
ניתַז: דם הניתַז ושעל הסכין (חולין ו, ו).

שאר הצורות שהן בקמץ בלבד הן צורות בינוני במעמד שמני. הבולטת שבהן: נאמַן, שהיא צורה שכיחה במשנה (X55) ואין לה כל שימוש פועלי, וכן: נגַר הנגַר (עירובין י, יא ועוד פעם אחת שם); הנגזל והנחפַל (שבועות ז, א וכן שם שם, ג). כאמור לעיל, ודבר זה יש להדגישו שוב כאן, כל אותן צורות שבקמץ בלבד, בין שהן פועליות בין שהן שמניות, אין כנגדן במשנה צורות עבר נסתר! (נאמַן, נגרר, נחבל, נכתַש, נעפַר – אין מהן צורות עבר כלל; נוצַר, ניתַז – אין מהן צורות עבר נסתר).

הצורות המעורבות, שנמצא בהן גם קמץ וגם פתח, נמצא שהן נעות בין הפועל ובין השם. יש בהן שהן שמות בלבד: הניזַק / הניזַק; הנגזַל / הנגזַל; ניכַר / ניפַר; יש בהן שהן פעלים בלבד: נמדַד / נמדַד; נסכַר / נספַר; נקצַר / נקצַר. אולם אלו רובם בפתח ומיעוטם בקמץ (השווה היחסים שצוינו לעיל: נמדד [4: 1], נסכר/נשכר [4: 1], נקצר [2: 1]); ויש בהן המשמשות בשני המעמדים, כך הן הצורות נמכר ונולַד:

נמכר: כשם "כילו עבד נמפַר" (ב"ק ח, א). כפועל "כרם נטוע ירק וירק נמפַר חוצה לו" (ערלה ג, ט); ולעומתו בפתח: "האיש נמפַר ביגנבו" (סוטה ג, ח).

נולַד: כשם "פותחין בנולַד [...] יש דברים שהן כנולַד ואינן פנולַד [...] הרי הן כנולַד ואינן כנולַד" (נדרים ט, ב-ג); "איזהו חכם, הרואה את הנולַד" (אבות ב, ט). כפועל – "ועל כורחך אתה נולַד" (אבות ד, כב).

העולה מקבוצה זו שהצורות השמניות בה רובן בקמץ. מאלפת ביותר התמונה שמציגה הצורה נערך. צורה זו באה במשנה שמונה פעמים (כולן במסכת ערכין³⁵), שבע מהן בפתח ורק אחת בקמץ. אותה צורה אחת שבקמץ היא בינוני

35. ונמצא גם בפרק אנדרוגינוס שבביכורים: "ואינו נערך לא כאנשים ולא כנשים" (ד, ה), אלא שפרק זה אינו מגוף המשנה, כידוע. מכל מקום נכלל פרק זה בכי"ק, וניקוד הצורה שם אף היא כשאר רוב חברותיה בפתח.

שמני: "וערכים בנערך כיצד" (ד, ד). שאר הצורות שבפתח הן ברובן פועליות (כגון: "שאינו נערך אלא זכר וודיי" [א, א]) ורק אחת מהן שמנית: "וערכים בנערך" (ד, א).

כללו של דבר, אין הבינוני השמני מונע עצמו מן הפתח, אולם במקום שאנו מוצאים קמץ הוא נמצא בעיקר בצורות השמניות.
נסכם אפוא:

רוב צורות בינוני נפעל הן בפתח. הצורות המקיימות עדיין את הקמץ הן ברובן אלו שבמעמד שמני (נאמן, נגָר, נחפֵל) או הצורות שיש להן הופעות במעמד זה (ואז גם בהופעותיהן הפועליות הן עשויות להינקד בקמץ, כגון נמכר, שבהיותה במעמד שמני היא בקמץ ["כילו עבד נמכר"], וכך הוא אף בשמשה כפועל: "וירק נמכר חוצה לו", לצד הניקוד בפתח במעמד זה: "האיש נמכר ביגנבו"; ראה לעיל).

צורות קמוצות שהן פועליות בלבד יש מעט מאוד (נוצֵר, נכתֵש, נעפֵר), וכאמור, אין כנגדן במשנה צורות עבר נסתר. דוגמה נאה לכיוון הבידול שבין הפועל לשם יש בארבע צורות שהן בעלות תפוצה גדולה במשנה:

נאמן (X55) שהיא שם – קמוצה רובה ככולה.³⁶ כך היא גם צורת נותר (X43³⁷) שהיא שם (והיא אף מונח הלכתי השאוב מן המקרא³⁸) שהיא קמוצה, (נמצא בפתח רק X6). לעומת זאת, נכנס (X50), שהיא פועל, פתוחה כמעט בכל היקרויותיה (X48; רק פעמיים בקמץ); כן הוא באשר לנאכל (X42), שאף היא צורת פועל ואף היא פתוחה כמעט בכל הופעותיה (X41; רק פעם אחת בקמץ). בתצורתו של בינוני נפעל מצטיירת כאן אפוא תמונה הקובעת מהלך לקראת בידול צורני. ככלל אנו עדים למעבר חד אל הצורה בפתח, היינו אל ההזדהות עם עבר נסתר.³⁹ מעבר זה רחב במקום שהבינוני משמש כפועל ונבלם במקום שהוא משמש כשם, וכך, בעוד שתצורתו של הבינוני הפועלי הולכת לכיוון נפעל,

36. ראה הערה 26 לעיל.

37. כך בכ"ק: X43. ארבע היקרויות נוספות יש בכריתות ג, ט; ד, ב, בדפים החסרים בכ"ק.

38. בפסוקי התורה המורים את דין הנותר מבשר הקרבן, כגון "והנותר עד יום השלישי באש ישרף" (ויקרא יט, ו), מילת "הנותר" עדיין איננה מונח ואף איננה שם. את ניקודה של הצורה בכ"ק בקמץ יש כמובן לתלות גם בזיקה ההדוקה לצורה כפי שהיא במקרא.

39. כאן המקום להזכיר שמסורות בבל ותימן מכירות אף הן את הזדהות הבינוני והעבר נסתר, אך בכיוון הפוך: צורת העבר קמוצה בהן, כמוה כצורת הבינוני – נפעל. הזדהות זו היא קו ברור וקבוע בשתי מסורות אלו; ראה מורג, העברית, עמ' 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000.

כצורת העבר, הנה במקום שהבינוני הוא שם הוא נוטה לשמור את הצורה ה"ישנה" נפעל.

דרך זו של בידול צורני בתצורתו של בינוני נפעל בין הבינוני המשמש כשם לבין הבינוני המשמש כפועל מצטרפת עתה אל מה שכבר נודע לנו על בינוני זה בפעלים מן הגזרות. כבר הראה הנמן את היחס המתקיים בגזרת ע"ו בין הצורות ההולכות על דרך פ"נ מטיפוס נידון ובין הצורות שעל דרך נדון המקיימות עדיין את התצורה המקורית,⁴⁰ והוסיף והראה שאותו יחס מתקיים גם בצורות הבינוני מן הפעלים חי"י ורב"ב שבבניין קל (רב – רבה; חי – חיה).⁴¹ מישור עסק ביחס שבין ניזוק לבין ניזק,⁴² ובר-אשר שהציג בהרחבה את דרכו של בינוני נפעל בפעלים שמגזרת ל"י (נראה – נראה וכיו"ב) בלשון חז"ל על מסורותיה השונות הראה יחס זה במסורתו של כתב יד פרמה ב' לסדר טהרות⁴³. הצד השווה בכל אלו שהן מקיימות קו אחד: הצורה החדשה העולה בלשון חז"ל, שמתבטלת בה ההבחנה הצורנית שבין הבינוני לעבר נסתר, מתייחדת לבינוני הפועלי (נידון, ניזוק, נראה), בעוד שהצורה ה"ישנה", שמתקיים בה הבידול הצורני מצורת עבר נסתר, מתייחדת לציון הבינוני השמני – נדון (בניגוד לנידון); ניזק (בניגוד לניזוק); נראה (בניגוד לנראה).

עתה באים אנו, כאמור, להוסיף על אלו גם את הבירול המסתמן בגזרת השלמים: נפעל היא צורתו של הבינוני המשמש כפועל, והיא זהה לצורת עבר נסתר, ואילו נפעל, הצורה ה"ישנה", המובדלת מן העבר, ממשיכה להתקיים במקום שהבינוני הוא שם.

עצם קרבת התצורה של העבר והבינוני בבניין נפעל עולה בקנה אחד עם מה שידוע לנו בעניין זה באשר לפעלים עומדים וסבילים כבר החל מן העברית הקדומה. כבר ציין בן-חיים לתופעה זו המתגלה בכמה פנים, אם בהזדהות צורנית מוחלטת של העבר והבינוני (משקלי פִּעַל, פִּעַל בבניין הקל, צורות הפועל בבניין הקל מגזרת ע"ו: קם, מַת, בַּש), אם בהזדהות לא-גמורה המקיימת עדיין הבדל מזערי (הסביל בבניין קל: פִּעַל – פִּעַל, ואף בניין נפעל גופו שהבינוני בו אינו במ"ם תחילית: נפעל – נפעל).⁴⁴ המשיך והראה זאת בר-אשר בצורות הבינוני של בניין נתפעל שבלשון חז"ל, שאף הן, כצורות העבר, בתחילית נון.⁴⁵

40. הנמן, תורת הצורות, עמ' 283-287.

41. הנמן, שם, עמ' 332-334 ובמאמר שיחד לעניין זה (הנמן, האחדה).

42. מישור, זמנים, עמ' 172.

43. בר-אשר, הבינוני, עמ' 44.

44. ראה בן-חיים, עואנ"ש, ה, עמ' 139; בר-אשר, צורות נדירות, עמ' 94.

45. בר-אשר, צורות נדירות, עמ' 88-95.

באשר לנפעל עצמו בגזרת השלמים צריכים אנו להזכיר גם את המצוי בעניין זה במסורת השומרונים, המקיימת, כפי שהראה בן-חיים, בצורה מושלמת את ההבחנה שאנו מדברים עליה כאן: הבינוני הפועלי מזדהה עם העבר וצורתו חדשה: niddāreš (נדרש), ואילו הבינוני השמני מקיים את הצורה ה"ישנה" ("המורשת" בלשון של בן-חיים): nikbād (נכבד).⁴⁶

הוא הדבר העולה אף כאן: הצורה הקדומה הישנה, נפעל, מתייחדת לבינוני השמני, והמחודשת – נפעל (המזדהה עם צורת העבר) – לבינוני הפועלי. ואף זאת, שוב מצינו כאן שתופעה העומדת בלשון חז"ל בעצם מהלך גיבושה מתגלה במסורת השומרונים מגיעה לידי שלמות. כך הוא באשר לבינוני נתפעל בתחילית נו"ן,⁴⁷ וכך הוא אף כאן באשר לבידול הצורני שמקיימת צורת בינוני נפעל בין הבינוני שבשימוש שמני לבינוני שבשימוש פועלי. דבר זה, שידענוהו מן העברית השומרונית, נודע לנו כמותו (או בדומה לו מבחינת כיוונו) באשר לבינוני נפעל בגזרת ל"י גם באחת ממסורות לשון חז"ל (מסורת לשונו של כתב יד פרמה ב' לסדר טהרות). עתה בא הממצא שלפנינו ומראה שאותו כיוון מתקיים בבינוני נפעל בפועל השלם כפי שעולה מניקודו של כ"ק, החשוב שבכתבי היד המשמשים מסד לתיאור דקדוקה של לשון חז"ל.

נספח

רב סעדיה גאון על חילופי קמץ-פתח בצורת נפעל

משנתבררה לנו דרכו של מנקד כ"ק בניקודה של צורת הבינוני מבניין נפעל בגזרת השלמים, שעולה ממנה קו של בידול צורני בין הבינוני הפועלי (שהוא בפתח – נפעל) לבינוני השמני (שהוא בקמץ – נפעל), הנה ראוי לעמוד על דברים שכתב בעניין זה ראשון המדקדקים, רב סעדיה גאון, בספר צחות שלו.⁴⁸ דברי רס"ג אמורים על תבנית "נפעל", היינו, על הצורה לכל גילויה – הן על צורות עבר ובינוני של בניין נפעל והן על צורת עתיד מדברים שבבניין קל. וכך הוא אומר עליה:⁴⁹

[...] ולא תכון הדה אלא פי מא אולהן נון, לכנהא ג' צרוב, אלואחד קמץ אבדא והו אלפאעל פי דאתה, ואלב' טבעה אלקמץ וינתקל אלי אלפתח אחינא, ואלג' טבעה אלפתח ינתקל אלי אלקמץ אחינא כמא שרחנא.

46. ראה בן-חיים עואנ"ש, ה, עמ' 143. וראה גם פלורנטין, עיונים, עמ' 225, ושם (עמ' 223-225) דיון במקרים נוספים שיש בהם הבחנה בין סוגי הבינוני.

47. השווה דברים שכתב בזה בר-אשר, שם (במקום שנסמן בהערה 44).

48. כל דבריו של רס"ג בחיבורו אמורים כמובן בדקדוק לשון המקרא. אני מודה למורי פרופ' אהרן דותן שעוררני לעיין בדברי רס"ג אלו ולראות אם יש בהם בנותן טעם לענייננו.

49. א' דותן, אור ראשון, ב, עמ' 485, שורה 59 ואילך.

ותרגומו:⁵⁰

[...] ולא תהיינה אלה אלא במה שראשיתן נר"ן, אך הן בשלוש דרכים: האחת בקמץ לעולם והיא הפועל בעצמו, והשנייה טבעה הקמץ והוא נעתק אל הפתח לפעמים, והשלישית טבעה הפתח שנעתק אל הקמץ לפעמים, כפי שביארנו.

"כפי שביארנו" – היינו כפי שביאר רס"ג בקטע שלפני כן, שדברים אלו שהבאנו כאן הם סיכומם.

כאמור, רס"ג מדבר כאן על חילופי קמץ-פתח בדגם של "נפעל", והוא מציג שלושה טיפוסים של חילוף זה:⁵¹

א. "נפעל" בקמץ בלתי משתנה, שהקמץ אינו משתנה בו לפתח, והוא בינוני "שאינו יוצא לזולתו" ("אלפאעל בדאתה" – 'הפועל בעצמו'), כמו "נשגב ה' כי שכן מרום" (ישעיהו לג, ה). זהו בינוני פועל שהוא תואר, ובו, כאמור, לא ישתנה הקמץ לפתח. שונה צורת בינוני זו מ"ונשגב ה' לבדו ביום ההוא" (ישעיהו ב, יא), שאף היא צורת בינוני, אלא שהיא בפתח, כיוון שהיא בינוני ה"יוצא לזולתו" – החל על זולת עצמו, שכן "זו תוצאת בני האדם, המשגיבים את האל",⁵² וכפי שמתברר בסעיף הבא.

ב. "נפעל" בקמץ המשתנה לעתים לפתח ("ינתקל אלי אלפתח אחיאנא"), זהו בינוני "היוצא לזולתו" ("מפעול בה פי גיר דאתה"), כגון "קול ברמה נשמע" (ירמיהו לא, יד), שכן הוא בהיותו בהפסק, אך בהקשר יבוא בו פתח: "כי קול נהי נשמע מציון" (ירמיהו ט, יח).⁵³ צורה זו אפשר לה בפתח ("אחיאנא" – לעתים), כיוון שהיא בינוני "היוצא לזולתו" (שאחרים משמיעים ולכן הקול נשמע).

ג. "נפעל" בפתח המשתנה לעתים לקמץ – קל עתיד מדברים וכנראה גם נפעל עבר. השינוי כאן תלוי במעמדי הקשר-הפסק (נפעל בהקשר – נפעל בהפסק). על ההבחנה שהבחין רס"ג בין "אלפאעל בדאתה" ('הפועל בעצמו' – שאינו יוצא לזולתו) ל"מפעול בה פי גיר דאתה" ('היוצא לזולתו') אומר דותן: "אפשר שבהבחנה זו בין פועל בעצמו לפועל בזולתו מכוון רס"ג להבחנת בינוני/עבר (נפעל), אף שאינו אומר זאת לא במפורש ולא ברמז".⁵⁴

50. הוא תרגומו של דותן, שם, עמ' 484, וראה שם גם הערותיו המבארות את הטקסט.

51. ראה דבריו שם ובירורו המקיף של דותן, שם, א, עמ' 237.

52. לשון דותן, שם.

53. נשמע שבכאן, דן אותה רס"ג כצורת בינוני (פועלי) ולא כעבר, והוא מכוון מאוד אל פשוטו של מקרא.

54. דותן, שם.

אכן נראה שיש לפנינו בסעיפים א' וב' הבחנה בין בינוני לבין עבר נפעל, אך נראה שיש כאן אף הבחנה בבינוני גופו בין הבינוני השמני (שאינו יוצא לזולתו, כגון "כי נשגב שמו" [סעיף א']), שהוא בקמץ תמיד, ובין הבינוני הפועלי (היוצא לזולתו, כגון "ונשגב ה' לבדו", "קול ברמה נשמע", "כי קול נהי נשמע מציון") שייתכנו בו חילופי קמץ-פתח, וכשהוא בפתח הריהו מזדהה עם צורת עבר נסתר. אם כן, ההבחנה היא בין בינוני שמני מזה לבין עבר נסתר ובינוני פועלי מזה. הצד השווה שבעבר נסתר ובינוני פועלי הוא שהם פועל, ולפיכך אפשר להם לבוא בפתח (ההבדל ביניהם הוא רק בדרך המלך הנוהגת בהם: דרכו ["טבעו"] של הבינוני בקמץ, והוא משתנה לעתים לפתח, וחילופו בעבר נסתר, שדרכו בפתח המשתנה לעתים לקמץ). כנגד אלו, אותו "נפעל" שהוא לעולם בקמץ הוא הבינוני המשמש במעמד שמני.

הקיצורים הביבליוגרפיים

בית תפלה = [סידור] בית תפלה, [ניקד והעיר] ר' שלמה הכהן הנקרא זלמן הענא [...], יעסניץ תפ"ה (ראה גם שערי תפלה).

בן-חיים, עואנ"ש = ז' בן-חיים, עברית וארמית נוסח שומרון, ירושלים תשי"ז-תשל"ז.

בר-אשר, הבינוני = מ' בר-אשר, "לתצורת הבינוני של גזרת ל"י בנפעל בלשון חז"ל", בלשנות עברית 33-35 (הלשון העברית לתקופותיה: קובץ מחקרים ליובל הע"ה של פרופ' גד בן-עמי צרפתי, בעריכת מ"צ קדרי וש' שרביט), רמת-גן תשנ"ג, עמ' 39-51.

בר-אשר, הנסתר = מ' בר-אשר, "הנסתרת בעבר בפועלי ל"י-ל"א בלשון התנאים", מחקרי תלמוד, ב, בעריכת מ' בר אשר וד' רוזנטל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 39-84.

בר-אשר, הקשר והפסק = מ' בר-אשר, "צורות הקשר וצורות הפסק בלשון המשנה (על-פי מסורת כתב-יד פארמה ב)", מחקרים בלשון, ד, ירושלים תש"ן, עמ' 51-100.

בר-אשר, צורות נדירות = מ' בר-אשר, "צורות נדירות בלשון התנאים", לשוננו מא (תשל"ז), עמ' 83-102 (= קובץ, ב, עמ' 123-142).

גולדברג, אהלות = א' גולדברג, מסכת אהלות, מהדורה מדעית, ירושלים תשט"ו.

דותן, אור ראשון = א' דותן, אור ראשון בחכמת הלשון – ספר צחות לשון העברים לרב סעדיה גאון, ירושלים תשנ"ז.

הנמן, האחדה = ג' הנמן, "האחדה ובידול בתולדות שני פעלים עבריים", ערכי המילון לספרות חז"ל, ב, בעריכת מ"צ קדרי, רמת-גן תשל"ד, עמ' 24-30 (= קובץ, ב, עמ' 8-14).

הנמן, תורת הצורות = ג' הנמן, תורת הצורות של לשון המשנה על פי מסורת כתב־יד פרמה (דה רוסי 138), תל־אביב תש"ס.

ייבין, מסורת = י' ייבין, מסורת הלשון העברית המשתקפת בניקוד הבבלי, ירושלים תשמ"ה.

כהן, תפילה = ח"א כהן, "דקדוקי לשון התפילה ומסורות אשכנזיות בלשון חז"ל העולות מהן", לשוננו סב (תשנ"ט) ג-ד, עמ' 257-283.

לוח ארש, ב = ראה ספר עץ אבות.

מישור, זמנים = מ' מישור, מערכת הזמנים בלשון התנאים, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ג.

מורג, העברית = ש' מורג, העברית שבפי יהודי תימן, ירושלים תשכ"ג.

מישור, חקר = מ' מישור, "חקר מסורות אשכנז - בדרך לשיטה", מסורות ג-ד (תשמ"ט), עמ' 87-127.

סידור ר"ע ור"א = סדור תפלות מכל השנה... עם דקדוק המלים מה"ר עזריאל ב"ר משה מעשילובנו ה"ר אליהו, פרנקפורט דמיין תס"ד.

סידור רש"ס = יצחק סץ (מהדיר), סדור [...] מה"ר שבתי סופר, חלק א, הקדמה והגדה, בלטימור תשמ"ז; חלק ב, שחרית לחול עד מוסף לשבת, בלטימור תשנ"ד.

ספר עץ אבות = ר' יעקב עמדין, מסכת אבות עם פירוש לחם שמים ולחם ניקודים וספר לוח ארש חלק ב', אמשטרדם תקי"א (השתמשתי במהדורת מורומורושיגעט תרע"ב [ד"צ: ניו יורק תש"י], ועל פיה נסמן כאן. [הוספה בעת ההגהה: מאז מסירת המאמר לדפוס יצאה לאור מהדורת לוח ארש בעריכת דוד יצחקי (טורנטו תשס"א) ובה "לוח ארש" על שני חלקיו ובתוספות מרובות, בהן ספר "שערי תפלה" לרז"ה].

פלורנטיין, עיונים = מ' פלורנטיין, "עיונים בתורת הצורות של עברית השומרונים", לשוננו נט (תשנ"ו) ג, עמ' 217-241.

קובץ, א = מ' בר־אשר (עורך), קובץ מאמרים בלשון חז"ל, [א], ירושלים תשל"ב.

קובץ, ב = מ' בר־אשר (עורך), קובץ מאמרים בלשון חז"ל, ב, ירושלים תש"ס. קוטשר, לשון חז"ל = י' קוטשר, "לשון חז"ל", ספר חנוך ילון, ירושלים תשכ"ג, עמ' 246-280 (= קובץ, א, עמ' 1-35; נסמן כאן על־פי הקובץ).

רז"ה = ר' זלמן הענא. ראה שערי תפלה.

רס"ג, צחות = ראה דותן, אור ראשון.

ר"ע ור"א = ר' עזריאל ור' אליהו. ראה סידור ר"ע ור"א.

רש"ס = ר' שבתי סופר. ראה סידור רש"ס.

שערי תפלה = ספר שערי תפלה, יסדו [...] שלמה זלמן [...] כ"ץ [...] מק"ק הענא, יעסניץ תפ"ה. [וראה לעיל, ספר עץ אבות]

גלגולי המילה אדנא ('אוזן') בארמית החדשה המזרחית: גיזרון, רבגוניות וחדשנות*

חזי מוצפי

1. הקדמה

בארכיפלג ההולך ומצטמק של איי הארמית החדשה אנו מוצאים פסיפס רב-גוני של לשונות ולהגים המייצגים את שני ענפי הארמית הראשיים – המערבי והמזרחי. בעוד שהארמית המערבית מיוצגת כיום בלשון אחת, הומוגנית למדי (הארמית החדשה המערבית על שלושת להגיה, וביניהם להג מעלולא), לארמית המזרחית נציגים חיים רבים הניתנים לחלוקה לשלוש חטיבות ראשיות:¹

א. חטיבת טורויו־מֶלְחָסוּ: שתי שפות ארמיות נוצריות, טורויו ומלחסו (שכבר נכחדה), במזרח אנטוליה, בעיקר ממערב לחידקל.

ב. הארמית החדשה הצפונית-מזרחית (להלן: אחצ"מ): אשכול מסועף של לשונות ולהגים נוצריים ויהודיים המדוברים – או היו מדוברים – מצפון למנדאית החדשה (חטיבה ג' להלן) וממזרח לטורויו־מלחסו ולחידקל, בצפון עיראק, דרום-מזרח טורקיה ומערב איראן.

* תודתי נתונה לפרופ' סימון הופקינס ולפרופ' שמואל פסברג על הערותיהם למאמר. כמו כן ברצוני להודות לפרופ' הופקינס על שאפשר לי לשאוב נתונים מהקלטותיו בלהג היהודי של רוסֶתְקָה ולשלבם במאמר זה.
שתי הערות מקדימות הנוגעות לתעתיק:

א. הטעמת המילה מלעילית כל עוד אין ציון מפורש להטעמה אחרת.
ב. הסימן + כשהוא עילי לפני התיבה בא לציין נחציות שחלה על המילה כולה, למשל במילה *nhālā 'אוזן'.

1. השווה הוברמן, 1988, עמ' 557-558, הערה 1; הוברמן, 1989, עמ' 3-6; הוברמן, תשנ"א, עמ' 2; היינריכס 1990, עמ' xī-xv; יאסטרו, 1997, עמ' 347-348; וכן ראה האיזוגלוסות והמסקנות העולות מניתוחו הדיאלקטולוגי של פוקס, 1994.

ג. המנדאית החדשה: לשונם של מקצת המנדאים בדרום-מערב איראן (רובם ככולם דוברי פרסית).²

בין שלוש החטיבות הללו אחצ"מ מציגה הטרוגניות מופלגת ומארג איזוגלוסות סבוך ביותר, בצד כמה תכונות המיוחדות לכלל להגיה והמלכדות אותם.³ בנוסף, להגי אחצ"מ רבים ניכרים בקווים חדשניים ופרוגרסיביים מאוד בהשוואה ליתר הלשונות הארמיות החדשות. צורות המילה שהוראתה 'אוזן' באחצ"מ ודרכי התפתחותן מדגימות היטב מאפיינים אלה. במאמר זה אבקש להציג את הצורות שעניינן 'אוזן' בלהגי אחצ"מ בהשוואה למקבילותיהן בטורויו-מלחסו ובמנדאית החדשה, לברר את גיזרוןן ואת התהליכים ההיסטוריים שעיצבו אותן ולעמוד על תרומתן לרבגוניותה של אחצ"מ ולחדשנותה.

2. מצאי הצורות שהוראתן 'אוזן' בארמית החדשה המזרחית

נעיין במצאי הצורות של 'אוזן' בלהגי אחצ"מ, בחטיבת טורויו-מלחסו ובמנדאית החדשה. את המצאי באחצ"מ אחלק לדגמים על פי התהליכים ההיסטוריים שביסוד דגמים אלו (ראה סעיף 4):⁴

2. קווי התיחום בין שלוש החטיבות מצריכים מחקר יסודי. אחת המסקנות ממחקר כזה עשויה להיות, שטורויו-מלחסו ואחצ"מ מציגות כמה חידושים משותפים המאגדים אותן, הגם שבאופן רופף, לידי חטיבת-על אחת (דו-חטיבתית) ביחס למנדאית החדשה (השווה יאסטר, 1990, עמ' 89-90). כך, למשל, בטורויו-מלחסו ובאחצ"מ הוחלפה נטיית הסופיות בנטייה שביסודה עומד הבינוני הפעול (כגון *נְשִׁיק לָהּ < nšiqle 'נישק'), ואילו המנדאית החדשה, המשמרת את נטיית העבר הארמית המורשת (nešāq 'נישק'), פרושה בקו הבחן זה משתי החטיבות האחרות.
3. על כמה מן התכונות הללו עמד פוקס, 1994.
4. הצורות באחצ"מ מייצגות 78 להגים ושאוכות ברובן הגדול מאינפורמנטים. עדיין נותרו להגים בלתי מתועדים שלא עלה בידי להגיע עדיהם ואפשר שיש בהם חדש לענייננו. עם זאת נראה, על פי עדויות עקיפות, שרוב רובם אם לא כולם דומים ללהגים שנבדקו לצורך המחקר, ולכן ספק רב אם יש בהם כדי לשנות את התמונה הכללית העולה ממאמר זה.

טורויו-מלחסו ⁵	ארמית חדשה צפונית-מזרחית	מנדאית חדשה
טורויו: ?adno	א.I ⁶ nhāta	⁷ onna, on
מלחסו: ?ēznó	ב.I , 'nhaltá , 'nhālā	
	; + nahaltá ~ + nahālā	
	,nhaltá ,nahālā ,nhālā	
	rhantá ~ lhantá ~ nhaltá	
	.II (? nāša) ,nāsa ,nōta ,nāta , nāta	
	א.III nasīsa ,natīta ,natīta	
	ב.III nēwīya ,nawiyya ,nawīya	
	ג.III naniya	
	.IV ,nasyata ~ nasyasta ,natyatta	
	nusyata ~ nisyata ~ nisyasta	

3. סוגיית הגיזרון באחצ"מ

בטורויו-מלחסו ובמנדאית החדשה הצורות שקופות מבחינת הגיזרון: ?adno בטורויו ו-?ēznó במלחסו קרובות מאוד לצורת המוצא *?edno הידועה מן הסורית המערבית; onna במנדאית החדשה משתלשלת בעליל מן הצורה המופיעה במנדאית הקלאסית בכתיב עודנא (הגייתה odna), וכבר בארמית הבבלית יש אונא 'אוזן' (מכאן אָנָה או אוּנָה בעברית), בצד אודנא. כנגד זאת, הצורות באחצ"מ נראות זרות לכל מה שיש בו בדל 'אוזן' בלשונות הארמיות

5. טורויו: ראה יאסטרו, 1993, עמ' 167; מלחסו: ראה יאסטרו, 1994, עמ' 173 וכן הכללים בעמ' 23, 26-27.
6. לא מצאתי צורה זו בלהגים שבדקתי אך יש עדים לקיומה באחצ"מ במאה השבע-עשרה, ואפשר שהייתה קיימת גם בשלהי המאה התשע-עשרה – ראה סעיף 3, מס' (1).
7. on במצב המוכרת, onna במצב האמפאטי (ראה מאצוך, 1993, עמ' 392). בנוסף, odon (מוכרת) ו-odna (אמפאטי) הן צורות קלאסיות (מאצוך, 1965, עמ' 16 שורה 21, ועוד; מאצוך, 1989, עמ' 246), שמיוחסות גם למנדאית החדשה אצל מאצוך, 1965, עמ' 214 שורה 26 ועמ' 501. אין להן זכר כצורות חיות אצל מאצוך, 1989 ו-1993, והן ודאי צורות למדניות שאינן משמשות בלשון הדבורה.

האחרות, עתיקות כחדשות (לרבות מעלולא edna). לפיכך נלדקה (1868, עמ' 401-402, והשווה עמ' 142) מציג את nāta 'אוזן' (ראה דגם II לעיל) כחלק ממילים ללא גיזרון ידוע החשודות כמילים זרות. ואולם לא נמצאה מילה רלוונטית כלשהי בשפות שהשפיעו על אחצ"מ, ומה גם שבתחום איברי הגוף העיקריים המילים השאולות נדירות ביותר אפילו באותם להגי אחצ"מ הרוויים השפעות זרות. נראה אפוא שהגיזרון של nāta ואחיותיה נטוע בארמית עצמה ולא בלשונות בנות-מצר.

ר' פיין סמית הוא הראשון שהציע פתרון מתוך הארמית. בערך ܐܘܙܢ קובע פיין סמית כי מוצאה של הצורה החדשה nāta מן הצורה ?ednātā, אחת מצורות הריבוי של ?ednā 'אוזן' בסורית.⁸ לימים מופיע רעיון זה גם אצל זכאו (1895, עמ' 15, 19), ואגב הבעת ספק גם אצל לידזברסקי (1896, כרך ב, עמ' 521) ומאצוך-פאנוסי (1974, עמ' 94). נוכל לשפר גיזרון זה ולהתאימו לכלל הצורות של 'אוזן' באחצ"מ⁹ אם נידרש לצורה ?ednāhātā 'אוזניים' המתועדת במילונה של ג' פיין סמית, ערך ܐܘܙܢ, כחלופה מורחבת של ?ednātā.¹⁰ הגיזרון שאני מבקש להציע ל'אוזן' באחצ"מ הוא:

*?ednāhātā 'אוזניים' < *?ennāhātā < פרוטו-אחצ"מ *nhāta 'אוזן' < הצורות בנות זמננו ל'אוזן'.

אטימולוגיה זו נשענת על הטעמים הבאים:

א. הצורה nhātā מתועדת, למעשה, בתרגום מדרשי לשיר השירים בארמית חדשה יהודית, טקסט מן המאה השבע-עשרה שפרסם י' צבר. בחיבור זה, הכולל קווים קדומים רבים, מופיעה התיבה בְּנֵהְתִּיהוֹן 'באוזנם'.¹¹ תיבה זו משקפת את הצורה bi-nhātēhūn הכוללת, לבר ממילת היחס, את המילה nhātā 'אוזן' עם

8. למעשה, הריבוי הרגיל ל'אוזן' בסורית הוא ?ednē, ואילו הצורה ?ednātā מופיעה, ככלל, בהוראות מושאלות ביסודן, כמו אוזני הכלי, ידיות. מכאן עיקר פקפוקו של נלדקה (1896, עמ' 316) במוצאה של nata מן הריבוי. אבל קביעתו של נלדקה עצמו (1868, עמ' XXXV-XXXVI), כי "הסורית החדשה" לא התפתחה מן הסורית אלא מלשון אחות לה, פירושה שאין כל מניעה להניח ?ednātā בהוראת 'אוזניים' (או 'אוזניים' בצד 'אוזני הכלי') בלשון אחות זו. הנחה זו אף מתחזקת לאור הצורות ?adnōto ו-?adnōte בהוראת 'אוזניים' בלהגי טורויו (ריטר, 1979, עמ' 27, ערך ?adno).

9. השווה השגותיו של קרוטקוף, 1985, עמ' 131, פסקה שנייה.

10. כבר צבר, תשמ"ג, עמ' שלג מציע ?ednā(hā)ta. אפשר שהתרחבותה של הצורה ?ednātā ל-?ednāhātā חלה בהשפעת ?idāhātā 'אוזני הכלי, ידיות', צורת ריבוי של ?ida 'יד' המתועדת בסורית, ובדומה לכך במנדאית: עדאהאתא 'ידיים'. על התרחבותן של צורות ריבוי על ידי העיצור h ראה ברוקלמן, דקדוק משווה כרך א, סעיף 243, עמ' 455.

11. צבר, 1991, עמ' 48, פרק א פסוק 10. לפי נוסח אחר, מסוף המאה השמונה-עשרה: אנתיהון (שיבוש של המעתיק?). וראה גם בגלוסר, עמ' 167 :nhātā.

הכינוי החבור לגוף שלישי רבים ēhūn. אף זו – עדות עקיפה ל-nhāta ניתן למצוא בצורת הריבוי שלה, nhatyāta, המתועדת הן בארמית חדשה יהודית מן המאה השבע-עשרה¹² והן בארמית חדשה נוצרית משלהי המאה התשע-עשרה.¹³

ב. מן הצורה nhāta ניתן לגזור את כל הצורות (הידועות) באחצ"מ, כמפורט בהמשך בסעיף 4.

ג. התופעות הכרוכות בתהליך המשווער *?ednāhātā < *?ennāhātā < nhāta ידועות היטב מן האטימולוגיה של מילים אחרות באחצ"מ:

(1) הידמות ה־d ל־n (כנראה דרך d) כמו ב־ *kawidnā < (*kawidna ?) (kawinna < 'פרד' (בהמת משא) בלהג הנוצרי של תלכפה (Tilkēpi), עיראק.¹⁴

(2) נשילת ההברה הראשונה הפותחת ב־e? וסגורה במכפל בצורה *?ennāhātā

כמו ב־ *?eššātā < אחצ"מ šata 'חום, קדחת', *?eggārā < אחצ"מ gāre 'גג'.

(3) התאפסות ה־ā הראשונה כמו ב־ *rāgōlā < rīōla 'גיא' בלהג יהודי אַרְאֵדִין, עיראק.¹⁵

(4) התקצרות ה־ā הסופית (כנראה כתוצאה מנסיגת הטעם ממנה) היא חוק כללי באחצ"מ: *kalbā < kalba 'כלב', *nāšā < nāša 'איש', וכיוצא באלה.

ד. אין כל קושי בהנחה הנוגעת למעתק הסמנטי 'אוזניים' < 'אוזן', ולו בשל העובדה שהתופעה של ריבוי (סמנטי ומורפולוגי) שנתפס כיחיד – או גם כיחיד – היא תופעה הידועה גם משפות אחרות. למשל, באנגלית המילה gallows 'גרדום, גרדומים' היא צורת ריבוי מקורית המשמשת על פי רוב ביחיד;¹⁶ בערבית דמשקאית המילה Parāyeb 'קרוב משפחה' היא במקורה צורת ריבוי של

12. צבר, תשמ"ג, עמ' שכב, שורה 2 מהסוף: נהתיאתה 'אוזניו' (ישעיהו יא, ג). לפי נוסח אחר, מן המאה העשרים – נתיאתיה, בנשילת העיצור h.

13. מקליין, 1901, עמ' 219ב, ערך נַאֲא, מציין את הריבוי n'hāthyāthā (בצד nāthyāthā) בקרב הנוצרים של אזור מוצול. מקליין רומז לצורה nōhatyāta; ובהתעלם מתנועת העזר ʿ, הצורה היא nhatyāta.

14. יתר על כן, הידמות כזו חלה במילה 'אוזן' עצמה בארמית הבבלית, שבה הכתיב אונא משקף צורה מעין unna, וכן במנדאית החדשה – onna.

15. בעניין *g < ? השווה (*l-gawwāyā < ?) *lgōyā < lōya 'פנימה, בפנים' בלהג זה; אך הרגיל אצל יהודי אראד'ן ובכל אחצ"מ: *g < ? < *θ.

16. ראה מילון ברנהרט, ערך "gallows"; יספרסן, דקדוק אנגלי כרך ב, עמ' 148.

قريب¹⁷; במנדאית הקלאסית המילה צבאתא 'אצבע, אצבעות' היא ביסודה צורת ריבוי¹⁸; ומקרים רבים נוספים בשפות שונות.¹⁹

יתר על כן, באחצ"מ עצמה אנו מוצאים צורות ריבוי מקוריות המשמשות גם ביחיד. כך בלהג הנוצרי של תְּלִפְפָּה המילה mnēšāta (> bnay ?eššātā *בני קדחת'), שמשמעה הרגיל 'אבעבועות שלבכת באזור הפה', משמשת גם ביחיד נקבה, למשל במשפט הבא: plitla xda mnēšāta xirta xōtīd sipti 'צצה אבעבועת שלבכת נוספת תחת שפתי'. דוגמה נוספת: בלהג הנוצרי של שְקֶלְאוּוּה, עיראק, המילה ?epšāta 'צימוקים' (השווה סורית ܥܝܡܘܩܝܬܐ) עשויה לשמש גם ביחיד נקבה, כבמשפט הבא: ?ite xa gula, gimšabya l-?epšāta zurta 'יש לו [לפרי של שיח הצחנן] גלעין הדומה לצימוק קטן'.

ה. ניתן לעגן את הסיבה למעתק הסמנטי 'אוזניים' < 'אוזן' בהשפעתן של מילים ביחיד נקבה המסתיימות ב- āta (-), לרבות מילים לאיברי גוף. כך למשל המילים הבאות בלהג הנוצרי של כּוּ-טִיֶאֲרִי, טורקיה:

xošxāta	'בית השחי'	(> *תַּחֲוֹת שְחָתָא)
qarāta	'קרחת'	(> *קֶרְעָתָא > *קֶרְעָתָא 'דלעת')
krāta	'אגודל'	(> *כֶּרְתָּא > *כֶּרְתָּא 'להיות קצר')
pāta	'פנים, לחי'	(> *פֶּאֲתָא)
rāta	'ריאה, זוג ריאות'	(> *רֶאֲתָא)

סביר להניח, שבצורה nhāta (> ?ednāhātā *) סיומת הריבוי נקבה āta- נתפסה כסיומת יחיד נקבה בהיקש ממילים כמו אלה שלעיל ורבות אחרות (māta 'כפר', xāta 'אחות', masāta 'מאזניים' ועוד). היקש זה פעל, להנחתי, גם במילה ?epšāta (> *?epšāta) הנדונה לעיל (סעיף ד'), ואפשר שגם במילה המנדאית צבאתא (שם).²⁰

17. השווה שטוואסר-עאני, 1964, ערך "relative"; ברוקלמן, דקדוק משווה כרך א, סעיף 239, עמ' 437.

18. ראה דרוור-מאצוך, 1963, עמ' 389; והשווה מילה זו, שהגייתה ošβata (מאצוך, 1965, עמ' 215 שורה 4), לצורה אֶצְבָּעָתָא 'אצבעות' בארמית המקראית.

19. ראה, למשל, יספרסן, שם, עמ' 147-163; יספרסן, 1924, עמ' 197; ברוקלמן, שם; וכן חלק מן המקרים המובאים אצל טירסמה, 1982, עמ' 836, 838-841.

20. הזהות בין āta- כסיומת ריבוי נקבה ובין āta- כסיומת יחיד נקבה הביאה גם למקרים של יחיד שנתפס כריבוי בלהגים מסוימים של אחצ"מ. למשל בלהג הנוצרי של קֶרְקוּש, עיראק, המילה

4. השתלשלות הצורות שהוראתן 'אוזן' בלהגי אחצ"מ

העדויות לצורה *nhāta* באחצ"מ מן המאה השבע-עשרה ובעקיפין גם מן המאה התשע-עשרה (ראה סעיף 3, א.), כמו גם עיון השוואתי בין-דיאלקטלי, מנחים אותנו לשחזר את הצורה **nhāta* כצורה ה"פרוטו-אחצ"מית" שממנה נשתלשלו הצורות בנות-זמננו שהוראתן 'אוזן'.²¹ כעת ננסה להתחקות אחר השתלשלות זו בכל דגם הנזכר בסעיף 2:

4.1 דגם I: *nhāta* וקרובותיה

דגם זה הוא היחיד המשמר את העיצור השני של צורת המוצא (*h*- או *h*-כ).

4.1.1 תת-דגם א.1

לתת-דגם זה שייכת הצורה *nhāta* הידועה, כאמור, מן ההיסטוריה של אחצ"מ וכנראה לא שרדה בימינו.

4.1.2 תת-דגם ב.1: **nhālā* וקרובותיה

תת-דגם זה ייחודי לצבירי הלהגים היהודיים בגלילות כורדיסתאן שממזרח לנהר הזאב הגדול ובאזרבייג'אן האיראנית. בלהגים אלה הצורות שעניינן 'אוזן' שמרניות בנוגע לאי נשילת ה-*h* בהן, אך פרוגרסיביות מאוד מן הבחינות הבאות: א. תחולת המעתק **t* < *l*: כמו **bētā* < *bēlá* 'בית', **mōtā* < *mōlá* 'מוות', כך גם **nhāta* < **nhālā* בלהג יהודי מֶהֶבֶד, אזרבייג'אן האיראנית, וצורות דומות בלהגים אחרים.

ב. הנחצת המילה כולה בלהגים היהודיים של אזרבייג'אן האיראנית, כגון **nhaltā* בלהג יהודי אֶשְׁנֹו.

ג. **h* < *h* בלהגים היהודיים של מזרח כורדיסתאן העיראקית ושל כורדיסתאן האיראנית. בלהגים אלו יש שבסביבה נחצית התפתחו עיצורים לועיים שאינם אטימולוגיים.²² משנוצר עומס של עיצור לועי ועיצור נחצי באותה המילה, פעל ברוב המקרים חוק שנטרל את הנחציות. כך, למשל, במקרים הבאים:

rišnāta 'עגילים', יסודה בהרכב *riš* 'על' *nāta* 'אוזן' והוראתה המקורית 'עגיל'. הסופית *-āta* הביאה לתפיסת הצורה כריבוי (כנראה לאחר שכבר הוחלפה *nāta* בצורה החדשה *-natyatta* השווה סעיף 4.4), ואזי נגזרה מן הצורה *rišnāta* צורת היחיד החדשה *rišinta* 'עגיל'.

21. לאותה צורת מוצא הגיע הוברמן, 1985, עמ' 228 הערה 13, אך לא קישר אותה לצורת הריבוי הקדומה.

22. דיון מקיף בהשתמרותם ובהיווצרותם של עיצורים לועיים באחד הלהגים הללו, להג יהודי כוי סַנְגִ'ק, עיראק, מובא אצל הוברמן, 1985 ואצל מוצפי, תשס"א.

מיא 'מים' < *māye (כבלהגים רבים) < *māfé < נטרול הנחציות: māfé באזור ארביל, עיראק.

תלתא 'שלושה' < *tāta (כבלהג תלכפה, ועוד) < *tāha (כבלהג יהודי זאכו, ועוד) < *tāhā (כבלהג יהודי רוֹסְתָקָה, עיראק) < נשילת התנועה הראשונה וביקוע הצרור בתנועה ו: *tāhā < נטרול הנחציות: tāhā בלשון יהודי כורדיסטאן האיראנית.

הוא הדין באשר לצורות של 'אוזן' בלהגים אלה, כגון nhālá בלהג יהודי כוי סַנְגִ'ק, שנוצרה בתהליך הבא:

*nhāta < *nhālá (השווה nhālá בלהג יהודי מהבד) < *nhālá < נטרול הנחציות: nhālá.

ד. בחלק מן הלהגים נוספה סיומת הנקבה -ta, למשל nhaltá בלהג יהודי רוֹנְדוֹז, עיראק.

ה. בחלק מן הלהגים הצרור +nh או nh נבקע בתנועה a. למשל בכורדיסטאן האיראנית: *nhālá < nahālá. תנועת a זו היא מעיקרה תנועת עזר שהידמיתה חלקית לעיצור הגרוני שאחריה או הידמיתה הן לעיצור הגרוני והן לתנועה a שאחריו (השווה למשל בלהג יהודי בִּיתְנוּרָה safāre 'שעורה' < סַפְרִי). תנועת העזר התמסדה וקיבלה מעמד פונמי במילים כמו +nahālá ~ +nahaltá בלהג יהודי אורמִי, אזרבייג'אן האיראנית ו-nahālá בכורדיסטאן האיראנית.²³

ו. התפתחויות נוספות חלו בלהג יהודי רוֹסְתָקָה, שבו מופיעות החלופות nhaltá ~ lhantá ~ rhantá. שלוש הצורות מציגות מדרג של התפתחות: מן הצורה nhaltá (המשקפת את התהליכים המובאים לעיל בסעיפים א, ג ו־ד) התפתחה החלופה lhantá בעקבות שיכול העיצורים הצוללים n ו־l, ומן הצורה lhantá התפתחה החלופה rhantá עם המרת העיצור הצולל l בצולל אחר -r.

4.2 דגם II: nāta וקרובותיה

דגם זה מאופיין בנשילת ה־h של nhāta.²⁴ זהו הדגם השכיח ביותר במרחב התפוצה של אחצ"מ והוא מתבטא בצורות הבאות:

א. משנשלה ה־h נתקבלה הצורה nāta ונשתמרה כך בלהגים נוצריים רבים

23. בכתב יד משלהי המאה השמונה-עשרה השמור במושב שתולה מצאתי פיוט בלשון יהודי כורדיסטאן האיראנית, ובו התיבה נְחָאֲלָכִין (= nhālxūn) 'אוזניים' – עדיין ללא התנועה a שכיום כבר מקובעת במילה nahālá (וכריכוי nahālé) בלשון זו.

24. לנשילת העיצור h דוגמות רבות בלהגים לא מעטים של אחצ"מ, למשל בלהג הנוצרי של אורמִי, איראן: nili (< *nhēle, נה"י) 'נאנח', *sāya (< *shāya) 'לצמוא', dāwa 'זהב', *bāra (< *bahrā) 'אור', ועוד.

(כמו אֶלְקוּשׁ ותלכפה בעיראק, הֶלְמוֹן וטָאֵל בטורקיה); וכן בלהגים היהודיים של הוֹהוּפ, בִּיתְנִיָּה ואזור עִמְדִיָּה, כולם בעיראק.

ב. הצורה *nāta* נוצרה בלהגים נוצריים שבהם חל המעetek *t < t (כגון *māta < māta 'כפר'), למשל באורמִיָּה, איראן, ובמִרְפִּישו, טורקיה. מעetek זה חל גם בלהג הנוצרי של בֹּהֶתֶן, טורקיה, ובנוסף חל בלהג זה המעetek *ā < ō בהברה פתוחה ומוטעמת (כמו *nukrāyā < nuxrōya 'זר'). כך נוצרה הצורה *nōta* בבוהתן.²⁵

ג. הצורה *nāsa* נוצרה ברוב הלהגים שבהם חל המעetek *t < s (כגון *pātā < pāsa 'פנים'), למשל בלהג היהודי של אזור אֶתְרוּשׁ, עיראק ובלהג הנוצרי של אזור עֶקְרָא, עיראק.

ד. הצורה *nāša* נרשמה בלהגים מסוימים של השבט הנוצרי טִיֶּאֲרִי, טורקיה, המאופיינים במעetek *t < š (להלן: להגי ש־טיארי).²⁶ קיום צורה זו מסופק מאוד.²⁷

4.3 דגם III: *natīta* וקרובותיה

הצורה *natīta* המופיעה בלהג הנוצרי של עֶנְכָּאוּה, עיראק, היא צורת המוצא ליתר הצורות של דגם זה. צורה זו נוצרה, קרוב לוודאי, בתהליך של גזירה לאחר מצורת הריבוי *natyāta* – במקורה ריבוי של *nāta* (דגם II). הגזירה לאחר חלה בהיקש ממקרים שבהם הסופית *-īta* מוחלפת בריבוי ב־סיומת *-yāta*. כך נוצר בענכאוה הצמד *natīta* 'אוזן': *natyāta* 'אוזניים' על דרך צמדים כמו *dalīta* 'עץ' (כצמח): *dalyāta* 'עצים'.

הסבר אחר: *natīta* נוצרה מן הצורה *nāta* בסיומת ההקטנה *-īta*, אגב התקצרות *ā* עם תזוזת הטעם.

25. אני מודה לידירי סאם פוקס משיקגו על הנתונים הנוגעים ללהג בוהתן.
 26. הצורה *naša* 'אוזן' מופיעה בטקסטים של ש־טיארי שפרסם לידזברסקי (1896 כרך א, עמ' 153 שורה 3; אבל בעמ' 122, שורה 15: *nāteh* 'אוזנו') וכן במילונו של מקליין (1901, עמ' 219ב).
 27. בלהגי ש־טיארי מצאתי רק *nata* או *nata*, ויתרה מזו – למיטב ידיעתי בכל להגי ש־טיארי המעetek *t < š מותנה בסביבת הגאים קדמיים, בייחוד ו־*æ*, ואינו חל אחרי *ā* (= [ɑ:] או [o:]). כמו כן ספק אם מחברי הטקסטים של ש־טיארי שפרסם לידזברסקי (שם) היו דוברים מהימנים של לשון זו – השווה בעניין זה נלדקה, 1896, עמ' 303, פסקה 2. אשר למקליין – אפשר שהוא ציין את הצורה *naša* ל'אוזן' בעקבות לידזברסקי או מתוך אי הכרת ההתניות הפונולוגיות של המעetek *t < š. בכל אופן שגויה קביעתו של מקליין, שם, כי הצורה *nāša* משמשת בטיארי מטיפוס להג אֶשִׁיתָא, שכן בטיפוס לשוני זה לא חל המעetek *t < š כלל, והצורה בו היא *nāta*.

4.3.1 תת-דגם III א: *nasīsa, natīta, natīta*

הצורה הפרוטוטיפית *natīta* נשתמרה בלהג ענכאוה והתפתחה ל- *natīta* בלהגים הנוצריים של כוי סנג'ק ושקלאווה, שבהם חל המעetek $*t < t$. שלושת הלהגים מדוברים באזור אַרְבִּיל ומגלים קרבה מורפולוגית העשויה להצדיק את הכללתם בצביר-להגים אחד. במקביל להתפתחות הצורות *natīta* ו- *natīta* התפתחה הצורה *nasīsa* בלהג יהודי סַנְדו, צפון כורדיסטאן העיראקית, להג שאחד מסממניו הוא המעetek $*t < s$.

4.3.2 תת-דגם III ב: *nēwīya, nawiyya, nawiya*

תת-דגם זה מיוחד לכמה מן הלהגים הנוצריים של מחוז הַכְּאֵרִי בטורקיה – בַּאז, דִּז, קוֹדְשָׁנְס, גִּ'ילו, גוֹוָאר; וכן ללהג הנוצרי של סְלֶאמֶס באיראן. בלהגים אלו חל המעetek $*t < h$ (כגון באז: $*tēli < hēli$ 'באתי'). h נשלה בין תנועות ואת מקומה תופס הגה מעבר. נשילת ה- h סמוך לתנועה \bar{i} מלווה בחדירת הגה המעבר y. למשל בלהג דִּז: $*snūnītā < *snūnīha < snūnīya < 'סנונית'$. בבאז הגה המעבר מוכפל: *snūniyya*.

ניתן לתאר את התפתחות המילה שהוראתה 'אוזן' בתת-הדגם III ב. כך: $*natīta < *nahīha < *nayıya < (באז: *nayıyya) < דיסימילציה: nawiya$ (באז: *nawiyya*). כמו כן בלהג גִּ'ילו חלה הידמות חלקית של a לתנועה הבאה: *nēwīya* (השווה פוקס, 1997, סעיף 2.6).

4.3.3 תת-דגם III ג: *naniya*

הצורה *naniya* מיוחדת לארמית היהודית שדוברה בַּכְּאֵרְזָאן ובכמה כפרים באזור העיר עֶקְרָא, עיראק. כמו בלהגים של תת-הדגם III ב, אבל כהתפתחות עצמאית, חל בלשון זו המעetek $*t < h$ ואחר כך h נשלה, למעט מקרים ספורים (כמו $*rātā < raha$ 'ריאה'). נשילת ה- h סמוך לתנועה \bar{i} מלווה בהגה המעבר y, כגון $*šūšītā < *šūšīha < šušīya < 'צמה'$. לאור נתונים אלה ניתן להסביר את הצורה *naniya* כתולדה של התהליך הבא:

$*natīta < *nahīha < *nayıya < naniya$ (דיסימילציה y - y והידמות y ל- n).

4.4 דגם IV: *natyatta* וקרובותיה

הדגם מופיע בשלושה להגים נוצריים: קֶרְקוּש, עיראק: *natyatta*; סולימאניה, עיראק: *nasyata ~ nasyasta*; סַנְדִּג', איראן (= להג סְנֶאִיָה):
²⁸ *nusyata ~ nisyata ~ nisyasta*.

28. t משתמרת בקרקוש כבצורה *bēta* 'בית' ונעתקת ל- s בשני הלהגים האחרים, כבצורה *bēsa*. הצורות בלהג סנאיה על-פי פאנוסי, 1990, עמ' 116, 3 שורות אחרונות. e שם ו = כאן בהתאם להבהרה ששלח לי פאנוסי, ולפיה e בתעתיקו מבוצעת [i] או [ə].

שני הלהגים האחרונים דומים מאוד זה לזה, ובינם ובין להג קרקוש הבדלים רבים. בכל זאת התפתח דגם אחד ל'אוזן' בארמית הנוצרית של סולימאניה-סנאיה ובלהג קרקוש (כהתפתחות מקבילה?).

הצורות שמשמען 'אוזן' בדגם זה גזורות מצורות הריבוי: natyāta בקרקוש, nasyāse בסולימאניה ו- nisyāse בסנאיה – במקורן צורות ריבוי של nāta ו- nāsa מדגם II.²⁹ צורת היחיד נגזרת מן הריבוי בתוספת סיומת היחיד נקבה -ta הממירה את התנועה האחרונה של בסיס הגזירה. כך בקרקוש נגזרה הצורה natyatta מן הצורה natyāta (ā מתקצרת בהברה סגורה),³⁰ ובאותה דרך התפתחו הצורות nasyasta בסולימאניה ו- nisyasta בסנאיה. משתי הצורות האחרונות התפתחו צורות-בת חלופיות בדרך שניתן לתארה כך:

סולימאניה, נוצרים: nasyasta < הידמות מלאה: *nasyatta < פישוט המכפל: nasyata.³¹ וכך גם בסנאיה: nisyasta < *nisyatta < nisyata. יש להניח שמן הצורה האחרונה התפתחה החלופה nusyata, אם כי הסיבה להיווצרות u בחלופה זו אינה מחוורת לי.

5. סיכום

גלגולי הצורות שמוצאן מאדנא בארמית החדשה הצפונית-מזרחית (אחצ"מ) מגלות טפח מן הרבגוניות המופלגת האופיינית לחטיבה ארמית זו. הרבגוניות הדיאלקטלית באחצ"מ ניכרת כשינויים אזוריים חדים בקרב להגי היהודים כבקרב להגי הנוצרים, וכך אנו מוצאים, למשל, nhaltá בלהג יהודי רונדו (4.1.2) לעומת nasīsa בלהג יהודי סנדו (4.3.1); nōta בלהג הנוצרי של בֹּהֶתֶן

29. בלהגים בעלי צורת היחיד nāta הריבוי הוא natyāta או nityāta, לפי הלהג; וכן כשהיחיד הוא nasa הריבוי הוא nasyāsa או nisyāsa. בסולימאניה ובסנאיה נוצרו צורות הריבוי nasyāse משהוחלפה התנועה האחרונה בסיומת הריבוי הרווחת -e.

30. בלהג קרקוש גזירת היחיד על ידי תוספת -ta הנקבה לצורת ריבוי המסתיימת ב- -ata ידועה לי מארבעה מקרים:

natyāta	<	'אוזניים'	natyatta	'אוזן'
?apšata	<	'צימוקים'	?apšatta	'צימוק'
pinnāta	<	'נעליים'	pirmatta	'נעל'
bēdāta	<	'שרוולים'	bēdatta	'שרוול'

הצורה bēdata היא במקורה ריבוי של הצורה bēda (< *bē ?īdā "בית-יד") המופיעה בלהגים רבים של אחצ"מ.

31. או ניתן להניח כי ההידמות חלה לפני המעחק *t < s, וכך: *natyatta < *natyatta < *nasyatta < nasyata. בלשון הנוצרים של סולימאניה וסנדג' רווחת התופעה של פישוט מכפל ללא הארכת התנועה הקודמת לו: *qallā < qala 'מהר', liba < *libbā 'לב', ועוד.

(4.2) לעומת *nawīya* בלהג הנוצרי של גֻּוֹאֵר (4.3.2). כמו כן ניכרים הבדלים דיאלקטליים על בסיס עדתי בין יהודים לנוצרים, עד כדי פערים עמוקים בין הלהג היהודי ללהג הנוצרי של אותו יישוב עצמו. ניתן להדגים עובדה זו בצורות שהוראתן 'אוזן' בעיר כּוּי סַנְגָ'ק, עיראק: *nhālā* בלהג היהודי (4.1.2, ג.) לעומת *natīta* בלהג הנוצרי (4.3.1). הצורות שעניינן 'אוזן' באחצ"מ נתרחקו זו מזו עד שלא נותר להן מכנה משותף זולת העיצור הראשון *n*, המופיע כמעט בכל הצורות. זאת בניגוד למקבילות האחידות יחסית בכל אחת משתי החטיבות האחיות – טורויר-מלחסו ומנדאית חדשה. חרף רבגוניותה הדיאלקטלית, אחצ"מ מתגדרת בקווים עצמאיים המשותפים לכלל להגיה. אחד הקווים הללו הוא המוצא המשותף של כל צורות המילה 'אוזן' באחצ"מ מצורת הריבוי *?ednāhātā* המתועדת בסורית, ובמישרין מתולדתה של צורה זו – *nhāta* 'אוזן'. צורות המילה 'אוזן' הנדונות לעיל משקפות, כמו כן, משהו מאופיים הפרוגרסיבי-חדשני של להגי אחצ"מ: כנגד צורות כמעט קלאסיות כמו *?adno* בטורויר ו-*onna* במנדאית החדשה, הצורות המקבילות באחצ"מ – **nahālā*, *nōta*, *rhantā*, *nasyasta*, *nawīya*, *natīta* ויתר הצורות – צעדו דרך ארוכה ומרובת שינויים, מרחק ת"ק פרסה מצורת-האם העתיקה *?ednā*.

הקיצורים הביבליוגרפיים

- ברוקלמן, דקדוק משווה = C. Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, I-II, Berlin 1908-1913
- ברנהרט, 1997 = R. K. Barnhart (ed.), *The Barnhart Dictionary of Etymology*, New York 1997
- דרוור-מאצ'ון, 1963 = E. S. Drower and R. Macuch, *A Mandaic Dictionary*, Oxford 1963
- הוברמן, 1985 = R. D. Hoberman, "The Phonology of Pharyngeals and Pharyngealization in Pre-Modern Aramaic", *JAOS* 105 (1985), pp. 221-231
- הוברמן, 1988 = R. D. Hoberman, "The History of the Modern Aramaic Pronouns and Pronominal Suffixes", *JAOS* 108 (1988), pp. 557-575
- הוברמן, 1989 = R. D. Hoberman, *The Syntax and Semantics of Verb Morphology in Modern Aramaic*, New Haven 1989
- הוברמן, תשנ"א = ר' הוברמן, "ארמית חדשה ושיטת השחזור ההשוואתי", מסורות, ה'ו, תשנ"א, עמ' 51-76.
- היינריכס, 1990 = W. Heinrichs (ed.), *Studies in Neo-Aramaic*, Harvard Semitic Studies 36, Atlanta 1990

- E. Sachau, *Skizze des Fellichi-Dialekts von Mosul*, Berlin = 1895, זכאו, 1895
- P. M. Tiersma, "Local and General Markedness", = 1982, טירסמה, *Language* 58 (1982), pp. 832-849
- O. Jastrow, "Personal and Demonstrative Pronouns in = 1990, יאסטרו, Central Neo-Aramaic", in *Studies in Neo-Aramaic*, W. Heinrichs (ed.), Atlanta 1990, pp. 89-103
- O. Jastrow, *Laut-und Formenlehre des neuaramäischen = 1993, יאסטרו, Dialekts von Midin im Ṭūr 'Abdin*⁴, Wiesbaden 1993
- O. Jastrow, *Der neuaramäische Dialekt von = 1994, יאסטרו, Mlahsô*, Wiesbaden 1994
- O. Jastrow, "The Neo-Aramaic Languages", in *The = 1997, יאסטרו, Semitic Languages*, R. Hetzron (ed.), London-New York 1997, pp. 334-377
- O. Jespersen, *A Modern English Grammar on = יספרסן, דקדוק אנגלי Historical Principles*, I-VII, London-Copenhagen 1909-1949
- O. Jespersen, *The Philosophy of Grammar*, London = 1924, יספרסן, 1924
- M. Lidzbarski, *Die neu-aramäischen Handschriften = 1869, לידזברסקי, der Königlichen Bibliothek zu Berlin in Auswahl herausgegeben, übersetzt und erläutert*, I-II, Weimar 1896 (Repr. Hildesheim 1973)
- A.J. Maclean, *Dictionary of the Dialects of Vernacular = 1901, מקליין, Syriac*, Oxford 1901 (Repr. Amsterdam 1972)
- R. Macuch, *Handbook of Classical and Modern = 1965, מאצוך, Mandaic*, Berlin 1965
- R. Macuch, *Neumandäische Chrestomathie mit = 1989, מאצוך, grammatische Skizze, kommentierte Übersetzung und Glossar*, Wiesbaden 1989
- R. Macuch, *Neumandäische Texte im Dialekt von = 1993, מאצוך, Ahwaz*, Wiesbaden 1993
- R. Macuch und E. Panoussi, *Neusyrische = 1974, מאצוך-פאנוסי, Chrestomathie*, Wiesbaden 1974
- מוצפי, תשס"א = ח' מוצפי, "הארמית החדשה המזרחית של יהודי כוי סנג'ק (כורדיסתאן העיראקית): תורת ההגה והצורות, טקסטים וגלוסר", עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב תשס"א.

- T. Nöldeke, *Grammatik der neusyrischen Sprache am Urmia-see und in Kurdistan*, Leipzig 1868 (Repr. Hildsheim 1974)
- T. Nöldeke, "Recensionen über Lidzbarski, Sachau und Maclean", *ZDMG* 50 (1896), pp. 302-316
- E. Panoussi, "On the Senaya Dialect", in *Studies in Neo-Aramaic*, W. Heinrichs (ed.), Atlanta 1990, pp. 107-129
- S.E. Fox, "The Relationship of the Eastern Neo-Aramaic Dialects", *JAOS* 114 (1994), pp. 154-161
- S.E. Fox, *The Neo-Aramaic Dialect of Jilu*, Wiesbaden 1997
- R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, I-II, Oxford 1879-1898
- J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford 1903
- Y. Sabar, *Targum de-Targum: An Old Neo-Aramaic Version of the Targum on Song of Songs*, Wiesbaden 1991
- צבר, תשמ"ג = י' צבר, "תפסיר להפטרה של שמיני דפסח (ישעיה יא לב - יב ו) בארמית החדשה של יהודי כורדיסטאן", מחקרים באגדה ובפולקלור יהודי, בעריכת י' בן-עמי וי' דן, ירושלים תשמ"ג, עמ' שיז-שלו.
- G. Krotkoff, "Studies in Neo-Aramaic Lexicology", in *Biblical and Related Studies Presented to Samuel Iwry*, A. Kort and S. Morschauser (eds.), Winona Lake 1985, pp. 123-134
- H. Ritter, *Tūrōyo: Die Volkssprache der syrischen Christen des Tūr Ṣabdin. B: Wörterbuch*, Beirut 1979
- K. Stowasser and M. Ani, *A Dictionary of Syrian Arabic: English-Arabic*, Washington 1964

בירורים לקסיקליים בארמית היהודים מארץ ישראל: כלום יש מעתק של אל"ף לעי"ן?

שמואל פסברג

מבוא

אחת מתרומותיו הגדולות ביותר של יחזקאל קוטשר הייתה עמידתו על החשיבות של אבות טקסטים לחקר הארמית הגלילית ולחקר לשון חז"ל.¹ עמדת קוטשר חוללה מהפכה במחקר, והיום, כעבור חמישים שנה, השלכותיה עדיין מורגשות היטב. ואולם, כמו אחרי כל מהפכה, התעוררה בקרב חוקרי הארמית היהודית חשדנות כלפי מה שקדם למהפכה. חשדנות זו מתבטאת ביחס העוין כלפי תעודות שיש בהן משקע ניכר של הארמית היהודית מארץ ישראל שאינן בחזקת אבות טקסטים.² עם תעודות אלו נמנים תרגומי ארץ ישראל לחומש (תרגום נאופיטי,³ התרגום המיוחס ליונתן,⁴ תרגום הקטעים⁵) והתרגומים לכתובים.⁶ בתרגומים הללו ניתן למצוא עריכה מאוחרת ועירוב לשונות:⁷ הארמית של ארץ ישראל, ארמית המקרא, הארמית של תרגום אונקלוס והארמית של התלמוד הבבלי. אך מבעד לעריכה הסופית של הטקסטים אפשר לבודד צורות מקוריות מארץ ישראל. טול לדוגמה את הכתיב ביר 'בן', המופיע בתרגום המיוחס ליונתן,

1. קוטשר תש"ט-תשי"ב; קוטשר תשכ"ג.
2. אבל ראה את דבריו של קוטשר תש"ט, עמ' 197: "אך מצד אחר חלילה לי מטעון, כי אין כל ערך לטקסטים שלנו. יש ויש".
3. המרכיב הלשוני של ארץ ישראל בתרגום נאופיטי עולה במידה רבה על המרכיב של ארץ ישראל בשני התרגומים האחרים לחומש. ראה את דבריו של בעל היוכל (טל 1974).
4. הידוע אצל דלמן בכינוי "תרגום ירושלמי אחד" (דלמן 1905, עמ' 27-28). למהדורה החדשה ביותר של הטקסט ראה קלארק 1984.
5. המכונה בלועזית Fragment Targum והמכונה אצל דלמן 1905, עמ' 28-92, "תרגום ירושלמי שני".
6. התרגום הנחקר ביותר הוא התרגום לאיוב מימי הביניים. ראה ויס תשל"ט והמהדורה המדעית של סטיק 1994.
7. דלמן 1905, עמ' 27-35, תיאר את התרגומים die Sprachdenkmäler mit gemischtem Sprachtypus

בתרגום הקטעים ובתרגום לאיוב.⁸ כתיב זה מתועד גם באבות טקסטים (למשל בקטעי התרגום מהגניזה בקהיר) ואף בסורית של ארץ ישראל, בארמית השומרונית ובסורית.⁹ הוא הדין גם לגבי אדם 'דם'.¹⁰

אני מבקש לדון כאן בשלוש לקסמות הכתובות לעתים בעי"ן במקום באל"ף בטקסטים שאינם נחשבים משובחים: בעש 'רע'; סגע 'הרבה'; ועזגד 'מלאך'. הדעה הרווחת במחקר גורסת שיש לייחס את הכתיבים הללו לתיקוני יתר של סופרים, שכן העי"ן נחלשה ונהגתה כאל"ף בפי הסופרים בימי הביניים. דומני שאין להגדיר את הכתיבים כתיקוני יתר גרידא. סבורני שיש לבחון מחדש את שלושת הכתיבים, ובחינה זו מחייבת התייחסות לשלוש תופעות: (1) תפוצת כתיב זה בתרגומי היהודים מארץ ישראל; (2) הלקסמה לעי; (3) המעתק < > בניבים הארמיים החדשים.

1. התערערות הגרוניות

באלף הראשון התערערו עיצורים גרוניים בניבים ארמיים רבים הן במזרח הן במערב.¹¹ יש ניבים שהתערערום הייתה מוחלטת או כמעט מוחלטת, כמו בארמית השומרונית.¹² קוטשר הוכיח שהעיצורים הגרוניים נשמרו על פי רוב בארמית היהודית של ארץ ישראל, אם כי יש סימנים המצביעים על התערערות מסוימת; ובין היתר הוא הצביע על המעתק חי"ת < עי"ן. אשר למעתק אל"ף < עי"ן, קוטשר ציין לקסמה אחת: לאי < לעי.¹³

2. מעתק ודאי של עי"ן < אל"ף: לעי 'התייגע'

הכול מסכימים שהלקסמה לעי 'התייגע' קשורה לשורש הכלל-שמי לאי.¹⁴ קביעה זו הובאה לראשונה במילונים על סמך ההיקריות בדפוסים של התלמוד הירושלמי ובמדרשים ועל סמך ההיקריות בטקסטים מעורבי לשון כמו התרגום

8. קלארק 1984, עמ' 108; קליין 1980, כרך א', עמ' 49; ויס תשל"ט, עמ' 309.

9. נלדקה 1910, עמ' 137; פסברג 1990, עמ' 67.

10. נלדקה 1910, עמ' 117-119; פסברג 1990, עמ' 73, 138.

11. נלדקה 1875, עמ' 57-73; קוטשר תשי"ב, עמ' 43-60.

12. בן-חיים תשל"ז, עמ' 25-29. בארמית השומרונית ובעברית השומרונית מוצאים בראש מילה לפני a, ā, ā, ā במקום שמבחינה היסטורית צפויות עי"ן או חי"ת.

13. קוטשר תשי"ב, עמ' 53.

14. החל ב"הערוך" במאה האחת-עשרה. ראה קאהוט 1955, כרך ה', עמ' מז; בוקסטורף 1875, עמ' 584; לוי 1881, כרך א', עמ' 412; לוי 1924, עמ' 516; יסטרוב 1903, עמ' 715; דלמן 1938, עמ' 219.

המיוחס ליונתן, תרגום הקטעים והתרגומים לכתובים.¹⁵ קוטשר הראה שהצורה בעי"ן צורה אותנטית היא, משום שהיא מופיעה גם באב הטקסט כתב יד וטיקן 30 של בראשית רבה וגם בסורית של ארץ ישראל.¹⁶ אפשר להוסיף דוגמות מאבות טקסטים אחרים, כמו קטעי התרגום מהגניזה.¹⁷ אין מוצאים כלל את הלקסמה לאי בקטעי התרגום מהגניזה ולא בתרגום נאופיטי; לאי מזדמנת פעמיים בלבד בתרגום המיוחס ליונתן לעומת לעי המזדמנת שתיים-עשרה פעמים.¹⁸ לאי שכיחה יותר מלעי בניבי הארמית, אך לעי עתיקת יומין היא, שכן היא מופיעה בכתובת ארמית קדומה מזינג'רלי.¹⁹

3. דוגמות נוספות של עי"ן במקום אל"ף?

3.1 בעש

גם את הלקסמה בעש ייחסו המילונאים ללקסמה הכתובה באל"ף (באש), והם ציינו שתפוצת הלקסמה מוגבלת בארמית לתרגום הקטעים.²⁰ בעש באה הן בבניין פֶּעַל הן בבניין אִפְעַל בכתבי היד השונים של התרגום: ובעש (דברים טז, טו; כתבי היד N, P, V), אבעשית (שם, שם; N, V); יבעש (דברים כח, פסוקים נד, נו; N, V), למבעשה/א (שמות כג, ב; P, V); למבעשא (ויקרא ה, ד; N, P), מבעשין (שמות לב, יז; N, P, V). לעומת זאת, הכתיב באלף (באש) מופיע בתרגום הקטעים פעמיים בלבד: למבאשא (שמות כג, ב; N; ויקרא ה, ד; V).²¹ נתגלו דוגמות נוספות של בעש לאחר פרסום תרגום נאופיטי. בעש מתועדת פעמיים בגוף כתב היד: בעש (בראשית ד, ו), למבעשא (שמות לב, ב) ועוד כעשרים פעמים בשוליים של כתב היד, למשל: בעש (בראשית ד, ה; כא, יא),

15. ראה, למשל, את הדוגמות הרבות בתרגום איוב: ג, כ; ד, ח; ה, פסוקים ו, ז (פעמיים); ז, ג; ט, כט; י, פסוקים ג, ו; יא, טז; טו, לה; טז, ב; כ, כב; כב, ה; לט, פסוקים יא, טז.

16. קוטשר תשי"ב, עמ' 51; בר-אשר תשל"ז, עמ' 378; דונסינג 1906, עמ' 26 טור 3: לעין ומלעא. לשורש הוראה הפוכה באכדית: 'חזק'.

17. למלעי 'להתייגע' (בראשית מט, טו; קליין 1986, כרך א', עמ' 169); לעות 'עייפות' (בראשית לא, מב; קהלה 1930, עמ' 8).

18. ראה קלארק 1984, עמ' 330; קאופמן-סוקולוף 1993, עמ' 851.

19. ותלעי (דונר-רליג 1971, כתובת 214, שורה 32). החוקרים תמימי דעים באשר לקשר בין לעי ללאי. ראה קוק 1986, עמ' 171; דונר-רליג 1971, כרך ג, עמ' 222; גיבסון 1975, עמ' 76, ולאחרונה טרופר 1993, עמ' 95, 181. אך טרופר גם מעלה סברה שמדובר כאן בתיקון יתר הנובע מחולשת הגייתה של האל"ף בין תנועות.

20. קאהוט 1955, כרך ב', עמ' 151; בוקסטורף 1875, עמ' 176; לוי 1881, כרך א', עמ' 107; יסטרוב 1903, עמ' 183; דלמן 1938, עמ' 61 ולאחרונה כהן 1976, עמ' 75.

21. יד שנייה תיקנה בכתב יד N למבעשא (שמות כג, ב) ללמבאשא.

יבעש (בראשית כא, יב; מה, ה).²² כנגד זה, יש כשלושים היקרויות של באש בתרגום נאופיטי.²³ כנראה, אין דוגמות של הכתיב בעש בתרגומים האחרים. לדעת דובלס, הכתיב בעש הוא כתיב ארכאי בעוד שבאש משקף תיקון סופרים.²⁴ דובלס מסיק מסקנה זו מתפוצת הכתיבים: הצורות בעי"ן מזדמנות בכתבי היד של תרגום הקטעים לעומת הצורות באל"ף המזדמנות בדפוסים של התרגום. אך רוב החוקרים סוברים סברה הפוכה, כמו בעל היובל למשל, שמפרש את הכתיבים בעי"ן בתרגום הקטעים ובתרגום נאופיטי כתיקוני יתר. טל גורס כך לאור תיקוני יתר רבים וברורים בתרגום נאופיטי.²⁵ ואולם, שלא כמו תיקוני יתר נוספים שמביאים החוקרים, בעש מתועדת גם במקור אחר של הארמית המערבית: הסורית של ארץ ישראל. בלהג זה התערערו הגרוניות אחרי התגבשות הכתיב, שהתגבש לכל המאוחר במאה השישית.²⁶ אך מבין חילופי הגרוניות הרבים בטקסטים של להג זה, רק בשתי תיבות מוצאים עי"ן במקום אל"ף, ושתייהן תיבות המתועדות בעי"ן גם בתרגומי היהודים מארץ ישראל: לעי הבאה פעמיים²⁷ ובעש המתועדת פעם אחת, בעש ליבי 'חלה לבי', 'רע לי'.²⁸ יש להוסיף ששתי הלקסמות שכיחות יותר באל"ף (לאי, באש).²⁹

3.2 סגע

לקסמה נוספת המייחדת את תרגומי היהודים של ארץ ישראל היא סגע 'רבה', המופיעה כפועל בבניין פֶּעַל – סגע/סגיע 'רָבָה', ובבניין אִפְעַל – אסגע 'הִרְבָּה', כשם עצם בצורות סוגעי 'רוב', סגיעו(תא) 'רוב',³⁰ וגם כשם תואר סגיע 'רב'

22. כבר עמדו החוקרים על הדמיון הרב בין לשון השוליים ללשון תרגום הקטעים ולקטעי התרגום מן הגניזה. ראה לונד-פוסטר 1977.

23. קאופמן-סוקולוף 1993, עמ' 200.

24. דובלס 1968, עמ' 86.

25. טל 1974, עמ' 37. וראה גם לוי 1974, עמ' 29; גולומב 1985, עמ' 17; סוקולוף 1990, עמ' 83.

26. בר-אשר תשל"ז, עמ' 367-420, 507. ראה גם שולטהס 1924, עמ' 19; מילר-קסלר 1991, עמ' 46-45.

27. בר-אשר תשל"ז, עמ' 378-379. שתי ההיקרויות באות בכתב יד השייך לשלב השני של התקופה הקדומה של הניב (המאה השישית – המאה השמינית; בר-אשר תשל"ז, עמ' 89).

28. במכתב מחירבת מירד המתוארך למאה השמינית; ראה בר-אשר תשל"ז, עמ' 378. מילר-קסלר (1991, עמ' 44-45) מסתייגת מקריאה זו של מיליק (1963, עמ' 25) ונוטה להעדיף את הקריאה הראשונה שלו, רעש (מיליק 1953).

29. ראה שולטהס 1903, עמ' 21-22, 100. יש גם דוגמה של להי. ראה בר-אשר תשל"ז, עמ' 379.

30. המילונים מביאים ניקודים שונים לצורות המצויות בדפוסים, ולחלק מהניקודים אין בסיס כלשהו. ראה למשל אצל יסטרוב 1903, עמ' 954-955, סגיעותא שיש לנקד סגיעותא (המבוסס על שם התואר סגיע).

(משקל qattīl). כמו לעי ובעש, מביאים המילונאים את הלקסמה בנפרד מהצורה באל"ף (סגא), אך בדומה להן הם מציינים את הקשר ללקסמה באל"ף, סגא,³¹ ויש הרושמים מפורשות שהתחלפה האל"ף בעי"ן.³² צורות בעי"ן מזדמנות בתרגום המיוחס ליונתן, בתרגום הקטעים, בתרגומים לספרי אמ"ת, בתרגום לדברי הימים, בתרגום ראשון לאסתר וגם בתרגום שני לאסתר.³³ כתיב זה אינו מזדמן באב טקסט של הארמית היהודית.³⁴ ברם יש לשים לב לחילופים הסדירים בין כתבי יד שונים של תרגום הקטעים. השווה סגיעין בכתב יד פאריס לעומת סגיעין בכתב יד וטיקן (בראשית ג, כב; טו, א, ב; במדבר כא, לד; כד, כד [פעמיים]; דברים לג, ג); סגיעו בכתב יד פאריס לעומת סגון בכתב יד וטיקן (בראשית כט, כב). קאהוט כבר עמד על חילופי סגע/סגא בין הדפוסים ובין כתבי יד של התרגומים למשלי ולתהלים.³⁵ גם באשר לסגע סוברים החוקרים שלקסמה זו צמחה כתיקון יתר.³⁶

3.3 עזגד

מילה זו, שמקורה כנראה בפרסית, מצויה באל"ף (אזגד) בתרגום יונתן ובסורית.³⁷ אך במקורות של ארץ ישראל אפשר למצוא גם כתיב בעי"ן נוסף על הכתיב באל"ף. עזגד מתועדת בתרגום המיוחס ליונתן, בתרגום הקטעים, בתרגום לאיוב ובתרגום לדברי הימים.³⁸ יש לשים לב שבתרגום המיוחס ליונתן, ב-19 מתוך 21 ההיקרויות של המילה, הכתיב בעי"ן.³⁹ וכמו הלקסמות לעי, בעש וסגע,

31. בוקסטורף 1875, עמ' 723; יסטרוב 1903, עמ' 954-955; דלמן 1938, עמ' 283.
32. קאהוט 1955, כרך ו', עמ' 20-21; לוי 1881, כרך ב', עמ' 144-145 ו-1924, עמ' 477, המשווה לצורות פִּדַע/פִּדָה וּבְקִיע/פְּקִיא בעברית.
33. לדוגמות מהתרגומים לכתובים ראה במילונים (הערה 32 לעיל). לדוגמות מאיוב ומתרגום הקטעים ראה אצל ויס תשל"ט, עמ' 324-325. דומה שלא צוין במחקר שכתיב זה מזדמן גם בתרגום המיוחס ליונתן ובתרגומים (ראשון ושני) לאסתר. לדוגמות ראה קלארק 1984, עמ' 401-402; גרוספלד 1984, עמ' 79 וגרוספלד 1994, עמ' 129-130.
34. כנגד סוגעי של תרגומי היהודים מוצאים סוגי (בראשית לב, יג; קהלה 1930, עמ' 10) וסוגיי (בראשית מא, מז; קליין 1994, כרך ב', עמ' 115) בקטעי התרגום מהגניזה בקהיר.
35. קאהוט 1955, כרך ו', עמ' 21.
36. ראה טל 1974, עמ' 37-38, על סגיעין בתרגום הקטעים, וגם קוק 1986, עמ' 122.
37. קאופמן 1974, עמ' 38; טל תשל"ה, עמ' 187. אולי ašganda שבמנדאית קשורה אף היא. ראה דרוור 1963, עמ' 40.
38. לדוגמות ראה הערה 40 להלן וגם ויס תשל"ט, עמ' 85.
39. קלארק 1984, עמ' 434. לעומת זאת בתרגום נאופיטי מזדמנת המילה פעם אחת והיא כתובה באל"ף (בראשית מט, כא).

מצביעים המילונים על קשר לצורה באל"ף⁴⁰ וחוקרי ארמית קובעים שעזגד היא תיקון יתר.⁴¹ לעתים יש הבדל בין הדפוסים שבהם נכתבת המילה באל"ף לבין כתבי יד שבהם היא נכתבת בעי"ן.⁴²

4. מעתקי אל"ף < עי"ן בארמית החדשה

האם יש עדויות נוספות למעתקי אל"ף לעי"ן בניבי הארמית? מחקר הארמית החדשה מעלה דוגמות ברורות של תופעה זו בדיבור החי. חלק מהמעתקים הם ספונטניים ואקראיים וחלקם עברו תהליך של לקסיקלזציה. שפיטלר הצביע על כמה לקסמות שניכר בהן מעתק אל"ף לעי"ן בארמית המערבית החדשה, בניב של הכפר מעלולא: em'a 'מאה', š'l 'שאל', 'ažla 'סוף', 'izre 'אמיץ', nn 'נאנח'. שפיטלר ציין ש-š'l, 'izre ו-nn מתועדות בערבית המקום.⁴³ מאז פרסם שפיטלר את מחקרו הגדול על מעלולא, נתגלה מעתק זה גם בשני הניבים הארמיים האחרים של הארמית המערבית החדשה (בכעא וג'ובעדין), בפועל š'l ובשם em'a.⁴⁴ בשלושת הניבים המערביים אפשר למצוא היום דוגמה נוספת של המעתק: אַגְרָא akkōra/aččōra⁴⁵ 'גג'.⁴⁶

בארמית המזרחית-הצפונית החדשה התערערה העי"ן בדרך כלל (וזאת ירושה משלב קדום יותר של הארמית),⁴⁷ אם כי היא שורדת לפעמים במילים השאולות מהערבית ומהעברית ואף במילים ארמיות בודדות הכוללות את העיצור קו"ף או בעלות קטע מלועלע.⁴⁸ אל"ף נעתקת לעי"ן במילים שאולות מהלהג הערבי המקומי גם כשאינן קיימת עי"ן במילה הערבית. בלהג של יהודי זאכו מוצאים עי"ן בשלוש מילים ממקור ערבי שמופיעות באל"ף בערבית: m'amōrē 'לצוות'

40. בוקסטורף 1875, עמ' 796. קאהוט 1955, כרך ו', עמ' 183; לוי 1881, כרך ב', עמ' 207-208; יסטרוב 1903, עמ' 1061.

41. קוק 1986, עמ' 121-122; קאופמן תשנ"ג, עמ' 381 הערה 2.

42. לוי 1881, כרך ב', עמ' 207-208; יסטרוב 1903, עמ' 1061.

43. שפיטלר 1938, עמ' 27. הוא גם מעיר (הערה 3) שבסיפורים שאספו ורשמו א' פריס (E. Prym) וא' סוצין (A. Socin) מופיעה אל"ף ולא עי"ן ב-š'l, אך ברגשטרסר, שההדיר את הטקסטים הללו, תיקן את האל"ף לעי"ן. ראה ברגשטרסר 1915; ברגשטרסר 1921, עמ' 87.

44. ראה, למשל, ארנולד 1989, עמ' 202; ארנולד 1990א, עמ' 294; ארנולד 1990ב, עמ' 403.

45. ראה, למשל, במעלולא – ברגשטרסר 1915, עמ' 32 שורה 28; עמ' 92 שורה 18; ברגשטרסר 1933, עמ' 56 שורה 494; בבכעא – קורל 1969, עמ' 125; ובג'ובעדין-קנטרינו 1961, עמ' 54.

46. מילה זו מופיעה אף כ-akkōra. ראה ברגשטרסר 1915, עמ' 51 שורה 21; ברגשטרסר 1921, עמ' 50. היא חדרה לארמית מהאכדית (קאופמן 1974, עמ' 57).

47. ראה הערה 11 לעיל.

48. הוברמן 1975, עמ' 224.

(⁴⁹ 'insan 'איש' (> 'insān) ו-'ašlaya 'מקורי' (> 'ašl).⁵⁰ בניב ארמי זה עי"ן שמקורה במילה ערבית נשאת על פי רוב, אך לפעמים היא נעתקת לאל"ף.⁵¹

בניבם הארמי של יהודי ארבל אפשר למצוא מעתק לסירוגין של אל"ף לעי"ן בין תנועות, למשל hula'e 'יהודים', ya'il 'הוא יודע',⁵² וג' כאן אף מביא מילה אחת שעברה תהליך של לקסיקלוציה: ma'e 'מים'. מילה זו עברה תהליך דומה גם בלהגים אחרים של הארמית המזרחית-הצפונית, כגון בכוי סנג'ק.⁵³ התעתיק מְעִי בפיוט מזאכו ותעתיקים דומים אצל יהודי אורמי ורוונדוז רומזים על אותה תופעה.⁵⁴ לא מן הנמנע שהצורה מוי באבות טקסטים של הארמית הגלילית וגם בתרגום המיוחס ליונתן משקפת אף היא וילון או לעלוע של המילה.⁵⁵ אשר לניבי הארמית החדשה שבאו במגע עם הכורדית, יש לציין שלעיתים נעתקת 'ל- ' בניבי הכורדית.⁵⁶

5. מעתק אל"ף < עי"ן בשפות שמיות אחרות

בשפות השמיות האחרות מתועדים מעתקים לסירוגין של אל"ף לעי"ן בניבים ערביים הן קדומים הן חדשים.⁵⁷ הדבר בא לידי ביטוי אף בשמות הערביים של מקומות (כגון אשקלון < Asqalān). 'אליצור, הדן בשמות הערביים למקומות בארץ ישראל, מתארך את המעתק שבשמות עסקלאן, עאנא, עתיר ועסכר לתחילת התקופה הערבית.⁵⁸ בערבית היהודית של מחוז תאפילאלת שבמרוקו

49. פולוצקי אצל רונטל 1967, כרך 2 חלק ב, עמ' 108. אך השווה מאמורה אצל יונה תשנ"ט, כרך א, עמ' 213.

50. יונה תשנ"ט, כרך א, עמ' 349-350.

51. אבינרי תשמ"ט, עמ' 11.

52. כאן 1999, עמ' 26-27.

53. הוברמן 1985, עמ' 227.

54. ריבלין תשי"ט, עמ' 302. בטקסטים הכתובים בניב הארמי הנוצרי של אורמי יש כתיבים לא אטימולוגיים של עי"ן ותפקיד העי"ן הוא ציון איכות קול נחצית. ראה מריון דן ברג 1999, עמ' 182-183.

55. פסברג תשנ"ז.

56. מקנזי 1961, כרך א', עמ' 6. אפשר למצוא בניבים הכורדיים עי"ן במקום אל"ף היסטורית, ויש שעי"ן מתחלפת באל"ף (כמעט בחופשיות) בייחוד בתחילת המילה. יש דוגמות של היווצרות לועיות יש מאין גם מחוץ לשפות השמיות. ראה יעקובסן 1969 והוברמן 1985, עמ' 224.

57. רבין 1951, עמ' 86, עמ' 92 הערה 11, עמ' 127; פלייש 1961, עמ' 78. ראה באואר 1926, עמ' 7 על המעתק בניבים בארץ ישראל.

58. אליצור תשנ"ג, עמ' 104, 254.

האל"ף העברית ממומשת כעי"ן, לדוגמה: מַאִיר < mi'ir, גַּאֲוָה ga'awa.⁵⁹ האם יש לראות באות עי"ן מוקטנת כסימן הגרפי להגה ' (המזה) עדות נוספת של מימוש אל"ף כעי"ן או התקרבות האל"ף לעי"ן בניב אחד לפחות של הערבית הקדומה?⁶⁰

6. דיון ומסקנות

אין עוררין על היחלשות העי"ן והגייתה כאל"ף בפיהם של סופרים אשר העתיקו את התרגומים של ארץ ישראל בימי הביניים. במאמץ לרשום את הכתיב הנכון, התבלבלו המעתיקים תכופות ובלבול זה גרם לתיקוני יתר רבים.⁶¹ אין ספק שבכוחו של הסבר זה לתרץ את רוב הצורות בעי"ן. ראה, למשל, בתרגום נאופיטי כתיבים כמו בערעך (דברים ב, כז – בארעך), סרקעין (בראשית לז, פסוקים כה, כז, כח – סרקיין/סרקאין). בחלק מהמקרים נכתבת העי"ן בין שתי תנועות, וסובר א"מ קוק שהסופרים השתמשו בעי"ן כדי לציין את הגיית האל"ף בין שתי התנועות.⁶²

אך נראה לי שיש להבחין בין שלוש הלקסמות שהוצגו כאן – בעש, סגע ועזגד – לבין יתר הדוגמות. רוב הכתיבים בעי"ן בתרגומים הם יחידאיים או מוגבלים לכתב יד אחד. לעומת זאת, תפוצת בעש, סגע ועזגד אינה מצטמצמת לכתב יד אחד או אפילו לתרגום אחד. כל אחת משלוש הלקסמות הללו מתועדת בשני תרגומים לפחות (בעש – בתרגום הקטעים ובתרגום נאופיטי; סגע – בתרגום הקטעים, בתרגום המיוחס ליונתן, התרגומים לכתובים; עזגד – בתרגום המיוחס ליונתן ובתרגומים לכתובים) ותפוצה זו אומרת דרשני. אם נסביר את הכתיבים הללו כתיקוני יתר, אזי עלינו להניח אחת משתיים: שאותם סופרים העתיקו את כל כתבי היד השונים של תרגומים אלו, או שיש סופרים שתיקנו בטעות את הכתיבים וסופרים אחרים באו לאחר מכן והעתיקו את תיקוניהם: שבשתא כיוון דעל, על.⁶³ אך אין לקבל את ההנחה הראשונה משום שכתבי היד הועתקו במאות

59. בר-אשר תשנ"ט, עמ' 137 הערה 12, עמ' 158 הערה 48, עמ' 311.

60. רייט 1896, עמ' 17.

61. לוי 1974, עמ' 29-30; טל 1974, עמ' 37-38; קוק 1986, עמ' 121-122; בלאו 1970, עמ' 50-51.

62. קוק 1986, עמ' 121-122. מוצאים מנהג סופרים דומה בטקסטים של ארמית השומרונים. סופרים ניצלו את התערערות הגרוניות והשתמשו באותיות הגרוניות (כולל עי"ן) לציין את הגה המעבר (') בין שתי תנועות שונות. ראה מאצוך 1982, עמ' 5; טל תשמ"ג, עמ' קמ-קמא. שימוש זה בעין בולט בפעלי ע"ו, שבהם הבדילו הסופרים בין קאם qam לבין קעם qā'om.

63. בגלל הדמיון בין הגלוסות בשוליים של תרגום נאופיטי לבין תרגום הקטעים, אפשר לטעון שההיקריות של בעש בשני המקורות נובעות ממקור משותף. אך אי אפשר לבנות אילן יוחסין

שונות (המאה האחת-עשרה עד המאה השש-עשרה) במקומות שונים (ויעידו על כך הכתבים השונים – איטלקי, ספרדי, אשכנזי). אשר להנחה השנייה, מדוע יעתיקו סופרים כתיבים חריגים מתרגומים שלא היה להם מעמד יוקרתי? הרי מעמד התרגומים מארץ ישראל נפל בהרבה ממעמדם ויוקרתם של קורפוסים אחרים שהיו מקור לחיקוי (ארמית המקרא, תרגום אונקלוס והתלמוד הבבלי).⁶⁴ היה אפשר לצפות שסופרים האמונים על טקסטים יוקרתיים יותר יתקנו טעויות גסות כאלה כפי שעשו, למשל, סופרים שהעתיקו את התלמוד הירושלמי והתאימו את לשונו ללשונו של התלמוד הבבלי. העובדה שיש חילופי אל"ף ועי"ן בין כתבי יד לבין דפוסים של התרגומים מרמזת שבדפוסים (שבהם מוצאים אל"ף) התאימו המדפיסים את הצורות בעין לצורות היוקרתיות והמוכרות יותר באל"ף.

יש דמיון לשוני בולט בין התרגומים השונים של ארץ ישראל,⁶⁵ ומפאת דמיון זה מתאר קוק את לשונם כ-"artificially unified dialect of Literary Aramaic"⁶⁶ ובוחר ש"א קאופמן במונח "ארמית יהודית ספרותית מאוחרת".⁶⁷ קאופמן אף מסיק שהתרגומים הללו נתחברו "בניב ספרותי, שהשתמשו בו באזור שעדיין דיברו בו ארמית [...]"⁶⁸, אך אין הוא מפרט מהן התכונות הדבורות.

בין שנחליט שהתרגומים הללו נכתבו בשפה ספרותית מלאכותית בתקופה מאוחרת ובין שנחליט שהם נתחברו בתקופה קדומה יותר ורק נערכו בתקופה מאוחרת, תפוצתה של התופעה בקרב התרגומים השונים מצביעה על כך שהכתיבים בעי"ן בצורות בעש, סגע ועזגד היו חלק של אותה לשון ספרותית או היו חלק של שלב מסוים של הארמית. בכל מקרה, תפוסת הכתיבים מרמזת שאין לפנינו תיקוני יתר אקראיים של סופרים בודדים.

לאור העדויות מניבים ארמיים אחרים על מעתק לסירוגין של אל"ף לעי"ן, נראה שיש מקום לשער שהצורות בעי"ן אותנטיות, רוצה לומר, הן משקפות הגייה של ממש בתקופה קדומה. הדוגמה של הלקסמה לעי מצביעה על מעתק כזה לא רק בתרגומי היהודים מארץ ישראל, אלא גם בסורית של ארץ ישראל. אף

לכתבי היד של כל התרגומים, שיסביר את העתקת "תיקוני היתר" הללו מכתב יד לכתב יד ומתרגום לתרגום.

64. ראה, למשל, תופעה דומה אצל המיסיונרים בךשמם את הארמית המדוברת של נוצרי אורמי. המיסיונרים הכניסו עי"ן אטימולוגית (לפי הסורית הקלאסית) אף על פי שהיא לא הייתה קיימת בדיבור. ראה נלדקה 1868, עמ' 396-397.

65. דלמן 1905, עמ' 27-35; קוק 1986, עמ' 266-280; גרוספלד 1991; קאופמן תשנ"ג.

66. קוק 1986, עמ' 281.

67. קאופמן תשנ"ג.

68. קאופמן תשנ"ג, עמ' 366; קאופמן 1994, עמ' 124-125.

בעש מתועדת הן בתרגומי היהודים של ארץ ישראל הן בסורית של ארץ ישראל. ועל אף התערערות הגרוניות בסורית של ארץ ישראל, עובדה היא שבשתי לקסמות בלבד באה עי"ן במקום אל"ף: לעי ובעש.

לבסוף, מעתקי אל"ף לעי"ן בניכיה המגוונים של הארמית החדשה מאלפים במיוחד והם מספקים עדויות דבורות. אפשר שהאל"ף נעתקה לעי"ן רק בתקופה החדשה בניבים החדשים (בהשפעת הכורדית, בהשפעת הערבית, או כהתפתחות עצמאית), אך לא מן הנמנע שהם התרחשו לפני מאות שנים ואולי אף לפני אלף שנה, שכן כמעט אין תיעוד לשורשיה של הארמית החדשה.⁶⁹ אפשר שמעתקי אל"ף לעי"ן התחילו כמעתיקים אקראיים ובהמשך עברו תהליך של לקסיקלזציה (ראה למשל, em'a 'מאה' בארמית המערבית החדשה). תהליך דומה של מעתקי אל"ף לעי"ן מתועד גם בערבית וניתן לתארך את המעתק בשמות ערביים של מקומות בארץ ישראל לתחילת התקופה הערבית.

הקיצורים הביבליוגרפיים

אבינרי, תשמ"ט = ע' אבינרי, הניב הארמי של יהודי זאכו, ירושלים תשמ"ט.
אליצור, תשנ"ג = י' אליצור, שמות מקומות עתיקים שנשתמרו בפי הערבים בארץ: הבחינה הלשונית, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית ירושלים.

ארנולד, W. Arnold, *Das Neuwestaramäische: I. Texte aus Bax'a*, 1989 = Wiesbaden 1989

ארנולד, W. Arnold, *Das Neuwestaramäische: II. Texte aus* 1990 = Gubb'adin, Wiesbaden 1990

ארנולד, W. Arnold, *Das Neuwestaramäische: V. Grammatik*, 1990 = Wiesbaden 1990

באואר, L. Bauer, *Das palästinische Arabisch*⁴, Leipzig 1926 = 1926
בוקסטורף, J. Buxtorf, *Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et* 1875 = *Rabbinicum*, Leipzig 1875

בלאו, J. Blau, *On Pseudo-Corrections in Some Semitic* 1970 = *Languages*, Jerusalem 1970

בן-חיים, תשל"ז = ז' בן-חיים, עברית וארמית נוסח שומרון, כרך חמישי: לשון תורה, ירושלים תשל"ז.

69. יש תיעוד מועט מאוד לארמית החדשה לפני המאה התשע-עשרה. ראה הופקינס תש"ס.

בר-אשר, תשל"ז = מ' בר-אשר, מחקרים בסורית של ארץ-ישראל, ירושלים תשל"ז.

בר-אשר, תשנ"ט = מ' בר-אשר, מסורות ולשונות של יהודי צפון אפריקה, ירושלים תשנ"ט.

G. Bergsträsser, *Neuaramäische Märchen und andere Texte aus Ma'lula hauptsächlich aus der Sammlung E. Prym's und A. Socin's*, Leipzig 1915

G. Bergsträsser, *Glossar des neuaramäischen Dialekts von Ma'lula*, Leipzig 1925

G. Bergsträsser, *Phonogramme im neuaramäischen Dialekt von Ma'lula: Satzdruck und Satzmelodie*, München 1933

D. M. Golomb, *A Grammar of Targum Neofiti*, HSM 34, California 1985

J. C. L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions, Volume 2: Aramaic Inscriptions*, Oxford 1975

B. Grossfeld, *Concordance of the First Targum to the Book of Esther*, SBLAS 5, Chico, California 1984

B. Grossfeld, *The Two Targums of Esther: Translation with Apparatus and Notes*, The Aramaic Bible 18, Collegeville, Minnesota 1991

B. Grossfeld, *The Targum Shenī to the Book of Esther: A Critical Edition Based on MS. Sassoon 282 with Critical Apparatus*, New York 1994

G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch²*, Leipzig 1905

G. Dalman, *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch²*, Göttingen 1938

M.C. Doubles, "Indications of Antiquity in the Orthography and Morphology of the Fragment Targum," In *Memoriam Paul Kahle*, M. Black and G. Fohrer (eds.), Berlin 1968, pp. 78-89

H. Duensing, *Christlich-Palästinisch-Aramäische Texte und Fragmente*, Göttingen 1906

H. Donner & W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften³*, Wiesbaden 1971

E.S. Drower, *A Mandaic Dictionary*, Oxford 1963 = 1963, דרוור,

- R.D. Hoberman, "The Phonology of Pharyngeals and Pharyngealization in Pre-Modern Aramaic", *JAOS* 105 (1985), pp. 221-231
- הוברמן, 1985 = "The Phonology of Pharyngeals and Pharyngealization in Pre-Modern Aramaic", *JAOS* 105 (1985), pp. 221-231
- הופקינס, תש"ס = ס' הופקינס, "עדות קדומה לארמית החדשה במקור ערבי-יהודי", מסורת ושינוי בתרבות הערבית-היהודית של ימי-הביניים, דברי הוועידה השישית של החברה לחקר התרבות הערבית-היהודית של ימי-הביניים, בעריכת י' בלאו וד' דורון, רמת-גן תש"ס, עמ' 119-125.
- ויס, תשל"ט = ר' ויס, התרגום הארמי לספר איוב, תל-אביב תשל"ט.
- טל, 1974 = A. Tal (Rosenthal), "Ms. Neophyti 1: The Palestinian Targum to the Pentateuch: Observations on the Artistry of a Scribe", *IOS* (1974), pp. 31-43
- טל, תשל"ה = א' טל (רוזנטל), לשון התרגום לנביאים ראשונים ומעמדה בכלל ניבי הארמית, תל-אביב תשל"ה.
- טל, תשמ"ג = א' טל, התרגום השומרוני לתורה, מהדורה ביקורתית, כרך ג', תל-אביב תשמ"ג.
- טרופר, 1993 = J. Tropper, *Die Inschriften von Zincirli*, ALASP 6, Münster 1993
- יונה, תשנ"ט = מ' יונה, מילון ארמי-כורדי-עברי, ירושלים תשנ"ט.
- יסטרוב, 1903 = M. Jastrow, *Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi and Midrashic Literature*, New York 1903
- יעקובסן, 1969 = W.H. Jacobsen, "Origin of the Nootka Pharyngeals", *International Journal of American Linguistics* 35 (1969), pp. 125-153
- כאן, 1999 = G. Khan, *A Grammar of Neo-Aramaic: The Dialect of the Jews of Arbel*, HdO 47, Leiden 1999
- כהן, 1976 = D. Cohen, *Dictionnaire des racines sémitiques ou attestées dans les langues sémitiques, fascicule 2: 'TN - GLGL*, Paris 1976
- לוי, 1881 = J. Levy, *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim*, Leipzig 1881
- לוי, 1924 = J. Levy, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim²*, Berlin/Wien 1924
- לוי, 1974 = B. Barry Levy, "The Language of Neophyti 1: A Descriptive and Comparative Grammar of the Palestinian Targum", Ph.D thesis, New York University 1974
- לונד-פוסטר, 1977 = S. Lund & J. Foster, *Variant Versions of Targumic Traditions within Code Neofiti I*, Missoula, Montana 1977

- R. Macuch, *Grammatik des samaritanischen Aramäisch*, = מאצוך, 1982
Berlin 1982
- J.T. Milik, "Une inscription et une lettre en arameén = מיליק, 1953
christo-palestinien", *RB* 60 (1953), pp. 526-539
- J.T. Milik, "The Monastery of Kastellion", *Bible* 42 = מיליק, 1963
(1963), pp. 21-27
- C. Müller-Kessler, *Grammatik des Christlich- = מילר-קסלר, 1991
Palästinisch-Aramäischen*, Hildesheim 1991
- D.N. MacKenzie, *Kurdish Dialect Studies*, London = מקנזי, 1961
Oriental Series 9, London 1961
- H.L. Murre-van den Berg, *From a Spoken to a = מריון דן ברג, 1999
Written Language: The Introduction and Development of Literary
Urmia Aramaic in the Nineteenth Century*, Leiden 1999
- T. Nöldeke, *Grammatik der neusyrischen Sprache am = נלדקה, 1868
Urmia-See und in Kurdistan*, Leipzig 1868
- T. Nöldeke, *Mandäische Grammatik*, Halle 1875 = נלדקה, 1875
- M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian = סוקולוף, 1990
Aramaic*, Ramat-Gan 1990
- D. M. Stec, *The Text of the Targum of Job: An = סטיק, 1994
Introduction & Critical Edition*, Leiden 1994
- H. Fleisch, *Traité de philologie arabe*, 1, Beyrouth 1961 = פלייש, 1961
- S.E. Fassberg, *A Grammar of the Palestinian Targum = פסברג, 1990
Fragments from the Cairo Genizah*, HSS 38, Atlanta, Georgia
1990
- פסברג, תשנ"ז = ש' פסברג, "תרגום המילה 'מים' במיוחס ליונתן", מסורות ט'-
י"א (תשנ"ז), עמ' 494-483.
- קאהוט, 1955 = א' קאהוט, ספר ערוך השלם, ניו יורק 1955.
- P. Kahle, *Masoreten des Westens* II, Stuttgart 1930 = קהלה, 1930
- S.A. Kaufman, *The Akkadian Influences on Aramaic*, = קאופמן, 1974
Assyriological Studies 19, Chicago 1974
- קאופמן, תשנ"ג = ש"א קאופמן, "התרגום המיוחס ליונתן והארמית היהודית
הספרותית המאוחרת", עיוני מקרא ופרשנות כרך ג': ספר זיכרון למשה
גושן-גוטשטיין, בעריכת מ' בר-אשר ואחרים, רמת-גן תשנ"ג, עמ'
382-363.
- S.A. Kaufman & M. Sokoloff, *A Key-Word-in- = קאופמן-סוקולוף, 1993
Context Concordance to Targum Neofiti: A Guide to the
Complete Palestinian Aramaic Text of the Torah*, Baltimore 1993

S.A. Kaufman, "Dating the Language of the Palestinian = 1994 קאופמן, "Targums and their Use in the Study of First Century CE Texts", *The Aramaic Bible: Targums in their Historical Context*, D.R.G.

Beattie and M.J. McNamara (eds.), JSOT 166, Sheffield 1994
 קוטשר, תש"ט-תשי"ב = י' קוטשר, "מחקרים בארמית הגלילית", תרביץ כא
 (תש"ט), עמ' 192-205; כב (תשי"א), עמ' 53-63, 185-192; כג (תשי"ב),
 עמ' 36-60] = מחקרים בעברית ובארמית, ירושלים תשל"ז, עמ' קסט-
 רכו].

קוטשר, תשכ"ג = י' קוטשר, "לשון חז"ל", ספר חנוך ילון: קובץ מאמרים
 בעריכת ש' ליברמן ואחרים, ירושלים תשכ"ג, עמ' 246-280] = מחקרים
 בעברית ובארמית, עמ' עב-קז].

G. A. Cooke, *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions*, = 1903 קוק,
 Oxford 1903

E. M. Cook, "Rewriting the Bible: The Text and Language = 1986 קוק,
 of the Pseudo-Jonathan Targum", Ph.D. thesis, University of
 California, Los Angeles 1986

C. Correll, *Materialien zur Kenntnis des neuaramäischen = 1969 קורל,*
Dialekts von Bah'a, München 1969

E.G. Clarke, *Targum Pseudo-Jonathan of the = 1984 קלארק,*
Pentateuch: Text and Concordance, Hoboken, New Jersey 1984

M.L. Klein, *The Fragment-Targums of the Pentateuch = 1980 קליין,*
According to their Extant Sources, 2 vols., Rome 1980

M.L. Klein, *Genizah Manuscripts of Palestinian Targum = 1986 קליין,*
to the Pentateuch, 2 vols., Cincinnati 1986

V. Cantarino, *Der Neuaramäische Dialekt von = 1961 קנטרינו,*
Ġubb'Adin, Chapel Hill, N.C. 1961

C. Rabin, *Ancient West-Arabian*, London 1951 = 1951 רבין,

F. Rosenthal, *An Aramaic Handbook*, Wiesbaden 1967 = 1967 רוזנטל,
 ריבלין, תשי"ט = י"י ריבלין, שירת יהודי התרגום, ירושלים תשי"ט.

W. Wright, *A Grammar of the Arabic Language*³, 1, = 1896 רייט,
 Cambridge 1896

F. Schulthess, *Lexicon Syropalaestinum*, Berlin 1903. = 1903 שולטהס,

F. Schulthess, *Grammatik des Christlich- = 1924 שולטהס,*
Palästinischen Aramäisch, Tübingen 1924

A. Spitaler, *Grammatik des neuaramäischen Dialekts = 1938 שפיטלר,*
von Ma'lūla (Antilibanon), AKM 32.1, Leipzig 1938

משפט הזיקה בלשון בן סירא

מנחם צבי קדרי

המאמר הזה נועד לתאר תיאור מלא ומפורט את משפט הזיקה בספר בן סירא. המיון ייעשה על פי המיליות הבאות לפני משפט הזיקה. בלשון בן סירא מצויות מילות הזיקה האלה: ¹ אשר, ש-, ה- אפס (כלומר משפטי זיקה א-סינרטיים).

1. אשר/באשר/כאשר/עד אשר

1.1 אשר

1.1.1 בראש משפט זיקה לוואי

במשפט לוואי מצמצם:

"[...חמה] אשר לא נשא ² לנסיכי קדם המורים עולם בגבורתם" (טז, ז [א])

"[נצתה...] אשר לא נשא לנסיכי קדם המורדים בגבורתם" (טז, ד [ב])³

"אל תשמח אל שמץ תענוג אשר פי שנים רישו" (יח, לב [ג])

"[מה יע... לי הגוים אשר לא יאכלון ולא יר'...] (לד, טז [ב])

"הסב כאיש אשר נבחר ואל תעט פן תגעל" (לד, טז [ב])

"אך אם יש [איש] מפחד תמיד אשר תדע שומר מצוה [מצותיו]"

"אשר עם לבבו כלבבך אם תכשל יגיע אליך [יעבר בך]" (לז, יב [ב])

"אך אם איש מפחד תמיד... ת[ד]ע שומר מצוה"

"אשר בלבבו כלבבך ואם יכשל יעבר בך" (לז, יב [ד])

"כי יש עת אשר בידו מצלחת" (לח, יג [ב])

"אף עשה ח[רש וחור] שב אשר ליל[ה] [ינהג]" (לח, כח [ב])

1. על פי מהדורת האקדמיה ללשון העברית, המילון ההיסטורי ללשון העברית, ספר בן סירא, ירושלים תשל"ג. וראה מ"צ סגל, ספר בן סירא השלם, ירושלים תשי"ג.

2. כלומר, לא נשא פנים.

3. במקום שבמהדורת האקדמיה מובאים נוסחים שונים במקצת, נרשמות המובאות מהנוסחים השונים זו ליד זו.

1.1.2 בראש משפט לוואי לא-מצמצם:

"ועם כל אלה עתר [העתר] אל אל אשר יכון באמת צעדיך" [לז, טו
[ב]]

"ועם כל אלה העתר אל אל אשר יכין באמת צעריך" (לז, טו [ד])
"כי גם הוא אל אל יעתיר אשר יצלח לו פשרה ורפאות למען מחיה
כי הוא אל אל יעתיר [ימנה]" (לח, יד [ב])

"אברהם אב המון גוים לא נתן בכבודו מום [דופי]
אשר שמר מצות עליון ובא בברית עמו" (מד, יט-כ [ב])
"וגם פינחס [ב]ן אלעזר בגבורה נ

בקנאו לאלה[י] כל ויעמד בפרץ עמו
אשר נדבו לבו ויכפר על בני ישראל" (מה, כג [ב])
"לכן גם לו הקים חק ברית שלום לכלכל מקדש
אשר תהיה לו ולזרעו כהונה גדולה עד עולם" (מה, כד [ב])
"גבור חיל יהושע בן נון משרת משה בנבואה
אשר נוצר להיות בימיו תשועה גדולה לבחיריו" (מו, א [ב])
"שלמה המלך בימי שלום ואל הניח לו מסביב

אשר הכין בית לשמו ויצב לעד מקדש" (מז, יג [ב])
"ירבעם בן נבט אשר ח[ט]א ו[יח]טיא את ישראל
ויתן לאפרים מכשול" (מז, כג [ב])

"[אליהו]" (מח [ד]) "אשר ראך ומת" (מח, יא [ב])
"וגם שנים עשרים הנביאים תהי עצמתם פר[ח]ות תח[ת]ם אשר
החלימו את יעקב וישעוהו ב..." (מט, י [ב])
"גדול אחיו ותפארת עמו שמעון בן יוחנן הכהן: אשר בדורו נפקד
הבית ובימיו חזק היכל" (נ, א [ב])

"אשר בימיו נבנה קיר פנות מעון בהיכל מלך" (נ, ב [ב])
"אשר בדורו נכרה מקוה אשיח בם בהמונו" (נ, ג [ב])
"יאמן עם שמעון חסדו ויקם לו ברית פינחס

אשר לא יכרת לו ולזרעו כימי שמים" (נ, כד [ב])
"מוסר שכל ומושל אופנים לשמעון בן ישוע בן אליעזר בן סירא
אשר ניבע בפתור לבן [!] ואשר הביע בתבונות" (נ, כז [ב])
"ואזכרה את רחמי יי וחסדיו אשר מעולם" (נא, ח [ב])

1.1.3 משפטי אשר בלא זוקק, כלומר משפטים שעברו תעצים (מתנהגים כמשפטי שם עצם)

כנושא:

"לפני אדם חיים ומות אשר יחפץ ינתן לו" (טו, יז [א])
 "לפני אדם חיים ומות וכל שיחפץ יתן [ינתן] לו" (טו, יז [ב])⁴
 "אשר חוטא לפני עושהו יתגבר [יסתוגר] לפני רופא" (לח, טו [ב])
 "כל מארץ אל ארץ ישוב ואשר ממרום אל מרום" (מ, יא [ב])
 "יש מהם אשר אין לו זכר" (מד, ט [ב])⁵
 "מה נורא אתה אליהו ואשר כ[מו]ך יתפאר" (מח, ד [ב])
 "אשר ראך ומת" (מח, יא [ב]) = הוא שראך – מת?

כמושא:

"אל תאמר מאל פשעי כי את אשר שנא לא עשה" (טו, יא [א])
 "אל תאמר מה פעלתי כי את אשר שנא לא אעש[ה]" (טו, יא [ב])

כמושא שני:

"והוא [= עליון] יבין לבך ואשר איותה יחכמך" (ו, לז [א])

כתמורה:⁶ "אל תמאס בשמיעת שבים אשר שמעו מאבתם" (ח, ט [א])

כסומך לכל:

"אל תאמר מאל פשעי כי כל אשר שנא אמר לך" (טו, יא [ב])
 "והשופטים איש כשמו כל אשר לא נשא לבו
 ולא נסוג מאחרי אל יהי זכרם לברכה" (מו, יא [ב])
 "כל מארץ אל ארץ ישוב ואשר ממרום אל מרום" (מ, יא [ב])
 [= וכל אשר ממרום אל מרום ישוב]
 "ובכל ששנאת התבונן" (לד, טו [ב])
 "וכל אשר שנאת התבונן" (לד, טו [ב])

4. הנוסח שמופיע בו "כל" שייך למשפטי המושא.

5. משפט שמני שליד "יש" – אפשר להגדירו כחלק מהנשוא; וראה להלן ד.

6. או אולי כמושא.

1.2 באשר

בראש משפט מקום (ואולי משפט זמן; ראה להלן):
 "מוצק לפניך אש ומים באשר תחפץ שלח ידיך" (טו, טז [א])
 "מוצק לפניך מים ואש באשר תחפץ תשלח ידיך" (טו, טז [ב])
 "כן איש אשר אין לו קן המרגיע באשר יערב" (לו, לא [ב])
 "כן איש אשר לא קין המרגיע כאשר יסביב" (לו, לא [ג])

בראש משפט שהוא משלים מוצרך:
 "באשר הורשיתה התבונן ועסק אל יהי לך בנסתרות" (ג, כב [ג])

1.3 כאשר

בראש משפט המביע מידה (= כפי ש-):
 "כבד אל והדר כהן ות[ח]לם כאשר צוותה" (ז, לא [א])
 "וידעו כאשר ידענו כי אין אלהים זולתך" (לג, ה [ב])
 "אל תשב עם שופט עול כי כאשר כרצונו תשפט⁷ עמו" (ח, יד [א])⁸

בראש הרישה של משפט השוואה (כשבראש הסיפה בא כן = כמו ש-):
 "כאשר סירים [!] [= סרים?] יחבק נערה ומתאנח" (ל, כ [ב])
 "כאשר נקדשת לעיניהם בנו כן לעינינו הכבד בנו" (לג, ד [ב])
 "כאשר לעיניהם נקדשתה במ כן לעיניהם הכבד במ" (לג, ד [ב])
 "ויש מהם אשר אין לו זכר וישבתו כאשר שבתו" (מד, ט [ב])

וכשהמשפט של השוואה או של התנאי הוא:
 "כאשר יבוא עמך לא יתגלה לך ואם תפול לא יפול להצילך" (יב, טו [א])

"כאשר לא היו היו ובניהם מאחריהם" (מד, ט [ב])⁹
 "כאשר לא היו היו" (מד, טו [מ])

ייתכן שהמשפט משפט זמן הוא (וראה לעיל במשפט המקום):
 "כן איש אשר אין לו קן המרגיע באשר יערב" (לו, לא [ב])
 "כן איש אשר אין לו קין המרגיע כאשר יסביב" (לו, לא [ג])¹⁰

7. הניקוד הוא תוספת שלי.

8. יש במשפט זה כפל הסימון של המידה: כאשר וכ-.

9. התנאי הוא תנאי בטל ("כאילו").

10. המביא לו מרגוע כשהוא יחזור אליו.

1.4 עד אשר

משפט הפותח בעד אשר משפט זמן הוא ("כל זמן שלא"):
 "עד אשר קם אל יהי לו זכר" (מז, כג [ב])
 "עד אשר קם נביא כאש ודבריו כתנור בוער" (מח, א [ד])
 "בכל זאת לא שב העם עד אשר נסחו מארצם
 ויפצו בכל הארץ" (מח, טו [ב])

2. ש- / של

2.1 ש-

2.1.1 בראש משפט זיקה לוואי

במשפט לוואי מצמצם:

"וכל דבר שיפה לעשות [לפני] אלהים עשה" (יד, טז [א])
 "כפרח עלה על עץ רענן שזה נובל ואחר (גומל) [צומח]" (יד,
 יח [א])
 "ואכול כאיש דבר ששם לפניך [ולא תהא גרגרן] פן תמאס"
 (לד, טז [ב])
 "היו [הוי] רע [ריע] שאמר [יאמר] מדוע כן נוצרתי למלא פני
 תבל תרמית" (לז, ג [ב])¹¹

במשפט לוואי לא-מצמצם:

"מה חיים חסר היין שהוא מראשית לשמחה נוצר" (לד, כז
 [ב])

2.1.2 בראש משפט שאין בו זוקק לש- (בתעצים)

כמושא:

"...הקשה את לב פרעה
 אשר (לא) ידעו שמעשיו מגולין תחת השמים" (טז, טו [א])

כסומך לאשרי:

"אשרי ש... ... עבד נקלה" (כה, ח [ג])

11. בנוסח המקביל אין ש-: יאמר מדוע נוצרתי (לז, ג [ד]).

כתמורה או כסומך לכל:

"לפני אדם חיים ומות וכל שיחפץ יתן [נ"א ינתן] לו" (טו, יז
[ב])¹²

"דעה רעך בנפשך ובכל¹³ ששנאת התבונן" (לד, טו [ב]).

2.1.3 ש- בראש משפט אדוורביאלי

המשפט האדוורביאלי משפט מצב הוא:

"כפתן על חי תפגע רציץ מתניו שעודנו נער" (ל, יב
[ב]) = כשהוא עודנו צעיר

"כיף ראשו בנערותו ובקע מתניו כשהוא קטן" (ל, יב [ב])

והמשפט האדוורביאלי משפט תכלית הוא:

"העבד עבדך שלא יבקש נחת ואם נשא ראשו יבג[ד]" (ל, לד
[ה])

"העבד עבדך שלא ימרוד" (ל, לו [ה])

2.1.4 הזוקק הוא מה, מי; זה; כל

מה

"במה שהורשית התבונן ואין לך עסק בנסתרות" (ג, כא [א])¹⁴
"כל מש... (מ, יב [מ]) / כל מארץ אל ארץ ישוב ואשר ממרום
אל מרום (מ, יא [ב]) / כל מ... (מ, יא [ג]) והכוונה היא: כל
מה שמארץ אל ארץ ישוב ואשר ממרום אל מרום¹⁵

מי

"ממי שהיו לו בנים רבים עולה ומאחרית זדון" (טז, ג [א])
"ממי שיהיו לו בנים רבים בני עולה ומאחרים זדון" (טז, ג
[ב])

"[כן מי שיש לו עושר ואין נהנה ממנו" (ל, יט [ב])

12. בנוסח [א] בלי כל: אשר יחפץ ינתן לו.

13. התיקון בצד הוא: וכל אשר.

14. בנוסח המקביל: באשר הורשיתה התבונן ועסק אל יהי לך בנסתרות (ג, כא [ג]).

15. כלומר, ישוב.

זה

"מי הוא זה שנדבק בו והיה לו שלום והיה לו תפארת" (לד, י
[ב])

כל

ראה ב 2 (בפרק על ש-)

2.2 של

בצירוף כינוי דבוק הוא בתעצים
כנושא: "אם שלך ייטיב דבריו עמך וירששך ולא יכאב לו" (יג, ה
[א])
כמושא: "אל תתן שלך לאחר" (ל, כח [ה])

3. ה = ש-

3.1 בראש משפט לוואי מצמצם:

"... אבותינו בדורותם... היועצים בתבונתם וחוזי כל בנבואתם" (מד
א-ג [ב])

"כן איש אשר אין לו קן המרגיע באשר יערב" (לו, לא [ב])
"כן אשר אין לו קין המרגיע כאשר יסביב" (לו, לא [ג])

3.2 בראש משפט לוואי לא-מצמצם:

"אזכרה את רחמי... וחסדיו אשר מעולם המציל את חוסי בו
ויגולם מכל רע" (נא, ח [ב])
"שמעון בן יוחנן הכהן" (נ, א [ב]) "הדואג לעמו ומחזק עירו מצר"
(נ, ד [ב])

3.3 בתעצים; כסומך לכל:

"כל העושה צדקה יש לו שכר וכל אדם כמעשיו יצא לפניו" (טז, יד [א])

4. ש- = אפס

יש משפטי זיקה א-סינדיטיים בלשון בן-סירא. כאן הם מובאים בחלוקה שננקטה
בפרקים הקודמים.

4.1 בראש משפט לוואי מצמצם

בעל זוקק לא-מיודע:

"פי שנים רעה תשיג בעת צורך בכל טובה תיגע אליו" (יב, ה [א])
 בכל טובה אשוי תגיע אליך, כלומר אשר תעשה (כך סגל)¹⁶
 "אל תחרש על איש לו הון..." (ח, ב [א]) – לאיש אשר לו הון
 "אבל כאיש נכח ואל תעט פן תגלו" (לד, טז [ב]).
 "אבל כאיש נכח ואל תעט פן תגעל" (לד, טז [ב])
 "אשרי אנוש לא עצבו פיהו ולא אבה עליו דין לבו" (יד, א [א]) =
 אנוש אשר לא עצבו...

4.2 בתעצים

כנושא:

"מי הוא לפניו יתיצב כי מלחמות... נל[חם]" (מו, ג [ב]) = אשר
 לפניו...
 "מארץ אל ארץ ישוב ואשר ממרום למרום" (מ, יא [ב]) = כל דבר
 שהוא מארץ, לארץ ישוב
 "עד אשר קם אל יהי לו זכר (מז, כג [ב])" – עד שיקום מי שלא יהיה
 לו זכר

כמשלים שמני ליש:

"יש מחריש מאין מענה ויש מחריש כי ראה עת (כ, ו [ג]) = יש מי
 שמחריש...
 "[ולמעלה: יש... ש ונחשב [וי] ש נמאס בריב..." (כ, ה [ג]) =
 ...ויש שנמאס (אולי הפלולוגיה)
 "יש מאבד את נפשו מבושת ובאולת פנים יורישנה" (כ, כב [ג]) =
 יש מי שמאבד...
 "יש נכלם ומבטיח רעהו וקונהו שונא חנם" (כ, כג [ג]) = יש מי
 שנכלם...
 "יש חכם לרבים נחכם ולנפשו הוא נואל" (לד, יט [ד]) = יש חכם
 שהוא...

16. בנוסח המקביל: לפני אדם חיים ומוות אשר יחפץ ינתן לו (טו, יז [א]). ראה הערה 1 לעיל.

המשפט הא־סינדטי משלים את הצירוף יש מהם (= 'מהם' בטקסטים אחרים); הכינוי המוסב בתוך משפט הזיקה הא־סינדטי הוא ברבים: "יש מהם הניחו שם להשתענות בנחלתם" (מד, ח [ב]) (נ"א: להשתעות, להשעות)
 "יש מהם הניחו שם לה..." (מד, ח [מ])
 "יש מהם עשו יושר ויש מהם הפליאו מעל (מח, טז [ב]).¹⁷

17. כנגד המבנה הא־סינדטי מצויים גם משפטים מקושרים באשר או בש- (והכינוי המוסב שבהם הוא ביחיד):
 ויש מהם אשר אין לו זכר (עד, ט [ב]).
 ויש מהם שאין לו זכר (עד, טו [ג]).

טקסטים משפטיים ופרשנותם

בידי בית המשפט העליון

משה אור

1. מטרת המאמר ומהלכו

מטרת המאמר היא להראות שבית המשפט העליון קובע לעתים את המשמעות המשפטית של ביטוי לשוני בניגוד למשמעות הלשונית-הפרגמטית שלו, אך מבסס את קביעתו כנובעת מבחירה לשונית לגיטימית מתוך מגוון האפשרויות הקיימות. השאלה מדוע פוסק בית המשפט העליון בניגוד למשמעות הפרגמטית ובוחר לנמק את פסיקתו בנימוקים לשוניים, או לשוניים-פרגמטיים, שאינם עומדים בפני הביקורת הפרגמטית, אינה מענייננו. אפשר רק לשער שבית המשפט העליון חפץ ככל האפשר לפסוק על פי המשמעות הפרגמטית של הטקסט המשפטי, שהיא המשמעות הטבעית של כל מבע, אלא שפעמים משמעות זו אינה עולה בקנה אחד עם הצדק או עם טובת הכלל או עם הראוי להימצא בחוק לעומת המצוי בו, ואז בית המשפט נוטה לנמק את ההחלטות האנטי-פרגמטיות בנימוקים שבסיסם הוא לשוני-מילוני או לשוני-פרגמטי, כנראה כדי לסתור מראש טענות אפשריות בדבר פסיקה המנוגדת לחוק הכתוב. ואולם פרשנות של טקסט, המעלה משמעות אנטי-פרגמטית המסתמכת על לשון הכתוב, היא בגדר דרוש או אסמכתא יותר משהיא פרשנות של טקסט קומוניקטיבי בין בני אדם; לכן אין לה סיכוי לשכנע והיא אינה רצויה כמתודה של פרשנות, החייבת להכיל נימוקים המתקבלים על הדעת, ובמקרה שלנו, על דעתו של הקורא "האידאלי" של הטקסט כמבע קומוניקטיבי.

סדר הדברים יהיה כדלהלן: תחילה תוסבר כוונת המונח "משמעות פרגמטית" (סעיף 2); לאחר מכן יוצגו בקצרה שיטות הפרשנות המשפטית המקובלות בעולם ובישראל (סעיף 3); בהמשך תידון דוגמה אחת של פסיקה המתבססת על המשמעות הפרגמטית (סעיף 4); ולבסוף יידון פסק דין הקובע משמעות משפטית המנוגדת למשמעות הפרגמטית (סעיף 5).

2. המשמעות הפרגמטית של טקסט לעומת משמעויות אחרות

הדיון בטקסטים משפטיים (טקסטים תחיקתיים, חוזים, צוואות) חייב להבחין, לדעתי, בין ארבע משמעויות לפחות: הסמנטית, המילונית, הפרגמטית והיישומית, נוסף למשמעות המשפטית, שהיא משמעות הנקבעת על ידי בית המשפט.

המשמעות הסמנטית או המילולית (plain meaning) במסורת המשפט האנגלו-סקסית) של טקסט היא המשמעות האמורה להיות מנותקת מכל הקשר, להוציא ההקשר המילולי המידי (הקו-טקסט) שרק בתוכו המילים המרכיבות את המשפטים מקבלות את משמעויותיהן. הקורא טקסט ומתמקד במשמעות המילולית שלו מתמקד ביחסים שבין הביטויים המילוליים והדברים שהביטויים האלה מציינים אותם (אובייקטים, תכונות, אירועים, יחסים ועוד). הוא מתעלם ככל האפשר מהיסוד השלישי, ההכרחי לשימוש הלשון ככלי תקשורתי: ההקשר במובן הרחב, הכולל את נסיבות הדיבור או הכתיבה (ראה סווארט 1998, עמ' 8-9). בני אדם אינם קוראים בדרך כלל טקסטים באופן מילולי-סמנטי, להוציא פילוסופים, בלשנים וסמנטיקנים מסוימים, המעוניינים מסיבות המיוחדות להם במילים, בצירופים, במשפטים ובטקסטים כבמהויות מופשטות מכל הקשר. בני אדם אחרים, ובתוכם המשפטנים, קוראים טקסט בהקשרו המלא, ואז הוא הופך להיות מבע (שיח), ומשמעות המבע היא המשמעות הפרגמטית.

קרובה למשמעות הסמנטית היא המשמעות ה"מילונית" של ביטוי. הרוצה לדעת את משמעותה המילונית של מילה צריך רק לפתוח מילון או מילונים על פי בחירתו.¹ משמעות מילונית היא, בדומה למשמעות הסמנטית, לעולם משמעות קו-טקסטואלית, כלומר משמעות העולה מהקשר של המילה הנבדקת אל המילים הסמוכות לה. ואולם יש לזכור שהגדרות מילוניות הן לעולם ניסיון לתאר דרכי שימוש אחדות של מילה בתוך קהילת משתמשים מוגדרת. אך עקב עושר וסיבוכן הלשון, הניסיון הזה הוא במקרה הטוב הפשטה גסה מתוך קבוצה חלקית של הקשרים. יש להבדיל היטב בין המשמעות המילונית במובן הזה ובין המשמעות המופנמת בתודעת משתמשי הלשון בעלי הכשירות הלשונית. המשמעות הזאת היא מושא חקירתם של הפסיכולינגוויסטים או של הבלשנים הקוגניטיביים.

1. דוגמה מובהקת לפסיקה המתבססת על המשמעות המילונית מצויה בפסק דין של בית המשפט המחוזי בירושלים, ע"פ 19/96, שהתפרסם גם בלשונונו לעם מז (תשנ"ו) ב, עמ' 61-67. הבעיה שעמדה לדיון הייתה משמעותו של הביטוי "לסירוגין" בצירוף "אבני שפה צבועים לסירוגין בצבע כחול". המערער טען שפירוש המילה "לסירוגין" הוא "אבן צבועה ואבן לא צבועה לאחריה"; עיריית ירושלים טענה שלא דווקא, ואפשרי גם מצב של אבן אחת צבועה ושתיים לא צבועות. פסק הדין מביא את דברי "אהרן ברק, פרשנות במשפט: פרשנות החקיקה, עמ' 101: 'באמצעות המילון יכול השופט לקבוע את משמעותה הרגילה או הראשונית של מילה, ואת משמעותה החריגה או המשנית'". ואמנם פסק הדין קובע כדעת העירייה, והוא מסתמך על מילון בן-יהודה, מילונו של M. Jastrow (לתרגומים, לתלמודים ולמדרשים), "מילון השפה העברית" של יהודה גור, מילון אבן שושן ("המילון הנורמטיבי של עשרות השנים האחרונות") ו"מילון ההווה" של מ' מישור וש' בהט. נעשה גם בירור במאגר המחשב של האקדמיה ללשון העברית.

באופן הכללי ביותר אפשר לומר שהמשמעות הפרגמטית של טקסט היא המשמעות שאפשר לנמקה מתוך הטקסט בהקשר שלו. עשויים כמובן לשרור חילוקי דעות לגבי ההקשר, שהוא מעצם טבעו סובייקטיבי במידה רבה. אפשר להתווכח בשאלה עד היכן ההקשר מגיע, ומה בדיוק רלוונטי והוא חלק מההקשר, ומה לא. אפשר גם להתווכח בשאלה אילו הנמקות תקפות או הגיוניות, שהרי אין מדובר בהנמקות מתמטיות־דדוקטיבות, אלא בהנמקות שהן במידה רבה תלויות תרבות וערכים ואידאולוגיה. ולמרות כל אלה יש פרשנות של הטקסט שהיא הפשט שלו או אחד הפשטים שלו, ויש דרוש, מדרש טקסטים, כאשר תולים בהם דברים שאינם מצויים בהם אך חפצים בכל זאת שיימצאו בהם, ומעקמים לשם כך את הכתובים. תרומה חשובה להבנת מושג המשמעות הפרגמטית ומחקרה קיבלנו מהפילוסוף גרייס² ובעיקר מכללי השיח שלו, הפשוטים להפליא, שאדם רגיל נוהג על פיהם בבלי דעת כחלק מהתנהגותו הלשונית האוטומטית, ואלו הם:

- עקרון שיתוף הפעולה (Co-operation Principle): תרום לשיחה כפי הנדרש בשלב שבו תרומתך מופיעה על ידי קבלת התכלית או הכיוון של השיחה שאתה נוטל בה חלק. ובאופן ספציפי יותר:
- כלל האיכות (Quality Maxim): השתדל שתרומתך תהיה אמיתית. ובאופן ספציפי יותר: אל תאמר דבר שאתה מאמין שהוא שקרי. אל תאמר דבר שאין לך לגביו ראיות מתאימות.
- כלל הכמות (Quantity Maxim): תרום כמידת האינפורמטיביות הנדרשת עבור מטרות השיחה הנוכחות; אל תתרום מידע במידה העולה על הדרוש.
- כלל הרלוונטיות (Relevancy Maxim): תרום באופן רלוונטי (או: היה ענייני).
- כלל האופן (Manner Maxim): היה בהיר. ובאופן ספציפי יותר:

2. גרייס הרצה תחילה את רעיונותיו באופן חלקי באוניברסיטת הרווארד ב־1967 במסגרת William James Lectures. אחר כך הם התפרסמו בשלמותם בספרו (גרייס 1989). התאוריה של גרייס מוצגת בקיצור ובבהירות אצל לוינסון (1983, עמ' 100-118). יש בה עניין לבלשנות ולפרשנות, כולל לפרשנות המשפטית, משום שכללי השיח שלו מייצרים סוג של היסקים (implicatures) שמעבר לתוכן הסמנטי המפורש והמשתמע. בארה"ב כבר הכירו לפני זמן רב בתועלת הרבה של תורת גרייס לדיון בבעיות פרשנות משפטית. ראה, למשל, סינקלר 1985; טיירזמה 1990; מילר 1990; טיירזמה 1993; קאלן 1994; פרגוזון 1996; אדלר 1997.

הימנע מערפול;

הימנע מדו־משמעות;

קצר בדברך;

הכנס סדר בדברך.

קיצור הדברים, הכללים אומרים מה על משתתפי השיח לעשות כדי לשוחח בשיתוף פעולה, באופן שכלתני ויעיל: עליהם לדבר בכנות, בענייניות ובבהירות ולהקנות מידע במידה הנחוצה. כללים אלה יפים גם לקורא טקסטים: עליו לקרוא את הטקסט בהנחה שמחברו נוהג על פי כללים אלה.

בתי המשפט מדברים לעתים על המשמעות "הרגילה" או "הראשונית", והם מתכוונים למשמעות העולה בהתרשמות הראשונה, זו העולה על דעתו של אדם רגיל מקהל היעד הקורא לראשונה את הטקסט בנסיבות רגילות. בניגוד למשמעות המילונית, התרשמות זו נוצרת לא רק מהקו־טקסט, אלא גם על רקע של ידע אנציקלופדי עשיר המופעל תוך כדי קריאת הטקסט. הרוצה לדעת את המשמעות הרגילה של הוראת חוק יערוך סקר של קהל היעד, ואם השעה דוחקת או אין אמצעים לכך, אפשר תמיד לשער כיצד היה אותו קהל יעד מבין את הטקסט (ראו גם סוליוואן 1998, עמ' 194). כשעולים חילוקי דעות לגבי המשמעות הרגילה של הטקסט, אפשר להיעזר בבלשנים "ידידי בית המשפט" (*amicus curiae*) היכולים להסביר ולנמק בדרך משכנעת יותר את הבחירה שלהם.³

ההבדל בין "משמעות רגילה" למשמעות פרגמטית של טקסט הוא, שהראשונה עשויה עקרונית להתגלות באופן אובייקטיבי באמצעות משאל מייצג של כלל קהל היעד,⁴ ואילו המשמעות הפרגמטית היא המשמעות העולה אצל הקורא האידאלי חסר הפניות, הנותן דעתו גם לאפשרויות אחרות שלא

3. לנדוי (תשנ"ח) מביאה מקורות רבים לנטייה הקיימת כיום בבתי המשפט בעולם, בעיקר בארה"ב, להיעזר בבלשנים. המאמר עצמו מנסה לשכנע בנחיצותם של הבלשנים לקביעת המשמעות המשפטית עצמה כאשר הטקסטים דו־משמעיים. יש מקום להשיג על כמה מקביעותיה הבלשניות, וזו סיבה נוספת לחשוב שתרומתם של בלשנים מקצועיים לפרשנות המשפטית עשויה להיות מוגבלת בלבד (ראה בעניין זה דיוויס ולאן 1996). טעות חמורה היא לחשוב שהשימוש במינוח הבלשני להסבר תופעות של דו־משמעות המתגלות בטקסטים תורם דבר־מה לפרשנותם של הטקסטים האלה.

ואולם בלשנים עשויים בהחלט להיות לתועלת בית המשפט בשאלות לשון מוגדרות היטב. ראו את משאל הבלשנים המעניין שעשו קאנינגהם ואחר' (1994), ואת המאמר הנוסף של קפלן ואחר' (1995), בדבר השפעתו האפשרית של המשאל על שופטי בית המשפט העליון בארה"ב. 4. ומבחינתנו אין חשיבות גדולה לשאלה האם קהל היעד של טקסט תחיקתי הוא הציבור כולו או רק חכמי המשפט.

עלו בהכרח בהתרשמותו הראשונה, אך ראויות בכל זאת לבחינה ואולי גם להעדפה.

ראוי להכיר בקיומו של מושג נוסף של משמעות, בעל חשיבות רבה בפרשנות המשפטית, והוא המשמעות ה"יישומית", שהיא ההיסק שאפשר או צריך להסיק מהטקסט לגבי עובדות או מצבים מסוימים או לגבי שאלות העומדות לדיון שהקורא מבקש להבין או לפתור בעזרת הטקסט. המשפטן, בדומה להיסטוריון או לחוקר הספרות, אינו יכול להסתפק, בדומה לבלשן הפרגמטיסט, בהבנת הנקרא של הטקסט, אלא עליו להסיק את המשתמע ממנו לגבי הדברים העומדים על הפרק. בנוסף להיותה פרשנות פרגמטית, פרשנותו היא גם "פרשנות לא-טקסטואלית" שמעבר לטקסט ומעבר לפרגמטיקה (ראה גראסיה 1995, עמ' 164). פן נוסף של המשמעות היישומית, משפטי במובהק, עולה כאשר אין ללשון ולפרגמטיקה כלים להכריע. למשל, הביטוי "כבוד האדם וחירותו", המופיע באחד מחוקי היסוד של מדינת ישראל, הוא ביטוי שמראש נתון בוויכוח ואין לו הכרע אם לא נקבע עדיין שום תקדים משפטי לגביו ולא הוגדר משפטית. והוא הדין לגבי ביטויים כגון "חירות הפרט", "דמוקרטיה", "פורנוגרפיה", שהם היסטורית נתונים בוויכוח, שכנראה לא ייגמר לעולם.⁵

קיימים גם "שטחים חסרים" בתחוקה (לאקונוות) שאין שיקול דעת לשוני-פרגמטי היכול למלא אותם, ואף על פי כן בית המשפט חייב להחליט לכאן או לכאן. כמו כן מצויים טקסטים משפטיים דו-משמעיים באופן שאין הלשון והפרגמטיקה יכולות לקבוע את המשמעות האחת "הנכונה" ואף לא העדיפה, אך בית המשפט חייב לספק את המענה היישומי.⁶

3. השיטות המקובלות כיום בפרשנות של טקסטים משפטיים

בתי המשפט בארץ ובעולם עוסקים בהרחבה בפרשנות של טקסטים משפטיים מכל הסוגים, החל בצוואה שנכתבה בחפזה בכתב יד בכתוב שגוי ובלשון תת-

5. בספרות הפילוסופית האי-מוגדרות של ביטויים מסוג "פורנוגרפיה" קרויה contestability, להבדיל מ-ambiguity ומ-vagueness (ראה וולדרון 1994).

6. בבג"צ 428/86 ברזילי ואח' נ' ממשלת ישראל ואח' (פ"ד כרך מ, חלק 3 [1986], עמ' 505-624) קבע בית המשפט שהביטוי "עבריינים" בחוק יסוד: נשיא המדינה, סעיף 11 (ב), "לנשיא המדינה נתונה הסמכות לחון עבריינים ולהקל בעונשים על ידי הפחתתם או המרתם", אין לפרשו בצמצום כמי שהורשע בדין בבית המשפט, אלא גם כל אדם שבשפה הכללית קרוי עבריין. ולדעתי, צדק דורנר (1989, עמ' 503) בקביעה שלו: "המונח 'עבריינים' [...] הוא כמובן אדם שהורשע בעבירה ועבירתו לא נמחקה. זו אינה תוצאה של 'בחירה' ואף לא תוצאה של פרשנות; זוהי המשמעות המשפטית היחידה של ביטוי זה". דורנר מזהה למעשה משמעות משפטית עם מה שקראנו משמעות "רגילה" או פרגמטית. "לחון עבריינים" פירושו לחון מי שנשפט ונקבע שהוא עבריין.

תקנית ועד לחוקה שנוסחה בקפדנות עילאית בידי אבות האומה לאחר דיונים ארוכים ומעמיקים. על פי ספרות המחקר המשפטית האנגלו-סקסית, הכלל הפרשני המקובל כנראה בכל העולם המערבי, כולל ישראל, מנוסח היטב על ידי דרידג'ר (1983, עמ' 87) כמצוטט על ידי סוליוואן (1998, עמ' 180):

"Today there is only one principle or approach, namely the words of an Act are to be read in their entire context and in their grammatical and ordinary sense harmoniously with the scheme of the Act, the object of the Act, and the intention of Parliament".

הכלל הזה מעלה שלושה גורמי יסוד שחייבים להתחשב בהם בפרשנות של טקסטים תחיקתיים, והם המילים שבטקסט, תכלית החקיקה וכוונת המחוקק. המצב האידאלי על פי דרידג'ר הוא קיומה של הרמוניה מלאה בין שלושת הגורמים האלה. דא עקא שלעיתים תכופות קשה לקיים את ההרמוניה הרצויה, וחייבים להעדיף את אחד הגורמים על פני שני האחרים. גם ההרמוניה הרצויה נתפסת באופן שונה על ידי קוראים שונים, שהרי קריאת טקסט היא פעילות יצירתית, סובייקטיבית, המתקשרת עם ידע וניסיון ועם רגשות וערכים; היא תכליתית וסלקטיבית, ולעולם אינה מופשטת וחסרת מטרה (ראה סמית 1994, עמ' 164).

שופטים ותאורטיקנים הנותנים משקל מכריע למילים שבטקסט המשפטי קרויים טקסטואליסטים. הקיצוניים שביניהם מתבוננים אך ורק בטקסט שלפניהם ומסרבים להיחשף לכל מה שעשוי להיות מנוגד למשמעות המילולית כפי שהם תופסים אותה. אין הם מייחסים כל חשיבות לכוונת המחוקק אם אין היא עולה מתוך הטקסט גופו. הטקסטואליזם החדש,⁷ המיוצג בעיקר על ידי שופטי בית המשפט העליון של ארצות הברית Scalia ו-Kozinski, מיתן במידה ניכרת את הטקסטואליזם הקיצוני של שנים עברו. סקאליאה עצמו (1997, עמ' 24) אומר זאת במפורש ומביא דוגמה קונקרטית:

"The difference between textualism and strict constructionism can be seen in a case my court decided four terms ago. [...] The defendant in this case had sought to purchase a quantity of cocaine; and what he had offered to give in exchange for the cocaine was an unloaded firearm, which he showed to the drug-seller. The court held, I regret to say, the defendant was subject to the increased penalty, because he had 'used firearm during and in

7. אסקרידג' הוא שתבע את המונח new textualism כבר בכתבת מאמרו (ראה אסקרידג' 1990).

relation to a drug trafficking crime.' [...] I dissented. [...] The phrase 'uses a gun' fairly conneted use of gun for what guns are normally used for, that is, as a weapon".

זו דוגמה טובה לפרשנות משפטית התואמת לפרשנות הפרגמטית ומנוגדת לפרשנות מילונית, שהיא דרכו של הטקסטואליזם בנוסחו המיושן. שופטים ותאורטיקנים הסבורים שעיקר תפקידה של הפרשנות המשפטית הוא לגלות את כוונת המחוקק קרויים מבקשי הכוונה (intentionalists). אלה מוכנים להיכנס לשדה המוקשים של כוונת המחוקק, שאינה ניתנת להשגה בקלות, אם בכלל, ולפסוק אף בניגוד למשמעות המילולית או המילונית, אם הם סבורים שאכן הגיעו אל הכוונה המקורית של המחוקק. הנה דבריו של אחד התאורטיקנים (קמפוס 1996, עמ' 327):

"Strong intentionalism asserts that any interpretation of a text that really is an *interpretation* of that text is a reading of that text; that the reading of a text is always the act of determining the semantic intentions of the text's author; and that those intentions and the text's semantic meaning are indentical. Discovering what an author intended to say is simply identical to determining successfully what the author in fact said, which is to say that in matters of textual interpretation, textual meaning and authorial intention are the same thing".

מבקשי הכוונה עשויים להיחשב לבלשנים פרגמטיסטים כל עוד הכוונה נלמדת מהטקסט עצמו בהקשר וכל עוד לא חלו שינויים משמעותיים בלשון, בתרבות החומרית או הרוחנית, בחברה או בנורמות המוסריות או הפוליטיות. אם חלו שינויים כאלה, בקשת הכוונה היא מעניינה של הפילולוגיה.

אלה החושבים שעיקרה של הפרשנות המשפטית הוא לגלות את תכלית החקיקה קרויים התכליתנים (purposivists). לעתים אין מבחינים בינם وبين מבקשי הכוונה, אך אין ספק שזו אסכולה לעצמה, שכן תכלית החוק עשויה להיות דבר מה רחב, מקיף ועקרוני יותר מהכוונה הפרטית המסוימת שאפשר לגלותה מהטקסט עצמו ומההיסטוריה המסוימת שלו. פרופ' אהרן ברק, נשיא בית המשפט העליון, מגדיר עצמו כפרשן תכליתני (כל ההדגשות דלהלן שלי הן).

"הפרשן התכליתי אינו מעניק לטסקט החוקתי את הפירוש שהיה נותן לו בעת יצירתו, אין הוא מחזיר את גלגל ההיסטוריה" (ברק תשנ"ג, עמ' 34).
וכן: "על-פי תפישתי, מטרתה של הפרשנות במשפט היא להגשים את תכליתה של הנורמה המתפרשת" (ברק 1992, עמ' 256).

ועוד זאת:

"אכן ללשון הטקסט החוקתי שני תפקידים פרשניים עיקריים: האחד הוא קביעת 'מתחם המשמעויות הלשוניות' של הטקסט החוקתי. אין ליתן ללשון החוקתית מובן החורג מאחד המובנים המצויים במסגרת המתחם (הלשון כמסגרת). התפקיד האחד הוא קביעת תכליתה של ההוראה החוקתית (הלשון כתוכן). חזקה על לשון החוקה שהיא מבטאת את תכליתה, ומקריאת הלשון ניתן לקבוע את התכלית. הלשון קובעת לא רק את גבולות המשמעות, אלא תכנים של משמעות. הנה כי כן, לשון הטקסט החוקתי היא מקור חשוב לתכליתו (האובייקטיבית) של הטקסט החוקתי" (ברק תשנ"ג, עמ' 41).

אסקרידג' ופריצ'י (1990, עמ' 321-322) סבורים ששלוש התאוריות ה"בסיסניות" (foundationalist) של פרשנות התחיקה משמשות ערכים מסוימים, ואין אחת מהן יכולה להכחיש את הערכים שהאחרות משמשות אותם. מסקנתם היא שעל בתי המשפט ליישם עירוב פרקטי של כל שיטות הפרשנות, ולבחור בכל מקרה את השיטה או את תערובת השיטות הפועלת באופן הטוב ביותר. שיטתם אינה שונה בהרבה, אם בכלל, מכלל הפרשנות של דרידג'ר שראינו לעיל.

ואולם קיימת קבוצה רביעית, ההולכת ומתחזקת בעולם המערבי, והיא סוטה מהכלל הפרשני של דרידג'ר בהכניסה לפרשנות גורם רביעי: ערכי יסוד מוסריים, חברתיים ופוליטיים, והיא קרויה לעתים פרגמטיסטית.⁸ קבוצה זו שמה בראש מעייניה מתן פתרונות הולמים וראויים לסכסוכים המשפטיים, פתרונות שיושגו על ידי מתן משקל גבוה במידת האפשר (1) לטקסט המשפטי עצמו (ככל שהטקסט בהיר ומדויק יותר משקלו גבוה יותר); (2) לכוונת המחוקק או המנסח (ככל שהראיות לכוונה משכנעות יותר משקל הכוונה גבוה יותר); (3) לתוצאה המשפטית שתהא צודקת והגיונית (ככל שערכי הציבור המעורבים בעניין חשובים יותר משקלם גבוה יותר) (ראה סוליוואן 1998, עמ' 184).

8. יש להבחין כמובן בין בלשנים פרגמטיסטים למשפטנים הדוגלים בפרגמטיזם. הראשונים קרויים פרגמטיסטים על שום תפיסתם הבלשנית, העוברת את גבולות הדקדוק והסמנטיקה כמובן הצר ונותנת את הדעת על הנסיבות החיצוניות הלא-מילולית של הדיבור או של הטקסט, ואילו האחרונים קרויים כך על שום התנערותם מכל פורמליזם ומשיטה קשיחה. לדעתי, נשיא בית המשפט העליון פרופ' ברק יותר משהוא תכליתן הוא פרגמטיסט משפטי המנמק את החלטותיו בדרך תכליתנית.

לצד הפרגמטיזם ובהסכמה גמורה עמו, סבור אני, מצוי גם הקונטקסטואליזם מיסודו של סיגל, 1998, שאף הוא קובע (ראה בעיקר עמ' 1059) שתיתכן עצמה כזאת של עקרונות יסוד ערכיים-מוסריים עד כדי אפשרות של סטייה מהתוצאה שהייתה מושגת על ידי הטקסטואליזם או על ידי מבקשי הכוונה או על ידי התכליתנים או על ידי הרמוניה מושלמת של כל אלה. כזו היא גם השקפת עולמם של הפרגמטיסטים כפי שהיא משתקפת, למשל, מדברי אחת הדוגלות בה (ראה סוליואן 1998, עמ' 227).

השיטה הפרשנית המעניינת אותנו יותר מכול היא שיטתו של השופט ברק, ובה מושג הבחירה או ה"שליפה" של המשמעות הראויה מתוך מגוון המשמעויות או ה"אופציות" של ביטוי לשוני הוא מעיקרי תורת הפרשנות שלו. להלן שתי מובאות מספרו "פרשנות במשפט" (1992):

"פרשנות הטקסט המשפטי עניינה הבחירה של הנורמה המחייבת מבין מספר אפשרויות לשוניות. מטרתם של כללי הפרשנות היא, אפוא, לאתר את המשמעות המשפטית של הטקסט הנורמטיבי מתוך מגוון משמעויותיו הלשוניות. תפקידו של הפרשן הוא לקבוע את המשמעות המשפטית של הטקסט – כלומר לשלוף את הנורמה המשפטית -- מתוך משמעותה הלשונית". (עמ' 120-121)

"אכן, המשמעות הלשונית של הטקסט אינה זהה למשמעותו המשפטית. לטקסט המשפטי יש לעתים מספר משמעויות לשוניות. [...] רק אחת מבין המשמעויות הלשוניות יכולה לשמש כמשמעות משפטית של הטקסט. [...] ריבוי זה של אפשרויות יוצר גמישות שהיא כה חיונית למשפט. באמצעותה מגושר הפער בין החיים לבין המשפט". (עמ' 123)

הנחת היסוד העומדת ברקע הדברים האלה מצויה בדבריו של פרופ' ברק עצמו: "הנני מדגיש, כי כל טקסט – לרבות טקסט 'ברור' – זקוק לפרשנות" (ברק 1992, עמ' 22). הנחה זו בוודאי יש לה על מה לסמוך. אכן, כל טקסט הוא עקרונית רב-משמעי או בלתי מוגדר (indeterminate) במידה זו או אחרת, משום שכל מילה, כל צירוף, כל משפט והטקסט כולו מקבלים את המשמעות המדויקת שלהם רק מתוך ההקשר המסוים, החד-פעמי שלו. ההקשר הזה הוא מילולי ונסיבתי ובעיקר סובייקטיבי משום שהוא כולל את כל הידע האנציקלופדי הרלוונטי לקורא לשם הבנת הטקסט, ולכל קורא ידע אנציקלופדי משלו ורלוונטיות המיוחדת לו. קריאת טקסט בלשון טבעית אינה נעשית כדרך שהמחשב מפענח טקסט המקודד בשפת המחשב שלו, אלא היא פעילות יצירתית, סובייקטיבית, המתקשרת עם ידע וניסיון ועם רגשות וערכים, והיא תכליתית וסלקטיבית, ולעולם אינה מופשטת וחסרת מטרה (ראה סמית 1994,

עמ' 167). מכאן שמספר ההבנות השונות של טקסט כלשהו עשוי להיות כמספר הקוראים. העובדה שמתקיימת תקשורת בין בני אדם והם מצליחים (לא תמיד) להבין טקסטים באופן זהה או דומה היא הזקוקה להסבר, והיא מוסברת בכך שקיים ידע משותף לכותב ולקורא, המאפשר מצד אחד לכותב לנבא את הפרשנות שייתן הקורא למילים שלו ומאפשר מצד אחר לקורא לשחזר את כוונת הכותב בכתבו את המילים. ככל שהידע המשותף, כולל תרבות ומסורת משותפות, גדול יותר, הסיכוי לתקשורת טובה ומדויקת גדול יותר. אם נכון הדבר שסתם טקסט מכיל מידה מסוימת של אי-מוגדרות, קל וחומר שכך הם טקסטים משפטיים, ובייחוד חוקים ותקנות והוראות למיניהם, אך גם חוזים וצוואות. בניגוד למקובל לחשוב לפעמים, שהטקסטים המשפטיים מצטיינים או חייבים להצטיין בלשון מדויקת וחד-משמעית, לעתים קרובות ההפך הוא הנכון. המארג הלשוני (open texture) של טקסט תחיקתי, כפי שאומר הארט (1961), הוא פתוח, כלומר מראש הוא מועד לכמה פרשנויות. טקסט חקיקתי קובע נורמות ודרכי התנהגות בלשון הצריכה להקיף את כל מגוון האובייקטים והנסיבות שהחוק אמור לחול עליהם, והן אמורות לחול לא רק עכשיו, בעת ניסוח החוק, אלא גם בעתיד כאשר הנחות ועקרונות יסוד מוסריים, חברתיים ופוליטיים עשויים להשתנות, וכאשר המדע והטכנולוגיה משנים אובייקטים ותהליכים ודרכי מחשבה.

קיימת סיבה בסיסית נוספת לאי-מוגדרותו של כל טקסט משפטי, שאולי לא עמדו עליה במידה מספקת: טקסט משפטי חי, בניגוד לספר חוקים המונח "מת" בארון הספרים, הוא טקסט האמור להסדיר סכסוכים בין בני אדם, בין שני צדדים המושכים כל אחד לכיוונו הוא. עצם העובדה שקיימת מחלוקת בדבר הפרשנות של טקסט הופכת אותו מניה וביה לטקסט דו-משמעי. תפיסת טקסט כדו-משמעי בשל היותו שנוי במחלוקת פרשנית אינה עניין טריוויאלי, כי פירוש הדבר שאין טעם רב בקביעה של שופטים שטקסט מסוים הוא חד-משמעי כאשר קיימת מחלוקת בדיוק בעניין הזה. גם הכללים המשפטיים, שעל פיהם יש לפרש את החוזה לרעת המנסח במקרה של דו-משמעות בחוזה משפטי ויש לפסוק לטובת הנאשם במקרה של דו-משמעות בחוק הפלילי – גם כללים אלה סרי טעם הם במידה רבה, שהרי הם מניחים שקיימת חד-משמעות אובייקטיבית, ללא תלות בטיעוניהם של הצדדים – הנחה מפוקפקת ביותר.⁹

9. סולן, בלשן בהכשרתו שהפך עורך דין וחוקר-מבקר של החלטות בתי המשפט האמריקניים, כותב (סולן 1993, עמ' 186):

"[W]e saw that courts regularly attempt to see plain meaning where ambiguity exists and to find ambiguity where there is none in order to

קביעתו הנחרצת של פרופ' ברק שכל טקסט זקוק לפרשנות צריכה אפוא להיות מקובלת על הכול, והיא הבסיס לקביעתו שהפרשנות מתבטאת "בשליפת המשמעות המשפטית מתוך המשמעויות הלשוניות האפשריות" (המובאה השנייה לעיל). ודוק: הפרשן רשאי לבחור את המשמעות המשפטית אך ורק מתוך "המשמעויות הלשוניות האפשריות". כלומר, אין הוא רשאי לקבוע את המשמעות המשפטית של הטקסט אלא אם כן משמעות זו היא אחת האופציות (אחת המשמעויות) הכלולות במגוון הלשוני.

במילים אחרות, אין להכניס לתוך הטקסט משמעות שאינה כלולה בו מלכתחילה, כי הטקסט במשפט הוא "קומוניקטיבי": הוא נועד לקבוע נורמה אשר הציבור יציית לה. לשון המשפט נועדה לקיים תקשורת בין בני אדם; מטרת הפרשנות היא להבין את הלשון וגבול הפרשנות הוא גבול הלשון (ברק 1992, עמ' 225).

לסיכום השקפה זו: (1) מותר וצריך לבחור במשמעות מסוימת אחת מבין האפשרויות הקיימות; (2) האפשרויות הקיימות הן אך ורק אלה המצויות בלשון הטקסט; (3) לשון הטקסט חייבת להיתפס כלשון קומוניקטיבית, כלומר מובנת לקהל היעד (לציבור כולו או לקהל המשפטנים לפחות).

4. הקביעה המשפטית תואמת למשמעות הפרגמטית

בעתירה לבג"ץ (בג"צ 110/87; פ"ד מא, חלק 2, תשמ"ז/תשמ"ח-1987, עמ' 373-381) של גלעד בלוי ואח' נגד שר המשפטים ואח', נטען ששר המשפטים ולשכת עורכי הדין לא היו רשאים להנהיג בחינות בכתב בשיטה הידועה כ"שיטה האמריקנית" בנוסף לבחינה בעל-פה הנהוגה זה מכבר, וזאת בהסתמך על לשון חוק לשכת עורכי הדין, תשכ"א-1961, הקובע בין היתר כי בחינות התמחות יהיו "בפני ועדה בוחנת". לגרסת העותרים יכולות הבחינות בפני הוועדה הבוחנת להיות בעל-פה בלבד, שכן משמעות הדיבור "בפני" הוא "נוכח פני". זו דוגמה טובה לרצונו של אחד הצדדים לדבוק במשמעות המילונית (אבן שושן, "המילון העברי המרוכז" תשל"ד, מגדיר את הערך בפני-: "במעמד-, בנוכחות"). לשון הסעיף הרלוונטי (סעיף 40 בחוק האמור) היא:

subvert principles like the rule lenity, the rule that ambiguous insurance policies are interpreted against the insurer and the plain language rule" סולן מראה בספרו את מידת השרירותיות וחוסר העקיבות שבקביעות השופטים שטקסטים מסוימים חד-משמעיים או דו-משמעיים. אחד מראשי המדברים בתחום הלוגיקה הלא-פורמלית, וולטון (1996, עמ' 15), כותב:

"The very concept of ambiguity seems to be itself ambiguous"

"הבחירות לפי סעיף 38 יהיו בפני ועדה בוחנת של שלושה שהם שופט, והוא יהא יושב ראש, ושני עורכי דין, מהם אחד חבר השירות המשפטי".

העותרים מדגישים את התיבה "בפני", שמשמעותה המילונית היא "נוכח פני-", כלומר חייבת להיות נוכחות של הנבחן אל מול פני הוועדה הבוחנת, ולא הוקנתה בחוק סמכות לקבוע בחינה בכתב נוסף לבחינה בעל-פה בפני הוועדה הבוחנת.

ואולם הקורא את הטקסט לפי תומו קריאה "רגילה", אין לו כל סיבה להדגיש דווקא את התיבה בפני באופן המוציא כל בחינה שאינה "בפני". גם על פי כלל הכמות וכלל האופן של גרייס, עדיפה ההנחה שהמחוקק לא התכוון בסעיף 40 לחוק האמור להטיל איסור על בחינה בכתב שתקדם לבחינה בעל-פה בפני שלושת חברי הוועדה. אילו זו הייתה כוונתו, יכול היה לבטא אותה במחיר מועט של תוספת כמה מילים ושינוי ניסוח, והיה משיג בכך מסירה מפורשת של כל המידע הנחוץ (כלל הכמות), וגם היה מונע את האי-בהירות (כלל האופן). קבלת טענת העותרים מניחה שהמחוקק אינו נוהג על פי עקרון שיתוף הפעולה, הנחה הצריכה להידחות.

השופט מ' בייסקי מחווה דעתו על הפרשנות המילונית המוצעת על ידי העותרים והסכימו עמו שני שופטי ההרכב האחרים. הוא כותב בפסק הדין (עמ' 376):

"על גישה פרשנית מעין זו כבר אמר השופט ברק: 'מלותיו של החוק אינן מבצרים שיש לכבשם בעזרת מילונים, אלא עטיפה לרעיון חי, המשתנה על-פי נסיבות הזמן והמקום, לשם הגשמת מטרתו הבסיסית של החוק (ע"פ 787/79 [881] 1, בעמ' 427)".

לענייננו חשוב לציין שהמשמעות המשפטית שנקבעה זהה למשמעות הפרגמטית, והיא מנוגדת (במידה מסוימת לפחות) למשמעות ה"רגילה", העולה כהתרשמות הראשונה מקריאת הסעיף בחוק. אם רוצים, אפשר לומר עליה שהיא "נשלפה", כמאמרו של השופט ברק, מתוך מגוון האפשרויות. היא סותרת את המשמעות המילונית והמילולית, אך היא "אופציה" לשונית המתאפשרת מכוח הלשון ומכוח השיקול הלשוני-הפרגמטי.¹⁰

10. וראה דוגמה נוספת, המעידה על עצמה, בערעור פלילי בבית המשפט העליון (עפ 2940/94; פ"ד מח, חלק 4 [תשנ"ד/תשנ"ה-1994], עמ' 547-554), לפני המשנה לנשיא א' ברק והשופטים י' זמיר, ט' שטרסברג-כהן, בנוגע לביטוי "פרט לפריקה וטעינה" המופיע בתמרוך דרכים.

5. הקביעה

דיון נוסף (ד"נ 40/80; פ"ד, כרך לו, חלק 3 [תשמ"ב/תשמ"ג-1982], עמ' 702-749) נסב על השאלה, אם פתקים שנכתבו בכתב יד ולא כללו תאריך וחתימה עשויים להיחשב לצוואה. השאלה המרכזית שנידונה היא: האם היעדר חתימה ותאריך הם בגדר "פגם" כמשמעו בסעיף 25 לחוק הירושה, תשכ"ה-1965.

על פי סעיף 18 לחוק האמור צוואה נעשית בכתב יד, בעדים, לפני רשות או בעל-פה. סעיף 19 אומר: "צוואה בכתב יד תיכתב כולה ביד המצווה, תישא תאריך כתוב בידו ותיחתם בידו".

סעיף 20 עוסק בצוואה בעדים, סעיף 21 בהליכי הפקדת הצוואה, סעיף 22 בצוואה בפני רשות, סעיף 23 בצוואה בעל-פה, וסעיף 24 פוסל קטין ופסול דין מהיות עדים לעשיית צוואה. בסעיף 25 לחוק נאמר:

"לא היה לבית המשפט ספק באמיתותה של צוואה, רשאי הוא לקיימה אף אם יש פגם בחתימתם של המצווה או של העדים או בתאריך הצוואה או בהליכים המפורטים בסעיפים 20 עד 23 או בכשרות העדים".

שופטי הרוב פסקו שהצורך בחתימה ובתאריך כתובים בכתב ידו של המנוח היא קונסטיטוטיבית ובהיעדרם לא תיכון צוואה. פסק הדין של הרוב (שלושה נגד שניים) שנכתב בידי השופט ש' לוין קובע (שם, עמ' 708):

"5. המשמעות הרגילה של הדיבור 'פגם' היא החסרת משהו מהשלם ולא 'חסר' [...], אך מסכים אני, שיכול שההקשר, בו מופיע הדיבור האמור, יחייב פירושו במשמעות בלתי רגילה, ולמקרים כאלה יש לייחס את ההגדרות המילוניות, שאוזכרו לפנינו על-ידי פרקליט העותר. האם הקשר הכתוב בסעיף 25 לחוק מחייב פירוש בלתי רגיל? סבור אני שלא. ראשית, ברישא של סעיף 25 נאמר 'לא היה לבית המשפט ספק באמיתותה של צוואה'. 'צוואה' נאמר, 'נייר שהמבקש טוען שהוא צוואה' לא נאמר; מהניסוח האמור נמצאנו למדים, שצריך שיהיה קיים 'גרעין' של צוואה, שניתן להתעלם מפגמיה בגדר סעיף 25, אך גם אם תמצי לומר, ש'צוואה' ברישא של סעיף 25 פירושה מה שנחזה למראית עין כצוואה, לא ייוושע העותר, שהרי גם למראית עין חסרים מהפתקים, שעליהם נסב הדין שלפנינו, מרכיבי היסוד של צוואה בכתב-יד".

על דברים אלה ענה השופט ברק (בדעת מיעוט, שם, עמ' 716-717):

"3. השופט בכור קבע בע"א 86/79, נושא עתירה זו, כי:

'הפירוש המקובל והסביר של המלה פגם שבדבר קיים אחד המרכיבים שלו פגום או חסר... בלשון בני-אדם אין פגם בחתימה כולל בחובו העדר חתימה, וכידוע, ההלכה היא שהמחוקק מדבר בלשון בני-אדם, וכך יש לפרש את דבריו'. מוכן אני לקבל, כי על-פי הפירוש הרגיל, בלשון בני אדם, פגם בחתימה אינו כולל בחובו העדרה של חתימה מעיקרא. אך האם זהו הפירוש היחיד שניתן ליתן לדיבור 'פגם'? האם אין אופציות לינגוויסטיות נוספות? הנה אנו מוצאים באחד המילונים, כי 'פגם' משמעותו 'חסרון' (י' גור, מלון עברי, דביר, 703 (1949)).

4. חברי הנכבד, השופט ש' לוי, מביא מספר נימוקים, מדוע אין לפרש את הביטוי 'פגם' בחתימה כמשתרע גם על חוסר של חתימה. נימוקו הראשון הוא, כי על-פי סעיף 25 לחוק הירושה 'צריך ויהיה קיים גרעין של צוואה שניתן להתעלם מפגמיה בגדר סעיף 25', ואילו צוואה בכתב-יד ללא חתימה אין בה 'גרעין' חיוני זה, ואף אין בה צוואה למראית עין. [...] משקבעת, כי העדר חתימה אינו ניתן לריפוי באמצעות סעיף 25 לחוק הירושה, הרי בכך קבעת – ורק בכך קבעת – כי החתימה היא 'גרעין' הצוואה ו'מרכיב היסוד' שלה. אך מדוע אין לרפא העדר חתימה באמצעות סעיף 25 לחוק הירושה? אכן, לא כל מסמך ניתן לריפוי באמצעות סעיף 25 לחוק הירושה. תנאי הוא, כי 'לא היה לבית המשפט ספק באמיתותה של הצוואה'. פשיטא ש'צוואה' לעניין סעיף 25 לחוק הירושה אינה מסמך המקיים את כל הדרישות הצורניות, הקבועות בסעיפים 19 עד 23 לחוק הירושה, שכן מסמך כזה אינו 'פגם' ואינו זקוק לקיומו לסעיף 25 לחוק הירושה [...]"

שופטי הרוב הסתמכו בין השאר – ואולי בעיקר – על ההתרשמות הראשונית, המילונית הרגילה של הביטוי "פגם", שהיא כנראה מכוונת יותר לדבר מה קיים אך פגום, והוציאו מכלל אפשרות את חסרונו המוחלט של הדבר הפגום. אך כדברי השופט ברק ועל פי בחינה רחבה יותר של הביטוי בהקשרו הקו-טקסטואלי, בתוך המשפט עצמו, אפשר להבין "פגם בחתימתם..." או בתאריך הצוואה..." שבתוך המשפט "רשאי הוא לקיימה אף אם יש פגם בחתימתם של המצווה או של העדים או בתאריך הצוואה או בהליכים המפורטים בסעיפים 20 עד 23 או בכשרות העדים" במשמעות של "פגם מבחינת חתימתם..." או מבחינת תאריך הצוואה..." הבנה כזו מפרקת מיד את מוקש הדו-משמעות של הביטוי פגם, כי הפגם אינו מיוחס עוד לחתימה עצמה או לתאריך עצמו, כי אם למסמך הצוואה שנכתב בכתב ידו של המצווה. המסמך עצמו קיים והוא אפילו שלם מצד תוכנו, אלא שהוא פגום מבחינה זו

שהחתימה או התאריך או שניהם, שהיו מצופים להופיע בו, אינם מופיעים כלל או מופיעים חלקית או אינם ברורים ואי אפשר לפענח אותם. אין שום הגבלה בסוג הפגימה.

ובדרך אחרת: סעיף 25 לחוק הירושה בא ומחדש לנו חידוש גדול, המנוגד לכל כללי כתיבת מסמכים משפטיים המוכרים לנו, והוא שצוואה לא זו בלבד שאינה מחויבת בעדים או בנוטריון שיאשרוה, אלא אפילו היא פגומה וסוטה מדרישות מפורשות בחוק הירושה עצמו, יש לקיימה, ובתנאי ש"לא היה לבית המשפט ספק באמיתותה של צוואה". הדרישות המפורשות בחוק כאשר מדובר בצוואה הנכתבת בכתב יד מספרן שלוש (סעיף 19): (1) "תיכתב כולה ביד המצווה"; (2) "תישא תאריך כתוב בידו"; (3) "תיחתם בידו". ואולם – כאן החידוש שבחוק מפתיע עוד יותר – סעיף 25 בא וסותר דרישה משולשת זו ומאפשר פגם בחתימה ובתאריך, אך אינו מאפשר פגם בדרישה ש"תיכתב כולה ביד המצווה". מדוע? משום שזה מעיקרה "גרעינה" או מהותה של צוואה בכתב יד. המחוקק פוסל מראש כל אפשרות של צוואה שחלקה נכתב בידי המצווה וחלקה בידי אדם אחר או במכונה כלשהי. ומה אינו עיקר ומהות בצוואה שנכתבה בכתב יד ואפשר לוותר עליו? הווי אומר שני הדברים האחרים: "תישא תאריך כתוב בידו" ו"תיחתם בידו". כלומר, גם כתיבת התאריך והחתימה חייבים להיעשות בידי המצווה עצמו. ומהו פגם בהם? שנכתבו בידי אדם אחר או במכונה. אך האם תיתכן חתימה שלא בידי המצווה עצמו? מהו אפוא הפגם האפשרי בה? הווי אומר פגם פיזי, כגון שנקרע הנייר או שהתלכלך ואין מזהים בו חתימה או תאריך, או ששכת המצווה ולא כתב תאריך ולא חתם. המחוקק התחשב בעובדה שלא כל אדם בקיא ורגיל בכתיבת מסמכים, אך הואיל וכל אדם יכול להיקלע למצב שירצה לכתוב צוואה כאן ועכשיו, ויתר המחוקק על דקדוקי כתיבת מסמכים ואפשר לכתוב אותה בכתב ידו (דבר הניתן לאימות), בלי עדים, בלי תאריך ובלי חתימה.

ונשאלת השאלה: אם המחוקק מאפשר כתיבת צוואה בכתב יד בלי תאריך ובלי חתימה, מדוע הוכנסו אלה בסעיף 19 לצד הדרישה שתיכתב כולה בכתב ידו של המצווה, ולאחר מכן בוטלו בסעיף 25? הרי יכול היה לא להזכירם כלל! אלא המחוקק ביקש לפסול צוואה שנכתבה כולה בידי המצווה אך כתיבת התאריך או החתימה או שניהם לא נעשו בידו. וכי יעלה על הדעת שהמחוקק נתן תוקף לצוואה שנכתבה בכתב ידו של המצווה אך נחתמה בידי אדם אחר? אלא שלא חלק המחוקק בין חתימה לתאריך, ודינו של זה כדינה של זו גם לעניין כתיבה בידי אדם שאינו המצווה עצמו. לכן חייב היה לכתוב כפי שכתב, כי היעדר חתימה דינו כהיעדר תאריך, ואינו פוסל, וכתיבת תאריך בידי אדם אחר דינה כחתימה בידי אדם אחר ופוסלת. ולכן קל לנו ואף מחויבים אנחנו לקבל את הפירוש ש"פגם" – גם חיסרון במשמע.

כל הארגומנטציה הזאת מבוססת על כללי השיח הפשוטים של גרייס, והם המובילים למסקנה הפרגמטית המנוגדת לדעת הרוב. טענתי היא שהבנה זו של הטקסט הנידון היא ההבנה המועדפת מבחינת המשמעות הפרגמטית שלו.¹¹ החלטת בית משפט המנוגדת להבנה הזאת עשויה אולי להיות עדיפה מהבחינה המשפטית הכוללת, אך היא לעולם תישאר אנטי-פרגמטית במובן זה שהיא מנוגדת למשמעות הטקסט הנבחן בהקשרו המלא על ידי קורא "אידאלי", שאין לו כל נגיעה בדבר ואין לו כל העדפה וכל אחריות לגבי התוצאות המשפטיות של הבנתו.

הקיצורים הביבליוגרפיים

אדלר 1997 = A.N. Adler, "Translation & Interpreting Foreign Statutes", *Michigan Journal of International Law* 19 (1997), pp. 37-108

אסקרידג' 1990 = W.N. Eskridge, "The New Textualism", *UCLA Law Review* 37 (1990), pp. 621-691

אסקרידג' ופריצ'י 1990 = W.N. Eskridge and P. P. Frichey, "Statutory Interpretation as Practical Reasoning", *Stanford Law Review* 42 (1990), pp. 321-384

ברק 1992 = א' ברק, פרשנות במשפט, כרך א, תורת הפרשנות הכללית, ירושלים 1992.

ברק תשנ"ג = א' ברק, "פרשנותם של חוקי-היסוד", משפטים כב (תשנ"ג), עמ' 31-54.

11. בפסק דין של בית המשפט העליון בהרכב של אחד-עשר שופטים (בש"א 1481/96 ; דנ"א 95/2401 ; פ"ד מט, חלק 5 [תשנ"ה/תשנ"ו – 1995], עמ' 601-617), רות נחמני נגד דניאל נחמני ואח', נידונה השאלה אם ניתן לקיים הליך של דיון נוסף כאשר הדיון בערעור האזרחי נעשה במושב של חמישה שופטים בעוד שהחוק קובע: "עניין שפסק בית המשפט העליון בשלושה, ניתן לקיים בו דיון נוסף בבית המשפט העליון בחמישה או יותר, בעילות שנקבעות בחוק ובדרך שנקבעה לפי חוק". השופט ברק כתב את פסק הדין האנטי-פרגמטי, ולפיו שלושה – לאו דווקא, והסכימו עמו שבעה מחבריו כנגד שלושה. השופט בך כתב את פסק הדין של המיעוט, ואין לי דבר להוסיף על טיעוניו הלשוניים-הפרגמטיים, שהם מלאכת מחשבת בעיני הבלשן הפרגמטיסט. השופט ברק וחבריו מביטים אל מעבר לפרשנות הפרגמטית של הטקסט התחיקתי, אם כי הטיעון מנסה בכל כוחו להיצמד לאופציה לשונית, שהיא ודאי אפשרית בהקשרים מסוימים, אך אינה אפשרית כלל בהקשר המסוים שנידון שם, כפי שהוכיח השופט בך.

- J. Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, New York 1995 = גראסיאה 1995
- H.P. Grice, *Studies in the Way of Words*, Cambridge, Mass. 1989 = גרייס 1989
- דורנר 1989 = ש' דורנר, "הפרשנות המשפטית והחקיקה השיפוטית – מספר הערות", הפרקליט לח (תשמ"ט), עמ' 496-521.
- H. Davis and N. Love, "Language and the Law: Linguistics to the Rescue?" *Language & Communication* 16 (1996), pp. 303-313 = דיוויס ולאוו 1996
- E. Dreidger, *Construction of Statutes*², Toronto 1983 = דרידג'ר 1983
- H.H.L. Hart, *The Concept of Law*, Oxford 1961 = הארט 1961
- J. Waldron, "Vagueness in Law and Language: Some Philosophical Issues", *California Law Review* 82 (1994), pp. 509-540 = וולדרון 1994
- D. Walton, *Fallacies Arising from Ambiguity*, Dodrecht/Boston/London 1996 = וולטון 1996
- P.M. Tiersma, "The Language of Perjury: 'Literal Truth', Ambiguity, and the False Statement Requirement", *Southern California Law Review* 373 (1990), pp. 381-383; 402-430 = טיירזמה 1990
- P.M. Tiersma, "Nonverbal Communication and the Freedom of Speech", *Wisconsin Law Review* (1993), pp. 1525-1589 = טיירזמה 1993
- S.C. Levinson, *Pragmatics*, Cambridge 1983 = לוינסון 1983
- לנדוי תשנ"ח = ר' לנדוי, "המשפט במשפט: בלשנות משפטית – הבלשן בשירות המשפטן", עיוני משפט כב (תשנ"ח), עמ' 37-64.
- G.P. Miller, "Pragmatism and the Maxims of Interpretation", *Wisconsin Law Review* (1990), pp. 1179-1227 = מילר 1990
- H. de Swart, *Introduction to Natural Language Semantics*, California 1998 = סווארט 1998
- M.L. Solan, *The Language of Judges*, Chicago-London 1993 = סולן 1993
- R. Sullivan, "Statutory Interpretation in the Supreme Court of Canada", *Ottawa Law Review* 30 (1998-1999), pp. 175-227 = סוליוואן 1998
- M.B.W. Sinclair, "Law and Language: The Role of Pragmatics in Statutory Interpretations", *University of Pittsburgh Law Review* 46 (1985), pp. 373-420 = סינקלר 1985

- F. Smith, *Understanding Reading: A Psycholinguistic = סמית 1994*
*Analysis of Reading and Learning to Read*⁵, New Jersey 1994
- A. Scalia, "Common-Law Courts in a Civil-Law = סקאליאה 1997
 System: The Role of United States Federal Courts in Interpreting
 the Constitution and the Law", and "Response", in *A Matter of
 Interpretation: Federal Courts and the Law*, ed. A. Gutman,
 Princeton 1997, pp. 3-48, 129-150
- K.D. Ferguson, "Discourse and Discharge: Linguistic = פרגוזון 1996
 Analysis and Abuse of the 'Exemption by Delcaration', Process in
 Bankruptcy", *American Banker Law Journal* 55 (1996), pp. 86-92
- C.R. Callen, "Hearsay and Informal Reasoning", *Vand = קאלן 1994*
Law Review 43 (1994), pp. 86-92
- C.D. Cunningham, J.N. Levy, G.M. Green and = קאנינגהאם ואח' 1994
 J.P. Kaplan, "Plain Meaning and Hard Cases", *The Yale Law
 Journal* 103 (1994), pp. 1561-1625
- P.F. Campos, "A Text is just a Text", *Harvard Journal of = קמפוס 1996*
Law & Public Policy 19 (1996), pp. 327-334
- J.P. Kaplan, G.M. Green, C.D. Cunningham, J.N. = קפלן ואח' 1995
 Levi, "Bringing Linguistics into Judicial Decision-Making:
 Semantic Analysis Submitted to the U.S. Supreme Court",
Forensic Linguistics 2 (1995), pp. 81-98

עוד על ערכיות סמנטית של פעלים והתאמתה לערכיותם התחבירית

אסתר בורוכובסקי בר אבא

1. מבוא

1.1 ערכיות תחבירית וערכיות סמנטית¹

הפעלים השונים בשפה מסמנים התרחשויות הקשורות במשתתף אחד לפחות (עד ארבעה משתתפים בדרך כלל). פעלים המסמנים התרחשות הקשורה במשתתף אחד מכונים חד-מקומיים (או חד-ערכיים או חד-אתריים) מבחינה סמנטית. במילים אחרות, אלה הם פעלים שהערכיות הסמנטית שלהם היא [+1]; פעלים המסמנים התרחשות הקשורה בשני משתתפים מכונים דו-מקומיים סמנטית, או פעלים שהערכיות הסמנטית שלהם היא [+2] וכן הלאה. בעיון סמנטי במשמעות הפועל מתוארות ההתרחשויות בהפשטה במונחים של פרופוזיציות, פרדיקטים וארגומנטים. הפרופוזיציות מתייחסות לתכנים יסודיים מסוימים, הפרדיקטים מתייחסים למצב המיוחס לישות מסוימת או לתוכן מסוים, והארגומנטים מתייחסים לישויות שאליהן מכוון התוכן המסומן בפרדיקט. לארגומנטים השונים מיוחסות פונקציות סמנטיות מסוימות, המכונות יחסות

* תודתי לחברתי פנינה טרומר ולתלמידתי ענת בר סימן טוב שקראו את המאמר והעירו הערות חשובות.

1. המונח ערכיות, השאול מן הכימיה לציון מספר שמות העצם המהווים את המסגרת התחבירית של פועל, מיוחס לטניאר (1959) הנחשב לאחר מאבות תאוריית הערכיות המודרנית. רוזן (1977, עמ' 309-310) הכניס את המונח לראשונה לבלשנות העברית. בעברית עסקו בערכיות הפועל רבות, בעיקר רובינשטיין (למשל, תשל"ט, תשמ"ב, 1992), שהיה הראשון שהשתמש בעברית במונח זה לציון מספר הארגומנטים בהגדרה הסמנטית, צדקה (למשל, 1978, 1987), בורוכובסקי (למשל, 1988, 1996, תשנ"ו, 2001), בורוכובסקי וטרומר (תשנ"ג). רעיון הערכיות מיסודו מכוון לערכיות התחבירית. כך ניתן למצוא בערך "ערכיות" אצל קריסטל (1997) התייחסות בלעדית לערכיות התחבירית. מחקרים רבים עוסקים בערכיותם התחבירית של פעלים, למשל, דיקסון ואייכנוולד (2000) במבוא. בעברית ניתן למצוא מיון של דגמי המשפט הפועלי על פי ערכיותם התחבירית בלשון המשנה אצל אור (תשנ"ה, עמ' 28-70) ובעברית החדשה אצל שטרן (1979, 1981, 1994).

סמנטיות, או תפקידי תיטה, והמתייחסות לתפקידים של הישויות. הערכיות הסמנטית של פועל היא אפוא מספר הארגומנטים בפרופוזיציה הסמנטית המתייחסים למשתתפים בהתרחשות שאותה הפועל מסמן² (והם בדרך כלל מתממשים במשפטים בצירופים שמניים או בצירופי יחס או במשפט). לעומת זאת, ערכיות התחבירית של פועל מבוססת על מספר היסודות הלשוניים (מסוג צירוף שמני, צירוף יחס או משפט) החוברים לפועל במסגרתו החיונית.³ רוב העבודות שנכתבו על השקיפות והעמימות של המבנה התחבירי של הפועל עוסקות בהשוואת שתי הערכיות הללו.⁴ כאשר יש התאמה בין מספר הארגומנטים הסמנטיים המתייחסים למשתתפים בהתרחשויות השונות לבין מספר היסודות הלשוניים החוברים לפעלים השונים במסגרתם התחבירית החיונית, נאמר שקיימת התאמה בין הערכיות התחבירית לערכיות הסמנטית, ובמילים אחרות – מתקיים מימוש תחבירי שקוף של הערכיות הסמנטית.⁵ כך מתקיימת שקיפות מבחינת הערכיות כאשר פועל חד-מקומי סמנטית בא במסגרת תחבירית שאף היא חד-מקומית. לדוגמה, בפרופוזיציה של תואר – (א 'תואר') – יש ארגומנט אחד (א), לכן הפועל גדל הוא חד-מקומי סמנטית. במשפט "הכלב גדל" (הממש פרופוזיציה של תואר) מופיע הפועל במסגרת תחבירית חד-מקומית (צ"ש, + פועל) ויש אפוא התאמה בין ערכיותו הסמנטית לבין ערכיותו התחבירית. כן כאשר פועל דו-מקומי סמנטית בא במסגרת תחבירית דו-מקומית

2. הצגה דומה ראה למשל אצל גבעון (1993, עמ' 90). הוא מכנה את מספר הארגומנטים "מסגרת פרופוזיציונית" (propositional frame). הערכיות הסמנטית כוללת לשיטתי גם את הארגומנט המתממש בעמדת הנושא במשפט. מיון דומה ניתן לראות למשל אצל הדלסטון (1984), למשל עמ' 182), הטוען שניתן לתאר את הפועל במונחים של מספר הארגומנטים המחויבים על ידי הפרדיקט. הוא מדגים את הדבר בפועל נתן, הדורש שלושה ארגומנטים. על פי מיון אחר המוכר בספרות מתחלקים הפעלים על פי מספר משלימיהם בביצוע התחבירי (כלי לכלול את הנושא): חד-מושאי (monotransitive), דו-מושאי (ditransitive) וכו'. למיון כזה ראה, למשל, קווירק ואחרים (1985, עמ' 56).
3. ואין אני דנה כאן בתפקידים התחביריים של היסודות הלשוניים הללו, כפי שמפורט, למשל, אצל גבעון (1993, עמ' 92 ואילך), ובעברית אצל בורוכובסקי (2001, פרק ב, סעיף 2.2.3).
4. הדיון בספרות המחקר נסב בדרך כלל על התאמת עמדה תחבירית לתפקיד הסמנטי, ופחות על מספר הרכיבים. ראה, למשל, אנדריוס (1985), פילמור (1968, 1988), יקנרדוף (1990), הדסון (1992), פלמר (1994), למברכט (1995), גבעון (1997) ועוד רבים. בעברית ראה הן על השוואת תפקידים תחביריים לתפקידים סמנטיים והן על השוואת הערכיות התחבירית לערכיות הסמנטית למשל אצל רובינשטיין (1977, תשל"ט, תשמ"ב, תשמ"ג, 1992), בורוכובסקי (1980, תשנ"ה, תשנ"ו, 2001), בורוכובסקי וטרומר (תשנ"ג).
5. במקרים רבים אין הערכיות התחבירית שקופה סמנטית, כפי שמפורט להלן החל בסעיף 3, ואולם כדי שיתאפשר לדון בשינויים בערכיות עלינו להבהיר תחילה מהי ערכיות צפויה, ורק אחר כך נוכל לזהות סטיות ממנה.

יש התאמה בין ערכיותו הסמנטית לערכיותו התחבירית. למשל, בפרופוזיציה של מקום – (א 'ב' ב) – שני ארגומנטים (א ו-ב), על כן הפועל נמצא הוא דו-מקומי סמנטית. במשפט "הספר נמצא בספרייה" (הממש פרופוזיציה של מקום) מופיע הפועל במסגרת תחבירית דו-מקומית (צ"ש, + פועל + בצ"ש₂) וכן הלאה. עד כאן הבאנו דוגמאות למבנה תחבירי שקוף סמנטית מבחינת הערכיות, ואולם משפטים רבים בשפה אינם כאלה. גורמים שונים, סמנטיים ופרגמטיים, יוצרים אי התאמה בערכיות. למשל, גילום של ארגומנט במשמעות הפועל עשוי לגרום לפועל דו-מקומי סמנטית להיות חד-מקומי תחבירית, כמו במשפט "היא ילדה לפני יומיים". הפועל ילדה מסמן שאובייקט א גרם לקיומו של אובייקט ב; אנו מצפים לערכיות תחבירית [2+]; הערכיות התחבירית הנתונה במשפט היא [1+] (היא); הסיבה: גילום האובייקט שקיומו נגרם – המסומן תינוק – במשמעות הפועל ילדה. כמו כן, פועל תלת-מקומי סמנטית עשוי להיות דו-מקומי תחבירית, כמו במשפט "האיכר זרע את השדה". הפועל זרע מסמן שאובייקט א גרם לאובייקט ב להיות במקום ג; אנו מצפים לערכיות תחבירית [3+]; הערכיות התחבירית במשפט הנתון היא [2+] (האיכר; השדה); הסיבה: גילום האובייקט המושם במקום – המסומן זרעים – במשמעות הפועל זרע.⁶ כאמור לעיל, אין בהכרח זהות בין הערכיות התחבירית והערכיות הסמנטית, ולכן אין לקיים דיון רציני בערכיות הפועל בלא הפרדה בין השתיים.

1.2 ערכיות סמנטית: רמת המציאות ורמת המשמעות

בעיון זה נצביע על הפרדה חשובה נוספת המאפשרת דיוק רב יותר בהשוואת הערכיות התחבירית לערכיות הסמנטית – הפרדת שתי רמות של התייחסות בתוך מה שמכונה "ערכיות סמנטית":

- א. רמת המציאות, כלומר ההתרחשות בעולם (המסומנת בפועל), העצמים המשתתפים בה והתפקידים שהעצמים נוטלים בהתרחשות.
- ב. רמת המשמעות, כלומר הפרופוזיציה הסמנטית (המתייחסת לתוכן יסודי במציאות), המנוסחת באמצעות פרדיקטים וארגומנטים, והיחסות הסמנטיות (המתייחסות לתפקידים השונים של כל משתתף בהתרחשות).⁷

6. דיון מקיף בתופעת הגילום ראה אצל בייקר (1988). דיון מקיף על המשמעות הספציפית של פעלים בעברית בכלל ועל תופעת הגילום בפרט ראה אצל בורוכובסקי (1988, תשנ"ה, 2001). כמו כן נזכרת התופעה אצל גבעון (1993, I, עמ' 114).

7. כדאי לציין כאן את דבריו של דיק (1997, עמ' 126), כפרשנות למה שמכונה The Sapir-Whorf Hypothesis: התרחשות (state of affair) ומסגרת של פועל (predicate frame) ברוב המקרים

ולהלן הרחבה: במציאות קיימים מצבים, מתרחשים אירועים, תהליכים, פעילויות וכו', שיכוננו להלן התרחשויות, ובהם נוטלים חלק עצמים, אובייקטים, ישויות, מסוגים שונים. כל אחד מן האובייקטים ממלא תפקיד מסוים בהתרחשות, בין שהוא הגורם להתרחשות בין שהוא מושפע ממנה, בין שהוא מקבל דבר או נגרע ממנו דבר כתוצאה מן ההתרחשות ובין שהוא המקום הנוטל חלק בהתרחשות. בדרך כלל נוטל כל אובייקט תפקיד אחד בהתרחשות, אך לעתים יש שאותו אובייקט נוטל יותר מתפקיד אחד, ומקרים כגון אלה מהווים בסיס לחלק מן התופעות הנדונות במאמר זה. זוהי רמת המציאות. כאשר הבלשן מבקש לתאר ולנתח את המציאות הזאת, הוא משתמש במונחים שנטבעו בעולם הבלשנות: פרופוזיציות, פרדיקטים וארגומנטים. לארגומנטים השונים מיוחסות יחסות סמנטיות מסוימות המכוונות לתפקידים של הישויות בהתרחשות, כל ארגומנט והיחסה המסוימת המיוחסת לו, בדרך כלל יחסה אחת לכל ארגומנט, אך לא תמיד, כפי שיפורט להלן.⁸ היחסות מכוונות כאן Agent – גורם; Patient – מושפע; Dative – מקבל; ו- Locative – מקום.⁹

למעשה, רמת המציאות ורמת המשמעות הן שתי רמות שונות של התייחסות לאותו עניין עצמו, שהרי הפרופוזיציה הסמנטית של הפועל (רמת המשמעות) נוטה להתייחס בהכללה ובהפשטה למה שהפועל מתאר, מסמן, מציין בעולם (רמת המציאות). הספרות המחקרית אכן נוגעת בשתי רמות התייחסות אלה, שהרי כל התייחסות לרמת המשמעות מתקשרת למציאות המוגדרת בה, ואולם כאשר מדובר בהשוואה בין ערכיות תחבירית לבין ערכיות סמנטית, נעשית ההשוואה לערכיות הסמנטית ללא הבחנה כלשהי בין שתי רמות. להלן אני מבקשת להוכיח את חיוניות ההפרדה על ידי הבאת מקרים שבהם אין זהות בין

אינן דברים המתקיימים במציאות; הן עצמן אינטרפרטציה או הצגה של המציאות, והן משקפות נקודת מבט על מציאות ולא את המציאות עצמה. מדברים אלו ניתן להסיק שיש הפרדה בין רמת המציאות לבין רמת המשמעות; האחרונה היא מעין פרשנות או הצגה מסוימת של הראשונה.

8. ראה גרובר (1965), פילמור (1968) ואחריהם רבים מאוד.

9. ארבע היחסות הסמנטיות הנזכרות כאן – די בהן להבהרת העניינים הנדונים במאמר הזה. לא מצאתי לנכון למיין אותן מיון נוסף. כך למשל, יחסת 'המקבל' עומדת כאן במקום סוגים שונים של 'מקבלים' הראויים אולי לשמות נפרדים, כגון 'המתנסה', 'התופס', 'המרגיש'. מיון מפורט יותר מזה המובא כאן מצוי למשל אצל פילמור (1968, 1971), אנדריוס (1985, עמ' 69-71), רדפורד (1988, עמ' 373), גבעון (1993, I, סעיף 3.1.3) ואחרים. עבודות רבות בתחום זה (כגון פולי וון ולין 1984, למברכט 1995, למשל עמ' 157) מציעות לצמצם במקרים מסוימים, לצרכים מסוימים, את מספר היחסות למספר מינימלי הרלוונטי לדיון (macro roles). גם יקנרופ (1990, עמ' 47) דן בשאלה אם לתת תפקיד מיוחד לדקויות שונות או לרכז תפקידים דומים תחת אותו שם. דאוטי (1991) מגדיר שני proto-roles, זה של ה-agent וזה של ה-patient.

ערכיות סמנטית הנבחנת ברמת המציאות לבין ערכיות סמנטית הנבחנת ברמת המשמעות (סעיפים 4 ו-5). במקרים אלה יש להקפיד ולבחון במדויק לאיזו ערכיות סמנטית מתאימה הערכיות התחבירית. לפני כן, לצורך הבהרה והשוואה, אציג בסעיף 2 מקרים של התאמה בין הערכיות התחבירית לערכיות הסמנטית בשתי הרמות, ובסעיף 3 אציג מקרים של אי התאמה בין הערכיות התחבירית והערכיות הסמנטית בשתי הרמות.

2. הערכיות התחבירית מתאימה לערכיות הסמנטית בשתי הרמות

לפני שנעמוד על מקרים של אי-התאמת הערכיות התחבירית לאחת מהרמות הסמנטיות או לשתייהן, נציג דוגמה למצב הבסיסי הצפוי מבחינה לוגית והרווח בשפה: התאמה בין הערכיות התחבירית ובין הערכיות הסמנטית הן ברמת המציאות והן ברמת המשמעות.

המסגרת התחבירית של המשפט "החשוד השמיד את המסמכים" היא: צ"ש, + פועל + צ"ש₂, והוא מתאר התרחשות שמשתתפים בה שני עצמים: המסומן חשוד והמסומן מסמכים. המסומן חשוד הוא המשתתף הנוטל חלק פעיל יחסית בהתרחשות, הוא הגורם להתרחשות המסומנת בפועל (ומכאן הכינוי "יחסת הגורם"); המסומן מסמכים הוא המשתתף הנוטל חלק סביל בהתרחשות, המושפע מן ההתרחשות (ומכאן הכינוי "יחסת המושפע"). עד כאן תיאור רמת המציאות.

ברמת המשמעות ניתן לנתח את הפועל השמיד לרכיבים: בבסיסו פרופוזיציה יסודית של קיום – ('יש' א); עליה רוכבים פרדיקטים פרימיטיביים: 'לא', 'התהווה' ו'גרם'; לבד מהארגומנט המצוי בתוך פרופוזיצית הקיום, המתייחס למשתתף הסביל המסומן א, משתתף בהגדרת הפועל ארגומנט נוסף, המתייחס למשתתף הפעיל בהתרחשות, המסומן ב, ויחד, בסדר מסוים, מרכיבים כל היסודות הפרימיטיביים הללו את הפרופוזיציה המורכבת: ב 'גרם' ('התהווה' ('לא' ('יש' א)). בפרופוזיציה המורכבת יש אפוא שני ארגומנטים, ביחסות 'הגורם' ו'המושפע', בהתאמה לסדר הופעתם בנוסחה הסמנטית המוצגת לעיל. מן האמור לעיל מתקבלת התמונה הבאה:

ברמה התחבירית הפועל השמיד הוא דו-מקומי, כפי שמתקבל מן המסגרת התחבירית: צ"ש₁ + פועל + צ"ש₂, כלומר הוא בעל ערכיות תחבירית [2+]. ברמת המציאות ההתרחשות המסומנת בפועל קשורה בשני משתתפים, זה המסומן חשוד וזה המסומן מסמכים, כלומר הערכיות הסמנטית ברמת המציאות היא [2+].

ברמת המשמעות הפרופוזיציה הסמנטית מכילה שני ארגומנטים, האחד ביחסת 'הגורם' והאחר ביחסת 'המושפע', כלומר הערכיות הסמנטית ברמת המשמעות היא [2+].

יש אפוא התאמה בין הערכיות התחבירית לבין הערכיות הסמנטית הן ברמת המציאות והן ברמת המשמעות.

3. הערכיות התחבירית שונה מהערכיות הסמנטית בשתי הרמות

לעתים מספר הצירופים השמניים החיוניים למסגרת התחבירית של הפועל עשוי להיות קטן או גדול הן ממספר המשתתפים בהתרחשות במציאות והן ממספר הארגומנטים בפרופוזיציה הסמנטית המקבילה. במקרים הללו מדובר אמנם באי-התאמה בין הערכיות התחבירית לערכיות הסמנטית, אך אין חשיבות מכרעת להפרדה בין שתי הרמות של הערכיות הסמנטית.¹⁰

3.1 הערכיות התחבירית נמוכה מן הערכיות הסמנטית בשתי הרמות

ירידה בערכיות התחבירית מסיבות סמנטיות או פרגמטיות יוצרת מבנה תחבירי של פועל שערכיותו התחבירית אינה מתאימה לא לערכיות הסמנטית ברמת המציאות ולא לערכיות הסמנטית ברמת המשמעות; הערכיות התחבירית נמוכה משתייהן כאחת. נדגים להלן ארבעה מקרים כאלה, בראשון הגורם הוא סמנטי ובאחרים הגורמים הם פרגמטיים:

(א) אי מימוש ארגומנט מגולם

כפי שנזכר לעיל, גילום של ארגומנט במשמעות הפועל עשוי לגרום לירידה בערכיות. כך למשל פועל דו-מקומי סמנטית בשתי הרמות עשוי להיות חד-מקומי תחבירית, כמו במשפט "היא ילדה לפני יומיים". הפועל מסמן ברמת המציאות שאובייקט א גרם לקיומו של אובייקט ב; ברמת המשמעות מדובר בפרופוזיציה של גרימת קיום, שבה נוטלים חלק שני ארגומנטים סמנטיים ביחסות 'גורם' ו'מושפע'. אנו מצפים אפוא לערכיות תחבירית [+2]; הערכיות התחבירית הנתונה במשפט היא [+1] (היא); הסיבה: גילום האובייקט שקיומו נגרם, המתייחס לארגומנט ביחסת 'המושפע', במשמעות הפועל ילדה. פועל תלת-מקומי סמנטית בשתי הרמות עשוי להיות דו-מקומי תחבירית, כמו במשפט "האיכר זרע את השדה". הפועל מסמן ברמת המציאות שאובייקט א גרם לאובייקט ב להיות במקום ג; ברמת המשמעות מדובר בפרופוזיציה של גרימת מקום, שבה נוטלים חלק שלושה משתתפים ביחסות 'הגורם', 'המושפע' ו'המקום'. אנו מצפים אפוא לערכיות תחבירית [+3]; הערכיות התחבירית

10. עיסוק בירידה בערכיות התחבירית לעומת הערכיות הסמנטית בלא הבחנה בין שתי הרמות של הערכיות הסמנטית ראה למשל אצל יקנודף (1990, עמ' 22-23, 44-46 ועוד), דיקסון ואייכנוולד (2000, עמ' 6 ועוד).

במשפט הנתון היא [2+] (האיבר; השדה); הסיבה: גילום האובייקט המושם במקום, המתייחס לארגומנט ביחסת 'המושפע', במשמעות הפועל זרע.¹¹

(ב) אי מימוש המושפע הברור מן ההקשר הנסיבתי¹²
 "רק לפני שנתיים הם שיפצו, וכבר נראה כאילו צריך לשפץ שוב".
 ברמת התחביר זהו משפט שלם; הוא מכיל צירוף שמני אחד חיוני במסגרת התחבירית הנתונה של הפועל – הם; הפועל הוא אפוא חד-מקומי תחבירית, הוא בעל ערכיות תחבירית [1+].

ברמת המציאות הפועל שיפץ מתאר התרחשות של גרימת שינוי לאובייקט, ונוטלים בה חלק שני משתתפים: המסומן הם גורם למסומן בית להיות במצב מסוים. הערכיות הסמנטית ברמת המציאות היא אפוא [2+].
 ברמת המשמעות הפועל שיפץ הוא אחד מקבוצת פועלי גרימת תואר, הפרופוזיציה היסודית בהגדרתו הסמנטית היא פרופוזיציה של תואר: (א 'תואר'), הנוסחה הסמנטית של משמעות הפועל היא: ב 'גרם' ('התהווה' (א 'תואר')). אם כן, בפרופוזיציה המורכבת הזו נוטלים חלק שני ארגומנטים בשתי יחסות סמנטיות: 'הגורם', ו'המושפע'; כלומר, הערכיות הסמנטית ברמת המשמעות היא [2+].

מן האמור לעיל ניכר שהערכיות הסמנטית של הפועל שיפץ הן ברמת המציאות והן ברמת המשמעות היא [2+], לעומת ערכיותו התחבירית שהיא [1+].¹³ אי ההתאמה נובעת מכך שבהקשרים המקובלים מובן הן למוען והן לנמען שהאובייקט המושפץ הוא המסומן בית ולכן אין המוען מוצא לנכון לציין במשפט את המשתתף הזה. כאשר מדובר באובייקט שונה, כגון המסומן מטבח, הוא יצוין בהכרח, שכן אין להבינו מן ההקשר: "רק לפני שנתיים הם שיפצו את המטבח".¹⁴

(ג) אי מימוש המקבל במסגרת התחבירית של פועלי העברת מסר¹⁵
 "יושב ראש הכנסת הכריז שהישיבה הסתיימה".

11. ראה הפניות ביבליוגרפיות על תופעת הגילום בהערה 6 לעיל.
12. על אי מימוש ארגומנט המובן מן ההקשר או מתוך הפועל ראה למשל יקנודוף (1990, עמ' 52), גבעון (1993, I, עמ' 114), דיקסון ואייכנוולד (2000, עמ' 2).
13. וזאת במשפט הנתון. במשפט כגון "רק לפני שנתיים הם שיפצו את הבית" תהיה גם הערכיות התחבירית [2+].
14. התופעה דומה למה שרובינשטיין (תשל"ט) מכנה "גילום מותנה". עוד על הגילום המותנה ראה בורוכובסקי (1988, עמ' 221-232, ו-2001, פרק ד, סעיף 1.2.1.2).
15. על אי מימוש המקבל בסביבה התחבירית של פועלי הבעה ראה הדסון (1992, עמ' 260), דיקסון (1991, עמ' 290) ועוד. בעברית ראה בורוכובסקי (תשנ"ו) ושמש (תשנ"ט, עמ' 56 ואילך).

ברמת התחביר זהו משפט שלם; הוא מכיל שני רכיבים חיוניים למסגרת התחבירית של הפועל: יושב ראש הכנסת ושהישיבה הסתיימה; הפועל הוא אפוא דו־מקומי תחבירית, הוא בעל ערכיות תחבירית [2+].

ברמת המציאות הפועל הכריז מתאר התרחשות של העברת מסר ממוען לנמען ונוטלים בה חלק שלושה משתתפים: מעביר המסר (המסומן יושב ראש הכנסת), המסר (המסומן הישיבה הסתיימה) והקהל המקבל את המסר (שאינו מצוין במשפט). הערכיות הסמנטית ברמת המציאות היא אפוא [3+].

ברמת המשמעות הפועל הכריז הוא אחד מקבוצת פועלי העברת מסר; הפרופוזיציה היסודית בהגדרתו הסמנטית היא פרופוזיציה של בעלות מופשטת, בעלות על תוכן – (תוכן 'ל' ב); הנוסחה הסמנטית של משמעות הפועל היא: א 'גרם' ('התהווה' (תוכן 'ל' ב)). אם כן, בפרופוזיציה המורכבת הזו נוטלים חלק שלושה ארגומנטים בשלוש יחסות סמנטיות: 'הגורם' (= א), 'המושפע' (= תוכן) ו'המקבל' (= ב); כלומר הערכיות הסמנטית ברמת המשמעות היא [3+].

מן האמור לעיל ניכר שהערכיות הסמנטית של הפועל הכריז הן ברמת המציאות והן ברמת המשמעות היא [3+], לעומת ערכיות התחבירית שהיא [2+].¹⁶ הסיבה להיעדר ההתאמה היא גם במקרה הזה פרגמטית: הפועל הכריז שייך לקבוצת פועלי ההבעה המשמשים את הדוברים בהקשרים שבהם תשומת הלב מכוונת אל מוסר התוכן ובעיקר אל התוכן עצמו, ואילו לזהותם של מקבלי התוכן אין חשיבות. לכן, אף שבמציאות המסומנת בפועל קיים משתתף המקבל את המסר, ואף שהפרופוזיציה הסמנטית כוללת את הארגומנט ביחסת 'המקבל', במשפט לא יהיה מימוש לארגומנט הזה; הוא קיים רק בפוטנציה.¹⁷

(ד) אי מימוש הגורם במשפט הסביל

"הבית נהרס".

ברמת התחביר זהו משפט שלם. יש בו צירוף שמני אחד חיוני במסגרת התחבירית הנתונה של הפועל – הבית; הפועל הוא אפוא חד־מקומי תחבירית, הוא בעל ערכיות תחבירית [1+].

ברמת המציאות הפועל נהרס מתאר התרחשות של גרימה לדבר להפסיק להתקיים, ונוטלים בה חלק שני משתתפים: המסומן הבית ואובייקט נוסף שביצע את הפעולה. האובייקט הזה גורם למסומן הבית להפסיק להתקיים. הערכיות הסמנטית ברמת המציאות היא אפוא [2+].

16. וזאת במשפט הנתון. במשפט כגון "יושב ראש הכנסת הכריז בפני הקהל שהישיבה הסתיימה" תהיה גם הערכיות התחבירית [3+].

17. ראה על כך בהרחבה אצל בורוכובסקי (תשנ"ו).

ברמת המשמעות הפועל נהרס הוא אחד מקבוצת פועלי גרימת אי-קיום; הפרופוזיציה היסודית בהגדרתו הסמנטית היא פרופוזיציה של קיום שלילי: 'לא' ('יש' ב); הנוסחה הסמנטית של משמעות הפועל היא: א 'גרם' ('התהווה' ('לא' ('יש' ב)). אם כן, בפרופוזיציה המורכבת הזו נוטלים חלק שני ארגומנטים בשתי יחסות סמנטיות: 'הגורם' ($=$ א), ו'המושפע' ($=$ ב); כלומר הערכיות הסמנטית ברמת המשמעות היא $[2+]$.

הערכיות הסמנטית של הפועל נהרס הן ברמת המציאות והן ברמת המשמעות היא $[2+]$, לעומת ערכיותו התחבירית שהיא $[1+]$.¹⁸ אי ההתאמה בערכיות קשורה לשימוש במבנה הסביל בכלל. הדובר משתמש במשפט סביל ברצותו להסב את תשומת הלב אל האובייקט המתייחס לארגומנט שביחסת 'המושפע' ולהצניע מסיבה כלשהי את האובייקט המתייחס לארגומנט שביחסת 'הגורם', ועל כך אך טבעי הוא שהארגומנט שביחסת 'הגורם' לא יקבל מימוש לשוני במשפטי סביל רבים.¹⁹

בשלושת המקרים האחרונים הסיבה לאי ההתאמה בין הערכיות התחבירית לבין הערכיות הסמנטית בשתי הרמות היא פרגמטית: הדובר אינו מוצא לנכון לציין את טיבו של אחד המשתתפים. במקרה (ב) הוא עושה זאת כיוון שהעצם המתייחס לארגומנט ביחסת 'המושפע' מובן מן ההקשר; במקרה (ג) הוא עושה זאת כיוון שהוא מבקש להתמקד בתוכן המועבר ואין חשיבות לעצם המתייחס לארגומנט ביחסת 'המקבל', הוא כללי וכדומה; במקרה (ד) הוא מבקש להצניע את הגורם כי הוא אינו חשוב, אינו מעניין, אינו ידוע וכיוצא באלה.

3.2 הערכיות התחבירית גבוהה מן הערכיות הסמנטית בשתי הרמות – תוספת של משלים מקודם²⁰

המשלים המקודם הוא תוצאה של גלגול החל על תבניות משפטים פועליים בעלי פועל יוצא המושלם בפסוקית תוכן, כמו פועלי תפיסה, פועלי הבעה ופועלי

18. במשפט הנתון, ויש כמובן גם מימוש תחבירי התואם את הערכיות הסמנטית, כגון "הבית נהרס על ידי פועלי העירייה".

19. על אי מימוש הגורם במשפטים סבילים נכתב הרבה מאוד; ראה למשל גבעון (1993, II, סעיף 8.2.3.1).

20. ניתן לראות הרחבת המסגרת התחבירית גם בתוספת של משלימי אופן, הדדיות (associative), מקום, זמן וכו'. ראה על כך אצל גבעון (1993, I, סעיף 3.3.7.6).

הודעה. הגלגול המכונה בעברית "גלגול מקדים"²¹ או "עילוי"²² מוציא אלמנט מסוים מתוך משפט התוכן ומעמידו לפני משפט התוכן בעמדה של "משלים מקודם".²³ מבחינת הצורה, המשלים המקודם הוא כעין מושא של הפועל היוצא, ומבחינת הפונקציה זהו אלמנט מובלט מתוך התוכן לצרכים פרגמטיים כלשהם. ראוי לציין שכאשר מתבצע גלגול מקדים באחד הרכיבים השמניים בפסוקית, בדרך כלל אין מניעה שנוסף על המשלים המקודם תופיע גם פסוקית המושא, ובתוכה כינוי מוסב לאלמנט שהוצא מתוכה (כדי למנוע חזרה). כך הוא, למשל, בדוגמה:

"דוד הלשין למורה על משה שהוא העתיק בבחינה".

דוד – נושא; למורה – מושא; על משה – משלים מקודם; שהוא העתיק בבחינה – פסוקית מושא.

ברמת התחביר המשפט תקין אף כי מסורבל מעט. ארבעה מרכיבים במסגרת התחבירית של הפועל: דוד, למורה, על משה ושהוא העתיק בבחינה; הפועל הוא אפוא ארבע-מקומי תחבירית, הוא בעל ערכיות תחבירית [4+].²⁴ ברמת המציאות הפועל הלשין מתאר התרחשות של העברת מסר לזולת ונוטלים בה חלק שלושה משתתפים: המסומן דוד; המסומן מורה והתוכן המסומן במשפט משה העתיק בבחינה. המסומן דוד גורם לתוכן המסומן במשפט משה העתיק בבחינה לעבור אל המסומן מורה. הערכיות הסמנטית ברמת המציאות היא אפוא [3+].

ברמת המשמעות הפועל הלשין הוא אחד מקבוצת פועלי העברת מסר; הפרופוזיציה היסודית בהגדרתו הסמנטית היא פרופוזיציה של בעלות מופשטת

21. על ידי רובינשטיין (1971 ותשמ"ג).

22. על ידי צדקה (1977).

23. רובינשטיין (1971, תשמ"ג) היה הראשון שדן בעברית בגלגול המבני וכינה אותו "גלגול מקדים" (אחריו עסקו בכך למשל, בורוכובסקי 1980, ובורוכובסקי וטרומר תשמ"ג). באותה תקופה עסקו בלשנים רבים במסגרת הדקדוק הגנרטיבי בגלגול המקביל באנגלית, המכונה raising. הראשונים שטבעו מונח זה היו הזוג קיפרסקי (1971). פוסטל (1971) דן בגלגול מקדים פרה-לקסיקלי של פרדיקטים. רבות עסקו ועוסקים באנגלית במשלים מקודם במשפטים דוגמת "Oswald believed the outcome to be a disaster", והשאלה במחלוקת היא אם הצירוף השמני שאחרי הפועל הוא מושא ישיר (כך, למשל, פוסטל 1974), או נושא של משפט משלים (כך, למשל, חומסקי 1973). מאמרים רבים פורסמו בנושא זה, ואחדים מן החשובים שבהם: ברזנן (1976), לייטפוט (1976) ובך (1977).

24. כך לפחות לכאורה, שכן אין זו המסגרת התחבירית המחויבת של הפועל. הפועל הלשין עשוי לבוא אף במסגרות תחביריות מצומצמות יותר, כמו במשפטים: "דוד הלשין על משה" (כאן הפועל דו-מקומי תחבירית); "דוד הלשין למורה על משה"; "דוד הלשין על משה שהוא העתיק בבחינה"; "דוד הלשין למורה שמה העתיק בבחינה" (בשלושת המשפטים האחרונים הפועל תלת-מקומי תחבירית). המשפט האחרון הוא השקוף ביותר סמנטית כפי שיובהר להלן.

(כלומר בעלות על תוכן); הנוסחה הסמנטית של משמעות הפועל היא: א 'גרם' ('התהווה' (תוכן 'ל' ב)). אם כן, בפרופוזיציה המורכבת הזו נוטלים חלק שלושה ארגומנטים בשלוש יחסות סמנטיות: 'הגורם' (המתייחס למסומן דוד ברמת המציאות), 'המושפע' (המתייחס לתוכן המועבר ברמת המציאות) ו'המקבל' (המתייחס למסומן מורה ברמת המציאות); כלומר, הערכיות הסמנטית ברמת המשמעות היא [+3].

מן האמור לעיל ניכר שהערכיות הסמנטית של הפועל הלשין הן ברמת המציאות והן ברמת המשמעות היא [+3], לעומת ערכיותו התחבירית במשפט הנתון שהיא [+4] עקב הוספת משלים מקודם למסגרת התחבירית מטעמים פרגמטיים.

4. הערכיות התחבירית מתאימה לערכיות הסמנטית ברמת המציאות ושונה מהערכיות הסמנטית ברמת המשמעות

נדון להלן במקרים שהם עיקר עיסוקנו במאמר זה ושבהם הערכיות התחבירית מתאימה לערכיות הסמנטית ברמה אחת ושונה מן הערכיות הסמנטית ברמה אחרת. בסעיפים 4.1-4.3 נציג מקרים שבהם הערכיות התחבירית נמוכה מזו הסמנטית ברמת המשמעות ומתאימה לערכיות הסמנטית ברמת המציאות. במילים אחרות, מדובר במקרים שהפועל מסמן התרחשות שבה לפחות אחד המשתתפים ממלא יותר מתפקיד אחד ונוצרת אי-סימטריה בין מספר המשתתפים במציאות למספר הארגומנטים בפרופוזיציה הסמנטית וכמובן גם למספר היחסות הסמנטיות בפרופוזיציה. במקרים שלפנינו, מספר הרכיבים בתחביר תואם את מספר המשתתפים בהתרחשות המתוארת בפועל (התאמה לרמת המציאות), והוא ממלא נמוך יותר ממספר הארגומנטים בפרופוזיציה הסמנטית (אי התאמה לרמת המשמעות).

4.1 פעלים רפלקסיביים

המונחים "רפלקסיביות" ו"קורפרנטיות" משמשים כאן לציון התופעה שאובייקט אחד במציאות, רפרנט אחד, עומד כנגד שני ארגומנטים סמנטיים הרלוונטיים להגדרתו של פועל.²⁵ לדוגמה, המשפט "דוד התלבש" מתאר התרחשות שבה

25. בספרות הבלשנית משמש המונח "קורפרנטיות" לציון התופעה ששני ביטויים לשוניים מכוונים לרפרנט משותף בעולם, למשל במשפט כגון "חברי הביט למעלה כאשר הוא נכנס", הביטוי הוא, אם אינו נושא אינטונציה מיוחדת, מכוון לאותו רפרנט שהביטוי חברי מכוון אליו. במקרה זה נוכל לומר שהביטוי הוא הנו קורפרנטי עם הביטוי חברי, או ששני הביטויים הם קורפרנטיים (על פי ליונס 1977, II, עמ' 660). כמו כן נזכרים ביטויים קורפרנטיים בריונים בנושאים כגון ביטויים אנפוריים, ביטויים קטפוריים, הגרעין ותמורתו, הכינוי המוסב במשפט

אובייקט אחד, המסומן דוד, עומד כנגד שני ארגומנטים סמנטיים הרלוונטיים להגדרת הפועל. הנוסחה הסמנטית של משמעות הפועל היא: $a = \text{התלבש}$ א' גרם' ('התהווה' (ב' ב' א')) ; א מסמן הן את הארגומנט ביחסת 'הגורם' והן את הארגומנט ביחסת 'המקום' ; נאמר אפוא על הארגומנט ביחסת 'הגורם', שהוא קר-פרנטי עם הארגומנט ביחסת 'המקום'. פעלים כאלה, שבמשמעותם שני ארגומנטים המתייחסים לעצם זהה במציאות ומשום כך באים בדרך כלל לידי מימוש במשפט בביטוי לשוני אחד, מכונים "פעלים רפלקסיביים".²⁶

רובינשטיין (תשל"ט) מביא פעלים רפלקסיביים שהם תלת-מקומיים סמנטית ודו-מקומיים תחבירית, וצדקה (1978) ודהאן (תש"ס) מביאים גם פעלים רפלקסיביים דו-מקומיים סמנטית וחד-מקומיים תחבירית.

הפעלים הרפלקסיביים מעמידים אפוא קבוצת פעלים שמעצם הגדרתם מקיימים ערכיות תחבירית נמוכה יותר מערכיותם הסמנטית. שתי יחסות סמנטיות מתממשות בצירוף שמני אחד, וכך פועל תלת-מקומי סמנטית הוא דו-מקומי תחבירית (כגון לבש, רכש, נצמד אל, נשמר מפני, הצטרף אל, התמסר ל-), ופועל דו-מקומי סמנטית הוא חד-מקומי תחבירית (כגון רץ, טייל, שחה, נעמד, התעמל).²⁷ בדוגמה שהובאה לעיל הפועל התלבש, שהוא תלת-מקומי סמנטית, הוא חד מקומי תחבירית, שכן גילום הארגומנט שביחסת 'המושפע' חובר אל הרפלקסיביות ומוריד את הערכיות עוד.

הייחוד ועוד. ליונס משתמש בביטוי "רפלקסיבי" בדבריו על הכינויים החוזרים באנגלית דוגמת himself, המחייבים קור-פרנטיות, אך הוא מציין במפורש שקור-פרנטיות היא תופעה רחבה ביותר ואינה קשורה באופן בלעדי לכינויים הרפלקסיביים (שם, עמ' 667). גבעון (1993, II, בסעיף 8.8) דן בפירוט במבנים שהוא מכנה רפלקסיביים, ובכולם מופיע הכינוי הרפלקסיבי (דוגמת himself). גם בהגדרתו למבנה רפלקסיבי הוא מציין שאותו פרנט נזכר פעמיים באותו משפט. אני מכנה פעלים רפלקסיביים על בסיס התבוננות סמנטית: שתי יחסות סמנטיות שונות לאותו פרנט, ובתחביר עשויים להופיע צירוף שמני אחד או שניים.

26. ראה בעברית אצל צדקה (1978, עמ' 73-74 ; 154-157), רובינשטיין (תשל"ט, עמ' 16-18) ובעקבותיו דהאן (תש"ס) ואחרים. רובינשטיין מזכיר פועלי אכילה ופליטת אוכל, פועלי לבישת בגדים ופשיטתם, תפיסת דבר והשלכתו ועוד. בורוכובסקי (1988, למשל עמ' 296 ו-300) ואזר (תשנ"ה, עמ' 33) מזכירים פועלי לבישה ופשיטה רפלקסיביים. ראה גם בורוכובסקי 2001, פרק ד, סעיף 1.2.1.4).

27. חלק מן הפעלים הדו-מקומיים מאפשרים ביצוע עודף (בדרך כלל עם כינוי רפלקסיבי), כגון "הוא לבש על עצמו מעיל"; "הוא רכש לעצמו בית" (במקרים אחרים תוספת כינוי רפלקסיבי כרוכה בשינוי הבנין: הוא נשמר מפני הסכנה < הוא שמר על עצמו מפני הסכנה). בקבוצת הפעלים החד-מקומיים ביצוע מעין זה אינו אפשרי: *הוא רץ את עצמו"; *הוא טייל את עצמו" וכדומה. מסיבה זו תפיסתם כרפלקסיביים, שכלול במשמעותם גם ארגומנט גורם, אינה על דעת הכול. למשל, יקנודוף (1990, עמ' 45) רואה בפועל רץ פועל הדורש שני ארגומנטים: הדבר הנע והכיוון שאליו הוא נע.

כפי שנזכר לעיל, מקובל לומר שהערכיות הסמנטית של פעלים אלה גבוהה יותר מן הערכיות התחבירית שלהם, ואולם לשיטתי יש להבחין בין רמת המציאות לבין רמת המשמעות. הערכיות הסמנטית ברמת המציאות זהה לערכיות התחבירית (לא במקרים שחוברים גורמים נוספים כמו המקרה של התלבש שלעיל) אך נמוכה בדרגה אחת מן הערכיות הסמנטית ברמת המשמעות, שכן אחד האובייקטים המשתתפים בהתרחשות עומד תמורת שני ארגומנטים סמנטיים, יש לו שני תפקידים סמנטיים. למשל, הפועל פשט בא במבנה תחבירי דו-מקומי – "הוא פשט את בגדיו" – המתאים לרמת המציאות, כלומר שני עצמים משתתפים בהתרחשות של פשיטה, הבגדים והאדם המסיר את הבגדים מעל עצמו. לעומת זאת, ברמת המשמעות מדובר בפועל תלת-מקומי, שכן הוא מתאר פרופוזיציה של גרימה לדבר לא להיות במקום, ופרופוזיציה כזאת קשורה בשלושה ארגומנטים בשלוש יחסות סמנטיות: 'הגורם', 'המושפע' ו'המקום', ואכן בנוסחת הפרופוזיציה הסמנטית ניכרים שלושת התפקידים: א 'גרם' ('התהווה' ('לא' (ב 'ב' א')).

לפנינו אפוא מקרה של ערכיות תחבירית המתאימה לערכיות הסמנטית ברמת המציאות ונמוכה יותר מהערכיות הסמנטית ברמת המשמעות.

4.2 פעלים הדדיים²⁸

פועל הוא הדדי אם הוא מתאר שתי התרחשויות זהות a ו-b שבהן משתתפים שני עצמים א' ו-ב', כך ש-א' ממלא בהתרחשות a את התפקיד ש-ב' ממלא בהתרחשות b, ולהפך – א' ממלא בהתרחשות b את התפקיד ש-ב' ממלא בהתרחשות a.²⁹ התפקידים של המשתתפים (ברמת המציאות) או היחסות הסמנטיות של הארגומנטים (ברמת המשמעות) עשויים להיות מגוונים: 'הגורם' ו'המקבל', 'המקבל' ו'המושפע' ועוד.

28. על ירידה בערכיות בפעלים הדדיים ראה למשל יקנודוף (1990, עמ' 59), דיקסון ואייכנוולד (2000, עמ' 7) ועוד. ראה הגדרה סמנטית ותחבירית של פעלים הדדיים אצל גבעון (1993, II, עמ' 82). הרחבה ודוגמאות ראה אצל בורוכובסקי (2001, פרק ד, סעיף 1.2.1.5).

29. רינג (תשל"ה, הערה 3) מצטט ספרי תחביר שונים שבהם מוגדר מושג ההדדיות כסוג של פעולה, שמשתתפים בה הגופים כפועלים וכנפעלים כאחד. הגדרה זו אינה מדויקת, שכן היא עשויה להתפרש גם כמתאימה למהותם של פעלים רפלקסיביים (כאמור בסעיף הקודם), שאינם הדדיים. הגדרתו של צדקה (1978) ספציפית יותר לפעלים הדדיים: "ניתן להגדיר את הפרדיקאט ההדדי כפרדיקאט המקיים יחס דו-סטרי קבוע בין שני ארגומנטים (או יותר), אחת היא איזה מהם משמש כנושא ואיזה מהם משמש כמשלים" (שם, עמ' 298), ודומה לכך הגדרתו של גבעון (שם).

פעלים הדדיים עשויים לבוא במבנה תחבירי דו־מקומי כגון "רות התחבקה עם דן" או במבנה תחבירי חד־מקומי כגון "הם התחבקו". במבנה התחבירי הדו־מקומי כל אחד מן המשתתפים באירוע המסומן בפועל מופיע במשפט בעמדה תחבירית שונה, כגון "רות התחבקה עם דן"; "דן התחבק עם רות".³⁰ במקרים אלה יש התאמה בין הערכיות התחבירית לבין הערכיות הסמנטית ברמת המציאות, שהרי בהתרחשות המסומנת בפועל ההדדי משתתפים רק שני אובייקטים. אמנם מדובר בשתי התרחשויות בו־זמניות שבכל אחת מהן שני משתתפים, אך מכיוון שהגורם בהתרחשות אחת זהה למושפע בהתרחשות האחרת, וכן גם המושפע באחת לגורם באחרת (למעשה יש כאן קו־רפרנטיות כפולה ברמת המשמעות), מיותר לציין כל משתתף פעמיים באותו משפט, וכך מתקבל משפט ובו שני צירופים שמניים החוברים אל הפועל; שני צירופים שמניים כנגד שני המשתתפים בהתרחשות.

לעומת זאת, אין התאמה של הערכיות התחבירית לערכיות הסמנטית ברמת המשמעות, שהרי כאמור כל משפט מן המשפטים האלה מתאר שתי התרחשויות בו־זמניות: (1) רות חיבקה את דן (רות – גורם; דן – מושפע); (2) דן חיבק את רות (דן – גורם; רות – מושפע). מדובר אפוא בארבע יחסות סמנטיות רלוונטיות להתרחשות. כשיש ארבע יחסות סמנטיות כנגד שני צירופים שמניים בתחביר, יש אי־התאמה בין הערכיות התחבירית לבין הערכיות הסמנטית ברמת המשמעות.³¹

הדדיות דומה לרפלקסיביות שנזכרה בסעיף הקודם בכך שבשני המקרים לפנינו ביטוי לשוני אחד המכוון לאובייקט בעולם הנושא שני תפקידים (לפחות) הקשורים לפועל אחד, ואולם יש הבדל מהותי בין שתי הקבוצות: פעלים רפלקסיביים מתארים התרחשות אחת בלבד שבה הגורם גורם לעצמו או שם על עצמו או נותן לעצמו. בפועל הדדי מתוארת התרחשות שבה א' גורם ל־ב' ו־ב' גורם ל־א' (במקרים הרבים שיש גרימה במשמעות הפועל ההדדי, אם כי לא תמיד זה כך), כך שהן המסומן א' והן המסומן ב' נושאים כל אחד שני תפקידים.

30. בחירת המשתתף שיופיע כנושא נעשית, כמובן, מטעמים פרגמטיים של מיקוד, של הדגשה וכדומה.

31. במבנה תחבירי חד־מקומי המימוש עמום עוד יותר: המשתתפים בהתרחשות מתממשים בצירוף שמני אחד בצורת רבים הכולל את שניהם – "הם התחבקו" – או בשני צירופים שמניים נפרדים מחוברים בוי"ו החיבור: "רות ודן התחבקו". בשני המקרים הפועל נראה חד־מקומי תחבירית, אף שבמסגרתו התחבירית יצוין שהצירוף השמני בעמדת הנושא חייב להיות ברבים. במבנה החד־מקומי האמור הצירוף השמני בעמדת הנושא עומד כנגד שני המשתתפים בהתרחשות המסומנת בפועל וכנגד ארבע היחסות הסמנטיות של הארגומנטים המתייחסים למשתתפים הללו. הערכיות התחבירית אינה מתאימה לא לערכיות הסמנטית ברמת המציאות ולא לערכיות הסמנטית ברמת המשמעות, ולכן אין המסגרת התחבירית החד־מקומית שייכת לעניין הנידון בסעיף זה.

4.3 פעלים המסמנים אוסף של פעולות³²

כאמור לעיל, רוב הפעלים מסמנים התרחשויות הקשורות במשתתף אחד, בשני משתתפים או בשלושה משתתפים. רק פעלים של גרימת תנועה הם ארבע-מקומיים. והנה, פעלים מסוימים כדוגמת קנה, מכר, השכיר ודומיהם, שאינם פועלי גרימת תנועה, מעמידים אף הם לעתים מסגרת תחבירית ארבע-מקומית (כאשר המשפט מלא ולא כאשר המבנה התחבירי הוא חסר מסיבות פרגמטיות). הסיבה למבנה המורחב במקרים אלה היא היותם של הפעלים מסמנים אוסף של פעולות, כלומר התרחשויות אחדות, שתיים בדרך כלל, הנעשות בו-זמנית, והמבנה התחבירי המורחב הוא תוצאה של מימוש ארגומנטים סמנטיים המתייחסים למשתתפים בשתי ההתרחשויות. הפועל קנה, למשל, מסמן שתי התרחשויות והוא בא במקום שני פעלים: נתן וקיבל, שהרי הקונה נותן כסף ומקבל סחורה. כל אחד משני הפעלים מתאר התרחשות הקשורה בשלושה משתתפים: נתן מתייחס להתרחשות הקשורה בנותן הכסף, במקבל הכסף ובכסף; קיבל מתייחס להתרחשות הקשורה במקבל הסחורה, בנותן הסחורה ובסחורה. נותן הכסף ומקבל הסחורה הם אותו אובייקט במציאות; מקבל הכסף ונותן הסחורה גם הם אותו אובייקט במציאות. הפועל קנה מתאר אפוא התרחשות הקשורה ברמת המשמעות בשש יחסות סמנטיות אך ברמת המציאות רק בארבעה אובייקטים. משפט שבו מצוינים ארבעת האובייקטים בארבעה צירופים שמניים החוברים אל הפועל יהיה אמנם מסורבל אך מתאים לערכיות הסמנטית ברמת המציאות:

”דוד קנה מכונית מאחותו בעשרים אלף שקל”.

דוד – מתייחס לנותן הכסף ומקבל הסחורה; מכונית – מתייחס לסחורה; מאחותו – מתייחס למקבל הכסף ונותן הסחורה; בעשרים אלף שקל – מתייחס לכסף.

דוגמה נוספת: ”דוד השכיר את דירתו לסטודנט תמורת אלף דולר”. הפועל השכיר מסמן שתי התרחשויות בו-זמניות: דוד נתן את דירתו לסטודנט (למגורים זמניים) + דוד קיבל מן הסטודנט אלף דולר. ארבעת המשתתפים המצוינים במשפט הם ארבעת האובייקטים במציאות המסומנת בפועל, אך מספר היחסות הסמנטיות המתייחסות להתרחשות הזו הוא שש, שכן המסומן דוד והמסומן סטודנט מתפקדים כל אחד בשני תפקידים ומצוינים במשפט רק פעם אחת.

32. על פעלים המסמנים אוסף של פעולות ראה למשל, יקנרופ (1990, עמ' 59-61), גבעון (1993, I, עמ' 123), למברכט (1995, עמ' 153), ובעברית – בורוכובסקי (1996).

לסיכום, לפעלים מהסוג הנדון יש לכל היותר ערכיות תחבירית [+4], הנמוכה מהערכיות הסמנטית ברמת המשמעות – [+6] – אך מתאימה לערכיות הסמנטית ברמת המציאות.

5. הערכיות התחבירית שונה מהערכיות הסמנטית ברמת המציאות ומתאימה לערכיות הסמנטית ברמת המשמעות – פועלי מקום סימטריים

עד כאן נדונו קבוצות של פעלים שהדגימו ערכיות תחבירית המתאימה לערכיות הסמנטית ברמת המציאות (למספר המשתתפים במציאות) ולא לערכיות הסמנטית ברמת המשמעות (למספר היחסות הסמנטיות בפרופוזיציה). מצב הפוך, שבו יש התאמה לרמת המשמעות ולא לרמת המציאות, קיים למשל בפעלים לוקטיביים-סימטריים.³³

רובינשטיין (תשל"ט) מציין בפירוש שבפעלים המממשים פרופוזיציה סימטרית של מקום ממומשים שני ארגומנטים סמנטיים במרכיב תחבירי אחד: "מקרה טיפוסי של הימצאות שני מרכיבים שמניים במבנה התחבירי כנגד שלושה ארגומנטים במבנה הסמנטי הוא זה שבו הפועל מממש גרימת פרופוזיציה סימטרית. ויאמר יעקב לקטו אבנים (בראשית לא, מו) [...] וכן פעלים רבים כגון 'קבץ', 'אסף', 'כנס' ו'בדל'. העיון התחבירי יצדיק קביעה, שפעלים אלו הם דו-מקומיים [...] למרות זאת עלינו לראות את הפעלים כתלת-מקומיים ברמה הסמנטית, המבנים הסמנטיים שבתשתית פעלים אלו הם:

א אסף ב = א 'גרם' ('הפך ל' (ב₁ 'עם' ב₂ וכו'))

א פיזר ב = א 'גרם' ('הפך ל' ('לא' (ב₁ 'עם' ב₂ וכו'))

כלומר, מישוהו גרם לכך שהעצמים שאליהם מתייחס ב יהיו זה עם זה. הפרדיקט 'עם', בניגוד לפרדיקט הלוקטיבי 'ב', הוא פרדיקט לוקטיבי סימטרי. הפרופוזיציה הנטועה הפנימית ביותר, היא פרופוזיציה סימטרית. פרפרזה הולמת את המשפטים הנדונים כאן היא כגון: מישוהו גרם לכך שאנשיו יהיו זה עם זה. בפרפרזה זאת, שהיא בלתי רווחת בלשון, יש ביטוי ברור לכך שלפנינו מבנה תלת-מקומי ברמה הסמנטית. במקום להשתמש במבנה שקוף זה, משתמשים בדרך כלל במשפטים שיש בהם פעלים לוקטיביים-סימטריים ובצירוף שמני המביע 'רבים'. צורת 'הרבים' באה במקום שני הארגומנטים. (שם, עמ' 18-19).

לשיטתי, הדמיון בין לוקטיביות-סימטרית לבין רפלקסיביות והדדיות הוא בכך שגם כאן ישנו צירוף שמני אחד העומד כנגד שני ארגומנטים סמנטיים (או יותר)

33. על התחביר והמשמעות של פועלי מקום סימטריים בעברית ראה רובינשטיין (1976 ותשל"ט) ובורוכובסקי (תשמ"ח).

וכך נוצר מבנה תחבירי עמום בעל ערכיות תחבירית נמוכה. המיוחד לקבוצת הפעלים הלוקטיביים-סימטריים הוא שכאן לפנינו שני ארגומנטים או יותר באותה יחסה סמנטית: "דוד אסף את הילדים", ילדים = ילד + ילד + ילד..., וכולם מימוש של ארגומנטים ביחסת 'המושפע' באותה התרחשות. הפועל אסף מחייב שלושה משתתפים לפחות בהתרחשות: משתתף אחד בתפקיד הגורם ושני משתתפים או יותר בתפקיד המושפע.³⁴

ברמת המציאות משתתפים בהתרחשות לוקטיבית סימטרית כזאת שלושה משתתפים ויותר (בדרך כלל הרבה יותר), ולכן אין התאמה של הערכיות התחבירית לערכיות הסמנטית ברמה זו, ואולם ברמת המשמעות רק שתי יחסות סמנטיות (יחסת 'הגורם' ויחסת 'המושפע') נוטלות חלק בהתרחשות, ולכן קיימת התאמה בין הערכיות התחבירית לבין הערכיות הסמנטית ברמת המשמעות. ניתן לנסח את הקשר בין הערכיות התחבירית לערכיות הסמנטית של פעלים לוקטיביים-סימטריים גם בדרך זו: העובדה שהמסגרת התחבירית מחייבת מושא ברבים (כמו במשפט "המורה קיבץ את הילדים" לעומת * "המורה קיבץ את הילד") היא תוצאה של פשרה של התחביר עם שתי הרמות הסמנטיות: התאמה לרמת המשמעות מבחינת מספר הצירופים השמניים במשפט (פועל דו-מקומי תחבירית כנגד שתי היחסות הסמנטיות הנוטלות חלק בהתרחשות: יחסת 'הגורם' ויחסת 'המושפע'), והתאמה לרמת המציאות מבחינת היותו של המושא שם עצם ברבים (המושא ברבים משקף את המשתתפים הרבים בתפקיד המושפע).

6. סיכום

התבססנו לעיל על שתי הבחנות מוכרות בחקר הפועל:

- א. ההבחנה בין הערכיות התחבירית של פעלים לבין ערכיותם הסמנטית.
- ב. הבחנה בין ההתרחשות במציאות המתוארת על ידי הפעלים (שכונתה לעיל "רמת המציאות") לבין הרמה המופשטת של ניתוח המציאות הזו (שכונתה לעיל "רמת המשמעות").

34. לעומת זאת, בפעלים הדדיים, כאמור לעיל, כל משתתף ממלא שני תפקידים שונים בשתי התרחשויות נפרדות המתבצעות בו-זמנית, ובפעלים הרפלקסיים, כאמור לעיל, אותו משתתף ממלא שני תפקידים שונים באותה התרחשות. המבנה התחבירי המחייב מימוש של הארגומנטים בעלי היחסה המשותפת בצירוף שמני ברבים (או שם קיבוצי), מציג בבירור את ייחודה של קבוצת הפעלים הלוקטיביים-הסימטריים לעומת הקבוצות הקודמות הדומות (בקבוצת הפעלים ההדדיים מבנה כזה – "הילדים נפגשו" – הוא בגדר רשות ולא חובה). לגבי קבוצה נוספת של פעלים לוקטיביים-סימטריים שהתנהגותם התחבירית וטיבם הסמנטי שונה, כדוגמת הצטרף ונגע, ראה בורוכובסקי (תשמ"ח).

ניסינו להבליט את חשיבות החיבור בין שתי הסוגיות הללו לשם הבנה טובה יותר של מושג הערכיות הסמנטית ולשם השגת דיוק מרבי בהשוואת הערכיות התחבירית לערכיות הסמנטית של פועל.

הקיצורים הביבליוגרפיים

- אזר, תשנ"ה = מ' אזר, תחביר לשון המשנה, חיפה-ירושלים תשנ"ה.
- אנדריוס, 1985 = A. Andrews, "The Major Functions of the Noun = Phrase", in *Language Typology and Language Description*, I. T. Shopen (ed.), Cambridge 1985, pp. 62-154
- בורוכובסקי, 1980 = א' בורוכובסקי, גלגול מקדים והצרכת הפועל – עיון תחבירי וסמנטי בפעלים מן העברית החדשה, עבודת גמר, אוניברסיטת תל-אביב 1980.
- בורוכובסקי, תשמ"ח = א' בורוכובסקי, "עיון בפעלים לוקאטיביים סימטריים", לשוננו נב (תשמ"ח), עמ' 75-80.
- בורוכובסקי, 1988 = א' בורוכובסקי, המשמעות הספציפית של הפועל: גילום ארגומנטים וליכוד פרדיקטים אדורביאליים, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב 1988.
- בורוכובסקי, תשנ"ה = א' בורוכובסקי, "שקיפות ועמימות במבנה תחבירי של פעלים מגלמים – גורמים מורפולוגיים, סמנטיים ופרגמטיים", תעודה ט, ספר זיכרון לאליעזר רובינשטיין, תל-אביב תשנ"ה עמ' 209-222.
- בורוכובסקי, 1996 = א' בורוכובסקי, "פעלים המציינים אוסף של פעולות", דברי המפגש השנתי האחד-עשר והשנים-עשר של החוג הישראלי של חברי החברה האירופית לבלשנות 1996, עמ' 53-60.
- בורוכובסקי, תשנ"ו = א' בורוכובסקי, "מה בין פועלי הבעה ובין פועלי הודעה", לשוננו נט (תשנ"ו), עמ' 243-252.
- בורוכובסקי, 2001 = א' בורוכובסקי, הפועל תחביר משמעות ושימוש: עיון בעברית בת-זמננו, באר-שבע 2001.
- בורוכובסקי וטרומר, תשנ"ג = א' בורוכובסקי ופ' טרומר, "הפרדת מישורים בניתוח התחבירי – הדגמה בסוגיית ההצרכה", בלשנות עברית 36 (תשנ"ג), עמ' 51-64.
- בייקר, 1988 = M. C. Baker, *Incorporation: A Theory of Grammatical Function Changing*, Chicago and London 1988
- בך, 1977 = E. Bach, "Review Article of Postal", *Language* 53 (1977), pp. 621-654

- J. Bresnan, "Nonarguments for Raising", *Linguistic Inquiry* 7 (1976), pp. 485-501 = 1976, ברזנן,
- T. Givon, *English Grammar – A Function-Based Introduction*, I & II, Amsterdam/Philadelphia 1993 = 1993, גבעון,
- T. Givon, *Grammatical Relations – A Functionalist Perspective*, Amsterdam/Philadelphia 1997 = 1997, גבעון,
- J. S. Gruber, *Studies in Lexical Relations*, Ph.D. dissertation, University of California, Berkeley 1965 = 1965, גרובר,
- D. Dowty, "Thematic Proto-Roles and Argument Selection", *Language* 67 (1991), pp. 547-619 = 1991, דאוטי,
- דהאן, תש"ם = ח' דהאן, "הרפלקסיביות", לשוננו מד (תש"ם) 3, עמ' 219-233.
- C. S. Dik, *The Theory of Functional Grammar*, Part 1: *The Structure of the Clause*, K. Hengeveld (ed.), Berlin 1997 = 1997, דיק,
- R. M. W. Dixon, *A New Approach to English Grammar, on Semantic Principles*, Oxford 1991 = 1991, דיקסון,
- R. M. W. Dixon and A. Y. Aikhenvald (eds.), *Changing Valency*, Cambridge 2000 = 2000, דיקסון ואייכנוולד,
- R. Huddleston, *Introduction to the Grammar of English*, Cambridge 1984 = 1984, הדלסטון,
- R. Hudson, "So-Called 'Double Objects' and Grammatical Relations", *Language* 68 (1992), pp. 251-276 = 1992, הדסון,
- N. Chomsky, "Conditions on Transformations", in *Festschrift for Morris Halle*. S. Anderson and P. Kiparsky (eds.), New York 1973, pp. 232-286 = 1973, חומסקי,
- L. Tesniere, *Elements de Syntaxe Structurale*, Paris 1959 = 1959, טניאר,
- R. Jackendoff, *Semantic Structures*, Cambridge, Massachusetts and London 1990 = 1990, יקנדוף,
- J. Lyons, *Semantics I & II*, Cambridge 1977 = 1977, ליונס,
- D. W. Lightfoot, "The Theoretical Implications of Subject Raising", *Foundations of Language* 14 (1976), pp. 257-286 = 1976, לייטפוט,
- K. Lambrecht, "The Pragmatics of Case: On the Relationship between Semantic, Grammatical and Pragmatic Roles in English and French", in *Essays in Semantics and Pragmatics*, M. Shibatani & S. Thompson (eds.), Amsterdam 1995, pp. 145-190 = 1995, למברכט,

- W. A. Foley & R. D. Van Valin, *Functional Syntax* = 1984, 1984
and Universal Grammar, Cambridge 1984
- P. M. Postal, "On the Surface Verb 'Remind'", in = 1971, 1971
Studies in Linguistic Semantics, C. J. Fillmore & D. T. Langendoen (eds.), Cambridge 1971, pp. 181-270
- P. M. Postal, *On Raising*, Cambridge, Mass. 1974 = 1974, 1974
 C. J. Fillmore, "The Case for Case", in *Universals in Linguistic Theory*, E. Bach & R. Harms (eds.), New York 1968, pp. 1-88
- C. J. Fillmore, "Types of Lexical Information", in = 1971, 1971
Semantics, D. D. Steinberg & L. A. Jakobovits (eds.), Cambridge 1971, pp. 370-392
- C. J. Fillmore, *On Grammatical Constructions*, Berkeley = 1988, 1988
- F. R. Palmer, *Grammatical Roles and Relations*, = 1994, 1994
 Cambridge 1994
- צדקה, 1977 = "הוא כתב על החול על החול על החול", בלשנות
 עברית חפ"שית 11 (1977), עמ' 61-112.
- צדקה, 1978 = "צדקה, תחביר המשפט לאור תיאוריות חדשות, ירושלים
 1978.
- צדקה, 1987 = "צדקה, יסודות תורת התחביר לחטיבת הביניים, תל-אביב
 1987.
- R. Quirk, S. Greenbaum, G. Leechand & J. Svartvik, *A Comprehensive Grammar of the English Language*,
 London 1985
- P. Kiparsky & C. Kiparsky, "Fact", in = 1971, 1971
Semantics, D. D. Steinberg & L. A. Jakobovits (eds.), Cambridge 1971, pp. 345-369
- D. Crystal, *Dictionary of Linguistics and Phonetics*⁴, = 1997, 1997
 Blackwell Publishers 1997
- A. Radford, *Transformational Grammar: A First Course*, Cambridge 1988 = 1988, 1988
- רובינשטיין, 1971 = א' רובינשטיין, הצירוף הפועלי, תל-אביב 1971.
- רובינשטיין, 1976 = E. Rubinstein, "On the Mechanism of Semantic Shift: Causation of Symmetric Locativity", *Afroasiatic Linguistics* 3 (1976), pp. 133-142

רובינשטיין, 1977 = א' רובינשטיין, "משמעות בסיסית, משמעות ספציפית ומשמעות נספחת", הספרות 24 (1977), עמ' 63-69.

רובינשטיין, תשל"ט = א' רובינשטיין, "ערכיות תחבירית וערכיות סמנטית", לשוננו מג (תשל"ט), עמ' 3-19.

רובינשטיין, תשמ"ב = א' רובינשטיין, "שקיפות סמנטית ואטימות סמנטית – עיון בפועלי מקום בלשון המקרא", תעודה ב (תשמ"ב), עמ' 349-360.

רובינשטיין, תשמ"ג = א' רובינשטיין, "עיונים בהצרכת הפועל", מחקרי לשון מוגשים לז' בן-חיים, ירושלים תשמ"ג, עמ' 497-505.

רובינשטיין, 1992 = א' רובינשטיין, "על מה שהוא מעבר לערכיותו של הפועל", בלשנות עברית 33-35 (1992), עמ' 243-248.

רוזן, 1977 = ח' רוזן, עברית טובה³, ירושלים 1977.

רינג, תשל"ה = י' רינג, "פעלים בעלי הצרכה של נושא מחובר", בלשנות עברית חפ"שית 9 (תשל"ה), עמ' 17-24.

שטרן, 1979 = נ' שטרן, "פועלי 'את' בעברית הישראלית", בלשנות עברית חפ"שית 15 (1979), עמ' 28-57.

שטרן, 1981 = נ' שטרן, "פעלים תלת-אתריים המכילים 'משלים את' ואחרים", בלשנות עברית חפ"שית 17 (1981), עמ' 46-61.

שטרן, 1994 = נ' שטרן, מילון הפועל: ערכיות ותפוצה של פעלים בעברית החדשה, רמת-גן 1994.

שמש, תשנ"ט = ר' שמש, פועלי האמירה בלשון המשנה – תיאור תחבירי, סמנטי ופרגמטי, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת-גן תשנ"ט.

תזוזות קטגוריאליות בשם התואר בעברית הישראלית

פנינה טרומר

1. מבוא

במאמר "תזוזות קטגוריאליות בעברית הישראלית – קווים כלליים למחקר"¹ הצגתי תופעה בולטת בעברית הישראלית הדבורה והכתובה (בעיקר במשלב העיתונות ובמשלב הפרסומת): בהקשרים תחביריים מסוימים, מילים מקטגוריה דקדוקית מסוימת משנות את התנהגותן המורפוס־סינטקטית ההולמת את קטגוריית המוצא שלהן עד כדי אפשרות² שיוכן לקטגוריה דקדוקית שונה מן המקורית. המעבר של מילה כלשהי מקבוצה אחת של חלק דיבר לקבוצה של חלק דיבר אחר הוא מן השינויים החלים בלשון חיה ומתפתחת; יש שמעברים אלו נוצרים לצורכי שעה ויש שהם עשויים להישאר קבועים במשך הזמן.³ המחקר האמור שם לו למטרה לחשוף את כל קטגוריות המוצא שמילים מסוימות השייכות להן עוברות לקטגוריית יעד אחרת, אחת או יותר, ואת כל קטגוריות היעד הקולטות לקרבן את המילים שזזו מקטגוריית מוצא אחת או יותר.

שאלת המחקר הייתה: האם מסתמנת מגמה בעברית הישראלית באשר לקטגוריית חלק הדיבר הנוטה לשינויים ובאשר לקטגוריית חלק הדיבר הקולטת לתוכה את המילים שעברו שינוי?

1 ראה טרומר תשס"א.

2 אני נוקטת ניסוח זהיר משום שמדובר בתהליך המתרחש לנגד עינינו וטרם הבשיל כל צורכו (ראה שלזינגר תש"ן, עמ' 213). לעתים השינוי המורפוס־סינטקטי, שחל במילה ושיש בו כדי לשייכה לקטגוריה דקדוקית שונה מקטגוריית המוצא שלה, אינו שלם; לא ניתן למצוא במילה את כל אפיוני הקטגוריה החדשה מחד גיסא, ולא תמיד אבדו לה כל תכונות קטגוריית המוצא מאידך גיסא. ראוי לציין כי בדקתי (לגבי כל אחת ואחת מן המילים שחלה בהן לדעתי התופעה הנדונה) האם מילון שויקה (1997), "רב מילים – המילון השלם לעברית החדשה", כבר תיעד את התפקיד הקטגוריאלי החדש. בהכללה ניתן לומר שלא מעט מילים כבר תועדו במילון בתפקידן הקטגוריאלי החדש, לעתים כ"ערך הומוגראפיי" (כלשונו של שויקה במבוא למילון) לערך שבקטגוריית המוצא, ולעתים כאחת המשמעויות המפורטות של הערך בקטגוריית המוצא.

3 ראה צדקה תשמ"ב, עמ' 51.

הסיכום הראשוני שעלה מאוסף הדוגמאות הממוין שהצגתי גילה כי קטגוריית המוצא ה"דינמית" ביותר היא הקטגוריה של שם תואר, הן מבחינת מספר קטגוריות היעד שהיא "מספקת" להן מילים והן מבחינת מגוון המילים – שמות תואר – המשמשות בקטגוריות היעד למיניהן.

מאמר זה מתמקד בתזוזות של מילים בקטגוריית המוצא – שם התואר – ומבקש להראות באמצעותן את ההתנהגות המורפוסִינטקטית החדשה של שמות תואר רבים בעברית הישראלית. הדוגמאות לוקטו בעיקר מלשון העיתונות הכתובה והמשודרת, מלשון הפרסומת ומלשון הדיבור, חלקן כפי ששמעתי במו אוזניי וחלקן כפי שהובאו במילון שויקה (1997) בציון המשלב "בלשון הדיבור".

1.1 שיטת המחקר

- א. אעמוד על השימוש המקורי של המילה בקטגוריית המוצא בעברית לרבדיה.
- ב. אוכיח את התזוזה מקטגוריה אחת לאחרת בהציגי התנהגות מורפוסִינטקטית חדשה ופונקציית תחבירית חדשה בשימושים החדשים של המילה בעברית בת־ימינו.
- ג. אבדוק מה בין הביצוע התחבירי החדש שהתקבל עקב התזוזה לבין החלופה התחבירית המקובלת בלשוננו לקטגוריית היעד שהמילה עברה לשמש בה. למשל, נשווה בין המשפט "תחשבי חיובי" (שבו שם התואר "חיובי" זו לעמדת תואר פועל), לבין המשפט "תחשבי באופן חיובי" (שבו תואר הפועל מסומן בצירוף שמני כמקובל), או "תחשבי דבר חיובי" (שבו נותר שם התואר בעמדת שם תואר). אותן תזוזות שאין להן חלופה קיימת בלשוננו תלמדנה על הצורך החיוני בקיום התהליך בלשוננו – מילוי חסר לשוני סמנטי ו/או פרגמטי.
- ד. אבחן את הקשר בין התזוזה הקטגוריאלית לתזוזה הסמנטית שעברו אותן מילים (שהרי לכל קטגוריה דקדוקית יש נוסף על אפיוניה המורפוסִינטקטיים גם אפיונים סמנטיים משלה).

1.2 בעיית שיבוצו של שם התואר במערכת חלקי הדיבור

אין לדון בסוגיית התזוזה הקטגוריאלית של שם התואר בלא להידרש לבעיית שיבוצו במערכת חלקי הדיבור. אם נסכם את ניסיונות השיבוץ, נוכל לומר כי שם התואר הוא קטגוריית ביניים בין מערכת השם לבין מערכת הפועל (ראה שלזינגר 2000, עמ' 46), אך יש לו גם תכונות המייחדות אותו.

על התכונות המקרבות את שם התואר לשם העצם ראה סעיף 2.1 להלן: שם תואר < שם עצם.

שם התואר קרוב מכמה בחינות אל הפועל. ליונס (1968, עמ' 198, 271-272) מציג את השיטה הפילוסופית של אריסטו, המחלקת את המציאות ואת הסימנים המייצגים אותה לשני סוגים: "יסודות" (substances) ו"מקרים" (accidents). ה"מקרים" מציינים פעולות, תהליכים, התרחשויות או תכונות. לפי חלוקה זו, שם התואר שייך לקבוצת הפועל.

שלזינגר (2000, עמ' 43) תומך תפיסה סמנטית זו בממצאים מורפולוגיים מלשון המקרא, ולפיהם לצורות תואריות מובהקות כמו אמיץ, חכם, טוב, יפה, יש מקבילות במערכת הפועל: "חזק ואמץ" (יהושע א, ו); "לו חכמו ישכילו זאת" (דברים לב, כט); "מה יפו דרך אחתי כלה מה טבו דרך מיין" (שיר השירים ד, י).

שלזינגר (שם, עמ' 44) מוסיף גם בחינה תחבירית לקרבה בין שם התואר לבין הפועל: לשם התואר אין מצטרפות מילות יחס לפניו כפי שאינן מצטרפות לפועל. שכטר (1985) מציין כי יש לשונות שאין בהן קטגוריה מיוחדת לשמות תואר והמשמעות התוארית מסומנת בהן באמצעות פעלים (adjectival verb) (languages).

שלזינגר (שם, עמ' 47) גם מציין את תכונות הבינוני כמקרי גבול בין שם תואר לבין פועל. הוא מפנה למאמרה של דורון (תש"ס, עמ' 44), המציע הבדלים בהתנהגות התחבירית בין הבינוני הסביל הפועלי לבין הבינוני הסביל השם-תואר.

מהן התכונות המייחדות את שם התואר? יספרסן (1924, עמ' 72-81) מציין כי בשפות עתיקות כיוונית, כלטינית וכד', ההבדל הפורמלי העיקרי בין שמות תואר לבין שמות עצם הוא המין. בלאו (תשל"ד) מציין, כי בניגוד לשמות העצם, תצורת מין הנקבה ותצורת הרבים והרבות של שם התואר קבועה מבחינה מורפולוגית; עוד מוסיף בלאו כי שמות התואר לא יבואו בנצמד; הנסמך שלהם מוגבל לביטויים מטיפוס "נקי כפיים" והם היחידים העשויים להופיע לפני תיאורים מעין "מאוד" או "יותר".⁴ כך מציין גם צדקה (1977).

ברי (תשל"ח) דן בהבחנות שלעיל ומוסיף כי המייחדים את השם מהתואר הם צורני השם: כינויי קניין חבורים, הרחבות השם: כינויי קניין פרודים, צירוף תואר, צירוף יחס, צירוף שם מספר, כינוי רומז ופסוקית זיקה.

1.3 שתי סיבות, לדעתי, ל"ניידות" הגדולה של קטגוריית שמות התואר:

א. סיבה תחבירית – מעמדו של שם התואר כמשלים לוואי בצירוף

4. ראה הערה 7 להלן.

אנדוצנטרי⁵ מאפשר לו תזוזה לקטגוריה של גרעין הצירוף לאחר שזה נשמט בתהליך הטבעי המוכר – אליפסה.

ב. סיבה סמנטית – בשמות התואר יש רכיבים סמנטיים מתארים ומעריכים. עובדה זו מאפשרת למילים שהן שמות תואר "לעבות" את מצאי תוארי הפועל,⁶ את מצאי המילים המעצימות⁷ (= intensifiers, degree adverbs) ואת מצאי מילות הקריאה, שהם דלים יחסית במילון העברית לתקופותיה, בעוד שמצאי שמות התואר גדול ומגוון. המסר התיאורי שיש בשמות התואר כמתארי עצמים מנוצל לתיאור פעולות ומכאן ה"ניידות" הגדולה לקטגוריית תואר הפועל. אופן השימוש הזה של שם תואר כתואר פועל כבר קיים ברבדים קודמים של העברית, החל ברובד המקראי באמצעות צירוף שם תואר לשם הפעולה או לשם הגזור מהפועל שמבקשים לתאר (צירוף המוכר בכינויו "מושא פנימי"), כגון "ויחרד יצחק חרדה גדולה [...]" ויצעק צעקה גדלה ומרה עד מאד" (בראשית כז, לג-לד); בלשון חז"ל: "אכל אכילה גסה" ועוד. מתקבל צירוף המשלים את הפועל לשם תיאורו – שמות התואר שבצירוף נושאים את "נטל" התיאור, ושם הפעולה המקדים אותם אינו אלא "מתווך" פורמלי בינם לבין הפועל, מתווך שמני המאפשר

5. ראה אורנן (תשל"ט, עמ' 40-41). צירוף אנדוצנטרי הוא צירוף של שתי מילים או יותר הממלאות יחד אותו תפקיד שמילאה אחת מהן לפני הצטרפות המילה הנוספת.

6. במאמרה "חפיפה בין קטגוריות תוארי הפועל וקטגוריות אחרות" (תשנ"ח) מציינת חגית היימר-עדרי ש"הקטגוריה של תוארי הפועל ממלאה תפקיד של תיאור בשפה [...]" מאחר שקיימות קטגוריות אחרות בשפה אשר תפקידן לתאר, כגון שמות תואר, נראה כי אפשרי קיומה של יחידה לשונית אשר מתפקדת כחברה בשתי קטגוריות אלו – שמות תואר ותוארי פועל" (שם, עמ' 26). היימר-עדרי מתבססת על ההנחה המתודולוגית של גבעון (1986) האומרת כי תפישת שפה כמשקפת מציאות פסיכולוגית תאפשר ראיית חפיפה בין קטגוריות כחלק אינטגרלי של השפה. על ידי ראיית השפה בדרך זו ניתן להבחין בכמה סממנים עקיבים אופייניים כגון גבולות מטושטשים והמשכיות. היימר-עדרי מספקת דוגמאות מן האנגלית לדמיון בצורה ובתפקיד בין שמות תואר ותוארי פועל: They play the game clean; Stay close together; They flew direct to...; She pays her rent regular; They played real good; He spoke to John sharp

7. כינוי זה נתן רובינשטיין (בשיעורי תחביר וסמנטיקה באוניברסיטת תל-אביב בשנים 1985-1988) למחלקת המילים מסוגן של מאוד, הכי, כל-כך, ביותר, פחות, קצת. קודם לכן הוא כינה במאמר ובספריו את הקטגוריה הנדונה "תיאורי שם תואר" (רובינשטיין תשכ"ט, עמ' 146; תשל"ה, עמ' 101); מור (1994) מכנה אותה "התיאור המאייך והמעצים"; קדרי (תשנ"ה, עמ' 427-453) מכנה אותה "המגבירים" (intensifiers); אור (תשנ"ה, עמ' 145) מכנה אותה "התיאור המגביר או המחליש". במילונים המקובלים ובספרי דקדוק שונים עדיין אין קטגוריה נפרדת כזו והמילים הנדונות מכונות "תוארי פועל". גלינרט (1989, עמ' 229) מכנה אותן degree adverbs.

הוספת שם תואר בתפקיד המתאר. רבין (תשל"ט, עמ' 54) אכן מציין שסיבת צמיחתו של המושא הפנימי היא חוסר הגמישות של העברית ביצירת תיאורי פועל. יתר על כן, המסר המדרג הקיים בקבוצות מסוימות של שמות תואר מנוצל להבעת הפלגה של תכונה ולהבעה ריגושית, ומכאן ה"ניידות" הגדולה לקטגוריות המילים המעצימות ומילות הקריאה.

יש להדגיש שחלק מהתזוזות שיודגמו להלן מוכרות מהמקורות (ואכן, בדיון בתזוזה לקטגוריית יעד מסוימת אני נדרשת לקיום התופעה כבר במקרא, למשל), אלא שבעברית הישראלית התזוזה המוכרת חלה על מגוון חדש וגדול יותר של מילים מחד גיסא, ומאידך גיסא העברית הישראלית מצמיחה תזוזות לקטגוריות יעד ששמות התואר המקראיים לא חדרו לקרבן.

2. סקירת התזוזות של מילים שהן שמות תואר במקורן לקטגוריות יעד שונות

להלן אסקור את התזוזות של מילים שהן שמות תואר במקורן לקטגוריות יעד שונות שהעליתי במחקרי. סדר התזוזות הנסקרות מוכתב על פי מידת הקרבה למשמעות היסודית שנושא שם התואר טרם התזוזה. אפתח בתזוזה משם תואר לשם עצם, תזוזה המשמרת את מלוא המשמעות של שם התואר; אעבור לתזוזה לתואר הפועל, תזוזה המשמרת את הרכיב הסמנטי התיאורי שיש בשם התואר, בהבדל הנובע מאופי התיאור המתבקש לתיאור פעולה, כלומר התרחשות, וכך הלאה, עד המקרה הקיצוני של איבוד המשמעות הקונספטואלית של שם התואר והבעת משמעות פרוצדורלית,⁸ כפי שהיא באה לידי ביטוי בשמות התואר המשמשים כסמני שיח (ראה סעיף 3.2).

2.1 שם תואר < שם עצם

כבר הפילוסופים היוונים האלכסנדרונים ראו בשם התואר תת-קבוצה של שם העצם (ראה שלזינגר 2000, עמ' 46). יספרסן (1924) מציין כי בלשונות מסוימות כגון פינית אין כל קריטריון נטייה המבחין בין שמות עצם לבין שמות תואר. שכתר (1985, עמ' 13-20) מציין כי בין הלשונות שאין בהן קטגוריה מיוחדת

8. על פי ההבחנה של וילסון ושפרבר (1993) בין שני סוגי משמעות, המשמעות הקונספטואלית של ערך מילוני היא התורמת לתוכן הפרופוזיציוני של המבע שבו הוא מצוי והמשפיעה על ערך האמת של המבע; המשמעות הפרוצדורלית אינה משפיעה על ערך האמת של המבע ואינה תורמת למשמעות הלוגית שלו, אלא מהווה הוראה לאופן הפירוש של המבע כולו או של רכיבים מסוימים.

לשמות תואר יש לשונות שהמשמעות התוארית מסומנת באמצעות שמות (adjectival noun languages).

במבוא למאמר "שם תואר מועצם ושם עצם מותאר בעברית חדשה דיבורית"⁹ מציין ברי כי "שם העצם ושם התואר נידונים במסורת הדקדוק האירופי והעברי יחדיו, ומהווים בה כעין שני סוגים של חלק דיבר אחד: השם. למסורת זו שתי הצדקות, שהעיקרית ביניהן: השם והתואר מכילים קטגוריות דקדוקיות דומות: מין, מספר, יידוע (ובשפות אחדות: יחסה). ההצדקה השנייה טמונה בכך שיש כנראה מעבר בין שני הסוגים. ביתר דיוק, מקובל, שהתואר יכול לעמוד במקום השם, ואם לא תמיד, כי אז לעתים קרובות" (ברי, תשל"ח, עמ' 252).

קטעים קצרים בספרות המרעית המוקדשת לעברית המקראית עוסקים ביחס בין שם ותואר. למשל, בלאו (תשל"ד) מציין: "גבולות שם תואר כלפי שם עצם מטושטשים. משקלים מיוחדים לשמות התואר הם מעטים יחסית ואילו במשקלים אחדים נוצקים הן שמות עצם והן שמות תואר". רבין (תשל"ט, עמ' 7-6) מעלה את השאלה, האם יש שמות תואר כסוג מיוחד במקרא. הוא מזכיר את המעמד הכפול של מילים כגון גדול, קטן, חכם העשויות לשמש כשם עצם או כלואי לשמות אחרים. עוד מציין רבין כי במקרא אין שם התואר סוג פורמלי אלא סוג סגנוני בלבד. המקרא עשוי להשתמש בפועל או בשם במקום בשם תואר, ועם זאת שם תואר עשוי להופיע כשם עצם: "מן האדם האדם הזה" (בראשית כה, ל); "ומעז יצא מתוק" (שופטים יד, יד).

במחקרי זיהוי מילים, שעל פי שיטתי קטגוריית המוצא שלהן היא שם תואר, בהתבסס על התכונות המייחדות את שם התואר (ראה סעיף 1.2 לעיל) ועל קביעת בעלי המילונים המקובלים, קביעה שמוכחת כנכונה כשבודקים את תפוצת השימוש שלהן.¹⁰ כל המילים הנדונות משמשות הרבה כמשלים לוואי לשם עצם בצירוף אנדוצנטרי, והן ניתנות להשלמה במילים מעצימות.

להלן דוגמאות המובאות במאמרו של ברי (שם), ממוינות על פי דרכו:
2.1.1 הסוג האחד – "העצמה קבועה", שהתרחשה לדעת הכותב בעבר (הקרוב או הרחוק).

בפתגמים ארכאיים: מעז יצא מתוק (על פי שופטים יד, יד); אין רע בלי טוב (על פי עמוס ה, יד).

9. "דיבורית" ולא "מדוברת" משום שהקורפוס שנבחר משקף אמנם את העברית המדוברת בפי ילידי הארץ מיד לאחר קום המדינה; הוא לא הוקלט מפיו הדוברים אלא נכתב מלכתחילה (רשימותיו של ע' קינן, "עוזי ושות'", בעיתון "הארץ" 1950-1952).

10. השווה אורנן (תשכ"א, עמ' 48).

שמות השפות: עברית, צרפתית וכד'; בינוניים מועצמים, כגון: פרוסה, רצועה, חבורה.

שמות הצבעים: צבעתי את הפרצוף בירוק; מאכלים כגון חמוצים, ממולאים ועוד.

בהעצמה הקבועה מאבד שם התואר המועצם את נטיית המין האופיינית לתואר ורק אחד המינים מועצם: לעברית כשם עצם אין מין זכר; לחמוצים אין צורת נקבה וגם צורת היחיד אינה קיימת בפי רוב האנשים. הוא הדבר בצבעים: ירוק, שחור וכו' – הם קיימים במין זכר בלבד, ואין לכך קשר לנטיית המין שבתואר שממנו הועצם שם הצבע: ירוק, ירוקה.

שלזינגר (2000, עמ' 46) מציין שמות התואר בעלי הסופית -י, המכונים בפי כמה בלשנים "תוארי היחס" ("יהודי", "ערבי", "ישראלי"), עשויים לבוא במעמד שם עצם שלא כתוצאה של השמטה מילונית תחבירית בזכות ההקשר. שכיחותם במעמד שם עצם גבוהה במיוחד, לפעמים לא פחות מזו של שם תואר. בהיותם במעמד שם עצם הם מציינים את בעל ההשתייכות הלאומית ("ישראלי" – איש/אדם ישראלי). שלזינגר (שם) מכליל בקבוצה זו גם את שמות התואר במשקל קטל, המציין תכונה – בעיקר מום (גיבן, עיוור) ושמות תואר במשקל קטלן.

2.1.2 הסוג האחר – "העצמה מיודעת בהקשר". אלה הם תארים המופיעים בטקסט ללא שם עצם לידם, אך הופעתם זו אינה חופשית כי אם תלוית הקשר – השם שאליו מתכוון התואר הוזכר בהקשר הקרוב: "שני אנשים, אחד גבוה ואחד נמוך נכנסו לבית. הנמוך אמר לגבוה...". התארים הנדונים כולם מיודעים. מעניינת הערתו של ברי לעניין זה: "תווית היידוע היא מקטגוריית צירוף השם ולא מקטגוריית צירוף התואר. היא מצטרפת לתואר האטריביוטיבי רק בדרך של התאם היידוע החל בצירוף השם. כשחסר הגרעין, מייצגת התווית את שם העצם שנשל והיא אומרת כביכול: אין כאן עניין בשם תואר סתם אלא בחלק של צירוף, במרחיב המתאים לגרעינו במין, במספר וביידוע של שם העצם שבחרנו שלא להביאו במפורש" (ברי, עמ' 261).

2.1.3 לצד קבוצת התארים הרגילים, ה"מועצמים" ביידוע ובהקשר המתאים, עומדת קבוצה קטנה של מילים העשויות להופיע באופן חופשי – ללא הקשר וללא יידוע – הן כשמות עצם והן כתארים. לשיטתו של ברי, יש לראותן כצורות בעלות מעמד כפול, ולא העצמות, וניתן להתייחס אליהן "כאל שמות עצם הומונימיים לתארים [...] הקבוצה כוללת שמות ותארים המציינים תכונות או מצבים נפוצים ובולטים בקרב בני אדם: זקן,¹¹ צעיר, עני, עשיר, מנוול, רשע,

11. בעבודת גמר (שקד, תש"ס) נבדקה התפוצה של שמות אחדים במקרא המציינים בני אדם ואשר

ממזר, משוגע¹² ועוד. בניגוד לתארים המועצמים העצמה קבועה יש לשמות העצם הנידונים זכר ונקבה, בדיוק כמו לתארים הזהים להם. " (ברי, שם, עמ' 262). להלן דוגמאות שנאספו במחקרי לתווזה מסוג זה:

שמות הציונים: מצוין, מעולה, טוב, טוב מאוד, כמעט טוב, מספיק (בלתי מיודעים);

שמות הכיתות בביה"ס התיכון: חמישית, שישית, שביעית, שמינית (מיודעים);

שמות סוגי בתי ספר: היא מלמדת ביסודי ולא בתיכון (מיודעים בשימוש זה);

תביא לי מזומן ואם אפשר – ירוקים (לשון דיבור);

השחורים בדרום אפריקה נלחמים לשוויון זכויות עם הלבנים (בלשון העיתונות);

הטובים לטייס (פרסומת);

בעיתון מופיעים צילומים של כל היפים והיפות שהשתתפו בטקס (בלשון הדיבור);

יפה שלי (פזמון בשיר מפי אייל גולן, מילים זאב נחמה);

שמע, מתוק/חמוד; יקירי (לשון דיבור).

לסיכום, תזוזת שם התואר לשם העצם (כפי שמראות הדוגמאות כולן) חלה בעקבות תהליך השמט קבוע (לא חד-פעמי כבמקרים של העצמה תלוית הקשר) של גרעין שמני בצירוף אנדוצנטרי. מתקבל ביצוע "חסכוני" מקוצר שבו שם התואר תופס עמדת נושא או מושא או פנייה, והוא מסמן את המטען הסמנטי של הצירוף כולו. גם מבחינה מורפוסִינטקטית מופגנת התזוזה בכך ששם התואר משמש כסומך בסמיכות מפורקת ("תצלומים של כל היפים והיפות").

נחשבו מלכתחילה שמות תואר בעיקרם: חכם, עשיר, עני, אביון, עניו, דל, זקן. לכל הצורות היה ייצוג בשני חלקי הדיבור, אך התברר כי תפוצתם של כל השמות הללו כשמות עצם רבה מתפוצתם כשמות תואר. למשל, המילה חכם מתנהגת כשם עצם מבחינה מורפוסִינטקטית במרבית הכתובים במקרא: היא משמשת כסומך – "כי השוחד יעוור עיני חכמים" (דברים טז, יט); מקבלת כינויים חכורים של קניין "חכמת חכמיו" – (ישעיהו כט, יד); נמצאת בצירופי יחס – "ויקרא גם פרעה לחכמים ולמכשפים" (שמות ז, יא); ממלאת תפקיד של נושא ושל פנייה – "אל יתהלל החכם בחכמתו" (ירמיהו ט, כב), "שמעו חכמים מלי" (איוב לד, ב).

במיעוט כתובים מפתיע משמשת חכם כשם תואר: במעמד לוואי, המותאם במין ובמספר לגרעינו – "כי איש חכם אתה" (מלכים א ב, ט); "הבו לכם אנשים חכמים" (דברים א, יג); "ויקח משם אשה חכמה" (שמואל ב יד, ב); עם השלמות מיוחדות לשם תואר – "ויונדב איש חכם מאד" (שמואל ב יג, ג).

12. בדיקה במילון שויקה (1997) אכן העלתה שמרבית המילים ברשימה שמציג ברי מופיעות כערכים הומונימיים: זקן 3 שם ז', זקן 4 תואר; צעיר 1 תואר, צעיר 2 שם ז'; עני 1 שם, עני 2 תואר; עשיר 1 שם, עשיר 2 תואר; משוגע 1 שם, משוגע 2 תואר; ממזר, רשע רק שם; מנוול רק תואר. אבן שושן (1972): זקן, צעיר תו"ז; מנוול, משוגע, עני ת'; ממזר ז'.

יספרסן (שם) מעלה רעיון מעניין באשר להבחנה סמנטית בין שם התואר לשם העצם גם כאשר "אותה מילה משמשת בשתי הקטגוריות" (כלשוננו); שמות עצם מסמנים עצמים (אנשים או דברים) ושמות תואר מסמנים תכונות המצויות בעצמים האלה. יספרסן אומר כי הבחנה זו אינה משביעה רצון דייה. מנקודת מבט פילוסופית ניתן לומר שאנו מכירים עצמים רק באמצעות תכונותיהם – המהות של כל עצם היא הסכום של כל התכונות שאנו מייחסים לו. שמות העצם ספציפיים יותר משמות התואר; הם מתייחסים לפחות עצמים. בשפתם של הלוגיקנים, האקסטנציה של שמות העצם קטנה מזו של שמות התואר והאינטנציה שלהם גדולה מזו של שמות התואר. ההבחנה בין שתי הקבוצות מתבהרת כאשר אותה מילה משמשת בשתי הקטגוריות (בלשוננו: "תזוזה קטגוריאלית"): שמות התואר המשמשים כשמות עצם – משמעותם ספציפית יותר מזו של שמות התואר המקבילים. למשל, משמעות המילים השחורים, הלבנים, הירוקים, במעמדם כשמות עצם, ספציפית יותר ממשמעותן במעמדן כשמות תואר.

2.2 שם תואר < תואר פועל

כאמור, הלשון נוטה לעשות שימוש רב בשם התואר בפונקצייה של תואר פועל. מיינתי את מגוון הדוגמאות על פי התכנית הצורנית של שם התואר שזו לקטגוריה של תואר פועל.

2.2.1 שם תואר בצורת זכר יחיד < תואר פועל¹³

אבינרי אומר, כי "הרבה תארים בלשון זכר ביחיד משמשים גם כתה"פ. כבר במקרא: 'וירא שר האפים כי טוב פתר' (בראשית מ, טז); 'ודעת שפתי ברור מללו' (איוב לג, ג); 'מלאכי שלום מר יבכיון' (ישעיהו לג, ז). דרך זו נתרחבה בתקופות שלאחר המקרא: בתלמוד – ודאי, נאה ('נאה דורש'), תדיר; ברש"י – יחף ('שלא תלכי יחף'), רגלי ('הולכים רגלי') ואפילו יחידי ('אין דרך מלכים ללכת יחידי'). גם גבוה, דק, משמשים אצל רש"י כתה"פ ושגורים מאוד בלשוננו, אומר אבינרי, 'עפה גבוה', 'העט כותב דק'. ביד החזקה להרמב"ם (הל' שבת כא יח) נאמר 'המחתך את הירק דק דק' (אבינרי תשכ"ה, עמ' 594).

13. שלזינגר (2000, עמ' 55) מגדיר זאת כשינוי קטגוריה ללא סימן היכר חיצוני. ההבדל בין קטגוריית המקור לבין קטגוריית היעד בא לידי ביטוי בתכונותיה המורפולוגיות של המילה: הוא נער יפה/הם נערים יפים: הוא מתנהג יפה/הם מתנהגים יפה. הוא מקביל את התהליך לתהליך המתחולל בלשונות סלאביות; לשם התואר בהן נטיות מין ומספר, וכשהן מתפקדות כתואר הפועל אוכדת תכונת הנטייה.

אבינרי מציין כי שימוש זה נתפשט ביותר בדורנו: "פצועים קל/קשה"; "הולכת ישר/רחוק"; "מרגיזה נורא"; "פתרו נכון" ועוד. להלן דוגמאות מן העברית הישראלית שעלו במחקרי. בלשון הפרסומת:

מתחילים לחיות חכם (פרסומת בטלוויזיה ובפרסומים הכתובים של "ויזה אלפא" (אוקטובר 1998);

הביטוח הפנסיוני המושלם לאנשים שבוחרים חכם (פרסומת משודרת 19.10.99);

הכניסו את זה טוב טוב לאוזניים, הפרסום ברדיו עובד! (פרסומת משודרת ברדיו משנת 1995);

תחשוב חדש, תחשוב טרי, תחשוב טבעי, תחשוב לבן ולעניין – הכול מתחיל בחלב "טרה" (פרסומת משודרת של "טרה" ממארס 1999 ואילך);

הקשיבי לגופך, תחשבי עגול, טמפוני פלייטקס (פרסומת משודרת הושמעה סמוך לפרסומת של "טרה");

בלשון העיתונות הכתובה:

מקהלת "קורנדה" [...] חברה שרים כל כך נקי. רך. מסוגנן (ח' רון, ידיעות אחרונות, 20.12.98);¹⁴

זה היה ניסיון עילג ומגומגם שלי לכתוב צעיר, לחשוב צעיר (י' אוריין, ידיעות אחרונות, 13.3.98).

המחסום על כביש חוצה יהודה מסנן את התנועה [...] מספרים כחולים עומדים, מספרים צהובים עוקפים. בטרנזיט של דורא הם היו כחולים אבל הרגישו צהוב (ידיעות אחרונות, מוסף לשבת, 13.3.98);

[...] ומערבבים לאט ויסודי בעזרת כף (א' דנין, ידיעות אחרונות, 7 ימים, 26.3.99);

בספרות: אני מבין טוב טוב את הסיבה. בהיר. בהיר (א"ב יהושע, הכלה המשחררת, עמ' 183).

בלשון הדיבור:

האם אהוד ברק עושה חכם כשהוא לא מופיע בעימות אצל נסים משעל? (מפי המראיין בתכנית הטלוויזיה "אש צולבת");

תחשוב גדול, את מי צוות התכנית מסוגל להביא לך, תחשוב גדול מאוד (מפי הזמרת מרגלית צנעני, בתכנית הטלוויזיה "בשידור חי");

14. אותו כותב באותו מדור משתמש גם בביצוע החלופי ה"קלאסי": "הפילהרמונית ניגנה אמש [...] בזרימה של הצליל. באחידות. בחום".

היא נראית נחמד; היא מתלבשת פשוט; היא מחזיקה אותו קצר; התינוקת אוכלת רגיל; תעשה זריז את מה שביקשתי (בעגה הצבאית); הם עשו את "זה" חפוז; תבקש ממנו שיתקשר אליי דחוף; הכול בא לה קל/כבד; הוא דיבר אליי קשה; עבדתי קשה כל השנה.¹⁵

סוברן ולבנת (תשנ"ח, עמ' 44) מציינות ששכיחים מאוד שמות תואר בסיומת -י בתפקיד תואר פועל: צבענו לך את זה ידני; תתחילו לחשוב יצירתי; הם עובדים יסודי; הוא קיבל את זה טבעי; הוא לוקח את זה רציני; הרופא מקבל פרטי; לבושה קייצי; התלבש חגיגי; תחשוב חיובי.

עיון במגוון הדוגמאות המציגות תזוזה של שם תואר לקבוצת תואר הפועל בעברית הישראלית מעלה את הנקודות הבאות:

א. מבחינת ההתנהגות המורפו-סינטקטית – שם התואר שהפך לשמש תואר פועל אינו מתאים עוד במין ובמספר לגרעין המתואר על ידיו, כפי שאנו רגילים להתנהגותו בסביבת גרעין שם עצם.

מעניינת לעניין זה הדוגמה היא נראית נחמד, שהיא לדברי פרוכטמן (תשמ"ז) "יציר מובהק של העברית הישראלית המדוברת". פרוכטמן מעמתת (שם, עמ' 81-82) בין המבנה הנדון למבנה אחר בעברית הישראלית, שבו שם התואר מותאם לפועל במין ובמספר – היא נראית נחמדה, ומציינת שיש משמעות שונה לכל מבנה. המבנה בעל שם התואר המותאם מציין הערכה של תפיסה, והמבנה בעל שם התואר הבלתי מותאם משקף תפיסה חזותית. הבחנה זו נתמכת באפשרויות ההשלמה השונות לכל מבנה: היא נראית לי נחמדה; היא נראית נחמד היום.

בצירופים תחשוב חדש; תחשוב טרי; תחשוב טבעי; תחשוב לבן ולעניין, משלימים שמות התואר פועל חשיבה המצריך אחריו מושא, שם תוכן. שמות התואר עשויים להיתפס כמשלימים התואריים של גרעין שמני שהיה ונשמט בצירוף שמני מושאי שהשלים את הפועל, מעין: חשוב על דבר/משקה חדש/טבעי/לבן. עם זאת, נראה לנו שצירוף היחס לעניין (שאינו יכול לתפקד אלא

15. במילון שויקה כבר מתועדים: חזק2, ישר2, קשה, חלק, זריז, דחוף, טוב, קצר כתואר פועל בליווי דוגמאות מלשון ימינו.

החלופות הקיימות ברבדים הקודמים לביצוע הנדון:

תואר פועל "טבעי" היטב (דברים ט, כא ועוד); צירוף יחס: בחזקה (שופטים ד, ג ועוד); ברחבה (תהלים קיט, מה); בחפזון (שמות יב, יא); בחכמה (תהלים קד, כד ועוד). פועל אדורביאלי קודם לשם פועל: "לא קצרה יד ה' מהושיע ולא כבדה אזנו משמוע" (ישעיהו נט, א); הקשית לשאול (מלכים ב ב, י); בחפזה לנוס (שמואל ב ד, ד); היטבת לראות (ירמיהו א, יב).

כתואר הפועל¹⁶), המתחבר בוי"ו החיבור לשם התואר האחרון בסדרה ("לבן"), מעמיד את סדרת שמות התואר בעמדת תואר פועל. אין ספק שברקע הצירוף "לבן ולעניין" עמד הצירוף המוכר בלשון הדיבור "קצר ולעניין", ואין ספק שבשני הצירופים משתלטת הפונקצייה הפואטית על דרך יצירת הצירוף, שהרי וי"ו החיבור נועדה לחבר שני יסודות שווי ערך מבחינה תחבירית (השווה "קצר ולעניין" ל"בקצרה ולעניין"). צירוף דומה נמצא בלשון הכתובה (אודטה דנין): "מערבבים לאט ויסודי".

ועוד מבחינה תחבירית: כל הדוגמאות שהובאו בסעיף זה מצביעות על ביצוע תחבירי חדש בעברית הישראלית: שם תואר משלים ישירות פועל בעמדה של כעין מושא ישיר במקום השלמה חלופית צפויה לאותו פועל – צירוף יחס בעמדת תיאור. כך למשל במקום "לפעול חכם" קיימת החלופה הקלאסית "לפעול בחכמה". בביצוע החדש יש אפקט פרגמטי חשוב: הגברת עצמת המבע.¹⁷ לא יפלא אפוא שביצוע כזה נפוץ מאוד בלשון הפרסומת – ביטוי קצר ומרוכז המביע בצורה ישירה ותמציתית את הכוונה המיוחדת של המוען. נשווה למשל את הפרסומת "הקשיבי לגופך תחשבי עגול" לחלופתה הרגילה "תחשבי על טמפון בעל ראש עגול"; ניתן לחוש את האפקט המיוחד שיש למבנה ה"חסכוני" כמו גם את אפקט משיכת תשומת הלב ויצירת עניין אצל הנמען בזכות הביטוי החורג מן השימוש הרגיל.

ב. מבחינה סמנטית – מילה שהייתה במקורה שם תואר והפכה לשמש תואר פועל מאבדת רכיבים סמנטיים ייחודיים הקשורים באובייקט המתואר, ומקבלת אפיונים סמנטיים ייחודיים לפעולה המתוארת. כשם שהאופי הסמנטי של האובייקט המתואר מגוון את ההגדרה הסמנטית של שם התואר (השווה משמעויות שם התואר חכם בצירופים ילד חכם [= בעל שכל ותפיסה מהירה], מכשיר חכם [= מתוחכם מבחינה טכנולוגית], כך אופייה הסמנטי של הפעולה המאויכת מגוון את ההגדרה הסמנטית של תואר הפועל חכם. בדוגמאות מועדון המשביר מחסני אופנה "ויזה אלפא" – זה מה שנקרא להתלבש חכם (מודעת פרסומת בעיתון מטעם "המשביר מחסני אופנה", 15.3.99), כנגד נהג חכם יותר בחורף (בפרסומת משודרת של משרד התחבורה, הרשות לבטיחות בדרכים, 3.1.99), ההקשר התוכף של פרסומת "המשביר מחסני אופנה" עשוי ללמדנו על

16. במילון שויקה (1997) מתועד לעניין כערך בפני עצמו – תואר פועל במשמעות 'באופן ענייני', 'בצורה ישירה ובלי מילים מיותרות'.

17. ראה בורוכובסקי (1996), התמשאות להגברת אינטנסיביות המבע: "מדברים שלום"; "שרים עצמאות"; "לחלום אותך מול שמיך" (בשיר של אהוד מנור "ללכת שבי אחריך"); "שבועון שחושב אילת".

תפקיד תואר הפועל חכם בהשלימו את הפועל להתלבש: "כשרשת האופנה המשתלמת ביותר פוגשת את כרטיס האשראי החכם ביותר – אתם מרוויחים ובגדול". מודעת פרסומת זו הופיעה בגרסה חדשה ב-4.4.99: "היכנסו למשביר מחסני אופנה וקבלו 500 ש"ח הנחה – זה מה שנקרא להתלבש חכם" (פרסומת משודרת).

גם בפרסומת של משרד התחבורה יסייע לנו ההקשר המקדים להגדרת חכם כמעריך של הפועל לנהוג: "איפה את? לא רואים אותך! הדליקי אורות! או, עכשיו רואים אותך!" הקשר מקדים אחר: "שימי פחות לחץ על הדוושה ותיהני מהנהיגה". אין ספק שההקשרים הללו מלמדים שחכם מתייחס להערכת פעולותיו של הנהג בעת הנהיגה בחורף.

2.2.2 ב היחס + שם תואר זכר < תואר פועל

הוספת ב היחס לשמות מופשטים היא הדרך המקובלת בלשוננו ליצירת תואר פועל. בתזוזה הנדונה מדובר בצירוף ב היחס לשם תואר ליצירת תואר פועל. יש מקום להניח ששם התואר עבר כאן תזוזה לשם עצם מופשט ועובדת היות צירוף שם התואר מעין צירוף שמני מאפשרת לו לתפקד כתה"פ.¹⁸

לפי אבינרי (תשכ"ה, עמ' 598), ב כתוספת לתואר מצויה במקרא מעט: "למה ה' תעמד ברחוק" (תהלים י, א); "הנה אדני יהוה בחזק יבוא" (ישעיהו מ, י); בלשון ימי הביניים: "תשמרם בטוב" (כלומר, היטב), "למי שיודע לתרגם בטוב" (מסכת סופרים יח, ד).

להלן הדוגמאות שהעלתה בדיקתי. בחלק נכבד מהן משמש בתזוזה הנדונה הצירוף בגדול (או הקוֹ-היפונים שלו בענק).

(א) "בגדול"/"בענק" כמשלים פועל המסמן כינוי לפעולות¹⁹ לציין פעולה אינטנסיבית, רבת-עצמה:

השרב יישבר בצהרים והחורף חוזר בגדול (כותרת "בידיעות אחרונות", 16.3.98);

אמנון שחק היה צריך לצאת בגדול לפני שלושה שבועות (חנן קריסטל ברדיו, 6.1.99);

18. שהרי מתכונותיו התחביריות של שם התואר שאין באה לפניו מילת יחס. תודה לד"ר תמר צבי על שהפנתה את תשומת לבי לעובדה זו.

19. ראה רובינשטיין (תש"ס, עמ' 21): "נכנה את הפעלים ה'רגילים', אלה המתייחסים לפעולה מסוימת, והניתנים לפירוק למרכיבים סמנטיים מובהקים – 'פעלים שהם מימוש פרופוזיציה' [...] ונכנה את הפעלים שאינם מתייחסים לפעולה מסוימת, אלא הם כינוי לפעולות, 'פעלים שהם כינוי לפעולות' ('עשה', 'מרד', 'שירת', 'התל' וכד')."

הגיעו המוני הפעילים בש"ס לחגוג ובגדול (רדיו, 19.5.99);
הלכת לבד ועשית את זה בגדול²⁰ (רפי רשף לרון חולדאי בשידור טלוויזיה,
12.11.98).

(ב) "בגדול" כמשלים של פעולה מסוימת (ולא ככינוי לפעולות) לציון
אינטנסיביות:

אם ימשיך להצהיר בגדול ולנוע בקטן הוא עלול להחמיץ את ההזדמנות
שמספק לו האקלים האזורי והבין לאומי ("ידיעות אחרונות", 21.10.99) [=]
לדבר הרבה ולעשות מעט];
המחירים יורדים בענק (פרסומת לקראת פסח, 6.4.2000).

(ג) "בגדול"/"בענק" כמשלים פועלי תוצאה, הישג (בניגוד לפועלי עשייה),²¹ כדי
לציין שהפעולה התבצעה במלוא עצמתה ותוצאותיה מובהקות וחד-משמעיות:
בחיפה עמרם מצנע מנצח בגדול (חיים יבין בטלוויזיה, על תוצאות הבחירות
לרשויות המקומיות, 10.11.98);

לפי הסקרים אנחנו עוברים בגדול את אחוז החסימה (אברהם פורז, 21.3.99);
השר סילבן שלום אמר שהוא שמח שהציבור בחר בו ובגדול (טלוויזיה,
8.2.99);

אהוד ברק [...] יכול לפספס אותו בענק, הוא יכול להרוויח אותו בענק (דן
מרגלית ברדיו, 15.3.98).

אם מדובר בתוצאה קונקרטית שניתנת לכימות (כמו במקרה של הפסד או
ניצחון במשחק ספורט, בתחרות בין מפלגות על מספר קולות הבוחרים, ברוח
כספי) אזי "בגדול" מעריך את התוצאה הניתנת לכימות כגדולה ביחס לנורמה
המקובלת.

(ד) "בגדול" כמשלים פועלי הערכת פעולה (המגלמים בתוכם תואר פועל הניתן
להפלגה) בתפקיד של מילית מעצימה [= "מאוד"]:

טעיתי בגדול על שתמכתי בנתניהו (נאום יוסי פלד, 22.3.99); [= עשיתי לא
נכון מאוד]

20. השווה לחלופה שגם היא צמחה בעברית הישראלית המדוברת: "עשינו את זה כמו גדולים"
(מפי עסקן מפלגה לאחר תוצאות הבחירות המקדימות). והשווה למקבילה המקראית הגדיל
לעשות: "הגדיל ה' לעשות עם אלה [...] הגדיל ה' לעשות עמנו" (תהלים קכו, פסוקים ב, ג).
העברית בת ימינו עושה בידול משלבי בין הצירוף החדש "עשה בגדול" למקבילו הקלאסי
"הגדיל לעשות".

21. ראה ההבחנה אצל ונדלר (1967) ואצל ליונס (1977, עמ' 483).

בנימין נתניהו שגה בגדול (בני איילון ברדיו, 18.5.99); [= עשה לא נכון מאוד]
 היא שם מצליחה בגדול (אם מספרת על בתה החיילת בריאיון ברדיו, 22.10.99).

(2ד) "בגדול" כמשלים פועלי רגש בתפקיד של מילית מעצימה [= "מאוד"]:
 כיכר רבין הוכיחה שהיא יודעת לשמוח ובגדול (קריין ברדיו, 1.3.99);
 התקשורת מאכזבת אותי ובענק בפרשת דרעי (עירית לינור ברדיו, 18.4.99).

לסיכום סקירת שימושי צירוף היחס התוארי בגדול, ראוי לציין שצמח בעברית הישראלית שימוש חדש לתיאור פעלים והוא בעל פונקציות אחדות. ברוב הופעותיו לא ניתן להמירו בתבנית תואר פועל אחרת הקיימת בשפה, והדבר מלמד על שימוש חדש שבא למלא חסר בשפה.

מה יש בו בשם התואר "גדול" שכה הגדיל לעשות? במשמעותו טמון פוטנציאל סמנטי המאפשר את תזוזת המילה לשימושים שהדגמנו. שם התואר "גדול" מסמן שהאובייקט המתואר כגדול הוא בעל יתרון בגודל ("כסא שן גדול" [מלכים א י, יח]), במספר ("ואעשך לגוי גדול" [בראשית י, ב]), בגיל ("מקטן ועד גדול" [בראשית יט, יא]), וגם בחשיבות ("האיש משה גדול מאד בארץ מצרים" [שמות יא, ג]) מאובייקט מקביל ממוצע.

לסיום סעיף 2.2.2 אביא צירופי יחס תואריים אחרים עם ב שהעלה מחקרי: השיר הזה מחזיר אותי לשנת 1977 גם באישי גם בכללי (ריאיון ברדיו, 24.5.98);

שיתקשר ליחידה במיד²² (בעגה הצבאית);

הסדנה הייתה בת שבע שעות ברצוף (מפי חברה לעבודה);

לחיות את החיים במלא (מפי רבקה רז בריאיון על ספרה החדש, 25.7.2000).

2.2.3 ב + בינוני < תואר פועל

אבינרי (שם) מציין שצירוף הבי"ת לתואר לשם יצירת תואר פועל התחיל רווח בלשון מימי חז"ל ואילך, ובייחוד בבינוני: בגלוי, בידוע, במזיד, בשוגג, במתכוון, בארוכה, בקצרה ואפילו בלשון רבים: בידועים ובלא יודעים. כל אלה בתלמוד.

22. סוברן ולבנת (תשנ"ח, עמ' 46) מציינות כי תוספת בי"ת לצורות שם תואר בסיומת -י היא מעין אמצעי להפקיע אותן ממעמדן כתארים ולהדגיש את האדוורביאליות שלהן.

ברש"י: ביחיד, במתון, בלא יודע (לרבים). בתוספות: בקל "בקל באה להם", "יכול בקל לשכור", "נשבר מאוד בקל". מנהג זה נתחבב מאוד על בני דורנו, אומר אבינרי, ועשרות פעלים התחילו לשמש בבינוני בצירוף בי"ת כתואר פועל, בייחוד בבניין פועל: במאונך, במיוחד²³, במאוחר, במפוזר, במפורט, במקובץ. מור (1995) מדגימה תוארי פועל בעברית העכשווית (עיתונות) שבסיס גזירתם הוא צורות בינוני בבניינים פועל והופעל: במשולב, במשותף, במאורגן, במודגש, במבוקר, במעומעם ועוד. היא שואלת: "מה מניע את צורת הבינוני לשמש בעברית עכשווית כבסיס גזירה ללקסמות בנות קטגוריות שונות, כגון תוארי פועל?" ותשובתה: "אם אמנם חלו תזוזות קטגוריליות של לקסמות גזורות בינוני, הרי שהן ביטוי לצרכיו הלשוניים של הדובר, וצרכים אלו לא היו עשויים להתממש בעזרת צורת הבינוני אלמלא גמישותה הקטגורילית הנובעת מהיותה שמנית מיסודה, כעולה ממגוון תפקודיה בלשון המקרא, מחד גיסא, ומיכולתה לשמש כפועל בהווה מלשון המשנה ואילך, מאידך גיסא" (שם, עמ' 13).

בדיקתי את צירופי הבינוני הללו במילון שויקה (1997) העלתה שחלקן מתועדות כתואר פועל במקומן האלף-ביתי באות בי"ת, וחלקן מתועדות כתואר הפותח באות מ"ם (תחילית הבינוני), אך הפירוש המילולי שניתן להן פותח בנוסחה: באופן מפורט, מדויק.

2.2.4 שם תואר בצורת נקבה יחידה/רבות < תואר פועל

במקרא: "אל תדבר עמנו יהודית" (מלכים ב יח, כו; שם, כח); "אל תרבו תדברו גבהה גבהה" (שמואל א ב, ג); "ויען המלך את העם קשה" (מלכים א יב, יג; דברי הימים ב י, יג); "לא אוכל לעבר את פי ה' אלהי לעשות קטנה או גדולה" (במדבר כב, יח). "אם ידבר אליך רכות" (איוב מ, כז); "וידבר אתם קשות" (בראשית מב, ז); "וידבר אתו טבות" (מלכים ב כה, כח); לשון מדברת גדלות" (תהלים יב, ד) ועוד.

ברוב הדוגמאות המקראיות שתי צורות שם התואר נקבה (יחידה, רבות) משלימות פועל ממשפחת פועלי האמירה המצריכים מושא תוכן, וניתן לתפסן כמשלים של שם-תוכן מושאי שנשל: תדברו גבוהה > תדברו מילה גבוהה; ידבר קשות > ידבר מילים קשות (אבן עזרא: קשות. שם התואר והטעם מלות קשות).

23. בהרצאה באוניברסיטת תל-אביב בשנת הלימודים תש"ס במסגרת השיעור "עורכים – אורחים" סיפר אחד העורכים על תיקון שהוא נוהג לעשות: במיוחד < בייחוד. כשנשאל על כך אחד ממומחי האקדמיה ללשון העברית, השיב: "האקדמיה אינה רואה פסול בשימוש ב'במיוחד'".

רצוי לציין כי שם התואר המשלים את הפועל עשוי להיתפס כתואר פועל רק כאשר שם התואר בלתי מיודע. כאשר הוא מיודע כמו בפסוקים "ותדבר אל עבדך את הטובה הזאת" (שמואל ב ז, כח); "אספרה כל נפלאותיך" (תהלים ט, ב) "ועזוז נוראתיך יאמרו" (תהלים קמה, ו), נתפס שם התואר בשימוש המקורי כמשלים של שם או כתחליפו של שם (וכמובן לא ניתן לנתחו כתואר פועל).

במקרה כזה שם התואר הנותר מתנהג כשם עצם מבחינה מורפוסנטקטית: מושלם בכינוי רומז, מקבל סיומת של כינוי קניין חבור, מופיע בצירוף סמיכות. דרך גזירה כזו נתרחבה מאוד בעברית החדשה ושמות תואר, בעיקר בעלי הסיומת -ית, החלו לשמש כתואר פועל. אבינרי (תשכ"ה, עמ' 597) מציין זאת ומדגים צורות כגון אישית, יחסית, רשמית, סופית, עקרונית, אופקית המשמשות לדבריו הן כתואר השם והן כתואר הפועל. על פי אבינרי, ההתפתחות ברורה למדי, שכן יש כאן קיצור של "בצורה אישית", "במידה יחסית" וכו'.

סוברן ולבנת (תשנ"ח) מדגישות ומדגימות את תפוצתם הרבה של תוארי פועל בסיומת -ית בטקסטים מלשון ימינו.

דוגמאות שהעליתי במחקרי:

השותפים להפקה: ירוסלב יעקבוביץ שניהל מוסיקלית, הזמרת [...] ("על השרון", 26.3.99); נחדש מידית את המו"מ עם הפלסטינים (מנשר של מפלגת המרכז – חוזה עם אזרחי ישראל); האב החל להתעלל בת מינית [...] לא פגע בה רק גופנית ונפשית ("ידיעות אחרונות", 10.3.99); בפתיחת דיוני הוועדה [...] הציע יואב בירן להוריד את העניבות הדדית ("ידיעות אחרונות", 11.5.2000); וגם: ב + שם תואר בסיומת -ית:

בנימין נתניהו ייחקר היום בחמישית (רדיו, 14.11.99);

על אירוע כזה האזרח חייב לדווח במידית (מפי מפקד המשטרה).

שם תואר ברבות בסיום -ות:

אבינרי (שם, עמ' 596): "שיחקה לו השעה, ובייחוד בדור הקודם, והוא נתפשט יתר על המידה. כמדומה שהסופר א"נ גנסין היה המתחיל בדבר והוא כתב: מתאנח תכופות, הרגיש משונות ועוד. גם ביאליק כתב: לדבר קצרות וברורות ועוד".

דוגמה שהעליתי:

צריך לקרוא את עדויות ידידתו, שבה התאהב נואשות ("ידיעות אחרונות", 15.4.99).

2.3 שם תואר/בינוני < מילית מעצימה

צירופים של שם תואר/בינוני בסמוך לפעלים המסמנים מהויות בנות העצמה (מצב, רגש) ובסמוך לשמות תואר המסמנים מהויות בנות העצמה.

כמשלים של פועל (מצב, רגש), אחרי הפועל:
 אני רעב נורא; הוא אוהב אותי נורא, הם סבלו מספיק (בלשון הדיבור);
 כמשלים של שם תואר, לפני שם התואר:
 היא לא מספיק יפה, היא יפה מאוד (מנחה בתחרות מלכת היופי).
 ב + שם תואר/בינוני < מילית מעצימה
 ההשלמה אחרי שם התואר:
 זו בעיה קשה במיוחד (בלשון הדיבור)

2.4 שם תואר < מילת קריאה²⁴

גדול!;²⁵ יפה!; מצוין!; נהדר!; נורא!; מגעיל!; מספיק!²⁶
 אלה הם שמות תואר שיש בהגדרתם רכיב סמנטי המתייחס לתכונה המוערכת
 כחיובית או כשלילית. בזכות היסוד המעריך ניתן לנצל את המילה – שם התואר
 כמילת קריאה להבעת קורת רוח או מורת רוח בשל עניין הנתפס בעיני הדובר
 כחיובי או כשלילי.

במעמדן החדש כמילות קריאה אין המילים הנדונות מתנהגות עוד כשמות
 תואר מבחינה מורפוסקטית: אין אפשרות לנטיית מין ומספר ואין הן
 משלימות שם עצם אלא עומדות אוטונומיות בעמדה תחבירית של משפט
 אליפטי²⁷ חסר נושא תחבירי. ניתן להוסיף "זה" ואז הנושא התחבירי הבלתי

24. אורנן (תשכ"א, עמ' 47) מסתייג מתפיסתה של מילת קריאה כחלק מחלקי הדיבור: "מילת
 הקריאה הנחשבת משום מה כחלק מ'חלקי הדיבור', ולענייננו הוא מציין: "ל'מילות הקריאה'
 משייכים מחברים רבים לא רק מילים שכל תקריותיהן ימלאו תפקיד של קריאה, כגון: 'הוי!',
 אבוי!', האח!', אלא גם מילים השייכות לחלקי דיבור אחרים, אלא שכמה מתקריותיהן באות
 בתפקיד של פסוק קריאה".

25. בלשון חז"ל מופיע שם התואר גדול בראש משפט במשמעות 'חשוב', 'רב ערך': "גדול הנהנה
 מיגיעו יותר מירא שמים" (ברכות ח); "גדולה מלאכה שמכבדת את בעליה" (נדרים מט).
 לדעתי, שינוי סדר חלקי המשפט, המעמיד את שם התואר בראש לפני השם המתואר, מקנה
 למבע משמעות ריגושית, מעין קריאת התפעלות, ומכאן אין רחוקה הדרך לשימוש של גדול
 בעברית בת ימינו כמילת קריאה.

26. למספיק כמילת קריאה במשמעות 'די!' יש מקבילה בלשון המקרא בשימוש קרוב, והיא שם
 התואר רב בפסוקים: "רב עוד יוסף בני חי" (בראשית מה, כח); "רב עתה הרף ירך" (שמואל ב
 כד, טז). אבן שושן מתעד שימוש זה כערך הומונימי ב. רב תה"פ, אך מסמן סימן קריאה בסוף
 הפסוק.

רש"י ואבן עזרא מפרשים בדוגמה הראשונה: "רב לי זאת השמחה", וגם תרגום אונקלוס: "סגי
 לי חדוא".

27. ולא מח"א = מבע חד איברי, בלשונו של צדקה (תשנ"א). לפי צדקה, המח"א מאופיין כמבע
 חסר תכנית של משפט המכיל בתוכו נושא ונשוא ואין שחזור חד-משמעי לזהותם. כמו כן

מפורש הוא ה'מצב', ה'סיטואציה'. באנגלית עשוי להופיע נשוא סתמי בלתי מוגדר על פני השטח: "It is nice" (צדקה, תשנ"א). מילון שויקה (1997) מתעד רק את "יפה" בערך הומונימי יפה³ כמילת קריאה, ואילו בשמות התואר האחרים אין תיעוד לשימוש כמילת קריאה. בערך מספיק מתועד ערך הומונימי מספיק² כתואר פועל ובמסגרת סדרת משמעויותיו מצוינת משמעות⁴: מילת קריאה "די!", "חדל!".

2.5 ב+שם תואר/בינוני < מילת יחס

סירת המנוע עשתה את דרכה במקביל לחוף (מילון שויקה 1997); הם גרים בכפר קטן במרוחק מהעיר הגדולה (שם); המלון החדש הוקם בסמוך לחוף (שם); מועדון הספורט יוקם בצמוד למטווח האולימפי (שם); ההטבות במסים יוענקו בכפוף לתקנות החדשות (שם, במשמעות 4 של כפוף², תואר = מ"י). מור (1995, עמ' 22) מגדירה צירופים כאלה (במחובר ל-, במהודק ל-, במשולב עם, במשותף עם, במנותק מ-) כצירופי יחס מורכבים שגרעינם הוא אחד מן הצירופים ב+ בינוני למשקליו, ואילו מצטרפת מילית יחס כלשהי. צירופי יחס אלה ממירים מילות יחס מקובלות. משמע, אומרת מור, צורות הבינוני עוברות תזוזה קטגוריאלית בהצטרפותן למילית יחס כלשהי והצירוף כולו הופך לצירוף יחס מורכב, המתפקד בלשון כמילת יחס. לדעתה, נטייתו של הדובר להצביע על גוני גוונים של משמעויות (העולות ממשמעות הבינוני המתחבר למילות היחס) היא שעומדת ביסוד בחירתו בצירופי היחס המורכבים במקום במילות יחס רגילות צפופות.

3. תזוזות קטגוריאליות של שם התואר לקטגוריה

שאינה קטגוריה דקדוקית מובהקת

פרק זה דן בשמות תואר המפגינים התנהגות תחבירית מיוחדת שמחד גיסא אינה הולמת את קטגוריית המוצא – שם תואר – ומאידך גיסא אינה הולמת כל קטגוריית יעד ששם התואר עבר אליה בתהליכי התזוזה שהוזכרו לעיל:

המח"א אינו יכול להיות נטוע בתוך משפט כדיבור עקיף. המח"א הבודד ללא הקשר הא חסר תוכן פרפוזיציוני, בניגוד למשפט המובהק שלגביו אנו מסוגלים לשחזר בהכרתנו את התוכן ללא הקשר. כדי לפענח את המסר של מח"א מבצעים פעולות שחזור של הפרופוזיציה תוך קוהרנטיות להקשר המימוש התחבירי של התוכן המשוחזר עשוי ללבוש תבניות שונות, בניגוד למשפט אליפטי ששחזורו חד-משמעי בהקשר.

(א) בעמדת נשוא בדגם תחבירי מיוחד (שם תואר < חג"מ); (ב) בעמדת משפט חד-איברי ובעמדת הסגר (שם תואר < סמן שיח).

3.1 שם תואר < חג"מ

מהותה של קטגוריית המילים המוכרת כחג"מ שנויה במחלוקת: האם אלה חלקי דיבר או מילים המבטאות עמדה תחבירית? (ראה מאמרו של כוזר [תשנ"ב], "החג"ם – חלק דיבור או עמדה תחבירית?"²⁸)

הכינוי חג"מ ניתן על-ידי חיים רוזן (1977, עמ' 220, בנספח "דגמי המשפט") ל"מחלקה של מילים עבריות שאין להן תפקיד זולת הופעתן במשפטים בעלי הדגם: תפ+חגמ+ל+שע+שפ (= 'עכשיו כדאי לממשלה להציע את החוק לכנסת מיד'). אנחנו מגדירים בכך חלק דיבר נוסף על המקובלים בדקדוק העברי

28. כוזר (תשנ"ב) מצמצם את מחלקת חג"ם (כך הוא כותב את המונח!) למחלקה בת כעשר צורות, שמוצא כל אחת מהן שונה ממוצא חברתה ואין ביניהן דמיון צורני: אכפת, אפשר (אי-אפשר), די, חבל, ייתכן, כדאי, מוטב, ניתן וצריך. לשיטתו, הן מתפקדות בתבנית תחבירית של משפט המכיל נושא נומינליזציה (שם פועל או פסוקית) ובה מופיעים בעיקר נשואים מודאליים המביעים שיפוט או פוטנציה. תבנית זו מתאפיינת מבחינה מבנית בכך שסדר המרכיבים נשוא-נושא הוא הסדר הכלתי מאופיין בה ושאיין אופציה להופעת אוגר בין הנשוא לנושא. הנשואים בתבנית זו עשויים להיות מכל סוג המצוי בעברית: פועל, תואר, "יש", צירוף יחס ושם עצם. התבנית הזו פרודוקטיבית בעברית הישראלית בחלקי הדיבר ה"רגילים" וכלתי פרודוקטיבית באשר למחלקת החג"מים.

גישה דומה מציג רובינשטיין (תשכ"ט, עמ' 167-169). משפטים מהסוג של "טוב/מוטב לאכול" מייצגים דגם תחבירי מיוחד שהוא לדעתו תוצאה של גלגול מבני: שיבוצו של משפט תוכן בתוך משפט סתמי או אחריו. דגם תחבירי זה מסמן הערכת פעולה או עובדה, הבעת יחס לפעולה או לעובדה. האלמנט המסמן את ההערכה הוא אלמנט מודאלי. כאלמנט מודאלי תבוא קבוצה של שמות תואר כגון: יפה, טוב, נעים, נחמד, טבעי. רובינשטיין מציין כי שמות תואר אחרים כגון: גדול, קטן, זריז, כבד, גבוה, לא יבואו במבנה זה. ייחודם של שמות התואר המודאליים הוא שהם לא יותאמו לחלק אחר במשפט; הם יבואו תמיד בצורת זכר יחיד (כאן מפנה רובינשטיין לרוזן בדיונו בחג"מ).

מעניין לציין שאבינרי (תשכ"ה!) כבר התייחס לקבוצת שמות התואר הנדונה כאל קבוצה מיוחדת שהוא מכנה "תואר סתמי": "נהגו בעלי מילונים להגדיר הרבה תארים כתואר הפועל משום שאין בצידם שם עצם, כגון טוב, נעים, רע וכד'. למשל, 'הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד' (תהלים קלג, א); 'כי טוב בעיני ה' לברך את ישראל' (במדבר כד, א); 'לא נכון לעשות כן' (שמות ח, כב). כל אלה אינם אלא תואר פועל מדומה, שהרי כוונת העניין כאילו נאמר שם 'מה טוב הדבר'. במחקרי ב'לשוננו' תר"צ, ציינתי כל אלה כתואר סתמי [...]. ההבדל הברור בין כל אלה לתואר הפועל הוא שלעולם לא יבואו אחרי הפועל אלא לפניו, ואילו תה"פ דרכו לבוא בד"כ אחרי הפועל. ראה לדבר גם בלשון הלועזי: 'נעים לדבר עמו' יתורגם it is pleasant, כלומר משמשת צורת התואר ולא תואר הפועל" (עמ' 601).

המסורתי. המונח, המושרה מהמונח הלועזי המקובל 'אמפרסונאליים' מזכיר שהביטויים השייכים למחלקה זו אינם כפופים כפיפות מורפולוגית ('אינם נוטים') לא לגוף ולא למספר, ושאינן ציון הגוף הקשור בהם בא אלא בנפרד מהם (למשלה) [...] למחלקת חגמ שייכים בעיקר: כדאי, אפשר, אי-אפשר, חבל, די, למה; כן שייכים אליה מספר ביטויים שווי-צורה לשמות תואר: טוב, רע,²⁹ רצוי, מספיק, יפה, נאה, קר, חם, נוח וכיו"ב. אנו מגדירים אף מילים אלו לחוד כחגמ ואיננו כוללים אותן בין שמות-התואר משתי סיבות: 1. אין באורח כללי לשמות תואר "זכות הופעה" בדגם זה במקום המתואר (למשל: אין משפט 'קטן למשלה להציע...'); 2. במקרה שצורות תאוריות אלו מופיעות בתור חגמ אין הן כפופות לכללי ההתנהגות התחבירית ואפשרויות ההמרה של שמות-התואר: למשל, אם בדרך כל אפשר להמיר שם תואר בכזה, הרי אי-אפשר לבנות 'כזה לממשלה להציע' (עד כאן דברי רוזן).

במיון שלהלן אני נוקטת את דרכו של רוזן ומבקשת להדגים שמות תואר חדשים שלא הוזכרו אצלו. כל הדוגמאות מלשון הדיבור:
זה לא חכם/טפשי להסתובב לבד בחוצות מקסיקו סיטי; זה חסכוני לקנות ב"מטרו"; עדיף לאכול פירות מאשר לזלול ממתקים; צר לי להודיעך ש...; מצחיק ללבוש חצאית עם סנדלים; מרגש להשתתף באירוע זה; גדול עליי/קטן עליי להרצות בכנס הזה.

3.2 שם תואר < ציין/סמן שיח

3.2.1 בענף חקר השיח שבבלשנות המודרנית ניתנת תשומת לב לא מבוטלת לסמני/ציני שיח (pragmatic markers / discourse particles). במחקרים הרלוונטיים מאופיינים הללו בין היתר כיסודות לשוניים בעלי משמעות פרוצדורלית ולא קונספטואלית⁸ (כך אצל שלוש, 1998) או כבעלי אינטרפרטציה מטה-לשונית³⁰ יותר מרפרנציאלית. כך אצל משלר, 1998. בספרות המחקרית מייחסים לאלמנטים הללו מגוון פונקציות: קשרי שיח (discourse connectors), ציני הסכמה (confirmation seekers), ציני אינטימיות (intimacy signals),

29. כבר במקרא מופיעים טוב, רע, בדגם הנדון: "אם טוב בעיניך לבוא אתי בכל [...] ואם רע בעיניך לבוא אתי בכל" (ירמיהו מ, ד). דוגמאות מקראיות נוספות שיש בהן טוב כהג"מ: בראשית ב, יח: שמות יד, יב; תהלים צב, ב; משלי כא, ט; קהלת ז, ב; יא, ז. רע כהג"מ: יהושע כד, טו.

30. על פי משלר (1998), מתייחסים לטקסט, לאינטראקציה בין המשתתפים ולתהליך הקוגניטיבי שלהם יותר מלעולם המתואר על ידי הטקסט.

מחליפי נושא (topic switchers), מסמני היסוס, אמצעי תיחום (hedging devices). בהכללה ניתן למיין אותם לסוגים הבאים: אמצעים מבניים של הטקסט (מסמנים פתיחה או סיום של יחידות שיח או מעבר ביניהן); סמנים של כוונות ושל יחס של הדובר-שומע; הנחיות לדרך שבה יש לתהלך מבעים נתונים (על פי יוקר וזיו 1998, מבוא).

באשר להתנהגותם התחבירית, יש סמני שיח המופיעים כרכיב הסגרי בראש המשפט, בסופו או בין רכיבים שונים בתוכו; יש סמני שיח המופיעים כמבע חד-איברי כתגובה על דברים שנאמרו בהקשר הקודם. להלן דוגמאות לשמות תואר שאיבדו את משמעותם הקונספטואלית התוארית ואת ההתנהגות המורפו-סינקטית של שם התואר, והמשמשים כסמני שיח.

3.3.2 סמני שיח המתייחסים לאינטראקציה בין הדובר לשומע:

א. מילות הסכמה של השומע כתגובה על דברי הדובר (הצעה, שאלה, הבעת עמדה וכד') בעמדה תחבירית של מבע חד-איברי:³¹
אתה רוצה לבוא אלי? – טוב³² (במילון שויקה בערך "טוב"³: "מילת קריאה;
1. מילת הסכמה: כן, בסדר");
אתה מר יצחק לוי? – נכון (במילון שויקה בערך "נכון"⁴: "תואר הפועל; 3. בלשון הדיבור מילת חיוב מקובלת כתשובה לשאלה = כן");
תזמיני את מיכל למסיבה? – ברור! (במילון שויקה בערך "ברור": "תואר; 6. מילת קריאה בלשון הדיבור");
השטח פנוי? – חיובי! (במילון שויקה בערך "חיובי": "תואר 4. מילת קריאה עגה צבאית = כן! נכון!, משמש כתשובה בעיקר בנוהל דיבור בקשר").
כבר התקבלה תשובה ממפקד הגדוד? – שלילי!
באינטראקציה דובר-שומע הדובר עשוי להשתמש במילים טוב, נכון, ברור כדי לבקש את הסכמתו של השומע. במקרה זה המעמד התחבירי של המילים הנדונות הוא מעמד של הסגר בסוף המבע של הדובר ואחריו בא סימן שאלה: אתה תעיין במילון זה ותשלח לנו מילים שלא מצאת, טוב?

31. השווה לבנת (תשנ"ה, עמ' 116): "רוב הופעותיו של נכון כמילת משפט הן כתגובה חיובית לטענה". ברור משמשת כמילת משפט, כתגובה של הסכמה או כתשובה חיובית לשאלה.

32. כבר במקרא אנו מוצאים את טוב בעמדה תחבירית של מבע חד-איברי, כמילת הסכמה של השומע המגיב על דברי הדובר: "ויאמר אמרי נא לשלמה המלך כי לא ישיב את פניך ויתן לי את אבישג השונמית לאשה. ותאמר בת שבע טוב אנכי אדבר עליך אל המלך" (מלכים א ב, יז-יח). וכן בשמואל ב ג, יב-יג.

היה ערב מהנה ביותר, נכון?³³
 שלא תעז לחטט לי במגרות, ברור?

ב. הוראה של הדובר לשומע לשם צמצום טווח ההשתמעות הפוטנציאלי³⁴
 במעמד הסגרי:
 פשוט רציתי לצאת עכשיו; אני פשוט רציתי לצאת עכשיו; אני רציתי לצאת
 עכשיו פשוט (לכן שאלתי מה ששאלתי/עשיתי מה שעשיתי).
 כמבע חד-איברי:
 אני לא מסוגלת לסבול את הבחור הזה. פשוט מאוד.
 במשפטים הללו אין להסיק מהמסר הנתון דבר אחר או לייחס לו כוונות
 אחרות, פרט לאלה המצוינות במפורש;³⁵ כלומר, אין לייחס לעובדה ששאלתי
 מה ששאלתי כל כוונה אפשרית שונה. הסיבה היחידה לשאלתי או למעשי
 הייתה שרציתי לצאת עכשיו.
 בולטת במיוחד היקרותו של פשוט כסמן שיח האמור להבהיר את מעמדו של
 מצב דברים מסוים כשהוא משמש כריכוך אפולוגטי (גם אם מניפולטיווי לעתים)
 במקרים שבהם צפויים קושי או התנגדות מצד הנמען, כמו למשל:
 אל תתרגז כל כך שאני שואלת מתי אתה חוזר הערב [אם לבנה המתבגר],
 פשוט רציתי לדעת אם לחכות לך עם ארוחת הערב" (זיו תשס"א).

ג. הערכה של השומע את הדובר כתגובה על דבריו, בעמדה תחבירית של
 מבע חד-איברי: טיפש! אידיוט!

3.2.3 סמני שיח שבאמצעותם מציג הדובר את דבריו

מה בדיוק התנפץ לך על הקיר? – בגדול, המציאות החברתית; בקטן יותר,
 ההשתלטות של החרדים על השכונה החילונית שלנו (מפי שמרית אור בראיון
 לאמירה לם, ידיעות אחרונות, מוסף "7 ימים", 27.3.98);
 – נו, ספר חוויות, איך יעלי? – מאוד נחמדה, לפעמים קצת קשה אבל אני
 הסתדרתי אתה. היא לא אוהבת תסרוקות, לא אוהבת שמתעסקים לה עם הראש,
 זהו, בגדול (מפי הספר של השחקנית יעל בר-זוהר).

33. ראה לבנת (תשנ"ה, עמ' 117).

34. ניסוח השימוש הזה של סמן השיח והדוגמאות הרלוונטיות עם שם התואר פשוט – על פי זיו
 (תשס"א).

35. זיו (שם) מציינת בצדק כי ניתן להבחין בהיגיון הסמנטי הדיאכרוני במשמעותו הפרוצדורלית
 של פשוט: תזוזה מסימון קונספטואלי של פישוט והיעדר סיבוכים לסמן שיח המבקש להצביע
 על משמעות מפורשת אחת ולבטל חלופות אפשריות אחרות (מורכבות יותר או פחות).

גמישות מיקומו של צירוף היחס התוארי בגדול בדוגמאות הללו והפרדתו מהמשפט כולו בפסיק מבחינות אותו משימוש הנפוץ בעברית הישראלית כתואר הפועל (שהדגמנו לעיל). בגדול כתואר הפועל מופיע כמשלים צמוד לפועל אחריו.

המשמעות העולה מצירוף היחס בגדול בהקשר הטקסטואלי המודגם היא מעין: אני אומר את הדברים בלי לפרט.³⁶ (השווה לדברי שדונית רשת ב' בתכנית "בחצי היום" שאמרה למרואיינת: "במקום לדבר בגדול אולי תפרטי לנו" [17.3.98]). הצירופים המקובלים ששימשו בעברית עד לאחרונה היו באופן כללי, בהכללה, ככלל.

לבנת (תשנ"ה, עמ' 314) מכנה את השימוש הנדון "תיאור משפט ביצועי קישורי" המציין התייחסות מטה-לשונית של הדובר אל אופן דיבורו. גם צירופי יחס תואריים אחרים, המוכרים בשימושים כתואר פועל בעברית הישראלית נמצאו בפונקצייה של סמן שיח מהסוג הנדון: במידי, אתה צריך להתנצל בפני החברה שלך (עצת פסיכולוגית למאזין ברדיו); במצטבר, אנחנו מדברים על 20,000 שוטרים מגויסים לקראת ביקור האפיפיור (מפי מפקד המשטרה). בגס, זה יעלה לך 200 שקל (נהג מונית לתמר סוברן) [= אני נותן לך תשובה בהערכה גסה].

3.2.4 סמני שיח כאמצעי מבני של הטקסט המציינים סיום יחידת שיח ופתיחתה של אחרת, במעמד הסגרי בראש משפט:

יפה, שמעתי את כל מה שיש בפיכם להגיד – עכשיו נמשיך בשיעור (לשון דיבור);

טוב, שמעתי מה שיש לך להגיד – עכשיו נמשיך לעבוד (מילון שויקה, ערך "טוב"³: "מילת קריאה 2: מילת הפסקה, מילת חלל המשמשת לעבור מעניין לעניין").

36. שחזור פועל אמירה שהצירוף הנדון הוא משלימו נעשה על פי התאוריה של רוס (1970). מילון שויקה (1997) מתעד שימוש זה בערך המילוני בגדול = "תואר הפועל; משמעות 2. בלשון הדיבור = באופן כולל, במונחים כוללניים".

הקיצורים הביבליוגרפיים

- אבינרי, תשכ"ה = י' אבינרי, יד הלשון, תל אביב תשכ"ה.
 אבן שושן, 1972 = א' אבן שושן, המילון החדש, ירושלים 1972.
 אורנן, תשל"ט = ע' אורנן, המשפט הפשוט, ירושלים תשל"ט.
 אורנן, תשכ"א = ע' אורנן, "חלקי דיבר", לשוננו כה (תשכ"א), עמ' 35-57.
 אזר, תשנ"ה = מ' אזר, תחביר לשון המשנה, ירושלים-חיפה תשנ"ה.
 בורוכובסקי, 1996 = א' בורוכובסקי, "התמשאות להגברת אינטנסיביות המבע", דברי המפגש האחד-עשר והשנים עשר (1996), החוג הישראלי של חברי החברה האירופית לבלשנות, עמ' 7-16.
 בלאו, תשל"ד = י' בלאו, אנציקלופדיה עברית, הערך "עברית, לשון", כרך כו, עמ' 639-643.
 ברי, תשל"ח = נ' ברי, "שם תואר מועצם ושם עצם מותאר בעברית חדשה דיבורית", לשוננו מב (תשל"ח), עמ' 252-272.
 גבעון, 1986 = T. Givon, "Prototypes: Between Plato and Wittgenstein", in *Noun Classes and Categorization*, C. Craig (ed.), Amsterdam 1986, pp. 77-102.
 גלינרט, 1989 = L. Glinert, *The Grammar of Modern Hebrew*, Cambridge 1989.
 דורון, תש"ס = ע' דורון, "הבינוני הסביל", בלשנות עברית 47 (תש"ס), עמ' 39-63.
 היימר-עדרי, תשנ"ח = ח' היימר-עדרי, "חפיפה בין קטגוריית תוארי הפועל וקטגוריות אחרות, חלקת לשון 26 (תשנ"ח), עמ' 26-32.
 וילסון ושפרבר, 1993 = D. Wilson & D. Sperber, "Linguistic Form and Relevance", *Lingua* 90 (1993), pp. 1-25.
 ונדלר, 1967 = Z. Vendler, *Linguistics in Philosophy*, Ithaca 1967.
 זיו, תשס"א = י' זיו, "זה בכלל לא 'פשוט': סמני שיח בעברית מדוברת", בלשנות עברית 48 (תשס"א), עמ' 17-31.
 טרומר, תשס"א = פ' טרומר, "תזוזות קטגוריאליות בעברית הישראלית – קווים כלליים למחקר", חלקת לשון 31-30-29 (תש"ס-תשס"א), עמ' 222-246.
 יוקר וזיו, 1998 = H. Jucker & Y. Ziv (eds.), *Discourse Markers: Description and Theory*, Amsterdam 1998.
 יספרסן, 1924 = O. Jespersen, *The Philosophy of Grammar*, London 1924, pp. 72-81.
 כוזר, תשנ"ב = ר' כוזר, "החג"ם – חלק דיבור או עמדה תחבירית?", לשוננו נו (תשנ"ב), עמ' 241-249.

ליונס, J. Lyons, *Introduction to Theoretical Linguistics*, = 1968, Cambridge 1968

ליונס, J. Lyons, *Semantics 2*, Cambridge 1977 = 1977
 לבנת, תשנ"ה = ז' לבנת, תיאורי המשפט המוסגרים בעברית החדשה, עבודת
 דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשנ"ה.
 מור, 1994 = ג' מור, תצורה ומשמעות – עיון בלשון הפרוזה של דויד פוגל,
 באר-שבע 1994.
 מור, 1995 = ג' מור, "הבינוני כגרעינן של גזירות חדשות בעברית עכשווית",
 עם וספר ט (1995).

משלר, Y. Maschler, "Roste lishmoa keta? Wanna hear something weird/funny? Segmenting Israeli Hebrew Talk in Interaction" (בתוך יוקר וזיו, עמ' 13-59).

סוברן ולבנת, תשנ"ח = ת' סוברן וז' לבנת, "תוארי פועל בסיומת -ית בעברית
 החדשה", בלשנות עברית 43 (תשנ"ח), עמ' 43-53.

פרוכטמן, תשמ"ז = מ' פרוכטמן, "איך את נראית, איך את נראית: על בידול
 צורני אחד בעברית הישראלית המדוברת", לשוננו (תשמ"ז), עמ' 81-86.
 צדקה, 1977 = י' צדקה, הדקדוק העברי המעשי, ירושלים 1977.

צדקה, תשמ"ב = י' צדקה, "היא עסוקה בלהפגין את היופי שלה – צירוף יחס
 חדש", פרקים ג (תשמ"ב), מכללת שיין פ"ת ומשרד החינוך, עמ' 49-61.
 צדקה, תשנ"א = י' צדקה, "המבע החד-איברי", שי לחיים רבין, בעריכת מ'
 גושן-גוטשטיין, ש' מורג וש' קוגוט, ירושלים תשנ"א, עמ' 235-255.
 קדרי, תשנ"ה = מ"צ קדרי, תחביר וסמנטיקה בעברית שלאחר המקרא, ב,
 רמת-גן תשנ"ה.

רבין, תשל"ט = ח' רבין, תחביר לשון המקרא, הרצאות בעריכת ש' שקולניקוב,
 ירושלים תשל"ט.

רובינשטיין, תשכ"ט = א' רובינשטיין, המשפט השמני – עיונים בתחביר ימינו,
 תל-אביב תשכ"ט.

רובינשטיין, תשל"ה = א' רובינשטיין, "תזוזות קטגוריאליות בצירופי שם תואר
 בלשון המדוברת", ספר רוזן, ירושלים תשל"ה, עמ' 100-106.

רובינשטיין, תש"ם = א' רובינשטיין, "פעלים כמימוש פרופוזיציות ופעלים
 ככינוי לפעולות", בלשנות עברית חפ"שית 15 (תש"ם), עמ' 19-27.

רוזן, 1977 = ח' רוזן, עברית טובה³, ירושלים 1977.

רוס, J. R. Ross, "On Declarative Sentences", in *Expression and Meaning*, F. Jacobs & N. Rosenbaum (eds.), London 1970, pp. 222-272

שויקה, 1997 = י' שויקה, רב מילים – המילון השלם לעברית החדשה, תל-
 אביב 1997.

שכטר, 1985 = P. Schachter, "Parts of Speech Systems", in *Language and Syntactic Description*, I. T. Shopen (ed.), Cambridge 1985, pp. 13-19

שלוש, 1998 = S. Shloush, "A Unified Account of Hebrew bekicur 'in short': Relevance Theory and Discourse Structure Considerations" (בתוך יוקר וזיו, עמ' 61-83).

שלזינגר, תש"ן = י' שלזינגר, "תזוזות קטגוריאליות במילות תפקוד – עיון סגנוני בלשון העיתונות", בלשנות עברית 30-29-28 (תש"ן), עמ' 213-218.

שלזינגר, 1993 = י' שלזינגר, "שם התואר כסוגל סגנוני מבחין בין סוגי כתיבה עיונית", דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות 11 (1993), עמ' 171-178.
שלזינגר, 2000 = י' שלזינגר, לשונות העיתון, באר-שבע 2000, עמ' 43-51.
שקד, תש"ס = י' שקד, בעיות בחלקי הדיבר בעברית של המקרא, עבודת גמר, אוניברסיטת תל-אביב, תש"ס.

מאגר הלשון ודקדוק המילון

או:

האם הגישות החדשות במילונאות מביאות תועלת או גורמות נזק?

שלמה יזרעאל¹

ההתפתחויות בשנים האחרונות במדע המחשב, באפשרויות האכסון במחשב ובבלשנות הכללית הניבו פירות רבים בחקר הלשון המבוסס על מאגר לשון (קורפוס). כינונם של מאגרי לשון עצומים בגודלם² הניב תוצרים מרתקים בחקר הלשון, הן בממצאים, הן בשיטות מחקר, הן בתובנות על מהות היסודות הלשוניים וארגונם. כך, למשל, אפשר ריבוי הנתונים ניתוח כמותי של הממצאים, הסקת מסקנות סטטיסטיות, אבחון השונית הלשונית והכרה בשונית הלשונית כיסוד מוסד של הלשון, ומכאן גם נטייה גוברת והולכת להכרה בצורך לבנות מודל דקדוקי הסתברותי ולא החלטי.³

1. ניתוח הנתונים להצגת הנושא לא היה מתאפשר לולא עזרתו המשמעותית של שמואל בולוצקי, שטרח והמציא לי לבקשתי קונקורדנציות ממוחשבות ממאגר הנתונים שלו (ראה להלן) והוסיף והתמיד בהמצאת הקשרים לקטעים רבים. אני מודה גם ליעקב שויקה על עזרתו בהשגת נתונים ממאגר בר-אילן לעברית מודרנית (מב"ע). עוד סייעו בידי – בהמצאת נתונים ובעצה טובה – אסתר בורוכובסקי, יעל משלר ואילאיל יציב. אני מודה גם לג'ון סינקלר ולאלנה טוניני בונלי על הידע, על ההשראה, על הידידות ועל שיחות טובות בתמיכה למאמר זה. הרציתי על נושא זה בסמינר המחלקתי של החוג ללשון העברית וללשונות השמיות באוניברסיטת תל-אביב ביוני 2001. אני מודה למשתתפי הסמינר על דיון פורה ומעמיק בתום ההרצאה.

2. ביחוד ראויים לציון שני מאגרי ענק: (1) The British National Corpus (BNC), מאגר בן מאה מיליון מילה של אנגלית בריטית: 90 מיליון מן הלשון הכתובה, 10 מיליון מן הלשון המדוברת; < <http://info.ox.ac.uk/bnc> > (2) The Bank of English COBUILD, הכולל טקסטים כתובים ומדוברים מן האנגלית (בעיקר בריטית, אך גם אמריקנית, אוסטרלית, ומעוד אזורים שבהם האנגלית שפה ילידית), והוא מאגר באיסוף מתמיד, שהגיע לאחרונה ל-500 מיליון מילה; ראה < <http://titania.cobuild.collins.co.uk> >.

3. ראה למשל M. McCarthy, *Spoken Language & Applied Linguistics*, Cambridge 1998.

ch. 4

יחס פרדיגמטי

ללובראני אומרים כי הדברים הללו	גורמו	לו לעוגמת נפש רבה מאוד.
קשריה ההדוקים אתי ועם אחיותי	יגורמו	לד"ר אלישיב להטיל עליה חרם ולטענתה אף
רשמיים ומוסמכים על הפגיעה	שנגרמה	למשק
שלשום איימו החוטפים	שיגורמו	להתרסקות המטוס אם
הסופה את התנאים הטופוגרפיים	וגורמה	נזקים כבדים. בשכונת מונפארנאס נהרגו
במדינת ישראל שכן תעוזתו הרבה	גרמה	לו לפנות לגורמי משטרה החל במפכ"ל, עבור
שויעזעה את כל שוק המחשבים	וגורמה	מחסור גדול ברכיבים מסוימים, וגרמה דחייה
היא מסבירה. "לא בטוח שהיא	נגרמה	רק בגלל הפחד מהפרה המשוגעת. נכון שמאז
האלה שהיו שם והתקיעה בשופרות	גרמה	לי להיכנס ללחץ, לכן עשיתי את זה
דרכי תעבורה ושבילים להולכי רגל,	שנגרמה	הבנייה התעשייתית. שטח האדמה הראשון
<div style="text-align: center;"> <div style="display: inline-block; width: 100px; height: 10px; background-color: black; margin: 0 auto;"></div> <div style="display: inline-block; width: 100%; text-align: center;"> יחס סינטגמטי </div> <div style="display: inline-block; width: 100px; height: 10px; background-color: black; margin: 0 auto;"></div> </div> <div style="text-align: center; margin-top: 5px;"> <div style="display: inline-block; width: 100%; text-align: center;"> מהומות במדינות הדרום שהתנגדו לה </div> </div>		
ביטחון לפצותו על הנזקים הכספיים	הנגרמים	לו בגלל
התלונה ולבור אם התקלה אכן	נגרמה	בגלל
אדוארדס, בטרם מסרו את הכרעתם,	גורמו	להטעייתם. העם העירו כי אדוארדס היה צריך
לבלום את כוחו. לדעת הקרטל	גורמו	המאמצים הללו לא רק לסחבת מיותרת אלא
ניסיונם לקבל פיצויים על ההפסדים	שנגרמו	להם לטענתם, הביאה הפרשה לפסיקת בית
אלן גרינספאן, ביום חמישי האחרון,	גורמו	לירידות חדות יחסית בשוק המניות האמריקאי
ועל כן העלייה במחירי המניות	גרמה	להיווצרות אפקט של עושר בציבור ולהאצת קצב
במוח ופגיעות חיצוניות. בשנת '95	גורמו	מחלות אלו לכ-68% מכלל מקרי המוות
לדעת ארגון הבריאות העולמי,	יגורמו	לכך הזדקנות האוכלוסייה, תזונה לא בריאה וחוסר
הרעיון הזה עד הסוף, אולי	גרמה	לכך התנגדות האוצר מסיבות תקציביות – כל
לחבריו לא לעודד "מחנאות", דברים	שנגרמו	להרמת גבות. הוא אמר כי יש לקיים
תושבים בכתות רובים, פרצו דלתות	וגורמו	נזקים לדירות. דובר כוח נאט"ו הכחיש את
לשלו, בהתבסס על מה שהשואה	גרמה	לכל אחד מהם, בנפרד או
באכזריות מיוחדת וגם אם לא	נגרמה	לילדים חבלה ממשית. השופט יצחק אנגלרד סבר
השתנתה התגובה. מוסיקת הרוק	גרמה	להגברה שווה של זרימת הדם בשני חצאי

איור 1: דף קונקורדנציה ממוחשבת של הרצף גרמ-ם מנתוני עיתון "הארץ"

מעניינת במיוחד היא התזוזה הניכרת לאחרונה במחקר הלשון מן הגישה מבוססת המאגר (corpus based) אל הגישה מונעת המאגר (corpus driven). הגישה מבוססת המאגר היא הגישה הבלשנית שמאגר הלשון משמש בה בעיקר לבחינה, להדגמה ולהסבר של אבחנות תאורטיות על מבנה הלשון, או להדגמה של מאפיינים לשוניים מנקודת ראות תיאורית. על פי הגישה מונעת המאגר ישמשו כל הנתונים המצויים במאגר לשרטוט תיאור כוללני ומקיף של מבנה הלשון ולפיתוח תאוריה לשונית הנשענת על נתוני המאגר.⁴

4. E. Tognini Bonelli, *Corpus Linguistics at Work*, (Studies in Corpus Linguistics 6), Amsterdam 2001, chs. 4-5.

בין תוצריה המעניינים של הגישה מונעת המאגר הם יישומיה לחקר משמעות המילה, הלקסיקוגרפיה. חידושי המחשוב מאפשרים להסיק מסקנות לגבי משמעות המילה בדרכים מתוחכמות: שליפה של לקסמות או של צורות שונות של הלקסמה, יצירת קונקורדנציות על פי הקשרים מילוניים או דקדוקיים, וניתוח אוטומטי של המצאי. הקונקורדנציות הממוחשבות מאפשרות גם הפרדת השימושים על פי נתונים דמוגרפיים של הדוברים (דיאלקטים, סוציולקטים, אתנולקטים; על פי מין הדובר, גילו והשכלתו; ועל פי גוונים אידיולקטאליים). עוד הן מאפשרות ניתוח הנתונים על פי הקשרי השיח (פורמלי ולא פורמלי, כתוב ומדובר וכיוצא באלה).

המתבונן בדף קונקורדנצייה ממוחשבת יבחין מיד בין קשריה הפרדיגמטיים של המילה לבין קשריה הסינטגמטיים (ראה איור 1).

קשריה הפרדיגמטיים של המילה ייראו בהתבוננות מלמעלה למטה, וקשריה הסינטגמטיים ייבחנו על ידי התבוננות לאורך השורה. במידה ידועה אנו חוזרים כאן למושגים שטבע דה־סוסיר, *parole* ו־*langue*, שכן כל שורה, כל מילה בהקשרה הסינטגמטי כפי שהיא מופיעה בקונקורדנצייה, הרי היא היקרות של ה־*parole*, בעוד שכלל היקרויות המילה במאגר, דהיינו רשימת ההיקרויות מלמעלה למטה, היא שיקוף ה־*langue*⁵.

אולם לא רק המילה היחידה, אלא גם הקשריה הסינטגמטיים, על אף שהם משקפים שימוש יחיד ואקראי (וכך מהווה יחידה של ה־*parole*), נתונים לבחינה פרדיגמטית. בחינה פרדיגמטית של המילה בהקשריה תקנה תובנות לגבי מאפיינים חוזרים של המילה בשימושיה, ומכאן גם תובנות לגבי ה־*langue*, עם הכללות ראויות בדבר משמעות המילה בלשון הכללית. תובנות אלה יובילו, בסופו של דבר, להגדרה מחודשת של המילה לאור שימושיה, להבנת הקשריה הלקסיקליים והתחביריים, ולהבנה מדויקת יותר ומעמיקה של תפקיד המילה במבנה הלשון.

קשריה הסינטגמטיים של מילה יקבעו לא רק את יחסיה הסמנטיים או הלקסיקליים עם שכנותיה, אלא גם את יחסיה התחביריים בתוך הקשרה. התבוננות מקיפה יותר אל יחסיה הסינטגמטיים של מילה יחידה בשימושיה השונים הרחיבו את אופק ההתבוננות הלקסיקלית אל תוך הדקדוק כדי יצירת מרחב אחיד, תפיסה שהציע הלידיי (M.A.K. Halliday), אך פותחה, נתגבשה והורחבה על ידי ג'ון סינקלר (John McH. Sinclair). אולי נוכל לכנות מרחב זה בצירוף העברי דקדוק המילון.⁶ דקדוק המילון הנו אפוא מרחב שבו ממד המילון

5. Tognini Bonelli, שם, עמ' 3-4.

6. לסקירה קצרה ראה M. Stubbs, *Text and Corpus Analysis*, (Language in Society 23), Oxford 1996, ch. 2. לתמצית עבודתו של סינקלר ראה ספרו *Corpus, Concordance*.

וממד הדקדוק קשורים זה בזה. שני ממדים אלה, בהתפשטותם אל מעבר לתחום הסינטגמה היחידה, יאירו את עינינו בתובנות נוספות לשימושי המילים ולקשריהן הסמנטיים והדקדוקיים. תובנות אלה יגדירו מחדש את ערכה המילוני של המילה ויאפשרו הדרכה נאותה ללמידתה.

העיון הלקסיקוגרפי מבית מדרשו של סינקלר רואה ארבעה קשרים חשובים למילה, שאפשר לראות בהם בהקשר הזה גרעין, מוקד או ציר (באנגלית: node), שסביבו סובב העיון המילוני-דקדוקי: קולוקציה, קוליגציה, העדפה סמנטית ופרוזודיה סמנטית.

את המונח קולוקציה (collocation) טבע הבלשן האנגלי ג'יי ר' פירט (J. R. Firth), ברוח הפתגם "אמור לי מי חבריך ואומר לך מי אתה".⁷ בהגדרה מחמירה, הקולוקציה היא היקרותן של שתי מילים או יותר זו לצד זו. בגישה המקלה תתיר הגדרת הקולוקציה היקרותן של מילים לא רק זו לצד זו ממש אלא אף במרווח מה זו מזו, שסינקלר קובעו כארבע מילים מכל צד של מילת המוקד. קוליגציה (colligation) היא היקרותן יחד של שתי יחידות דקדוקיות או של יחידה לקסיקלית עם יחידה דקדוקית, עם פריט השייך לקטגוריה דקדוקית מסוימת או עם תבנית דקדוקית. המקרה הפרטי הידוע ביותר הוא של הצרכת הפועל, שבה פועל – שיהווה מוקד לעיון זה – נוטה להימצא יחד עם מילת יחס מסוימת, עם מושא ישיר או עקיף, עם משפט מושאי, או כיוצא באלה.

העדפה סמנטית (semantic preference) היא הגבלתה של היקרות הדדית של יחידות מילוניות ליחידות שהן בעלות תכונה סמנטית משותפת, למשל מילים מתחום הספורט, מילים המביעות שינוי, מילים מן השדה הסמנטי של הסתייגות, מילים המביעות קושי או מילים המביעות מצוקה. כך, למשל, המילה מאמן

"The Collocation, Oxford: Oxford University Press, 1991 ובמאמריו שפורסמו לאחרונה: "The Search for Units of Meaning", *Textus* 9 (1996), pp. 75-106; "The Lexical Item", in *Contrastive Lexical Semantics*, E. Weigand (ed.), Current Issues in Linguistic Theory, Amsterdam 1998, pp. 1-24; "Lexical Grammar", *Corpus Linguistics and Modern Hebrew: Towards the Compilation of the Corpus of Spoken Israeli Hebrew*, B. H. Hary (ed.), Tel-Aviv 2003, pp. 3-15, ובעברית: "דקדוק המילון: מבט חדש על מבנה הלשון", מדברים עברית; תעודה י"ח, בעריכת ש' יזרעאל, תל-אביב תשס"ב, עמ' 15-33. אזכורים לדבריו בהמשך יובאו מפרסומים אלה. ראה עוד ספרה של Tognini Bonelli המצוטט לעיל (הערה 4) וכן A. Partington, *Patterns and Meanings: Using Corpora for English Language Research and Teaching* (Studies in Corpus Linguistics 2), Amsterdam 1998.

7. "You shall know a word by the companion it keeps" (J. R. Firth, "A Synopsis of Linguistic Theory, 1930-55", in *Studies in Linguistic Analysis*, Special volume of the Philological Society, Oxford 1957, p. 11 = Selected Papers of J. R. Firth 1952-59, ed. F. R. Palmer, [Longman's Linguistics Library], London 1968, 17, p. 9)

תגורר עמה מילים כגון כדורגל, שחייה, קבוצה, נבחרת וכדומה, אולם מאלף יאלף בדרך כלל חיות; הפועל חל יגורר משלימים כגון שינוי, תמורה, תזוזה, סטייה וכו'.⁸ אין העדפה למיקום הקבוצה הפרדיגמטית הזו על הציר הסינטגמטי ביחס למילת המוקד, כך שאם, לדוגמה, מילת המוקד היא פועל, אפשר שתוכר ההעדפה הסמנטית לא בהכרח במשלימיו אלא אף בעושה הפעולה.

פרוזודיה סמנטית (semantic prosody) היא החיבור בין צורה למשמעות מנקודת הראות הפרגמטית, מתוך יחס הדובר לדברים. הפרוזודיה הסמנטית מתייחסת להתפשטות הצביעה הקונוטציונית אל מעבר לגבולות המילה וקובעת את מהות הבחירה בין המילים והצורות. מונח זה נבחר לפי דגם תפישת הפרוזודיה במישור הפונולוגי, שעל פיה מאפיין לשוני יחיד מתפרס על יותר מיחידה אחת של הרצף הפונולוגי (למשל: הרמוניה קולית).

ובכן, יחסי מילת המוקד עם סביבתה יובחנו בדרגת צמידותם ובדרגת ההפשטה שלהם, למן הקולוקציה וכלה בפרוזודיה הסמנטית. כפי שכבר הוזכר, יחסים מכל הסוגים הללו יוכרו בין מילת המוקד למילים היכולות לבוא לפניה או אחריה, לפניה ואחריה.

את היחסים הללו אני מבקש להדגים על ידי עיון בלקסמה אחת בהקשריה, עיון שימחיש כיצד אפשר להעמיק את ההתבוננות בלשון בעזרת כלים ודרכי התבוננות המשמשים במחקרי לשון מונעי-מאגר. אני מקווה גם להראות יישומים למחקר מסוג זה לתחומים שונים שמעבר לחקר הלשון גופה.

הנחות היסוד שעל פיהן אני מבקש לברר את השאלות שיידונו הן אלה:

1. הלשון היא ראי: ראי המחשבה, ראי התרבות, ראי החברה.
2. הלשון איננה מערכת סגורה, ולצד התייחסותה ליסודות המבניים הלשוניים, היא מתייחסת גם ליסודות חוץ-לשוניים. ההתייחסות ליסודות החוץ-לשוניים אינה רק בפריטים אלא גם ביחסים ביניהם, כלומר במבנה או במערכת.
3. הלשון יש בה גם אחדות וגם שונות, ומן הראוי לתת לשני היבטים אלה תוקף תיאורי והסברתי.

4. השונות בלשון משקפת את ההיסטוריה הלשונית.

הנחות אלה עומדות בבסיס תיאור הלשון המערכתי בשיקוף סינכרוני. לעיון זה בחרתי כלקסמת המוקד את הפועל גרם. בחירה זו נובעת מעבודות על הלקסמה האנגלית cause, שגילו כי לקסמה זו גוררת אחריה פרוזודיה

8. דוגמאות אלה ונוספות ראה בספרה של ר' לנדאו, מלים וצירופיהן: עיונים סמנטיים בקולוקציה העיתונאית, רמת-גן תשמ"א, עמ' 36 ואילך, בדיון ב"קבוצות בחירה בעלי תכונה סמנטית משותפת".

סמנטית בעלת מסר שלילי. על פי ניתוח המבוסס על מאגר האנגלית הענק של COBUILD – The Bank of English הראו סטאבס וקלוץ⁹ שהקולוקציות של הלקסמה הזאת ברובן המכריע מביעות דברים שליליים, וכוללות, בין היתר, מילים כגון accident (תאונה), concern (דאגה), harm (נזק), death (מוות), trouble (צרה), difficulty (קושי), pain (כאב), cancer (סרטן) ומחלות אחרות וכיוצא באלה. אך לעתים נדירות תופיע הלקסמה cause עם קולוקציות חיוביות. תהיתי מה שימושי המקבילה העברית של cause. בדרך האינטרוספקציה לא הגעתי לתוצאות חד-משמעיות. יש גרימת נזק, גם "תאונות אינן קורות אלא נגרמות", כפי הססמה המושמעת תדיר, אולם האם אין גרימת הנאה? במשאל בזק ואקראי שערכתי לא נשללה הקולוקציה של גרימת הנאה ואף נטען שאפשר לגרום גם עונג.

היות שמאגר לשון מייצג של העברית אין בנמצא,¹⁰ השתמשתי בנתונים ממאגרים אקראיים קיימים ומאיסוף לא שיטתי של דוגמאות שניקרו לי בעת האחרונה. הבדיקה הראשונית נעשתה במאגר ממוחשב בן כ-750 אלף מילה של מאמרים מעיתון "הארץ" כפי שפורסמו באינטרנט בתקופה שבין דצמבר 1999 לאוקטובר 2000, שנאסף על ידי שמואל בולוצקי. הוספתי לו נתונים אקראיים מתוך מקורות "הארץ" באינטרנט בתקופה זו ומעט אחריה. כדי לעגן את התוצאות גם לחלופות לשון (language varieties) אחרות, הושוו הממצאים לנתונים בדגימה מועטה ואקראית מתוך הסיפורת של סוף שנות השמונים (חמישה ספרי מקור), מתוך תמלילים של כמה ישיבות הכנסת בדצמבר 1990 ובראשית ינואר 1991 ומחדשות גלי צה"ל מראשית 1998 – כל אלה ממאגר בר-אילן לעברית מודרנית (מב"ע). לאלה נוספו גם ספרים מאת רם אורן (סיפורת) ודן שילון (כתיבה תיעודית). הקלטות שהקלטנו אני ותלמידיי בשנים 1999-2001 ולקט אקראי של היקרויות הפועל הזה בדיבור שוטף העשירו את הממצא ההשוואתי בחומר מן הלשון הדבורה (דהיינו, הטבעית והספונטנית). מן הראוי להדגיש את העובדה כי הנתונים שעליהם מבוסס התיאור דלהלן אינם מייצגים את העברית בכללה, אף לא שום חלופת לשון המיוצגת בהם. משום כך אין

9. M. Stubbs, "Collocations and Semantic Profile: on the Cause of Trouble with Quantitative Methods, *Functions of Language* 2 (1995), pp. 1-33; idem, "Corpus Evidence for Norms of Lexical Collocation", in: *Principle and Practice in Applied Linguistics*, G. Cook and B. Seidlhofer (eds.), London 1995, pp. 245-256; M. Klotz, *Grammatik und Lexik: Studien zur Syntagmatik englischer Verben*, (ZAA Studies, 7), Tübingen 2000, §8.3

10. ראה ש' יזרעאל, ב' הרי וג' רהב, "לקראת כינון מאגר העברית המדוברת בישראל", לשוננו סד (תשס"ב), עמ' 265-287.

בממצאים שיוגשו אלא הצעה למחקר נוסף. ודאי שאין בהם די להסקת מסקנה חותכת כלשהי. אין האמור דלקמן בא אלא להציע כלים חדשים למחקר.

נתבונן תחילה בממצא מעיתון "הארץ". הופקו שלוש קונקורדנציות; כל אחת הציגה רצף כתיבי אחר של הלקסמה ואת הקשריה הסינטגמטיים הקרובים לפניה ואחריה, ככל שמתיר המרחב הממוחשב, שרוחבו כדף מודפס. נבדקו שלושה רצפים של הלקסמה: גרמ-ם (ראה איור 1), גרומ-ם וגורמ-ם.¹¹

לא אנתח כאן ביסודיות את הקולוקציות והקוליגציות של הפועל. כדי לשבר את האוזן וכדי לקדם אותנו אל ההעדפה הסמנטית, אל הפרוזודיה הסמנטית ומעבר להן, אסב את תשומת הלב לעובדה כי בעשר מתוך 75 ההיקריות של הרצפים גרמ/ם וגרומ, דהיינו בצורות המפורשות של הפועל ובצורת המקור שלו, בבניין קל ובנפעל, בא הפועל בקולוקציה עם שם העצם נזק. לאלה נוכל להוסיף שתי היקריות של קולוקציה זו מתוך 11 היקריות הבינוני בתפקיד פועלי (ראה להלן), וביחד ב-18% (בקירוב) מן ההיקריות.

לאלה נוסיף עתה את הממצא ממב"ע. גם כאן הופקו שלוש קונקורדנציות המחולקות לא על פי צורת הרצף הגרפמי, אלא על פי סוגות הלשון: הממצא מחדשות גלי צה"ל, הממצא מדברי הכנסת והממצא מן הסיפורת. כאן נמצאו 19 מתוך 141 ההיקריות של הפועל בקולוקציה עם השם נזק, דהיינו קצת יותר מ-13% מן ההיקריות. היקריות נוספות של קולוקציה זו נמצאו בממצא מן הלשון הדבורה ובטקסטים הנוספים שנבדקו, והקולוקציה מוכרת כתדירה גם מן ההתרשמות הכללית.

אולם כמשלימי הפועל (מבלי לפרט את מהותם הדקדוקית של המשלימים) נמצאים – לצד נזק – גם השמות מוות, פגיעה, אנדרלמוסיה, פגיעה, פיגוע, תאונה, השתוללות, זיהום, אסון, צער, ייסורים, תחושת מחנק, סבל, אכזבה, קרבן, השמדה, כאב לב, איבה, מבוכה, שערורייה, עגמת נפש, התרסקות, מחסור, מהומה, מחלה, חבלה, פיטורין, גירוש, הפללה, תופעות לוואי, נשירה, משבר, בלבול, חסר וכיוצא באלה.

שמות אלה אפשר להעמיד בקטגוריות מועטות של משמעות: שמות המביעים מוות, מחלה או פגיעה פיזית, שמות המביעים פגיעה נפשית או אי נעימות שבתחושה, ושמות המביעים פגיעה בסדר המקובל. אם כן, ניכרת העדפה סמנטית ברורה בבחירת השמות בקוליגציה זו, שמות היוצרים קולוקציות מסוג מסוים מאוד עם הפועל גרם.

11. קונקורדנצייה המושגת ממאגר שאינו מתויג (דהיינו, שאין בו סימון המילים על פי תפקידיהן הדקדוקיים) לא תבחין במשמע הרצף, וכך יופיעו בה גם מילים כגון גרמניה, גרם (מדרגות), וכיוצא באלה מילים או צירופים. כל ההיקריות של מילים אלה נופו מן הקונקורדנציות המובאות כאן.

שמות מקטגוריות אלה מופיעים לא רק כמשלימי הפועל, דהיינו כמושאי הפעולה, אלא גם בתפקיד הנושא, או, למען הדיוק, הפועל. כך, למשל, גילויים מוקדמים של מחלה העלולה לגרום נשירה מוגברת של עלים ("הארץ"), או חרדה מפני חשיפת סוד, הגורמת למישהי שתתבצר ותתגונן (מב"ע סיפורת). יהיו מקרים שגם בפועל וגם במושא הפעולה תוכר העדפה סמנטית זו, למשל כאשר התפרצות גסה גורמת לכאב (מב"ע סיפורת), כאשר מחסור בוויטמין B12 גורם נזקים שונים ("הארץ"), או כאשר רשלנות או אי-השגחה גורמות שרפות (מב"ע כנסת).

כבר בעיון שטחי בקונקורדנציות מתקבל הרושם כי הפועל הזה משמש בעיקר בהקשרים נושאי מסר שלילי. עיון מדוקדק יותר מעמיק את הרושם הזה. לשם כך עלינו להרחיב את העיון ביחסה של לקסמת המוקד שלנו אל מעבר לקולוקציה, אל מעבר לקוליגציה ואף אל מעבר להעדפה הסמנטית. הנה כי כן הגענו לעיין במהות הפרוזודיה הסמנטית.

לפני כן אני מבקש להסב את תשומת הלב לעובדה מעניינת שנתגלתה בעיון בקונקורדנציה השלישית מן "הארץ", זו של הרצף גורמ-ם. מתוך 41 היקרויות של הרצף הזה 30 מתפקדות כשם, כלומר בפרדיגמה שמנית, 11 כפועל או כגלגול, כלומר בתחלופה פרדיגמטית עם פעלים. והנה, כשהצורה הזאת מתפקדת כשם אין היא מצויה דווקא בקרבת יסודות סמנטיים שליליים, אולם בתפקודה כפועל או כגלגול, שבע מתוך אחת-עשרה ההיקרויות מובחנות מיד ובאופן מובהק כשליליות. ממצא זה, שוודאי יהיה עלינו לאששו מנתונים נוספים, עומד בניגוד לממצא המקביל בתפקוד הלקסמה cause באנגלית, שפה שבה לא נמצא שוני בתפקודה כפועל או כשם. ממצא זה מרתק במיוחד, משום שהוא פותח עוד פתח לאפשרות הבחנה בין תפקודים שונים של צורות זהות וייתכן אף להשתייכותן לערכים מילוניים שונים. מן הצד הצורני הטהור אפשרות ההבחנה בין היקרויות שונות של הבינוני הפועל בעברית הוא, למשל, הימצאותו לצד ה"א הידיעה או שי"ן היחס. אולם, כידוע, מאפיין זה אינו מובהק. במקרים שאינם מובחנים על פי קריטריונים תחביריים, נפתח כאן פתח להבחנה פורמלית, סמנטית-דקדוקית, בין הצורות בהקשריהן השונים.

נשוב לעיין בנתונים כדי לבדוק את מהותה של הפרוזודיה הסמנטית.

(1) ההתלהבות באולם גרמה לכך שחברי כנסת לא הצביעו (מב"ע כנסת)

למונח התלהבות קונוטציה חיובית בדרך כלל; אי הצבעה אף היא לא תיתפס כשלילית בדרך כלל, ודאי שאין הצירוף הזה נושא מסר שלילי מן הבחינה הלשונית. בעיני הדובר, יו"ר הכנסת, ובהקשרים חוץ-לשוניים מסוימים, אי הצבעה עשויה להיתפס כשלילית. אם כן, לא העדפה סמנטית כאן אלא מסר שלילי כללי, שיוגדר כפרוזודיה סמנטית.

(2) כל דבר חריג שאמור היה לגרום לה לשנות את הצוואה הראשונה לרעתם ("הארץ")

דבר חריג, שהוא הנושא, הפועל, הגורם לשינוי הצוואה, אינו שייך אף לא לאחת מן הקטגוריות הסמנטיות המועדפות על הפועל גרם, אף אינו שלילי במהותו. כך גם המשלים, שינוי של צוואה ראשונה, אף הוא אינו שלילי בהכרח. ובכל זאת, בקצה השורה, רחוקה ממילת המוקד לגרום, מצויה המילה לרעתם, שהודפת את משמעות הטקסט למשמעות שלילית בעליל. מילת המוקד לגרום מצויה בטווח ההשפעה הפרוזודית של המילה "הרעה" (ראה להלן), המאצילה עליה את הרכיב ה"רע", השלילי. במילים אחרות, כל הלקסמות בטווח ההשפעה הפרוזודית נמצאות בהרמוניה זו עם זו בשימושיהן.

(3) בגלולות, למרות הרגשת העייפות המתמדת שנגרמה בגללן

שימוש בגלולות או עייפות – ואף עייפות מתמדת – אינם עשויים להיחשב כשייכים לקטגוריות סמנטיות אלו או אחרות יחד עם מילים כגון נזק, מוות, פציעה, מבוכה, השתוללות או רשלנות. ובכל זאת, הקולוקציה עייפות מתמדת מסמנת בבירור תופעה שאינה רצויה, וככזו אפשר לשייכה – ויש להדגיש שמדובר כאן על הצירוף כולו ולא על כל אחד ממרכיביו – לקטגוריה של שינוי בסדר הרגיל. ומכאן גם הקונוטציה השלילית שמקבלת מילת המוקד נגרמה בהקשר זה. זוהי אפוא תופעה של פרוזודיה סמנטית.

לעתים השלילה מתפרסת על יותר מיחידה תחבירית אחת, כלומר על פסוקית או על משפט. נזכור כי ההרמוניה הניכרת על פני יותר מיחידה אחת אינה פורמלית אלא פרגמטית, ועשויה לחרוג מגבולותיו של משפט.

(4) רוגזה איומה עד שהקימה אותה על רגליה וגרמה לה לומר משהו שבעצם לא התכוונה לומר (מב"ע סיפורת)

במשלים אין שום מילה או צירוף לשוני שאפשר לשייכו לקבוצה סמנטית מן הסוגים שנזכרו או לדומה להם. אולם מתוך ידע העולם, ידע התרבות והנפש האנושית, אנו מבינים שמה שנגרם כאן אינו דבר־מה רצוי. לעומת זאת, אם נעביר את מבטנו אל ראשית אותה שורה, נראה שם צירוף, רוגזה איומה, שאף כי איננו יודעים אם הוא משמש כארגומנט סמנטי במשפט הנידון, בכל זאת יאשש את ההבחנה הזאת. הנה כי כן, איננו זקוקים להקשר המלא כדי לבחון קיומה של פרוזודיה סמנטית שלילית ברצף סינטגמטי זה שהעלתה בפנינו הקונקורדנציה, פרוזודיה סמנטית שאינה מסומנת מתוך היסודות הלשוניים עצמם, אלא מתוך קשריהם אל העולם. ובכל זאת אביא את ההקשר הרחב שמתוכו הוצאה שורה זו, שיראה שאכן רוגזה איומה היא הפועל, היא היא שהעלתה את הפרוזודיה הסמנטית השלילית אל המרחב הסינטגמטי הזה שבו מילת המוקד גרמה:

הציפורניים המשוחות בלאכה אדומה מבהיקה והצבע האדום המבריק עורר בה רוגזה איומה עד שהקימה אותה על רגליה וגרמה לה לומר משהו שבעצם לא התכוונה לומר: ... (רות אלמוג, שורשי אור, 1987, עמ' 182)

בדיקה מעמיקה של ההקשרים המידיים למילות המוקד תוביל אפוא אל גילויי הפרוזודיה הסמנטית. סינקלר סבור שהשפעה של הפרוזודיה הסמנטית חלה על טווח של חמש עד שבע מילים, אף כי נמצאו יחידות גדולות יותר (סינקלר יראה זו כבחירתן יחד של יחידות בנות שבע מילים, כשאפשרויות התחלופה הפרדיגמטית בתוך הסינטגמה מוגבלת ביותר). בבדיקה של 205 שורות הנתונים מן הקונקורדנציות השונות נמצאו 180 הקשרים שליליים בטווח השפעה זה ללקסמה גרם, ופירוש הדבר הוא, שבמכלול הנתונים שלנו, שימושיה של הלקסמה גרם בכ-87% מהופעותיה הם בעלי מסר שלילי. במילים אחרות, ללקסמה גרם פרוזודיה סמנטית שלילית, התואמת במובהק את ההעדפה הסמנטית הברורה שנתגלתה קודם. ללא ספק זהו ממצא שמן הראוי לכלול בתיאור הלקסמה הזאת.

את הקשריהן של 26 השורות הנותרות בבדיקה זו לא היה אפשר להגדיר במסגרת בדיקה זו כשליליות. יחד עם זאת, בבדיקה נוספת נתגלו ממצאים חדשים שמן הראוי להציגם:

(5) שלו, ליצור איתו קשר עסקי ולגרום לו לספר לי עליו פרטים, בכלל לא ("הארץ")

לכאורה מדובר כאן על יכולת הדובר להביא אנשים לידי שיחה, אולי לשם קיום קשרים עסקיים שיביאו לידי פתיחות. הדוגמה הבאה דומה, אולם כאן חקירה היא שמביאה אנשים לידי פתיחות:

(6) החקירה שלנו מתבססת על היכולת לגרום לאנשים להגיד לנו את מה שאנחנו ("הארץ")

בדוגמה אחרונה זו אולי ידע העולם – עם הניחוש של מה שאני רוצה להוכיח כאן – תרמז על השלילה, אולם על פי הנתונים האלה באמת יש כאן שימוש ניטרלי לכאורה בלקסמה גרם. שתי דוגמאות אלה באות בהקשר יחיד:

כעבור שבועיים התקשרתי אל כידור. הפעם הצגתי את עצמי כעיתונאית וביקשתי את התייחסותו. "אנחנו עובדים אך ורק בתשואול", הוא אמר. "כל החקירה שלנו מתבססת על היכולת לגרום לאנשים להגיד לנו את מה שאנחנו רוצים לדעת." איך למשל? "אני יכול לעקוב אחריו ולהרים את הנייר שהוא זורק מהכספומט. אני יכול לדבר עם הרואה חשבון שלו, ליצור איתו קשר עסקי ולגרום לו לספר לי עליו פרטים, בכלל לא באמצעות שוחד שמשלמים לאנשים. אני יודע שיש חאפרים שנמצאים בשוק שמקבלים אינפורמציה תמורת שוחד. זה לא אני."

אין צריך להכביר מילים כדי להוכיח שהגרימה כאן שלילית בתכלית, שכן דרכי החקירה – אף כי אינן פליליות – אינן נראות לנו הוגנות. הפועל לגרום ימצא גם בהקשרים שרק ידע העולם, ידע התרבות וידע החברה שבה אנו חיים יבחין בהם כשליליים, ומשום כך נוכל לומר כי לקסמה זו עצמה נגועה בקונוטציות שליליות, כלומר, אנו משתמשים בפועל זה בעיקר בהקשרים שליליים.

חשיבותה של הכרה זו אינה מבוטלת. הדובר או הכותב בוחר את מילותיו – בין שבמודע ובין שלא במודע. אולם השומע, או הנמען, חווה את קבלת המסר ברצף מהיר, וקליטתו את משמעות המילים ואת ערכיהן בהקשרים השונים מתבצעת בלא משים. מצד הדובר, ההסתברות כי הפועל הזה ייאמר בהקשר שלילי גבוהה בתכלית, כי להקשר כזה – גם אם לא במודע – הנמען אכן מצפה. בקונקורדנציות שהופקו לצורך עיוננו דוגמאות אחדות לאישוש הסתברות זו.

(7) הריח החרیف גרם לה להתעטש (מב"ע סיפורת)

האם ריח חריף הוא בהכרח רע? האם התעטשות היא שלילית? בדיקת ההקשר הרחב יותר תעמידנו על מהות הריח החרیف:

היא הוציאה את דברי המזון מן הסל ופתחה את המקרר. ריח רע הציף את המטבח והיא מיהרה להניח בתוכו את המצרכים ולסגור את הדלת. אחר-כך הדיחה את הכלים וכשסיימה שיפשפה את מדף השיש באבקת חול. הריח החרیف גרם לה להתעטש. היא פתחה את החלון ולעלעה. תמיד הכול סגור אצלו, חשבה, איך הוא סובל את זה. היא הביטה ברצפה ואמרה לעצמה: את הרצפה אשטוף מחר וגם את הפריז'ידר אפשיר. כבר מסריח בפנים. כשנכנסה אל חדר המגורים אמר לה אביה: "שש... אל תפריעי..." (רות אלמוג, "הצטמצמות", נשים, 1986, עמ' 12)

ובכן, הריח החרیف שנבע מאבקת החול התערב, ודאי, בריח הרע שהציף את המטבח מן המקרר, שהרי תמיד הכול סגור. נראה אפוא כי ההתעטשות לא הייתה חביבה והאווירה הלא-נעימה ששרתה במטבח גם שרתה בטקסט, שמילת המוקד גרם באמצעו.

כדוגמה הבאה משלים הפועל אינו שלילי אלא ניטרלי לחלוטין:

(8) במדינת ישראל שכן תעוזתו הרבה גרמה לו לפנות לגורמי משטרה החל במפכ"ל, עבור ("הארץ")

הלא אין כל רע בפנייה לגורמי משטרה. הגורם לפנייה הוא תעוזה, מונח שבתרבות הישראלית נושא דווקא קונוטציות חיוביות. לכאורה נדמה כי דוגמה זו סותרת את ההנחה, אולם ההסתברות הגבוהה להימצאות הלקסמה גרם בהקשרים שליליים תאושש מקריאת ההקשר הרחב:

במקביל להגשת כתב האישום הגישו התובעות עורכות הדין פנינה גיא וורד אנוך בקשה לעצור את נמרודי עד לתום ההליכים. התביעה קבעה בבקשתה כי למעשי נמרודי "לא היה אח ורע במדינת ישראל שכן תעוזתו הרבה גרמה לו לפנות לגורמי משטרה החל במפכ"ל, עבור בניצבים, המשך בתת-ניצב – וכלה בחוקרי היחידה לחקירות בינלאומיות אשר היו מופקדים על חקירתו. כל זאת, במטרה לדלות פרטים ומידע על מהלכי החקירה ולשבשה. פעולותיו נשאו פרי: ואכן, חומר ראיות רגיש, חסוי וממודר הגיע לידיעתו והוא עשה בו שימוש מידי כדי לסכל את החקירה."

בדוגמה אחרת קורא ח"כ אברהם פורז:

(9) אתם גרמתם לתופעה הזאת; ... רק אתם גרמתם לתופעה הזאת (מב"ע כנסת)

קוראיי הנאמנים כבר מצפים להקשר שלילי לאחר ניתוח שימושי הפועל הזה, אולם ברי כי גם אם לא היה בפנינו הניתוח הזה היינו חשים בשלילה שבהאשמה זו, וכל מי שישמע קריאה כזאת גם בלא הקשרה יחוש כי התופעה שאליה מכוון חבר הכנסת היא שלילית. העיון בהופעות הפועל הזה החכימנו בהסבר לתחושה זו: השימוש בלקסמה גרם. ההקשר המידי של קריאה זו אף הוא אינו מזהה תופעה שלילית דווקא:

אני מציע לך, אדוני סגן ישראלי, תבדקו במעשיכם בנשיאות. אתם גרמתם לתופעה הזאת. זה הכול. רק אתם גרמתם לתופעה הזאת.

ח"כ פורז טוען כאן נגד משוא פנים בקביעת קדימויות בהצעות לסדר היום; בחילופי הדברים קודם לכן אמר פורז במפורש: "הנשיאות אשמה". ולצד השימוש בפועל גרמתם, כדאי לתת את הדעת לצירוף תבדקו במעשיכם, המזכיר לנו את הביטוי תפשפשו במעשיכם,¹² ואף הוא, כמדומני, יבוא בהקשרים עם פרזודיה סמנטית שלילית.

לתובנה זו השלכות נוספות מעניינות ואף יישומים מעניינים. הדוגמה הבאה נראית חיובית במובהק:

(10) אומנם הוא עשה זאת בסגנון כזה שגרם לי לחייך וליהנות מנאומו, במיוחד ("הארץ")

מילת הפתיחה "אומנם" מבשרת (או לפחות מרמזת) כי תבוא התנגדות לדברי הנואם, אולם על פי ההקשר עצמו נראה כאילו אכן היה הנאום נעים ומשעשע. נבדוק את הדוגמה בהקשרה:

12. ייתכן שכאן שעטנו בין בדיקה בציציותיו לבין פשפוש כמעשיו.

.. ואנחנו מתגוללים ומשתלחים, כפי שעשה בכשרון רב חבר הכנסת ריבלין, על מי שעומד בראש הרשות לפיתוח ירושלים. אומנם זה מקובל, אבל נדמה לי שבמקרה הזה הגדיש חבר הכנסת ריבלין את הסאה. אמנם הוא עשה זאת בסגנון כזה שגרם לי לחייך וליהנות מנאומו, במיוחד השילוש הקדוש של "חושדהו", שהוא חזר עליו פעמיים. זאת אומרת, השילוש הקדוש הכפול של "חושדהו", ואני רוצה להגיד, כדי לאזן את ה"חושדהו" שלו, שאני מתייחס לרשות לפיתוח ירושלים כ"כבדהו" ועוד "כבדהו" ועוד "כבדהו" ועוד עשר פעמים "כבדהו"... (שמעון שטרית, ישיבת כנסת ה-247, 31.12.90)

מבדיקת ההקשר מתברר שהחיוך וההנאה שנגרמו לדובר מנאומו של ח"כ ריבלין לא היו חיוך והנאה של ממש, אלא אכן נגרמו. אירוניה יש כאן. בדוגמה הבאה יש שימוש בפועל גרם בקולוקציה עם לחייך ועם להתענג, ואף כאן לכאורה בהקשר חיובי:

(11) פשוטה כזאת יכולה לפעמים גם לגרום לנו לחייך או להתענג על פניני לשון ("הארץ")

אולם ההקשר יראה כי מדובר באירוניה, אולי אפילו בסרקזם מעודן, בהקשר של ביקורת קשה על ספר, כפי שמתברר לקורא כבר במשפט המסוגר בהמשך:

עלילה פשוטה כזאת יכולה לפעמים גם לגרום לנו לחייך או להתענג על פניני לשון (אהה: סיפורי אהבה מצחיקים קשה יותר למצוא. נתפשר על חיוך: ויקרם סת, "The Golden Gate", אלן דה בוטון, "The Romantic Movement"). בקיצור, מדובר בתרכובת שתצליח תמיד לעורר בנו איזושהו רגש. או כמעט תמיד. כמה שניסיתי, כמה שלפעמים עלה על השפתיים שלי סוג של חיוך מאולץ, "חוכמת הבייגלה" הצליח בעיקר לעצבן אותי, ואחר כך – להשאיר לי טעם של ריקנות ואכזבה.

הדוגמה הבאה נלקחה מטקסט מן הלשון הדבורה, בשיחה שנערכה בין בני משפחה מורחבת בקיץ של שנת 2000:

(12) אסף: אני יותר גבוה ממוטי, גם כמעט יותר גבוה מאבא.
 שמואל: מדדתי אותך. סנטימטר וחצי יותר ממה שלפני חודש. לא יאומן!
 שולי: בסדר, זה הגיל.
 מוטי: יותר גבוה ממוטי, יותר גבוה ממוטי...
 שמואל: לא יעזור.
 (מוטי ואסף נעמדים זה לצד זה למדידה)
 יעל: לא, לא: גב אל גב!
 שולי: אותו גובה.
 שמואל: לא, לא אותו גובה.
 יעל: טיפה טיפה. לא! אותו דבר, אותו דבר.

מוטי: מטר שבעים ואחד וחצי, אתה רואה?
 שולי: איך אתה מסביר את הגובה שלו?
 מוטי: אני אומר אני מטר שבעים ואחד.
 שמואל: תזונה, אוויר, חופש. באמת חופש, אני הייתי --
 שולי: עוד שבוע. עכשיו זה הקצב.
 מוטי: שמואל,
 שמואל: אבל בייחוד תזונה.
 מוטי: שמואל, אני אסיר תודה עכשיו ליעל שהיא גרמה לזה שעכשיו
 אתה רואה שאנחנו אותו גובה, זאת אומרת שאני מטר שבעים
 ואחד וחצי; כי אתה מדדת אותו, נכון?
 שמואל: לא, אתם לא באותו גובה. הוא קצת יותר גבוה.
 מוטי: לא נכון. הנה ראית שכולם הסתכלו וראו.
 שמואל: כולם שקרנים ופולניות.
 שולי: מה?
 שמואל: הגובה.
 מוטי: טוב.

ודאי, אירוניה עצמית יש כאן מצד מוטי, דודו נמוך הקומה של אסף, שאינו מוכן להודות בעובדה המצערת לכאורה שאסף, בן 14, כבר עולה עליו בגובה. את זה הוא מבטא בתחילה בהערה (בהנגנת סרקזם) "יותר גבוה ממוטי, יותר גבוה ממוטי...", ואחר כך בהערה האירונית לאשתו יעל, ש"בזכותה" נמדדו הוא ואסף שנית, וכך גרמה לו להוכיח שאסף עדיין לא עלה עליו בגובהו. בדוגמה הבאה הסרקזם, שהוא היבט אחר של האירוניה, בוטה בתכלית:

(13) כמובן שקמת במצב רוח מצוין. אחרי שהשפלת אותי והלכת לישון לבד חיזקת את האגו שלך. אין ספק שזה גרם לך להרגיש טוב. (רות אלמוג, שורשי אויר, 1987, עמ' 288)

לא כך במשפט הבא, הלקוח ממאמר מאת אפרים סידון:

(14) ב[ספרות העממית, בעיקר ב"מקראות ישראל" וביתר ספרי הלימוד לכיתות בית-הספר היסודי], כתוב גם, שאנשים מצפים בכליון עינים לקראת פסח וראש-השנה, חגי המשפחה הגדולה, שבהם יפגשו את הדודה ממנחמיה, וכי אין דבר הגורם לאמהות ולנשים סיפוק רב יותר מאשר עבודות הנקיון, הבישול, ועריכת השולחן המסורתי על כל חוקיו המחמירים. ("מעריב", 22.4.94)

האם שמץ של אירוניה מתגנב כאן? ייתכן, אולם התיאור מלמד על דרכי חשיבתם של כותבי ספרי העבר הללו, ואכן טרחת החג מתוארת שם במובהק כמספקת. השימוש בלקסמה זו דווקא, גם אם אין הוא אירוני במתכוון, נבע

מגישתו של מחבר המאמר ולא מגישתם של מחברי הספרים ההם. רמיזה לגישתו יש במילה האחרונה, (חוקיו) המחמירים, והמשפט הבא יוכיח:

אולי באמת היה מושג כזה בשם "שמחת החג", אבל הוא מזמן השתנה מ"שמחת החג" ל"אימת החג".

כותרת המאמר, "אימת החג", אינה מותירה מקום לטעות, והיא כותרת שמתמצתת כהלכה את תוכנו ואת מסרו של המאמר.

יסודות פורמליים השעונים על עיון בפרוזודיה סמנטית הוכרו במחקר האירוניה לא מכבר במאמר חשוב מאת ביל לואו.¹³ באירוניה קל להבחין, גם אם היא מסותרת או גבולית. בעוד שבדוגמה הקודמת הגבול בין האירוניה המודעת לבין הגישה הכללית אינו חד אולם רוח הדברים ברורה, קשה יותר להבחין בשלילה שבדוגמה זו:

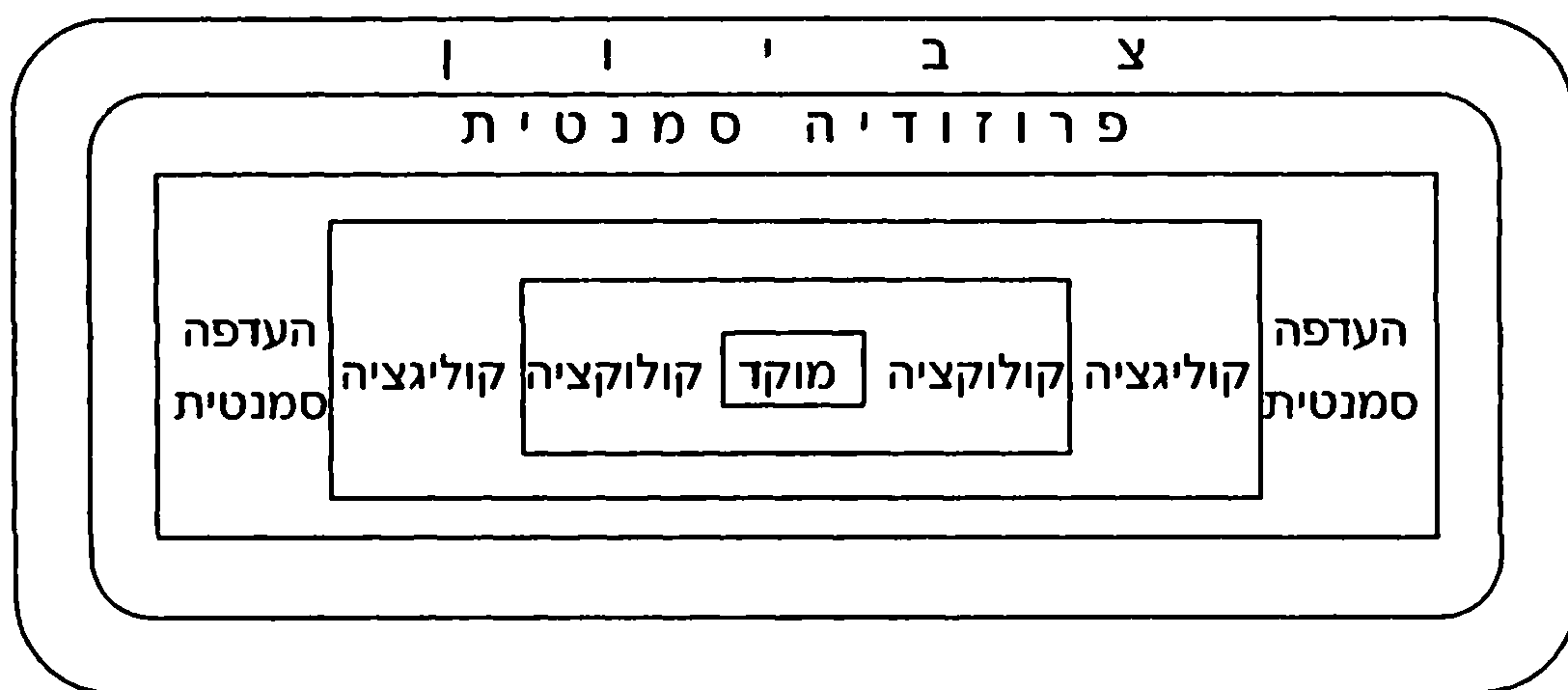
(15) הרגשה של דו־שיח בין מוסיקאים, שגורם קודם כל הנאה לשניהם, אלא תחושה של ("הארץ")

גם דוגמה זו, כדוגמה מס' 11, לקוחה מביקורת אמנות (הפעם על מוזיקה):

אשר למוסיקה, יש בעיה קטנה עם המפרשנות של שיף: שליטתו המוחלטת בכל ניואנס, תשומת הלב המוקפדת לכל פרט, יוצרים הרגשה של חוסר ספונטניות. ה"אלגרו קון בריו" הפותח את הסונטה מס' 5 (אופ' 102/2), הוא דוגמה מובהקת. אין כאן הרגשה של דו־שיח בין מוסיקאים, שגורם קודם כל הנאה לשניהם, אלא תחושה של מלאכת עיצוב מתוכננת שהפיקה מוצר מלוטש מדי.

מתוך ההקשר לא תובחן אירוניה. לא הפועל, ודאי לא המשלים הישיר, אינם מתירים את הפירוש השלילי של ההקשר, והצפי ההסתברותי מן הנשוא גורם אינו מצליח להתגבר על היסוד החיובי מאוד שבמשלים הנאה. ובכל זאת נראה כי ההקשר הכללי נושא מסר שלילי בתכלית, ואף יש בו יסודות לשוניים המסמנים זאת, לצד יסודות תרבותיים. כך הוא משפט הקיום השלילי (כאן "שלילי" במובן הדקדוקי!) שבפסוקית שלו נמצאת מילת המוקד; כך הם השמות בעיה וחוסר במשפטים הקודמים, כך הוא הצירוף חוסר ספונטניות, וכך הוא תיאור הביצוע על ידי הצירוף מלוטש מדי. אינני יודע אם להגדיר את השימוש בלקסמה גרם כאן דווקא כתוצר של פרוזודיה סמנטית. ייתכן שאפשר להרחיב

13. B. Louw, "Irony in the Text or Insincerity in the Writer? The Diagnostic Potential of Semantic Prosodies", in *Text and Technology*, M. Baker et al. (eds.), Amsterdam 1993, pp. 157-176



איור 2: היחס בין מילת המוקד לסביבתה הלשונית

עוד את מערך היחסים שתואר לעיל ולהכניס בו גם יסוד של צביון או של הלך רוח, כלומר אווירה כללית הגוררת אחריה בחירה – בלתי מודעת, קרוב לוודאי – בלקסמה מסוימת ולא בחברתה. סינקלר מדגיש כי בחירת המילים נעשית יחד בהתאם לשימוש המתבקש, כלומר: הפרוזודיה הסמנטית נתלית על המילים הנבחרות, שיחדיו הן מהוות (כהגדרתו של סינקלר) יחידה מורחבת של משמעות (extended unit of meaning). השרטוט דלקמן ממחיש את היחסים בין מילת המוקד לבין המילים שבסביבתה, או בהגדרה מדויקת יותר, את היחס בין מילת המוקד לסביבתה הלשונית:¹⁴

בעוד שנזק נגרם, הרי שתועלת בדרך כלל מביאים או מפיקים; ודאי שאין גורמים. כך גם במילון "רב מילים" (בערך "תועלת").¹⁵ ובכל זאת נמצאה לי היקרות אחת של גרימת תועלת:

(16) יש לנו את החלק הזה במכונה ומצאו שהוא גורם יותר נזק מאשר התועלת שהוא גורם. (ישיבת צוות במפעל)

השימוש בלקסמה גרם עם המשלים תועלת נגרר אחרי השימוש בה עם המשלים נזק, ונמצאו לנו עוד דוגמאות מסוג זה. הבוחן ייעשה על דרך השלילה: דומה שלא ייאמר "מצאו שהוא גורם יותר תועלת מאשר (ה)נזק (שהוא גורם)". מאירה עיניים גם העובדה כי אותו דובר חזר על אמירתו עוד פעמיים בהמשך דבריו, אולם בשתי הפעמים ניסוחו היה שונה והמיר גרימת תועלת בהבאת תועלת:

14. שרטוט זה מובנה על פי בסיס שהציע ג'ון סינקלר בשיעוריו ב-Tuscan Word Centre.

15. "שויקה, רב מילים – המילון השלם, תל-אביב תשנ"ז.

(17) החלק הזה גורם יותר נזק מהתועלת שהוא מביא.

בדומה, כתב דני רובינשטיין ב"הארץ" (21.1.02) כדלקמן:

(18) עכשיו, כמו בעבר, פעולות החיסול הישראליות גורמות נזק גדול פי כמה מהתועלת שהן אמורות להביא.

גם הנאה אין גורמים אלא מוצאים או שואבים. כך בניגוד לאינטואיציה של כמה נבדקים במשאל אקראי שערכתי. מתוך מאגר הנתונים של "הארץ" שממנו הוצאו היקרויות גרם, הוצאו גם היקרויות הנאה. רוב היקרויותיה של הנאה (כשהיא באה בלא מיליות או מוספיות – למשל: להנאתו) היו במאגר זה בקולוקציה טובות הנאה, והרי עוד עניין לחקירה – לשונית או חוץ-לשונית. אולם באותן היקרויות מעטות של הנאה גרידא, נמצא כי הנאה שואבים, מפיקים, מוצאים בדבר-מה; אפשר גם לספק הנאה. הנאה מזומנת לאנשים, ועם הלקסמה היה בבדיחה הידועה "מהלוויה הזאת כבר לא תהיה לי הנאה"... אולם תועדו גם קולוקציות עם הלקסמה גרם, כפי שראינו בדוגמה הקודמת. נבדוק גם את ההיקרות השנייה של קולוקציה זו:

(19) אף פעם לא הצלחתי להבין למה אנשים נשארים בכל מיני מסגרות שמשעממות אותם, יחסים שלא מספקים אותם או עבודות שלא גורמות להם הנאה. ("הארץ")

אמנם הקולוקציה של שם העצם הנאה היא עם הלקסמה גרם, אולם ההקשר הכללי הוא שלילי, ובמבט ראשון אל הממצאים נראה כי הקולוקציה של גרימת הנאה תבוא כשאינן גורמים הנאה, ותהא קשורה לא בהנאה אלא דווקא בהעדר הנאה.

ואם אין כאן שלילה בלשון עצמה, ההנאה הנגרמת הנאה מפוקפקת היא:

(20) לא היה דבר שגרם לה הנאה גדולה מתרגילי ההשפלה האלה (רם אורן, אש חיה, 1999, עמ' 170)

השפעת צביון ההקשר ניכרת גם בדוגמה הבאה:

(21) הכאב, אבל חבטת המזמרה המתקרבת ובאה גרמה לה לפקוח אותן ולהינתק לרגע מעל הכאב (מב"ע סיפורת)

לכאורה, חבטת המזמרה דווקא מקלה על האישה הכואבת. האומנם?

... מישו אמר: "הכול אבוד..." ... ושוב אמר מישו: "זה הסוף", והיא שמעה מעין חבטות עמומות, מתנפצות, והרימה את מבטה וראתה איש מקצץ במזמרה את הטור הארוך של השיחים שגבל מן הצד האחד של השביל. אחרי זה החלה פתאום לחשוב ומחשבותיה התנפצו אליה כחבטות שהשמיעה המזמרה בהיסגר להכיה על אחד הענפים.

... ולרגע אחר נאפף הגן סביב חשכה, כי עיניה נעצמו מחמת הכאב, אבל חבטת המזמרה המתקרבת ובאה גרמה לה לפקוח אותן ולהינתק לרגע מעל הכאב והאימה. ... (רות אלמוג, שורשי אור, 1987, עמ' 252)

חבטת המזמרה, על אף שהיא גורמת לה להינתק לרגע מעל הכאב והאימה, אף היא קשורה קשר אמיץ בתחושות קשות, שהרי "מחשבותיה התנפצו אליה כחבטות שהשמיעה המזמרה בהיסגר להביה על אחד הענפים", חבטות שנקשרו קודם לכן במאמרים "הכול אבוד" ו"זה הסוף".

אולי לא הכול יסכימו כי הדוגמאות הללו קבילות בתחום העיון הלשוני המובהק: הרי אין כלים מדויקים, ודאי לא ממוחשבים, לבדוק ולכמת את העיון בפרוזודיה הסמנטית או בצביון ההקשר. העיון אכן עיון איכותי הוא ולא כמותי. ודווקא כאן יוכל העיון הלשוני להרים תרומתו לתחומים אחרים. ואכן, כפי שמראה לנו הדוגמה האחרונה, בהכרת הצפי המסתבר של שימושי לקסמות יש פוטנציאל רב לא רק לחקר הלשון אלא אף לתחומים משיקים, כגון חקר הספרות. ספרה זה של רות אלמוג ממציא לנו דוגמה נאה נוספת:

(22) אמא בלבלה אותי לגמרי. לא הבנתי מדוע היא עושה מה שהיא עושה, ומכל מקום מעולם לא נהגה כך לפני כן. חשתי אי-נוחות ופני דלקו בבושה. אותו ערב שמעתי בפעם הראשונה בחיי את אמי שרה בפומבי. היה לה קול מצור-סופראן רך ונעים והוא רעד מעט כששרה, "הלאה ירדן, הלאה זול, יהמו גליך ... מסילת ציון לנו סול, נחנו אחרך ..." היא ליוותה את עצמה בכינור והמתיקות שנאצלה מן המנגינה גרמה לי שאעצום את עיני כדי שתוכל לחדור לתוכי בלא חציצה. רציתי להתייחד עם קולה השר, הקול שהרביתי לשמוע בימי ילדותי ואשר זה שנים רבות לא שמעתי שר, ועם המנגינה שהפיקה בעדינות כזאת מן הכינור ולדחות מעלי את המעמד המביך שבו הייתי שרויה. (רות אלמוג, שורשי אור, 1987, עמ' 153)

האם המתיקות אכן היטיבה עם המספרת? השאפה המתיקות להיטיב עמה? האם המתיקות חיובית היא? לפני קטע זה קוראים אנו את התיאור דלהלן:

אחרי האוכל קמה אמא וביקשה מהאורחים להישאר במקומותיהם. וולף הביא לה את הכינור והיא עלתה על הבימה הקטנה שניצבה ליד הפסנתר ואמרה: "היום, לכבוד בתי, אני רוצה לנגן לכם כמה קטעים של באך, שמירה שלי אוהבת במיוחד, אבל תחילה אשמיע לכם שיר ישן שאבי לימד אותי. לאבא שלי היה קול יפה והוא היה מוסיקאלי מאוד. כשהייתי קטנה לימד אותי הרבה שירים והשיר שאשיר עכשיו היה אחד האהובים עליו ביותר."

והמשכו הוא זה:

אבל בעל כורחי נמלאתי חרדה עמומה ורק צלילים מקוטעים הגיעו לאוזני

כשניגנה את הקטעים המוכרים כה של באך, אלה שהיתה נוהגת להשמיע לי בימי ילדותי כל אימת שביקשתיה לנגן בשבילי.

"אמא, מה זה באך?" שאלה הילדה, והאם צחקה ואמרה: "הילדה שלי בורה, לא יודעת שום דבר. מה זה באך? באך זה פלג, אבל זה גם שם של קומפוזיטור חשוב וגדול שכתב מנגינות נפלאות..."

המתיקות אינה מעלה אפוא זיכרונות טובים דווקא. המתיקות הזאת אינה חיובית. מאה עמודים ויותר אחרי כן תאושש הכרה זו מפי המספרת עצמה:

הלא השאלה היא, זמררה האישה, לא מה שאני רוצה ממך, אלא מה את רוצה ממני. אולי את רוצה, למשל, שאנגן לך בכינור? איזה באך קטן נניח?

...

לא, אמרה מירה, ... אני שונאת מוסיקה! (שם, עמ' 256)

וכבספרות כך גם בפסיכולוגיה. אם יאמר מטופל לפסיכולוג שלו שהוא גורם רק הנאה לחבריו, כבדהו – אבל בעיקר חשדהו.

הנה קטע משיחה בין ארבעה סטודנטים ממוצא אתיופי, הנמצאים בארץ 15-17 שנה, מילדות.¹⁶ הדוברים משוחחים על תכנית ליציאה לבילוי בערב שבת.

(23) א: ... עצם העובדה שזה שיש שבת, אתה יודע שזה יום אסור כביכול לפי הלכה...

ב: מהם

ג: שאתה יוצא ומבצע את זה; אומנם זה חטא, אבל אתה נהנה מזה, כאילו האל-תעשה גורם שאתה מפר את זה ועושה את זה. זה גורם לך הנאה. אז זה כאילו יום שישי אני נהנה לצאת לסרט או משהו. זה כיף.

המעשה האסור גורם הנאה, אותו מעשה אסור שמוגדר כחטא, אותו האל-תעשה, שגורם שאתה מפר את זה, הוא הוא הגורם הנאה. יחסו האמביוולנטי של בעל התובנות הללו משתקף גם בשימוש בפועל הזה. ביל לואו הראה במאמרו שצוטט לעיל את האפשרויות להבחין באירוניה ובחוסר כנות בעזרת מחקר הפרוזודיה הסמנטית. לואו מדגיש כי אם אין אירוניה בדברים, אפשר להכיר בשימושי לשון כגון אלה את גישתו המסותרת של הדובר.

כאשר שרה נתניהו אומרת לדן שילון

(24) "גרמת לעפרה חזה להחזיק בידו של ביבי בזמן השיר 'אני ואתה נשנה את העולם'..."

16. הטקסט נמסר לי באדיבות יעל משלר ותלמידיה (התמליל המוגש כאן שונה בעיצובו).

אין היא רואה את המעשה הזה בעין יפה:

לפני כן, במהלך התוכנית, פניתי אל שרה נתניהו ואל יאיר ודובבתי אותם קצרות, ועכשיו, אחרי שכל הלחצים השתחררו, ביקשתי להרים כוסית גם עם הזוג נתניהו. שרה דחתה את הזמנתי והתפרצה עלי לעיני הנוכחים: "עשית לביכי תרגיל מכווער".

"איזה תרגיל?"

"גרמת לעפרה חזה להחזיק בידו של ביבי בזמן השיר 'אני ואתה נשנה את העולם'..."

נתניהו שתק. פרס נדהם מההתפרצות ושתק גם הוא. (דן שילון, בשידור חי, 1998, עמ' 320)

ואף זאת נשמעה:

(25) הערכת את הקן המשפחתי החם שהקימו חנה ומרדכי. נישואי שלי גרמו לי לחוות על בשרי את משמעות התמיכה והשותפות המשפחתית המלאה.¹⁷

בשמוע הפסיכולוג שיח כזה, ייתן את דעתו לצפי למסר שלילי מן הפועל – שמתחזק עם הקונוטציות השליליות של הביטוי לחוות על בשרי – וישאל את עצמו האם תת המודע של המטופל עולה אל פני השטח בשימושי הלשון שלו; האם יש פה השתקפות תחושותיו האמתיות בדבר חיי נישואים?

אולם אנו נניח את זאת לפסיכולוגים שעיסוקם באבחון התת-מודע על פי השתקפותו בלשון. תפקידנו אנו – כבלשנים – לתת להם ולאחרים החפצים בכך את הכלים הטובים והמדויקים ביותר כדי להצליח כל אחד במשימתו שלו. זאת נעשה על ידי הגדרות חדשות של הלקסמות ופרישת שימושיהן במילון.

לאחר בדיקת 26 הופעות שלא הוגדרו מלכתחילה כשליליות במסגרת המתודולוגית הנתונה, נמצאו בכל זאת יסודות בעלי מסר שלילי בחלק מן ההקשרים: מסר שלילי של הקשר חוץ-לשוני, מסר שלילי בצביון הטקסט או מסר שלילי של אירוניה. מתוך 26 הופעות אלה שמונה שייכות לסוגים אלה;¹⁸ עוד שתי הופעות שבהן השימוש בלקסמה גרם נמצאה כנושאת מסר ניטרלי, שאינו שלילי ואינו חיובי; שתי הופעות שבהן הופעה יחידה של הלקסמה תולה ארגומנט שלילי לצד חיובי;¹⁹ שבע הופעות שבהן ההכרעה לא הייתה אפשרית

17. משום הרגישות שבה הובאה דוגמה זו בשינויים מועטים (שאינם משנים את רוח הדברים) ובלא מראה מקום.

18. סטטיסטיקה זו משקפת רק את הממצא מהנתונים שהופקו בעזרת קונקורדנציות ולא נתונים נוספים, שדוגמאות מהם הובאו לעיל.

19. למשל: בכלל, שום דבר לא יכול לגרום לו אכזבה או שמחה (מכ"ע סיפורת), וראה דוגמה 16 לעיל.

מסיבות שונות; ואחת-עשרה הופעות שבהן המסר היה חיובי, בעיקר מן הכנסת. אחוז ההופעות בעלות המסר השלילי בהגדרה הרחבה גדל אפוא ל-91%, ורק חצי אחוז ההופעות נושאות מסר חיובי.²⁰

בבואנו להגדיר את שימושי הלקסמה גרם יהא עלינו אפוא להוסיף להגדרתה את יסוד השלילה שהיא גוררת עמה. ננסה גם לבדוק אם אין להגדיר רכיב משמעות שלילי בפועל זה, וזאת נעשה רק אם נמצא שכל ההקשרים שבהם יימצא הפועל הזה הם שליליים. ייתכן שמגמת ההתפתחות ההיסטורית של שימושי גרם בהקשרים שליליים תביא לכלליות השימוש כך שבהיבט סינכרוני כלשהו בעתיד תובחן כלליות הפרוזודיה הסמנטית השלילית בשימושי הפועל הזה.²¹ אולם הסטטיסטיקות במדגם הקטן, האקראי והלא-מייצג שלנו אינן מאפשרות להגדיר את הלקסמה הזו כבעלת מרכיב סמנטי שלילי הטמון בתוכה, כלומר כמסמנת שלילה, שהרי חלק מן ההקשרים שבהם הפועל גרם – אף אם מיעוטם – הם ניטרליים או חיוביים. אולם אם יתאשר הממצא שלנו בבדיקה כללית יותר, אין המילונאי רשאי להתעלם מן הממצא הנכבד הזה, שיראה אז נטייה כמעט כללית לשימוש בהקשרים שליליים. המילונאי ידאג לרשום זאת במילונו.

המילונים הקיימים מגדירים את הפועל גרם במונחים ניטרליים ("היה סבה לדבר", "הביא לידי", "עשה שמהו יקרה", "משמש סיבה" וכיוצא באלה).

20. סינקלר יסביר הקשרים חיוביים בהתנגשות בין פרוזודיות סמנטיות מנוגדות באותו הקשר. מן הנתונים שלנו נדמה כי הקולוקציה גרם נחת רוח מתגברת על הנטייה של הפועל גרם להופיע בהקשרים שליליים, אף כי אין די בנתונים לקביעה מסוג זה. דוגמה דוגמה היא הקולוקציה גרם אושר הנשמעת – כך על פי התרשמותי – הרבה בדיבור. גם הביטוי מלשון חז"ל מצוות עשה שהזמן גרמה כך הוא, וכמוהו ייתכן שיהיו ביטויים מורשים הרבה. בלשונו של סינקלר יירשמו ביטויים כאלה כ"יחידה מורחבת של משמעות". ואכן, ניבים הם מקרה מובהק וקיצוני של יצירת יחידות כאלה. מכאן שאין לכלול את צורת הפועל גרמה במסגרת העיון בהופעות הפועל גרם בכלל, אלא להחיל עליה דין נפרד ולרשמה כיחידה בלתי נפרדת מן הביטוי הזה במילון. אם כן, אין פה חריג לעיונו, לא רק משום שהביטוי עתיק ושייך לתקופה אחרת בחיי העברית, אלא גם מן הבחינה הסינכרונית: אין לראות את צורת הפועל גרמה בהקשר זה כיחידה שיכולה להיכלל בפרדיגמת הלקסמה גרם, בשום רצף סינטגמטי, אלא ברצף הביטוי מצוות עשה שהזמן גרמה. יש לשים לב שגם הכינוי החבור אינו מתחלף בצורה זו ומכאן שאין לפרק את המילה למרכיביה. גם מן הסיבה הזו אין התחלפות פרדיגמטית לצורה והיא תבוא כמכלול. וכבר הראו המעיינים כי צורות שונות של לקסמות, כלומר צורות בנטייה, לא תמיד יבואו בפרדיגמה אחת, אלא הן תלויות ברצף סינטגמטי כזה או אחר.

21. השווה: "פרוזודיות הן ללא ספק תוצר של גיבוש ארוך טווח באמצעות שינויים דיאכרוניים. אי אפשר לנצל פרוזודיות חדשות בתהליך היווצרותן להבעת אירוניה עד אשר הפרוזודיה משתלטת בעוצמה מספיקה" (Louw במאמרו המצוטט, עמ' 164; ראה גם עמ' 169).

ראוי לציין עם זאת שמרביתן המכריעה של הדוגמאות המצוטטות אכן מעמידות את גרם בהקשרים שליליים. מצאי הדוגמאות מקרי בוודאי, שהרי אין נתון זה מובנה בהגדרת הערך או בתיאורו. אולם המקריות אינה אלא מקריות לכאורה, שכן נראה כי הנטייה החזקה של הפועל גרם להימצא בהקשרים שליליים היא היא שבאה לידי ביטוי גם בבחירת הדוגמאות על ידי המילונאים.^{22, 23} הדוגמאות ששטרן מביא במילון הפועל שלו, המבוססות על נתונים ממאגר לשון שאסף, יתמכו תמיכה נוספת בהשערה זו.²⁴

במאמר זה ביקשתי להציג גישה חדשה במחקר המילוני המסתמך על מאגרי לשון. גישה זו מבקשת לברר את שימושי המילה בהקשריה השונים, לבדוק את תהליך בחירתן של המילים בצירופיהן ולעגן את הידע הזה בתיאור המילוני. תיאור שימושי המילה מן הדין שיקיף את המצוי במאגר סינכרוני של הלשון, בעוד ששאלת ההיסטוריה הלשונית תעמוד לתיאור אם המילה משתקפת בביטויים או בשימושים קיימים. אפשר לתאר שימושים כלליים ונטייה ברמות שונות לשימושי המילה בהקשרים אלה או אחרים. גם בתיאור סינכרוני של שימושי המילון ייתכן שיימצא כי תפוצת שימושי מילה זו או אחרת אינה מקיפה את כל חלופות הלשון. ייתכן שהעיתונות תראה ממצא מרשים יותר מן הספרות, או הלשון הכתובה תגבר על המדוברת לעניין נטייה זו (בממצא מן הנתונים שלנו אחוז השימושים החיוביים בתמלילי הכנסת גדול מאשר בשאר קבוצות הנתונים; מתוך האזנה לדיבור שוטף אף אני התרשמתי שאחוז השימוש בנגזרות הפועליות

22. סטאבס, Collocations, עמ' 7-26, הסב את תשומת הלב לתופעה דומה במילונות האנגלית.
 23. עיקר הדוגמאות החיוביות שהובאו במילונים (ראה בעיקר מילון כנעני [י' כנעני, אוצר הלשון העברית, תל-אביב תש"ך] ומילון ספיר [א' אבניאון, מילון ספיר, אור-יהודה 1997]) לא נלקחו מן העברית בת זמננו. בעוד העיון בשאלות המשמעות מנקודת ראות מערכתית ראוי לו שיהיה עיון סינכרוני, בכל זאת הערה היסטורית אחת נחוצה. יסודות לשוניים של תקופות קודמות, אף קדומות, עוברים וחודרים אל המערכות המתחדשות, ולעתים נשמרים לאורך דורות רבים ושורדים כביטויים או כניבים. ביטויים אלה ייתכן שישמרו מצב לשון קדום, בצורה או במשמעות. אפשר גם שביטוי ישתנה כולו או באחד מאבריו במרוצת חייו ויגרור עמו חריג במערכת המשמעויות של אחד מיסודותיו. לפיכך ייתכן כי גם במערכת סינכרונית אחת יהיו צירופים שאינם תואמים את הפרוודיה הסמנטית הרגילה של יסוד מיסודותיהם, כפי שניידון לעיל בהערה 19.

24. מרבית הדוגמאות במילונו של שטרן (נ' שטרן, מילון הפועל, רמת-גן 1994) אכן באות בהקשר שלילי. הדוגמה החיובית היחידה המובאת (האהבה גורמת לו, לאוהב, להתעלות על עצמו) מצוטטת מאוסף חיבורי תלמידים, וייתכן שמאפיינת שלב לשוני שאינו מגובש (נלקחו חיבורי תלמידים מכיתות ג עד יב).

של השורש גרם בהקשרים חיוביים גדול עוד יותר מן הממצא המוצג במאמר זה). גם את זאת ראוי לציין במילון.

אני מבקש שוב להדגיש כי ניתוח הקשרי הפועל גרם שהובא לעיל אינו ממצא משום שאינו מבוסס על מאגר מייצג כלשהו, ומשום שהנתונים שנאספו הם מקריים וודאי שאינם מספיקים. הניתוח שימש אך ורק כדי לאייר את דרכי העבודה במאגר לשון ואת התועלת שתופק באמצעות כלים אלה למחקר הלקסיקוגרפי. ייתכן שהממצא מספיק כדי להוות השערת מחקר להמשכו. אם אכן כך, מן הראוי להעלות שאלות אחדות לשם בדיקת תקפותה של ההשערה. ייתכן, למשל, שהממצא דלעיל משקף בעיקר את לשון העיתונות שבה הדיווחים שליליים בעיקר, וזוהי טענה הנשמעת כלפי התקשורת הישראלית השכם והערב. ייתכן אפילו שהנטייה הכללית של האדם היא לדווח על שלילה יותר מאשר על חיוב²⁵ (ממצא שיהיה מעניין בפני עצמו). יחד עם זאת עלינו לזכור שבכל זאת נצפתה נטייה דומה בטקסטים מסוגות שונות, מלשון הכתיבה ומלשון הדיבור, וכן כי ודאי יש לקסמות שאפשר לצפות בהן פרוזודיה סמנטית חיובית דווקא.²⁶ כדי לאשש – או להפריך – את הממצא לגבי הלקסמה גרם אין להסתפק בנתונים שהובאו, אלא לעיין עיון כוללני ומייצג בהופעות הלקסמה הזו, ולצדן להוסיף ולבדוק בדיקה רחבה יותר של הקשרי שמות בעלי העדפה סמנטית חיובית, כגון הנאה ותועלת, שפתיתים מהעיון בהם הובאו לעיל. עוד יהא עלינו לבדוק מהם ההקשרים שבסביבת פועלי גרימה²⁷ אחרים.

לעניין הפרוזודיה הסמנטית אפשר עוד להעיר כי כלליות הקטגוריות שהוצעו עד הנה במחקר (שלילה, חיוב, קושי) עלולה להיות בעוכרי התפיסה. אכן, הפרוזודיה הסמנטית חובקת יותר מאשר ההעדפה הסמנטית הפרטנית יותר, אולם המחקר – שעודו בראשיתו – עשוי להגיע לפרטנות רבה יותר גם בחקר הפרוזודיה הסמנטית ומעבר לה. בהקשר זה מן הראוי להזכיר דוגמה מפליאה, לדעתי, לתוצר של מחקר בפרוזודיה סמנטית מאת ביל לואו במאמרו המצוטט, שגילה השתמעות של עצבות בהקשר שקשה היה לצפות בו להשתמעות כזו, או אף להשתמעות כלשהי. הבית הראשון בשירו של פיליפ לרקין (Philip Larkin) "ימים" (Days) עוסק בשאלה "לשם מה ימים?" (What are days for). התשובה הניתנת בבית זה היא כי הימים הם אלה שבהם אנו חיים, וכי הימים נועדו לשמוח בהם (Days are where we live, [...] They are to be happy in [...]).

25. השווה Stubbs, *Collocations*, p. 51.

26. M. Stubbs, *Text and Corpus Analysis*, (Language in Society 23), Oxford 1994, p. 174.

27. בהקשר הדקדוקי אין פרוזודיה שלילית ללקסמה גרם (השווה א' רובינשטיין, הצירוף הפועלי, תל-אביב תשל"א, פרק 5), והיא קטגוריה מיוחדת בפני עצמה.

אולם לואו גילה במחקר הקשרי כי הצירוף הרגיל והטריוויאלי-לכאורה days are מוביל בדרך כלל אל מילים כגון תמו, חלפו (over, gone) ועבר (past), ומכאן שהפרוזודיה הסמנטית היא של עצבות. ואכן, הבית השני עוסק במוות שבתום העיסוק בשאלת מהות ה"ימים".

מכל מקום, לצד ההכרה הכללית בתועלת שתופק מן הגישה הזאת, המתבוננת במילה בהקשרים פרדיגמטיים וסינטגמטיים, אפשר גם ליטול את השערת המחקר שהוגשה פה לשם איור ולהמשיך בבדיקה. גם אם נמעיט בחשיבות ההתבוננות בהקשרים שאינם בלבת הטיעון, דהיינו אותם הקשרים שאינם מראים בעליל שלילה בהעדפה הסמנטית או בפרוזודיה הסמנטית שלהם, גם הממצא הסטטיסטי בפני עצמו גדול בהיקפו, ומן הראוי להביאו בפני המעיין והלומד: צפו להקשר שלילי בשמעכם את הפועל גרם. מכאן שאפילו בעיון הפחות דלעיל נמצאנו למדים דבר מה בעל ערך. יישומיו רבים:

1. ערך מוסף להגדרה ולתיאור הערך המילוני. כך, למשל, מילון COBUILD מבוסס-המאגר הוסיף לתיאור הערך cause את הנטייה לפרוזודיה סמנטית שלילית במהדורתו האחרונה.²⁸ לערך מוסף זה שימושים לחוקר הלשון ולמשתמש בה (ראה עוד להלן, סעיף 5), ובמיוחד ללומדיה כשפה זרה.
2. בגישה מחקרית זו טמון פוטנציאל לתגליות חדשות בחקר המילון והדקדוק ובמרחב שמקשר שני תחומי עיון אלה. כך הובילתנו חקירת ההקשרים דלעיל לגילוי ההבדל בבינוני בין שם ופועל מנקודת ראות חדשה ומפתיעה.
3. האסכולה של סינקלר מנסה להעריך מחדש את תפקיד המילה בסינטגמה וטוענת כי אין די במילה לבדה כדי לקבוע את המשמעות. אנו עצמנו משלמים תמיד מס שפתיים להקשר באמרנו שרק ההקשר יוכל לכוון אותנו אל המשמעות המתבקשת של מילה יחידה. כך הוא, למשל, בהומונימיה או בניבים, בפעלים שהיותם יוצאים או עומדים מוכתבת רק על ידי ההקשר, ובעצם – ברוב רובן של היחידות בעלות משמעות – מילים או צורנים. סינקלר טוען לצורך לכתוב מחדש את המילון ואת הדקדוק כך שיכללו את מה שהוא כינה "היחידה המורחבת של המשמעות". אנו לא נעמיק בעיון תאורטי חדש זה; לענייננו די יהיה להכיר בטענת סינקלר, שהיקרות הדדית של יחידות בקולוקציות ובקוליגציות, של יחידות בעלות העדפה סמנטית משותפת ופרוזודיה סמנטית המתפרסת על פני רצף סינטגמטי ארוך מוכיחות כי הבחירה הלקסיקלית נעשית מראש, יחד, ולא

"1 The **cause** of an event, usually a bad event, is the thing that makes it happen. ... 2 To **cause** something, usually something bad, means to make it happen" (Collins A. Partington, *COBUILD English Dictionary*, London 1995, p. 252
 27. Stubbs, *Collocations and Patterns and Meanings*, Amsterdam 1998, 4.3

יחידה אחרי יחידה בנפרד. מכאן שניתוח היחידות חייב להיעשות במישור הסינטגמטי והפרדיגמטי יחד. מכל מקום, ברי כי היקרות יחידה אחת עשויה לנבא היקרותן של יחידות בעלות מאפיינים סמנטיים משותפים.

4. אפשרות לגלות משמעויות והשתמעויות שההתכונות העצמית אינה מאפשרת לגלותן. המאגר הממוחשב, ברכוז נתונים רבים ובנגישותו למניפולציה מחקרית מתוחכמת בהקשריה הסינטגמטיים והפרדיגמטיים של כל צורה, יוכל להראות שימושים ונטיות ומשמעויות שהאינטרוספקציה והמודעות אינן מאפשרות נגישות אליהם.

5. יישומים לתחומים משיקים ללשון, כגון ספרות ופסיכולוגיה. הספרות היא תוצר מובהק של הלשון, וראינו כיצד אפשר ללמוד משהו על הפן הספרותי מפריסת הממצא הכללי ומהשוואתו למצאי בספר זה או אחר. הלשון היא גם הכלי הראשוני שבעזרתו עובד הפסיכולוג. הראה זאת כבר פרויד. אם ילמד הפסיכולוג לא רק את משמעות המילה, לא רק את הפרוזודיה הצלילית שלה ושל הקשרה (למשל: אירוניה או סרקזם), אלא אף ישכיל לבדוק את המחקרים בתחום הפרוזודיה הסמנטית, ירחיב מאוד את אפשרויות האבחנה שלו. כך הפסיכולוג וכך כל אדם שאוזנו הרגישה תקלוט דבר מה זר בדיבורו של בן שיחו, והנה יינתנו להם כלים אובייקטיביים לבדיקת הרגישויות האלה. במאמרו שצוטט לעיל ביל לואו רואה שימושים לחקר הפרוזודיה הסמנטית בתעמולה, בפרסום ובקידום מכירות. הוא מסכם את דיונו בזה הלשון:

ככל שגדלים והולכים מאגרי הלשון, כך גם יוכלו להתברר קווים מאפיינים גם להופעות של אירוניה וחוסר כנות. פרוזודיות סמנטיות יתפסו את מקומן הראוי בלבת מחקר הסגנון בעשרות השנים הבאות.

כינונו של מאגר נתונים מייצג של העברית המדוברת והכתובה כאחת הוא תנאי ראשון לכל מחקר המבקש לתאר את מבנה הלשון ולהסבירו, לא כל שכן לניתוח דקדוק המילון. מאגר נתונים סינכרוני יפתח פתח לניתוח ההקשרים בלשון הקיימת ולבדיקה מילונית ודקדוקית מקיפה. זו עשויה להביא למהפכה בניתוח הלקסיקוגרפי ובדרכי הגשת אוצר המילים למעיין וללומד. מאגר נתונים באגירה מתמשכת כדוגמת The Bank of English יאפשר אישוש מגמות ההתפתחות בשפה וחקירה היסטורית של העברית בת זמננו. הגישות החדשות במילונאות שהעלה מחקר מאגרי הלשון עשויות אפוא להביא תועלת מרובה. נזק ודאי לא יגרמו.

"לחן חנם באים אליך"

עיון במגעים סמנטיים ובתאוריה של מסגרות תוכן

תמר סוברן

הקדמה

מאמר זה בא לבחון את ריבוי המשמעים של המילה חנם. הוא יצייר את תהליך התווספותם של משמעים חדשים למשמע המקראי, מן הצירוף חנם אין כסף, דרך הצירופים שנאת חנם ורדפוני חנם, עד לשימושים הרווחים גם בעברית בת זמננו, כגון "טרחתי לחינם – המשרד היה סגור".

מסגרות התוכן של חנם מתרחבות עם השנים. הקשרים ההדוקים של חנם אל לריק ואל לשווא מצביעים גם הם על מידת ההתרחקות של חנם ממילת הבסיס שלה חן ומן השורש חנ"ן, על משמעויות הרחמים, הנתינה והחנינה שבו. טענתי המרכזית היא שעם השנים נוסף למשמעיה של חנם יסוד של "היעדר" או של תלונה, שאינו קיים במשמעיהם של חן ושל חנון ואף של חנינה. המאמר מסביר כיצד – למרות שינוי זה – נשמר הקשר של חנם אל מילת הבסיס שלה חן וגם אל המילים האחרות בעלות היסוד החיובי הנגזרות מהשורש חנ"ן. בעקבות תאוריות בלשניות קוגניטיביות, מוצע כאן תיאור קוגניטיבי-התנסותי, שעל פיו יש לשרטט קו שייקרא "קו הנורמה" או "קו הראוי"; החן החנינה והמתן האלוהי עומדים מעל לקו זה, ואילו חנם בהקשריו האנושיים מבטא את אי-מילויה של נורמה רצויה ולכן עומד מתחת לקו. תובא כאן סקירה מפורטת של הקשריו החיוביים של השורש חנ"ן ושל נימות התלונה וההיעדר שנספחו למילה הרב-משמעית חנם במסגרות התוכן השונות שהיא משמשת בהן. ברוח מחקרי הסמנטיקה הקוגניטיבית של שני העשורים האחרונים מציע המאמר לראות בפוליסמיות ובשינויי משמעות נקודות מוצא לשרטוט חלקים של המערך המושגי. על פי גישה זו יש לראות בשינויי משמעות רבים תהליכים בעלי מגמה וכיוון ולא רק אוסף מקרי של מגעים ושל שינויים. המאמר מציע דרך לגשר על פני הנתק בין חנם לבין חן בעזרת מושג הנורמה ובעזרת ההתנסות הקושרת "מתן" ו"עודף" עם "היעדר" כשני צדדים של מטבע אחד.

1. לחן חנם

הפייטן בעל הסליחות מונה את שבחי האל יוצר העולם, המעתיר מטובו על כל באי עולם, מוחל להם ומחלצם מצרה:

במוצאי מנוחה קדמנוף תחלה הט אונך מָרום יושב תהלה
לשמע אל הרנה ואל התפלה

[---]

יוצר אתה לכל יציר נוצר כוננת מאז תָּרַף לחלצם ממעצר
לחֲנָנִים חִנָּם מאוצר המִנְצֵר. לשמע...

מָרום אִם עָצְמוּ פִּשְׁעֵי קֶהֱלֶךְ נא שִׁגְבָם מאוצר המוכן בזבולך
עֲדִיךְ לחן חִנָּם באים אליך. לשמע...¹

"נא שגבם מאוצר המוכן בזבולך, עדיך לחן חנם באים אליך" מבקש הפייטן, ומצרף פעמיים ברצף את מילת חִנָּם אל קרובותיה לשורש לחונן ולחון. בצרפו צירופים אלה נשען הפייטן על דרשת חז"ל שבה נדרש הפסוק "וחנתי את אשר אחן ורחמתי את אשר ארחם" (שמות לג, יט): "באותה שעה הראה לו הקב"ה [למשה] כל האוצרות של מתן שכר שהם מתוקנים לצדיקים [...] עד שראה אוצר אחד גדול. אמר לו: זה של מי הוא, אמר לו: מי שיש לו אני נותן לו משלו ומי שאין לו אני עושה עליו חנם".²

מה ראו חז"ל לקשור את חנותי עם חִנָּם? הקשר הברור מאליו הוא קשר השורש. חנותי וחננתי הן תצורות שונות של אותה מילה. חִנָּם הוא תואר הפועל הגזור מן השם חן (משורש חנ"ן) בצירוף הסופית -ם.³ קשרי השורש ידועים, אך

1. "במוצאי מנוחה", פזמון ללילה ראשון של סליחות כמנהג אשכנז, עפ"י סדר הסליחות כמנהג ליטא וקהלת הפרושים בא"י, מהדורת דניאל גולדשמיט, ירושלים תשכ"ה, עמ' כה. תודתי נתונה לעמיתי וידידי ד"ר חיים א' כהן שאצל לי משפע ידיעותיו, הפנה אותי לפיוט זה ולמקורות חשובים נוספים ואף העיר הערות מועילות רבות. תודתי נתונה גם לעמיתי וידידי ד"ר משה פלורנטין וד"ר אסתר בורוכובסקי על שדנו עמי בנושאי המאמר והעירו הערות מועילות. האחריות על הנאמר כאן כמובן כולה שלי.

2. עיין תנחומא כי תישא כז וגם שמות רבה מה, ו, על "וחנתי את אשר אחן". המדרש המובא בילקוט שמעוני מציע הסבר קרוב: החנינה היא למי שראוי לה, והרחמים – לפני משורת הדין; כשביקש הקב"ה ללמד את משה על מידותיו, שהוא רחום וחנון, שנאמר "וחנתי את אשר אחן ורחמתי את אשר ארחם", הראה לו את אוצרותיו. בין האוצרות נמצא אוצר שאינו של צדיקים עושי צדקה ומכלכלי יתומים, אלא אוצר שנועד לאלה שלא אספו בחייהם אוצרות מצוות. "מי שיש לו", אומר הקב"ה למשה, "אני נותן לו משכרו, ומי שאין לו אני עושה עמו חִנָּם, שנאמר: וחנותי את אשר אחן" (ילקוט שמעוני, חורב, ניו יורק-ברלין תרפ"ו, 'כי תישא', סימן שצ"ה).

3. על תפוצתן של צורות אלו בלשונות השמיות גם בצורות שלא נשתמרו בעברית, כגון "שלומם" שעניינה 'בשלום', או "לילם" המקבילה ל"יומם" בעברית, ראה סיוון 1997.

קשרי המשמעות אינם גלויים לעין ודורשים הבהרה. פעולת החונן והנותן לא התקשרה בעיני חז"ל ישירות אל חנם. ההסבר המדרשי בא לקשר בין שניים הנראים לכאורה רחוקים וחסרי קשר. שתי המילים משתייכות גם היום למסגרות תוכן⁴ שונות כפי שיתפרש להלן.

הדובר בן זמננו משתמש בשורש חנ"ן רק בהקשרים מובחנים בעליל: חנינה (בשדה המשפט), מחונן (בשדה החינוך וההוראה) ואף תחנונים. המילה חן, לעומת זאת, נפוצה בעיקר בביטוי הקפוא והשגור "מוצא חן"⁵ בצירופים: "אבני חן", "נערת החן", "טיפוח החן" ובמופעים חופשיים: "חסר חן", "רבת חן", "חן רב" ועוד. הקשרי התוכן של חנם בלשון ימינו ובלשון המקורות יידונו כאן בהרחבה בהמשך. הצירוף העולה על הדעת מיד הוא "חנם אין כסף", והוא קושר את חנם לתחום השכר, המסחר והכספים. במאמץ מה עולה על הדעת הקשר אל נתינה, אלא שדומה שקשר זה אינו מידי. אולי משום כך מצאו חז"ל לנכון להסביר את עניין הנתינה המיוחדת שיש בפעולת האל החונן ואת סמיכותה למידת הרחמים שלו.

בהמשך, בעקבות חז"ל והמפרשים המאוחרים, יתגלו קשרי המשמעות שאינם מובנים מאליהם, המתקיימים לטענתנו בין נגזרי השורש חנ"ן בתקופות השונות של העברית. נציג תזוזות משמעות שחלו במילה חן ונסביר את הקשרים שהמילים חנינה וחנם, הנגזרות מאותו שורש, מקיימות ביניהן על אף ההתרחקות והגיוון שחלו במשמעיהן עם השנים. מחקר זה נעשה מנקודת מבט דיאכרונית; הוא נעזר במילונים ההיסטוריים ובמדקדקי ימי הביניים ודן ברצף השינויים שמגלה עושרה של העברית לאורך הדורות. נראה ששינויי משמעות רבים הם בעלי כיוון צפוי ומוסבר. אך יש למחקר זה גם מוקד נוסף: הוא מבקש לבחון את עיקריה של "תורת מסגרות התוכן" (Frame semantics) של פילמור ואת תרומתה לדרכי העיון והמחקר בסמנטיקה.

2. שדות סמנטיים ומסגרות תוכן

ספרי "שדות סמנטיים" (תשנ"ד) פותח במילים אלה:

"משנעשה אדם מודע ללשונו הוא נעשה מודע גם לאפשרות להמיר

4. אם נעמיד למשל את התרגום של לחון לאנגלית (באחד ממשמעיה, זה בן זמננו) ושל חן (grace ו to pardon) מול התרגום של חנם in vain לפני דובר אנגלית, לא יעלה בדעתו כל קישור ביניהן. יהירות (יוהרה ריקה) vanity הקרובה ל-in vain עשויה להתפרש במאמץ כמנוגדת למידות החן, החסד והרחמים, אך אפילו קישור זה רופף מול קשרי השורש החזקים בעברית. בהמשך הדיון יתבררו קשרים אטימולוגיים של in vain האנגלי ומקורו הלטיני vanum אל "היעלמות" ואל "ריקות", רכיבי משמעות המצויים גם במקבילה של לחנם: 'לריק'.

5. ראה לבנת (תשנ"ד) וצדקה (1988) וגם הערה 8 להלן.

מילים בקרובות להן במשמעות. קרבת משמעות זו לעתים הדוקה עד כדי נרדפות, לעתים זוהי קרבת מה. לרוב קל לדובר להשוות מילים ולומר: 'אף' ו'חוטם' הן נרדפות כמעט, ואילו 'אף', 'ריח' ו'בושם' מבטאות קרבת משמעות; לעומת זאת בין 'אף' לבין 'נחושת' אין כל קרבה" (עמ' 11).

בפרק ההמשך הנקרא "מה הם שדות סמנטיים" נאמר: "הבלשן מעוניין בשדה כאמצעי לחקר הלשון (כשם שהאנתרופולוג מעוניין בו לחקר אופני חשיבה, נהגים ומשקעים תרבותיים), אבל הוא גם יוצר אותו כיש מלאכותי. אדם יכול לערוך שדה ולבנות מערכת מוגבלת או מסועפת של קשרי מושגים (לפי גילו, עיסוקו ורמת התחכום שלו), אך אין הוא עורך שדה במובן המורחב והמסועף [...], לעתים הוא נעדר אפילו מודעות שלמה לכושרו לערוך שדות. שדות סמנטיים כיצירים בלשניים או פילוסופיים הם מלאכותיים במידה רבה, ומכאן גם הישענותם על האינטואיציה מצד אחד, ו'פוריותם' האינפורמטיבית-פילוסופית, מצד שני" (שם, עמ' 25).

יש בשדה הסמנטי יסוד פרדיגמטי, מלאכותי: מילים נדונות בו על פי מיקומן בשדה, על פי אפשרויות ההמרה ההדדיות שביניהן ועל פי הגבלות ההצטרפות שלהן אל מילים אחרות, בהפשטה מהקשרי השימוש שלהן. הדרך שבה ערכתי שדות סמנטיים צמצמה את המלאכותיות המפשיטה מהקשר, הבוחרת והמשווה, המאפיינת מחקר בשדות סמנטיים. כוונתי לשדה ה"דמיון" בספר הנזכר ולשדות שבאו בעקבותיו ב"חקירות בסמנטיקה מושגית" (תש"ס): שדה השלילות, שדה השונות, שדה ההשתנות, שדה החלקים ועוד. מחקרי השדה הסמנטי שלי נשענים על עדויות מתקופות שונות, על אופני דיבור, על ניבים ועל ציורי לשון ובשל כך הם מקרבים את השדות הסמנטיים אל תורת המסגרות של פילמור. אף כי יש התקרבות נותרו הבדלים. כאן אני מבקשת להצביע על ייחודה של תורתו ועל תרומתה, וגם על תרומתם של מחקרים נוספים בסמנטיקה ההכרנית (הקוגניטיבית) ובסמנטיקה המושגית להעמקת הבנתנו בקשרי משמעות ובתהליכי משמעות. חידושו העיקרי של פילמור הוא בכך שקירב את המחקר הסמנטי למחקר הפסיכולוגי החוקר את המציאות המושגית והלשונית, המתקיימת בתודעתם של דוברים והמכוונת את השימוש שהם עושים בשפה. הוא אף מצמצם את החיץ, הדק ממילא, בין המחקר העכשווי בסמנטיקה ההכרנית לבין מחקרים בפרגמטיקה מבית מדרשם של גרייס, של סירל ושל ליץ' על פיתוחיה העכשוויים בידי וילסון, ספרבר ווילסון וממשיכיהם.

על פי תאוריית המסגרות, מילה יחידה נתפסת תמיד ביחס למערך מובנה של התנסויות, של אמונות ושל ידיעות של הדובר. מערך זה הכרחי להבנה של מילים ולשימוש בהן. פילמור (1972) מצביע על כך שהמילים ground 'קרקע' ו-land

'יבשה' משתייכות לשתי מסגרות תוכן שונות; השמעתן מעלה אל התודעה את המסגרת הרלוונטית, טיסה או שיט, והנאמר מתפרש על פי המסגרת. כבר בראשיתה היו בתאוריה של פילמור שני מרכיבים בולטים: המרכיב הראשון הוא תלותה של האינפורמציה בתודעת הדובר, בידע שלו ובמערך המושגי-המילולי העומד לרשותו. המרכיב השני הוא התלות של המשמעות בהקשרי האמירה, באופן שבו ההקשרים משפיעים על פיענוח המסר ועל הבחירה במשמעות הנכונה של המילים. למשל, המילה הפוליסמית תפריט בעברית בת ימינו מתפרשת במסעדה בדרך שונה משהיא מתפרשת אל מול המחשב. דוגמה אחרת, של פילמור (1982), מצביעה על כשל במערך המושגי של הדובר ועל קשיי תקשורת עמו הנובעים מכך: בבחינה לשם בחירה של מועמדים לשמש כמושבעים נשאל מועמד לתפקיד מושבע אם הוא מכיר את "כלל החפות" הגורס ש"כל אדם הוא בחזקת חף מפשע" ומה דעתו עליו. האיש מיהר לנענע בראשו והוסיף: "אני באמת לא מבין מדוע מעמידים אותו לדין אם הוא חף מפשע". מועמדותו של האיש שלא הבין את מקומה של המילה "בחזקת" בהליך השיפוטי – נפסלה. בפיתוח מאוחר יותר, באתר אינטרנט הנושא את השם "פריים נט", מסבירים פילמור ושותפיו את השפעת התאוריה הזאת על עריכת מילונים ואת כוונות ההתארגנות לקראת כתיבת מילון אנגלי המביא בחשבון את ההנחות התאורטיות של תורת המסגרות: "כדי להבין את משמעותה של מילה בלשון, עלינו להכיר את המסגרת או את המערך המושגי המספק את הרקע ואת הדחף לשימוש בה בשיח. ההנחה היא שדין וחשבון על אודות המשמעות והתפקיד של ערך לקסיקלי יכול להמשיך מן התיאור של המסגרת הסמנטית שהוא משתייך אליה אל מבנים דקדוקיים הבנויים סביבו. דין וחשבון כזה בוחר ומאיר את האספקטים הרלוונטיים בתוך מסגרת התוכן" (פריים נט 2000).

פילמור עוסק באנגלית החיה והמדוברת, אולם הבחנותיו מאפשרות לבחון גם מסגרות תוכן של מושגים מתקופות שונות בעזרת טקסטים, ציטוטים, אזכורים וקישורי תוכן של מילים חוזרות, של מילים קרובות ושל מילות מפתח. כך, בדרך דיאכרונית, נשרטט בהמשך מסגרות תוכן שונות של חינוך מן המקרא ועד ימינו, ומסגרות תוכן של חן ושל חנן. דגש מיוחד, הנעדר ממחקריו של פילמור, יושם על מגעי המשמעות שמסגרות תוכן אלה מקיימות ביניהן, מגעים שהם בעיקרם מטפוריים, והם ייפרסו כאן בהרחבה.

הטיעון העיקרי במחקר זה נשען על הנחה רווחת בסמנטיקה ההכרנית (הקוגניטיבית), הגורסת כי המערכת המושגית נבנית על התנסויות אנושיות בסיסיות, ולכן במקרים רבים, על אף הגיוון ותזוזות המשמעות, קיים קו מאחד, מעין מסגרת-על, הנשמרת בכל התמורות והגיוונים. מסגרת זו מבטאת את תפיסת היסוד שממנה נגזרים המשמעים, והיא חשובה להסברת הקשר – שאינו מובן מאליו כלל – בין מסגרות התוכן השונות של מילה פוליסמית. במקרה שלפנינו

המסגרת המופשטת אמורה לקשר בין משמעה השונים של המילה הפוליסמית חִנָּם ובינם לבין מסגרות התוכן של חֵן ושל חֶנֶן. הנחה נוספת קשורה לאפשרות הצפייה מראש לאן יתגלגלו שינויי המשמע, מה יהיה הקו המכוון אותם. על שני תנאים להתקיים אפוא כדי שהסבר סמנטי-הכרני יהיה משכנע ובעל כוח: ההצבעה על כיוון קבוע במהלך שינויי המשמעות של המושג העומד להסברה, והאפשרות להעמידו על יסודות בסיסיים, התנסותיים ולוגיים פשוטים הנוגעים להבנת העולם. מושגי יסוד התנסותיים כאלה הם מושג הקו הישר (ראה צ'נקי 1998), מושגי המלאות, הריקות, החיוב השלילה ועוד. מושגים כאלה הם כלליים מאוד, ועל כן ניתן לגלותם בניתוח המשווה של שפות, גם של שפות רחוקות (ראה סוברן תשנ"ד ותש"ס; וייז'ביצקה 1996; גודרד וייז'ביצקה 1994; יריב-לאור וסוברן 1998). מן המחקר עולות גם הנחיצות והחשיבות של מילון היסטורי מפורט הסורק את השימושים ההיסטוריים של מילה או של שורש בסדר מפורט ומדוקדק לפי זמני הופעתם. מילון כזה, ששוקדים עליו באקדמיה ללשון העברית, יאפשר להצביע בדיוק מרבי על כיוונים של שינויים במשמעות ועל התזוזות הקלות המסבירות את השתנות מוקדי העניין ודרכי החשיבה של דוברים בתקופות שונות.⁶

3. הילדים אשר חנן אלוהים את עבדך –

מסגרות התוכן של השורש חנ"ן בלשון המקראית הקדומה

האזכורים מן התורה שיובאו להלן⁷ בוחנים את מסגרת התוכן המקראית הקדומה של נגזרי השורש חנ"ן ושל המילה חן. שתי הדוגמאות הראשונות לקוחות מפרשת הפגישה של יעקב ועשיו המעלה בסמיכות מקום את שימושי הפועל חנן ואת הביטוי למצוא חן.⁸

6. חוברת לדוגמה מן המילון ההיסטורי מפרטת את גיווני השימוש והמשמע של השורש ער"ב (בן-חיים תשמ"ב).

7. מובאים כאן אזכורים שיש בהם כדי להצביע על האופן שבו מתארגנות מסגרות התוכן השונות ועל יחסי המשמעות שמקיימים רכיבי המשמעות המכוננים אותן.

8. הביטוי "מוצא חן" מופיע במקרא בהטיות שונות ובמקומות רבים. לבנת (תשנ"ד) מונה 38 אזכורים, וראה שם גם את הניתוח שלה ל"בעיני" לעומת "לדעתו" בן זמננו. צדקה (1988) מבליט את העובדה של"חן" במקרא שתי משמעויות בסיסיות: חסד ורצון מול יופי. לדעתו שתי משמעויות אלה משפיעות על הבנת הצירוף הכבול "מצא חן" (ראה שם הצעותיו לפרק את הניב). לא אחת שמעתי שיבוש ילדותי שמראה שכתודעת הדובר הצעיר אין הניב מתפרק כלל, אלא נהפוך הוא – הוא יוצר ממילות הצירוף "מוצא חן" פועל נטוי: "את מוֹצָחַנָּת בעיניי". על פי ההקשר מתפרש השיבוש כ"את טובה בעיניי ורצויה לי". בניגוד לצדקה המפרק את הביטוי אני מעדיפה להסתכל על רבות מהיקריותיו המקראיות, כולל זאת שלפנינו בפניית יעקב אל

1. "הילדים אשר חנן אלהים את עבדך" (בראשית לג, ה); כך עונה יעקב לשאלת עשיו "מי אלה לך?"
- המשכו של הדו־שיח המנומס אך המתוח בין האחים היריבים לשעבר מעניין, ודרכו נמצא את מרכיביה המכוננים של מסגרת התוכן המוקדמת של השורש חנ"ן:
2. "ויאמר [עשיו] מי לך כל המחנה הזה אשר פגשתי. ויאמר [יעקב] למצא חן בעיני אדוני. ויאמר עשיו יש לי רב אחי יהי לך אשר לך ויאמר יעקב אם נא מצאתי חן בעיניך ולקחת מנחתי מידי כי על כן ראיתי פניך כראת פני אלהים ותרצני. קח נא את ברכתי אשר הבאת לך כי חנני אלהים וכי יש לי כל ויפצר בו ויקח" (בראשית לג, ח-יב).
- המילים שהודגשו מצביעות על שני עניינים עיקריים: העניין האחד – ביטוי הנימוס "למצוא חן" העומד פעם אחת כמילת הסבר לפשר המנחה ופעם אחרת בניסוח המותנה "אם נא מצאתי חן בעיניך". הוא מקדים את ההצעה למתן המנחה ויש בו מעין הפצרה מנומסת. העניין האחר הוא עניין ה"מתן": יעקב מציע את המנחה ומצהיר על עצמו שיש לו הכול כי האלוהים חנן אותו בכל טוב, העניק לו טוב, השפיע עליו רוב טובה – נשים, ילדים ומקנה. המנחה המוצעת לעשיו היא מתן נדיב: עזים, תיישים, רחלים, אילים, גמלים, פרות, אתונות ועיירים, כמפורט בפרק שלפני המפגש (בראשית לב, יד-טו). מסגרת התוכן מציעה אפוא קישור בין שפע וברכה חומרית לבין נתינה ולקיחה של מנחה ומתן מתוך השפע הזה. שוב ושוב מודגשים כאן רכיבי המשמעות הבסיסיים: [+טוב] ו[+נתינה, הענקה].
3. "ויאמר משה אל ה' [...] ואתה אמרת ידעתך בשם וגם מצאת חן בעיני, ועתה אם נא מצאתי חן בעיניך הודיעני נא את דרכך ואדעך למען אמצא חן בעיניך וראה כי עמך הגוי הזה. [...] ויאמר ה' אל משה גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה כי מצאת חן בעיני ואדעך בשם. ויאמר הראני נא את כבודך. ויאמר אני אעביר כל טובי על פניך וקראתי בשם ה' לפניך וחנותי את אשר אֶחָן וְרַחַמְתִּי אֶת אֲשֶׁר אֲרַחֵם" (שמות לג, יב-יט).

עשיו, כעל פעולת דיבור (speech act) של נימוס ושל בקשת רשות דיבור, הנשענת על הצירוף הככול והמקבילה בתפקודה המקראי לפתיחת שיח מנומסת אחרת העושה שימוש במילים "בי אדוני". אפשר שהיא מקבילה לביטוי המודרני "אם יורשה לי" כפתיחה מצטנעת ומנומסת לדברים שהאומר מבקש לומר כאוזני מכובדים או רמים ממנו במעלה.

טוב האל ואוצרותיו הנזכרים בפסוק הם הבסיס למדרש חז"ל ולפזמון הסליחה שנזכרו לעיל.

4. "ואמר [יוסף] אלהים יחנך בני" (בראשית מג, כט).

5. "ויהי ה' את יוסף ויט אליו חסד ויתן חנו בעיני שר בית הסהר" (בראשית לט, כא).

הרכיב הבולט כאן הוא [+טוב] ומצטרפים אליו רעיון ההגנה האלוהית השומרת מרע גם בבית הסוהר.

6. "וידבר ה' אל משה [...] כה תברכו את בני ישראל אמור להם: יברכך ה' וישמרך יאר ה' פניו אליך ויחנך" (במדבר ו, כב-כה).

פעולתו המיטיבה והחוננת של האל מתבטאת בברכה, בשמירה ובמאור פנים.
7. "ובני ישראל עשו כדבר משה וישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב ושמלות וה' נתן את חן העם בעיני מצרים וישאילום וינצלו את מצרים" (שמות יב, לה-לו).

החן משמש צידוק לנתינה נדיבה.

בהקשר אחר, בצירוף מילת השלילה, מופיע השורש חנ"ן כאזהרה שלילית באשר ליחס הראוי של ישראל אל הגויים הסובבים אותו:

8. "כי יביאך ה' אלהיך אל הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה ונשל גויים רבים מפניך [...] שבעה גויים רבים ועצומים ממך, ונתנם ה' לפניך והכתם החרם תחרים אתם לא תכרת להם ברית ולא תחנם" (דברים ז, א-ב).

בשל מילת השלילה שבו, הביטוי "לא תחנם" מתפרש בהיפוך גמור להקשרים החיוביים שנסקרו. על פי פשוטו ועל פי הקשרו יש בו הוראה להימנע מכל יחס חיובי אל הגויים סביב. מסגרת התוכן מעלה את מושגי הברית והחרם כמכוננים יחסים בן עמים. בתלמוד הבבלי (עבודה זרה כ ע"א) נאמר: "לא תחנם, לא תיתן להם חנייה בקרקע, דבר אחר: לא תחנם – לא תתן להם חן, דבר אחר: לא תתן להם מתנת חנם" וגם "אסור לאדם שיאמר כמה נאה [בעלת חן] עובדת כוכבים זו". וכך נאמר שם בתוספות: "דריש נמי מהאי קרא בסמוך שלא ליתן להם חן ושלא ליתן להם מתנת חנם [...] לא תכרות להם ברית ולא תתחתן בם [...]". החיבור של תחנם אל חן ואל מתנת חנם מציע עיון נוסף בקשרי המשמעות. בפרשו פסוק זה בדברים ז, ב מצטט רש"י את הגמרא כמעט מילה במילה וכך הוא אומר: "לא תחנם, לא תתן להם חן, אסור לו לאדם לומר מה נאה הכנעני הזה, דבר אחר לא תיתן להם חניה". גם פרשני המקרא והמדקדקים המאוחרים עושים מאמץ פרשני עקיב לקשור את חן ואת חנן אל חנם. רכיב חוזר ודומיננטי של משמעות השורש חנ"ן מגולם בתכונותיו של האל, בהיותו רחום וחנון ורב חסד. כך מתוארות תכונותיו של האל בפרשת "כי תישא":

9. "וירד ה' בענן ויתיצב עמו שם ויקרא בשם ה'. ועבר ה' על פניו ויקרא

ה' ה' אל רחום וחנון ארך אפיים ורב חסד ואמת.

נוצר חסד לאלפים נושא עוון ופשע וחטאה [...] (שמות לד, ו-ז). מסגרת התוכן החיובית מכילה את יסודות הרחמים של האל – החסד, הסליחה והאמת (בהמשך מוזכרת גם מידת הדין). תכונת "החנינה" של האל באה לידי ביטוי בהגנה שהוא מעניק לסובל, לחלש ולנזקק.

10. "והי כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני" (שם כב, כו).

4. צדיק חונן ונותן

מסגרת התוכן של חנ"ן בעברית המקראית המאוחרת ובימינו

היסוד החיובי הקשור לרחמים, לנתינה ולשפע שעלה מהקשרי השורש חנ"ן בספרות המקראית הקדומה נשמר בגיוונים קלים גם בספרי המקרא האחרים. מעשיו ותכונותיו של האל הם הדגם לפעילותו החיובית של הצדיק בספר תהלים ובספרות החכמה הוא מלווה ואף חונן ונותן לאביון, לרש ולדל המתחננים לחסדיו:

11. "מלווה ה' חונן דל וגמולו ישלם לו" (משלי יט, יז).

12. "עושה דל חרף עושה ומכבדהו חנן אביון" (משלי יד, לא).

העני מחכה לחסדיו של הצדיק, הצדיק מצדו חונן ונותן, ובכך הוא הולך בדרכי החסד של האל ומקיים את צויו. יש לתת את הדעת לתכונה תחבירית חשובה:⁹ הפעלים חונן ונותן באזכורים שבחנו אינם מצריכים אלא את המושא המוטב ולא את האובייקט, הדבר הניתן. נותן (מה?) לאביון, חוננו (במה?) אפשר שיש בכך להעיד שהנתינה היא טוטאלית ואינה מיוחדת למתן כספי או חומרי מסוים, אלא לנכונות כללית וקבועה לתת. מילונים אחדים ייחדו לחנן גם את משמעות 'ריחם' ובכך ביטאו היעדר זה של משלים הפעולה. מידת האדם החנון היא לחון ולתת. המילים שהודגשו בציטוטים הן המילים המכוננות את מסגרת התוכן של ההתנהגות המוסרית. מזמורי תהלים רבים (כגון לז, קיב ואחרים) מדגישים רכיבי חיוב שונים גם אם אין הם קשורים זה לזה. האחד, המוכר לנו, קשור לפעולות

9. פילמור מרבה להדגיש את העובדה שניתוח תחבירי ואידיומטי חושף מערכי משמעות בתוך מסגרת התוכן שניתוח סמנטי גרידא יכול להחמיץ. כך הוא מבחין באנגלית (פילמור ואטקינס 1991, עמ' 80) בין risk running לבין risk taking, המובחנים בעברית בהבחנה המורפולוגית שבין "לסכן" לבין "להסתכן". ההבחנה קשורה אף להבדל שבין "סיכון" בביטוי "הון סיכון", ול"סכנה" בביטוי "סכנת נפשות". הדברים מסתעפים לניתוח ההבחנות שבין בחירה (ב"סיכון") לבין גורל או תאונה (ב"סכנה"). כל אלה אינם כה גלויים באנגלית, שבה מילה אחת 'risk' מציינת את שני גוני המשמעות. לפיכך במקרה זה הניתוח האידיומטי-תחבירי הוא שחושף את הבדלי המשמע. בעברית ההבחנות המורפולוגיות יוצרות את ההבדלה במשמעות, אולם הלקח ברור: גיוונים תחביריים ואידיומטיים חושפים קשרי משמעות בתוך מסגרת תוכן.

הצדיק הנותן לאביונים, המפזר, החונן והמלווה באשר הוא ישר ורחום וצדיק. היסוד החיובי האחר הוא שכרו של הצדיק ושכר צאצאיו – ביטחון, כבוד, הון ועושר, המשכיות, והוא מדומה לאור הזורח בחושך.

צורה אחרת של חיוב נמצאת בביטוי "לחונן עפר":

13. "אתה תקום תרחם ציון כי עת לחַנֵּןּהּ כי בא מועד

כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחַנֵּנוּ" (תהלים קב, יד).

פעולת החנינה מועמדת בתקבולת כקשורה לרצייה ולחנינה.

במגילת אסתר מופיע חן בסמיכות לחסד וגם בתוך הצירוף "נשאה חן בעיניו" המיוחד לאסתר:

14. "ויהי כראות המלך את אסתר עומדת בחצר נשאה חן בעיניו

ויושט המלך לאסתר את שרביט הזהב אשר בידו [...] [...]

ויאמר לה המלך מה לך אסתר המלכה ומה בקשתך עד חצי המלכות ויִנָּתֵן לך" (שם ה, ב-ג).

כשהמילה חן מופיעה במנותק מן הצירוף מצא חן היא מתייחדת לעניין הנוי ובעיקר לנוי החיצוני. הפסוקים החותמים את שבחי אשת החיל בסיומו של ספר משלי (לא, ל-לא) מעמתים את הנוי החיצוני התפל עם יראת השם ומדגישים את הניגוד שבין שני אלה:

15. "שקר החן והבל היפי אֶשֶׁה יראת ה' היא תתהלל".

חן ויופי נתפשים כחיצוניים וכמיותרים, ואפשר שמכאן מתחילה ירידתה של המילה חן ממעמדה המכובד בהקשר האלוהי אל הקשרי הנוי והקישוט, הגם שנשמרת בה נימה חיובית:

16. אבן חן השֹׁחַד בעיני בעליו" (משלי יז, ח).

תשואות חן המופיעות בזכריה (ד, ז) הן קריאות רצון ועידוד לבניית הבית בידי זרובבל:

17. "מי אתה הר גדול לפני זֶרְבָבֶל לְמִישׁוֹר וְהוֹצִיא אֶת הָאֶבֶן הָרִאשׁה תְּשׁוּאוֹת חֵן חֵן¹⁰ לָהּ".

10. קריאתו של הפסוק היא כמסתבר "תשואות חן [הן] חן לה [לאבן הראשה]", אולם במשך השנים השתגר הצירוף "תשואות חן חן" ואף "חן חן" עם המשלים הפותח ב-"ל" כביטוי לעידוד, לרצון או לתודה. כך כותב יהודה הלוי בשיר "לך השר": "לך השר חן חן תשואות, לך יאות היות בזמן אות". בשו"ת מצאנו: "ותשואות חן חן למעלת כבודך על אשר בשרתני במעמדך הטוב" (שו"ת מהר"י קולון צה), וגם ברכיה הנקדן ב"פרעוש וגמל": "על שכמך נשאתני ואל מחוז חפצך הגעתני חן חן לך". בלשון ימינו מופיע הצירוף "חן חן" כמילת קריאה גם בנשילת הנמען ומילת היחס ל-"". (תשואות חן חן לד"ר חיים א' כהן שהעמידני על כך). ב"סיפור פשוט" לעגנון, למשל: "אמרה מינה חן חן, הינריך, אינני חסרה כלום" (על כפות המנעול תשי"ג, עמ' ריא). יושם אל לב שגם בשפות הלטיניות חל מעבר מן ה"חן" שיש שבו

המשמעים של השורש חנ"ן בספרות המקרא המוקדמת והמאוחרת מתפרסים בין שני קטבים הנמצאים אף בעברית בת זמננו: קוטב התחנונים והבקשה וקוטב החנינה והחסד, החן והיופי. פעולת החונן היא חיובית וכולה מתן ורצון טוב. בחלק מהקשריו קרוב חן לחסד ולרחמים ובחלק אחר אל נוי ואל קישוט. המאחד בין שני הקטבים הוא כיוון ההסתכלות: תחנון היא פעולת המבקש וחנינה במובנה המקורי היא מתן של מי שיש לו והוא מעניק בנדיבות חסד, נחמה, נכסים, עידוד ושאר טובות. הקשר המקורי בין תחנון לבין חנינה הוא כקשר בין בקשה לבין נתינה. המבקש המתחנן חסר והחונן הִתְחַנֵּן נותן. לעתים מרחמים גם כשמידת הדין אינה מחייבת נתינה. הרכיב [+חיוב] מאפיין גם את "אבני החן" ואת "יעלת החן", אך דומה שהחיצוניות שבהן וניתוקן ממסגרת ההתנהגות הראויה, המוסרית, (של הצדיק ההולך בדרכי אלוהיו) הורידו בעברית בת זמננו את חן אל ה"מדור לטיפוח החן", שעניינו נוי חיצוני ודבר אין לו עם נתינה וחסד. מכאן גם לא רחוקה הדרך אל מתחנן השלילי-משהו, זה העושה כל מאמץ למצוא חן, בין שהוא אכן חניני ובין שאינו חניני.

מסגרת התוכן הכללית של נתינה חיובית טבועה במקרא בחותם ייחודי אמוני-מוסרי. בעברית בת זמננו הצטמצמה הנתינה אל התחום המשפטי. חנינה היא מעין מחילה או סליחה על פשע או ויתור על ריצוי העונש במלואו. גם כאן החונן הוא בעל יכולת, סמכות וכוח לחון. היחס איננו סימטרי; רק נשיא המדינה יכול לחון את מי שהורשע. כך הצטמצם מאוד היקף חלותם של הרכיבים [+חיוב] ו[+טוב] שאפיינו את החנינה המקורית כמתן מוסרי. רכיבים אלה נותרו בעינם בצירופים מן העברית החדשה: "ילד מחונן", "כיתת מחוננים". החוליה המתווכת היא בצירוף "אדם שחונן (או נִחַן) במעלות רבות"; מקור של שפע ויכולת (אלוהית, על-אנושית) העניק לאיש זה מעלות. כך נולד צירוף כגון

מתן וברכה ואף רחמים, בעיקר בהקשר אלוהי, אל ההודיה והתודה: grace הוא שמה של תפילת הודיה באנגלית, gratis פירושו 'הודות ל-', 'באדיבות...'. בספרדית gracias פירושה 'תודה'. בצרפתית משמשת המילה merci כביטוי שגור להבעת תודה. ידידי ועמיתי ד"ר משה פלורנטין הסב את תשומת לבי לקרבת הצליל שלה אל mercy האנגלית שעניינה רחמים ורחמנות. בעברית ובארמית הקשר בין "חן" "חסד" ו"רחמים" הוא הדוק; האם כך הדבר בין תודה (חן-חן) ורחמים באנגלית ובצרפתית? אכן מתברר שבאנגלית עתיקה היה הכתיב merci. המקור הלטיני הן של המילה הצרפתית הן של המילה האנגלית הוא mercedem, שהוא צורת האקוזטיב של merces שפירושה 'גמול', 'תשלום'. רק בלטינית המאוחרת נתייחד לה המשמע של רחמים ורחמנות. שקספיר (1564-1616) שם כפי גיבור המחזה "הסוחר מוונציה", מערכה שנייה תמונה שנייה, את המילה gramercy כביטוי של תודה. קודם לכן השתמש צ'וסר (1342-1400) ב"סיפורי קנטרברי" שלו בביטוי המקורי grand mercy, אף כאן להבעת תודה. נקודה זו של חיבור משמעות המתרחש בין "חן", "רחמים", "תודה" ו"מתן" ("תן תודה"), "שלמי תודה" ו"תשלום" חשובה לטיעוננו העיקרי כפי שיתברר להלן.

"פסנתרן מחונן", הקרוב מאוד אל מקבילו השקוף יותר באשר למקור הכישרון: "פסנתרן בחדר עליון". מסגרת התוכן המקורית של חנ"ן ניסוטה אפוא בעברית המודרנית מן ההקשר האלוהי-המוסרי (להוציא שימושיה בכתובים ובתפילה). היקפם של רכיב הברכה החיובית ושל רכיב המתן הנדיב, המועיל והמנחם הצטמצם, אך משהו מן החיוב נשאר.¹¹ עתה יש לברר את מסגרות התוכן של חנ"ן ולקשור אותן אל מסגרת נגזרי השורש חנ"ן. גם כאן יהיה הדיון דיאכרוני ויצביע על קו התפתחות היסטורי במשמעיה של המילה חנ"ן (וגם קרובות אחדות שלה כלשווא וכלריק), מן המקרא המוקדם, דרך המדרש ועד ימינו אלה.

5. מסגרות התוכן של חנ"ן

5.1 חנ"ן אין כסף

הקישור בין חנ"ן לבין הקשרי הכסף והעבודה הוא מוקדם ביותר. כך שואל-מתמם לָבֶן המבקש לשלם ליעקב:

18. "הכי אחי אתה ועבדתני חנ"ן הגידה לי מה משכרתך" (בראשית כט, טו). הפסוק מבטא את התפיסה שראוי שיהיה פיצוי ותגמול כספי לעבודה. עם זאת, קרבת משפחה מתירה לעתים חריגה מן הכלל הזה. לָבֶן מבקש להדגיש את רצונו לשלם ליעקב; פירושו החד-משמעי של חנ"ן כאן הוא 'חנ"ן אין כסף', ללא תשלום.

19. "כי תקנה עבד עברי שש שנים יעבד ובשביעית יצא לחפשי חנ"ן" (שמות כא, ב).

אונקלוס מתרגם חנ"ן כ'מגן'. אבן עזרא אומר בפירושו על פסוק זה: "מילת חנ"ן מגזרת 'חננו אותם' מטעם מתנה, וטעם המ"ם לא ידענו כמ"ם ריקם". ידענותו הבלשנית של ראב"ע מקשרת את חנ"ן אל מסגרות התוכן הקודמות של נתינה ומתנה. וכך הוא מפרש גם את הפסוק הבא בעניין האמה העבריה:

20. "וכי ימכר איש את בתו לאמה [...] ואם שלש אלה לא יעשה לה ויצאה חנ"ן אין כסף" (שם שם, יא).

ראב"ע תוהה על הכפילות מתוך עניין בלשני: "חנ"ן אין כסף". הוא מביא סברה מפי אחרים שחנ"ן פירושה היעדר חוב: "אם חלתה בביתו והוציא עליה ברפואה לא תפרע לו כלום", ודוחה סברה זו מטעמים בלשניים: "ולפי דעתי אין צורך [בפירוש זה] כי הוא [הכפילות שבין חנ"ן ל'אין כסף'] תוספת ביאור כדרך 'כי מת אתה ולא תחיה'". חשוב להצביע על מסגרות התוכן שהפרשנים מציעים

11. שני רכיבי המשמעות, [+מתן] ו[+חיוב], מופיעים גם במקבילה האנגלית של "מחונן" – gifted.

בפרשם את המילה: מתן, כסף, פירעון – ההקבלה בין חנם לבין "אין כסף". בני ישראל המתלוננים על הנדודים במדבר ועל האוכל התפל מזכירים את המילה חנם בהקשר שונה מעט אך באותה מסגרת תוכן של תשלומים ותמורות: 21. "[...] ויבכו גם בני ישראל ויאמרו מי יאכילנו בשר.

זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חנם" (במדבר יא, ה).

רש"י אומר "חנם מן המצוות" וקורא בחנם משמע של 'פטור'. ראב"ע מפרש שם: "בזול כאילו היא חנם". ב"ספר השרשים" בערך "חנם" החותם את עיונו בשורש חנ"ן מביא רד"ק את הפסוק שנדון בדוגמה 20 לעיל, וכך הוא אומר: "המ"ם נוספת כמ"ם ריקם ופירושו ותצא בחן מאין כסף, כלומר כיוון שיצאה מאין כסף כאילו יוצאת בחן שמוצאת בעיני אדניה". הוא מסיים את הערך בקביעה פסקנית: "וכן כל חנם שבמקרא יתפרש כמו חן". גם ריב"ג, בדיונו בשורש חנ"ן ב"ספר השרשים", סבור שיש לקשור את חנם אל "חננו אותם" שבפרשת פילגש בגבעה בשופטים כא, כב: "והיה כי יבואו אבותיהם לריב אלינו ואמרנו אליהם חננו אותם כי לא לקחנו איש אשתו במלחמה כי לא אתם נתתם להם כעת תאשמו". וכך הוא אומר: "נחנן, מן החמלה והרחמים ואשר חנן אלהים בענין נתן כמו 'חננו אותם', אשר ענינו תנו אותם לנו, ומן הענין הזה נגזר למקח בלא דמים שם חנם' כמו שנאמר [בישעיה נב, ג] חנם נמכרתם [ולא בכסף תגאלו], ומ"ם בו נוספת כאשר זכרנו לך בספר הרקמה [...] ומזה תקנו בתפלה 'אתה חונן לאדם דעת'". ריב"ג מסביר את השימוש בשורש חנ"ן בפרשת בנות בנימין כנתינה ולקיחה (חטיפה) בלא כסף ומוהר. כיוון שלא ניתן להפר את השבועה שנשבעו בני ישראל "ארור נותן אשה לבנימין" (שופטים כא, יח), לא יוכלו בני בנימין לשאת (במוהר) נשים משאר שבטי ישראל. בחטיפת המחוללות משילה נמצא הפתרון. במילים רמוזות מקשר אבן ג'נאח את השורש חנ"ן ואחר כך גם את חנם הן אל הנתינה הן אל החמלה, מעין מתנה מתוך חמלה, הן אל מתן חנם, בלשונו "מקח בלא דמים".

הצורך לקשור את הרחוקים מובן ומוצדק, ואני סבורה שפרשנותו של רד"ק הקושרת חן אל חנם היא אפשרית, אך אינה נעדרת קשיים. הבעיה העיקרית בה היא הקושי להמשיך ולהחיל קישור כזה על התפתחויות מאוחרות שחלו במילה חנם, כמו למשל הקושי לחבר את חן החיובי אל "שנאת חנם" השלילית. אפשר שיטען הטוען כי אין צורך לקשור את כל תזוזות המשמעות אל השורש; משנוצרה המילה חנם וניתקה בצורתה ובצלילה מן הקשר המידי אל שורש מוצאה, היא חיה חיים עצמאיים. זו תשובה נאה, ואפשר גם להסתפק בה, אולם אני מבקשת לבחון תשובה אחרת מכלילה ואינטגרטיבית הנוגעת לחוקיות מסוימת המתקיימת באופני הסתעפות המשמעות. על פי תפיסה זו התפתחות פוליסמית של מילים, ובתוכן המילה חנם, איננה מקרית ואיננה שרירותית לחלוטין. עמדה כזו מצויה במחקריהם של טרוגוט (1986) והופר וטרוגוט

(1993). הם מוצאים שעל פי רוב מילים מתפתחות מהקשר מציאותי אובייקטיבי אל הקשרים סובייקטיביים (לעתים רוויי רגש). לאחר מכן מתגבשים לרוב משמעים שיש בהם מודעות ללשון, לשיח ולהיגיון, ולעתים הופכת המילה הפוליסמית אף למילת דקדוק.

טרוגוט מדגימה את טענותיה בעזרת עיון מדוקדק במילון אוקספורד המפורט וההיסטורי של השפה האנגלית (O.E.D). במקורה ציינה המילה while משך זמן קצר, שעה קלה, כמו במשפט It took me a while to find the house. לימים הפכה המילה לסמן כמו־דקדוקי המתאר בו זמניות: He came while we were eating, משמע מאוחר הרבה יותר המקביל בעברית ל"בעוד", להבעת ספק או היסוס. תחום התפקוד שלו הוא השיח עצמו: While I think you have a point. צפוי בשינויי משמעות של מילים פוליסמיות. כך היה למילים רבות אחרות באנגלית וביניהן just-ו since. תהליך ה"סובייקטיביזציה", לפי טרוגוט, הופך לעתים בשלב אחרון של הגלגול את מילות התוכן שעברו סובייקטיביזציה ליצירים דקדוקיים. תהליך זה מכנים הופר וטרוגוט (1993) "גרמטיקליזציה". למשל, הוראתה הראשונית של המילה האנגלית will היא 'רצון' ו'צוואה' (הוראה זו עדיין נשמרת, שהרי המילה היא פוליסמית), אולם כשהיא מצטרפת לפעלים, יש ל-will שימוש דקדוקי נפוץ כמציינת עתיד. דבר דומה ניתן לראות בהתפתחות המשמעים של רוב מילות היחס בעברית.

גלגולי המשמעות של המילה חנים מדגימים את התהליך שתיארו הופר וטרוגוט, מן החיצוני האובייקטיבי – תחום המיקח והממכר, יחסי העבודה השכר, הנישואים והרכוש – אל תחומים אחרים סובייקטיביים, רגשיים ולוגיים, שטווח המשמעים שלהם רחב מאוד ונוגע ללשון ולמטה-לשון כפי שיוצג להלן. משום כך אני מבקשת לקשור את גלגולי המשמע של חנים אל שורש המקור שלו, ונראה שהדבר מסתייע במחקרים ובמודלים התאורטיים שמציעה הסמנטיקה ההכרנית.

5.2 לשפך דם חנים

22. "ולא תהיה זאת לך לפוקה ולמכשול לב לאדני ולשפך דם חנם" (שמואל א כה, לא).

בדברים אלה מנסה אביגיל להניא את דוד מנקמה אלימה על גסותו של נבל בעלה, והיא פונה אל חוש הצדק של דוד ואל שיקוליו כמלך לעתיד. הצירוף "לשפך דם חנם" אינו משתלב ישירות במסגרת התוכן ששורטטה כאן בסעיף הקודם. מצטיירים כאן קוויה הראשונים של מסגרת תוכן חדשה שעניינה שכר וגמול בתחום המוסרי. "לשפך דם חנם" מתפרש בדברי אביגיל כמעשה הרג בלתי מוצדק ובלתי מוסרי. החטא טמון ברצון להמית את המיטיב והמושיע:

23. "וידבר יהונתן טוב אל שאול אביו ויאמר אל יחטא המלך בעבדו בדוד כי לא חטא לך וכי מעשיו טוב לך מאד. וישם נפשו בכפו ויך את הפלשתי ויעש ה' תשועה גדולה לכל ישראל ראית ותשמח למה תחטא בדם נקי להמית את דוד חנם" (שמואל א יט, ד-ו).

מסגרת התוכן נבנית על הרצון לשמור על שיווי המשקל בין החיוב לבין השלילה. ההכרה בישועה הגדולה שעשה דוד והטובה הנובעת מכך לשאול מחייבת יחס דומה. להמית את דוד פירושו לחטוא ולהיכשל במעשה שאיננו מוסרי. כל זה מגולם כאן במילה חנם. מושג השכר מושאל אל תחום המוסר כפי שעולה מן הביטויים "שכר ועונש" ו"תורת הגמול". בין שני תחומי תוכן אלה קיימת זיקה מטפורית. סמליה של אלת הצדק הם כיסוי עיניים (המעיד שהכול שווים בפניה) ומאזניים שבהם היא שוקלת את המעשים ואת גמולם, משל היו אלה עבודה ושכרה, סחורה והתשלום עליה. חנם מתקשרת גם כאן אל מצב רצוי של איזון. בתחום השכר היה זה איזון של הגינות, ואילו כאן האיזון הוא מוסרי. תחושת העוול המוסרי והרדיפה הבלתי מוצדקת חוזרת במזמורי תהלים רבים שבהם המשורר חש נרדף על לא עוול בכפו. המילים המודגשות מציירות את מסגרת השנאה והרדיפה, וחינם מבטאת את תחושת העוול:

24. "פי רשע ופי מרמה עלי פתחו דברו אתי לשון שקר ודברי שנאה סבבוני וילחמוני חנם. תחת אהבתי ישטנוני ואני תפלה. וישימו עלי רעה תחת טובה ושנאה תחת אהבתי". (תהלים קט, ב-ה וראה גם שם לה, ז; סט, ה) הביטויים האחרונים מעמידים את הרעה מול הטובה כעל מאזני משקל, את השנאה ואת השטנה מול האהבה. חנם מצביעה על הגמול הבלתי ראוי. תחושת העוול והתחושה של "רדיפת חנם" מתבטאת במילים המפורשות "רעה תחת טובה". רק משפט הצדק של האל יכול לתקן את העוול שברדיפת חנם זו שרודפים את הנרדף, החש חף מכל עוון. איוב מתלונן על מצוקתו במילים הבאות:

25. "אשר בשערה ישופני והרבה פצעני חנם לא יתנני קִיב רוחי כי ישביעני ממרורים" (איוב ט, יז).

גם בספר משלי מופיעה חנם בהקשר מוסרי-חינוכי:

26. "אל תריב עם אדם חנם אם לא גמלך רעה" (משלי ג, ל). מעתק מטפורי התחולל בין מסגרת תוכן אחת לאחרת: נוצר מגע בין תחום התשלום לבין תחום הגמול המוסרי. קישור מטפורי זה מעוגן היטב בתרבות המערב. הביטויים "שכר ועונש" או "יום נקם ושילם" מעידים על מעתק ברור זה. המשך הדברים מציג שימושים נוספים של חנם והסתעפות משמעה למסגרת תוכן שמגיעה עם תחום הכספים וההשתכרות אינם כה גלויים וברורים. אני מבקשת למצוא דרך להסביר את הקשרים שמקיימות מסגרות התוכן המאוחרות עם מסגרת היסוד, עם המשמע הבסיסי ועם מילים נוספות הנגזרות מן השורש חנ"ן.

5.3 לחינם קראוני חנון?

מדרש תנחומא (פקודי ג) מספר:

27. "כשרצה הקב"ה לעשות אדם, אמר לתורה: נעשה אדם וגו', אמרה לפניו: ריבון העולמים, האדם שאתה רוצה לעשות קצר ימים ושבע רוגז יבוא לידי חטא, ואם אין אתה מאריך אפך עמו, ראוי שלא בא לעולם. אמר: ועל חנם נקראתי ארך אפיים ורב חסד? והתחיל מקבץ את גופו של אדם הראשון מארבע רוחות העולם".

שימוש הלשון "על חנם" אינו מופיע בלשון התורה, אולם בספרות הנבואה והחכמה נמצא אותו בצד הביטויים "אל חנם" ו"לחנם":
28. "וידעו כי אני ה' לא אֶל־חֲנָם דְּבַרְתִּי לעשות להם הרעה הזאת" (יחזקאל ו, י).

29. "לא חנם עשיתי" (שם יד, כג).

השטן סבור שליראת האלהים של איוב יש טעם וסיבה ואפילו חשבון יש בצדה:
30. הַחֲנָם יֵרָא איוב אלהים, הלא אתה שָׁכַתָּ בעדו ובעד כל אשר לו [...] ואולם שלח נא ידך וגע בכל אשר לו אם לא על פניך יברכך" (איוב א, ט"ב).
כשאיוב מתמיד באמונתו אומר האל:

31. עֲדָנוּ מחזיק בתַּמָּתוֹ ותסיתני בו לְבַלְעוֹ חֲנָם" (שם ב, ג).

בפירושי רש"י חנם מופיעה לעתים כשם עצם בצירוף סמיכות ולעתים כתואר הפועל: רופא חנם, בכיית חנם, חנם מזוֹרָה הרשת, מוציאים שכבת זרע חנם, לחינם באתי, לא לחינם שְׁלַחְתִּיךָ, לחינם הרגת, מתגאים חנם. רבים מן הצירופים האלה משמשים בלשון ימינו. היש להם מסגרת תוכן משותפת? תחילתה של הבהרה נמצא בדברי רש"י על ירמיהו ו, כט: "לשוא צֶרֶף צֶרֶף":
32. "על חנם צֶרֶף הצורף כי לא הועיל [...] יגעו הנביאים להוכיח ולא הועילו".

חנם מתפרשת כ'פעולה ללא תועלת', פעולה שאינה משיגה את מטרתה המקווה, או כפעולה שאין לה טעם וסיבה. "תכלית" ו"סיבה" מקושרות בתודעתנו מאז ימי אריסטו. הוא מונה אותן במניין הסיבות המכוונות את העולם יחד עם הסיבה הפועלת, הסיבה הצורנית והסיבה החומרית. תכליות משמשות לעתים כהסברים, כבמשפט "עשיתי זאת כדי להיטיב עם הבריות", וגם כטעמים וכהצדקות. פעולה שאין עמה תועלת או שכוונה להשיג דבר מה ונכשלה נעשתה לחינם;¹² עולות המוקרבות ואין האל חפץ בהן הן עולות חנם; קללה שאינה

12. ההוספות של מילות היחס השונות למילה חנם בצירופים "אל חנם", "על חנם" הנדירות בלשון ימינו ו"לחינם" השגורה בה מאוד, מעידות על התפתחות ועל השתנות הן בשימושי המילה הן במשמעיה.

מתקיימת היא קללת חנם; שבועה שאין מאחוריה כוונת התחייבות היא שבועת שווא. האטימולוגיה של לשווא המקבילה בשימושיה אל לחינם ואל לריק, קושרת לכאן את יסוד השקר המופיע בצירופים "עַד חִנָּם", "קללת חִנָּם" ו"שבועת חִנָּם". האטימולוגיה של לריק מפנה אל "ריקות", משהו הנעדר ממשות וקיום. כך גם הביטוי האנגלי in vain והביטוי הצרפתי en vain רומזים ל"היעלמות" ול"ריקות" דרך מקורם הלטיני הקושר אותן אל ¹³vanus, vanum (כמוהם קשורה אליו גם המילה האנגלית vanish שפירושה 'להיעלם'). קשרים חוצי שפה אלה מבקשים הסבר. לא בכדי אנו מתקשים בשרטוטה של מסגרת תוכן סמנטית אחידה והדוקה. שימושיה החדשים של חנם אינם משרטטים מסגרת תוכן מובהקת. הם מתקשרים ליחסים מכלילים ומופשטים: יחסי הסיבה והתכלית, הטעם, הצידוק והאמת. הם מצויים גם בתחום המטה-לשון, באופן שבו שמות, מונחים ותארים בלשון מקבילים אל הדברים שהם מציינים בעולם. הרצון להתאים בין הכינוי חנון לבין מעשיו של הקב"ה מביא אותו, לפי מדרש תנחומא שבראש סעיף זה, לברוא אדם. גם הדוגמה התלמודית האחרונה מציעה שתי נימות של פירוש הקרובות מאוד זו לזו, ונראה שלא מקרה הוא.

33. "לא לחינם הלך זרזיר אצל עורב אלא שהוא בן מינו" (בבא קמא צב ע"ב). פתגם ידוע זה עשוי להתפרש בשתי רמות של הבנה: האחת מנקודת ראותו של הזרזיר – יש לו מה לחפש אצל העורב וההתחברות ביניהם מועילה לשניהם; בסיפה של הפתגם מופיע מעין דובר נוסף המשמיע לקח: הטעם להתחברותם הוא בדמיון (השלילי) המתקיים ביניהם. לחינם מתפרשת כן בהקשר של הצדקה ושל טעם, בהסבר של הזרזיר המנמק את הליכתו בכדאיות ההתחברות, או בהסברו של הדובר הסמוי המסביר מדוע חוברים בעלי עניין שלילי זה אל זה. שני ההקשרים האלה, של הכדאיות ושל ההסבר או ההצדקה רווחים גם היום בשימושיה השונים של חנם. לא בנקל נמצאת כאן מסגרת תוכן מובהקת לשימושיהן המאוחרים של חנם בצירופים "על חנם" ו"לחינם", ואין להתפלא על כך. המסגרות המצטיירות בעקבות האזכורים האלה הן: המסגרת הכללית של הצדקת פעולות והשלמת פעולות המגיעות אל תכליתן, מסגרת התכלית והתועלת שבעשיית פעולות, מסגרת האמת והשקר, שאף היא כללית ויש בה יסוד מטה-לשוני, ומסגרת כללית ומטה-לשונית מובהקת נוספת, כלומר מסגרת המינוח,

13. ראה הערך in vain במילון אוקספורד ההיסטורי (O.E.D) וגם במילונו האטימולוגי של סקית (1983), וראה גם החיבור המתקיים בעברית בין "שווא" ובין "שקר" ו"תוהו", ובכנס לבין "הבל ורעות רוח". כך קשור שווא במקרא לכזב ולשקר והבל אל אוון ותוהו: "שווא ודבר כזב הרחק ממני" (משלי ל, ח); "חלומות השוא ידברו" (זכריה י, ב); "מאפס ותהו נחשבו לו" (ישעיה מ, יז); "לתהו והבל כחי כליתי" (שם מט, ד) ו"שקר החן והבל היופי" (משלי לא, ל).

ההתאמה האמורה להתקיים בין כינויים לבין מי שמכונה בהם. מתן שם או כינוי דורש הצדקה, וכשזו אינה מתקיימת יטען הטוען בתמיהה: "לחינם קראוני חנון?" הקושי לתת שם למסגרות התוכן החדשות של שימושי חינם הוא קושי צפוי: תחום החלות של חינם הושאל מן המשא ומתן החשבונאי והמוסרי אל תחום מכליל של פעולות ושל הצדקות¹⁴ שאינן מאוגדות במסגרת תוכן מוחשית ייחודית אחת אלא במעין מסגרת-על, שעניינה קשרי סיבה ותכלית וקשרים מטה-לשוניים. ההתפתחות והגיוון במשמעות תואמים את הסבריהם ואת ציפיותיהם של הופר וטרוגוט. השוני בין משמעה של חינם וכיוון ההתקדמות שלהם הוא מן המוחשי, הספציפי (תשלום) דרך הריגושי אישי (רדיפה, שנאה) אל הלוגי-לשוני (תכלית, הצדקה, התאמתו של הכינוי למציאות). האם נוכל לתת תיאור אחיד גם לאופן שבו כל המשמעויות של חינם נקשרות אל השורש חנ"ן ואל המילים הנגזרות ממנו?

6. משמעים בסיסיים, פוליסמיות ומסגרת תוכן מאחדת

ראינו שלא אחת קישרו חז"ל, הפייטנים ומפרשי המקרא את הנגזרות של השורש חנ"ן אל תואר הפועל חינם. הקישור היה נקודתי, מדרשי, יצירתי ומעניין. גם תאוריות עכשוויות מבקשות קישורים בין משמעים. חוקרי הסמנטיקה ההפְּרָנִית מצביעים על האופן שבו פעולות גופניות פשוטות בחלל, כמו למשל: מעל, מתחת, מאחורי, על יד וכיוצא באלה יוצרות מושגים מורכבים המתבטאים בפוליסמיות שלהם. כך מתברר מהניתוח של לייקוף (1987) למושג over, המסמן למשל מיקום בחלל אך גם שליטה וכוח; הדיון של ברוגמן (1984) בפוליסמיות של very מראה שיש לה משמע מאוחר מְכַמֶּת – מאוד, ומשמע מוקדם יותר: 'זה', 'בדיוק', והוא קשור אטימולוגית ל-verify ול-verily באנגלית ול-verus הלטיני שעניינו 'אמת'. דסקל (1996) מציע את פריסת המשמעים של המושג beyond בין משמעו החללי כבביטוי "מעבר להר" לבין משמעיו הנגזרים המטפוריים בביטויים "מעבר לטוב ולרוע" או "מעבר לכל דמיון". סוויטסר (1990) מציעה הסבר לצמיחתם של ביטויים מודאליים כגון might, must ו-can ממקורות הכוח וה"מסוגלות"; הפוליסמיות של ביטויי התנאי גם הם מצביעים על מעבר מן הפיזיקה אל הלוגיקה ואל המערכים החברתיים. ההרחבות

14. הקשר בין "צדק", "צידוק" ו"הצדקה" מעורר עניין ומבקש מחקר נפרד. מסקרנת גם הפוליסמיה של המילה just בין "היות צודק" המוקדם לבין "רק עתה, "כרגע" ו"בדיוק" המאוחרים לו. הקשרים האטימולוגיים של המילה האנגלית just אל הקשרי הצדק, הסיגול הדיוק וההתאמה גם אל המילה הלטינית justus שהורחבה ונגזרה מ-jus שעניינו 'ישר', 'חוקי', 'אמתי', 'מתאים' – כל אלה קשורים לענייננו אך ראויים לעיון נפרד, שאיננו עוסק בו בעתיד.

המטפוריות של ביטויי החושים מוסברות במעבר מן הראייה אל המחשבה ומן השמיעה אל ביטויי הציות. צ'נקי (1998) משווה בין האנגלית לרוסית באופן שבו שתיהן גוזרות "יושר" ו"ישירות" ממטפורת הקו הישר בשיח. גם ממחקריי על גזירת המושגים בשדה התכונות והאפיונים ובשדה החלוקה והספירות, מצטיירת תמונה של גזירת מושגים מופשטים ממודלים התנסותיים ראשוניים כשבירה, הולדה וזריעה וגם ממקורות מחשבתיים כגון הפשטה, שאלה ועוד (סוברן תש"ס). מניתי כאן רק אחדים מן המחקרים הרבים המאמצים את הכיוון המושגי-התנסותי-קוגניטיבי בחקירה הסמנטית.¹⁵

ניתוח משמע הפועל האנגלי want ישמש הדגמה נוספת לקיומה של תשתית התנסותית בסיסית גם במושגים הנראים פשוטים מאוד. וייז'ביצקה (1996) מוצאת שרק המשמע 'אני רוצה' הוא המשמע החושי, הבסיסי של want ואילו המשמע האחר, 'חסר', הוא משני ונגזר. האומנם? אזכורים מן המקורות העבריים וגם דרך ההתחקות האטימולוגית אחר המקור הגרמאני של המילה האנגלית מצביעים על קשר מושגי בין שני המשמעים, קשר הנוגע לעניין חנם. "ה' רועי לא אחסר" (תהלים כג, א) בתרגומו האנגלי הוא My Lord is my shepherd I shall not want; "מבוקש [על יד המשטרה]" בעברית הוא wanted באנגלית, וכן יש ל-want משמע של 'נחוץ', 'דרוש', כבביטוי: The house wants painting, הפוליסמיה מצביעה על קשר בין רצון, בקשה וחיפוש. צורך וחסר עשויים לצייר את התמונה הבסיסית הבאה הנשענת על המושגים הפשוטים: יש, אין, עוד. "רצון" מבטא מצב של מעבר מן החסר (המבוקש, הנעדר) אל הנדרש, הרצוי, הממלא. "אני שבע", שמשמעו 'אינני רוצה לאכול עוד', מתורגם בלשון הדיבור בעברית ובאנגלית באופן מטפורי ל'אני מלא', I am full. רוויה היא מצב של שובע ומלאות, כנאמר במזמור תהלים הנזכר בהדגמה למצב שבו "לא אחסר": "דשנת בשמן ראשי כוסי רויה". מקביל קדום איסלנדי של want הוא wane שפירושו 'נחות', 'חסר', 'מצומצם'. יש המוצאים גם קשרים בינו לבין ביטויים ביוונית ובסנסקריט המציינים "חסר", "מום", "שלילה" ואף "שכול". ניתן אפוא להעמיד את רוצה על ההתנסות המקשרת שתי התנסויות בסיסיות אחרות: של היעדר ושל קיום או מילוי. מצב ההיעדר מוליד רצון, ומילוי הוא מצב של 'יש', 'מלא', 'רווי'.¹⁶ יש אפוא קשר בין המשמעים שנראו רחוקים במבט ראשון.

15. ראה סקירה מקיפה בפרק המבוא בספרי (סוברן תש"ס). הדגמות נמצאות בכל פרקי הספר. ראה גם סקירה תמציתית בסוברן תשס"ב.

16. שאלות תאולוגיות רבות משקל תלויות בקישור המושגי הזה: כיצד זה ברא את העולם היש האלוהי המושלם? בריאה פירושה רצון, ורצון מעיד על חסר. בשל קוצר היריעה אצטט רק דברים אחדים: יהודה הלוי שם בפי הפילוסוף העונה למלך כוזר את הדברים האלה (מאמר ראשון א עמ' ב, מהדורת יהודה אבן שמואל תשל"ג): "האל אין לפניו לא רצון ולא שנאה כי

צידוק חשוב לחיפוש קשרים מושגיים מצוי בהנחת ה"למידות" (learnability), שלפיה מושגים בודדים ושרירותיים קשים לקליטה וללימוד יותר מאלה הקשורים זה לזה והנשענים זה על זה; יועדף מודל בעל ערך למידתי גבוה יותר. רצון הוא מושג פשוט כביכול ומצאנו שיש לו תשתית מושגית קודמת פשוטה וראשונית יותר. המושג חינם מורכב ועשיר ממנו ומשמש במסגרות תוכן מגוונות. אם רצון נזקק למערכת מושגית ראשונית המסבירה אותו, חינם לא כל שכן. שאלתנו עתה היא, כמו במקרה של want, מה משותף למסגרות התוכן של המילה הפוליטית חינם בשימושיה השונים לאורך השנים? מה משותף לשכר, לגמול מוסרי ולהצדקות, לטעמים ולהסברים?

התשובה טמונה במושג ה"נורמה". נצייר בדמיוננו את הנורמה, את הרצון והראוי, כמעין קו המפריד בין שלושה אזורים: האזור מתחת לקו הוא אזור החסר, המחכה להשלמה. האזור מעל הקו הוא האזור שמעל לנורמה. הקו עצמו הוא קו הנורמה. ציור דמיוני זה יכול לחול על שלוש מסגרות התוכן של חינם: מי שעובד ללא תמורה מתלונן משום שתפיסת העולם החברתית מניחה שהנורמה הראויה היא שיש לשלם תמורת עבודה. זוהי נורמה חברתית ראשונית ובסיסית.¹⁷ מכאן קצרה הדרך לאמונה הגורסת שצדיק ראוי ליחס חיובי בשל יושרו. זו תורת הגמול כפשוטה, וזה פשר התלונה המרה של כל מי שסובל משנאת חינם, מרדיפות חינם, ושל מי שדמו נשפך חינם.¹⁸ גם במסגרת התוכן

הוא יתרומם מעל כל רצון וכוונה, שהרי הכוונה מורה על היות המכוון חפץ בדבר החסר לו ורק בבוא חפצו יגיע לשלמות, וכל עוד לא יבוא זה החיסרון בעינו עומד". מכך מסיק הפילוסוף שהאל הוא עילת העילות אך אין הוא הבורא של העולם. יהודה הלוי עצמו אינו מקבל תשובה זו כמובן. אני מודה לד"ר חיים כהן על שהזכיר לי את ניסוח הבעיה כפי שהוא מובא בספר הכוזרי. בקבלה עולות שאלות דומות בדבר ה"מקום" שנדרש לבריאת עולם שהביא לצמצום ולשבירה של הישות. משהו מן השלמות האלוהית של טרם הבריאה נפגם ודורש תיקון מתמשך של "שבירה" זו (ראה שלום 1977). גם בתאולוגיה הנוצרית נדרשו לשאלה זו הנובעת מן הקושי ליחס לאל השלם רצון ובריאה. לייבניץ, הפילוסוף המטפיזיקאי והתאולוג בן המאה השבע-עשרה מייחס את הבריאה ל"עודף" טובו של האל שכרא את הטוב שבכל העולמות. אלמלא ברא עולם כזה היה נפגם טובו (ראה לייבניץ 1952). והדברים ארוכים ועמוקים.

17. כבר עמד צ'נקי (1998) על המטפוריקה העשירה הנבנית בשפות שונות על מושג פשוט זה של קו ישר. לענייננו די אם נזכיר את המילה העברית "יושר" ואת הביטוי המתאר אדם תמים דרך ומוסרי במילים "ישר כמו סרגל".

18. בספר ששמו "דמיון מוסרי" גוזר ג'ונסון (1993) הרבה ממה שמתקיים במסגרת התפיסה המוסרית המערבית ממושג שיווי המשקל או "הנהלת החשבונות המוסרית". בספר קודם ששמו "הגוף ברוח" הצביע ג'ונסון (1987) על האופן שבו ההתנסות בשיווי משקל ובאיזון בחלל מייצרת בעבורנו מושגים רבים נוספים, ומהם נגזרות גם נורמות התנהגות חברתיות. החשובה שבהן היא נורמת "הצדק". עניין זה עולה גם מן הקשר שמקשרת האנגלית בין "דיוק", "כיוון" ו"כיוול" לבין "צדק" במילים just ו-adjust.

הרזובה של תכליות, של צידוקים ושל הסברים אפשר לצייר קו של נורמה שיתאר את המצב הנשאף כמצב של שיווי משקל. פעולה שאינה מביאה לתוצאה המקווה יוצרת מצב של חוסר, של אי נחת (נעשתה ל-ריק). עשייה ללא טעם וצידוק גם היא הפרה של איזון רצוי, שעל פיו למעשים יש הסברים.¹⁹

הרכיבים [+חסר], [+ריק], [-מושלם], [-הצדקה], [-הסבר], [+לא כדין], [+לא כראוי] מלווים את חנם בכל מסגרות התוכן שנתגלגלה בהן, ומה שחסר הוא אם תשלום, אם יחס הוגן, אם הסבר וטעם. קו הנורמה הדמיוני עשוי להתפרש הן כביטוי להתנסות בסיסית הנרמזת במטפוריות של ל-ריק, או כמודל מסביר ופשוט המציג את הקשר בין שלוש מסגרות התוכן של חנם. מודל קו-הנורמה מצביע על התפקיד הדומה שממלאה חנם בכל אחת ממסגרות אלה וחושף את המגע המטפורי בשלוש המסגרות – כספים – גמול מוסרי – תכליות והצדקות – מקיימות זו עם זו. כוחו המסביר של מודל הקו יגדל אם הוא יועיל לנו בקישור כל הנאמר עד כה על חנם ועל שימושיו המוקדמים והמאוחרים של השורש חנ". החנינה והנתינה המקראיות מצביעות על "יש" ועל "מלאות", שמקורן לרוב באלוהים או ברחמיו וברצון הנתינה של הצדיק. אין החונן מבקש דבר תמורת נתינתו. כל כולה היא בתחום שמעל לנורמת המשא ומתן. פעולתו היא פעולת חסד ורחמים (לעתים גם למי שאיננו ראוי. ראו הפיוט שלעיל). הקו משרטט את נורמת הסדר הטוב והמוסר, מציב את חנם מתחתיו, בתחום המשא ומתן הכפוף לנורמה של סדר מקובל וראוי, ואילו החן והחנינה נמצאים מעל לקו זה, בתחום המוסרי הנקרא "סופרארוגצ'ה", תחום מעשי הצדיקות והחסד שמעבר לחובה. במטפורה החבויה בלריק, המציירת ריקנות וחסר, מצוי רמז המוביל אל ההסבר המאחד שנתנו. בשורש חנ"ן יש רכיב חיובי בולט. הוא דומיננטי במיוחד בתחום שמעבר לחובה, בתחום התלוי ברצון הטוב. שם שוררים ה"שלום", ה"טובה" וה"ברכה", ה"חן", ה"חסד" וה"רחמים",

19. אפשר לבחון גישה זו על פי ההגבלה המאפשרת להצמיד את חנם רק לפעלים שיש במשמעם תכלית כלשהי, או שנספחת למשמעם הבסיסי תכלית כלשהי. קשה *ל"ישון חנם", אך אם יש לאגור כוח וישנים הרבה לקראת טיול או קימה מוקדמת, ואחר כך משום מה מתבטל הצורך כי התבטלה המשימה, מקבל הביטוי "ישנתי לחנם" משמעות סבירה. כל פועלי היעד וההתכוונות – נסיעה, חיפוש, התארגנות (ראה בורוכובסקי תשנ"ד) ההתכוונות ועוד – מצטרפים ל"חנם" כשיש מצב של החמצה או חוסר השלמה של הפעולה. *חלמתי לחנם" או *הרהרתי לחנם" אינם בעלי משמעות ואינם קבילים, כיוון שאין בחלימה או בהרהור התכוונות או מטרה מדויקת. גם הפועל "לחיות" לא יצטרף באופן טבעי אל "חנם". אך אם נטען את החיים בייעוד כלשהו – עזרה לזולת, הגשמת מטרה וכד' – נקבל ביטויים בעלי משמעות ותוכן, כגון: "לא לשווא היו חיינו" או "לא חיינו לחנם". הפרפרזה שלהם שואבת את הבסיס המטפורי שלה מתחום החומר (הכספים, למשל): "לא בזבזנו את חיינו".

כבסמיכותם בתפילה. היסוד החיובי שהיה כה דומיננטי במילים מן השורש חנ"ן נשחק מאוד עם השנים. נותר הנוי החיצוני בתואר חינני הרווח בעברית בת זמננו, ובשמים ובתוכנם של המדורים ל"טיפוח הַחֵן". החיוב נותר בעינו, אם כי בהיקף מצומצם, במשמעות המודרנית של 'מחונן' ושל 'חנינה', השומרים על ההיבט של המתן ללא תמורה מתוך עמדת יכולת, סמכות או שפע. בחינם נשמר יסוד חיובי, אך הפרספקטיבה של ה"חסר", של היות "מתחת לקו" הנורמה הראויה בכל תחום תוכן שהוא, מדגישה דווקא את יסוד התלונה וההחמצה שהסתפחו אל חינם עם השנים. התלונה, או הגוון השלילי של ה"ריק" ושל ה"שווא" וה"חינם", נובעים לדעתי ממעמדן של אלה מול הרצוי והראוי; ההשוואה לנורמה הרצויה מדגישה את החיסרון.

הסברים צריכים לעמוד לבחינה. לעתים הם מתקבלים על הדעת ועל הלב, ולעתים לא. מבחן חשוב להסבר הוא יכולת ההכללה שלו, יכולתו לחול על מקרים רבים, וכוחו להסביר עובדות רבות ככל האפשר. מבחן אחר שמיוחד להסברים קוגניטיביים ובכללם הסברים בסמנטיקה הקוגניטיבית, הוא מבחן הכוללנות, או מבחן ההשוואה בין שפות. התנסויות בסיסיות אנושיות אינן נחלתם של דוברי שפה אחת בלבד, ההשוואה בין תהליכים שחלו בשפות שונות מצביעה על אופני הגזירה של מושגים, מן הבסיסי הפשוט אל המורכב, המעניין, המסועף והיחודי המושפע בסופו של דבר מהתפתחותן הפנימית של הלשון ושל התרבות שבהן נוצקו. רמזים מקדימים לזיקות כאלה מצאנו למשל במילים האנגליות והצרפתיות *mercy* ו-*merci*, במילים *in vain* ו-*en vain* וכן בפוליסמיות של *grace gratis* ו-*gracias* בשפות הלטיניות. אף את התמונה שנפרסה כאן יש להעמיד במבחן הכוח המסביר ובמבחן ההכללה. דומה שההסבר המאחד שהוצג כאן – כוחו המסביר והמכליל גדול משל ההסברים החלופיים.

אחתום בפרט העשוי להוסיף חיזוק למה שנאמר כאן. העברית מקשרת בין "פשר" ו"פשרה", שהיא מעין "קו" הסכמה העובר באמצע בין עמדות מנוגדות, ול"פושר", שאינו חם ואינו קר.²⁰ חיפוש פשרים והסברים כפי שעלה מאחד משימושיה של חינם טבוע ברצון האנושי. החתירה אל הראוי ואל הרצוי מאפיינת את הפעילות האנושית במערכי העבודה והמסחר, ביחסי ההדדיות

20. וכך גם בתלמוד ובמדרשים בהקשר של יישור והחלקה (קו!) והתרה (בהשפעת הארמית): "נסתבכו בגדיו בקוצים הרי זה מפשרם" (ירושלמי שבת יא) וכך בלשונם של עגנון ושל אשר ברש הנוקטים שימוש זה; עגנון ברומן "תמול שלשום": "פישר לקמטי בגדיו ונכנס לעיר" (מהדורת תשי"י, עמ' 12) וברש: "פישר את בגדיו על גופו" (כתבים א, תשי"ב-תשי"ז, עמ' 473). ואין שימוש זה נוהג בעברית הישראלית של הדורות האחרונים.

המוסרית הנשאפת וגם בתחום האינטלקטואלי שבו מתבקשים הסברים, צידוקים, פשרים ותכליות לכל פעילות. מחקרנו זה, המבקש הסבר כולל לשאלה תאורטית, מצביע על הקשר רחב יותר של השאלה הנידונה בו: הוא מצביע על חשיבותו של קו ה"ראוי" וה"רצוי" הקשור לשאלת קיומה של נורמה בתחומי תוכן שונים ובכללם "התכלית", הצידוק או ההתקבלות על הדעת של הסברים מדעיים. מכל אלה עולה הצורך להרחיב את היקף הבדיקה של "קו הנורמה" הזה על גילוייו המגוונים בעברית ובשפות אחרות. הקשר הנורמטיבי שהצטייר מתיאור היחסים בין חן לבין חנם, הוא רק אחד מפניו הרבים של עניין זה המבקש להיחקר.²¹

הקיצורים הביבליוגרפיים

- אפרת, תש"ס = מ' אפרת, "עיונים בהגדרת השורש העברי", בלשנות עברית 46 (תש"ס), עמ' 54-55.
- בורוכובסקי, תשנ"ד = א' בורוכובסקי, "תיאור תכלית מוצרך?" לשוננו לעם מה (תשנ"ד) ב, עמ' 80-92.
- בן-חיים, תשמ"ב = ז' בן-חיים, "המילון ההיסטורי ללשון העברית, השורש ערב", לשוננו מו (תשמ"ב), עמ' 165-267.
- ברוגמן, 1984 = C. Brugman, "The very Idea – A Case Study in Polysemy and Cross-Lexical Generalizations", *Chicago Linguistic Society, Parasession on Semantics* (1984), pp. 21-38
- גודרד ווייז'ביצקה, 1994 = C. Goddard and A. Wierzbicka (eds.), *Semantics and Lexical Universals: Theory and Empirical Findings*, Amsterdam 1994
- ג'ונסון, 1987 = M. Johnson, *The Body in the Mind*, Chicago 1987
- ג'ונסון, 1993 = M. Johnson, *Moral Imagination*, Chicago 1993
- גרייס, 1975 = P. H. Grice, "Logic of Conversation" in *The Philosophy of Lanaguge*, A. P. Martinich (ed.), Oxford 1975, pp. 156-167
- דסקל, 1996 = M. Dascal, "The Beyond Enterprise" in *Beyond the Symbol Model*, J. Stewart (ed.), New York 1996, pp. 279-297
- הופר וטרוגוט, 1993 = P. Hooper and E. Traugott, *Grammaticalization*, Cambridge 1993

21. על סוגי נורמות והקשר שלהן למושג ה"סף" ראה גם סוברן (תש"ס), עמ' 102-111; סוברן בכתובים.

- A. Wierzbicka, *Semantics, Primes and Universals*, = 1996 וייז'ביצקה, Oxford 1996
- D. Wilson, "Linguistic Structure and Inferential = 1997 וילסון, Communication", *ICL* 16 (1997), paper 0012
- E. Traugott, "On the Rise of Epistemic Meaning in = 1989 טרוגוט, English: An Example of Subjectification in Semantic Change", *Language* 65 (1989) 1, pp. 31-55
- יהודה הלוי = ר' יהודה הלוי, ספר הכוזרי, תרגם ר' יהודה אבן שמואל, תל-אביב תשל"ג.
- L. Yariv-Laor and T. Sovran, "The Structure of = 1998 יריב-לאור וסוברן, Linguistic Asymmetry: Evidence from Hebrew and Chinese", *Papers and Studies in Contrastive Linguistics* 34 (1998), pp. 199-213
- לבנת, תשנ"ד = ז' לבנת, "הצירוף המקראי 'בעיני + צירוף שמני': עיון סמנטי-תחבירי", דברי הקונגרס העולמי ה-11 למדעי היהדות תשנ"ד, חטיבה ד, כרך ראשון, עמ' 9-16.
- G. Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things: What = 1987 לייקוף, Categoris Reveal about the Mind*, Chicago 1987
- G.W. Leibniz, *Theodicy*, Translated by E. M. Huggard, = 1952 לייבניץ, New Haven 1952 (1875-90).
- J. Leech, *Principles of Pragmatics*, London and New York = 1983 ליץ, 1983
- סוברן, תשנ"ד = ת' סוברן, שדות סמנטיים, ירושלים תשנ"ד.
- סוברן, תש"ס = ת' סוברן, חקירות בסמנטיקה מושגית, ירושלים תש"ס.
- סוברן, תשס"א = "לקסיקוגרפיה, לקסיקולוגיה וסמנטיקה – קשרי גומלין", המילונאות העברית, בעריכת י' אבישור, חיפה תשס"א, עמ' 75-98.
- סוברן, תשס"ב = "סמנטיקה – שורשים וענפים", בלשנות עברית 50-51 (תשס"ב), עמ' 61-93.
- סוברן, בכתובים = נורמות סמויות מן העין.
- E. E. Sweetser, *From Etymology to Pragmatics – = 1990 סוויטסר, Metaphorical and Cultural Aspects of Semantic Structure*, Cambridge 1990
- D. A. Sivan, *A Grammar of the Ugaritic Language*, = 1997 סיוון, Leiden, New York and Cologne 1997
- J. Searle, "What is a Speech Act", in *The Philosophy of = 1996 סירל, Language*, A. P. Martinich (ed.), Oxford 1996, pp. 130-140

- D. Sperber & D. Wilson, *Relevance*², Oxford = 1995
1995
- W. W. Skeat, *An Etymological Dictionary of the English Language*, Oxford 1983
- C. J. Fillmore, "Topics in Lexical Semantics", in = 1977
Current Issues in Linguistic Theory, R. Cole (ed.), Bloomington,
Indiana 1977, pp. 76-138
- C. J. Fillmore, "Frame Semantics", in *Linguistics in the Morning Calm*, The Linguistic Society of Korea (ed.), Seoul 1986,
pp. 11-137
- C. J. Fillmore and B. S. Atkins, "Toward a Frame Based Lexicon: The Semantics of Risk and its Neighbors", in
Frames, Fields and Contrasts, A. Lehrer and E. Kittay (eds.), New
Jersey and London 1992, pp. 75-102
- פריים נט 2000 = http://www.icsi.berkeley.edu/framenet/frame_sem.html
- צדקה, 1988 = י' צדקה, "ונח מצא חן בעיני ה' (ניתוח סמנטי תחבירי)",
ביקורת ופרשנות 24 (1988), עמ' 113-140.
- צ'נקי, 1998 = A. Cienki, "STRAIGHT: An Image Schema and its Metaphorical Extensions", *Cognitive Linguistics* 9 (1988) 2, pp.
107-149
- ריב"ג = ר' יונה אבן ג'נאח, תרגם אבן תיבון, ברלין תרנ"ו.
- רד"ק = ר' דוד קמחי, ספר השרשים, ונציאה 1546.
- שלום, 1977 = G. G. Scholem, *Major Trends In Jewish Mysticism*, Jerusalem 1977 (1941)

44

سراج

۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۱۰	۱۱	۱۲	۱۳	۱۴	۱۵	۱۶	۱۷	۱۸	۱۹	۲۰	۲۱	۲۲	۲۳	۲۴	۲۵	۲۶	۲۷	۲۸	۲۹	۳۰	۳۱	۳۲	۳۳	۳۴	۳۵	۳۶	۳۷	۳۸	۳۹	۴۰	۴۱	۴۲	۴۳	۴۴	۴۵	۴۶	۴۷	۴۸	۴۹	۵۰	۵۱	۵۲	۵۳	۵۴	۵۵	۵۶	۵۷	۵۸	۵۹	۶۰	۶۱	۶۲	۶۳	۶۴	۶۵	۶۶	۶۷	۶۸	۶۹	۷۰	۷۱	۷۲	۷۳	۷۴	۷۵	۷۶	۷۷	۷۸	۷۹	۸۰	۸۱	۸۲	۸۳	۸۴	۸۵	۸۶	۸۷	۸۸	۸۹	۹۰	۹۱	۹۲	۹۳	۹۴	۹۵	۹۶	۹۷	۹۸	۹۹	۱۰۰
---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	-----

توضیح

توضیح

۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۱۰	۱۱	۱۲	۱۳	۱۴	۱۵	۱۶	۱۷	۱۸	۱۹	۲۰	۲۱	۲۲	۲۳	۲۴	۲۵	۲۶	۲۷	۲۸	۲۹	۳۰	۳۱	۳۲	۳۳	۳۴	۳۵	۳۶	۳۷	۳۸	۳۹	۴۰	۴۱	۴۲	۴۳	۴۴	۴۵	۴۶	۴۷	۴۸	۴۹	۵۰	۵۱	۵۲	۵۳	۵۴	۵۵	۵۶	۵۷	۵۸	۵۹	۶۰	۶۱	۶۲	۶۳	۶۴	۶۵	۶۶	۶۷	۶۸	۶۹	۷۰	۷۱	۷۲	۷۳	۷۴	۷۵	۷۶	۷۷	۷۸	۷۹	۸۰	۸۱	۸۲	۸۳	۸۴	۸۵	۸۶	۸۷	۸۸	۸۹	۹۰	۹۱	۹۲	۹۳	۹۴	۹۵	۹۶	۹۷	۹۸	۹۹	۱۰۰
---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	-----

- S. M. Wasserstrom, *Between Muslim and Jew: The Problem of Symbiosis under Early Islam*, Princeton 1995.
- G. Wedel, "Aspekte der Etablierung des Arabischen als Literatursprache bei den Samaritanern", In: *Studia Semitica necnon iranica Rudolpho Macuch septuagenario ab amicis et discipulis dedicata*, Hg. von: M. Macuch, C. Müller-Kessler & B. G. Fragner, Wiesbaden 1989, pp. 397-407 (Festschrift Rudolf Macuch).
- G. Wedel, "Halachic Literature. The Kitâb at-Tabbâh of Abu l-Hasan as-Sûrî", In: A. D. Crown (ed.), *The Samaritans*, Stuttgart 1989, pp. 468-480.
- G. Wedel, "Transmission of Knowledge among the Samaritan Responso in the Kitâb at-Tabbâh?", lecture at the Congress for Samaritan Studies in Helsinki 2000 (publication is forthcoming).
- H. Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, Arabisch-Deutsch, 5. Auflage, unter Mitwirkung von Lorenz Kropfitsch neu bearbeitet und erweitert, Wiesbaden 1985.

- W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das alte Testament*, Unveränderter Neudruck der 1915 erschienenen, 17. Auflage, Berlin 1962.
- A. Ghosh, *In an Antique Land*, London 1992. (An inspiring book of an Indian anthropologist, who lived with Egyptian Fellahs and studied their life. On a secondary level of his narrative, he followed the life of a Jewish trader travelling from Cairo to the Malabar coast of India. The letters of this Jewish trader are preserved in the Cairo Geniza collections. In the end Ghosh gives a negative assessment of the future of the collective memory of Judeo-Arab past.)
- Sh. D. Goitein, *Jews and Arabs: Their Contact through the Ages*, Third revised Edition, New York 1974.
- Sh. D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 5 vols., Berkeley 1967-1993.
- A. S. Halkin, "The Medieval Jewish Attitude Toward Hebrew", In: *Biblical and other Studies*, ed. A. Altmann, Cambridge, Mass. 1963, pp. 233-248.
- J. Lavy, *Langenscheidts Handwörterbuch Hebräisch-Deutsch*, Berlin 1975.
- B. Lewis, *The Jews in Islam*, London 1984 (German translation: *Die Juden in der islamischen Welt*, Vom frühen Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert. Übersetzt von Liselotte Julius. München 1987).
- G. Stemberger, *Das Klassische Judentum: Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit*, München 1979.
- H. L. Strack & G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 7., völlig überarbeitete Auflage, München 1982 (1. bis 6. Auflage von Hermann Strack 1887 bis 1967).
- A. Tal, "Languages in Contact: Hebrew and Aramaic in the Ancient Samaritan Community" (Lecture at SES Congress in Oxford 1990, printed in: *New Samaritan Studies*, eds. A. D. Crown & L. Davey, Sydney 1995, pp. 577-586).
- A. Wahrmond, *Handwörterbuch der arabischen und deutschen Sprache*, 2 Bände, Graz 1970 (Nachdruck der Ausgabe 1898).

Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden, begründet von Georg Herlitz und Bruno Kirschner, Berlin 1929/1930:

- “Bet Hamidrasch”, L. A. Rosenthal, col. 940-941.
- “Gaon”, J. N. Simchowitsch-Simchoni, col. 894-897.
- “Gelehrtschulen” (Akademien), S. Atlas, col. 951-956.
- “Genisa”, col. 1014-1015.
- “Jeschiwa”, M. Rosenfeld, I. Markon, S. H. Lieben & M. C. Redaktion, col. 220-228.
- “Scheelot Uteschuwot”, K. Kapelesz, col. 165-170.

Encyclopedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart, Verlag Eschkol A.-G. Bände 1-10, Berlin 1928-1934:

- “Bet Ha-Midrasch”, B. Heller, col. 410-415.
- “Brief und Briefliteratur”, J. N. Simchoni, col. 1065-1072.
- “Genisa”, S. L. Skoss, col. 250-255.
- “Geonim”, S. Assaf, col. 271-283.
- “Jüdisch-Arabisch”, M. P., col. 550-551.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 1961 (RGG3):

- “Responsen”, E. L. Dietrich, col. 1070-1071.

Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Antiken Welt, T. Klauser et al., Stuttgart 1966:

- “Erotapokriseis”, H. Dörrie & H. Dörries, vol. VI, col. 342-370.

2. Literature and Dictionaries

- A. D. Crown (ed.), *The Samaritans*, Tübingen 1989.
- A. D. Crown, R. Pummer & A. Tal (eds.), *A Companion to Samaritan Studies*, Tübingen 1993.
- Sh. Deshen & W. P. Zenner, *Jews Among Arabs: Communities in the Precolonial Middle East*, New York 1996.
- D. Frank, *The Jews of Medieval Islam. Community, Society, and Identity*, Proceedings of an International Conference held by the Institute of Jewish Studies, University College London 1992, Leiden 1995.

- “Judeo-Arabic”, D. Cohen: *Judeo-Arabic Dialects*; J. Blau: *Medieval Judeo-Arabic*; G. Vajda: *Judeo-Arabic Literature*, col. 299-307.
- “Karaites”, L. Nemoy & W. Yajaczkowski: *The Karaites in Europe*, col. 603-609.
- “Madrasa”, Arabic, Persian and Turkish Lands: Pedersen/Makdisi, col. 1123-1154.
- “Masā’il wa-Adjwiba”, H. Daiber, col. 636-639.
- “Munāzara”, E. Wagner, col. 565-568.
- “Risāla”, in Arabic: Azari & Ben-Shammay; in Persian: Munibur Rahman; in Ottoman Turkish: Tekin, col. 532-544.

Encyclopedia Judaica, 16 vols., Jerusalem 1972, plus 8 yearbooks and two decennials (1982 and 1992):

- “Bet (Ha-)Midrash”, N. Efrati & A. Rothkoff, col. 751-752.
- “Genizah”, A. M. Haberman, col. 404-407.
- “Islam”, 92-105 (Polemics against Judaism: M. Perlman, col. 101-102; Judaism and Islam: H. Z. Hirschberg, col. 102-105).
- “Judeo-Arabic”, H. Zafrani, col. 409-410.
- “Judeo-Arabic Literature”, A. S. Halkin, col. 410-423.
- “Judeo-Arabic Culture”, H. Lazarus-Yafeh, *Encyclopedia Judaica Year Book 1977/8*, col. 101-109.
- “Karaites”, Jo. H., L. Nemoy & Sh. Hofman: *Musical Tradition*, col. 761-785.
- “Letters and Letter Writers”, Y. Dan: *Medieval Hebrew Letters*; Editors, col. 55-62.
- “Responsa”, I. M. Ta-Shma & Sh. Tal, col. 83-96.
- “Yeshivot”, S. Abramovitch, M. Breuer, S. Abramovitch & A. Simon, col. 762-773.

The Jewish Encyclopedia: A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times, Managing Editor: I. Singer, New York 1916 (Reprint 1965):

- “She’elot u-Teshubot”, J. Z. Lauterbach, pp. 240a-250a.

Middle East reveals general cultural concepts, which can be discerned behind these terms; (3) Concerning the publication policy of encyclopedias, one receives the impression that a strong partition of disciplines hampers intercultural research. There are too few examples that exceed the boundary of the languages used in the sources. Thus, the central importance of Arabic for Jewish, Karaite and Samaritan studies is neglected.

Samaritan and Judeo-Arabic studies can be seen as a model, because knowledge of several Semitic and other languages and scripts is necessary to understand these "mixed" sources. Consequently, more should be invested in teaching of languages and cultural history in parallel to extend transcultural and intercultural research capacity.

Concerning the chief encyclopedias, initial steps have been observed that improve the openness in modern presentation of knowledge by recent electronic publications. The Encyclopedia of Islam and the Encyclopedia Judaica are available now on CD-ROM, both published by Brill, Leiden, in the Netherlands. The 26 volumes of the Encyclopedia Judaica including the eight yearbooks and two decennials (1982 and 1992) are extended by numerous updates plus multimedia elements: images, sound, video, search machine, hyperlinks. All eleven volumes of The Encyclopedia of Islam are available in print and on CD-ROM, since 2003. The hope for academic progress is that these encyclopedias will be "kept alive". Permanent additions and corrections by experts should be included in new CD-ROM issues and on Internet homepages of the encyclopedias.

References

1. Encyclopedias

The Encyclopedia of Islam, New Edition, Leiden 1954–2002:

“Faḳīh”, D. B. Macdonald, col. 756a.

“Fatwā”, E. Tyan, col. 866-867.

“Fiqh”, I. Goldziher & J. Schacht, col. 886-891.

“Geniza”, S. D. Goitein, col. 987-989.

“Isrā’īliyyāt”, G. Vajda, col. 211-212.

that provides advantages and those that could lead to cultural suicide and destruction.

Hava Lazarus-Yafeh adds three further viewpoints with special concern to Jewish-Muslim interrelationship. At first, she distinguishes between two periods, one in the 7th until 8th century CE, in which Judaism was the donator and Islam the recipient. The second period, from the 8th/9th century until the 13th century CE, when "Islam [...] profoundly influenced Jewish culture" (*EJ Year Book 1977/8*, 102). The other two viewpoints display the special framework of cultures around the Mediterranean. The interrelationship of Judaism and Islam "took place in the presence of a third culture - Christianity", and, these three cultures, all based on monotheistic religions, had to face the "common confrontation with the pagan heritage [...] in its philosophical Arabic disguise, (that) threatened equally the existence of the three revelational religions" (*EJ Year Book 1977/8*, 102).

In the essay, however, many examples testify that a considerable number of studies in Medieval Judeo-Arabic culture have been published though it is complained, that "investigation is still in its initial stage" (*EJ Year Book 1977/8*, 104). Evidence from studies like S. D. Goitein's "Mediterranean Society" – the third volume was published in the same year 1978, when the essay of Hava Lazarus-Yafeh was published – lead the author of the concluding sentence that shows a synthesis of the work done so far. "Judeo-Arabic culture should not, therefore, be treated as a Jewish culture which merely expressed itself in Arabic, but as a common Jewish-Muslim culture cultivated by Jews who lived under the rule of Islam, spoke Arabic, and were deeply influenced not only by some spheres of Islamic civilization, such as Muslim philosophy, but by Islam as a religion in its widest sense" (*EJ Year Book 1977/8*, 108).

Summary

Three main results shall be emphasized. (1) The inquiry into connections between Jewish Responsa and Samaritan Fatāwā leads to the general question of intercultural relationship of Judeo-Arabic culture; (2) The linguistic study of central terms concerning the transmission of knowledge in Jewish and Muslim cultures in the

commentary to the bible – linguistic comparisons of Hebrew and Arabic and sciences like medicine, mathematics, astrology and astronomy, philosophy and theology (EJ: "Judeo-Arabic", column 411). This remarkable trend to "areas of secular studies" was a special consequence of the climate inside the Islamic culture that "introduce into Jewish culture the investigation of theology, secular Hebrew prose and poetry, Hebrew grammar and lexicography, they also subjected traditional areas to the rationalism and orderliness" (EJ: "Judeo-Arabic", column 411).

The EI entry "Judeo-Arabic" mentions a very startling factor concerning the cultural identity of Jews inside their Islamic cultural environment. "There was always a measure of guilt in the Jewish intellectuals' use of Arabic in their writings in place of Hebrew, [...] The writers excused their use of Arabic on the grounds of the loss of a large part of the Ancient Hebrew vocabulary, hence the inadequacy of what remained for expressing the new ideas put into circulation by Arabic civilization, [...] One of the indications of this ambiguous attitude towards the use of Arabic as the medium for treating subjects related to Jewish teaching is the existence in two editions, Arabic and Hebrew, of several works in this field" (EI: "Judeo-Arabic", 303a).

The essay "Judeo-Arabic Culture" by Hava Lazarus-Yafeh (*Encyclopedia Judaica Year Book 1977/8*, 101-109, 9 pp.) differs considerably from the attitudes in EJ entries on Jewish-Muslim relationship in several aspects. First of all, this essay offers an attempt to a systematic approach concerning the relationship of the three cultures in the territories of Islamic rule: Islam, Judaism and Christianity. So the text begins with a discussion of general viewpoints, worked out by H. A. R. Gibb, to understand intercultural relationship concerning cultures in close contact. In his study, he dealt with Islamic influences in the European Renaissance. Following Gibb, there are at least three preconditions for a successful process of absorption and assimilation of elements from a foreign culture: (1) Both cultures should have some basis similarities in common; (2) The absorbed influences should promote the vitality of the receiving culture; (3) A culture should be able to draw lines, which determine between elements from a foreign culture

and in private correspondence and sciences. The Arabic language used by Jews in the Cairo Geniza documents is called Judeo-Arabic, mainly because of its peculiarity of being an Arabic language written with Hebrew characters. For instance, unless a Jew abstained from usage of this language, a Muslim trading partner was obliged to ask a Jew in his neighborhood to read "encoded" Arabic letters aloud to him. Normally, Jews composed texts exclusively for Jewish readers.

Entries in encyclopedias distinguish between two features of Judeo-Arabic: language and literature. In EI, the entry "Judeo-Arabic" (299-307, 7½ pages) deals with modern Judeo-Arabic Dialects, Medieval Judeo-Arabic and Judeo-Arabic Literature. In EJ, the entry "Judeo-Arabic" (column 410-423, 6½ pages) is divided into the topics of modern Judeo-Arabic language and Judeo-Arabic literature, but it is lacking an extra section on Medieval Judeo-Arabic language. Nevertheless, in the *Encyclopedia Judaica Year Book 1977/8* there is an essay on "Judeo-Arabic Culture" by Hava Lazarus-Yafeh extending the scope of the entries in both encyclopedias regarding content and method. Authors of the entries on Judeo-Arabic are renowned specialists of this language and literature, including Joshua Blau, George Vajda, Abraham S. Halkin and H. Zafrani and S. D. Goitein.

Unexpectedly, there are different definitions of Judeo-Arabic emphasizing the aspect either of a written or of a spoken language or the aspect of modern or historical usage of this language. In the EI Judeo-Arabic means "the spoken – or in some cases the written – language of the Jews in the Arabic-speaking countries" (EI: "Judeo-Arabic", 299a). In the EJ Judeo-Arabic means the "writing by Jews in Arabic, generally with Jewish coloring" (EJ: "Judeo-Arabic", column 410).

The section "Judeo-Arabic literature" of the EI entry "Judeo-Arabic" (303-307 pp.) deals with the following fields of interest: Theology and Philosophy, Philology and Biblical exegesis, Laws and Ritual, Miscellaneous (mainly Belles-Lettres). The EJ entry "Judeo-Arabic Literature" displays a different structure: Geographical settings (East and West), Literary contributions of the Karaites, Religious Philosophy and Theology, and Literature after the 13th century. The disciplines tackled are – besides the special fields of Jewish concern like translation of the bible into Arabic and Arabic

At the end of the 19th century, when the Cairo Geniza documents were uncovered, research into these documents revealed hitherto unknown dimensions of Jewish-Muslim contacts in Medieval times. The study of these texts from the store-room of the Ezra Synagogue in Old Cairo is one of the finest examples of modern interdisciplinary scholarship. Scholars like Shlomo D. Goitein, George Vajda, Joshua Blau and many others combined philological studies in Arabic and in Hebrew, and in this way promoted a new discipline – Judeo-Arabic studies. Linguistic, literary and religious studies were initiated. Goitein, in particular, contributed substantially with his publications in social and economic history.

The EI entry on the Cairo Geniza (EI: "Geniza", 987-989, 1 ½ pp.) concerning the content and the languages of the texts states: "Naturally, it was mostly Hebrew literature which gained from these treasures" (EI: "Geniza", 987b. However, it is stressed that: "The major part of the documentary materials of the Cairo Geniza is written in Arabic language, though in Hebrew characters." Concerning documentary material, "letters, accounts, court records, contracts etc." mostly from Fatimid and Ayyubid times, are referred to (EI: "Geniza", 987b). Actually, "thousands of responsa (fatwas)" were found among the Geniza fragments (EI: "Geniza", 988a). S.D. Goitein, a protagonist of Cairo Geniza and Judeo-Arabic studies, composed this entry.

In contrast to this information concerning the distribution of Arabic and Hebrew texts in the Cairo Geniza collections, the EJ entry "Genizah" (EJ: "Genizah", column 404-407, 2 pp.) does not mention documents written in Arabic language included in the Cairo Geniza. It only refers to documents written in Hebrew, Greek and Judeo-German (Yiddish). Also, *Jüdisches Lexikon* (Berlin 1929/1930) does not mention any Arabic or Judeo-Arabic text in its entry "Genisa" (1 p.). Only in the older version of the *Encyclopedia Judaica* (Berlin, 1928-1934), 2 ½ pp.) does the author of the entry "Genisa" write about the great amount of Arabic fragments (ca. 12,000) which testifies "den starken Einfluss der arab. Umwelt auf die Juden Ägyptens" (column 254).

The Arabic language was the medium that Muslims and Jews had in common for several centuries from the Mediterranean Sea to the West Coast of India. It served for exchange in such fields like trade

is difficult to decide if the development of this branch of literature in both religions was independent or whether this was an example of mutual influence" (EJ: "Islam", column 103). The influence of the systematic style of fiqh on Jewish systematic dealings with law "indicates that e.g. Maimonides had knowledge of the methods and principles of the fiqh literature and of the Hadith collections of al-Bukhari, Muslim and others" (EJ: "Islam", column 103-104). The example of the isnād, the chain of transmitters of Ḥadīth, even shows a case of mutual influence changing the position of donator and receiver in the course of time. At first the chains of transmitters were fixed in Judaism. Then, when this custom was developed to a high degree in Islam, it re-entered into Judaism.

In the section on "Polemics against Judaism" included in the EJ entry "Islam", the portrait of Jewish-Muslim relationship reveals a more negative undertone. Though, on the one hand, it is stated: "Islamic polemics directed against Judaism and Jews are substantial neither in quantity nor in quality" (EJ: "Islam", column 101). On the other hand, it was complained: "[...] Arabic lore and literature reflect a negative attitude toward the Jews, one of distrust and suspicion, contempt and animosity" (EJ: "Islam", column 101). As Muslim scholars were scarcely acquainted with Jewish sources, there was no real chance for an even dispute. All knowledge on Judaism was based on information given by Jewish converts.

There were at least two Muslim sources revealing negative attitudes towards Judaism, the Quran and the "Isrā'īliyyāt". The "Isrā'īliyyāt" are Jewish narratives and fables, some of them included in Muslim literature by early Muslim authors, e.g. by Ibn Hišām (d. ca. 830), the biographer of the prophet Muḥammad. Later, strict Muslim scholars rejected these stories because of "feeling of distrust and warnings" (EI: "Isrā'īliyyāt", 211-212). Moreover, in the Quran, bitter accusations were made against Jews. The prophet Muḥammad was disappointed by the Jews of Medina who rejected his claim as a prophet. Therefore, Muḥammad turned against them in word and in action. He expelled them from Ḥiğāz and even killed them. Earlier verses of the Quran, friendlier with Judaism, were abrogated. Generally, Muslims consider Islam as an abrogation of the two outdated religions Judaism and Christianity. This attitude towards older religions gave Muslims a feeling of superiority.

of their residence for ordinary communication. Regarding written languages, the Jews also distinguished between religious texts and poetry, which they preferred to write in Hebrew, and business correspondence and Responsa answering requests from Arabic speaking countries, which they preferred to write in Arabic. It is nearly impossible, however, to draw a clear distinction.

4. Contexts of Muslim and Jewish culture

The acceptance of a cultural environment equally enjoyed by people of different faiths depends on a sufficient level of tolerance in religious and legal matters that is guaranteed by the ruling classes. Mutual acknowledgement can extend if co-operation results in mutual advantages in commercial and social fields. Additionally, a commonly used language can create a productive climate lasting for a long period. This was the reality at least from the 9th to the 13th centuries CE.

In the section "Judaism and Islam" (as part of the EJ entry "Islam", column 102-105), a very sophisticated picture is painted of mutual influences concerning religious and literary subjects between these cultures. Early contacts between Arabs and Jews on the Arabic peninsula caused certain ideas to be found in the Quran: "strict uncompromising monotheism preached by Muhammad" and the "Bibles tales". Nevertheless, "[...] the Arabian character of the Koran must always be stressed as it was Muḥammed's genius which founded and established Islam" (EJ: "Islam", column 102). Actually, "a large number of Jewish teachings, sayings, and normative and ethical precepts have been included in the Hadith literature, sometimes in the name of Jews or Jewish converts to Islam" (EJ: "Islam", column 103). Examples are traditions incorporated into the *Qīṣaṣ al-anbiyā'*, legends on Prophets, that were attributed to the Jewish convert Ka'b al-Aḥbār. The traditions are given in *Ḥadīṭ* by Wahb b. Munabbih, a Jewish convert, or son of a convert, who contributed to Muslim literature by his considerable knowledge of Halakha and Aggada. But generally, "It is not always possible to postulate a clear-cut dependence of Islamic teachings and methods on Judaism" (EJ: "Islam", column 103). Fundamental similarities of both religions could be responsible for parallel developments in later centuries. Particularly concerning the Jewish Responsa literature and the Muslim Fatwās, it is stated that: "It

When comparing these Arabic and Hebrew roots on the semantic level, different stages of correspondence and of divergence are to be observed:

- (1) correspondence of roots and meaning $\text{قرأ} = \text{קרא}, \text{درس} = \text{דרש}$
- (2) correspondence of meaning, but divergence of roots: $\text{הלך} = \text{جلس} = \text{ישב}, \text{شرع} = \text{ذهب} = \text{סנ'}$
- (3) correspondence of concept, but divergence of roots and meaning: $\text{סמיכה} \neq \text{إجازة}, \text{רב} \neq \text{شيخ}$

The preliminary result of the linguistic analysis provides some indication as to the compatibility of concepts and practices of Judaism and Islam in Medieval times. The most striking aspect appears to be a similar background for people who experienced a special atmosphere of teaching and learning. The teacher sat in a circle of students and dictated texts or controlled the recitation of texts by students and corrected any misreading and explained difficult passages. Special forms of address expressed the teacher's authority and respect for him. However, there was also an intimate atmosphere between teacher and student. This is indicated by the personal act of giving the permission to the students to teach in one case by "laying the hand" on the graduate or in the other case by writing the "permission to teach" into the student's notebook of dictated texts. The student undertook the task of searching for knowledge and of examining texts, of repeating and of learning these texts by heart, of reading them aloud under the instruction and control of his teacher. These circles established groups concerned with learning. The words denoting the content of learning are taken from word fields that depict guidance on the "right path". Isolated studying at home was not intended.

The reason for this situation was not only to maintain control on the student's brain. It was also due to the fact that the defective Arabic script, written without vowels, provoked difficulties in understanding. A main reason for this difficult situation is the bilingualism of Muslims and Jews. Muslims in everyday life used Arabic vernaculars or non-Semitic languages (c.g. Persian, Turkish or Berber). But in sciences, poetry and formal speech they used a different type of language, Classical Arabic. In the same manner, Jews used Aramaic dialects or other local languages of the countries

is developed from a different kind of meaning, denoting the intention of a student who has "to overcome an obstacle". The word iğāza is derived from the fourth stem of Arabic root جَوَّزَ ḡws with the basic meaning in the first stem "to come through, to be permitted, to be successful, to acquit in the test".

(6) telling and reading aloud

The perspective of oral transmission of knowledge is linguistically combined with roots indicating telling or reading.

The Muslim term حَدِيثٌ Ḥadīt "speech; Muslim Tradition, the handing down of sayings and reports on acts of the Prophet and his Companions" is derived from the Arabic root حَدَّثَ ḥadaṭa "to happen for the first time, to be new". The second stem "to tell, to report" is used for the special meaning, "to report a Ḥadith".

The concept of "oral tradition by ritual recitation and reading aloud" lies behind the Arabic term for the sacred book of Islam, the Quran قرآن qur'ān, which is based on the Arabic verb قَرَأَ qara'a "to recite, to read aloud". In the meaning "recitation, reading" the word Quran is considered by Western linguists as an Aramaic loanword, derived from Syriac קְרִיאָנָא qeryānā, "reading of scripture, lesson" related to Christian sacred texts.

Moreover, in Arabic biographical texts the Arabic root قَرَأَ qara'a depicts the process of transmission of knowledge "from both sides" reflecting the person who instructs and the person who is instructed. By the first stem قَرَأَ عَلَيْهِ qar'a 'alaihi, "he read under him, he read under his control, he studied under him" the action of the student is described. In the fourth stem أَقْرَأَ aqra'a, "he let someone read, he taught (someone to read), he was teacher" the action of the teacher is described.

The corresponding Hebrew root קָרָא qarā "to call, to shout, to invite", in modern Hebrew: "to read" and in Hiph'il "to recite", is the linguistic basis for the word מִקְרָא miqrā, "reading, sacred scripture, text of the Bible, Old Testament". Hence the name of the Jewish sect of the Karaites is derived קְרָאִים qara'im or בְּנֵי מִקְרָא benē miqrā, "sons of the reading, readers of the scripture". These Karaites are called after their strict adherence to the Scripture containing the three parts: Torah, Prophets and Hagiographa. They rejected the post-biblical Talmud of the Rabbanites. The entries "Karaites" in EI and EJ reveal the large quantity of Karaite Arabic literature.

The Arabic root for the Islamic sacred law, *šara'a* شرع "to prescribe the way: to be a open way", corresponds to the concept of path. There are three relevant derivations of this root: *šar'* شرع "the revealed law of Islam", *šarī'a* شريعة "watering place; the law of Islam, the Šarī'a", and *šari'* شارع "legislator; street".

The word Sunna سنة "the tradition of the Prophet, his actions and sayings", derived from the Arabic root *sanna* سنّ, is based on the meaning "to walk along a path".

The Arabic word *madhab* مذهب that gathers the notion of "school of law, Islamic orthodox rite", Wehr: "islamische orthodox Rechtsschule" is also based on the aspect of path and way. The basic meaning of *madhab* "going, a followed course" was developed to "way of acting and thinking, opinion, doctrine, rule, law". The dictionary shows, as a result of this linguistic differentiation, both meanings of the Arabic root *dahaba* ذهب "to go" and "to believe, to have an opinion".

(4) age and social rank

There was a certain social distance between teacher and student. This is linguistically combined with roots denoting form of address and title of the teacher. In the case of Islam the superior rank is indicated biologically by age. So the word *Šaiḥ* شيخ denotes "old man, the title of a professor at Islamic universities", and *Šaiḥī* شَيْخِي is the form of address. In the case of Judaism, the high rank is indicated by social superiority, Hebrew *Rab* רב "exalted eminence, master, teacher, prince", based on Hebrew *rab* רב "great, mighty", derived from the Hebrew root *rbb* רבב. The form *Rabbi*, רבִּי "my master", is the form of address, resembling Arabic *Šaiḥī*.

(5) permission

Judaism and Islam guaranteed the quality of their scholars by formal licenses bestowed on the graduate by the teacher in a personal act. This custom is linguistically combined with the notion of "permission". The Hebrew *sēmīka* סמיכה (variant spelling שמירה, "laying on of hands") depicts the act of the ordination of a scholar who was destined to become a Rabbi.

The Arabic word that describes a similar act is *iğāza* "permission; (written) license to teach, to transmit traditions, to act as a Muftī". It

(2) searching – demanding

The acquisition of knowledge is linguistically combined with roots for "searching". The Hebrew word מדרש "explanation, exegesis of a script, examination of the bible text the Midrash" (Strack/Stemberger, 112, 223) is derived from Hebrew דרש *daraš* "to look for something, to ask (for advice), to turn to God or to a sanctuary; to demand". Hebrew בית המדרש *Bet ha-Midrash* "Lehrhaus, house of study" designates the location of learning.

From the Arabic root درس *darasa* "to examine, to learn, to study, to drill; to wipe out a trace" many of the terms for legal study in Islam are derived. The first stem provides درس *dars* "lecture, lesson", and the nomen loci مدرسة *madrasa* "location for teaching, the school of law and jurisprudence, the Madrasa". (EI: "Madrasa", 1124b). The second stem darrasa "to teach law" is productive for the action of teaching and for the actor: تدريس *tadrīs*, "teaching of law" the post of professor, professorship", and مدرس *mudarris*, "professor of law".

The basic meaning of the Hebrew root דרש *daraš* "to look for, to demand" also reminds of the Arabic root طلب *ṭalaba*, "to search, to demand, to study". This notion is represented in the Arabic words طالب *tālib*, "student, a person who makes demands (for knowledge)", and ṭalab "demand". Hence derives the famous terms especially for studying Ḥadīṭ connected with journeys to collect Ḥadīṭ: ṭalab al-‘ilm, "demanding the knowledge, striving for knowledge", Wehr, 1985: "Erkenntnisstreben".

(3) way – path

The subject of learning, the sacred law and its application, is linguistically combined with roots, which incorporate the basic meaning of "way, path".

In Hebrew, הלכה, the *Halakā* "parts of the Talmud that include laws", ("die von der Schrift unabhängig formulierten Satzungen", Strack/Stemberger, 112), is based on the Hebrew root הלך *halak* "to go, to walk in obeying the commandments of god (Gesenius: 'wandeln vor Gott'), to live". Regarding the concept of way, also the Hebrew word for Pentateuch, the Tōrah תורה in its basic meaning "instruction, precept, rules of worship, the Torah", is derived from the Hebrew root ירה *yarah*, in its causative stem Hiph'il denoting "to show the way, to teach".

In fact, a group of special Semitic roots represent six semantic core concepts that designate details of instruction, its participants and its location: (1) "sitting" for the location of learning, (2) "searching and demanding" for the process of study, (3) "way and path" for the subject of instruction, (4) "age and social rank" as form of address to the teacher, (5) "permission" for the authorization of graduates, and (6) "reading aloud" for the process of teaching and learning. Since Judeo-Muslim relations are subject of the present study, Arabic and Hebrew (including some Aramaic) words will be compared. References to Greek and Syriac words belonging to the Christian milieu as well as to Latin words transferred from the Roman culture will be left aside, although there were important cultural connections. This issue deserves a separate study. For linguistic evidence, some standard dictionaries and basic introductions were consulted: Wehr and Wahrmond for Arabic roots; Gesenius and Lavy for Hebrew and Aramaic roots; for Jewish terms also Strack/Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*.

(1) sitting

The location of learning is linguistically combined with roots for "sitting" in Hebrew, Aramaic and Arabic. Hebrew **ישיבה** yēšīḇa "Academy for the study of Talmud" is based on Hebrew **ישב** yašab: "to sit down; to say; to dwell". So the basic meaning of yēšīḇa is "sitting, session; place to stay, dwelling". The Aramaic equivalent **מתבתא** metibṭa is based on Aramaic root **יתב** yētib "to sit down; to dwell". The Aramaic word for academy is also interpreted as "teacher's desk or lectern" (Latin "cathedra"; German "Kathedr").

In the Islamic context the typical situation of teaching was that of the circle (ḥalqa), with the students sitting around their teacher, and is associated with the Arabic word **مجلس** maḡlis "location of sitting, assembly", based on the Arabic root **جلس** ḡalasa "to sit (down, upright); to have a sitting audience". Even in the time of the Prophet Muhammad, he is presented as a teacher sitting in the circle of listeners answering questions on ritual, legal and everyday cases. The special meaning of the root ḡalasa in this situation is: "sitting up from the prostate position after the prayer for learning" (EI: "Madrassa", 1123b; but compare Wahrmond: ḡalasa "gerade aufgerichtet werden", referred to as "moderne Bedeutung", a modern usage).

ḥilāf "divergent legal opinions" and ḡadal "dialectic in discussion". Competition among jurisconsults was a common topic in the circles of Islamic scholars. (EI: "Madrasa", 1131b)

In the EI entry on Madrasa even women are referred to as students. A considerable number of female students should have existed in the early centuries, "for it is several times mentioned in Hadiths, which reserve special days for women (Bukhari, 'Ilm, bāb 32, 36, 50)". But female teachers are not noted in this entry (EI: "Madrasa", 134a).

In contrast to the information in Jewish encyclopedias on Jewish Yēšibot, in the EI entry "Madrasa" the Madrasa is never described as a place where Fatwās are composed, although Islamic scholars who gave Fatwās lived and worked in Madrasas.

There are comparatively numerous references to learning in Judaism and in Antiquity in the EI entry Madrasa. (1) "In Medina, the teachers [of children's schools] were often Jews [...]" (EI: "Madrasa", 1123a); (2) Teachers generally were called Rabbaniyyūn resembling Jewish rabbis (EI: "Madrasa", 1123b); (3) "Learning in Islam is compared with drinking of water", alluding to Proverb 18, 4 (EI: "Madrasa", 1123b); (4) Madrasa "is a genuine Arabic formation from the word darasa, 'to read', 'study', taken from Hebrew or Aramaic." (EI: "Madrasa", 1127a); (5) Traveling of students (ṭalab al-'ilm) for the study under several scholars was a continuation of a Hellenistic custom (EI: "Madrasa", 1132b); (6) The Fatimid dār al-ḥikma, the Ismaelite institute founded by al-Hakim in 395/1005 in Cairo, Fuṣṭāt, Aleppo, also continued similar Hellenistic traditions after the model of the Muscion in Alexandria (EI: "Madrasa", 1125b).

3. Linguistic indications of a common cultural pattern regarding the transmission of knowledge

In the entries of the encyclopedias, specific Arabic and Hebrew terms are used to denote the process of transmission of knowledge. As this process is central for the survival of a society, the terminology should reveal characteristics typical of any society, and also mirror its cultural pattern. If Jewish and Muslim communities had a pattern in common, it must be discernible in cultural attitudes and practices.

(2) In the second stage the Ḥān, a hostel, was added to the mosque for out-town students of law. The Ḥān resembles the Jewish *Tarbīšōt*, *תרביצות*, special accommodation facilities and dormitories for the students, added to *Yešibot*. (*Jüdisches Lexikon*: "Jeschiwa", column 220).

The development resulted as Islamic jurisprudence became an established discipline and students of law had to study several years with their teachers to obtain license to teach and to give *Fatwās* (*iğāza li-t-tadrīs wa-l-iftā'*, EI: "Madrasa", 1124b). In contrast to the students of law, the students of Ḥadīth were steadily traveling to acquire Ḥadīth from Ḥadīth-masters (EI: "Madrasa", 1124b-1125a). This traveling was called "seeking for knowledge", *riḥla fī ṭalab al-‘ilm*.

(3) From the 10th century CE the Madrasa became an independent institution. This was due to its special legal status as a *waqf*, or religious endowment. The important difference to the mosque-endowment was that the *waqf*-status of the Madrasa provided the founder with complete control over the purpose of this institution including curriculum and administrative and instructional staff (EI: "Madrasa", 1128a-b). Politicians took full advantage of this legal construction and established a powerful network as a political means to bind orthodox Sunni Shafi'ite scholars to their government. Nizām al-Mulk, in his office as Wazīr from 1064 to 1092 of the Salḡūq Sultans Alp Arslan and Malik Shah and the Ayyubid Ṣalāḥ ad-Dīn (1171-1193), pursued this policy. This development of the Madrasa marks the main difference from any Jewish school or academy, because Jewish institutions never achieved an equal level of political importance beyond their religious significance.

The Madrasa became the high school for legal studies, but it was not confined to this purpose. Emphasis was laid on *Fiqh* or Muslim Jurisprudence, i.e. the independent application of *Šarī'a*-law by graduates determined to serve as *Qāḍī*, *Muftī* or in any office of administration. For their basic education, the students had to learn Quran, Ḥadīth and *Tafsīr* (exegesis of Quran) by heart. Advanced education for the students of law in the Madrasa was based on understanding, which is the original meaning of the Arabic word *Fiqh*. Therefore, the word *Faqīh* describes a man who understands the application of law. In examinations the graduate had to prove his skills in disputation (*munāẓara*, *ṭarīqat an-nazar*), the knowledge of

philosophy. Aside from other Jewish scholars, Saadya Gaon in Iraq (882-942) and Moshe Ben Maimon in Egypt (1135-1204) wrote their treatises in Arabic, being acquainted with Islamic philosophy and theology. (6) The opinion of Güdemann is referred to, that the Hebrew designation Bet ha-Midraš as a synonym of Yešiba is derived from the Arabic usage of Madrasa for school (*Encyclopedia Judaica*, Berlin 1928-1934: "Bet Ha-Midrasch", column 410).

The Muslim place for traditional learning is called Madrasa. The basic meaning of the Arabic word مدرسة madrasa is "place, where it is possible to learn", being grammatically a nomen loci. The spelling Medresse or Medrese in European languages imitates the Turkish form. The EI entry "Madrasa" consists of a very long and comprehensive text of 31 pages (EI: "Madrasa", 1123-1154). It includes a survey on the history of Muslim education in medieval times. The word Madrasa comprises several types of school: (1) The primary school for children. (2) In medieval times a "College" (Wehr, 1985: "Moschee-Hochschule") for Islamic Sunni Law. (3) In modern usage any institution of learning for Islamic sciences, a college for higher studies. (4) The Madrasa as a special type of architecture.

These different meanings of the word Madrasa may cause considerable confusion because the meaning varies according to the special function of the Madrasa intended, either as an institution or as a building, and concerning locality and historical period.

In the EI entry the history of the Madrasa is divided into three stages: (1) the mosque – masğid as an instructional center, (2) the masğid-ḥān complex, and (3) the Madrasa proper. In the final stage all three kinds of Madrasa existed simultaneously.

(1) In the first stage the mosque was the place where "education was arranged by the government by allowing suitable people to give instruction in addition to their regular office." (EI: "Madrasa" 1124a) Muftīs and Qāḍīs were the first teachers in mosques. Since the 2nd century Muslim Era these officials also gave Fatwās. The method of learning was dominated by inculcation – insistent repetition – of the Quran, of Ḥadīṭ and pieces of literature, particularly Arabic poetry. For this purpose, special apartments were set aside as lecture rooms, which could be called the first Madrasa in the general sense of the word "location for learning".

When the Arabs defeated the Persian Sasanids and conquered Iraq and Iran 641, the Jews were able to offer a smooth organisation for transmitting authoritative knowledge on well-trodden paths of communication. The Jewish academies had developed sophisticated procedures for the production of Responsa. The questions were read and discussed publicly in the presence of all teachers and students in the so-called "two months of Kallah" in every year (Elul and Adar, ca. September and March). The Gaon, גאון, director of the academy, was the authority responsible for the whole procedure. In urgent cases, the Gaon answered questions ad hoc without public consultation. In the months of Kallah, the Gaon used to give public lectures to spread Talmudic knowledge among the Jews who traveled there in great numbers for the purpose of instruction. (EJ: "Responsa", column 85; *Jüdisches Lexikon*: "Gelehrtschulen", 954-956; Jeschiwa, 221). Copies of Responsa were stored in archives. At places where merchants transferred their goods, like Fustāt in Egypt (safety-) copies of Responsa were made which passed through with caravans. From this postal and trade junction between Iraq and North Africa, many of these copies survived by chance in the famous Cairo Geniza, the store-room of discarded writings in the Synagogue of Ezra, the "Synagogue of the Palestinians".

There are at least six striking issues recorded in the entries of encyclopedias that are crucial for the contact between Jews and Arabs and their mutual acknowledgement. (1) Shortly after the Arab conquest of Iraq, the Yešibot experienced an upturn in contrast to previous Persian suppression (*Jüdisches Lexikon*: "Gelehrtschulen", column 955). (2) Mar Isaac from Firuz-Shapur is regarded the first Jewish scholar called Gaon of the Yešiba of Sura. 'Alī, the fourth Muslim caliph, allegedly appointed him to this office in 658 (*Jüdisches Lexikon*: "Gaon", column 894f.). (3) The Gaon was bestowed with special rights (Hoheitsrecht) for independent jurisdiction, the right to impose a levy and the right to elect the "Exilarch" (*Jüdisches Lexikon*: "Gelehrtschulen", column 956). (4) Pumbedita in Iraq was the place where special dialectic methods to discuss legal matters evolved in the 8th century AD (*Jüdisches Lexikon*: "Gelehrtschulen", column 955). (5) The academies were not confined to Talmudic studies, but were also places for philological studies of Biblical and Talmudic texts, theology and religious

Places where scholars produced Responsa and Fatāwā are of special interest for detecting similarities and differences in the process of transmission of knowledge in Islam and Judaism. In the present paper, the production of Jewish Responsa and Islamic Fatāwā is seen from the perspective of communication between centre and periphery. Knowledge was requested and received by individuals or communities. Knowledge was delivered, stored and transmitted by persons attached to centers of learning. The senders of information can be found under entries like Ga'on, Faqīh, Muftī (Fatwā). And the media of communication are, in most cases, letters written as answers, i.e. Responsa, Hebrew *tesūba* Pl. *tešūbōt* תשובה, Pl. תשובות and Arabic *ḡawāb* Pl. *aḡwiba* جواب Pl. أجوبة. The Arabic word for letter رسالة *risāla* and the Hebrew word אגרת *iggetet* are also found in titles of books, particularly when "answers" grew into monographic writings. Instructive details and examples can be found in the entries on "Risāla" in EI and "Letters and letter writers" in EJ. The entries in encyclopedias on Jewish *Yešibā* ישיבה and Islamic Madrasa مدرسة provide information on centres of learning.

In the EJ entry "Yeshivot" (column 762) the word *Yešibā* ישיבה and its synonym *Bēt ha-Midraš* בית המדרש, the "house for study and interpretation" are applied to "institutes of talmudic learning" for three distinct institutions: (1) The early academies in Palestine and Babylonia where the Mishnah was studied and the Talmud composed; (2) the Jewish academies in the Babylonian cities Sura and Pumbedita where the classical Responsa were produced in the Gaonic period (750-1050); (3) later every local institute in which the Talmud was studied.

Jewish academies in Babylonia acted as "central authoritative religious bodies for world Jewry" (EJ: "Responsa", column 762). They had the privilege of legally issuing valid Responsa and to apply these decisions in their function as High Courts. The heyday of these Jewish academies and the classical Responsa was the time of the Geonim (750-1050). This was also the formative period for Islamic law, and for the emergence of the Madrasa, the Islamic centre for study.

Moreover, Babylonia, the Arabic Iraq, became the centre of political power from the 8th until the 11th century under the Abbasid caliphs, and a centre of cultural development under Muslim patronage.

to transmit knowledge in traditional cultures. The dialogical structure of this literature best served the relationship between master and student, because it combined questions of the student and answers of the master as didactic elements. Scholars in all fields of sciences applied this pattern of transmitting of knowledge in natural sciences and medicine, as well as in theology and linguistics. Authors used the structure as a justification for writing even if no one had actually "questioned".

Cross-references in the EI entry "Masā'il wa-Adjwiba" reveal the external influences Muslims owed to Jewish and Christian persons and to the high level of cultural exchange. Special value is attached here to the famous discussions in Baghdad between the caliph al-Mahdī and the Nestorian patriarch Timothy I between 786 and 794, and to the influence of Christian physicians at the court of Baghdad. These Syrian Christian physicians were mainly responsible for the transfer of Greek philosophy and the sciences into Muslim culture. Under the auspices of the caliphs who established special academies in Baghdad, they translated Syrian and Greek texts into Arabic. The quantity and quality of these influences on Islamic culture depended on the degree of education of participants of inter-religious talks and particularly on what converts to Islam contributed to Arabic literature. These influences on the "question-answer"-literature often were disguised in Christian literary forms like "catechism" (instruction by a series of questions and answers to communicate the Christian message) or "erotapokreisis" ("Behandlung eines Gegenstandes in Frage und Antwort", *Reallexikon für Antike und Christentum* 1966, column 342).

Titles of Arabic books since early Islamic times mirror Jewish and Christian influences: the first Kitāb al-Masā'il is attributed to "the Jewish convert" 'Abdallah b. Salām (d. 43/663; EI: "Masā'il wa-Adjwiba", 636b). In medical literature, the question-answer structure was introduced by the Nestorian Christian Hunain b. Ishāq (d. 873) in his work: al-Masā'il at-ṭibbiyya / al-Masā'il fi-ṭ-Tibb as a catechetical form of the most important medical knowledge (EI: "Masā'il wa-Adjwiba", 637a). The Jewish physician Jacob b. Isaac al-Asad al-Maḥallī (ca. 1200) wrote Masā'il ṭibbiyya wa- aḡwibatihā (Questions and Answers on Medicine) addressed to the Samaritan Ṣadaqa b. Munaḡḡā in Damascus (EJ: "Judeo-Arabic Literature", column 421).

At the beginning of its entry *Responsa* the EJ prints the Hebrew wording: שאלות ותשובות, she'elot u-teshūbot, which translates in English "queries and replies" or "questions and answers". This phrasing and some other terms and cross-references used here, like "correspondence, Yeshivot, Gaon, Genizah fragments" are useful to follow up for a more adequate approach to the concept the Jewish Encyclopedia (New York 1916/1965) entry "She'elot u-Teshuvot" (10 pp.) states that "She'elot u-Teshubot" is "the Hebrew designation for the 'responsa prudentium'", a term from Roman law. The entry 'Scheelot Uteschuwot' (2 pp.) in *Jüdisches Lexikon* (Berlin 1930) offers no direct references to Islamic or Roman parallels. Neither encyclopedia refers to mutual connections between Judaism and Islam concerning "Responsa", not to mention Samaritan Responsa. The German "Standardwerk", *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (3rd edition, Stuttgart 1961), in its entry "Responsen" (1/2 p.), refers to the fact that "In der Zeit des Islam gaben manche [Gaonen] ihre R[esponsen] auf Arabisch." (col. 1070).

The formulae "queries and replies" or "questions and answers" as well as the Hebrew wording שאלות ותשובות and its Arabic equivalent Masā'il wa-Ağwiba, will be taken up as "Leitmotiv" for further proceeding.

2. "Question-and-Answer" as a model for communication and transmission of knowledge (in traditional societies)

The importance of the Responsa becomes evident when the "Question-and-Answer"-pattern is regarded as a general cultural model of transmitting knowledge in traditional societies. The information on this general view and on the places of learning in Jewish and Muslim cultures reveals the intercultural interdependencies.

The entry "Masā'il wa-Adjwiba" in EI (4 pages) is a very solid article with an extensive bibliography referring to text editions and to studies in the genre of "question-answer-literature" in Islamic culture and to some instances of Christian and Jewish background. Regarding the range of its content, this entry is comparable with the EJ entry "Responsa".

Moreover, the author of the entry "Masā'il wa-Adjwiba" states that the "question-answer" pattern was generally applied as medium

role of "Persecution, Response, and Collective Memory: The Jews of Islam in the Classical Period" (in: Frank, *The Jews of Medieval Islam*, 1995, pp. 145-164). Though these works are outside the scope of this paper, they show that the discussion on the topic is continuing, and they served as background information for this paper.

In the first section, evaluation of the basic information and the scope of the terms Responsa and Fatwā is carried out. The second section extends the subject of inquiry from legal Responsa and Fatāwā to the "Question-and-Answer"-literature that served as a general model for communication of knowledge and education. In the third section, an unprecedented semantic investigation of Hebrew and Arabic terms is carried out regarding the transmission of knowledge in the entries of encyclopedias, with the aim of finding evidence for a cultural pattern shared by Muslims and Jews. In the fourth section, emphasis is placed on written media in the context of Muslim and Jewish cultures in medieval times.

1. The scope of entries in encyclopedias on Jewish Responsa and Muslim Fatāwā

The EI entry Fatwā فتوى is very short (4 columns on 2 pages) and strictly limited to Muslim legal matters. Fatwā is defined as: "opinion on a point of law, the term 'law', applying, in Islam, to all civil or religious matters."

The EJ entry "Responsa" is much longer (11 columns on 6 pages) and covers the history of Responsa as a special "literary and historical phenomenon". Responsa are defined as: "queries and replies, rabbinic term denoting an exchange of letters in which one party consults another on a halakhic matter".

These two articles differ considerably in size and outlook. The EJ entry "Responsa" gives a survey of Jewish scholarly activity over centuries by including literature not confined to legal matters. The reader however inevitably receives the impression that the development of Jewish law was an internal process already documented in the Talmud. Deviating from this "isolationistic" attitude, the EI entry "Fatwā" gives some hints of possible external influences or parallels to ancient Roman law (*jus respondendi*). To be sure, both entries include no reference to Samaritan usage of the concept of Responsa or of the Arabic word Fatwā at all.

These different attitudes towards both terms will be analyzed and compared with their treatment in entries in the following other Jewish encyclopedias, mostly predecessors of the EJ: *The Jewish Encyclopedia. A Descriptive Record of the History, Religion, Literature and Customs of the Jewish People from the Earliest Times*, New York 1916 (Reprint 1965); *Jüdisches Lexikon, Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden*, Berlin 1929/1930; and *Encyclopedia Judaica: Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*, Berlin 1928-1934. In the case of Islamic encyclopedias, there is no other lexicon of an equal level to consult.

An adequate assessment of how publication policy has worked concerning content and scope of the entries of the Jewish encyclopedias is not possible here. It depends on too many factors, such as the guidelines of the editors in chief, the "Zeitgeist" (spirit of time) regarding the relationship between Jews and Arabs, and the awareness of a shared cultural past in the Middle East. And it is not only a question of collective memory, but also of the personal outlook of individual contributors.

There were some authors specializing in Jewish-Muslim history who described the heyday of Jewish-Muslim relationship as a period of symbiosis. In particular, Goitein speaks of "a long and great period of Jewish-Arab symbiosis" (Goitein, *Jews and Arabs*, 3rd ed. 1974, p. 6) and determines this period of "creative symbiosis" to have been from 500 to 1300 (Goitein, 1974, p. 11). Bernard Lewis, in a continuation of Goitein's book, also emphasizes this period as "a kind of symbiosis between Jews and their neighbors that has no parallel in the Western world between the Hellenistic and the modern ages. Jews and Muslims had extensive and intimate contacts [...]" (Lewis, *The Jews of Islam*, 1984, p. 88). Steven Wasserstrom discusses in detail the delicateness of the concept of symbiosis in Jewish history and refers to its dark side in modern history (*Between Muslim and Jew*, 1995, pp. 3-9; c.f. his concluding chapter six, pp. 206-237). Since 1995 there are some different assessments of Jewish-Muslim relationship stressing the psychological and anthropological perspectives. For instance, Mark R. Cohen deals with "Islam and the Jews: Myth, Conter-Myth, History" (in: Deshen & Zenner, *Jews among Muslims*, 1996, pp. 50-63) and compares the situation of Jews under Muslim and Christian rule. In another paper he analyzed the

The starting point of my contribution is a statement in a short article by Abraham Tal on Samaritan "Halakhic Literature" suggesting a far deeper cultural exchange. Tal equates the concepts of Jewish Responsa and the Arabic fatāwā: "[Samaritan] Halakha is also transmitted through the channels of the fatāwā, i.e. decisions regarding the law in the form of answers to questions (the equivalent to Jewish Responsa)". (*Companion to Samaritan Studies*, 1993, column 110b). This "equation" of Jewish Responsa and Arabic fatāwā (plural of fatwā) was of some importance when I prepared my lecture for the Congress for Samaritan Studies in Helsinki 2000, where I traced early instances of Samaritan-Arabic fatāwā in the Kitāb at-Ṭabbāḥ. ("*Transmission of Knowledge among the Samaritans Applied and Described by the Samaritan Abū l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī in the Eleventh Century C. E. Samaritan Responsa in the Kitāb at-Ṭabbāḥ?*") Actually, the Samaritans used Muslim-Arabic terms, because in the long period from the 10th/11th until the 19th/20th centuries C.E., Samaritan religious literature was written in Arabic. (Wedel, "*Halachic Literature. The Kitāb at-Ṭabbāḥ of Abu l-Hasan as-Sūrī*", 1989; and Wedel, "*Aspekte der Etablierung des Arabischen als Literatursprache bei den Samaritanern*", in Festschrift Macuch, 1989).

The subject of interrelationships between Muslims and other religious groups inside Muslim territories requires a closer examination of two questions: (1) What is the historical background of Jewish Responsa and Muslim Fatāwā? (2) Do they have common cultural patterns?

The answers will reveal different approaches to cultural exchange and mutual acknowledgement of shared cultural features in reference works.

Nearly everyone starts an inquiry with the consultation of works of reference and confidently expects to obtain sufficient initial information. After examining the two standard encyclopedias for Judaic and Islamic studies, however the *Encyclopedia Judaica* (Jerusalem 1972, abbreviated: EJ) and the *Encyclopedia of Islam*, New Edition (Leiden 1954ff., abbreviated: EI), it emerged that the terms Responsa and Fatwā are by no means treated on the same level regarding the length of the entries, the historical context of the topics and the scholarly outlook of the authors of these entries.

Jewish Responsa and Muslim Fatwā: A Comparison of Approaches to Cultural Exchange and Mutual Acknowledgement in Standard Encyclopedias

Gerhard Wedel

Introduction

In 1990, Abraham Tal began his contribution to the Congress for Samaritan Studies in Oxford with the statement: "Hebrew and Aramaic met twice on the streets of Shekhem during two distinct periods and under different historical and social circumstances" (*Languages in Contact: Hebrew and Aramaic in the Ancient Samaritan Community*, Sydney 1995, p. 577). With this introductory remark, he emphasized a fact well known by scholars of Samaritan studies: there was scarcely a time in Near Eastern history without multilingual involvement, particularly in the case of minorities. Abraham Tal continued: "It was in the eleventh century that Aramaic was finally abandoned and Arabic remained the only spoken language within the [Samaritan] community" (ibid.), touching on the point that various religious groups adopted Arabic as a lingua franca. For a better understanding of this multilingual involvement in the linguistic affairs of the Samaritans, it is necessary to look beyond the limited field of Samaritan studies.

In the early centuries of Islam, the 8th until 13th century CE, the Samaritans, as well as the majority of other groups of Jewish denomination, lived under Muslim dominion. This situation had a decisive linguistic impact on all communities regardless of their persuasion. The most obvious evidence for a changing political and social situation of the Jews is the fact that the Jewish scholar Sa'adya Gaon (882-942) felt the need to translate the Hebrew Bible into Arabic. He created a new kind of Arabic "Targum" and added Arabic as a "Jewish language" to Hebrew and Aramaic. Sa'adya Gaon's translation also influenced the Arabic versions of the Samaritan Pentateuch.

The Chronicle of AF, like the newly-found scroll,¹⁶⁶ was more likely intended by the High Priest Phinehas, to prepare the Samaritan people for the *Mirabilia Dei* which it was believed would soon be revealed to them. He and Abū'l-Faḥ shared a desire to bring the Samaritans back to a study of and love for their religion and their traditions; and to offer some grounds for pride and hope to a people oppressed not only by recent events but by a long history of persecution and frustration of national and religious ideals.

(the “Big Scroll is entrusted to the sons of ‘Amrām”); AF65,7 (Nebuchadnezzar took the “Big Book” to Niniveh); AF78, 14 [the Samaritans return with the Scroll of the Torah from exile]; AF88,5 (the Samaritans bury the Law in a place known to them); etc.

166. Note that Phinehas had a son called Abisha – nicknamed, according to MS אשא of Moshe Florentin’s new edition of the Tulida, בעל המימר, ‘Master of the Word’.

1690 to be 500 years old)¹⁵⁸ one is inclined to agree with Vilmar¹⁵⁹ that the Samaritan community at the time of AF regarded the return of the Radwān as imminent, and that the Abisha Scroll played a part in bolstering these expectations. Vilmar¹⁶⁰ considered it to be more than a coincidence that the codex of the Pentateuch allegedly written by Abisha son of Phinehas, son of Eleazar, son of Aaron, in the 13th year after the entrance of the Israelites into Canaan, should come to light precisely when it did. There seems no reason, however, for thinking that AF's Chronicle was written with a view to providing a vehicle for announcing the discovery of the scroll.¹⁶¹ As AF says¹⁶² [and his contemporaries would have been able to challenge him, had he erred] the Abisha Scroll was first publicly shown on the Feast of Tabernacles, 756 A.H. (i.e. prior to his writing, for, as he says,¹⁶³ it was in the month of Ramadan, i.e. the last month of the year 756, that he again took up the matter of his writing his Tārīkh. He must have written it between the months of September-December 1355 A.D. as he implies¹⁶⁴ that it was finished in 756 A.H.). AF's Chronicle simply records the fact of the scroll's having been discovered, and shown to the people.¹⁶⁵

158. *Cf.* his letter of 1690 quoted Basnage Histoire i, p. 168. *Pace* Vilmer, pp. xxvi-xxvii Basnage considers the judgment not to have been Huntington's own but that of "un critique souverainement habile en Antiquitez orientales" who is not identified [*loc. cit.*].

159. p. xxvii.

160. The discovery may have prompted the idea of setting the history in order.

161. Vilmar, p. xxx, seems not to have thought that AF was cooperating in a fraud by referring to the discovery of the Scroll: "Hac igitur Abulfathi indole prohibitum est quominus codicis sacri meram fraudem suspicemur". In the light of the extraordinary discoveries of the 20th century in the Judaean desert it is not unthinkable that an ancient text should turn up with a colophon attributing the work to the son of Phinehas. In Jewish and Christian tradition the ascribing of Mosaic authorship to the Pentateuch or Davidic authorship to the Psalms was, and still is, common enough. Encouraged by the discovery, the High Priest saw that the time was ripe for salvaging what were left of Samaritan traditions in order to give an historical base for the religious revival for which he appears to have hoped.

162. 38,5.

163. 2,10.

164. 190,4.

165. The references to the fortunes of the "Scroll", the "Big Scroll", etc. would have taken on special significance in the light of AF38, 5. *Cf.* e.g. AF63,8

Had the Samaritan historical, genealogical and liturgical books not been lost (at least to them) why should AF, and the author of the Book of Joshua, dissemble? Everything was to be gained by claiming antiquity for their traditions as contained in their books. AF's admission appears as an honest attempt to make good what was lacking as a result of periodic devastation and pillaging. We take the reference in Juynboll's *Chronicon* to a *سفر فيه حياتهم* that survived the destruction under Hadrian to be to the Tulida; and we note that the material listed as common to AF and the Tulida must have been drawn from a MS available to AF – possibly from that of Ya'qūb ben Yišmael – which had been copied in 747AH.¹⁵⁵

A further consideration could well have been the circulation of heretical (Dosithean?) books which may have been gaining acceptance within the community. Note the reference to the 'erroneous' books,¹⁵⁶ to the "books of Zara'a, and of Dūsīs",¹⁵⁷ not to mention the debates over the Torah and the alleged discovery of the Abisha Scroll at the time AF was writing. Whatever be the truth about the age of this latter MS (which Huntington estimated in

155. Cf. Florentin, ⁴⁹א5. Against this, however, it may be argued that AF says that the Abisha Scroll was unveiled on the Feast of Tabernacles 756AH, while Florentin's text states (in 747AH) that "it is still preserved today in the house of the High Priest in Shechem": *הספר הקדוש הנמצא במדינת שכם יעמרה יהיה משתמר בבית כהנתה רבתה עד היום הזה*. We suggest that while the Scroll was kept in the house of Phinehas (a fact known to AF and the Tulida) and actually *recovered* by Phinehas sometime during his Pontificate [noted only by AF] which lasted fifty-six years (*נ"ו שנה*) – see Florentin, ²²א14 – it was *shown to the people* on the Feast of Tabernacles 756AH, 9 years after Ya'qūb wrote his Tulida, and 12 years before Phinehas's death. *Mutatis mutandis* some might use this line of argument to attempt to bolster a claim that Macdonald's H2 (which also says that the Abisha Scroll was "found in the possession of the priestly household" *עד היום הזה* 'to the present day' Text#W) was one of the sources drawn upon by AF. However, unlike the Tulida, H2 can lay no convincing claim to being contemporaneous with AF. We think it more likely that it is a copy made sometime afterwards, perhaps in the 19th century, incorporating, like Adler's *Nouvelle*, certain material from AF and from the BT.

156. AF169, 5-6.

157. AF91, 5-6.

Samaritan books were stolen or destroyed.¹⁵³ All that was left to the community was a copy of the Torah (presumably the Samaritans would claim this to have been the Abisha Scroll) and a book in which the lives of some of the High Priests were recorded. This book is not called سفر الايمة, nor is it called السلسلة though had it been either of these books it would have been a simple matter to say so. All the *تواريخ* were lost to the Samaritans.

The scattered condition of the Samaritan community's Library was still a matter of some concern in 753 A.H., so AF was asked to write a *تاريخ*, using sure data from such reliable sources as were available in his day. A number of incomplete *تواريخ*, and at least one unreliable *تاريخ* were available. Had there been a single *تاريخ* that was regarded as authoritative in his day, it is hard to see why he was asked to compile a history, and not simply copy an existing text. All the evidence, both from AF's own Introduction to his Chronicle (and his editorial comments), and what we have been able to glean about the condition of the Samaritan traditions in his day, as well as the circumstances surrounding his being asked to write his history, point to his Chronicle's being written to fill a gap – and not simply to provide a summary version of an existing Chronicle.¹⁵⁴

153. *Cf. supra*, p. 11ff.

154. E.g. the hypothetical ספר הימים which Macdonald postulates and from which AF is supposed by Macdonald to have drawn, at least indirectly, from H2. *Cf. Macdonald Chronicle II*, p. 13. We suggest that it would be difficult to sustain the thesis that Chronicle II is based on an original and ancient Samaritan Hebrew Text. Macdonald mentions a number of words that might have an Arabic base (*op. cit.* p. 11) but concludes that “there are so few Arabisms in the version that the influence of Arabic here is unlikely”. Some pointers to an Arabic original have already been noted. It may be helpful to note others: (i) The reading “Jair son of Gilead” instead of “Jair from Gilead” (*cf.* p. 26) seems to point to an Arabic source (من/بن) as in Samaritan characters 𐤌 and 𐤎 are not so easily confused. *Cf.* 57, 6 and *passim* throughout the notes to the variants. (ii). The comment about “Etola son of Eqwa” that “nothing of this person is known and an ancient source may be reflected here by its very irrelevance” (Chronicle II, p. 118, note^{HII*}) seems not to have taken into account the possibility of an Arabic original. “Etola son of Eqwa” appears to be a corruption of the name 𐤏𐤕𐤋𐤁 𐤁𐤏𐤕𐤁𐤀 arrived at thus: 𐤏𐤕𐤋𐤁 𐤁𐤏𐤕𐤁𐤀 → 𐤏𐤕𐤋𐤁 𐤁𐤏𐤕𐤁𐤀 → 𐤏𐤕𐤋𐤁 𐤁𐤏𐤕𐤁𐤀. The alif would be the usual prosthetic alif found with foreign names (*cf.* *افرنج/فرنچ* note³ *supra*). AF45, 6-7 reads: 𐤏𐤕𐤋𐤁 𐤁𐤏𐤕𐤁𐤀. *cf.* Judges 10,1.

Samaritans and Christians fight	180,11-181,7	234,12-235,2
They fight again	181,13-14	235,2-7
Zeno	182,10-184,5	235,9-236,20
Muḥammad comes	184,9	236,4
Covenant with Samaritans	184,12-187,7	236,5-239,4

The Gaster text has already been analyzed *supra*¹⁵⁰ where points of correspondence with Juynboll’s text were noted. What follow are those places where Gaster *alone* carries material found in AF

King of Jerico sends to Ra’ab’s house	9,2	ii,4
Ra’ab’s speech to spies	9,6	ii,12
Spies make covenant, return	9,13	ii,17
Israelites cross Jordan	10,6	v,75
Ai Narrative	12,4-12,10;13,6-14,6	viii,3ff,ix,1-9
Altar of stones	14,6	ix,14-6
Covenant on Gerizim	14,7-10	ix,20-32

In the Introduction to his text, Gaster notes that while AF and his MS may at times offer shorter or longer versions of the same material, there is only one point found in AF which is *not* found in the Joshua narrative, viz.: the hail-stones (AF16,4).¹⁵¹

Gaster concludes that his text is derived from an Arabic original, and suggests that of AF: a judgment with which one must concur.¹⁵²

Conclusion

According to Samaritan tradition, sometime in the past (in the time of Hadrian, according to Juynboll’s text; in the time of Commodus, according to AF) there was a persecution during which almost all the

150. p. 508ff.

151. Gaster, Buch Josua, p. 215.

152. *Ibid.* p. 234. Among his reasons, the form יניח instead of נביח, a confusion possible only on the assumption that the original language was Arabic (= نبيح) without, or with imperfectly written, diacriticals.

Then turns on Jews	126,12-127,9	83,5-84,2
Antoninus	127,9	84,4-8
Hadrian's brass plate	128,3	84,10-13
Claudius	128,7	85,6-12
Linus advises Commodus	130,9	86,2
Excesses of Commodus	130,9	85,14-86,1
Persians come	132,5	86,6-7
'Aqbūn sends envoys	132,10	86,7-10
Severus worse than Commodus	134,14	86,12-87,9
Nathaniel's sons	135,11	87,9-11
Description of Baba Rabbah	135,12	87,11-14
Baba's reflections/prayers	135,13-136,1	87,14-89,3
Speech to brethren	136,1-137,4	89,3
Baba opens Synagogues	138,9	89,7
Baba reads Torah	138,11	89,8-9
Appoints seven Ḥukamā'	139,8	89,15-17
List of appointees	141,1	89,18-90,7
Baba's advice	141,9	90,7-11
Baba builds pools etc	142,13-143,7	90,11-14
And seven Synagogues	143,7-10	90,14-91,3
Provision for Chiefs and Priests	144,2-145,3	91,5-92,13
Sons of Ithamar	145,5	93,9-11
Baba encourages Ḥukamā	145,8	93,11-18
Byzantine officials killed	145,12	93,18-94,3
Conflict between Baba and Byzantines	146,1-146,7	94,3-12
Plot to kill Baba	149,8-150,12	94,12-96,17
Baba's trip, and death	157,15-160,5	96,17-97,14
His son, Levi, dies	160,6-161,6	97,14-98,12
'Aqbūn's wealth taken	162,7	223,2-4
Decius	160,10	223,5-6
Jarmūn	163,5-164,11	223,6-225,2
Dūsīs legends	164,11-170,1	225,2-227,17
Simon Magus, and High Priest's son	170,2-171,14	228,2-230,16
Sects after Dūsīs	171,15-176,7	230,16-231,9
Eleazer's children	176,10-177,15	231, 12-232,9
'Aqbūn rebuilds Synagogue	177,15-180,11	232,15-234,11

Sanballat sent to stop Rebuilding of Temple	77,14	219,19-220,6,11-14
Length of Surdi's reign	80,2	220,6-7
Ezra and Zerubbabel	81,6	221,2-13
Ahasuerus and Esther	82,1-83,11	222,3-11
Hippocratus and Aaron	84, 1-4	220,15-221,1
'Amram's son/daughter of Darius	85,9-87,2	70,2-9
Oppression of Samaritans	87,5-9	70,9-71,7
Sams appeal to those in Babylon	87,9	71,8-9
Sams pull down Temple walls	87,10-87,13	71,9-16
Samaritans flee	88,2	71,17
They bury the Law	88,5	71, 1-2
Simon dies; 'Arqiha	88,12	72,5-7
Dustan arise	89,9-91,6	72,11-12
Alexander's vision	91,12	73,5
Sams refuse to help	92,1	73,9-11
Ptolemy, Heliodorus etc	102,3-103,5	73,14-74,3
Dispute between Sams and Jews	103,5-111,3	74,4-75,4
Schism	111,4-111,13	75,4-8
Cleopatra, Alexandria	114,14-115,4	76,2
Cleopatra (another) and Caesar	115,8	76,8-14
Herod appointed by Rome	115,12	76,14
He kills Samaritans and Jews	115,14	76,15
Messiah born	116,8	76,17
Mission of Apostles	116,12	76,2-7
John beheaded	117,5	77,9-17
Severus rebuilds Caesarea	117,11	78,2-4
'Amram's daughter	118,2-122,9	78,8-79,16
Samaritan brothers	122,12-123,10	80,2-81,14
Hadrian and Jewish Priest	124,14	81,4-16
He frees the 2 Samaritans	125,5	81,16-82,12
He goes to Nablus etc	125,7	82,3-5
Puts doors to Safis	125,8	82,6-8
Excludes Jews from Nablus	125,10	82,5-6
Puts Samaritans in charge	125,13	82,8-10
Samaritans rebel	126,3	82,10-15
Hadrian returns	126,5-126,10	82,15-83,5

Topics	Abū 'l-Faṭḥ	Adler
The Kings of the Radwan	36,2 - 37,1	202,6 - 205,10
Abisha Scroll	38,5-39,8	203,-2-204,2
Eli	40,14-42,1	204,10-205,-2
Cave, Sacred Vessels	43,6-45,5	206,3-4
Eli builds tabernacle	45,6	205,10-205,-2
Samuel anoints Saul	46,8	206,8-9
Loyal tribes	46,9-11	206,11
Schism	46,11	205,-2 -206,3
Jesse, Saul	47,2	206,10
Saul calls for destruction of the Samaritans	47,7	206,12
Saul and sons killed	49,12-50,1	208,4
David succeeds Saul	50,1	208,4-5
David's years	53,1	208,8-9
Solomon completes Temple	53,3	208,-2-209,2
Wives, concubines of Solomon	54,6	209,3-8
Chiefs on Gerizim	55,3	206,-1 -207,-3
Rehoboam	56,1	209,12
Why Rehoboam went to Nablus	56,5	209,12-15
Dialogue and Split	56,7	209,15-16
Rehoboam rules Judah	57,4	209,16
Four factions	57,10	210,3-9
So-called prophets	58,10	213,7
Origin of Samaria	59,1	210,15-211,5
Ṣadaqīah to Ṣaduq	59,2ff	211,5-8
12 chiefs	59,2	211,12-212,6
Nebuchadnezzar	60,5-63,14	216,11-217,3
Chiefs who went into Exile	63,14	214,14-215,1
Sams to Haran/Jews to Babylon	64,8	217,11-14
Ezekiel, Daniel, Nahum	65,9	218,2-3
Return from Exile	66,12-14	218,5-7
Tribes who met in Haran	70,6	218,8
Jews' offer to Samaritans	70,10	218,11-14
Reply of Samaritans	70,12	218,14-219,6
Dispute over Qiblah	71,4	219,6-19

Ad 6^{um}: Gesenius, *Theologia* p.9, listing the books upon which AF drew, says “nominat (auctor) Josuae librum [...] librum السلسلة s.[cilicet] catenae, librum كراسة dictum, et chronicon Zadakae”. The variants for this *liber* كراسة (sic!) dictus are presented (and discussed) elsewhere. What Gesenius has taken to be a single work called كراسة which means in its usual singular form of كراسة “a notebook,” or ‘a fasciculus’ could just as well be a number of notebooks, or notes, in the handwriting of the High Priest. Does AF intend us to read كراسة as the *singular* (as with BCa كراسة or SaYGFamB كراس)¹⁴³ or the *plural*, which is, however, generally written كرايس? We translate, “and from some pamphlets [...]” taking كراسة to be generally descriptive of the *contents* rather than a *title*. Payne-Smith reads “some fasciculi”.¹⁴⁴ No hint is given as to the contents of these documents.

Ad 7^{um}: The final source available to AF was the تاريخ صدقه. The reasons¹⁴⁵ he gives for not making use of this Chronicle give the lie to his alleged lack of concern for accuracy.¹⁴⁶ Though nothing is known for certain about this Sadaqah,¹⁴⁷ AF’s remarks tell us something about his attitude to his sources. Nicoll¹⁴⁸ is mistaken in saying that AF actually makes use of this Chronicle.

Something remains to be said about two other Samaritan histories, and their relation to AF’s Chronicle, viz.: the text published by Adler (*Nouvelle*), and Gaster’s text of the Book of Joshua. Adler has already been referred to *supra*.¹⁴⁹ The full analysis of points of agreement between AF and *Nouvelle* is as follows:

143. Cf. *supra* note¹².

144. P/S, p. 307.

145. AF3, 13-14.

146. Cf. *supra*, p. 493ff.

147. Cf. Adler, *Nouvelle*, p. 188; Montgomery, p. 306; P/S, p. 307. Vilmar, p. xxvii note^{**}) wonders whether this Sadaqah is the same as الشيخ الفاضل الحكيم موفق صدقه who was author of the treatise *De Deo* (Leiden Ms xxvii). Certainly the similarity of title is impressive.

148. A. Nicoll, *Bibliothecae Bodleianae Manuscriptorum Orientalium Catologi Partis Secundae, Volumen Primum Arabicos Complectens*, Oxford 1821, p. 4.

149. p. 503ff.

Chiefs on Mt Gerizim	55,3	398,-10-399,11
Ṣadaqīah to Ṣadūq	59,2	399,14ff
List of 12 chiefs	59,9	400,4-400,-5
ʿAmram to ʿAqbīah	60,4	400,-2-401,3
Ḥalal to ʿAzariāh	65,11	401,5-401,10
ʿAzariāh exiled by the Greeks	66,8	401,11-401,12
Return from exile under ʿAbdāl	66,12	401,13-401,-4
Ḥezeqīah to ʿAmrām	85,6	401,-3-401,ult
ʿAmrām's son and Darius's daughter	85,9	402,1
Ḥīn to Ḥezeqīah	91,7	402,2-3
Ptolemy, Heliodorus, Delīah	102,3	402,6
Nathaniel the High Priest	113,14	402,13
Jonathan the High Priest	117,2	402,15-402,17
Elishmaʿ	117,11	402,-7
Rebuilding of Caesarea by Severus	117,11-12	402,-6-402,-4
Sham'iah to ʿAmram	117,13	402,-3-402,ult
ʿAqbūn to Levi	128,1	403,1-3
Hadrian's brass plate	128,3	403,4-6
Eleazer to Eleazer	128,5	403,7-9
Claudius Ptolemaeus	128,7	403,10-11
ʿAqbūn	128,11	403,12
Nathaniel	135,5	403,12
Three sons of Nathaniel	135,11	403,14
Chiefs and priests of Baba Rabba	144,2	403,-2-404,-3
Sons of Ithamar	145,5	403,19-20
Legend of Dūsīs	164,11	404, ult-405,2
Nathaniel to Eleazer father of Miriam	176,8	405,3-5
Zeno at the time of Eleazer	182,10	405,11-13
Muḥammad comes	184,9	405,14-17

A comparison of this list with that attributed¹⁴¹ to the “three defective histories”, will show the extent to which AF had to look beyond the سلسلة for his material.¹⁴²

141. *supra*, p. 514ff.

142. Note that not all material common to AF and Adler's *Nouvelle* is paralleled in the sections attributed to Joshua and the Tulida.

version of AF himself. The Talisman legend is found in the Book of Joshua¹³⁸ but AF refers to an old Hebrew version as his source for this – by which we take him to mean a version written in the Hebrew *language* which would rule out the Arabic (and very abbreviated) account found in Scaliger's Ms.¹³⁹

Ad 5^{um}: The سلسلة is the only source to which AF refers in his Introduction which is acknowledged by name in an editorial aside, within the body of the text. Thus, AF 145,4, (at the conclusion of the lists of the leaders and priests appointed by Baba Rabbah):

هذا ما وجدته في السلسلة ووجدت فيها عن ذكر بבה רבה
وتفرقه الكاهنة اولاد هرون على ملك
السامرة وكنوزهم وقراهم الخ

i.e. “This is what I have found in the *Catena*. In it, I have also found (something) concerning the memory of Baba Rabbah and his distribution of the priests, the sons of Aaron over the lands of the Samaritans, their wealth and their villages [...]”

So, in AF's copy of the سلسلة there was more than a simple list of the High Priests, with dates of accession and death. Both lists in question here are found in Neubauer's *Tulida* (pp. 403,-2 - 404,-3; and 403,19-20 respectively).¹⁴⁰

The following analysis of the material common to AF and Neubauer's *Tulida* will highlight the extent of AF's dependence on the سلسلة;

Topics	Abū 'l-Fath	Tulida
List: Adam to Abraham	4,5-5,11	396,-9-397,15
List: Abraham to Moses	6,14-7,10	397,-9ff
Date of entrance into Canaan	28,2	391,-7ff
Latitude of Mt Gerizim	38,2	395,-4
Phinehas to Ozzi	39,8	398,3-8

138. 50, 53, ##253-256.

139. Cf. N[*] 333, lines 12-13. Note that R. Gottheil, “The Dating of their Manuscripts by the Samaritans”, *JBL* 25 (1906) 1, p. 30 also uses Tā'rīk in the sense of “date” though he is speaking in the context of a Taškīl, a cryptogrammic Tā'rīk.

140. See Adler, *Nouvelle*, pp. 91, 5-92,13; and 93, 9-11.

- (i) in speaking of the sects that followed Dūsīs, refers to the Faltā'ī 'but I have found in a Hebrew Source (في نسخة عبراني) Qaṭiṭā'ī.¹²⁹

We suggest that AF's language indicates that while he had the Book of Joshua as a principal source for AF8,4 - 27,14, he had access to other sources which included the Joshua and Shaubak legends¹³⁰ to which he referred when he spoke of the 'three incomplete تواريخ written in Hebrew. It was of these latter sources, we suggest, that he spoke when referring [*supra* (f), (h), (i)] to the number of persons crucified with Jesus, to the Talisman legend, and to the correct spelling of the name of the Dosithean sect.¹³¹

The different forms noted by AF for the Dosithean sect's name, may point to an *Arabic* origin for this Hebrew source. ف and ق are frequently confused in Arabic MSS while the Samaritan equivalent of Hebrew פ and ק (which correspond to ف and ق) are not. On the other hand, AF may have mistranscribed a Hebrew source, which could have read פ and not ק. This is a common scribal error caused by reading a passage and pronouncing it to oneself as one writes. It is not unheard of for Samaritan scribes to confuse the Samaritan characters which are equivalents of Hebrew פ and פ and Arabic ف and ك. In support of AF's reading of ق, however, cf. FamB(*)¹³² which reads ק and not פ.

Note further, that FamB[*] carries the reading one qintar;¹³³ and two persons crucified with Jesus.¹³⁴ Unfortunately, the legend of Hippocrates and Aaron and the Persians,¹³⁵ the bulk of the Alexander legends¹³⁶ and most of the material concerning Jesus and his disciples including the reference to his death under Tiberius¹³⁷ are not found in any Chronicles other than the FamB(*)

129 AF172, 8-9.

130. AF3, 8.

131. AF151,1 and AF172, 8-9.

132. N[*] p. 501 lines 8/9. Cf. *supra* note¹², and *infra* note¹⁴¹.

133. N[*] p. 263, line -1.

134. N[*] p. 337, line 6.

135 AF84, lff.

136. AF94, 13-100,8.

137. AF116, 8-117,3.

في here is meant to be read as “*in the Wars of Joshua*” this might imply that there was a تاريخ that contained all the legends of Joshua’s mighty valour, entitled تاريخ الحروب يهوشع;

- (c) in the context of the years of Joshua’s kingship, refers to the fact that ‘some say’ (قيل) ‘45 years’ though AF favours ‘25 years’ at the correct figure.¹²⁰ The attribution of ‘45 years’ to Joshua’s reign¹²¹ is found in the Book of Joshua¹²² AF’s preferred figure of “25 years” is that given in Josephus.¹²³ Could the impersonal قيل be AF’s way of quoting a non-Samaritan source? Or does it merely reflect a Samaritan tradition also found in Josephus?
- (d) says that a qintar of gold was sent to Hippocratus “but I have seen in a(nother) source 10 qintars” (ورایت في نسخة عشر قناطر);¹²⁴
- (e) at the end of the Alexander sagas, says that his material was all taken from the “Tales of Alexander” (من حديث الاسكندر);¹²⁵
- (f) speaking of the crucifixion of Jesus, says that 12 persons were put to death with him, “but I have found in an old Hebrew Chronicle [في تاريخ عبراني] that two persons (only) were crucified with him”;¹²⁶
- (g) speaking of the Samaritan brothers Ephraim and Manassah, says that they lived in البيره, or according to a[nother] تاريخ, in اسوف.¹²⁷ For this reason, this segment is included here, and also *supra* under the material possibly drawn from the Book of Joshua;
- (h) says that the legend of the Talisman and the nephew of Baba who became a Prelate in Constantinople, are taken from an “old Hebrew Chronicle” (على تاريخ قديم عبراني) possibly the same Chronicle mentioned in (f);¹²⁸

120. AF36, 1-2.

121. *Ibid.*

122. *Chronicon* 39, 39 #188.

123. *Antiq.* v. i, 29.

124. AF84, 3.

125. AF100, 9-10.

126. AF117, 4.

127. AF122, 12.

128. AF151, 1.

Darius helps Jews	85,4
Sons of Ithamar/Sons of Manassah	88,13
ʿArqihah tries unsuccessfully to help	88,14
Jerusalem destroyed	89,2
Samaritans reassemble	89,5-89,9
Alexander and the Samaritans	94,13-100,10
Hezeqia and his nephew	100,11
Time of Hezeqia = Raḏwanʿ?	101,12
Dispute over the Qibla	103,5
Saducees, Pharisees and John	111,13-113,13
Nathaniel and his mother	113,14
Meaning of Caesar	115,4
Herod	116,1-116,7
Fanūta to Jesus - 1300 years	116,10
Jesus and his disciples	116,11
Herod tries to kill Jesus	116,14
Jesus killed by governor in time of Tiberius	117,2
Hadrian and Samaritan brothers	122,9-128,1
Levi and Alexander	129,1-130,4
Talisman and Levi nephew of Baba	151,3-156,2
Baba fights Byzantines	156,4-157,12
ʿAqbūn the unjust High Priest	161,6-162,7
Sects that followed Dūsīs	171,15-176,7
Christians kill seven Samaritans	181,8
Samaritans pay ransom	181,10
Theodosius and Samaritans	181,12
War between Byzantines and Samaritans	181,13
Two champions (and dog)	181,14-182,9
Byzantine atrocities	184,5

- In his editorial comments, AF
- (a) refers to a longer version of Shaubak’s letter, which he found in a تاريخ adding that his version was condensed along the lines of an ‘old version’, ¹¹⁸نسخة قديمة;
 - (b) at the end of the Shaubak section, says¹¹⁹ that this is the last of what he found concerning the Wars of Joshua (في حروب يهوشع). If

118. AF22, 7-8.
119. AF27, 14.

Joshua's letter to Shaubak	19,9
Stones on Mt Gerizim	28,3
Eleazer writes Law in verse	28,3
Joshua builds altar of stones	28,7
Divine Fire burns Offerings	28,9
Blessings and curses	28,11
Duties of sons of Qahat; description of Radwan	34,14-36,1
Reply of People to dying Joshua	37,5
Israel faithful in time of Eleazer	37,9
Eleazer's speech as he lies dying	37,12
Samson's death	40,13
Israel splits into 3 factions	42,2-42,10
Genealogy of Samuel	45,7-45,12
Legends of Samuel	46,1-46,8
Birth of David	46,12
Samaritans sue for peace with Saul	47,5
Shishi, to death of Saul and his sons	47,12-49,14
David's adultery to time of Solomon	50,2-52,14
Solomon succeeds David	53,2
Temple inaugurated, taxes imposed	54,3
David and Solomon – to death of Tobiah	54,10-55,3
185 years from Fanuta to last days of Yair	55,14
Solomon builds sanctuary in Jerusalem	56,1
Judgment passed in Nablus	56,5
Adoram – history of Jeroboam	57,4-57,9
Descriptions of Kings of Juda and prophets	57,14-58,9
Families of Phinehas and Joseph, loyal	58,1
Scroll hidden – Samaritans flee	63,7-63,13
3717 years to exile	64,5
Account of exile	64,9-65,8
Nebuchadnezzar lived 21 years after exile	65,1
Samaritans in exile 70 years	65,11
Reply of Sams. in exile to 'Abdāl	68,13
Second letter of 'Abdāl	69,1
Sanballat invested	78,1
He appoints leaders – 300,000 return	78,4
Samaritans take scroll – sacrifice not accepted	79,7
Death of 'Abdāl to bitterness between Sams/Jews	80,3-81,6
Sanballat dies -- Jews rebuild Temple	81,13-81,14
Artahshat	83, 11
Hippocratus and Aaron	84,1-85,5

AF’s language, and the context in which he wrote, suggests that a number of the **تواريخ** that existed in his day (and one assumes that for such an important work he had access to all available material) were the works of individual authors or scribes who added to or otherwise altered the meaning of Samaritan history in their works. Was Sadaqa, as Vilmar conjectures, playing up to Muslim susceptibilities¹¹⁴ or was it Dosithean or Christian or even Jewish doctrines to which he was accommodating the traditions? One can’t rule out the possibility that all these were versions, however imperfect, of one archetypal **ספר הימים**. However, this question remains open.

The three **تواريخ** in question evidently did not fall into the category of contaminated accounts, as they were used by AF in his History. In the main, we suggest that it was from these and from the **سلسلة** (of which more will be said, *infra*) that the bulk of AF’s material came – bearing in mind the possibility mentioned *infra*¹¹⁵ that the material contained in juynboll’s *Chronicon* other than the Book of Joshua proper¹¹⁶ may correspond to the contents of these three **تواريخ**. This would explain the correspondence between them and AF.

Thus, excluding the AF material which will be discussed *infra*¹¹⁷ as possibly originating from the **سلسلة**, we suggest that the following sections were drawn from the three “defective **تواريخ**”:

Topics	Abū l-Fath
Message of King of Jerico to Ra’ab etc	9,2-10,1
Jerico bolted shut	11,3
Unsuccessful attack on Ai	12,3-12,10
Second attack on Ai	13,6-14,5
Half people on Gerizim and Ebal	14,7
Joshua reads Torah	14,8
Pact against Joshua	14,10

114. “Is enim ut Arabi urbis praetori populi sui auctoritatem commendaret [...]”; *op. cit.* p. xxviii.
115. p. 520ff.
116. *Cf. supra*, p. 499ff.
117. *Cf. infra*, p. 519ff.

AF's reference¹¹⁰ to a تاريخ in which was contained the Book of Joshua, written in Arabic language and characters, and "other things, besides" (وغیره) is, as all commentators agree, a reference to a version of the Book of Joshua belonging to the same "family" as the Scaliger Ms. At the time of writing it is impossible to say with any certainty whether the additional material found in Scaliger's text corresponds to the "other things besides" to which AF refers. However, as, with some exceptions, the order of AF more or less agrees with the order of the extra material found in the Scaliger text, one can't rule out the strong possibility that it was this text which AF had before him when he was compiling his own.

Ad 4^{um}: The reference to "three defective histories" (تواريخ) written in Hebrew language and characters, which AF got from the Samaritan community in Damascus¹¹¹ highlights the generic nature of this word تاريخ as well as pointing to an established Samaritan presence in that city.¹¹² Even if these three تواريخ were all versions of a single ספר הימים which is doubtful, the fact that AF was requested *officially* to write the تاريخ of, and for, the community, suggests that the High Priest considered all existing "histories" including this hypothetical prototype to be unsatisfactory, not to say unreliable. Hence the stress that AF puts on his following the truth, and using sure sources, and not following the تاريخ of Sadaqa: قصدت الصدق الخالص والنقل الصحيح: "I have aimed at presenting the unblemished truth, and the authentic tradition, and have transmitted only what was found to be agreed upon in the Chronicles".¹¹³

110. AF3, 7-8.

111. AF3, 8-10. R. Payne-Smith, "The Samaritan Chronicle of Abu'l Fatch, the Arabic text from the Ms in the Bodleian Library, with a literal English translation", *Deutsche Vierteljahrschrift f. evang. theol. Forschung*, ii (1863) [= P/S], pp. 304-335; 431-459, translates دار الرياسة as "Government House" (p. 307) or, in latin, "domus principatus" (p. 334, note 2).

112. Note FamB[*], e.g. N[*] p. 595 ff. (see *supra* note¹¹) which refers to a certain philanthropic צדקה בן יעקב who at his own expense brought the High Priest Phinehas (who took office in 913 AH = 1507 AD) and his son Eleazer, to Nablus from Damascus after they had been away from the Samaritan center for fifteen years.

113. AF3, 2ff.

Reason for return	66,14	وہی	45, 45 #219	-
Letters to Surdi	67,1		45, 45 #219	--
Surdi's address	67,8		45, 45 #220	--
'Abdal's reply	67,11		45, 45 #220	--
Surdi's order	68,3		45, 45 #220	-
Letter to diaspora	68,7		45, 45 #221	--
Jews offers to Sams	70,10		45, 45 #222	-
'Abdal's reply	70,12		45, 45 #222	-
Debate over Qilba	71,4-77,12		45, 47 ##222/226	--
Surdi kills Jews	77,12		45, 47 ##226	--
Surdi recalls group	78,11		45, 47 ##227	--
Adam to Hezeqiah	91,10		46, 46 #228	-
Alexander's vision	91, 11		46, 46 #228	--
Sams won't help	92,1		46, 47 #229	-
Alexander/High Priest	92,10		46, 47 #229	-
Visit to Gloom	92,12-93,7		46, 47 ##231/232	--
Eagle throne	93,7		46, 47 ##232/234	-
Statues and Sam trick	93,13		46, 47 ##234/237	--
Sams and Hadrian	122,9-125,5		47, 48 ##237/241	-
Hadrian builds Safis	125,7		47, 50 ##242-243	-
Doors from temple	125,8		47, 50 #243	-
Hadrian attacks Sams	126,3		47, 50 #243	--
Hadrian turns on Jews	126,12		47, 50 ##244/245	-
Commodus	130,9		49, 53 #252	--
Legends of 'Aqbūn	131,5		47, 51 ##246/248	-
Advice to Nathaniel	135,6		48, 52 ##248/249	-
Baba Rabbah	135,11		49, 52 #250	--
Talisman, Levi	151,3		50, 53 ##253/256	--
Jarmūn	163,3		49, 53 ##250/253	-

Tilling, tithing	33,1	وهي سفر الرضوان	38, 37 #181	--
Hebrew slaves	33,7		38, 38 #182	--
Land redistributed	33,11		38, 37 #183	--
First fruits	33,12		38, 37 #182	--
7 categories	33,12		38, 38 #183	--
Judges,	34,1		38, 38 #184	--
Serious offences	34,2		38, 38 #184	--
Unfaithful wife	34,4		38, 38 #184	--
Murderer	34,6		38, 38 #185	--
Joshua king 35 years	36,1		39, 39 #188	--
Joshua's dying advice	37,1		39, 39 #188/189	xxii, 1-12
Joshua offers sacrifice	37,7		39, 39 #189	xxii, 12-22
Joshua dies, is buried	37,8		39, 39 #190	xxii, 23
Eleazer calls people	37,11		40, 40 #192	xxiii, 2-11
Phinehas invested	37,14		40, 40 #193	xxiii, 12-16
Eleazer dies, is buried	38,1		--	--
Adam to Samson	39,13		40, 40 #194	--
Samson dies	39,14		41, 40 #196	--
Pagans take revenge	40,2		41, 41, #196	--
No judge	40,5		41, 41, #197	--
Schism: 3 groups	40,7		41, 41 #197/198	--
Eli	40,14		43, 44 #212	--
Hopni and Phinehas	41,14		43, 44 #212	--
Ozzi, sacred vessels	42,10		42, 41 #201	--
Reaction of levites etc	43,6		42, 41 #201	--
Fast and pray	45,2		42, 41 #201	--
Eli, Samuel	45,12		44, 44 #213/214	--
Nebuchadnessar	60,5-63,4		45, 44 ##217/218	--
Samaritan to Haran	63,5		45, 45 #218	--

Joshua reads letter	19,9	وہی	29, 28 ##135/150	xvii, 13-15/xix,10
Reaction of Israelites	22,28		30, 31 ##150/151	xxx, 1-11
Messenger summoned	22,14		30, 31 ##151/154	xx, 12-13
Messenger returns	23,5		31, 31 ##154-156	xx, 14
Someone read letter	23,8		32, 31 ##156/157	xx, 15-18
Reaction of kings	23,11		32, 31 ##157/158	xx, 18-20
Witches – their advice	23,14		32, 33 ##159/162	xx. 21-25
Joshua organizes	24,3		33, 33 ##162/164	xxi, 1-3
Joshua trapped	24,7	خبر	34, 34 ##164-166	xxi, 4-6
Prays of help	24,10	ثوبك	35, 35 #167/1	xxxi, 7-12
Pigeon arrives	24,13		35, 34 #167/2	xxx,13
Letter to Nabih	24,14		36, 35 ##168/170	xx, 14-16
Pigeons takes letter	25,5		36, 35 ##170	xxi, 17-18
Nabih reads, leaves	25,6		37, 35 ##170/173	xxi, 19
Shaubak and mother	26,1		37, 36 ##173/174	-
Shaubak/Nabih	26,4		37, 36 ##174/175	xxi, 26-30
They fight	26,12		37, 36 ##175/176	xxi, 26-30
Nabih victorious	27,4		37, 36 ##176/177	xxi, 26-30
Phinehas' trumpet	27,6		37, 37 #177	xxi, 26-30
Kings routed	27,8-14		37, 37 #178-180	xxi, 26-30
Ark taken to mount	28,4		24, 25 #121	--
Surveyors sent out	28,14		22, 23 #106	---
2½ tribes honored	29,2,3		23, 23 ##111/113	--
Nabih invested	30,8		23, 24 ##113/117	--
Surveyors return	31,4		24, 25 #117	—
Division of land	31,10		24, 25 #119/120	---
Joshua builds fortress	32,5		24, 25 #120	--
Joshua's programme	32,5		24, 25 #120/121	xiii, 4-8
Three pilgrimages	32,12		38, 37 #181	--

The degree to which AF drew upon the *Chronicon* for the story of Joshua (Chapters 9-25), the Shaubak legend (Chapters 26-57), the legends of the Raḍwān (Chapters 38-40), and the subsequent history (Chapters 41-50) may be seen from the following analysis¹⁰⁹

Topic	AF		Juynboll	Gaster
Joshua's 1st address	8,10	سفر يهوشع	10,11 #52	
Reply of people	8,14		11,12 #64	
Spies sent	8,15		13, 14 #68	
Joshua's 2nd address	10,1		14, 15 ##70/73	
Crossing the Jordan	10,6		15,15 ##74/77	
Israelites camp, eat	10,15		17, 17 #81	—
Reaction of nations	11,2		16, 17 #80	—
Joshua and angel	11,4		17, 17 ##82/84	
Capture of Jerico	11,10		17, 18 ##84/88	---
Joshua curses Jerico	12,1		17, 18 #87	—
Theft of gold object	12,3		17, 18 #88	viii,1
Thief punished	12,15		18, 19 ##89/92	viii, 15-26
Trick of villagers	14,11		19,19 ##93/96	x,3
Conspiracy of kings	15,13		20, 20 ##97/99	xi,1
Kings hide in cave	16,1		20, 21 #99	xi, 13-16
Kings punished	16,6		20, 21 #99/101	xi, 17-28
Shaubak and the kings	17,6		26, 26 ##124/126	xvi, 1-4
Shaubak's letter	17,11		27, 26 ##126/130	xvi, 5-31
Joshua's reception	18,9		27, 27 ##130/133	xvii, 1-8
Joshua's address	19,2		28, 28 ##133/134	xvii, 9-11
People's reply	19,4		28, 28 #134	xvii, 12
Joshua's reply	19,7		28, 28 ##134/135	—

109. Where relevant the corresponding sections of Gaster's edition of the Samaritan Hebrew Book of Joshua [= Buch Josua] have been noted. For a fuller treatment of this Chronicle, see *infra* p. 37.

5. the chiefs who went into exile under Nebuchadnezzar (AF60,14)
6. the tribes who met in Haran (AF70,6)
7. the list of returnees (AF79, 10)
8. the list of Ḥukamā' under Baba Rabbah (AF141,1)
9. the location of Baba's 8 Synagogues (AF143,7)
10. the list of Baba's priests and leaders (AF144,2)

Of the above lists, Neubauer's *Tulida* contains only those in 3, 4 and 10, i.e. AF55,3/59,9/144,2. There is no reason for thinking that these three lists could not be duplicated in other books that recorded the history of Samaritan families other than the High Priestly families.

Vilmar conjectured¹⁰³ not unreasonably, that the قطع البلدي may have contained a Samaritan version of Chapter 34 of the Book of Numbers. As the Samaritans possessed the Torah, it is quite possible that the books in question were commentaries on the Torah, discussing the arrangement of the territorial allotments.

Ad 3^{um}: Juynboll deduced¹⁰⁴ that the Book of Joshua occupied from Chapters 9-25 only of his text; and that the Introductory Chapters¹⁰⁵ and the concluding Chapters¹⁰⁶ were drawn from various sources "ut ex iis liquet, quae de scribendi ratione diximus". He notes that the Nabīḥ legend seems to be glorifying the latter at the expense of Joshua and that he can suggest nothing certain about the origin of the fable.¹⁰⁷ ("De Fabulae origine certi quid tradere nequaeo" (p. 80). Juynboll considered that two sources lay behind Chapters 45-50.¹⁰⁸

103. p. xxviii.

104. *Chronicon*, p. 75ff.

105. Viz.: 1-8.

106. Viz.: 26-50.

107. Cf. L. Ginzberg, *The legends of the Jews*, 7 vols, Philadelphia, reprint 1968, vi, p. 179 note⁴⁴, for a reference to Shulam's edition of *Yuhasin*. An example of a Jewish source following a Samaritan tradition.

108. In his discussion of the sources, *Chronicon*, p. 70ff.

Ad 1^{um}: The title of the book given by AF is (sic!) قطع البلدى “The regional allotment”. Rh, however, seems to read the title as “*The Book of the Allotment of the Regions*”. This book was written in both the Arabic language and characters.

Ad 2^{um}: Does the title (sic!) تاريخ قطع البلدى indicate something over and above the fact mentioned immediately after the title, viz.: that this book of written in Arabic, *but in Samaritan characters*? In other words, is this something more than simply another copy of the قطع البلدى written this time in Samaritan characters? Is it possible that we have here a parallel to No. 3 and we are meant to read تاريخ (فيه) قطع البلدى i.e. a history which included a version of the قطع البلدى in Samaritan characters? Were it not for the absence of the definite article, one would be inclined to read تاريخ قطع البلدى here as a repetition of التاريخ قطع البلدى in the preceding line. All MSS however carry it, and one does not seem to be justified in omitting it. While it is possible that these books provided the material found in AF28, 14-32, 5 (i.e. from the sending out of the surveyors to the disposition of the levites just before the account of Joshua’s building a fortress on Mount Gerizim) it should be noted that AF omits the whole of Ch. 38 of the Book of Joshua in which the ministries of the priests and levites are described. In this case, these two sources would have provided only a fraction of the total content of the AF’s History.

Is it too far-fetched to see the قطع البلدى as the source of all listings that involved settlement – whence the Rh reading of עיר, for بلد which in AF usually means non-Israelite/pagan land?¹⁰² (97) This would mean that these books may have contained lists like

1. the Kings (sic!) of the Radwān (AF36, 2ff)
2. the names of those who agreed to alter the Feasts and who left Palestine (AF49, 2ff)
3. those chiefs who lived with the High Priest on Mount Gerizim (AF55,3)
4. the 12 who left Mount Gerizim after the High Priest Tobīah was killed (AF59,9)

102. Cf. AF85/138,7, etc.

Montgomery,⁹⁵ is misleading in his reference to “The history of Nebuchadnezzar which is found in books” as the title of Chapter 47 of the Book of Joshua. The Chapter in question is 45 (٤٥) not 47 (٤٧) which is concerned with the legend of Hadrian and the Samaritan brothers; and the title is خبر بختناصر ملك الموصل “The History of Nebuchadnezzar, King of Musal”. Montgomery is quoting Juynboll’s paraphrase “Historia Boktonāççari (Nebuchadnesaris), Regis Al-Mauçilī (Mozuli), quae in libris reperitur, in quibus ipsius res gestae describuntur”.⁹⁶ See, however, AF “In his (‘Aqbīah’s) day, Nebuchadnezzar came – and from his records (we learn) that [...]”⁹⁷ جاء في ايامه بخت نصر ومن اخباره ان ... الخ

Abū’l-Faṭḥ’s Sources

Unlike the author of Juynboll’s *Chronicon*,⁹⁸ who does not list his sources, and gives Juynboll considerable grounds for conjecture,⁹⁹ AF actually names his principal “fonts”. For purposes of comparison, the Arabic titles mentioned by AF are here given alongside the Samaritan-Hebrew translation made by the High Priest Ya‘qūb bin Harūn:¹⁰⁰

1. הספר מכרת העירים: قطع البلدى
 2. [wanting]: تاريخ قطع البلدى
 3. יהושע containing ספר ‘and other things’: سفر יהושע containing تاريخ “and other things”;
 4. ושלשה ספרים משתמרים: ثلاث تواريخ محرومة
 5. התולידה המתעתקה: السلسلة المنقولة
 6. דפים: كرارة
- as well, AF mentions a تاريخ he did not use:
7. ספר החכם צדקה: تاريخ الحکيم الفاضل صدقه¹⁰¹

95. p. 305, n.⁶⁸.

96. Montgomery, p. 181.

97. AF 60,6.

98. Who wrote a *Midrash* rather than a *Chronicle*, as Montgomery says, p. 301.

99. Cf. *infra*, p. 507ff.

100. Cf. JR Sam Ms 256 (= Rh), p. 3, line 12 – p. 4, line 5 (see *supra*, note¹¹).

101. *Ibid.* p. 4, lines 5-6.

Samaritan Books mentioned in the Tulida

The Tulida (= Neubauer, Bowman and Girton) lists three books traditionally supposed to have been given by God to the ancestors of the Samaritans up to the time of Moses

1. ספר מלחמות The Book of Wars
2. ספר נגמית The Book of Calculations (i.e. the Calendar?)
3. האותות The Book of Signs⁹¹

These titles do not appear to correspond with any of those mentioned (*supra* pp. 7-8) by the Book of Joshua. The ספר האותות may have been a source of the legends of the Raḏwān especially that of Shaubak and Ozzi.

AF refers⁹² to:

“the books of Records which they possessed and the books of Hymns which they used to recite over the sacrifices” which Commodus took from the Samaritans”.

واخذ (قمدوس) اسفار الاخبار التي كانت بأيديهم
والشيران الذي كانت تقال على القرايين

As AF has placed this event in the time of Commodus, thus differing from the Book of Joshua,⁹³ one must assume (if he is referring to the same event; though two disasters of this nature can't be ruled out) that he found support for this change in his “more reliable” sources. Is the reading اسفار الاخبار a similar change, or merely a scribal error? The Book of Joshua often uses خبر as a heading in the sense of ‘story’ or ‘history’. Cf. e.g. the Arabic title of Chapter 15, خبر جوزان بني اسرائيل الاردن: “Historia transitus Israelitarum per Al-Ordonnem” and of Chapter 26, خبر شوبك بن حمام ملك فارس, “Historia Saubaci, filii Hamāni, Regis Persarum,” etc. We take AF to refer to the تواريخ, when he speaks of the اسفار الاخبار.⁹⁴

91. Cf. Neubauer, Tulida, p. 389, ult. line, p. 391, first line. The titles given there (p. 423, note⁶) are: ثلاثة مدارج مدرج الملاحم ومدرج التنجيم ومدرج الاية. For the usage of الاية in AF, cf. e.g. 43,13.

92. 130, 7-8; 131,10.

93. 47,51,#246. Note that the Book of Joshua says clearly that no تاريخ survived. Cf. *supra*, p. 499ff.

94. Cf. *supra*, pp. 499-500.

All these segments referred to by Chronicle Adler and attributed to the ספר הימים correspond to sections of AF not duplicated in the other Chronicles that deal with the same period, or treated very summarily. Thus,

Topic	Abū'l-Fath	Juynboll	Neubauer
Eli	40, 14-41, 14	42, 41 #196ff	-
Ezra	81, 5-13	-	-
Alexander	91, 11-99, 7	46, 47 #229ff	-
Jewish/Sam debate	103, 5-111, 4	-	-
Jesus	116, 8-117, 4	-	402, 15-17
Baba Rabbah	135, 11-161, 2	49, 52 #250ff	403, -2/404, -3
Sam/Christian debate	181, 13-182, 10	-	-

Either AF and Adler’s text drew on the *same* source, or, and this is more likely, AF is the ספר הימים referred to in *Nouvelle*; and Seligsohn’s list of sources is to be reduced to the Tulida and AF.⁹⁰

sale. In a note (*op. cit.* p.188 note 1) which judging from the use of the first person (*achetai*) we take to refer to Adler himself and not to Séligsohn, the “titre” of these MSS is given. The first is called דברי הימים. As Adler never saw the original and never bought the listed MS and there seems to have been no title on the MS he obtained from the German Jew who transcribed it we cannot say whether in fact this was the title of his MS or of another, distinct, MS.

90. Against this conclusion, however, is the hymn attributed to Marqah found in *Nouvelle*, p. 224, of which AF carries only the conclusion (אדכיר וגו) = AF164, 10-11), and the fact that in the account of the two Samaritan brothers and Hadrian, *Nouvelle* tends to go with the Book of Joshua against AF. Is this simply the result of the usual contamination between MSS or, as we consider likely, that *Nouvelle* drew upon an amplified version of AF prepared by the indefatigable Ya’qūb bin Harun? A more remote possibility in our opinion is that there was a *tertium quid* to which AF and *Nouvelle* refer that was in some way dependent on the Joshua tradition.

laquelle Aboul-Fath se réfère, et qui forme, peut-être le fond du present text”.⁸⁰ Bowman considered Neubauer’s text of the Chronicle to be earliest Samaritan Chronicle, adding that his own⁸¹ was the “autograph”.⁸² Macdonald says that his Chronicle II is “the oldest extant [version], of Sepher ha-Yamīm.⁸³ He considered both the Book of Joshua and AF to be drawn from H2, his second Ms of Chronicle II or from “a similar version”.⁸⁴ Seligsohn⁸⁵ postulated three sources for Adler’s text:⁸⁶

1. The תולידה for the series of priests and Samaritan families;
2. AF for “les récits et faits notables des Samaritains”;⁸⁷
3. ספר דברי הימים for the legends and “les faits concernant l’histoire universelle”.

Seligsohn further suggests that Adler’s text may be merely a summary of the ספר דברי הימים which may itself be based on the first two sources.⁸⁸ The reference to ספר דברי הימים is puzzling as we can find no instance of this phrase in Adler, but always the form ספר הימים thus (refs are to Adler’s *Nouvelle*):

205, -3 – Eli

73, 6-7 – Alexander the Great

75, 3-4 – Sam/Jewish debate before Falaṭma

77, 6-7 – Jesus

94, 11-12/98, 11-12 – Baba Rabbah

221, 1-2 – Ezra

235, 6-7 – Sam/Christian war over tombs of the Patriarchs⁸⁹

80. *Nouvelle*, p. 188.

81. i.e. his Tulida.

82. *Op. cit.* p.i.

83. *Chronicle II*, p. 4.

84. *Ibid.* p. 13.

85. *Nouvelle*, p. 190.

86. *Cf. infra* note⁹¹.

87. *Op. cit.* p.190.

88. *Ibid.* *Cf.* notes^{58,74} *supra*.

89. Adler’s Introduction to his edition is not clear. He says that it was a copy made by a German Jew from Jerusalem who was staying in Nablus. He notes that he was not successful in his efforts to see the original of his MS, and that as the first of a number of MSS which he had agreed to buy from the Samaritans was missing when the time came to close the deal he called off the

Pace Macdonald, we find that AF's History (in Arabic كتاب التاريخ) is routinely called in Hebrew ספר הימים.⁷⁵ Judging from the description of Samaritan books found in Juynboll's *Chronicon*, and discussed *supra*, the terms تواريخ and ספרי הימים were in fact convertible.

The Book of Joshua⁷⁶ says that the תוריש (sic!) contained the "birthdays [...] of the High Priests" – a description wide enough to encompass the mass of background information set within the framework of the dates of the High Priests. These usually were *not* birthdays, but dates of taking office, and death, something like the 'natalitia', or 'death-day' in Christian hagiography, found in AF and in the various ספרי הימים. One cannot exclude the possibility that there was a תוריש or ספר הימים for each of certain individual priests, thus explaining the prominence given to some, over the rest:

- AF118, 2ff "Amram, and the legend of his daughter and the hermits of Mount Gerizim;
 AF131, 5ff "Aqbūn and Commodus;
 AF135, 11ff Baba Rabba [but see the comments under السلسلة *infra*];
 AF161, 6ff "Aqbūn, the unjust High Priest;
 AF163, 3ff "Amram and the legend of Jarmūn.⁷⁷

Much of the discussion of the Samaritan Historical books, in the past, has been coloured by scholars' opinions concerning their own MSS. Gaster considered his Tulida to be "the oldest Samaritan Chronicle".⁷⁸ Neubauer did not hesitate "à admettre qu'une partie de notre chronique soit celle qu'Ab-oul Fathḥ (sic!) avait eue sous les yeux".⁷⁹ Adler regarded the oldest Chronicle as "celle de Sadaqua, à

75. Cf. JR Sam, Ms 256, p. 2, line 4 (= ספר הימים). Cf. also E. Robertson, *Catalogue of the Samaritan MSS in the John Rylands Library*, Manchester 1938 [= Catalogue], pp. 181 and 184. Ms 257 is described there as "Sēpher ha-Yamim", and including the whole (sic!) of the Book of Joshua.

76. *Loc. cit.*

77. Cf. *infra* p. 17ff concerning the conjectured سفر اخبار بخت نصر and the comments on the three incomplete Histories.

78. Chain, p. 145.

79. A. Neubauer, "Chronique Samaritaine suivie d'un appendice contenant de Courtes Notices sur quelques autres ouvrages Samaritains", *JA* (December 1869), pp. 385-470 [= Tulida], p. 386.

That records survived in some form to become the nucleus of the Tulida which אלעזר בן עמרם wrote in 544AH (1149AD)⁷⁰ and that his descendant Ya'qūb ben Yišma'el copied in 747AH (1346AD)⁷¹ seems clear. However, אלעזר may have based his work not on a written text but on the collective memory of his contemporaries – a not improbable event granted the well-known persistence of tribal, and especially religious, memories in a smallish community like that of the Samaritans.

The phraseology of the Book of Joshua *supra* (4.) is significant. I would translate: “The book of Great High Priests [= سفر الائمة] that used to be in their possession, and from which their succession to Phinehas used to be calculated”. The loss of the book (and we have no reason to assume that it never happened under Hadrian/Commodus) does not mean that a new copy wasn't made soon afterwards, while memories were fresh. But does the expression الى فينحس mean *back* to Phinehas the son of Eli'azer, the son of Aharon the priest, or *forward* to the predecessor of Levi in whose pontificat Hadrian came; or to some other of the many who bore the name Phinehas – up to an including the High Priest who commissioned AF's work?

Macdonald wonders⁷² whether there was once an independent work called in Hebrew ספר הימים, and refers to an “impression” that this were so “if one were to judge by the statements of Sam. writers from late mediaeval times on”.⁷³ He goes on to suggest the possibility that the (later?) Samaritans may not have realized that the words ספר הימים could mean simply ‘Annals’ or ‘Chronicle’.⁷⁴ The generic sense of the phrase, however, never seems to have been in doubt, and the hypothesis of a single work entitled ספר הימים is yet to be proven.

70. See Florentin, ^{53,54}א5.

71. Ibid. ¹ב2, ⁶א3 and ⁴⁰ב4.

72. Chronicle II, p. 3.

73. Unfortunately we have not been able to find out what statements he had in mind here.

74. Macdonald refers to the fact that the title “Sepher Dibhre ha-Yamim” is rarely found. (91 *op. cit.*). We have not found this title (i.e. ספר דברי הימים) only ספר הימים in which the דברים of certain persons and periods are recorded. Cf. *supra* note⁵⁸.

7. “Legem, et
8. “librum, quo comprehenduntur vitae [Sacerdotum] ipsorum”.

Important differences between this description and that found in AF130, 7-8 will be discussed *infra*. Crane⁶⁴ translates سفر الاخيرة as ‘Book of Choice Selections’. Juynboll⁶⁵ notes that a variant reading exists, سفر الاحيرة which he translates as ‘Liber Stuporis’ – Book of Wonder. He adds that he prefers to read سفر الاخرة i.e. ‘Book of the After life,’ and supports his preference by referring to various sections of his own Chronicle.⁶⁶

Note this use of the word تاريخ. Derived from ارخ it means ‘to date’ a letter or book (and so it came to mean ‘to note the date’), whence the meaning given by Lane:⁶⁷ “A Chronicle, a book of Annals; a history”. The Book of Joshua uses this word to describe a book containing the birthdays and dates of the High Priests, and distinguishes it from the سفر الائمة which carries the genealogies to Phinehas.

In connection with Juynboll’s tantalising “*ex his [libris] nimirum nullus liber antiquus repertus est*”, offered as a translation of (5) viz.: ومن هذا ما وجد, and *pace* Juynboll (and Crane) whom Vilmar⁶⁸ followed, we read the Arabic phrase in question: as ومن هذا الوقت الخ, i.e. “and *from this time* none of the old books remained; none of the Chronicles – only the Law and a book containing [an account of] the lives of the High Priests”. Vilmar⁶⁹ understood the Book of Joshua to mean that this *latter* book – سفر فيه حياتهم – was the سفر الائمة, and took it to be the Catena or Tulida: “Is liber, qui idem videtur esse cum catenae libro, unus dicitur servatus esse Hadriani tempore, quum antiqui Samaritarum libri praeter scripturam sacram omnes perirent”.

64. *The Samaritan Chronicle or the Book of Joshua, the son of Nun*, New York 1890 [= Chronicle], p. 126.

65. *Chronicon*, p. 339, note ζ.

66. *Ibid*, p. 340 and refs. there *passim*.

67. Lane, p. 69c.

68. p. xxix, note*.

69. *Loc. cit.*

The Book of Joshua⁶¹ carries an important description of books that were allegedly destroyed in the time of Hadrian, and of the two that survived (our numbering and division):

1. وفي تلك الايام اخذ سفر الاخرة الذى كان بايديهم من ايام الرضوان.
2. واخذت الشيران والصلوات الذى كانوا يقلوها على القرابين كل قربان يحسبه.
3. والشيران الذى كانوا يقولوها في ايام الرضوان وكل هاوлай مكتبة محفظة جدا جيل بعد جيل في زمان الرسول الى ذلك اليوم بيد الائمة الكبار.
4. واخذ سفر الائمة الذى لهم الذى نسبتهم فيه الى فينحس وراحت.
5. تواريخ مواليدهم وسنين حياتهم فيها ومن هذا [الوقت] ما وجد سفر قديم.
6. ولا تاريخ.
7. غير الشريعة.
8. وسفر فيه حياتهم الخ.⁶²

Juynboll⁶³ translates as follows (our numbering and divisions):

1. “His diebus ablatus est **liber vitae futurae** quem manu tenuerat inde a tempore [divini] Favoris.
Item ablatae sunt
2. “**Preces**, quas recitabant in oblationibus cujusque sacrificii, pro ipsius ratione; et
3. “**Hymni**, quo cantabant diebus [divini] Favoris. Quae omnia, scripto consignata, servata erant religiose per varios generationes tempore Prophetarum [sic!] ad eum usque diem manu Pontificum summorum.
Praeterea ablatus est
4. “**Liber Pontificum**, quem [Samaritani] habebant, in quo eorum successio ad Finhasum deducebatur.
Etiam auferebantur
5. “**Annales**, quibus natalitia et anni vitae ipsorum continebantur. Ex his, nimirum nullus liber antiquus [post illam calamitatem] repertus est, neque
6. “**Tabula Chronologica**, praeter

evidently understanding التولية to be the title of the book, and السلسلة to be a description of its *contents*.

61. *Chronicon*, 47, 51, #246.

62. *Ibid.*

63. *Chronicon*, p. 189.

used by different authors to mean often quite different – though not, of course, unrelated – things. Thus, Gaster⁵⁷ refers to the “oldest Samaritan Chronicle” when speaking of his “Chain of High Priests”,⁵⁸ and Montgomery, Bowman and Macdonald all call the Tulida a “Chronicle”.⁵⁹ For reasons that will become clear as we proceed, we feel it important to try to isolate the different terms used to describe the various kinds of Samaritan historical works. For the sake of clarity, and at the risk of trying the reader’s patience we will use the specific Arabic and Hebrew terms employed by the various Samaritan authors/scribes to describe their writings.

It should be noted that while among the Samaritans themselves the terms **ספר הימים** and **تاريخ** were often convertible, we have not been able to find these terms used instead of **תולדה ושלשלה** / **التوليد** or **السلسلة**.⁶⁰

57. “The Chain of Samaritan High Priests,” *JRAS* 1909 [= Chain], p. 155.

58. Chain, p. 394. Gaster says that AF refers to a “large number of Hebrew Chronicles” used by him, in addition to those written in Arabic. With respect, “large” more than amply describes the three incomplete **تواريخ** (AF3, 8-10) in Samaritan characters and language which alone constitute the material said to have been written in Samaritan Hebrew. Gaster goes on to say *loc. cit.* that “of the Hebrew sources, one is called ‘Tulida’ and the other ‘Dibrei Hayamim’”. AF neglects to say in what language the **سلسلة** was written. As for the “Dibrei Hayamim” by which we take Gaster to mean the three **تواريخ** (did he regard these incomplete histories as forming version/sections of the one work?) Gaster goes on (Chain, pp. 394-395), to describe the “Dibrei Hayamim” as “a more elaborate composition”, while the Tulida is described as containing “practically only the genealogy of the Samaritan High priests. Those are the very Chronicles Ch. [= Adler, *Nouvelle*] T [= Neubauer, *Tulida*] published hitherto”. We agree with Gaster as to the close connection of AF and the Tulida but the connection of Adler’s *Nouvelle* with the three incomplete Chronicles seems to be unsupported by the available evidence.

59. *cf.* Montgomery, p. 300, 306. John Bowman entitles his monograph version of the Tulida (undated, University of Leeds) “The Samaritan Chronicle Tulida”. *Cf.* also Macdonald Chronicle II, p. 12. Moshe Florentin’s critical edition of the Tulida, Jerusalem 1999 [= Florentin] is likewise entitled **התולדה כרוניקה שומרונית**.

60. AF uses the word **السلسلة** 3,10 and 145,4. The appearance of the word **التوليد** in Vilmar 51,9 and 55,7 is derived from the FamB tradition (see *supra*, note¹²) supplying a phrase to compensate for the list of names that are omitted. F alone, whom Vilmar follows adds the confusing **الذي فيها** (sic!).

While such polemic may exist in some Samaritan writings, we doubt that it plays a dominant role in AF's Chronicle.

Vilmar called AF's work "an Apology".⁵⁴ We grant the validity of his contention that the Samaritans gloried and glory in the fact of their being true Israelites who have maintained the integrity of their religion from the time of Moses despite the defections of heretics and the inroads of paganism; and who have maintained the nobility of their lineage against the Jews who call them Kuthians; and who call themselves People of Phinehas and Joseph and "faithful observers of the Law" while calling Jews "rebels" and "people rooted in error"; and that AF wanted to bolster this tradition about their authority and origins.⁵⁵ AF's declared interest was in restoring the Samaritan community's knowledge of, and belief in, itself. We may deduce what AF thought from what he said, but we are on uncertain ground if we attempt to conclude from what he did or did not include in his History, that he represented an "orthodox" or a "heterodox" school of opinion, among the Samaritans of his day.⁵⁶

The Samaritan Histories

Despite the inconvenience of changing the terminology one is loath to speak, unequivocally, of "Chronicles". The term "Chronicle" is

54. p. xxxi. AF's Chronicle concludes with the time of Muḥammad. Additional material by other authors/copyists concerning the Samaritans and their region was appended to copies of his Chronicle made after AF's time. The 'additamenta' found in Paris MS Samaritain 10, copied between 1523 and 1524 AD have been translated by Milka Levy-Rubin: *The Continuatio of the Samaritan Chronicle of Abū 'l-Faṭḥ al-Sāmīrī al Danaḥī*, Princeton 2002.

55. *Ibid.*

56. *Cf. supra*, note 53. We may legitimately wonder why AF (163, 6ff) says that the High Priest and the baby boy of the Jarmūn legend were "Aqbūn and his son [= Nathaniel?]", while the Book of Joshua clearly says that the High Priest was Nathaniel and the baby was his son Baba Rabbah (*Chronicon*, 49, 52, #250). Montgomery, p. 101, note 70, quotes AF as if he were in agreement with the Joshua account though AF puts the story after the death of Baba Rabbah as does E. N. Adler's "Une Nouvelle Chronique Samaritaine", *REJ* 44 (1901), pp. 188-222; 45 (1902), pp. 70-98; 223-254; 46 (1903) [= Nouvelle], pp. 123-146 which also identifies the High Priest as 'Aqbūn. As this appears to be a question of AF's restoring or altering a reading one may speculate as to his reasons. Simple omissions from AF or straightforward inclusion can be used to argue to the author's mind only with difficulty.

upon Bernard's seven page summary of the contents and list of High Priests, made a century before Schnurre's translation – in 1691.⁴⁵ It was this summary of Bernard that Basnage quoted and commented upon in 1716, and even by 1821 we find an author still quoting from Bernard's summary.⁴⁶ In 1972 it was possible for an author to write on an important aspect of Samaritan historical tradition without mentioning AF's Chronicle and in fact drawing upon Crane's (1890) translation of Juynboll's (1848) edition of Scaliger's Ms copy of the Samaritan Book of Joshua.⁴⁷

The criticism of AF's selectivity seems even less well-founded. It will be examined when discussing his sources⁴⁸ and the use he made of them.

Lowy,⁴⁹ who shows a sympathy for, and understanding of the special nature of the Samaritan material⁵⁰ attributes opinions to AF which cannot readily be deduced from what he says⁵¹ and charges him, along with other Chronicles and their upholders, of working from wrong premises (in the context of Baba's designating certain people as "Ḥukamā", i.e. 'wise' or 'judicious men'): "[...] inasmuch as it [the argument] takes for granted that prior to Baba all leaders must necessarily have been priests".⁵² That such, in fact, was not the case with AF is clear from a cursory reading of the text.⁵³ Even to speak of the "argument" of the Chronicles runs the risk of over-emphasizing a certain didactic purpose undoubtedly present in the Chronicles – directed *to* the Samaritan community – and confusing it with a polemic directed *against* other communities or doctrines.

45. Not all, of course, Abraham Ecchellensis and de Sacy both knew of and referred to the Paris Ms Samaritain 10.

46. Cf. J. C. Friedrich, *Discussionum de Christologia Samaritanorum Liber. Accedit Appendicula de Columba Dea Samaritarum*. Lipsiae 1821, p. 20, note 3.

47. Cf. M. Collins, "The Hidden Vessels in Samaritan Tradition", *JSTJ* 3 (1972) 2, pp. 97-116.

48. Cf. *infra*, p. 506ff.

49. S. Lowy, *The Principles of Samaritan Bible Exegesis*, Leiden 1977, *passim*.

50. *op. cit.* p. 376ff.

51. E. g. *op. cit.* p. 279: "[...] and if Abū'l-Faḥ is speaking, as he invariably does, from the 'orthodox' Samaritan point of view [...]"; p. 280: "[...] what Abū'l-Faḥ intends to convey is his conviction [...]".

52. *op. cit.* p. 229 and note 665.

53. Cf. AF121, 6 and 121,13, and *passim* throughout AF.

entrenched than presuppositions regarding language and style. It is tempting to rewrite in good Arabic, something we consider to have been poorly expressed – and it can be just as tempting to re-arrange chronologically events which we consider to be out of order, to rewrite names we consider misspelt, and to identify places and people whom we consider to have been wrongly described by the scribe (or author). To conclude that an author is not interested in, or is ignorant of something about which he did not write, is, however, to prove too much, and hence to risk proving nothing.³⁹

Discussions of Samaritan history, theology, or liturgy are sometimes marred by the use of superlatives and unproven assumptions. Vilmar, e.g. declares,⁴⁰ “Samaritarum populum Nehemiae demum tempore existere coepisse, nemo est qui ignoret”. In fact, even in his day the question was far from cut and dried. In 1923 Gaster shows himself to be unconvinced by any such claim.⁴¹

Macdonald describes AF’s Chronicle as “one of the best known and – unfortunately – relied upon chron. It is the only chron. that is manifestly selective – unhappily too selective”.⁴² Taking the first point – that AF’s is the most relied upon Chronicle – few commentators show any sign of having actually read it.⁴³ Until Schnurrer translated a few sections of it⁴⁴ most commentators relied

39. Cf. Juynboll’s rather different approach as indicated by this comment on his own Chronicle: “Multo plura, si voluisset, sine dubio, narrare potuisset; quae quin ipsi innotuerint, vel ex Chronico constat Abu’l-Fathi, qui post nostrum auctorem scripsit. *Omissa ergo non adeo transiit, quia haec ignorabat, sed quoniam dicta ipsi sufficebant*”. Cf. *Chronicon* p. 55, our emphasis.

40. *op. cit.* p. xxx.

41. Cf. *supra* note²⁸; also note ³⁹. Cf. also Gaster, *Samaritans*, pp. 6,7,11,16ff; R. De Vaux, *Ancient Israel*, London 1961, p. 66. Also C. Torrey, *Ezra Studies*, 1st ed. 1910, *passim*, esp. p. 321ff. Torrey’s views are worthy of re-consideration in the light of more recent studies. He seems to have been unaware of the Samaritan Chronicles (*op. cit.* p.328, note 53). Cf. J. Zsengeller’s *Gerizim as Israel*, Universiteit Utrecht 1998.

42. *The Samaritan Chronicle II*, Berlin 1969 [= Chronicle II], p.13.

43. Macdonald shows himself to have been something of an exception, though his summary of the contents of AF contained in his comparison of Chronicle II with other Samaritan Chronicles (*op. cit.* pp.38-69) does contain some misleading comments.

44. In 1790 and 1792.

unacknowledged borrowing from Vilmar.³³ After giving a summary³⁴ of Vilmar's already brief summary,³⁵ Nutt concludes, "From the foregoing sketch, it will be seen how little trustworthy a source of information is in this Chronicle presented to us, in consequence of the large gaps and historical blunders occurring in it".

Nutt then goes on to quote Vilmar out of context. Omitting the latter's positive remarks³⁶ he concludes, "Amid this general confusion it would be unwise to accept anything as genuine which comes to us recommended only by Samaritan authority".³⁷

Nutt is not alone in his criticism of the Samaritan Chronicles³⁸ but many of the premises underlying such criticism have themselves come under fire in recent years. As a result, we feel that it should be possible at this time to approach AF and his sources with greater objectivity.

It should be noted that presuppositions about what ought to have happened, or what ought to have been recorded, are no less strongly

33. Nutt, pp. 127-131.

34. Nutt, p. 127, dates the Creation at 4350 (without stating the *terminus ad quem*) perhaps misreading Vilmar's speculations (pp. l-li;lx) where the latter rounded off the tens to show the two thousand-year periods: Fanūta > Alexander > Muḥammad. Nutt, *loc. cit.* also says that there were 250 ensuing years of peace under the rule of Joshua and his successors to Samson. He may have confused the period Alexander to Jesus (Vilmar, p. lx) which is 250 years; but see Nutt p. 128, where the period from the entrance into Canaan to the disappearance of the Tabernacle = 260 years. According to AF the chronology is as follows: Creation > Entrance into Canaan = 2794 [AF4, 5-6] > Death of Samson/Fanūta = 3054 (AF39, 13-14) > Jesus = 4354 (AF116, 10).

35. For another summary-of-a-summary, cf. J. Basnage, *Histoire des Juifs depuis Jésus Christ jusqu'à présent*, 14 vols, La Haye 1716 [= Basnage], pp. 36-51, where Bernard's summary is quoted.

36. Vilmar, pp. lxxxv-lxxxvi.

37. Nutt, p. 131.

38. Cf. e.g. Montgomery, pp. 69, 90. A.J. Silvestre De Sacy, *Chrestomathie Arabe*, 1st ed., 3 vols., Paris 1806 [= Chrestomathie], describes the book of Joshua as "un tissu de fables", p. 208, and in his *Notices et Extraits de Divers Manuscrits Arabes et autres*, Paris 1829 [= Notices], p. 242, de Sacy describes it and AF as "deux mauvaises chroniques remplies des bévues les plus grossières et des plus ridicules anachronismes".

to scribal carelessness. It would have been a simple enough matter, however, to correct any corrupt forms, and restore the Greek, had the community been in a position to understand them. As it is, AF left quite a number of Greek words in the text though his remarks may help to explain certain *lacunae* in the historical narrative: he was unwilling to include in his text material that was unclear and which evidently he was unable to correct by reference to reliable Samaritan sources.²⁸

Notwithstanding the above declaration of intent on AF's part, he was been accused, among other charges, of distortion of facts in the interest of "national vanity", of confusing different periods, of omitting important events, of not acknowledging material borrowed from other sources,²⁹ and, together with other Chronicles, of having "absolutely no independent historical information" about certain periods of their history.³⁰

The intemperate and often patronizing tone in which some authors wrote of the Samaritans can be misleading, even today. It is worth analyzing in some detail the remarks of one representative of this genre to elucidate the problem.

John W. Nutt, who wrote in 1874, and refers to Juynboll's (1848) edition of the Book of Joshua, and Vilmar's (1865) edition of AF, shows no signs of having read Juynboll's Introductory Chapters, nor of having read beyond Vilmar's summary of the contents of AF, and some of the former's criticisms of AF's material.³¹

Nutt's criticism of AF on the grounds that he did not acknowledge his sources³² is strange, especially in the light of Nutt's own

28. Despite his expressed intention to be fair (p. 311), Montgomery in his judgment of the remains of Samaritan literature does less than justice to AF's motives or to the results of his efforts to produce an accurate record of Samaritan traditions: "The insipid traditions of the ignorant and debased community have preserved just such legends as please the ecclesiastical appetite of a provincial sect whose life was intentionally lived apart from the world [...] so worthy and honest a chronicler had little more to build on than a residuum of inane tradition". Cf. AF4, 1-2.

29. J. W. Nutt, *Fragments of a Samaritan Targum, edited from a Bodleian Ms*, London 1874 [= Nutt], p. 215.

30. Montgomery, p. 69, note 49.

31. Vilmar, pp. xlix-lxxv.

32. Cf. *supra*, note²⁹.

dispersed circumstances; and their Chronicles were in similar disarray. So he [i.e. the High Priest] gave the slave the task of writing the history of all the records of events involving the Fathers [may God have mercy on them] in full -- from the beginning of the world when God created Adam [peace be upon him] up to recent times".¹⁹

AF goes on to explain that his preoccupation with worldly affairs (understandable enough under the circumstances) meant that initially he did nothing about this request. However, three years later (i.e. in 756 A.H. or 1355 A.D.) when he again met the High Priest²⁰ he agreed to carry out the task, provided the High Priest supported him with his prayers. The High Priest not only did this, but he also put books from his own library at the disposal of AF, who mentions, in this context, the major sources upon which he drew in writing his history.²¹ AF declares that in his history he wanted²² only to state the truth about his people's past,²³ succinctly,²⁴ and to relate traditions contained in its authentic memory concerning such matters as (reliable) authors were agreed upon.²⁵ He says,

"I have extracted the cream, while cutting down to a great extent on such Greek words as seemed unnecessary -- as I was afraid of the tedium; and yet [did this] without spoiling the meaning in anyway, or adding to it".²⁶

From this it seems either than knowledge of Greek had become less common among the Samaritans²⁷ or that the author had to omit a number of words because they had become barely intelligible owing

19. AF2, 3-8.

20. AF2, 8-12.

21. AF3, 5-12.

22. AF3, 2; 4, 1-2.

23. AF4, 2. *Cf.* also AF46, 1ff.

24. AF2, 15; 8, 3-4.

25. AF3, 2-3.

26. AF2, 15-3,2.

27. Montgomery, p. 285, discusses the hypothetical Samaritan Greek version of the Pentateuch. *Cf.* T.W.J. Juynboll, *Chronicon Samaritanum Arabice Conscriptum cui titulus es Liber Josuae*, Lugduni Batavorum 1848 [= Chronicon], pp. 74-76; and M. Gaster, "Das Buch Josua in Hebräisch-Samaritanischer Rezension", *ZDMG* (1908) [= Buch Josua], p. 215, #31.

population.¹³ To these must be added scourges closer to the time of AF – such as the effects of the Black Death which devastated Europe from 1348–1349, but took seven years to run its course in Egypt. The daily average of dead in Aleppo alone was 500.¹⁴

The period 1340–1382, moreover, witnessed the end of the Mamlūk empire of which Palestine formed part, with Emirs deposing or murdering Sultans at will.¹⁵

The collapse of the Bahri Empire was in full swing, and the Black death still had two years to run, when in 753 A.H. (=1352 A.D.) Abū 'l-Faṭḥ, son of Abū 'l-Ḥasan, a Samaritan and member of the Danaḥite clan,¹⁶ of the family of Joseph¹⁷ visited the High Priest Phinehas in Nablus. He describes that meeting as follows:

“During certain months of the year 753, the slave [i.e. AF] complained to him [i.e. to Phinehas] about the total lack of any familiarity with the knowledge of the affairs of past generations [may God have mercy on them]; not to speak of the lack of any recent presentations of what took place after the death of the Messenger of God [upon whom be peace];¹⁸ and that vast numbers of them, and their community [may God protect them] were in scattered and

13. Cf. Hitti, p. 234. Montgomery, p. 95 – concerning AF's statement (127, 10-13) that Antoninus (Pius? 138-161) had befriended the Samaritans and that in his day it had been for the Samaritans as in the days of Joshua son of Nūn – quotes Origen's statement that the Samaritans had taken up a Jewish tradition about Antoninus Pius and applied it to themselves. And that under Antoninus Pius the Samaritans were not granted the privileges granted the Jews. Curiously, Montgomery, p. 114, comments *à propos* of Justinian's edict that the Jews and Samaritans “still appear” to be on the same footing. While Samaritans may not have enjoyed the same privileges granted to the Jews, they tended to suffer from the same disabilities.

14. Cf. Hitti, p. 681.

15. *Ibid.*

16. E. Vilmar, *Abulfathi Annales Samaritani*, Gothae 1865 [= Vilmar], p. xxiv, took الدنف to be a metathesised form of الدفن and translates “*e vico Daphnes oriundus*”. Montgomery says: “The author belonged to the distinguished Danaḥite family – be connected probably with the village Daphne, E. of Nablus”.

17. An assumption based on the fact that AF is nowhere said to have priestly connections; something that would not have gone unnoticed. Vilmar, xxiv.

18. i.e. Moses. Cf. AF7,4; 73,7; 74,1; 77,3; 110,13; etc.

This statement highlights the ill feeling that would have existed between the Samaritan sect – traditionally hostile to Christianity⁸ – and the westerners who fought under the banner of the cross. The Samaritans would inevitably have been drawn into the often bloody conflicts that led to the final expulsion of the Crusaders, for between its submission to Tancred in 1100, and its being captured by Ayūb, Sultan of Egypt, in 1244, Nablus was plundered at least four times.⁹

Two years before the Knights Templars were expelled by the Sultan Mamlūk al-Malik an-Naṣīr Muḥammad, the Mongol armies had invaded Syria. After defeating an Egyptian army,¹⁰ the Khan occupied Damascus in 1300. Though this city was spared, the rest of Syria was not, and Nablus was plundered along with much of Northern Syria. Within a year, the Mamlūk forces drove the Mongols off, but they were to return three years later when Khan Ghazan's army was routed south of Damascus in the Plain of Al-Ṣuffar.¹¹

Wars aside, the reign of an-Naṣīr was to prove oppressive for the Sultan's Jewish and Christian subjects on other grounds, as he re-imposed the harsh discriminatory regulations of 'Umar II and al-Mutawakkil.¹² These laws would have affected the Samaritan subjects of the Mamlūks along with the rest of the non-Muslim

8. Cf. J. A. Montgomery, *The Samaritans, the Earliest Jewish Sect. Their History, Theology and Literature*, Philadelphia 1907 [= Montgomery], p. 98ff; 118ff. Also M. Gaster, *The Samaritans, their History, Doctrines and Literature*, The Schweich Lectures (1923), Oxford 1925 [= Samaritans], p. 38.

9. In 1113 AD (by Maudud of Mosul who destroyed the city); in 1157 AD (by Bazwash of Damascus); in 1184 (by the forces of Saladin) and in 1242 AD (by a force of latins from Jaffa). Cf. Stevenson, p. 40, 62, 142 note 6, 235, 321, 323-324.

10. In December 1299 AD. cf. Hitti, p. 679.

11. *Ibid.*

12. Cf. *Shorter Encyclopaedia of Islam*, H.A.R. Gibb & J.H. Kramers (eds.), Leiden 1965, art. Naṣārā, pp. 440-441. Also Hitti, p. 234. See also Paris Ms Samaritain 10 [= P], p. 238. For a brief description of this MSS and others used in my (unpublished) critical text of AF see my *The Kitāb al-Taṛīkh of Abū 'l-Faṭḥ translated with Notes*, Sydney 1985, pp. xxi-xxii. For the restrictions put on the Samaritans by al-Mutawakkil (847-861 AD) see the latter section of P, p. 251ff, where there is a description of the edicts of Aḥmed ibn Tūlūn.

Surviving Samaritan Literature and the Sources of Abū 'l-Faḥ's Chronicle

Paul Stenhouse

Introduction¹

Even if he had not explained the circumstances under which he came to write his summary of Samaritan History in 756 A.H. [1355 A.D.], our knowledge of the social and economic conditions in the time of Abū 'l-Faḥ² would give us reasonable grounds for conjecture.

The Crusaders – The “Franks”³ – had been driven off the mainland of Syria (as it then was) barely 60 years before, in 1291, when the Mamluk army of Egypt captured Akko.⁴ With the fall of the island of Arwad 11 years later – in 1302 – the last bastion of the Crusaders in Syria was taken.⁵

The solitary explicit mention of the Crusaders in the AF Chronicle, in the context of the Synagogue that Baba Rabbah built “facing the Holy Mountain”,⁶ says simply that the Samaritans kept on going there “until the Franks ruled – may God curse them”: الى ان ملكوا الفرنج لعنهم الله.⁷

1. What follows is a revised version of material that originally appeared in *The Samaritans*, A. D. Crown (ed.), published by JCB Mohr, Tübingen 1989.
2. Henceforward = AF.
3. *افرنج* and *فرنج* properly refer to the French (Franks) and by association to all Europeans except those belonging to the Turkish empire (cf. E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, 8 parts, Williams and Norgate 1877 [= Lane], vi, p. 2389a). Saladin used it of the crusaders. Cf. W.B. Stevenson, *The Crusaders in the East*, Beirut 1958 [= Stevenson], p. 231.
4. Stevenson, p. 351ff.
5. Cf. P. K. Hitti, *History of the Arabs from the Earliest Times to the Present*, New York 1968 [= Hitti], p. 679.
6. AF143, 2-3. Note all references to AF are to my (unpublished) text and published translation.
7. AF143, 3-4.

caractère tardif des témoins qui les conservent ; contribution majeure aux études samaritaines, la double édition critique du targum samaritain et le dictionnaire d'araméen samaritain de celui que nous honorons, le professeur Abraham Tal, rempliront là une fonction déterminante. Recourir aussi, chaque fois que c'est possible, au *Samaraeitikon*. Utiliser et, s'il se peut, éditer, les deux recueils *Kitâb al-far'âid*, un livre des préceptes du XIV^{ème} siècle, et *Kâshif al-Ghayâhib*, commentaire des quatre premiers livres du Pentateuque, des XVII^{ème}-XVIII^{ème} siècles⁸⁷, ainsi que les autres commentaires arabes du Pentateuque. Poursuivre l'étude de sujets halakhiques particuliers formant comme des sous-systèmes de ce droit, en multipliant les comparaisons de ceux-ci (et non de points de droit isolés) avec ceux des droits connexes – rabbinique, karaïte et, peut-être, plus qu'il n'a été fait jusqu'ici, musulman.

Peut-être sera-t-il possible, alors, de saisir des évolutions (s'il y en eut) pendant les mille à mille cinq cents ans dont nous n'avons qu'une connaissance sporadique, entre l'époque des versions palestiniennes « pré-samaritaines » communes et les traités de *halakhah* (et manuscrits bibliques et targumiques) du moyen âge. Quant à une autre question, si le droit samaritain forme un système, ou une succession de systèmes, dont on puisse dégager, une fois pour toutes ou à des moments donnés, les principes fondamentaux et les méthodes, si les conclusions avancées par R. Bóid sur la base des lois de pureté sont généralisables (mais cela aussi est à vérifier), elle requiert, une fois distinguées les formalisations des théoriciens et la pratique, de mettre en œuvre, pour ce qui est de cette dernière, qui ne relèverait pas du droit savant et écrit mais d'un sentiment halakhique collectif, une sorte d'ethno-sociologie juridique, fondée sur les observations faites et commentées avec science et minutie par R. Pummer,⁸⁸ mais peut-être davantage assise sur une théorisation du rapport du groupe à la Loi.⁸⁹

87. Rapidement présentés in Bóid, *Principles, op. cit.*, pp. 23, 345-346.

88. « Samaritain Rituals », art. cit. ; *The Samaritans*, Leyde 1987.

89. Des tentatives ont été faites en ce sens, par exemple, à propos des *hasidim* au XX^{ème} siècle, probablement aussi des falashas. La compétence nous manque absolument pour dire si elles fournissent des modèles à la fois sérieux et applicables au cas samaritain.

qui les distingue ici juridiquement du païen et de l'esclave. Il s'agit de ne pas gêner, d'ailleurs, la vie courante: dans le même esprit les Romains les acceptent comme témoins tout en tenant la secte pour hors-la-loi.

Fiançailles: *Qidd.* 76a laisse entendre que la forme et la pratique du contrat de mariage ne sont pas identiques chez eux. La coutume des juifs à l'époque est très floue. Ils sont exclus de la copie de manuscrits bibliques, *tefillin* et *mezuzot*: cela s'explique tout naturellement par les variations de leur texte et par leur refus d'interpréter littéralement Dt. 6,8 où les juifs lisent la prescription des *tefillin*.

Le témoignage des documents de Qumrân

On se bornera, faute de compétence, à renvoyer aux résultats dégagés par le professeur Alan Crown pour ce qui regarde les immersions, l'impureté des femmes, l'observance du shabbat, le *muqṣeh* (en particulier le fait de nourrir le bétail), le calendrier, la nécessité de procéder à la *šḥiṭah* du fœtus d'une bête pleine pour en consommer la chair,⁸⁵ les dîmes, mais en ayant très présente à l'esprit sa mise en garde: une similitude avec le matériel de Qumrân (ou les pratiques des karaïtes ou des falashas) ne suffit pas à prouver l'ancienneté de la halakhah samaritaine en question; on sera plus assuré si l'on trouve une disposition semblable dans l'une des sectes samaritaines disparues à date ancienne sur lesquelles nous sommes renseignés non seulement par Abû'l-Fath, lui-même tardif (XIII^e s.), mais par des sources anciennes, notamment patristiques.⁸⁶

Au vu des résultats acquis et des incertitudes, quel *agenda* proposer pour l'étude future de la halakhah samaritaine? Rechercher systématiquement, à la lumière de la littérature rabbinique et en opérant toutes les comparaisons possibles avec les textes qumrâniens, désormais entièrement publiés – sans toutefois perdre de vue la mise en garde, citée plus haut, d'Alan Crown – ce que permettent ou empêchent, en fait d'exégèses, les leçons propres du Pentateuque samaritain; examiner en parallèle, de façon systématique, les targums samaritains, tout en tenant compte de leur instabilité et du

85. Ce dont les rabbins se dispensent: *M. Hullin*, 4,1; 4, 5; 5, 1.

86. «Qumran», art. cit., p. 2. 20.

ne mangent ni animal abattu alors qu'atteint d'une maladie mortelle ni fœtus. Jusqu'à R. Me'ir (IIe s.), le vin des Samaritains est accepté, et encore ce dernier l'admet-il, cacheté.⁸³ On leur fait confiance, selon la majorité, pour les règles de pureté (*M. Niddah* 7,3). Pour les sépultures de fœtus et le marquage des tombes ils ne suivent pas toutes les règles des rabbins.⁸⁴

En matière de rachat du premier-né, de *'orlah* (*Niddah* 7,5), de *ḥaliṣah* (Dt. 25,5 sqq.), de divorce (*Kutim* 14), de glanage et de *ma'aser 'ani* (*Tos. Peah* IV,1 ; *Kutim* 8), on peut leur faire confiance.

Abbayé (ca 300) tient le Samaritain pour un *haber* (homme versé dans la Loi), si sa science est suffisante ; Rabba, au contraire, tient tout Samaritain, instruit ou non, pour supérieur à un *'am ha-areṣ* juif.

Variations samaritaines. La *ḥaliṣah*, avancée en *TB Qidd.* 75a pour justifier leur excommunication, est le seul cas dans lequel les Samaritains ne suivent pas la lettre scripturaire : ils n'appliquent le lévirat qu'à une « veuve » qui n'était que fiancée. Dès lors, si leurs mariages sont valables, on peut soupçonner parmi les ancêtres de tout Samaritain une veuve remariée sans lévirat, ce qui implique, selon R. Aqiba qui tient tout produit d'un mariage interdit pour *mamzer*, que tout Samaritain est suspect de *mamzerut*, donc inapte au mariage avec un juif.

Impureté : d'après *M. Niddah* 4,1, les Samaritaines sont « impures dès le berceau » et ne respectent pas les périodes d'isolement. Bóid note qu'une telle accusation peut s'expliquer par une différence halakhique quant au mode de décompte des jours d'impureté et de séparation et aux procédés de purification ; cependant, comme lui-même indique que les règles samaritaines sont plus strictes, cette explication manque de vraisemblance ; ib. 7,4, on incrimine des avortons enterrés dans les tentes.

Actes légaux : les Samaritains semblent adopter des méthodes plus simples, c'est pourquoi on ne les autorise pas à témoigner, sauf sur les billets de divorce (*giṭṭim*) et actes d'émancipation (*giṭṭei shirur*). (*M. Giṭṭin* 1,5 et gemara correspondante) ; *Kutim* 14 reconnaît que les Samaritains ont une conduite correcte en matière de divorce, ce

83. AZ 31b, *Kutim* 25.

84. *Niddah* 7,5 ; *Kutim* 16.

les Samaritains font leur, ils sont des observants encore plus scrupuleux que les juifs». ⁸⁰ De même *Ketubot* 27a, *Dema'i* 9, « Un Samaritain ne diffère en rien d'un juif ». En revanche dans *M. Niddah* 7,5 et *Kutim* 16: « La règle est la suivante: il suffit qu'ils soient suspects sur un point pour qu'on ne leur fasse pas confiance sur ce point ».

Sur la circoncision et le shabbat, les deux grands « marqueurs » de la spécificité du judaïsme à ses propres yeux, le Talmud ne met pas un instant en doute l'observance rigoureuse des Samaritains (*Kutim* 10; *M. Nedarim* 3,10: « Quiconque fait le vœu de ne tirer aucun profit de ceux qui observent le shabbat n'en tirera aucun des Israélites et des Samaritains »), d'ailleurs plus stricts: nulle dérogation à la circoncision du huitième jour, ni contournements des lois sabbatiques comme le *'erub* (en ce sens, les rabbanites les tiennent pour hérétiques comme les Sadducéens). Une *baraïta* fait allusion à la circoncision: R. Me'ir (IIe s.) interdit de laisser circoncire un enfant juif par un Samaritain parce qu'il le ferait « au nom du mont Garizim », c'est-à-dire en le rattachant à la communauté samaritaine.

Fêtes, jeûnes et cultes des Samaritains ne sont point condamnés; ils étaient, au témoignage de Josèphe, primitivement admis dans les enceintes du Temple. *Baraïta*: « L'azyme des Samaritains est permis, et l'on s'acquitte parfaitement de son devoir en l'utilisant lors de la Pâque »; ⁸¹ cette opinion ne se heurte qu'à l'opposition de R. Éliézer dont l'avis est que les Samaritains n'observent pas scrupuleusement les subtilités de la Loi. Pour le *zimmun*, *M. B'rakhot* 7,1 y admet l'esclave et le Samaritain, non le *'am-ha-areç*. Un juif répondra « amen » à la bénédiction d'un Samaritain pourvu qu'elle ait été prononcée à haute voix. Ils ont avant la *g'zerah* de R. Ami et R. Assi, vers 300 (*Hullin* 6a) une bonne réputation quant aux mœurs: ils ne sont pas suspects d'inceste (*TJ Giṭṭin* 53c) ni, comme les Gentils, de bestialité (*AZ* 15b, *Kutim* 4 et 13).

La viande qu'ils abattent est permise pourvu qu'ils en goûtent eux-mêmes. ⁸² Les Samaritains, là encore, sont plus stricts que les juifs: ils

80. *Qidd.* 76a; *Berakhot* 47b; *Giṭṭin* 10a, etc.

81. *Qidd.* 76a, *Hullin* 4a, *Giṭṭin* 10a, *Kutim* 24, etc.

82. *Hullin* 3b sq. *Kutim* 17.

talmudique. Depuis longtemps on cherche un principe d'ordre dans les affirmations contradictoires de la Michna et du Talmud touchant les Samaritains; le schéma de Montgomery n'a pas, au fond, été remis en cause.

Michna et Talmud les nomment *Kutim*. Coutéens, suivant les Rois. Mais le terme désigne parfois les idolâtres, peut-être par censure tardive. Restent des enseignements indubitablement relatifs aux Samaritains dont les contradictions s'expliquent par une évolution en étapes avec, à chacune, des avis divergents.

Pour s'en tenir ici aux points d'intérêt halakhique, à époque michnique, les distinctions sont claires et ne reposent pas tant sur l'identité ou la théologie que sur les relations que juifs, *Kutim*, *'amey ha-areṣ*, païens, entretiennent dans la pratique, en fait de nourriture (*Ber.* 7,1; 8,7), mariages (*Qidd.* 75ab, *M. Nidd.* 4, 1-2; 7,4; *Kutim* 6,27), culte, fêtes, commerce, circoncision, dîmes, contrats, etc. Ce sont les questions majeures avant le IV^e s., discutées par RR. Aqiba, Meir, Simon b. Gamaliel et Éliézer. Après l'exclusion prononcée au début IV^e s. par RR. Ami et Asi (*Hull.* 6a), elles sont ramenées au cas des païens.

Günter Stemberger a soutenu que l'image favorable donnée des Samaritains dans une bonne partie du traité *Kutim* renvoyait à un moment antérieur à la rupture définitive intervenue avec eux à la fin du III^e siècle, mais l'argument n'est pas décisif. En hébreu michnique, le traité ne cite que des *tannaïm* des troisième et quatrième générations. Les parallèles⁷⁹ renvoient à des textes tannaïtiques ou des *beraïtot*. Les conclusions fondées sur eux n'apportent guère de neuf. On applique aux *Kutim* des enseignements qui concernaient d'abord les païens. La rigueur croît à leur égard. Ils ne sont pas assimilés aux païens, mais pas regardés comme juifs: point de vue d'après la rupture. Le fil rouge est fait de désaccords sur le Garizim, le culte et le calendrier.

Autres sources rabbiniques anciennes. R. Shimon b. Gamaliel (*ob.* ca 165), père de R. Juda ha-Nassi: « De chaque commandement que

79. A. Lehnhardt, « Das außerkanonische Talmud-Traktat Kutim (Samaritaner) in der rabbinischen Überlieferung », *Frankfurter Judaistische Beiträge* 26 (1999), pp. 111-138, qui s'efforce de dater par là l'opuscule.

exilique.⁷⁶ É. Nodet⁷⁷ est revenu à l'idée de Gaster: les Samaritains, Israélites originels. Ils peuvent au moins être tenus pour premiers dépositaires de la tradition des textes du Pentateuque; le culte s'est déplacé du Nord au Sud, non l'inverse.

Contre Montgomery qui estimait que les rabbins les traitaient en schismatiques et non en hérétiques, I. Hjelm perçoit des implications théologiques tendant au rejet des groupes non soumis à la théologie des écrits pré-canoniques hors Pentateuque: dogmatisme du «nouvel Israël» régi, depuis le -IIe s., par les Pharisiens puis les rabbins. L'auto-proclamation du judaïsme comme instance de contrôle s'exprimerait à la fin du traité *Kutim* (28): «Quand les accueillons-nous? Quand ils auront renoncé au mont Garizim et confessé Jérusalem et la résurrection». La branche tardive – David emportant l'arche à Jérusalem – se donnerait pour abandonnée par ceux qu'elle abandonne. La légitimité du plus récent s'exprime en *TB Sanh.* 21b: Samaritains et *'amei ha-arez* tiennent l'ancienne Loi, en caractères hébreux (*ketab 'ibri*), mais le vrai Israël, avec Ezra, a adopté la nouvelle, en caractères assyriens. Est en cause dans *Kutim* 28 un «*Kulturkampf*» entre Torah écrite et orale. Les Samaritains n'acceptent pas les nouveautés rabbiniques. Les rabbins rétorquent en jetant la suspicion sur leurs origines.

Cette interprétation ne tient pas compte des accusations de perversion récente des Samaritains, autrefois plus proches de leur propre loi: faut-il à ce point théologiser le litige, sans tenir compte d'alliances ou trahisons politiques du temps, comme les textes rabbiniques y invitent?

C'est encore du même courant que procède Alan Crown, indiquant que la convergence des témoignages samaritains et qumrâniens fait apparaître le caractère secondaire de la michna et de l'œuvre unificatrice des tannaïm succédant à une période plus latitudinaire et pluraliste.⁷⁸ C'est sur ce fond de lutte du judaïsme rabbinique pour une légitimité rétroactive que se formerait le corpus

76. Ibid., p. 58.

77. É. Nodet, *Essai sur les origines du judaïsme: de Josué aux Pharisiens*, Paris 1992.

78. Crown, «Qumran», art. cit., notamment p. 2. 13-2. 19.

Schmidt a montré⁷⁴ que les découvertes de terrain empêchent de tenir les Samaritains pour le produit d'un schisme. La séparation fut progressive et plus récente qu'on n'avait cru (fin du – IIe siècle et non plus -I^{er}), malgré Josèphe et les rabbins qui la dataient de la fin de l'époque perse. Des documents montrent que jusqu'à la fin du -IIe siècle ils se perçoivent et sont perçus par les tiers comme juifs: de même dieu, monothéistes, ils ont reçu la Torah de Moïse, pratiquent la circoncision, observent le sabbat. On peut suivre Josèphe sur ce qu'un Sanballat aurait bien fondé le temple du Garizim. Mais le schisme n'en aurait pas découlé, quoique Philon et Josèphe fassent de l'unité du lieu de culte un élément fondamental, dans l'esprit du Deutéronome; la notion ne s'est imposée que tard. Si l'idéal unitaire date du retour d'exil, il ne fut longtemps qu'une exigence des prêtres de Jérusalem et ne tendit à passer dans les faits qu'aux deux derniers siècles du second temple; il y eut plusieurs temples jusqu'à la destruction du temple de Léontopolis par Vespasien en 73; le Garizim n'était pas un motif de scission. Celle-ci serait plutôt la suite de sa destruction en -128 par Jean Hyrcan. Les relations se dégradent d'abord: invective du Siracide (50, 25-26) vers -200; extension, à époque maccabéenne et hasmonéenne, de la notion de territoire sacré; conquête territoriale; la Samarie conquise, la ville fut détruite vers -107; s'ensuit la judaïsation; la coexistence des temples, possible tant qu'ils avaient dépendu d'administrations étrangères, n'était plus de mise dans l'État juif. Le refus samaritain consumma la rupture.

Dans la même veine, Ingrid Hjelm⁷⁵ tient que les Samaritains n'ont pas révisé leur Pentateuque, de tradition sichémite; c'est le judaïsme post-exilique d'Ezra et Néhémie qui rejeta le culte ancien; on a à tort regardé le judaïsme pour normatif avant l'ère chrétienne, c'est faire bon marché de son caractère d'innovation sectaire post-

datation de la rupture des Samaritains et des rabbanites et pour les convergences et différences halakhiques ressortant des textes d'époque michnique. On s'y reportera pour l'analyse des rapports entre les deux groupes et de leur évolution, qui n'a pas à être menée ici.

74. F. Schmidt, *La pensée du Temple. De Jérusalem à Qoumrân. Identité et lien social dans le judaïsme ancien*, Paris 1994, pp. 106-122.

75. *The Samaritans and Early Judaism, op. cit.* (à la n. 8), pp. 282-285.

cent l'hébraïsme «remplir les mains» par «remplir la place», les LXX par «habiliter quant aux mains» et le *Samareitikon* porte ce qui semble une leçon composite des deux, «dont la place est remplie», qui aurait ce résultat absurde, sous réserve du reste de la phrase, qui nous manque, que le pronom relatif *hou* ne renverrait pas au nouveau prêtre mais à l'ancien.

16, 33 PM *we-ʿal* PS ʿI TS JA ʿI LXX *kai pəri*.

On aura remarqué, au fil de ces variantes pour la plupart insignifiantes, et le grand nombre de cas où samaritain et grec fournissent un texte plus lisse, plus attendu, et la notable corrélation, au moins dans ces passages, entre les leçons de l'édition von Gall du texte hébreu et l'édition Tal du texte araméen, en dépit de bases critiques différentes et des réserves auxquelles a donné lieu l'édition von Gall: est-ce à dire qu'une confrontation systématique avec le targum samaritain conduirait à juger plus favorablement le travail de von Gall qu'on ne l'a fait récemment?

On ne négligera pas le fait que le texte consonantique prend parfois une tout autre valeur à la lumière de la tradition de sa lecture orale qu'a éditée Zeev Ben-Hayyim,⁷¹ de simples graphies défectives, notamment, pouvant se révéler dissimuler (ou: donner lieu à?) des variantes de fond.⁷² Cependant, comme nous ne sommes pas en mesure de dater la tradition orale aujourd'hui conservée, nous ne pouvons guère en tenir compte pour éclairer un état qu'on voudrait ancien de ladite tradition.

Le témoignage de la littérature rabbinique ancienne⁷³

Il s'agit d'abord de préciser ce que l'on sait présentement des relations du groupe samaritain avec le reste du judaïsme. Francis

71. *LOTS*, t. IV, Jérusalem, 1977.

72. Tal, «Samaritan Literature», art. cit., p. 442; S. Schorch, «The Significance of the Samaritan Oral Tradition for the Textual History of the Pentateuch», in *Samaritan Researches V*, op. cit., p. 1. 03-1. 17, a pris quelques passages de Gn. 49 comme exemples de la manière dont il pourrait être fait usage de la tradition orale pour éclairer l'histoire ancienne du texte.

73. On suit ici J.-P. Rothschild, «*Halakhah*, histoire et 'réalité': le cas samaritain», *Cahiers du judaïsme* 9 (hiver-printemps 2001), pp. 4-15 (4-8 et notes p. 14), pour l'état actuel de la discussion de la nature et de la

qere': le grec omet «les deux» sans doute suivant l'usage de la langue. Les rabbins tirent de ce *qere'-k^etib* un *binyan ab*: chaque fois qu'il est écrit «la main» sans qu'il soit précisé, comprendre «les deux mains» (*Menahot* 93b).

16, 24 PM *et begadayw* PS *bgdyw* TS *J rq 'yh A rq 'yw*.⁶⁹

16, 27 PM *yosî* PS *yw'* TS *J yfq A ytfq* LXX *exoisousin* («ils les emporteront»: noter le pluriel).

ibid. PM *we-sarfu* PS *wsrf* TS *JA wywqd* LXX *katakausousin*: le samaritain, gardant le genre singulier du verbe précédent, est plus normal que le texte massorétique, de même que le grec, qui a les deux verbes au pluriel.

16, 31 PM *shabbat... hi'* PS *sbt hw'* TS *JA hw'* LXX *sabbata... anapausis* *hautè*: le pronom au féminin, contrairement à *shabbat hu'* de *Emor* et *shabbaton hu'*, dans le texte massorétique, donne lieu à une *drashah* halakhique en *Hullin* 101b; le samaritain normalise par rapport aux autres passages; le grec, notablement, témoigne comme le texte massorétique du pronom féminin qu'il justifie quant à lui en suppléant un terme féminin, *anapausis*, «repos».

16, 31 PM *ḥuqqat 'olam*, à la fin du verset, est rattaché par von Gall au début du verset 32, ce qui n'est le fait ni de l'édition du targum par A. Tal, ni des LXX.

16, 32 PM *we-kipper* PS *ykpr* TS *JA yslḥ* LXX *exilasétai*: le texte massorétique seul présente la particule de coordination.

Ibid. PM *wa-asher yemale' et yado lekahen* PS *w'sr yml' 't ydw lkhn* TS *J wdml' yt 'trh lmkhnh A wdyšlm yt 'trh lkhnth* LXX *hon an télíôôsôsin tas cheiras autou hiérateuein Samareitikon (?) hou épłèrôthè ho topos hiérateuein*.⁷⁰ les *targumim* samaritains rempla-

68. Ibid., p. 797.

69. Ibid., p. 851.

70. D'après le ms. *M* des LXX (copie du XVII^e s. d'un ms. du VII^e s.), dont J.W. Wevers a soutenu que les variantes reflétaient la traduction grecque samaritaine et dont R. Pummer a montré qu'elles se retrouvaient dans (deux fois sur trois), ou étaient «semblables à» (une fois sur trois) des leçons figurant dans des mss du TS. Cité d'après R. Pummer, «The Greek Bible and the Samaritans», *Revue des études juives* 157 (1998), pp. 269-358 (287-288, 289, 346). De tous les passages connus du *Samareitikon*, qu'il a rassemblés et commentés, seul celui-ci correspond aux chapitres que nous avons choisi d'examiner.

1, 8 PM *et ha-ro's PS w't hr's TS JA wyt ry LXX kai tèn képhalèn*: construction plus normale ; le détail ne donne pas lieu à commentaire rabbinique.

1, 9 PM *yirḥaṣ... we-hiqṭir ha-kohen PS yrḥṣw... whqṭyr hkhn TS JA ys'wn (yshwn⁶⁷ A)... wyw'd khnh LXX plunousi... kai eithètousi hoi hiéreis*: les rabbins ne tirent argument que de la présence du mot *ha-kohen* pour apprendre que l'opération de *hefšeṭ we-nituaḥ*, pour laquelle il n'est pas employé, peut être opérée par un autre.

1, 10 PM *we im min ha-ṣo'n qorbano min ha-k'ṣabim o min ha-'izim le-'olah zakhar tamim yaqribenu PS w'm mn ḥṣ'n 'lh qrbnw lyy mn hksbym 'w mn h'zym o zkr tmym yqrybnw 'l pth 'hl mw 'd yqryb 'tw TS J 'lh... lyy... ltrḥ hl yqrb yth A 'lth... lyy... ltrḥ mskn zymwnh yth LXX to dôron... tô(i) kuriô(i)*, ajoutant à la fin une proposition différente, *kai épithèsei tèn kheira épi tèn képhalèn autou*, «et il mettra sa main sur sa tête»: la leçon samaritaine peut être regardée comme clarifiant et normalisant le texte.

1, 12 PM *we-nitaḥ... we-'arakh ha-kohen PS wnthw... w'rk hkhn TS JA wyfsqwn... ysdr khnh LXX kai diélousin... kai épistoibasousin... hoi hiéreis*: les LXX seuls systématisent en mettant le pluriel.

1, 14 PM *min-b'ney PS mbny TS J mbny A mbry*.

1, 16 PM *we-hišlikh otah PS ...'wtw*, masculin, apparemment absurde puisque renvoyant au *qorban*, qui va être aussitôt après travaillé par le prêtre, au lieu de renvoyer au jabot, *mr'tw TS JA yth* (ambigu puisque le mot que représente dans tous les cas ce pronom, *qrbnh⁶⁸* ou *mrth*, est féminin) LXX *auto* paraissant comme le samaritain renvoyer à *dôron* (neutre), «l'offrande», et non à *ton prolobon* (masculin), «le jabot».

1, 17 PM *lo' yabdil PS wl' ybdyl TS JA wl' yfrs LXX kai ou diélei*, samaritain et grec employant la coordination attendue.

16, 4 PM *ketonet PS wkytnt TS JA wkytnh LXX kai chitôna*: samaritain et grec comportent la coordination attendue du fait de la dépendance de *ketonet* du verbe du verset précédent.

16, 14 PM *'al p'ney PS 'l pny TS JA 'm qdm*.

16, 21 PM *et š'tey ydw (qere' yadayw) PS ...ydyw TS J yt trty 'dyw A yt try 'dyw LXX tas cheiras autou*: samaritain et grec confirment le

67. V. Tal, *A Dictionary*, p. 576.

les textes samaritains (Pentateuque hébreu, targums, *Samareitikon* là où il est conservé), de même que le texte des Septante, soient beaucoup plus normalisés et, par suite, plus plats.⁶² On en jugera d'après quelques exemples empruntés aux chapitres I et XVI du Lévitique, sur lesquels prend appui, ou non, l'exégèse rabbinique:

texte massorétique 1, 4 *we-samakh yado*/ hébreu samaritain⁶³ *ʾt ydw*/ targum samaritain⁶⁴ *JA yt 'dh*: leçon normalisante.

1, 6 PM *we-hifšit... we-nittah* PS *whfsytw... wnthw* TS *JA wyslhwn*⁶⁵... *wyfsqwn* LXX⁶⁶ *ekdeirantes... melisousi*: quoique inattendu dans le contexte, le singulier du texte massorétique ne donne lieu à nul commentaire rabbinique: le texte des autres versions est plus normal.

1, 7 PM *b'ney Aharon ha-kohen* PS *...hkhnym* TS *JA khnyh* LXX *hoi hiereis*: la tradition rabbinique trouve un point d'amarrage halakhique non dans le singulier contredit par les autres versions qui portent le pluriel normalement appelé par la récurrence de la formule mais – mettant à profit ce singulier – dans la précision apparemment inutile *ha-kohen*, dont elle déduit (*Zebahim* 18a) que pour que le service du grand prêtre soit valide, il faut que celui-ci soit revêtu de ses vêtements particuliers et non de ceux d'un prêtre ordinaire.

62. Tal, «Samaritan Literature», art. cit., p. 437. On aurait affaire, dans le cas du texte samaritain, des Septante et aussi du rouleau qumrânien d'Isaïe, à des textes à diffusion populaire, ayant en commun d'aplanir les difficultés (contradictions, formes vieilles, irrégularités de toute nature), à la différence du texte officiel dont dépendrait le texte massorétique. – Noter cependant (Tov, «A new Understanding», art. cit., p. 298) que «The Samaritan Pentateuch was not sensitive to differences between parallel law within the Pentateuch which, as a rule, have remained intact, while differences between parallel narrative accounts were closely scrutinized»: ne pourrait-ce être un témoignage indirect de l'ancienneté de l'exégèse halakhique du détail des textes, qu'on aurait ainsi cru devoir préserver?

63. Suivant l'éd. A. von Gall, *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner*, Giessen 1918, réimpr. Berlin, 1966.

64. Éd. A. Tal, *Ha-targum ha-shomroni la-Torah. Mahadurah biqqoretit*, 3 vol., Tel-Aviv 1980-1983.

65. Avec le sens de «dépouiller»: v. A. Tal, *A Dictionary of Samaritan Aramaic*, 2 vol., Leyde 2000, p. 898.

66. D'après C. Dogniez, M. Harl (dir.), *La Bible des Septante. Le Pentateuque d'Alexandrie. Texte grec et traduction*, Paris 2001.

l'intérieur d'une communauté alors déjà restreinte. Les variations sont le plus souvent d'intérêt théologique ou apologétique. Voici néanmoins quelques cas de leçons à portée halakhique relevées dans divers manuscrits: Ex. 20, 22, «tu ne monteras pas à mon autel par des degrés afin que ta nudité ne soit pas découverte» devient dans le targum, peut-être du fait d'un changement de costume, «tu ne monteras pas [...] en fraude» (*šqryn*), à la faveur d'une prononciation analogue en hébreu samaritain, *bamalot*, des formes respectives de *ʿlh* et de *mʿl*.⁵⁵ Ex. 21, 22-23, avortement accidentel de la femme frappée dans une rixe: la halakhah juive tient pour plus grave le cas du fœtus formé, ce que reflètent les LXX rendant *ason* par *exeikonismenon* et, de même, *ṣurah/surah* des mss *ABCE* du targum samaritain.⁵⁶ Lév. 6,8, «de son huile»: *M2NJo* «du meilleur de son huile».⁵⁷ Lév. 11, 40 «celui qui mangera de la viande d'un animal mort», dans tous les témoins du targum «celui qui dépouillera», par suite de la lecture samaritaine qui fait de *whʿkl* un *paʿel* au lieu d'un *qal*.⁵⁸ Lév. 18, 17 *zimmah* rendu tantôt par «prostitution» tantôt (*O*) par «conseil de péché»,⁵⁹ ce qui peut avoir des conséquences en termes de sanction. Nbres 5, 12, «si une femme se détourne de son mari» (*tišti*) devient, à la faveur d'une prononciation identique avec celle de *tisti*, «si une femme agit follement» dans les manuscrits tardifs du targum.⁶⁰ Dt. 10, 17 *shohad* est glosé par *J mamon* ce qui, toutefois, ne peut avoir d'incidence halakhique qu'indirecte car ici il s'agit de Dieu. Dt. 24, 5 «réjouir sa femme»: «se réjouir avec sa femme» *CE*. Dt. 24, 7 *we-hit ʿammer* entendu comme «faire avec lui du commerce» (LXX *pragmateia*) et non «se servir de lui» en général, même pour un résultat de nulle valeur,⁶¹ comme l'entendent les rabbins (*Sanh.* 85b).

D'une manière générale, à les comparer aux textes juifs sur les points qui ont précisément fixé l'attention des rabbins, il semble que

55. A. Tal, «L'exégèse samaritaine à travers les manuscrits du targum», in *Études samaritaines, op. cit.*, pp. 139-149 (140).

56. Le Déaut, art. cit., p. 112.

57. Ibid., p. 117.

58. Tal, «L'exégèse», art. cit., p. 146.

59. Le Déaut, art. cit., p. 119.

60. Tal, «L'exégèse», art. cit., p. 147.

61. Ce cas et les deux précédents d'après Le Déaut, art. cit., p. 119.

mêmes tardifs ou très tardifs, nullement antérieurs aux traités halakhiques en-deçà desquels il s'agit précisément de remonter !

Quant au targum, Abraham Tal a distingué trois strates du texte, la plus ancienne remontant à l'évincement de l'hébreu par l'araméen dans l'usage au III^e siècle de l'ère chrétienne, donnant un texte d'époque pré-talmudique, apparenté au targum juif palestinien et même plus ancien que lui ; la seconde, contemporaine de l'araméen du Talmud, représentée par le manuscrit de Sichem, Synagogue 6 ; la troisième, au X^e siècle, résultant du travail de copistes et correcteurs ignorants, remplie de confusions et d'erreurs de lecture et reflétant une forte influence de l'arabe⁵³. Il a édité synoptiquement les textes des première et ultime strate, d'après les manuscrits *J* (Londres, British Library, Or. 7562) et *A* (Sichem, Synagogue 3), le premier, antérieur à 1415/6, reflétant la strate la plus ancienne de l'activité littéraire samaritaine en araméen, au début de l'ère chrétienne, et le second, copié au XVI^e siècle, en représentant la strate la plus tardive, vers le X^e siècle. Mais l'instabilité des textes et le caractère tardif des témoins font que, si l'on a la matière très sûre d'un dictionnaire de l'araméen samaritain, puisque ces textes témoignent au moins sur eux-mêmes, et que le plus grand risque que l'on court est d'omettre des formes ayant figuré dans des textes qu'on ne possède plus, on n'a pas, en revanche, une fois supposée faite la recherche systématique des points d'intérêt halakhique, la matière d'une exégèse halakhique, puisque celle-ci, d'ailleurs peu abondante semble-t-il,⁵⁴ ne serait que conjecturale et risquerait d'être invalide pour la période antérieure que précisément nous voudrions atteindre à travers eux ; s'y ajoute qu'il n'en va pas du droit comme de la langue ; celle-ci, et plus encore une langue déjà morte et qui n'est plus unifiée par la parole, comme c'est le cas de l'araméen samaritain à l'époque où sont copiés les manuscrits, souffre des variations isolées que ne tolère pas le droit, lequel doit être non contradictoire, à

53. Tal, « Samaritan Literature », art. cit., p. 447.

54. R. Le Déaut, « Manuscrits du targum samaritain et targums juifs », in *Études samaritaines*, op. cit., pp. 109-121 (112), qui relève lui aussi (p. 120 et n. 55) la grande inconstance des textes.

totallement dépourvue de justification historique: on n'a nulle trace d'une instance qui aurait cherché, je ne dis pas à unifier la tradition en éliminant des variantes considérées dès lors comme des déviations, mais à établir un texte satisfaisant harmonieusement (seulement sur les questions halakhiques, la diversité étant préservée ailleurs) toutes les traditions sensées se présenter dans une simultanéité intemporelle. Il le reconnaît: « More work is needed on all this ».⁴⁸ On peut sortir de l'alternative, posée au départ, d'un texte antérieur, ou bien postérieur, à la multiplicité des traditions: le schéma peut être plus complexe et avoir comporté un texte unique, des traditions halakhiques divergentes, à leur suite des versions réécrites divergentes. C'est plutôt vers quoi oriente, semble-t-il, la recherche actuelle.

Il y a matière à une critique des textes du Pentateuque samaritain: le Pentateuque hébreu samaritain, dont on possède aujourd'hui quelque cent cinquante manuscrits, dont beaucoup sont fragmentaires, copiés entre le IX^{ème} siècle environ et le XX^{ème}, la plupart aux XIV^e-XV^e siècle,⁴⁹ est accessible dans l'édition d'August von Gall réalisée selon une méthode et des moyens dont Macuch a montré en quoi ils ne pouvaient nous satisfaire aujourd'hui, ayant notamment tendu à aligner le texte samaritain sur le texte massorétique, les leçons typiquement samaritaines étant à rechercher, au mieux, dans l'apparat critique,⁵⁰ et dont Emanuel Tov a noté l'éclectisme et la préférence pour les leçons défectives et grammaticalement « correctes ».⁵¹ Le même Macuch indiquait d'ailleurs que l'on serait bien embarrassé sur la conduite à tenir pour faire mieux que von Gall.⁵² Le fond de la question, pour ce qui nous occupe ici du moins, est que l'ensemble des témoins manuscrits dont on dispose, tant pour le Pentateuque samaritain que pour le targum, sont eux-

48. Ibid., p. 342.

49. R.T. Anderson, « Samaritan Pentateuch: General Account », in *The Samaritans, op. cit.*, pp. 390-396 (390).

50. Macuch, « Les bases », cit., pp. 153-154; « The Importance », cit., p. 20.

51. Tov, « Proto-Samaritan », art. cit., p. 399.

52. Je n'ai pas examiné moi-même L.F. Girón Blanc, *Pentateuco hebreo-samaritano. Genesis*, Madrid 1976, édition fondée sur le ms. de Cambridge, University Library 1846 avec le recours à une quinzaine d'autres témoins.

Palestine, caractérisé par une tendance à l'harmonisation et aux corrections linguistiques.⁴⁴ La constitution comme texte samaritain, moyennant un « habillage sectaire » portant davantage sur des points de doctrine théologique que sur des points de halakhah, à en juger du moins par ce qu'on en relève d'ordinaire, visant en même temps à une adaptation linguistique aux habitudes de l'hébreu samaritain et à la résolution des contradictions textuelles, remonterait à l'époque du second Temple, témoignant dans ses efforts de normalisation d'un état de la langue similaire à celui de l'hébreu michnique des juifs, à la différence du texte massorétique qui reflète un état bien plus ancien de la langue: cela fait justice de l'idée non fondée, remontant à des érudits catholiques du XVII^e siècle, selon laquelle le texte samaritain refléterait une tradition textuelle pré-massorétique.⁴⁵ Quant à l'« habillage sectaire », il comporte, comme on sait, au moins une halakhah d'importance, l'ajout après Ex. 20, 17 et Dt. 5, 18 du commandement du Décalogue prescrivant le culte au mont Garizim.⁴⁶

L'hypothèse de R. Bóid pour rendre compte de la parenté fondamentale en même temps que des variations existantes entre les différents systèmes halakhiques se réclamant de la Torah (samaritain, rabbinique, karaïte, falasha) est délibérément provocante.⁴⁷ Il propose non point d'expliquer la divergence des traditions halakhiques à partir d'un texte unique, mais au contraire celui-ci comme une rédaction de compromis au vu des divergences halakhiques existantes, formulant en un flou habile les versets dont la tradition divergeait d'un groupe à l'autre. Cette hypothèse paraît

44. E. Tov, « A New Understanding of the Samaritan Pentateuch in the Wake of the Discovery of the Qumran Scrolls », in *Proceedings, op. cit.*, pp. 293-303 ; id., « Proto-Samaritan Texts and the Samaritan Pentateuch », in *The Samaritans, op. cit.*, pp. 397-407.

45. A. Tal, « Samaritan Literature », in *The Samaritans, op. cit.*, pp. 413-467 (439) ; Z. Ben-Hayyim, *LOTS*, t. V, Jérusalem 1977, pp. 253-256.

46. Dans lequel Z. Ben-Hayyim, « The Tenth Commandment in the Samaritan Pentateuch », in *Essays, op. cit.*, pp. 487-492, a suggéré récemment de voir une précaution prise contre les sectaires (chrétiens ?) voulant réduire la Loi à un décalogue de préceptes moraux abstraits, ce qui inciterait à le dater des débuts de l'ère chrétienne.

47. Bóid, *Principles, op. cit.*, p. 330 sqq.

texte scripturaire. Les Samaritains ne suivent pas un principe comparable à celui de R. Aqiba, reçu chez les juifs rabbanites, d'après lequel le moindre détail du texte est signifiant. Il s'ensuit, d'une part, que, comme l'a noté le regretté Rudolf Macuch, l'unanimité sur les détails du texte entre copies du Pentateuque samaritain n'a jamais été recherchée jusqu'à la diffusion parmi les Samaritains d'aujourd'hui d'un texte photomécanique unifié;⁴³ or, elle serait de règle si les détails en question fondaient ou justifiaient des points de droit qui dussent être les mêmes pour toute la communauté. Il est vrai que, tout en procédant autrement que celle des rabbins qui se fonde sur des répétitions de mots, des *qeri'-ketib*, des graphies pleines ou défectives, des changements de genre ou de nombre, la présence ou l'absence de particules, l'herméneutique samaritaine tire parti des tendances phonétiques et orthographiques de la langue (la perte des laryngales) pour s'« ouvrir une porte » dans le Pentateuque même où les Samaritains s'étaient enfermés. Mais ces procédés ne servent guère qu'à la polémique anti-juive ou à la solution de problèmes théologiques. Ou du moins, ce sont de telles occurrences que Macuch et comme lui Abraham Tal dans le Targum samaritain, ont relevées, plutôt que des jeux sur les mots à portée halakhique. La recherche systématique de ceux-ci pourrait-elle donner des résultats ?

D'autre part, la comparaison avec des textes de Qumrân, désormais tous édités, permettrait de faire remonter le Pentateuque samaritain à un « proto-samaritain » (ainsi nommé, non en raison de caractères sectaires, dont il est dépourvu, mais simplement parce qu'il fournit le substrat des textes samaritains ultérieurs) courant en

43. R. Macuch, « Les bases philologiques de l'herméneutique et les bases herméneutiques de la philologie chez les Samaritains », in J.-P. Rothschild, G. D. Sixdenier (éd.), *Études samaritaines: Pentateuque et Targum, exégèse et philologie, chroniques. Actes de la table ronde... Paris... 1985*, Louvain-Paris 1988, pp. 149-158 (153); id., « The Importance of Samaritan Tradition for the Hermeneutics of the Pentateuch », in *Proceedings, op. cit.*, pp. 13-31 (22). De même, A. Tal, « Observations on the Orthography of the Samaritan Pentateuch », in *Samaritan Researches V, op. cit.*, pp. 1.26-1.35 (1.35), qui insiste sur ce que l'instabilité de l'orthographe du Pentateuque samaritain rend illusoire les rapprochements proposés avec celle des manuscrits de Qumrân.

fixée au huitième jour sans aucune exception, d'après Gn. 17, 14 où le texte samaritain ajoute: «le huitième jour»,³⁹ le problème posé par une mise en couveuse au-delà du huitième jour ayant été résolu par l'assimilation de celle-ci au sein maternel et la circoncision fixée huit jours après la sortie de couveuse; en revanche, la *peri 'ah* n'est pas pratiquée et l'opération, autrefois accomplie par les prêtres, est de nos jours confiée à un péritomiste juif.⁴⁰ Rigueur encore dans la pratique du shabbat (pas de *'erub*, pas de lumière, pas de plats chauds, débranchement des appareils électriques)⁴¹ et dans l'observance du jeûne de Kippur, pratiquée même par les enfants sauf les nourrissons et par les femmes, même allaitant.⁴²

Cependant, pour trois raisons, et par son caractère de systématisation d'après coup, et par les influences qu'on peut soupçonner en provenance de la méthode du droit musulman, ne serait-ce qu'à travers la terminologie adoptée dans la rédaction en arabe, et aussi des droits juif et karaïte, et à cause de la manière de procéder à laquelle Bóid se trouve contraint, s'efforçant de comparer le discours des traités à une tradition qu'il connaît surtout par eux, il apparaît que les traités médiévaux de droit samaritain ne peuvent pas servir avec sûreté à une reconstitution du plus ancien droit samaritain. Notamment, si l'on peut comprendre comment s'articulent, à l'époque de leur rédaction, le recours à la tradition et le recours au raisonnement, nous ne pouvons rien apprendre du rôle joué par l'exégèse dans la formation de ce droit, puisque nous avons affaire, sur ce point, à une reconstitution.

Le Pentateuque samaritain

La question se pose donc des moyens d'accès au droit samaritain ancien. Les sources potentielles de notre connaissance en sont le texte scripturaire et le *targum*, le *Samareitikon*, le *tafsir*, les mentions que font les textes juifs des pratiques samaritaines. Il y a peu à espérer du

39. Leçon dont l'ancienneté paraît garantie par le texte correspondant des LXX (Crown, «Qumran», art. cit., p. 2.19).

40. Pummer, «Samaritan Rituals», pp. 655-659.

41. Ibid., p. 678.

42. Ibid., p. 687.

fournir une sorte d'exhortation générale, d'où l'on ne déduit pas, à la manière des rabbins, de détails particuliers; ils sont volontiers redondants, plusieurs d'entre eux pouvant fournir une seule et même justification alors que, dans le système juif, on aurait eu le souci de n'attribuer qu'un enseignement à chacun. Dans un ouvrage tardif qui doit beaucoup au *Kitâb al-Kâfî*, le précepte de la prière se trouve relié à une multiplicité de versets;³³ de Dt. 11, 18, où les juifs voient le fondement du précepte des *tefilin*, selon une lecture que les auteurs samaritains qualifient de trop littéraliste, ceux-ci ne tirent que l'obligation d'avoir toujours avec soi, «devant les yeux», même en voyage, le texte de la Loi.³⁴ De même le précepte des *mezuzot* (Dt. 6, 9) est-il compris comme concernant le texte des Dix Commandements, ce qui se retrouve dans des *mezuzot* qumrâniennes et représente donc une pratique fort ancienne; mais, à époque tardive au moins, on observe une pratique fluctuante: les passages copiés, leur support, le fait même de la pratique, sont irréguliers.³⁵ La pratique du rachat du premier-né semble avoir été abandonnée, au moins au XIX^e siècle.³⁶ Le lévirat, d'abord réservé au cas du fiancé décédé, fut ensuite entendu au sens vague d'un quelconque «frère» (coreligionnaire) décédé.³⁷ Laxisme encore vis-à-vis des obligations de *sukkot*: les cabanes sont dressées dans les maisons, par suite de persécutions musulmanes, et le choix des quatre espèces de plantes est laissé plus libre que chez les juifs.³⁸

Le même auteur, cependant, relève plusieurs points sur lesquels les Samaritains se montrent plus stricts que les juifs: la circoncision est

33. J.-P. Rothschild, «Motivations et attitudes de la prière: la liturgie samaritaine au témoignage du *Livre des lumières dans l'explication des prières*», in A.D. Crown, *Essays in Honour of G.D. Sixdenier*, New Samaritan Studies, Sydney 1995, pp. 95-106 (99-100).

34. Rothschild, art. cit., p. 104, 106; Pummer, «Samaritan Rituals», p. 652: le fait est noté dans *TB Men.* 42b, il est donc ancien.

35. Pummer, «Samaritan Rituals», p. 654-655.

36. Ibid., p. 659.

37. Ibid., p. 665. D'où *TB Qidd.* 75b-76a qui tient les mariages avec les Samaritains pour impossibles aux juifs car les Samaritains sont tous suspects de *mamzerut* (naissance issue d'une union interdite, telle que celle d'une veuve qui n'a pas été déliée comme il faut de l'obligation du lévirat). La restriction initiale au cas du fiancé est donc ancienne.

38. Pummer, «Samaritan Rituals», p. 687.

confusion des règles relatives aux deux types de sang, mais aurait été, suivant Bóid, le fait des Samaritains beaucoup plus tôt.²⁷ L'impureté des Gentils n'est pas déduite de versets de la Torah ; elle est posée comme équivalente tantôt à celle d'un cadavre humain, tantôt à celle d'un *shereş*, tantôt à celle d'une *zabah*, de sorte que les objets qui proviennent d'eux sont interdits, quoique les Dosithéens les aient permis, après purification, comme non contaminés tant qu'ils n'étaient pas devenus la propriété d'un Israélite. Dans la période byzantine, les Samaritains ont tenu que le passage des Gentils rendait le sol impur.²⁸ Ils reconnaissent, en fait de transmission de l'impureté, les équivalents des degrés rabbiniques d'*ab ha-tum'ah*, *ri'shon ba-tum'ah* et *sheni ba-tum'ah*, mais non celui de *shelishi ba-tum'ah*, et ne tiennent pas pour impurs les objets touchés par un homme lui-même impur à la suite d'une émission séminale.²⁹ Ils ne connaissent pas d'équivalent de la notion rabbinique de *ṭ'bul yom*, suivant laquelle un homme ayant pris un bain d'immersion pour se purifier demeure impur jusqu'au soir.³⁰

Bien qu'il soit fait usage de l'analogie ou *qiyâs*, de l'allégorie ou *ta'wîl*, d'une analyse en termes grammaticaux, selon les modèles fournis par la « scolastique » musulmane,³¹ l'impression qui domine bien souvent, en tout cas pour les périodes postérieures de la halakhah samaritaine de langue arabe, est celle d'une relation lâche entre les préceptes et les versets qui les justifient:³² ceux-ci paraissent

27. *Principles, op. cit.*, p. 287.

28. *Ibid.*, pp. 304-305.

29. *Ibid.*, p. 306.

30. *Ibid.*, p. 307. Dans le stade ancien de la halakhah, l'immersion a lieu, selon les Samaritains comme à Qumrân et suivant les karaïtes, immédiatement avant le coucher du soleil (cf. le texte samaritain de Dt. 23, 12), la purification résultant des deux phénomènes en même temps: A.D. Crown, «Qumran, Samaritan Halakha and Theology, and Pre-Tannaitic Judaism», in V. Morabito, A.D. Crown, *Samaritan Researches V. Proceedings of the Congress of the SES (Milan July 8-12 1996) and of the Special Section of the ICANAS Congress (Budapest, July 7-11 1997)*, Sydney 2000, 2.13-2.31 (2.21).

31. Wedel, « Abû l-Hasan », art. cit., p. 312.

32. R. Pummer, « Samaritan Rituals and Customs », in *The Samaritans, op. cit.*, pp. 650-690 (651-652).

analyses de la méthode et même des contenus de la *halakhah* samaritaine proposées par R. Bóid et G. Wedel sur la base des traités médiévaux valent assurément pour la théorie du droit samaritain à l'époque des sources en question mais ne sauraient être tenues *ut sic* pour exprimant des invariants de la tradition juridique samaritaine ancienne, en dépit de ce qui chez Bóid relève non du raccourci d'expression mais bien du postulat,²² voire d'une difficulté sur la méthode: il s'opère un va-et-vient constant entre son étude et ce qu'on sait être la tradition samaritaine, en même temps que l'étude se donne comme le procès-verbal de la formation ou de la validation de ladite tradition, ainsi qu'il le note lui-même. Comment caractériser le système de ce droit (ré)élaboré? Comment apprécier si les *halakhot* ou les exégèses signalées, non attestées dans une strate plus ancienne de la littérature samaritaine, sont pour autant des innovations? Relevons au moins les règles caractéristiques.

Le *Kitâb at-Tabbâh* permet à un homme d'épouser la fille ou la sœur du mari de sa fille.²³ Il présente comme antithétiques aux positions juives l'interdiction d'abattre une bête pleine et celle d'abattre une bête châtrée ou d'en tirer profit.²⁴ Il a tendance à considérer les règles lévitiques comme devant s'imposer à tout le peuple.²⁵ Il nous renseigne sur la manière dont il comprend la *mišwah* des *šišiyot*, bien au-delà de ce que fournit la simple lecture du verset.²⁶

En matière d'impuretés, les sources médiévales utilisées par Bóid permettent les conclusions suivantes: les Samaritains comptent, pour l'état de *niddah* comme pour celui de *zabah*, les jours à partir du lendemain de la perte de sang, ce qui permet d'atteindre sept jours complets d'un coucher de soleil à l'autre. Cela correspond à une disposition du judaïsme post-talmudique prise afin d'éviter la

22. Bóid, *Principles, op. cit.*, p. 336, n. 249, pose explicitement ce principe, dangereux à notre avis, que toute tradition rapportée à époque récente peut être tenue, sauf preuve contraire, pour ancienne.

23. Wedel, « Abû l-Hasan », art. cit., p. 308.

24. Ibid. C'est là une *halakhah* effectivement ancienne, attestée par la littérature michnique, v. infra (n. 87).

25. Ibid., p. 311.

26. Ibid., p. 312, *ubi corrig.* « Num. 15, 18 » en 15, 38.

Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit cette fois, mais de mettre en question le rapport entretenu entre les traités du droit savant et l'exégèse dont ils font état.

Les traités de droit samaritain

Ce que nous savons de la halakhah samaritaine est très postérieur à la conquête arabe et à l'islamisation de la société environnant les Samaritains: les sources principales remontent au XI^{ème} siècle de l'ère courante: ce sont le *Kitâb at-Tabbâh* d'Abû 'l-Ḥasan as-Ṣûrî (entre 1030 et 1040) et le *Kitâb al-Kâfî* de Yûsuf b. Salâma al-'Askarî (1042). Or, l'islam a alors posé des principes systématiques de méthode juridique. À la suite de l'œuvre imposante des écoles juridiques musulmanes des VII^{ème}-IX^{ème} siècles, nous avons affaire, avec les grands traités samaritains du XI^{ème} siècle, à une mise en ordre systématique et à une rétrospection du droit existant, dont l'un des objets est de mettre systématiquement en rapport, mais après coup, les enseignements de la tradition et le texte scripturaire. De plus, les traités samaritains sont écrits pour deux raisons: parce que, l'araméen s'éteignant, il devenait nécessaire d'expliquer la halakhah en arabe, mais aussi, en plein essor de la littérature rabbinique et karaïte de langue arabe, en réaction contre elle et dans un esprit de différenciation.²⁰ Nous ne sommes pas en mesure de déterminer, dans chaque cas, ce qui relève d'une association plus ancienne, voire d'une dépendance effective et originelle du point de droit vis-à-vis de l'exégèse, et ce qui procède de mises en rapport effectuées lors même de cette systématisation tardive.²¹ Dès lors, les

20. G. Wedel, «Abû l-Ḥasan as-Ṣûrî's *Kitâb at-Tabbâh*», in A. Tal, M. Florentin (éd.), *Proceedings of the First International Congress of the Société d'études samaritaines, Tel-Aviv, April 11-13, 1988*, Tel-Aviv 1991, pp. 305-312 (307).

21. Bóid, art. cit., p. 639: «One of the main purposes of the halachic texts of the Arabic period was to record in systematic form the halachah as generally practised, along with explanations of the connection between the halachah and the text of Scripture, to the extent that any such connection could be deduced by careful reading, or was known by means of traditionally-transmitted exegesis going back to the Seventy Elders of the Time of Favour, who received it from Moses. In practice these two categories are indistinguishable».

orale et laisser la raison décider dans chaque cas à partir du texte scripturaire¹⁶. Les Samaritains ont été supposés, par M. Bóid qui a étudié systématiquement à partir du corpus des lois de pureté la halakhah samaritaine,¹⁷ tenir une voie moyenne: quand ils disent que leur halakhah représente la vraie intention du texte de la Torah, cela ne veut pas dire que l'exégèse prend la place de la tradition, mais qu'une partie de la halakhah peut être dérivée du texte scripturaire à partir des règles d'exégèse correctes, la tradition étant requise pour contrôler l'application de l'exégèse. En d'autres termes, dans chaque cas, la réponse halakhique aussi bien que la procédure pour la déduire du texte sacré est connue par la tradition. L'exégèse n'est donc pas une procédure autonome. Au contraire des gens de Qumrân et des karaïtes, les Samaritains ne prétendent pas que (toute) leur connaissance de la halakhah soit tirée de l'étude du texte.¹⁸

Notre schéma de départ à trois termes est encore une fois brouillé ou, du moins, rendu plus compliqué: en effet, le texte scripturaire «lui-même» n'enseigne rien à moins d'être déjà pris dans un réseau interprétatif extérieur à lui, qui relève au moins de la langue mais sans doute déjà, à travers les règles d'interprétation, de la tradition, déjà en œuvre. On croit reconnaître un motif bien connu de la tradition rabbinique: que le texte de la Torah est toujours et déjà appréhendé à travers la tradition, celle des punctuateurs et des massorètes, dont dépendent l'établissement du texte, le découpage en mots et en versets, la ponctuation vocalique, la cantilation; de telle sorte qu'à la manière d'un objet transcendant à jamais inaccessible à l'homme, en lui-même, la Loi écrite serait seulement saisie à travers les catégories humaines fournies par la Loi orale.¹⁹

16. Voir en dernier lieu D.J. Lasker, «Karaite Attitudes towards Religion and Science», in G. Freudenthal, J.-P. Rothschild, G. Dahan (éd.), *Torah et science: perspectives historiques et théoriques. Études offertes à Charles Touati*, Paris-Louvain 2001, pp. 119-130 (122, 129).

17. *Principles, op. cit.*, où l'on trouve, pp. 5-14, une revue critique de la littérature antérieure, peu abondante, sur le sujet. Depuis cet ouvrage, il n'est paru, à notre connaissance en janvier 2002, à part l'édition du *Kitab ha-Tabbah* par G. Wedel, que quelques articles qui sont tous cités ci-dessous.

18. (I.)R.(M.) Bóid, «The Samaritan Halachah», in A.D. Crown (éd.), *The Samaritans*, Tübingen 1989, pp. 624-649 (637).

19. Cette image kantienne a été suggérée par un enseignement du rabbin R. Winsbacher (Strasbourg).

titres: on ne peut proposer un *qal wa-ḥomer* que si on l'a reçu de son maître, autrement dit la tradition contrôle et restreint l'application des règles herméneutiques; les notions de *semikhut* et de *da'at ha-Torah*¹¹ limitent le nombre d'interprètes autorisés; la soumission est due à ceux-ci sans limites (*aḥil mar'in/nir'im be-eynekha 'al smo'l she-hu' yamin*¹²); en vertu de la *yeridat ha-dorot*, des dispositions anciennes ne peuvent être annulées même si on croit en connaître les raisons et que celles-ci n'existent plus, faute qu'un *beit din* plus compétent puisse annuler la mesure d'un *beit din* ancien;¹³ certains interdisent même de recourir à des textes ou des variantes que la tradition n'a pas consacrés.¹⁴ Malgré cela, il se trouve des spécialistes pour affirmer, au moins pour la période talmudique, le rôle prééminent de la raison.¹⁵ Le karaïsme passe pour refuser la loi

11. Voir récemment, sur ces notions et les difficultés qu'elles posent aux fidèles insérés dans une société démocratique à l'occidentale, Z. Safrai, A. Sagi (éd.), *Between Authority and Autonomy in Jewish Tradition* (en hébreu), Tel-Aviv 1997, articles de la section « Da'at Torah – ha-re'ayon we-ha-ma'aseh » et bibliographie afférente.
12. Voir *Sifrei* sur *Mishpatim*, sur la base de Dt. 17, 8-11: même s'il te semble qu'il en va autrement qu'ils ne disent [d'après la correction proposée par le Gaon de Vilna], s'entend (*Torah temimah*) sur des matières controversées, et non dans des cas où ils contreviendraient à l'évidence aux règles reçues, cas auquel s'applique la formule contraire de *TJ Horayot* 1, 1, *keshe-yo'meru lekha 'al yamin she-hu' yamin we-'al smo'l she-hu' smo'l*. Nahmanide pense pourtant qu'il faut leur obéir dans tous les cas.
13. En vertu du principe plus général qui veut qu'une mesure quelconque ne puisse être abolie que par un tribunal plus « grand », d'après *M. 'Eduyot* 1,5.
14. C'est notamment la position illustrée au XX^eme s. par R. A.I. Karlitz (*Hazon Ish*), cf. M. Bleich, « The Role of Manuscripts in Halakhic Decision-Making: Hazon Ish, his Precursors and Contemporaries », *Tradition*, Winter 1993, p. 44; M. B. Shapiro, *Between the Yeshiva World and Modern Orthodoxy*, Londres 1999, p. 196, n. 101 pour la bibliographie afférente.
15. Sh. Albeck, op. cit., introd., pp. 22-38: plus précisément, en matière de règlement des rapports entre les hommes (*ben adam la-ḥabero*), la matière de son livre, le raisonnement sur le fond (*s'bara*) prime sur la déduction exégétique (*d'rashah*). D'après un *responsum* (*t'shubah*) de R. Sherira Gaon, cette distinction se trouve dès le Talmud (*Sanh.* 33a). Une raison de ne pas écrire la Loi orale fut peut-être d'obliger à transmettre non seulement les résultats, mais les raisonnements (ne pourrait-on soutenir, à l'inverse, que l'écrit se prête mieux à recueillir une argumentation étendue et nuancée?). Mais l'A. va encore plus loin (p. 37) en affirmant sans restriction que les fondements de tous les types de *halakhot* ont une seule source, la *s'bara*.

encore il valide les traditions acceptées, y compris avec une diversité qu'al-Shâfi'i voulait bannir; infallible, il achève au Xe siècle la « fermeture de la porte de l'*ijtihâd* » (raisonnement indépendant) au seul bénéfice du *taqlîd* ou imitation.⁹

On sait que les trois familles qui forment le judaïsme au sens large se séparent, sinon à l'origine, du moins une fois constituées et suivant leurs propres discours de légitimation rétrospective, sur la nature et la place de la tradition autorisée. Le judaïsme rabbinique la tient pour diverse dans ses constituants (*halakhah le-Mosheh mi-Sinai*; déductions logiques, *dibrey sof'rim* [*takkanot* et *g'zerot*]¹⁰) mais formant un tout essentiel, et contraignante pour la raison, à plusieurs

singulier) et non à une élite; elle a été donnée à un peuple déjà policé vivant parmi d'autres qui l'étaient également; elle est venue corriger certaines de leurs voies et formuler de nouveaux principes pour des lois qu'ils pratiquaient déjà (*Hagiga* 10a; fin de *Qiddushin*), ce qui était déjà connu devenant composante de la Loi orale. Tout l'édifice de la Loi, orale mais aussi écrite, est fondé en définitive sur le consentement: comment savons-nous que le Pentateuque est bien la Loi que Moïse reçut *mi-pi ha-Geburah*, si ce n'est de la bouche d'Israël (R. Haï Gaon)? Tout, y compris l'obligation d'obéir aux décrets des sages (*Ber.* 19b; *Shabbat* 23a), suppose d'abord l'acceptation du public (*AZ* 36b; *TJ AZ* 2, 8; introduction de Maïmonide au *Mishneh Torah*); il en va de même pour la Loi écrite: certes, elle fut imposée aux Israélites au Sinai; mais, dit Rava, au temps d'Assuérus, ils la réacceptèrent volontairement (*Shabb.* 88a). La *halakhah*, au *beit ha-midrash*, n'est pas fixée non autoritairement, mais suivant l'accord rationnel des sages avec leurs élèves, leurs pairs et le public, à la différence de la pratique des rabbins médiévaux. Cette conception s'appuie en tout cas sur cette considération historiquement valide que la tâche des rabbins du Talmud n'était pas publique ou communautaire, mais qu'ils se prononçaient en tant qu'individus pour d'autres individus, et non sur un plan institutionnel et collectif, n'étant pas les chefs mais les enseignants de la communauté. Ingrid Hjelm (*The Samaritans and Early Judaism. A Literary Analysis*, Sheffield 2000) a repris récemment le thème d'une norme « idéale », d'un manque de capacité politique pour l'imposer, et a rappelé la bibliographie afférente. Cette reconstruction vient à point fournir à la société ouverte d'aujourd'hui, où le pouvoir des rabbins médiévaux ou l'autorité des maîtres hasidiques n'assurent plus la cohésion, un modèle de communautés fondées sur la discipline consentie.

9. Coulson, *op. cit.*, pp. 77-80.

10. *Encyclopaedia Judaica*, VII, Jérusalem 1971, s.v. « Halakhah », col. 1156-1167 (1158-1159).

traditions aptes à en déterminer le degré de validité, selon des critères qui copient ceux de la preuve en justice mais qui, vu le caractère invérifiable qui résulte de la longue durée, n'en sont qu'une imitation superficielle, deux d'entre eux paraissant pourtant assez solides: la discontinuité chronologique comme cause d'une diminution d'autorité, le nombre des transmetteurs à chaque génération comme indice de véracité.⁶

Par rapport à cela, la tradition samaritaine, si l'on suit la thèse de R. Bóid, présenterait cette particularité que le peuple, formé de « fils de prophètes », descendant des témoins de la révélation au mont Sinaï, détiendrait collectivement cette autorité fondatrice du droit que la *chari'a* ne reconnaît qu'au « sceau des prophètes », seul dépositaire direct de l'ultime révélation: en conclusion de son étude fouillée sur les lois d'impureté samaritaines, cet auteur voit dans l'ensemble divers et souvent contradictoire, sans conflit, des textes halakhiques samaritains, dans les notes marginales qu'ils comportent, dans la référence qui est faite, en la matière, à la pratique des femmes du peuple comme critère du droit, autant d'éléments qui lui permettent d'affirmer premièrement que le sens du texte biblique est assigné par la tradition et non l'inverse et, deuxièmement, que celle-ci est fixée par la nation elle-même et non par les prêtres ou les doctes: « la nation est à elle-même son propre code ».⁷

Il est vrai que le droit musulman a connu lui-même, entre temps, une sorte de retournement. En effet, le consensus (*ijmâ'*), sorti du rôle secondaire auquel l'avait borné al-Shâfi'i, devient dans la théorie classique le critère absolu: non seulement il fonde, à titre général, l'acceptation de la mission du Prophète et du caractère divin du Coran, notion que l'on retrouve dans les théories du droit juif,⁸ mais

6. Coulson, *op. cit.*, p. 61.

7. I.R. Bóid, *Principles of Samaritan Halachah*, Leyde 1989, pp. 344-345. Id. (M.S. Saraf), « Use, Authority and Exegesis in the Samaritan Tradition », in M.I. Mulder, H. Sysling (éd.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Assen-Maëstricht-Philadelphie 1988, pp. 595-633.

8. Sh. Albeck, *Mabo' la-mishpat ha-'ibri bi-yme' ha-Talmud* (Introduction to Jewish Law in Talmudic Times), Ramat-Gan 1999, introduction, pp. 10-44: la loi s'adresse à chacun (les Dix Commandements sont formulés au

l'immédiateté des rapports inter-humains («[...] en tant que vous ne l'avez pas fait à l'un de ces petits, vous ne me l'avez pas fait à moi non plus»)⁴.

Dans l'islam également existe en apparence un pilier supplémentaire, avec les *ḥadīth* ou «traditions» – jugements et conduites – attribuées à Mahomet lui-même, supposées garanties par une chaîne ininterrompue de témoins (*isnād*) mais, néanmoins, forgées après coup, par «projection à rebours» de décisions initialement obtenues par le raisonnement (*ra'y*), selon l'esprit de ce que le Prophète n'eût pas manqué de décider lui-même à partir des prémisses indiscutables que posaient les juristes de l'école qui les a forgées:⁵ c'est là un cas particulier dans lequel la tradition vivante invente des précédents originels à ses innovations. Davantage, cet ensemble de précédents (la Tradition, *sunna*, à partir de l'unificateur du droit, al-Shāfi'i [767-820], tend d'une part à être le critère d'interprétation du texte (le Coran), donc à rendre compte de celui-ci, et, d'autre part, à éliminer la part du raisonnement: elle devient ainsi l'unique source du droit, l'exercice de la raison n'étant plus le fait des juristes proprement dits mais de spécialistes des chaînes de

vivant'. Pour qu'elles ne restent pas lettre morte, il faut que le Christ, Parole éternelle du Dieu vivant, par l'Esprit Saint nous 'ouvre l'esprit à l'intelligence des Écritures' (Lc 24, 45)»; 3, 111: «'La Sainte Écriture doit être lue et interprétée à la lumière du même Esprit qui la fit rédiger' ». Cependant, c'est la tradition qui est le critère de reconnaissance de la conformité à la Parole: *ibid.*, 119, p. 38: «'Car tout ce qui concerne la manière d'interpréter l'Écriture est finalement soumis au jugement de l'Église, qui exerce le ministère et le mandat divinement reçus de garder la parole de Dieu et de l'interpréter'. 'Je ne croirais pas à l'Évangile, si l'autorité de l'Église catholique ne m'y poussait' »; II, 2, ch. 1, art. 1, 7, 1266, p. 275: « La Très Sainte Trinité donne au baptisé la *grâce sanctifiante* [...] qui [...] lui donne de pouvoir vivre et agir sous la motion de l'Esprit Saint par les *dons du Saint Esprit* ».

4. Mt. 25, 4 (et toute l'annonce du Jugement dernier, *ib.* 34-46).

5. N.J. Coulson, *Histoire du droit islamique*, traduit de l'anglais par D. Anvar, Paris 1995, p. 43 et *passim*, reprenant la thèse célèbre de Joseph Schacht tout en se refusant à l'appliquer d'une manière trop systématique, admettant au contraire que nombre de traditions doivent remonter au Prophète, même si les *isnād* sont apocryphes, à moins que l'on ne postule un siècle de « vide juridique » (p. 63-68).

connaissances des complications: version écrite de la loi orale, notion du *consensus omnium*, différentes modalités de la «raison»: application de règles d'herméneutique formelle (telles les sept règles [*middot*] attribuées à R. Hillel l'Ancien ou les treize règles de R. Ishma'el) ou raisonnement sur le cas concret (ce que l'on entend par la *sebara* dans le langage rabbinique courant), ou encore critique de l'autorité des chaînes de transmission (*isnâd*) de traditions supposées remonter au Prophète de l'islam (*ḥadīth*).

Les traditions religieuses auxquelles il a été fait allusion n'ordonnent pas ces trois fondements suivant le même rapport. Il est probable que le système juridique chrétien doit être mis à part dans la mesure où il reconnaît une source fondamentale supplémentaire, la personne même de celui qu'elle regarde comme le Christ, tant parce que c'est sa vérité historique que l'on recherche pour l'imiter à travers le texte évangélique,² lequel, dès lors, n'est qu'un relais d'autre chose que lui-même et non un fondement ultime à la façon du texte scripturaire pour les juifs, du Coran pour les musulmans ou encore des anciens formulaires pour le droit romain, que parce que, sous le mode de la grâce et par l'intermédiaire de l'Esprit Saint, le Christ est regardé comme agissant aujourd'hui en chacun des baptisés³ et doit être aussi recherché dans l'intériorité et dans

impossible en vertu du principe *lo' ba-shamayim hi'*, les discussions menées à ce sujet par Rachi et les Tossafistes en *Bekhorot* 58a et *Ta'anit* 4a, d'autres intervenants dans la discussion et la solution d'accommodement consistant à distinguer la prophétie du *ruah ha-qodesh*; E.E. Urbach, «Halakhah u-nebu'ah», *Tarbiz* 18 (1946), p. 23 sqq; A.J. Heschel, *Prophetic Inspiration after the Prophets*, Hoboken (N.J.) 1996, p. 8 sqq, 37-39, etc.

2. *Catéchisme de l'Église catholique*, traduction française, Paris 1992, I, 1, ch. 2, art. 3, 4, 125, p. 39: «Les Évangiles sont le cœur de toutes les Écritures 'en tant qu'ils constituent le témoignage par excellence sur la vie et sur l'enseignement du Verbe incarné, notre Sauveur'». – Quant à l'«Ancien Testament», quoique préparatoire au Christ et contenant «de l'imparfait et du provisoire», il est divinement inspiré, «conserv[e] une valeur permanente car l'Ancienne Alliance n'a jamais été révoquée» et renferme «de sublimes enseignements» (ibid., 121-123, p. 38-39).
3. *Catéchisme*, op. cit., I, 1, ch. 2, art. 3. 1, p. 35 (titre éclairant: «Le Christ – parole unique de l'Écriture sainte») et 2, 108, p. 36: «Cependant la foi chrétienne n'est pas une 'religion du Livre'. Le christianisme est la religion de la 'Parole' de Dieu, 'non d'un verbe écrit et muet, mais du Verbe incarné et

État et perspectives de la recherche sur la halakhah samaritaine

Jean-Pierre Rothschild

Il faudrait démontrer, ce ne sera pas simple, que la religion et la raison ont la même source.

J. Derrida, *Foi et Savoir. Les deux sources de la « religion » aux limites de la simple raison*, Paris 2000, p. 46.

On vise ici à situer la halakhah samaritaine dans le contexte des droits des « religions du Livre », à dresser un bilan des connaissances touchant le droit samaritain positif et codifié (connu par les traités médiévaux et modernes) puis, en remontant le temps, de ses rapports avec ses fondements (ou simples appuis, ou corrélats?) scripturaires, ce qui amène à s'interroger sur ses possibles évolutions, enfin de l'éclairage apporté par les sources extérieures (rabbiniques, et toujours au rebours de la chronologie, qumrâniennes). Chemin faisant, on aura fait voir les lacunes et les incertitudes du savoir actuel et l'on suggérera, pour conclure, des voies pour la recherche future en la matière.

Une spécificité samaritaine?

Texte, tradition et raison sont les trois sources reconnues des systèmes de droit écrit. Dans le cas qui nous intéresse ici, et plus généralement dans celui des religions du Livre, christianisme et islam compris, le triptyque se précise en: Écriture révélée, tradition orale autorisée (inspirée ou non? oui dans le christianisme, c'est la fonction de l'Esprit Saint; dans le judaïsme rabbinique, la chose est controversée¹) et raison. Ce schéma est fondamental bien qu'il

1. Voir R. Menahem ha-Me'iri, *Seder ha-qabbalah. Hi' ha-petiḥah le-peyrusho le-Masekhet Abot*, éd. Sh. Z. Havlin, 2ème éd., Jérusalem-Cleveland 1995, p. 46, n. 168, sur la controverse entre Me'iri, qui tient qu'il est possible de déterminer la *halakhah* par voie de prophétie et Maïmonide qui l'estime

- A. Tal, *The Samaritan Pentateuch: Edited According to MS 6 (C) of the Shekhem Synagogue*. Texts and Studies in the Hebrew Language and Related Subjects, 8, Tel-Aviv 1994.
- A. Tal, *The Samaritan Targum of the Pentateuch: A Critical Edition*, 3 vols., Texts and Studies in the Hebrew Language and Related Subjects, vols. 4-6, Tel-Aviv 1980, 1981, 1983.
- J. Tropper, "Die samaritanischen Inschriften des Pergamonmuseums", *ZDPV* 111 (1995), pp. 118-134.
- P. della Valle, *Viaggio in Levante*, ed. L. Bianconi, Florence 1942.
- G. Wedel, "Transfer of Knowledge and the Biographies of Samaritan Scholars: Careers of Samaritan Physicians under Muslim Patronage", In *Samaritan Researches V*, ed. V. Morabito, A.D. Crown, L. Davey, Studies in Judaica, 10, Sydney 2000, 3.75-3.83. Also published with the original Arabic texts in *A.B.* 718-721 (20.9.1998), pp. 133-152.
- L. Wreschner, *Samaritanische Traditionen*, Berlin 1888.
- K.V. Zetterstéen (ed.), *Beiträge zur Geschichte der Mamlükensultane in den Jahren 690-741 der Hġra nach arabischen Handschriften*, Leiden 1919.

- M. Qatremère (transl.), *Histoire des Sultans Mamlouks de l'Égypte, écrite en Arabe par Taki-Eddin-Ahmed-Makrizi*, 2 vols., Paris 1840 and 1842.
- Ph. De Robert, "La naissance des études samaritaines en Europe aux XVI^e et XVII^e siècles", In *Études samaritaines: Pentateuque et Targum, exégèse et philologie, chroniques*, ed. J.-P. Rothschild & G.D. Sixdenier, Louvain – Paris 1988, pp. 15-26.
- R. Röhricht, *Geschichte des Königreichs Jerusalem (1100-1291)*, Amsterdam 1966 (orig., 1898).
- J.P. Rothschild, *Catalogue des manuscrits samaritains*. Paris 1985.
- S.S. Sassoon, *Ohel Dawid: Descriptive Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the Sassoon Library, London*, London 1932.
- N. Schur, "The Samaritans, as Described in Christian Itineraries (14th - 18th Centuries)", *PEQ* 118 (1986), pp. 144-155 (orig. Hebr. in *Cathedra* 13 [1979], pp. 102-106).
- H. Shehadeh, "Abū l-Faraġ Munaġġa b. Ṣadaqa b. Gharūb", In *A Companion to Samaritan Studies*, ed. A.D. Crown, R. Pummer & A. Tal, Tübingen 1993, p. 8.
- H. Shehadeh, "Abū l-Ḥasan b. Ghazāl b. Abī Sa'īd", In *A Companion to Samaritan Studies*, ed. A.D. Crown, R. Pummer & A. Tal, Tübingen 1993, pp. 8-9.
- H. Shehadeh, *The Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch: Prolegomena to a Critical Edition*. Ph.D. thesis, Jerusalem 1977 (Hebrew).
- H. Shehadeh, "Ismā'il (Yišmā'el) b. Badr (Zahrah) b. abū l-'Izza ('Ozzi) ar-Rumayḥī (ar-Rāmā'ī)", In *A Companion to Samaritan Studies*, ed. A.D. Crown, R. Pummer & A. Tal, Tübingen 1993, p. 134.
- H. Shehadeh, "Ṣadaqa b. Munaġġa b. Ṣadaqa", In *A Companion to Samaritan Studies*, ed. A.D. Crown, R. Pummer & A. Tal, Tübingen 1993, p. 208.
- H. Shehadeh, "Muhaddab ad-Dīn b. Abī Sa'īd b. Ḥalaf as-Sāmīrī", In *A Companion to Samaritan Studies*, ed. A.D. Crown, R. Pummer & A. Tal, Tübingen 1993, p. 163.
- M. Sobernheim, "Samaritanische Inschriften aus Damaskus", *Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palästina-Vereins* 8 (1902), pp. 70-80.
- M. Steinschneider, *Die arabische Literatur der Juden*, Hildesheim 1964 (orig. 1902).

- U. Heyd, *Ottoman Documents on Palestine 1552-1615: A Study of the Firman according to the Mühimme Defteri*, Oxford 1960.
- R.S. Humphreys, *From Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus, 1193-1260*, Albany, New York 1977.
- R.B.C. Huygens (ed.), *Guillaume de Tyr: Chronique*. Corpus Christianorum – Continuatio Mediaevalis, 63 and 63A, Turnholt 1986.
- S. Kraus, "Ancient Synagogues in Eretz Israel and in the Countries of the East", In *Jerusalem*, ed. I. Press & E.L. Sukenik (Abraham Moses Luncz Memorial Volume); Jerusalem 5788 (1928), pp. 221-249 (Hebrew).
- Y. Levanon, *The Jewish Travelers in the Twelfth Century*, Lanham, Maryland 1980.
- S.J. Miller, *The Samaritan Molad Mosheh*. New York 1949.
- J.A. Montgomery, *The Samaritans*, New York 1968 (orig. 1907).
- A. Musil, "Sieben samaritanische Inschriften aus Damaskus", *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften*, Phil.-Hist. Klasse 147, Wien 1904, pp. 1-11.
- J. Naveh, "Did Ancient Samaritan Inscriptions Belong to Synagogues?", In *Ancient Synagogues in Israel: Third – Seventh century C.E.*, ed. R. Hachlili (BAR International Series 499, 1989), pp. 61-63.
- A. Neubauer, "Chronique samaritaine", *Journal Asiatique* 14 (1869), pp. 385-470.
- A.N. Poliak, "The Jews of the Middle East at the End of the Middle Ages (according to Arabic sources)", *Zion* 2 (1937), pp. 256-272 (Hebrew).
- W. Popper (transl.), *History of Egypt 1382-1469 A.D*, Part IV, University of California Publications in Semitic Philology, 18, Berkeley and Los Angeles 1958.
- R. Pummer, "The Greek Bible and the Samaritans", *Revue des études juives* 157 (1998), pp. 269-358.
- R. Pummer, "Samaritan Synagogues and Jewish Synagogues: Similarities and Differences", In *Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue: Cultural Interaction during the Greco-Roman Period*, ed. S. Fine, London and New York 1999, pp. 118-160.
- R. Pummer, "Samaritan Tabernacle Drawings", *Numen* 45 (1998), pp. 30-68.
- R. Pummer, "The Samaritans in Egypt", In *Études sémitiques et samaritaines offertes à Jean Margain*, ed. C.B. Amphoux, A. Frey & U. Schattner-Rieser, *Histoire du texte biblique*, 4, Lausanne 1998, pp. 213-232.

- C.R. Elrington, *The Whole Works of... James Ussher*, Dublin 1829-1864.
- M. Florentin (ed. and transl.), *The Tulida: A Samaritan Chronicle*, Jerusalem 1999 (Hebrew).
- J.G. Fraser, "A Checklist of Samaritan Manuscripts Known to Have Entered Europe before A.D. 1700", *Abr-Nahrain* 21 (1982-83), pp. 10-27.
- J.G. Fraser, "Documents from a Samaritan Genizah in Damascus", *PEQ* 103 (1971), pp. 85-92.
- J.G. Fraser, "Marginalia of the Bibliothèque Nationale Ms. Samaritan 2", *Abr-Nahrain* 11 (1971), pp. 105-109.
- A. Galanté, *Documents officiels turcs concernant les Juifs de Turquie*, Istanbul 1931.
- A. von Gall, *Der Hebräische Pentateuch der Samaritaner*, Giessen 1914-1916; repr. 1966.
- M. Gaster, "Die 613 Gebote und Verbote der Samaritaner", In *Festschrift zum 75 jährigen Bestehen des jüdisch theologischen Seminars Fraenkelscher Stiftung*, Breslau 1929, vol. 2, pp. 393-404, and pp. 35-67 of the Hebrew section.
- M. Gaster, "The Chain of Samaritan High Priests", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1909), pp. 393-420; Repr. in M. Gaster, *Studies and Texts*, New York 1971; orig. 1928, I, pp. 483-502 (transl.); III, pp. 131-138 (text).
- M. Gaster, "Die samaritanische Litteratur", In *Enzyklopädie des Islam* 4 (1934), Anhang, pp. 1-16.
- M. Gaster, *The Samaritans*, London 1925.
- T.H. Gaster, "A Samaritan Poem about Moses", In *The Joshua Bloch Memorial Volume*, ed. A. Berger, New York 1960, pp. 115-139.
- A.S. Halkin, "The 613 Commandments among the Samaritans", In *Ignace Goldziher Memorial Volume*, ed. S. Lowinger & J. Somogyi, vol. 2, Jerusalem 1958, pp. 86-100 (Hebrew).
- A.S. Halkin, "Controversies in the Samaritan *Masā'il al Khilaf*", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 46-47 (1979-80), pp. 281-306.
- A.S. Halkin, "The Relation of the Samaritans to Saadia Gaon", *Saadia Anniversary Volume, Texts and Studies*, 2; New York: American Academy for Jewish Research, 1943, pp. 271-325.
- A.S. Halkin, "Samaritan Polemics Against the Jews", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 7 (1935-36), pp. 13-19.
- M. Haran, "The Song of the Precepts of Aaron ben Manir", *The Israel Academy of Sciences and Humanities, Proceedings* V (1974) 7, pp. 174-209.

- R.T. Anderson, "Abraham Qabbāša/aqqabbāši [Ibrāhīm al-Qabbāši]", In *A Companion to Samaritan Studies*, ed. A.D. Crown, R. Pummer & A. Tal, Tübingen 1993, p. 6.
- R.T. Anderson, *Studies in Samaritan Manuscripts and Artifacts: The Chamberlain-Warren Collection*, Cambridge, MA 1978.
- S.E. Assemanus & J.S. Assemanus, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus*, I, Paris 1926 (orig. 1756).
- E.A. Babcock & A.C. Krey (transl.), "A History of the Deeds Done Beyond the Sea", *Records of Civilization - Sources and Studies*, 35, New York 1976 (orig. 1941).
- M. Baillet, "Samaritains", *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, fasc. 63-64A (1990), pp. 773-1047.
- I. Ben-Zvi, *Eretz-Israel under Ottoman Rule*, Jerusalem 1955 (Hebrew).
- I. Ben-Zvi, "A Lamp with a Samaritan Inscription 'There is none like unto Thee, O God of Jeshurun'", *IEJ* 11 (1961), pp. 139-142.
- I. Ben-Zvi, "A Samaritan Inscription from the Fifth Century of the Hiḡra", In *In Memory of Dr. A.M. Masie*, Jerusalem 1935, pp. 108-112 (Hebrew).
- I. Ben-Zvi, *Sepher Hashomronim*, Jerusalem 1970 (Hebrew).
- R. Bóid, *Principles of Samaritan Halachah*, *Studies in Judaism in Late Antiquity*, 38, Leiden 1989.
- W.M. Brinner (ed. and transl.), *A Chronicle of Damascus, 1389-1397, by Muḥammad ibn Muḥammad ibn Ṣaṣrā*, Berkeley 1963.
- G. Bull (transl.), *The Pilgrim: The Travels of Pietro della Valle*, London 1989.
- A.E. Cowley, *The Samaritan Liturgy*, Oxford 1909.
- A.D. Crown, *A Catalogue of the Samaritan Manuscripts in the British Library*, London 1998.
- A.D. Crown, "Problems in Epigraphy and Paleography. The Nature of the Evidence in Samaritan Sources", *BJRL* 62 (1979-1980), pp. 37-60.
- A.D. Crown, "Samaritan Majuscule Palaeography", *BJRL* 60 (1977-78), pp. 434-461.
- A.D. Crown, "Studies in Samaritan Scribal Practices and Manuscript History: IV. An Index of Scribes, Witnesses, Owners and Others Mentioned in Samaritan Manuscripts, with a Key to the Principal Families Therein", *BJRL* 68 (1985-86), pp. 317-372.
- F. Dexinger, *Der Taheb. Ein "messianischer" Heilsbringer der Samaritaner*, *Kairos: Religionswissenschaftliche Studien*, 3, Salzburg 1986.
- A. Drabkin, *Fragmenta commentarii ad Pentateuchum Samaritano-Arabici sex, nunc primum edita atque illustrata*, Leipzig 1875.

The information about Samaritans in Damascus in the late 17th and early 18th century would all have to be dismissed if in fact the community came to an end in the early 17th century. However, no precise data are available. Cowley inferred the time of the end from the fact that after the early 17th century the community is no longer mentioned in epigraphs or documents.¹²² Ben-Zvi, relying on the testimony of the highpriest Isaac b. Amram (1916-1932), cautiously reports that the last Samaritan family left Damascus for Shechem in A.H. 1035 (1625/6).¹²³ According to S. Kraus, the synagogue of the Samaritans was taken over by the Jews and was still standing in 1928.¹²⁴

Conclusion

The Samaritans in Damascus went through periods of great achievements, but also periods of adversity and persecution. Although very little information exists about the size of the community, it is known that in the second half of the 12th century the community comprised approximately 1,600 members; four and a half centuries later only 16 members were left. In the course of its long history, the Damascene diaspora produced secular and religious scholars, high officials, liturgists, and highpriests. But it also had its share of apostates and, similar to the Samaritan community in Egypt, it finally disappeared.

References

- E.N. Adler & M. Séligsohn, "Une nouvelle chronique samaritaine", *REJ* 44 (1902), pp. 188-222; 45 (1902), pp. 70-98, 160, 223-254; 46 (1903), pp. 123-146.
 M.N. Adler, *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, New York n.d. (orig. 1907).

122. *Samaritan Liturgy*, p. XXXII.

123. Ben-Zvi, *Sepher*, p. 125. The same information was given to Sobernheim by a missionary from Nablus by the name Fallscheer ("Samaritanische Inschriften aus Damascus", p. 71).

124. "Ancient Synagogues in Eretz Israel and in the Countries of the East", p. 238.

Armagh, and the Dutch scholar Golius, came from a Samaritan genizah "attached to some priestly establishment, whether a synagogue or a residence".¹¹⁴ A certain Thomas Davis (or Davies), who acquired the manuscripts for Ussher, reported in a letter of January 16/26, 1625/6, that there was "but one poor man of the Samaritan race left in Damascus"¹¹⁵ who claimed that Samaritan books had been "pawned to a great Spahee of that city". He points out, however, that this may be a ploy of "an impoverished community that did not wish to draw any attention to itself, for fear of persecution, but that was obliged to dispose of some of their least valuable books in order to relieve their poverty".¹¹⁶

The French nobleman Henry de Beauvau who visited Gaza in 1604, mentions that in Damascus there were four heads of Samaritan families.¹¹⁷ In 1611, the Englishman George Sandys was told that the Samaritans of Damascus went every year on a pilgrimage to Shechem to worship a calf.¹¹⁸ The information that there were Samaritans in Damascus in 1684, contained in a report of the German Heinrich Myrike, may not be reliable.¹¹⁹ Similarly, the claim by Angelicus Maria Myller from Bohemia who visited Palestine in 1726, that there were Samaritans in Damascus, is to be taken with reservation.¹²⁰ The Dutch geographer Wilhelm Albert Bachiene never visited Palestine, but published a book about it between 1757 and 1768; among the places where Samaritans lived he enumerates also Damascus.¹²¹

114. Fraser, "Documents", p. 91. In his article "A Checklist of Samaritan Manuscripts Known to Have Entered Europe before A.D. 1700" Fraser lists twenty four manuscripts, i.e. more than half of the forty manuscripts overall, that were acquired in Damascus between 1616 (Paris, Bib. nat. Sam 2) and 1684 (an Arabic Pentateuch, now in Leiden University with the call number Schultens 1222).

115. Letter 102 in C.R. Elrington, *The Whole Works*, as quoted in Fraser, "Documents", p. 87.

116. Fraser, "Documents", p. 88.

117. The passage is quoted in English in Schur, pp. 146-147.

118. Schur, p. 147.

119. Schur, p. 149. Schur points out that "the information was given to him in Shechem, and the Samaritans there usually tried to create the impression that elsewhere there were larger groups of their co-religionists."

120. Schur, p. 151.

121. Schur, p. 151.

(*defterdar*) of Damascus, the Samaritans as well as the Christians are accused of dressing like Muslims: "They buy pieces of fine muslin (*dülbend*), get them dyed yellow, and wind them round their heads as turbans, thereby causing annoyance to the Muslims."¹⁰⁹ The *firman* strictly forbids this for the future.

From the 1560s we also have reports of a Portugese monk, Pantaleon d'Aveyro, and a German traveler, Ludwig von Rauter, who speak of Samaritans in Damascus.¹¹⁰

Seventeenth Century

Early in the 17th century Pietro della Valle (1586-1652) visited Damascus and described his impressions of the Samaritans in that city in a letter that he began in Damascus but finished in Aleppo; it is dated June 15, 1616.¹¹¹ With the help of a Jewish interpreter he visited the Samaritans in their houses outside the city. Although he found the houses delightful inside, they looked very ugly to him on the outside. The Samaritans showed him an unspecified number of manuscripts as well as their synagogue. Of the four copies of the Torah that he was shown in the house of one their *hakhamim*, three were in Hebrew only, but one also had Arabic glosses. Several were written on large sheets of vellum. With the help of his Jewish interpreter, della Valle was able to buy two Torah manuscripts, one on vellum and containing text only in Hebrew, the other written on paper and containing Arab colophons. The latter copy belonged to a woman. The two manuscripts are Paris, Bib. Nat. Sam 2, a copy of the Samaritan Targum which was later, i.e. in 1632, published by Jean Morin in the Paris Polyglot,¹¹² and Vatican Sam. 2.¹¹³

J. G. Fraser has shown that Samaritan manuscripts acquired in 1628 in Damascus for James Ussher (1581-1656), archbishop of

109. *Mühimme Defteri* XXXV, no. 537 (for a summary, see Heyd, p. 173). The same issue is addressed in the *firman* of March 11, 1570 (*Mühimme Defteri* vol. IX, no. 127).

110. See Schur, p. 146.

111. See above the section on the 16th century.

112. For a description see Rothschild, pp. 36-39. See also Fraser, "Marginalia" and Tal, *The Samaritan Targum* 3, 1.

113. For a description see S.E. Assemanus & J.S. Assemanus, I, pp. 464-479.

on the Muslims and are the cause of their (the Muslims') property being taken away without any reason. For fear of them the poor subjects (*re'āyā*) and fellahin render service" to them.¹⁰⁴ The *fīrman* decrees therefore that neither the intendants and tax-collectors (*'ummāl*) nor the *su-başı* of a beglerbeg (governor of a province) or begs (governors of districts) and other commissioners (*mübāşir*) shall employ anyone of the Samaritans in clerical work or other functions connected with the affairs of the Muslims.¹⁰⁵ However, this was not the first nor the last such order. Heyd points out that "Again and again *fīrmans* were sent to Damascus about the same matter", but even 125 years later "Samaritans still served as Government officials in the province of Damascus".¹⁰⁶ Presumably the reason for this situation was that the Samaritans were able to render valuable services to the Ottoman officials because, as the *fīrman* of October 10, 1565 states, they knew not only Arabic, but also the difficult *siyākat* script that was used in financial lists, and "the ways of [keeping official] registers."¹⁰⁷ The accusation of greed may well have been motivated by envy on the part of the non-Samaritans. Charges of corruption and of oppression of Muslims were of course nothing new for the Samaritans. They had been leveled against them in Damascus several centuries earlier.¹⁰⁸

In another *fīrman*, the copy of which is dated September 4, 1578, and that was directed to the Governor, the Judge and the Treasurer

104. As quoted from the *Mühimme Defteri* (the full title is *Umür-i Mühimme Defteri*, i.e. Register of Important [i.e. Public] Affairs), vol. V, no. 470, in Heyd, p. 172 (the volume numbers refer to a volume in the *Mühimme Defteri* series of the Turkish State Archives). The texts in the *Mühimme Defteri* are copies of drafts; see Heyd, pp. 24-28.

105. Heyd, pp. 172-173. For the French translation of one such *fīrman* from March 11, 1570 (*Mühimme Defteri* IX, p.127), see Galanté, *Documents officiels*, pp. 170-171.

106. *Ottoman Documents*, p. 173 n. 9, with the enumeration of several of such *fīrmans*: *Mühimme Defteri* vol. VII, no. 1537 (975/1568); vol. IX, no. 127 (977/1570), published in French translation by Galanté (see above); vol. XXVI, no. 205 (982/1574); vol. LXVI, no. 12 (997/1589); etc.

107. Heyd, p. 172. The *fīrman* dated March 11, 1570 (*Mühimme Defteri* vol. IX, no. 127), also refers to the Samaritans' ability to read and write Arabic.

108. See above the section on the 13th century.

commandments that were formulated by Maimonides.⁹⁷ Abraham ha-Qabaši also wrote on the Taheb.⁹⁸

A disciple of Abraham ha-Qabaši, Ismā'il (Yišmā'el) b. Badr (Zahrah) b. abu l-'Izza ('Ozzi) ar-Rumayhi (ar-Rāmā'i), is the author of the midrash *Molad Moshe* (*Mawlid an-nasi' fī mawlid adunan Mūši*) which he wrote in Damascus in 1537 in Arabic.⁹⁹ He also wrote a commentary on Deuteronomy and prayers and hymns.

In 1549-50 Guillaume Postel (1510-81), on his second trip to the Orient, acquired in Damascus an Arabic translation of the Samaritan Pentateuch.¹⁰⁰ The Samaritans of the city had been impressed by his ability to fluently read their script. Unfortunately, it seems he later had to sell the manuscript to support himself.¹⁰¹ The Samaritans told Postel during his visit that there existed only 60 families; they lived in Nablus and Damascus.¹⁰²

For the second half of the 16th century, copies of Ottoman documents are preserved that depict the Samaritans of Damascus in an unfavorable light. As clerks of officials that were entrusted with the collection of revenues of the imperial possessions (intendants, *ümenā*, sing. *emin*) and of *Su-başı*s (police officers), they were accused of abusing their authority and unlawfully amassing wealth for themselves. An example is a rescript (*fırman*) that is dated October 10, 1565 and directed to the Governor (*beğlerbeğ*) and the Judge (qāḍi) of Damascus in response to the following complaint by the qāḍi: The members of the community of the Samaritans "who belong to the Jews"¹⁰³ "practise [various] kinds of tricks and deceit

97. See Gaster, "Die 613 Gebote". For Maimonides' influence on Abraham see Halkin, "The 613 Commandments" and Haran. On Abraham see Anderson, "Abraham Qabbāša/aqqabbaši [Ibrahīm al-Qabbāši]", in *Companion*, p. 6.

98. See Dexinger, pp. 82-100.

99. Cowley, p. XXXII; Shehadeh, "Ismā'il (Yišmā'el) b. Badr (Zahrah) b. abu l-'Izza ('Ozzi) ar-Rumayhi (ar-Rāmā'i)", in *Companion*, p. 134. The *Molad Moshe* was published by S.J. Miller, *The Samaritan Molad Mosheh*. See also Dexinger, pp. 80-82.

100. See de Robert, pp. 17-18.

101. de Robert, p. 17 and 18.

102. Quoted in de Robert, p. 18.

103. Often, official Ottoman documents list the Samaritans under the heading "Jews" (Heyd, p. 172 with n. 3).

In the course of the tumultuous events at the end of the Mamluk rule and the beginning of the Ottoman rule, the highpriest Eleazar b. Abisha (879-915/1474-1509) was forced to flee from Shechem to Damascus. He later returned to Shechem where he died in the month of Šafar of A.H. 915, i.e. in May 1509.⁸⁹ His son and successor, Pinḥas [VII] b. Eleazar (A.H. 915-956/1509-1550),⁹⁰ also had to flee to Damascus.⁹¹ Only after many years, i.e. in A.H. 945 (1538/9)⁹² were he and his son, Eleazar,⁹³ brought back to Shechem by a rich Samaritan of Damascus, Šedaqa b. Jacob of the family of Munes.⁹⁴ The latter also brought back from Damascus the Elder Abraham b. Joseph הקבצי (aqqabbāši)⁹⁵ as well as men, women and children.⁹⁶ Abraham ha-Qabaši is particularly known for the work *Sayr al-qalb* (*ʿila maʿrifat ar-Rabb*, The Ways of the Heart [towards the knowledge of God]) which he wrote in 1532. It lists the 613

I found very delightful inside, though they looked ugly from without), I was in heaven over their richly illuminated Samaritan manuscripts” (Bull, p. 88). Samaritan manuscripts are precisely not richly illuminated!

89. Ben-Zvi, *Eretz-Israel*, p. 423. Ben-Zvi wonders if he died a natural death or was murdered by the Qadi or the Muslim governor; *Chronicle Adler* reports that after his death the governor of Shechem confiscated all his property (Adler & Séligsohn, p. 132). According to the *Tulida*, Eleazar was highpriest for 36 years from the death of his father in the month of Dhuʿi Qaʿda 879 to Šafar 915; he died in Gaza (Florentin, *Tulida*, pp. 109-110).
90. See Florentin, *Tulida*, pp. 111 (14ב37), 113-114 (14ב1 Section 4), 178, 188 (marginal note 3 on folio 14א), and 190 (marginal note 2 on folio 14ב). He appointed his son Eleazar highpriest in A.H. 940, i.e. 16 years before his death (Florentin, *Tulida*, p. 113 [14ב1 Section 4]). Pinḥas VII died in A.H. 956 (1549).
91. Ben-Zvi thinks that these events are connected with the highpriests Pinḥas involvement in anti-Ottoman machinations (*Eretz Israel*, p. 423). For his scribal activities see Crown, “Studies in Samaritan Scribal Practices and Manuscript History: IV”, p. 362 (no. 465). See also Anderson, *Studies*, p. 64.
92. *Tulida* 14ב1 (p. 114 in Florentin’s edition).
93. Eleazar was appointed highpriest by his father in Damascus in A.H. 940 (Florentin, *Tulida*, p. 113 [14ב1 Section 4]).
94. Florentin, *Tulida*, p. 192 note 2 on the left side of 18א; Adler & Séligsohn, pp. 132-133.
95. On him see Anderson, “Abraham Qabbaša/aqqabbai [Ibrahm al-Qabbaši]”, *Companion*, 6.
96. Adler & Séligsohn, pp. 132-133; Florentin, *Tulida*, p. 192, last paragraph, i.e. marginal note 2 on left side of folio 18א; according to this note, Pinḥas was in Damascus for 15 years.

period.⁸³ Both the ornamentation around the inscriptions and paleographical criteria,⁸⁴ however, point to the early 16th century. Already M. Sobernheim who published the inscriptions in 1902, noted that they did not come from a synagogue, but from a private house.⁸⁵ They consist of short pentateuchal texts that were once affixed to walls and to the interior of a niche.⁸⁶ They are skillfully executed in high relief, and the letters, the background and the surrounding ornamental frames still show traces of gilding and colour.⁸⁷ Approximately one hundred years later, Pietro della Valle commented on the beautiful interior of Samaritan houses in Damascus, including the ornamental use of Samaritan script on the walls.⁸⁸

excellent black and white photographs, by Tropper, pp. 118-125 and Tafeln 1-7A.

83. Musil, p. 2, writes: "Der Form nach erscheint die Schrift jüngeren Ursprungs als jene der samaritanischen Inschriften von Amwâs, dürfte aber in einzelnen Teilen älter sein als die aus dem 11. Jahrhundert". Sobernheim, p. 71, notes: "Die Ornamente der Inschriften weisen auf späte Mamelukenzeit (ein Fachmann wollte sie sogar ins 12. Jahrhundert setzen)". The 12th century is often quoted since then; so, e.g., by Baillet, p. 869, but with a question mark.
84. See Crown, "Problems in Epigraphy", p. 54.
85. "Samaritanische Inschriften aus Damascus", p. 71. Musil, on the other hand, thought that they come from a synagogue ("Sieben samaritanische Inschriften", p. 11). Naveh has shown that pentateuchal inscriptions on stone were used in private houses rather than in synagogues ("Did Ancient Samaritan Inscriptions belong to Synagogues?"). See also Pummer, "Samaritan Synagogues and Jewish Synagogues", pp. 126-127.
86. Sobernheim gives a sketch of the locations of the inscriptions in the house in which he found them (p. 72). Whether this was the original order is not certain, because inscriptions that belong together on the basis of their contents were located in different rooms. This was pointed out by Tropper, p. 120. For a photograph of the niche as reconstituted in the Museum für Islamische Kunst in Berlin see Tropper, Tafel 7 A.
87. Tropper, p. 119.
88. "... gusto che ebbi di vedere i giardini e quelle case che dentro trovai galantissime (benché di fuori fossero di mala apparenza), messe tutte ad oro con pittura e con lettere loro samaritane intagliate e miniate in più luoghi" (*Viaggio in Levante*, ed. L. Bianconi, p. 213). For the text and a translation of this part of della Valle's letter see also Gaster, pp. 181-184. It should be noted that in the second part of this passage the English translation by G. Bull is faulty: "the delight I took in seeing the gardens and the houses (which

Aaron b. Isaac b. Abraham wrote a Torah in 1504⁷⁴ and another Torah in 1518.⁷⁵

Of the 15th century scribes in Damascus, Natanael (Mattana) b. Ishmael b. Natanael b. Isaac b. Natanael, a Levite, wrote a Torah in 1434/5, his first,⁷⁶ and a part of a Torah in 1436/7, his second.⁷⁷ Towards the end of the 15th century, the priest, the Levite, Jacob b. Joseph b. Meshalma b. Joseph wrote a portion of the Barberini Triglot in 1482,⁷⁸ a complete Torah in 1484,⁷⁹ and one in 1495/6.⁸⁰

Sixteenth Century

The silk hanging in the Samaritan synagogue in Nablus that was donated for the Abisha Scroll in Shechem by Jacob b. Abraham b. Isaac of the **מְתוּחִיָּה** family in Damascus dates from early in the 16th century, i.e. from 1509/10 (A.H. 915); it is decorated with a depiction of the Mosaic Tabernacle and its implements. The inscription on the hanging is by Joseph b. Šedaqa of the priestly family in Damascus, the scribe of Vatican Sam. 2.⁸¹

From the end of the Mamluk or the beginning of the Ottoman period are extant a number of inscriptions that come from Damascus.⁸² Previous discussions dated them to a much earlier

74. See von Gall, p. XXX (Gothic C).

75. For the fragments see von Gall, p. LX.

76. See von Gall, p. XIX.

77. See von Gall, p. XI. See also Crown, "Studies in Samaritan Scribal Practices and Manuscript History: IV", p. 362 (no. 459).

78. See von Gall, p. XV. Jacob calls himself **כהנה הלוי בדמשק**.

79. See Ben-Zvi, *Sepher*, p. 289 (no. 22). Here, Jacob calls himself **מבני אפרם בן כהני גרר**.

80. Described in von Gall, pp. XL-XLI. Here Jacob calls himself **דמן כהני האבן**. See also Crown, "Studies in Samaritan Scribal Practices and Manuscript History: IV", p. 353 (no. 333) with n. 99.

81. For publications on the hanging and references to illustrations see Pummer, "Samaritan Tabernacle Drawings", p. 58 (no. 2). A copy of the illustration on the hanging, with the erroneous date A.H. 815, exists in the National Library of Russia in St. Petersburg (Firkovitch, Sam. XII.7). Concerning Vatican Sam. 2 see below.

82. They are now in Berlin and recently were published anew, together with

son Pinḥas b. Itamar b. Aaron appears as witness in different manuscripts.⁶⁸

Fifteenth Century

From the first half of the 15th century, several names are preserved of Damascene Samaritans who left their faith and converted to Islam: Badr ad-Dīn Ḥasan Katib al-Sīr who was “confidential secretary and controller of the army in Damascus”⁶⁹, and ‘Amīn ad-Dīn Muḥammad b. Abdallah who died in A.H. 815 (1412). The latter was a physician and one of the Samaritan-Muslim emigrants who moved from Palestine to Damascus.⁷⁰

But also in the 15th century there were several liturgists who wrote their works in Damascus. Among them were Abraham (b. Abi ‘Uzzi) ha-Yithrani⁷¹ and Abraham b. Faddāl b. Abi ‘l-izz. The latter may have been the nephew of the former; each was called שופט ישראל.⁷² Another Damascene liturgist was the priest Seth Aaron b. Isaac.⁷³ His son, Abraham b. Seth Aaron b. Isaac b. Seth

68. The manuscripts are G4 (ca. 1392), B (ca. 1392), V (1405), and Gothic E (1413); see von Gall, pp. X, IV, XXII, and XXXIII.

69. Recorded by the 15th century Arab historian Abu ‘l-Maḥasin Gamāl ad-Dīn Yūsuf b. Taghrībirdī in his work *An-Nujūm az-Zahira fī Mulūk Miṣr wa ‘l-Kahira* (The Brilliant Stars in the Kings of Miṣr and Cairo) 6, p. 804, lines 16-20, for the year A.H. 831 (1428 C.E.): “Badr ad-Dīn Ḥasan [or Ḥusain], confidential secretary and controller of the army in Damascus, (died) on Wednesday, when six days remained of II Jumāda (i.e., the 24th, although this was a Saturday). He was by origin a Samaritan of Damascus, then was advanced till he held the offices both of confidential secretary and of army controller there, through the intervention of Emir Uzbek al-Muḥammadi, grand executive secretary, because Uzbek was married to the daughter of his [Ḥusain’s] wife” (Popper, p. 179).

70. Recorded in the work *al-Daw’ al-lami’ fī a’yan al-ḡarn al-tasi’* (8, p. 117, no. 261) of the Arabic scholar Šams ad-Dīn al-Sakhāwī (1427-1497), as quoted in Poliak, p. 266, n. 38.

71. He wrote the bill of sale in CW 2478a in 1487 (Anderson, *Studies*, p. 18).

72. See Cowley, p. XXXI.

73. Cowley, p. XXXI. In 1470 he wrote MS CW 2473 (Anderson, *Studies*, p. 12) and in 1480, 1 MS C (von Gall, pp. IV-V). He also functioned as witness to the bill of sale of MS P in 1446/7 (von Gall, p. LXXIV) and as scribe of a bill of sale in MS V in 1469 (von Gall, p. XXII).

campaigns. Samaritans who had been employed by the Diwan stole most of the taxes that had been levied in and around Damascus at that time.⁵⁸

Fourteenth Century

From the 14th century, a series of four highpriests are known for Damascus:

Jacob b. Ishmael - 695-747 (1295/6-1346)

Ishmael b. Jacob - 747-752 (1346-1351/2)

Itamar b. Aaron b. Itamar b. Aaron b. Uzzi b. Pinhas -
752-793 (1351/2-1390/1)

Pinhas b. Itamar - 793-834 (1390/1-1430/1)⁵⁹

Jacob b. Ishmael b. Abdael b. Jacob b. Pinhas, or Jacob ha-Rabban,⁶⁰ became highpriest in Damascus in A.H. 695 (1295/6) and died in April A.H. 747 (1346). In the last year of his life he wrote, on the basis of the work of his great-grandfather, Eleazar b. Amram, part of the introduction and the main body of the *Tulida*.⁶¹ Of his two sons, Ishmael and Joseph, the first one was highpriest in Damascus for five years, i.e. until A.H. 752 (1351/52), when he changed his religion, i.e. became a Muslim, possibly under pressure.⁶² Itamar b. Aaron b. Itamar is known as scribe of MS R⁶³ from the year 1361/2,⁶⁴ as scribe no. 1 of MS N from the year 1362/3,⁶⁵ as witness to a bill of sale in MS Gothic E from the year 1362/3,⁶⁶ and as witness in MS Gothic Q.⁶⁷ His

58. For the text see Zetterstéen, p. 83, lines 9-10.

59. Ben-Zvi, *Sepher*, pp. 125-126; see also Cowley, pp. XXIX-XXX. Florentin, *Tulida*, pp. 110-111 (14832-36). On the corruption of dates in Neubauer's edition see Florentin, *Tulida*, pp. 6-7.

60. Cowley, p. XXX; on the title ha-Rabban see p. XXXII. Theodor Gaster published a poem about Moses that was written by Jacob ha-Rabban ("A Samaritan Poem about Moses"). See also Haran, p. 190, n. 33.

61. Florentin, *Tulida*, p. 110 note; also Florentin's introduction to his edition.

62. Florentin, *Tulida*, p. 110 (14834).

63. The following manuscripts refer to the list in von Gall.

64. von Gall, p. LXXIV.

65. von Gall, pp. XVII-XVIII.

66. von Gall, pp. XXXII-XXXIII.

67. von Gall, p. LXXXVI.

Towards the end of the 13th century lived the Samaritan physician Muwaffaq ad-Dīn Abū Yūsuf Ya'qūb (ibn Abī Iṣḥāq) b. Ganāim al-Dimishki (d. 1282).⁵³ Ibn Abī Uṣaybi'a, or rather the continuator of his work since Ibn Abī Uṣaybi'a died twelve years before Muwaffaq, praises him too as an outstanding physician. He was the author of two philosophical works.

Also at the end of the 13th century, the liturgist Aaron b. Manir was active in Damascus where he wrote the *Song of the Precepts* which is based on Maimonides' schema of the 613 commandments.⁵⁴ In Damascus Aaron had contact with Jews, which would not have been possible in Nablus. Several years after he had composed the *Song* he moved to Nablus. Eventually he was forcibly converted to Islam.⁵⁵

For the year 1287, under the reign of Sultan al-Manṣūr Saif ad-Dīn Qalā'ūn al-Alfī (678-689/1280-1290), the Egyptian historian al-Makrīzī (166-845/1364-1442) writes in his work *Kitāb as-Sulūk li-Ma'rifat Duwal al-Mulūk* (Book of Entrance to the Knowledge of the Dynasties of the Kings) about the wealthy landowner from Damascus, Saif ad-Dīn Ahmed as-Sāmīrī, a Samaritan as the *nisba* shows, who had converted to Islam.⁵⁶

Other apostates from the Samaritan faith are known to have lived in the 13th century. Thus, the Arab encyclopaedist Yāqūt al-Rūmī (575-626/1179-1228) knew many Damascene Muslims whose *nisba* was "the Samaritan".⁵⁷

At the threshold of the fourteenth century, i.e. in the year 699 A.H. (1299/1300 C.E.) or shortly thereafter, accusations of corruption were leveled once more against Damascene Samaritans who functioned as government clerks. An anonymous Muslim historian of the Mamluk sultans relates that in connection with the Tartar

53. Steinschneider, pp. 330-331; Wedel, 3.81. Muwaffaq died in Ramaḍān 681 (December 1282).

54. See Haran. Aaron b. Manir may have belonged to the highpriestly family of Damascus (so Haran, p. 190).

55. Haran, p. 192.

56. *Sulūk* 2.1, p. 89 in the translation by Qatremère.

57. *Mu'jam al-Buldan* (A Guide to the Countries) 4, p. 103, line 23, as quoted in Poliak, p. 266.

return to Shechem, but only a small number did so.⁴⁵ Everything, i.e. the description of the event and the date, points to the Mongol invasion of Palestine at that time.⁴⁶ Uzzi's son, Joseph, later moved back to Shechem and functioned there as highpriest.⁴⁷

In the 13th century, more precisely in March/April 1226, the older portion of the famous Barberini Triglot, a Pentateuch in Hebrew, Arabic and Aramaic, was written in Damascus by Ab Neṣ'ana b. Abu 'l Fath b. Ab. Neṣ'ana.⁴⁸

Another famous Samaritan physician in Damascus was Muhaddab ad-Dīn Yūsuf b. Abī Sa'īd b. Khalaf as-Sāmīrī (d. 1227).⁴⁹ He became vizier in Ba'albak, but fell from the ruler's grace when Samaritans in Damascus whom he had appointed as administrators, were accused of corruption and of oppressing the Muslims, an accusation which was leveled again at Samaritan civil servants in later centuries.⁵⁰ His nephew, also a physician, was Abū 'l-Ḥasan b. Ghazāl b. Abī Sa'īd⁵¹ who converted to Islam and became vizier of the Ayyubid ruler of Damascus; as such, he received the title Kamāl ad-Dīn Sharaf al-Milla. On two occasions he was imprisoned and in 1245 his property was confiscated. He was executed in Cairo in 1250 because he was loyal to the Ayyubids. His disciple Ibn Abī Uṣaybi'a dedicated to him his biography of distinguished physicians, *Kitāb 'Uyūn al-Anbā' fī Tabakāt al-Aṭibbā'* (Book of the Sources of Information on the Classes of the Doctors)⁵² and in it a lengthy article on him that praised him highly. Abu 'l-Ḥasan left behind a large library of thousands of volumes and a number of writings. Among the latter was a medical work of six volumes.

45. Gaster, "Chain", p. 500 (transl.); Adler & Séligsohn, p. 128; Florentin, *Tulida*, p. 106 (13ב17).

46. Florentin, *Tulida*, pp. 106, note 2 on 13ב17 and 186-187 note 5 on 13ב17. The Mongols occupied Nablus in 1260 (see Humphreys, p. 352).

47. "Chain", p. 136 [404] (text) and 501 [419] (transl.); Florentin, *Tulida*, p. 107 (13ב21).

48. von Gall, pp. XIV-XVII.

49. See Shehadeh, "Muhaddab ad-Dīn b. Abī Sa'īd", in *Companion*, p. 163, and Wedel, 3.79-3.80.

50. See below the section on the 16th century.

51. See Steinschneider, p. 323; Shehadeh, "Abū 'l-Ḥasan b. Ghazāl b. Abī Sa'īd", in *Companion*, pp. 8-9; and Wedel, 3.80-3.81.

52. *Encyclopaedia of Islam* 3 (1927), p. 357.

Order of the Feasts and the Refutation of the Jews), which is attributed to Abū l-Faraġ.³⁹

Abū l-Faraġ was the father of Ṣadaqa b. Munaġġa b. Ṣadaqa al-ḥakīm (the physician)⁴⁰ who was also called Ṣadr ad-dīn as-Sāmīrī, “the leader of the Samaritan religion”. Ṣadaqa was a philosopher and physician who served al-Malik al-Ašraf Mūsā b. Abī Bakr b. Ayyūb (ruled 648-650/1250-1252) in Damascus. On his death in Harran near Damascus in 1223 he left considerable wealth behind but he had no children. The Arabic physician Ibn Abī Uṣaybi’a (after 590-668/after 1194-1270) mentions several books on medicine, philosophy and religion that Ṣadaqa has written, but nothing has survived.⁴¹ A Nablus manuscript, *Šarḥ al-barakatain*, a commentary on Genesis, is ascribed to him.⁴²

Thirteenth Century

In A.H. 602 (1205/6), Itamar b. Amram b. Eleazar left Damascus for Shechem where he was highpriest for 48 years.⁴³ His son Amram (VII) who was highpriest for 15 years died in A.H. 650-665 (1252/3-1266/7).⁴⁴ In his sixth year of highpriesthood, i.e. in A.H. 656 (1258/9), a brazen people from the east conquered Palestine, killed many people in Shechem and led many men, women and children captive to Damascus. Among the latter was Uzzi, the son of Amram. The Samaritans of Damascus ransomed them and helped them to

39. Copies are found in Nablus and in Yad Ben-Zvi in Jerusalem. See also Sassoon, *Ohel Dawid*, no. 733.

40. See Shehadeh, “Ṣadaqa b. Munaġġa b. Ṣadaqa”, in *Companion*, p. 208. Also Steinschneider, p. 331; Gaster, “Die samaritanische Litteratur”, p. 8; and now Wedel, 3.78-3.79.

41. For an enumeration see Steinschneider, p. 331. Wedel has discussed all four Samaritan physicians that are included in Ibn Abī Uṣaybi’a’s work (see below) in his article “Transfer of Knowledge”. The article was first printed, with the respective entries in Arabic, in *A.B.* 718-721 (20.9.1998), pp. 133-152.

42. Steinschneider, p. 331.

43. Gaster, “Chain”, p. 500 (transl.); Florentin, *Tulida*, p. 106 (13216) and 186 (marginal note 1 on 13216).

44. In Florentin, *Tulida*, p. 187, the first year of Amram’s highpriesthood is given as 652.

In the second half of the twelfth century, the Jewish traveler Benjamin of Tudela relates in his work *Sepher ha-Masa'ot* (Book of Travels) that there were in Damascus 400 Samaritans. The number refers probably to households rather than individuals.³⁵ They lived with the Jews and the Karaites of the city in peace, although they did not intermarry.³⁶

In the middle of the 12th century, Abū l-Faraġ Munaġġa b. Ṣadaqa b. Gharūb wrote in Damascus *Masā'il al-Khilāf* (Matters of Dispute [between Samaritans and Jews]) or *Kitāb al-Buḥut wa-Masā'il al-Khilāf* (The Book of Studies and Matters of Dispute), a halakhic and polemical work,³⁷ in which he tries to show that the Samaritan halakha is the correct one. From the text it is clear that he knew both Karaite and Rabbanite halakha as well as earlier Samaritan halakhic works such as *Kitab al-Kāfī* and *Kitab at-Ṭabbākh*.³⁸ There is also a polemical work, *Kitāb ar-Radd 'ala l-Yahūd* (The Book of the Refutation of the Jews) or *Tartīb al-A'yad wa-Radd 'ala l-Yahūd* (The

refers to William of Tyre and Röhrich, *Geschichte des Königreichs Jerusalem*, p. 205. See also Florentin, *Tulida*, pp. 186-187 note 5 on 13217. William of Tyre (c. 1130-1186) describes in his work *Chronicon* 14.27, the siege and capture of Nablus and the looting of the city as well as the deportation of the population by Baswaj (Bezeuge, in Latin). For the Latin text see Huygens, *Guillaume de Tyr: Chronique*, pp. 666-667; for an English translation see Babcock & Krey, pp. 88-89.

35. This is confirmed indirectly by the numbers that Benjamin gives about the Jews in Damascus; when compared with the numbers given by Petachia of Regensburg, it becomes clear that Benjamin's numbers must refer to heads of households (see Levanon, p. 120).
36. P. 48 in Adler's edition.
37. Shehadeh, "Abū l-Faraġ Munaġġa b. Ṣadaqa b. Gharūb", in *Companion*, p. 8. See also Steinschneider, p. 329, and Gaster, "Die samaritanische Litteratur", pp. 7-8.
38. Copies of the *Masā'il* or sections of it, are found in several libraries. Sassoon, *Ohel Dawid*, no. 718. Only portions of the work have been published or translated. Drabkin; Wreschner; Halkin, "Samaritan Polemics"; "The Relation of Samaritans to Saadia Gaon"; "Controversies in the Samaritan *Masā'il al-Khilaf*"; Shehadeh, *The Arabic Translation*, pp. 84-85; Bóid. The work was translated into Hebrew at the beginning of the 20th century by Ab Hasda b. Ya'qub.

Joshua b. Ṣedaqa. Ben-Zvi²⁴ identifies this Eleazar with the priest that followed Aaron b. Eleazar in the *Shalshāla*, Eleazar XVI,²⁵ as well as in the *Tulida*,²⁶ and *Chronicle Adler*,²⁷ albeit in the latter he is a son of Abdael. However, it is clear from the *Shalshāla* that only the three highpriests enumerated above officiated in Damascus. Eleazar XVI continues the succession of Shechemite highpriests.²⁸

According to Cowley, the highpriests that follow the above list in the *Tulida* and that are said to have functioned in Damascus, are to be disregarded, because “Elt [the *Tulida*] inserts them from the genealogy of the author, Jacob”:²⁹ Baba (18 yrs), Uzzi (3 yrs), Levi (2 yrs), Amram (9 yrs), Aaron (11 yrs), Eleazar (10 yrs), Natanael (9 yrs), Eleazar (8 yrs), Natanael (11 yrs), Eleazar (20 yrs).³⁰ A marginal note on folio 13ב, however, claims that some of them officiated in Shechem and some in Damascus.³¹

The fact that there were highpriests in Damascus proves that there was an important Samaritan community in the city at that time³² whose origin must go back to a much earlier time.

Twelfth Century

Under the (Shechemite) highpriest Aaron b. Amram (A.H. 509-531 [1115/6-1136/7]), the governor of Damascus captured Nablus and deported many Samaritans to Damascus.³³ The incident occurred probably in 1137 under the governor Baswaj.³⁴

24. “A Samaritan Inscription from the Fifth Century of the Hiḡra” and *Sepher*, pp. 168-172.

25. Gaster, “Chain”, pp. 136 [405] (text) and 499 [417] (transl.).

26. Ed. Neubauer, pp. 408-409 and 447-448.

27. *REJ* 45 (1902), p. 254.

28. So also Florentin, *Tulida*, p. 99, note on 12א199.

29. Cowley, p. XLIV.

30. Florentin, *Tulida*, p. 105 (13ב4-13). Eleazar’s son, Pinḥas, is the scribe of Pentateuch MS 6 (C) in the Shechem synagogue; see Tal, *The Samaritan Pentateuch Edited According to MS 6 (C) of the Shechem Synagogue*.

31. See Florentin, *Tulida*, p. 186 (note 2).

32. Florentin, *Tulida*, p. 99 note, underlined this.

33. Florentin, *Tulida*, p. 100 (12א204): 500 men, women and children; *Chronicle Adler* in *REJ* 46 (1903), p. 124.

34. Called באזוגה זידנה in the *Tulida*. See Florentin, *Tulida*, p. 100 note on 12א204, with Ben-Zvi, *Sepher*, p. 24, who follows Montgomery, p. 132, who in turn

picture, further research into and publication and translation of sources is required. In particular, Muslim writers and Ottoman documents will shed additional light on the history of the Samaritans in Damascus once more of them have been made accessible.

It is with fondness and gratitude that I dedicate this paper to Abraham Tal. His diligent scholarship and personal friendship over many years have been for me a treasured and valuable source of inspiration, and collaboration with him on scholarly projects is always a pleasure.

Tenth and Eleventh Centuries

Three highpriests who officiated in Damascus are known from the 10th century from the *Shalshāla* or *Chain of Samaritan High Priests* as well as from the *Tulida*. According to the *Shalshāla*, they were subordinated to the highpriest on Mt. Gerizim.¹⁹ Their names were:

Eleazar b. Abdael ²⁰	341-370 (952/3-980/1)
Abdael b. Eleazar ²¹	370-387 (980/1-997/1)
Aaron b. Eleazar (brother of Abdael) ²²	387-406 (997/8-1015/6)

On the basis of an inscription from A.H. 430 (1038/39) Ben-Zvi has argued that the *Shalshāla* was wrong in stating that the highpriests in Damascus had a lesser status than the highpriests in Shechem. The inscription in question commemorates the repair/completion of "the great synagogue"²³ by Eleazar b. Aaron, and

19. Gaster, "Chain", p. 136 [405] (text), 499 [417] (transl.); the numbers in square brackets refer to the page numbers in the original publication.
20. Gaster, "Chain", p. 135 [406] (text), 499 [417] (transl.); Florentin, *Tulida*, p. 99 (112193).
21. Gaster, "Chain", p. 135 [406] (text), 499 [417] (transl.); Florentin, *Tulida*, p. 99 (112194).
22. Gaster, "Chain", pp. 135-136 [406-407] (text), 499 [417] (transl.); Florentin, *Tulida*, p. 99 (128199). Florentin takes A.H. 406 as point of departure from which he calculates back; in A.H. 406 Eleazar b. Abdael went to Shechem to become high-priest there; he equates 406 with 1015 C.E.; according to the *Chain*, Aaron b. Eleazar was high-priest for 19 years, Abdael b. Eleazar for 17 years, and Eleazar b. Abdael for 29 years.
23. Presumably in Awarta.

simply be that the author had no reason to mention the Samaritan synagogue because nothing in particular was to be reported about it as opposed to the Jewish and Qaraite synagogues which met with confiscation and destruction. The former was ordered to be converted into a mosque because the Jews had burned a mosque, and the latter was ordered to be destroyed because the Qaraites had newly built it which was forbidden.¹² Only for the 17th century does there exist an account of a Samaritan synagogue in Damascus, in the *Travels of Pietro della Valle*.¹³

It is impossible to estimate the numbers of Samaritans in Damascus. Benjamin of Tudela in the 12th century mentions that there were 400 Samaritan households in the city.¹⁴ In the middle of the 16th century, Guillaume Postel was told that there were 60 Samaritan families in Nablus and in Damascus.¹⁵ In 1604, Henry de Beauvau mentions only four heads of Samaritan families.¹⁶ And in 1625/6 Thomas Davis affirms in a letter that only one man was left.¹⁷

As there is no information on the actual beginnings of the Samaritan community in Damascus (they must go back to before the 10th century), there is no contemporary evidence for the end of it, only indirect information from a much later period.

In the following essay, as much information on the Samaritans in Damascus as is available in primary and secondary sources is assembled and arranged according to centuries. It goes without saying that not every manuscript and every scribe that hail from Damascus could be enumerated; they can easily be located in the scholarly sources quoted.¹⁸ Moreover, to complete and flesh out the

12. See Brinner, pp. 169-171.

13. See below the section on the 17th century.

14. See below the section on the 12th century.

15. See below the section on the 16th century.

16. See below the section on the 17th century.

17. See below the section on the 17th century.

18. Numerous Damascene scribes, witnesses and owners of manuscripts are named in the works described in various catalogues and editions of texts, especially in von Gall and Anderson, *Studies*; only the most important of these names will be mentioned in the following. For a list of manuscripts from Damascus see Ben-Zvi, *Sepher*, pp. 123-124.

Samaritan scholars and scribes were active in Damascus, and the community had a special liturgical rite (מנהג) that was different from that of Shechem. Some of the Damascus liturgy is preserved in manuscripts from the 15th and 16th century, viz. MS Harley 5481⁵ and Harley 5514.⁶ Moreover, a Damascene genre can be distinguished among the Samaritan manuscripts. Specific traits identify manuscripts written in Damascus by scribes who lived and were trained there.⁷ Furthermore, Damascus seems to have been “one of the principal meeting places between Jews and Samaritans.”⁸ It was Samaritans from Damascus in the 13th and 16th centuries who composed works on the 613 precepts that are influenced by Jewish works. These Samaritan compositions are further evidence of the continuous interaction between Samaritans and Jews throughout the centuries.⁹

Although the Samaritans in Damascus must have had a synagogue (or even several synagogues) early on in their history, nothing is known about it either from their own sources or from Arab sources. The latter seem to be completely silent about it. Even the late 14th century Chronicle of Damascus, *ad-Durra al-muḍī'a fī d-dawla az-Zāhiriya* (The Enlightening Pearl, concerning the Rule of al-Zāhir [that is, Barqūq]),¹⁰ by the otherwise unknown Damascene Muḥammad ibn Muḥammad ibn Ṣaṣrā does not mention one, although it does mention the Jewish and the Qaraite synagogues.¹¹ But it may

5. Cowley, p. XII; Crown, *Catalogue*, pp. 82-83.

6. Cowley, p. XII; Crown, *Catalogue*, pp. 12-14. The texts from these manuscripts “were only occasionally consulted [by Cowley in his edition of the Samaritan liturgy], since, being fragmentary, they did not help to establish the form of the Liturgy” (Cowley, p. XII).

7. Crown, “Samaritan Majuscule Paleography”, pp. 15-24. Crown notes that “The most marked characteristics of the Damascus style are its elegance, regularity and size” (p. 23).

8. Haran, “The Song of the Precepts”, p. 191.

9. For other instances of Samaritans borrowing and adapting Jewish and Karaite works see Pummer, “Greek Bible”, pp. 306-309.

10. Written between May 1397 and June 1399, i.e. between the last date mentioned in the work and the death of Sultan Barqūq in 1399; Brinner, p. XIV.

11. See the edition and English translation by Brinner, fols. 128b and 130a.

The Samaritans in Damascus

Reinhard Pummer

Among the cities of the Samaritan diaspora, Damascus held a special position.¹ On the one hand, it was often a haven for the Samaritans to which they could retreat when they were persecuted in Nablus. On the other hand, because of severe repression by the Muslim rulers in Damascus at certain times, many a Samaritan from that city converted to Islam. Damascus, however, is also the city from which several famous physicians hailed. Two of them reached the high position of vizier under Ayyubid rulers, one in Ba'albak and one in Damascus. The nature of this office demanded of the vizier of the ruler of Damascus that he renounce his original religion and become a Muslim, since non-Muslims could not give orders to Muslims.² On the other hand, physician was an occupation through which Samaritans, as well as members of other faiths, could socially advance in a Muslim society.³

The earliest period for which information on Samaritans in Damascus is available is the 10th century,⁴ the latest the 17th century. The importance of the Samaritan diaspora in Damascus becomes clear from the fact that there were periods where highpriests officiated there, albeit under the authority of the highpriests in Shechem; at other times priests moved from Damascus to Shechem to become highpriests there; furthermore, an important number of

1. For the other important Samaritan diaspora community, viz. Egypt, see my article "The Samaritans in Egypt".
2. Wedel, p. 82.
3. This was pointed out by Wedel, p. 75.
4. Ben-Zvi thought that the amulet published by Sobernheim ("Samaritanische Inschriften aus Damaskus", p. 277) might date from the same period as a lamp and an amulet found in Caesarea, i.e. the 4th/5th centuries C.E., but he admitted that it is possible that the amulet from Damascus dates to a later date (Ben-Zvi, "A Lamp with a Samaritan Inscription", pp. 141-142).

It is not stretching credibility to imagine that, as this trio continued to be grouped together on people's lips, and in several cultures moreover, the 'wolf' became 'dog' - we might add that for a number of reasons the term 'dog' has increasingly taken on a disparaging connotation among the peoples of Islam - perfectly closing the circle opened by the episode narrated in the apocryphal gospel of Thomas, incorporating the well-known Koranic invectives but above all suggesting that the insult "monkeys and pigs" was merely part of another and much older invective consisting of "pigs, monkeys and wolves"!

formerly classified as G1 1 Sup) that contained, among many other things, an apocryphal gospel in Arabic which did not appear in any collection of apocryphal gospels. This gospel contained many episodes already recounted in other apocryphal gospels, in particular in the *Childhood Gospel Thomas II*.¹⁴

“One winter’s day a group of youngsters were playing in a house when Jesus came to them. At lunchtime each child went home to eat, as did Jesus, who went to his mother’s. A short time later the children returned, but when Jesus was about to return, they left each other and went to hide in three different houses. Jesus entered one of the houses but saw no one. A short distance away were some men sitting and talking. Jesus asked them: *Where are the children?* and they answered: *They’ve gone playing.* He then turned to one of the three houses and asked: *What is in this house?* and they replied: *Some pigs.* And He said: *so be it* [...] Then he went to the third house and asked: *What is in this house?* They replied: *Some wolves.* And He said: *so be it.* Then He went away. After he had gone, still full of intelligence, knowledge and wisdom, the people said [...] and they all shouted to the children: *Come out, Jesus has gone.* But nobody replied. They ran to open the doors and saw that the children had become what he had said: pigs, monkeys, wolves: the people there cried and wept for their children. Many people gathered and wondered at this sign”.

The chapter of Uri Rubin’s book¹⁵ entitled “Qur’anic Metamorphosis: the Apes and the Pigs” takes up “anti-Shi‘ī traditions in which people vilifying the caliphs Abū Bakr and Umar are trained into ‘apes’, pigs and ‘dogs’”.

14. The Arabic text: S. Noja Noseda, “A propos du texte arabe d’un Evangile apocryphe de Thomas de la Ambrosiana de Milan”, *Yad-Nama*, scritti in memoria di Alessandro Bausani, vol. I, Roma 1991, pp. 335-341.

The translation: S. Noja Noseda, “L’evangile arabe apocryphe de Thomas de la Biblioteca Ambrosiana de Milan (G 11 sup)”, *Angelo Viviani*, Biblische und Judaistische Studien, Festschrift für Paolo Sacchi, Frankfurt 1990, pp. 681-690.

Other considerations in: С. Нойа Носеда, *О неизвестном эпизоде из арабского апокрифического Евангелия в собрании Амьрозинаны*, Центр «Петербургское Востоковедение», Санкт Петербург 2002, п. 351-356.

15. U. Rubin, *Between Bible and Qur'an*, Princeton N.J. 1999, p. 225.

Thus, going from East to West, there appears to have been a shift in the image of the monkey jester: from its real and symbolic integration in ancient Egypt (and also in Hindu culture) to its detachment from things 'serious' in the culture of ancient Greece. In ancient times this detachment became excess (Plato) or of mockery of those unlike ourselves (Aristophanes).

Of course, the ancient world was well aware of metamorphoses, even though their practical realization may never have occurred; like the classic case of Circe and her "wolves mixed with bears and lionesses", the metamorphosis may have been confined to a revelation of the souls of these persons!¹¹

Matters are not very different if we consider patristics. In chapter 45 of the Greek *Physiologus* (first draft) the monkey, together with the wild ass, is treated as an image of the devil. Augustine – who may even have played with them as a child – describes the monkey, in chapters 14 and 15 of his *De natura boni*, as an "ugly" animal, stating: "compared with the human physique, whose beauty is greater, the beauty of a monkey is considered deformed".¹²

We may also consider the possibility of a Hellenistic side effect on Judaism. I say 'side-effect' because it is reasonable to imagine that use of the term monkey as an insult may have entered Islamic thought – dates should always be borne in mind – on the basis of the classical world's repulsion of this animal, which was inherited by Christians. This mode of thought was based on apocryphal stories of which written apocrypha only represents a drop in a great ocean.

Some years ago, at the Ambrosiana library, I had occasion to find, not known, a miscellaneous code (now catalogued CXXXV,¹³

11. These ideas are based on the studies of the psychiatrist Franco Maiullari published in F. Maiullari, "Non vedo, non sento, non parlo": il gioco delle tre scimmie nell'Edipo Re", in *Quaderni urbinati di cultura classica* NS 64 (2000) 1, pp. 45-85; "Sul concerto di omertà a partire dalla Grecia antica", *Quaderni di storia* 51, (2000) 1-6, pp. 77-109 and from the "Introduzione" by Oddone Longo to *Le virtù degli animali* di Plutarco, Venezia 1955.
12. For 'dog' in patristics, with ambivalent positive and negative connotations, see M. P. Ciccarese, *Animali simbolici: Alle origini del bestiario cristiano (agnello-gufo)*, Bologna 2002 (only one volume published up to now).
13. O. Löfgren Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana, Vol. 1, Vicenza 1975.

We may also imagine a general repulsion towards Egypt owing to the biblical tales of the Pharaoh transferred to Islam as the essence of evil, as something fallen from up high yet still great: hasn't any fallen pillar we come across always been called *zobr Fira'un*?

The monkey, or its symbolic depiction, has a positive image in eastern cultures and in Egyptian culture. In ancient Egypt the monkey was a sacred animal having the countenance along with the ibis of the god Thot, one of the most important divinities and ever-present in psychostasy scenes.

In Western cultures, the monkey has a marginal role, at least according to literary texts, and always a negative image. We should, however, see its cultural presence as being more important than texts would have us believe, at least in the 5th century, since the term "monkey" is present in some idiomatic expressions.

Yet unlike the monkey's image in other cultural contexts, the monkey immediately had negative connotations in ancient Greece, something that continued in Western culture, e.g. *The Tempest*: "Thou liest, thou jesting monkey, thou" (III,2,45-51).

The monkey is quite a rare symbol in ancient Greece, both in literature and especially in vase painting, yet it had a negative image as of its first appearances in the stories of Aesop and Semonide. The monkey is present in Pindar, but its symbolic value is unclear. It is also present in Heraclitus, as quoted by Plato: "The most beautiful of monkeys is ugly compared with man, and the wisest of men is like a monkey compared with the divinity". Sophocles also mentions a monkey on one occasion, in the satirical drama *The Sleuths*. The literary setting in which the monkey is mentioned most, however, in both textual and metatextual terms, are the comedies of Aristophanes. For example, the Cercops – the two bandits-pranksters of mythology – escape the wrath of Heracles only to be punished by Zeus, who turned them into monkeys and banished them to the Pitecuse islands, now known as Ischia and Procida.

Nevertheless, it is Plato who provides the most precise and definitive symbology, linking the monkey with the most abominable and ridiculous of human traits. Speaking about the future life of souls, Plato mentions the soul of the joking, vile and blundering Tersite, the Greek antihero par excellence in the *Ilyiad*, that chose to take the appearance of a monkey (*The Republic*, 590 b).

Jewish culture is, of course, no stranger to metamorphoses. One example from the Talmudic framework is the metamorphosis of animals, with the transformation of the male hyena into a bat at the end of seven years, and subsequent transformations every additional seven years⁸ until it becomes a snake. Other metamorphoses are gathered and listed by Ginzberg in his six wonderful volumes.⁹

The animals to be found in Koranic invectives are monkeys and pigs. Monkeys appear twice on their own (II.65 and VII. 166) and once in tandem: "monkeys and pigs" (V.60). It is clear that even when the suras are ordered according to the Revelation,¹⁰ the two invectives involving only monkeys still come before the pair "monkeys and pigs", despite their being in reverse order.

While the term "pig" is used as an insult (only Germans call a lucky man a "pig"), in the Jewish world it is more difficult to insult someone by calling him a "monkey".

The monkey does not normally feature in Jewish-biblical literature. It is cited, almost as an afterthought – may I say as a token to folklore – in the episode concerned with the growth of trade in the Red Sea area following the visit of the Queen of Sheba.

Ilse Lichtenstadter intended to show that the idea of the monkey entered Muhammad's language from Egypt, where the monkey was venerated as a god.

There appears to me to be a considerable contradiction in attributing to pre-Islamic Arab tradition – which we have no knowledge of – a negative aspect to an animal that was venerated in Egypt as a god. But such attribution cannot be ruled out either, as we can imagine Muhammad's negative view concerning this animal's adoration as a god – a case of *tagut*.

réalisations aient jamais eu la moindre contamination entre eux". In S. Noja, rec. to S. Lowy, *The Principles of Samaritan Bible Exegesis*, Leiden 1977, in *Henoch* I (Nov. 1979) 3, [...] forgetting to give the reason why soldiers are ordered to start off with the left foot. Since the weapon being carried weighs down the left side of the body, they would fall down if they started with the right foot!

8. The Babylonian Talmud, Baba Kamma, 16 a.

9. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Philadelphia 1967, VII Index.

10. *Le Coran*, Traduction nouvelle par Régis Blachère, Paris 1949.

40% Christianity, 10% Judaism), while remembering not to take these percentages too seriously.⁵

We can now safely say enough is enough to those who, in the past especially students of Jewish culture – claimed that everything of Jewish tradition found to have a parallel in the Islamic world must, perforce, derive from Judaism. An institution or a type of conduct may in both cases derive from an inner feature of human nature, such as the habit of "giving priority to the right".

The fact that in Judaism priority is given to the right⁶ does not necessarily mean that an identical approach in Islam derives from Jewish custom!⁷

5. Another attempt to jut down a division in percentage terms is found in a silver article: A. Mingana, *Syriac Influence on the Style of the Kur'an*, in The Bulletin of the John Rylands Library, 1927, pp. 77-98. Although the percentages refer to the 'non Arab' part, the reduction of the percentage relating to the Hebrew coincides with mine: "Ethiopic would represent about 5% of the total, Hebrew about 10%, the Graeco-Roman languages about 10%, Persian about 5%, and Syriac (including Aramaic and Palestinian Syriac) about 70%".
6. ספר שיחות תלמידי חכמים, חוברת 10, תל-אביב תשי"ב, סימן קכח, דף רטז-ריח, חלק ראשון: הלכות לולב, (ברדיטשב) ועתה בארץ ישראל תשכ"ח, דף צד; ש' שומר ומ' יפה, ספר לבוש התכלת.
7. "il soutient, comme quelqu'un d'autre, que égalité ne signifie pas toujours origine commune. Il est très possible que deux institutions se soient développées au même résultat; simplement des êtres humains les ont développées d'une même façon. Il me vient à l'esprit un exemple que j'ai souvent cité : le fait que dans deux mondes différents on donne la priorité au pied droit, soit pour entrer dans un lieu de prière comme font les musulmans, ou pour chausser les souliers comme font les juifs, ne signifie nullement imitation. Les pieds sont seulement deux et cela comporte implicitement 50% de probabilité de choix d'un des deux pieds; en plus, le pied droit est naturellement plus important. La science moderne a identifié dans la partie gauche du cerveau, le côté dominant. La partie gauche du cerveau commande le côté droit de l'homme; d'où la supériorité de la droite constitue un phénomène soit physique que culturel: 'Inter oves locum praesta, et ab haedis me sequestra, statuens in parte dextra'. Ceci est d'autant plus vrai que lorsqu'on on doit donner préférence au côté gauche on se sent obligé de donner une explication (le fait de devoir lacer d'abord le soulier gauche est amplement justifié dans le code rabbinique par le fait qu'à gauche on lace les phylactères), ou un ordre (nous avons encore dans l'oreille l'exactitude de l'armée allemande : *links, zwei, drei, vier!*). Il peut donc y avoir un facteur de développement parallèle et autonome sans que les deux

Qur'an II,65; VII,166; V,60 and the Old and New Testament Atmosphere

Sergio Noja Nosedá

Concerning the fine-sounding words expressed by Ilse Lichtenstadter in 1991, referring to the problem raised in 1957,¹ “[...] somewhat sterile and stereotyped search for further new parallels to Koranic tenets in Jewish or Christian sources as additional examples of ‘Judeo-Christian’ influences on Muhammad’s thought”,² we can say that, like all fine-sounding phrases, it is doubtless true, but should not be followed to the letter. The academic’s invitation to move away from the Jewish-Christian tradition when examining the origins of Islam, to intensify studies on the pre-Islamic Arab world – especially in light of the wonderful findings from southern Arabic epigraphy and archaeological studies³ – has been welcomed. But to break away completely from the framework of Jewish-Christian thought is not only a mistake but sheer folly, a folly that I believe not even the author did not actually intend.

The first real result of studies conducted in recent decades has been to change the percentages of these three major components: from the typical breakdown of the 19th and 20th centuries (60% Judaism, 30% Christianity, 10% pre-Islamic Arabia), we may reasonably surmise new percentages (50% pre-Islamic Arabia,⁴

1. I. Lichtenstadter, “Origin and Interpretation of some Qur‘ānic Symbols”, in *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, Roma 1956, II, pp. 58-80.
2. I. Lichtenstadter, “And Become Ye Accursed Apes”, *JSAI* 14 (1991), p.154.
3. *Near East Culture and Society: The Arab and Muslim World, Studies and Problems*, Princeton University Bicentennial Conferences, Series 2, Conference 6, Princeton 1946, p. 12.
4. S. NOJA, “La question se pose encore une fois: La pureté rituelle de L’Islam dérive-t-elle ou non de celle du Judaïsme?”, *Jahiliyya and Islamic Studies in Honour of M. J. Kister*, *JSAI* 9 (1987).

Tur-Sinai, 1955 = N.H. Tur-Sinai, "חי ה' וחי נפשך" in **הלשון והספר: בעיות** [The Language and the Book], Jerusalem 1955, pp. 177-186.

- Hoftijzer & Jongeling, 1995 = J. Hoftijzer & K. Jongeling, *A Dictionary of Northwest Semitic Inscriptions*, Leiden 1995.
- Joüon, 1923 = P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Roma 1923.
- Joüon & Muraoka, 1993 = P. Joüon & T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Roma 1993.
- KAI = H. Donner & W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Wiesbaden 1962-1964.
- Kuyt & Wesselius, 1991 = A. Kuyt & J.W. Wesselius, "The Yavne-Yam Ostrakon: An Exercise in Classical Hebrew Prose?", *BO* 48 (1991) pp. 726-736.
- Lemaire, 1977 = A. Lemaire, "L'ostrakon de Meşad Hashavyahu (Yavneh-Yam) replacé dans son contexte", *Semitica* 21 (1977), pp. 57-79.
- Muraoka, 1985 = T. Muraoka, *Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew*, Jerusalem 1985.
- Muraoka, 1999 = T. Muraoka, "The Participle in Qumran Hebrew with Special Reference to its Periphrastic Use", in T. Muraoka and J.F. Elwolde (eds), *Sirach, Scrolls, & Sages. Proceedings of a Second International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls, Ben Sira, & the Mishnah, held at Leiden University, 15-17 December 1997* (Leiden 1999), pp. 188-204.
- Muraoka & Porten, 2003 = T. Muraoka & B. Porten, *A Grammar of the Egyptian Aramaic*, Leiden 2003.
- Pardee, 1978 = D. Pardee, "The Judicial Plea from Meşad Hashavyahu (Yavneh-Yam): A New Philological Study", *Maarav* 1 (1978), pp. 33-66.
- Pardee, 1982 = D. Pardee, *Handbook of Ancient Hebrew Letters*, Chico 1982.
- Renz, 1995 = J. Renz (and W. Röllig), *Handbuch der althebräischen Epigraphik*, Bd. I. *Die althebräischen Inschriften*, Teil 1: Text und Kommentar, Darmstadt 1995.
- Sarfatti, 1992 = G.B. Sarfatti, "הכינוי החוזר וכינוי הזהות בעברית", *Leš* 56 (1992), pp. 341-351.
- Segal, 1936 = M.H. Segal, *דקדוק לשון המשנה*, Tel-Aviv 1936.
- Segert, 1961 = S. Segert, "Die Sprache der moabitischen Königsinschrift", *Archiv Orientalni* 29 (1961), pp. 197-267.
- TAD = *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt Newly Copied*, Edited and Translated into Hebrew and English by B. Porten & A. Yardeni, 1-4, Jerusalem-Winona Lake 1986-1999.
- Torezyner, 1938 = H.N. Torezyner, *The Lachish Letters*, London 1938.
- Tropper, 2000 = J. Tropper, *Ugaritische Grammatik*, Münster 2000.

time.”²⁸ The introductory greeting formula in two other letters of the collection leads one to expect here an adverbial of time: 2.1-3 **ישמע** **ישמע. יהוה (את) כים. שמעת טב 1-2 4 יהוה את אדני. שמעת שלם. עת כים עת כים**.

References

- Ahituv, 1992 = Sh. Ahituv, **אסופת כתובות עבריות מימי בית ראשון וראשית ימי** [Handbook of Ancient Hebrew Inscriptions etc.] Jerusalem **בית שני** 1992.
- Andersen, 1966 = F.I. Andersen, “Moabite Syntax”, *Or* 35 (1966), pp. 81-120.
- Andersen, 1970 = F.I. Andersen, *The Hebrew Verbless Clause in the Pentateuch*. Nashville New York 1970.
- Blau, 1979-1980 = J. Blau, “Short Philological Notes on the Inscription of Meša”, *Maarav* 2 (1979-80), pp. 143-157.
- J. Friedrich, W. Röllig & M.G. Amadasi Guzzo, *Phönizisch-punische Grammatik*³, Rome: Pontifical Biblical Institute, 1999.
- De Vaux, 1939 = R. De Vaux, “Les ostraka de Lachis”, *RB* 48 (1939), pp. 181-206.
- Driver, 1913 = S.R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and Topography of the Books of Samuel* etc., Oxford 1913.
- Gesenius-Kautzsch *Gesenius’ Hebrew Grammar*, ed. E. Kautzsch, revised by A.E. Cowley, Oxford 1910.
- Gibson, 1973 = J.C.L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, vol. 1: Hebrew and Moabite Inscriptions, Oxford 1973.
- Gibson, 1982 = J.C.L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, vol. 3: Phoenician Inscriptions, Oxford 1982.
- Gogel, 1998 = S.L. Gogel, *A Grammar of Epigraphic Hebrew*, Atlanta 1998.
- Greenberg, 1957 = M. Greenberg, “The Hebrew Oath Particle *Hay He*”, *JBL* 76 (1957), pp. 34-39.
- Hoftijzer, 1986 = J. Hoftijzer, “A Grammatical Note on the Yavne-Yam Ostrakon”, in J.W. van Henten et al. (eds.), *Tradition & Re-interpretation in Jewish and Early Christian Literature* [Fshr J.C.H. Lebram], Leiden 1986, pp. 1-6.

28. See Joüon & Muraoka 1993, § 189. Another example of an abstract noun as direct object of **ראה** is Ps 85.8 **הראני יהוה חסדך**.

types thus analysed is minimal, though syntactically the two types are distinct. If one would retain the reading in Lachish 3:9 as genuine, it could only mean that the diphthong, in this particular dialect, had contracted and **חי יהוה** (Lachish 6.12) would be an etymological or historical spelling. The Massoretic distinction may be a theologically motivated artificial distinction,²⁶ a distinct possibility in view of Am 8.14 **חִי אֱלֹהֶיךָ דָן**, as pointed out by Tur-Sinai (1955, p. 183). Others, e.g. Pardee (1982, p. 86), would see here a case of haplography. Another possible example is found in a contemporary Arad inscription, 21.5 **חיהנזה**.

13. Lachish 6:1-2 **שלם** **ירא.יהוה את אדני את העת הזה שלם**

Renz (1995, p. 426) translates: “Es möge Jahwe meinen Herrn diese Zeit in Frieden sehen lassen.” Gibson (1973, p.46) justified the analysis of **שלם** as adverbial by mentioning 1Sm 16.4 **שָׁלֵם בּוֹאָךְ**. I doubt, however, that this is really supporting evidence, even if the word in question at 1Sm 16.4 was adverbial. On the other hand, Pardee (1982, p. 100), who translates the clause “May YHWH make this time a good one for you,” takes **העת הזה** as the second (direct) object and **שלם** as its predicate.²⁷ He refers to G. (sic!) R. Driver’s *Tenses* (§ 189), where the noun in question is predicate of various nominal clauses such as Ps 120.7 **אני שלום**. However, the subject is always personal, except Pr 3.17 **כל נתיבותיה שלום**. I am rather skeptical that the verb **ראה** can take a noun such as **עת** as a plain direct object, though **שלום** is possible as in Ps 73.3 **שלום רשעים אראה**. I would suggest that here also **שלום** is the direct object of the verb and **את העת הזה** is an accusative of time as in Ex 13.7 **מצות יאכל את שבעת הימים**. Translate then: “May YHWH let my lord experience peace at this

26. For a similar contrast between Biblical Aramaic **טַעַם** divine and **טַעַם** human, see Th. Nöldeke in *Litterarisches Centralblatt* 1896, p. 305. See also Tur-Sinai 1995, p. 183.

27. Gogel, who translates “May YHWH cause my lord to see this season in peace (= may he make this time a good one for you),” has apparently failed to comprehend her teacher’s grammatical analysis.

De Vaux (1939, p. 197) takes **שלם** as adjective, **שָׁלֵם**, though one wonders whether Biblical Hebrew knew such a collocation, **עת שָׁלֵם**.

[...] **אזנך**. See also Job 14.3 **על זה פקחת עינך**. Of course, it could be a question of defective spelling and incorrect vocalization as shown by 1Kg 8.29 **פתוחות עינם** as against its parallel passage, 2Ch 6.20 with **עיניך**. But then our scribes and Massoretes are not consistent: even in a single verse we find both numbers – in addition to 2Kg 19.16 mentioned above, see also Dn 9.18, which is almost identical with the above-quoted Is 37.17 except for the dual **עיניך**. Compare further 2Ch 6.40 **קשבות ואזניך** with Neh 1.6, 11 **אזנך**, **קשבת ועיניך פתוחות**. See also other idiomatic combinations with **עין**: Pr 27.20 **לא תשבענה** vs. Qoh 1.8 **לא תשבוע עין לראות**; Gn 27.1 **עיןך שים עליו**, Jer 39, 12 **ותכה מפעש עיני** vs. Job 17.7 **ותכהין עיניו מראות**, Gn 44.21 **ואשימה עיני עליו**.

12. Lachish 3:9 **חיהוה.אם.נסה**

The initial sequence is generally agreed to be a familiar biblical oath formula that is always spelled **חי יהוה**, just as in another Lachish letter, 6/12 with a word-divider, **חי.יהוה**. Moreover, the Massoretic vocalization makes a clear distinction between oaths pronounced about God – **חי יהוה**, **חי אני** – and those pronounced about humans **חי**.²⁵ Tur-Sinai (1955, pp. 177-182) argued rather persuasively that **חי** must be understood as an adjectival complement. However, his interpretation of the latter oath formula as basically identical with the first, hence an artificial, theologically conditioned Massoretic distinction, is less convincing, especially on account of the glaring incongruence with the feminine noun **נפש**. On the other hand the attempt by Greenberg (1957) to regard **חי** in both types of oath formulae as a noun meaning “life” is forced to resort to taking **אני** as a surrogate for the tetragrammaton. And yet **חיך** at 2Sm 11.11 **וחי נפשך** said by Uriah to David does suggest that **חי** in the second type is in the status constructus. Since the normal word for “life,” however, is **חיים**, **חי** can be only the cst. form of **חי**, and the fact that the just quoted **חיך** is spelled exceptionally with a single Yod is probably no coincidence. The difference in meaning between the two

25. See Driver 1913, p. 148 on 1Sm 17.55. Likewise **וחי נפשך** uttered by Uriah to David.

participles, with normal sequence P-S. As such they may be called *verbal*’ (Andersen 1970, p. 34). Though Pardee’s syntactical analysis is rather confused, its end result agrees with our position on the subject: “A non-nominalized participle normally occupies the second slot when the other constituent is not a personal pronoun” (Jouion & Muraoka 1993, § 154 *fc*).

Kuyt & Wesselius (1991, p. 727) render: “Your servant was a reaper. Your servant brought in in the courtyard,” namely they see here a verbal clause – עבדך קצר היה – on the ground that Biblical Hebrew does not allow היה to introduce a clause meaning “Person X was in place Y.” But what about, for example, Gn 26.28 היה יהוה עמך; 42.5 כי היה הרעב בארץ? Moreover, the word-order <subject – prepositional phrase – verb> of their putative verbal clause is rather unlikely. They state that it is not frequently found, but is not impossible, either.²³

11. Lachisch 3:4-5

One of the grounds on which Gibson (1973, p. 40) rejects the restoration of this poorly preserved part of the epistle as first reconstructed by Albright (1939) and subsequently followed by the majority of scholars, ולא הפקחת.בה.את.עין עבדך, is the assumed use of the singular in its collocation with the verb פקח.²⁴ He may be thinking in terms of the corresponding English idiom, which does require the use of the plural: “He opened my eyes.” Biblical Hebrew, however, is flexible in this respect. Alongside the dual as in Jer 32.19 הטה יהוה אזנך:שמע פקח יהוה עינך, we also find Is. 37.17 עיניך פקוחות וראה, in the parallel passage of which we read, however, 2Kg 19.16

23. They refer to Gesenius-Kautzsch, § 142 g, where examples are cited, however, with a prepositional phrase preceding the verb *for the sake of emphasis, but no explicit subject at the head*. Their other reference, § 142 b, seems to be an error.

24. Some want to read און instead, which does not affect our following argument. Gibson’s restoration is: הפקח - - - (ר)זם עבדך, which he renders “the inspector [...] your servant alluded.” Torczyner (1938, p. 51) had read רזם.

Incidentally, *pace* Ahituv (1992, p. 40) the collocation פקח און is attested in Biblical Hebrew at Is 42.20.

call rare.²¹ It is also typical of Late Biblical Hebrew. Joüon (1923, ib.) does characterize it as indicative of LBH: “Dans la langue postérieure [...] usuel en hébreu postbiblique, est dû à l’influence de l’araméen.” which has now been revised to read: “On occasion the periphrastic construction appears superfluous, particularly in the later books, but a close look suggests that the real force of the construction is akin to that of the inchoative imperfect of Greek or to the graphic historic present [...]” (Joüon & Muraoka 1993, ib.).²² Even the sequence <ptc.-היה> is not alien to Classical Biblical Hebrew: see Dt 9.7, 24, 31.27 מְקַצִּים הֵייתָ עִם יְהוָה; 9.22 אֵת יְהוָה.

The latter alternative, most recently argued for by Renz & Röllig (1995, p. 317), appears to lend itself to two distinct interpretations. The majority of authorities see in the nominal clause an indication of the plaintiff’s occupation: e.g., “Dein Knecht is Schnitter” (Renz) or “Ton serviteur est un moissonneur” (Lemaire). Pardee (1978, p. 40), however, analyses קצר as a predicatively used participle and not a substantivised participle, actor noun. Hence his translation: “Your servant is working at the harvest.” As a justification he invokes Andersen’s analysis of the Hebrew nominal clause, according to which, and according to Pardee’s representation of Andersen’s theory, “the word order here (Subject-Predicate) indicates that this is not a classification clause which would be used if the writer wished to identify himself by profession. The Predicate-Subject is, according to Andersen, a declarative sentence. Thus the writer is identifying himself as one (incidentally) involved in the harvest.” Apart from the fact that the category of “declarative sentence” is completely separate from the contrast between classification clause and identification clause, Andersen’s Rule 1 reads: “The sequence is S-P in a clause of identification, in which both S and P are definite” (Andersen 1970, p. 39), a definition which would obviously exclude our clause, since קצר is not definite. In fact, Andersen is more precise, recognizing the special status of participle as predicate: “Clauses with

21. Muraoka 1999, pp. 195-196.

22. Moreover, Joüon was discussing “l’emploi large ou abusif [...] au sens d’un pur parfait *il tua*.”

8. Mesha, line 25 כרתי.המכרתת “I had the ditches dug”

The context suggests that the object noun means “quarry,” from root כרה. The double Taw can be explained by assuming that the sg. of this Lamed-Heh noun ended with -ית. Biblical Hebrew itself has an example in Is 2.4 חֲנִיתוֹתֵיהֶם from חֲנִית “spear.” Cf. בְּרִיתוֹת in Mishnaic Hebrew, pl. of בְּרִית and טְלִיתוֹת, pl. of טְלִית “cloak.” La 4.20 שְׁחִיתוֹתָם “their pits” mentioned by Gibson (1982, p. 82) could be a pl. of either שְׁחִית < root שחה or שָׁחַת like the pl. פְּסִילִים < פָּסַל, “carved image.”

9. Mesha, line 28f. מלכת(י.על.ה.)מאת.בקרן

The clause as reconstructed by many authorities presumably means “I reigned over hundreds of cities.” We should perhaps delete the definite article from the numeral, which should then, *pace* Segert (1961, p. 223) and Aḥituv (1992), be vocalized as pl. For the combination with the following preposition and a plural noun, see בְּשָׁנִים “hundreds of years” and Lv 25.51 רַבּוֹת בְּשָׁנִים “many years.”

10. Yavneh Yam, line 2-4 עבדך.קצר.היה.עבדך.בחצר אסם

The syntax of this part of the letter has led to two divergent analyses: (a) with the first עבדך as a casus pendens²⁰ and a periphrastic tense of durative/repetitive aspect and (b) עבדך קצר as a nominal clause and the rest as a verbal clause.

The difficulty of the former is said to be the apparent repetition in the immediately following ויקצר.עבדך (line 4). One could, however, say that the periphrastic structure indicates what the plaintiff had been doing over the harvesting season. The repetition of עבדך may be due to the agitated state of the plaintiff (Aḥituv 1992, p. 98).

Lemaire (1997, p. 63) objects to the first alternative on the ground that the periphrastic construction is very rare in Ancient Hebrew and is typical of a late stage of the language, referring to Joüon 1923, § 121 g. Joüon does not say that the syntagm is rare, let alone “très rare.” In Biblical Hebrew it occurs a total of 124 times, 62 times in the Pentateuch and the Former Prophets, which one would hardly

20. See Hoftijzer 1986.

Phoenician, in which *hmt*, reasonably frequent, is the sole 3pl. disjunctive personal pronoun with all syntactic functions.¹⁶ For the far deixis, the disjunctive third person personal pronouns are used: e.g., במקמת המת “in those places.”

6. Mesha, line 21 לספת “to add”

Clearly Qal inf. est.; see also יספתי “I added” (line 29). Phoenician may have used the verb in its causative binyan Yifil: יספננם “we added them,”¹⁷ though it does not have to. Aramaic dialects do not seem to know the verb in Peal. In the light of this Moabite evidence Joüon’s notion of pseudo-Hifil הוסיף in Biblical Hebrew becomes all the more attractive.¹⁸

On the subject of binyanim, one must, *pace* Segert (1961, p. 226) and Gibson (1973, p.81),¹⁹ allow for a Qal in ויגרשה “and he drove him out” (19), for Biblical Hebrew attests to seven examples of Qal גרש, hardly distinguishable in meaning from the more frequent Piel גרש: note especially Ex 34.11 הנני גרש מפניך את האמרי, an identical collocation as here with מפני and a divine being as agent.

7. Mesha, line 24 בר.אן.בקר.הקר “there is no cistern in the city”

Gibson (1982, p. 81) opts for the absolute form [ʾayn] on a syntactic ground, mentioning Gn 2.5 as an example where one reads אדם אין לעבד את האדמה “there was nobody to till the ground.” Although in both cases an entity whose non-existence is predicated is mentioned before the negator (Muraoka 1985, p.104), we have drawn attention to a significant fact that, where the negator is followed by a locative prepositional phrase, the negator takes the construct form, e.g. Gn 19.31 אין באלוהינו, 47.13 אין בכל הארץ לחם. Besides, [ʾay-] would surely be spelled with Yod.

16. See Friedrich, Röllig, Amadasi Guzzo 1999, §§ 110-111.

17. See Friedrich, Röllig, Amadasi Guzzo 1999, § 158.

18. See Joüon & Muraoka 1993, § 75 *f*.

19. Hoftijzer & Jongeling (1995, p. 236) is confusing.

object of a finite verb (5x), a demonstrative attribute of a noun (6x), a substitute of a possessive suffix attached to a preceding noun (4x), or a grammatical subject (only once).¹⁴ They can all be analyzed as demonstrative pronouns for far deixis. Note that one of the demonstrative pronouns for far deixis also ends with /t/, *hnhmt*, while none of the demonstrative pronouns for near deixis does. The only problem is that we cannot establish any functional difference between these pronouns used as direct object and the corresponding conjunctive (suffixal) direct object, nor between some of these pronouns used like possessive suffixes and as real possessive suffixes. Thus *KTU* 1.3 VI 19f. *tšthwy wkbd hwt* “Prostrate yourself and do him honour” vs. 1.4:25f. *wtšthwy w tkbdh* “She prostrated herself and did him honour.” The genitival use is confined to one lexeme. *diy*, “wing,” which, moreover, does not occur with a conjunctive pronoun: e.g., 1.19 III 23 *b’l tbr diy hwt* “Baal broke the wing of him.” Apart from the extreme infrequency of the demonstrative pronouns for far deixis, m. *hnk* and f. *hnkt*, they often seem to be used as adverbials.¹⁵ In the case of *hmt* used as grammatical subject, one must only note that no other form which would correspond to Heb. הֵמָּה/הֵם; or הֵנָּה/הֵן is attested. One does not know, therefore, whether or not the Ugaritic system was identical with that of

Avoda Zara 1.3 אִתּוֹ הַיּוֹם וְאִתּוֹ הָאִישׁ בַּלְבָּד “that particular day and that particular person alone”: see Segal 1936, 52f., and on a possible origin of this usage, ib. 53, n. 1. See also Sarfatti 1992, p. 347f. Akkadian disjunctive pronouns in the genitive and accusative case contain this same consonant (*yāti*, *kāti* etc.), and Ge’ez has *we’etu* “he” and *ye’eti* “she,” with which compare Epigraphic South Arabian forms such as *hwt*, *hyt*, *swt*, *smt*, *smyt*. When one looks at the disjunctive personal pronouns which are used as subject, it is to be noted that the third person forms form a group of their own characterized by /h/ and /š/, whereas the first and second person forms share the nasal /n/, if not the glottal stop as well, though not the first person plural in its reconstructed Proto-Semitic shape. It is not impossible that the very earliest third person forms all contained /t/, which dropped in certain syntactic environments. One might even suggest that the same dental component of the second person disjunctive pronouns was in origin deictic-demonstrative in relation to the speaker, i.e. first person.

14. See Tropper 2000, pp. 212-213.

15. See Tropper 2000, pp. 231-232.

later we find an initial sign of the analytic structure: Assur letter 12 קרא המו “Call them,” immediately followed by שאלהמו “Ask them.”¹¹ See also Ezra 7.17 ותקרב המו “you shall offer them,” Dan 6.25 רמו המו “and they threw them.” In other words, while running the risk of *argumentum e silentio*, one might venture to say that a Moabite speaker is unlikely to have uttered something like ויהרג אנך “and he killed me.”

Though not in Moabite, a recently discovered 9th cent. BCE Aramaic inscription from Tel Dan has an example of הם as a possessive pronoun detached from the preceding head noun: line 10 ארק.הם “their land.” This attestation dates from a century earlier than what had been known to us from two Old Aramaic inscriptions, namely Barrakab 2.7 נבשת.הם “their souls” and Zakkur A 9 מחנות.הם “their encampments.”¹²

Egyptian Aramaic attests to two striking examples of a third fem. sg. Pronoun הי: TAD D23.1, II 8 רחם אנה להי שגיא “I am madly in love with her” and ib. A2.1:6 כחנה זי התתי לי סון הי מלבש אנה “the garment which you brought for me (to) Syene, *that* I am wearing.” Though somewhat comparable to the 3pl. forms noted above, one must not lose sight of one significant syntactic feature, namely the non-enclitic nature of הי. These may be cases of prominence or focus attached to the referent (as suggested in Muraoka-Porten 2003, § 38 f 5).

Another Semitic language which ought to be taken into account here is Ugaritic, in which four forms, all ending with /t/ and all in the third person, are attested.¹³ Syntactically they function as a direct

11. In this document we meet with איתהם. Though found in a broken context, it appears that this is an object marker with a 3m. pl. pronoun *and* placed before a missing verb. In this idiom, the morpheme seems to have become a free-standing, non-enclitic morpheme.

12. On the latter document, see also Muraoka & Porten 2003, n. 715 ad finem.

13. For a listing of these forms with references, see Tropper 2000, p. 211.

This /t/, obviously distinct from the feminine gender morpheme (as in *hnkt*, fem. corresponding to *hnk* masc. “that”), appears to be a demonstrative morpheme in origin. The same morpheme may ultimately be identified in the Hebrew and Moabite nota objecti את, Phoenician-Punic אית, and its Aramaic equivalents spelled variously (ית, אית, ות). One would also mention the demonstrative use of את with a third pers. suffix in Mishnaic Hebrew as in m.

4. Mesha, line 16 שבעת. אלפן(.)ג(ב)רן. ו(גר)ן וגברת. ו(גר)ת. ורחמת

The concluding phrase must mean something like “(native) women and alien women, and female slaves.” The /n/ as the masculine plural and dual ending, an isogloss shared by Moabite and Aramaic, has justly received attention right from the time when the stele was discovered. Its feminine counterpart, /t/, however, has been neglected.⁷ It goes with Arabic and Hebrew. Also with regard to the fem. sg. morpheme, Moabite is aligned with Arabic rather than with Aramaic שת “year” (st. abs., not cst.) (2), הבמת.זאת “this high-place” (3), המסלת⁸ “the highway” (26). We may conclude, then, that, as far as the consonantal shape is concerned, the noun declension of Moabite is more closely affiliated with Classical Arabic than with Hebrew or Aramaic.

5. Mesha, line 18 ואסחב.הם “and I dragged them”

Andersen (1966, p.97) states that the orthographic detachment of the object pronoun does not necessarily indicate that it had attained the status of an independent syntactic unit like Hebrew אתם, for instance, which can precede the verb. Rather, the separating dot marks the preceding verb as a free form, and Moabite indicates an intermediate stage on the way towards a free form of pronoun object. We, of course, do not know whether Moabite ever reached the stage as represented in Hebrew. However that might be, the distribution of this feature is important, as it is confined to the third person plural morpheme. This structure is known from various periods and dialects of Aramaic, and it is enclitic, or follows the verb directly.⁹ In a Sefire inscription (8th cent. BCE) we still find a conjunctive pronoun: Sefire III 6 תרקם “you shall placate them.”¹⁰ A century

7. See also Blau 1979-1980, 143f.

8. Gibson (1982, p. 76) translates חמת.היערן.וחמת(.)העפל (21f.) “the parkland walls as well as the walls of the acropolis,” apparently taking חמת as pl., whereas Hoftijzer & Jongeling (1995, p. 381) takes it as sg. Note 2Ch 27.3 חמת עפל. Similar uncertainty exists in מגדלתה “its tower(s)” (22). The pl. of BH מגדל takes either a typically masc. or fem. morpheme.

9. Classical Syriac has developed a variant form for exclusively enclitic use: *’ennon* as against *hennon*.

10. On a comparative Aramaistic discussion on the subject, see Muraoka & Porten 2003, p.143, n. 670.

mentions three biblical passages as possible examples, vid. Ps 81.6, Job 30.2 and Dan 2.1. In Ps 81.6 **בצאתו על ארץ מצרים** Gibson's interpretation goes back to the LXX ἐν τῷ ἐξελθεῖν αὐτὸν ἐκ γῆς Αἰγύπτου, followed by Jerome with his *cum exiret de terra Aegypti* (juxta LXX) and *cum egrederetur terra Aegypti* (juxta Heb.). But BDB (752b) seems to be more sensible in mentioning this passage along with Gn 41.46 **ויצא יוסף על ארץ מצרים** "and Joseph went forth over the land of Egypt."³ Both passages are about Joseph, not about Moses. More plausible is Job 30.2 **גם כח ידיהם למה לי עֲלִימוֹ** **אֶבֶר כָּלָה**. Here again, BDB (753b) is illuminating: "על is used idiomatically to give pathos to the expression of an emotion, by emphasizing the person who is its subject, and who, as it were, feels it acting upon him [...] Denoting with some emphasis the subj. of an experience, Jb 30.2 [...] Dn 2.1[...]" In the description of Mesha's military operation the question of emotion is only in the background, if at all. We believe that the force of the preposition identified by Driver and that in our Moabite inscription can be subsumed under one. Joüon (1923, §133f) regarded it as an equivalent of *dativus incommodi* in some languages, citing, for instance, Gn 48.7 **מָתָה עָלַי רָחֵל**. I (Joüon & Muraoka 1993, ib.) further specified it - "to indicate a victim," adding Mi 3.3.⁴ An example, also in a military context, is found in the eleventh century BCE Old Phoenician inscription of Ahiaram: line 2 **נחת תברח על גבל** "may serenity elude Byblos."⁵ This reminds one of Dan 6.19 **שְׁנִיתָה** "his sleep eluded him."⁶

3. So already Ibn Ezra ad loc.

4. The list can be further extended, not counting examples already mentioned in BDB: Gn 33.13, Ex 23.29, Nu 11.13, Jdg 14.16,17, 19.2, Mi 7.13, Jon 2.8, Hg 1.10.

5. Gibson (1982, p. 16), in his commentary on the Ahiaram inscription, refers to a possible example in Ugaritic, *KTU* 1.16 vi 9 *zbln. 'l. rišh*, which he renders "the plague from his head." But "the plague, which was on his head" is perfectly acceptable. Gibson apparently knows of no similar example. A rare or new meaning or usage needs to be established on the basis of unequivocal and, ideally, multiple examples.

6. Our argument is not necessarily defeated by Gn 31.40 **וַתִּדְרֶה שְׁנֵתִי מֵעֵינַי**.

Linguistic Notes on Moabite and Ancient Hebrew Inscriptions

Takamitsu Muraoka

1. Mesha, line 3: הבמת.זאת “this high-place”

When compared with Biblical Hebrew, the syntax of this phrase is striking in the non-repetition of the definite article, a phenomenon also found in Old Phoenician: *KAI* 26 A II 9, 17 הקרת זו “this city”; *KAI* 13.6 הדבר הא “that matter.”¹ In terms of comparative Semitics, it is precisely Hebrew that stands out in its apparently redundant repetition of the article, although the Hebrew article attached to the demonstrative fulfils an important function of distinguishing a noun phrase from a nominal clause.

2. Mesha, line 7: בתה “his dynasty”

One is hard pressed to follow Segert (1961, pp. 212-213), who argues for the retention of the diphthong. As long as one regards the spelling here as genuine and no scribal error, it cannot represent /bayt-/. This applies equally to ימה “his days” (8), בללה “at night” (15)², מאתן “200” (20), בת מלך (23), אין “there is not” (24), בת במת (27), בת בעלמען (30), בת דבלתן (30). Whether the spellings with a Yod as in ביתה (25) and שעריה “its (f.) gates” (22) indicate historical or etymological orthography or a transitional stage in the Moabite phonology is a separate issue.

3. Mesha, line 14: לך.אחז.את.נבה.על.ישראל

Gibson (1973, p. 76) translates the above clause: “Go take Nebo from Israel.” For the ablative force of the preposition על he (80)

1. See for details Friedrich, Röllig, Amadasi Guzzo 1999, § 300. The article can appear even with a nomen regens: *KAI* 10.4 המזבח נחשת זן “this bronze altar”.
2. Here one could assume /le:le:/, thus with Heh as a mater lectionis and as in Aramaic (/ *laylay/), e.g. *TAD* C 1.1:80 לה[לי].

autrement dit à la fête de Pûrîm (Est 9,17-18.21), qui, comme beaucoup d'autres fêtes antiques,²⁶ correspondait à la pleine lune du mois.²⁷

Même si, du fait du silence des sources néo-assyriennes, cette dernière interprétation des origines de la fête de Pûrîm ne peut être considérée que comme une hypothèse de travail destinée à être infirmée ou confirmée, il nous semble que l'attestation de PR sur une tablette de la fin de l'empire néo-assyrien est un nouvel élément du puzzle des origines linguistiques et historiques de la fête juive de Pûrîm que nous sommes heureux de présenter dans ce volume dédié à notre excellent collègue Abraham Tal aux côtés duquel nous avons souvent travaillé dans la bibliothèque de l'Institut d'études sémitiques de Paris.

26. Cf., par exemple, A. Lemaire, "Le sabbat à l'époque royale Israélite", *Revue biblique* 80 (1973), pp.161-185, spéc. 174.

27. Cf. déjà M. Jastrow, "On *mimmolî'rat haššabbāt* ('The Day after the Sabbath')", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 30 (1914) pp. 94-110, spéc. 104.

l'éponyme devant entrer en fonction l'année suivante. Puisque, aussi bien les mots assyriens *pûru* et *limmu* que les termes araméens PR et L'M sont, au moins partiellement, synonymes, il semble assez naturel de proposer que la fête des *Pûrîm* était, à l'origine, la fête des *limmus*.

Malheureusement les textes néo-assyriens connus actuellement ne permettent de préciser ni la date, ni le contexte précis du "tirage au sort" des magistrats éponymes.²¹ L'expression "tirage au sort" est probablement d'ailleurs à nuancer car elle pourrait refléter une simple cérémonie évocatrice "devant Ashur et Adad", sans qu'il y ait vraiment suspense quant au résultat attendu, les "jeux" étant faits d'avance. On peut certainement le présumer lors du deuxième éponymat de Salmanasar III après trente années de regne.²² Comme le proposent I.L. Finkel et J.E. Reade,²³ ce "tirage au sort" n'était probablement qu'une "appropriate ceremony, which demonstrated divine approbation of the predetermined choice".

L'absence d'indication de la date précise de cette cérémonie laisse place à la speculation. A.R. Millard a récemment suggéré que "the choice was probably made a year in advance, perhaps at the New Year ceremonies".²⁴ Cependant un tel délai entre la désignation officielle de l'éponyme et son entrée en fonction ne s'appuie sur aucun argument précis et n'expliquerait pas que les scribes pouvaient parfois ne pas (encore ?) connaître le nom de cet éponyme en datant provisoirement de "l'éponyme après NP". On peut donc tout aussi bien penser à un délai beaucoup plus court d'une quinzaine de jours en suggérant que la confirmation officielle du prochain éponyme se faisait habituellement à la dernière fête avant le Nouvel An, c'est-à-dire à la pleine lune du douzième mois (Adar, éventuellement Adar II). Cette suggestion rejoint la thèse ancienne de S. Smith²⁵ qui mérite d'être reconsidérée : il proposait de situer ce "tirage au sort" à la fête du dernier mois de l'année précédente, c'est-à-dire au 14-15 Adar,

21. Cf. *Eponyms*, pp. 8-9.

22. Cf. I.L. Finkel - J.E. Reade, *Iraq* 57, p. 170.

23. *Ibidem*.

24. *Eponyms*, p. 8.

25. *Early History of Assyria*, London 1928, p. 116; cf. aussi H. Tadmor, "Pur", dans *Encyclopaedia biblica* VI, Jerusalem 1971, col. 446-448.

del Medico¹⁸ car il rejetait tout rapprochement éventuel de l'hébreu *pûr/pûrîm* avec l'akkadien *pûru*, en se demandant "qui connaissait encore suffisamment l'akkadien pour savoir que *pûru* pouvait aussi signifier (accessoirement) 'sort'".

Il est clair que l'apparition de l'araméen ancien PR dans un contexte parallèle à celui du néo-assyrien *pûru*, fait disparaître cette objection en révélant que l'hébreu *pûr/pûrîm* du livre d'Esther doit être considéré comme un aramaïsme¹⁹ plutôt que comme un emprunt direct à l'akkadien. Le fait qu'il s'agisse d'un mot inhabituel en hébreu, d'un mot d'emprunt, explique d'ailleurs que le rédacteur du livre d'Esther ait éprouvé la nécessité de l'expliquer comme l'équivalent de l'hébreu *gôrâl*, "sort" (*pûr hû' haggôrâl* : Est 3,7; 9,24). En quelque sorte, cette attestation de l'araméen PR sur une tablette du VII^e s. av. J.-C. fournit le chaînon manquant, le *missing link*, entre l'hébreu *pûr* et l'akkadien *pûru*, le rattachement du mot hébreu à l'akkadien ayant été déjà souvent affirmé par les commentateurs.²⁰

Si cette relation linguistique semble maintenant confirmée par le biais d'un intermédiaire araméen, le contexte et la date de cette nouvelle attestation de l'araméen PR nous conduit naturellement à évoquer une hypothèse de travail quant à l'origine historique de la fête de *Pûrîm*. Celle-ci pourrait remonter à l'époque néo-assyrienne et avoir été, à l'origine, la fête liée au "tirage au sort" de

18. "Le cadre historique des fêtes de Hanukkah et de Purîm", *Vetus Testamentum* 15 (1965), pp. 238-270, spéc. 255.
19. Sur les aramaïsmes du livre d'Esther, cf. C.A. Moore, *Esther*, The Anchor Bible, Garden City (NY) 1971, pp. LIV-LV.
20. Cf., par exemple, J. Lewy, "Old Assyrian *puru'um* and *purum*", *Revue hittite et asianique* 36 (1938), pp. 117-124; A. Bea, "De origine vocis *PUR* (Est 3,7; 9,24 etc.)", *Biblica* 21 (1940), pp. 198-199; C.A. Moore, *Esther*, 1971, p. XLVII; S.A. Kaufman, *The Akkadian Influences on Aramaic*, Assyriological Studies 19, Chicago 1974, p. 84; W.W. Hallo, "The First Purim", *Biblical Archaeologist* 46 (1983), pp. 19-29; D.J.A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, New Century Bible Commentary, Grand Rapids/London 1984, p. 263; C.A. Moore, *ABD* 2, 1992, p. 637; D.F. Polish, "Aspects of Esther. A Phenomenological Exploration of the Megillah of Esther and the Origins of Purim", *Journal for the Study of the Old Testament* 85 (1999), pp. 85-106, spéc. 98, n. 19 et 103.

limmu [...] must indicate that eponyms were in some way regarded as having been chosen by lot”.¹³

Cette attestation de PR sur une tablette araméenne de la deuxième moitié du VII^e s. av. J.-C., dans un contexte d’indication de magistrat éponyme apparemment liée à un tirage au sort, pourrait jeter quelque lumière sur l’origine de la fête juive de *Pûrîm* attestée dans le rouleau biblique d’Esther (9, 26-32).

En effet, depuis plus d’un siècle, si l’on s’accorde généralement sur le fait que cette fête, attestée tardivement, est probablement d’origine étrangère, aucune des hypothèses avancées pour en préciser l’origine ne semble avoir entraîné un minimum de consensus exégétique. À la position de R. de Vaux,¹⁴ il y a une quarantaine d’années : “C’est une fête étrangère, mais son origine demeure obscure”, correspond la position récente de C.A. Moore:¹⁵ “Although scholars have looked everywhere for the origins of Purim – Greece and Palestine [...], Babylon, Persia, Elam, and the like – they have proven little about the origins of the festival, in part because of the inadequacies of our present sources [...]”.

De fait, puisque la fête de *Pûrîm* apparaît tardivement en exil – fin de l’époque perse ou époque hellénistique – on a généralement¹⁶ cherché du côté de Babylone, de la Perse,¹⁷ du monde grec et même du monde romain. Cette dernière thèse avait été proposée par H.E.

13. I.L Finkel & J.E. Reade, “Lots of Eponyms”, *Iraq* 57 (1995), pp. 167-172, spéc. 167.
14. *Les institutions de l’Ancien Testament* II, Paris 1967, p. 427; cf. déjà L.B. Paton, *The Book of Esther*, The International Critical Commentary, Edinburgh 1908, p. 94; T.H. Gaster, *Purim and Hanukkah*, New York 1960, pp. 6-11.
15. “Esther, Book of”, dans D.N. Freedman (éd.), *The Anchor Bible Dictionary (infra: ABD)* 2, New York 1992, pp. 633-643, spéc. 638.
16. Cf., par exemple, les six articles présentés par C.A. Moore (éd.), *Studies in the Book of Esther*, New York 1982, pp. XXI-XXVII, 147-234.
17. Cf., en particulier, J. Lewy, “The Feast of the 14th Day of Adar”, *Hebrew Union College Annual* 14 (1939), pp. 127-151; H. Ringgren, “Esther and Purim”, *Svensk Exegetisk Arsbok* 20 (1955), pp. 5-24; M. Hutter, “Iranische Neujahrfestmythologie und der Traum des Mordechai”, *BN* 44 (1988), pp. 39-45.

Sans nous attarder au nouveau nom de mois araméen MLH, nous voudrions souligner ici la première attestation du mot PR en araméen du VII^e s. av. J.-C. Le contexte, c'est-à-dire le fait qu'il soit mentionné tout de suite après l'indication du nom du mois et avant un nom de personne, indique clairement que PR occupe ici la même place que l'habituel L'M araméen, correspondant au néo-assyrien *limmu*. De fait, "Nabûsagib" est très bien attesté comme éponyme post-canonique vers la fin de l'empire néo-assyrien,⁵ et même, indirectement, une fois, sur une tablette araméenne (NBŠGB).⁶ Sa datation précise reste incertaine et on a proposé 628,⁷ 629⁸ et 618.⁹

Jouant un rôle équivalent à L'M, "*limmu*", l'araméen PR correspond clairement au néo-assyrien *pûru* qui désigne un "sort, lot, tour de rôle"¹⁰, ce terme étant spécialement utilisé pour la datation par un magistrat éponyme pour la deuxième fois.¹¹ Cependant ce n'est vraisemblablement pas le cas ici car Nabûsagib ne semble attesté que pour un seul éponymat. Dès lors, PR est probablement ici un simple synonyme de L'M, "*limmu*", comme dans d'autres textes néo-assyriens.¹² De façon plus précise, d'après ces derniers textes, "the use of the word *pûru* as a synonym for

5. Cf. A.R. Millard, *The Eponyms of the Assyrian Empire 910-612 BC.*, State Archives of Assyria Studies 2 (*infra: Eponyms*), Helsinki 1994, p. 106.
6. Cf. W. Röllig, "Aramaica Haburiensia II. Zwei datierte aramäische Urkunden aus Tall Šeh Ḥamad", *Altorientalische Forschungen (AOF)* 24 (1997), pp. 366-374, spéc. 370-371.
7. Cf. M. Falkner, "Die Eponymen der spätassyrischen Zeit", *Archive für Orientforschung (AFO)* 17 (1954-1956), pp. 100-120, spéc. 113-119.
8. Cf. J.E. Reade, "Assyrian Eponyms, Kings and Pretenders", *Orientalia* 67 (1998), pp. 255-265, spéc. 256.
9. Cf. K. Radner (éd.), *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire I*, Part I, A, Helsinki 1998, p. XIX.
10. Cf. W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch II*, Wiesbaden 1972, pp. 881-882.
11. Cf. J.N. Postgate, *Fifty Neo-Assyrian Legal Documents*, Warminster 1976, pp. 10-11; Th. Kwasman & S. Parpola, *Legal Transactions of the Royal Court of Nineveh. Part I*, State Archives of Assyria VI, Helsinki 1991, n° 19:r.13; 21:r.14; *Eponyms*, p. 67.
12. Cf. déjà A. Ungnad, "Eponymen", *Reallexikon für Assyriologie II*, Berlin 1933, pp. 412-457, spéc. 412, n. 2.

PR en Araméen ancien et les origines de la fête de *Pûrîm*

André Lemaire

L'épigraphie araméenne ancienne s'est enrichie ces dernières années de plusieurs dizaines de tablettes d'époque néo-assyrienne, déjà publiées ou en cours de publication.¹ Ces tablettes peuvent être rectangulaires, pour les actes de vente d'esclaves ou de terrains valant titres de propriété, ou triangulaires, pour les contrats de prêt d'orge ou d'argent. Un petit nombre de ces deux types de tablettes est daté suivant la coutume néo-assyrienne, c'est-à-dire en indiquant le nom du magistrat éponyme précédé du mot araméen L'M,² correspondant au néo-assyrien *limmu*.³ Cependant une des nouvelles tablettes publiées⁴ comporte une formule de datation un peu différente. On lit, en effet, à la fin de la tablette, après la liste des témoins d'un contrat de prêt d'orge, les deux syntagmes suivants :

Transcription

13. [...]YRH.MLH

14. PR NBWŠGB

Traduction

13. [...] Mois de Malah;

14. *lot/tour* de Nabûsagib.

1. Pour un *status quaestionis* des divers lots et de leur publication, cf. A. Lemaire, *Nouvelles tablettes araméennes (c. 700-400 av. J.-C.)*, Hautes Études Orientales 34 (*infra*: *Nouvelles tablettes*), Genève/Paris 2000, spéc. pp. 2-5.
2. Cf. aussi, une fois, la variante graphique LM : *CIS II/1*, 39:Verso 2.
3. Cf. déjà F.M. Fales, *Aramaic Epigraphs on Clay Tablets of the Neo-Assyrian Period*, Roma 1986, pp. 120-126, n° 3.6; 9:R.2; 49:R.1; 58:4; ainsi qu'une douzaine de références plus récentes dans *Nouvelles tablettes*, p. 154.
4. Collection Schøyen MS 2314/1; *Nouvelles tablettes*, n° 12, pp. 84-85.

and camel drivers who were taken ill while they were en route for Jerusalem. It probably served as a quarantine station for caravans that arrived with plague-affected travelers, an isolation station for those affected with what was termed leprosy and a final resting place for those who went no further. The precision with which the bodies were laid out and their alignment point to Jewish burial, not necessarily sectarian Jewish burial,⁷⁰ but burial by an agency well used to laying corpses in the ground. The number of women buried at Qumran would coincide with the fact that while pilgrimage was enjoined upon men, women often took part.

In conclusion the argument put forward here is that the scrolls were at Qumran to serve the pilgrim traffic through Qumran. Some of the inhabitants of Qumran would have been concerned with the throughput of pilgrims and the goods and funds they had brought with them. Some would have been government officials, perhaps agents of the Temple, whose role was to deal with the taxes and alms. Some would have been priests who had several roles: they would have had to certify as pure those who had been through the ritual purification rites in the *miqvaot*; their training as priests might also have included training in medicine, for this was one of the traditional priestly roles.⁷¹ In this case they would have been well placed at Qumran to try and heal those who fell ill during their pilgrim's progress. Yet others would have been members of the charitable organizations whose role was to care for the dead and do works of righteousness for mourners. It is not impossible that among these were priests who were allowed to defile themselves for the burial of strangers.⁷² Their work would have been with those of the pilgrims who never made the final stage of the journey to Jerusalem but were buried at Qumran where the cemetery is a dominant feature of the site.

70. J. E. Taylor, *op. cit.*

71. *Sanhedrin* 17b.

72. *Semahot* 45a.

well to well-to-do pilgrims who died in an epidemic en-route to Jerusalem.

Plague, leprosy and disease were constant problems in the land and it is known from Josephus that there were outbreaks of plague at intervals. He records one in the thirteenth year of Herod's reign (*AJ* 300-301). Some sick people were barred from cities, especially lepers (*Contra Ap.* I 281-283). Since the term leper was applied to people suffering from a range of skin diseases and illnesses⁶⁹ a number of sick people on their way to Jerusalem who were not technically lepers would have been banned from the holy city until they were ritually purified. They had to go somewhere and it appears that there may have been places for isolating the sick. While Josephus' data is late for Qumran there should be no reason to doubt that the same circumstance pertained in the preceding century.

II Kings 15:5 speaks of the *Beit ḥopšhit* *בית חופשית* which is alleged by some lexicographers to mean a quarantine place for lepers. Jerome noted a 'centuries old' practice of lodging sick travelers in special places in the Holy land: if we can take his words, 'centuries old', literally, they may take us back to the Qumran occupation period. We must add to this the information that most burial sites, of which there were very many throughout the country, were for people whose identity and family affiliation was known. These graves were reused and would be stratified if excavated. Unidentified dead were the responsibility of the finder to bury and could be transported long distances for burial; we hear of one case of a journey of more than nine kilometers to bury an unidentified corpse. On the other hand there are several inscriptions in burial sites around Jerusalem that show that Diaspora Jews, who were probably on pilgrimages, had died and were buried in proximity to the city.

Qumran, a fortress-wharf site on the trading route to the south and east, or even for fat stock from beyond the Jordan, was probably the stopping point for those pilgrims, merchants, Dead Sea sailors

69. See J.A. Andersen, "Leprosy in Translations of the Bible", *Bible Translator* 31 (1980), pp. 207-212. Andersen argues that true leprosy was unknown in Palestine in Biblical times and that *sara'at* was essentially a ritual condition, which should not be identified with particular diseases.

commandments, and the hostel and the rooms and the water installations, for needy travellers from foreign lands.”

These would have included water installations providing water for purification, for the pilgrims from the Diaspora would have needed to purify themselves for seven days before going to the temple. Water might also have been for sale to raise income. Other facilities might have included rest rooms, a fortress-tower to protect the route and collect tolls, warehousing facilities, saltpans and stockyard facilities for watering and feeding animals. Especially something like a large room, preferably an upper room for coolness, would have been needed where the sacred writ could have been studied. Among the many buildings and installations at Qumran, all of these seem to be found and a number of scholars have suggested identifications for some of the rooms that would support our hypothesis.

The cemetery suggests another reason why pilgrims would have been directed through Qumran. Qumran may well have served as a lazaretto for those who were sick and were to be isolated or prevented from traveling on, and the location of a burial place for those who died en route. Is this why there was there such a substantial cemetery at such a small site as Qumran and why were the graves so carefully laid out?

Here one is on slippery ground indeed, especially because while we know so much about Second Temple Israel there are some things of which we know but little, and of which we have but hints. Golb is firmly of the opinion that the graves were all dug at one time because they have a uniform overlay and no stratification and therefore they represent the graves of those killed by the Romans during their reduction of Jerusalem. Golb indicates that some of the skeletons show horrific wounds and traces of burning. However, Joan Taylor's study does not confirm this. She does note that “the skeletons generally indicated that the people buried in these cemeteries were in fairly good health, had good teeth, were of average or above-average height and engaged in little physical labour. This has suggested [...] that the people of the cemeteries belonged to a relatively high social class”(p. 313), and then “given that the sample [...] was healthy and fit and was of all ages, death by accident or intent cannot be ruled out” (p. 316). By the same token the evidence would apply just as

point for the taxes destined for the Temple or a place where alms were collected for presentation to the Temple officials.⁶⁵

Since Qumran proper was too small to house and provision large numbers of visitors they may well have lived in temporary dwellings where they cooked and ate their food, as indeed is indicated by the nature of the bone finds. These are no longer seen to be sacrificial offerings but midden collections from temporary campers.⁶⁶ From time to time the food brought by pilgrims would have been supplemented from the emergency supplies kept in storage jars in the caves behind Qumran.

We are told that pilgrims stayed in and *adjacent* to Jerusalem for some time and that during their stay they studied the sacred writ. Was this the purpose of the written material gathered at Qumran? Was it educational material supplied for the instruction of pilgrims of every variety of Jewish religious affiliation including, perhaps some Samaritans from time to time? Could it be that one part of the education given to pilgrims was how to meet attacks on their religious beliefs by dissident Jews with different ideas? Buchler stressed that the festival lections were developed in the first place to teach Jews how to meet the attacks of Samaritans who showed their animosity, and who had special ways of interpreting the festival passages of the Pentateuch.⁶⁷ Could the Qumran material all have been selected with a view to its educational values for pilgrims of different shades of Judaism?

If these conclusions are correct we must look at Qumran for hospitality facilities, of the sort noted in a Greek inscription from Jerusalem:⁶⁸

“Heodotus the son of Vettenus, priest and archsynagogos, son of the archsynagogos, grandson of the archsynagogos, built this synagogue for the reading of the law and the study of the

65. See *Sifre* Deut. 143.

66. G.L. Dounda, *op. cit.*, pp. 44-45.

67. See A. Guilling, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, Oxford 1960, pp. 24-25.

68. Quoting from Safrai & Stern, *The Jewish People in the First Century*, vol. 1, p. 192.

century before his reign by the founding of Qumran and the rest of the chain of Hasmonean fortresses. Two parallel lines of fortifications in the Judaean desert overlooked the passes and highways from the Dead Sea and the Jordan. Qumran seems to have been one of the service facilities for pilgrims on the road network.

Three times per year pilgrims made their way from the Diaspora to the Temple bringing with them their half-shekel tax. These pilgrims arrived in very large numbers. Josephus may have exaggerated when he stated that the crowd in Jerusalem for the Passover of 65CE was 3,000,000 souls (War 2.280), but numbers were certainly substantial. Sanders⁶¹ has indicated his belief that as many as 500,000 may have made the pilgrimage at any time, especially during Passover.

One major routing for Diaspora Jews was through Edom to the east of the Dead Sea⁶² and we may then suggest that from Edom pilgrims found their way either to Jericho⁶³ or Qumran before going on to Jerusalem. With the approach of a festival pilgrims went into the city, but if they arrived early they might stay in the vicinity. Qumran might well qualify as a place to stop before going into the city.

It is well known that there was conflict between the rulers and the majority of the priests as to how the half-shekel tax was handled⁶⁴ and who received it. It was likely that the Hasmonean priests provided facilities at suitable stopping points and collection centers for assembling, recording and directing the tax monies. Since groups and convoys who travelled at the time of the pilgrimages brought the half shekel to Jerusalem, there would have been a need to channel these convoys of pilgrims past military or government installations for security. The great number of coins found at both Qumran and at Ain Feshka, more than the average normally found at Second Temple settlements, suggests that this might have been a collecting

61. *Op. cit.* pp. 127-128.

62. See Philo, *de specialibus legibus* I, 69, and Josephus, *Jewish War*, II 43.

63. S. Safrai & M. Stern, *The Jewish People in the First Century*, vol. 2, Assen 1976, pp. 900-901.

64. See S. Safrai & M. Stern, *The Jewish People in the First Century*, vol. 1, Assen 1974, p. 201.

Of especial concern and of great value must have been the trade in frankincense and myrrh.⁵⁹ The former would have been required in considerable quantities by the newly restored Jerusalem Temple where it was used on the altars and eaten by the priests, and the latter would have been required in the Ein Gedi-Qumran region for blending with balsam, herbs and anointing oil for the production of cosmetics and medicaments for which the region was famous. Since all the production of frankincense and myrrh was in Arabia and the Horn of Africa, the transshipment would have taken place in the most convenient way. Christa Clamer has drawn attention to the harbour at Callirhoe, immediately across the water from Qumran, to its links with the King Highway and the Dead Sea boat traffic. Callirhoe, or Ain Es-Zara, was destroyed when the Temple was lost and the rebellion put down. Callirhoe itself had been rebuilt by Herod as a luxurious resort place with villas, thermal springs and a harbour but long before Herod it was in existence as a port. The latter must have handled passengers as well as goods as this was the easiest route from Jericho and Jerusalem to Machaerus.

It is probably with passengers that Qumran was mostly concerned. Harel,⁶⁰ points out that from the Hasmonaean period to the fall of the Temple, an extraordinarily large number of roads were built in the Judaeian hills, and twenty roads went to the Dead Sea and Jordan valley. The associated road system involved three matters: (a) Paths and roadways connecting sites, (b) Providing a means of transport for goods and people and (c) Service facilities such as inns, reservoirs cisterns pools and wells for water and food. The very number of roads is an indication of the prosperity of or degree of movement through the region. According to Harel, their prime purpose was to serve pilgrims: he claims that commerce and strategy were secondary considerations. In the latter part of the first century BCE, the Dead Sea valley routes were highly developed by Herod the Great and the beginning of this development may well have been marked in the half

59. This trade is described by G. van Beek, "Frankincense and Myrrh", *BAR* 2 (1964), pp. 99-126.

60. M. Harel, "Jerusalem and Judaeian Roads and Fortifications", *Biblical Archaeologist* 44 (1981) 1.

of the most convincing demonstrations of the use of the Dead Sea for goods and passengers bound for points east and south-east. One of the Bar Kochba letters⁵⁶ deals with import problems through Ein Gedi during a period of extreme shortage. In addition to these factors are the finding of two anchors and the preservation of allusions to the trade across the water. Our knowledge of the harbours is affected by the changing lake levels, but as well as Callirhoe, harbours seem to have been at Minet el Mazra on the north of the Lissan peninsula, at Ein Gedi, Ma'aganit Hamelah and Kallia.

Not only was the sea an important route way but both its littoral and the sea itself were important sources of production. The sea produced bitumen that was gathered by boat and carried long distances by land.⁵⁷ Salt was a major item of trade, either being mined as rock salt near Sodom or being extracted as a result of the evaporation of brine in evaporation ponds. The whole of the littoral produced a variety of agricultural products, some farmed and some hunted. We must remember also, that the evidence is now accruing that climate of the time was rather moister than it is now, so that areas currently capable of supporting agriculture would have been rather more extensive than they are now, or even heavily tropical in their nature. Arie Nissenbaum⁵⁸ has argued that the shipping lanes of the Dead Sea were of substantial importance in the trade in balsam, figs, sugar cane, salt, and asphalt, the latter being blocks collected by boat from the lake itself. Doubtless, goods of the type described in Ezekiel 27 still flowed to the coast from eastern suppliers. Some of the international trade would have gone through the Lissan to Ein Gedi and Jerusalem and some through Callirhoe and Qumran to Jerusalem and the coast. The movement of products can be traced as far as Petra in the writings of Strabo (16.4.24.) and since some ended up in Gaza, according to Pliny (XII.xxxii.63-64), one can only assume that transshipment took place at the Dead Sea ports.

56. See A. Nissenbaum, B. Mazar & T. Dothan, "The History of the Oasis of En-Geddi", *Atiqot* 5 (1966), pp. 1-12.

57. The evidence from ancient sources is examined in Nissenbaum, p. 22.

58. Nissenbaum, *loc. cit.*

level.⁵⁵ The sea height, as suggested, would have allowed the mouth of the wadi to provide some security from sudden squalls to which the Dead Sea is prone.

If, in fact, it could be determined that the remains of the stone wall betoken the existence of a wharf, this would indubitably point to Qumran as having been a landing stage and transit center with a garrison community, a halting point on the sea route for Jerusalem and Jericho – not a full port but significant enough. Even without such a facility, when the sea level was elevated the wadi mouth would have provided some reasonable anchorage.

Simple proofs of the trade by boat on the Dead Sea are the existence of harbours, the mosaic picture of two boats on the Madaba map – both apparently sailing south – and the scratched engraving of a boat on the walls of the palace at Masada. We are aware of at least two naval battles on the Dead Sea, that of Antigonus of Syria when he tried to seize control of the asphalt trade (312 BCE) and the pursuit by the Romans of Jewish refugees seeking succour at Machaerus during the great rebellion of 67-70CE. Josephus' words (*BJ* IV 7.6) would seem to indicate that there was a permanent fleet of ships on the sea. The fact that Machaerus was astride the main route way to the east and south, the *Derekh Hamelekh*, the Kings' Highway, must indicate to us that these refugees were not necessarily bound for the fortress but may have been seeking to gain the eastern coast route ways for rapid dispersal into the rocky fastnesses beyond the Dead Sea. This incident is one

55. D. Neev and K.O. Emery, *The Destruction of Sodom and Gomorrah Geological, Climatological and Archaeological Background*, Oxford 1995, distinguish a wet sub-phase between 2700 and 2300 BP with greater rainfall and moister conditions than now which extended until Roman times. During both wet sub-phases iva and b (400 BP), the level of the Dead Sea rose to -375 meters MSI. Cold climatic wet phase between 200BCE-100CE saw a level of -330m in Dead Sea. Caves are at about -350m and were never submerged but evidence that the water was close. Broshi argues for a higher sea level at this period, but his data would suggest that Qumran was under water. See M. Broshi, "Was Qumran a Crossroads?", *RQ* 19 (1999) 2, pp. 273-276. For other information on other sea level changes in the rift valley see N. Liphshitz & Y. Waisel, "Dendroarchaeological Investigations in Israel", *IEJ* 23 (1973) 1, pp. 30-36.

lapping against the escarpment, would have made access along the coast impossible.

We must note the reported find of the remains of a wall at Qumran, which may well have served as a wharf alongside the outlet of the wadi, close to the Khirbet itself. Part of what is assumed to have been the wharf is visible in the early aerial slides of Qumran taken by Richard Cleaves⁵¹ along the ancient wadi bank. It is suggested by some of those who have had access to his notes that de Vaux was well aware of the remains of the wall and had recorded its existence in his notes but did not discuss the matter in his publications. This wharf is also apparently recorded as a 350 meter, NW-SE oriented remains of a wall in the 1967-1968 Judaea-Samaria-Golan survey published in 1972.⁵² So far as one can tell from the orientation and the aerial photographs, it was built along the ancient strand-line. It is now well above the water line as the sea level has dropped, to which fact both ancient and modern strands, numbering at least thirty, testify.⁵³ The actual drop would seem to be somewhere between 20-25 meters. If one examines the actual location of the Israelite and Roman sites between Qumran and Feshka as indicated by the reasonably precise map references in the Judaea, Samaria, Golan survey,⁵⁴ all of them seem to be on the same level above the water, that is between the -375m and the -350m contours. This would place them close to the water's edge. In other words the shoreline was between the -375m mark and its present

51. I am indebted to Richard Cleaves' *Pictorial Archive* slides for the location of this wall.

52. Kochavi, *Judaea, Samaria and the Golan*, *op. cit.*

53. For the ancient evidence see E. Huntington, *Palestine and its Transformation*, London-New York 1911, chapter 14, The Fluctuation of the Dead Sea, pp. 318-319. For the modern evidence, see the discussion "Hydrology" in the *Atlas of Israel* and S. Klein, *On the Fluctuations of the level of the Dead Sea Since the Beginning of the Nineteenth Century*, Hydrological Paper No. 7 (1961, revised 1965). The Dead Sea would have been of considerably greater length than it is now as the discussion of possible sea coast sites in Huntington testifies.

54. The map is of little consequence at this point. The site locators on the map are cluster representatives. One needs must consult the texts.

the Kidron valley.⁴⁹ This route is an alternative to the *Ma'ale Adumim*, which carried traffic to the city of Jericho. Camels and donkeys could certainly manage this roadway, which appears to have been known as *Ma'ale Hamelah*, the salt route. It was certainly far less steep and circuitous than other well-traveled roads such as the *Ma'ale Aqrabbim*. The *Ma'aleh Hamelah* would have been of particular importance so long as the salt tax was in place and was a government monopoly. The only time that we hear of the tax being set aside was in the period of Demetrius of Syria and Alexander Balas, when both kings sought to curry the favor of Jonathan (160 BCE) (1 Macc. 10.28-30). Thus Qumran would have been an important toll and tax collection point for the salt trade.

The Dead Sea, while dead to life under its waters, was an ancient trade route serving Jerusalem, a sea carrying much traffic on its surface. The very nature of its water made it commercially advantageous since it could support loads far greater than those normally carried on vessels on open waters. The sea filled the rift valley along a great part of its length, currently some 60-80 kilometers, depending on its water level,⁵⁰ and probably longer at the time of which we are speaking, cutting the cross-country routes from the Mediterranean coast to Jordan and Arabia at the critical node where Jerusalem stood. Thus traffic had to skirt its shores, which was not possible to the west and the ford south of the Lissan was probably then not available as the water might well have been too deep. Alternatively, traffic could use a 'short cut' – the surface of the sea itself – allowing large quantities of goods to be transported speedily in oar and sail-propelled craft from the ports of the western shore (Qumran and Ein Gedi) to the ports of the eastern shore (Calirrhoe and Lissan), or vice-versa. There were times when traders had virtually no alternative but to use the sea routes, as the 'Kings Highway' may have been politically unsafe. The optimum route was across the Dead Sea, especially when the high level of the lake

49. The road is shown without a name in M. Harel, "Israelite and Roman Roads in the Judaean Desert", *IEJ* 17 (1967) 1, pp. 18-25.

50. In addition to the geographical literature cited below, see A. Nissenbaum, "Shipping Lanes of the Dead Sea", *Rehovot* 11 (1991) 1, pp. 19-24.

fact that the Essenes were at Ein Gedi and indirectly, on the evidence of the roads, isolating Qumran from the Essenes. We may safely argue that the Essenes at Ein Gedi were involved with some of the trades that were practiced there – the preparation of medicines and sacramental oil, the gathering and refining of honey, the pressing of grapes for wine, the growing of citrons and the transport of balsam, salt and bitumen, or as farmers on the terraces above the city. The production of medicinal products – recent excavations point to Ein Gedi as being the center of spice and drug production⁴⁶ – would be in keeping with the view of the origins of their name as being from **אסא** (*asa*) and related to healing.

Whilst being isolated from the south, Qumran was connected with Jericho, the lights of which it could probably see. It was also linked to a number of other, smaller local sites. In reviewing the survey from 1968,⁴⁷ it becomes clear that the associated desert was anything but deserted. A survey shows eighteen occupied places in our period between Jericho and Ein Feshka along the shores of the Dead Sea and a further twenty-two sites along the inland road from Jericho to Ein Gedi, to the point at which it intercepts with the old road from Qumran to Jerusalem (See below). There are a further twelve sites along the two intercepts from the coast to this route. Qumran was connected with Jerusalem and was connected directly by sea with the east bank of the Dead Sea, with its routes which focused on the port of Callirhoe. This was scarcely a place of isolation. A direct routeway exists between Qumran and Jerusalem linking the shore of the Dead Sea with the Holy City via the breach in the cliff line at the Naḥal Qumran. From there it runs inland along a relatively straight trackway to Khirbet at-Zaraniq (1:100,000 – MR18561270) where the track turns south along the relatively unbroken slope to Khirbet el-Muntar on what nineteenth century travelers described as the old Jerusalem road,⁴⁸ which turns north-east so as to enter the city via

46. "Ein Gedi" in *Encyclopedia Miqrail*, vol. 7.

47. E.M. Kochavi, *Judaea, Samaria and the Golan, Archaeological Survey 1967-1968*, Jerusalem 1972.

48. Data from this routeway is difficult to find but is described by some of the 19th century travelers. See, for example, C. Geikie, *The Holy Land and the Bible*, London-Paris-New York-Melbourne 1887, Vol. II, p. 131.

no suitable ruins near Ein Gedi, the text of Pliny had to be interpreted in a different way. The distance of Ein Gedi from Qumran, a matter of some twenty miles, with other sites between, should have given rise to some caution in equating the two locations as the Essene center. In particular, an examination of Pliny's whole text would have shown that Pliny generally used the words 'next' or 'then' when he had no direction to offer but was suggesting that the next place along the line of march from his point of origin was X. He employed a full range of adverbs or adverbial clauses of place such as 'across', 'between' 'beyond' 'on the opposite bank' 'in the middle' to describe locality. Despite Laperousaz's and Jodi Magnes' criticisms of the writer on this point, the writer is still unable to find a case where Pliny used the word *infra*, 'below', for the next place in sequence in a geographical description, except if that place was genuinely at an altitude lower than the point described. Thus, in his description of the Palmyra basin, the term 'below' is employed because of the lower altitude.⁴⁴ Pliny was not accustomed to use the modernisms 'above' and 'below' for north and south. He used distinct statements of direction such as north, south, east, south-east and the like.⁴⁵ We must therefor indicate that de Vaux and his followers are in error in interpreting Pliny's words to mean that Ein Gedi was south of the Essene colony.

In support of the view that there was an Essene centre at Ein Gedi, where lived the hard core of the religious, those with whom the more moderate faithful affiliated under the general name Essenes, we must note that there was a Roman road from Ein Gedi to Jerusalem, identified by Harel and other scholars as the 'Ascent of the Essenes'. This ascent of the Essenes was at Ein Gedi and not at Qumran. It did not go near Qumran. Qumran had its own road connections with Jerusalem and other places as can be demonstrated. Here we have two witnesses, Pliny and the Roman road builders testifying to the

at Ras al-Muqqadam (1:100.000-186/096). Neither of these two sites is recorded as having been explored in modern times.

44. *Natural History*, vol. xxi, p. 89.

45. See his descriptions in *Natural History*, vol. xx, pp. 83-85, before he begins his description of the Essenes.

zonal conjunctions where there is population interchange or the possibility of hostile interchange. It is true that Qumran was isolated from the south and from Ein Gedi; there was no coastal road southwards and the level of the Dead Sea was substantially higher than it is today, preventing foot traffic on the west bank. However, Qumran had other links. Harel⁴⁰ notes that there was longitudinal regional independence in Judaea, but that the zones overlapped east and west, because while the wadi systems define the latitude, the zone ends are penned against the hills and the Dead Sea. His map shows latitudinal perspectives, so that Qumran is linked with Jerusalem and across the Dead Sea but not with Ein Gedi. Between Qumran and Ein Gedi are two hostile zones, the Desert of En Gedi and the Desert of Tekoa. The longitudinal link avoided Qumran.

The isolation from the south, with no direct route to Ein Gedi, reinforces the view that the inhabitants were not Essene, since Pliny the Elder, the historian and geographer of the first century (23-79 CE), observed that the Essenes were to be found on the western side of the Dead Sea, among the palm trees, away from the insalubrious shore. Pliny added that the town of Ein Gedi was situated below (*infra hos*) the place where the Essenes lived.⁴¹

On the basis of this statement, Pliny's words *infra hos*, 'below', have been taken to mean 'to the south of', on the assumption that one could interchange the terms 'above' and 'below' with north and south, as is sometimes done in the writings of contemporary historians untrained in geography. Roland de Vaux⁴² argued that the intention of Pliny was to describe Ein Gedi as being south of the Essene settlement or downstream from the Jordan. The basis of his argument was that he had searched for the Essene sites in the Roman ruins of Ein Gedi and not found them.⁴³ Since, allegedly, there were

40. M. Harel, "Jerusalem and Judaeac Roads and Fortifications", *Biblical Archaeology* 44 (1981) 1.

41. *Natural History*, vol. xv, p. 73. Loeb Classical series Pliny *Natural History*, Trans. H. Rackham, II, p. 73.

42. *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, London 1973.

43. But see W.F. Lynch, *Narrative of the United States' Expedition to the Lower Jordan and the Dead Sea*, Philadelphia 1849 (New York 1977). Lynch declares that he had found the home of the Essenes in two caves at Ein Gedi,

were constantly at risk from corpse impurity. One might observe that Qumran would also appear to have been a particularly unhealthy place for a small community to live if it produced 1200 burials in so short a period.

One is forced to conclude that the scrolls were not written in the adjunct to a large cemetery' and that purity conscious sectarians never lived there, even if there were a red heifer available for purification from corpse contamination.³⁷ One must also look very seriously at the probability that some of the water installations at Qumran were in some measure related to the presence and proximity of the graveyards.

What then was Qumran and how did the scrolls come to be there?

Qumran was not an isolated settlement, the retreat of a reclusive sect of 'monks', but was at first a military establishment built during the Hasmonean era on the ruins of an eighth century CE structure.³⁸ That a state organism was involved in the building would appear to be indicated by the water resource system of Qumran, which would have required substantial engineering effort and great financial resources. Qumran had an elaborate, highly sophisticated water system, that ensured the availability of water to the settlement even over a number of bad seasons. Its construction must have been a considerable hydrological engineering feat. It appears unlikely that such a major undertaking would have been within the material resources and civil engineering capabilities of the Essenes. There is no evidence that the state relinquished its ownership of the site until its abandonment in 63BCE when Pompey took control of the Hasmonean kingdom. If Qumran were a military establishment, one must ask why it was founded where it was if, as Magen Broshi has reiterated,³⁹ it was an isolated site. Human geographers have demonstrated that frontier posts, of which this appears to be one of a chain, are sited with reason, almost always at transport nodes or

37. See J. Bowman, "Did the Qumran Sect Burn the Red Heifer?", *RQ* 1 (1958) 1, pp. 73-84.

38. See P. Bar-Adon, "The Hasmonaean Fortresses and the Status of Khirbet Qumran", *Eretz Israel* 15 (1981).

39. M. Broshi, "Was Qumran a Crossroad?", *RQ* 19 (1999) 2, pp. 273-276.

their ideas of what the 'scroll' jars had contained, but that this revision made no impact on the entrenched Essene theory of scroll origins. All the taller jars held food debris and as Doudna shows, must have been food storage resources and cannot in any way be related to the deposition of scrolls. It is also argued by Doudna that pottery may never have been produced at Qumran. The pottery that was thought to have been unique to Qumran and influenced theories about the deposit of the scrolls is now known to have been found at Jericho and Jerusalem and may have been imported thence.³⁴

4. It is also possible to refute an organic association between Qumran and the scrolls. As noted by the majority of scholars, the scrolls were closely concerned in places with purity. One very important element of purity and impurity, was corpse impurity. As Hannah Harrington has shown,³⁵ in the hierarchy of impurities, the dominant element was corpse impurity. The Jewish population as a whole did its best to avoid corpse impurity and purification was considered necessary after contamination. Rules in the Qumran literature concerning corpse impurity were couched in terms which affected the whole population. Schiffman has said of these rules that "The laws concerning the impurity of the dead are devoid of any particular characteristics that would be associated with sectarian life as known from other documents." Yet, corpse impurity must have been the constant state at Qumran. The site had a very large cemetery holding in excess of 1200 graves which was located just thirty four to thirty five meters away from the east wall of the building complex. Not far away at Ain-Guweir was yet another cemetery, with graves arranged in the same precise manner in orientation and arrangement. A third such cemetery was noted between Ain-Guweir and En-Turabeh. Golb³⁶ records other graves of the same type and there are similar burials in scattered locations in Israel. It would have been quite illogical for a group of people with extreme views on purity to make their home in a situation where they

34. *Op. cit.* p. 51.

35. *The Impurity System of Qumran and the Rabbis*, SBL 143, Scholars Press 1993.

36. *Who Wrote the Dead Sea Scrolls*, p. 33 n.

examples of the same scribal hands to be noted.²⁷ This is a singular if not absurd situation on which to argue that the scrolls were produced at one site by a relatively small group. (Estimates of the size of Qumran given in discussion at a workshop on the Scrolls at the Institute of Advanced Studies of the Hebrew University, Jerusalem, at which the writer was present, suggest a maximum of one hundred permanent inhabitants at any time).²⁸ Research by Emanuel Tov, in his many substantial works on the scribal characteristics of the scrolls, shows no firm evidence of a scribal school at Qumran.²⁹ His research shows evidence only that the scrolls exhibit the characteristics of Jewish scroll writing in Palestine,³⁰ characteristics shared with Samaritan documents,³¹ and it is now known that these characteristics arose elsewhere in the Near Eastern scribal schools.³²

3. There are renewed doubts about the so-called 'scroll jars' and whether they were manufactured for storing scrolls, or even at Qumran. If they were not made at Qumran and not used for storing scrolls, the doubts expressed above are strengthened. Doudna³³ has re-examined the archaeology of the jars found in the caves and has demonstrated that both De Vaux and Lancaster Harding had revised

27. See the comments of Hutchesson, *op. cit.* p. 188.

28. M. Broshi & H. Eshel, "Residential Caves at Qumran", *DSID* 6 (1999) 3, pp. 328-348 give the number as between 150-200. J. Mages, *BAR* (1996), argues that a large number of people may have used Qumran but the site is too small for many people and that it may have housed only 100-300 people. Even then, she says, food locally grown would have been in short supply.

29. The writer drew Emanuel Tov's attention to this matter during the discussion of Tov's paper at the fiftieth anniversary of the discovery of the scrolls conference in Jerusalem, 1998.

30. See E. Tov, "Sense Divisions in the Qumran Texts, the Masoretic Text and Ancient Translations of the Bible", The International Symposium in Slovenia, *JSOT Sup.* 289, Sheffield 1998, pp. 121-146; Idem, "Scribal Practices Reflected in the Texts from the Dead Sea Scrolls", in Flint & VanderKam, *op. cit.* pp. 403-429.

31. See A.D. Crown, *Samaritan Scribes and Manuscripts*, Tübingen 2000, pp. 488-516.

32. See J. Ashton, *The Persistence, Diffusion and Interchangeability of Scribal Habits in the Ancient Near East Before the Codex*, Sydney 1999.

33. *Op. cit.* pp. 45-58.

finding in proximity to the ruins of Qumran, the scrolls either have to be removed from any direct connection with the residents at Qumran if those residents are to be seen as a narrow-interest group (Essenes) and should be seen as being fortuitously at Qumran, or their presence at Qumran indicates that the inhabitants of the site were not Essenes, but rather represented the broader interests of Judaism. The suggestion that the scrolls were not written at Qumran is now made more likely from the following concatenation of circumstances:

1. It is well-known and acknowledged by many that a proportion of the scrolls – at least a quarter – is verifiable, and probably many more, possibly even the majority of the scrolls – were written before the settlement at Qumran 1B. Says Van der Woude in his review of fifty years of Qumran research,²⁴ “Evidently not all the manuscripts that were found in the caves were composed by members of the community of Qumran. Not only the manuscripts of the Hebrew Bible (*which make up a fourth part of the scrolls*) [our italics], but many other writings were written prior to the establishing of the community – though we cannot in every case be sure of their origin”. P. R. Davies²⁵ includes such major documents as 1Qm and 1QS among this group and we might add the Copper Scroll. In other words, it cannot be assumed that the settlement at Qumran (and the formation of a sectarian community, if it existed at all) was a precondition for the writing of these documents. The documents simply existed before the Qumran settlement was established.

2. There is no evidence of a scribal school at Qumran. The alleged scriptorium at Qumran is now known to be a myth.²⁶ In all the manuscripts (at least eight hundred are in existence) there are few

24. A. Van der Woude, “Fifty Years of Qumran Research”, in *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, P.W. Flint & J. VanderKam (eds.), Leiden-Boston-Köln 1988, pp. 1-46. Van der Woude goes on to observe “In similar vein, the long editorial history of the works also points to the composition of their earliest levels before the Qumranites settled in the Judaean desert”.

25. P.R. Davies, “Redaction and Sectarianism in the Qumran Scrolls”, in *The Scriptures and the Scrolls*, Leiden 1992, pp. 152-163.

26. See B. Metzger, “The Furniture in the Scriptorium at Qumran”, *Revue de Qumran* 4 (1959), pp. 509-516.

The point that the scrolls represent the latitudinarianism of contemporary Judaism, or, as E. P. Sanders¹⁷ has it, the 'common' Judaism of the time, is underscored for us in a recent study of "John the Baptist and the Essenes" by Joan Taylor¹⁸ in which she shows that John the Baptist had no direct contact with the Essenes, but that his teachings and rites arose out of the Judaism of the day. These teachings and rites, which have parallels and echoes in both the Scrolls and the Fourth Gospel, were in common with the generality of Judaism, which had a tendency to asceticism, was concerned with purity and immersion, was sensitive to consanguinity, had a priestly background and, in certain situations, was concerned with sharing of property.¹⁹ Her findings support the notes of other scholars that up to 25% of Rabbinic tradition is concerned with immersion and purity and belongs to the general purity concerns of the Second Temple period.²⁰ The Samaritans shared all these concerns.

In these circumstances it is not reasonable to argue that the Qumran scrolls are all of sectarian import (if one can use this description of the religious philosophies of the first century). Rather the majority of them should be seen as relating to the common Judaism of the period that underlay all the philosophies, some of which became sectarian.²¹ This would account for the homogeneity of their contents, which has led some scholars to view these works as a unified religious library.²² It would also account for the presence of such works as *1Q TestLevi*, *4Q TestLevi* which are currently recognized as being of Samaritan provenance.²³ Thus, despite their

17. E.P. Sanders, *Judaism, Practice and Belief 63BCE-66CE*, London and Philadelphia 1992, throughout the book but especially part II, 5.

18. J. Taylor, "John the Baptist and the Essenes", *JJS* 47 (1996) 2, pp. 256-285.

19. The latter point applies even to the Samaritans.

20. See Sanders, *Jewish Law*, pp. 29-41 and 134-151.

21. See my comments on this theme in "Qumran, Samaritan Halakha and Theology and Pre-Tannaitic Judaism", in *Boundaries of the Ancient Near Eastern World, Essays in Honour of Cyrus Gordon*, M. Lubetsky, C. Gottlieb & S. Keller (eds.), Sheffield 1998, pp. 420-441.

22. See the discussion in Dimant, op. cit of the term "library" when applied to the Qumran scrolls.

23. See R.A. Kugler, "Some Further Evidence for the Samaritan Provenance of Aramaic Levi (*1Q TestLevi*, *4Q TestLevi*)", *Revue de Qumran Hommage À Josef T. Milik* 17:1-4 (nos. 65-68), pp. 351-358.

Pluralistic interpretations were removed from this text. Innovation was rooted in the oral law of the sages. The Pharisaic group was spear-headed by a unit of *haverim* who grew to dominate the law and created what became the mainstream of Judaism.

A second part of the nation was the Sadducee group, which inclined towards moderation in religion and innovation in life style. This group, too, was headed by a small hierarchy, probably the priestly hierarchy or a group of theocrats. This second part of the nation, like the third, among whom we include the Essenes and all the others not named by Josephus, seems to have believed in one Torah, the written law, which, as we can see from the Qumran rewritten Bible texts, was not monolithic and was the source of many interpretations, which provided for conservatism in belief rather than innovation.

The Qumran scrolls appear not to represent the view of any one group among the Jewish philosophies, but rather include exemplars of the 're-written' law used by the Samaritans, as well as the proto-Masoretic text used by the 'two Torah Jews'. Since some forms of the rewritten law were not proto-Samaritan,¹⁴ those forms must have been used by others than the Samaritans. One could equally well include all the developing one-Torah sectarian traditions of the first century BCE as users of these scrolls. There is considerable overlapping in the descriptions of the Jewish sects in Patristic writings. Ebionites, Essenes and Samaritans are treated as related groups in the *Panarion* of Epiphanius¹⁵ as well as in the works of Hippolytus and Pseudo-Tertullion, so one should expect substantial intermeshing or near identicalness in many of their practices. The name *Saddukim* appears for one of the Samaritan sub-sects.¹⁶ The inability of the Fathers of the Church to distinguish clearly between the developed sects in later centuries is testimony to their close relationship and the latitudinarianism of the Judaism of the first century BCE.

14. See S.W. Crawford, "The Rewritten Bible at Qumran: A Look at Three Texts", *EI* 26 (1999), pp. 1-8.

15. A useful edition is that of D.R. Amidon, *The Panarion of St. Epiphanius Bishop of Salamis*, OUP 1990.

16. *Panarion*, 14.2.1.

continuity between Qumran Period 1b and later habitations at Qumran and the scroll deposits should be associated exclusively with Qumran Period 1b, which ended in the context of the Roma arrival c. 63 BCE. The scholarly consensus that Qumran text activity and text deposits occurred in the 1st century CE is shown to have originated in error in archaeological interpretation and to have no secure underlying basis.”

In reviewing the question of the connection between the people who inhabited Khirbet Qumran and the Essenes, at the time that the scrolls were deposited or in use there, one is constantly drawn back in the literature to the account of Josephus and Pliny. There are clear contradictions in these accounts and with what we can see of and deduce about Qumran. Attention has been drawn to these contradictions elsewhere¹¹ and it is unnecessary to review the evidence overall. It is, however, worth noting, in addition to previous criticisms and those leveled by many other scholars, that Joan Taylor’s dismissal of Pliny, Philo and Josephus’s view of the Essenes as a celibate sect on the basis of the evidence of the cemeteries at Qumran¹² is only valid if Qumran were indeed the home of the Essenes. Either all the Classical sources were wrong as she suggests, or her argument, which is clearly supported by tangible evidence, effectively negates the belief that Qumran was an Essene settlement.

In Josephus’ discussion of the religious state of the Jews he described in summary the *philosophies* which divided the whole nation. One part of the Jews, almost certainly in the beginning a minority, was inclined towards the teaching of the Pharisaic group which believed, in essence, in two Torahs, the *Torah shebikhtav* – the written law – and the *Torah shebe’al pe* – the oral law.¹³

As we can see from Qumran, there was one form of the *Torah shebikhtav* that was almost identical with the Masoretic text.

11. A.D. Crown & L. Cansdale, “Qumran: Was it an Essene Settlement?”, *Biblical Archaeology Review* 20 (1994) 5, pp. 24-35.

12. Taylor, “Cemeteries”, pp. 293-296.

13. See the discussion “Did the Pharisees have Oral Law?” in E.P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishna Five Studies*, London-Philadelphia 1990, pp. 97-129.

suggested here is that before the Qumran = Essene identification became Divine law, *Torah min hashamayim*, there were arguments that these scrolls came from Pharisees or Zadokites or Zealots or even from Christian baptisers. The range of affinities proposed in the days of early, pre-consensus Qumran scholarship should give rise to a reconsideration of the possibility that the core of the collection which has come from Qumran may represent a religious ideology that is common to the Jewish heritage from which developed *all* the sects and philosophies spoken of by both classical commentators and our contemporary scholars. The core of the collection, the various forms of the sacred Scriptures and re-worked Pentateuchs could possibly include the many copies of the sacred writings that were lost during the popular uprising against the Greeks and were collected again, damaged, in the Hasmonean era when the copies were offered to whosoever in the Egyptian Diaspora might want them. (2 Mac. 2:13-15, dated perhaps to 103 BCE).⁹

Moreover there is renewed speculation about the interpretation and misinterpretation of the archaeological evidence of the date of the site and the literary and historical evidences about Qumran. Gregory L. Doudna, in his magisterial "Redating the Dead Sea Scrolls Found at Qumran: the Case for 63BCE",¹⁰ argues convincingly and with cogency that there was no evidence of occupation at Qumran after 63 BCE by the original group of occupants and that the historical references in the scrolls shut off at 63 BCE. His view is presented succinctly in his summary.

"...all of the Qumran texts were deposited at the time of the first Roman invasion of Judaea in 63 BCE, rather than over a century later at the time of the First Revolt. Internal text references and the archaeology of Qumran are discussed in detail leading to this synthesis. It is argued that there is no

9. See the commentary by J.A. Goldstein, *II Maccabees*, *The Anchor Bible*, Doubleday 1983, pp. 186-187 and note 14, p. 187.

10. In *The Qumran Chronicle* 8 (December 1999) 4, pp. 1-94, Doudna is supported with further commentary by Y. Huchesson. "63BCE: A Revised Dating for the Deposition (sic!) of the Dead Sea Scrolls", *The Qumran Chronicle* 8 (1999) 3, pp. 177-194.

references are not those of a single group, but a collection which comes from several groups.

The writer does not consider that the scrolls were the product of any one group but that they represented the viewpoints of several groups inside a very latitudinarian religion, with a wide range of philosophies with differences on points of ritual, belief and lifestyle. This is the real thrust of Devorah Dimant's discussion of the content and wording of the Qumran manuscripts⁴ of which 192 are said to have the terminology of the community, 249 are without the special community language and 96 are unidentified. Despite these statistics, she still argues for an Essene origin of the collection. This writer argues that although they were found at Qumran, the manuscripts have an oblique relationship with the purposes of the settlement and further, that the site was founded and run as a government (priestly) establishment, and not as the home of a small sectarian group.

We must remember that when the Zadokite Document was first discovered in the Cairo *geniza*, a document that is now indicated as part of the literary inventory of Qumran,⁵ Solomon Schechter was convinced that here was a text produced by the Samaritan Dosithean sect.⁶ When Buchler argued for a Karaite identity in the same fragment, he could have noted that the Karaites and Samaritans had a dialogue which influenced Karaite *halakhic* and exegetical writing.⁷ When Massingberd-Ford wrote her study of Samaritan influence at Qumran, she suggested that the Community Rule looks for all the world as though it could have been written for a group of 'Samaritan-Jews'.⁸

This is not to argue for any sort of close identification between the writers of the Qumran scrolls and the Samaritans. What is being

4. *Ibid.*

5. The parallel fragment in the Geniza called 4QD^{a-g(h)} make it clear that the Zadokite Document was well-represented at Qumran.

6. See S. Schechter, *Fragments of a Zadokite Work*, Cambridge 1910. There is a discussion of Schechter's view in *DJD* X, p. 181.

7. See A. Loewenstamm, "A Karaite Commentary on Genesis in a Pseudo-Samaritan Metamorphosis" (Hebrew), *Sefunot* 8 (1963), pp. 18-20; 167-204.

8. J. Massingberd-Ford, "Can We Exclude Samaritan Influence from Qumran?" *RQ* 21 (1967) 6, pp. 109-130. The words quoted are on page 1211.

indicates that any theory of a celibate sect at Qumran flies in the face of the very clear evidence of the substantial interment of females and infants in the cemeteries, and this evidence is overlooked when it is inconvenient to theorists, some of whom have very powerful reputations in the field of Qumran scholarship. Grabbe's view that even 'eccentric' points of view, like the one to be proposed here, make us realize that not much about the scrolls is really settled, and that we should not take too much for granted.

The truth of the matter is that despite the scholarly consensus – orthodoxy – that the scrolls were written by the Essenes at Qumran itself and that there is a body of scrolls which use terminology confined to the sect,³ there is to be noted in some of the current scholarly literature a reluctance to name the Essenes as authors: there is an increasing tendency to speak of the writers by a name given in the documents, the *yaḥad*, or the Group. Even this reluctance to identify the writers as Essenes, does not go far enough. The *yaḥad* which is described in the scrolls does not seem to be unique or specific. The phrasing used of the *yaḥad* in 1QS III 36 is in a context and form – *beyaḥad aṣatow*, בִּיהַד עֲצָתוֹ, that indicates that the word does not apply to a single group, but could have a distributive sense. In the writer's understanding of the phrase, it does not mean the only *yaḥad*, but it implies that there are general rules of conduct which should govern the life of individuals whichever philosophy or community they belonged to. That might be the *ḥaburah* of the Pharisees (a synagogue grouping), the *Evyonim* or others. The wording of the rules of conduct is redolent of the wording in Hebrew of the regulations governing the conduct of affairs in the synagogue communities that one finds in late Renaissance Italy. They are specific yet overlap with many identical phrases. In short, one could belong to any *yaḥad* but should observe its rules. With this interpretation, the phrasing *beyaḥad aṣatow*, בִּיהַד עֲצָתוֹ, could also imply that the manuscripts which use terminology allegedly specific to one community could apply to others, so that the historical

3. D. Dimant, "The Qumran Manuscripts: Content and Significance", in D. Dimant & L.H. Schiffman, *Time to Prepare the Way in the Wilderness*, Leiden-New York 1995, pp. 23-59.

An Alternative View of Qumran

Alan David Crown

In a review (in the *Society for Old Testament Study Booklist*, 1990) of the published proceedings of the Manchester Symposium on the Temple Scroll (1987), the reviewer observed that he was thoroughly confused by the book, and he felt that this reflected the total state of confusion in scroll studies. He explained that scholars could not agree on the methods they should use in approaching the texts, their terminology differed, there was no agreement as to the date of the scrolls nor as to where they originated. In short, he concluded that the volume was an interesting example of the state of scholarly debate on the Dead Sea Scrolls.

Nearly ten years later, at the conference on the fiftieth anniversary of the discovery of the scrolls, scholars were still arguing about what the scrolls were, who wrote them and what they represented. The weekend issue of the *Jerusalem Post* for the week of the conference had a centre-page spread which spoke of exactly that problem, and listed ten of the controversial views about what the scrolls were. Almost simultaneously, one of the prime articles by Lester Grabbe,¹ in one of the fiftieth anniversary publications, drew attention to three problems that were clouding scrolls' studies. These were an uncritical attachment to a past consensus, failure to make proper historical judgments and politicization of scrolls' scholarship. The point about historical judgments is particularly telling, in that there is increasing evidence of late that factors that make theories about Qumran untenable were ignored in creating the consensus picture. For example, Joan Taylor's formidable study of the Qumran cemeteries²

1. L.L. Grabbe, "The Current State of the Dead Sea Scrolls: Are There More Answers than Questions?", in S.E. Porter & C. Evans, *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After*, Sheffield 1997, pp. 54-67.
2. J.E. Taylor, "The Cemeteries of Khirbet Qumran and Women's Presence at the Site", *Dead Sea Discoveries* 6 (1999) 3, pp. 285-321.

We extend our thanks as well to all the authors whose efforts contributed to this Festschrift and to all the institutions that have provided funding for this endeavor. Foremost among these is Tel Aviv University, five branches of which have offered support: The President's Fund, the Rector's Fund, the Irene Young Fund for Scholarly Publications of the Lester and Sally Entin Faculty of Humanities, the Chaim Rosenberg School of Jewish Studies, and the Yaakov and Shoshana Schreiber Chair of the History of the Hebrew Language. Additional funding has been generously provided by the Mordecai Wilensky Fund of the Friends of the Academy of the Hebrew Language. We are grateful as well to Ms. Keren Ben-Shoshan, who assembled the bibliography of Abraham Tal's published works, to Ms. Nehama Baroukh who prepared the book for publication, provided language editing and shepherded the work along the way with devotion and discernment, and to Ms. Michal Sharvit, who attended to the layout. Special thanks are proffered to the Bialik Institute, which undertook to publish this volume.

The Editors

Jerusalem and Tel Aviv
2004

world of Aramaic dialectology. [...] I am certain that in the many days ahead, too, these books will not cease to be an authoritative and productive source for all those in need of insight and direction in the study of Samaritan texts, not only grammarians and lexicographers. Their hour shall not pass swiftly.

This Festschrift also provides a forum for the work of some of the honoree's students. These reflect, to some degree, Professor Tal the teacher, who has been for many years among the pillars of the Department of Hebrew and Semitic Languages at Tel Aviv University. Unlike many academicians in our time, and even in previous generations, Tal began his teaching career in elementary and secondary schools in Netanya and the nearby moshavim. It appears that his pride in those years, during which he instructed children, is no less than the satisfaction he has derived from the years of his teaching in institutions of higher education in Israel and abroad. It is natural, then, that he consented most willingly to the request of the Department of Hebrew and Semitic Languages that he continue teaching even after his formal retirement. The articles contributed to this volume by his students are a modest gift intended to demonstrate their thanks and admiration for someone who helped shape their academic paths.

Tal's activities within the Academy of the Hebrew Language reveal another aspect of his scholarly biography: his activities on behalf of the Hebrew language. With the retirement of Ze'ev Ben-Hayyim from the editorship of the Academy's project to compile a historical dictionary of the Hebrew language, Abraham Tal was appointed to take up that task. He is among the leaders of the Academy, serving for years now as a member of its administration\—first as chair of the terminology committee and more recently as chair of the administrative committee. He is a member of several committees, first and foremost among them the grammar committee.

We are most grateful to our teacher and friend Abraham Tal for the opportunity he has provided to join together in this forum to speak of scholarly matters close to his heart. We close with our good wishes for length of days in joy, alongside his wife Zehava, who has faithfully accompanied him on his journeys over the years, and to all their family.

work, constructed on the basis of an examination of dozens of manuscripts, put the study of Samaritan Aramaic on a new footing – and to a considerable extent the study of other Palestinian dialects of Aramaic as well. Only someone familiar with manuscripts, and with Samaritan manuscripts in particular, can fully appreciate the magnitude of the work that went into that publication, the breadth and depth of knowledge needed to establish the linguistic status of each of the many manuscripts faced by the researcher. Established chronological placements regarding Samaritan Aramaic and related dialects, which appear to us now as self-evident facts, sprang from Tal's groundbreaking edition, which revolutionized the study of the Aramaic of the Samaritans.

The *Dictionary of Samaritan Aramaic* produced by Professor Tal exhibits some of his lexicographical achievements. This work is based on the analysis of each word carried out over many years by the editor, before approaching the task of compiling a lexicon. He presents the entire vocabulary of the Samaritans known to us from their Aramaic literature, beginning in the first centuries of the Common Era. The dictionary raises an astute reader's eyebrows by its success in grappling with the complexities and cruxes of the Samaritan Targum and other pitfalls of the sort that face anyone who sets out to study works whose language is difficult and whose complex transmission over many generations piled on additional problems. This *magnum opus*, which it is hard to imagine was composed by one person and which is in many respects a creation *ex nihilo*, enables the vocabulary of Samaritan Aramaic to emerge so much from darkness into bright light that it can be said without hesitation that its contribution to the study of Aramaic in general and of biblical versions and translations cannot yet be measured.

The contribution made by Abraham Tal to Samaritan studies at large can best be summarized in the words of Ze'ev Ben-Hayyim, doyen of Hebrew linguists and the founder of the modern study of Samaritan Hebrew and Aramaic. At the outset of his article in this collection, Ben-Hayyim writes:

With your major books, your edition of the Samaritans' Targumim to their Pentateuch and your dictionary of their dialect of Aramaic, the product of many years of hard work, you have made great strides in advancing the integration of this branch of Aramaic into the wider

Preface

The thirty studies published in this collection were written by Abraham Tal's teachers, students, and friends on the occasion of his seventieth birthday.

These articles reflect, to a great extent, Professor Tal's own scholarly biography and the wide sweep of his learning and interest. This volume comprises research in many fields: Hebrew, Aramaic, the world of the Bible, and, first and foremost, Samaritan studies, the field in which Abraham Tal is among the most prominent exponents in Israel and around the world.

It would be premature to offer a summation of his work, for this volume honors someone still actively applying the full measure of his strength and acumen to those manifold areas of study in which he has been active all his professional life. It will suffice to bring but one example: the *Biblia Hebraica Quinta*, the Genesis volume of which, edited by Abraham Tal, will soon appear.

Tal's scholarly work rests squarely on two pillars of learning and erudition. One is his broad and profound European education, acquired in his youth and young manhood in his native land Romania and expressed in his command of the important European languages, both modern and classical. The other is his academic training in linguistics and biblical studies, acquired in the late 1950's and early 1960's at Tel Aviv University and the Hebrew University of Jerusalem.

Tal's contributions to scholarship are expressed in three primary fields: the lexicography, philology, and dialectology of the Hebrew and Aramaic of Eretz Israel.

The status of the Aramaic dialects of Eretz Israel in the first centuries of the Common Era cannot be fully understood without a careful reading of Tal's *The Language of the Targum of the Former Prophets* and his series of articles on the Aramaic of Qumran, of the Palestinian Targumim, and of midrashic and halakhic literature.

Tal's edition of the Samaritan Aramaic Targum to the Pentateuch is, by any standard, an impressive philological achievement. That

Sergio Noja Nosedá	Quran II,65; VII, 166; V,60 and the Old and New Testament Atmosphere	45*
Reinhard Pummer	The Samaritans in Damascus	53*
Jean-Pierre Rothschild	État et perspectives de la recherche sur la halakha samaritaine	77*
Paul Stenhouse	Surviving Samaritan Literature and the Sources of Abū 'l-Faḥ's Chronicle	105*
Gerhard Wedel	Jewish Responsa and Muslim Fatwā: A Comparison of Approaches to Cultural Exchange and Mutual Acknowledgement in Standard Encyclopedias	147*

Shimon Sharvit	The Emergence and Crystallization of Verbal Nouns in Ancient Hebrew	177
----------------	---	-----

Studies in Mishnaic Hebrew and Aramaic

Moshe Bar-Asher	On the Noun's Morphology in Mishnaic Hebrew	189
Chaim E. Cohen	Participle Niph'al in Mishnaic Hebrew (according to MS Kaufmann A 50)	213
Hezy Mutzafi	The Reflexes of the Word אָדָנָא ('ear') in Eastern Neo-Aramaic: Etymology, Diversification and Innovation	229
Steven E. Fassberg	Lexical Investigations in Jewish Palestinian Aramaic: Is There a Shift of 'Aleph to 'Ayin?	243
Menahem Zevi Kaddari	The Relative Clause in Ben-Sira's Language	256

Studies in Modern Hebrew

Moshe Azar	Legal Texts and their Interpretation by the Supreme Court	267
Esther Borochofsky Bar Aba	More about Semantic and Syntactic Valence of Verbs	285
Penina Tromer	Categorical Shifts in Adjectives in Israeli Hebrew	307
Shlomo Izre'el	Corpus Linguistics and Lexical Grammar or: Are New Methods in Lexicology Useful or Do They Cause Harm?	335
Tamar Sovran	'Hinnām' : Semantic Frames in Contact	361

II. English and French Section

Alan David Crown	An Alternative View of Qumran	1*
Andre Lemaire	PR en Araméen Ancien et les origines de la fête de Pûrîm	25*
Takamitsu Muraoka	Linguistic Notes on Moabite Inscriptions and Ancient Hebrew Inscriptions	31*

Table of Contents

Preface		ט
Prof. Abraham Tal's Publications		יג
I. Hebrew Section		
<i>Studies in Samaritan</i>		
Ze'ev Ben-Hayyim	One More Comment about Tibât Mârqe	1
Ali Watad	Hamelîṣ: The Dictionary Attributed to Pinḥas Hacoheh Ben Yosef Haraban	11
Aryeh Kasher	Those Confident on the Hill of Samaria	23
Menachem Mor	The Samaritan Shrine: A Solvable Enigma!	41
Moshe Florentin	Normative Decisions that Mold Languages: The Samaritans' and the Jews' Cases	59
Elisha Qimron	Substitution for Weak Consonants in the Samaritan Tradition	73
<i>Studies in Biblical Hebrew and the Massora</i>		
Joshua Blau	Studies in the Historic Grammar of Biblical Hebrew	89
Gershon Brin	On the Uses of the Formula "Until This Day" (עד היום הזה)	109
Aron Dotan	Paseq in Antiquity	121
Yair Hoffman	The First Creation Story (Gen. 1:1-2:3): Canonical and Diachronic Aspects	135
David Talshir	The Forms 'ahôt and 'edôt in Ancient Hebrew	159

This book was published with the assistance of the following institutes

Tel Aviv University:

The President's Fund

The Rector's Fund

The Irene Young Endowment Fund for Scientific Publications of

The Lester and Sally Entin Faculty of Humanities

The Chaim Roesenberg School of Jewish Studies

The Yaakov and Shoshana Schreiber Chair in the History
of the Hebrew Language

M. Wilensky Fund, Friends of the Academy
of the Hebrew Language

ISBN 965-342-884-5



Copyright by the Bialik Institute, Jerusalem 2005

Typesetting: Michal Sharvit, Alalim ltd. Jerusalem

Printed in Israel

Samaritan, Hebrew and Aramaic Studies

Presented To Professor Abraham Tal

Edited by

Moshe Bar-Asher
Moshe Florentin



THE BIALIK INSTITUTE • JERUSALEM

The Abraham Tal Jubilee Committee

M. Bar-Asher, Z. Ben-Hayyim, J. Blau, G. Brin,
M. Florentin, Y. Hoffman

Samaritan, Hebrew
and Aramaic Studies

Presented To Professor Abraham Tal

בספר זה מכונסים שלושים מאמרים שנתחברו במיוחד לכבודו של הפרופ' אברהם טל. ימצא בו עניין כל מי שקרובים ללבו מחקר העברית, הארמית ולימודי השומרוניות לאגפיהם.

חמישה מדורים בספר: מדור השומרוניות, ובו מחקרים על לשונותיהם של בני העדה השומרונית, על חיבוריהם ועל ההיסטוריה שלהם; מדור המקרא ולשונו, ובו מחקרים על דקדוק העברית המקראית, על ספרותה ועל ענייני מסורה; מדור לשון חכמים וארמית, ובו מחקרים על דקדוק לשון חז"ל, על לשונו של ספר בן סירא, ועל הניבים המזרחיים והמערביים של הארמית; מדור העברית בת זמננו, ובו מחקרים על הדקדוק, הסמנטיקה, הלקסיקון והפרגמטיקה של העברית החדשה לגילוייה הכתובים והדבורים. בכל התחומים האלה עוסק גם המדור הלועזי, שחברו בו מלומדים חשובים להרים את תרומתם לספר רחב יריעה זה.

הפרופ' אברהם טל הוא העורך הראשי של המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית, ופרופסור בדימוס של אוניברסיטת תל־אביב.

עיצוב העטיפה: תחיה רוזנטל, ירושלים

לוחות והדפסה: ארטפלוס, ירושלים