

תארוך החיבור של משלי י-כט

1. מבוא

תארוכו של ספר משלי, המורכב מאוסף קטעים שצמחו מפתגמי עם ומשלים עתיקים, מורכב ומסובך. אף על פי כן לא היטשטשו לגמרי סימני המוצא של לקטי הפתגמים והמשלים, ולכן אפשר לצייר פרופיל של האוספים בכללותם, גם אם לא ניתן לתארך את כל מרכיביהם.

ספר משלי מורכב ממשש יחידות עיקריות: (1) א 1 – ט 18; (2) י 1 – כב 16; (3) כב 17 – כד 22; (4) כד 23–34; (5) כה 1 – כט 27; (6) ל 1 – לא 31. יחידות 2–5 (משלי י-כט) בחומר בכללותו ולא בכל פתגם ומשל. יחידות 1 ו-6 סופחו בשלב מאוחר יותר (ראה פוקס, משלי, עמ' 48–49, 326–330). מכל מקום, יחידות אלו אינן מקשה אחת עם פרקים י-כט, ואלה דורשים דיון נפרד. האוספים במשלי י-כט בכללותם חוברו – כך אטען להלן – בתקופת מלכות יהודה, במאות השמינית והשביעית לפה"ס. הדיון להלן מתייחס לארבעת האוספים האלה כגוש אחד ואינו מבחין ביניהם, כי, עד כמה שאני רואה, אין הם נבדלים זה מזה בלשונם, בתפיסותיהם או ברקעם ההיסטוריים-החברתי. אין, כמובן, חידוש בתארוך הזה, אבל הוא טרם זכה להנמקה מספקת ומעמיקה דייה. הטיעון שלעיל מתבסס על שני מיני ראיות: חברתיות ולשוניות. בחלק הראשון (סעיף 2, ההיבטים החברתיים) אני מרחיב ומחזק שיקולים שהבאתי במקומות אחרים.¹ בחלק השני (סעיף 3, ההיבטים הלשוניים) אני מסתמך על נתונים ושיטות שלמדתי במידה רבה מכתבי ידידי אבי הורביץ.

2. ראיות חברתיות

2.1 בית היוצר של האוספים בספר משלי י-כט במקום אחר (פוקס, המקום החברתי) טענתי שהרקע ההיסטוריים-החברתי של משלי י-כט מתגלה בראש ובראשונה ב"פתגמיים המלכותיים", דהיינו בפסוקים הדנים

* אני מודה לגב' נועה מוטרו על עזרתה בעריכת המאמר.

1. פוקס, המקום החברתי; הנ"ל, משלי, עמ' 10–11.

במלך ובחצרו. פתגמים אלה מורשיים ברקע חצר המלכות. מוצא האוספים היה ככל הנראה ירושלים, כי המסורת המייחסת את חיבור המשלים למלך שלמה ועריכתם באוסף אחד לאנשי חזקיהו (כה 1) לא הייתה נוצרת ונמסרת במלכות הצפון.² יש לכותרת במשלי כה 1 "גם אלה משלי שלמה אשר העתיקו אנשי חזקיה מלך יהודה" חשיבות מיוחדת בזיהוי בית היוצר של ספרות החכמה. לדעתי אין סיבה לייחס אותה לתקופה מאוחרת, כפי שעושה קרסיק (אנשי חזקיהו), משום שהמסורת המאוחרת לא ראתה בחזקיהו מקור חכמה.

קישורם של הפתגמים המלכותיים לחצר המלכות אינו נסמך על הזכרת המלך בלבד, אלא, ובעיקר, על נקודת הראות של מחבריהם וקהל קוראיהם. ישנם בסך הכול עשרים וארבעה פתגמים מלכותיים בפרקים י-כט: יד 28, 35; יז 10, 12, 13, 14, 15; יט 12; כ 2, 8, 26, 28; כא 1; כב 11, 29; כד 21; כה 2, 3, 6; כח 15.³

בין הפתגמים המלכותיים יש כאלה שלקחם היה מתאים במיוחד בחינוכו של מלך או נסיך – למשל "מלך שופט באמת דלים, כסאו לעד יכון" (כט 14); וראה גם כח 15-16^k; כט 14.⁴ כמה פתגמים הם רלוונטיים רק לנערים ולאנשים האמורים לשרת בחצר המלכות, כמו "אל תתהדר לפני מלך, ובמקום גדולים אל תעמוד. כי טוב אשר יאמר לך, עלה הנה, מאשר השפילך לפני נדיב" (כה 6-7^k). האפשרות של קרבה למלך נתפסת כאקטואלית, וגם נחשבת רצויה ומועילה; ראו גם כב 29. ועצה דוגמת "רצון מלך לעבד משכיל, ועברתו תהיה מביש" (יד 35) היא רלוונטית רק לעבדי המלך, כלומר לאנשי החצר ולמשרתים בהנהלת הממלכה. אנשים כאלה בלבד היו מעורבים בהכנת "תחבולות", דהיינו תכניות אסטרטגיות למלחמה (יא 14; כ 18; כד 6), ופעילות זאת אפשרית רק בימי המלכות. קשה להעלות על הדעת שמישהו שאינו בשירות המלך היה מנסח הבעת התפעלות כמו "תשועה ברוב יועץ!", כדברי יא 14^k (והשוו טו 22; כד 6²). ושוב, הכותרת במשלי כה 1 המייחסת את "העתקת" המשלים (דהיינו מסירתם והעלאתם על הכתב) לאנשי החצר מראה שחצר המלכות נחשבת בית יוצר למסירת משלים ועריכתם.

2. שתי יחידות אחרות ממוקמות בחצרות מלוכה: דברי אגור (ל 1-9), והמוסר שהטיפה אמו של למואל, מלך משא, לבנה (לא 1-9). עם זאת, הדמויות האלה אינן קשורות למלכות ישראל ואינן תורמות לתארוך הספר.
3. ה"מושל" אינו בהכרח מלך, אבל כשמדובר במושל "על עם" (כח 15) הכוונה למלך ולא לשליט בדרגה נמוכה יותר. אי אפשר לקבוע את רמת ה"מושל" הנזכר במשלי כט 12, 26.
4. ישנם חוקרים המזהים יחידות שלמות כעצות לנסיך יורש העצר. סקלדני (האוספים העתיקים, עמ' 57-58) מציג שפרקים כח-כט הם מעין "מדריך לנסיך". תאוריית דומות פיתחו מלכו (מדריך) ווין-ליוון (הקשר, עמ' 131-143). אבל דברי ההוראה המכוונים למלכים ולנסיכים מהווים רק חלק קטן משני הפרקים האלה, ואין סיבה לאפיין את היחידה כולה כהוראה מלכותית.

2.2 הקושי ופתרונו

הטיעונים שהבאתי לעיל ניצבים בפני קושי שלא דנתי בו בפרסומים קודמים, והוא שקהלת ובן-סירא, בני התקופה ההלניסטית,⁵ מתייחסים גם הם למלכים, ולא רק מזכירים אותם, אלא אף מביאים עצות להתנהגות נבונה בנוכחותם. אם כן, מה משקל הפתגמים המלכותיים במשלי י-כט בקביעת זמן חיבורם?

ספר קהלת, שלרוב הדעות חובר בתקופה ההלניסטית, מזכיר מלכים (ביניהם קהלת עצמו) בכמה מקומות. כמה אזכורים שייכים לפיקציה מלכותית, שבה קהלת מציג את עצמו כמלך. אזכורים אחרים מופיעים באנקדוטות ובאמרות כלליות שתוקפן חל על כל מלך באשר הוא, ואינם מעידים על רקע המחבר או זמנו (למשל קהלת ד 13; ט 14; י 16-17).⁶ אבל יש להודות שהאזהרה בקהלת ח 2-4 מניחה, לפחות למראית עין, שהקורא עשוי לבוא במגע ישיר עם מלך: "פי מלך שמור, ועל דברת שבועת אלהים. אל תבהל, מפניו תלך, אל תעמוד בדבר רע, כי כל אשר יחפוץ יעשה".⁷ דברים ברוח דומה נאמרים בקהלת י 20: "גם במדעך [=במחשבותיך] מלך אל תקלל, ובחדרי משכבך אל תקלל עשיר".

בן-סירא, שחיבר את ספרו בתחילת המאה השנייה לפה"ס (לפני מלכות החשמונאים), מביא כמה אמרות על מלכים ושלטונם. לרובן אופי כללי, והן עשויות להיאמר על כל מלך שבעולם ובכל תקופה; לדוגמה, "מלך פרוע ישחית עיר, ועיר נושבת בשכל שרייה" (י 3); ובדומה לכך י 8, 10; לח 2. אזכורים אחרים מתייחסים למלכים היסטוריים (בפרקים מה-מח). אבל מפסקה אחת עולה הרושם כאילו היא מופנית דווקא לאנשים בשירות הממלכה, שבזמנו של בן-סירא הייתה הממלכה הסילווקית:

(ז 4) אל תבקש מאל ממשלת

וכן ממלך [כת"י ג: "כמלך"] מושב כבוד.

(ז 5) אל תצטדק לפני מלך [יוונית: "האדון" = ה'],

ופני מלך אל תתבונן.

(ז 6^x) אל תבקש להיות מושל,

אם אין לך חיל להשבית זדון.

5. ראה את הדיון בספרי עת הרוס, עמ' 6-8. על הנימוקים שהבאתי שם יש להוסיף את האזכור של תחרות ריצה בקהלת ט 11, המעיד בבירור על רקע הלניסטי, כי ספורט הריצה הובא למזרח הקרוב רק לאחר הכיבוש היווני, ואז היה חלק בלתי נפרד מהחינוך בגימנסיונים.

6. בין אמרות כאלה יש לכלול את קהלת ד 13-16; ה 8²; ט 14; י 16-17; ואולי י 20. לא ברור אם העצה על ההתנהגות לפני המושל קשורה לעניין, כי לא כל מושל הוא בחזקת מלך.

7. התיקון הנ"ל (בעקבות גינזברג, קהלת, עמ' 501) מחבר את אני שבראשית פס' 3 לחיבה הקודמת לה וגורסת ישנאנו (במקום ישנא אני), ומחבר את שתי המילים הראשונות של פס' 3 למשפט הקודם לו. אבל תיקונים אלה אינם משנים את עיקר העניין (בניגוד לגינזברג אינני גורס אנפי [=על פני] מלך).

אם קוראים לפי הגרסאות שצינתי בסוגריים מרובעים, אין בפסקה זאת כדי לרמוז על מגע ישיר עם המלך. אבל אני אתייחס דווקא לגרסה הקשה מבחינתנו, כי לפיה מתקבל הרושם שהפסקה אכן מרמזת על האפשרות למגע ישיר בין הקורא למלך. הפסקאות שלעיל אינן מבטלות את כוחם של הפתגמים המלכותיים שבמשלי להעיד על המוצא הקדם-גלותי של האוספים שבמשלי י-כט, וזאת משלושה טעמים:

א. כמות. פתגמים בנושא המלך והשירות בחצרו בספר משלי שכיחים בהרבה לעומת בן-סירא וקהלת. אם לא נביא בחשבון את האזכורים ל"מלך" קהלת, שהם בגדר פיקציה, ישנם שמונה פסוקים המזכירים מלכים, ורובם באנקדוטות ואמירות כלליות, ומצביעים על קשר אמתי בין הקורא למלך (ראה לעיל). בבן-סירא, שבעה פסוקים דנים במלכים, פרט למלכים היסטוריים וה"מלך" האלוהי, ומתוכם רק פסוקים 4-5 בפרק ז עשויים להיות רלוונטיים לאנשי החצר.

השכיחות הגבוהה של פתגמים מלכותיים בספר משלי מעידה על האקטואליות של חשיבות המלוכה בחיי המחברים וקוראיהם. העצות להתנהגות בפני מלכים בבן-סירא ובקהלת הן שרידים בודדים של מסורת של פתגמים מלכותיים, וממלאות הן תפקיד שולי בלבד בעיצוב אופי החכם.

ב. התפקיד הסמלי של המלכות. בכמה מן הפסקאות הנזכרות לעיל ה"מלך" הוא בעת ובעונה אחת גם מלך בשר ודם וגם רמז לאלוהים. האזהרה בקהלת ח 2-4 רומזת לכך שהקורא עומד, רועד ופגיע, לפני האלוהים, כמו אדם לפני רודן רגזן והפכפך. ויכול להיות שכל פסקה ח 1-8 מדברת בעקיפין על האלוהים, שאין להיחפו להישבע בשמו: "פי מלך שמור, ועל דברת שבועת אלוהים אל תיבהל" (פס' 2-3^א לפי התיקון המוצע לעיל). הפסקה נועדה להדגיש את חוסר האונים של האדם ואת חוסר הוודאות לגבי עתידו.

אשר לאזהרה שלא לקלל את המלך, בקהלת י 20, קהלת ככל הנראה מצטט פתגם שכוונתו להזהיר מפני העיסוק ברכילות, אם כמדובר ואם כמאזין. הפסקה בבן-סירא ז 4-6^א, המצוטטת לעיל, עשויה להתפרש כאילו קיימת קרבה לחצר המלכות, אבל הלקח האמתי שלה הוא שמירת הענווה: אסור לאדם לחרוג ממעמדו הראוי. בקשת משרה מהמלך היא דוגמה ליוהרה. יתר על כן, הפנייה בבקשה ישירה למלך הייתה שאיפה בלתי ראלית ליהודי במלוכה הסילוקית.

ג. היחס לרשויות. בעיני קהלת ובן-סירא המלך – ויהא הוא פיקטיבי או ראלי – אינו אלא מקור סכנה ואי-נוחות. בן-סירא מזהיר את הקורא שיתרחק מבעלי סמכות כלשהם. קהלת מיעץ להתרחק מן המלך בעת רוגזו (י 2-4). הסמכות המוחלטת של המלך אינה נתפסת כמקור ביטחון ויציבות ציבורית, כמו במשלי, אלא רק כמעוררת פחד וכניעה (ח 4).

קהלת ובן-סירא רואים את המלכות מנקודת מבט של תושבי אימפריה עצומה, ולא כנתיני ממלכה מקומית, שהאידיאולוגיה שלה מעוררה היטב בדת הלאומית.

העמדה החשדנית של שני החכמים המאוחרים דומה לזו שעתידי היה רבן גמליאל לבטאה: "הו זהירין ברשות, שאין מקרבין לו לאדם אלא לצורך עצמו. נראין כאוהבין בשעת הנאתן, ואין עומדין לו לאדם בשעת דחקו" (אבות ב, ג). בספר משלי אמנם המלך הוא מושא לפחד ודאגה (טז 14; כ 2), אבל גם להוקרה וליראת כבוד. כמו בקהלת המלך במשלי עשוי לפרוץ בכעס, וכעסו ככעס האלוהים (משלי כד 21-22). גם קהלת וגם מחברי האוספים העתיקים בספר משלי רואים במלך דמות כמו-אלוהית. ההבדל הוא שחכמי משלי, שלא כמו קהלת, משוכנעים בצדקתו של האלוהים.

בניגוד לבן-סירא וקהלת ספר משלי תומך בהתלהבות באידאולוגיה המלכותית. פתגמים רבים מתארים את המלך כמקור ליציבות וכמגן המדינה, הצדק החברתי ושלוה הארץ (טז 12). המלך הוא מלכתחילה הוגן וצודק, בתנאי שלא הוכתם ב"סיגים" של עבדים מקולקלים (כה 4-5; השווה תהלים קא). המלך הוא, עקרונית, אם לא תמיד למעשה, ישר והוגן ודורש את האמת: "רצון מלכים שפתי צדק, ודובר ישרים יאהב" (טז 13). אפילו אכזריותו של המלך נתפסת כצודקת, והסובל ממנה נחשב ממילא "רשע" (כ 26).

לא קהלת ולא בן-סירא מביעים הערצה תמימה כמו זו שבמשלי טז 12 (מובא לעיל) או כ 20: "מלך יושב על כסא דין, מזרה בעיניו כל רע" (ובדומה לזה טז 15). אין פירושו של דבר שמלכי בית דוד היו ראויים אישית להערצה כזו, אלא שנתיניהם, ובייחוד אנשי חצר המשרתים בקרבם, רצו להחמיא להם, וגם, מסתבר מנימת הפתגמים, שהערצתם הייתה כנה ולא מס שפתיים בלבד.

בסיכומו של דבר, ההשוואה בין הגישה של ספר משלי לגישתם של קהלת ובן-סירא ביחסם למלכים אינה מערערת את תארוך הפתגמים המלכותיים בספר משלי לתקופת המלכות אלא דווקא מחזקת אותו. אין בכך כדי לאשר שכל הפתגמים באוספים האלה צמחו מחזר המלכות או אפילו חוברו באותה תקופה, אלא רק שאנשי המלך היו פעילים בעיצוב מסורת החכמה וגם בעריכת האוספים.

3. ראיות לשוניות

3.1 סימנים לעברית מקראית קלסית

ניתוח הנתונים הלשוניים בספר משלי הוא מסובך ואינו יכול להביא לידי מסקנות ודאיות, מפני שכל פתגם ופתגם עשוי להיות קדום לאוסף שבו נקלט או תוספת מאוחרת לו. בכל זאת רצוי לצייר באופן כללי את הפרופיל הלשוני של האוספים האלה ולשקול את תרומתם לקביעת תקופת חיבורם ואיסופם. בסעיפים לקמן ברצוני להראות, שמחד גיסא יש בלשון הספר תכונות לא מעטות של העברית המקראית הקלסית (עמ"ק), ושמאידך גיסא אין תכונות מובהקות של עברית מקראית מאוחרת (עמ"מ), העלולות להטות את המאזניים נגד תארוך קדם-גלותי.

חוקרים בארבעים השנים האחרונות – ובראשם בעל היובל – גילו והעריכו תכונות רבות של העברית הבתר-גלותית. תשומת לב מועטה יותר הוקדשה לאפיון העברית הקדם-גלותית. הבעיה היא שרוב היסודות של הלשון הקלסית, בייחוד היסודות הלקסיקליים, המשיכו לשמש גם אחרי הגלות, ואפילו מילים שנעלמו עשויות היו לשוב לתחייה ככל עת. ובכל זאת ישנו צירוף של תכונות לשוניות לפתגמים במשלי י-כט המקנה לחיבור פרופיל של עמ"ק ומקרב אותו מבחינה טיפולוגית לספרות הקדם-גלותית:⁸

א. השימוש הבלעדי בסיומות הפועל כמושא ישיר: 48 מקרים בפרקים י-כט. בעמ"מ נפוץ במידה ניכרת השימוש במילית את + סיומת הגוף לעומת סיומות הפועל כמושא ישיר.

ב. אך ההטעמה, שמשמעה "אכן": משלי יא 23; יד 23; יז 11; כא 5 (פעמיים).⁹ שימוש זה נעלם בעמ"מ.

ג. המקור המוחלט כציווי: משלי יב 7; יג 20 (כתיב). מתוך 48 המקרים הרשומים אצל זוהרי (המקור, עמ' 95-97), אין מקרה אחד המופיע בטקסט בתר-גלותי מובהק (למעט זכריה ו 10, שאופיו הלשוני דומה מאוד לעמ"ק). מקרה חריג אפשרי אחד הוא העמיד (מ"ם צרויה) בנחמיה ז 3, אך הטקסט מפותק.¹⁰ כלומר, נראה כי המקור כציווי מוחלט, המופיע במשלי, מאפיין את העמ"ק.

ד. המקור המוחלט בתור שם פעולה (כמו הפר פנים במוכן "הכרת פנים", כד 23): (1) כנושא המשפט הוא מופיע במשלי טו 22; יז 12; כד 23; כה 4, 5, 27; כח 21. (2) כמושא הפועל הוא מופיע במשלי טו 12. שימוש במקור המוחלט כשם פעולה נעדר בספרות הבתר-גלותית, למעט יוצא דופן אפשרי אחד – יסר בדברי הימים א טו 22 וגם במשלי א 3 (שאינו שייך לקורפוס הנדון במשלי), אם זמנו אכן בתר-גלותי.

ה. זוג המילים כסף וזהב בסדר הזה: יז 3; כב 1; כז 21. הסדר הנפוץ בעמ"מ הוא זהב וכסף.¹¹

ו. שימוש בלעדי באשר במקום ש-. השימוש במילית ש- נדיר ביותר לפני הגלות, אך אחריה השימוש בה הלך וגבר, עד שנעשה השימוש הבלעדי בלשון חז"ל.

ז. זוגות קונטרסטיביים לקסיקליים. אלו זוגות של מילים נרדפות שבהם מילה אחת

8. האפיונים האלה לוקטו מן המקורות שלקמן: סאאנו-באדייוס, תולדות הלשון, עמ' 112-129; בנודיד, לשון מקרא, עמ' 60-94; ברגי, אסתר, עמ' 178-180; פולצין, עברית מקראית מאוחרת, עמ' 123-152; הורביץ, בין לשון ללשון, עמ' 67-176.

9. ההופעה של אך הניגוד (משלי יא 24^א; כב 16) היא ניטרלית, מכיוון ששימוש זה נמצא גם לפני הגלות וגם אחריה.

10. לפי ההקשר יש לגרוס ואעמיד, עם הוולגטה.

11. הורביץ, כיאסמוס דיאכרוני, עמ' 248-251. במשלי כא 11, המילים אינן מהוות זוג.

מקורה בעמ"מ וזוגתה הנרדפת מקורה בעמ"ק ואולי גם בעמ"מ (כי לא בהכרח נעלמה). במשלי י-כט נמצא בדרך כלל נטייה להשתמש במילים מעמ"ק, ולא במילים הנרדפות מעמ"מ: כי ולא אשר (מילית הסיבה); אז ולא בכך; עטרה ולא כתר; דבר או מצוה ולא מאמר; ירא או פחד ולא בעת; משל ולא שלט; חזק ולא תקף. רק בשלושה מקרים מופיעה המילה הנרדפת המאוחרת כביכול: בהל (לשון מהירות ולא פחד) ולא מהר או אוץ; העדה (עד"י הפעיל, לשון הסרה, שימוש יחידאי במקרא) ולא הסיר; קבל ולא לקח (מראי המקום להלן בסעיף 3.3.1). גם במקרים אלה השימוש הקלסי שולט במשלי. חשוב לציין ששלושת יוצאי הדופן הללו הם ארמאיזמים, ולסוגיית היסודות הארמיים במשלי י-כט אתן את הדעת להלן.

3.2 סימנים לעברית מקראית מאוחרת?

הסימנים של עמ"מ בפרקים אלה דלילים מאוד. ושינגטון (עושר ועוני, עמ' 117), המשייך את עריכת הספר לתקופה הפרסית, מביא כמה מילים המצביעות לדעתו על בתר-גלותיות החיבור המקראי. להלן סקירה של טענותיו ותגובתי עליהן:

א. בוטה (לשון הבעה או דיבור נחפזת): יב 18. מילה זו, בכתוב בטא (שהוא גם המדנחאי במשלי יב 18), נמצאת גם בתהלים קו 33; ויקרא ה 4; בן סירא ה 13; וגם בלשון חז"ל. שם העצם מבטא מופיע בכמדבר ל 7, 9. מזמור קו חובר בתקופת הגלות או לאחריה, ואילו ויקרא ובמדבר הם חלק מהמקור הכוהני, שתאריכו שנוי במחלוקת, ולכן קשה להיעזר בהם כעדות לתארוך טקסטים אחרים. לדעתי נוצר המקור הכוהני בתקופת מלכות יהודה. התאוריה הזו, שפיתחה, כידוע, יחזקאל קויפמן ומנחם הרן, קיבלה ביסוס בלשני במחקרו של אבי הורביץ, המקור הכוהני.

ב. חתף (לשון חטיפה): כג 28 (גם באיוב ט 12 ובבן-סירא טו 14 [חותפו]; לה 21; נ 4). הכתיב חטף (שופטים כא 21; תהלים י 9) הוא כנראה הקדום.

ג. הכתיר: יד 18. שם העצם כתר משמש במקרא רק באסתר (א 11; ב 17; ו 8). ושינגטון מניח שהפועל במשלי גזור ממנו. אבל הכתיר מופיע בחבקוק א 2 ובתהלים קמב 8, והפועל פָּתַר בשופטים כ 43; כב 13, במובן "סיבב", "הקיף", ומיותר להניח שהפועל במשלי נגזר מחדש משם העצם כתר (שגם הוא לא נוצר בהכרח בתקופה מאוחרת). מכל מקום, שם העצם כתר אינו מופיע בספר משלי, אלא רק עטרה ונזר, שקדמותן ודאית.

ד. פנינים: כ 15. מופיע גם במשלי ג 15; ח 11; לא 10; איוב כח 18; ואיכה ד 7. ושינגטון מניח שהמילה שאולה מהיוונית *πιννα*, שנודעה רק ממקורות הלניסטיים מאוחרים. אך יש לציין שמוצאה אינו ידוע, ואפשר שהיא עברה ממזרח למערב ולא להפך. האפשרות הזאת סבירה לאור הופעתה המאוחרת ביוונית (במאה השנייה לפה"ס ואילך) וגם לאור מגוון הצורות שהמילה לובשת ביוונית ובלטינית (*pina*, *πιννα*, *πινη*, *πιννα*). יתר על כן, מסתבר שהשם הפרטי פנינה (שמואל א 2), שהוא

ודאי קדום, גזור מפנינים. מכל מקום נשאלת השאלה, האם יש בכוחה של מילה כלשהי, המופיעה במקורות היווניים רק בתקופה מאוחרת כל כך, כדי להעיד על מוצאה במאה החמישית לפה"ס דווקא (כפי שטוען ושינגטון), ולא לפניה או אחריה?

ה. מצה (לשון ריב): יג 10; יז 19. גם בישעיהו נח 4; בן-סירא לא 26. אבל, שלא כדעת ושינגטון, אין השימוש במילה זו מעיד על תאריך בתרגולתי דווקא, כי פעלים משורש נצ"י נודעו גם ממקורות קדומים יותר: שמות ב 13; כא 22; דברים כה 11; ועוד.

ו. קבע (לשון גזלה): כב 23. גם במלאכי ג 8-9. אבל הניב של מלאכי ובני דורו כמעט לא נבדל מעמ"ק. מכל מקום, משלי כב 23 שאוב מספר אמנמאפת המצרי והוא ודאי קדום, אפילו לדעת ושינגטון.

לסיכום, קומץ הראיות שושינגטון מביא אינו מרשים במיוחד. מכל הראיות האלה המשכנעת ביותר לדעתי היא סוגיית הכתיב של חתף, אבל שוב איננו יודעים אם צורה זו הופיעה דווקא בתקופה הפרסית ולא לפני הגלות. יתר על כן, תמיד אפשר שכתוב מאוחר (דוגמת בטה) נכנס בידי מעתיק מאוחר.

3.3 ארמאיזמים

3.3.1 הארמאיזמים במשלי י-כט

במשלי י-כט ישנם כמה יסודות ארמיים. כידוע, שכיחות הארמאיזמים בעברית הלכה וגדלה בתקופה הפרסית, בייחוד בעקבות הגל השני של שיבת ציון, באמצע המאה החמישית לפה"ס (ראה טלשיר, הסביבה). אבל האם בכוחם של הארמאיזמים בספר משלי להעיד, שפרקים אלו נתחברו בתקופה הבתרגולתית?

זיהוי השאילות מן הארמית בעייתי לעתים, ובעייתי אף יותר תפקיד הארמאיזמים בתארוך טקסט כלשהו. תרומתו של פרופ' הורביץ לנושא זה מוכרת ומכרעת, והדיון שלהלן יסתמך על אמות המידה והעקרונות שהכתיב בעניין. רשימת הארמאיזמים שלהלן שאובה במידה רבה מספרו של וגנר (ארמאיזמים), אף שאמות המידה שלו לקביעת ארמאיזמים רופפות מדי לעתים. הוספתי והחסרתי כמה מזיהויי מבלי להשפיע על הסטטיסטיקה באופן ניכר. כל השימושים המופיעים להלן היו נהוגים בארמית, ובהתאם לאמות המידה שקבע הורביץ (ראה להלן) יש להם מקבילות עבריות "טהורות" בעמ"ק.

א. אזל (כ 14). עמ"ק: עזב, הלך.

ב. אכף (טז 26). עמ"ק: לחץ (?).

ג. אלף, לשון למידה (כב 25). עמ"ק: למד.

ד. בהל, לשון מהירות וחיפזון (כ 21; כח 22; וגם יג 11, אם נגרוס מבהל עם תרגום השבעים במקום מהבל). עמ"ק: אוץ, מהר.

ה. בחר, לשון בחינה וצריפה, כמו בכור זיקוק (י 20). עמ"ק: בחן.

ו. בעל + שם עצם מופשט או שם פעולה.¹² צירופים במתכונת זו במשלי י-כט: בעל שכל (טז 22); בעל שחד (יז 8); בעל משחית (יח 9); בעל אף (כב 24); בעל נפש (כג 2); בעל מזימות (כד 8); בעל חמה (כט 22).¹³ המבנה המקובל בעמ"ק הוא איש + שם עצם. שכיחות המבנה הזה בשפות קרובות אחרות, לרבות אכדית, ארמית וסורית, מחזקת את הסברה שהמבנה נכנס לעברית דרך הארמית. ז. בקר, פיעל, לשון "חקר" (כ 25). עמ"ק: בחן, חקר. ח. חזה, במובן ראייה רגילה, לא נבואית (משלי כב 29).¹⁴ עמ"ק: ראה. ט. חסד, שם עצם ופועל בפיעל, במובן בושה ותועבה (יד 2, 34). עמ"ק: חרף, בוש. י. חסן, במובן כוח (טו 6). עמ"ק: כח, חיל או, בהקשר זה, שפע. יא. מותר, לשון יתרון (יד 23; כא 5). עמ"ק: שפע ועוד. יב. מלה (כג 9). עמ"ק: דבר. יג. העדה (כה 20). עמ"ק: הסיר. יד. קבל (יט 20). עמ"ק: לקח. טו. קשט (כב 21). עמ"ק: אמת. טז. רב, לפני שם העצם המתואר: "רבות מחשבות" (יט 21). בעמ"ק שם התואר רב בא אחרי שם העצם.¹⁵ יז. רַע, לשון מחשבה (כ 30). עמ"ק: עצה, דבר בלב, מחשבה, ועוד. יח. שכין = סכין (כג 2). עמ"ק: חרב, מאכלת.

3.3.2 תרומת הארמאזמים במשלי י-כט לתארוך הטקסט

בשרטוט הפרופיל הלשוני של האוספים במשלי י-כט ראינו קבוצה של שימושים האפייניים לעמ"ק, ולצדם 28 היקרויות של יסודות ארמיים. האם יש ביסודות אלה סימוכין לתארוך בתר-גלותי? לדעתי לא.

העברית הבתר-גלותית מתאפיינת, כידוע, בשפע של שימושים השאובים מן הארמית, אבל יסודות ארמיים מצויים גם בשלבים קדומים יותר. הורביץ קבע כמה אמות מידה שיסוד ארמי צריך למלא כדי לשמש עדות למוצא בתר-גלותי:¹⁶ (א) צריכה להיות ליסוד הארמי מקבילה בעברית הקלסית. (ב) היסוד הארמי חייב להיות חסר – או לפחות נדיר מאוד – בטקסטים ממוצא קדם-גלותי מובהק. (ג) ליסוד הארמי צריכה להיות המשכיות מסוימת בתקופות מאוחרות יותר. (ד) התארוך לא ייעשה על היסוד הארמי לבדו; נוסף על היסודות הארמיים בטקסט צריכים להופיע

12. ראה הורביץ, עיונים, עמ' 11–13.

13. מבנה זה מופיע גם במשלי א 17, 19; ג 27.

14. ראה הורוויץ, שלושים, עמ' 156.

15. מבנה זה מופיע גם במשלי ז 26; לא 29. ומחוץ למשלי גם בתהלים פט 51; נחמיה ט 28; דברי

הימים א כח 5; בן-סירא יא 5; ירמיהו טז 16.

16. הורביץ, המשמעות הכרונולוגית, עמ' 238–240; הנ"ל, עברית וארמית, עמ' 90–92.

מאפיינים מאוחרים אחרים. (ה) לא ניתן להסביר את הופעת היסודות הארמיים בסיבות חוץ-לשוניות.

מצד אחד, היסודות הארמיים שמנתי לעיל מתאימים לשתיים מאמות המידה שלעיל: (א) לכולם מקבילות סמנטיות בעמ"ק. (ב) השימושים האלה נדירים בטקסטים קלסיים מובהקים, אך שכיחים יותר בטקסטים בתר-גלותיים.

מצד שני, הארמאזימים במשלי י-כט אינם ממלאים אחר כל אמות המידה לשימושים בתר-מקראיים: (ג) אין לכל השימושים הללו המשכיות בשפה. כך הדבר בנוגע לקשט, וגם למבנה רב + שם העצם. אבל אינני בטוח שקריטריון זה תקף, כי ארמאזים מובהק עשוי לצוץ ולהיעלם, כפי שעשתה המילה קשט. (ד) למיטב ידיעתי אין בפרקים אלה תכונות מאוחרות שאין מקורן בארמית. (ה) קיים הסבר חוץ-לשוני משכנע להימצאות היסודות הארמיים בספר משלי, הסבר המקשר אותם לתקופת ממלכת יהודה דווקא.

הורביץ עצמו הצביע על האפשרות ששפע הארמאזימים בספרות החכמה נובע מן האופי הבין-לאומי של הסוגה הספרותית הזאת, כך שסביר להניח שספרות החכמה המקראית קלטה "משקעים" מתוך ספרות החכמה אשר לשונה הייתה ארמית עתיקה", כדברי הורביץ (עברית וארמית, עמ' 88 ועוד). לדעתי ניתן לחזק השערה זו ולפתחה. ההשפעה עשויה להיות עניין של שאיבה ישירה מטקסט אל טקסט. ואולי זורז התהליך מן השאיפה של הסופרים העבריים, בני תרבות צדדית ולא יוקרתית, להידמות לחכמי הגויים. משהו מן השאיפה הזאת מתגלה בהשוואת חכמתו של שלמה לחכמת מצרים ו"כל בני קדם" שבמלכים א ה' 10, כרוצה לטעון שגם האב-טיפוס של חכמי ישראל (שלמה) הצטיין באפיק תחרות בין-לאומי זה.

ראיה לכך ששכיחות היסודות הארמיים במשלי י-כט אינה נובעת מרקע בין-לאומי כללי גרדא, אלא ממגע ישיר עם ספרויות זרות, נעוצה בעובדה שהתפוצה של הארמאזימים בספר משלי אינה אחידה. מאלף הדבר שריכוז הארמאזימים גבוה במיוחד ביחידה המושפעת מחכמת אמנמאפת (משלי כב 17 – כג 1),¹⁷ עובדה שכבר תיאר אביגדור הורוויץ (שלושים, עמ' 156), והם קשט, בעל אף, אלף, בעל נפש, שכין, מלה, חזה (פירוט מופיע ברשימה שלעיל).

ביחידה המושפעת מחכמת אמנמאפת, בעלת 24 הפסוקים, ישנם 7 ארמאזימים (בממוצע 0.29 מקרים לכל פסוק). בכל 561 הפסוקים הנותרים של משלי י-כט ישנם רק 23 ארמאזימים (בממוצע 0.04 מקרים לכל פסוק). התכיפות של הארמאזימים ביחידה זו גבוהה אפוא פי 7.25 מבשאר הטקסט במשלי י-כט. בספר כולו, המכיל 925 פסוקים, ישנם כ-50 ארמאזימים (בהסתמך על רשימותיו של וגנר), דהיינו

17. לפי גרסה המבוססת על תרגום השבעים למשלי כב 17, היחידה השלמה היא משלי כב 17 – כד 22, וכותרתה "דברי חכמים", אולם השפעתו של אמנמאפת מוגבלת לחלקה הראשון: כב 17 – כד 22.

כ-0.05 מקרים לכל פסוק בממוצע, שכיחות הדומה לספרים במדבר, איכה וזכריה. ריכוז הארמיזמים ביחידה ה"מצרית" גבוהה אפוא מאשר בכל ספר אחר במקרא, לרבות מגילת אסתר (בעלת ממוצע של 0.22 ארמיזמים לכל פסוק). מה ניתן להסיק מנתונים אלה?

הורוויץ (שלושים, עמ' 156) מציע, בזהירות, שהחומר המושפע מאמנמאפת הגיע לידי עורכי ספר משלי באמצעות "גורם שלישי". לדעתי אפשר להגדיר את התהליך באופן ממוקד יותר ולהציע, שספר אמנמאפת הגיע לישראל בתרגום ארמי במהלך המאה השביעית לפה"ס. במצרים נותר הספר בשימוש והועתק בבתי הספר בתקופה הסאית, במאות השביעית והשישית לפה"ס, ונותרו ממנו שרידים יחידים מתקופה זו. במרוצת המאה השמינית לפה"ס הפכה הארמית לשפה הבינ-לאומית במזרח הקדום. כפי שנודע לנו ממלכים ב יח 26-27 התמצאו בני העילית בירושלים בשפה זו כבר בסוף המאה השמינית לפה"ס. שלושת האנשים המבקשים מרבשקה לדבר ארמית הם פקידים גבוהים, משרתי המלך בירושלים, והם מבדילים את עצמם מן "העם", דהיינו מפשוטי העם. אנשי חצר כאלה היו, כפי שניסיתי להראות לעיל, בית היוצר של ספרות החכמה. ולא עוד אלא שניתן לכנות שלושה אלה "אנשי חזקיהו", בהתאם לכותרת שבמשלי כה 1.

בעקבות כיבוש מופ בידו אסרחדון בשנת 671 וההגמוניה האשורית הקצרה (עד 660 לפה"ס) נפתח במצרים פתח למסירה תרבותית והוא לא נסגר גם בתחילת התקופה הסאית הקוסמופוליטית. בתוך כך קיימה ירושלים, שעמדה בצומת בין שתי האימפריות, קשרים מדיניים עם שתיהן.

ההצעה שספר אמנמאפת הגיע לישראל בתרגום ארמי היא אמנם בגדר השערה, אבל זוהי השערה סבירה ביחס לחלופות האחרות. מחד גיסא לא היה לסופר מצרי מניע לטרוח ללמוד עברית ומאידך גיסא אין להניח שסופר ישראלי היה מזדמן ללמוד מצרית, כל שכן להניח שהיה לומד ומתגבר על הכתב ההיראטי המסורבל והקשה. ודאי וודאי היו סופרים מצריים שידעו ארמית, וכפי שמעיד מכתבו של המלך אדון לפרעה נכו השני, לקראת סוף המאה השביעית לפה"ס, היו בשירות ממשלת מצרים סופרים שקראו ארמית.¹⁸

ההשערה המקובלת היא שספר אמנמאפת תורגם לניב כנעני קדום בתקופת האימפריה המצרית (1200-1530 לפה"ס לערך), ותרגום זה נמסר במשך הדורות בכנען/ישראל, עד שלבסוף תורגם מהניב הכנעני לעברית, ואז עודכן לניב העברי הקלסי, זה הידוע מהספרות המקראית בת המאה השביעית לפה"ס וגם משאר אוספי המשלים בספר משלי (גם אני שיערתי כך בספרי משלי, עמ' 18).

18. דונר ורליג (כתובות, מס' 266) טוענים שמוצא המכתב מסקרה שבמצרים. אדון הוא כנראה מלך עקרון; ראה פורטון, המלך אדון.

אף על פי כן מתברר שחכמת אמנמאפת חוברת לא לפני סוף השושלת העשירים (במאה האחת עשרה לפה"ס לערך), תקופה שבה פחתה הפעילות המצרית בארץ ישראל.¹⁹

יש הסוברים שזמן מסירת הספר היה ימי ממלכת שלמה (ראו, למשל, שופק, והחכמה מאין, עמ' 353). אבל, כפי שהראה שיפר,²⁰ אחרי תקופת האימפריה הידלדלה מאוד המעורבות המצרית בארצות הלבנט, והחלה להתחזק שוב, בקנה מידה נרחב, רק בשלהי המאה השמינית לפה"ס. רק בתקופה הסאית, החל בשנת 664 לפה"ס, התעצמה מאוד המעורבות הזאת. שיקולים אלה מביאים אותנו לציין שוב את המאה השביעית לפה"ס כתקופה הסבירה להעברתה של חכמת אמנמאפת (ואולי גם ספרי חכמה אחרים) לתודעת חכמי ירושלים.

ההשערה שחכמה זרה נודעה למחברי ספר משלי ממקורות ארמיים נתמכת מההשפעה של ספר אחיקר הארמי על ספר משלי. אחיקר מצוטט בצורה נאמנה למדי במשלי כג 13–14: "אל תמנע מנער מוסר, כי תכנו בשבט לא ימות. אתה בשבט תכנו, ונפשו משאול תציל". ובדברי אחיקר: "אל תהחשך ברך מן חטר. הן לו תכהל תהנצלנה[...]. הן אמחאנך ברי, לא תמות והן אשבקן על לבבך..." (שו' 176–177 אצל פורטן וירדני, תעודות). השפעתו של אחיקר ניכרת גם במשלי ח, שבו מואנשת החכמה כאישה, כמו באחיקר שו' 177.²¹ אחד הפתגמים האלה – "חמת מלך מלאכי מות, ואיש חכם יכפרנה" (משלי טז 14) – הוא מן הפתגמים המלכותיים שמוצאם בתקופת המלכות.

מוצא ספר אחיקר בדרום סוריה ברבע השני של המאה השביעית לפה"ס. אמנם ההעתק מיב מתוארך לאמצע המאה החמישית, אבל הספר עצמו חובר זמן רב לפני כן. לשונו של ספר אחיקר, כפי שהוכיח המחקר המקיף של קוטזיפר (לשון אחיקר, עמ' 241–246), היא ניב ארמי דרום-סורי, מן השנים 850–750 לפה"ס לערך. סיפור המסגרת הוא כנראה מאוחר מהעצות עצמן, אבל ספק אם אלו נוצרו זמן רב לפניו, שכן רקע המאורעות בסיפור המסגרת הוא חצר המלך אסרחדון (680–669 לפה"ס), וכמה מתכונות סיפור המסגרת מתאימות דווקא לתקופת מלכותו (גרינפילד, חכמת אחיקר, עמ' 49). ככל הנראה נודע ספר אחיקר בירושלים בטרם הגלות, ישירות ממקורות סוריים-ארמיים.

19. כתב היד העיקרי של חכמת אמנמאפת (פפירוס 10,474, במוזאון הבריטי) ורוב ההעתקים האחרים (כולם מקוטעים) נכתבו בשושלת הכ"ו או הכ"ז. הקטעים המוקדמים תוארכו לשושלת הכ"א-כ"ב (בערך המאות העשירית-השמינית לפה"ס). ראה את הסקירה אצל ושינגטון, עושר ועוני, עמ' 14. אך אין בסיס לתארוך חיבור הספר לפני השושלת הכ"א.
20. שיפר, ישראל ומצרים, עמ' 285–294.
21. ראה פוקס, משלי, עמ' 332. וראה גם משלי י 31; טז 1, 14; כ 24; כב 23; כה 15; כט 19. ההשוואה את הסקירה של דיי, השפעה שמית, עמ' 61–70.

סיכומו של דבר, התכונות החברתיות והלשוניות של משלי י-כט מעידות על חיבור הטקסט על רקע תקופת הממלכה, משלהי המאה השמינית המאוחרת עד סוף המאה השביעית לפה"ס. ספק אם מלאכה כזאת הייתה אפשרית בשנים הסוערות של ראשית המאה השישית לפה"ס. אין מסקנה זו מוציאה מכלל אפשרות שפתגמים כלשהם נוצרו לפני כן, אולי כפתגמים עממיים חד-צלעיים, אבל בית היוצר של האוספים במשלי י-כט היה בקרב אנשי החצר בירושלים.

קיצורים ביבליוגרפיים

- בנדויד, לשון מקרא = אבא בנדויד, לשון מקרא ולשון חכמים, תל אביב 1967
 ברגי, אסתר = Ronald Bergey, *The Book of Esther: Its Place in the Linguistic Milieu of Post-Exilic Biblical Hebrew Prose*, Ph.D. dissertation, Dropsie College, Philadelphia 1983
 גינזברג, קהלת = חיים א' גינזברג, קהלת, תל אביב 1961
 גרינפילד, חכמת אחיקר = Jonas Greenfield, "The Wisdom of Ahiqar", in John Day, Robert Gordon & Hugh G. M. Williamson (eds.), *Wisdom in Ancient Israel: Essays in Honour of J. A. Emerton*, Cambridge 1995, pp. 43–52
 דונר ורליג, כתובות = Herbert Donner & Wolfgang Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Wiesbaden 2002
 דיי, השפעה שמית = John Day, "Foreign Semitic Influence on the Wisdom of Israel and its Appropriation in the Book of Proverbs", in John Day, Robert Gordon & H. G. M. Williamson (eds.), *Wisdom in Ancient Israel: Essays in Honour of J. A. Emerton*, Cambridge 1995, pp. 55–70
 הורביץ, בין לשון ללשון = אבי הורביץ, בין לשון ללשון, ירושלים 1972
 הורביץ, המקור הכוהני = Avi Hurvitz, *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel*, Paris 1982
 הורביץ, המשמעות הכרונולוגית = Avi Hurvitz, "The Chronological Significance of 'Aramaisms' in Biblical Hebrew", *IEJ* 18 (1968), pp. 234–240
 הורביץ, כיאסמוס דיאכרוני = אבי הורביץ, "כיאסמוס דיאכרוני" בעברית המקראית, בתוך ב' אופנהיימר (עורך), המקרא ותולדות ישראל, מחקרים לזכרו של יעקב ליור, תל אביב 1972, עמ' 248–255
 הורביץ, עברית וארמית = אבי הורביץ, "עברית וארמית בתקופת המקרא: סוגיית ה'ארמאיזמים' במחקר העברית המקראית", בתוך משה בראשור (עורך),

- מחקרים בלשון העברית ובלשונות היהודים מוגשים לשלמה מורג, ירושלים
1996, עמ' 79–94
- הורביץ, עיונים = אבי הורביץ, "עיונים בלשונו של ספר משלי: לשימושו של מבנה
הסמיכות בעל X", תרביץ נה (1991), עמ' 1–17
- הורביץ, שקיעי חכמה = אבי הורביץ, שקיעי חכמה בספר תהלים, ירושלים 1991
- הורוויץ, שלושים = אביגדור הורוויץ, "שלושים (?) במועצות ודעת", בתוך צפורה
טלשיר, שמיר יונה ודניאל סיון (עורכים), תשורה לשמואל: ספר היובל לשמואל
אחיטוב, ירושלים 2001, עמ' 140–160
- וגנר, ארמאיזמים = Max Wagner, *Die Lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch*, BZAW 96, Berlin
1996
- ווינגטון, עושר ועוני = Harold C. Washington, *Wealth and Poverty in the Instruction of Amenemope and the Hebrew Proverbs*, SBLDS 142,
Atlanta 1994
- ון-ליוון, הקשר = Raymond Van Leeuwen, *Context and Meaning in Proverbs 25–27*, SBLDS 96, Atlanta 1986
- זוהרי, המקור = מנחם זוהרי, המקור המוחלט ושימושו בשפה העברית, ירושלים
1990
- טלשיר, הסביבה = David Talshir, "The Habitat and History of Hebrew during the Second Temple Period", in Ian Young (ed.), *Biblical Hebrew: Studies in Chronology and Typology*, London 2003, pp.
251–275
- מלכו, מדריך = Bruce Malchow, "A Manual for Future Monarchs", *CBQ* 47 (1962), pp. 238–245
- סאנז-באדילוס, תולדות הלשון = Angel Sáenz-Badillos, *A History of the Hebrew Language*, trans. J. Elwolde, Cambridge 1993
- סקלדני, האוספים העתיקים = Udo Skladny, *Die ältesten Spruchsammlungen in Israel*, Göttingen 1962
- פולצין, עברית מקראית מאוחרת = Robert Polzin, *Late Biblical Hebrew: Toward an Historical Typology of Biblical Hebrew Prose*, Missoula,
Mont. 1976
- פוקס, המקום החברתי = Michael V. Fox, "The Social Location of the Book of Proverbs", in Michael V. Fox et al. (eds.), *Texts, Temples, and Traditions: Essays in Honor of Menahem Haran*, Winona Lake 1996,
pp. 227–239
- פוקס, משלי = Michael V. Fox, *Proverbs 1–9*, AB 18A, New York 2000

- Michael V. Fox, *A Time to Tear Down and a Time to Build Up*, Grand Rapids, Mich. 1999
- Bezalel Porten, "The Identity of King Adon", *BA* 44 = פורטן, המלך אדון = (1981), pp. 36–52
- פורטן וירדני, תעודות = בצלאל פורטן ועדה ירדני, אוסף תעודות ארמיות ממצרים העתיקה, כרך ג, ירושלים 1993
- Ingo Kottsieper, *Die Sprache der Ahiqarsprüche*, = קוטזיפר, לשון אחיקר = *BZAW* 194, Berlin 1990
- Michael Carasik, "Who Were the 'Men of Hezekiah' (Proverbs XXV 1)?" , *VT* 44 (1994), pp. 289–300
- Nili Shupak, *Where Can Wisdom Be Found?*, *OBO* = שופק, והחכמה מאין = 130, Göttingen 1993
- Berndt Schipper, *Israel und Ägypten in der Königzeit*, *OBO* 170, Göttingen 1992