

Steven D. Fraade

Language Mix and Multilingualism in Ancient Palestine:
Literary and Inscriptional Evidence

Ancient Jewish society was widely and deeply marked by multilingualism, the three primary languages used in a variety of domains and for a variety of functions having been Hebrew, Aramaic, and Greek. Choosing which language to use in which domain and for which function, and being able to switch between them as appropriate, was a practice for which we have large bodies of evidence of literary, documentary, and inscriptional kinds. The implications of such language choices were both practical and symbolic, realistic as well as ideological. They were critical for the shaping and maintaining of Jewish identity as lived in close contact with foreign cultures and their languages, whether in the Land of Israel or in the diasporas. Against this broad canvass we shall first survey the theme of multilingualism, including views of Hebrew in relation to other languages, as widely expressed within early rabbinic literature. We shall then look at the practice of multilingual language choice with respect mainly to the interrelation between Hebrew and Aramaic within the Land of Israel during Roman times, comparing the picture that emerges from rabbinic literary sources, on the one hand, with that of the documentary and inscriptional evidence, on the other. In both sets of data, we shall consider patterns of linguistic interpenetration, internal translation, and linguistic code-switching. The picture that emerges will be notable for its degree of consistency across modes and media, as for its dynamic variability.

עירוב לשונות ורב-לשוניות בארץ ישראל בעת העתיקה: ממצאים ספרותיים ואפיגרפיים

1. מבוא ולבטים מתודולוגיים

נושא השפה מופיע רבות בשלביה המוקדמים של ספרות חז"ל. בין היתר נידונות שפת הבריאיה, שפתם של הנבראים הראשונים, שפת ההתגלות, השפה שבה נמסרו כתבי הקודש ובה תורגמו ופורשו, שפת הפולחן, שפת התפילה, שפת הדיבור יום-יום, שפת האבל. אפשר לומר כי ספרות חז"ל בשלביה המוקדמים מרבה לעסוק בנושא השפות, כלומר בריבוי השפות ששימשו או עשויות היו לשמש בכל אחד מהתחומים שציינתי הן לצרכים הבסיסיים הן לצרכים הנשגבים. שהרי חרף מעמדה הרם של הלשון העברית, "לשון הקודש", מבחינה תאולוגית ותרבותית היא שימשה לצד שפות נוספות, ובראש וראשונה לצד הארמית (המכונה סורסית או לשון סורסי במקורות חז"ל), לשון שגם לה שמור מקום חשוב בזכות היכללותה בכתבי הקודש¹ ובזכות התפקיד שהיא מילאה וממלאת בתרבות היהודית עד ימינו אלה.

מאז ראשית גלות בבל בשנת 586 לפסה"נ לפחות, חיו הקהילות היהודיות בקרב קבוצות אחרות שנבדלו מהן בשפתן ובתרבותן. הן היו צריכות להסתגל לתרבויות האלה ולאמץ היבטים מסוימים שלהן כדי להבטיח את הישרדותן, ובה בשעה היה עליהן לשמור על זהותן הייחודית שלא תאבד. שמירת האיזון הזה לא הייתה משימה קלה, וחשיבותה ההיסטורית הייתה רבה ביותר (ראה למשל נחמיה יג, כד). התמרון בין השפות השונות ובין התרבויות השונות שהקהילות באו עמן במגע היה אתגר

* רבים מן העניינים הנידונים במאמר נעזרתי בידיעותיהם של חברים רבים: ירון אליאב, אהרן בוטס, יונתן בן-דב, משה בראשר, אליצור בראשר סיגל, רוברט ברודי, יוחנן ברויאר, ישעיהו גפני, איתמר גרינולד, הולגר זלנטיין, חנה כותן, אופיר מונץ-מנור, יונתן מוס, נועם מזרחי, שלמה נאה, הינדי ניימן, רחל נס, מיכאל סטלור, מיכה פרי, פטר קול וגארי רנדסבורג. גרסאות ראשונות של מאמר זה הוצגו בקונגרס העולמי החמישה-עשר למדעי היהדות בירושלים בשנת 2009, ובכינוס הארגון הבינ-לאומי ללימודי תרגום (International Organization of Targumic Studies) בהלסינקי בשנת 2010. גרסה אנגלית של המאמר עתידה לראות אור במדעי היהדות, כרך 48.

1. על מקומה של הארמית במקרא על שלושת חלקיו ראה בראשית רבה סד על בראשית לא, מז; ירושלמי סוטה ז, ב (כא ע"ג).

הכרחי כדי להבטיח את הצלחת אסטרטגיות ההישרדות הללו, ששבו ונבחנו ואף עוצבו מחדש ובתחכום יתר עם כל גל של כיבוש זר ועם כל השתלטות מבחון או הגליה מהארץ או מארץ אחת לארץ אחרת.

לעניות דעתי יש להבין את העיסוק הרב של חכמים בדורות הראשונים בענייני שפות בכלל ובריבוי שפות בפרט על רקע יריעה רחבה זו של מגעי גומלין רב-תרבותיים ורב-לשוניים, ובמיוחד על רקע תהליכי ההלניזציה והרומניזציה ועל רקע השפעות הנצרות. רוצה לומר, אין להסתפק בעיון פילוסופי או תאולוגי בריבוי הלשוניות; צריך לבחון בו גם את ההשלכות המעשיות הישירות על חי היהודים. יהודי ארץ ישראל בתקופות ההלניסטית, הרומית והביזנטית חיו ברובם בכפרים ובערים שאוכלוסייתם הייתה מעורבת – מרובת דתות, מרובת תרבויות ורב-לשונית. דברים אלה אמורים גם בחוגי החכמים ותומכיהם, ויהיה מספרם רב או מועט ככל שיהיה. שלוש השפות השליטות בקרבם היו עברית, ארמית ויוונית ללהגיהן השונים. האוכלוסייה בכללותה נחשפה גם לשפות אחרות במידה מעטה יותר. גם בערים וגם בכפרים נחשף הציבור למגוון שפות. השימוש בשפות השונות בקרב אוכלוסיות מעורבות ומעמדות חברתיים מגוונים אלה לא היה אחיד, וחלו בו שינויים שהיו קשורים במקום (גם בתחום גאוגרפי מוגבל) ובזמן. כוונתנו גם לתדירות השימוש בשפות אלה – תמיד עשויה הייתה להיות שפה אחת ששימשה יותר משכנותיה. ויש היבטים נוספים, כגון המימוש הפונקציונלי של כל אחת מהלשוניות (כלומר לאיזה צורך שימשה כל אחת מהן) וכגון מידת בקיאותה של האוכלוסייה בכל אחת מהן (בשמיעה ובדיבור, בקריאה ובכתיבה). לסיכום ניתן לומר, כי ההקשר הרב-לשוני היה סבוך ביותר, אך הוא היה גם בלתי נמנע.

לאור המורכבות שתוארה לעיל אין נראה לי נכון להניח, כי בזמן כלשהו הייתה שפה אחת בגדר "השפה המדוברת" או "השפה השלטת", ובמיוחד לא בארץ ישראל. אין להניח כעובדה שהייתה שפה ששימשה כביכול לצורכי יום-יום (הגדרה לא ברורה כשלעצמה) בעוד הלשוניות האחרות היו שפות "ספרותיות" או "דתיות" או "למדניות" טהורות. השימוש בכל אחת מהשפות עשוי היה להתגבר או להתמעט, ללא ספק, בהתאם לזמן ולמקום, אך הדבר נעשה תמיד במסגרת טווח רחב של תחומים פרפורמטיביים. התופעה המרשימה ביותר העולה מן העדויות שבידינו, הספרותיות והארכאולוגיות כאחת, היא מידת הדינמיות הרב-לשונית של החברה היהודית בת הזמן. מרבית הבלשנים העוסקים בעירוב השפות בחברה היהודית של אז, בייחוד בארץ ישראל, עשויים אפוא לראות בכמה מהשאלות המועלות בחיבורים אקדמיים שפורסמו באחרונה שאלות פשטניות. כוונתנו לשאלות הנושאות כותרות דוגמת "באיזו שפה דיבר ישוע?"² או "האם הייתה העברית של קומראן שפה

2. J. Barr, "Which Language did Jesus Speak? Some Remarks of a Semitist", *Bulletin of the John Rylands Library* 53 (1970), pp. 9–29; H. Birkenland, *The*

מדוברת?״³, כאילו ניתן להשיב על השאלות האלה באמצעות סימון פשוט של התשובה במשבצת המתאימה. אשר לימי התנאים גוברת ההכרה שלשון חכמים, לפחות באזורים מסוימים, שימשה כשפת דיבור בצד שימושה כשפת השיח הלמדני של הז״ל. בפרפרזה על דברי מרק טוויץ ניתן לומר, כי הדיווחים החוזרים ונשנים על מותה של העברית כשפה חיה היו מופרזים ומוקדמים מדי,⁴ שהרי מרבית החוקרים

- .*Language of Jesus*, Oslo 1954. העיסוק המדעי בשאלה זו החל כבר לפני כמה דורות. גוסטב דלמן למשל דן בנושא כבר בראשית המאה העשרים; ראה G. Dalman, *Jesus-Jeshua: Studies in the Gospels*, trans. P. P. Levertoff, New York 1929.
3. A. Hurvitz, "Was Qumran Hebrew a 'Spoken' Language? On some Recent Views and Positions: Some Comments", *Diggers at the Well*, pp. 110–114. לעניין העברית של מגילות ים המלח ראה Z. Ben-Hayyim, "Traditions in the Hebrew Language, with Special Reference to the Dead Sea Scrolls", *Aspects of the Dead Sea Scrolls*, ed. C. Rabin and Y. Yadin (Scripta Hierosolymitana, 4), Jerusalem 1958, pp. 200–214; C. Rabin, "The Historical Background of Qumran Hebrew", *ibid.*, pp. 144–161; E. Qimron, *The Hebrew of the DSS* (Harvard Semitic Studies, 29), Atlanta 1986; idem, "Observations on the History of Early Hebrew (1000 B.C.E. – 200 C.E.) in Light of the Dead Sea Documents", *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, ed. D. Dimant and U. Rappaport, Leiden 1992, pp. 349–361; idem, "The Nature of DSS Hebrew and its Relation to BH and MH", *Diggers at the Well*, pp. 232–244; S. Morag, "Qumran Hebrew: Some Typological Observations", *Vetus Testamentum* 38 (1988), pp. 148–164; A. Sáenz-Badillos, *A History of the Hebrew Language*, Cambridge 1993, pp. 130–146; S. Weitzman, "Why Did the Qumran Community Write in Hebrew?", *Journal of the American Oriental Society* 119 (1999), pp. 235–252; idem, "Linguistic Ideology in Qumran Hebrew", *Diggers at the Well*, pp. 245–255; J. Blau, "A Conservative View of the Language of the Dead Sea Scrolls", *Diggers at the Well*, pp. 20–25. סטון, "לשון הקודש באחרית הימים לאור קטע מקומראן", תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 177–169. E. Puech, "Du bilinguisme à Qumrân", *Mosaïque de langues, mosaïque culturelle: Le bilinguisme dans le Proche-Orient ancien, Actes de la table ronde du 18 novembre 1995 organisée par l'URA 1062, Etudes sémitiques*, ed. F. Briquel-Chatonnet, Paris 1996, pp. 171–189; G. A. Rendsburg, "Qumran Hebrew (with a Trial Cut [1QS])", *The Dead Sea Scrolls at 60: Scholarly Contributions of New York University Faculty and Alumni*, ed. L. H. Schiffman and S. Tzoref (Studies on the Texts of the Desert of Judah, 89), Leiden 2010, pp. 217–246. על תפוצת השימוש בעברית ובארמית במגילות מדבר יהודה ראה י' בן-דב, "הכתיבה בארמית ובעברית במגילות קומראן ובספרים החיצוניים, הרקע בעולם העתיק והחיפוש אחר סמכות יהודית כתובה", תרביץ עח (תשס"ח), עמ' 27–60.
4. ראה א' בן-יהודה, "עד אימתי דיברו עברית?", מלון הלשון העברית הישנה והחדשה, המבוא הגדול, בעריכת נ"ה טורטשינר, ירושלים 1940. בן-יהודה מכתיר את הקטע האחרון של הדין שלו (בעמ' 233–254) בכותרת "ימיה האחרונים של הלשון", וקובע שהיו אלה ימיו של רבי

האמונים על תחום הבלשנות מכירים הכרה שלמה בכך שהעברית נשארה שפה חיה בתחומים רבים, גם אם איננו יכולים לקבוע במדויק באיזו מידה דיברו בשפה זו במקומות ובזמנים מסוימים.

ואולם גם אם אלה פני הדברים, נותרת בעינה שאלת קביעת היקף השימוש בשפה עתיקה מדוברת ומידת השימוש בה, בהיעדר אמצעי הקלטה ועדים ישירים וחסרי פניות, ובהתחשב בחוסר הדיוק המאפיין את הגדרת השפות השמיות הקרובות זו לזו בתקופות קדומות; גם אופי העדות העולה מן המקורות הראשוניים ומן הכתובות, עדות הנגועה לא אחת ברטוריקה, אינו מאפשר מתן תשובה לשאלה הזאת.⁵ כך למשל יש הטוענים שלשון חכמים (או העברית של מגילות קומראן) הייתה לשון חיה כלשון מדוברת תוך הסתמכות על סימני ההתפתחות הפנימית הניכרים בה, ואילו אחרים מגיבים באמרום כי גם שפה שאינה מדוברת אינה בהכרח "שפה קפואה".⁶ מנקודת מבט אחרת יש לתהות: האם מעידות תוכחות חכמי הדורות הראשונים בשבח הדיבור בלשון הקודש והדרישה מהבנים שידברו בה, שאכן הייתה

- יהודה הנשיא או זמן קצר לאחר מכן; הוא מסיים במילים "עוד מעט, עוד דור אחד, והלשון העברית מתה בדיבור־פה". שאלה זו נידונה באין ספור מאמרים, ואין כוונתי להביא כאן ביבליוגרפיה מלאה. לדיון מפורט מן הזמן האחרון, המתייחס גם למחקרים קודמים (אך מתעלם מן המחקר בעברית) ומרבה לעסוק בעברית כשפת דיבור, ראה פוארייר, 2007. עיסוק יתר בשאלת השפה המדוברת נמצא גם אצל I. Kottsieper, "And they Did Not Care to Speak Yehudit': On Linguistic Change in Judah during the Late Persian Era", *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, ed. O. Lipschits, G. N. Knopper and R. Albertz, Winona Lake, Ind. 2007, pp. 95–147. סיכום מאוון יותר של המחקר בסוגיית שימושי הלשון בגליל בתקופות ההלניסטית והרומית נמצא אצל R. Horsley, *Galilee: History, Politics, People*, Valley Forge, Penn. 1995, pp. 247–250.
5. על הקשיים הידועים היטב בסרטוט אופייה של שפה מדוברת מתוך מסמכים כתובים ראה שוורץ, 1995, עמ' 13. שוורץ טוען כי "במקרים מסוימים עשויה הכתיבה לשקף פעולת רישום בלבד. קשר הכרחי בין הכתיבה לדיבור קיים תמיד; הקשר בא לידי ביטוי בדרכים סבוכות, ולעתים אף קלושות ביותר". אציין כי אינני משתמש במונח "סוציולינגוויסטי" וכמובן גם לא במונח "דיגלוסיה" לתיאור היחס בין עברית לארמית בעת העתיקה. מונח זה נתגבש בהקשרים מודרניים, בתנאים שניתן לצפות ישירות בתפקודי השפות ובתחומיהן. ברור שאין המונח מתאים לתיאור היחסים המשתנים והסימביוטיים העמוקים בין שתי הלשונות האלה בתקופה העתיקה. לסקירות מעודכנות בנושא זה ראה G. Rendsburg, "Diglossia: (i) Biblical Hebrew" and E. Bar-Asher, "Diglossia: (ii) Rabbinic Hebrew", *The Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, Leiden and Boston (forthcoming) לתיאור היחסים בין עברית לארמית, וכן בין עברית לשפות שותפות אחרות במשך ההיסטוריה, כסימביוזה, ראה קוטשר, תשכ"ח, עמ' 507.
6. לדברי סיכום לדעה שלשון חכמים הייתה שפה מדוברת ראה E. Bar-Asher, "Hebrew", *The Dictionary of Early Judaism*, ed. J. J. Collins and D. C. Harlow, Grand Rapids, Mich. 2010, pp. 713–715.

זו לשון מדוברת, או אולי יש בדברים אלה דווקא הדים לעובדה שהתמעט השימוש בשפה?⁷ ועוד שאלה: האם רשאים אנו להקיש מטקסטים אלה של חז"ל לגבי טקסטים אחרים?

לסיכום אני מבקש לומר, כי המחקר הסוציו-לינגוויסטי מהעת האחרונה מצביע על כך ששאלה המצטמצמת למידת שימושה של לשון חכמים (ואף רבדים שקדמו לה) כשפת דיבור אינה השאלה החשובה ביותר שצריכה להישאל. וגם אין זו שאלה שאפשר להשיב עליה תשובה מלאה.

אי לכך אינני מבקש להתמקד כאן בפירוט של שימושי לשון המעידים על "דיבור" (איזה סוג דיבור?) או על שימושים אחרים, אלא לסקור את מגוון הביטויים הלשוניים עצמם, שכן גם כך אנו עוסקים בכירור לשוני בעל חשיבות מצד עצמו. ההנחה שהייתה קיימת שפת דיבור אחת קשורה להנחה אחרת, שרק שפה אחת נחשבת "שפה מקומית" או "ילידית", בעוד כל שאר השפות מוטמעות בעקבות השפעה מבחוץ, כלומר השפעות שבאו מחברת הרוב הלא-יהודית. הנחות אלה אינן מביאות בחשבון את תופעת הדו-לשוניות בתוך החברה היהודית, כזאת שעליה הצביע מקס ויינרייך (אמנם בהקשר מאוחר בהרבה – הזיקה בין היידיש ובין "לשון הקודש", שהיא עצמה צירוף של עברית וארמית). לפי תפיסתו של ויינרייך חדירתן של שתי השפות היהודיות זו לתוך זו נרחבת עד כדי כך, שניתן לראות בשתיהן שפות חיות גם כאשר הן פועלות בתחומים נפרדים, הגולשים זה לתוך זה במגוון צורות משתנות, וזאת אפילו כאשר מתרחש בנייהן תהליך של "תרגום פנימי", כניסוחו של ג'ורג שטיינר.⁸ אני בא להציע אפוא לשקול מודל מעין זה להגדרת היחסים בין העברית לארמית (ואולי אף ליוונית) בשלהי העת העתיקה, ובכוונתי לחזור לנושא זה בקרוב.⁹

7. ראה ספרי זוטא טו, לח (מהדורת ח"ש האראוויטץ, לייפציג תרע"ו, עמ' 288); ספרי דברים יא, מו (מהדורת א"א פינקלשטיין, ניו-יורק תשכ"ט, עמ' 104); שם לב, שלג (עמ' 383); תוספתא חגיגה א, ב (מהדורת ש' ליברמן, ניו-יורק תשכ"ב, עמ' 375); ירושלמי שקלים ג, ד (מו ע"ג ברייתא). וראה גם הערה 20 להלן. וראה מילר, 2006, עמ' 479–480; A. Salvesen, "A Convergence of the Ways? The Judaizing of Christian Scripture by Origen and Jerome", *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. A. H. Becker and A. Y. Reed, Tübingen 2003, pp. 233–257.

8. M. Weinreich, *History of the Yiddish Language*, trans. S. Noble, New Haven 2006, chap. 4: "Internal Jewish Bilingualism", pp. 247–314. יהודית אף כי היא שפה גרמנית בעיקרה; כך ניתן גם להחשיב דיאלקטים ארמיים מסוימים כיהודיים אף על פי שהם חלק ממשפחת דיאלקטים רחבה יותר המשותפת גם ללא יהודים (סורית, תדמורית, נבטית וכו'; ותזכור גם ארמית שומרנית). למושג "תרגום פנימי" ראה G. Steiner, *After Babel: Aspects of Language and Translation*, New York and London 1975, pp. 28–30, 45–47.

9. ניתן להבין בדרך דומה את היחסים בין היוונית ובין הלטינית במספר הקשרים עתיקים. ראה

2. ריבוי לשונות בשלביה המוקדמים של ספרות חז"ל

כיוון שכבר עסקתי, בפירוט מסוים, בדרך הצגתו של נושא ריבוי הלשונות בשלביה המוקדמים של ספרות חז"ל,¹⁰ אסתפק כאן בציון המקורות והמסורות שלהלן וללא פירוט יתר:

א. לפי אחת ההשקפות של אמוראי ארץ ישראל יש להבין מהפסוק "ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים" (בר' יא, א) כי שבעים האומות (ראה שם י, א-לב) כבר "היו מדברים בשבעים לשון" לפני מגדל בבל. ההבדל בין התקופות הוא בכך שלפני מגדל בבל הבינו הכול זה את זה (במובן מסוים היו השפות המרובות בגדר שפה אחת), ואילו לאחר מגדל בבל חדלו.¹¹ מכאן שהעונש האלוהי שהוטל על אותו הדור

אדמס, 2002, עמ' 125; J. N. Adams, *Bilingualism and the Latin Language*, New York 2003.

10. ראה פראד, 1992, עמ' 267-271; S. D. Fraade, "Before and After Babel: Linguistic Exceptionalism and Pluralism in Early Rabbinic Literature", *Diné Israel* 28 (2011).

11. ראה השקפת רבי אלעזר (300 לסה"נ בערך) בירושלמי מגילה א, ח (עא ע"ב). השקפתו של רבי יוחנן (280 לסה"נ לערך) היא כי הכול דיברו "בלשון יחידו של עולם בלשון הקודש" (כלומר בעברית) לפני מגדל בבל. באותו מקום בתלמוד מובא בשם בר-קפרא (230 לסה"נ לערך) פירוש לבראשית ט, כז שלפיו דיברו בלשונו של יפת (יוונית) באוהלו של שם, וכי הבינו אותם. נראה כי זוהי מעין עמדת ביניים בין עמדתו של רבי אלעזר לזו של רבי יוחנן, המזכה את היוונית בסטטוס מועדף, קדמוני. אשר להענקת יתרון זה ליוונית השווה את עמדתו של רבן שמעון בן גמליאל במשנה מגילה א, ח; בירושלמי מגילה א, ח (עא ע"ג); ובבבלי מגילה ח ע"ב - ט ע"א, ושם יח ע"א. להשקפה שהעברית הייתה שפה אחת (בר' יא, א) שבה דיברו כל יצורי גן עדן, אלא שהפסיקו לעשות זאת לאחר הגירוש של אדם וחווה מגן עדן, ושבו לכך רק בימי אברהם, ראה ספר היובלים ג, כח; יב, כה-כו. לעניין העברית כשפה היחידה (בר' יא, א) ראה גם התרגום המיוחס ליונתן על התורה, מהדורת ד' רידר, ירושלים תשמ"ד; A. Díez; Macho, *Neophyti I: Targum Palestinense MS de la Biblioteca Vaticana*, Madrid and Barcelona 1970; M. L. Klein, *The Fragment-Targums of the Pentateuch according to their Extant Sources*, Rome 1980 על פסוק זה. לעניין העברית כלשון הקודש כשפה שבה נברא העולם ראה בראשית רבא יח, ד (מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 164-165). להשקפה שהעברית הייתה השפה הכלל-עולמית המדוברת שבה נברא העולם, שחדלה להיות כזאת עם בניית מגדל בבל, ושתשוב למעמדה כבראשונה בעולם הבא, ראה מדרש תנחומא כח (מהדורת ש' בוכר, וילנא תרמ"ה, כח ע"ב) המצטט את צפניה ג, ט. להשקפה שאדם (וככל הנראה גם חוה) דיבר ארמית, השקפה המיוחסת לרב יהודה בשם רב, ראה סנהדרין לח ע"ב. לדיון נוסף בנושא ראה פראד, 1992, עמ' 267 הערה 37; סמליק, 2008, עמ' 95-99; הנ"ל, 2007, עמ' 140; א' אשל ומ' סטון, "לשון הקודש באחרית הימים לאור קטע מקומראן", תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 169-177; idem, *DJD* 19 (1995), pp. 219-221; א' שנאן, "לישון בית קודשא' בתרגומים הארמיים לתורה", בית מקרא כא (תשל"ו), עמ' 472-474. על הקושי בתרגום בראשית יא, א ועל השלכותיו הרחבות יותר של פסוק זה באשר לריבוי לשונות ותרגום במזרח הקדום ראה W. W. Hallo, "Bilingualism and the

התבטא פחות בחלוקה של השפות ויותר ביצירת בלבול ביניהן.¹² ביסוד השקפה זו טמונה ההבנה שריבוי לשונות כשלעצמו אין בו משום קללה אלוהית או עונש אלוהי, אלא ריבוי זה מגדיר, בראש וראשונה, את מלוא טווח הביטוי הלשוני וההבנה הלשונית, לפחות אלה שמקורם בשבעים האומות, קודם למגדל בבל. ב. לפי מסורת מדרשית מימי התנאים ניתנה התורה בהר סיני בארבע שפות ("לא בלשון אחד אמר אלא בארבעה לשונות"): עברית, לטינית, ערבית וארמית – וזאת בדומה להתגלות האלוהית מארבע רוחות השמים.¹³ מקורות מאוחרים יותר מציינים כי דברי האלוהים בסיני נאמרו בשבעים לשון.¹⁴ כיוון שהמספרים ארבע ושבעים הם מספרים "שלמים", הרי ששלמות ההתגלות נתפסת כשלמות הביטוי הלשוני שלה, המובנת כאן בשפעתה הרב-לשונית.

ג. מקורות מדרשיים קדומים מדגישים כי משה כתב את התורה בלשון הקודש (עברית) בדיוק כפי שהוכתבה לו מפי הגבורה.¹⁵ ואולם לפי מסורת קדומה אחרת של חז"ל, שיש החולקים עליה, ישנה אפשרות כי התורה ניתנה לעזרא בשנית בשפה הארמית ובכתב הארמי, אלא שלשונה העברית נשתמרה בעוד הכתב משתנה

Beginnings of Translation", *Origins: The Ancient Near Eastern Background of Some Modern Western Institutions* (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East, 6), Leiden 1966, pp. 154–168. על ההשקפה הנוצרית שהשפה שבה דיברו בגן העדן הייתה הארמית הסורית ראה Y. Moss, "The Language of Paradise: Hebrew or Syriac? Linguistic Speculations and Linguistic Realities in Late Antiquity", *Paradise in Antiquity: Jewish and Christian Views*, ed. M. Bockmuehl and G. G. Stroumsa, Cambridge 2010, pp. 120–137.

12. על הבדלה זו ראה פילון, על בלילת הלשונות (*De Linguarum Confusione*, 191).

13. ספרי דברים שמג לדברים לג, ב (מהדורת א"א פינקלשטיין, עמ' 395); וראה פראד, 1992, עמ' 267 הערה 36. השפות הספציפיות נקבעו לפי דרישות הפרשנות. המילה וְאֶתָּה בדברים לג, ב נתפסת כמילה ארמית ולכן כמייצגת את השפה הארמית, הגם שהפירושים העוקבים של מילה זו בספרי מתבססים על משחקי מילים המניחים שזוהי מילה עברית. ראוי לשים לב לכך שהאל פנה אל ישראל ("להם") בכל ארבע השפות, ולא אל עמים שונים בשפות שונות. על משחקי מילים בין הלשונות השונות כבסיס לפרשנות חז"ל ראה להלן הערה 36. על ארבע הרוחות השווה ספרי דברים שו (מהדורת א"א פינקלשטיין, עמ' 340), המפרש את ארבעת חלקי הפסוק השירי בדברים לב, ב כך: משה זימן את ארבע רוחות השמים לשמש כעדים כנגד ישראל (יחד עם השמיים והארץ).

14. שבת פח ע"ב ומקבילות; עליהן ראה פראד, 1992, עמ' 267 הערה 37.

15. ראה מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דבחדש ב (מהדורת ח"ש הורביץ ו"א רבין, ירושלים תש"ך, עמ' 207); שם, מסכתא דבחדש ט (עמ' 238). והשווה: *Mekhilta de-Rabbi Ishmael: A Critical Edition, Based on the Manuscripts and Early Editions with an English Translation, Introduction and Notes*, ed. J. Z. Lauterbach, Philadelphia 2004, pp. 274–275 (המתבסס על כ"י אוקספורד). אשר למתן תורה בעברית ממש מבראשית ראה בראשית רבה יח, ד; לא, ח (מהדורת י' תיאודור וח' אלבק, עמ' 164–165, 280–281).

ל"אשורי" (או ארמי). לכך מתקשרת הבנת הביטוי משנה תורה בדברים יז, יח כתורה "שעתידה להשתנות"¹⁶. לפי אחת הגרסאות של המסורת הזאת (סנהדרין כא ע"ב) בחרו בני ישראל בימי עזרא כמעין פשרה, שהתורה תישמר בלשונה העברית בעוד הכתב ישתנה לכתב האשורי/הארמי, וכך היה. מסתבר אפוא, שהשפה העברית והכתב העברי המקורי אינם קשורים זה לזה קשר בל יינתק. זו היא, ככל הנראה, השלכה לאחור מן הזמנים שבהם התחרו העברית והארמית (ואף היוונית) זו בזו על העליונות התרבותית, בעיקר בכל הנוגע לקריאת התורה (עברית), תרגומה (ארמית) ופירושה (עברית בראש וראשונה), תחרות שניטשה, כפי שעוד נראה, גם בתחומי המציאות הלשונית.

ד. כאשר המשנה באה לספר מחדש את סיפור הברית, שבו נצטווה העם לבנות מזבח לאחר חציית הירדן, "וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת באר היטב" (דב' כז, ח), היא מפרשת מילים אלו כך: "וכתבו עליהן את כל דברי התורה הזאת בשבעים לשון" (סוטה ז, ה כ"י קאופמן); הביטוי המקראי באר היטב מתפרש כמכוון לא לכתובה ברורה של מילות התורה מבחינה פיזית, אלא לתרגומן לשבעים לשונות. פירוש זה, ככל שהוא קשה להבנה, מלמד שהבנה מלאה וברורה של משמעות הטקסט העברי של התורה מצריכה את תרגומו למכלול הלשוניות של המין האנושי.¹⁷

ה. במספר מקומות אחרים נאמר, כי ידיעת "שבעים לשון" מעצימה את יכולת הפירוש והשיפוט. כך למשל לדברי המשנה "פתיחה זה מרדכי) למה נקרא שמו פתיחה? שהוא פותח דברים ודורשן ויודע בשבעים לשון" (שקלים ה, א כ"י קאופמן).¹⁸

16. ראה ספרי דברים (מהדורת פינקלשטיין, קס [עמ' 211]); תוספתא סנהדרין ד, ז-ח; ירושלמי מגילה א, ח (עא ע"ב-ע"ג); סנהדרין כא ע"ב - כב ע"א; חזון עזרא יד, מב (הספרים החיצונים, כרך א ספר שני, בעריכת א' כהנא, תל-אביב תרצ"ז); L. Ginzberg, *Legends of the Jews*, trans. H. Szold and P. Radin, 7 vols., Philadelphia 1913-1938, vol. 4, pp. 355-356; 6, pp. 443-444 nn. 41-44; ש' נאה, "על כתב התורה בדברי חז"ל (א): המסורת על החלפת הכתב בידי עזרא", לשוננו ע (תשס"ח), עמ' 125-143.

17. ראה פראד, 1992, עמ' 268 והערה 68; ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ח, ניר-יוק, 1973, עמ' 699-701; מ' הירשמן, תורה לכל באי העולם: זרם אוניברסלי בספרות התנאים ויחסו לחכמת העמים, תל-אביב 1999, עמ' 108-113; A. Yadin, *Scripture as Logos: Rabbi Ishmael*; and the *Origins of Midrash*, Philadelphia 2004, pp. 76-79; סמליק, 2007, עמ' 138-141. וראה במיוחד תוספתא סוטה ח, ו (ובעקבותיו ירושלמי סוטה ז, ה [כא ע"ד]), ששם מתרגמות האומות מן התורה הכתובה בלשון אחת וחקוקה על אבן. והשווה לתרגום המיוחס ליונתן לדברים כז, ח; לתרגום הקטעים Frag. Tg-P; לקטע מן הגניזה הקהירית (כ"י קיימברידג' T-S B 8.8, דף 1 ע"ב); וכן לתרגום נאופיטי במקום זה. לפי הנרמז שם מדובר בתרגום בעל פה לשבעים הלשוניות במקום תרגומים חקוקים באבן.

18. על פתיחה בין מרדכי ושבעים הלשוניות ראה ירושלמי שקלים ה, א (מח ע"ד); מנחות סה ע"א

ו. נשוב לעניין ארבע הלשונות. מרבים לצטט את דבריו של רבי יונתן מבית גוברין (250 לסה"נ בערך): "ארבעה לשונות נאים שישתמש בהן העולם. ואילו הן: לעז [יוונית] לזמר, רומי לקרב, סורסי [ארמית] לאילייה [קינה], עברי לדיבור, ויש אומרים אף אשורי לכתב".¹⁹ בעוד קיתונות של דיו נשפכו באשר להשלכות הספציפיות של אמרה זו (בעיקר לעניין העברית),²⁰ הרי לפי רוח הדברים יש לכל אחת מן השפות צורת ביטוי מסוימת המתאימה לה במיוחד.²¹ בעוד אנו רשאים להניח כי כל שפה מתאימה לשימושם של לאום או קבוצה אתנית כלשהם, מובעת כאן הדעה כי, לפחות באופן אידאלי, "העולם" (כלומר כל העמים) יצא נשכר אם ישתמש בכל ארבע הלשונות האלה, תוך ניצול כל אחת מהן לשיח שהיא מתאימה לו במיוחד. אין

- (ופירוש רש"י שם); מגילה יג ע"ב; פרקי דרבי אליעזר נ. מקור ההסבר לשם פתחיה בן מרדכי הוא בנחמיה ז, ז ועזרא ב, ב, ששם נזכר מרדכי, אחד משבי הגולה, ומיד אחריו נזכר בלשן. אם נתייחס לשמות העוקבים כשם אחד, מתקבל משחק מילים שממנו ניתן להבין כי מרדכי הוא בעל לשון (בקי בלשונות), או בלל לשון (מערב לשונות). הפסקה במשנה מקשרת בבירור בין כישרון הפירוש לידע בשבעים לשון. ראה סנהדרין יז ע"א. והשווה תוספתא סנהדרין ח, א וירושלמי שקלים ה, א (מח ע"ד); מנחות סה ע"א; מגילה יג ע"ב – לפי המקורות הנ"ל היה הידע בשבעים לשון תכונה שנדרשה לשם קבלה לסנהדרין. בסוטה לג ע"א ולו ע"ב נאמר כי המלאך גבריאל לימד את יוסף שבעים לשון כדי לאפשר לו לשלוט. והשווה בטקסט מקומראן (ברית דמשק יד 10) אשר לפי מספר שחזורים כולל דרישה כי ה"מבקר" חייב לדעת "כל לשון משפחותם". גישה חיובית אל אלה היודעים שפות רבות נמצא אצל פילון (לעיל הערה 12). והשווה יוספוס, קדמוניות היהודים, ספר 20 § 264, שגישתו שלילית.
19. ראה ירושלמי מגילה א, ח (עא ע"ג); ירושלמי סוטה ז, ב (כא ע"ג); אסתר רבה ד, יב (על אסתר א, כב).
20. על הדיבור העברי ראה לעיל הערה 7. המילה דיבור יכולה להתייחס למכלול רחב של דרכי הבעה על פה, מדיבור יום-יומי ועד נאום. ראה אלכסנדר, 1999; "קוטשר, "לשונן של האיגרות העבריות והארמיות של בר כוסבה ובני דורר-מאמר שני: האיגרות העבריות", לשוננו כו (תשכ"ב), עמ' 7–23 מעיר כי רבי יונתן פעל במחצית השנייה של המאה השלישית, ודבריו עשויים לשקף את המשך השימוש בעברית כשפה מדוברת בימיו, לפחות בדרומה של ארץ ישראל (אזור יהודה, ששם בית גוברין). אולם כיוון שדברי רבי יונתן נמסרים ללא ערעור במקור ארץ-ישראלי גלילי, אין סיבה להניח שאמרה זו לא הייתה מקובלת גם בגליל.
21. תימוכין ל"ארמית בקינה" נמצא בפיוטי אבלות ארמיים שנתגלו באחרונה, שעניינם הספד ונחמה. ראה J. Yahalom and M. Sokoloff, "Aramaic Piyutim from the Byzantine Period", *Jewish Quarterly Review* 75 (1984/85), pp. 309–321; "יהלום, "סורסי לאילייה: ארמית מארץ-ישראל תצווה", זיכרונות האקדמיה ללשון העברית לא-לד, לשנים תשמ"ד-תשמ"ז (תשמ"ט), עמ' 137–133; idem, "Angels Do Not Understand", *Journal of Jewish Studies* 47 (1996), pp. 33–44; "יהלום ומ' סוקולוף, שירת בני מערב: שירים ארמיים של יהודי ארץ ישראל בתקופה הביזנטית, ירושלים תשנ"ט; J. Yahalom, "'Syriac for Dirges, Hebrew for Speech': Ancient Jewish Poetry in Aramaic and Hebrew", *The Literature of the Sages*, pp. 363–374.

צורך לומר כי תושבי ארץ ישראל הקדומה יכלו לפחות לזהות את ארבע השפות הללו, אם לא למעלה מזה.

ז. האמירה הרטורית שלהלן, המיוחסת לרבי יהודה הנשיא, מופיעה פעמיים בתלמוד הבבלי. פעם אחת כברייא: "בארץ ישראל לשון סורסי למה, או לשון [ה]קודש או לשון יונית". על כך עונה רב יוסף, אמורא בבלי בן תקופה מאוחרת יותר: "בבבל לשון ארמי למה, או לשון [ה]קודש או לשון פרסי".²² דברי רבי יהודה הנשיא הובאו שוב ושוב במחקר כהוכחה ניצחת, שהעברית חדלה להיות שפה מדוברת בארץ ישראל בימיו.²³ לפי ההיגיון הזה עלינו לומר דבר דומה לגבי היוונית. יהא מצב השימוש בעברית בתקופתו אשר יהא, אין בכוחה של אמירה אירונית זו להוביל למסקנות היסטוריות מרחיקות לכת כל כך. המסקנה היחידה העולה מן האמירה היא: זו אמנם היה סביר וטבעי לצפות שיהודי ארץ ישראל ידבקו בלשון אבותיהם (העברית) או יאמצו את לשון האליטות השליטות (היוונית), ואף על פי כן מופיע, באופן אירוני, השימוש בלשון הארמית, ולא העברית או היוונית, כאפשרות שלישית בלתי סבירה. ואולם מבחינה מסוימת יש בה, בארמית, שאינה לשון ילידית ואף לא לשון זרה היא, משהו משתיהן: היא קרובה במקורה לעברית מצד אחד, אך מצד אחר היא לשון משותפת לתרבות היהודית ולתרבויות הלא-יהודיות הסובבות (הנבטית והתדמורית, השומרנית והנוצרית), שהיהודים חיו בקרבן.

הערתו של רב יוסף מצביעה על כך שמצב זה, הנראה בלתי סביר, אינו מיוחד לארץ ישראל. ניתן לשאול שאלה זו עצמה לגבי שימושם של יהודי בבל בארמית; ואפשר גם להוסיף ולומר, כי השאלה תקפה גם לגבי הלשונות שהיהודים השתמשו בהן במהלך ההיסטוריה. כך יכולנו לשאול לגבי יהודי מזרח אירופה: "לשון יידיש למה? או לשון הקודש או לשון פולנית (או רומנית וכו')". במקרה הטוב מספק הקטע התלמודי שלפנינו עדות לכך שהיהודים תמרו בין אפשרויות השימוש

22. ראה סוטה מט ע"ב כ"י מינכן; בבא קמא פב ע"ב – פג ע"א (הדברים מוצעים כברייא הפותחת במילה "והתניא"). במהדורות המודפסות של התלמוד המקור בבבא קמא הוא רבי יוסי ולא רב יוסף, ואולם במרבית כתבי היד (כולל כ"י מינכן) נזכר רב (בר חייא, 300 לסה"נ לערך), אמורא בבלי שלו מייחסת המסורת את התרגום לנביאים (ראה פסחים סח ע"א; בבא קמא ג ע"ב). נראה כי הצהרתו אינה חלק מן הברייא המקורית, אלא סופחה אליה.

23. יחזקאל קוטשר (הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו, ירושלים תשי"ט, עמ' 11) רואה בפסקה זו הוכחה שאין לערער עליה כי הארמית כבר החליפה את העברית כשפה מדוברת בגליל בימי רבי יהודה הנשיא. סמליק (2007, עמ' 145) מזהיר: "דברי רב יוסף מדגישים את האבסורדיות בטענתו של רבי (כי יש לדבר עברית או יונית אך לא ארמית), ומזכה אותנו בהערה אירונית ביותר באשר לשימושה של הארמית באזורים אלה. עמדתו של רבי מתבססת, ככל הנראה, על האידאולוגיה של העברית ולא על חברה שבה הייתה העברית עדיין בגדר אופציה בת קיימא של דיבור יום-יומי". כפי שצוין לעיל, אין אני בא לקבוע שהייתה אך שפה מדוברת אחת ויחידה. קביעה כזאת גם אינה מתבקשת מתוך הטקסט: הוא אינו מציין לאיזה סוג של שימוש לשוני הוא מכוון.

בשלוש השפות, ולעתים אף שילבו ביניהן; הוא גם מעיד שספרות חז"ל ניסחה את הדילמה של הבחירה הלשונית הזאת. להלן נביא עדות מקיפה לשימוש רב-לשוני מעין זה בשפות ולבחירה ביניהן על סמך תמונת המציאות העולה מן הכתובות. ח. המובאות שהבאנו עד כה מספרות חז"ל היו, רובן ככולן, ממקורות אגדתיים. גישה מתונה במקצת לשאלת ריבוי הלשונות (המגבילה את מקומן של השפות האחרות) אנו מוצאים בקטעי הלכה רבים העוסקים בשאלת השפה המתאימה למימושן של חובות הלכתיות דוגמת קריאה (וכתיבה) בכתבי הקודש, כתיבת תפילין ומזוזות, אמירת ברכות, קללות ושבעות, קריאת שמע ותפילות, הצהרות בנושא הקרבנות; הלשון הראויה לקיים בה טקסים אחרים דוגמת פרשת סוטה, טקס הייבום ומשיחת כוהן בזמן מלחמה. בדרך כלל עברית היא השפה המועדפת לקיום מצוות אלה, אך ניטש גם ויכוח משמעותי באשר לנסיבות שבהן מותר השימוש בשפה אחרת (מדובר בעיקר ביוונית, אך גם בשפות אחרות). הצורך בכך יכול להתעורר בהיעדר אדם המסוגל למלא מצווה זו בעברית, או בשל רצון לאפשר לקהל או למקיים המצווה להבין את הדברים הנאמרים או הנקראים במסגרתה. ואולם במרבית המקרים בִּרְת המחדל היא עברית אפילו במחיר אי-הבנה.²⁴

לא אעסוק כאן במובאות אלה במפורט, כיוון שכבר עשיתי זאת בכתב במספר מאמרים על התרגום,²⁵ וכיוון שעתה נמצא בידינו חיבורו של וילם סמליק הכולל דיון מעולה בנושא.²⁶

הנקודה שחשוב להדגיש כאן היא שטקסטים של חז"ל מניחים קיום קהילות יהודיות בעלות מגוון של יכולות לשוניות, דבר המציב בפניהן מגוון מצבים לשוניים הדורשים קביעת נורמות לדרך התנהגותן. בעודם מעדיפים את העברית כשפה לניהול טקסי פולחן בעלי אופי מילולי הם מתירים ניהול של כמה מטקסי פולחן אלו בשפות אחרות, ובפרט ביוונית. אשר לקריאת התורה ולימודה (הן במסגרת פרטית והן בציבור) הדרך המועדפת על ידי חז"ל היא דו-לשונית – עברית וארמית בעת ובעונה אחת. מעניין לציין כי בעוד השימוש בשפה לועזית על ידי דובר שפה זו או למענו מותר במקרים רבים (למשל קריאת שמע ביוונית), אפשרות השימוש בארמית ל ב ד ה על ידי דובר ארמית אינה נשקלת אפילו פעם אחת. בעוד הקריאה הדרו-לשונית העברית-ארמית בכתבי הקודש היא בגדר נורמה אצל חז"ל, והאפשרות

24. ראה למשל משנה מגילה א, ח; ב, א; משנה סוטה ז, א-ד; ח, א; תוספתא מגילה ב, ו; ג, יג; תוספתא סוטה ב, א; ז, א; ספרי במדבר יב (מהדורת ח"ה האראוויטץ), לייפציג תרע"ו, עמ' 18; ירושלמי מגילה ב, א (עג ע"א); ירושלמי סוטה ז, א (כא ע"ב); ח, א (כב ע"ב); בבלי מגילה יח ע"א (ברייתא). בנושא זה עדיין רלוונטית עבודתו של ש' ליברמן, יוונית ויוונית בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 22-51 ("היוונית של בית הכנסת").

25. ראה פראד, 1992; הנ"ל, 1998; הנ"ל, 2006.

26. ראה סמליק, 2008; הנ"ל, 2007.

לקריאה חד-לשונית בעברית (בהיעדר מתרגם מתאים) או ביוונית (עבור קהל דובר שפה זו) מותרת, וקריאה דו-לשונית עברית-יוונית יכולה אף היא לבוא בחשבון.²⁷ אפשרות של קריאה חד-לשונית בארמית אינה מועלית אף לא במקום אחד.²⁸ נוכל להניח שהארמית נתפסה כקרובה מדי לעברית, הן מבחינת אופייה והן מבחינת מעמדה, ועל כן לא הייתה עשויה להיחשב שפה נפרדת לצרכים פולחניים מעין אלה.

3. דו-לשוניות יהודית פנימית בשלביה המוקדמים של ספרות חז"ל הלכה למעשה

ספרות חז"ל בשלביה המוקדמים מגדירה את נושא הרב-לשוניות וקובעת לגבי חוקים, ואולם נוסף לכך מהווה השיח שלה עצמה עדות מופגנת לדו-לשוניות פנימית של שני הדיאלקטים הקרובים – העברית של חז"ל והארמית.²⁹ אדון כאן רק בשלושה טיפוסים דו-לשוניות פנימית עברית/ארמית בספרות חז"ל.³⁰

1. חדירה הדדית (interpenetration)

השפה העברית והשפה הארמית משולכות מאוד זו בזו בטקסטים של ספרות חז"ל, בין שהגורם הסגנוני השליט הוא העברי ובין שהוא הארמי. שתי השפות האלה חדרו חדירה עמוקה זו לתוך זו בלשון חז"ל הן מבחינה דקדוקית והן מבחינת המינוח. השפעת הארמית על העברית של חז"ל מתבטאת בעיקר במינוח ופחות בדקדוק, והיא זו שזכתה בתשומת לב רבה יותר;³¹ אך התהליך הוא דו-סטרי, ופועל גם מן העברית של חז"ל אל הארמית היהודית והשומרונית.³² יש שהתחלופה בין שתי

27. ראה סמליק, 2007, עמ' 14 (המסתמך על מחקר קודם מאת ניקולאס דה-לנו' ופיליפ אלכסנדר), 141–147; וכן הנ"ל, 2008, עמ' 15.

28. כפי שטענתי במקום אחר (פראד, 2006) לא קיים אצל חז"ל מקרא ארמי בנפרד מהמקרא העברי שהוא נלווה לו.

29. אין בכוונתי להתייחס כאן לנושא שכבר דשו בו רבים – הופעתן התכופה של מילים שאולות מיוונית ומלטינית בטקסטים העבריים והארמיים של ספרות חז"ל, אף לא בדרכי השפעתו של המינוח היווני והלטיני על לשונם. לסקירה שפורסמה באחרונה והיא כוללת ביבליוגרפיה של מחקר קודם ראה D. Sperber, "Rabbinic Knowledge of Greek", *The Literature of the Sages*, pp. 627–639. על ריבוי הלשונות הפנימי בספרות חז"ל ראה בויראין, 1988.

30. אני משתמש בטיפולוגיה זו מתוך למידה וניסיון, כיוון שהגבולות בין שלושת הטיפוסים האלה ניילים ביותר. כך למשל מה שאני מגדיר כאן כ"חדירה הדדית" יכול להופיע גם כתת-טיפוס של "החלפת קודים", והוא הדין לגבי מה שמוגדר כ"תרגום פנימי".

31. המונח "השפעה" בעייתי, כיוון שהוא מניח קיומם של שני צדדים – פעיל וסביל. אולי היה זה הראוי להשתמש במונח "התאמה" או אפילו "הכלאה", בהיותם מורים על התרחשות מקבילה. בנושא זה של בחירת מילים ראה Adams, "Bilingualism at Delos" (n. 9 above), p. 126.

32. ראה קוטשר, תשכ"ח; ז' בן-חיים, "תרומת מורשת השומרונים לחקר תולדותיה של העברית",

השפות נפוצה עד כדי כך, שאין משגיחים בקיומה אם אין מחפשים אותה באופן מיוחד. בדומה לכך מניחה פרשנות חז"ל לא אחת קיום ידע בשתי השפות (ולעתים אף ביוונית), כמו בענייני פרשנות רב־לשונית ומשחקי מילים. לדוגמה, במכילתא דרבי ישמעאל בא ד לשמות יב, ד³³ מתפרש הפועל המקראי תָּכַסוּ, משורש כס"ס (שפירושו 'חישב'),³⁴ כפועל ארמי (לשון סורסי) משורש נכ"ס, שפירושו 'שחט'.³⁵ כתימוכין לגרסה זו מביא המדרש השוואה לדיבור היום־יומי שבו משמש הפועל הארמי במשפט הכתוב עברית: "כאדם שאומר לחבירו כוס לי טלה זה".³⁶ במאמר ביקורת על הספר שירת בני מערבא: שירים ארמיים של יהודי ארץ ישראל בתקופה הביזנטית (מהדורת מ' סוקולוף וי' יהלום) עוסק אפרים חזן בשימוש הנרחב של מילים עבריות בטקסט הארמי, ומתאר אותה כתופעה מרכזית וכולטת ביותר; הדבר נעשה בין באמצעות ציטוט ישיר ובין על ידי אימוץ של יסודות מן המקורות. ההנחה היא, שקהל קוראי השיר ושומעיו ניחן ביכולת מלאה להבין את העברית המשובצת בטקסט ולפענח את הרמיזות וההקשרים הנלווים אליה. מתוך שזירת העברית לתוך הארמית מסיק חזן, שרצף זה נראה טבעי למחברי השירים, ושהגורם העברי הוא מרכיב אינטגרלי בכל השפות היהודיות על קהילותיהן השונות.³⁷ בדומה לכך הראתה שולמית אליצור עד כמה חדרו אלמנטים ארמיים לפיוט העברי.³⁸ ניתן

- דברי האקדמיה הישראלית למדעים, ג, ירושלים תש"ל, עמ' 63–69; הנ"ל, עברית וארמית נוסח שומרון, ה, ירושלים תשל"ז, עמ' 251–259; א' טל, "בין עברית לארמית ביצירת השומרונים", דברי האקדמיה הישראלית למדעים, ז, ירושלים תשמ"ח, עמ' 239–255; י' בריאר, "הרכיב העברי בארמית של התלמוד הבבלי", לשוננו סב (תשנ"ט), עמ' 23–80.
33. מהדורת ח"ש הורוביץ וי"א רבין, עמ' 12. מקבילות: ירושלמי פסחים ה, ג (לב ע"א); בבלי פסחים סא ע"א.
34. F. Brown, S. R. Driver and C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1979, p. 493
35. M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*², Ramat Gan and Baltimore 2002, p. 351
36. ראה Y. Breuer, "The Aramaic of the Talmudic Period", *The Literature of the Sages*, p. 599. לדוגמה נוספת ראה לעיל הערה 13. על משחקי מילים רב־לשוניים בספרות חז"ל ראה בויארין, 1988; ג' חזן־רוקם, "משחק במילים יווניות בחידות עבריות־ארמיות: מגעים בין־תרבותיים במדרשי האגדה", מחקרים בתלמוד ובמדרש לזכר תרצה ליפשיץ, בעריכת מ' בראשר, י' לוינסון וב' ליפשיץ, ירושלים תשס"ה, עמ' 159–171.
37. אפרים חזן בביקורת על האוסף בעריכת מיכאל סוקולוף ויוסף יהלום, שירת בני מערבא: שירים ארמיים של יהודי ארץ ישראל בתקופה הביזנטית. הביקורת פורסמה ב־*Jewish Quarterly Review* 93 (2002), pp. 293–298.
38. ש' אליצור, "לדרכי שילובם של יסודות ארמיים בפיוטי ארץ ישראל הקדומים", לשוננו ע (תשס"ח), עמ' 331–348.

לומר זאת גם על שזירתם של אלמנטים ארמיים בטקסטים העבריים של ספרות חז"ל המוקדמת, ולהפך,³⁹ וכן על שימוש באמרות ארמיות בספרות ההיכלות.⁴⁰

2. תרגום פנימי (internal translation)

כפי שטענתי באריכות ובפירוט במקום אחר נתפס התרגום הארמי בשלביה המוקדמים של ספרות חז"ל כליווי פרשני לקריאה בתנ"ך העברי ולא כתחליף שלה; ודבר זה מחייב הצגה אינטרלינארית של שני הטקסטים, כעין קריאה בין השיטין, כאשר הבנה מלאה של הגרסה הארמית מצריכה לעתים קרובות פנייה למקור העברי.⁴¹ השפעה הדדית דו־לשונית פנימית מעין זו קיימת במידה רבה גם בתפקוד

39. לדיון בנושא זה שהתפרסם באחרונה ראה M. Bar-Asher, "Mishnaic Hebrew: An Introductory Survey", *The Literature of the Sages*, pp. 567–595, esp. 586–588. ראוי לציין, לדוגמה, כיצד הטקסט במשנת סוטה ט, טו עובר חזור ועבור בין ארמית לעברית: "רבי אליעזר הגדול אומר: מיום שחרב בית המקדש שרו חכימיא למהוי כספריא, וספריא כחזניא, וחזניא כעמא דארעא, ועמא דארעא אזלא ונדלדלה, ואין מבקש; על מי יש להשען? על אבינו שבשמים. בעיקבות משיחא חצפא יסגא ויקר יאמיר, הגפן תתן פריה והיין ביקר, והמלכות תהפך למינות, ואין תוכחה". ואולם טקסט זה אינו נחשב טקסט מקורי במשנה אלא שייך למהדורה מאוחרת יותר (הגם שהוא כלול בכתב יד קאופמן בנוסח שונה במקצת, אך הוא חסר בכתב יד פרמה א).

40. ראה N. Janowitz, *The Poetics of Ascent: Theories of Language in a Rabbinic Ascent Text*, Albany 1989, pp. 23, 122.

41. ראה פראד, 1992; הנ"ל, 2006. טענה דומה הועלתה לגבי היחס בין תרגום התנ"ך ליוונית בנוסח היהודי ובין המקור העברי, לפחות בשלבים המוקדמים לתפוצתו של תרגום השבעים. לביבליוגרפיה לנושא זה ראה פראד, 2006, עמ' 81–82. הערה 47. בטקסטים מקומראן המכונים תרגומים לא נמצא אותו יחס אינטרלינארי דו־לשוני בין ארמית לעברית; טקסטים אלה אף אינם עוקבים אחר סדר המילים העברי כפי שהדבר נעשה בתרגומים של חז"ל. ראה D. Shepherd, "Will the Real Targum Please Stand up? Translation and Coordination in the Ancient Aramaic Version of Job", *Journal of Jewish Studies* 51 (2000), pp. 88–116; idem, *Targum and Translation: A Reconsideration of the Qumran Aramaic Version of Job* (Studia Semitica Neerlandica, 45), Assen 2004; idem, "What Is in a Name? Targum and Taxonomy in Cave 4 at Qumran", *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 17 (2008), pp. 189–206. באחרונה (Can Anything Targumic Come from Qumran? Revisiting Klaus Beyer's 'Targums' of Tobit and Isaiah", International Organization for Targumic Studies, Helsinki, Finland, August 5, 2010) מורחבת טענה זו גם לקטעי המגילות מספר טוביה, הן הארמיים (4Q 196–199) והן העבריים (4Q 200), ואף לפרגמנט המביא, אולי, נוסח ארמי של ישעיהו יד, לא–לב (4Q 583). אין למצוא ולו באחד מן הקטעים האלה את השיטה האופיינית לתרגום, שיטה העוקבת אחר סדר המילים העברי. שאלת מקורם של הקטעים הארמיים מספר יהודית מקומראן – האם הם מבוססים על העברית או להפך – עדיין פתוחה. ראה J. A. Fitzmyer, *Tobit*, Berlin 2003, pp. 18–27.

התרגום לארמית כגשר בין הקריאה בכתבי הקודש ובין פירושם, וזאת בהקשר הפרפורמטיבי של הוראה ולימוד.⁴² מחקרים על טקסטים דו-לשוניים יווניים-לטיניים מצביעים על תפקיד חינוכי דומה.⁴³ יחס אינטרלינגוארי זה ניכר בכיורו בצורות טקסטואליות של כתבי היד הרבניים המוקדמים ביותר של התרגום מן הגניזה הקהירית.⁴⁴ לבסוף, ניתן לראות תפקוד אינטרלינגוארי פרשני דומה בחילוף בין החרוזים העבריים לנוסחם בארמית בתפילת "קדושה דסידרא" העברית (המקיימת באופן זה את חובת הלימוד של חז"ל).⁴⁵

3. החלפת קודים לשונית (linguistic code-switching)

ספרות חז"ל מצטיינת לא רק בחדירה הדדית עברית-ארמית בתחומי הדקדוק ואוצר המילים, אלא גם בשימושה בהחלפת קודים בין שתי השפות במגוון דרכים (נוסף על התרגום) בדרך שכל שפה מקבלת על עצמה תפקידים מיוחדים ומתחלפים לצורכי

42. פראד, 2006; הנ"ל, 1998; S. P. Brock, "Aspects of Translation Technique in Antiquity", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 20 (1979), pp. 69–87, esp. 73; אלכסנדר, 1999.
43. אדמס, 2002; C. H. Moore, "Latin Exercises from a Greek Schoolroom", *Classical Philology* 19 (1924), pp. 317–328; הכתובים בשני טורים זה מול זה; V. Reichmann, *Roemische Literatur in griechischer Uebersetzung*, Leipzig 1943, pp. 28–61; H. I. Marrou, *A History of Education in Antiquity*, trans. G. Lamb, New York 1956, pp. 342–356.
44. הטקסטים הארמיים מארץ ישראל שנתגלו בגניזה הקהירית אינם כוללים תרגום רצוף כמו במגילות הגנוזות, אלא תרגום ארמי של כל פסוק ופסוק לאחר הפסוק העברי המקדים אותו. לטקסטים כאלה ראה M. L. Klein, *Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch*, 2 vols., Cincinnati 1986. יש לציין במיוחד את התעודות מגניזה קהיר שסומנו בידי קליין ככתבי יד B, C, D (ראה שם, עמ' xxii 1§). בטקסטים אחרים מן הגניזה, וכן בתעודות מאוחרות יותר של התרגומים האחרים, השיטה פשוטה בדרך כלל: תחילה מובאת המילה (או המילים) הפותחת של הפסוק המקראי, ולאחר מכן הנוסח הארמי. אולם עדיין מתקבל הרושם שהמשפטים הארמיים הללו יועדו ללוות קריאה או לימוד של המקור העברי ולא לשמש לו תחליף, וזאת בניגוד לטקסטים הרצופים של התרגומים הארמיים מקומראן. נקודה זו מעלה גם ברוך במחקרו; ראה S. P. Brock, "Translating the Old Testament", *It is Written: Scripture Citing Scripture: Essays in Honor of Barnabas Lindras*, ed. D. A. Carson and H. G. M. Williamson, Cambridge 1988, pp. 92–95.
45. ראה סוטה מט ע"א (ופירוש רש"י שם); R. Langer, *To Worship God Properly: Tensions between Liturgical Custom and Halakhah in Judaism*, Cincinnati 1999, pp. 206–214; ד' בויראין, "השיר והשבח: דר-משמעות ואמנות השיר בתפילת הקבע", אשל באר-שבע ג (תשמ"ו), עמ' 91–99; הנ"ל, 1988, עמ' 150. יש לציין כי תפילת הקדיש, הכתובה אמנם ארמית, מסתיימת בשורה עברית, שניתן לראותה כווריאציה או פרפרזה של השורה הארמית הקודמת לה. דוגמה לתרגום אינטרלינגוארי על גבי קערת כישוף ראה בהערה הבאה.

ביצוע; תופעות אלה בולטות יותר בספרות האמוראים ופחות בספרות התנאים.⁴⁶ כך, למשל, לשון הפתגמים היא ארמית בדרך כלל בעוד לשון המעשיות היא עברית, וזאת מבלי להתחשב בשפת ההקשרים הטקסטואליים שלהן. דברים אלה אמורים במיוחד בתלמודים: בהם הוקצו תפקידים מסוימים לעברית ותפקידים אחרים לארמית על ידי העורכים. עברית היא על פי רוב שפת ההוראה, בין בצורת ברייתא ובין בצורת אמירה של חכם מחכמי האמוראים (ואמוראים בני הדורות המאוחרים בכלל זה), ואילו הארמית היא שפת הוויכוח, השאלה והתשובה, והשפה המתווה את קשרי העריכה ומעצבת את המבנה. דומה הדבר כאילו נכתב הטקסט בשני צבעים, או בשני כתבים שונים, דבר המאפשר הבחנה ברורה בין רובדי הקול השונים, בין קולותיהם של מורי התנאים והאמוראים לקולם של העורכים האנונימיים ששיבצו את תורותיהם בתוך הטקסט כדי ליצור דיאלקטיקה בין־דורית.⁴⁷

46. תרגום אינטרלינארי, כמו במקרה של התרגומים הארמיים היהודיים, גם הוא סוג של החלפת קודים. אולם לצורכי מאמר זה אשתמש במונח זה עכשיו ובהמשך הדברים לציין מקרים שבהם החילופים אינם נערכים בין ביטויים שאחד מהם משמש תצוגה למשנהו. החלפת קודים נמצא גם בטקסטים מגיים יהודיים/ארמיים, הנתונים לעתים במסגרת עברית בעוד מילות הכישוף הן בארמית (מתוך מחשבה שהמלאכים אינם מבינים שפה זו). ראה דוגמאות אצל י' נווה, "כיבוש טוב, אין כמוהו: קמיע עתיק מחורבת מריש שבגליל", תרביץ נד (תשמ"ה), עמ' 367–382; J. Naveh and S. Shaked, *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem 1985, pp. 222–224, 237–238; L. H. Schiffman and M. D. Swartz, *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Geniza: Selected Texts from Taylor-Schechter Box K1* (STS, 1), Sheffield 1992, pp. 69–82. לשים לב לקצרת כישוף שחקוקים בה פסוקי מקרא במקור ובתרגום לארמית לסירוגין: S. A. Kaufman, "A Unique Magic Bowl from Nippur", *Journal of Near Eastern Studies* 32 (1973), pp. 170–174. על האמונה שהמלאכים אינם מבינים ארמית ראה שבת יב ע"ב (ובתוספות שם); סוטה לג ע"ב – לג ע"א.

47. ראה א' מרגליות, "עברית וארמית בתלמוד ובמדרש", לשוננו כד (תשכ"ג), עמ' 20–33. אבא בנודיד (לשון מקרא ולשון חכמים, א, תל-אביב תשכ"ז, עמ' 134–135) הולך בעקבות מרגליות בעניין זה, וטוען לקשר בין הדור-לשוניות בתלמוד לזו של באי בית הכנסת. ואולם ככל שהעברית והארמית ממלאות, במידה מסוימת, פונקציות נפרדות בתלמוד הן גם מעורבות זו בזו בדרכים מורכבות יותר מאלה שמציג מרגליות במחקרו. ראה בעניין זה ש"י פרידמן, "פרק האשה רבה בבבלי, בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיה", מחקרים ומקורות – מאסף למדעי היהדות, א, בעריכת ח"ז דימיטרובסקי, ניו-יורק תשל"ח, עמ' 301–302 המבקר את H. Klein, "Gemara and Sebara", *Jewish Quarterly Review* 38 (1947), pp. 67–91. להיוועץ ביעקב ניוזנר לגבי ספרו *Language as Taxonomy: The Rules for Using Hebrew and Aramaic in the Babylonian Talmud*, Atlanta 1990. לא ידוע לי על דיונים דומים בנושא העירוב בין עברית לארמית בתלמוד הירושלמי, אך הייתי מצפה לחלוקה פונקציונלית דומה במידה רבה, כשיחס השימושים נוטה במידה רבה לצד העברית. על הצירוף של עברית וארמית במדרשים מארץ ישראל ראה פראד, 1992, עמ' 276 הערה 53; B. L. Visotzky,

במאמר "על איגרותיהם של הנשיאים"⁴⁸ שפורסם באחרונה מוכיח ישעיהו גפני בצורה משכנעת, כי איגרות הנשיאים מארץ ישראל לקהילות הגולה (בנושאי מינויים, מגביות ולוח השנה) מצוטטות כמעט תמיד בעברית בטקסטים התלמודיים, אף על פי שהמסגרת הנרטיבית שהן מופיעות בה כתובה ארמית בדרך כלל.⁴⁹ במילים אחרות, הטקסט התלמודי מבצע החלפת קוד מארמית לעברית בבואו לצטט את האיגרות האלה. גפני מעלה את השאלה, האם יש בכך כדי לשקף את שפתן הממשית של האיגרות או את פועלם הספרותי-רטרורי של מוסרי המסורת האלה. השאלה ההיסטורית היא אפוא, האם נכתבו האיגרות האלה בעברית, ומכאן שגם נקראו על ידי נמעניהן בעברית (או תורגמו למענם מעברית), או שמא לפנינו תצוגה ספרותית בלבד. גפני אינו משיב על שאלה זו, והיא פתוחה ומאתגרת. גם אני אניח לשאלה היסטורית זו בשלב זה, ואחזור אליה רק בהמשך. לצורכי הדיון הזה די אם נאמר, שלפנינו דוגמה מעולה לאותו סוג של החלפת קודים הנפוץ כל כך בשלביה המוקדמים של ספרות חז"ל, לפחות בתור אמצעי ספרותי.

4. ריבוי לשונות בתעודות וכתובות

אין כל דרך לדעת, האם נתקבלו נוהגי חז"ל בעניין הבחירה הלשונית בחוגים שמחוץ למעגל שלהם, ואם נתקבלו יש לשאול באיזו מידה נתקבלו (אם אמנם הגיעו להסכמה בינם לבין עצמם). צריך לומר כי העדות העולה מכתובות ומתעודות חיצוניות אחרות אכן מאפשרת לנו הצצה רבת ערך לשימושים לשוניים רחבים יותר.

Golden Bells and Pomegranates: Studies in Midrash Leviticus Rabbah (Texts and Studies in Ancient Judaism, 94), Tübingen 2003, pp. 41–47. על החלפת קודים בין עברית וארמית בלימוד המודרני של התלמוד ראה י' ברויאר, "הרכיב העברי בארמית של התלמוד הבבלי", לשוננו סב (תשנ"ט), עמ' 23–80. על המעבר בין לשון ללשון בלימוד התלמוד המודרני ראה S. C. Heilman, "Sounds of Modern Orthodoxy: The Language of Talmud Study", *Never Say Die: A Thousand Years of Yiddish in Life and Letters*, ed. J. A. Fishman, The Hague and Paris 1981, pp. 227–253; idem, *The People of the Book: Drama, Fellowship and Religion*, Chicago 1983. על הפעולה ההדדית של עברית וארמית בעיצוב השיח הערוך של הבבלי ראה באחרונה M. Vidas, *Tradition and Formation of the Talmud*, Ph.D. dissertation, Princeton University, 2009.

48. י' גפני, "על איגרותיהם של הנשיאים", *Follow the Wise: Studies in Jewish History and Culture in Honor of Lee I. Levine*, ed. Z. Weiss et al., New York and Winona Lake, Ind. 2010, החלק העברי, עמ' 3*–10*.

49. הדוגמאות החשובות ביותר שהוא מביא לקוחות מירושלמי סנהדרין א, יט ע"א (השווה ירושלמי נדרים ו, מ – ע"א); ברכות סג ע"א–ע"ב; ירושלמי חגיגה ה, עו ע"ד; ואולי סנהדרין יב ע"א; ראש השנה יט ע"ב.

יצירת התאמה בין סוגי עדויות אלה – זו שמקורה בחז"ל וזו שבאה ממקורות אחרים – אינה מלאכה פשוטה כלל ועיקר. יונתן פרייס וחגי משגב מצהירים בסיכום סקירתם המעולה על כתובות יהודיות ושימושיהן שפורסמה באחרונה⁵⁰ כי "ברור שמכלול התעודות היהודיות המוכר לנו היום – הן אלה מארץ ישראל והן אלה מן הגולה – משקף עולם שונה מעולמם של חז"ל".⁵¹ במסגרת זו איני מבקש לדון בשאלה באיזו מידה קבעו חז"ל את מה שמשקף בבתי הכנסיות או בבתי הקברות (שני המקורות העיקריים לכתובות שבידינו), אלא בדרך ההשפעה האפשרית של הדברים של חז"ל שאנשי המקומות שבהם נכתבו הכתובות והתעודות ראו ושמעו, או לפחות במידת קיומם המשותף בעולם של ריבוי לשונות יהודיות (ולשונות נוספות).⁵²

בחרתי להציג את השאלה בדרך זו בשל שני קשיים מתודולוגיים ידועים, הנובעים שניהם מכל אחד משני סוגי העדות הללו. ואני מבקש לבחון את השפעתם זה על זה. א. אֶל לנו להניח כי ספרות חז"ל מייצגת בצורה פשוטה את דרך חייהם של חוגים אחרים בחברה או את מוסדותיהם הקהילתיים, וזאת בשל אופייה המוטה בכירור של ספרות רטורית ומרובת קולות זו. במקרה שלפנינו אסור לנו במיוחד להניח כי חז"ל (גם אם היו יכולים להגיע להסכמה בינם לבין עצמם) הם שקבעו את דרך שימושם של חוגים אחרים בשלוש השפות העיקריות שעמדו לרשותם – עברית, ארמית ויוונית (אם נצמצם את דיוננו לארץ ישראל).

ב. גם הכתובות (או התעודות הקדומות) אינן מייצגות בצורה פשוטה את הדרך שבה השתמשו יוצריהן, קוראיהן או המתבוננים בהן בשלוש השפות האלה במגוון רחב יותר של תפקודים. עדויות אלה משרתות גם הן צרכים רטוריים; וגם הן נוצרו על ידי שכבה מוגבלת מקרב האוכלוסייה היהודית, והן תואמות בדרך כלל את המוסכמות הסגנוניות של הסוגה המיוחדת להם. הן מהוות, בקצרה, ביטוי למה שנהוג לכנות "הנהגים האפיגרפיים" (epigraphic habits), הנתונים לשינויים בהתאם לזמן, למקום ולקבוצה החברתית. מכאן הסיכון הרב בקביעת אומדן או

50. פרייס ומשגב, 2006. ראה במיוחד שם, עמ' 468–483.

51. שם, עמ' 481. לסקירות נוספות של כתובות יהודיות עתיקות שפורסמו באחרונה ראה לפין, 1999; ח' משגב, "כתובות בתי-כנסת מתקופת המשנה והתלמוד", ועשו לי מקדש: בתי-כנסת מימי קדם ועד ימינו, בעריכת י' אשל ואחרים, אריאל תשס"ד, עמ' 49–56; הזסר, 2001.

52. בחרתי בשיטה דומה לבדיקת היחס בין הטקסטים של חז"ל ובין המציאות של זמנם במאמריי אלו: פראד, 2011; "The Temple as a Marker of Jewish Identity before and after 70 CE: The Role of the Holy Vessels in Rabbinic Memory and Imagination", *Jewish Identities in Antiquity: Studies in Memory of Menahem Stern*, ed. L. I. Levine and D. R. Schwartz, Tübingen 2009, pp. 235–263.

הכללה כלשהם באשר לשימוש החברה היהודית בכללותה בשפות השונות, וזאת גם כאשר ניתן להיעזר בהבחנות בין דפוסי השימוש בארץ ישראל לדפוסי השימוש בגולה, וכן בין אזורים כפריים לעירוניים, ואף בין הנהגים האפיגרפיים של יהודים ולא יהודים בעולם היווני-רומי.⁵³ מלאכתנו הייתה קלה יחסית לו יכולנו לחשב את מספר הכתובות היהודיות בעברית, בארמית וביוונית בארץ ישראל כולה (זאת בהנחה שהיינו יכולים לקבוע בכל מקרה איזו כתובת היא אכן יהודית, ואיזו היא אכן ארמית או עברית), ואז לקבוע "כמה יוונית" (או עברית או ארמית) הייתה בארץ ישראל.⁵⁴ העדות מארץ ישראל תחת השלטון הרומי מצביעה אמנם בכירור על עליונותה של הארמית לעומת העברית בחיי היום-יום בימי האמוראים, אך סביר להניח כי מעמדה המועדף של הלשון האחת על פני האחרת (כמו על פני היוונית) יהיה נתון לשינויים בהתאם למיקום הגאוגרפי, לתחומי הפעולה או למעמד החברתי. נניח אפוא לניסיונות לבחירת המנצח בתחרות הפופולריות הזאת, ונעבור אל הדבר הראוי באמת לציון – אל עצם הימצאותו הכוללת של השימוש הרב-לשוני על פני תחום גאוגרפי נרחב ולאורך כמה מאות שנים. נכון אמנם כי לא בכל בית כנסת נמצאו כתובות בכל שלוש השפות, אך כרכים מהם, אם לא ברובם, מופיעות כתובות בשתי שפות מתוך השלוש, וניכרים הבדלים בריכוז הכתובות והשפות בהתאם לאזור (מישור החוף או פנים הארץ) ולסוג היישוב (כפרי או עירוני). פרגוס מילר היטיב להדגיש את הדבר בקבעו, כי "התכונה החשובה הראשונה של פסיפסי בתי הכנסת, הניכרת לעין גם בסקירה השטחית ביותר, היא הנטייה לכלול טקסטים חקוקים בשתיים או שלוש שפות שונות".⁵⁵

אני מקווה שיעלה בידי להראות (אך בשל המסגרת המצומצמת אוכל להדגים את הדברים בלבד), כי שלוש הקטגוריות של הדו-לשוניות היהודית בספרות חז"ל (חדירה הדדית, תרגום פנימי והחלפת קודים לשונית) מופיעות גם, בשינויים המתחייבים, בכתובות ובתעודות של חוגים חברתיים אחרים, השייכים לאותה מסגרת זמן בקירוב ולאותו אזור גאוגרפי.

53. R. MacMullen, "The Epigraphic Habit in the Roman Empire", *American Journal of Philology* 103 (1982), pp. 233–246; E. Meyer, "Explaining the Epigraphic Habit in the Roman Empire: The Evidence of Epitaphs", *Journal of Roman Studies* 80 (1990), pp. 74–96. על שיקולים נוספים של זהירות מתודולוגית באשר ליהויה כתובות יהודיות ולשימוש בהן ראה פרייס ומשגב, 2006, עמ' 461–468; סמליק, 2008, עמ' 144; הזסר, 2001, עמ' 400–401; לפין, 1999, עמ' 240–243.
54. אני מרמז לכותרת מאמרו של שאול ליברמן, "How Much Greek in Jewish Palestine", *Biblical and Other Studies*, ed. A. Altman, Cambridge, MA 1963, pp. 123–141. נקודה זו העלה גם לפין, 1999, עמ' 246.
55. מילר, 2006, עמ' 399.

1. חדירה הדידית

נפתח בקטגוריה הראשונה – החדירה ההדידית של העברית והארמית זו לתחומה של זו. נראה כי העדויות מצביעות בבירור על כך, שתופעה זו חוזרת בכתובות העבריות והארמיות; במקרים מסוימים מגיעה מידת ההכלאה לידי כך שקשה לקבוע את שפת הכתובת. מקור הדוגמה המרכזית שלי לעניין זה אינו כתובת אלא תעודה שפורסמה, למרבה המזל, רק באחרונה בעיתון קתדרה על ידי אסתר אשל, חנן אשל ז"ל ועדה ירדני תחת הכותרת "שטר מ'שנת ארבע לחורבן בית ישראל"⁵⁶. לדעת העורכים סביר להניח כי הביטוי האחרון מתייחס למרד בר־כוכבא, דבר הקובע את תאריך השטר, שנכתב והוסתר סמוך מדרום לעיר חברון, לשנת 140 לסה"נ. שטר המחילה כולל חמש־עשרה שורות ונושא את חתימות הסופר ושני עדים, ובו קובעת אישה בשם מרים בת יעקב כי היא פוטרת את גיסה, אחי בעלה המנוח, מכל התחייבויות חומריות נוספות כלפיה. זוהי תעודה מעניינת ביותר מכמה בחינות, אך כאן אתמקד בעניין הלשוני.

לפנינו תשלובת של אוצר מילים וצורות דקדוקיות ארמיות ועבריות. בטיוטה הראשונה של המאמר שהגיעה לידי הגדירו המחברים את שפת השטר כדלקמן: "לשונו ארמית ושולבו בו ביטויים עבריים"; במאמר המודפס מופיע משפט שונה: "לשונו עברית ושולבו בו ביטויים ארמיים". כאשר שאלתי את אחד המחברים לפרש השינוי נאמר לי, כי המחברים ספרו את המילים העבריות ואת המילים הארמיות והחליטו "אחרי רבים להטות"; רוצה לומר, כיוון שמספר המילים בעברית עלה על מספר המילים בארמית ניתן להגדיר את התעודה בכללותה כעברית. ואולם באותה חוברת של קתדרה מפרסם משה בר־אשר ניתוח משלו לשפת התעודה, וטוען, ולעניות דעתי בצדק, כי לשונה הכללית של התעודה היא ארמית וכלולים בה מרכיבים עבריים חשובים (נוסף על תערובות של עברית וארמית). ספירת מילים, לדעתו, אין בה כדי לקבוע את לשון התעודה.⁵⁷ מכל מקום, העובדה שמלומדים ישראלים כה מכובדים, הבקיאיים בטקסטים ארמיים ועבריים עתיקים, אינם מצליחים להגיע לידי הסכמה לגבי לשון התעודה, אם מדובר בטקסט עברי עם תוספות ארמיות רבות או בטקסט ארמי עשיר בתוספות עבריות, מעידה כאלף עדים על מידת החדירה ההדידית של שתי השפות בעת העתיקה, ולא רק בתחום הספרותי אלא גם

56. א' אשל, ח' אשל וע' ירדני, "שטר מ'שנת ארבע לחורבן בית ישראל": עדות נדירה לגורות הדת אחרי מרד בר־כוכבא?", קתדרה 132 (תשס"ט), עמ' 524.

57. מ' בר־אשר, "על הלשון בשטר מבית־עמר", קתדרה 132 (תשס"ט), עמ' 25–32. ואולם בר־אשר מוצא בתעודה גם מידה של החלפת קודים (מבלי לנקוט מונח זה), שכן הוא רואה את מסגרת התעודה (שורות 1–4, 12–15) כארמית בראש וראשונה, בעוד גוף התעודה (הצהרתה של מרים בת יעקב) הוא, לדעתו, עברי בעיקרו (עמ' 25–26). אף על פי כן הסגנון הלשוני הכולל של התעודה, שהוא ארמי במקרה זה, הוא הקובע את שפתה הכוללת.

בתעודות שזמנן ומקומן מוגדר.⁵⁸ כיוון שתעודה זו שייכת, כפי שנמסר, לאוצר של תעודות שנתגלו באותו מקום וטרם הגיעו לידי החוקרים, לא נותר לנו אלא לחכות להתפתחויות נוספות ב"שידור חי".

2. תרגום פנימי

בכתובות של בתי כנסת או בתי קברות אין למצוא עדויות של פסוקי התנ"ך הנמסרים בארמית, ואין תמה בכך, שהרי התרגום הארמי מוצג תמיד בעל פה במסגרות אלה.⁵⁹ לשונם של פסוקים מן התנ"ך הכתובים באבן או של כתוביות על גבי פסיפס המלוות סצנות מן המקרא היא כמעט תמיד עברית, ונראה שהתרגום אינו דרוש כלל. כך למשל מוצאים אנו במכלול בתי הכנסת במרות את הפסוקים שלהלן. דברים כח, ו חקוק על משקוף וישעיהו סה, כה כתוב על רצפת פסיפס כליווי לתיאור מקראי, בעוד פסיפס סמוך נושא כתובת הקדשה בארמית.⁶⁰ ישנם שני פסוקים הכתובים יוונית על גבי פסיפס (ישעיהו מ, לא בקיסריה ותהלים קכא, ח סמוך לקיבוץ מסילות בעמק בית שאן), אך איננו יודעים בוודאות אם מדובר באתרים יהודיים או נוצריים.⁶¹ עם זאת נמצא מספר כתובות הקדשה דו-לשוניות שבהן מופיעות המילים, או אחדות מהן, בשתי שפות זו אחר זו, על פי רוב ביוונית ובארמית.⁶²

הדוגמה הטובה ביותר לתרגום פנימי בכתובת היא מצבה דו-לשונית יוונית-ארמית מצוער (לזכר מוסיוס בן מרסה). שיטת התארוך בכל אחת מן הלשוניות שונה, ומותאמת לשפה ולתרבות (אבל שתיהן מתכוונות לשנת 358 לסה"נ): ביוונית מצוין התאריך לפי כינונה של הפרובינקייה ערביה, ובארמית המניין הוא לחורבן הבית ולפי מחזור השמיטות.⁶³ מסתבר אפוא שאין מדובר כאן בצורך לקבוע איזה חלק מן הכתובת (היווני או הארמי) הוא המקורי ואיזה הוא תרגום, כיוון שכל חלק משקף

58. במקרה של טקסט ספרותי שהועתק ועבר מיד ליד (ומפה לפה) במרוצת הדורות עשוי תהליך ההעברה הממושך לגרום לחדירת אלמנטים עבריים לטקסט ארמי בעיקרו, ולהפך.
59. יש להבדיל בין הדיון הזה ובין סוגיית ייצוגה של המסורת התרגומית במסירתן של סצנות מקראיות. לעניין "תרגום פנימי" החרוט על גבי קערת כישוף ראה לעיל הערה 46.
60. ראה נווה, תשמ"ט, עמ' 305 (מס' 3-1).
61. הזסר, 2001, עמ' 362 הערה 484.
62. ראה למשל את שתי הגלוסקמות הנידונות אצל פרייס ומשגב, 2006, עמ' 464. אשר ליוונית ועברית ראה להלן הערה 74.
63. לדין בנושא זה ראה פרייס ומשגב, 2006, עמ' 471. להתייחסויות נוספות במחקר ראה H. Misgav, "Two Jewish Tombstones from Zoar", *Israel Museum Studies in Archaeology* 5 (2006), pp. 35-46; H. Cotton and J. J. Price, "A Bilingual Tombstone from Zoar (Arabia)", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 134 (2001), pp. 277-283; י נווה, "שתי מצבות קבר מצוער מאוסף מוזיאון הכט: הכתובות הארמיות", מכמנים 15 (תשס"א), עמ' 5-9.

מוסכמות אפיגרפיות מוגדרות, ובה בשעה משמש תמונת ראי של משנהו מבחינה תוכנית ותפקודית. ניתן לשאול, מה תפקידה של כתובת דו-לשונית כזאת, האומרת אותו דבר עצמו פעמיים, אם כי בשתי שפות שונות ולפי מוסכמות שונות? האם נועד החלק היווני למסור מידע לעיני דוברי היוונית ולאוזני דוברים אלה, בעוד החלק הארמי מיועד למסירת אותו מידע עצמו לעיני דוברי הארמית ולאוזני דוברים אלה, והשניים לא ייוועדו לעולם? ואולם אם נאמץ את גישתו של אדמס לכתובות היווניות-לטיניות מדלוס (ולכתובת יוונית-תדמורית מ-Shields), נכיר בכך שהדו-לשוניות שלהן הייתה דו-סטריית, בדומה לטענה שהעלינו, אני ואחרים, באשר לתפקיד הקריאה הדו-לשונית בתורה והוראתה לפי הנוהג התרגומי של חז"ל. לפי דברי אדמס, "אחד התפקידים החשובים ביותר של כתובת דו-לשונית לא היה כרוך דווקא במסירת מידע למספר הקוראים הגדול ביותר, אלא בהקרנתה של זהות מסוימת"; ובמקרה שלפנינו מדובר בזהות כפולה.⁶⁴ וכך יועדה הכתובת הדו-לשונית מצוער, המקרינה אותה זהות כפולה, לעיני הכול ולאוזניהם.⁶⁵

קבוצה נוספת של דוגמות מראשית המאה השנייה לסה"נ מקורה באתר לא רחוק מצוער אך קרוב יותר ללב ארץ יהודה. המדובר בתעודות שרוכן בארמית יהודית, אך גם בעברית, נבטית (ארמית) ויוונית ממערות ואדי מורבעאת ונחל חבר שלאורך החוף המערבי של ים המלח. התעודות בכל ארבע השפות נשמרו ביחד. יתר על כן, לעתים קיימת תערובת שפות בתוך אותה תעודה עצמה, ואף בחותמים ובחתימות של התעודות, רוצה לומר תעודות יווניות חתומות בשמות בארמית, תעודות עבריות או ארמיות עם חתימות ביוונית.⁶⁶ לעתים ניתן להבחין, שאותו סופר כתב ביותר משפה אחת ושאותו אדם חתם ביותר משפה אחת. וכדברי חנה כותן: "ניתן להוכיח כי החברה המשתקפת בתעודות הארמיות כתבה תעודות, או הורתה לכתוב אותן, גם בעברית וביוונית; הדבר אמור לעתים לגבי אותו אדם עצמו. במילים אחרות, אין מדובר כאן במצב שבו תעודות הכתובות בשפות שונות מייצגות רבדים שונים של

64. אדמס, 2002, עמ' 125. לשאלת הלשון והבחירה הלשונית כביטוי לזהות יהודית לאומית/אתנית ראה שוורץ, 1995, עמ' 3-47; לפין, 1999, עמ' 239-268; S. Schwartz, "Hebrew and Imperialism in Jewish Palestine", *Ancient Judaism in its Hellenistic Context*, ed. C. Bakhos (SJSJ, 95), Leiden 2005, pp. 55-84; D. Goodblatt, *Elements of Ancient Jewish Nationalism*, Cambridge 2006, pp. 49-70.

65. השווה זאת לתארוך הכפול, עברי וכללי, הנפוץ בתעודות ישראליות מודרניות, אף שניתן היה לצפות שהקמתה של מדינת ישראל המודרנית תביא לשימוש בתאריך העברי בלבד.

66. לדוגמאות לתעודות משפטיות רב-לשוניות וחתומות רב-לשוניות במקורות תנאיים ראה משנה גיטין ט, ו; שם ט, ח; תוספתא גיטין ז, יא; תוספתא בבא בתרא יא, יא. לכתובות יווניות המסתיימות בחותמות ארמיות ו/או נבטיות ובחתימות ביוונית או בארמית ראה תעודות ברכוכבא, פפירוסים 15, 17-22.

החברה היהודית";⁶⁷ כלומר לפנינו מעין פרפרזה מהופכת על דברי התלמוד הבבלי (מגילה יח ע"א) ולא דובר כאן בעברית לעברים, יוונית ליוונים וכו'.
 כאן אבקש להתמקד בשתי תעודות כאלה המעידות על תרגום פנימי בין יוונית לארמית ובין ארמית לעברית. פפירוס ידין 27 משנת 132 לסה"נ, תעודה מן הארכיון המשפטי של בבתא, היא קבלה ביוונית.⁶⁸ בתחנית התעודה (שורות 11–14) בבתא מאשרת את הקבלה בארמית (בכתב יד אחר) ובגוף ראשון, לאחר מכן בא תרגום מילולי ליוונית (פרט למוסכמות תארוך שונות) של חותמתה המאשרת בכתב היד הראשון, ולבסוף חתימת בעל כתב היד הראשון על המסמך בשמו ובגוף ראשון. לפני התרגום ליוונית מופיעה המילה ἐμπιστία (שורה 15), המצביעה על כך שמדובר ב"תרגום". במקומות אחרים אנו מוצאים שמילה זו באה להציג תרגומים יווניים של חותמות גם כאשר המקור אינו מופיע (ככל הנראה מדובר בשני תרגומים מארמית ובשני תרגומים מלטינית).⁶⁹ לא ברור מדוע הלך הסופר של פפירוס ידין 27 בדרך מיוחדת ותרגם ליוונית את החותמת הארמית שהייתה בעלת תוקף חוקי, ובכך שימר את שתייהן באותה תעודה בלא כל סיבה משפטית. ייתכן שעשה זאת כערוכה לדיוקן של התרגום, או לשם הצבעה סמלית על כך שהתעודה שייכת לשני

.67. כותן, 1999, עמ' 220 (ההדגשה שלי). ראה גם מאמריה "Subscriptions and Signatures in the Papyri from the Judean Desert: The XEIROXPHTHC", *Journal of Juristic Papyrology* 25 (1996), pp. 29–40; "'Diplomatics' or External Aspects of the Legal Documents from the Judaean Desert Prolegomena", *Rabbinic Law in its Roman and Near Eastern Context*, ed. C. Hezser, Tübingen 2003, pp. 49–61; idem and W. Eck, "P. Murabba'at 114 und die Anwesenheit Römischer Truppen in den Höhlen des Wadi Murabba'at nach dem Bar Kochba Aufstand", *Zeitschrift für Papyrologie Epigraphik* 138 (2002), pp. 173–183.

.68. ראה תעודות בר-כוכבא, עמ' 116–117.

.69. פפירוס ידין 11, משנת 126 לסה"נ, שורה 29; לפנינו תרגום, ככל הנראה מארמית ליוונית, עם חתימות ביוונית מן הצד השני של המסמך בכתיבות יד שונות. פפירוס ידין 16, משנת 127 לסה"נ, שורות 33 ו-36; אלה תרגומים ליוונית, ככל הנראה מארמית ולטינית, עם חתימות בארמית בצדו השני של המסמך. פפירוס חבר 61, משנת 127 לסה"נ, קטע b שורה 4, הוא תרגום מלטינית ליוונית. ראה *Aramaic, Hebrew and Greek Documentary Texts from Nahal Hever and Other Sites with an Appendix Containing Alleged Qumran Texts (the Seiyâl Collection II)*, ed. H. M. Cotton and A. Yardeni (DJD, 27), Oxford 1997, pp. 174–180. פפירוס ידין 16 מוגדר בפירושו כעוֹתֵק מאוֹשֵׁר, כך שניתן להניח כי המקור כלל חותמות בארמית ובלטינית. ואולם באשר לפפירוס ידין 11 מדובר, ככל הנראה, במקור (כך מסרה לי חנה כותן), דבר העשוי להעיד על האפשרות כי התרגום בכתב (ἐμπιστία) מארמית ליוונית מתבסס על הצהרה ארמית מקורית שניתנה בעל פה. לחותמות ארמיות בתעודות יווניות ללא תרגום ראה לעיל הערה 64. לתעודה יוונית הכוללת חותמת של בבתא ביוונית, ובעקבותיה חותמת של אפטרופסה יהודה בארמית, חותמות בנבטית ובארמית ולבסוף חתימת הסופר ביוונית, ראה פפירוס ידין 15, שורות 31–39.

תחומים חוקיים ותרבותיים במשותף. בכל המקרים האלה אין ודאות שהסופר היה גם המתרגם (הדר-לשוני).

תעודה מעניינת ומיוחדת במינה היא נחל חבר/צאלים מס' 8, השטר מכפר ברו. זהו שטר מכירה ארמי-עברי משנת 135 לסה"נ.⁷⁰ בדומה לתעודות רבות מואדי מורבאעת ומנחל חבר זוהי תעודה גלולה (כפולה): החלק העליון (*scripta interior*) מגולל, קשור וחתום על ידי עדים למשמרת, בעוד החלק התחתון (*scripta exterior*) גלוי לעין לצורכי קריאה והתייעצות.⁷¹ לפי מיטב שיפוטנו שני הטקסטים זהים ככל הנראה, אלא שהחלק העליון הוא בארמית בעוד החלק התחתון (שלא נשתמר היטב) הוא בעברית. ניתן לשער כי החלק העברי הוא תרגום של החלק ה"רשמי" בארמית, אך באותה קלות ניתן להעלות השערה הפוכה, כיוון שבדרך כלל בתעודות כפולות כאלה נכתב החלק התחתון לפני העליון.⁷² מכל מקום נשאלת השאלה, מדוע נעשה שימוש בשתי שפות, עברית וארמית, בתעודה כפולה זו, כאשר שני הטקסטים זהים לחלוטין מכל בחינה אחרת, בעוד טקסטים אחרים נכתבו בשפה אחת בלבד (פרט לחתימות), ותהא זו יוונית, עברית או ארמית. כותן מציעה תשובה אידאולוגית: "הטקסט הפנימי [...] כלומר החלק המוסתר, נכתב ארמית, בעוד הטקסט החיצוני נכתב עברית. במילים אחרות, הטקסט המחייב מבחינה משפטית, הוא הטקסט הפנימי, נכתב בשפה המקובלת לתעודות משפטיות באותה תקופה, בעוד העברית, הטקסט החיצוני הגלוי לעין, באה להציג את האידאולוגיה של מדינת יהודה שזכתה עתה לעצמאות."⁷³

אם כך שני החלקים, הכתובים בשתי שפות, מאצילים ממעמדם זה על זה. מכל מקום, אם נקבל את האידאולוגיה שכותן מייחסת להצגת עברית ואם לאו, עלינו להניח כי העברית היא ששימשה לצרכים המעשיים, שכן החלק העברי היה גלוי לעין וזמין לצדדים ולבאי כוחם לצורכי התייעצות, מה שאינו אמור לגבי החלק הארמי, אף שהוא זה שהיה מחייב מבחינה משפטית. וכך אפוא מילאו שני החלקים, העברי והארמי, את משימותיהם החוקיות ואולי גם האידאולוגיות ברצף דו-לשוני.

3. החלפת קודים לשונית⁷⁴

כפי שצוין, אין זה נדיר למצוא בכתובות שנתגלו באתר מסוים תערוכת של יוונית

70. כותן וירדני (הערה 69 לעיל), עמ' 26–33; "ידין, מ' ברושי וא' קימרון, "שטר של מכירת בית בכפר ברו מימי בר-כוכבא", קתדרה 40 (תשמ"ו), עמ' 201–214.

71. תעודות כפולות אלה הוסיפו לשמש ביהודה עוד זמן רב לאחר שחדלו לשמש בחלקיה האחרים של האימפריה הרומית. ראה U. Y. Franco, "Who Killed the Double Document in Ptolemaic Egypt", *Archiv für Papyrusforschung* 54 (2008), pp. 1–16.

תעודות בר-כוכבא, עמ' 6–10.

72. שם, עמ' 9–10.

73. כותן, 1999, עמ' 225.

74. על החלפת קודים עברית-ארמית בטקסטים מגיים ראה לעיל הערה 46.

עם ארמית או עברית, ובאתרים בעלי אופי עירוני פחות תערוכת של ארמית ועברית, כאשר כל אחת מן השפות שומרת בדרך כלל (אם כי לא תמיד) על תבניות שימושי הלשון האופייניות לה ועל "הנהגים האפיגרפיים" האופייניים למקום.⁷⁵ וכך בבית הכנסת הידוע בחמת טבריה מן המאה הרביעית לסה"נ שמות המזלות מובאים בעברית, בעוד כתובות ההקדשה הן ביוונית ובארמית. בית הכנסת בציפורי הוא מקרה יוצא דופן: כאן שמות ארבע עונות השנה שבגלגל המזלות כתובים בעברית וביוונית כאחד. זהו מקרה יחיד במינו של תרגום דו לשוני יווני-עברי בכתובת של בית כנסת.⁷⁶ ואולם באופן כללי משמשת העברית על פי רוב בכתובות בעלות אופי ספרותי וליטורגי; אלה כוללות, כפי שכבר צוין, פסוקים מן התנ"ך, או כתוביות לציורים מקראיים וכן רשימות של משמרות הכהונה. כן משמשת העברית, גם אם לעתים רחוקות יותר, בכתובות הקדשה וברכה קהילתיות; מניתי שבע כתובות כאלה לפחות.⁷⁷

בהקשר זה של החלפת קודים אני מציע לדון בפסיפס המצוי בסטרה המזרחית של בית הכנסת בחמת טבריה, ובו שתי כתובות זו מעל זו באותה טבלת אונניים *(tabula ansata)*. הכתובת היוונית אומרת *Σευήρος θρεπτός τῶν λαμπροτάτων* = *πατριάρχων ἐτελίωσεν εὐλογία αὐτῶ καὶ Ἰουλλῶ τῷ προνοητῆ[ῳ]* = סוורוס ה-threptos [תלמיד?] של הנשיאים המזהירים כילה [את מלאכת הבניין] תהילה לו

75. להלן רשימת הערים והכפרים הגדולים שבבתי הכנסת שלהם נמצאו כתובות הן ביוונית והן בארמית/עברית: קיסריה, אשקלון, עזה, טבריה, חמת טבריה, ציפורי, בית אלפא ובית שאן. בכפרים דומים, ללא תלות במקומם הגאוגרפי (ובלבד שאינם במישור החוף), הנטייה היא לכתובות ארמיות/עבריות בלבד (ללא יוונית): כפר חברה, כפר כנה, כורזים, ח'רבת כנף, כפר בירעם, חורבת עמודים, עלמה, איבלין, ארמה, כפר ברעם, יסוד המעלה, חמת גדר, נוה, כוכב הירדן, בית גוברין, חברון, אשתמוע, חורבת סוסיא, יריחו, עין גדי. הרשימות לפי ספרה של הזסר, 2001, עמ' 400.

76. ראה ז' וייס וא' נצר, הבטחה וגאולה: פסיפס בית הכנסת מציפורי, ירושלים 1996, עמ' 42; Z. Weiss, *The Sepphoris Synagogue: Deciphering an Ancient Message through its Archaeological and Socio-Historical Contexts*, Jerusalem 2005, pp. 200–201, 212–214. במקרה אחד הוחלפה כתובה יוונית מקורית בציפורי בכתובה ארמית; ראה הבטחה וגאולה, עמ' 208–211. ראוי לשים לב להערתם של וייס ונצר (שם, עמ' 41), כי "היחס המספרי בין הכתובות היווניות והארמיות מעיד שהקהילה היתה דו-לשונית בתקופה זו"; ואשר לציון עונות השנה ביוונית על גבי גלגל המזלות, "אין להסיק מכאן שהשפה היוונית היתה שגורה יותר מן הארמית או העברית על פי תושבי המקום" (שם, עמ' 43). וכן לדברי וייס (שם, עמ' 216), כי השימוש ביוונית ובארמית באותו פסיפס מעיד על כך שהקהילה בציפורי הייתה דו-לשונית בתקופה זו.

77. יש לציין את כתובות ההקדשה העבריות מבית הכנסת בברעם (כפר בירעם, ששם נמצא גם כתובת בארמית): "יהי שלום במקום הזה ובכל מקומות ישראל, יוסה הלוי בן לוי עשה השקוף הזה תבא ברכה במע[ו]ש[ו] של[ום]". ראה נוה, תשל"ח, עמ' 19–20 (מס' 2–1). לכתובת זהה כמעט מעלמה הסמוכה, פרי יצירתו של אותו אמן, ראה הלין.

ולילוס הפרנס. ומיד מתחתיה כתובת בארמית: "יהי שלמה כל מן דעבד מצותה בהדן אתרא קדישה ודעתיד מעבד מצותה תהי לה ברכתה אמן אמן סלה ולי אמן" = יהי שלום על כל מי שעושה צדקה / במקום הקדוש הזה ושעתיד לעשות צדקה / תהי לו הברכה אמן אמן סלה ולי אמן.⁷⁸

פרייס ומשגב טוענים, כי "הטקסט הארמי [...] והטקסט היווני מציגים אותה פעולה. כלומר אין מדובר כאן על שני מעשי צדקה שונים, אלא על אותו מעשה עצמו: הכוונה הייתה ששני הטקסטים, היווני והארמי, ייקראו יחדיו. אם זה הפירוש הנכון, ואם משמעות שתי המילים האחרונות בכתובת הארמית היא אכן 'ותהי עלי הברכה, אמן', כי אז רואים אנו התבטאות שונה באופן דרמטי ביוונית ובארמית על גבי אותה רצפת פסיפס, לא רק באשר לתורמים שונים, אלא גם לגבי אותו אדם עצמו, סוורוס במקרה זה, העוקף את התוצאה הבלתי נמנעת של האלמוניות [בארמית] על ידי חשיפת זהותו בחלק היווני של ההקדשה".⁷⁹

אבקש להציע פירוש שונה לכתובת הכפולה. הכתובת היוונית מציינת בשם את התורם העיקרי, סוורוס, ובמקום שני את יולוס הפרנס, שעשוי היה לפקח על המיזם במסגרת תפקידו (כמקובל).⁸⁰ הכתובת הארמית היא ברכה משותפת לכל אלה שתורמו למיזם ("כל מן דעבד מצותה בהדן אתרה"), כולל סוורוס ויולוס, שאינם מצוינים כאן בשמם. ייתכן גם שהייתה לכתובת מטרה חשובה אפילו יותר – לברך את אלה שישאבו השראה מן המבורכים ויעשו כמעשיהם בעתיד, שהרי שיפוצים נוספים יצריכו גם הם מימון. אני רואה במילים האחרונות "ולי אמן" תוספת שלא נכללה בנוסח הרשמי, ומקורה באמן, יוצר הכתובת, או אולי בנדבן נוסף שנשאר באלמוניותו.⁸¹ לפנינו אפוא כתובת דו-לשונית בת שני חלקים; הכתובת מכבדת תורמים מסוימים ביוונית, וקהילה של תורמים בארמית, כאשר בחירת השפות וההחלפה ביניהן תואמת את התפקידים המשתנים של חלקי הכתובת. ואולם חרף שינוי זה בפירוש קיימת הסכמה בין פרייס ומשגב לביני, כי שני חלקי הכתובת, היווני והארמי, "נועדו להיקרא יחד".

תבנית זוהי ניתן למצוא בכתובת דומה, יוונית-ארמית, בת שני חלקים, על גבי רצפת הפסיפס בבית אלפא, שבה נזכרים אישים יחידים לטובה ביוונית, בעוד הברכה לקהילה כולה, אשר תרמה מרווחי קציר החיטים, היא בארמית. הכתובת היוונית אומרת: $\delta\tau\epsilon\chi\nu\iota\tau\epsilon\ \delta\ \kappa\acute{\alpha}\mu\nu\nu\nu\tau\epsilon\varsigma\ \tau\acute{\omega}\ \epsilon\rho\gamma\omega\nu\ \tau\omicron\upsilon\tau\omega\ \text{Μαριαν}\acute{\nu}\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \text{Ανίνας}$

78. טקסטים ותרגומים ראה פרייס ומשגב, 2006, עמ' 478. לנוסח הארמי ראה נווה, תשל"ח, עמ' 48-49 (מס' 26). לכתובת היוונית ראה רוט-גרסון, תשמ"ז, עמ' 72 הערה 18. על שתי

הכתובות ראה דותן, 1983, עמ' 53-54, 60, איורים 2-1, 21.1, 35.3.

79. פרייס ומשגב, 2006, עמ' 478-479. ההדגשה שלי.

80. ראה מאמרי פראד, 2011.

81. ראה נווה, תשל"ח, עמ' 49; דותן, 1983, עמ' 54.

ὄσος = ייזכרו (לטוב) האמנים שביצעו את המלאכה הזאת: מאריאנוס וחנינא בנו.⁸² בארמית: "הדין פסי[פוסה אתקבע בשתה]...[ל...מלכותה דיוסטינוס מלכה [...]]זבן חטייה מאת [סאיין(?)...]ד[אתנדבון כל בני ק[רתה]...בירבי א... [דכירין] לטב כל בני קרתה...כירד לט[ב] = הפסי[פס [הזה] נקבע בשנת / ה... ל[מלכותו של יוסטינוס המלך / בדמי[המכירה של החיטים מאה / סאים? ... ש]תרמו כל בני / ה[כפר ו...]] בירבי / [זכורים] לטוב כל / בני הכפר.⁸³ השפה העברית מופיעה על גבי אותה רצפת פסיפס עצמה בכתוביות המלוות את תיאור העקדה.

בבית הכנסת בעלמה אשר בגליל העליון ישנה כתובת דו־לשונית על גבי משקוף ובה ברכה משותפת ליושבי המקום ולשאר תושבי הארץ בעברית, ולאחריה, תוך החלפה לארמית (עם מרכיבים עבריים מסוימים), מזדהה האמן עצמו: "בעברית: יהי שלום על המקום הזה ועל כל מקומות עמו ישראל [א]מן סלה [ובארמית:] אנה יוסה בר לוי הלוני אומנה דעבדת [הדין שקופה [...]]." ואולם אמן זה עצמו "חותם" בברכה עברית זהה כמעט בכפר ברעם הסמוך, והפעם בעברית, כאשר הוא מדבר על עצמו בגוף שלישי: "יוסף הלוי בן לוי עשה השקוף זה...".⁸⁴ הייתי מסביר זאת כך: ברצותו לזהות עצמו בצורה אישית יותר (בגוף ראשון) השתמש האמן בארמית, אך ברצותו לנקוט לשון יותר פורמלית (גוף שלישי) בחר בעברית.

האתר הארכאולוגי האחרון שבו נדון בזיקה לשימוש רב־לשוני בשפה הוא בית הכנסת ברחוב אשר בעמק בית שאן. הכתובת ההלכתית הארוכה מבית כנסת זה ריכזה תשומת לב רבה, ובצדק. המדובר בכתובת מן המאה השישית או השביעית לסה"נ המופיעה על גבי הפסיפס בנרתקס בית הכנסת.⁸⁵ מכל הכתובות שנתגלו

.82. ראה רוט־גרסון, תשמ"ז, עמ' 29–30.

.83. ראה נווה, תשל"ח, עמ' 72 (מס' 43).

.84. ראה לעיל הערה 77.

.85. ראה י' זוסמן, "כתובת הלכתית מעמק בית שאן", תרביץ מג (תשל"ד), עמ' 88–158; הנ"ל, "תוספות ותיקונים למאמרי 'כתובת ההלכתית בית־שאן'", תרביץ מד (תשל"ה), עמ' 193–195; הנ"ל, תשל"ו; הנ"ל, "ברייחא דתחומי ארץ ישראל", תרביץ מה (תשל"ו), עמ' 213–257; idem, "The Inscription in the Synagogue at Rehov", *Ancient Synagogues*; 146–153; *Revealed*, ed. L. I. Levin, Jerusalem and Detroit 1982, pp. 146–153; "לכתובת ההלכתית בעמק בית־שאן", תרביץ מה (תשל"ו), עמ' 54–56; הנ"ל, "הערה ל'תרביץ' מה (תשל"ו), עמ' 61", שם, עמ' 331; פ' ויטו, "בית־הכנסת של רחוב", עתיקות ז (תשל"ד), עמ' 100–104, איורים עמ' 33–37; הנ"ל, "בית הכנסת של רחוב", קדמוניות ח (תשל"ה), עמ' 119–123; *Israel Exploration*; 123–119; idem, "The Synagogue of Rehov, 1980", *Journal* 30 (1980), pp. 214–217; idem, "A Byzantine Synagogue in the Beth Shean Valley", *Temples and High Places in Biblical Times*, ed. A. Biran, Jerusalem 1981, pp. 164–167; idem, "The Synagogue at Rehob", *Ancient Synagogues Revealed*, ed. L. I. Levin, Detroit 1982, pp. 90–94; idem, "Le décor mural des anciennes synagogues à la lumière de nouvelles découvertes", *XVI Internationaler*

במזרח הקדום, על כל סוגיהן, זוהי הכתובת הארוכה ביותר. היא עוסקת בנושאים מעשיים – בסוגי התוצרת החקלאית שמקורם בכפרים בעלי אוכלוסייה מעורבת יהודית ונכרית החייבים דיני מעשרות ושמטה. במילים אחרות, אילו פרות וירקות, ומאילו מקומות גידול, ניתן לצרוך מבלי להפריש מעשרות ולקיים את דיני השמטה. חלקים גדולים מן הכתובת דומים להפליא לקטעים מן הספרות התנאית ומספרות האמוראים הארץ-ישראלית (התלמוד הירושלמי).⁸⁶ זו אפוא העדות הקדומה ביותר לספרות התורה שבעל פה שהגיעה לידינו, גם אם חסרה בה הפלוגתא המקובלת בין החכמים שאנו מוצאים במקבילות התלמודיות.⁸⁷ ואולם לשני קטעים מן הכתובת שעל גבי הפסיפס אין מקבילות ישירות בספרות חז"ל; המדובר בקטעים בעלי רלוונטיות מיוחדת לאזור רחוב, העוסקים בתנאים הנוגעים לאזור בית שאן (שורות 5–9) ול"עירות" בתחום סבסטיה (שומרון; שורות 26–29).

שפתה הכללית של הכתובת היא עברית, אך רבים משמות המקומות וסוגי התוצרת מובאים בארמית או ביוונית עם השפעות ארמיות. מרבית חוקרי הכתובת עמדו על האופי היישומי של תוכנה, ובעיקר על כך שהמפה המילולית שהיא מציגה מתמקדת באזור בית שאן ובכפרים הסמוכים לרחוב וכן באזור סבסטיה. לאור זאת הניחו רוב החוקרים, כי לכתובת נודעה משמעות מעשית עבור קהל הנאספים בבית הכנסת אשר שמר את חוקי המעשרות והשמטה. כך תיאר יעקב זוסמן את הכתובת כבעלת אופי "פשוט וחד משמעי, כיאה לטקסט הבא להורות הלכה למעשה". הכתובת שימשה בין השאר "להביא בו לידיעת הציבור עניינים חשובים הנוגעים בקיום מצוות יומיומיות, ובמיוחד בנושא הלכתי בעל חשיבות מקומית הקשור

Byzantinistenkongress, Akten II/5, Jahrbuch der Stereichisschen Byzantinistik 32/5, Vienna 1981, pp. 361–370; idem, "Jewish Villages around Beth Shean in the Roman and Byzantine Periods", Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society 1 (1981), pp. 11–14; idem, "The Interior Decoration of Palestinian Churches and Synagogues", Byzantinische Forschungen 21 (1995), pp. 283–300; 1992; ויטו, 1992; ספראי, 1978; נווה, תשל"ח, עמ' 79–85; הנ"ל, "הכתובת הארמית והעברית מבתי הכנסת העתיקים", ארץ ישראל 20 (תשמ"ט), עמ' 308; א' דמסקי, "העירות המתורות שבתחום סבסטי לפי הכתובת שברצפת הפסיפס של רחוב", קדמוניות יא (תשל"ח), עמ' 75–77; idem, "The Permitted Village of Sebaste in the Rehov Mosaic", Israel Exploration Journal 29 (1979), pp. 182–193; idem, "Holy City and Holy Land as Viewed by Jews and Christians in the Byzantine Period: A Conceptual Approach to Sacred Space", Sanctity of Time and Space in Tradition and Modernity, Jewish and Christian Perspectives, I, Leiden 1998, pp. 285–296.

⁸⁶ ספרי דברים נא (מהדורת א"א פינקלשטיין, עמ' 117); תוספתא שביעית ד, יא (מהדורת ש' ליברמן, עמ' 181); ירושלמי דמאי ב (כב ע"ג-ע"ד); ירושלמי שביעית ו, א (לו ע"ג).

⁸⁷ אך מן הראוי לציין את הייחוס לרבי (רבי יהודה הנשיא?) בשורה 10.

בבית-שאן".⁸⁸ אין פירוש הדבר כי כל באי בית הכנסת, שהיו חייבים לעבור על פני הכתובת הזאת, אכן יכלו לקרוא בה או להבין את תוכנה (מדובר בשני עניינים שאינם זהים), אך אין ספק שחלקם היו מסוגלים לכך, והם יכלו למסור את תוכן הכתובת לאחרים. כללו של דבר, אין לפטור פסיפס זה כקישוט גרדא. לכל הפחות (או לכל היותר) מעידה הכתובת על הקשר העמוק והממושך שבין הכפר והאזור של רחוב ובין הגאוגרפיה ההלכתית של "תחומי ארץ ישראל מקום שה[חזיקו] עולי כבל" (שורה 13), ובכך בוטאה וחוזקה התחושה שזוסמן הגדיר אותה כ"מעין לוקאל-פטריוטיזם".⁸⁹ אלה שפקדו תכופות את בית הכנסת הזה לא היו סתם עוברי אורח בארץ ישראל, שהרי נזקקו להדרכה הלכתית מעשית בהתהלכם בארץ.⁹⁰ ואולם שתי כתובות מבית הכנסת ברחוב שטרם פורסמו הן בעלות משמעות רבה אף יותר לדיוננו. בצד הכתובת ההלכתית בעברית נמצאה כתובת פסיפס נוספת בת ארבע שורות בארמית. זוהי כתובת הקדשה הכתובה בשפה סטנדרטית, אך כוללת התייחסות למקדש בעברית.⁹¹ מכאן שעוד טרם הגיעו אל אולם בית הכנסת פגשו הבאים בשערי כתובת עברית גדולה הכוללת אלמנטים ארמיים, ולצדה כתובת הקדשה קטנה יותר, בת ארבע שורות בארמית, הכוללת אלמנטים עבריים. העברית הייתה השפה השלטת בכתובת ה"ספרותית", בעוד שהארמית שלטת בכתובת ההקדשה. משמעות הדבר, שיש בידינו כאן התאמה לחלוקת התפקידים הדר-לשונית בין שתי השפות האלה, על האינטרפנטרציה האופיינית לה, כפי שראינו במקומות אחרים.

אך אין זה הכול. מתקופה קדומה יותר בתולדות בית הכנסת (המאה החמישית), כמאה שנה לפני כתובת הפסיפס, נמצאו בבית הכנסת ברחוב שמונה עמודים. על כל עמוד מופיעה כתובת מיוחדת הכתובה בדיו על גבי טיח. מן הכתובות נותרו שרידים בלבד; שבע הן בארמית, מתוכן לפחות שתי כתובות הקדשה, רשימת ימי צום, רשימת משמרות הכהונה, ורשימת תאריכים מרכזיים בחיי הקהילה המצוינים לפי מחזורי השמיטה: הכתובת האחרונה היא טקסט ליטורגי או מאגי.⁹² רק עמוד

88. זוסמן, תשל"ו, עמ' 123-128.

89. שם, עמ' 128. ראה גם ספראי, 1978, עמ' 57.

90. על הצרכים המעשיים שנסתייעו במידע שנמסר בכתובת ההלכתית ראה במיוחד במאמריהם של זוסמן, ספראי ודמסקי (לעיל הערה 85) ובפרט במאמרו של דמסקי, העומד על התועלת המעשית שהביאה הכתובת לנוסעים לירושלים מצפון שהיו צריכים לעבור בשומרון. דמסקי גם מדיגש במאמרו "Holy City and Holy Land" את המשמעות הסמלית של הכתובת בעיני רואיה, בכך שהגדירה ואישרה את זיקתם לגאוגרפיה ההלכתית של ארץ ישראל.

91. הכתובת שטרם פורסמה מוזכרת אצל נווה, תשמ"ט, עמ' 308, וכן אצל ויטר, 1992, עמ' 1459. מידע מפורט יותר נמסר כאן על סמך מאמרו של חגי משגב, "The List of Fast Days Found in the Synagogue of Rehov", *Israel Museum Studies*

in Archaeology. הנני אסיר תודה לחגי משגב, שחלק עמי את ממצאיו.

92. מתוך מאמרו הנ"ל של משגב. משגב מכין את שרידי הטיח לפרסום בחסות רשות העתיקות.

אחד נושא, כאמור, כתובת עברית; כתובת זו זהה כמעט לכתובת ההלכתית שנחקקה על פסיפס כמאה שנים מאוחר יותר. ואולם בכתבות שעל גבי העמוד חסרות שלוש השורות האחרונות, ובהן רשימת העיירות באזור סבסטיה (שאינן לה מקבילה גם בספרות חז"ל). בלא שורות אלה הכתובת מתחילה ומסתיימת במילה "שלום". אחרי ה"שלום" השני באה בכתובת הטיח, במקום השורות בכתובת הפסיפס המונות את עיירות תחום סבסטיה, ברכה לקהילה בארמית, "שלום על כל בני קרתא...". ומכאן השערתה של פאני ויטו, החופרת באתר: "מסתבר שהכתובת – שעל העמוד היא העתק של מכתב שנשלח לבני הקהילה המקומית כמענה לשאלות שהתעוררו ביחס למקומות מסוימים באזור שבו הם מתגוררים, כגון ביחס לבית שאן, שבה התגוררה אז אוכלוסייה מעורבת של יהודים ושל נוכרים; על כך מעידים המילה הראשונה של הכתובת 'שלום', הדגש על בית שאן, שהוא אזור בית הכנסת, והברכות המופיעות בסוף הטקסט".⁹³

השערתה של ויטו אכן מאתגרת, בעיקר לאור מחקרו האחרון של גפני על איגרות הנשיאים שהמסגרת הנרטיבית שלהן היא בארמית אך הן מצוטטות בעברית. ואולם אין די ב"שלום" בראשית כתובת הטיח ובסופה כדי לאפיין אותה כמכתב. המילה שלום בפתיחת הכתובת ובסיומה, וכן המקום המרכזי שנשמר לה (הן בכתובת על גבי הטיח והן בכתובת הפסיפס) בחלל בית הכנסת, מעידים לכל הפחות שהכתובת, יהא מקורה אשר יהא, נועדה לשמש הודעה פומבית לבאי בית הכנסת, הודעה בעלת חשיבות ועניין, מעשי וסמלי כאחד, כפי שמציינת קתרין הזסר: "יש לראות כתובת זו בהקשר של הכתובות במקדשים פגניים, ששם נהגו להציג בפומבי הסכמים וחוקים, לחקוק באבן צוים (אדיקטים) רומיים שכבר היו קיימים בצורת תעודות. ייתכן גם שעלינו לראות כתובת זו בהקשר לנוהג הנוצרי, המוכר מן המאה הרביעית לסה"נ ואילך, להציג *tituli* על קירות הכנסייה. חקיקה באבן של טקסטים שכבר היו קיימים בכתב, וזאת במקומות שנראו לעיני כול, שימשה שתי מטרות – הגדלת התפוצה וביטוי עצמיה".⁹⁴

אמנם איננו מוצאים בספרות חז"ל עדות למנהג חקיקת צוים וחוקים של הרבנים או איגרות של הנשיאים על רצפות בתי הכנסת או קירותיהם (דבר שהיה מקובל לגבי תמונות⁹⁵). עם זאת מן הראוי לציין כי במקום אחד בתלמוד הירושלמי (כלאים א, א [כז ע"א]) נטען כי רשימה של סוגי תוצרת שונים (לעניין שמירת חוק הכלאיים) "אשכחון כתיב על כותלא דר' הלל ביר אלס/וולס...".⁹⁶

93. ויטו, 1992, עמ' 1459.

94. הזסר, 2001, עמ' 411 וההפניות שבהערות 465–468. ההדגשה שלי.

95. ראה ירושלמי עבודה זרה ג, ג (מב ע"ד) לפי הקטע שנתגלה בגניזת קהיר ופורסם לראשונה בידי י"נ אפשטיין, "לשרידי הירושלמי", תרביץ ג (תרצ"א), עמ' 15, 16, 20.

96. במהדורת זוסמן לכתב יד לידן (MS Leiden 145) כתוב: "ר' יונה בשם ר' חייא בר ווא.

לצורכי מאמר זה די אם נציין את החלפת הקודים מן הכתובת העברית הספרותית לנוסח הברכה הארמי; דבר זה מזכיר במידה רבה את כתובת בית הכנסת השנייה באורכה מארץ ישראל, הלא היא הכתובת מעין גדי (שנמצאה גם היא על גבי פסיפס בנרתקס, גם היא בבית כנסת הכולל כתובות עבריות וארמיות, אלא שמקורה באזור גאוגרפי שונה לחלוטין). שמונה השורות הראשונות של כתובת זו כוללות רשימות: רשימת שמות שלושה-עשר אבות עולם ה"אוניברסליים" שקדמו לאברהם (לפי דה"א א, א-ד), שנים-עשר המזלות, שנים-עשר חודשי השנה העבריים, ושתי קבוצות בנות שלוש דמויות מקראיות כל אחת, המסתיימות אחת במילה "שלום" והשנייה במילים "שלום על ישראל" – הכול בעברית. המחצית השנייה של הכתובת, המופרדת בקו אופקי מן הראשונה, מונה עשר שורות (התופסות מקום זהה לזה של שמונה השורות הקודמות), ומחליפה את שפתה מעברית לארמית במקביל לעיסוקה בענייני הקהילה. כאן אנו מוצאים שתי כתובות הקדשה המזכירות חברים מן הקהילה (ככל הנראה נדבנים שתורמו לפסיפס), המהוות מסגרת לרשימת קללות שתחול על ראשם של חברי הקהילה שיעשו עוול זה לזה או יגלו את "רזה דקרתה" (סוד העיר – שורה 12). הכתובת כולה מסתיימת במילה "שלום".⁹⁷

5. מסקנות

נגענו רק בקצה המזלג בשאלת ריבוי הלשונות בספרות חז"ל ובעדויות החומריות מן הכתובות היהודיות העתיקות הקרובות אליה בזמן ובמקום. אם נתעלם מן הווריאציות

אשכחון כתיב על כותלא דר' הלל ביר אלס". בגרסאות אחרות מופיע "ר' וולס". מסורת קודמת, המיוחסת לר' יוסה בשם רבי חייא בר וא, מספרת כי הרשימה נכתבה בפנקסו של ר' הלל בן רבי אלס/וולס. בהמשך באה רשימת סוגי התוצרת בארמית, אף על פי שהמקבילה במשנה (כלאים א, א) היא בעברית. פוארייר (2007, עמ' 77) עושה בדוגמה זו שימוש מרחיק לכת, וטוען כי לפנינו עדות לכך שהמשנה העברית היא תרגום ממקור ארמי. ראה ב' רטנר, אהבת ציון וירושלים, ד, וילנה תרס"ז (הדפסה חדשה: ירושלים תשכ"ז), עמ' 2, המצטט את הפירוש למשנה של שמשון בן אברהם משאנץ (המאה השתים-עשרה או השלוש-עשרה), וכן את פירושו של רבי יצחק בן מלכיצדק מסיפונטו (Siponto, 1090–1160) למשנה זרעים ואת ערוך השלם (ערך פול), ששם אמור הטקסט התלמודי לכלול את השמות העבריים, ולאחריהם את השמות המקבילים בארמית, של כל צמח וצמח. הפניה זו מקורה בספר *The Talmud the Land of Israel: A Preliminary Translation and Explanation*, vol. 4: *Kilayim*, trans. I. J. Mandelbaum, Chicago 1990, p. 295 n. 50. להתייחסות נוספת לכתובה (כולל כתיבת צווים) על גבי קירות (אך לא קירות בתי כנסת) בספרות חז"ל ראה תוספתא שבת יז, ה, ו, ח; ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ג, ניר-יורק תשכ"ב, עמ' 285.

⁹⁷ לטקסט ולניתוח נוסף של היחסים בין חלקי הכתובת ומשמעותה הכוללת ראה L. I. Levine, "The Inscription in the En Gedi Synagogue", *Ancient Synagogues Revealed*, ed. idem, Jerusalem and Detroit 1982, pp. 140–145; נווה, תשל"ח, עמ' 105–109 (מס' 70).

האזריות, עם כל חשיבותן, ניווכח לדעת כי יש תבניות מסוימות, וכן מה שניתן לכנות "נהגים" אפיגרפיים וספרותיים, המצטיירים כבעלי תפוצה רחבה ונוכחות קבועה, עם כל השינויים המתבקשים מבחינת הזמן, המקום והמסגרת החברתית. מן הראוי לומר כי התרבויות המשתקפות במקורות הספרותיים והחומריים כאחד היו דו־לשוניות ואף תלת־לשוניות בצורה מקיפה. כמה היבטים של תופעה זו עולים מן העדות שאנחנו בחנו, על שני סוגיה. המדובר בחדירה הדדית, תרגום פנימי והחלפת קודים לשוניים. אין כוונתנו לומר כי כל קוראי ספרות חז"ל או כל באי בתי הכנסת העתיקים היו בקיאים במידה שווה בעברית, בארמית וביוונית (ויהא זה בקריאה, בכתיבה, בהבנת הנשמע או בדיבור). ואולם ניתן לומר כי הם נחשפו ללשונות רבות, בין בשמיעה ובין בקריאה, וכי חשיפה זו השפיעה באופן משמעותי על שילוב זהויותיהם השונות, ונתנה להן ביטוי בעל עצמה. זהויות אלה, עם כל המורכבות החווייתית וקשיי הניווט הכרוכים בהן, שילבו בין מעמדם כאזרחי בית ישראל וכאזרחי העולם הגדול, היווני־רומי, הרב־לשוני והרב־תרבותי של שלהי העת העתיקה. הם לא היו בעלי דרכונים כפולים, אלא נשאי לשונות רבות שאותן עירבו זו עם זו והחליפו זו בזו בדרכים שונות.

בסיכום, איני יכול להסכים לדברי פרייס ומשגב כי "ברור שקובץ הכתובות היהודיות המצוי בידנו, בין שמקורן בארץ ישראל ובין שמקורן בתפוצות, משקף עולם שונה מעולמם של חז"ל".⁹⁸ חז"ל והיהודים שלא נמנו עם חוגם דרו באותו עולם לפחות מבחינת אתגרי הבחירה והצירוף שהציבה בפניהם הרב־לשוניות, על בעיות הזהות והעצמה שהשתקפו מתוכם והשפיעו עליהם. העולם הזה היה רב־לשוני, וגם אם חז"ל והיהודים שלא נמנו עם חוגם ניווטו את דרכם בתוכו בדרכים שונות, הרי העדות בדבר מגוון נהגיהם הרב־לשוניים זורה אור רב זה על דרכו של זה.⁹⁹ במובן הרחב ביותר של המילה ניתן לומר, כי סיפורה הסבוך והחשוב של הרב־לשוניות היהודית, שראשיתו בעת העתיקה, מוסיף ללוותנו לאורך הדורות ועל פני היבשות ונמשך עד ימינו אלה.¹⁰⁰

98. ראה פרייס ומשגב, 2006, עמ' 481.

99. אני מבקש להדגיש כי אין כוונתי לומר ששפת התעודות והכתובות הארמיות או העבריות שמקורה בחוגים יהודיים אחרים זהה לזו של ספרות חז"ל (השוואה הראויה למחקר בזכות עצמה), אלא לומר שהם חלקו אותה סביבה רב־לשונית.

100. I. Even-Zohar, *Polysystem* ראה החדשה בעת החדשה לחקר הרב־לשוניות בעת החדשה ראה I. Even-Zohar, *Polysystem* (Tel Aviv and Durham 1990 (=Poetics Today 11, 1 [Spring 1990]; Y. S. Feldman, *Modernism and Cultural Transfer: Gabriel Preil and the Tradition of Jewish Literary Bilingualism*, Cincinnati 1985; J. A. Fishman, *Language in Sociocultural Change: Essays by Joshua A. Fishman*, selected and introduced by A. S. Dil, Stanford 1972; B. Harshav, *The Polyphony of Jewish Culture*, Stanford

קיצורים ביבליוגרפיים

- J. N. Adams, "Bilingualism at Delos", *Bilingualism in Ancient Society: Language Contact and Written Text*, ed. J. N. Adams, M. Janse and S. Swain, Oxford 2002, pp. 103–127
- P. S. Alexander, "How Did the Rabbis Learn Hebrew?", = 1999 אלכסנדר, *Hebrew Study from Ezra to Ben-Yehuda*, ed. W. Horbury, Edinburgh 1999, pp. 71–89
- D. Boyarin, "Bilingualism and Meaning in Rabbinic Literature: An Example", *Fucus: A Semitic/Afrasian Gathering in Remembrance of Albert Ehrman*, ed. Y. L. Arbeitman, Amsterdam and Philadelphia 1988, pp. 142–152
- M. Dothan, *Hammath Tiberias: Early Synagogues and the Hellenistic and Roman Remains*, Jerusalem 1983
- C. Hezser, *Jewish Literacy in Roman Palestine*, Tübingen = 2001 הזסר, 2001, pp. 356–421
- ויטו, 1992 = פ' ויטו, "האנציקלופדיה החדשה לחפירות ארכאולוגיות בארץ ישראל, בעריכת אפרים שטרן, ד, ירושלים 1992, עמ' 1461–1457 זוסמן, תשל"ו = "כתובת מבית הכנסת של רחוב", קדמוניות ח (תשל"ו), עמ' 128–123
- H. M. Cotton, "The Languages of the Legal and Administrative Documents from the Judean Desert", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 125 (1999), pp. 219–231
- H. Lapin, "Palestinian Inscriptions and Jewish Ethnicity in Late Antiquity", *Galilee through the Centuries: Confluence of Cultures*, ed. E. M. Meyers, Winona Lake, Ind. 1999, pp. 239–268

2007, pp. 23–40; S. Niger, *Bilingualism in the History of Jewish Literature*, trans. J. A. Fogel, Lanham, MD 1990; N. Seidman, *Faithful Renderings: Jewish-Christian Difference and the Politics of Translation*, Chicago 2006; idem, *A Marriage Made in Heaven: The Sexual Politics of Hebrew and Yiddish*, Berkeley 1977; M. Weinreich, *History of the Yiddish Language*, trans. S. Noble (Yale Language Series), New Haven 2008, pp. 247–314; U. Weinreich, *Languages in Contact: Findings and Problems*, New York 1953 (repr. The Hague 1974). לשאלת היחס בין העברית לארמית כמייצגת הרב-לשוניות היהודית לאורך הדורות ראה מ"י ברדיצ'בסקי (בן-גוריון), "עברית וארמית", שירה ולשון: מבחר מסות ורשימות, בעריכת ע' בן-גוריון, ירושלים תשמ"ז, עמ' 105–101.

- F. Millar, *Rome, the Greek World and the East*, vol. 3: *The Greek World, the Jews, and the East*, ed. H. M. Cotton and G. M. Rogers, Chapel Hill, NC 2006
- נווה, תשל"ח = ' נווה, על פסיפס ואבן: הכתובות העבריות והארמיות מבתי הכנסת, ירושלים תשל"ח
- נווה, תשמ"ט = ' נווה, "הכתובות הארמיות והעבריות מבתי הכנסת העתיקים", ארץ ישראל כ (תשמ"ט), עמ' 302–310
- W. Smelik, "Code-switching: The Public Reading of the Bible in Hebrew, Aramaic and Greek", *Was ist ein Text? Alttestamentliche, aegyptologisch und altorientalistische Perspektiven*, ed. L. Morenz and S. Schorch (BZAW, 362), Berlin 2007, pp. 123–151
- W. Smelik, "Language Selection and the Holy Tongue in Early Rabbinic Literature", *Interpretation, Religion and Culture in Midrash and Beyond: Proceedings of the 2006 and 2007 SBL Midrash Sessions*, ed. L. Teugels and R. Ulmer, Piscataway, NJ 2008, pp. 91–151
- Z. Safrai, "The Rehov Inscription", *Immanuel* 6 (1978), pp. 48–57
- J. C. Poirier, "The Linguistic Situation in Jewish Palestine in Late Antiquity", *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism* 4 (2007), pp. 55–134
- S. D. Fraade, "Rabbinic Views of the Practice of Targum and Multilingualism in the Jewish Galilee of the Third-Sixth Centuries", *The Galilee in Late Antiquity*, ed. L. I. Levine, New York and Jerusalem 1992, pp. 253–286
- S. D. Fraade, "Scripture, Targum, and Talmud as Instruction: A Complex Textual Story from the *Sifra*", *Hesed ve-Emet: Studies in Honor of Ernest S. Frerichs*, ed. J. Magness and S. Gitin (Brown Judaic Studies, 320), Atlanta 1998, pp. 109–122
- S. D. Fraade, "Locating Targum in the Textual Polysystem of Rabbinic Pedagogy", *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* 39 (2006), pp. 69–91
- S. D. Fraade, "Local Jewish Leadership in Roman Palestine: The Case of the *Parnas* in Early Rabbinic Sources in Light of Extra-Rabbinic Evidence", *Halakha in Light of Epigraphy*, ed. A. Baumgarten et al., Leiden 2011, pp. 155–173

- J. J. Price and H. Misgav, "Jewish Inscriptions and = 2006, פרייס ומשגב, their Use", *The Literature of the Sages*, pp. 461–483
 קוטשר, תשכ"ח = י' קוטשר, "השפה העברית ובנות לוותה במשך הדורות", הדאר
 מז (תשכ"ח), עמ' 510–507
 רוט-גרסון, תשמ"ז = ל' רוט-גרסון, הכתובות היווניות מבתי הכנסת בארץ ישראל,
 ירושלים תשמ"ז
- S. Schwartz, "Language, Power and Identity in Ancient = 1995, שוורץ, Palestine", *Past and Present* 148 (1995), pp. 3–47
 תעודות ברכוכבא = *The Documents from the Bar Kokhba Period in the
 Cave of Letters: Greek Papyri* (Judean Desert Series), ed. N. Lewis,
 Jerusalem 1989
- Diggers at the Well = Diggers at the Well: Proceeding of a Third
 International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and
 Ben Sira*, ed. T. Muraoka and J. F. Elwolde, Leiden 2000
- The Literature of the Sages = The Literature of the Sages*, vol. 2: *Midrash
 and Targum, Liturgy, Poetry, Mysticism, Contracts, Inscriptions,
 Ancient Science and the Languages of Rabbinic Literature*, ed. S.
 Safrai et al., Assen 2006