



**MOSHE FLORENTIN (Tel Aviv):**

**משה פלורנטין (תל אביב):**

*Späte samaritanisch-aramäische  
Piyyutim*

**פיוטים ארמיים שומרוניים מאוחרים**

[florenti@post.tau.ac.il](mailto:florenti@post.tau.ac.il)

ולו עוד התפלה הקטנה	5	ולה איצ'א אלצלוה الصغره
רצון יהוה עליו אמן		רצ'י אללה ענה אמין
ברוך אתה יהוה אלהינו		תבארכת יא אללה אלהנא
האלהים האל		אלרב אלקאדר
אשר לא מראש		לא מן בדאיה
העקר לכל בעל ראש		אלאצל לכל דו בדאיה
המשל לא למען		אלסלטאן לא לאגל
והחכם לא בעבור		ואלעאלם לא בסבב
לכן על כל יוכל	10	פלד'לך עלי אלכלל ב[ק]דר
ולא יקשה עליו קשה		ולא יצעב עליה צעב
וידע כלה		ויעלם כל שי
ולא יפלא ממו נפלא		ולא יח'פי ענה ח'פי
מעולם ככה ועד עולם ועד		מן אלאבד והלד'א ואלי אבד אלאבדין
בלי חלוף ואין המיר	15	בע'יר תע'יר ולא תבד'יל
וכל משל זולתיו		וכל ולי דונה
וכל חכום בלעדיו		וכל חכים סואה
מקרב באו ומראש נהיו		ען קרב אתו וען בדאיה כאנו
וכרגע יתמו כאין היו		וכאללמח בקיו יפנו כאן לא יכונו
עשות ידו ותבואת שלטנו	20	צנעה קדרתה ועלאת סלטנתה
לו לא ידמו ואליו לא יערכו		לה לא ישבהון ולה לא יצאפפון
כי אין דומי ולא דמו		אן ליס לה שביה ולא מת'יל
אחד בדד בלא שני ולא משל		ואחד פרד בע'יר ת'אני ולא ולי
וכל רבים מעטים פניו		וכל אלאכאבר צע'אר בין ידיה
וכל רמים שפלים	25	וכל מרתפעין מנחפט'ין
וכל ידעים בעירים		וכל אלעלמא גהאל
וכל מלכים דלים ועניים		וכל אלמלוך ד'לילין ופקרא

1. 1000.00. 1000.00  
 2. 1000.00. 1000.00  
 3. 1000.00. 1000.00  
 4. 1000.00. 1000.00  
 5. 1000.00. 1000.00  
 6. 1000.00. 1000.00  
 7. 1000.00. 1000.00  
 8. 1000.00. 1000.00  
 9. 1000.00. 1000.00  
 10. 1000.00. 1000.00

1. 1000.00. 1000.00  
 2. 1000.00. 1000.00  
 3. 1000.00. 1000.00  
 4. 1000.00. 1000.00  
 5. 1000.00. 1000.00  
 6. 1000.00. 1000.00  
 7. 1000.00. 1000.00  
 8. 1000.00. 1000.00  
 9. 1000.00. 1000.00  
 10. 1000.00. 1000.00





## אוּכַחוּ

אָה גַעוּז עַלמָה  
בְּמָה אֶת מִתְרַבְּרַב  
וְאֵתָה סִרְעִיו חֲטָאִי  
וְכֹל עוֹבְדֵיךָ בִישִׁים

אָה בֵר צְדִיקִיָּה 5  
דְּלֵא אֶתְלַמֵּד לֹוּן  
גְּנוּ לְךָ דְּאַלְפֵתָה  
תְּלַמִּידוֹת בִישִׁיָּה

אָה בֵר יִצְוֵבִיָּה  
דְּזַעִיקִים גְּבֵאִי 10  
לְ] הַ תְּשַׁבְּקֵנוּן  
] תְּלַךְ אִם בְּרֵאִי  
/ב1/

כְּמָה בֵין נְגוּדָה  
דְּנִגְדֵּ לְגֵן עֵדֵן  
וְבֵין נְגוּדָה דְּנִגְדֵּ 15  
לְסִדָּם וְעִמְרָה

גְּנוּ לְךָ דְּאֵת שְׁבַק  
תְּהוֹת בֵר עִפְרָה  
וּמִתִּיתָב לְקֵדָם  
נַחַש וְאַלְף מִנָּה 20

בשם יה פאתחה מק <

תתמר על כהן

ברא מר כל כלום  
בריאן לא מכלום  
אל לא דמי לכלום  
לית שיאם לה כלום

5 אחד יחידי תמיד

עם דהבה ועם דעתיד  
ברנש בה לא מסיד  
לקנומה טלום

אבונן אתודע

10 מד לבניו מודע

כל בר מנה ידע  
דעביד לחייו סכום

אבואה דאשתדל

אתמר לה מן שדל

15/ב4/ עוד אתה תבוא אל

אבותך בשלום

בר טב נדי בחמר

אנשם אן דאתמר

לעפרך שוב אתמר

20 אה ברה דלית בה מום

מרן למחבר החכם סעד אלה היתרני מצאתיו בחלקים בשני כנושים לשבת  
מועד הפסח במכתבת סנט פטרסבורג ברוסיה

/33/

בטר זהקבול

1 סודים מתעבדים לעובדים חסידים כבדים מתיסדים על יסודים לה צמידים :  
במימר הכה יתפתרו :

*sūdām mētābēdām lūbādām 'āsīdām kābēdām mityassādām 'al yissūdām lē  
šemīdām bāmīmār āka yitfātāru*

2 עבד עלי אן אתלה<sup>13</sup> ית קולי בממללי ופתרוןן אגלה לבעלי המדע דלבק<sup>14</sup>  
מלא<sup>15</sup> חכמה ועל הסוד יבקרו

*'ābbād 'āli an itli yat qūli bāmamlāl wfitrūnon ēgalli albālli ammadda adlibbon  
māli ikmā wal assod yēbāqāru*

3 דרוש אני בעוניי מפני אמלל בלשני ממללי ביני סדר זימוני אן יסבלוני על<sup>17</sup>  
חסרני בבונני ויפה לכל קנה<sup>18</sup> דלו עבד אני<sup>19</sup> : יפרש לעבדו עדרו :

*dāroš āni bannīni miffāni ēmalləl abliššāni mamlāli bīni sēdār zīmūni an yisbālūni  
'al isrāni bābūnāni wyēfa alkal qāni adlu 'ābād āni yifrāš labdu 'ādāru*

/34/

4 אפרש עדר עבדך אשר פניך יימר זה המימר דלו עקר בנינו<sup>25</sup> מוקר בטוב יתר  
גלי וסתר ויסודו מדכר שם האחד אשר לית לו חבר<sup>26</sup> : דו מלך ממן בגברו :

*īfrāš 'ādār 'ābdāk ēšār fānək īmār zē ammūmār adlu āqār binyānu mūqār aftob  
yātār gāli wsētār wyissūdu madkār šam ā'ād ēšār lit lū 'ābār dū mālək māmman  
afgibbāru*

5 לחי רעי<sup>29</sup> גבור גאי<sup>30</sup> גלי ראי<sup>31</sup> לא יראה עבוד ולא<sup>32</sup> לעי<sup>33</sup> מה דו בעי דבמלת  
יהי אמצא בוראי עלמה תמחי<sup>34</sup> מן האן דלא האי<sup>35</sup> : ולא עורן שותף עזרו :

*lā'ī rā'ī gibbor gā'ī gāli rā'ī lā yirrā'ī 'ābod wlā lā'ī mā dū bā'ī adbāmīllāt yā'ī  
amṣā būrā'ī 'ālāmā tēmā'ī man ān adlā ā'ī wlā ūrān šūtāf 'āzāru*

6 הוא אשר כרז ואמר מלים עסר ומן<sup>38</sup> חסר בלא עזר אמצא במימר לכל דבר  
יתב דבר בתר דבר : בחכמתו וביכלותו ובמימרו :

*ū ēšār kārāz wāmār millām 'āsār wman 'āsār ablā 'āzār amṣā bāmūmār alkal  
dēbār wyattāb dēbār bātār dēbār bikmētu wabyākālūtu wbāmūmāru*

7 ועגל ית כל מה שכלל טוב גדל ואל הכל אדם אסגל במדע והממלל ומבגלל זה  
העמל : בחרו מכל בוראיה דאתברו :

*wāgāl yat kal mā šaklāl tob gādāl wal akkāl ādām asgəl bammadda wammamlāl  
wmibgēlāl zē 'ā:māl bā:ru mikkal būrāyyā ditbāru*

8 והך מלך שמו וקרא<sup>42</sup> שמו אדם ואקימו במקומו לביש צלמו ובחר ממו אנשים  
קמו<sup>43</sup> בעלם ואתרימו וקשטה חכמו ויסוד בנינו<sup>44</sup> אקימו וממו לא עלמו : ומן  
דרך מרון לא סרו :

*wik mālāk šāmu wqārā šēmu ādām wāqīmu bāmāqūmu lēbāš šālāmu wbār  
mimmu ēnāšām qāmu bālām witrāyyāmu wqaštā 'ākāmu wyissod binyānu āqīmu  
wmimmu lā 'ālāmu wman dērāk māron lā sāru*

9 מגון תלתה בעלי זכותה ושלמותה ואימנותה ודכיותה<sup>48</sup> וקדישותה ונצירותה  
דעבדו ארשותה למר<sup>49</sup> אלהותה : דאקים<sup>50</sup> עמך קטרו :

*minnon tālātā bālli zēkūtā wšalmūtā wīmānūtā wadkiyyūtā wqaddīšūtā wanšīrūtā  
dābādu aršūtā almār ēlā'ūtā dāqām immon qātāru*

10 ואתקומם זה הקיאם עד קם גביר העולם דלא קם כמו צלם מן אדם ולא  
יתקומם עד לעלם קדם העולם : ולא בתרו :

*witqūmām zē aqqiyyām 'ad qām gēbār ā'ūlām adlā qām kāmū šālām man ādām  
wlā yitqūmām 'ad ā'ūlām wlā bātāru*

11 הוא הנביא הרבי חובבי וחלבי ולביבי חכרו<sup>53</sup> חדבי במושבי בין קריבי ימתן  
שרבי ויסיר צדבי דו כוכבי דלא יכבה<sup>54</sup> עלי לאוי בכל יומי ולילוי : אן אגלג  
לשני במדכרו :

*ū annēbi arrābi ūbābi wālābi wlēbībi wzakru 'ādābi bāmūšābi bin qarrībi yāmtān  
šārābi wyīsār šādābi dū kūkābi adlā yikkābi 'āli lābi afkal yūmi wlīlūbi an  
egallāg liššāni bāmādkāru*

12 הוא הנשיא<sup>62</sup> העשה המושיע סגיל ארשי דלזכו שרשי ורב האנשי וגביר האנושי  
וכליל קדשי ומצנפת ראשי<sup>63</sup> /37/ אשר שמו משה : קדקד העולם ונורו :

*ū ā'anši ā'āši ammūši sēgāl ārāši dalzēku šārēši wrāb ā'enāši wgēbār ā'enūši  
wkēlāl qādēši wmašnefāt rē'ūši ēšār šēmu mūši qādqād ā'ūlām wnēzāru*

13 דמן הסנה בהר סיני פל קנה<sup>65</sup> קראו ברביאני והוה ענה<sup>66</sup> בלב כניע<sup>67</sup> ואגיב  
ואמר הנני מי אני אה אדני : ומשם יהוה שגרו :

*adman assāni bār sīni il qāni qārā'u abrābyāni wābā 'āni ablāb kāni wāgēb  
wāmār innāni mī āni ē ādāni wmišamma šēmā šaggāru*

14 באותות ונפלאות גדלות נוראות אתעשו בתמחות לא על דמות במצרים<sup>70</sup> על  
אדות [פדות צבאות סגולי המשפחות]<sup>71</sup> מתחת סבלות : מצראי<sup>72</sup> דכפרו :

*būtōt wniflā'ot gādallōt wmārā'ot ētāššu aftēmā'ot lā 'al dēmōt bāmīšrām 'al  
ēdot fādōt šābā'ot sēgūli ammašfā'ot mittāt sābālot mišrā'i adkāfāru*

15 רק הנם שנים עשר מנינם<sup>75</sup> לא קדמם ולא בתרם אתעשה כהם ומן עשותם ומן  
ראותם המצרים כלם דחלת לבבם<sup>76</sup> ופחד עליהם נפל מהם : ובון הוה פרעה  
הסרוע :

*rāq innimma šēnām 'āšār minyānimma lā qādāmimma wlā bātārimma ētāšši  
wman 'aššūtimma wman rā'ūtimma ammišrām kallimma dā'elāt lēbābimma  
wfād 'ālīyimma nāfāl miyyimma wbon ābā fāru assāru*

16 יימר לרום הבשר צא אתעתר למר העולם אשר לית לו עזר עד יסיר הצרר  
דעלי עבר ואני אשגר : עמה כמה אתון תתרחו<sup>78</sup>

*yūmār alrom abbāšār šā ētāttār almār ā'ā'ūlām ēšār lit lū 'āzār 'ad yīsār aššārār  
dāli 'ābbār wāni ēšaggār 'ammā kāmā atton tatrū*

/38/

17 ומשה<sup>80</sup> הנשיא הוה יעשה<sup>81</sup> כמה ירשה זה הקשה ויצא בששי ולא יתנשה ובידים  
פרושי יתפלל לעשה<sup>82</sup> : ויעש יהוה<sup>83</sup> כדברו :

*wmūši ā'anši ābā yēšši kāmā yarši zē aqqāši wyiṣṣā afsāši wlā yitnēši wabyēdām  
fārūši yitfallāl lā'āši wyāš šēmā kādēbāru*

18 ויסיר הצרר אשר אתשגר במצרים ובתר כן<sup>86</sup> יעזר פרעה ויתגבר וכל מה יימר  
יהי שקר ומה חכם בדבר עד אשר הגנף עבר : המשחית אל מדורו :

*wyīsār aššārār ēšār itšaggār bāmīšrām wbātār kan yāzzār fāru wyitgābbār wkal  
mā yūmār yā'ī ašqār wmā 'ākām afdēbār 'ad ēšār annēgaf 'ābbār ammā'šīt al  
mādūru*

19 ואשתלח ביכולה מפני אלה בחצי הלילה והוא מעולה והבכורי מקטלה צעקה  
גדלה : בביתו ובכל סדרו :

*wištalla abyākūlā miffāni ēla bēši allīla u' ū miyyūla wabbākūri maqtāla ṣā'ēqa  
gādalla bābītu waḥkal sēdāru*

20 וישראל בזהו ואשמחו ואמלאו קרבן לקחו ופסה זבחו ואכלו ושבעו וממחרת  
יצאו ממצרים נסעו כל דגל וצבאו : כל צבא על מספרו :

*wyišrā'əl afzā'u wašmā'u wimmālā'u qārābān lēqā'u waḥsa zābā'u wākālu  
wšābā'u wmimmā'ērət yāšā'u mimmišrām nāsā'u kal dēgəl wšābā'u kal ṣāba 'al  
masfāru*

## תפילת "ברוך אתה" של אב הסדה: תפילה שומרונית שלשונותיה יהודיים

### מבוא

1. אוצר התפילות ופיוטי הקודש של השומרונים מחזיק אלפי יצירות. ככל הידוע לנו, הראשונות שבהן נתחברו ארמית במאה הרביעית לערך; זה זמן פעולתם של הפייטנים השומרונים הגדולים מרקה ועמרם דרה. ייתכן שנתחברו תפילות גם קודם הזמן הזה, ואפשר שנכתבו עברית, אך מה שנותר בידינו היום וניתן לתארכו במידה רבה מאוד של ודאות, הוא בן זמנו של ראשית השלטון הביזנטי בארץ ישראל, לא לפני כן.<sup>1</sup>

שומרונים כתבו את חיבוריהם הליטורגיים בארמית עד למאה האחת-עשרה או השתיים-עשרה לערך.<sup>2</sup> לאחר תקופה זו חדלה הארמית כמעט לגמרי לשמש בכתיבה.<sup>3</sup> במפנה המאות השלוש-עשרה והארבע-עשרה חלה התעוררות רוחנית

\* תצלום של כתב היד קיבלתי מידידי השומרוני ישראל בן גמליאל צדקה, שמאוחר יותר גם זימן לידי את כתב היד גופו. אף שוחחתי עמו הרבה על עניינים שונים הקשורים בתפילה, והרבה מאוד נסתייעתי בו. פרופ' א' טל קרא את המאמר והעיר לי הערות מועילות. במסגרת לימודי התואר השני בחוג ללשון העברית וללשונות השמיות באוניברסיטת תל-אביב כתבה תלמידתי, גב' ארנה לנדמן, עבודה סמינריונית על לשונה של התפילה; אף ממנה למדתי הרבה. הערות חשובות העירני גם מר טל קיטנפלון, עמיתי להוראה בחוג ללשון. בכל זאת נשארו כמה משערי התפילה הזאת סתומים לפניי, ואין צריך לומר שהאחריות על כך ועל אי הבנות שלקיתי בהן בפענוח הלשונות הקשים כולה שלי.

1. שתי האסופות הגדולות ביותר והחשובות ביותר שיש בהן פיוטים ותפילות ארמיות הן: A. E. Cowley, *The Samaritan Liturgy*, Oxford 1909; ד' בן-חיים, עברית וארמית נוסח שומרון, ספר ג, כרך ב, ירושלים תשכ"ז (להלן: עואנ"ש ג, ס"ב). זו של קאולי אוצרת בשני כרכיה הגדולים חלק גדול מאוד מן הפיוטים אשר היו ידועים למהדיר בעת פרסום מפעלו. זו של בן-חיים לא הסתפקה בהצגת הטקסט כמות שהוא, אלא היא מוסרת גם תעתיק פונטי, תרגום והערות.

2. ראה ח' שחאדה, "מתי תפסה הערבית את מקום הארמית השומרונית", מחקרי לשון מוגשים לזאב בן-חיים בהגיעו לשיבה, בעריכת מ' בראשר ואחרים, ירושלים תשמ"ג, עמ' 515-528.

3. אמנם אלעזר בן פינחס חיבר במאה הארבע-עשרה פיוט ארמי (עואנ"ש ג, ס"ב, עמ' 309), אך הוא אחד ממעטים מאוד.

גדולה בקרב בני העדה, ותחת ניצוחו של הכוהן הגדול פינחס בן יוסף בן עזי (1308–1367)<sup>4</sup> הוחל בכינונם של כמה מפעלים ספרותיים גדולים למדי: נתחברו מילונים וספרי היסטוריה,<sup>5</sup> ומעל לכול החלה תנופה רבה של כתיבת פיוטים ותפילות. אלא שעתה לא הייתה זו ארמית כי אם עברית מעורבת בארמית. עברית זו, שאני מכנה אותה, על שום תכונתה הבולטת, עש"ב (עברית שומרנית בלולה) הייתה להצלחה גדולה:<sup>6</sup> מאז אותה תקופה ועד עצם היום הזה היא משמשת באופן כמעט בלעדי לכתיבת היצירות הליטורגיות של בני העדה.

הרוב המכריע של החיבורים הליטורגיים המצויים בידינו כיום כתוב אפוא עש"ב, והראשונים שבהם כתובים ארמית. לעומת אלה, עברית שאינה אותה לשון בלולה כמעט שלא זכתה לשמש בכתיבת הקודש של השומרונים. דבר זה תמוה הוא, שהרי מה טבעי יותר מלצקת אל אותו כלי עברי, אשר חותם של קדושה טבוע בו, יצירות פיוט שכולן שבח והודיה לבורא העולם? והן כך בדיוק עשו היהודים תושביה של ארץ ישראל, שמן המאה השישית למניין הכללי עמדו והעשירו את ספרותה של העברית בהמוני פיוטים שניחנו בכוח הבעה עז ובחידושי לשון, והפכו במהרה לבשר מבשרה של העברית.

התשובה לכך נעוצה בדרך התפתחותה השונה של עברית השומרונים משחדלה לשמש בדיבור פה. אם מותרים לנו לשקול את הדברים על פי הממצאים שיש בידינו כיום – ואין לנו אלא הדרך הזאת ללכת בה – הרי רואים אנו שמשום מה לא עמדו להם לשומרונים אותם פייטני עברית כיני, יוסי בן יוסי הקליר וחבריהם.

תחת זאת שימשה מעט בקרב השומרונים עברית שרוב בניינה עמד על מאגר המילים של התורה לבדה. והיות שלא היה בכוח המאגר הזה להעמיד כלי של ממש, לא שימשה עברית זו אלא בפרק זמן קצר ביחס: בתקופה שבין דעיכתה של הארמית, כלומר סוף המאה האחת-עשרה לערך, לבין תחילת גיבושה של עש"ב, כלומר סוף המאה השלוש-עשרה. העברית ה"רזה" של אותה תקופה מוכרת לנו מדברי ההקדמה לכרוניקה "תולדה" שכתב אלעזר בן עמרם באמצע המאה השתיים-עשרה, ומכמה תפילות שחיברו ליום הכיפורים יוסף הרבן והכוהן הגדול עמרם במאה השלוש-עשרה.<sup>7</sup>

4. ראה עואנ"ש ג, ס"ב, עמ' 21.

5. מילונו של פינחס הרבן (ע' ותד, ה"מליץ" – המילון המיוחס לפינחס הכהן בן יוסף הרבן (בן המאה הארבע-עשרה, א-ד, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב תשנ"ט), הכרוניקה של אבו אלפתח (P. L. Stenhouse, *Kitab al-Tarikh of Abu'l Fath*, Ph.D thesis University of Sydney 1981) והכרוניקה תולדה (מ' פלורנטין, ה"תולדה" – כרוניקה שומרנית, ירושלים תש"ס).

6. לשון זו נדונה בהרחבה בספרי *Late Samaritan Hebrew* (להלן: LSH, בדפוס).

7. לתיאור מפורט יותר של עברית זו ראה LSH, ומאמרי, "הכרעות נורמטיביות המעצבות את דמותן של לשונות – מקרי היהודים ומקרי השומרונים", בתוך: "מחקרים בשומרנית, בעברית ובארמית" מוגשים לאברהם טל, בעריכת מ' בראשר ומ' פלורנטין (בדפוס).

2. על רקע זה בולטת מאוד העברית של תפילת השומרונים אב חסדה הצורי, שנוסחה המלא, על תרגומו לערבית ועל פירושו, מובא כאן. חלק מן התפילה נתפרסם באוצר הפיוטים שההדיר קאולי, אולם ככל שידיעתי מגעת מעולם לא נידון ולא פורש. הנוסח המובא כאן הוא נוסחו של כתב היד אשר אני מכנהו פצ, על שם בעליו פינחס בן צדיק. תצלומו הגיע לידי בזכות ידידי השומרונים המלומד מר ישראל בן גמליאל צדקה. בתיווכו של מר צדקה גם יכולתי לעיין בכתב היד גופו שהועבר אליו לצורך זה משכם לחולון. כתב היד מתפרסם כאן לראשונה (תיאור מפורט של כתב היד ראה להלן, עמ' 166). נוסח אחר של התפילה הופיע בסידור ה"דפתר" שערך ישראל צדקה.<sup>8</sup> מר צדקה עצמו מסר לי כי ערך את גרסתו לאחר שעיין בכמה נוסחים של התפילה, אבל באותה שעה לא ידע על קיומו של כ"י פצ. את הנוסח שערך ישראל צדקה אכנה כאן ד"צ (דפתר ישראל צדקה).

קרוב מאד לסדר המצוי אצל ד"צ הוא המצוי בדפתר שהעתיק שלמה בן עמרם בן טביה בשנת 1907. אני מכנה אותו כאן שע. מן הסתם היה שע לפני המעתיק ישראל צדקה בעת שהכין את הדפתר שלו. לאותה משפחה שייך גם הדפתר שהעתיק בשנת 1909 הכוהן הגדול יעקב בן אהרן. חלק מכתב היד הזה, ובכלל זה תפילת "ברוך אתה", הועתק בידי אב חסדה, בנו של יעקב בן אהרן. עוד נוסח ראיתי בדפתר שהעתיק בשנת 1952 נכדו של יעקב בן אהרן, יעקב בן עזי בן יעקב. נוסח זה אני מכנה כאן יע. כן עיינתי בנוסח התפילה שהעתיק (וערך, כהרגלו) רצון בן בנימים צדקה, אשר פעל בשכם ובחולון במחצית השנייה של המאה העשרים. נוסח זה כלול באסופת הפיוטים והתפילות שלו, "תחנוני ישראל" (עמ' 97–107). אני מכנה אותו כאן רצ.

תפילת אב חסדה אינה נאמרת בציבור (ראה על כך להלן), ועל כן אין היא ידועה לנו במסורת הגייתה המקורית. לפי המסור בכ"י פצ (וכן ב"ד"צ), אין זו למעשה תפילה אחת, כי אם אסופה של כמה תפילות, שכל אחת מהן נאמרת ביום אחר של השבוע.<sup>9</sup>

החכם השומרונים אב חסדה, הידוע גם בשמו הערבי אבו אלחסן, חי בסוף המאה האחת-עשרה או בתחילת המאה השנים-עשרה.<sup>10</sup> ומכיוון שחי בתקופה זו שלט

8. הדפתר, מהדורת ישראל צדקה, מהדורה שנייה עם תרגום מתוקן, חולון 1976, עמ' שכב.

9. בכותרת של ד"צ כתב העורך כך: "תפלות לכל יום בבקר לפי ימי השבוע מן מימר החכם הגדול אב חסדה הצורי ירחמו יהוה אמן". לתפילות של הימים חמישי ושישי יש שני נוסחים. בכ"י ד"צ (וכן בכ"י שע) הם מובאים בזה אחר זה. כאן שמרתי על הסדר של פצ, שבו הנוסחים האחרים של התפילות לימים חמישי ושישי אינם מובאים ברצף התפילה כולה אלא בנפרד. אף אני הבאתים בנספח.

10. דין מפורט על אב חסדה, שמותיו, ייחוסו, זמנו וחיבוריו, מצוי אצל ח' שחאדה, התרגום הערבי לנוסח התורה של השומרונים, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשל"ז, עמ' 117–13.

היטב בשלוש לשונות: ארמית, עברית וערבית. ואמנם הוא חיבר לפחות פיוט אחד בארמית, הנאמר עד היום בלילות שבת, בשלוש רגלים וביום הכיפורים. הנה השורות הראשונות של הפיוט כפי שהציגן בן־חיים בעוֹאנ"ש ג, ס"ב (עמ' 274):

ēla rāb wlit kābāte	האלוהים גדול ואין כמוהו	אלה רב ולית כותה
ēla mī:ni kal rā'emo	האלהים שומר כל אוהביו	אלה מעיני כל רחמיו
ēla rem'man-u-rāt'tā	האלהים רחמן וחנון	אלה רחמן ורתאה
ā'bād-ṭāb adlā bāṭal lā:lām	עשה טוב, שאינו בטל לעולם	עבד טב דלא בטל לעלם

גם בערבית שלט, שהרי בתקופתו, מאות שנים לאחר הכיבוש הערבי של ארץ ישראל, כבר הייתה הערבית נהוגה בדיבור, ושימשה בקרב חכמי השומרונים כשפת הכתיבה ליצירות שאינן ליטורגיות. שתי יצירות גדולות וחשובות בערבית מיוחדות לו. האחת, ספר ההלכה "כתאב אלטבאח"<sup>11</sup> שעיקר עניינו דיני שחיטה (ומכאן שמו), אך הוא עוסק גם בעניינים אחרים, כגון לוח השנה והלכות החגים והמועדים. השנייה היא תרגום התורה לערבית, אף כי אין ראיות חותכות שהוא אכן בעל התרגום הזה. לעניין תרגום חשוב זה אשוב בהמשך הדברים.

בעברית, שפת התורה, אין צריך לומר ששלט שליטה מלאה. הפיוט הארמי שחיבר, וכן התפילה העברית המוצגת כאן, הם היצירות הליטורגיות היחידות שיצאו מתחת ידו ונותרו בידינו. עיקר כוחו היה אפוא בהלכה, לא בפיוט.

ובכל זאת, לפחות מבחינת הלשון יש חשיבות רבה מאוד לתפילתו העברית. כאמור, אב חסדה חי בתקופת דעיכתה של הארמית כשפה כתובה ולפני התגבשותה של עש"ב. בתקופתו או סמוך מאוד לתקופתו נתחברו אותם מעט חיבורים בעברית, שלעיל כיניתי אותה "רזה". אולם תפילתו של אב חסדה אינה כתובה כלל בעברית כזאת. היא בולטת בעושר לשונה, במגוון דימויים מפתיע שאין דוגמתו בפיוטים שומרונים אחרים ובאוצר מילים שחלקו חורג מעבר לתחום הלקסיקון השומרוני הרגיל. אף ייאמר מיד זאת: עברית כזאת לא מצאנו באף חיבור שומרוני אחר, לא לפני אב חסדה ולא אחריו.

3. השאלות שיש לשאול הן אפוא: (א) מה בדיוק מייחד את לשון התפילה הזאת? (ב) האם מקרה הוא שנתחברה דווקא בתקופה שבין דעיכת הארמית לגיבושה של עש"ב? (ג) הניתן לשער מדוע דווקא אב חסדה הוא מחברה? (ד) מדוע לסגנונה הנאה לא היה חיקוי והמשך?

11. G. Wedel, *Kitab at-Ṭabbāḥ des Samaritaners Abu'l-Ḥasan aṣ-Ṣūri: Kritische* ראה *Edition und Kommentierte Übersetzung der ersten Teils*, Berlin 1987, וכן דבריו על ספר ההלכה זה בתוך A. D. Crown (ed.), *The Samaritans*, Tübingen 1989 pp. 468-480.

## א. ייחוד לשונה של התפילה

כאמור, אין זו עברית "רוזה" הנשענת רק על מאגר המילים של התורה העברית. בחיבור זה של אב חסדה אנו מוצאים ריכוז גבוה מאוד של מטבעות לשון וצירופים, שכמותם ממש לא מצאנו בפיוטי השומרונים אלא בחיבורי היהודים דווקא: ספרי הנביאים והכתובים, ספרות חז"ל וסידור התפילה היהודי. שכיחותם הרבה של יסודות הלשון הללו אינה משאירה כל מקום לספק: המחבר עשה שימוש מכוון באוצרות הספרות היהודית כדי להעשיר את לשונו.

הקשר הרעיוני בין תפילת אב חסדה לתפילות היהודים בולט מאוד וניכר כבר בפתחה: "האלהים (א, שו' 5-6) האל אשר לא מראש"<sup>12</sup>. הרי זה הרעיון שהאלוהים אין לו תחילה ואין לו סוף, רעיון השב וחזור בפיוטי ארץ ישראל ובתפילות היהודים. כך מפיטי יוסי בן יוסי: "אזכיר גבורות אלוה נאדרי יחיד ואין עוד אפס ואין שני, אחריו אין בחלד לפניו אין בשחק אין בלתו קדם ואין זולתו בעקב" (מהדורת מירסקי, עמ' 127). כן בפיוט "אדון עולם": "בלי ראשית בלי תכלית", וכן בברכות הבוקר: "קדמון לכל דבר אשר נברא ראשון ואין ראשית לראשיתו" (סידור רינת ישראל, עמ' 9). כמובן, זהו רעיון תאולוגי יסודי שאין שום סיבה להניח כי נשאל מן היהדות דווקא, אולם משקלו הסגולי עולה כאשר מתבוננים בו באור יסודות הלשון המשותפים. אין צורך לומר שהפייטן שב ומזכיר את סגולות האל שהובאו לראשונה בתורה, כגון שהוא אומר עליו "ולא יפלא (יפלא) ממנו נפלא" (א, שו' 13), על סמך הכתוב בבראשית יח, יד: "הֲיִפְלֵא מִה' דְּבַר". תכונת האל היודע כול מצוינת בליטורגיה היהודית גם בצירוף "יודע תעלומות", המופיע בתפילת השחרית (סידור רינת ישראל, עמ' 21).

הצירוף "מעולם ככה ועד עולם ועד" (א, שו' 14) בוודאי נסמך על הצירופים שמחוץ לתורה, כגון: "למן עולם ועד עולם" (ירמיהו כה, ה), "ברוך ה' אלהי ישראל מהעולם ועד העולם" (תהלים מא, יד), "ומעולם עד עולם" (שם צ, ב). וכן דבריו על בני האנוש, "כאין היו" (א, שו' 19) בוודאי נשענים על פסוקים כגון: "יהיו כאין ויאבדו אנשי ריבך" (ישעיהו מא, יא), "יהיו כאין וכאפס" (שם מא, יב). המקבילה לכתוב בתפילת השחר אף בולטת יותר, שנאמר שם: "הלא כל הגבורים כאין לפניך ואנשי השם כלא היו" (רינת ישראל, עמ' 14), והרי גם אב חסדה מתאר את אפסותם של ה"מושלים" הגיבורים. גם דברי הפייטן, המכנה את ברואי האל "עשות ידו ותבואת שלטנו" (א, שו' 20), מזכירים מאוד את מדרש אלפא ביתא דרבי עקיבא (מדרש אותיות), וככל הנראה אף תלויים בו: "אתה שליט בעולמך ועל כל מעשה ידיך שבראת בעולם" (מהדורת יעלינעק, ג, עמ' 47). אמנם נמצא בתורה "מעשה

12. נוסח קאולי: "האלהים אשר מראש". ואילולא הייתי סבור שנוסח פצ הוא עיקר, הייתי משווה את נוסח קאולי לכתוב בישעיהו מא, ד: "מי פעל ועשה קרא הדורות מראש אני ה' ראשון ואת אחרונים אני הוא".

ידיך" ואפילו סמוך אל "תבואה" בדברים (טז, טז): "יברכך ה' אלהיך בכל תבואתך ובכל מעשה ידיך". אולם "מעשה ידיך" ככינוי לברואי האל לא נמצא אלא בספר ישעיהו (סד, ז): "אנחנו החמר ואתה יצרנו ומעשה ידך כלנו". הדעת נותנת אפוא שאב חסדה ניזון מתורתו מזה ומכתובי היהודים שבנ"ך ובמדרשים מזה.

פרזיאולוגיה היונקת מן הכתוב במקורות לא-שומרונים ניכרת מאוד גם בדברים: "לו לא ידמו ואליו לא יערכו" (א, שו' 21). אלה נסמכים בעליל על הכתוב בספר ישעיהו (מ, יח): "ואל מי תדמיון אל ומה דמות תערכו לו"; על הכתוב בתהלים (פט, ז): "כי מי בשחק יערך לה' ידמה לה' בבני אלים", וכן על דברי ינאי הנסמכים עליהם: "מי ידמה לך ומי ישוה לך ומי יערך לך" (מהדורת זולאי, עמ' טז), שנעשו לימים חלק מ"נשמת כל חי" שבסידור התפילה היהודי. אלה בולטים מאוד, משום שבאים בהם לשונות דמה וערך זה עם זה. הרעיון שהאל "אין לו שום דמיון כלל" מוזכר במילים אלה ב"ג העיקרים של הרמב"ם, ששובצו כידוע בתפילת השחרית, ומקופל בדברי אב חסדה: "כי אין דומי ולא דמו" (א, שו' 22). ברם ייתכן כי לנגד אב חסדה עמדו דברים מעין דבריו של עמרם דרה השומרונים המפייט על הקהל הגדול: "ולית דמי לה", כלומר ואין דומה לו (עואנ"ש ג, כ"ב, עמ' 53).<sup>13</sup> עוד רעיון המנוסח בעיקר השני משלושה-עשר עיקרי הרמב"ם הוא רעיון יחידותו של האל. עיקר זה מנוסח בסידורי התפילה לאחר תפילת השחרית כך: "הבורא יתברך שמו הוא יחיד ואין יחידות כמוהו בשום פנים, והוא לבדו אלהינו". דברי אב חסדה, "אחד בדד בלא שני" (א, שו' 23), מביעים אותו רעיון במילים דומות מאוד. קרבה רבה יותר למקור שמחוץ לתורה עולה מתוך ההשוואה לדברי קהלת (ד, ח), "יש אחד ואין שני", ובעקבותיו פייט יוסי בן יוסי בתחילת "אזכיר גבורות אלוה": "יחיד ואין עוד אפס ואין שני" (מהדורת מירסקי, עמ' 127), וכן בתחילת תפילת השחר: "והוא אחד ואין שני".

אף סמיכות רם לשפל במאמר הפייטן "וכל רמים שפלים" (א, שו' 25) אינה מקרית. במקרא כולו מזדמנים השניים זה עם זה בשלושה-עשר כתובים, ואף אחד מהם אינו בא בתורה. מקורות אפשריים לשימוש של אב חסדה הם כתובים כגון "עיני גבהות אדם שפל ושח רום אנשים" (ישעיהו ב, יא).<sup>14</sup>

עתים נשען הפייטן על כתוב מקראי שמחוץ לתורה, אבל בזכות כוח יצירתו מיטשטש מעט הדמיון בין המקור לבין דבריו. כך כשהוא מוסיף ומתאר את אפסותם של בני אנוש ואומר עליהם "וכל ידעים בעירים" (א, שו' 26), ואת האל הוא מכנה "מודיע הבעירים" (א, שו' 31). בזה הוא שואב ממחבר תהלים (צב, ז) האומר: "איש בער לא ידע וכסיל לא יבין את זאת". גם דבריו על האל, "מרנן האלמים"

13. וקרובים מאוד ללשון הזה הדברים ששם הפייטן האנונימי בפיו של פרעה האומר ליוסף: "אין לך דמי" (האנונימוס, עמ' 126).

14. ראה גם ישעיהו ב, פסוקים יב, יז; תהלים יח, כח; עה, ח; קלח, ו.

(א, שו' 32), הם עיבוד לדברי ישעיהו (לה, ו), "אז ידלג כאיל פסח ותרן לשון אלם", וקרובים מאוד מבחינה רעיונית לכתוב בתפילת "נשמת כל חי": "המשיח אלמים". וגם אם מלבו העניק הפייטן הוראה גורמת לפועל רינן, אין להסיח את הדעת מאותו צירוף בדיוק, "מרנין אלמים", המזדמן ב"בקשה הראשונה" של רס"ג (סידור רס"ג, עמ' נד; וראה להלן על זיקתו ל"בקשה השנייה"). על בסיס אותם דברים בספר ישעיהו (לה, ה), המנבאים כי "ואזני חרשים תפתחנה", מפייט אב חסדה על האל ומכנה אותו "משמיע החרשים" (א, שו' 34). כך גם הצירוף "על המחיה". אב חסדה מוציא אותו מתחת ידיו בתוך דבריו על גדולת האל: "חי לא ככל החיים, לא על מחיה וכלי נשמת החיים" (א, שו' 36-37). המילה מחיה עצמה הייתה מוכרת לו, כמובן, מן התורה, אבל שימושו כאן נעשה ככל הנראה לאור הכתוב בברכת המזון: "ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם על המחיה ועל הכלכלה ועל תנובת השדה". העובדה שנוסח התפילה היהודי מהלל את האל, שהוא מופקד על המחיה, ואילו אב חסדה משבח את האל, שאין הוא חי על מחיה, מראה שוב כי גם כאשר נסמך על כתוב זר, לא ויתר על מידת המקוריות שהייתה בו.

"דלים ועניים" (א, שו' 27) הם בעיניו המלכים בני האדם לעומת האל הגדול, וצירוף דומה לזה נמצא בסליחות ליום החמישי של עשרת ימי תשובה כמנהג פולין: "כדלים וכרשים דפקנו דלתיך" (הביא זאת מירסקי, עמ' 118). וקרובים לזה, ואולי שימשו מקור השראה לאב חסדה, הם צירופי "דל" ו"עני" הבאים במקרא, ולא בתורה, כגון "רגלי עני פעמי דלים" (ישעיהו כו, ו), "שפטו דל ויתום עני ורש הצדיקו" (תהלים פב, ג).

"עשה גדלות" הוא אחד מתיאורי האל, וזה צירוף המצוי בדברי אליפז התימני שבספר איוב: "עושה גדלות ואין חקר" (ה, ט). ואם היה ספק בדבר הקרבה בין פייטננו לאיוב, בא המשך הדברים ומצביע על פרזיאולוגיה זהה לחלוטין: אצל אב חסדה "נוראות ונפלאות באין תלאה" (א, שו' 29), ואצל איוב "נפלאות עד אין מספר" (שם). עוד תיאור של תכונת האל מצוי אצל אב חסדה כלשונו שבספר תהלים (קמו, ח) הוא "פוקיח העוירים", וכדיוקו אצל אב חסדה נמצא בברכת השחר: "ברוך אתה ה'... פוקח העוורים" (רינת ישראל, עמ' 10).

מעניינים במיוחד הם קווי הדמיון שבין תפילתנו לבקשה "החזקה והחמורה" (ה"שנייה") של רס"ג. כנגד "אחד בדד בלא שני", נמצא אצל רס"ג "ה' אחד ואין עמך שני" (פסקה א). כנגד "ואין מסתיר מראותו ואין משגיב משורו", נמצא אצל רס"ג "כי אתה ה' אחד מיוחד בכל שמותיך ונשגב בכל דרכיך ונפלא בכל מעשיך ונעלם מעיני כל חי ועין לא תשורך" (שם). אין באלה לבדם לקבוע בוודאות שאב חסדה הכיר את דבריו אלה של הגאון. אבל אחד מתרגומיה לערבית של תפילה זו של רס"ג – הידועה לנו במקורה העברי וכן בכמה תרגומים ערביים שלה – נמצא בכתב יד שומרוני, ובן-חיים הראה שהוא תרגום שנעשה בידי שומרוני, ככל הנראה

סמוך לסוף המאה השתיים-עשרה, ואולי קודם לכן.<sup>15</sup> זיקתו של אב חסדה לרס"ג בכל הקשור לתרגום הערבי, וקווי השיתוף של תפילתו עם בקשת הגאון, שזכתה בלי קשר לכך לתרגום ערבי של שומרונים אחר, מעלים בהחלט על הדעת שגם "בקשה" זו של הגאון הייתה מן החיבורים היהודיים שהיו לנגד עיניו של אב חסדה ושימשו לו מקור השראה. ולא יקשה עלינו להבין את מניעיו של אב חסדה, אם ניתן את דעתנו, מצד אחד, לאותה כתיבה שומרנית בעברית ה"רזה" והחד גונית משהו שהייתה פן מפניה של הכתיבה הליטורגית בזמנו, ומצד שני, לתפארת הסגנון ולעושר הלשון המאפיינים את כתיבתו של רס"ג. המניע שדחף חכם שומרוני לתרגם את תפילת הגאון לערבית הוא אפוא המניע שדחף את אב חסדה למצוא בנוסח העברי של אותה תפילה מקור של השראה לתפילתו שלו.

לא הבאתי כאן אלא מעט מן הקשרים שבין תפילת אב חסדה למקורות היהודיים, משום שביקשתי במבוא מצומצם זה רק להעמיד על קו הייחוד המרכזי של התפילה. המעיין בהערותיי לטקסט שלהלן יראה עוד עשרות ציונים לזיקתו של הפייטן השומרוני לחיבורי היהודים.

לא רק חומרי הלשון הזרים מייחדים את תפילתו של אב חסדה. אזכיר כאן עוד קו לשון אחד, המייחד במובהק את העברית של אב חסדה מן העברית שבפיוטי עש"ב. כוונתי לשימוש המרובה של הפייטן בו"ו ההיפוך. לכאורה אין בדבר זה כל חידוש וכל ייחוד, שהרי הנוסח הכתוב של תורת השומרונים יודע את ו"ו ההיפוך, ואין כל צורך בהדגמת הדבר הזה. אבל, כידוע, מקריאת השומרונים בתורה עולים סימניה של לשון מאוחרת יותר, לשון סוף ימי הבית השני, שנדחק בה השימוש בו"ו ההיפוך ובצורות הפועל המהופכות.<sup>16</sup> מציאות זו משתקפת בפיוטי עש"ב המאוחרים שבהם השימוש בו"ו ההיפוך מוגבל בדרך כלל לצורות שאולות מטקסט התורה גופו. והנה, כאמור, בפיוטו זה של אב חסדה אין נוהגת דרך מסורת השומרונים המעוגנת בקריאת התורה ובפיוטים המאוחרים, אלא דרך הלשון העושה שימוש שכיח וחופשי למדי בו"ו ההיפוך. מעט מן המצוי לרוב בפיוט שלהלן אני מביא כאן: "כי לא הייתי ויברא אתי, וחי לא הייתי והחיי אתי, לא אוכל וימשילני, בעיר ויודעיני, עור ויפקחני, חרש וישמעני, אלם ויבטאני, ריקם וימלאני מכל" (ב, שו' 8-15).

ב. זמן חיבורה של התפילה – בין סוף המאה האחת-עשרה לתחילת המאה השתיים-עשרה

במבט רטרוספקטיבי, היוקקותו של הפייטן השומרוני למאגרי הלשון הללו אינה מפתיעה, שהרי הוא חי לפני התגבשותה של הלשון הבלולה אשר השיגה את עושרה מתוך השימוש הרב שעשו כותביה בלשון הארמית. כאמור, אב חסדה חי בתקופה

15. ראה בן-חיים, תפילה שומרנית.

16. ראה עואנ"ש ה', 2.9.3§§-2.9.7.

שבה ביקשה הכתיבה השומרונית להישען על טקסט התורה לכדו, וכבר ראינו לעיל מהן מגבלותיה של כתיבה כזאת. סגנון לשונה של התפילה הזאת היה אפוא בגדר ניסיון, מוצלח מאוד לשכעצמו, לפרוץ את התחום הצר של שדה הכתיבה השומרונית בעברית.

### ג. דווקא אב חסדה הוא מחברה של התפילה

אב חסדה היה בקי בספרות זולת הספרות השומרונית, ואף בשאר מעשיו מחוץ למעשי הפיוט נדרש לחיבורי היהודים. כאמור לעיל, כך עשה כאשר התקין תרגום ערבי לתורה – הוא נתן את עינו בתרגום רס"ג היהודי והשתמש בו במעשה התרגום שלו. לימים נופה תרגומו הבלתי כשר מן היסודות היהודיים כדי שיוכל לבוא בקהל בני העדה.<sup>17</sup>

### ד. חד-פעמיותו של סגנון לשון התפילה

לא רחוק להניח שלימים ניכרו בתפילת אב חסדה יסודות הלשון הזרים, ה"יהודיים" יש להדגיש, שטבע בה. ייתכן שעל כך מצביעה העובדה שהפיוט אינו מן הפיוטים הנאמרים בציבור. אין לדעת אם החרימוהו חכמי העדה, אך מכל מקום אין הוא חלק מן הריטואל השומרוני הקבוע. וכי איך אפשר להם לשומרונים לקבל דבר שממנו עולה ריח יהודי ובו ניכרים רישומי לשון זרים כל כך?

עד כמה הייתה חשובה לחכמי השומרונים הצורה החיצונית של הדברים, מראית העין של לשונם, יכול להעיד פירוש שומרוני לספר בראשית שפרסמה אילה ליונטטם.<sup>18</sup> היא הראתה שהחיבור ביסודו היה קראי, והותאם על ידי סופר שומרוני לצורכי העדה. החיבור הקראי המקורי נכתב בשנת 1053 לספירה, ואילו עיבוד החיבור לצורתו השומרונית נעשה בשנת 1348 לספירה, בעיצומה של תקופת התחייה הספרותית של השומרונים, זמן חיבור השלב השני של ה"תולדה",<sup>19</sup> וכתובת כתב התאריך, בידי אבו אלפתח.<sup>20</sup> מן הפירוש עולות בבירור מסורות יהודיות, העומדות בסתירה עמוקה לאמונות השומרונים, כגון שהוא מזהה את שלם עם ירושלים,<sup>21</sup> ולא עם שכם. קראיותו של הפירוש עולה, בין השאר, מזהות חלקים ממנו לפירוש הקראי של עלי בן סלימאן. אבל כנגד זאת הלבוש החיצוני שומרוני הוא. רוב המובאות מן התורה מתאימות לנוסח שומרון ולא לנוסח המסורה,

17. ראה הערה 10 להלן.

18. "פירוש קראי על התורה בלבוש שומרני" בתוך: י' בניהו (עורך), ספר זיכרון ליצחק בן-צבי: מחקרים ומקורות לתולדות קהילות ישראל במזרח, א, ירושלים תשכ"ד.

19. ראה הערה 5 לעיל.

20. ראה הערה 5 לעיל.

21. אף הכתיב שהוא נוקט, *ירושלם*, אינו שומרני, שהרי השומרונים נוהגים לכנות את ירושלים בשמות גנאי, כגון "ארורשלם" (תולדה, ב109).

התעתיק הערבי לפסוקי התורה מתאים להגייה השומרנית דווקא, כגון "עשב בשדך" שתועתק עשב בשדך, על פי הכלל ששי"ן שמאלית נהגית בעברית של השומרונים § (ולא s).<sup>22</sup> אכן, נעשה כאן ניסיון ליהנות מפירוש מצוי לספר מספרי התורה, וכפי שציינה ליונשטם, תמוה הדבר שלמרות מהותו הלא-שומרנית המובהקת של החיבור הוא התהלך בקרב קהילות השומרונים. ונראים דבריה ש"לבושו השומרני הגן עליו".

תפילתו של אב חסדה לא נהנתה מכסות כזאת. אדרבה, היא כולה הדורה וכולטת בלבושה היהודיים. אולי זאת הסיבה שלמרות סגנונה העשיר והמיוחד לא זכתה למקום הכבוד שמין הבחינה הפיזית הצרופה בוודאי הייתה ראויה לו.

#### 4. תיאור כ"י פצ והתרגום הערבי המלווה אותו

כ"י פצ שנוסחו וביאורו מובאים כאן הוא קניינו של השומרני פינחס בן צדיק בן אבישע בן פינחס ממשפחת הכוהנים בשכם. הוא נכרך בספר אחד עם חיבורים אחרים השונים זה מזה בתוכנם, בכתבם, וכמובן בזמן חיבורם והעתקתם. ביניהם אפשר למצוא טבלאות שונות של לוח שנה ("חשבן קשטה") וכמה תפילות כתובות עברית וערבית.

דפי התפילה עצמה מידותיהם הם אלה: אורך הדף כ-21.5 ס"מ ורוחבו כ-15.6 ס"מ. אורך השטח הכתוב כ-14.9 ס"מ ורוחבו כ-10.9 ס"מ. הכתב מיושב ומראה כתב היד מעיד עליו שאינו בן התקופה המודרנית, אבל אין בו כל קולופון או עדות אחרת כתובה על גילו. לפיכך אכנה אותו כאן פצ, על שם בעליו.

התפילה עצמה תופסת שמונה עשר עמודים: ראשיתה בעמ' 11 ב של כתב היד וסופה בעמ' 18א. בעמ' 18 ב מובאת תפילה אחרת (של אב גלוגה).

העמודים 1א-5ב אינם מגוף התפילה, והם ראויים לעיון נפרד. לפיכך לא הבאתים כאן.

שאר הכתוב, בעמודים 5ב-11א, הוא נוסח נוסף לתפילות לימים חמישי ושישי, ואותו הבאתי כאן, מפורש ומבואר, בנספח.

#### הנוסח שבמהדורת קאולי ובי"צ לעומת נוסח פצ

שני הבדלים מהותיים יש בין הנוסח המובא במהדורת קאולי<sup>23</sup> לבין פ: (א) נוסח קאולי חלקי בלבד, וכל המצוי בו מצוי בכ"י פצ; אף המצוי אצל קאולי מפוצל: בכרך א מובא חלק התפילה המצוי בכ"י וטיקן, ובנספח שבכרך ב מובאות השלמות מתוך כ"י N; (ב) אין בנוסח קאולי החלוקה של החיבור כולו לתפילות לפי ימי השבוע.

<sup>22</sup> ראה עואנ"ש ה, § 1.1.6.1.

<sup>23</sup> חלקו העיקרי (כרך א, עמ' 79) מבוסס על המצוי בכ"י וטיקן. חלק אחד שבנספח (כרך ב, עמ' 869) מועתק מכ"י Harl. 5514 שבמוזאון הבריטי (H3 במהדורת קאולי), וחלק אחר בנספח (כרך ב, עמ' 875) מועתק מכ"י Or. 5034 שבמוזאון הבריטי (N במהדורת קאולי).

שני הנוסחים אמנם קרובים ביותר זה לזה, ועיקר ההבדלים שבהם הם הבדלי כתיב בלתי מהותיים. ההבדלים שאינם הבדלי כתיב קלים מאוד בדרך כלל. מכיוון שכל ההבדלים כולם אינם רבים הבאתי את כולם. אף ד"צ קרוב בנוסחו לקאולי, וככל הנראה נסמך עליו עורכו במידה רבה. יתרונו שגם בו יש חלוקה לימים, וכך מובאים בו שני נוסחים לתפילות לימים חמישי ושישי. ההבדל העקרוני בין ד"צ לכ"י פ הוא בתפילות לימים האלה, כפי שציינתי לעיל, הערה 9.

#### התרגום הערבי

אין התרגום הערבי מעשה ידיו של אב חסדה הצורי, מחבר הנוסח העברי של התפילה. דבר זה עולה מכמה מקומות שניכר בהם כי המתרגם הערבי לא הבין את המקור העברי. הנה שניים מן המקומות הללו:

א. המשל לא למען	אלסלטאן לא לאגל
והחכם לא בעבור	ואלעאלם לא בסבב (א, שו' 8-9)

מן ההקבלה של שני הטורים ברור כי המחבר ביקש לומר שהאל, בניגוד לשליט בשר ודם, אינו שולט למען סיפוק צרכיו האישיים. עולה מכאן שהשתמש כאן בשורש חכ"ם במשמעו הערבי, כלומר 'שלט'. דווקא המתרגם הערבי הבין את המילה כמשמעה הארמי, 'יודע', ותרגם בהתאם להבנתו, ואלעאלם. נמצא נוסח התרגום מלמד שהתרגום אינו משל המחבר עצמו. וראוי לציין כי לא נמצא בכל חיבורי השומרונים חכ"ם שמשמעו של"ט, אלא בתפילה זו.

ב. אחד בודד בלא שני ולא משל ואחד פרד בעיר ת'אני ולא ולי (א, שו' 23)

במילת משל נתכוון המחבר לומר שאין כמו האל, כשימושה של משל באיוב מא, כה: "אין על עפר משלו", וכשימושה של مُتْل בערבית. אין משל במשמעות זו משמשת כלל בחיבורי השומרונים, אלא שכיחה בהם המשמעות 'שלטון' או המשמעות הנתונה בצירוף משל ושנינה. כל כך זרה הייתה המשמעות 'דמיון' למתרגם הערבי, עד שהתעלם מן ההקשר והעמיד ולי, כלומר 'מושל'.

מה זמנו של בעל התרגום הערבי איננו יודעים, אך בוודאי היה מרוחק מזמנו של אב חסדה, שאילולא כן היה מיטיב יותר לרדת לכוונת דבריו.

#### הטקסט של פצ כולל התרגום הערבי

##### הערות

1. מספרי העמודים מצוינים בתוך סוגריים רבועים: תחילה מצוין הסדר אשר לפי שיקול דעתי הוא הנכון (מ' 1 עד 18), ואחר כך מובא ציון הדפים שבכ"י פצ (מ' 111 ב עד 18 א), למשל [1; (111 ב)].
2. החלוקה לשורות היא שלי ונעשתה על פי תוכן הכתוב.

3. בצד שמאל מובא התרגום הערבי שבכ"י פצ.
4. נוסח ד"צ לא הובא דרך שיטה אלא במקרים של שוני מהותי בינו לבין המצוי ב־פצ או ב־ק. במקרים רבים נסמך ד"צ על ק, לכן לא טרחתי להביא את נוסחו כאשר היה זהה לנוסח ק השונה מנוסח פצ. כאמור, הבדל מהותי בין פצ ל־ד"צ הוא בתפילות לימים חמישי ושישי: מה שמובא ב־ד"צ כנוסחים נוספים לתפילות לימים האלה מופיע בכ"י פצ ברצף הרגיל של החיבור. ולהפך: הנוסחים המובאים ב־ד"צ כעיקר מופיעים בכ"י פצ בנפרד, לפני התפילה כולה, והבאתי אותם כאן בנספח.
5. במקום נקודות דיאקריטיות שיש בכ"י פצ סימנתי גרש: למשל, תי"ו ושלוש נקודות עליה, ת, סימנתי ת' וכן: ע', ט', ד'.

[התפילה ליום ראשון]

[1; (11ב)]

ולו עוד התפלה הקטנה	ולו איצ'א אלצלוה الصغره
רצון יהוה עליו אמן	רצ'י אללה ענה אמין
ברוך אתה יהוה אלהינו	תבארכת יא אללה אלהנא
5 האלהים האל	אלרב אלקאדר
אשר לא מראש	לא מן בדאיה
העקר לכל בעל ראש	אלאצל לכל דו בדאיה

1 ליום ראשון – ד"צ ליום חדה; שע מאט يوم الأحد • 3 אמן – ק צלות הזקן היתר הנבון החכם אבי חסדה הצורי יסלח (לו ה' אמן); • 5 האל – ק ליתא • 6 לא – ק ליתא.

2 הקטנה – החיבור האחר הוא הפיוט הארמי שהחזר קודם (עמ' 160 לעיל), או תפילה אחרת שהיום אין אנו מכירים אותה.

3 עליו – לשון ברכה זו על המת עשויה בתבנית הערבית, ואמנם התרגום הערבי (להלן: התה"ע) חזר אל המבנה של שפת המקור: "רצ'י אללה ענה". נוסח זה ונוסחים דומים לו שכיחים מאוד בכותרותיהם של פיוטים שומרוניים, למשל "צלות עמרם דרה רצון יהוה וסליחתו עליו אמן" (קאולי, עמ' 27). וכן בחיבורים שומרוניים אחרים: "אבותינו עליהם הרצון" (התולדה, 4א<sub>36</sub>); "ורצון יהוה ישרי עליון" (תיבת מרקה, 237ב).

4 אלהינו – נוסח הברכה מופיע כבר אצל מרקה בן המאה הרביעית (עואנ"ש ג, ס"ב, עמ' 242); על כן אין הכרח להניח כי הפייטן שאל את הדברים מתוך מקורות יהודיים, כגון דברי הימים א כט, י: "ברוך אתה ה' אלהי ישראל אבינו מעולם ועד עולם", ואין צריך לומר שזה לשון פתיחה שכיח מאוד בסידור התפילות היהודי.

6 אשר לא מראש – רוצה לומר שהאל הוא לפני כל ראשית. ראה עמ' 161 לעיל.

7 בעל ראש – "בעל ראש" הוא מי שהיה בראשית. כלומר לנסמך בעל אין כאן המשמעות הרגילה של 'בעלות' אלא הוא מצביע על זיקה כלשהי של האוביקט האמור (כאן: אנשים) אל הסומך: האדם הראשון.

אלסלטאן לא לאגל	המשל לא למען
ואלעאלם לא בסבב	והחכם לא בעבור
פלד'לך עלי אלכל ב[ק]דר	10 לכן על כל יוכל
ולא יצעב עליה צעב	ולא יקשה עליו קשה
ויעלם כל שי	וידע כלה
ולא יח'פי ענה ח'פי	ולא יפלא ממו נפלא
מן אלאבד והלד'א וואלי אבד אלאבדין	מעולם ככה ועד עולם ועד
בעיר תעיר ולא תבד'יל	15 בלי חלוף ואין המיר
וכל ולי דונה	וכל משל זולתיו
וכל חכים סואה	וכל חכום בלעדיו
ען קרב אתו וען בדאיה כאנו	מקרב באו ומראש נהיו

12 כלה – ה"א תלויה; ק כל • 13 יפלא ממו – ק יפלא ממנו • 14 ככה – ק כמה • 17 חכום – ק חכם.

- 8–9 המשל... בעבור – פירוש לשתי שורות אלה ראה לעיל, עמ' 167.
- 10 יוכל – איוב מב, ב: "ידעתי כי כל תוכל ולא יבצר ממך מזמה".
- 11 קשה – הכוונה: שום דבר קשה לא יקשה עליו. הציורף "קשה על" מצוי בעברית לראשונה בספר שופטים: "ותלך יד בני ישראל הלוך וקשה על יבין מלך כנען" (ד, כד).
- 12 וידע כלה – והוא יודע הכול.
- 13 ממו – ממו במקום ממנו וכמו במקום כמוהו (ראה להלן, הערה לשו' 22) הן צורות שומרוניות טיפוסיות השכיחות מאוד בפיוטים המאוחרים, כגון "וממו דבר לא יפלא" (אלעזר, קאולי, עמ' 37); "ובתי מצרים ממו מלא" (יצחק בן הכהן הלוי, שם, עמ' 118); "לא קעם כמו" (טביה בן יצחק, שם, עמ' 105); "בקל רם לית כמו" (אברהם הקבצני, שם, עמ' 244). יפלא – השווה לבראשית יח, יד: "היפלא מה דבר".
- 14 ככה – כך היה מעולם וכך יהיה. ועד עולם ועד – ראה עמ' 161 לעיל. "עד עולם ועד" הוא הכלאה של "עד עולם" (למשל, בראשית יג, טו) ו"לעולם ועד" (שמות טו, יח). וכן ראה, למשל, "וחסד ה' מעולם ועד עולם על יראיו" (תהלים קג, יז).
- 15 בלי... המיר – אין הוא בן חלוף ואין לו תחליף. לעניין הלשון ראה ויקרא כז, י: "לא יחלפנו ולא ימיר אתו". יוער לשימוש התדיר בצורת המקור בלא למ"ד השכיחה מאוד בפיוט זה, וכן לשימושה של אין במובן 'אי אפשר', שימוש שלא נמצא בתורה (ונמצא בנ"ך, כגון בקהלת ג, יד: "עליו אין להוסיף וממנו אין לגרע").
- 16 זולתיו – זולתו. הכתיב יו משמש בטקסטים שומרוניים לציון התנועה o, ויסודו בכינוי הרבים בצורות כגון ידיו שהתכווץ בהן הדיפתונג והיה לתנועת o, ונתפס הרצף יו לסמן את התנועה o, גם במקומות שמעיקרא לא הייתה בהם יו"ד (ראה תיבת מרקה, עמ' 17).
- 17 חכום – כאן, כמו בשו' 9 לעיל, חכ"ם כמשמעו בערבית, 'שליט', והמשקל קטול. בלעדיו – חוץ ממנו, אחר. לשימוש דומה השווה "מן שוה רחצונה על בלעדי וילה" (מי ששם מבטחו בזולתי, או לר', תיבת מרקה, 201ב).
- 18 באו – דברים לב, יז: "חדשים מקרב באו". ומראש – בני האדם הם שנעשו "מראש" (תואר הפועל הזה אינו מופיע בתורה), ואילו האלהים, כאמור לעיל, הוא "האל אשר לא מראש".

וכאללמח בקיו יפנו כאן לא יכונו	וכרגע יתמו כאין היו
צנעה קדרתה ועלאת סלטנתה	20 עשות ידו ותבואת שלטנו
לה לא ישבהון ולה לא יצאפפון	לו לא ידמו ואליו לא יערכו
אן ליס לה שביה ולא מת'יל	כי אין דומי ולא דמו
ואחד פרד בע'יר ת'אני ולא ולי	אחד בדד בלא שני ולא משל
וכל אלאכאבר צע'אר בין ידיה	וכל רבים מעטים פניו
וכל מרתפעין מנחפט'ין	25 וכל רמים שפלים
וכל אלעלמא גהאל	וכל ידעים בעירים
וכל אלמלוך ד'לילין ופקרא	וכל מלכים דלים ועניים

22 דמו - ק ד'צ כי אין לו דמה ולא כמו • 23 שני - ק ד'צ + ולא עזר • 27 מלכים - ק המלכים • ועניים - ק ועניים.

19 כאין היו - ראה עמ' 161 לעיל.

20 עשות - שם עצם עשות (שלא במעמד המקור של בניין קל) שמובנו 'מעשה', 'עשייה', נמצא משמש גם בתיבת מרקה: "כי היו יאספו מיני התמח והגאות עשות אדון קני [...] היו חרשיה ילאו מעשות כהם דאנון עשות אל גדול" ('כי כללו מיני הפלא והגדולות מעשה אדון קונה... ונלאו החרשים מלעשות כמותם, שהם מעשה אל גדול', 87א). וכן ראה עוד להלן שו' 52. שלטנו - ראה עמ' 161 לעיל.

21-23 לו... ולא משל - לפירוש שורות אלו ראה עמ' 162.

22 דמו - ראה לעיל, עמ' 162. מילת היחס ל' חסרה, ונוסח ק "כי אין לו דמה ולא כמו [כמוהו]" חלק יותר. התה"ע שהעמיד כנגד דמו את "מת'יל" ביקש לומר "אין דומה לו ואין כמוהו", ואמנם דמו משמשת באנ"ש במשמעות 'משל', כגון "מד לית דמו לכהנתה ולנביותה כן לית לך דמו בכל כתביה" ('כשם שאין משל לכהונה ולנבואה, כן אין משל לך בכל האותיות', תיבת מרקה, 289ב). דמו פירושה, כרגיל, הוא גם 'דמות', כגון בתרגום השומרוני: "לא תעבר לך פסל וכל דמו" (שמות כ, ג). ואפשר שזו הייתה כוונת הפייטן כאן.

23 שני - השווה לשיר הייחוד ליום חמישי המובא בסידור: "וגם לעזר לא נצרכת". ולא משל - ואין כמוהו; ראה עמ' 167 לעיל.

24 פניו - הדברים נכתבו בזיקה לכתוב בספר במדבר יג, יח: "וראיתם את הארץ מה היא ואת העם הישב עליה החזק הוא הרפא המעט הוא אם רב". וכאן בוודאי רב הוא 'גדול' ומעט הוא 'עלוב', כגון בדברי בן סירא: "ובזה מעוטים יתערער" (יט א 12), וכיוון לזה יפה התה"ע: "וכל אלאכאבר צע'אר בין ידיה". נראה כי שימוש מילת היחס פני בלא ל' מושפע ממילת היחס הארמית קדם: "ואלפה קמי (> \*קדמי) הר סיני" ('ולימדו לפני הר סיני', עמרם, עואנ"ש ג, ס"ב, עמ' 73). ושימוש זה רגיל מאוד בעש"ב: "הגבור דלא יחדל כל עליונים פניו שפלים" ('הגיבור שאינו חדל, כל העליונים שפלים לפניו', קאולי, עמ' 213; וראה ביתר פירוט בספרי LSH, בדפוס).

25 שפלים - על המקור של הצירוף רם ושפל ראה לעיל עמ' 162.

26 בעירים - ראה עמ' 162 לעיל.

27 ועניים - ראה עמ' 163 לעיל. חסרון ה"א הידיעה בצירוף סמיכות שנסמכו כל וסומכו שם בריבוי, כאן ובשורות הקודמות, שכיח בלשון הפיוט הזה, וכמוהו נמצא למשל "לנחם כל אבלים" (ישעיהו

עשה גדלות בלא יגע	צאנע עט'אים בע'יר תעב
נוראות ונפלאות באין תלאה	האילאת ומעגזאת בלא משקה
30 עזר אין לו ולא מועץ	עון ליס לה ולא מרשד
מודיע הבעירים	מעלם אלגהאל
ומרנן האלמים	ומנטק אלחר'ס
ופוקיח העוירים	ומבצר אלעמי
ומשמיע החרשים	ומסמע אלצם
35 כל טוב וישר פרי דעתו	כל חסן וצואב ת'מרה עלמה
[2; (א12)] חי לא ככל החיים	חי לא כגמיע אל אחיא
לא על מחיה ובלי נשמת החיים	לא עלי חיוה ובע'יר נסמה חיוה
וחיי כל החיים שאולים מלפניו	וחיוה כל אל אחיא עאירה מנה
ומחית כל הנפשות מתתו	ומאדה כל אלנפוס מן נעמה
40 עשיר מכל	ע'ני ען אלכל
וכל עושר מלפניו	וכל ע'נא מן קבלה
ולו לא יעשיר	ולה לא יע'ני

38 שאולים – ק שאלים • 39 ומחית – ק ומחיא • מתתו – ק מחסדו • 40-41 מכל וכל – מכלוכל?; ק מכלכל • 41 עושר – ד"צ עשיר • מלפניו – מ"ם תלויה; ק מלפניו.

ו, יב), "והיו כל זדים וכל עשה רשעה קש" (מלאכי ג, יט). התופעה ידועה גם בארמית הקדמונית, אה"ש, סורית וארמית נוצרית של ארץ ישראל (ראה עואנ"ש ג, ס"ב, עמ' 173, הערה לשו' 28). 28 יגע – השווה לבראשית רבה יב, י: "לא בעמל וביגיעה ברא הקב"ה את עולמו". וכבר נמצא בפיוט שומרונים: "ואיך אתה נשא בלא יגע כלם" (עואנ"ש ג, ס"ב, עמ' 125; אמנם השומרונים מייחסים את הפיוט הזה לעמרם דרה, הפייטן הגדול בן המאה הרביעית, אבל אפשר שהפיוט נתחבר בידי עמרם אחר, הכוהן הגדול שכיהן בשכם במאה השלוש-עשרה [ראה שם, עמ' 12], כמאה שנה אחרי אב חסדה).

29 תלאה – "משקה" שבתה"ע גם היא בעלת שתי המשמעויות: 'צרה', 'עייפות', והשנייה היא עיקר כאן.

30 לו – לשון דומה בהקשר אחר נמצא בדניאל יא, מה: "ואין עוזר לו" (וראה הערה לשו' 23 לעיל). מועץ – כנגד הרגיל: "יועץ", וזה חידוש של אב חסדה שלא נמצא בעברית, ואולי המ"ם התחילית באה בהשפעת مرشد (המובאת בתה"ע) או مستشار, مشير, ואפשר שגזר את המילה מן מועצה (למשל, משלי כב, כ), וראוי לציין כי אין מועצה באה בתורה.

31 הבעירים – על מילה זו ועל שלוש השורות הבאות ראה עמ' 162-163 לעיל.

37 לא... החיים – ראה עמ' 163 לעיל.

38 החיים שאולים מלפניו – השווה לתהלים כא, ה: "חיים שאל ממך נתתה לו ארך ימים עולם ועד".

39 ומחית... מתתו – השווה: "ויט עלינו חסד לפני מלכי פרס לתת לנו מחיה" (עזרא ט, ט). התה"ע "מן נעמה" מתאים יותר לנוסח קאולי, "מחסדו".

41 מלפניו – דברי הימים א כט, יב: "והעשר והכבוד מלפניך ואתה מושל בכל" (וכן בתפילת השחר).

42 יעשיר – התה"ע מתאים לנוסח של פצ, כלומר: האל עשיר מכול, וכל עושר מצוי לפניו, ואותו

<p>וכל ח"יר מן ענדה ואליה לא יחסן          ינבוע אלח"יר אלד"י לא יסתד          ומעין אלאחסאן אלד"י לא ינט'ם          כל ח"יר יוגד מן הואטל רחמתה          וכל אחסאן יסתמד מן כרמאת נעמה          אליה כל אלעיון מרפועה          ועליה כל אלנפוס מטרחה          ואליה גמיע אלכפוף מבסוטה          ומן סואה ליס בקא          כל אפעאלה צואב          וכל צנאעתה חכמה          וכל סבלה חכם          ט'לאל ליס פי טרקה          חיף ליס פי אחכאמה          פסאד ליס פי אפעאלה          לה אלעבאדה ומנה אלמח'אפה          ובה אלתמסך          ועליה אלאתכאל</p>	<p>וכל טוב מתתו ולו לא ייטב          מקור הטוב אשר לא יסכר          45 ומעין החסד אשר לא יסתם          כל טוב ימצא מן נוזלי רחמיו          וכל חסד ינחל מן נדבות תהומיו          אליו כל עינים תלאות          ועליו כל נפשות נשאות          50 ופניו כל כפים פרשות          ומבלעדיו אין לחיות          כל עשותו מישור          וכל מלאכתו חכמה          וכל דרכיו משפט          55 תעות לא בדרכיו          עול אין במשפטיו          שחת אין בפעליו          אתו לעבדה וממנו ליראה          ובו להדבקה          60 ועליו למבטח</p>
---	--

43 מתתו – ד"צ מאתו. והתה"ע של פצ "מן ענדה" מתאים לזה • 46 מן נוזלי – ק מנוזלי • 47 מן נדבות – ק מנדבות • תהומיו – ק תהומו • 48 עינים – ק העינים • 49 נפשות נשאות – ק הנפשות בטוחות • 52 מישור – ק ישרים • 56 במשפטיו – ק במשפטו • 60 ועליו למבטח – ק

(את האל) אינו מעשיר (מפני שהוא עשיר ממנו). נוסח קאוּלי מציע "מכלכל", וזו ככל הנראה צורת פועל שיסודה "מתכלכל" (הידמות התי"ו בעברית ובארמית של ארץ ישראל בתקופת הבית השני הייתה תופעה שכיחה; ראה LSH, בדפוס). לפי זה פשר הכתוב: העשיר מתכלכל על ידי האל, והוא את האל אינו מעשיר. והנוסח הראשון ופירושו נראים לי יותר.

43 וכל... ייטב – כל הטוב ניתן ממנו, והוא אינו זקוק לכל טוב.

47 וכל... תהומיו – הכתוב מקביל לשורה הקודמת: כל החסדים ניתנים מנדבותיו.

48 תלאות – התה"ש לבראשית יח, ב ("וישא עיניו וירא"): "ותלה עיניו וחזה". וקרוב לזה בתפילת המוסף לראש השנה: "כי לך עינינו תלויות". הכתיב תלויות מכוון אל הצורה \*tāluwwot, שהוי"ו הכפולה בה היא הגה מעבר, כמו שנמצא בלשון התורה nequwwem (נקיים, כנגד נקיים בנוסח המסורה, בראשית מד, י; עואנ"ש ה, 2.13.6§).

52 עשותו – עשייתו. מישור – ישעיהו יא, ד: "ושפט בצדק דלים והוכיח במישור לענוי ארץ".

54 וכל דרכיו משפט – דברים לב, ד: "כי כל דרכיו משפט".

56 עול אין במשפטיו – "לא תעשו עול במשפט" (ויקרא יט, טו), "הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט אל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא; שחת לו לא בניו מומם" (דברים לב, ד-ה).

56-60 אתו לעבדה... ועליו למבטח – דברים י, כ: "את ה' אלהיך תירא ואתו תעבד ובו תדבק ובשמו

אנה ולי אלחק	כי הוא אדון אמת
וכל מא סואה הבא	וכל דבלעדיו הבל
יסבח ויקדס	יתהלל ויקדש
תבארך אלהנא אבדא	ברוך אלהינו לעולם
ותעאלי דכרה סרמדא	65 וברוך שמו לעולם
ליס אלה אלא ואחד	לית אלה אלא אחד

שתי המילים ליתא • 62 דבלעדיו - ק בלעדיו • 63-65 יתהלל... לעולם - ק יתהלל וברוך שם קדשך לעולם.

תשבע". צורות המקור כגון ליראה שבתורה תלויות בפועל, וכאן הן עצמאיות והוראתן מודאלית: ממנו יש לפחד ובו יש לדבוק ולבטוח. המקור ממין נקבה להדבקה של בניין נפעל יסודו בתורה (דברים יא, כב, wleddābēqa; נוסח המסורה: "לדבקה בו").

66 אחד - זו נוסחת חתימה שכיחה מאוד בפיוטים ובתפילות שומרוניות.

#### קיצורים ביבליוגרפיים

בן-חיים, תפילה שומרונית = ז' בן-חיים, "בקשה לרב סעדיה גאון - תפילה שומרונית", בתוך: *Jāhiliyya and Islamic Studies in Honour of M. J. Kister Septuagenarian*, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 9, Jerusalem 1987

האנונימוס = ע' פליישר, פזמוני האנונימוס, ירושלים תשל"ד

טל, התע"ש = א' טל, התרגום השומרוני לתורה, א-ג, תל-אביב תש"ם-תשמ"ג  
טל, מילון אה"ש = A. Tal, *A Dictionary of Samaritan Aramaic*, Leiden = 2000

מירסקי = א' מירסקי, פיוטי יוסי בן יוסי, ירושלים תשל"ז

עואנ"ש = ז' בן-חיים, עברית וארמית נוסח שומרון, א-ה, ירושלים תשי"ז-תשל"ז  
R. Pummer, *Samaritan Marriage Contracts and Deeds = כתובות* of Divorce (with collaboration of A. Tal), I-II, Wiesbaden 1993-1997

תולדה = מ' פלורנטין, התולדה - כרוניקה שומרונית, ירושלים תש"ס

תיבת מרקה = ז' בן-חיים, תיבת מרקה, ירושלים תשמ"ח

## פיוט ארמי שומרונני לא ידוע מן הסוג "אוכתו"

פיוט ארמי זה, הרואה כאן אור לראשונה, מלווה תרגום לעברית והערות, הוא הראשון שבכתב יד של אסופת פיוטי אבל שומרוניים השמורה באוסף פירקוביץ' שבספרייה הלאומית של רוסיה בסנקט פטרסבורג.<sup>1</sup> כמה מן היצירות שבאסופה כתובות בארמית השומרונית (להלן: "אה"ש") ואחרות כתובות בעברית השומרונית הבלולה, שהייתה לשפת הכתיבה הליטורגית של השומרונים מן המאה הארבע-עשרה ואילך. בגוף הפיוט הזה ובכותרתו אין כל אמירה מפורשת על זהות המחבר או על זמן הכתיבה. אף אין בכתב היד כולו קולופון או הערה של ממש שאפשר להישען עליה כדי לקבוע במדויק את גיל כתב היד או את גילה של אחת מן היצירות שבו. בכל זאת נתמזל מזלנו וכותרתו של פיוט אחד (לו שבאסופה) מודיעה בפירוש ללְقَبَاصِي رَضِيَ اللهُ عَلَيْهِ, כלומר "לקבצי, רצון ה' עליו". מן הסתם מתכוונת הכותרת אל הפייטן אברהם בן יוסף הקבצי שחי במאה השש-עשרה והוא ידוע לנו מיצירות פיוט רבות שכתב, בהן פיוטי אבל. אם כך, כתב היד בוודאי הועתק לא לפני המאה השש-עשרה.<sup>2</sup> כמובן, אין בקביעה זו להשמיע דבר בנוגע לזמן חיבורו של הפיוט המתפרסם כאן. בשאלה זו הריני עוסק להלן.

אין אנו יכולים לקבוע זמן מדויק של חיבור הפיוט שלפנינו, אבל בהתבסס על תוכנו של הפיוט, על משקלו ועל לשונו יכולים אנו לקבוע זאת: על סמך התוכן אפשר לשער שהפיוט הארמי שלפנינו נתחבר לאחר הכיבוש הערבי של ארץ ישראל,

\* את כתב היד מצאתי בעת שבתי בספרייה הלאומית של רוסיה בראשית חודש אוגוסט של שנת 2000. אני מודה מאוד לגב' אולגה וסלייבה, המופקדת על כתבי היד המזרחיים שבמחלקת כתבי היד של הספרייה. בזכות השתדלותה התאפשרה עבודתי הנוחה במקום. היא אף הואילה לשלוח לי תצלומים מעולים של כמה מדפי כתב היד. בחודש אפריל של שנת 2001 עשיתי בספרייה שוב, הפעם בזכות תמיכתה של הקתדרה לתולדות הלשון העברית, שבאותה עת הופקד עליה פרופ' אברהם טל. תודתי החמה נחונה לאישים הללו ולמוסדות הנכבדים שהם מייצגים.

1. הוא כתב היד הראשון (מס' 1) שבמדור מס' 9 הכולל את החומר הליטורגי שבאוסף. סימנו של כתב היד שם: Sam IX, 1. כל כתב היד עתיד להתפרסם בקרוב בליווי מבוא, תרגום והערות, בספר שכותרתו "מספד שומרון". פיוט זה מניינו שם א. הפניות לפיוטים אחרים יציינו כאן לפי ציוני הפיוטים שקבעתי ב"מספד שומרון".

2. בקטלוג שבספרייה מצוין כי כתב היד "הוא מן המאה ה-14-15" ואיני יודע על מה נסמך כעל הדברים האלה.

בחינת המשקל מלמדת שאפשר להפליג מעבר לתאריך הזה ולקבוע כי הפיוט נתחבר לא לפני אמצע המאה העשירית, ואילו בחינת הלשון מתירה לנו לקבוע שאפשר שנתחברו הדברים בעת שהארמית עדיין הייתה שפת הכתיבה הליטורגית, כלומר לפני המאה השתים-עשרה, אבל לא מן הנמנע שזמן החיבור מאוחר מכך. הנה פירוטם של הדברים.

אלה הם הדברים שתוכנם מרמז על זמנו של הפיוט: "גנו לך דאת שבק / אנצירותה דיצחק / ועלל בנימסי / ישמעיל ורעיו" ("חרפה היא לך שאתה עוזב את מסירות יצחק והולך בחוקות ישמעאל וצאצאיו", שורות 29-32). הקורא את השיר כולו ייווכח שלמעשה אין זו קינת אבל על המת, כי אם פיוט של תוכחה המכוון אל מי שעזב את דרכי האל. כמעט ודאי אפוא שהדברים "הולך בחוקות ישמעאל וצאצאיו" מכוונים לשומרוני פלוני שהתאסלם (או לתופעת ההתאסלמות בכלל), ואם כך בוודאי נתחברו הדברים האלה לאחר שנכבשה ארץ ישראל בידי הערבים. משקל הברות שפיוטנו שקול בו הוא הקובע שכל הנראה לא נתחברו הדברים אלא לאחר המאה העשירית. אמנם טרם נחקרה שאלת המשקל בפיוטים השומרוניים, ובכל זאת יכולים אנו לומר את הדברים האלה: (א) הפיוטים הארמיים השומרוניים הקדומים ביותר הידועים לנו, כלומר פיוטי עמרם ומרקה בני המאה הרביעית, אינם שקולים במשקל מוקפד כלשהו; (ב) בחינת הפיוט היהודי גילתה ששיטת השקילה הבריתית במזרח לא עלתה לפני אמצע המאה העשירית;<sup>3</sup> (ג) פיוטנו שקול במשקל הברות מוקפד למדיי המעמיד שש הברות בכל טור מטורי הבתים. מעט חריגים יש במניין הקבוע הזה, וחלקם ניתנים להסבר.<sup>4</sup> לשם המחשה הריני מציג כאן את שני בתיו הראשונים של הפיוט. בצדם נתון התעתיק של ההגייה המשוחזרת:<sup>5</sup>

אה געוז עלמה	<i>ē gā-ʾoz ʾā-lā-mā</i>	הוי, העובר מן העולם
במה את מתרברב	<i>bā-mā at mit-rāb-rāb</i>	על מה אתה מתרברב

3. שני פרסומים חשובים עסקו בשאלת משקל הברות: "הילום, ראשיתה של השקילה המדויקת בשירה העברית", לשוננו מז (תשמ"ג), עמ' 25-61; ע' פליישר, "בחינות בעליית שיטות השקילה המדויקת בשירה העברית", לשוננו מח-מט (תשמ"ה), עמ' 142-162. המחלוקת בין השניים עומדת על מקום הופעתו הראשונה של המשקל הזה (במזרח או בספרד). על תלותו בשקילה הערבית ועל זמנו. בשאלה הזמן, שהיא המעניינת אותנו כאן, אין השניים חלוקים אלא במה שיהלום קובע שזמן הופעה הוא "לפני אמצע המאה העשירית", ואילו הזמן הנראה לפליישר הוא "על סף המאה האחת עשרה".
4. צריך שייאמר שוב דבר זה: אין פיוטי האסופה נתונים לנו במסורת הגייה, וגם סימני ניקוד כמעט אין בהם, והרי חלוקה להברות אי אפשר לעשות אלא אם כן נתון גם רובד התנועות. אלא שרוב המילים המצויות בפיוטים הללו ידועות ומתועדות במסורת הגייה מתוך היקרותן בפיוטים אחרים, ומה שאינו ידוע לנו ניתן לשחזור.
5. הפיוט כולו עם התרגום מובא להלן.

ואתה סורח, חוטא	wat sâ-ro ē-tâ-î	ואת סרעיו חטאי
וכל מעשיך רעים	wkal ū-bâ-dək bi-səm	וכל עובדיך בישים
הוי, בן הצדיקים	ē bār sâ-dī-qay-yâ	אה בר צדיקיה
שלא למד מהם	ad-lâ it-lâm-mâd lon	דלא אתלמד לון
חרפה היא לך שלמדת	gē-nu lâk dâ-lif-tâ	גנו לך דאלפתה
לימודי הרשעים!	tal-mī-dot bi-say-yâ	תלמידות בישיה

נעבור עתה לבחינת לשונה של היצירה. כאמור, פיוטנו כתוב ארמית. ארמית זו, שאף כי מאוחרת היא ביחס, אינה שונה בתכונותיה מן הארמית השומרנית כפי שהיא ניבטת מבעד לפיוטים השומרניים בני המאה הרביעית. אמנם בארמית של הפיוט הזה מזדמנות מילים שגם העברית יודעת אותן, וגם זו לכאורה ראייה לגיל מאוחר של הפיוט, שהרי יודעים אנו שבחיבורים המאוחרים הכתובים בארמית זו הולך ומתרבה היסוד העברי, אם מפאת שכחת העברית ואם מפאת סיבות אחרות. בפיוט זה אכן מופיעות המילים נחש (שורה 20), צדיקות (שורה 22), בן (שורה 22), טפש (שורה 44), קלה (שורה 56), עזר (שורה 61). אבל כל המילים הללו, שלא כולן עבריות בהכרח, מופיעות כבר בקדומים שבחיבורי ארמית השומרנים, ועל כן מציאותן בפיוט זה לאו דווקא מכריות על גיל המאוחר. גם השפעות של הערבית הניכרות מאוד בחיבורים מאוחרים אינן מצויות כאן. המחבר האנונימי שלט אפוא יפה בארמית, ועל כן מותר לנו לשער שפעל בתקופה שבה הייתה הכתיבה הארמית עדיין בגדר נורמה, כלומר לפני המאה השתי-עשרה. עם זאת כתיבה בארמית לאחר תקופה זו קיימת,<sup>6</sup> אם כי היא נדירה. על כן לא מן הנמנע להניח שאפשר אפילו לאחר עוד את זמן חיבורו של פיוטנו.

הפיוט שייך לסוג המכונה "אוכח", כלומר תוכחה, ואמנם תוכנו מצביע על כך. שישה-עשר הבתים שלו, שבכל אחד מהם ארבעה טורים, בכולם מקופלים דברי תוכחה כלפי האדם החוטא העומד לפני מותו. הפייטן מגנה את בן הצדיקים שהלך בדרכים רעות, ואמנם להוציא את ארבעת הבתים הראשונים והבית האחרון, שאר בתי הפיוט, אחר-עשר במספר, מתחילים בטור "גנו לך דאת שבק" ("חרפה היא לך שאתה עוזב"). כאמור, אין אנו יכולים לדעת אם הדברים נתחברו על אדם אחד מסוים, ששמו לא צוין, או שמא הם נכתבו מתוך כוונה להיאמר באותם מקרים, שכידוע לא היו נדירים, של המרת הדת.

הפיוט אינו ידוע לבני העדה השומרנית, וממילא אין הוא נאמר במהלך הטקסים הקשורים במת, לפני הקבורה או אחריה, אף לא בנסיבות אחרות. באסופת קאולי אין

6. מייצג בולט של התופעה הזאת הוא אלעזר בן פינחס שפעל במאה הארבע-עשרה. יש פיוטים שהמקורות השומרניים חלוקים באשר לייחוסם – יש המייחסים אותם למרקה בן המאה הרביעית ויש המייחסים אותם לאלעזר זה (ראה עואנ"ש, א, עמ' מ; עואנ"ש, ג, ס"ב, עמ' 21).

הוא מופיע, גם לא ב"ספר האבל", שהואיל למסור לי בטובו ידידי השומרוני מר ישראל בן גמלאל צדקה הבקיא ביותר בכתבי העדה. אין הוא מוכר גם לחכמי השומרונים האחרים שעמם באתי בדברים. את ענייני הלשון שאנו למדים מן החיבור הזה איני רואה מקום להציג כאן, מפני שהם נדונים בפירוט בהערות המלוות את הטקסט שלהלן.

### <sup>7</sup>Sam IX, 1

[א1]	עבוד סימניה ועשה תמחיה	פועל המופתים ועושה הפלאים
	עמי ולא מתעמי ידע ולא מתודע	רואה ואינו נראה, יודע ואינו נודע
	יחברך לעולם ויתודי לעלם	יתברך לעולם ויתהלל לעולם
	כהלן נסיד ונ לית א א אחד	כולנו נעיד ונאמר: אין אלהים אלא אחד

פ פ פ פ

1 [ועשה] שימוש בפועל העברי ע"ה בטקסט ארמי מלמד בדרך כלל על גילו המאוחר של החיבור. מכל מקום, בתרגום הארמי של השומרונים (להלן: "תה"ש") ע"ה מצוי אך מעט, ואף מעט היקרויותיו הן שרכובים מאוחרים מן הטקסט העברי, וכן הוא נמצא בחלקים המאוחרים של המדרש תיבת מרקה. אמנם אפשר להניח שהכתורת לבדה הוספה בתקופה מאוחרת ביחס, ובכל מקרה היא מטגירה את גילו היחסי של כתב היד מפני שהיד שכתבה את הכותרת היא היד שכתבה את שאר הדברים. השימוש בפועל עשה כאן אינו בגדר שרכוב אלא מעשה מכוון לגוון את הלשון. תרגומי "פועל המופתים" מבקש אפוא להשאיר אותו גיוון, ולשונו נסמך על כתובים כגון "פועל אות לאמר שהוא יכול לפעול אותות ומופתים" (י"ד אייונשטיין, אוצר מדרשים, ניריורק תרפ"ח, מדרש יוחנן בן זכאי, קטע ד).

2 עמי... מתודע] אפשר שביקש לומר שמקומו אינו ידוע, ואמנם בפיוט ליום כיפור אומר ישמעאל הרמחי בפירושו: "ולא יתודע מקומו והוא שקיה [מצוי] בכל מקום" (קאולי, עמ' 554). וייתכן גם שכוונתו שאין האל צריך ידיעה, וזה רעיון המובע גם בפיוט של מרקה: "דו ידע כלה דלא צריך מתודע" ("שהוא [האל] יודע הכול ואינו צריך לקבל ידיעה", עואנ"ש, ג, ס"ב, עמ' 209). מעין הדברים האלה פייט אב חסדה: "וכל חכמת כל חכום [ידועה] לו מעולם וכל אשר יוכל להודיע [יכול להיוודע] ידוע לו" (ראה מאמרי "תפילת ברוך אתה' של אב חסדה: תפילה שומרנית שלשונותיה יהודיים", מחקרים בלשון ט [חש"ס"ד], עמ' 157-216).

3 ויתודי] הודיה ושבח אחד הם, ובשימוש זה יתודי רגיל מאוד באה"ש, כגון "יתודי ממנה דמלכותה לא מתחלפה" ("יתהלל המתמיד אשר מלכותו אינה מתחלפת", תיבת מרקה, 160ב).

7. החלוקה לטורים שלי היא וקבעתיה על פי שיקולי התוכן ועקרונות המקצב של הפייטן שמהם לבדם עולה החלוקה לבתים ולטורים בתוך כל בית ובית. אמנם לעתים מתחיל בית חדש בפסקה חדשה ובין הפסקות מתח קו אופקי קטן שצורתו מעין זו: \_\_\_\_ . ארבע השורות הראשונות הן כותרת ואינן שייכות לגוף הפיוט.
8. סימן זה מפריד בין יחידות גדולות של חיבור או בין חיבורים שונים.

## אוכחו

אוי, העובר מן העולם	אה געזו עלמה
במה אתה מתרברב	במה את מתרברב
ואתה סורח, חוטא	ואתה סרעיו חטאי
וכל מעשיך רעים	וכל עובדיך בישים
אוי, בן הצדיקים	אה בר צדיקה
שלא למד מהם	דלא אתלמד לון

5

1 געזו עלמה] הוא צירוף כבול, ונמצא משמש כבר אצל הפייטן השומרונני מרקה, בן המאה הרביעית: "גלגין יימרון געזוי עלמה" ("את שכחין יאמרו העוברים מן העולם", עואנ"ש, ג, ס"ב, עמ' 199). ודומה לזה נמצא באסופת קאולי: "כל דמן מין אדם געזו שביל אדם" (עמ' 852), ואילו האל "מגזו כל ריין וחיי עולם דילה" ("חולף על פני כל הדורות וחיי העולם שלו", עמ' 853). וברגיל משמש גם הפועל משורש גו"ז לבדו, ודבר זה עתיק הוא בארמית, שכבר נמצא בכתובת קבר ארמית שנתגלתה בצוער וזמנה שנת 470: "יוסה בר אופי דגו כטפר מדינתה בארעהון דחמיראיי" (י' נוה, "שבע מצבות חדשות מצוער", תרכ"ז סט [תש"ס], עמ' 627-627, מצבה כד). כך, כידוע, גם הל"ך בעברית (למשל: "וילך בלא חמדה ויקברו בעיר דויד", דה"ב כא, כ), חל"ף בארמית ("דשתמש בתגא חלף" – "המשתמש בכתר [תורה לשם צרכיו האישיים] ימות", אבות ד, ה), וכן pass away באנגלית וכו'.

2 את] מעל התי"ו שלוש נקודות כמו באות ז. הרי זו עוד עדות חשובה למבטא חוכך של התי"ו לאחר תנועה, שלא כמו ההגייה השומרוננית בת ימינו שיש בה רק תי"ו פוצצת. עדויות לשימור ההבדל הקדום בין פוצץ לרפה בכמה מעיצורי בג"ד כפ"ת עולות מדבריהם המפורשים של מרדקדים שומרונים שפעלו כימי הביניים ומתעתיקים של מילים שומרוניות באותיות ערכיות כגון את על ידי אַ (ראה עואנ"ש, ה, עמ' 21 §7; את הדוגמה האחרונה הביאה א' ליונשטם [ראה שם]). מתרברב] הלשון דומה מאוד למצוי בתרגום השומרונני לבמדבר טז, יג: "כד תתברב עלינן" ("כי תשתר עלינו"). בשימוש המילית במה הריני מבקש לרמוז לנוסח הכתוב במדרש במדבר רבה (יח, י'): "על מה את מתרברב עלינו".

3 סרעיו] השורש סר"ח והכתיב י"ו מסמנים ככל הנראה, כרגיל בכתובי השומרונים, את התנועה ו. אם כך, לפנינו השם סרוח מן המשקל קטול.

5 צדיקיה] המשמעות 'צדיק' נתונה באה"ש בשם זכאי. ואילו המילה צדיק מצויה מעט מאוד, אף פעם לא כתרגום של צדיק העברי, אלא רק ככינוי לאבות האומה, כגון "בקשט מרכיה מערתה דצדיקה" ("המטהר באמת את מערת הצדיקים", עואנ"ש, ג, ס"ב, עמ' 296). לפי זה נראה כי גם כאן צדיקיה מוסב אל אבות האומה (אף כי לא מן הנמנע שהכוונה בצירוף בר צדיקיה היא "בנם של [ההורים] הצדיקים").

6 אתלמד לון] הרגיל באה"ש הוא אתילף, כלומר אתפעל מן השורש אל"ף, אבל גם אתלמד, השאול מן העברית, מצוי. נראה שמילת היחס המוצרכת של הפועל הזה לא הייתה קבועה. לצד הלמ"ד שכאן, אנו מוצאים הצרכה על ידי מ"ם, כגון "אלין אנון אבהתן טביה לית לאוי נתלמד אלא מנון" ("אלה הם אבותינו הטובים, אין ראוי שנלמד אלא מהם", תיבת מרקה, 204א) ועל ידי ביי"ת, כגון "מן שוי דיתלמד כך" ("מי שווה שילמד ממך?", עואנ"ש, ג, ס"ב, עמ' 232). עם זאת, הצרכה בלמ"ד תמוהה, שהרי לא מצאנו למ"ד משמשת בתפקיד מן בטקסטים שומרונניים אחרים. נראה

חרפה היא לך שלמדת  
לימודי הרשעים

גנו לך דאלפתה  
תלמידות בישיה

אוי, בן ה"אזרחים"  
הקרויים "פנימיים"

אה בר יצוביה  
דועיקים גבאי

10

אפוא שזו למ"ד המושא המשמשת בעברית עם הפועל לימד ובראמית עם אף, כגון "וגילת לה אימנו ילפנה לזרעה בתרה" ("וגילית לו אמונה אשר ילמדה לזרעה אחריו", תיבת מרקה, 5ב). כידוע, בארמית (וכן בעברית) אפשר שבניין התי"ו יביע גרימה ואז גם עשויה לבוא אתו למ"ד לציון המושא. מבע כגון אתלמד לון שמשמעו 'לימד אותם' אפשרי אפוא (ואמנם נמצא אפילו באסופת פיוטיו, לב, שורה 25), והוא שעשוי להכשיר את שימוש הצורה עם מילת היחס גם כאשר ההוראה שונה. באוגריתית משמשת המילית ל- גם בתפקיד המילית מ-, ועדויות דומות לזה נמצאו אף במקרא (ראה HALOT, ערך "ל"), אבל קשה להניח ששריד לקו לשון זה יישאר דווקא בטקסט ארמי מאוחר שבחלקים אחרים שלו מתגלה שימושה של מילת היחס מ- דווקא.

7 גנו לך לשון תרגומי מיוסד על התרגום השומרוני לבראשית לד, יד: "הלא גנו היא לנן" ("כי חרפה היא לנו"). לשון דומה יש בתיבת מרקה: "גנו עלינן הן עבדנן חדה" ("חרפה [תהיה] עלינו אם נעשה זאת", 204א). אילו היינו בטוחים שנתחבר הפיוט הזה בתקופה מאוחרת מאוד, אולי היה אפשר להניח שלגנו כאן יש (גם) המשמעות 'אוי'. בעברית השומרנית המאוחרת, הבלולה (עש"ב) יש לגנו גם המשמעות 'יגון', 'אבלי' (טל, מילון אה"ש, ערך "גנו"). שמה הפך השם הקצר הזה למילת קריאה, ואמנם הכתים הבאים חוזרים ונפתחים כך, ולפחות ההקשר מאפשר תרגום: "אוי לך שאתה...". ובכל זאת, התרגום שלמעלה והמובאות התמוכות אותו נראים לי יותר.

8 (תלמידות) שם עצם תלמידו לא נמצא עד עתה באה"ש, ובתרגמי כאן 'לימודי' כיוונתי אל משמעות ה'הרגלי' הנתונה בתוך למ"ד העברית, כלומר הרגלי הרשעים. כפל משמעות זה נתון גם באלוף הארמית המקורית. באה"ש illof פירושה 'לימוד', כגון "ושבכתנה בלא אלוף" ("יעזבתו בלא לימוד", תיבת מרקה, 153ב), וכן היא באה במעמד שם תואר שפירושו 'רגיל', כגון "הך דאת אלוף" ("כפי שאתה רגיל", עואנ"ש, ג, ס"ב, עמ' 45). בפיוט שומרוני מן המאה הארבע-עשרה לערך הכתוב לא בארמית כי אם בלשון העברית המאוחרת הבלולה נמצא הפייטן אהרן בן מניר פונה אל הנפש ומפייט כך: "תשמעי תלמידות אוי בן תדעיי" ("שמעי דברי מוסר, אוי מהם תלמדי [את הדרך הנכונה]", קאולי, עמ' 679).

10, 12 גבאי, בראי' בכמה מקורות שומרוניים גבאי ('פנימיים') הוא כינוי לבני העדה (לצד המשמעות הכללית הרגילה, 'פנימי', שיש למילה זו). והוא מנוגד למונח הבא בסמוך, בראי' ('חיצוניים'), שהוא כינויים של מי שאינם שומרוניים (ראה עואנ"ש, ג, ס"ה, עמ' 310). פיוט התוכחה הזה עניינו הטפת מוסר למי שנטש את דרכי האמונה השומרנית וככל הנראה המיר את דתו (השווה לעיל), ומזה אפשר להסיק כי גם כאן כוונת הדברים היא לניגוד שבין שומרוניים לזרים. אבל צריך לומר שככל הנראה הפך הזוג גבאי/בראי' לסמן, על דרך ההשאלה, גם את הניגוד שבין טוב לרע. עניין זה עולה מן הכתוב בפיוט אחר המצוי באסופתנו (יא 13-16): "וכל קעל עבראי / גבאי ובראי / בגלוג טב ויהי / לך בכל השעיי" ("וכל קהל העברים, 'פנימיים' ו'חיצוניים', שבח טוב ויאה [אומרים] עליך בכל העתים"). אין להבין כאן את גבאי ובראי' אלא כתמורה מפרטת לכל קעל עבראי, היינו "מטוב ועד רע", כמו "מגדול עד קטן" וכו'. המשמעות השלילית שיש לבראי' עולה

	למה תעזבם	ל]ה תשבקנון	
	ותלך עם "חיצוניים"?	ל]תלך אם בראי	
[וב]	כמה בין המנהיג	כמה בין נגודה	
	שהנהיג לגן עדן	דנגד לגן עדן	
15	לבין המנהיג שהנהיג	ובין נגודה דנגד	
	לסדום ועמורה!	לסדם ועמדה	
	חרפה היא לך שאתה עוזב	גנו לך דאת שבק	
	את תשובת בן העפר	תהות בר עפרה	

אפוא בקנה אחד עם נגזרים אחרים של השורש בר"ר, שעניינם טומאה וחילול, כגון בתה"ש (כ"י A): "לא תברר ית ברתך לזנו" (כ"י נ: למתבראה; "אל תחלל את בתך להזנותה", ו' יט, כט), וכן פיוט כו 3. על כן המתרגם את בראי באמצעות "הזונים" בבית שיר זה לא יסטה מכוונת הכתוב ולשונו. משמעותו השלילית של הביטוי מסבה את תשומת הלב אל חיצוני העברית שהיא, כהגדרת כן-יהודה במילונו, "אדם שאינו מתנהג בדרך המקובל" (ערך "חיצון"), ושכספרות הקבלה היא "כנוי לכחות הטמאה, השדים, הקלפות" (שם; עוד על משמעויות פנימי וחיצוני ראה ש' אברמסון, רב נסים גאון: חמשה ספרים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 199 הערה 2).

11, 12 [למ]ה, [ו]תלך] שחזרתי אך מסברה.

12 [אם] הגהתי עם, וחילופים כגון זה אמנם מצויים במקומות אחרים בכתב היד.

13 [כמה] כלומר: כמה גדול המרחק בין זה לזה המפורטים בסמוך.

14 [דנגד] על סמך ההנחה שכל שורה בשיר מכילה שש הכרות, אפשר לשער שמאחורי כתיב זה עומדת הצורה \*dangad, אפעל עבר שמן השורש נג"ד.

15 [נגודה] הה"א תלויה.

16 [לסדם ועמדה] ספק בעיניי אם נתכוון באמת למלך סדום הנזכר בבראשית יד. בכל הספרות השומרנית שראיתי לא מצאתי גנאי מעין זה ללוט, אבל כפי שהעירני ידידי ד"ר חיים כהן, אפשר שיותר מרמז לכך אפשר למצוא בדרש על הכתוב "האחד בא לגור וישפט שפוט" (בר' יט, ט) במדרש בראשית רבה (נ, ג, מהדורת תאודור-אלבק, עמ' 519): "אותו היום מינהו ארכי יודיקי: חמשה ראשי דיינים היו בסדם, קוושקר רב שקר רב נכל מטהדין וקלאפנדר, לוט היה ארכיקריטיס שלהם" (בחילופי הנוסחאות שם: "ארכי הדיינים שבכולן").

17-20 גנו... [מנח] הרטוריקה הזאת, המגנה את הסוטה מדרך הישר אל דרך הרע והמדגימה את שני הניגודים בשורה של דוגמאות המיוצגות על ידי אישים בולטים, מאפיינת את רובו של הפיוט, והיא מצויה גם בתיבת מרקה: "שבקת שרה חכותה [וצדקתה] והלכת בתר נעמה, עזבת רבקה ומדרשה [ויבקשתה] ואזלת לתמר, שבקת מרים הנביאה והלכת עם כזבית, שבקת הרגריזים בית אלהים והלכת אל סדם" (136 ב).

18 [תהות] השורש תה"י בארמית ובעברית של ארץ ישראל עניינו גם חרטה (ראה עתה גם טל, מילון אה"ש בערכו). הקרוב למקומנו ביותר באה"ש מצוי בפיוט של עמרם דרה: "ותרח תהותה מתפתח ומזבח אוראותה תמן" ("ושער החרטה נפתח ומזבח התודה שם", עואנ"ש, ג, ס"ב, עמ' 76). בר עפרה] אדם הראשון. כאמן ואילך מוקדש כל בית לאישיות חשובה המוזכרת בתורה: נח (בן למך, שורה 22), אברהם (ברה דתרח, שורה 26), יצחק (שורה 30), יעקב (שורה 34), יוסף (בן פרת, שורה 38), משה (שורה 42), אהרן (שורה 46), אלעזר (שורה 50), פינחס (שורה 54).

ומתיישב לפני הנחש ולומד ממנו	ומתייב לקדם נחש ואלף מנה	20
חרפה היא לך שאתה עוזב את צדקת בן למך ונמשך אחר הדור שכולו חמס	גנו לך דאת שבק צדיקות בן למך ומנגד בתר דרה דכלה שקר	
חרפה היא לך שאתה עוזב את צדקת בנו של תרח והולך בטעותך עם כדר לעמר	גנו לך דאת שבק זכות ברה דתרח ומנגד בטעותך עם כדר לעמר	25
חרפה היא לך שאתה עוזב את מסירות יצחק והולך בחוקות	גנו לך דאת שבק אנצירותה דיצחק ועלל בנימסי	[א2] 30

23 ומנגד] מן הסתם היו לנגד עיני הפייטן דברים מעין אלה שכתב מרקה במאה הרביעית: "מנגד דשבק לנגודה" ("מונהג שעזב את מנהיגו", עואנ"ש, ג, ס"ב, עמ' 137). מנגד הוא בינוני פעול של אפעל, אך יכול להתפרש בקלות גם אתפעל שהתיי"ו שלו הידמטה לעיצור שאחריה, כרגיל בארמית ובעברית של ארץ ישראל. ואמנם נמצא בתיבת מרקה: "ואתון נפקין ביד רמה מנגדין בעמוד עננה" ("ואתם יוצאים ביד רמה מונחים בעמוד הענן", 244ב). נג"ד, שעניינו משיכה, מביע גם תנועה סתם, וכן נמצא בתיבת מרקה: "ואתנגדת לבלעם וקטלת יתה" ("והלכתי אל בלעם והרגתי אותו", 233ב). פה העדפתי להיצמד למשמעות המקורית, אבל בסמוך (שורה 27) תרגמתי דווקא "הולך", ואין הבדל גדול בין זה לזה.

24 שקר] אפשר היה לי להמיר את שקר הארמי בשקר העברי. ובכל זאת העדפתי לתרגם "חמס", מפני שהבית מתכוון לנה ולדור המבול, ושם (בר' ו, יא) מובא בתה"ש "ואמלת ארעה שקר" כנגד המקור העברי "ותמלא הארץ חמס".

27 בטעותך] הן מילת טעו שבמקור הן טעות שבתרגומי אינן כמובן טעות סתם, אלא טעות בשיפוט המוסרי שהיא מעשה נבלה, ודי להזכיר כאן את אונקלוס שהעמיד דרך קבע "טעות עממיה" לעניין עבודת אלילים (כגון בר' לה, ד).

29 דאת] ספק ה"א לאחר התיי"ו.

30 אנצירותה] שם העצם נצירו כתוב לעתים במקורות השומרונים באל"ף המסמנת את התנועה הפרוסתית. השורש נצ"ר שהמילה נגזרה ממנו שאול מן העברית, ונגזרת אחרת שלו, נצירה, הוא כינוי שכיח ליצחק שמסר את עצמו בעת מעשה העקדה (ראה, למשל, עואנ"ש, ג, ס"ב, עמ' 61).

31 ועלל בנימסי] הכתוב בשורות 31 ו-32 מכוון ככל הנראה להתאסלמות (ראה לעיל). פועל משורש על"ל כרגיל משמעו 'בא', 'נכנס'. בכל זאת תרגמתי "הולך", כי ראיתי לנגדי את הפסוק "ולא תהכון בנימוסי גועיה" שהוא התה"ש ל"ולא תלכו בחקות הגוים" (וי' כ, כג), וקרוב להניח שאף הפייטן ראה אותו.

ישמעאל וצאצאיו	ישמעיל זורעיו	
חרפה היא לך שאתה עוזב את אמונת יעקב ומבקש ללכת במשפט עשיו	גנו לך דאת שבק אימנות יעקב ובעי מלאכה באימנות עשו	35
חרפה היא לך שאתה עוזב את דרכי בן פורת והולך בדרכי ראובן ויהודה	גנו לך דאת שבק שבילי בן פרת ומנגד בשבילי ראובן ויהודה	40
חרפה היא לך שאתה עוזב את משה נביא האל ומבקש ללכת אחר המסואב הנבל קרח	גנו לך דאת שבק משה נביה דאלה ובעי מיזל בתר סהבה טפשה קרח	

32 זורעיו] היו"ד מתמיהה הואיל ולא נמצא הריבוי לא בעברית ולא בארמית של השומרונים. היה אפשר להניח שגגת מעתיק ולתרגם "זורעו" כפשוטו, אבל הואיל ונמצא הריבוי הזה בתרגומים זולת התה"ש, כגון אונקלוס המעמיד "קל דם זורעין דעתידין למיפק מן אחור" כנגד "קול דמי אחיך" (בר' ד, י'), הנחתו כאן מעשה מכון, בין שנעשה תחת השפעת חיבור לא שומרונני בין שהוא גוף מגופי אה"ש.

35 מלאכה] זה כתיב במקום מהלכה, מקור של פעל, המצוי באה"ש והקרוב בהגייתו למילה העברית מלאכה.

36 באימנות] באה"ש ניכרת הפרדה ברורה בין אימנו שפירושה 'אמונה', כגון "אידן אימנו קרישה הך דילך אימנותך חיים" ("איזה אמונה קדושה כמו שלך? אמונתך חיים", עואנ"ש, ג, ס"ב, עמ' 194), לבין אימנו שפירושה 'הרגל', כגון "אריק לן ופשרן הך די אמנותך" ("השקף עלינו והצילנו כפי שהוא משפטך", שם, עמ' 176). תרגמתי אפוא כאילו היה כתוב אימנו (במקום אימנו), מפני שאין להניח שהפייטן ביקש לומר "אמונת עשיו", שהרי כל אימנו ('אמונה') בכתבי השומרונים אמונה אחת היא שאין בלתי.

40 ראוּבן ויהודה] מעשי הזנות של ראוּבן ויהודה מתפרטים בתיבת מרקָה: "טמא משכב אבוא במדמך זנו" ("טימא את משכב אביו במשכב זנות", 287א), וגנאי יהודה מובא שם בסמוך: "רבה בנים דזנו" ("גידל בני זנות", 288א).

44 סהבה] זה הכתיב הרגיל למילה זקן, אבל ההקשר כאן הולם מילה הנגזרת מן השורש ס"א.ב, שעניינו זוהמה וטומאה. טפשה] היה אפשר להמיר טפש בטפש, מפני שגם בעברית, כמו בארמית, הטיפשות והסכלות הן מידות הקשורות (גם) בהשחתת המידות (השווה שורה 27 לעיל טעות, וראה ז' בן-חיים, "ערכי מילים ג", תרביץ ג [תשמ"א], עמ' 192). אף תן דעתך שהפסוק "כי

חרפה היא לך שאתה עוזב את כהונת אהרן ומבקש לך כהונה משל דתן ואבירים	גנו לך דאת שבק כהנת אהרן ובעי לך כהנה מן דתן ואבירים	45 [כ2]
---	---	---------

חרפה היא לך שאתה עוזב את קדושת אלעזר ובא בטומאתו של בנה של שלומית	גנו לך דאת שבק קדישות אלעזר ועלל בטמהתה דלברה דשלמית	50
--	---	----

חרפה היא לך שאתה עוזב את ברכת פינחס ומבקש לקחת את קללת זמרי	גנו לך דאת שבק ברכות פינחס ובעי מסבה קללתה דזמרי	55*
--	---	-----

עשתה נבלה בישראל" (דב' כב, כא) ניתרגם בתה"ש (כ"י C): "הלא עבדת סכלה בישראל", וכן תועבה שבויקרא יה, כב מומרת בתה"ש במילה סכל. אין תמה אפוא שבפיוט שומרני מאוחר של אברהם הקבצי מתכנה פרעה "הטוכיל" (קאולי, עמ' 233). מילון KBL, הקובע במהדורתו האחרונה (HALOT) כי משמעות סכל בפסוקים כגון ירמיהו ד, כב; ה, כא, היא foolish, fool, אינו מדייק אפוא בכוונת הכתובים. וכן הפועל נואלנו שבפסוק "אל נא תשת עלינו חטאת אשר נואלנו ואשר חטאנו" (במד' יב, יא), אין פירושו to turn out to be a fool כדעת אותו מילון, אלא פירושו 'שפענו'. במשמעות 'רשע' משמשת כסיל גם בפיוט העברי: "נודר ומעלם [...] כסיל יקרא" (פזמוני האנונימוס, עמ' 311; ובכבלי נדרים כב ע"א מתקרא מפר הנדר "רשע"). [קרח] כן גם בתיבת מרקה: "עזבת נביה רבה משה וסטייה עם קרח" ("עזבת את הנביא הגדול משה וסוררת עם קרח", 136ב-137א).

48 (ואבירים) היר"ד תלויה.

52 (דשלמית) שקילל את אלוהיו (וי' כד, יא). בר שלומית נזכר לגנאי כמה פעמים במדרש חיבת מרקה, למשל "בר שלומית כד נבק לשם אתרגם מן אחס עליו" ("בן שלומית, כאשר קילל את השם, נרגם – מי חס עליו?", 204א). גנאי מפורש לבן שלומית מובא גם בספרא: "גניי הוא לו וגניי לאמו וגניי למשפחתו וגניי לשבטו שיצא ממנו" (ספרא, אמור, פרשה יד). הכתיב החסר וי"ו, שלמית, כמו בנוסח המסורה, אינו מתאים לא למצוי בכתובי השומרונים (תורתם וספרותם המאוחרת), שלומית, ולא לקריאה השומרנית sillūmat.

54 (ברכות) אין זו הווי"ו של הריבוי העברי אלא ככל הנראה זה השם הארמי ברכו, שעד עכשיו הכרנוהו כמשמש רק (פעם אחת בלבד) בתפקיד המקור: "ברכו לא תברכנה" ("ברך לא תברכנו", בר' כד, יא).

55 מסבה זה מקור של נס"ב בבניין אפעל, במקום מסב (בניין קל) הרגיל, ואין צורך להגיה את

גנו לך דאתה זעיק	חרפה היא לך, שאתה קרוי
עם נבל ולא חכם	עם נבל ולא חכם
מבחר דהויך זעיק	לאחר שהיית קרוי
עם חכום ונבוך	עם חכם ונבוך

60

[א3] קום עזר ליד מרה	קום, שוב אל האדון
מקדם דתמות	לפני שתמות
כי בתר מותה	כי לאחר המוות
תהו לא תתקבל	תשובה לא תתקבל

פ פ פ

הכתוב ולסמא ממנו את הה"א. באה"ש חדרה המ"ם לכל צורות המקור הפועלי של הכניינים הנגזרים (ראה א' טל, "המקור לצורותיו ברובדי הארמית היהודית בארץ ישראל", מחקרים בלשון מוגשים לזאב בן-חיים בהגיעו לשיבה, בעריכת מ' בראשר ואחרים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 201–218), ונמצאת צורה זו של אפעל (בתפקיד בניין קל, כרגיל) מתירה ספקות שהועלו באשר לצורות דומות בארמית השומרונים (ראה סימני שאלה בדברי בן-חיים בעוונ"ש, ג, ס"ב, עמ' 238 הערה 2 בנוגע לכנייני מנסב mansəb: "ואין לי ראיה ברורה מן השומרונים לשימוש הפעל נסב בבניין האפעל כשימוש של הקל"; ואצל טל, מילון אה"ש, ערך "נסב", ויפה עשה שלמרות הספקות רשם ערך בבניין אפעל). וצריך לומר שספק מה ככל זאת אולי נשאר כאן, מפני שנמצאו באה"ש צורות מקור ספורות ממין נקבה של בניין קל, שיש ה"א בסופן: למעכמה (בתה"ש שמי' לא, יג, כנגד לדעת), למדחלה (שמי' כ, יז, כנגד ליראה), למהכה (כר' כד, ה, כנגד ללכת).

58 עמ'... חכם] דברים לב, ו.

59 דהויך] הצורך ד' לגוף שני בזמן עבר מיוחד לאה"ש והוא מצוי בה בעיקר בפיוט הקדמון. צורה זו עצמה, דהויך, נקריית בפיוט של עמרם דרה והגייתה dābək (עוונ"ש, ג, ס"ב, עמ' 110, וראה דברי בן-חיים (שם, הערה 2) הסובר כי מוצאה מן האוגדים איתך [יישך] וליתך, שמהם נרדה הכ"ף אל נטיית הו"ה בעבר וממנו לכל גזרת ל"י).

60 [חכום] החיית כתובה על גבי ניין". עם חכום ונבוך] דברים ד, ו.

61 [מרה] תרגמתי "האדון" ולא "אלהים" מפני שסבורני כי אילו ביקש הפייטן לומר "אלהים", היה כותב אלה שהיא המילה הרגילה כנגד "אלהים". בפיוט השומרני מר הוא כינוי לאלהים ועיקר הופעותיו עם נסמך או עם כינוי: "מרה דכל קדשה" (קאולי, עמ' 5), "מרה לכל עלמה" (שם, עמ' 7), "טוב דמעזר) ומשקח מרה" ("אשרי השב ומוצא את אדונו", שם, עמ' 13), "טובי עלמה דאת מרה ודברה" ("אדונו ומנהיגו", שם, עמ' 18), "למרה דעלמה" (שם, עמ' 19), "דאת מרה דשלמותה" ("שאתה בעל השלמות", שם, עמ' 31). אך לעתים, כמו כאן, עומד הכינוי מר לעצמו, למשל "ממלל מרה" ("דבר האדון", שם, עמ' 32).

64 [תהו] וכן נמצא בקינה אחרת שלשונה עברית שומרנית כלולה: "בן אדם זכר מותה ואתכוון לאחירתה חדר לך תאותה קדם תלך לחשבניה" ("הוא יום החשבון לכל המעשים"; השווה לתיבת מרקה, א232), "וחדש לך תשובה ועזוב כל תועבה" (קאולי, עמ' 856).

## הקיצורים הביבליוגרפיים

- בן־יהודה = א' בן־יהודה, מלון הלשון העברית הישנה והחדשה, ירושלים ותל־אביב  
1959–1908
- A. Tal, *A Dictionary of Samaritan Aramaic*, Leiden– = טל, מילון אה"ש =  
Boston–Köln 2000
- עואנ"ש = ז' בן־חיים, עברית וארמית נוסח שומרון, א-ה, ירושלים תשי"ז–תשל"ז  
A. E. Cowley, *The Samaritan Liturgy*, 1–2, Oxford 1909 = קאולי
- תיבת מרקה = ז' בן־חיים, תיבת מרקה: והיא אסופת מדרשים שומרוניים, ירושלים  
תשמ"ח
- KBL = L. Koehler and W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testament  
libros*, Leiden 1958
- HALOT = L. Koehler and W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic  
Lexicon of the Old Testament*, revised by W. Baumgartner and J. J.  
Stamm, Leiden 2001

בשם יה פאתחה מק  
תתמר על כהן

ברא ארון כל דבר בריאות מלא כלום אל שאינו דומה לדבר לא יערוך לו דבר	ברא מר כל כלום בריאן לא מכלום אל לא דמי לכלום לית שיאם לה כלום
אחד, יחיד, תמיד עם שהיה ועם שיהיה, אדם שבו אינו מעיד את עצמו עושק	אחד יחידי תמיד עם דהבה ועם דעתיד ברנש בה לא מסיד לקנומה טלום

5

- מק < מקום (ר' המבוא, עמ' 32).
- 4-1 בית שיר שהפרזיאולוגיה שלו דומה לזו שבבית זה נמצא אצל הפייטן עמרם דרה: ואתה דלא מכלום ואתה דלא חך כלום ואתה עבוד כל כלום לא על דמות כלום (ואתה הוא שלא מכלום, ואתה הוא שלא ככלום, ואתה הוא יוצר כל כלום לא בדמות כלום, עואנ"ש ג, ס"ב, עמ' 101).
- 2 לא מכלום] יש מאין, ובלשונו הציורית של הפייטן מרקה: במשתוקה זרעת מלין סלקי בריאן (באין זרעת מילים, עלו בריות, עואנ"ש ג, ס"ב, עמ' 147).
- 4 שיאם] זה שם שפירושו "הערכה", וייתכן שהוא משמש כאן כמקור. אילולא בחרתי להמיר את צורת המקור בפועל, הייתי מתרגם: "אין ערוך לו במאומה".
- 6 דהבה] הכתיב דהבה (במקום דהוה הרגיל) הוא כתיב המייצג את ההגייה השומרונית dāba, שהרי הוי"ו נהגית ברוב המצבים (חוץ מהיותה כפולה וחוץ מהיותה וי"ו החיבור) כ־b (ר' עואנ"ש ה, עמ' 22).
- 7 ברנש] זו מילה השייכת לרובד המאוחר של אה"ש (ר' טל, מילון אה"ש בערכו). מציאותה כאן, בפיוט שחריזתו המוקפדת מעידה על גילו המאוחר יחסית, אינה מפתיעה אפוא. מסיד] מעיד שהוא אחד ויחיד. הרעיון כולו מובע בדברי מרקה: נסיד עליך כל יום לית אלה אלא אחד (נכריז עליך כל יום: אין אל אלא אחד, עואנ"ש ג, ס"ב, עמ' 206). מסיד גזור מן סה"ד, אבל נטיית אפעל שלו באה"ש צורתה כשל ע"ו.
- 8 לקנומה] לקנום הוא הכינוי החוזר השכיח בפיוט השומרוני לתקופותיו. לידו משמש בן זוגו לקלום, שהוא המועדף בחיבורי אה"ש הקדומים. וליד אלה מצוי גם לגרמך.

<p>אבינו הודע מה שלבניו נודע – כל אחד זולתו ידע שיש לחייו קץ</p>	<p>10</p>	<p>אבונן אתודע מד לבניו מודע כל בר מנה ידע דעביד לחייו סכום</p>
<p>אביו של זה שהתפלל נאמר לו מן התפילה: עוד "אתה תבוא אל אבותיך בשלום"</p>	<p>15/ב4/</p>	<p>אבואה דאשתדל אתמר לה מן שדל עוד אתה תבוא אל אבותך בשלום</p>

12-9 נראה שהבית מרמז על דברי אלוהים לאדם כבראשית ג, יז"ט: ולאדם אמר [...] כי עפר אתה ואל עפר תשוב. כוונת הדברים זו: לפי שלא ראה מוות מימיו, הוצרך אדם הראשון להיוודע מפי האלוהים על מותו. בניו לא היו צריכים לשום הודעה משום שנתנסו במות אביהם. מכאן ואילך מוקדש כל בית לאחד מאבות האומה שהלכו לעולמם, להראות שאף המוכחרים אינם נמלטים מן המוות. הצגת גדולי האומה שמתו גם הם למרות גדולתם היא מוטיב המצוי גם בפיוט היהודי, למשל ברפרן בשיר נב שב"שירת בני מערבא" (עמ' 287): אדם מת מי זה לא ימות [...] נח מת מי זה לא ימות וכו'.

11 ברן ואולי זו המילה שפירושה "בן", ואם כך הפשר המדויק של הכתוב הוא: "כל בן ממנו (שלו)". מכל מקום התפיסה השונה של המילה בר אינה משנה את כוונת הדברים.

12 עבידן הרי זה עוד שימוש של עב"ד כאוגד (ר' עואנ"ש ג, ס"ב, עמ' 56), אלא שעד כה לא מצאנו באה"ש אוגד מן השורש עב"ד אלא בכניין אתפעל, כגון: טובך יתעבד דבק לן (טובך הוא מושיענו, שם, עמ' 272; ר' גם טל, מילון אה"ש בערכו), ואילו זה בינוני פעול של קל. והרי מקביל לזה בדיוק האוגד העברי עשוי: ורוזנים עשויים מאומה לפניו (מדרש אבא גוריון, פרשה א, מהדרות יעללינעק, עמ' 4).

13 אבואה דאשתדלן הדברים המובאים מן התורה מלמדים שבית זה נאמר על אברהם, והוא אפוא אבואה דאשתדל. אם כן, הכינוי של אבואה מוסב על יצחק, וכוונת הדברים: "אביו של זה שהתפלל". כינויו השכיח של יצחק הוא אמנם נצירה (המסור, שמסר עצמו בעת מעשה העקדה). ולא נאמר עליו שדווקא בתפילה רב כוחו. אבל כבראשית רבה נאמר: יצחק תקן תפלת מנחה, שנאמר (בראשית כד, סג) ויצא יצחק לשוח בשדה, ובאותו מקום אף השומרני (כמוהו כאונקלוס) מתרגם למצלאה. וכמו כן, בתפילה ליום כיפור כתב השומרני אברהם אלעיה שאחד מן הניסיונות שעמד בהם יצחק הוא ניסיון עקרותה של רבקה, והוא: שרא יעתר ליהוה ויעתר לו יהוה ותהרה יען קבולו הנסות (והחל מתפלל לה' [...]) ותהרה כי עמד בניסיון, קאולי, עמ' 586). לא רחוק אפוא להניח ש"זה שהתפלל" כאן הוא יצחק. דאשתדלן עד כה הכרנו באה"ש שד"ל בכניין פעל. האם אתפעל זה נגזר מאוחר יותר מן הפועל העברי המקביל התפלל השקול בכניין תי"ו?

14 שדלן נאמרו הדברים לאברהם בשנתו (בראשית טו, יב), ותרגמתי לפי הכתוב כאן. הצירוף מן שדל מזכיר צירופי מן + צורת בינוני, כמו מעומד, שמתפקדים כתיאורי מצב, כלומר "בעודו עומד", "בעודו מתפלל" (ר' שורה 50 להלן). אפשר שזו הכוונה כאן, אף כי שד"ל ידוע לנו בכניין פעל, ובינוני שלו מצריך מ"ם.

16-15 בראשית טו, טו (וסוף הפסוק: תקבר בשיבה טובה).

בר טב נדי בחמר אנשם אן דאתמר לעפרך שוב אתמר אה ברה דלית בה מום	בן טוב בא בקושי, נח באשר נאמר: "לעפרך שוב". (וכן) נאמר: הוי, ילד שאין בו מום	20
גבה מותה נדור עד במערתה ידור עזיו סלם אמור מה נורא המקום	ענש המוות את הנודר אשר במערה שכן ראה את הסולם ואמר "מה נורא המקום"	
חלומה דאסתנה	חלומו של השנוא,	25
<p>17 נדיו פירושו היסודי של נד"י הוא "תנועה", ובאה"ש יש ממנו הרבה צורות פועל של אפעל ואתפעל שפירושו "הביא", "הובא" (ר' טל, מילון אה"ש בערכו). נד"י של קל, במשמעות זו, לא מצאנו אלא כאן.</p> <p>18 בחמר] מכיוון שהבית הקודם נאמר על אברהם, והבית התוכף נאמר על יעקב (וכן הלאה) ברי שבית זה מוסב על יצחק, ונראה שבטור זה, שבפירושו אני אמנם מסופק, ביקש לרמוז על הריונה המאוחר של שרה.</p> <p>18 אן] תרגמתי בהנחה שאן היא מילת השאלה למקום (ר' טל, מילון אה"ש, 1q) אשר הגייתה ân. בצירוף דל"ת, אן (או: אהן) ד, היא משמשת כמילת קישור שאינה מציינת רק מקום, אלא גם סיבה ונסיבה. היא מזדמנת גם בפיוט של עמרה דרה בהקשר הדומה לזה: עד ננשם אהן דנשם (שננוח היכן שנח, עואנ"ש ג, ס"ב, עמ' 97, ור' הערה שם). הגייתה שם ân מתאימה לכינוי הרמוז "זה", שכתבו זהה, ונראה כי היא שיבוש במקום ân הצפוי.</p> <p>19 לעפרך שוב] על פי בראשית ג, יט.</p> <p>אתמר] נראה שאתמר זו יתרה כאן, ולא באה אלא כדי ליישב את החרוז. מפאת הספק לא רציתי לסמא אותה מתרגומי, ור' ההערה הבאה.</p> <p>20 אה ברה דלית בה מום] זה רמז לאגדה שבעת מעשה העקדה ביקש יצחק מאביו לקשור אותו כיאות כדי שלא ייפסל לקרבן (ר' המבוא, עמ' 40).</p> <p>22 עד] הנחתי שעד הוא במקום הכתיב אד שמאחוריו עומד כינוי הזיקה ad, ד, שיש לו תנועה פרוסטטית והוא נפרד מן המילה שאחריו, כגון בתה"ש: וית אד בברה נסכו (ואת אשר בשרה לקחו, בראשית לד, כח). אבל מילת הקישור עד עשויה להתקשר לפועל שאחריה בלא דל"ת, על כן ייתכן גם שהיא-היא המונחת לפנינו, ופשר הכתוב אז: "עד אשר".</p> <p>ידור] שכוני מערת המכפלה (למשל קאולי, עמ' 238) הוא כינוי שכיח לאבות האומה.</p> <p>23 עזיו סלם אמור] מילולית: "רואה סולם ואומר". עזיו הוא כתיב במקום חזוי, כלומר בינוני קטול של חז"י (וצורת הבינוני, במקום העבר, נבחרה כדי להלום את החרוז). שלזאת הכוונה מעידים גם וכמה מקומות בפיוט השומרוני שנכתב שם במפורש שיעקב ראה (על פי רוב חזה) את הסולם: וראה סלם על קדש טברות (קאולי, עמ' 277); חזה בחלמו סלם מציב בבית אל (שם, עמ' 374).</p> <p>24 מה נורא המקום] בראשית כח, יז.</p> <p>25 חלומה דאסתנה] הבית מדבר ביוסף, שנאמר עליו: ויחלם יוסף חלום ויגד לאחיו ויוספו עוד שנה אתו (בראשית לו, ה; בתה"ש: ואוזפו עוד שנה יתה). תן דעתך שכאן, כמו בשורה 13 למעלה, חסרה מן ד, ככל הנראה מפני שהפועל (אסתנה) הוא כינוי לשם: "חלומו של 'היה שנוא' (יוסף)". אבל אפשר שכוונת הצירוף היא "החולם שנשנא".</p>		

	חלמה משה תנה	את החלום משה סיפר
	בדילה אתנה	על אודותיו נאמר:
	ויחלם יוסף חלום	"ויחלם יוסף חלום"
	פ	
5/א/	ויחידאי כל אנשה	ויחיד הוא מכל האנשים
30	בה מד לית באנשה	בו יש מה שאין באנשים
	כל מיניו דאנשה	כל מין האדם
	כבת מוך ומשה רום	כמו מן – ומשה רם!
	אודעה גיבורה	הודיעו הגיבור
	בדיל קטפה ובחורה	על אודות המוכחר והנבחר
35	יסק לטור טורה	יעלה להר ההר
	דעל תחת ארע אדום	שעל גבול ארץ אדום

- 26 תנה) שמא מדרש זה קשור למסופר ב"תיבת מרקה": כד תנה משה ספרי אבהתה קמי בניה דלון חלפו אימנו בקשטה (כאשר שנה משה את ספרי האבות לפני שבניהם שבאו אחריהם, האמינו באל, 92א).
- 28 ויחלם יוסף חלום] בראשית לז, ה.
- 29 הוא משה.
- 30 בה) סימן v מעל ה"א, ובכתבי יד שומרוניים שיש בהם ניקוד הוא מציין את התנועה e.
- 32 כבת] אני מניח שזו כות המתועדת גם בארמית היהודית ובארמית ההנוצרית של א"י (ר' טל, מילון אה"ש בערכו). הכתיב בי"ת מתאים להגייה השומרונית kâbât וכמוהו נמצא גם בתה"ש לבמדבר כד, ט: וכבת לביא (וכלביא).
- מוך] מן ההקשר לברו, שבו מנוגדת המילה מוך למילה רום, הנחתי את פירושה של מוך כאן. אולי אפשר למצוא סיוע להנחתי ברברי שמואל הנגיד באחת מקינותיו: הַיְעוֹר אֲשֶׁר חָלָה וְמָת, אִם שָׂר וְאִם מָךְ? (שמואל הנגיד, דיוואן, עמ' 237).
- רום] בפיוט מתכנה משה כך: האיש הרם וגביר כל העולם וקדקד מינה דאדם (קאולי, עמ' 228). אין רום במקום רם כורח החרוז וום המכריח את השיר כולו, אלא הוא קיצור לשון הכינויים שמתכנה בהם משה לרוב: משה רום כל אנשי (הרם באנשים, שם, עמ' 142); משה רום נביאכם (שם, עמ' 145); (משה) רום הבשר (שם, עמ' 261). ור' כאן ערך רו"ם, וכן מג 53.
- 33 אודעה גיבורה] אלהים הוא המודיע את משה. במדבר כ, כג-כד: ויאמר יהוה אל משה ואל אהרן בהר ההר על גבול ארץ אדום לאמר יאסף אהרן אל עמיו [...] גיבורה] על הופעתה של מילה עברית זו כבר בחיבורי אה"ש הקדומים ר' המבוא, עמ' 20.
- 34 קטפה ובחורה] קטף ובחור סתם הם בדרך כלל כינויים למשה, אבל הם באים לתאר גם את מעלתם העליונה של אישים ועניינים אחרים (התורה, עם ישראל, זרע הכוהנים וכו'), והרי כאן הם כינויים לאהרן. שני התארים אף מזדמנים כמה פעמים זה עם זה ונראה שהיו בגדר צירוף קבוע, למשל: גוי גאה שם רדף ולישראל בחור וקטף (הוא משה [ואהרן?], קאולי, עמ' 162).
- 35 במדבר כ, כה: קח את אהרן ואת אלעזר בנו והעל אתם הר ההר.
- 36 תחת] תרגמתי כאילו היה כתוב תחום (זה התה"ש כנגד גבול, במדבר כ, כג).

## ביבליוגרפיה

בן-חיים, זאב, עברית וארמית נוסח שומרון, ג, ס"ב, ירושלים תשכ"ז, עמ' 110–117

צדקה, ישראל בן גמלאל, סדור התפלות / הדפטר, חולון תשכ"ב, עמ' קל–קלב

———, הדפטר, א, חולון 2004, עמ' קכה–קכט

Cowley, Arthur Ernest, *The Samaritan Liturgy*, Oxford 1909 (1–2), pp.

30–31

Florentin, Moshe, *Late Samaritan Hebrew: A Linguistic Analysis of Its*

*Different Types*, Leiden 2005

Fraser, James Garfield, *The History of the Defter of the Samaritan*

*Liturgy*, doctoral thesis, The University of Melbourne, 1969

*Traditions are Born: A Medieval Samaritan Poem  
Takes on a New Form*

MOSHE FLORENTIN

*Department of Hebrew Culture Studies, Section of Hebrew Language,  
Tel Aviv University*

---

*Abstract*

This article introduces a previously unknown Samaritan liturgical poem which was composed in the 14th century by the poet Sāʿad El. The poem, whose main parts were discovered by my learned Samaritan informant Mr Y. Tsedaka in the Firkovich collection in St Petersburg, contains words and phrases not attested before in the existing Samaritan Aramaic and Hebrew texts. However, it is not only the importance of the text itself which should attract our attention but rather its peculiar formation. We were lucky enough to witness a very interesting case of creation of a new text comprising on one hand some old fragmented materials and on the other hand a totally new part composed by the same Samaritan who put together the old pieces.

This case teaches us how cautious should we be while dealing with seemingly old texts: the poem in question does indeed include important old material, but its whole total version and pronunciation is a result of a (very successful) reconstruction performed by a contemporary Samaritan sage.

---

**T**his article elucidates an instructive instance of the late reformulation of an ancient tradition. The particular instance is very important precisely because of the well-known contribution of Samaritan traditions to the study of the text of the Pentateuch, the Hebrew and Aramaic languages, and the liturgical literature written in *Eretz Yisrael* from the Byzantine era to our own. The case described below, along with the text that is its product, do not serve to diminish the importance of those traditions but simply to present some of the ways in which they came into being and thus lead us to treat some of their manifestations with greater care and circumspection.

Scholars of Hebrew and Palestinian Aramaic have long agreed that the Samaritans' surviving oral traditions of pronouncing their Pentateuch largely preserve one of the dialects of Hebrew that were current in writing and in speech in the generations around the time of the destruction of the Second Temple in the first century C.E. A similar status should be accorded to their Aramaic as well: in their synagogues, Samaritans recite the Aramaic poems and prayers of their poets, the earliest of whom lived during Byzantine rule. Here, too, they maintain a reliable tradition of pronunciation that preserves

forms of Aramaic from the time when it was a Palestinian vernacular.<sup>1</sup>

Of value as well are the liturgical compositions written by Samaritans beginning in the fourteenth century. Those were not written in Aramaic—which had, after all, passed out of oral and written use centuries earlier—but rather in a hybrid language composed primarily of Hebrew and Aramaic, with recognisable Arabic influence on its syntax and its semantics.<sup>2</sup> Poems and prose prayers written in this language too (although not all of them) came down to us in a tradition of pronunciation most of whose rules are no different from those of the Samaritan community's traditions of pronouncing Hebrew and Aramaic. The importance of these poems is not only in their value in of themselves but also in what we can learn from them about the Hebrew and Aramaic of that community in earlier generations: it is entirely clear that HSH is not a language made up entirely of the innovations of late writers, but instead it comprises elements of ancient Hebrew and Aramaic that are not found in the Hebrew Pentateuch or in the Aramaic works known to us today.

Therefore, every discovery of a previously unknown Samaritan liturgical composition arouses our curiosity—as we have said, because of its own inherent interest and because of what we may learn from it about the language and culture of that community in far-off periods. We have been fortunate enough to come upon such a composition. This discovery has taken place only recently. At the outset, it should be noted that this discovery, like so many others, became possible because of the breakup of the Soviet Union and the opening of the great library at St Petersburg (formerly Leningrad) to Israeli citizens. Since that time, the library has been visited both by scholars working in a variety of disciplines within Jewish studies and by representatives of the Samaritan community who came in search of the lost works of their ancestors.

The old-new liturgical poem that is presented here bears the name of the 14th-century Samaritan liturgical poet Sa'ad El ayyātrāni. It was discovered in

<sup>1</sup> The five volumes of Z. Ben-Ḥayyim's *The Literary and Oral Traditions of the Samaritans* (LOT) are the most comprehensive and authoritative study presenting the Samaritan traditions of pronunciation in Hebrew and Aramaic. Volume III/B (henceforth: LOT III/2) presents the Samaritan Aramaic poems along with a translation into modern Hebrew, phonetic transcription, and notes; volume IV contains a concordance and phonetic transcription of the entire of the Samaritan Pentateuch in the original Hebrew; volume V is a grammar of Samaritan Hebrew on the basis of the Samaritan pronunciation. These studies explore the relationships between the Samaritan tradition and other traditions of Hebrew. Since the Samaritan tradition has been brought to the attention of scholars, no comparative study of Rabbinic Hebrew can afford to fail to take it into account.

<sup>2</sup> The first studies of this Samaritan hybrid language were conducted by Ben-Ḥayyim as well. A comprehensive survey of its phonology, morphology and vocabulary can be found in M. Florentin, *Late Samaritan Hebrew—a Linguistic Analysis of its Different Types* (Leiden, 2004; henceforth: LSH). It was Ben-Ḥayyim who named this language 'Samaritan' (in modern Hebrew, 'Shomronit'). A. Tal has presented many examples in his *Dictionary of Samaritan Aramaic* (henceforth: DSA), where he refers to it as Neo-Samaritan Hebrew (NSH). Because of its character as an amalgam of languages, in which the Aramaic component is sometimes greater than the Hebrew, I prefer the appellation 'Hybrid Samaritan Hebrew' (HSH). Most of the liturgical works composed in this language were assembled by A. E. Cowley in his *The Samaritan Liturgy* (Oxford, 1909; henceforth: C). Also worthy of mention is the collection of 'Samaritan Poems for Joyous Occasions', published by Ben-Ḥayyim in 1939 (*Tarbiz* 10, pp. 190–200, 333–374).

the Firkovich collection by my learned Samaritan friend Mr Yisrael Tsedaka and copied by him during a visit to the library.<sup>3</sup>

The discovery of the poem obviously occasioned much joy and excitement among the members of the Samaritan community. It belongs to the well known genre called *Maran*, and was written, as its rubric indicates, for the intermediate Shabbat of the Passover festival.<sup>4</sup> Mr Tsedaka, considered by Samaritans to be among those most learned in Samaritan languages and literature, asked permission of the priest responsible for communal prayers to include this poem in the Samaritan Passover ritual. In the spring of 2001, he recited it during worship on Passover in the synagogue at Mount Gerizim. More recently, I learned that the poem has already made its way into the community's prayer books and has been accorded a status equal to that of any other ancient poem. This is powerful testimony to the flexibility of Samaritan liturgy and its openness to new poetic compositions, but that is not the primary lesson to be learned from this act of literary restoration.

The truly important lesson is that referred to in the opening sentence of this article: 'the late reformulation of an ancient tradition'. This observation relates both to the pronunciation of the text, as recited by Yisrael Tsedaka, and to its written formulation.

Regarding the pronunciation, we are clearly not dealing here with an ancient tradition passed on from reader to reader over generations. After all, this poem was hitherto unknown to the Samaritan community, so the present recitation, painstaking and confident as it is, is only the product of Mr Tsedaka's erudition as a Samaritan reader. This is a work of re-creation, and one most likely to be in large part very successful, but *not evidence to be accepted uncritically*. This example also demonstrates for us just how stable Samaritan pronunciation is in our time, and how common are the expressions and vocabulary, for if the informant could reconstruct the pronunciation, he could do so because almost all (though not all!) the words in this unknown poem were familiar to him from the Pentateuch and from other poems, both Aramaic and Hebrew, that are recited regularly and whose pronunciation is a matter of routine.

The nature of the evidence regarding pronunciation can be clarified from the example of the second word in our poem, **מתעבדים** ('are made'). The pronunciation suggested by our informant is *mētābēdām*. This is in fact in keeping with another verb form known to us from an Aramaic poem by 'Āmrām Dāre: *ētā:bəd* **אתעבד** ('was made'; LOT III/2, p. 56).<sup>5</sup> On the other hand, in

<sup>3</sup> The first report of its discovery appeared in issue 672–673 of the Samaritan newspaper *A. B.*, dated 25 October 1996.

<sup>4</sup> The *Maran*, a type of poem recited near the end of the worship service, received its name from the formula *mārān yēkabbəl šēluwwatkon* ('May our Lord accept your prayers'), found, in those words or a similar formulation, in every poem of this genre. There are some *Maran* poems composed of individual lines and others, such as the present example, composed of stanzas. The stanza-form *Maran* is characterised by internal rhyme within each stanza and another continuing rhyme linking together the entire poem.

<sup>5</sup> It should be noted, though, that our informant pronounced the vowel of the *t* as elongated. In contrast, the vowel of the *t* in 'Āmrām Dāre's *piyyut* is especially elongated (double length), as compensation for the silencing of the consonant '.

another Aramaic poem by the same 'Āmrām (ibid., p. 82), the participle from the same root is pronounced: *mētābbād* (מֵתַעְבֵּד, 'is made')—that is, as the participle of an *itpa'* verb, the middle radical of which is geminated. Our informant, who is quite familiar with the pronunciation of poems in his community, was familiar with both traditional pronunciations known in Samaritan Aramaic (henceforth: SA). In response to a direct query, he said that of the two he preferred the first, without gemination, given that the active form is 'ābbād (עֲבַד, 'made'; ibid., 266). It too, is without gemination and belongs to the simple active construction. Whatever our opinion of the informant's grammatical considerations, we are not dealing with an ancient tradition of pronunciation but a reconstruction which apparently could have been accomplished by anyone familiar with the details of Samaritan grammar.

So much for the evidence provided by the pronunciation of our poem. Before moving on to the evidence supplied by the written text, it should be pointed out that in fact the example before us does not stand alone. We do not know just when the Samaritans' patterns of pronunciation took their present form. As we have noted, the prevalent opinion in the scholarly literature is that the Samaritan oral tradition preserves, in the main, the contours of a Hebrew and an Aramaic that were still vernacular languages. At the same time, it is also generally accepted that some major features of Samaritan traditions of pronunciation took shape only in later periods. It will suffice to mention two cases: (1) the absence of the consonant *p* (in place of which we find *b* or *f*), which all attribute to the influence of Arabic, and (2) the six בגדכפ"ת letters, which, instead of having dual pronunciations as stops or as fricatives, are pronounced only as stops (except *p*, which is pronounced only as a fricative *f* (or *b*)), and regarding which we have reliable evidence from the Middle Ages of such fricative realisations as soft *d* (*d̥*) and soft *t* (*t̥*).<sup>6</sup> During the fourteenth century, a major spiritual and cultural revival took place among the Samaritan community. It was during this period that the Samaritan hybrid language took shape, and an efflorescence of liturgical and historiographical writing is evident as well. It is not unreasonable to assume that it was during that very period that some last details of the pronunciation we know today from Samaritan synagogue practice took their final form as well. In any case, and this is the important point for us, every liturgical work written from that time until today—and this refers to many hundreds of liturgical pieces written between the fourteenth century and the end of the twentieth—may be assumed to be read according to the rules put in place centuries before their composition. The point, then, is that the present pronunciation of the newly discovered poem did not originate with the author and his contemporaries, but in this it is not different from any other late Samaritan liturgical composition, the written form of which was similarly cast in the mold of a pronunciation whose general outlines are ancient but whose last details may have taken shape as late as the fourteenth century.

The case of the written text is no less significant. We are presented not with

<sup>6</sup> See Z. Ben-Ḥayyim, *A Grammar of Samaritan Hebrew* (Jerusalem / Winona Lake, 2000), p. 21; LSH, p. 185.

a manuscript of the poem but with a text edited by Mr Yisrael Tsedaka. Fortunately, Mr Tsedaka is no stranger to scholarly methods, and so he prefaces his text of the poem with a note that ‘I found [this poem] in two collections for the Sabbath of the Passover festival in the library of St Petersburg’ (”מצאתיו” (בשני כינושים לשבת מועד הפסח במכתבת סנט פטרסבורג”<sup>7</sup>). An oral clarification with Mr Tsedaka and an examination of a microfilm of the manuscript which comprises all the fragments in question<sup>8</sup> revealed something additional: the manuscript copies—three in number, not two—are fragmentary, and the work copied by Mr Tsedaka is an amalgam of three documents, each of which is a portion of a different manuscript. He completed each one on the basis of what he found in the other two. Perhaps in the future we will realise that this act of restoration led precisely to the truth, but for now what we have is a new work constructed on a foundation of three textual witnesses produced by three different copyists working on three different manuscripts (as aforesaid, collected in one place).

Regarding this reconstruction and its legitimacy, the following details related to each of the three (copied) versions before us should be noted:

- Version A is the text of the poem’s opening. It begins on p. 33 of the manuscript with the words **מתעבדים סודים** and ends on p. 34 with the words **וימצנפת ראשי**; i.e. it extends from the first stanza to a point in the twelfth stanza.
- Version B comprises all of p. 37; it opens with the words **וזכור הדבי** and ends with the words **אתון תתרו**; i.e. it extends from the middle of the 11th stanza through to the end of the 16th.
- Version C comprises all of page 44; it opens with the words **על חסרני** and ends on that page with the words **עד קם**; i.e. it extends from the middle of the 3rd stanza through to the end of the 10th. To the same version belongs all of p. 38; it opens with the words **ומשה הנשיא** and ends, in the same page, with the words **על קדש כל טברו**; i.e. it extends from the beginning of the 17th stanza through to the end of the 23rd.

This analysis shows that the reconstruction of the poem from its very beginning till the end of the 16th stanza is quite certain. However, it is still questionable whether the 17th stanza really immediately followed the 16th and whether the 23rd stanza really closed the poem, i.e. it is possible that the original poem was larger than presented here.

<sup>7</sup> In the article in *A. B.*, Mr Tsedaka reported that he had found three versions. In his words: ‘I found this *Maran* three times, in three different manuscripts, and each time a different part of it. From the three it was possible to piece together most of the *Maran*, without its final stanzas (מצאתי את ה’מרן’ הזה שלוש פעמים בשלושה כתבי יד שונים ובכל פעם חלק אחר שלו. משלושתם (גיתן היה להרכיב את חלקו הגדול של ה’מרן’ למעט בתי הסיום שלו).’ Indeed, an examination of the manuscripts and of the initial copies made by Mr Tsedaka, which he kindly shared with me, confirms that there are three partial texts of the poem in the manuscript. And, as noted, Mr Tsedaka added the concluding stanzas himself.

<sup>8</sup> This is Sam IX, 365. I cordially thank the kind librarians of the National Library of Russia who sent to me the microfilm of the manuscript. It should be stressed that Sam IX, 365 is not one manuscript but a bound collection of pages assembled despite the lack of connection among many of them.

Furthermore, the last four stanzas are not the work of the medieval poet at all, but are the work of Mr Tsedaka. Their authorship is noted, but anyone familiar with manuscripts and their replication by copyists will not be surprised to find that at some point the rubric noting the transition from the newly reconstructed (i.e. the first 23 stanzas) to the totally new (i.e. the last four stanzas) disappears and everything is taken to have come from the hand of Sā'ad El ayyātrāni in the 14th century.

As noted (n. 8), the poem that follows appears among the pages of 'Manuscript' IX 365 in the Firkovich Collection at the Russian National Library at St Petersburg. In fact, this is not one manuscript but a bound collection of pages assembled despite the lack of connection among many of them. Page numbers between diagonals (e.g. /33/) below refer to the pagination added to the codex leaves at the library itself, and they are used here solely for ease of reference. The numbering of stanzas is, of course, not to be found on the manuscript pages; it is instead the work of Mr Tsedaka, and I have retained this as well. In the manuscript there are large spaces between stanzas.

The version of the poem below is the edited version produced by Mr Tsedaka, which is the one currently in use by the Samaritan community. In the notes, I have cited the reading in the manuscripts themselves, and I have noted the beginnings and ends of each of the three fragmentary versions. Where these overlap, I have noted the variations between them.

The text below (transliterated from Samaritan to Hebrew characters) is accompanied by a phonetic transcription of its pronunciation by Mr Tsedaka and by my translation into English.

מרן למחבר החכם סעד אלה היתרני מצאתיו בחלקים בשני כנושים לשבת  
מועד הפסח במכתבת סנט פטרסבורג ברוסיה

/33/

בתר זה קבול

1 סודים מתעבדים לעובדים חסידים כבדים מתיסדים על יסודים לה צמידים :  
במימר הכה יתפתרו :

*sūdām mētābēdām lūbādām 'āsīdām kābēdām mityassādām 'al yissūdām lē  
šemīdām bāmīmār āka yitfātāru*

Secrets<sup>9</sup> turn<sup>10</sup> to be nice<sup>11</sup> and honourable deeds, established on foundations  
to which they are attached. These [secrets] will be solved in the following<sup>12</sup>  
composition:

<sup>9</sup> Also other poets, such as Ebed-El, a contemporary of our poet, states that 'secrets are revealed' during the first month (סודים מתפתרים), C. 131). The plural form סודים, rather than the form סודות usually used in Hebrew, is common in HSH.

<sup>10</sup> On the pronunciation *mētābēdām*, see p. 107 above.

<sup>11</sup> On חסד, which means not only 'righteous' but also 'nice', 'beautiful', see A. Tal, *A Dictionary of Samaritan Aramaic* (Leiden, 2000; henceforth: DSA).

<sup>12</sup> Literally, הכה means 'here'.

2 עבד עלי אן אתלה<sup>13</sup> ית קולי בממללי ופתרוןן אגלה לבעלי המדע דלבון<sup>14</sup>  
מלא<sup>15</sup> חכמה ועל הסוד יבקרן

*‘ābbād ‘āli an itli yat qūli bāmamlāl wfitrūnon ēgalli albālli ammadda adlibbon  
māli ikmā wal assod yēbāqāru*

I should<sup>16</sup> raise my voice and reveal their interpretation to the clever ones  
whose heart is full with wisdom and who are inquiring about the secret

3 דרוש אני בעניני מפני אמלל בלשני ממללי ביני סדר זימוני אן יסבלוני על<sup>17</sup>  
חסרני בבונני ויפה לכל קנה<sup>18</sup> דלו עבד אני<sup>19</sup>: יפרש לעבדו עדרו:

*dāroš āni bannīni miffāni ēmallal abliššāni mamlāli bīni sēdār zīmūni an yisbālūni  
‘al isrāni bābūnāni wyēfa alkal qāni adlu ‘ābād āni yifrāš labdu ‘ādāru*

I would like<sup>20</sup> before<sup>21</sup> I say my words amongst the gathering<sup>22</sup> congregation  
that they will forgive me for my lack of intelligence, and it befits every master,<sup>23</sup>  
to whom I am a servant, that he will forgive<sup>24</sup> his servant

/34/

4 אפרש עדר עבדך אשר פניך יימר זה המימר דלו עקר בנינו<sup>25</sup> מוקר בטוב יתר  
גלי וסתר ויסודו מדכר שם האחד אשר לית לו חבר<sup>26</sup>: דו מלך ממן בגברו:

*īfrāš ‘ādār ‘ābdāk ēšār fānək īmār zē ammīmār adlu āqār binyānu mūqār aftob  
yātār gālī wsētār wyissūdu madkār šam ā ‘ād ēšār lit lū ‘ābār dū mālək māmman  
afgibbāru*

Forgive your servant, who say before you this thing, which has a [firm]  
foundation and its construction is exceedingly honourable, revealed and

<sup>13</sup> In the Ms.: אתלי.

<sup>14</sup> In the Ms.: הלבון (*sic*).

<sup>15</sup> In the Ms.: מלי.

<sup>16</sup> The adverbial combination על עבד is very frequent in HSH poems in the meaning ‘one should’, and its Hebrew parallel עשוי (passive participle of *Qal*; lit.: ‘made’) is found in the Mishnah as well: הרי חטיף עשויות עלי בשלושים דינרים והרי לך אצלי בהן יין ‘let your wheat be reckoned to me at thirty dinars [i.e. I owe You thirty dinars, MP], and thus you have now a claim on me for wine’ (BM, 5:1; Danby’s translation).

<sup>17</sup> Beginning of version C.

<sup>18</sup> In the Ms.: קני.

<sup>19</sup> In the Ms.: עני; version C however: אני.

<sup>20</sup> Lit.: ‘I ask in my heart’ (or: mind; for the several meanings of ענין, see DSA ענין).

<sup>21</sup> The preposition מפני (instead of the common Hebrew לפני) is a renovation of HSH, which is found also in TM: דאת מפני גויתה ונפשה: ‘since You are before the body and soul’ (143, 1).

<sup>22</sup> The word סדר functions not only as a noun meaning ‘congregation’ but also as a preposition meaning ‘all’ (parallel to Hebrew כל). One thus may translate: ‘the whole congregation’.

<sup>23</sup> The meaning ‘master’ of קנה probably originated from the verse קנה שמים וארץ ‘possessor of heaven and earth’ (Gen. 14:19). It is thus worth mentioning that here (only?) it designates a human being.

<sup>24</sup> פשט עדר is an Arabic loan: بسط عذر (see in detail LSH, p. 147).

<sup>25</sup> My translation follows version C: ובניאנו.

<sup>26</sup> In the Ms.: עבר.

concealed, and its essence is the mentioning of the 'one' who has no associate<sup>27</sup> and who is a king enduring<sup>28</sup> in his might

5 לחי רעי<sup>29</sup> גבור גאי<sup>30</sup> גלי ראי<sup>31</sup> לא יראה עבוד ולא<sup>32</sup> לעי<sup>33</sup> מה דו בעי דבמלת  
יהי אמצא בוראי עלמה תמחי<sup>34</sup> מן האן דלא האי<sup>35</sup> : ולא עורן שותף עזרו :  
*lā'ī rā'ī gibbor gā'ī gālī rā'ī lā'ī yirra'ī 'ābod wlā lā'ī mā' dū bā'ī adbāmīllāt yā'ī*  
*amṣā būrā'ī 'ālāmā tēmā'ī man ān adlā' ā'ī wlā ūrān šūtāf 'āzāru*

The enduring<sup>36</sup> one, shepherd, mighty, lofty, exposed, sees and not seen, makes and is not fatigued of what He wishes [to do]. With the word 'let there be' [יהי] did He created the world's creatures [and] wonders from nothing,<sup>37</sup> and no other partner did help Him.

6 הוא אשר כרוז ואמר מלים עסר ומן<sup>38</sup> חסר בלא עזר אמצא במימר לכל דבר  
ויתב דבר בתר דבר : בחכמתו וביכלותו ובמימרו :

*ū ešār kārāz wāmār millēm 'āsār wman 'āsār ablā 'āzār amṣā bāmīmār alkal*  
*dēbār wyattāb dēbār bātār dēbār bikmētu wabyākālūtu wbāmīmāru*

It was He who proclaimed and spoke ten sayings<sup>39</sup> and from nothing and without any helper He created every thing by His word, and established thing after thing in His wisdom and His power and His saying

<sup>27</sup> As noted by Ben-Ḥayyim (LOT III/2, p. 271), the noun **חבר** has two meanings: 'friend', 'associate' and 'master' (DSA, s.v. **חבר**, p. 243). The context may accept the second meaning as well, however, I preferred the first one, since the eminent 'Āmrām Dāre, who lived some thousand years before our poet, wrote: 'יחידאי דלית לך חבר לא תניאן ולא שותף: 'You are unique, and You have no associate, no second and no partner' (LOT III/2, p. 107). No doubt our poet knew 'Āmrām and was, as many others, influenced and inspired by him.

<sup>28</sup> **ממן**, instead of **מאמן**, is a participle of *Pa'el* (DSA, p. 41).

<sup>29</sup> Version C: **ראי**, thus possibly 'seeing' rather than 'shepherd'.

<sup>30</sup> Version C: **גאה**.

<sup>31</sup> In the Ms.: **ראה**.

<sup>32</sup> Version C: **דלא**.

<sup>33</sup> Version C: **לחי**.

<sup>34</sup> Version C: **בתמחי**.

<sup>35</sup> In the Ms.: **אהי**.

<sup>36</sup> The context proves that some of the God's epithets specified here by the poet are dependent on Gen. 16:13–14: **לחי באר לבאר באר לחי** . . . **על כן קרא לבאר אתה אל ראי** . . . **ראי**, 'And she called the name of the LORD that spoke unto her, You are a God of seeing . . . Therefore the well was called "Beer-lahai-roi".' **לחי** was rendered in the ST by the word **קעימה** (and so Onkelos: **דמלאך קימא**), which is one of the most common epithets of God in SA texts. Note also the parallelism: **אל ראי** (v. 13) / **לחי ראי** (v. 14). Moreover, the traditional Samaritan pronunciation of **לחי** is *lā'i* while **חי** is pronounced 'ay. We are thus dealing with two different words: **לחי** has nothing to do with **חי**, and is anyway one of the epithets of God.

<sup>37</sup> This phrase is based on Marqē's poem: **גלא עלם מן האן דלא הוה**, 'He created a world out of nothing' (LOT III/2, p. 166). Our poet substituted for the verb **הוה** the completely ungrammatical form **הא**, for the sake of the rhyme.

<sup>38</sup> Version C: **ולא**.

<sup>39</sup> The tradition that the world was created in ten sayings is reflected also in a poem of Phinehas the priest, a contemporary of Sa'ed El: **ברא בוראיה באשתתי יומיה בוראין תקיפין בעסרת**: 'He created creatures in six days, mighty creatures by ten sayings' (LOT III/2, p. 304). The same tradition is phrased explicitly in the Mishnah: **בעשרה מאמרות נברא העולם**, 'the world was created by ten sayings' (Abot 5:1).

7 ועגל ית כל מה שכלל טוב גדל ואל הכל אדם אסגל במדע והממלל ומבגלל זה  
העמל : בחרו מכל בוראיה דאתברו :

*wāgāl yat kal mā šaklāl ʔob gādāl wal akkāl ādām asgəl bammadda wammamlāl  
wmibgēlāl zē ‘ā:māl bā:ru mikkal būrāyyā dītbarū*

And He saw<sup>40</sup> all what He created [and it was very] good, and He singled  
Adam over all with mind and speech, and because of this thing<sup>41</sup> He choose  
him out of all the creatures who were created

8 והך מלך שמו וקרא<sup>42</sup> שמו אדם ואקימו במקומו לביש צלמו ובחר ממו אנשים  
קמו<sup>43</sup> בעלם ואתרימו וקשטה חכמו ויסוד בנינו<sup>44</sup> אקימו וממו לא עלמו : ומן  
דרך מרון לא סרו :

*wik mālāk šāmu wqārā šēmu ādām wāqīmu bāmāqūmu lēbāš šālāmu wbār  
mimmu ēnāšēm qāmu bālām witrayyāmu wqāšṭā ‘ākāmu wyissod binyānu āqīmu  
wmimmu lā ‘ālāmu wman dērāk māron lā sārū*

And He appointed him as a king, and called his name Adam, and set him up in  
His place dressed with His image,<sup>45</sup> and selected from him people [who] arose<sup>46</sup>  
in the world and excelled, and knew the truth,<sup>47</sup> and established the foundation  
of His building, and did not ignore Him and did not deviate from the path of  
their Lord

9 מנן תלתה בעלי זכותה ושלמותה ואימנותה ודכיותה<sup>48</sup> וקדישותה ונצירותה  
דעבדו ארשותה למר<sup>49</sup> אלהותה : דאקים<sup>50</sup> עמון קטרו :

*minnon tālātā bālli zēkūtā wšalmūtā wīmānūtā wadkiyyūtā wqaddīšūtā wanšīrūtā  
dābādu aršūtā almār ēlā’ūtā dāqām immon qāṭāru*

Of those [people] were the three [men] of justice,<sup>51</sup> perfection, faith, purity,

<sup>40</sup> For several etymological conjectures regarding the SA root ל' / חג'ל, see DSA, s.v. חגל.

<sup>41</sup> עמל in Samaritan (and Hebrew) texts does not mean just 'plight' but also 'deed', thus 'thing' (DSA, p. 643).

<sup>42</sup> Version C: קרא.

<sup>43</sup> In the Ms.: עמו, but version C: קמו.

<sup>44</sup> Version C: בניאנו.

<sup>45</sup> According to Gen. 1:27: ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אתו, 'And God created man in His own image, in the image of God created He him'.

<sup>46</sup> Actually, קם functions here as a copula, and it thus resembles the use of this verb in Gen. 41:30: וקמו שבע שנות רעב אחריהן, 'but after them there will arise seven years of famine'.

<sup>47</sup> קשטה is a common epithet of God ('the true one'), and in many cases, such this one, it is quite impossible to decide what the poet really meant to say, 'truth' or 'God'.

<sup>48</sup> Version C: ואדכיותה.

<sup>49</sup> In the Ms.: דמר, but version C: למר.

<sup>50</sup> In the Ms.: דאקימו; version C: דקיאמו.

<sup>51</sup> בעלי זכותה (lit. 'those who have justice') and ארשי זכותה (lit.: 'the foundations of justice') are common Samaritan epithets of the three fathers, Abraham, Isaac and Jacob.

holiness and devotion who fulfilled the precepts<sup>52</sup> of the Lord of divinity who established a covenant<sup>53</sup> with them

10 ואתקומם זה הקיאם עד קם גביר העולם דלא קם כמו צלם מן אדם ולא  
יתקומם עד לעלם קדם העולם : ולא בתרו :

*witqūmām zē aqqiyyām ‘ad qām gēbār ā’ulām adlā qām kāmū šālām man ādām  
wlā yitqūmām ‘ad ā’ulām wlā bātāru*

And this covenant was made till the dignitary of the world came out, a man of whose image never was and never will be, not before the world nor after it

11 הוא הנביא הרבי חובבי וחלבי ולביבי וזכרו<sup>54</sup> חדבי במושבי בין קריבי ימתן  
שרבי ויסיר צדבי דו כוכבי דלא יכבה<sup>55</sup> עלי לאוי בכל יומי וילוי : אן אנגל  
לשני במדכרו :

*ū annēbi arrābi ūbābi wālābi wlēbibi wzakru ‘ādābi bāmūšābi bin qarrībi yāmtan  
šārābi wyīsār šādābi dū kūkābi adlā yikkābi ‘āli lābi afkal yūmi wlilūbi an  
egalləg liššāni bāmadrāru*

He is the great Prophet, the beloved<sup>56</sup> one, the selected,<sup>57</sup> the clever,<sup>58</sup> whose remembrance gladdens<sup>59</sup> me while I am sitting amongst my kinsmen,

<sup>52</sup> Though רשות in Hebrew means ‘permission’, in SA it usually means ‘commandment’, e.g. in a poem by Marq: ספר ארהותה דביאר משה נביה מן ארשותה דמרה (LOT III/2, p. 227). Alongside the regular meaning ‘permission’ of the root רשׁ in Hebrew it also bears the meaning ‘must’, ‘obliged’ (Chaim E. Cohen, רשׁא, which Means חייב, *Language Studies I–II*, ed. M. Bar-Asher, Jerusalem, 1987, pp. 173–175).

<sup>53</sup> The letter ו of the noun קטר is due to the rhyme, unless the poet meant to say ‘His covenant’. The root קטׁ, whose basic meaning is ‘bind’, is well attested in Samaritan texts, including derivations whose meaning is ‘covenant’ (perhaps as a result of Arabic influence عقد). However, this is the first time that we encounter a noun קטר meaning ‘covenant’ (a noun מקטר ‘covenant’ is attested in one of the late Samaritan manuscripts of the Pentateuch; see my article, . . . כלי חמס מכרתיהם, p. 189–202).

<sup>54</sup> Beginning of version B; version B: וזכור.

<sup>55</sup> In the Ms.: יכבי.

<sup>56</sup> חובב is not necessarily the reflection of Arabic حبیب. In fact this is the Samaritan version parallel to רחים, רחום, in Deut. 33:3 (ST: רחים, רחום).

<sup>57</sup> חלבי is actually the biblical noun חלב (the ׁ is due to the rhyme) ‘fat’ (thus, ‘the best part’, ‘choicest’). Alongside the more common דמע ‘choicest’ as well (see LOT III/2, p. 148), it is used in late Samaritan texts as an epithet of Moses. The designations דמע, חובב, and חלב occur alongside each other in other Samaritan poems as well, e.g.: דמע חובב חלב, ‘we eat the offering as [our Lord] commanded us by our choicest Moses the selected (C, p. 174); חלב חובב חלב עלה אל לבב השמים; [Moses] the choicest, the selected one, ascended to the heart of heaven’ (C, p. 823).

<sup>58</sup> חלב is the Arabic لبيب.

<sup>59</sup> חלב (the ׁ is due to the rhyme) is till now an unknown secondary form originated from the noun חלו ‘joy’. It is a back formation of suffixed noun forms such as חלוה ‘the joy’ and חלון ‘joys’, in which the ׁ is pronounced *b* according to the rules of Samaritan phonology. The reconstructed pronunciation *ādāb(i)* introduced here is thus reliable (or to be more precise: ‘grammatically correct’), resembling entirely the structure of nouns such as חו ‘view’, whose attested secondary form חוב is pronounced *ēzab* (DSA, s.v. חוי, p. 259).

moderates my broiler<sup>60</sup> and removes my distress, since he is a star which [never] extinguished. [Hence] I should trill<sup>61</sup> my voice in mentioning him every day and night

12 הוא הנשיא<sup>62</sup> העשה המושיע סגיל ארשי דלזכו שרשי ורב האנשי וגביר האנושי  
וכליל קדשי ומצנפת ראשי<sup>63</sup> /37/ אשר שמו משה : קדקד העולם ונורו :

*ū ā'anši ā'āši ammūši sēgəl ā'rāši dalzēku šārēši wrāb ā'enāši wgēbər ā'enūši  
wkēləl qādēši wmašnefət rē'ūši ēšār šemu mūši qādqād ā'ulām wnēzāru*

He is the prince, the maker, the saviour, the choicest of the ancestors,<sup>64</sup> the root of justice, the greatest person, the dignitary of human beings, the holy crown, the mitre, whose name is Moses, the world's leader and its crown

13 דמן הסנה בהר סיני אל קנה<sup>65</sup> קראו ברביאני והוה ענה<sup>66</sup> בלב כניע<sup>67</sup> ואניב  
ואמר הנני מי אני אה אדני : ומשמ יהוה שגרו :

*adman assāni bār sīni il qāni qārā'u abrābyāni wābā 'āni abləb kāni wāgəb  
wāmār innāni mī āni ē ādāni wmišamma šēmā šaggāru*

Who from the bush at Mount Sinai was called in glory by 'a jealous God',<sup>68</sup> and he responded with subdued heart, and replied saying: 'Here I am',<sup>69</sup> O my Lord, and from there his Lord sent him

14 באותות ונפלאות גדלות נוראות אתעשו בתמחות לא על דמות במצרים<sup>70</sup> על  
אדות [פדות צבאות סגולי המשפחות]<sup>71</sup> מתחת סבלות : מצראי<sup>72</sup> דכפרו :

*būtot wniḥlā'ot gādallot wmārā'ot ētāššu aftēmā'ot lā 'al dēmot bāmišrəm 'al  
ēdot fādōt šābā'ot sēgūli ammašfā'ot mittət sābālot mišrā'i adkāfāru*

<sup>60</sup> It is possible that by using the word שרב the poet did not mean just 'broiler' but rather hinted at its use in the ST (Lev. 13:23) rendering there the Hebrew צרבת, 'boil'.

<sup>61</sup> גל'גל means 'praise' (DSA, p. 144). A new locution גלג לשון (lit.: 'praise the tongue') became customary in HSH, and it is completely parallel to the locution טהר פמם (lit.: 'pure the mouth'), both mean something close to 'praise' though none of these locutions can be substituted by the verb 'praise' (e.g. they do not take an object, while שבה 'praise' is a transitive verb). Thus: טובינן כל ימי חיינן אן נגלג פממינן ונימר בלשן העברי גלגי זה הגבר (lit.: 'praise our mouths') and proclaim the praises of this man' (C, p. 825). I therefore prefer to render these locutions by the verb 'trill', trying by this to make an allusion to the Hebrew locution סלסל בקול which includes the sense of 'praise' (סלסל means 'ornate'; see also Ben-Yehuda dictionary, s.v. סלסל).

<sup>62</sup> Version B: האנשיא.

<sup>63</sup> P. 34 finishes here, and what is written in p. 34 of the Ms. has no connection to the poem. The continuation from here forth is version B, p. 37.

<sup>64</sup> Lit.: 'foundations'.

<sup>65</sup> In the manuscript: קני.

<sup>66</sup> In the manuscript: עני.

<sup>67</sup> In the manuscript: כני.

<sup>68</sup> Ex. 20:5.

<sup>69</sup> Ex. 3:4.

<sup>70</sup> In the Ms.: ; במצר.

<sup>71</sup> What is introduced between brackets is omitted in p. 37 of version B.

<sup>72</sup> In the Ms.: מצראיה.

With great and terrible<sup>73</sup> signs and wonders that have been done in Egypt,<sup>74</sup> with miracles none like which exist, for redeeming the selected families from under the afflictions of the heretic Egyptians

15 רק הגם שנים עשר מנינם<sup>75</sup> לא קדמם ולא בתרם אתעשה כהם ומן עשותם ומן  
ראותם המצרים כלם דחלת לבבם<sup>76</sup> ופחד עליהם נפל מהם : ובון הוה פרעה  
הסרוע :

*râq innimma šēnām ‘āšār minyānimma lā qādānimma wlā bātārimma ētāšši  
wman ‘aššūtīmna wman rā’ūtīmna ammišrām kallimma dā’elāt lēbābimma  
wfād ‘ālīyimma nāfāl miyyimma wbon ābā fāru assāru*

Their number is twelve,<sup>77</sup> and not before nor after them was something alike done. From their performance and from seeing them the Egyptian's heart feared and dread fell upon them, and among them Pharaoh the evil

16 יימר לרום הבשר צא אתעתר למר העולם אשר לית לו עור עד יסיר הצרר  
דעלי עבר ואני אשגר : עמה כמה אתון תתרחו<sup>78</sup>

*yīmār alrom abbāšār šā ētāttār almār ā’āulām ēšār lit lū ‘āzār ‘ad yīsār aššārār  
dāli ‘ābbār wāni ēšaggār ‘ammā kāmā atton tatrū*

Said to the most exalted human being: go entreat<sup>79</sup> the Lord of the world, who has no assistance, that He will remove the distress which passed on me, and I will send the people as you wish

<sup>73</sup> My translation 'terrible' is according to what is found in the Ms. itself. Mr Tsedaqā's version is *ומראות* 'sights'.

<sup>74</sup> According to Deut. 34:11.

<sup>75</sup> In the Ms.: *מניאנם*.

<sup>76</sup> In the Ms.: *לבביהם*.

<sup>77</sup> The number of twelve miracles calls to our attention. According to the Samaritan tradition the miracle of the serpent (Ex. 7:10) is the first performed by Moses (and Aaron) and with the ten plagues the common counting of all the miracles reaches eleven. We thus find for example the poet Tabya Ben Isaac (19th century) writing: *עשות מופתים על יד מן נורו מלבלב תנין ודם*: 'the performance of miracles by him whose light is shining [i.e. Moses]: serpent, blood, frog, gnats, swarms, cattle [i.e. murrain], boil, hail, locust, and darkness like night and the plague of the first born' (C, p. 146). And even Sā'ad El himself counts—in another poem composed for Passover—only eleven miracles: *גפלאות וסימנים נוראות. . . הגם אחד עשר מספרם*: 'terrible wonders and signs . . . the number of which is eleven' (C, p. 229). However in several poems one can find the numbering of twelve as well, e.g.: *מופתים רמים גדלים וקשים שנים עשר מספרם*: 'exalted, great and severe wonders whose number is twelve' (C, p. 139; by Ebed El, a contemporary of Sā'ad El). Possibly the story about the rod was counted twice, the first when it became a serpent (Ex. 7:10) and the second when it swallowed the magicians' rod (7:12).

<sup>78</sup> In the Ms.: *תתרו*; end of version B.

<sup>79</sup> Ex. 8:4, 24; 9:28.

/38/

17 ומשה<sup>80</sup> הנשיא הוה יעשה<sup>81</sup> כמה ירשה זה הקשה ויצא בששי ולא יתנשה ובידים פרושי יתפלל לעשה<sup>82</sup> : ויעש יהוה<sup>83</sup> כדברו :

*wmūši ā'anši ābā yēšši kāmā yarši zē aqqāši wyiṣṣā afšāši wlā yitnēši wabyēdam fārūši yitfallāl lā'āši wyāš šēmā kādēbāru*

And Moses the prince would do as this cruel man asked,<sup>84</sup> and he went joyfully and did not forget [his God] and prayed with spread hands to the maker, and the Lord did according to his word<sup>85</sup>

18 ויסיר הצרר אשר אתשגר במצרים ובתר כן<sup>86</sup> יעזר פרעה ויתגבר וכל מה ימר יהי שקר ומה חכם בדבר עד אשר הנגף עבר : המשחית אל מדורו :

*wyīsār aṣṣārār ēšār itšaggār bāmīsrām wbātār kan yāzzār fāru wyitgābbār wkal mā yimār yā'ī ašqār wmā 'ākām afdēbār 'ad ēšār annēgaf 'ābbār ammā'sīt al mādūru*

And He removed the distress which was sent over Egypt, and afterwards Pharaoh acted violently<sup>87</sup> again, and all that he promised [turned out to be] a lie, and he did not<sup>88</sup> realise the situation<sup>89</sup> until he was smitten, the destroyer entered his house<sup>90</sup>

19 ואשתלה ביכולה מפני אלה בחצי הלילה והוא מעולה והבכורי מקטלה צעקה גדלה : בביתו ובכל סדרו :

*wištalla abyākūlā miffāni ēla bēši allīla u' 'ū miyyūla wabbākūri maqtāla šā'ēqa gādalla bābītu wafkal sēdāru*

And he<sup>91</sup> was sent at midnight with might by God; he entered<sup>92</sup> and killed the first-borns—a great cry<sup>93</sup> in his house and in all his congregation

<sup>80</sup> Beginning of version C.

<sup>81</sup> In the Ms.: ייעשה.

<sup>82</sup> In the Ms.: להעשה.

<sup>83</sup> In the Ms.: ;יה.

<sup>84</sup> The range of meanings of the root רש"י exceeds the common sense of this root, i.e. 'permit'. In SA it means 'ability' and 'command' as well (cf. n. 52).

<sup>85</sup> According to Ex. 8:9 etc.

<sup>86</sup> In the Ms.: מן.

<sup>87</sup> This special meaning of ויתגבר is due to Arabic influence, يجر; cf. also: עליונו על; ומן יתגבר עליונו על; ראש יתגדגד, 'he who will act violently against us—his head will be cut' (C, p. 176).

<sup>88</sup> The use of מה is due to Arabic لا 'no' (for the use of this negation particle in HSH see LSA, p. 139).

<sup>89</sup> ומה חכם בדבר means literally: 'he did not know the thing'.

<sup>90</sup> According to Ex. 12:23.

<sup>91</sup> The destroyer.

<sup>92</sup> מעולה is a feminine infinitive of the *Qal* of על"ל 'come', 'enter'. The poet did not use the common infinitive form מיעל since he needed the ending לה- for the sake of rhyming. Using the expected perfect form על 'entered' would not have enabled him to attach the rhyme's ending. For the same reason he used in the same line the feminine infinitive מקטלה 'killing', 'to kill', instead of the past form קטל 'killed'.

<sup>93</sup> According to Ex. 12:29–30.

20 וישראל בזהו ואשמחו ואמלאו קרבן לקחו ופסח זבחו ואכלו ושבעו וממחרת  
יצאו ממצרים נסעו כל דגל וצבאו : כל צבא על מספרו :

*wyišrā'əl afzā'u wašmā'u wimmālā'u qārābān lēqā'u wafsa zābā'u wākālu*  
*wšābā'u wmmimmā'ērət yāšā'u mimmišrēm nāsā'u kal dēgəl wšābā'u kal šāba 'al*  
*masfāru*

And Israel were in joy and happiness and abundance; they took the offering and slaughtered the Passover offering and ate and satiated and the next day they went out from Egypt; they set out, every division and its entourage, every troop and its number<sup>94</sup>

21 כן תתפדה<sup>96</sup> כהם בחדי מידי המרודי ותתחדה<sup>97</sup> במועדי יהוה<sup>98</sup> דכבדי :  
דעליך בשנה יעברו :

*kan tatfādi kāimmā bādi miyyēdi ammārūdi wtētāddu bāmuwwēdi šēmā*  
*adkābēdi dālāk baššēna yābbāru*

Thus shall you be redeemed like them with joy from the hand of the wicked<sup>99</sup> ones and may you rejoice in the honourable appointed feasts<sup>100</sup> of the Lord which occur<sup>101</sup> to you during the year

22 ותעבד זה המועד באיקר כבוד בטוב וחסד מאה שנה ויתחדד לך איקר זבד  
ומרך לך יסעד : על משמר פקודיו וגוריו :

*wtēbbəd zē ammuwwəd bīqār kābəd aq̄ob wēsəd mā šēna wyētāddəd lāk īqār*  
*zābəd wmarāk lāk yēsā'əd 'al mašmār fiqqūdo wagzāro*

And may you keep this feast with a great glory, goodness and favour [for more] one hundred years and may a glorified convocation<sup>102</sup> renewed to you and may

<sup>94</sup> The last phrase is open to certain interpretations due the several meanings of the nouns כל דגל וצבאו כל צבא על) צבא and מספר. The parallelism of the latter to the noun צבא (מספרו) may even hint at the meaning 'troop'. Moreover, מספר may be interpreted here as 'tool', 'facility', reflecting Arabic in which the root عدد has two meanings: 'number' and 'equipment'.

<sup>95</sup> In the Ms.: מן.

<sup>96</sup> In the Ms.: תתפדי.

<sup>97</sup> In the Ms.: ותתחדדי.

<sup>98</sup> In the Ms.: ;יה.

<sup>99</sup> I prefer to render מרודי by 'wicked' because it does not mean here simply 'rebel' but rather one who 'rebels against morality', i.e. a sinner, wicked or alike. I found the latter more suitable to the context.

<sup>100</sup> According to Deut. 16:14.

<sup>101</sup> Note the function of the verb עבר meaning 'existence' (cf. 'pass', 'happen', 'take place').

<sup>102</sup> My translation is based on the assumption that the noun איקר 'glory' functions as an adjective standing before the noun. These two seemingly abnormal phenomena are however quite common in medieval Samaritan texts: for the first one, cf. usual locutions such as משה הדמע 'choicest Moses' (for more details see LSA, p. 307); as to the order of the adjective preceding the noun, this is to be explained by the compulsion of placing the noun זבד *zābəd* at the end of the sentence for the sake of rhyming. Another interpretation is however possible: the two nouns איקר and תעבד occur frequently in HSH poems with the meaning 'glory and joy', e.g.: ותעבד באיקר כבוד, 'may you keep this and all other feasts with great glory, joy, happiness and gladness' (C, p. 175). One thus may render לך איקר זבד by 'may glory and joy be renewed to you'.

your Lord help you in keeping His commandments and decrees<sup>103</sup>

23 ותשמר בכל דבר ובכל אתר ותתפשר מן הצר הצרר ובאיקר יתר ואל הרצון  
תחזור<sup>104</sup>: והמשכן יתיצב על קדש כל טברו:

*wtištāmār afkal dēbār wafkal ātār wtiṭfaššār man aššār aššārār wbīqār yātār wal  
arrāṣon tāzzār wammškân yittišāb ‘al qādāš kal tēbāru*

And may you be kept of any thing in every place and saved from the distressing enemy and return to the ‘Divine Favour’<sup>105</sup> and the tabernacle will stand on the holiest mountain

### *Completion of the ‘Maran’ by the copyist Yisrael Tsedaka*

24\* וישראל דנדדו ולשכם צדו ומטברה ירדו ובריתו טרדו ושובו יחדו באיקר וחדו  
תורתנו ילמדו והרגריוזים יעידו ישתחוו ויקדו והארץ יכבדו בפאתיה ירדו  
ושלמותה ינגדו: וישראל עשה חיל באתרו:

*wyišrā’al adnādādu wlaškam šādu wmiṭṭibrā yārādu wbērītu ṭārādu yēšūbu  
yāddu bīqār wādu tūrātnu yilmādu wbārgārīzēm yā’du yišābbu wyāqādu wā:rəṣ  
yēkābēdu bāfātiyya yirdu wšalmūtā yangēdu wyišrā’al ‘āši īl bātāru*

And Israel—who wandered and abandoned<sup>106</sup> Shechem, and descended from the mountain, and rejected His covenant—will turn back together in glory and joy, learn our Torah, testify in Mount Gerizim, worship and bow down and glorify the land, rule over all its regions; in peace may they go, and may Israel have a great success in its place

25\* והרצון ישרה בקדש טורי וברכת הרי ותקעות שופרי לעדת הישרי דנטרו מימרי  
אלה באיקרי לדר ודרי ברחמים וסוברי ותדשא הכרי ויגמל הפרי יפרח וירח:  
ופעמות רחותה ירחו בנורו:

*warrāṣon yišri afqādāš ṭūri wbārākāt āri wtāqā’ot šūfāri lidāt ayyāšāri adnāṭāru  
mīmāri ēla bīqāri aldār wdāri abrēmām wsūbāri wtēdēši akkāri wyagmāl affīri  
yifra wyāri wfāmmot rū:tā yazrā’u abnūru*

<sup>103</sup> Cf. another Samaritan phrase with the same intention, **יאמן יראתנו**, ‘may [God] perpetuate our dread from Him’.

<sup>104</sup> In the Ms.: **תעזר**.

<sup>105</sup> **הרצון** is the Hebrew parallel of the more common Samaritan term **רחותה**, literally ‘the will’, i.e. ‘God’s will’. This essential term in Samaritan historiography designates ‘the end of days’ when the ‘Taheb’ will come and the tabernacle on Mount Gerizim will be built again (for this and other related terms, see F. Dexinger, ‘Samaritan Eschatology’, in *The Samaritans*, ed. A. D. Crown, Tübingen, 1989, p. 276).

<sup>106</sup> This use of **צדו** is special to the modern composer, Mr Y. Tsedaq, since all derivations of the root **צד** in Samaritan texts mean ‘desolation’ and ‘fear’. It thus seems that he was influenced by the Hebrew **צד** ‘side’ from which a verb **צדד** ‘go aside’ was derived.

And may the 'Divine Favour', the mountain's blessing and the blows of the trumpets all dwell in the holy mountain in glory unto all generations, with mercy and compassion, for the sake of the congregation of the righteous who guard the commandments of God, and may the meadows put forth grass, and the fruits ripe, bloom and smell, and may the steps of the 'Divine Favour' shine in His light

26\* וצלוחך מתקבלה במעון חיולה חובתך סבילה לצדקתך גמולה ולמכאובך  
חמלה תקום הממשלה וירחיב גבולה ימינה ושמאלה ולישראל גאלה בזכות  
השלשה וברכת התפלה : יפתח יהוה לך את אוצרו :

*wṣēlūtāk mitqabbāla bā'mūn 'ayyūlā ūbātāk sēbīla aṣīdqātāk gēmūla  
walmākā'ūbāk ēmāla tēqom ammamšāla wyā:rīb gēbūla yammīna wšēmāla  
walyišrā'el gā'ēla afzēkot aššalsāla wbārākāt attēfilla yifta šēmā lāk it ūšāru*

And may your prayer be accepted<sup>107</sup> in God's dwelling, your sins forgiven, your rightness get reward, and may your pain have comfort,<sup>108</sup> may a rule<sup>109</sup> be established and its borders spread to the right and to the left, and may Israel have redemption in the merit of the 'chain'<sup>110</sup> and the blessing of the prayer: 'The LORD will open to you His good treasure'<sup>111</sup>

27\* ותנים יומה מאה שנה במועדיכם<sup>112</sup> קרו את חג המצות תשמרו

*witānəm yūmā mā: šēna bāmūwwēdikimma qēru it 'ag ammāšot tišmāru*

And may this day be repeated for [more] one hundred years;<sup>113</sup> in your appointed feasts you shall proclaim,<sup>114</sup> 'The feast of unleavened bread shall you keep'.<sup>115</sup>

<sup>107</sup> *אלה* is a paraphrase of the Maran's essence whose regular phrasing is: *אלה מתקבלה ותפלתך* 'may God accept your prayers'.

<sup>108</sup> *חמלה* indeed does not mean 'comfort' but rather 'compassion'. It is quite possible that our contemporary poet used this word, which does not occur in ancient Samaritan texts, for the sake of its rhyme.

<sup>109</sup> Note that by using the noun *ממשלה* the poet may have intended the modern meaning 'government' rather than the classical one, 'rule'.

<sup>110</sup> *שושלת* means literally 'chain', thus 'dynasty' (cf. Hebrew *שושלת* with the same meaning). In Samaritan texts it became to be a term designating the ancestors of the nation or the priestly dynasty, e.g. *ואקים מן סגיל זרעו שלשה קדושה* '[God] established a holy dynasty from [Adam's] selected offsprings' (C, p. 228); *ממו תקום השלשה* 'from him [Isaac] the dynasty has been established' (C, p. 585).

<sup>111</sup> Deut. 28:12.

<sup>112</sup> The words from *במועדיכם* until the end are taken from an ancient poem for Passover (C, p. 162).

<sup>113</sup> *תנים יומה מאה שנה* is a very common blessing with several parallelisms in Rabbinic literature (*Tarbiz* 10, p. 353). It is also found in Jewish Aramaic poems: *תניין יומה בחדו שלמה* 'may this day be repeated with complete joy' (M. Sokoloff and Y. Yahalom, *Jewish Palestine Aramaic Poetry*, Jerusalem 1999, p. 274).

<sup>114</sup> Based on Lev. 23:4.

<sup>115</sup> Ex. 23:15.