

הפתגם ושברו עיון בתרבות המשל בספרות התלמודית*

שמא יהודה פרידמן**

דומה שבספרות התלמודית כולה אין לך כמעט יחידה ספרותית קצרה וסגורה בתוך עצמה כמו הפתגם. אף מבחינה מחקרית הפתגם התלמודי הוא מועט המחזיק את המרובה. כטקסט שיש בו פחות מעשר מלים, ואף על פי כן עשוי להובילנו הרחק בשבילי הספרות והתרבות, הנוסח והלשון, יש לפתגם משקל סגולי גדול ומפתיע.

המשלים והפתגמים הצמודים אליהם כנמשלים קנו שביתה בעולם העתיק אצל עמים רבים, ועברו בין תרבות לתרבות בניידות מזרזת. דגם עתיק של משלי חיות בארמית כבר ניתן לנו בספרו של אחיקר,¹ והוא עצמו נטוע על משלי בבל ואשור הקדומים.² הדגם הזה שהורתו ולידתו במזרח הקדמון השפיע אף על המשל היווני, ואותותיו ניכרים בקובץ המפורסם של סוגה זו, משלי איסופוס, המיוחסים לחכם שחי ביוון במאה השישית לפני הספירה. האוסף כולו מתועד היטב במאה הראשונה והשנייה לספירה,³ ומשלים ממנו הובאו כבר במחזות אריסטופאנס במאה החמישית לפני הספירה.⁴

* הנני להביע את תודתי לקרן הלאומית למדע על מענקה לחקר עדי הנוסח של מסכת בבא מציעא.
** בית המדרש לרבנים באמריקה והמחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן.

¹ בין הפענוחים וההשלמות של שם הספר: "מתלי אחיקר" = משלי אחיקר (השווה): A. (Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1923, p. 225). הפענוח המקובל: "מלי אחיקר" = דברי אחיקר.

² Cf. R. J. Williams, "The Fable in the Ancient Near East", ed. E. C. Hobbs, *A Stubborn Faith*, Dallas 1956, pp. 3-26; B. E. Perry, *American Journal of Archeology*, 66 (1962), p. 206; J.C. Greenfield, *Al Kanfei Yonah*, Leiden 2001, p. 10.

³ שכבר פורסמו אז ביוונית בגירסה מפויתת בידי Phaedrus (מאה ראשונה) ו-Babrius (מאה שנייה).

⁴ ראה להלן בנספח, הע' 9. יש רמז לאוסף כתוב של משלי איסופוס במחזהו של אריסטופאנס, הציפורים (470).

מכל מקום, דומה שבעניין זה יחסי מזרח ומערב הדדיים הם, לפעמים בדרך הלוח ושוב באופן כפול ומכופל בין יוון למזרח העתיק, משפות שמיות ליוונית וחוזר חלילה.⁵ המשלים והפתגמים הארמיים שבספרות התלמודית, והבבלי בכלל, משקפים תכופות מקור יווני,⁶ שהוא עצמו קשור לפעמים למסורת מזרחית.⁷ אף משלי איסופוס עשויים למצוא את מקביליהם המדויקים בספרות התלמודית.⁸

⁵ ראה טמפל (O. and R. Temple, *Aesop, The Complete Fables*, New York 1998), עמ' xx-xxii; W. Burkert, *The Orientalizing Revolution*, Cambridge, Mass. 1992, pp. 120-124; ד' שטרן, המשל במדרש, הקיבוץ המאוחד 1995, עמ' 172-173.
⁶ ש' ליברמן, "משלי יוון ורומי בספרות התלמודית", יוונית ויוונית בארץ-ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 110-123.

⁷ ראה ליברמן שם, עמ' 96, הע' 91. ובעמ' 116: "האפשרות שהחכמים וספרי האומות שאבו לעתים קרובות, כל אחד בפני עצמו, ממשלים ופתגמים מזרחיים קדומים, ניתנת להדגמה על-ידי ההשוואות הבאות, שהן חשובות לחקר המקורות התלמודיים ושל הספרות הקלאסית כאחד". בין השאר עסק שם בפתגם של פטרוניוס: *vinum dominicum ministratoris gratia est*, והסמיכו לבבא קמא צב ע"ב בפי רבא: "חמרא למריה טיבותא לשקיה" (רש"י: "היין של מלך הוא, והשותין אותו מחזיקין טובה לשר המשקה ולא למלך"); M. Hadas, "Oriental Elements in Petronius", *The American Journal of Philology* 50 (1929), p. 379 (ציין לו ליברמן שם). וביוונית ויוונית שם, עמ' 118: "קרוב לוודאי שהוא והם שאבו ממקור מזרחי משותף", אולם שם לא הובא מקור כזה. בנידון אפשר לציין שכמוהו קיים באכדית: *nadānu ša šarri ṭubbu ša šaqī*, "הנתינה למלך, התודה למשקה". ראה W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960, pp. 258-259, vol. 17, II, p. 28. ברישא באכדית היא מתנה מאת המלך, ובתלמוד כבמקור הרומי, יין מאת האדון; בספא הפתגם התלמודי זהה לאכדי. הפתגם האכדי (ללא התייחסות למקבילות הקלאסיות) ציין בתלמוד בבלי, בבא קמא, תרגם ופרש ע"צ מלמד, ירושלים 1952, עמ' 153; M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, Ramat-Gan and Baltimore 2002 (להלן = בבליית), ערך שקיא, עמ' 1174 (וציין למלמד ולמקורות האכדיים הנ"ל). בצדי הדברים הללו ראוי להעיר הערה לשונית על השימוש המקביל של אכדית *tubbu*, ארמית טיבו[תא], עברית טובה, לכולן כמשמעויות *gratia* הרומית, הן *favor* הן *gratia* (Lewis & Short, *A Latin Dictionary*, p. 825), וכמו כן בעברית. השווה רש"י עבודה זרה מד ע"ב: "שלא בטובה, שלא יחזיק טובה"; מועד קטן יב ע"א: "בטובתו עושה, כלומר בחנם ולא בשכר"; מלון בן-יהודה, עמ' 1855; ליברמן, תוספתא כפשוטה, פאה, עמ' 152, 156. לפי זה אפשר היה לתרגם את האכדית "the thanks is the steward's" במקום הכתוב ב- CAD שם: "to show favors the steward's". סוקולוף (בבליית, עמ' 500), תרגם: "the favor is the butler's" וכפי שליברמן תרגם: "the thanks [belong] to the butler" (*Greek*, p. 153), ועל ידי כך לכלול את הפתגם במובן 2 *gratitude* במקום מובן 1 *favor*. אוסיף לציין שהכתוב ביוונית ויוונית שם (עמ' 117): "כאן זקוקה שוב הספרות התלמודית לעזרת הקלאסיקנים" טעון תיקון על פי המקור: "Here again Rabbinic literature comes to the aid of the classics" (S. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine*, New York 1942, p. 152).

⁸ ליברמן לא עסק בהשוואות למשלי איסופוס באותו פרק, אבל התייחס אליהם בהקשר דיונו: "אמנם, בירושלמי תרומות ה, ז – מו, א (ומקבילה) אנו קוראים סיפורים נוגעים עד הלב על מסירות הכלב לבני אדם, אך ברי לי שהחכמים שאבו סיפורים אלו מכל מיני מעשיות מזרחיות שהיו רווחות בעולם העתיק (ראה לדוגמה, משלי איסופוס, מהדורת C. Halm, מס' 120)"

הזיקה שבין המשל התלמודי לבין משלי איסופוס כבר נידונה על ידי עזריה מן האדומים, אותו חכם מובהק של הרנסנס היהודי, בספרו מאור עיניים. על הדרשה הבאה משמו של ר' יהושע בן חנניה בבראשית רבה, פרשה סד,⁹ אמר ר' עזריה: "והוא רבי יהושע כחכם ובעל לשון רבה פייס ושדך את ההמון המקובץ אשר הסכימו למרוד, בשאתו אליהם משל האריה והקורא הנמצא לא יסו"פו על שם הזאב משל ששי בספרו ידוע".¹⁰

במחברת "חוט המשלש" ליעקב רייפמן¹¹ הוקדש השני מענייניו ל"תולדות המשלים אשר ליהודים".¹² את המשימה שנטל עליו המחבר הגדיר כך: "לא אדברה עתה על תולדות כל המשלים למיניהם, כי אם על תולדות מין אחד מהם, הוא: משל אזאפי... וגם על תולדות המין ההוא יהיו דברי מעטים".¹³ בהמשך פירט רייפמן את מושלי המשלים מסוג זה מן המקרא, ומן הספרות התלמודית ואילך, עם הבאת דברי המשלים בעיצוב מיוחד מאת המחבר, ואחריהם צירף את משליו החדשים שלו. ואם כי כמה מן המשלים שהביא יש להם מקבילות מזויקות באוספים הידועים של משלי איסופוס, הרי לא הזכיר את הדבר כלל, ולא העמיד על המקבילות.¹⁴

מילא אחריהם י"ל גורדון, המשכיל הגדול המסור לספרות חז"ל והקלאסיקה. בספרו משלי יהודה שיצא לאור בוויילנא בשנת תר"כ¹⁵ (ושבשערו כבר מתנוסס הציטוט משיר השירים רבה: "אל יהא המשל הזה קל בעיניך, שעל ידי המשל אדם יכול לעמוד בדברי תורה") הקדיש גורדון הקדמה מלומדת לתולדות המשל בישראל, זה

(יוונית ויוונית, עמ' 96, הע' 91). להלן בנספח סודרו אחדות מן ההקבלות הבולטות שבין משלי איסופוס לבין הספרות התלמודית, בצורת השוואה.

⁹ ראה להלן בנספח, סעיף ב.

¹⁰ מאור עינים, מהד' דוד קאססעל, ברלין תרכ"ו, אמרי בינה, עמ' 218; כתבי עזריה מן האדומים, מהד' ר' בונפיל, ירושלים תשנ"א, עמ' 314.

¹¹ פראג תרי"ט.

¹² עמ' 46-24.

¹³ עמ' 24.

¹⁴ ובהתאם למגמה של צמצום שבה הציב את משימתו, עיצב את המשלים בצורתם שבאוספי משלי איסופוס. למשל שבבראשית רבה פרשה סד הנ"ל (וראה להלן בנספח), הנמסר "נעתק מלשון המדרש ללשון עברית צחה", הוסיף כותרת: "ארי וארך הפה" (עמ' 25), ממש כדרך הכותרות של איסופוס (ראה להלן), וכן לכולם. וכן לחלק מהם הוסיף לקח מוסר השכל בסוף. בעמ' 37: "בספר חופש מטמונים נדפסו משלים ע"ד הנ"ל בלשון סורית מאת הגאונים, ואין לאל ידי כעת לדעת אם היו הגאונים ממציאים, או אך מעתיקים, כי אין הספר הזה עתה לפני" (עמ' 37). ראה להלן הע' 175. במהלך הדיון משתמש המחבר באמתלה זו או הדומה לה לגבי דברים שאין ברצונו לעסוק בהם.

¹⁵ כלומר, שנה אחרי פרסום חיבורו של רייפמן, אשר מוזכר בקצרה בדברי יל"ג (עמ' קעו, הע' 3).

המקראי¹⁶ וזה שבספרות התלמודית, אשר במהלכה העמיד במפורש על הקבלות רבות במשלי איסופוס.¹⁷

משלי החיות כסוגה ספרותית ייחודית צוינו כבר במקורות התלמודיים עצמם:

אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הניח... שיחת דקלים, משלות כובסין, משלות שועלים (בבלי סוכה כ"א; בבא בתרא קל"ד ע"א).¹⁸

ושיער יל"ג שהחלוקה הזאת רומזת על משלי הצומח, משלי המדברים, ומשלי החיות.¹⁹ וכבר פירש רש"י: "משלות כובסין ומשלות שועלים שיסדו קדמונים לתת אמתלא לתוכחתם, ותולין אותן בכובסים ושועלים"²⁰ (לסוכה). כלומר, קדמונים מן אומות העולם, וכגון משלי איסופוס.²¹ התנא המאוחר בר קפרא מתואר כבעל מליצות וחיבורים פיוטיים בכמה מקומות.²² מסופר עליו, שבשעת סעודת ר' שמעון ברבי, "כל תבשיל ותבשיל שהיו מביאין לפניהם הוה אמר עליו תלת מאוון מתלין מן הדין תעלא".²³ בבראשית רבה נמסר משל על משלים, ובו השועל עצמו יודע שלוש

¹⁶ משל יותם: "הלוך הלכו העצים למשה עליהם מלך" (שופטים פרק ט ח); משל יהואש: "החוח אשר בלבנון שלח אל הארז אשר בלבנון" (מלכים ב יד, ט; דברי הימים ב כה, יח).
¹⁷ וכתב: "ומטעם זאת לא נתפלא בראותנו משלים רבים ממשלי איזופוס באים כדמותם וכצלמם או בשנויים קטנים בתלמוד ומדרשים... מלבד המשלים אשר הבאנו ומעט הדומים להם עוד נמצאו מלין דרבנן אשר הכרת פניהם תען בהם שהם מיוסדים על איזה משל באם שנדעהו או לא נדעהו" (כתבי יהודה ליב גורדון, שירה, תל-אביב תש"ז, עמ' קעז). אשר למשל המקראי, ראה לאחרונה: י' זקוביץ, "בין משלי איסופוס לספרות המקרא", ידע-עם, 47-48 (תשמ"א), עמ' 3-9. מקבילות תלמודיות צוינו במאה ה"ט גם בידי ג'ייקובס, שעסק במיוחד במקבילות ההודיות. מחקריו הקודמים סוכם בספרו: J. Jacobs, *The Fables of Aesop*, New York 1966. (1894).

¹⁸ על רבן יוחנן בן זכאי נאמר באבות דרבי נתן, נוסחא ב, פרק כח (עמ' 58) שלמד "משלות" סתם (ועיין י' אלבוים, דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, ג [תשמ"א], עמ' 73; מ' קיסטר, עיונים באבות דר' נתן, נוסח, עריכה ופרשנות, ירושלים תשנ"ח, עמ' 44). הברייתא של הבבלי העוסקת ברבן יוחנן בן זכאי ברייתא בבבלי מאוחרת היא, המייחסת לחכם זה דברים רבים שמקצתם נאמרו במקורות קדומים יותר על חכמים אחרים. ראה מה שכתבתי בתוספתא עתיקתא על מסכת פסח ראשון, רמת גן תשס"ג, עמ' 325, הע' 30. ברור למדי שהנאמר על הלל במסכת סופרים טז, ז (עמ' 290), שלא עזב "שיחת חיות" אינו אלא השלכה מן הנאמר על רבן יוחנן בן זכאי רבו במסורת הבבלי הזאת, המובאת אף היא בסמוך לפניו במסכת סופרים שם (טז ו, עמ' 289). והשווה ב"ז בכר, אגדות התנאים א, א, יפו תר"פ, עמ' 8; אלבוים שם, עמ' 74, הע' 12.

¹⁹ עמ' קעז, הע' 3, עיין שם. שלושת הסוגים מיוצגים במשלי איסופוס באוספים שהגיעו אלינו.

²⁰ ממשלי כובסים יצא ההוא כובס / קצרא המופיע בספרות התלמודית בכל מקום כאדם סתם.

²¹ ר"י היבשער, בית יעקב, א ("ביאורים נחמדים על הגדות הש"ס", קראקא תרע"ב) כתב: "משלות שועלים הוא משל האיזופי" (לסוכה שם, עמ' 93).

²² ירושלמי מועד קטן פ"ג פ"א ע"ג, בבלי מועד קטן טז ע"א, נדרים ע"ב, כתובות קד ע"א.

²³ ויקרא רבה פרשה כח, עמ' תרנד (עיין שם).

מאות משלים על אריות!²⁴ במקורות אחדים יוחסו כעין כשרונותיו של בר קפרא אף לר' מאיר, אבל אין לידיעה זו תיעוד מתקופת התנאים,²⁵ אלא יש שהאמוראים הביאו משל משמו.²⁶

למשלים המצויים בקובץ איסופוס מבנה ספרותי מובהק: א. כותרת המורכבת על פי רוב משני שמות עצם או שלושה; ב. גוף המשל; ג. פתגם קצר של מוסר השכל, הנמשל.²⁷ ההקבלה שבספרות התלמודית עשויה להיות מכל אחד משלושת חלקי המבנה, ואף בנייתוק משאר חלקיו. משלים ופתגמים אלה עשויים להשתלב בהקשרים רבים ומגוונים בשיח התלמודי: מדרש, מעשה והלכה, יש על ידי מיזוג שלם ומחיקת גבולות, ויש בטהרתם כשהם מובחנים באופן ברור מן המסגרת התלמודית או

²⁴ "אמר ר' לוי ארי כעס על הבהמה ועל החיה, אמרין מאן אזיל מפייס יתיה, אמר תעלא אנא ידע לו ש' מתלין ואנא מפייס יתיה, אמרין אגמין, הליך ציבחד וקם ליה, אמ' ליה מה דין קמת, אמר לון אנשית מאה, אמ' ליה אית במאתן ברכן, הליך ציבחד וקם ליה, אמ' ליה מה דין, אמר לון אנשית אף מאה, אמ' ליה אית במאה ברכן, כיון דמטא אמר אנשית כולהון אלא כל חד וחד יפייס על נפשיה" (פרשה עח, עמ' 924, עיין שם).

²⁵ "משמת ר' מאיר בטלו מושלי משלים" (משנה סוטה ט, טו). זו כנראה תוספת מאוחרת למשנה, ראה: "נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים-תל-אביב, תשי"ז, עמ' 406; הנ"ל, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 997; ח' אלבק, השלמות לסדר נשים, עמ' 394; מסכת סוטה עם שינויי נוסחאות, ירושלים תשל"ט, כרך שני, עמ' שמט. אפשטיין כתב: "משמת ר"מ וכו' של חסידים" הו ס פ ה היא ע"פ התוספתא". עיין תוספתא סוטה טו, ג (עמ' 240), אבל הדיבור הנידון על ר' מאיר אינו מופיע שם. בבבלי סנהדרין לח ע"ב: "דאמר רבי יוחנן כי הוה דריש רבי מאיר בפירקיה הוה דריש תילתא שמעתא, תילתא אגדתא, תילתא מתלי. ואמר רבי יוחנן שלש מאות משלות שועלים היו לו לרבי מאיר" וכו'. על כך כתב יל"ג: "ועל דעתי המה ממש משלי איזופוס שמספרם עולה באמת לכמה מאות" (עמ' קעו). ועיין: J. Jacobs, "Aesop's Fables among the Jews", *Jewish Encyclopedia*, I, New York 1902, pp. 221-222. של משלי איסופוס לפנינו 358 משלים. מכל מקום יל"ג מודע להיות "שלש מאות לאו דוקא, וכן כל שלש מאות בש"ס" (רשב"ם לפסחים קיט ע"א). ויש לציין שופטים טו, ד "וילך שמשון וילכד שלש מאות שועלים ויקח לפדים ויפן זנב אל זנב וישם לפיד אחד בין שני הזנבות בתוך"; מלכים א ה, יב על שלמה: "וידבר שלשת אלפים משל ויהי שירו חמשה ואלף וידבר על העצים מן הארז אשר בלבנון ועד האזוב אשר יצא בקיר וידבר על הבהמה". אגב מעשה שמשון והשועלים הנ"ל, יש להעיר שעצם מעשה זה כמוהו במשלי איסופוס, סימן 58, מהד' ש' שפאן, ירושלים תש"ך, סימן רלח (עמ' 116, ועיין שם, עמ' 204). הסיפור והרקע מן התרבות הקלאסית נמסרים אצל אובידיוס: "cur igitur missae vincit ardentia taedis terda ferant volpes, causa docenda mihi est" (Fasti IV, 679) [= "I must therefore explain the reason why foxes are let loose with torches tied to their burning backs"] (*Ovid's Fasti*, J.G. Frazer [ed.], London 1967, p. 239) ועסקו בכך חוקרי המקרא, עיין י' קויפמן, ספר שופטים, ירושלים 1962, עמ' 256 (וראה זקוביץ, עמ' 5-6).

²⁶ בבראשית רבה פרשה מה, עמ' 491: "ר' תנחומ' מש' ר' אלעזר ר' אבין מש' ר' מאיר מתלא אמר עלת לקרתא עביד בנימוסא". המקבילה בבבלי בבא מציעא פו ע"ב משם רבי תנחומ' בר חנילאי בלבד. ועיין בנספח, סעיף א, הע' 1 (וראה היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, עמ' 874).
²⁷ עיין לעיל הע' 14.

המדרשית. מצינו לא אחת שהפתגם הנבחר אינו מתאים בשלמות להקשרו החדש, או שכולל בתוכו מילים ומונחים (ואף מושגים) שאינם בני בית באוצר המילונאי הרגיל של לשון חז"ל. אין תימה בכך שהללו הפכו לסתומות מילונאיות מבחינת פרשנותם וקביעת גזרונם, ופקדו אותם שינויי גירסה ותופעות נוסח אחרות העשויים לשנות את פניהם המקוריים.

ישנם מקרים שהמקבילה התלמודית מציגה שיפור ניכר על פני הדגם היווני מבחינה ספרותית, סגנונית,²⁸ או מוסרית, והמשלים והפתגמים נעשו מתומצתים, מהוקצעים וקולעים בלבושם החז"לי. אגב שילוב המשלים בהקשר התלמודי לפעמים בא מדרש הכתובים במקום הנמשל. ובכלל, עשויים תכניה, מושגיה וערכיה של ספרות חז"ל לתפוס את מקומו של אחד המרכיבים, או יותר.

נדגים כאן את הדמיון המפליא העשוי לשרוד בין המקורות התלמודיים לבין משלי איסופוס במעשייה המפורסמת שעליה בנוי הפתגם הידוע "קרח מכאן ומכאן". (הנוסח התלמודי בבבא קמא ס ע"ב, בהקבלה לאיסופוס, מובא להלן בעמ' 82.) הנוסח הבבלי של המשל נמסר כאן לאחר מאות רבות בשנים בהקבלה מדויקת המקיפה את כל מהלכו של המשל היווני, ובתמצות ספרותי מחודד ומהוקצע להפליא.²⁹ הרקע הסיפורי מופיע במשל איסופוס בדרך המעורה היטב בלשון היוונית, בהיות מילה יוונית אחת בצורותיה השונות רומזת הן על אדם בגיל הביניים, הן על מי שזרקה בו שיבה למחצה.³⁰ בצורתו התלמודית, שובץ המשל בהקשר הלימודי היסודי בבית מדרשם של אמוראים. עוד נתאזרח המשל בספרות התלמודית עד כדי כך, שהביטוי "קרח מכאן ומכאן" נתקבל בשימוש מושאל בשיח ההלכתי הרגיל, בברייתא שבבבלי ומובאה ממנה בדברי אמוראים:

הכותב פירות נכסיו לאשתו גובה כתובתה מן הקרקע, למחצה לשליש ולרביע גובה כתובתה מן השאר. כתב כל נכסיו לאשתו, ויצא עליו שטר חוב רבי אליעזר אומר תקרע מתנתה ותעמוד על כתובתה, וחכמים אומרים תקרע כתובתה ותעמוד על מתנתה, ונמצאת קרחת מכאן ומכאן. ואמר רבי יהודה הנחתום מעשה ואירע הדבר בבת אחותי כלה, ובא מעשה לפני חכמים ואמרו תקרע כתובתה ותעמוד על מתנתה, ונמצאת קרחת מכאן ומכאן... אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן הלכה תקרע כתובתה ותעמוד על מתנתה, ונמצאת קרחת מכאן ומכאן (בבא בתרא קלב ע"א).

²⁸ השווה שפאן, עמ' 181.

²⁹ ואף על פי כן מי יתווה לנו בוודאות את מסלולו של משל בין מזרח ומערב במקבילותיו השונות, נהרא נהרא ופשטיה?

³⁰ "the man is described as a *mesopolios*, a form of *mesaiopolios*, which means 'half-grey' but is also a word used by association to mean 'middle-aged' in" Greek (ibid.)

כאן הפך הביטוי למליצה למי שמפסיד שני צדדים של עיסקה (כתובתה ומתנתה), בניתוק מוחלט מן המקור, עד כדי שימוש לא לזכר אלא לנקבה, לא לבעל אלא לאשתו.

להלן נעסוק בשני משלים על רועים. בחלק א נעסוק בפתגם קצר ויפה, המופיע במקומות אחדים בספרות התלמודית והמדרשית, אשר הציב בפני המעיינים קשיים לא מבוטלים בתחומים שונים: פרשניים, סגנוניים ולשוניים. בעטיים של הקשיים הללו נתחדשו גירסאות והוגהו לשונות, עד שבמקצת המקורות אף נמחק הציון לרועה עצמו ("רעיא"). על פי דרכנו נציע שפתגם זה, המעורה כיום בהקשר המדרשי והתלמודי, אינו אלא קטע ממשל אבוד, וכנראה סיומו. למרות שילובו כיום במדרש שלפנינו, יש בסיס לחשוב שלמעשה הוא מעין גוף זר שם מבחינה תרבותית, ספרותית ורטורית. הגישה הזאת נותנת בידנו להציע פתרונות חדשים לסתומות המילונאיות שבפתגם זה.

טרם הגיע לידנו סיפור המשל המקורי שביסודו של הפתגם, אולם בדרך השערה נוכל להעלות את קווי העלילה החסרה, כדי לשבר את האוזן.

בחלק ב נביא מקור ממשלי איסופוס, המאשר השערה ששיערנו מכבר על פאבולה קדומה שעמדה מאחורי לשון טענה המופיעה בתלמוד הבבלי. הטענה מבוססת על כותר הפאבולה, שכלל במקורו את המילה "רועה", הלא הוא גיבור המעשה. במסורת התלמודית הושמטה המילה "רעיא" כליל, ואף על פי כן השימוש המשני של כותר המשל בטענות התלמודיות מאפשר בירור מוצאו המקורי, ומאשר שהכוונה היא לרועה דווקא, ולעלילה שבה חשש לסכנת נפשו, ככל הכתוב על משלי איסופוס לפנינו.

א

נציג תחילה את המקורות, ואחר כך נפתח בדיון.³¹ במדרש ויקרא רבה מופיע הפתגם דלהלן:

במתלא אמ' הנדי תלא מרא זייניה קבלאי³² רעיא תלא קולתיה (פרשה ד, מהד' מרגליות, עמ' עה-עו).

בביאורו של מרדכי מרגליות נאמר: "תרגומו: היכן (= באותו מקום) שתלה האדון כלי זיינו תלה הרועה ההדיוט את סלו".³³ המדרש שבויקרא רבה מיוסד על קהלת ג, טז "ועוד ראיתי תחת השמש מקום המשפט שמה הרשע ומקום הצדק שמה הרשע", ועל

³¹ במהלך הדיון נציין את גירסותיהם של עדי הנוסח.
³² קבלאי. כך במהד' מרגליות, וראה להלן בפרוטרוט.
³³ עמ' עו.

ירמיהו לט, ג "וישבו בשער התוך", וההקשר כולו, עם הפתגם הנידון, בא גם בקהלת רבה, פרשה ג.

אף בבבלי בא פתגם זה פעמיים, בבא מציעא פד ע"ב וסנהדרין קג ע"א. ההיקרות שבסנהדרין היא הראשונית מבין שתיהן, ששם ההקשר כולו מקביל לזה שבויקרא רבה וקהלת רבה.

סנהדרין קג ע"א	ויקרא רבה פרשה ד, עמ' עה-עו
<p>ויבאו כל [שרי] מלך בבל (ויבאו) [וישבו] בשער התוך (ירמיהו לט, ג). אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי מקום שמחתיין בו הלכות.</p> <p>אמר רב פפא היינו דאמרי אינשי באתרא דמריה תלא ליה זייניה תמן קולבא רעיא קולתיה תלא.</p>	<p>נפש כי תחטא (ויקרא ד, ב). עד ראיתי תחת השמש מקום המשפט שמה הרשע ומקום הצדק שמה הרשע (קהלת ג, טז). ר' אליעזר ור' יהושע. ר' אליעזר אמ' מקום המשפט שמה הרשע, מקום שסנהדרין גדולה של ישראל יושבת וחותכת דיניהן של ישראל, שמה הרשע, שמה</p> <p>ויבאו שרי מלך בבל וישבו בשער התוך (ירמיה לט, ג). מה הוא שער התוך, ששם חותכין את ההלכה.</p> <p>במתלא אמ' הנדי תלא מרא זייניה קבלאי³⁴ רעיא תלא קולתיה.</p>

הדרשה שבבבלי אינה אלא קיצורה של הדרשה במדרשי ארץ ישראל, קיצור המתממש על ידי הבאת החלק המדרשי בלבד, ללא הפסוק מקהלת, וממילא ללא המעטפת של הדרשה כולה, ראשה וסופה, הדורשת פסוק זה.³⁵ מן הפסוק בקהלת נובע הרעיון המרכזי של המדרש: מקום מסוים המיועד לדבר מעולה ("מקום המשפט") נכבש על ידי דבר נחות הנכנס לשם ("שמה הרשע"). דרשת הפסוק בירמיה על שרי בבל שנכנסו למקום הסנהדרין היא הדגמה של העיקרון הנאמר בדברי קהלת, שיש ומקום המשפט (= הטוב) נתפס על ידי הרשע (= הרע).

³⁴ ראה חילופי גירסאות שם, וראה להלן.

³⁵ הסיפא שבויקרא רבה לא הובאה כאן, שאיננה מעניינתנו. ראה הערות מרגליות, עמ' עו, לשורות

עיקרון זה חוזר ומוכפל שוב בצורת משל: "הנדי תלא מרא זייניה קבלאי רעיא תלא קולתיה". יוצא שהשימוש במשל הארמי במדרש מקביל לפסוק בקהלת הן במבנה הספרותי הן ברעיון היסודי, החלפת דבר טוב בדבר רע שבא במקומו, וכניסת שריי בבל למקום הסנהדרין היא הדגמתו של רעיון זה. מבחינת תוכן המדרש בויקרא רבה, הוא שלם לגמרי ללא הבאת הפתגם, שאינו אלא תוספת לתפארת. קיצור כל המהלך בבבלי סנהדרין, על ידי הבאת החלק האחרון בלבד, משמיט על ידי כך הקבלה ספרותית יפה שבין המשל והפסוק בקהלת, ומעמיד את המדרש ללא פסוקו. הפתגם, שאמנם כפל את הרעיון של הפסוק במדרש, תופס כאן את מקומו לגמרי כמייצג את הרעיון המופשט, אשר מעשה שריי בבל הוא המחשתו.

הבאת הדברים בבבלי פותחת תוך כדי דיבור של ויקרא רבה, ומשום כך אפילו המילה "סנהדרין" לא הוזכרה בבבלי שם, ורש"י משלימה ומפרש: "בשער התוך. לשון חותך, והיינו בהר הבית ובעזרה ששם היו יושבים סנהדרין".

בויקרא רבה בא המדרש משמו של ר' אליעזר במה שדרש לעומת דרשת ר' יהושע. מבנה זה (ר' אליעזר ור' יהושע) נמצא כמה פעמים בבראשית רבה, ובמדרשי ארץ ישראל אחרים. בבבלי מיוחסים הדברים לר' יוחנן משום ר' שמעון בר יוחאי, שלשלת שכיחה בבבלי, ואף בהקשר הנידון של פרק חלק. הפתגם עצמו הובא בבבלי משמו של רב פפא, בסגנון "היינו דאמרי אינשי". לפחות שבעה-עשר פתגמים בארמית של "היינו דאמרי אינשי" באים בבבלי משמו של רב פפא בצורה זו, ותשעה מהם במסכת סנהדרין.

אולם על אף כל ההתאמות שבוצעו בה, ברור למדי שהמדרש בבבלי סנהדרין קשור למקורו הארץ-ישראלי קשר של מוליד ונולד, ודומה לו בהיקף ההקשר כולו. לעומת זאת, המקבילה בבבא מציעא תניינית יותר. אין הקבלה אלא לפתגם בלבד, והוא הוכנס להקשר חדש, הנובע ממקור ארץ-ישראלי אחר.

בבא מציעא פד ע"ב	קהלת רבה פרשה יא	פסיקתא דרב כהנא פרשה יא, עמ' 200	ירושלמי שבת פ"י, יב ע"ג
<p>שלח רבי לדבר באשתו שלחה ליה כלי שנשתמש בו קודש ישתמש בו חול? תמן אמרין³⁶ באתר דמרי ביתא תלא זייניה כולבא רעיא קולתיה תלא.</p>	<p>ר' אלעזר בר' שמעון כשהיה נכנס לבית הועד היו פניו של רבי מקדירות, והיה אבוי אמר ליה ברי יאות זה ארי בן ארי ואתה ארי בן שועל.</p> <p>מן דדמך שלח תבע באיתתיה שלחת ואמרת ליה כלי שנשתמש בו קדש ישתמש בו חול?</p>	<p>ר' לעזר בר' שמע' כשהיה נכנס לבית הוועד היו פניו של ר' מקדירות, והיה אבוי אמ' ליה ראית זה ארי בן ארי אבל את ארי בן שועל.</p> <p>וכיון דדמך שלח תבע באיתתיה שלח' ואמרת ליה כלי שנשתמש בו קדש ישתמש בו חול?</p>	<p>כשהיה רבי אלעזר בי רבי שמעון נכנס לבית הוועד היו פניו של רבי מקדירות אמר ליה אבוי ויאות זה ארי בן ארי אבל אתה ארי בן שועל.</p> <p>מן דמך רבי אלעזר שלח רבי תבע באיתתיה אמרה ליה כלי שנשתמש בו קודש ישתמש בו חול?</p>

על יד הדיבור "כלי שנשתמש בו קודש ישתמש בו חול" הוכנס בבבלי הפתגם על הרועה, המתאים אף הוא לעניין הנידון בבבא מציעא, הדחייה שדחתה אלמנתו של ר' אלעזר בר' שמעון את פנייתו של רבי, כשביקש לשאת אותה לאחר מותו של ר' אלעזר בעלה. פתגם זה בוודאי הושאל כאן מבבלי סנהדרין. ההתאמה היחידה הנדרשת היא, שבבבא מציעא יש לומר את הפתגם בתמיה כבדיבור הקודם לו ("...ישתמש בו חול?"³⁷), מה שאין כן במקורו בבבלי סנהדרין ובמדרשים הארץ-ישראליים.

³⁶ המונח "תמן אמרין", הרגיל בירושלמי ובמדרשי ארץ-ישראל, אינו בא בבבלי אלא כאן (וראה חילופי גירסאות להלן) ולהלן בבא מציעא פו ע"ב (במקצת עדי הנוסח), שהוא חלק מן הקובץ המורחב של דברי אגדה כאן. סימני היכר של עורך הקובץ כולו ניכרים בחלקיו השונים, ואף המרוחקים זה מזה; ראה ש"י פרידמן, "לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי", ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן, ירושלים תשנ"ג, עמ' 119-164. מגיה כ"י המבורג, שהרגיש בזרות הסגנון הזה ברצף הספור, הוסיף לפני מונח זה: "איכא דאמרי הכי שלחה ליה".

³⁷ כך תורגם כמשפט תמיהה אצל שלזינגר (M. Schlesinger, *Satzlehre der aramäischen Sprache des babylonischen Talmuds*, Leipzig 1928, p. 137), וכן בהבאות אצל

1. הפירוש

רש"י בבא מציעא פד ע"ב	רש"י סנהדרין קג ע"א
תמן אמרי בארץ ישראל אומרים המשל הזה על כגון זה.	
באתרא דמריה תלא זייניה קולבאי ³⁹ רעיא קולתיה תלא	באתרא דמריה תלא זייניה
יתד שהיה הגבור רגיל לתלות בו כלי זיינו,	מקום שהאדון תולה כליו.
הנבל הרועה	קולבא רעיא. נבל רועה.
תרמילו תלה בולז"א בלעז.	קולתיה תלא. כדו תלה לשם כמו כדה (בראשית כד טז ואי') דמתרגמינן קולתא. לישנא אחרינא קודתיה מקדתו, כמו (סוטה ט א): מקדה ³⁸ של חרס.

רוב לשון פירוש רש"י שונה בין בבא מציעא לסנהדרין,⁴⁰ אבל הפירוש "(ה)נבל (ה)רועה" לצירוף "קולבא רעיא" יציב בשניהם. פירוש זה הוא הציר של שיטת רש"י, שכפוי הטביעה את חותמה על כל העיסוק בפתגם זה אחר כך. אין ספק שצירף זה של שתי תיבות "קולבא רעיא" הוא מוקד הקשיים. התשתית של שיטת רש"י היא העמדה

בויארין (ראה להלן) מלווה בסימן שאלה. בכ"י המבורג הוא נהפך למשפט פשוט על ידי תוספת שלילה: "ל א ישתמש בו חול". כלומר, שלילה במקום תמיהה.

³⁸ בדפוס ראשון (ברקו) נדפסו שלוש המילים ברי"ש בטעות: "קורתיה מקרתו... מקרה". וראה להלן הע' 146.

³⁹ בנדפס: "כולבא". כ"ה כבר בדפוס פיזארו, ובדפוסים שאחריו (עותק דפוס שונצינו חסר כאן, ראה להלן הע' 95). אולם הגירסה הרשומה כאן מוסכמת מתוך נוסח כתבי היד. "קולבאי" (כ"י אוקספורד, בודלי [OL 808] Opp. 387, כ"י לונדון, הספרייה הבריטית, Add. 27,196 [קטלוג 413.2], כ"י ואטיקן 131 (Ebr.); "קובל) קולבאי" (כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Or. 73 [קטלוג 412]; "קולביא" (כ"י בית המדרש לרבנים באמריקה Rab. 833); "קול?ב?א" (כ"י קמברידג' Add. 478.8 [קטלוג 89]).

⁴⁰ על פירוש רש"י לסנהדרין ראה מה שכתבתי במאמר "פירושי רש"י לתלמוד – הגהות ומהדורות", רש"י עיונים ביצירתו, בעריכת צ"א שטיינפלד, רמת-גן תשנ"ג, עמ' 164-166, והציונים שם. טרם ראיתי רישום לכתבי-יד של פירוש רש"י למסכת סנהדרין.

ש"קולבא" מוסרת תכונה שלילית של הרועה, ומכאן לשון פירוש רש"י: נבל רועה. מהותה המדויקת של אותה תכונה שלילית של הרועה משתנה לפי הפירושים השונים.

דבריו של מרדכי מרגליות, מהדיר מדרש ויקרא רבה, הם נקודת המוצא למעיינים בפתגם זה בימינו. תרגומו לביטוי הנזכר, "הרועה ההדיוט", מבוסס על דברי בעל הערוך,⁴¹ ששיטתו איננה רחוקה מזו של רש"י. וכך הם דבריו של מרגליות בביור הגירסה והמשמע היסודי של המילה הסתומה שבצדף זה:

פתגם זה הובא פעמיים בבבלי, בסנהדרין שם מביאו רב פפא "היינו דאמרי אינשי", ובב"מ פד, ב, "תמן אמרין", והוא פתגם ארצישראלי, ובבבלי שינו לשונו לארמית-בבלית, ובמקום 'הנדי' אמרו 'באתר'... ובערוך... בערך קבלאי... ולי נראה שהגירסא הנכונה היא קבלאי, כלפנינו (ראה ח"נ). וכן בב"מ שם בכ"י מינכן קובל'. ופירושו חשוך. ראה סנהדרין יד, א, וצב, א: לעולם הוי קבל וקיים, ורש"י פירשו: עשה עצמך אפל ושפל... ולהלן כה, ה: בר קבלוי.⁴²

הביטוי "בר קבלוי" שצוין לו כאן מופיע להלן בויקרא רבה, וכך הוא ההקשר: "אנתתיה דמגירא הות ברת פחין, אמרה לבעלה בר קבלוי..."⁴³ ותרגם מרגליות: "אשתו של השכן היתה בת ארורים (מרשעת). אמרה לבעלה: בן אפלה!"

הווה אומר, מרגליות הכריע כגירסת "קובלאי" בפתגם שלנו, ועל ידי כך קישר את המילה הזאת למילה "קבלוי", ופירש את שתיהן מלשון חושך ואפלה. שיטה זו מיוסדת על דברי הגר"ש ליברמן, שכבר עסק בנידון בהקשר דיונו על המונח "בני חושך" של לשון מגילות ים המלח, והעיר: "בספרות התלמודית אנו מוצאים את הלשון 'בר קבלאי', 'בן החושך', ובהערה: "ראה ויקרא רבה כה, ה ומ"מ; שם ד, א (לפי כתבי-היד ואטיקאן ולונדון) 'קבלאי' (החשוך)".⁴⁴ וכן בהערותיו לויקרא רבה במהדורת מרגליות כתב ליברמן: "בספרי היליניסמוס וכו', עמ' 12 הערה 57, פירשת: הרועה החשוך".⁴⁵ הווה אומר, העדפת הגירסה "קבלאי" בפתגם שלפנינו מאפשרת את הקשר עם הדיבור להלן: "בר קבלוי", ובשני ההקשרים תתפרש מילה זו "חשוך".

2. הקשיים

⁴¹ ראה להלן.

⁴² עמ' עה-עו.

⁴³ עמ' תקעח. בכ"י מינכן 117 שם פעמיים: "בר קבלאי בר קבלאי".

⁴⁴ יוונית ויוונית בארץ-ישראל, עמ' 158 והע' 57 (S. Lieberman, *Hellenism in Jewish*), וציין לו מרגליות שם.

⁴⁵ עמ' תתע, עיין שם.

לפי דברינו אפוא, צומת הקשיים שבלשון הפתגם הוא הצירוף "קבלאי/קולבאי רעיא", וההתלבטויות מורגשות כבר בדברי הראשונים. ראוי להדגיש שדבריהם נאמרו ביחס למקבילות שבבבלי, ועל פי נוסח הבבלי. פירושו של רש"י "(ה)נבל (ה)רועה" קובע ששתי התיבות הנידונות אמורות על אותו אדם והן שני שמות עצם, העומדים, כך דומה לפי פירושו, במצב דקדוקי של תמורה. בעל הערוך, ר' נתן מרומי, כתב בערך קלבאי: "פי' הדיוט רועה".⁴⁶ הניתוח התחבירי הוא כזה של רש"י, ואף כאן הבלטת יחס התמורה מלמדת על גמגום לשון המקור בעיני המפרשים, וכאילו הם שואלים: מהו "קלבאי" העומד כאן על יד "רעיא"? ודומה שהן אצל רש"י הן אצל בעל הערוך המשמע יוצא מן ההקשר בלבד, ללא שום ניסיון לשער גזרון המילה קלבאי.

בפירוש אשכנזי קדום לויקרא רבה⁴⁷ כל לשון הפירוש על פתגם זה מלא תמיהות וזרויות, חילופי סדר ושיבושים, ועל אף שהוא פירוש על ויקרא רבה, מוכרת בעליל השפעת הבבלי על המפרש. נעתיק כאן את הקטע הנידון כולו, כמות שהוא:

הגרי תלא: מקום אשר תלה. **קולבא:** כלב. **קולתיה:** תרגום של כדה [קולתה]. **במתלא אמרי הגרי מלכא תלא זייניה קולבא תלא קולתיה:** הגרי בלע' ינלא.⁴⁸ מקום שתלה הפרש כלי זין שלו, שם אדם שפל תולה כדו.

נוסח הפתגם מצוטט בפתיחה בתיבה "הגרי", וכך מועתק פעמיים במהלך הקטע, במקום "הנדי".⁴⁹ בלשון המדרש הוחלפה "מרא" ב"מלכא", טופוס רגיל יותר במשלים. המילה "תלא" נכנסה לפני "זייניה", כבבלי.⁵⁰ לשם הדיון שלנו בשלב הזה, התכונה הבולטת בפירוש הקדום היא השמטת המילה "רעיא", המושמטת פעמיים, הן בהעתקת לשון הפתגם הן בפירושו. השמטה זו נובעת מן ההבנה הסבירה מאוד – בוודאי על פי המסורת האשכנזית הקדומה⁵¹ – שהאדם המוזכר בסיפא של הפתגם (אחרי "שם"), די לו להזדהות במונח אחד. ולכן, לא "קולבאי רעיא", שני שמות עצם במצב של תמורה, אלא "קולבאי" בלבד, "אדם שפל". "רעיא" הושמטה כליל.

פתרון אחר לקושי שבתוכן "קולבאי" נמצא בפירוש הרמ"ה (ר' מאיר בר' טודרוס אבולפיא) לסנהדרין שם,⁵² וזה לשונו: "מקום שאדוני תלא בו כלי מלחמתו, פלוגי הרועה תלה בו כדו". "קולבאי" הוא שמו של הרועה! "קולבאי רעיא" הוא על משקל "בנימין רעיא" (ברכות מ ע"ב).

⁴⁶ ערוך השלם, ז, עמ' 96.

⁴⁷ פירוש קדום למדרש ויקרא רבה, ההדיר מ"ב לרנר, ירושלים תשנ"ה, עמ' 76.

⁴⁸ הלעז הרשום כאן פירושו "פרש" (השווה מ' בנית, פירוש קדום הנ"ל, עמ' 197). אם הגרי

(מלכא?) נתפס כ"פרש", אין הדבר אלא מוסיף על גמגום הפתגם כולו בפירוש זה.

⁴⁹ אפשר להשוות בחלקו גירסת ויקרא רבה בדפוס קושטא רע"ב: "הנרי".

⁵⁰ ראה להלן.

⁵¹ ראה להלן.

⁵² ד"ה אמר שער התוך.

במאה הי"ט חודש העיון בפתגם הנידון, והוקדש לו מחקר מיוחד על ידי ב"ז באכר.⁵³ מתוך עיון בלשון הפתגם שבמקבילות השונות,⁵⁴ הסיק באכר שהמילה "קולבא"⁵⁵ נתפסה מזמנים קדומים כעומדת במצב של תמורה לתיבת "רעיא". אולם, לפי דעתו של באכר עצמו, מקומה המקורי של תיבה זו היה בראש הפתגם ומובנה המקורי "קולב" (על פי שבת ס ע"א), כלומר, יתד שתולים בו דבר-מה. וכך ביקש לשחזר את הפתגם המקורי: "קולב א דמרא תלא זייניה רעיא קולתיה תלא". לאחר שנשכחה משמעותה של "קולבא" (לפי טענתו) הזיזו את מקום התיבה בפתגם והכניסוה לפני "רעיא", ובמצב תמורה אליה. החסרון בראש הפתגם שנוצר על ידי כך הושלם בבבלי בתיבת "באתרא", ובארץ ישראל על ידי "הן". עוד הוסיף שהמובן היסודי של שורש המילה "קולב / קולבא" נעלם. הוזה אומר, אף נקודת המוצא של באכר בטיפולו בפתגם זה הייתה הקושי שבצמד "קולבאי רעיא".

הסברה ש"קולבאי" פירושה 'קולב' ננקטה, באופן עצמאי ממאמרו של באכר, על ידי שמואל קרויס. קרויס השאיר את תיבת "קולבאי" במקומה, ובכל זאת פתר אותה כתמורה ל"אתר". זה לשונו: "באתר דמרי תלא ליה זיינה, הוא\ קולבאי, רעיא קולתיה תלא' (ב' ב"מ פ"ד ב'). כלומר, במקום אשר האדון (הגדול והחשוב, הפרש האציל) תולה את כלי-זינו, הוא קולב האהל, שם יתלה הרועה (שפל האנשים הזה) את כד המים שלו".⁵⁶

זמן קצר לאחר מכן עיין ל' גולדשמידט אף הוא בצירוף "קולבאי רעיא" (בתרגומו הגרמני לתלמוד), לא בבעיה התחבירית, אלא המילונאית, ותרגם: *vagabundirende* Hirt,⁵⁷ אולם לאחר ימים חזר אף לבעיה התחבירית, ונקט שיטה אחרת לגמרי (ראה להלן).

⁵³ W. Bacher, "Zwei Corruptelen, Ein Beitrag zur talmudisch-midrassischen Lexicographie", *MGWJ*, 25 (1876), pp. 237-240

⁵⁴ באכר (כבהע' 55) ציין את נוסח הפתגם, בזה הסדר, על פי: בבלי בבא מציעא, בבלי סנהדרין, "מדרש לפי הערוך" (עיין להלן הע' 123), "מדרש בהוצאות" (עמ' 238).

⁵⁵ כך קבע צורה זו ללא יו"ד על פי פירוש רש"י בסנהדרין, לפי נוסח הדפוס (עיין לעיל הע' 42).
⁵⁶ קדמוניות התלמוד, א, ב, ברלין תרפ"ד, עמ' 243-244, ובהע' 1 שם: "והנה העיקר כאן קולב... מין מסמר ויתד הוא... ולנו אין ספק, שגירסת הערוך מיושבת היא, ולפיכך קולבא הוא עיקר, ויש לחשבו לכלי האהל האחרים".

⁵⁷ אגב דחיית גזרון קולבאי מן כלבא, כתב: "es ist vielmehr vom. rein syr. (noch im Neusyr. Gebräuchlichne) קולב *umherriren, -streifen, ablenken [vom Weg] abzuleiten*; cf. Smith, *Thes. Syr. coll.* 3623, 3624" (L. Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud*, 7, Haag 1933, p. 454. n. 605

שילובה התחבירי של התיבה "קולבאי" הציב קושיה בפני המילונאי התלמודי מ' יאסטרוב.⁵⁸ הוא עסק בפתגם הנידון בשלושה ערכים שונים, ובמהלכם שקל ותיקן את עמדתו מחדש.

(א) ערך כולב (עמ' 620) פותח במילה "כולביה" המתרגמת "קרדמו" בתרגום לשמואל א יג כ. כאן עסק המחבר בפתגם הנידון על פי ויקרא רבה, מתוך שבדפוסים שם במקום "קולבאי" מופיעה "כולבא", שהוא ביקש לפרש בהוראה הנזכרת ("קרדום"). את המילה הזאת הגיה כדי לגרוס "כולביה",⁵⁹ במובן "קרדומו", ועשאה מושא של "תלא". לשם כך צירף "זינא" ל"מרי", ותרגם: where the owner of arms (warrior) hangs up his battle axe, the shepherd hangs up his bag היא "קולביה",⁶⁰ כלומר בקו"ף. אף הובא שם ילקוט קהלת, ובהיות תיבת "קולבאי" מושמטת שם,⁶¹ זנח את הצירוף "מרי זינא" שנקט בו לעיל, ותרגם: where the lord hangs up his armor, כפירוש רש"י.

(ב) ערך קולב (עמ' 1327) הוגדר כשווה ל"כולב", axe, הובא הפתגם הנידון על פי קהלת רבה,⁶² והופנה לערך כולב.⁶³

(ג) בערך קולתא (עמ' 1330) עוסק המחבר במשמע המקובל לתיבה זו, "כד". כאן נידון הפתגם מתוך הבבלי תחילה, וצוין לפי הסדר: בבא מציעא, סנהדרין. הנוסח המובא הוא: "באתר דמרי ביתא תלא זייניה תמן רעיא קולתיה תלא", על פי נוסח הדפוסים ("ביתא"), אבל ללא התיבה "קולבאי" כלל!⁶⁴ בסמוך ציין שהמילה "קולבאי"⁶⁵ היא גלוסה על זייניה, או להפך,⁶⁶ ותרגם: where

⁵⁸ M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1903

⁵⁹ במקום "זייניה כולבא" הגיה "זינא כולביה".

⁶⁰ בנדפס בקהלת רבה: "קולבי", וכך הועתק לנכון במילון זה בערך קולב.

⁶¹ ראה הע' 78.

⁶² בציון הפסוק צ"ל 16.

⁶³ יש כאן גם תוספת הערה, ראה להלן הע' 68.

⁶⁴ עם ציון שיש כאן הגהה ("read"). ההגהה היא הרכבת "תמן" של סנהדרין על נוסח בבא מציעא, והשמטת כולבא/קולבא כליל.

⁶⁵ בהערות הזכיר שלוש מצורותיה, לפי הסדר: כולבא, קולבא, קולבאי.

⁶⁶ "a gloss for or the reverse" זייניה "אפשר אפוא שהנוסח הנ"ל המובא בתוך הערך היה אמור לכלול את המילה כולבא, אבל שלא במתכוון השפיעה כאן דעתו של המחבר לגבי שחזור הנוסח המקורי. על פי הכרעתו כאן שאחת משתי המילים "קולבאי רעיא" היא גלוסה, הוסיף בערך קולב (עמ' 1327) בסוגריים מרובעים שקולבא היא גלוסה על זייניה.

the master of the house hangs up his armor, the shepherd hangs
up his pitcher⁶⁷.

הרי יאסטרוב קישר את המילה קולבאי ל"כולב", קרדום, וטיפל בכל מקבילה בפני עצמה ובאופן שונה. במדרשים הגיה "כולביה", ועשאה מושא של תלא. בבבלי ראה בתיבה זו גלוסה לזייניה, ובתרגומו השמיטה כליל, וכפי שהיא מושמטת בילקוט שמעוני.

שנים אחדות לאחר הופעת מילונו של יאסטרוב חזר גולדשמידט לנושא הנידון, חזר בו משיטתו הקודמת שבה (לפי עדותו המפורשת עכשיו) סבר ש"קולבאי רעיא" מייצגת תואר הקודם לשם, וקבע אף הוא שקולבאי מתייחסת לזייניה, לא כגלוסא כדעת יאסטרוב, אלא כתואר. וזה לשונו:

והנה לדעת כל המבארים גם לפי מה שכתבתי בתלמוד שלי ח"ו עמוד תנ"ד הערה תר"ה המלה קולבאי היא תואר למלת רעיא ובאמת אינו נכון (דא"ך [=דאם כן] צ"ל רעיא קולבאי) ולפי משפט הלשון היא תואר למלת זייניה.⁶⁸

הדיון בפתגם זה בזמן האחרון חודש על ידי דניאל בויארין שהעלה כשיטה שאמנם יש כאן תואר לפני שם עצם, וכך כתב במאמרו "סירוס סדר השם ולואו בארמית ובעברית":⁶⁹

בב"מ פד ע"ב (לפי כי"מ) גרסינו: 'תמן אמרין באתר דמארי תל' זינ' קובל' רעי' קולתי' תלא', פירושו יהיה לפי גירסה זו – במקום שתלה הבעלים את כלי זינו תלה הרועה השפל את כדו (!?) המלה קובל' יכולה רק להיות קולבאי (ב'דקדוקי סופרים' משלים קולבאי, וגם זה אפשר) כמו שהיא נמצאת בויק"ר שם וביכול אותיות בכי"ה, דהיינו קולבאי. ואם כן, יש כאן עוד דוגמה שבה התואר קודם את השם.⁷⁰

⁶⁷ כאן באים ציונים לויקרא רבה ולקהלת רבה, עם הפניה לערך כולב. בסוגריים מרובעים באה הערה לאותו ערך: [where correct pitcher for bag]. כלומר, כעת נמשך אחרי פירוש רש"י לסנהדרין במקום פירושו לבבא מציעא (ראה להלן), ומסיבות טכניות לא היה ניתן לתקן במקום.
⁶⁸ תלמוד בבלי: מסכתא דנזיקין מן תלמודא בבליה ביה תלתה באבי וכו', ברלין תרע"ג; תלמוד בבלי, סדר [!] נזיקין, כתב-יד המבורג, מהד' ל' גולדשמידט עם הערות, ברלין 1914, ירושלים תשכ"ט, עמ' 475).

⁶⁹ לשוננו, לז' (תשל"ג), עמ' 113-116.

⁷⁰ עמ' 113-114, ועיין שם בהערות. לתופעה של תואר השם לפני שם העצם, הפנה בויארין (בעמ' 113) לברוקלמן (C. Brockelmann, *Grundriss der Vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, II, Berlin 1913, p. 202 [1]; (בלשוננו שם, עמ' 113, שורה 9, צ"ל: לפני השמות), וכתב: "מאחר שתופעה זו נמצאת דוקא בלהגים

הטיעון מבוסס בעיקר על הנוסח בבבלי, לפי גירסת כ"י מינכן בבבא מציעא ("קובל"), המאפשר את הפירוש "חשוך", כשיטת ליברמן ומרגליות.

בתגובה למאמרו של בויארין כתב י' בלאו: "נשאלת השאלה, האין 'קובלאי' נמשכת לקודם לה (שלא לפי המסורת הפרשנית המקובלת). ואם אמנם 'קובלאי' מתאר את רעיא, מסתבר, כי לפנינו מלה זרה... ושמא לפנינו שם-לואי (epitheton ornans) קבוע ל'רעיא', ועל כן הוא עשוי לקודם לו".⁷¹

לימים אף בויארין הצטרף לדעה ש"קובלאי"⁷² אינה מתחברת ל"רעיא", אלא מקומה עם "זייניה", ושהיא ("זייניה") לא נאמרה אלא כגלוסה על "קובלאי" (בדומה לאחת משיטותיו של יאסטרוב הנזכרות).⁷³ אגב בירורו במילה הארמית/עברית "כולב" / "כולבא" במובן קרדום, גרזן⁷⁴ אימץ בויארין את דברי בלאו, וכתב:

היום נראה לי, שניתן לחזק את דעת בלאו ולהציע שאולי אין התיבה כי אם גלגול של 'כולבא/קולבא/קובלא'. לפי זה 'זייניה' שם תהיה גלוסה על 'קובלא'. כל המשפט הוא אפוא: 'באתרא דמארי תלי קובל>יה', רעיא קולתיה תלי?! (= במקום שהאדון תולה גרזנו, הרועה תולה כדו?! – פתרון דומה אבל מסורבל יותר הציע יאסטרוב, ערך 'כולב'). בזה נוכל לפרנס גם את הגירסאות בכ"ף וגם אלה שבקו"ף, אולם סיומת הנסבה שבהרבה כתבי-יד קשה. ואף הפתרון הקודם נשאר אפשרי.⁷⁵

לסיכום, רואים אנו שפתגם זה, כפי שנתפרש, הציב בפני המעיינים קושי חמור בקשר לתיבת "קולבאי", הנשארת מסופקת במשמעה וגזרונה ומוקשית מבחינת התחביר. מיקומה הוזז או שיוכה התחבירי שונה לפי ההצעות השונות: כעומדת בראש הפתגם, או מבלי להזיזה, כתמורה ל"אתר", כגלוסה על "זיינא" או להפך, כהמרתה של זיינא, כשייכת עם "רעיא" כשמו הפרטי, כשם עצם במצב של תמורה או כתואר הקודם לשם.

הקרובים ביותר אל הארמית הבבלית (= א"ב) היינו מצפים למצוא אותה אף בא"ב עצמה". בדרך זו נעשה עיונו בפתגם זה כמעט לגמרי מתוך ההיקריות שבבבלי.

⁷¹ "הערה להקדמת לואי-שם-תואר למוגדרו בתלמוד הבבלי", לשוננו, לח (תשל"ד), עמ' 307.

⁷² כפי שגרס על פי כ"י מינכן בבבא מציעא.

⁷³ "ללקסיקון התלמודי", תרביץ, נ (תשמ"א), עמ' 189-187.

⁷⁴ כשיטת יאסטרוב הנ"ל.

⁷⁵ שם, עמ' 188, הע' 85. בדומה לכך בדברי ברכה פישלר: "לפי השערת, היה הפתגם המקורי: 'באתרא דמריה תלא ליה קולבא / רעיא קולתיה תלא'... הורגש צורך להמיר את 'קולבא', ובאה במקומה מלת 'זייניה'... מלת 'זייניה' זרה לפתגם זרה לרוחו" (לשוננו לעם, לט [תשמ"ח], עמ' 167, 169, 171. הזכירני מאמר זה יוחנן ברויאר). עוד כתבה שם: "הכינוי ב'מריה'... מוסב על הרועה" (עמ' 168; ועיין להלן הע' 166). אף עיונה סובב את ההיקריות שבבבלי דווקא.

יש שקשיי הפתגם גרמו להשמטת אחת ממילותיו אצל מחברי ימי הביניים ואף אצל אחד מן המילונאים בזמן החדש. תיבת "קולבאי" שותקה בילקוט שמעוני והושמטה כליל, הן בקהלת: "מתלא אמר באתרא דתלא מרי זייניה רעיא תליא קולתיה"⁷⁶, המבוסס על המדרש, הן בירמיה: "היינו דאמרי אינשי באתרא דמרא תלא ביה זייניה רעיא קולתיה תליא", המבוסס על בבלי סנהדרין.⁷⁷ וכך אף באחד הערכים של יאסטרוב במילונו. לחילופין, יש שהכפלות של "קולבאי רעיא" גרמה להשמיט את תיבת "רעיא" דווקא, כבפירוש האשכנזי הקדום.⁷⁸

בדיון שלנו דלהלן נעיין בלשון הפתגם ונתייחס לקשייו בהתאם ליחס שבין מובאותיו המקבילות בספרות התלמודית ולאור מכלול השתלשלות גירסאותיהן.

3. עדי הנוסח

ויקרא רבה:⁷⁹

			מרא	תלא	הנדי	אמ'	במתלא	כ"י לונדון
			מרי	תלא	הנדי	אמ'	במתלא	ואטיקן 32
			מרי	תליא	הנדי	אמ'	במתלא	פירקובי

⁷⁶ רמז תתקסח, שאלוניקי רפ"א, רכו ע"ד. אף הושמטה תיבה זו בתרגום האנגלי לויקרא רבה (I). (Israelstam, transl., *Midrash Rabbah*, Leviticus, London 1939, p. 47)
⁷⁷ רמז שכו, שם, קו ע"ג; וכן בכ"י פרמה 1172 שם: "היינו דאמרי אינשי באתרא דמרא תלא ביה זייניה רעיא קולתיה תלא". גם בהגדות התלמוד דפוס קושטא מושמטת תיבה זו במסכת סנהדרין; אולם בכ"י פרמה התיבה נמצאת, ובגירסת "קולנאי" (המעיד בוודאי על קולבאי), כבבא מציעא אף בדפוס קושטא ("קולנאי"). ההשמטה בסנהדרין אינה אפוא אלא מעשה הדפוס (השווה מאמרי "סיפור רב כהנא ור' יוחנן (ב"ק קיז ע"א-ע"ב) וענף נוסח גניזה-המבורג", ספר פרופסור מאיר שמחה פלדבלום ז"ל, רמת-גן [בדפוס]). בדומה לכך נוספה שם "תמן", וליתא בכ"י פרמה.
⁷⁸ וכך בעדי הנוסח של מסורת אשכנז בוויקרא רבה, כפי שנפרט להלן בסמוך (וכן בכתב יד התימני של מסכת סנהדרין, ובספר המעשיות, ראה להלן).

⁷⁹ להקשרים השונים של מדרש ויקרא רבה הנידונים במאמר הזה היו לנגד עיני הקטעים המתאימים מתוך סינופסיס שהעביר לידי פרופ' חיים מיליקובסקי, ואני מביע את תודתי על כך. וראה: Ch. Milikowsky & M. Schlüter, "*Vayyiqra Rabba Through History, A Project to Study its Textual Transmission*", *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century*, I, Leiden 1999, pp. 311-321 סדר העדים מובא כאן לפי קביעתם באותו סינופסיס. השלמת הציונים: לונדון 169, Add. 27, (קטלוג, 340); ירושלים, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי 5799⁰ Heb 24; אוקספורד, בודלי 3 Opp. Add. fol. (קטלוג, 147); שם 51 Opp. Add. fol. (קטלוג, 2335); ששון 920; 133 = כ"י ביהמ"ד לרבנים, ENA 2699 (מהדורת מרגליות, מבווא, עמ' 8). הבאת גירסתם להלן בסמוך מבוססת על עיון בתצלומי כתבי היד גופם, וקריאתי בהם.

								ץ
			מרא	תלא	הנדי	אמ'	במתלא	מינכן 117
			ממי	תליא	הנדי	אמרי	במתלא	פריז 149
			מרי	תליא	הנרי	אמ'	במתלא	ד' קושטא
								ג 13
			מארה	בדתלה		אמרי	במתלא	ירושלים
	תלא]	דמאריה	[באתר'	(מארי)	תלא	אמרי	במתלא	בוד' 147
	תלא	דמריה	באתרא			אמרי	במתלא	בוד' 2335
			מרא	יתלה	הנאד	אמרי	במתלא	ששון 920

								כ"י לונדון
			תלא	[רעיא	קבלאי	זייניה		ואטיקן 32
			תלא		קבלאי	זייניה		פירקוביץ
			תלא		כולב?ב?אי	זייניה		מינכן 117
			תלא		קבלאי	זייניה		פריז 149
			תלא	רעיא	כולבא	זייניה		ד' קושטא
								ג 13
			תלא	רעיא	כולבא	זייניה		ירושלים
			תלא	רעיא	קולבאי	זייניה		בוד' 147
		ביה	תלא		קולבאי	זייניה	ביה	בוד' 2335
			תליא	רעיא	כלבא	זייניה		ששון 920

עדי הנוסח, לפי סדרם כאן, מתחלקים לשתי קבוצות.⁸⁰ הראשונה, המייצגת נוסח אשכנזי,⁸¹ שימרה בהצלחה את לשון ארץ-ישראל שברישא: "הנדי" ('היכן ש-'), ואילו בקבוצה שכונתה ספרדית⁸² שובשה מילה זו ("בד", "כדי", "הנאד"), ובשני עדי נוסח

⁸⁰ לפי מיליקובסקי ושליטר (הערה 79 לעיל), הראשונה משפחה אשכנזית-איטלקית, והשנייה ספרדית.

⁸¹ ראה בהערה הקודמת.

⁸² שם.

מקבוצה זו הוחלפה (עם הקשרה)⁸³ בסגנון שבבבלי: "באתרא", ו"דמריה תלא", חילוף סדר המילים בתוספת ד-.

אשר לביטוי "קולבאי רעיא", הוא נשתמר יותר בקבוצה השנייה. בקבוצה הראשונה הושמטה תיבת "רעיא" כליל, כבפירוש האשכנזי הקדום,⁸⁴ אבל ישנה ברוב עדי הנוסח של הקבוצה השנייה.⁸⁵ בקבוצה שנייה זו נשתמרה הגירסא "קולבאי" בשניים מבין ארבעת עדיה. באחרים באה כ"ף במקום קו"ף. הסגנון בכ"ף נופל בוודאי על לשון "כלב", והוא משני. אולם הוא מצטרף לעדות שמקדימה למ"ד לבי"ת בגירסת התשתית של המשפחה. בקבוצה הראשונה גורסים כמה עדים "כולבאי" וכיו"ב, צורה אשר כאמור מרמזת לגירסת תשתית: "קולבאי", למ"ד קודמת לבי"ת. אחרים גורסים "קבלאי", בי"ת לפני למ"ד.⁸⁶ אפשר שאין כאן אלא היפוך פשוט.⁸⁷ אולם, אף סביר שיש כאן ניסיון לפתור את הוראת המילה או גזרונה, כפי ששאר חילופי הנוסח בפתגם זה בויקרא רבה מיועדים ליישב ולתרץ. לפי זאת, אפשר שכבר כאן עולה הסברה לקשר תיבה זו ל"לעולם הוי קבל וקיים" (סנהדרין יד ע"א), ולפרשה "החשוך".

הפתגם כולו חסר בקטע הגניזה, לא מפאת קרחה וכיו"ב, אלא גירסת "ליתא" ממש, כשסמוכים יחד "את ההלכה רוח" וכו'.

⁸³ באחד מהם כבר במסירה היסודית, ובשני בכתיבה חוזרת.

⁸⁴ בכ"י לונדון הושמטו שתי תיבות: "רעיא תלא", והושלמו בכתיבה חוזרת. תיבות אלה חסרות גם בכ"י מינכן. על שוויון כ"י מינכן לכ"י לונדון, עד עמוד קצא במהדורת מרגליות, עיין שם מבוא, עמ' xxxvii; Ch. Milikowsky, "On the Formation and Transmission of Bereshit Rabba and the Yerushalmi: Questions of Redaction, Text-Criticism and Literary Relationships", *Jewish Quarterly Review*, 92 (2002), p. 555, n. 92. בכ"י לונדון, במקום "קולתיה", היה כתוב בכתיבה הראשונה: "עלותיה" (העי"ן ברורה למדי), כבכ"י ואטיקן 32, ובדומה לכך בכ"י מינכן: "עולותיה" (עי"ן וי"ו נתחברו ודומות קצת לשי"ן, אולם אינה זהה לשי"ן בכתיבת הסופר). הרי טעות משותפת לשלושה עדי הנוסח.

⁸⁵ פרט לכ"י בודליאנה 2335, שבו הושמטה.

⁸⁶ השווה מסורת אשכנזית זו להלן בבא מציעא כ"י מינכן.

⁸⁷ וראה להלן הע' 91.

קולבאי	זיינא	מרי	דתלא	הן	אמר	מתליא	בוד' 164.2
קולבאי	(זנייא) [זיינא]	מרי	מתלא	הן	אמ'	מתליא	ביהמ"ד
קולב?א	זיינא	מרי	רתלא	הן		מתליא	ואטיקן
קולבא	זייניה	מרי	דתלא	הן	אמ'	מתליא	פטרסבורג
קולבא	זיינא	מרי	?דתלא	הן	אמ'	מתלא	מוסקבה
קולני	זיינא	מרי	דתלא	הן	אמר	מתלא	ד' קושטא

קולתיה	תלא	רעיא	בוד' 164.2
קולתיה	תלא	רעיא	ביהמ"ד
תלא	קולתיה	רעיא	ואטיקן
?תלא	קול?ת? []	רעיא	פטרסבורג
קולתיה	תלא	רעיא	מוסקבה
קולתיה	תלת	רעיא	ד' קושטא

כל עדי הנוסח של קהלת רבה מעידים על "קולבאי" או "קולבא",⁸⁹ ואין זכר ל"קולבאי". כמעט כולם גורסים "זיינא" ולא "זייניה", דבר המחזק את הסברה שלפנינו ביטוי כבול "מרי זיינא", ולא: 'האדון את נשקו' = זייניה! ארבעה כתיבי יד גורסים "מתליא" במקום "מתלא", שמא אשגרה מן "על כן יימרון מתליא" (אונקלוס לבמדבר כא, כז).⁹⁰ מסורת הנוסח אחידה בקהלת רבה בהשוואה לויקרא רבה. החילופים הקלים אינם מטשטשים את ההסכמה הכללית, והסבירות היא שזהו הנוסח הקדום של הפתגם.

⁸⁸ אוקספורד, בודלי 164.2; ואטיקן, 291.11; ביהמ"ד לרבנים, Rab. 1914, ENA 37. על שלושת כתיבי היד הללו ראה מ' הירשמן, מדרש קהלת רבה, עבודת דוקטור, בית המדרש לרבנים באמריקה תשמ"ב, עמ' 108-111. כ"י פטרסבורג EBP. 11 A0272/1; כ"י מוסקבה, גינזבורג 936 (ראה: הירשמן, "פשט ודרש ירדו כרוכים: על כתב-יד 'חדש' של מדרש קהלת ופירושו של ר' יעקב אבן ג'יאני לקהלת", תרביץ, סד [תשנ"ח], עמ' 397-406). דפוס קושטא (ראה מ"ב לרנר, אגדת רות ומדרש רות רבה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית תשל"א, א, עמ' לו; הירשמן, מדרש קהלת, עמ' 121-122).

⁸⁹ אשר ל"קולני" של דפוס קושטא, ראה הע' 79. אף בדפוס פיזארו "קולני", וכל שאר גירסת הפתגם שם כבדפוס קושטא חוץ מן השינויים הקלים "דתלה", "תלה" שבדפוס פיזארו.
⁹⁰ ולהם כנראה מקור משותף בזה (ועיין מ' הירשמן, מדרש קהלת רבה, עבודת דוקטור, בית המדרש לרבנים באמריקה תשמ"ב. בכ"י ביהמ"ד כנראה נכנס התיקון למקום תיבת "דתלא" בטעות.

בבלי סנהדרין⁹¹

...	>...	אינשי	דאמרי	היינו	<...>	רב	אמ'	TS-AS 77.98
דמארי	באתר	אינשי	דאמ'	הינו	פפא	רב	אמ'	כ"י ירושלים
דמריח	באתרא	אינשי	דאמרי	היינו	פפא	רב	אמ'	דפוס ברקן
דמרי'	באתר'	אינשי	דא'	היינו	פפ'	רב	א'	כ"י מינכן 95
דמריה	באתרא	אינשי	דאמרי	היינו	פפא	רב	אמ'	כ"י פירנצה
דמריה	באתריה	אינשי	דאמרי	היינו	פפא	רב	אמ'	כ"י קרלסרוה
דמארי	באתרא	אינשי	דאמרי	היינו	פפא	רב	אמ'	הגדות התלמוד
דמרא	באתרא	אינשי	דאמרי	היינו	פפא	ר'	אמר	ילקוט שמעוני
דמרי	באתרא	אינשי	דאמרי	היינו	פפא	רב	אמר	עין יעקב

...	קדת?י?>..<	רעיא	קילוי	זייני	לי	תלא	...	TS-AS 77.98
תלא	קירתיה	קולבאי	תמן	זיניה	ליה	תלא	זינא	כ"י ירושלים
תלא	קולתיה	רעיא	קולבאי	תמן	זיניה	תלא		דפוס ברקן
תלא	קולתיה	רעיא	קולבאי	תמן	זיניה	תל'		כ"י מינכן 95
תלא	קורתיה	רעיה	קולבא	זייניה	ליה	תלא		כ"י פירנצה
תלא	קולתיה	רעיא	קולבא	זיניה	[ביה]	תלא		כ"י קרלסרוה
תלה	קולתיה	רעיא	קולנאי	זייניה	ליה	תלה		הגדות התלמוד
תליא	קולתיה	רעיא	קולבא	זייניה	ביה	תלא		ילקוט שמעוני
תלה	קולתיה	רעיא	קולבא	תמן	זיניה	תלה	ביתא	עין יעקב

בדפוס וילנא: "קולבא".

⁹¹ בעדי נוסח הבבלי כללנו אף עדי הנוסח של ילקוטי האגדה. נוסח הגדות התלמוד הועתק מכ"י פרמה 3010 (דה רוסי 156). נוסח ילקוט שמעוני על פי דפוס שאלוניקי רפ"א, ירמיה רמז שכו, קו ע"ג, וכן הוא בכ"י פרמה 1172.

									1ג
									כ"י המבורג
									כ"י אסקוריאל
									דפוס פיזרו
									כ"י ואטיקן
									115
									כ"י ואטיקן
									117
									כ"י מינכן
									כ"י פירנצה
									הגדות התלמוד
									ספר המעשיות
									עין יעקב

									1ג
									כ"י המבורג
									כ"י אסקוריאל
									דפוס פיזרו
									כ"י ואטיקן
									115
									כ"י ואטיקן
									117
									כ"י מינכן
									כ"י פירנצה
									הגדות התלמוד
									ספר המעשיות
									עין יעקב

									1ג
									רעיא
									קורתיה
									תלא

⁹² כ"י ג, הינו כתב יד מעולה ששרד לבבא מציעא פרק ו וחלק מפרק ז, ועליו נתבסס "ענף גה" שנתגלה בפרק ו. ראה ש"י פרידמן, "שיירי כתבי-יד קדומים למסכת בבא מציעא", עלי ספר, ט (תשמ"א), עמ' 7-32; הנ"ל, תלמוד ערוך, פרק השוכר את האומנין - הנוסח עם מבוא כללי, ירושלים תשנ"ז, עמ' 57. ג, מורכב מכמה קטעים; המובא כאן הוא כ"י אוקספורד, בודלי. heb. c. 17, fol 69-78 (קטלוג 2661). נוסח ספר המעשיות מתוך מהד' מ' גסטר, ליפסיה תרפ"ד, סימן XCV, עמ' 65; על יצירה זו ראה ר' קושלבסקי, "ספר המעשיות, הערה לזמנו ומקורותיו", אסופת קרית ספר, מוסף לכרך סח (תשנ"ח), עמ' 155-157. ברי וימפהיימר סייע בידי בסידור סינופסיס לבבא מציעא פרק שביעי.

	תלא	קולתיה	רעיא	כ"י המבורג
	תלא	קולתיה	רעיא	כ"י אסקוריאל
	תלא	קולתיה	רעיא	דפוס פיזרו
ליה	תלא	קולתיה	רעיא	כ"י ואטיקן 115
	תלא	קולתיה	רעיא	כ"י ואטיקן 117
	תלא	קולתיה	רעיא	כ"י מינכן
	ת[ל]א	קולתיה	רעיא	כ"י פירנצה
	תלה	קולתיה	רעיא	הגדות התלמוד
	תלא	קולתיה		ספר המעשיות
	תלא	קולתיה	רעיא	עין יעקב

בדפוס וילנא: "כולבא".⁹³

בערוך, ערך קלבאי, על פי בבא מציעא: "תמן אמרי באתר דמרי תלא ליה זיינא קלבאי רעיא קולתיה תלא".⁹⁴

תמן

שלושה עדי נוסח מהימנים של תלמוד במסכת סנהדרין (קטע גניזה, כ"י קרלסרוה וכו"י פירנצה)⁹⁵ אינם כוללים את המילה "תמן" בלשון הפתגם, וכפי שליתא בויקרא רבה ובקהלת רבה. גם בבבא מציעא תיבה זו ליתא בכל עדי נוסח התלמוד חוץ מאחד. ואילו שלושה עדי נוסח במסכת סנהדרין (כ"י מינכן, כ"י ירושלים ודפוס)⁹⁶ ועד נוסח אחד במסכת בבא מציעא (אסקוריאל) כוללים את המילה "תמן" במרכז הפתגם: באתר דמארי תלא ליה זיניה, תמן קולבאי רעיא קולתיה תלא. "אתר... תמן... הוא מבנה רגיל בפתגמים בבבלי: "באתר דלית גבר תמן הוי גבר" (ברכות סג ע"א); "רגלוהי דבר איניש אינון ערבין ביה, לאתר דמיתבעי תמן מובילין יתיה" (סוכה נג ע"א). התיבה "תמן" בפתגם הנידון היא גירסה תניינית, המשלימה את הגירסה המקורית של הבבלי שהייתה ללא תיבת "תמן" (כבמדרשים הארץ ישראליים) במונח הרגיל בפתגמים אחרים בבבלי.⁹⁷

⁹³ בוודאי על פי הכתיב בפירוש רש"י בנדפס (בלבד, ראה לעיל, הע' 41).

⁹⁴ דפוס ראשון, רומא. וכן הוא "זיינא" ולא "זייניה" בכ"י בית המדרש לרבנים Phil 2870.

⁹⁵ בכ"י קרלסרוה יש רווח במקומה.

⁹⁶ ועל ידם עין יעקב, בוודאי על פי הנדפס (ראה להלן הע' 99).

⁹⁷ הופעת גירסה תניינית בכ"י מינכן, לעומת גירסה מקורית בכ"י פירנצה, אינה מפתיעה, שכן גם במסכת סנהדרין משקף כ"י פירנצה גירסה קדומה ונקייה יחסית משכלולים מאוחרים. מלבד כ"י מינכן מופיעה "תמן" בדפוס הראשון (ברקו רנ"ח) ובכתב יד התימני של יד הרב הרצוג. מציאת גירסה מתקדמת מאוחרת בכתב יד תימני של התלמוד, על יד גירסאות קדומות שנשתמרו שם, מוכרת מכבר במידה זו או אחרת (ראה מה שכתבתי במבוא לתוספתא עתיקתא על מסכת פסח ראשון, רמת גן תשס"ב, עמ' 87-88). בכתב יד למסכת סנהדרין מצא מרדכי סבתו "מעל מאה

בבבא מציעא נמצאת התוספת "תמן" בכ"י אסקוריאלי בלבד. מצינו שיש בכתב יד זה בפרק השוכר את הפועלים (בבא מציעא פרק שביעי) כמה וכמה הוספות בלעדיות הכוללות לשונות מדברי תלמוד מקבילים במסכתות אחרות, שנקבעו בכתב יד זה בדרך של השוואת הגירסאות בין מקבילות תלמודיות בידי מעצב נוסח זה.⁹⁸ בדרך זו נוספה תיבת "תמן" על פי גירסתו בסנהדרין. הגירסה המקורית בבבא מציעא היא ללא תיבת "תמן", וכך גרס בסנהדרין בעל הגמרא של בבא מציעא שהעביר פתגם זה מהתם להכא.

ההוספה של "תמן" בין "זייניה" לבין "קולבאי" תוחמת באופן חד-משמעי בין הרישא לסיפא של הפתגם, ומספקת פרשנות המקבילה לזו של המפרשים, וקובעת ש"קולבאי" אינה מוסבת על דלעיל הימנה, אלא מתייחסת לתיבה שאחריה: קולבאי רעיא. הצבת מילת "תמן" לפני "קולבאי" מונעת את הפרשנות ש"קולבאי" שייכת לרישא של הפתגם.

קולבאי

בסנהדרין כל עדי הנוסח הכוללים תיבה זו גורסים אותה בקו"ף, ואין זכר לגירסה בכ"ף, המצויה בבבא מציעא בדפוסים,⁹⁹ בכ"י אסקוריאלי ובכ"י ואטיקן 115, והיא בוודאי גירסה תניינית שם.¹⁰⁰ שאר עדי הנוסח בבבא מציעא גורסים בקו"ף.¹⁰¹ כל עדי הנוסח בבבלי סנהדרין ובבא מציעא,¹⁰² בין אלה הגורסים תיבה זו בקו"ף, ובין הגורסים בכ"ף, תמימי דעים שקודמת הלמ"ד לבי"ת.¹⁰³ העדפת הסגנון בקו"ף על זה

וחמישים מקומות בהם נוקטת 'לישנא רויחא' בניגוד לעדים האחרים", והוא פירט בין סוגי לישנא רויחא: תוספת דברי קישור, תוספת הסבר, ותוספת חוליות (כתב-יד תימני למסכת סנהדרין [בבלי] ומקומו במסורת הנוסח, ירושלים תשנ"ח, עמ' 308-310).

⁹⁸ בדף פד ע"א: "ושופריה דאדם הראשון מעין שכינה" על פי בבא בתרא נח ע"א כגירסת כ"י המבורג, כ"י פירנצה, כ"י מינכן, כ"י אסקוריאלי, ועין יעקב שם (וראה מאמרי: "Graven Images", *Graven Images, A Journal of Culture, Law, and the Sacred*, I [1994], (p. 236); שם: "ואיבעי אימ' עין שאינו רוצה לזון מי שאינו שלו אין עין שולט בו" על פי ברכות כ ע"א; ועוד.

⁹⁹ ושם הודפס כן אף בפירוש רש"י, שלא כגירסת כתבי היד של פירוש, ראה לעיל, הע' 41. ¹⁰⁰ וכפי שעדי הנוסח הללו אינם נמנים על המשמרים את ענפי הנוסח הקדומים בפרק שיש, ראה ש"י פרידמן, תלמוד ערוך, הנוסח, ירושלים וניו-יורק תשנ"ז, מבוא, עמ' 66-70.

¹⁰¹ השווה כבר דקדוקי סופרים, עמ' 244, אות פ בהגהות. מרגליות כתב: "בבבלי ב"מ שם 'קולבא'... וכן בב"מ שם בכ"י מינכן קובל" (עמ' עו), ולא העיר יותר שם על נוסח בבא מציעא. ¹⁰² פרט לכ"י מינכן.

¹⁰³ הבי"ת באה בצורת וי"ו בקטע הגניזה בסנהדרין. בהגדות התלמוד "קולנאי" במקום "קולבאי" (וראה הע' 79), ובבבא מציעא כ"י ואטיקן 117: "קלנאי", בוודאי בהשפעת מילה זו בתלמוד במקומות אחרים.

שבכ"ף¹⁰⁴ תביא אפוא למסקנה שהגירסה המקורית בבבלי היא "קולבא" או "קולבאי" (וכן גורס הערוך "קולבאי" בשתי ההיקרויות שבבבלי במובאה משולשת בערך קלבאי). יחיד כ"י מינכן בבבא מציעא בבידודו, בגירסת "קובל", כמסורת אשכנז במדרש ויקרא רבה.¹⁰⁵

מרי / מרי ביתא / מרי זיינא

רוב עדי הנוסח אינם גורסים סומך לתיבת "דמארי"/"דמרי". אבל בדפוס בבא מציעא: "דמרי ב י ת א", וכן בעין יעקב שם, הצמוד מאוד לגירסת דפוס התלמוד במסכת זו.¹⁰⁶ אף בסנהדרין בעין יעקב: "דמרי ב י ת א". קרוב לשער שתיבת "ביתא" הוגהה אל תוך הנוסח הזה על פי נוסח הדפוס במסכת בבא מציעא.¹⁰⁷ שריד של גירסה זו נמצא בהגדות התלמוד (קושטא, בשנת רע"א) בבבא מציעא: "דמארי ביה"! אולם בוודאי מתוך המסכת המודפסת הוגה כך, שכן בכ"י פריז ליתא תיבת "ביה".¹⁰⁸ גם בסנהדרין כ"י ירושלים ובבבא מציעא כ"י ואטיקן 117 אנו גורסים סומך לתיבת "דמרי", אבל שם הסגנון הוא: "דמארי ז י נ א". להסבר שתי הגירסאות הללו ראה להלן.

הבדל נוסף קיים בין הסגנון בויקרא רבה וקהלת רבה לבין זה שבבבלי, ובנידון היא גירסה משותפת בבבלי לכל עדי הנוסח. במדרשים הרצף הוא " ת ל א מרא זייניה".¹⁰⁹ הקדמת המילה "תלא" בראש המשפט גורמת לכך שמושא התלייה אינו חד-משמעי, ואילו בסגנון שבבבלי: "באתרא דמרי ת ל א ליה זייניה", חוצצת המילה תלא בין מרי לבין זייניה. הופעת זייניה אחרי תלא מחייבת את הפרשנות שמה ש"מרי" תלא היה זייניה.

4. ניתוח

¹⁰⁴ הנראה תנייני כגזור מ"כלב".

¹⁰⁵ ראה לעיל, על יד הערה 94.

¹⁰⁶ ראה תלמוד ערוך הנ"ל (בהע' 94), עמ' 70, הע' 17, ובנספח למאמרי: "סיפור רב כהנא" וכו' (לעיל הע' 79). וכך מתברר שוב מתוך סינופסיס פרק השוכר את הפועלים (תודה להרב ברי וימפיהימר על סידור הסינופסיס).

¹⁰⁷ סבתו כתב על עין יעקב "כי במסכת סנהדרין מבוסס הנוסח על נוסח שונצינו, לרבות טעויותיו, הגהותיו, היקף ציטוטי הפסוקים שבו ונוסחם" (עמ' 14). אולם מתוך שתיבת "ביתא" ליתא בדפוס המסכת של משפחת שונצינו (ברקו, רנ"ח), מסתבר שהשוותה המובאה בעין יעקב סנהדרין לזו לעיל מבבא מציעא, הגורסת תיבה זו על פי דפוס שונצינו. לפי זאת יש לעיין בשאלת השוואת גירסאות מקבילות בתוך חיבור עין יעקב כולו (ואילו לעיל, "תמן", נשאר נוסח הדפוס בסנהדרין אף שאיננו כנוסח בבא מציעא, ולא מחקו מפניו).

¹⁰⁸ השווה מאמרי "רב כהנא" (לעיל, הע' 79).

¹⁰⁹ פרט לעדי הנוסח שהוגה בהם סגנון הבבלי ראה לעיל.

דומה שפתרון השתלשלות הפתגם בין המקבילות וגירסאותיו ופירושו השונים נעוץ בעובדה ש"מרא זיניה", כפי שנקבע סדר המלים בויקרא רבה ובקהלת רבה, ללא חציצת "תלא", מוסב כולו על בעל הבית: 'אדון הנשק'. המונח "מרי זיני", כציון המיועד לתאר גיבור, מופיע במנדעית:

nirig... maria zaina uqraba, 'Mars... lord of armour and war';
nirig maria haila uzaina, 'Mars, lord of army and armour'.¹¹⁰

דומה ש"מרי זיני" אינו לשון תיאורי בלבד,¹¹¹ אלא מונח כבול המשמש כינוי של מעמד, וכך יכולה איש מלחמה, ובהשאלה, אציל.¹¹²

אפשר שהשימוש ב"בעל הנשק" ככינוי לבעל בית עשיר מצביע על מקור לפתגם הנידון מחוץ לתרבות ישראל, ממקום ש"גיבור מלחמה" עשוי להיות תיאור רגיל לאדון אציל מן המעמד הגבוה, שאת מקומו ירש אדם מן המעמד הנחות, "רועה", וכך ראוי לפרש את הצורה הראשונית של הפתגם, כלומר כפי שהוא מופיע במדרשים ויקרא רבה וקהלת רבה.

["מארי זינא תלא ליה זיניה"]

¹¹⁰ E. S. Drower, R. Macuch, *A Mandaic Dictionary*, Oxford 1963, p. 158. הובא אצל סוקולוף, בבליית, עמ' 709.

¹¹¹ סוקולוף: (M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish*) the owner of the weapon: (Palestinian Aramaic, Ramat Gan 1990, p. 582) the armed person; עמ' 330, וראה שם, עמ' 709 הנ"ל); (בבליית, עמ' 179, 709 הנ"ל); (בבליית, עמ' 410, על פי כ"י ירושלים).

¹¹² השווה יאסטרוב: (the owner of arms (warrior) (לעיל, על יד הע' 62). בפסוק "איך נפל גבורים ויאבדו כלי מלחמה" (שמואל ב א, כז), "כלי מלחמה" מוסב על שאול ויהונתן, גיבורים מחזיקי כלי מלחמה. "כלי מלחמה. שאול ויהונתן שהיו כלי זיין של ישראל" (רש"י, והשווה רד"ק שם). כדי לשבר את האוזן שמא יש מקום להשוות תכונות אחדות מהקשר תרבותי אחר, זה של האבירות בימי הביניים: Arms were also worn on knight's surcoats - the tunic that they wore over their armour - thus the expression "coat of arms." A man held land in return for military service. The hereditary nature of heraldry is from feudal practices. Knights were the first nobility. Arms (weapons) were normally only held by the knightly class. Arms thus became the rank of nobles. Ambitious knights were paid well and given titles by their land ownings. Since arms meant weapons too - that meant that only "gentlemen" held weapons. "Gentleman" means "a man entitled to bear arms." Grants of arms thus were patents of gentility. **Heraldry began with and have over the centuries continue to be used today as a specific mark of the fighting man** (<http://www.angelfire.com/mi/RedBearsDream/Heraldry.html> and www.nameseekers.co.uk/coatsof.htm).

אולם, לפני שניגש לשאלת פרשנות הפתגם בצורתו המקורית, ולאור המסקנה בדבר הצירוף "מארי זינא", ראוי לעיין שוב בנוסח כתב היד התימני לסנהדרין (כ"י ירושלים): "באתר דמארי זינא תלא ליה זיניה!" וכזה בבבא מציעא בכ"י ואטיקן 117, ואף בתוך המובאה של רצף ארוך מלשון הבבלי בבא מציעא שבספר המעשיות. לכאורה יש מקום לטעון שנשתמר בגירסה זו המונח המקורי "מארי זינא" כבסגנון מדרשי ארץ ישראל. אולם גם אילו יטען הטוען כך, עדיין יש להסביר את הכפלת המילה זינא/זיניה ("מארי זינא תלא ליה זיניה"). אילו הייתה גירסת התשתית שבבבלי המונחת לפני מי שעיצב את הנוסח הזה כזו שבמדרשים, "זיניה" בסמוך לאחר "מארי", ואין "זיניה" מציינת בהכרח את החפץ שנתלה, מדוע חזר על "זיניה", ולא נבחר חפץ אחר להיות הדבר הנתלה? מדוע לא נאמר שם באתר דמארי זינא תלא ליה קולבאי וכו'?

דומה שהנוסח נתן את דעתו כאן לרצף "מארי תלא ליה זיניה", ודווקא למילה "מארי". מרגליות תרגם את הפתגם שבויקרא רבה "היכן (= באותו מקום) שתלה האדון כלי זינו", כפי שהוזכר לעיל. בויארין תרגם (על פי בבא מציעא): "במקום שתלה הבעלים את כלי זינו",¹¹³ ולתיבת "הבעלים" העיר בהערה: "כידוע, 'בעלים' בתלמוד משמש ביחיד, וכאן אף מְרִי, צורת הרבים בהוראת יחיד, עיין יאסטרוב".¹¹⁴ הקושיה היא זו. בהיות "תלא" פועל ביחיד, אף "מרי" אמור להיות יחיד. אמנם מְרִא, יחיד נפרד, הייתה קיימת בארמית הקדומה,¹¹⁵ אבל בארמית בבליית מרי/מרא כיחיד נפרד לא שרדה בתיעוד משכנע.¹¹⁶ בויארין ביקש אפוא לפתור תיבה זו כצורת רבים במשמע של יחיד, על דרך "בעלים" "אדונים" בעברית.¹¹⁷

אף הגרסנים ישבו על מדוכה זו. בנוסח הדפוסים בבבא מציעא סגנונו וגרסו: "באתר דמרי ביתא תלא זיניה". הוספת המילה "ביתא"¹¹⁸ באה מתוך תחושה ש"מרי",

¹¹³ עמ' 114.

¹¹⁴ שם, הע' 4.

¹¹⁵ ראה חומר וציונים אצל K. Beyer, *Die Aramäischen Texte vom Toten Meer*, Göttingen 1984, p. 629 בדניאל ה, כב: "מרא שמיא", והשווה בכתובת בית כנסת: "[א]תרא דמרי שומיא" (י' נוה, "הכתובות הארמיות והעבריות מבתי-הכנסת העתיקים", ארץ-ישראל כ [תשמ"ט], עמ' 307; הנ"ל, על חרס וגומא, ירושלים תשנ"ב, עמ' 140).

¹¹⁶ לגבי מעט הצורות שנרשמו אצל ח"י קוסובסקי באוצר לשון התלמוד, כה, ירושלים תשל"א, עמ' 994, ערך "דמרא ד...", רוב כתבי היד גורסים דמרה/דמריה, כלומר, בכינויים.

¹¹⁷ אולם דומה ששימוש זה אינו קיים בארמית בבליית. ציונו ליאסטרוב מכון כנראה לעמ' 834, ששם רשום על "מרי=בעלים" used as sing. a. pl. הדוגמה היחידה המובאת שם היא תרגום לישעיה ג, יב: וכמרי חובא שליטו ביה, אבל כאן משמע רגיל של רבים ולא רבים במשמע של ביחיד, שהרי הוא מתרגם וְנָשִׂים מְשֻׁלוּ בו. נסיון אחר לפתור צורה זו נמצאת אצל פישלר (לעיל, הע' 77). להצעתנו על פי "לשון פתגמים", ראה להלן הע' 166.

¹¹⁸ על פי הצירוף "מרי ביתא" המצוי במקומות אחרים: "מרי ארעא מצי מעכב אמרי ביתא, מרי ביתא לא מצי מעכב אמרי ארעא" (בבא מציעא קח ע"ב, כ"י פירנצה); בראשית רבה פרשה נח,

יחיד, איננה באה בנפרד, ויש להשלים לה סומך! בדומה לכך השלים הגרסן שעיצב את הנוסח המשתקף מכתב היד התימני בסנהדרין ומכ"י ואטיקן¹¹⁷ בבא מציעא: "מארי זינא", והוא על פי הנאמר להלן, "תלא ליה זייניה", ואולי גם מתוך הכרה עצמית של קיום הצירוף ההוא ("מארי זינא") בניב ארמי מדובר.¹¹⁹

לכתב יד ירושלים של סנהדרין (תימני) ולספר המעשיות קיים נוסח משותף בפתגם הנידון בשלושה דברים: "תמן", "מארי זינא", והשמטת התיבה "רעיא". נוסח משותף זה בוודאי מבוסס על מעשי עריכה ושכלול של הגרסנים הקדומים. כבר הזכרנו את הכנסת המילה "תמן", המאפינת את הנוסח המטופל שבכמה עדי נוסח. "תמן" מחלקת את המשפט לשניים, ואין "קולבאי" יכולה להשתייך לרישא. מי שעיצב נוסח זה כבר התלבט על הכפילות התחבירית בצירוף "קולבאי רעיא", הנוצר עקב חלוקת המשפט על ידי "תמן", והשמיט את תיבת רעיא. עריכה פעילה ומלומדת מן הסוג הזה עומדת בוודאי גם מאחורי ההגהה "מארי זינא", המיועדת להעניק למילת "מארי" ביחיד מעמד תקני, כלומר נסמך שיש לו סומך.

לסיכום על "מארי זינא": אין לגרסה זו שבמקצת עדי נוסח הבבלי קשר של תולדה מן הצירוף "מארי זינא" שבמדרשים (ויקרא רבה וקהלת רבה). היא משתלשלת מגירסת היסוד של הבבלי, שבה כבר נכנסה "תלא" בין שתי התיבות הללו, ונוצר מבנה שבו "זייניה" המקורית היא מושא של "תלא". המלה "זינא" המופיעה שוב אחרי "מארי" במסורת זו נובעת, ככל הנראה, מ"תיקון סופרים" של הגרסנים, כדי לספק סומך ל"מארי", כנדרש לפי כללי הסגנון בארמית של הבבלי.

נוסח הפתגם במדרשים

לאחר שביררנו את משמעות הכינוי "מארי זינא" הכלול בטווח לשון הפתגם במדרשים, עם בירור הופעתו במקצת עדי הנוסח של הבבלי, עלינו לחזור לשאלה מהו המושא של הפועל "תלא". מדיוננו משתמע, שאין שום הכרח לראות רמז כל שהוא ל"כלי זין" בפתגם שלפנינו בנוסח המדרשים, ואף אינו סביר שהוא שנתלה במקומו הקבוע על ידי אדוני הבית. מכאן שעלינו לאתר מילה אחרת שבפתגם (ולא "זייניה") כמסמנת חפץ שהיה תולה אותו "אדון הנשק" במקום מסוים בביתו. רק בבבלי נכנסה

עמ' 624. "מריה" (ה"א מופקת) בבבא קמא פג ע"א נעשה בקצת עדי נוסח "מאריה דכלבא", ובשבת סג ע"ב "מרי דביתא".

¹¹⁹ ובהתאם לפרשנות הפתגם במדרשים. בקטע הגניזה בסנהדרין, כשנשלים את הקרחה בהתחשב במספר האותיות שחסרו על פי השוואה לשאר שורות הקטע, סביר לשער את הגירסה: "באתר דמארי] תלא לי זייני", ללא "זינא" כסומך ל"מרי". יש בכתב יד גניזה זה (תואר כמזרחי מן המאה ה-13) כמה הוספות משותפות עם כתב היד התימני (ראה סבתו, לעיל הע' 99, עמ' 17 והע' 69). דומה אפוא שהוספה זו ("זינא") בכתב יד התימני היא מאוחרת ממקורם המשותף. ספר המעשיות בוודאי משקף רקע תרבותי מזרחי (ראה קושלבסקי, לעיל הע' 94). אף לנוסח כ"י ואטיקן 117 קשר מזרחי מעניין, ואכמ"ל.

המילה "תלא" בין "מרי" לבין "זייניה": באתר דמרי ת לא ליה זייניה, ולפי הבבלי, הנשק הוא שנתלה. אולם במדרשים, והוא ההקשר הספרותי הראשוני של פתגם זה, עוד מזומנת שאלה זו להכרעה.

הצעת פתרון

פרשנות פתגם הרועה והאדון נתקלה בשלושה קשיים:

- א. כשבאים לפרש את הפתגם כולו, אחת ממילותיו נתפסת כמיותרת.
 - ב. החלוקה המקובלת של המשפט יוצרת "קולבאי רעיא", הנתפס כצירוף שבו בא תואר לפני שם עצם, או כיתור לשון כל שהוא.
 - ג. הוראת המילה קולבאי וגזרונה עמומים, ועל כן חלו חילופים ושינויים במסירת גירסתה.
- נקודת המוצא של רוב הפרשנות המקובלת הייתה לשון הפתגם שבבבלי. ברם נוסח הפתגם שבמדרש הוא ראשוני בין המקבילות. לאחר שיתפרש מקור זה בפני עצמו, ניתן יהיה לחזור ולעקוב אחר הפיתוח שחל במסירתו בבבלי.

עינינו הרואות שמוקד אחד לשלושת הקשיים, והוא תיבת "קולבאי". ההבהרה ש"מארי זייניה" שבנוסח הפתגם שבמדרש הוא מונח כבול, וששתי המילים בצירופן יחד מוסרות מושג אחד, היא המפתח ליישובו של הפתגם כולו, ובעזרתה ניתן לגשת לפתרון המילה המוקשית "קולבאי". ננסה לחדור למשמעה על ידי הצגתה כנעלם:

הנדי תלא מרא-זיינא X, רעיא תלא קולתיה.¹²⁰

ומתוך שאנו מבקשים לגשת לפתרון הדברים בדרך של העיון הספרותי במשל ובתוכנו, ראוי גם לעיין בבת אחת במשמעה של תיבת "קולתיה", ולנסח:

הנדי תלא מרא-זיינא X, רעיא תלא Y.

משאנו תופסים את "מרא-זיינא" ככינוי אחד, שיש בו שם של מעמד, ולא מסירת ידיעות על אותו אדון – הווה אומר, תואר ולא תיאור – אין צורך לייחס לאדון זה חרב

¹²⁰ וכך אצל סוקולוף, גלילית (ערך תלי, עמ' 582): "הנ+ די תלא מרא זייניה קבלאי רעיא תלא קולתיה", תורגם: where the owner of the weapon hung... the shepherd hung his jug"; ובערך קבלאי (עמ' 473): "uncertain", ללא הגדרה. ואף בבבלי (עמ' 991) רשם "uncertain" לתיבה זו (ושם לשון המובאה: "קולבאי רעיא", השווה דברינו להלן).

או כלי זיין אחר שעומד במרכז העניין. ההקשר של המעשייה המרומזת הוא ביתי לגמרי. מה עשוי הגביר האציל לתלות באותו אביזר שבביתו, הלא את בגדו, בגד האצילות.

כבר ראינו שהגירסה "קולבא" או "קולבאי" שבענף הספרדי של עדי ויקרא רבה נראית מקורית. כך גרס גם בעל הערוך בויקרא רבה ("קולבאי"),¹²¹ וכן משתקף מקהלת רבה מסגנון כל עדי הנוסח. אף סביר לראות גירסה זו כגירסה המקורית בבבלי, בשתי היקרויותיו, על פי מקורו הארץ-ישראלי.

הנני להציע שלפנינו כאן המילה היוונית *kolóbion*, 'כותונת ללא שרוולים'. אם כי עד כמה שידוע לי לא הוצע גזרון זה ל"קולבאי" כאן, הרי מילה יוונית זו מזדמנת במקורותינו במקומות אחדים.

בין הבגדים המפוארים של בנות ציון שהוזכרו בישעיה ג נמנות הַמַּעֲטָפוֹת (כב), ובירושלמי פירשו: "המעטפות, קולבין ומעפרן" (שבת פ"ו ה"ד, ה"ע"ב).¹²²

¹²¹ ערך קולבאי. המיקום בתוך הערכים המסודרים בסדר אל"ף בי"ת הוא ערובה נוספת לקביעת דיוק המובאה בספר הערוך כסדר האותיות "קלב". אמנם דומה שנפל שם שיבוש בסדר המילים. בדפוס הראשון (רומא): "במתלא אמרי זייניה הנדי תלא מרא קולבאי קולתיה פי' הדיוט רועה קולתיה תלא". וכך הוא סדר התיבות מילה במילה בערוך כ"י לונדון 957, וכ"י ביהמ"ד לרבנים Phil 2870, שניהם כתבי יד מדויקים. הגירסה "קולבאי" תקינה בשלושת העדים. באכר (לעיל, הע' 55) הציג את נוסח הפתגם שבמדרש על פי המובאה שבערוך כך: "זייניה הנדי תלא מרא קולבאי רועה קולתיה תלא", ועל יד תיבת קולבאי ציין שכאן בערוך עוד שלוש מילים "קולתיה פירוש הדיוט", והעיר: "das erste ist missverständliche Wiederholung, die zwei "קולבאי anderen bilden den Commentar zu der ersten. אולם ציטוט המדרש לפי באכר עדיין תמוה, ושם ארעה תקלה באחד העותקים הראשונים וצריך עיון במסירת נוסח הערוך. שחזור אפשרי: "במתלא אמרי הנדי תלא מרא זייניה קולבאי רעיא פי' הדיוט רועה קולתיה תלא". בערך שער (ערוך השלם, ח, עמ' 123) כתב בעל הערוך: "שער התוך עיין בערך קולבאי". שם הערך שאליו מופנה תקין בדפוס הראשון ובשני כתבי היד הנזכרים. ויש לתקן את הכתוב בהערות של מרגליות שם: "ובערוך, ערך שער, א, הביא 'קולבאי'. בוודאי נמשך המחבר אחרי אחד הדפוסים המאוחרים של ספר הערוך, שבהם שם הערך כתוב כך (השווה במהדורת ש"ע שלזינגר, עמ' תקסה, וראה שם עמ' רעט). בעל הערוך השלם כתב על יד שם הערך קולבאי (כרך ז, עמ' 96): "(= קולבאי תואר מן קלב hündlich)". שנים אחדות לפני כן השווה לוי את התיבה ל"קולבא" וכבר פירש (J. Levy, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch*) hündlich (über die Talmudim und Midraschim, 4, Leipzig 1889, p. 305, ונמשך אחריו שלזינגר (כבהע' 39), ואף ניסח במובאה: "קולבא רעיא". "קלב" כפירוש "קולבא" נמצא כבר ב"פירוש קדום" (לעיל, אחר הע' 49).

¹²² במהדורת האקדמיה ללשון העברית (ירושלים תשס"א), עמ' 398 הועתק "קולבין". והשווה סוקולוף, גלילית, עמ' 493. האות הנידונה בכ"י ליידין אינה בי"ת בצורתה הרגילה ולא כ"ף בצורתה הרגילה. מכל מקום, ברור שהמילה המכוונת היא קולבין. והשווה שרידי הירושלמי לר"ל גינצבורג, נויארק תרס"ט, עמ' 80: "קולבין".

בעניין המציל מן הדליקה בשבת שנינו במשנה: "ולובש כל שהוא יכול ללבוש ועוטר כל שהוא יכול לעטר. ר' יוסה או' שמונה-עשר כלי" (שבת טז, ד), ועליה בתלמודים:

בבלי שבת קכ ע"א	ירושלמי שבת פט"ז ה"ד, טו ע"ד, עמ' 439
<p>רבי יוסי אומר שמנה עשר כלים ואלו הם שמנה עשר כלים</p> <p>מקטורן אונקלי ופונדא קלבוס של פשתן וחלוק ואפיליות ומעפורת ושני ספרקין ושני מנעלים ושני אנפילאות ושני פרגד וחגור שבמתניו וכובע שבראשו וסודר וסודר שבצוארו.</p>	<p>רבי יוסי אומר שמנה עשר כלי ואילו הן</p> <p>מקטורן ניקלי ופונדא ופיליון ומעפורת וקולבין של פשתן וחלוק של צמר ושתי אמפלות שני סבריקין ושני אבריקין שני מנעלין וכובע שבראשו וחגור שבמתניו וסודרין שעל זרועותיו.</p>

מילה זו מתועדת אף באוצר המילים של מדרש ויקרא רבה עצמו. להלן גרסין שם:

כי פועל אדם ישלם לו וגו' (איוב לד, יא). עובדה הוה בחד גבר דהוה ליה תרין בנין חד הוה עביד מצווין סגין וחרנה לא הוה עביד כל עיקר. דין דהוה עביד מצווין סגין זבין ביתיה וכל מה דהוה ליה בגין מצוותא. חד זמן ביום הושענא יהבת ליה איתתיה עשרה פורין אמרה ליה פוק זבון לבניך כלום מן שוקא. כיון דנפק מן שוקא פגעון ביה גבאי צדקה אמרי הא מרי מצוותא אתא ליה. אמרי ליה הב חולקיך בהדין מצוותא דאנן בעיין מיזבון קלוב¹²³ להדה יתמתא...¹²⁴

תרגומו: מעשה היה באיש אחד שהיו לו שני בנים. אחד היה עושה צדקות הרבה והאחר לא היה עושה צדקה כלל. זה שהיה עושה צדקות הרבה מכר ביתו וכל מה שהיה לו בשביל לעשות צדקה. פעם אחת ביום הושענא רבה נתנה לו אשתו עשרה פולרין ואמרה לו צא וקנה לבניך משהוא מן השוק. כיון שיצא לשוק פגשוהו גבאי צדקה, אמרו הנה בעל הצדקה בא לו. אמרו לו תן חלקך במצוה זו שאנו רוצים לקנות בגד ליתומה פלונית...¹²⁵

¹²³ בשני כתבי היד של הענף הספרדי (שניהם בירושלים) שרדה הגירסה: "קולבי", הקרובה למילה היוונית *κολόβιον* ועוד, עיין שם. קרובה לה בענף האשכנזי: "קולב" (כ"י ואטיקן). הסכמה זו מתוך שני הענפים לגבי גירסת צורה נדירה מאוד מלמדת בוודאי שהיא עיקרית. בין שאר הגירסאות סגנונות שבאו לקרבה למילה ידועה כלשהי: "קלוב", "קולר", "קולא", "קרוב". כ"י מינכן גורס כאן מילה יוונית אחרת במשמע כותונת (אמנם בשיבוש מעט): "איסתכוכית". השווה בראשית רבה פרשה יט, עמ' 175-176: "ויעשו להם חגורות. אמר ר' אבא בר כהנא אין כת' חגורה אלא חגורות חגור חגירי חגורות (בראשית ג, ז) איסטכוכיון גולין סדינים. כשם שעושים לאיש כך עושים לאשה צוצלין קולוסין סבכין".

¹²⁴ פרשה לז, עמ' תתנו-תתנו.

¹²⁵ מתוך מהד' מרגליות שם.

"קולבי" ¹²⁶ $\text{kolóβion} >$ 'בגד', 'כותונת'. וכבר פירש כן בסיפור ההוא ר' בנימין מוספיה, שכתב: "פ' בל"י (=בלשון יווני) ורו' [מי] כתונת בלתי בתי זרועות וזה ענין למזבן לחדא יתמא הדא קולב". ¹²⁷ המילה היוונית הזאת שימשה אף בסורית במובן 'כותונת ללא שרוולים'. ¹²⁸ בתרגום הסורי ארץ ישראלי לאוונגליון הוא מתרגם "מעילו" (יוחנן כא 7) ¹²⁹: "קולבה"; בין כתבי היד של אותו תרגום באה מילה זו אף בחילוף סדר העיצורים: "קובלה". ¹³⁰ אף בתרגום של הירונימוס באה קולבא כתרגום לאותו מקום. צורות הכתיב שאנו מוצאים בסורית ¹³¹ עשויות לפרנס את שכמותן במקורות שלנו. יש גם לבדוק את האפשרות שהצורה "קולבאי" מושתתת על מסורות בלשון הפתגם מעין "קולביה", 'המעיל שלו'.

טיעוננו הוא אפוא, שלאור "מרא-זינא" בנוסח הפתגם שבמדרשים שהוא מונח כבול, אנו אמורים למצוא את המושא לפועל "תלא", לא בשם עצם "זיניה", אלא ב"קולבאי". על פי התוכן וההקשר סביר לומר ש"קולבאי" הוא בגד אצילות הנתלה בביתו של הגיבור, ואמנם המילה היוונית kolóβion 'כותונת' מספקת גזרון סביר למשמע זה. ¹³² מילה שאולה זו משמשת בספרות התלמודית-מדרשית, הן בארמית, אף בויקרא רבה עצמו, הן בעברית, וכן במקורות ארמיים נוספים (סורית וסורית של ארץ ישראל). עלינו לברר כעת את הנעלם השני: "קולתיה".

[קולתא]

הנדי תלא מרא-זינא X [קולבאי, 'כותונתו'], רעיא תלא Y.

¹²⁶ ראה הע' 125.

¹²⁷ ערוך השלם, ז, עמ' 196; שווה *S. Krauss, Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, Berlin 1899, p. 504: "tunica" סוקולוף, גלילית, עמ' 493.

¹²⁸ "קלוביא", "קלובין", ואף בכתיב "קולבא" *J. Payne Smith, A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford 1903, pp. 494, 506; *R. Payne Smith, Thesaurus Syriacus*, Oxford 1890, col. 3624

¹²⁹ $\acute{o} \acute{\epsilon}\pi\epsilon\nu\delta\acute{\upsilon}\tau\epsilon\varsigma$

¹³⁰ *F. Schulthess, Lexicon Syropalaestinum*, Berlin 1903, p. 180

¹³¹ ראה לעיל, הע' 130.

¹³² לפי שיטתו שמילה זו ("קולבאי") נושאת את המשמעות "גרזן", כתב דניאל בויראין: "the sexual imagery... is quite stark" (D. Boyarin, *Carnal Israel*, Berkeley 1993, p. 223, n. 41); "...sexualized imagery that is almost shocking in its directness" (ibid, *Unheroic Conduct*, Berkeley 1997, p. 102. ושם עמ' 99: "here suddenly the weapon is valorized". אפיונים אלה ישתנו לפי זיהוי תיבת קולבאי הניתן כאן.

"קולתא" היא מילה ארמית ידועה במובן 'כד' למים או ליי. ¹³³ אולם דומה שכאן המשל נפגם בזיהוי זה; וכי "כדו" הוא מה שיתלה הרועה במקום שתלה האדון את כותונתו? ועוד, מה לו לרועה ולכד, כלי חרס שביר, גדול ונפוח? ¹³⁴ וכל שכן "קולא", שהוא "מכיל מי שתיה מספיק בשביל מספר בני אדם ניכר". ¹³⁵

ודומה שכבר פקפק רש"י בפירוש זה. לעומת "כדו" שבפירוש סנהדרין, כתב בבבא מציעא "תרמילו", בוודאי על פי ביצה כה ע"ב: "ולא הרועה בתרמילו", שכן תרמיל יותר נוה לתלות ביתד מכד, ופירוש זה עדיף לו גם ללא גזרון לשוני.

ונחזי אנן. "במקום שתלה האדון את כותונתו תלה הרועה את X". מה עשוי רועה לתלות במקום שתלה בעל הבית את בגדו? ההשלמה הטבעית היא בוודאי "מקלו", סמל הרועה מאז ומתמיד. מקל זה כפוף היה בימי קדם כהיום, ¹³⁶ ויש בידנו תמונות מיוון וממצרים המתארות רועה ובידו מקל כפוף, ¹³⁷ ואף נמסרה הטכניקה של

¹³³ ראה סוקולוף, גלילית, עמ' 479, ושם על הנידון: the shepherd hung up his jug
¹³⁴ "נבוכדנצר את ונבוכדנצר שמך... נבו, נבח ככלבא. כד, נפיה כקולתא" (ויקרא רבה פרשה לג, עמ' תשע, על פי שינויי הנוסחאות שם). ואילו הרועה רגיל להחזיק מי שתייה במימיה של עור.
¹³⁵ ' בראנד, כלי החרס בספרות התלמוד, ירושלים תשי"ג, עמ' תצא, ועיין שם, עמ' תצ-תצב. המחבר אף הוסיף מסקנות לגבי כלי זה על פי משל הרועה שלפנינו: "את הקולא היו תולים על הקיר, במשל אמרו: באתרא דמרי ביתא תלא זייניה כולבא רעיא קולתיה תלא, יש להניח לפיכך שהיתה לו אוזן או אזניים" (עמ' תצא). אולם אין מסקנה זו על התלייה בקיר מתאימה לתיאור הקולא על פי שאר מקורותיו שם, ולפי מה שנעלה להלן אפשר לבטלה.

¹³⁶ "Pedum est baculum incurvum, quo pastores utuntur ad comprehendendas oves, aut capras a pedibus" (Verg. E. 5, 88), cf. Ch. T. Lewis, *A Latin Dictionary*, Oxford 1879, p. 1324
 G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, VI, Gütersloh 1939, pp. 221-222, 240

¹³⁷ השימוש במקל הרועה בפתגם שלפנינו לאות קניין ושלטון מקביל לשימוש בסמל זה במצריים העתיקה. "The symbolism of the crook is similar to that of the stick and its derivatives, namely; power and authority. The royal Egyptian symbol was called *heka* when it was in the shape of a shepherd's crook, and *was* when it had the head of a canine animal and a two pronged base. The royal symbol of the kings was adopted from the god Osiris and the ancient shepherd deity, Andjeti. It denoted Pharaoh's role as guardian of the People of the Nile. The crook and flail were used in all royal ceremonies and were part of the mortuary regalia of the kings, ensuring the continued welfare of the deceased in the Afterlife" (Janet Wood, <http://www.ancientnile.co.uk/symbols.html>). "Pan... he has a crook, that is a curved staff" (Servius) [<http://www.lugodoc.demon.co.uk/pan.htm>]. "He always held in one hand the syrinx, known otherwise as the pipes of Pan, and very often, in the other, a shepherd's crook, for Pan was the god of the shepherds" (<http://www.ancientgr.com/archaeonia/religion/deities/pan.htm>)

עשייתו.¹³⁸ אף בישראל היה המקל סמל הרועה, וכך נמסר במדרש שעל מטבעו של דוד ("מוניטא") היו חקוקים תרמיל ומקל, סמלי הרועה שמתמיד.¹³⁹ אמנם לא מצאתי במפורש שראשו של שבטו¹⁴⁰ או מקלו של הרועה בישראל כפוף היה,¹⁴¹ ואפשר להניח כן בפרטות. מכל מקום, העיקר הוא הרקע התרבותי, שהרי בכלל נראה פתגם זה במהותו שלא ממקור ישראל יצא לראשונה.¹⁴²

¹³⁸ השרייה במים וכיפוף בכלי נגרים. שמא העובדה שאפשר לעשות ממקל ישר מקל כפוף עמדה לחכמה היוונית לקבוע שההפך הוא בלתי אפשרי, והוא דימוי ששרד בחלקו במקורותינו: "דור עקש ופתלתול, אמר להם משה לישראל עקמנים אתם פתלתנים אתם ואין אתם הולכים אלא לאור. למה הדבר דומה, לאחד שהיה בידו מקל מעוקם ונתנו לאומן לתקנו מתקנו באור, ואם לאו מכוונו במעגילה, ואם לאו מפסלו במעצד ומשליכו לאור" (ספרי דברים פיסקא שח, עמ' 348), בחינת מְעֵנֶת לא-יוכל לְתַקֵּן (קהלת א, טו). על כך ראה ליברמן, יוונית ויוונית, עמ' 119.

¹³⁹ בראשית רבה פרשה לט, עמ' 375. במדרש תהלים (מזמור כג, עמ' 198), הוזכר "הרועה, שכל ימיו הוא הולך במקלו ובתרמילו".

¹⁴⁰ "כל אשר יעבר תחת השבט" (ויקרא כז, לב); "ומונה בשבט" (משנה בכורות ט, ז); "ואין מנהיגין את הבהמה במקל ביום טוב" (משנה ביצה ד, ה).

¹⁴¹ כוונתי לרועה צאן, סתם "רעיא" במקורותינו. צורה עתיקה של האות למ"ד היא כמקל כפוף, שרואים בה ציור של מלמד הבקר (J. Naveh, *Early History of the Alphabet*, Jerusalem).

¹⁴² (1982, p. 25), העשוי להיות ביד "רעי תורין", 'רועי בקר' (ירושלמי סנהדרין פרק א, יח ע"ב).



מקל רועים כפוף בידי מלך מצרים מקבר תות-אנך-אמון

["קולא" = מקל]

פתגם אחר המשולב פעמיים במדרש ויקרא רבה קובע:

ובמתלא אמ' דאכיל בהדי קורא לקי בהדי קילא.¹⁴³

וכן במדרש תהלים (מזמור כב, עמ' 183):

זה שהמשל אומר הא קורא והא קולתא, אכלתון בקורא לקון בקולתא.

בהערותיו של מרגליות: "ובמשל אומרים: האוכל מן הקור לוקה מן הקורה".¹⁴⁴

¹⁴³ פרשה טו, עמ' שלז; פרשה טז, עמ' שסב. שינויי הנוסחאות מעטים וקלים: קילתא, קולא.
¹⁴⁴ עמ' שלז, עיין שם, וראה להלן הע' 151, שהערוך גרס כאן "קורא", ברי"ש, ועל פיו ניסח מרגליות את תרגומו. והשווה חילופי ל/ר במילת קולתיה בעדי הנוסח של הבבלי, ושם אף

משל זה מיוסד על עץ התמר. בראש גזע התמר צומח "קור", 'הלב של הדקל', שהוא ראוי למאכל, וייתכן שנחשב אף מעדן.¹⁴⁵ מי שמתגנב ומסיר את לבו של תמר גורם למיתתו של העץ.¹⁴⁶ הלקח המוסרי של המשל שקוף למדי: הפוגע בדבר להשחיתו, מאותו דבר עצמו יצמח עונשו, "לקי בהדי קולא".¹⁴⁷ "קולא" היא בוודאי מקל¹⁴⁸ הצומח בתמר עצמו.¹⁴⁹ הוא עשוי להיות הלולב, הבוקע ממש ממקום לבו של תמר, או השרביטים שבמכבד הפרי,¹⁵⁰ שבהם אפשר להלקות.¹⁵¹

"קדתייה", בדל"ת (סנהדרין קטע גניזה [ודומה שהתיבה מנוקדת בניקוד בבלי עליון] ופירוש רש"י שם). להלן נציע שיש לתרגם: לוקה מן המקל (ואף מרגליות כותב: "מקל או קורה" (עמ' שלז)).¹⁴⁵ ראה: י' פליקס, עולם הצומח המקראי, רמת גן 1968, עמ' 42.
¹⁴⁶ "עם הוצאת הקור – לב התמר, הוא מפסיק להצמיח עלים חדשים וסופו התייבשות" (פליקס שם).

¹⁴⁷ בעמ' שלז גורסים מקצת עדי הנוסח "שתי" (ואף: "שאתי") במקום "לקי" (ועיין גירסת ק שם). והשווה פירוש קדום (להלן הע' 151) שגרס כזה והאריך בפירושו. ודומה שעניין אכילה גרר שתייה, וקרוב לומר ש"שתי" באה בלשון מליצה בהוראת "לוקה", בחינת "שותה בעציצו" (כתובות פ"ג מ"ד).

¹⁴⁸ סוקולוף, גלילית, עמ' 490: stick(?); קרויס, עמ' 529-530, גזר מיוונית: χαῖλον "Holz, Stock", וכזה בובר, מדרש תהלים, עמ' 183. לעזו כתב אצל קרויס שם על המילה הזאת ("קילא"): "mir unerklärlich ist und für welches χαῖλον nicht passt. In dem aramäischen Sprichworte stehend, ist es wahrscheinlich aramäisch". ניתן כעת לטעון נגד טיעון זה. מבחינה עקרונית, אין שום מניע שלא תופיע כאן מילה יוונית, וכפי שבאמת מצאנו יוונית בפתגם הראשון ובמשלים רבים (השווה ליברמן, לעיל, הע' 6).
¹⁴⁹ בערוך, ערך קר 4: "מאן דאכל בהדא קורא ילקי בהדא קורא פי' מי שאוכל קור של דקל אם אינו שומר לוקה בקורתו של דקל" (ערוך השלם, ז, עמ' 183; "אינו", כ"ה בדפוס ראשון ובכ"י ביהמ"ד הנ"ל, ובערוך השלם: "אינו"). הפירוש "אם אינו שומר יפה" עדיין עמום. בפירוש קדום למדרש ויקרא רבה: "במתלא אמרין דאכיל בהדי קרא שתי בהדי קילא: פי' אע"פ שאדם אוכל למעלה בעלייה סמוך לתקרת הבית, כשהוא צמא, צריך לירד לארץ ולשתות מים שבביבין. קילא: דוגמתו במועד קטן (פ"א מ"א), קילון. בלע"י יבל. ומצא בספר אחר: ילקה בהדי קילא" (עמ' 109-110). ועיין בראנד (כבהע' 137), עמ' תצ-תצא בהערות, והתחבט בדבר עד שפירש: "מי שאוכל בכלי ששמו קורא או קור ילקה בכלי ששמו קולא". הרי בכללותו היה הפתגם מוקשה או עמום בעיני המפרשים. על "שתי בהדי קילא" ראה לעיל הע' 149. ובראנד הוסיף שם: "יכנראה לוקה הוא מן עובדא מפורסמת אז". לדברינו מוטב לפרש את המשל על התמר, ולראות אף בו תקציר של פאבולה.

¹⁵⁰ ראה: י' פליקס, חי וצומח בתורה, ירושלים שדמ"ת, עמ' 242, ובציורים שם. השווה תרגומו של לעף: (I. Löw, Die "Wer den Palmkohl isst, zerstricht sich am Blattstrunk" (I. Löw, Die Flora der Juden, Hildesheim 1967, II, p. 359)

¹⁵¹ לא אחת מצינו שהפתגם במדרשים הוא יחידה עצמאית ואיננו משתלב בקלות בלשון המדרש, כך יש להעיר אף על משל התמר. שילובו בהקשר שבויקרא רבה נראה מלאכותי ולא נוח. הוא מוסב על כך שאהרן זכה בכ"ד מתנות מצד אחד, אבל מצד שני לא הורשה לו לראות את נגעי קרוביו. בפירוש הקדום: "כך, אם אהרן מקבל כ"ד מתנות, יראה הנגעים" (עמ' 110), וקשה ליישבו עם לשון המדרש. מרגליות הסביר את הבאת המשל בהקשר זה כך: "וכוונת פתגם זה לומר מי שמקבל טובה והנאה מדבר עליו לשאת גם התוצאות הרעות הכרוכות בו". הווה אומר:

המילה הנידונה כאן עשויה אפוא לשמש באותן משמעויות שבהן באה המילה "מקל" העברית, הן עץ להלקות בו, הן העץ שמחזיק הרועה בידו. לאחר שנתבררה משמעותה של "קולא" מפתגם אחר שבאותו קובץ, אפשר לחזור ולתרגם את הפתגם הראשון: "במקום שתלה האציל את כותונתו, תלה הרועה את מקלו",¹⁵² וכפי שמתבקש אף מן ההקשר וההגיון הספרותי.¹⁵³

אופיים של הפתגמים

מדרש ויקרא רבה כולל משלים הרבה, קצרים וגם ארוכים יותר. משלים אלה עשויים לתאר מעשי מלך מאומות העולם, מעשי אישים מבני ישראל, הווי חברתי, ועוד. שפתם עברית, הם מנוסחים בסגנון תיאורי מרווח, ונמשליהם מפורשים על ידם. משלים אלה מוצעים במונחים "משל למה הדבר דומה" "משל ל-", או "ל- בלבד",¹⁵⁴ וכדומה להם בשאר הספרות התלמודית, ממדרשי התנאים ואילך.

לעומת זאת, הפתגמים הקצרים בארמית המוצגים במונח "במתלא אמרי" הם כנראה מסוגה שונה מאוד. נמשליהם לא נאמרו במפורש, שהרי אין הפתגמים האלה מגוף מבנה המדרש, אלא הדגמה נוספת לאחד מענייניו, ומשולבים הם על ידו. עצם המונח "במתלא אמרי" מיוחד לויקרא רבה, ולא מצאתיו בשום מקום אחר, לעומת "מתלה/מתלא אמר" השגור במדרש בראשית רבה ועוד.¹⁵⁵ לפעמים הרקע החברתי-תרבותי של פתגם (או של משל שלם) נראה זר לדרכה וסגנונה של הספרות

to take the bad with the good. אולם קשה מאוד להכניס משמעות זו לפתגם. הוא בוודאי עוסק במי שניצל דבר-מה לרעה, ועליו לשאת בעונשו. משמע זה אמנם מתאים בהקשר שבמדרש תהלים, מדרש מאוחר, ודומה שמדרש זה שאל את הפתגם מויקרא רבה, ורקם את מדרשו סביבו. בויקרא רבה שילוב הפתגם מאולץ אף במקומו השני (עמ' שסב), שאין שם שום הקבלה ל"לקי".¹⁵² במאמרו משנת תשמ"א תרגם בויארין קולתיה="כדו", ואילו בספריו באנגלית משנת 1993 ואילך תרגם stick (ראה הע' 134), על סמך הדעה שבמאמר זה, שהצעתו לו בעל פה בשעתו, וראה את דבריי.

¹⁵³ אציין בשולי הדברים, שלולי אות אחת, הייתה מתאפשרת הצעה אחרת להיות החפץ התלוי במקום שתלה האדון את כותנתו. הבגד, הנקרא בארמית ובסורית "גולתא", שימש בין השאר בגד רועים. ראה מילון פיין סמית (לעיל, הע' 130), עמ' 64, ואוצר פיין סמית (שם), עמ' 679. אולם הצורה "גולתא" רגילה מאוד במקורותינו, ומדוע לנו לשער חילוף ג/ק כאן? מכל מקום, שערי השערות לא ננעלו.

¹⁵⁴ ראה פירוט המשלים במינוח "משל) ל-" אצל מרגליות, מבוא, עמ' 130.

¹⁵⁵ ראה: W. Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, II, Leipzig 1905, p. 122 (שם לנכון: במתלא אמרי; בתרגום לעברית [ב"ז בכר, ערכי מדרש, תל-אביב תרפ"ג, עמ' 232] "מתלא אמרי", בהשמטת "ב-"). בבמדבר רבה פרשה יא: "אמרי אינשי במתלא". בירושלמי: דמתלין לה מתל, דמתלין מתלא. בבבלי פסחים קיד ע"א: "כי אתא עולא אמר מתלא מתלין במערבא דאכיל אליתא טשי בעלייתא, דאכיל קקולי אקיקלי דמתא שכיב"; כתובות סו ע"ב: "רבי, לא כדין מתלין מתלא בירושלים מלח ממון חסר".

התלמודית. המושג שפושע עשוי גם לעסוק בצדקה מודגם בזונה: "במתלא אמ' גיפא בחזורי ומיפלגא למיבשיא"¹⁵⁶ = 'זונה בתפוחים ומחלקת לחולים'.¹⁵⁷ אף אוצר המילים הארמי שבפתגמים הללו כולל לקסימים לא מעטים החורגים מן התיעוד הרגיל בארמית הגלילית, ואף בשאר הניבים. מבחינה זו בוודאי "לשון פתגמים לחוד".

כל זה רומז לאפשרות של מקור חיצוני שמהם שאולים אחדים מן הפתגמים, כגון אוסף ארמי ספרותי של משלי חכמה. דומה שיש בין הפתגמים הקצרים המובאים בויקרא רבה כאלה שלא היו מתחילתם אמרות עצמאיות, אלא הם תקצירם וסיכומם של סיפורים ופאבולות שלמים.¹⁵⁸ על "דאכיל בהדי קורא לקי בהדי קילא" שיערנו שקיים היה סיפור על הגונב את לבו של תמר ואכלו, ולבסוף, לאחר שהשתלשלו פרטי העלילה כפי שהשתלשלו, הלקוהו על גניבתו במקל של אותו עץ, ללמדך מוסר השכל של "מידה תחת מידה". ולא זו אף זו, יש כאן עוקץ של דבר חכמה: העץ נדמה כחסר אונים, אולם הפוגע בו ילקה מיניה וביה.

קרוב לשער כן אף בפתגם על "אדון הנשק" והרועה. אפשר שמתומצת בו סיפור שלם, ועד שיתגלגל לידנו בנוסחו השלם אין לנו אלא לדמיין אפשרויות שונות. האם הרועה מייצג דמות שלילית ("נבל" וכו'), הכובשת שלא כדין את מקומו של בעל הבית, או שמא דמות חיובית, המגלמת מידות טובות, ולבסוף באה על שכרה? מכאן ואילך אין לנו אלא לשער השערה קרובה, או לשבר את האוזן באפשרות מסוימת, עד שיזדמן לידנו סיפורו של פתגם זה.

ברוח הלקח המוסרי השורר תכופות במשלים הללו אפשר לדמות שמרא-זיינא בעל בית עשיר היה, אבל מידות התנהגותו היו לקויות. ואילו הרועה, השומר את צאנו של בעל הבית, הוא חסר כול מבחינה חומרית, אולם הליכותיו היו מתקנות. לבסוף, עשה הצדק את שלו, וירש הרועה את ביתו של האדון, ובאותו וו שהיה האציל תולה את כותונתו, מעתה יתלה בו הרועה את מקלו.

מסתבר שאותו וו שהוא מרכזו של פתגם ("הנדי"; "באתר") לא נברא בהקשר ספרותי זה מלכתחילה אלא כדי לתלות בו את מקלו הכפוף, סימן היכרו של הרועה, ובמעשה היצירה הספרותית נוצר הפתגם מסופו לראשו. המקל הוליד את הוו, והוו הוליד את בגדו של האדון.

¹⁵⁶ ויקרא רבה פרשה ג, עמ' נו.

¹⁵⁷ על משל "סייחה וחמורה וחזירה" שבאסתר רבה ז, א, כתב י' תבורי: "איננו משל יהודי... אופיו הלא-יהודי מתבטא בחזיר המפוטם לצורך אכילה ובעובדה שהחזיר נשחט לחג הקלנדס" ("הפתיחה לפרשה השביעית של אסתר רבה ומדרש אבא גוריון", מחקרי ירושלים בספרות עברית, טז [תשנ"ז], עמ' 12).

¹⁵⁸ השווה: ד' נוי, מבוא לספרות האגדה (בעריכת מ' גנן), ירושלים תש"ל, עמ' 75-76.

בהתאם להצעתנו דלעיל על מקורו העצמאי של הפתגם, ועל הסיפור המשוער שבו היה קשור, יש לחזור ולעיין בהקשרו שבויקרא רבה. ניתוח הפתגם בניתוק מהקשרו המדרשי עשוי לחזק את הפרשנות שהרועה הוא גיבור הסיפור, והוא המדגים את המידות הנעלות, ואילו מרא-זיינא הוא אדם שפל ונחות מצד המוסר. כניסת הרועה במקומו של האדון תיחשב פעולת הצדק הנצחי הגובר על תעלולי בני האדם. אולם אין המדרש מציג כך את הפתגם.

"המשפט" של הכתוב בקהלת המתפרש בגוף המדרש כסנהדרין, המשולים בבעל הבית, ו"הרשע" הנזכר בו מתפרש כשרי בבל שנכנסו ותפסו את מקום הסנהדרין, והם המשולים ברועה! אם ההשערה על משמעות הפתגם תיווכח צודקת, הרי יש לומר שמסדר המדרש השתמש בו בהתעלמות מפרשנותו הראשונה, או שלא הכיר אותה כלל, בהגיע הפתגם אליו בניתוק מסיפורו, והוא משעבדו להקשר המדרשי הנידון, המחייב לראות בא' (האדון) את הצדק, ובב' (הרועה) את הרשע.¹⁵⁹

כאן ראוי להדגיש שוב שהמדרש ללא הפתגם גמור ושלם, ובכגון זה יש לערוך בדיקה לשמה לקבוע באיזה שלב של הרכבת המדרשים צורפו להם הפתגמים שמסוג זה. כאמור, בקטע גניזה של המדרש הנידון הפתגם כולו חסר! סיפור נוסף ברועה שהיה "צניע ומעלי" ולבסוף נשא את בתו של בעל הבית וירש את עושרו הוא סיפור ר' עקיבא בכתובות סב ע"ב.¹⁶⁰

סיפורי רועים רווחו בעולם הקדמון, והם נמנים במפורש בין משלי איסופוס.¹⁶¹ השוואות לרועים וצאנם מוכרות מן המקרא. פרשה שלמה הסובבת את המתרחות שבין בעל הבית לרועה היא פרשת יעקב ולבן, שבמהלכה מרמה לבן את יעקב ומחליף את משכורתו, ולבסוף ה' מציל את רכוש לבן ליעקב. גם בני המשפחה המורחבת

¹⁵⁹ כאמור, כך יוצא משחזור הפאבולה האבודה. על פתגם שתוכנו מוכח מתוכו (בבלי סנהדרין קה ע"א) כתבה ברכה פישלר: "המשל והפתגם מנוגדים זה לזה" ("פתגם אליגורי – מאי קא משמע לן?", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, ז [תשמ"ד], עמ' 9). בהקשר של משלים שאינם מתאימים לנמשלים כתב י' פרנקל: "כל פרטי המשל אינם מתאימים לנמשל... אין המשל מתאים לנמשל אלא במשפט אחד" (דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991, עמ' 368). שתי הדוגמאות שעסק בהן שם הן מקבילות של משלי איסופוס (להלן בנספח, סעיפים ב, ז). תבורי (לעיל, הע' 159) העיר על המשל שדן בו שם: "אין פרטיו מתאימים לנמשל". אותו משל הושווה על ידי יל"ג (עמ' קעז) למשלי איסופוס (ראה סימן 94; שפאן, סימן סח, עמ' 40).

¹⁶⁰ ראה ד' בוירין, הבשר שברוח, תל-אביב תשנ"ט, עמ' 156. ועיין כעת מאמרי, "A Good Story Deserves Retelling – The Unfolding of the Akiva Legend" (to appear)
¹⁶¹ משלי איסופוס, שפאן, סימנים קצה-רג, שם-שמג; במהדורת טמפל סימנים 5, 229, 318-311.

מעורבים, ואף הם ניצלים ליעקב מלבן, ושלומו של יעקב בתוך תחומו שלו מובטח לעתיד לבוא על ידי סמל מיוחד, "גלעד".

אמנם ניסינו לשחזר בהשערה קרובה את הקווים הכלליים של המעשיה העומדת מאחורי פתגם "מרא זיינא", אבל פרטיה המדויקים אבדו. השחזור דלהלן הוא דמיוני, ובלישנא דילן, ללא שום ניסיון לשער את סגנון המקור האבוד, ואינו ניתן כאן אלא לשבר את האוזן כיצד עשוי להיאמר סיפור על האציל והרועה.

היה היה גביר עשיר בעל נכסים מרובים, וילך האיש ויוסף עושר על עושרו, ויפרוץ לרוב. ויהי לו צאן ובקר וחמורים ועבדים ושפחות ואתונות וגמלים, ויפרוץ האיש מאוד מאוד. אולם היה זה עושר שמור לבעליו, ולא השליט בני ביתו לאכול ממנו ולשאת את חלקם ולשמוח בעמלו. ויענה את רועי צאנו¹⁶² ויחלף את משכורתם עשרת מונים למען יאבדו, ולא שעה לזעקתם בשעת משלחת זאבים. ובבואם לחלות פניו גנובתי יום וגנובתי לילה, לא שעה אליהם. מנוחת הצהריים לו, ויאמר להם פשטתי את כותונתי איככה אלבשנה.

ויהי רועה אחד בין הרועים יפה עיניים וטוב רואי, וחוט של חסד משוך על פניו. ביום אכלו חורב וקרח בלילה ואף בזאת שמח בעמלו, והיה חנו נתון על כל סביבו.

ויקשה האדון את לבו והלך האיש הלוך ושקוע בכעס ועצבות, ואיננו, כי נפסק חוט חייו ויאבד מתוך הקהל.

אזי נשאה אשת המת את עיניה לרועה החי וישאה ויבא אל ביתה ויהי לה למשיב נפש.

על זאת יאמרו המושלים:

המקום בו תלה האדון את כותונתו, שם תלה הרועה את מקלו.

הרעיון היסודי הוא כזה שכתוב בקהלת ו, ב: "איש אשר יתן לו האלהים עשר ונכסים וכבוד ואיננו חסר לנפשו מכל אשר יתאוה, ולא ישליטנו האלהים לאכל ממנו כי איש נכרי יאכלנו, זה הבל וחלי רע הוא". וכבר ראינו לא אחת שכתובי חכמה מקראיים, ובמיוחד בספר קהלת, קרובים לסיפורי המשלים או רומזים להם.

המדרש והבבלי

¹⁶² על רועים בתוך פמליה של בני הבית, והיחסים בינם לבין בני הבית, השווה משלי איסופוס, סימן 49 (מהד' שפאן, סימן רמא, עמ' 117; מהד' טמפל, עמ' 39).

ההקשר המדרשי שבויקרא רבה (וקהלת רבה) הטיל על פתגם זה פרשנות מיוחדת: מרא זיינא הוא הדמות החיובית, והרועה הוא הדמות השלילית.¹⁶³ כשהועבר המדרש לבבלי סנהדרין הוחרף אפיון זה אף יותר, ובדרך זו: "הנדי תלא מרא זייניה" של המדרש הובן: "היכן שתלה האדון את נשקו", ומכאן נכנס הפועל "תלא" בין שני מרכיבי המונח "מרא זיינא", ונוצר: "באתרא דמארי תלא ליה זייניה", כרישא של הפתגם.¹⁶⁴ רישא זה אין לו שום מקום ל"קולבאי", והיא נדחקה לסיפא. החלוקה החדשה התחזקה על ידי תוספת המילה "תמן" בגירסאות המתקדמות, מונח המיועד להבחין במפורש בין רישא לסיפא של פתגם בבבלי. מעתה תחובר המילה "קולבאי" ל"רעיא", ותתפרש כמסמלת תכונה שלילית כל שהיא, וכפירושי המפרשים המשקפים קשת של אפשרויות, וכולן בכיוון זה. "קולבאי" בהקשר תנייני זה נשאר ללא גזרון כלל, ויכול המפרש אף לפרש שהוא שמו של הרועה, "קולבאי רעיא" (דוגמת "בנימין רעיא"), כשיטת הרמ"ה.

סיכום ומסקנות

בין הקשיים שמצאו החוקרים בפתגם על האדון והרועה בולטים הקשיים המילונאיים והתחביריים. העיונים הקודמים נעשו בעיקר על פי היקריות פתגם זה בבבלי, ובחלקם לפי גירסת מיעוט יחידאה, כ"י מינכן בבבא מציעא. לעיל צידדנו בטיעון שההיקרות הראשונית של פתגם זה בספרותנו היא זו שבויקרא רבה, ואילו שבבבלי תניינית לה. העמדנו את הבירור אפוא על מקור זה שבמדרשי ארץ ישראל, וניהלנו את העיון במקבילות הבבליות בגדר גלגולי המסירה ותולדות הפרשנות.

אולם אף בויקרא רבה גופו קיימות שתי מילים מוקשות בפתגם זה, ובהקשר של אוצר המילים המקובל הן נשארות סתומות ועמומות. הצעתנו לפתרון בנויה על אפיון

¹⁶³ כמובן, אפשר לספק מעשייה משוערת גם לפי תפיסה זו.

¹⁶⁴ ותיבת מרא/מארי/מרי יחיד נפרד. אמנם בלשון הרגיל של הארמית בבבלי אין מרא יחיד נפרד (ראה לעיל, על יד הע' 118). אולם לשון הפתגמים בבבלי אינה הארמית הבבלית הרגילה, אלא ניב פורמאלי יותר (ראה: ש"י פרידמן, "שלש הערות בדקדוק ארמית בבבלי", תרביץ, מג [תשל"ד], עמ' 58-61), שבו עוד עשוי לבוא מרא נפרד, כבארמית הקדומה והמערבית (ראה לעיל, הע' 117). אעיר עוד שליברמן מסר שם את פירוש רש"י לפתגם בבבא קמא צב ע"ב (הנ"ל בעה' 7) באנגלית בפאראפראזה זו: (*Greek*, p. 153) "The wine is the master's". התרגום הזה, שוויו בעברית יהיה, "של האדון", כלומר, ללא כינוי חבור, קולע לדעתי לפשוטו של פתגם, ואין צורך להעמידו במובן: "היין לאדונו" (סוקולוף, בבלי, ערכים טיבותא, שקיא: the wine is its owner's" [הדגשה שלי]). אף הכתיב "מריה" חוזר בעיקר לצורה מרא, נפרד. על האופי "הארכאי או המערבי" בפתגמי הבבלי השווה עוד צ' טלמון, בחנים לשוניים בפתגם הארמי שבתלמוד הבבלי, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשד"ם, עמ' 275-340. לגבי פתגם "רעיא" הנידון הצביע על "תמן", על פי כ"י אסקוריאל בבבא מציעא (עמ' 303-305). אולם כאמור אין מילה זו נמצאת בפתגם זה בבבלי בגירסתו המקורית שם.

המלאי הלשוני שבמדרש ויקרא רבה, ובעיקר על המעמד העצמאי של הפתגמים שבתוכו, הן מבחינה ספרותית הן מבחינה לשונית. הרקע התרבותי של הפתגמים הללו ושורשם, ולפחות במקצתם, נדמה לנו להיות מחוץ לגבולות התרבותיים של הספרות התלמודית עצמה. מבחינה ספרותית ותרבותית, פתגמים אלה גופים זרים הם, ומקור צמיחתם בספרות החכמה הבין-לאומית ניכר מתוכם. לפחות בחלקם כוללים הפתגמים הללו תקצירים של מעשיות על צמחים, חיות, בעלי מלאכות ובעלי מקצועות, והתקציר מנסח בצורת לקח מוסר השכל. סוגה זו מן העולם העתיק מוכרת לנו במיוחד מתוך משלי איסופוס היווני, ואף בחומר כיוצא בו השקוע בספרות התלמודית בולט היסוד היווני באוצר המילים וברקע מעשי, אם כי יחסי התרבות המזרחית והקלאסית בפרשה זו עשויים להיות סבוכים ומשורכים.

תיעוד הצרף הכבול "מרא זיינא"¹⁶⁵ במנדעית דווקא, על יד הימצאו בפתגם בויקרא רבה, עשוי לרמוז להקשר ספרותי-לשוני של אוסף פתגמים בארמית ספרותית. הסברן של שתי התיבות האלה כמושג אחד פותר את הבעיה של עודף מילה אחת בפתגם, עודף שגרם להשמטת אחת משתי המלים "קולבאי רעיא", או לפרש את קולבאי ככינוי נוסף על טיבו של הרועה, כינוי המיותר לפי רוחו של פתגם, שבו נקבעת נחיתותו החברתית של הרועה ממילא, ללא צורך בשפל וחשוק, נבל והדיוט, ולא כל שכן "כלבי".

זהותם של החפצים שנתלו בבית, דהיינו מה שתלה האדון "מרא זיינא" בו שבביתו ומה שתלה הרועה שם אחר כך, חייבת להתאים לרוחו של הפתגם וסוגתו. חרב, קרדום, סל, כד, תרמיל, וכיוצאים בהם צורמים בהקשר הנידון, חכמת הפתגם נפסדת ועוקצו ניטל. אכן החפצים אמורים להיות סמליהם של האישים הפועלים,¹⁶⁶ וניתן למלא דרישה זו בצורה מתאימה אם נזהה כאן קולבאי/κόλβιον של האציל וקולתיה/מקלו של הרועה. מבחינת המשמע והגזרון, אין מילים אלה עשויות לנבוע מן הארמית הרגילה שביצירות חז"ל, ואף לא מן הארמית הגלילית הכללית. חריגה זו מוסברת לאור הקשרן במדרש ויקרא רבה, ובלשון הפתגמים שבו דווקא. בכך אישור למעמדן המיוחד, ולניסיון לפתור אותן על רקע לשוני-תרבותי של המשלים והפאבולות שהיו רווחים בעולם ההלניסטי ואף בלבוש ארמי.

מקלו הכפוף של הרועה הוא יסוד המעשייה המשוחזרת שעמדה מאחורי הפתגם. דרכו כובש הרועה העני את ביתו של העשיר, כשנכנס ותולה בו מקלו. ואם מקל כפוף של רועי צאן לא היה קיים בארץ ישראל העתיקה, הרי מוטיב יסודי זה הוא עדות נוספת ליבוא התרבותי. הפתגם הוא אפוא "גוף זר" מכמה בחינות. זו הלשונית גרמה לשיבושיו הרבים. וזו הספרותית-תרבותית, במה שאין פתגם זה אלא סיכום מעשייה החסרה במקורותינו, גרמה אולי ליישומו בהקשר המדרשי שלא לפי מובנו המקורי

¹⁶⁵ המשתקף מן "מרא זייניה".

¹⁶⁶ השווה: פישלר, עמ' ו.

המשוער, כשהיה מכוון לתאר את עליונותו של הרועה על האדון מבחינה מוסרית על אף נחיתותו החברתית. אולם לפי שיבוצו המדרשי כיום האדון הוא חיובי לגמרי בשכלול המידות, והרועה מגלם יסוד שלילי, תכונה שהתעצמה בבבלי עם העברת תיבת "קולבאי", בגד, לרמוז על מידה מסוימת של הרועה, מידה שאמנם אין הגדרתה מדויקת, אבל השלילה שבה הייתה מורגשת מן ההקשר לכל המפרשים.

ב

לפני שנים אחדות עסקתי בטיעון המשפטי "דמית עלי כאריא ארבא", השנוי בשלושה מקומות בתלמוד הבבלי (בבא קמא פה ע"א, בבא מציעא קא ע"ב, בבא בתרא קסח ע"א).¹⁶⁷ בנוסחה זו מביע הטוען את סירובו לשהות עם בעל דינו, לא בחברתו ולא במחיצתו. כגון, אדם שחבל בחברו, וחייב לו דמי ריפוי. אם יאמר החובל, לא אתן לך דמי ריפוי, אלא ארפא אותך בעצמי, רשאי הנחבל לטעון את הטיעון הזה: דמית עלי כאריא ארבא.¹⁶⁸ בפרשנות המקובלת התפרש טיעון זה כך: 'דמית עלי כאריא ארבא'. אולם, קושי לשוני וגירסה מפתיעה על פי קטע גניזה חברו יחד לשכנענו לגרוס "דמית עלי כאריא ארבא" – תוספת וא"ו החיבור¹⁶⁹ – ולפרש: 'דמית עלי כאריא ארבא' – שכן "ארבא" בסורית 'כבש'.¹⁷⁰ שם שיערתי שיש לראות בנוסחת הטיעון השתקפות לשון משלים שגור, כגון פאבולה על אריה וכבש, והוספתי: "בבבלי משמש אותו משל ידוע לבעל דין לדחות בו את הצעת מי שעומד כנגדו: להיות תחת ידיך דומה לי כמעשה האריה והכבש".¹⁷¹

כידוע, מעשיות בעלות כותר כזה, הבנוי משמותיהם של שני בעלי חיים, רווחות בפאבולות של איסופוס. לימים התברר שקובץ ארמי השייך לסוגה של מעשיות איסופוס עשוי, הוא או הדומה לו, לספק לנו את עצם המעשה אשר נרמז במובלע בטיעון המשפטי שבתלמוד הבבלי. בשנת 1859 פורסמה מהדורה של משלי איסופוס בשפה הסורית,¹⁷² הנקרא: "מתליא דסופוס".¹⁷³ בסימן טו¹⁷⁴ שם מובאת פאבולה בשם "רעיא, ערבא, ואריא!"¹⁷⁵ וזה לשונה:

¹⁶⁷ "תיקוני ערכים למילון התלמודי (ה): ארבא = 'כבש', 'כבשה', תרביץ, סז (תשנ"ח), עמ' 245-250.

¹⁶⁸ בבא קמא שם. ודומה שכאן ההקשר המקורי של טיעון זה בבבלי, עיין שם טיעונים נוספים בצורת משל.

¹⁶⁹ וכמוה בספר הלכות פסוקות.

¹⁷⁰ ושם הערתי על החילוף א/ע בתיבת "ארבא", הקיים אף בניבים הסוריים בינם לבין עצמם.

¹⁷¹ עמ' 248. ההדגשה נוספה כעת.

¹⁷² על פי כתב יד הכתוב באותיות עבריות.

¹⁷³ כך, באותיות עבריות מנוקדות! כאן אעתיק מלשון השער (בהמשך לכותר הנזכר): *Die Fabeln des Sophos, Syrisches Original der griechischen Fabeln des Syntipas, in Berichtigtem vocalisiertem Texte zum ersten Male vollständig mit einem Glossar herausgegeben nebst literarischen Vorbemerkungen und einer*

רעיא, ערבא, ואריא

רעיא אובד ערבא חד נדר נדרא דאין נשכחיה ערבא אחרינא נדבח לאלהא.
 אזל אשכחיה דאכיל ליה אריא בדברא. וכד חזא רעיא נדר ואמר ערבא
 אחרינא נדבח לאלהא, אי בחיין נשתזיב מן אריא.

מלפא

דכל מילי דאית ליה לבר נש יהיב ומפצא נפשא מן מותא.

תרגומו:

רועה, כבש ואריה

רועה איבד כבש אחד. נדר נדר שאם ימצאנו, כבש אחר יזבח לאל. הלך ומצא
 שאוכל אותו אריה בשדה. וכשראה הרועה, נדר ואמר "כבש אחר אזבח לאל,
 אם בחיים איוושע מן האריה".

הלקח

שכל דבר שיש לו לאדם נותן ופודה את עצמו ממוות.

מסתבר מכאן שהביטוי "אריא וארבא", בוי"ו החיבור, ששרד במיעוט מזער של עדי
 נוסח התלמוד מתוך שלושת אזכורי הטיעון, הוא אמנם מתאים להפליא לכותר משלו
 של איסופוס, בלבדו הסורי. אף הסיפור הנרמז בכינוי "אריא וארבא" מתאים
 לשימוש שעשה בו התלמוד. אפשר להזגים דבר זה בהופעה הראשונה, וכנראה
 המקורית, בתלמוד כנזכר לעיל: נחבל וחובל. להיכנס תחת ידיו של החובל לשם
 הטיפול הרפואי הדרוש לו, מצטייר אצל הנחבל כמצבו של הרועה שנקלע לזירו של
 אריה, זנה את נדרו הראשון, ואין בלבו אלא להימלט על נפשו. כך יש תוקף לטיעונו
 של הנחבל, המזדהה עם דמות הרועה בסיפור "אריא וארבא", שהיה מוכן לזנוח את
 מבוקשו הקודם, והעיקר לברוח מן האריה.

על פי זאת יש לומר שהשם "אריא וארבא" הוא שם מקוצר, וכוונת הנחבל איננה
 לאותו חלק של העלילה בין האריה והכבש, אלא דווקא לרועה ומה שהיה

einleitenden Untersuchung über das Vaterland der Fabel, von Dr. Julius
 Landsberger, Rabbiner, Posen 1859. השווה ב' גולדברג, חפש מטמונים, ברלין 1845,
 עמ' נב-סב, ששם כבר פורסם אותו קובץ (בשם "מלתא דסופס" על פי כתב היד). לאנדסברגר
 ביקש לראות במילת "סופוס" את המילה היוונית "חכמה". אולם הוא עצמו הביא ממכתב שד"ל
 אליו: "מלתא אין ספק שהוא טעות וצריך להגיה מתלא דסופס חסרת אל"ף נחה וצ"ל דאסופס"
 (עמ' CXVIII). וכבר שנתיים לפני כן כתב שי"ר (על פי חפש מטמונים): "וקרוב כי מלה
 אחרונה היא קיצור מן א י ס ו פ ו א שר משליו הקדמונים נודעו" (ישרון בעריכת י"י קאבאק, ג
 [תרי"ז], עמ' 58, עיין שם).

¹⁷⁴ עמ' 25-26 (= חפש מטמונים, עמ' נג-נד).

¹⁷⁵ טיבותא לפרופ' מיכאל סוקולוף, שהביאה לתשומת לבי.

לו אצל האריה, כאותו שם שנשתמר בסורית, המאזכר את הרועה במקום הראשון:
"ר ע י א, ערבא, ואריא!"

על פי פאבולה סורית זו אפשר לזהות אף את המקבילה המקורית שבאוספים הרגילים של משלי איסופוס. אולם ללא המשל הסורי שהוא מליץ בינותם ספק אם היה ניתן לקשר בין דברי התלמוד לפאבולה היוונית. השינויים שחלו בגירסה הסורית דווקא, ובעיקר שינוי שמות בעלי החיים, הם המאפשרים לקשר בהם את האזכור התלמודי. שהרי העדר שעמד בהשגחת הרועה לפי היוונית היה עדר בקר, ולא עדר צאן כבסורי.

חוקרי המשלים כבר העמידו על שינויי שמות בעלי החיים המשמשים דמויות במשלי איסופוס. משלים אלה מבוססים בחלקם על מקורות מזרחיים, ומתוך שחיות מסוימות לא היו מוכרות ושכיחות בהקשר היווני, נשתנו מקצת השמות בגירסה היוונית ממה שהופיע באותו משל בלבושו המזרחי.¹⁷⁶ בוודאי אירע כדבר הזה בכיוון ההפוך גם בהפצת משלי איסופוס היווניים בחזרה למזרח. בנידון שלנו הומר עדר הבקר בעדר צאן, וממילא הוחלפה הבהמה הנטרפת מעגל לכבשה. להלן המשל המקורי (בתרגומו העברי):

רועה-הבקר והאריה

רועה אחד, שרעה את בקרו, אבד לו עגל מן העדר. חפשו מסביב ולא מצאו. אז נדר נדר לְזַנֵּס, כי יקריב לו גדי, אם ימצא את הגנב. אולם כשנכנס לְחַרְשָׁה אחת וראה שם ארי טורף את עגלו, נפל עליו פחד גדול והרים את שתי ידיו לשמים ואמר: "הוי, זוס השליט, קדם הבטחתי להקריב לך גדי, אם אמצא את הגנב, עתה אזבח לך פר, אם אמלט מכפותיו של הגנב".

משל זה אפשר להמליץ על רעי המזל,

שבמחסורם הם מתפללים לדברים,

אשר במצאם אותם הם מבקשים לברח מהם.¹⁷⁷

ויש לעמוד על דברים אחדים. כותר הפאבולה המקורי ("רועה-הבקר והאריה") מורכב אמנם משני שמות עצם. זיהוי הבהמות שבשמירתו של הרועה ניתן בתוך שם המקצוע, וכפי שתורגם לאנגלית: *The Cowherd and the Lion*. הרועה רועה-בקר הוא, וממילא עדרו עדר בקר. בגירסה הסורית הועבר המעשה לעדר צאן, ואף נוספה בכותר תיבה שלישית שבה מוזכר הכבש במפורש: "רעיא, ערבא, ואריא". בגלגול שבדברי התלמוד צומצם הכותר שוב לשני שמות עצם, כשהושמט "רעיא", אף שהוא

¹⁷⁶ או שנשארו שמות בעלי חיים בלתי מוכרים ביוון. על שתי התופעות ראה טמפל, עמ' xxii-xix. וכתב שם בין השאר: One possibility is that the fox was originally a jackal and the wild ass was originally a hyena. Such transpositions of animals are known to have happened frequently with the fables (עמ' xix). וראה מה שכתבתי על חילופי זאב—אריה—דוב במאמרי הנ"ל בהע' 169, עמ' 248-250.
¹⁷⁷ מהד' שפאן, סימן שמ (עמ' 161-162) = סימן 74, טמפל, עמ' 59.

הציון לגיבור המרכזי, הרועה, וננקטו שתי התיבות האחרות בלבד, ובחילוף הסדר, ואם כן אפוא: "אריא וארבא".

אולם מי שניסח את הטענה התלמודית בציטוט שמה של פאבולה מפורסמת, ידע היטב ששני גיבורי העלילה הם הרועה והאריה, כבכותר היווני ממש, ולכן מתאים תוכן המשל היטב לנחבל והחובל והדומים להם, אף אם הכינוי הספרותי המקובל, "מעשה באריה וכבש", אינו מתאים כלל.¹⁷⁸ בעל התלמוד יכול להניח אפוא, ששומעיו מכירים את הפאבולה, ויודעים לעמוד על תוכנו המסוים על פי הכותר הספרותי שצוטט.

החלפת העדר מבקר לצאן גררה שינויים מהותיים בגוף המעשה, ולגריעותא דווקא. בגירסה הסורית, נודר הרועה להקריב כבש "לאלהא" אם ימצא את הכבש האבוד. משאלה זו חסרה כל הגיון כלכלי. מה ירוויח הרועה אם ישלם כבש תחת כבש, והיכן החכמה בנדרו? ואילו במקור הוא מיושב. אם ימצא את הגנב וייקח מידו את העגל, יקריב גדי תחת העגל, ויש בידו רווח נקי.

בדברינו אלה כבר רמוזים הבדלים נוספים: לפי הסורי דובר על אבידה בלבד ("רועה איבד כבש אחד"), ולא נדר אלא על מציאת הכבש שאבד ("נדר נדר שאם ימצאונו", כלומר, את הכבש). במקור היווני מפורש שאבידה זו אינה אלא גניבה, ולכן נדר "אם ימצא את הגנב". שני הבדלים אלה כרוכים יחד בהמשך הסיפור. כשמצא את האריה הרי מצא את הגנב, אולם גנב זה הופך עכשיו כמי שמוכן לטרוף את הרועה, והופכת העיסקה מדיני ממונות לדיני נפשות. פשיטא מקל וחומר שערך הנדר השני מוכרח לעלות: אם על החזרת עגל רצה לשלם גדי, על הצלת נפשו יתן יותר מגדי, ואף יותר מעגל – פר מקרין מפריס מבכורות עדרו ומיטביו. "קדם הבטחתי להקריב לך גדי, אם אמצא את הגנב, עתה אזבח לך פר, אם אמלט מכפותיו של הגנב". העלאת ערך הקרבן מדין ממונות לדין נפשות הופסד במקבילה הסורית. העדר הפך לצאן, וכל הקרבנות נשארו כבש: "נדר ואמר כבש אחר אזבח לאל, אם בחיים איוושע מן האריה".

אולם בזאת שיפר המעבד הסורי, שהחליף את הלקח המנוסח באריכות ובכבדות לנוסח יפה וקולע יותר: "שכל דבר שיש לו לאדם נותן ופודה את עצמו ממוות". כבר קבעו החוקרים שלקחי מוסר השכל המופיעים בסיומן של הפאבולות אינם מקוריים למחברים הקדומים, אלא הוספות מאוחרות, ויש שטעמם תפל וחסר עוקץ של חכמה.¹⁷⁹ ואילו הנוסח הסורי של הפתגם מתאים בדיוק רב לרוח המשל, ואפילו למה

¹⁷⁸ אלא אם כן נרצה לשער קיומה של פאבולה אחרת (כפי ששיערת במאמרי הנ"ל), ובה מסתכן הכבש בהתקרבותו לאריה. אולם רעיון זה הובא במשלים בצורה מורכבת יותר על "הארי, השועל והצבי" (סימן 224 = שפאן, סימן כב, עמ' 19; טמפל, עמ' 148).

¹⁷⁹ "...the morals are often silly and inferior in wit and interest to the fables themselves. Some of them are truly appalling, even idiotic. Because they were

שנאמר בו במקורו היווני בצורה מפורשת יותר, בקשר לתמריץ המופעל על הרועה להעלות שווי הקרבן כדי להינצל מן האריה. ושמא סוגנן הפתגם בהשראת דבר החכמה שבאיוב ב, ד: "עור בעד עור וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו".¹⁸⁰ אף נוסח "אלהא" במקום "זוס" מעיד על עריכת סגנון בגירסה הסורית.

added by later collectors of the fables, we have separated them from the fables...” (Temple, p. xv). והשווה שפאן, עמ' 180-181.

¹⁸⁰ במשל סימן 343 (שפאן, סימן שלג, עמ' 158; טמפל, עמ' 251): "מה שאינו טבע מלדה אינו טבע קים. ערמים באנו וערמים נלך מפה". על כך העיר שפאן לסיפא: "ערמים באנו וערמים נלך מפה", תוספת על-פי קוהלת ה, יד" (עמ' 205). ויש להשוות, אולי יותר, את איוב א, כא: "ערם יצתי מִבֶּטֶן אִמִּי וְעָרַם אָשׁוּב וְשָׁמָּה" [השווה זקוביץ (כבהערה 17), עמ' 4].

נספח: ממקבילות משלי איסופוס בספרות התלמודית

לנוחיות הקורא סידרנו כאן אחדות מן ההקבלות הבולטות שבין משלי איסופוס לבין הספרות התלמודית, בצורת השוואה.

משלי איסופוס	הספרות התלמודית
סימן 99 ¹⁸² (שפאן, סימן רמז, עמ' 120) ¹⁸³	א. בראשית רבה פרשה ה, עמ' 39
האלונים וזווס	ויהי ערב ויהי בקר (בראשית א יג). יום שלישי יום שנבראו בו גיבורים היך מה דאת אמר שלישים וקרואים רוכבי סוסים כולם (יחזקאל כג כג),
האלונים התאוננו על זווס ואמרו: "אף לשוא באנו לעולם, שכן יותר מכל	כיון שנברא הברזל התחילו אילנות מרתתים, אמר להם מה לכם מרתיתים עץ מכם אל יכנס בו ואין אחד מכם ניזוק. ¹⁸¹

¹⁸¹ בבלי סנהדרין לט ע"ב: "אמר רבי יצחק אמר הקדוש ברוך הוא יבא עובדיהו הדר בין שני רשעים ולא למד ממעשיהם, וינבא על עשו הרשע... אמר אפרים מקשאה תלמידו של רבי מאיר משום רבי מאיר עובדיה גר אדומי היה. והיינו דאמרי אינשי מניה וביה אבא ניזיל ביה נרגא. ויך את מואב וימדדם בחבל השכב אותם ארצה [וימדו שני חבלים להמית ומלא החבל להחיות] (שמואל ב ח ב), אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי היינו דאמרי אינשי, מיניה וביה אבא ליזיל ביה נרגא. בפירוש רש"י שם: "מיניה וביה אבא ניזול ביה נרגא. אבא, יער. מעצמו של יער יכנס בתוך הגרזן להיות בית יד, ויקצצו בו את היער, וכן עובדיה לאדום ודוד למואב, והוא יצא מרות המואביה". השלמת המשך הפסוק על פי כ"י ירושלים, והשווה דקדוקי סופרים לשם, עמ' 114, אות ו. בספר אחיקר החכם, על פי התרגום העברי (מסורית: ספר אחיקר החכם, י' ילין, ירושלים תרצ"ח, עמ' נד): "בני, היית לי כעץ אשר אמר לכורתיו: לולי היה הדבר אשר בידיכם ממני, כי עתה לא-התנפלתם עלי", וציין למקבילות שבבראשית רבה ובבלי סנהדרין הנ"ל. בסורית: "הוית לי ברי איך אילנא דאמר לפסוקוסי דאלו לא מני באידיכון עלי לא נפלתון". והשווה ד' נוי, "הסיפור על בריאת הברזל", מחניים, פד (תשכ"ד), עמ' 124-126. הפתגם הובא בסנהדרין כאן פעמיים, פעם עם דברי אפרים מקשאה ופעם בשם ר' יוחנן משום ר' שמעון בר יוחאי. ד' נוי ביקש לתארך את מציאת הפתגם הארמי המגובש כבר בפי התנא ר' שמעון בר יוחאי. אמנם אפשר שהפתגם משתלשל מספרות החכמה הארמית העתיקה, אולם בנידון נראה לי סביר שהתלמוד הוא שמיחס את הדברים לר' שמעון בר יוחאי, כפי שמצאנו בכמה מקומות בבבלי דברי ר' יוחנן משום ר' שמעון בר יוחאי, והם לא דווקא תורת תנאים, והשווה מ' איש שלום, סדר אליהו רבה וסדר אליהו זוטא, ירושלים תש"ך, מבוא, עמ' 54; S. Friedman, "Uncovering Literary Dependencies in the Talmudic Corpus", S.J.D. Cohen (ed.), *The Synoptic Problem in Rabbinic Literature*, Providence 2000, pp. 35-57.

<p>הנטיעות אנו נתונים לכריתה ביד חזקה". ענה להם זווס: "אתם בעצמכם אשמים בפורענות הבאה עליכם, שהרי אילו לא יצרתם את הקתות לגרזנים, ואילו לא היתה בכם תועלת לבנאים ולאכרים, לא היה בא הגרזן וכורת אתכם!"</p> <p>יש מי שאשמים בעצמם ברעה הבאה עליהם, והם בבערותם מגוללים את האשמה על האל.</p>	
<p>סימן 224 (שפאן, סימן מא, עמ' 28)¹⁸⁵</p> <p>זאב אחד נתקעה עצם בגרונו, והיה מהלך אנה ואנה ומחפש מי שיושיענו בצרתו. נזדמנה לו אנפה ובקש ממנה, שתוציא את העצם מגרונו ותבוא על שכרה. הכניסה האנפה את ראשה אל לוע הזאב ומשכה והוציאה משם את העצם, ואחר בקשה את שכרה לפי ההסכם. אמר לה הזאב: "אנפה, אנפה לא די לך שהוצאת את ראשך שלם ובריא מפי הזאב, ועוד את מבקשת שכר לעצמך?"</p> <p>המשל מלמד, כי הגמול הגדול ביותר, שאפשר לקבל מידי רשעים בעד טובה שעושים להם, הוא שלא להנזק על-ידיהם.</p>	<p>ב. בראשית רבה פרשה סד, עמ' 712¹⁸⁴</p> <p>אמרין יעול חז בר נש חכים וישדך ציבורא, אמרין יעול ר' יהושע בן חנניה דהוא אסכולוסטיקה דאוריתא, על ודרש</p> <p>אריה טרף טרף ועמד עצם בגרונו, אמר כל דאתי מפך ליה אנא יהיב ליה אגריה, אתא הדין קורה מצרייה דמקוריה אריך ויהיב מקורה ואפקיה, אמר ליה הב לי אגרי, אמר ליה אזיל תהוי מגלג ואמר דעלת לפומיה דאריא בשלם ונפקת בשלם,</p> <p>כך דיינו שניכנסנו באומה זו בשלום ויצאנו בשלום.</p>

¹⁸² מספרי משלי איסופוס ניתנים על פי *Ésope fables*, Texte établi et traduit par Émile Chambry, Paris 1927, 1985 והם המספרים המשמשים במהדורת טמפל.

¹⁸³ טמפל, עמ' 78.

¹⁸⁴ המעשה בבקעת בית רמון כשביקשו הקהל למרוד במלכות רומי. וראה מנחת יהודה שם, ולעיל על יד הע' 9.

¹⁸⁵ טמפל, עמ' 167.

<p>סימן 3 (שפאן, סימן קלג, עמ' 66)¹⁸⁸</p> <p>הנשר והשועל</p> <p>הנשר והשועל כרתו ברית-ידידות ביניהם והחליטו לדור קרובים זה לזה, כדי לעשות חיזוק לידידותם בשבתם יחדו. עלה הנשר על עץ גבוה מאד, בנה לו שם קן והשכין בו את גוזליו. ואילו השועל התכנס תחת שיח, שצמח לרגלי העץ, ושם שם את גוריו. אולם יום אחד, כשיצא השועל לשחר לטרף, ירד הנשר, שבאותה שעה אפסו מזונותיו, אל השיח, חטף את צאצאיו של השועל והביאם סעודה לגוזליו. כשחזר השועל וראה את הנעשה, לא הצטער כל-כך על מות גוריו, כשם שהצטער על חוסר-האונים שלו לקחת נקם, שבהיותו מהלך על הארץ אין ניתן לו לרדוף אחרי בעל-כנף. הוא התיצב אפוא מרחוק וקילל את אויביו, הוא המעשה היחיד שנותר להם לחלשים ולחסרי-היכולת. אך לא עבר זמן רב, והנשר קיבל במקרה את ענשו על חילול הידידות. בשעה שאנשים זבחו בשדה עז לקרבן, טס הנשר וירד על המזבח ונשא משם מעי בוער באש, והניחו בתוך קנו. אותה שעה התחוללה רוח חזקה, וקני הקש הדקים והיבשים התלקחו בלהבה גדולה, עד שאחזה האש גם בגוזלים, שהיו עדין צעירים ורופפים, והם נפלו לארץ. מיהר אליהם השועל וטרף את כולם לעיניו של הנשר.</p> <p>משל זה בא ללמד, כי הבוגדים בידידות, אפילו יצליחו להמלט מענשם של</p>	<p>ג. בראשית רבה פרשה סה, עמ' 732</p> <p>ויאמר כי הקרה י"י וגו' (בראשית כז כ) אמר ר' יוחנן</p> <p>לעורבה דאיטי¹⁸⁶ נורה על קניה,¹⁸⁷</p> <p>בשעה שאמר כי הקרה י"י אלהיך לפני אמר יצחק יודע אני שאין עשו מזכיר שמו של הקב"ה וזה מזכיר, אין זה עשו אלא יעקב. כיון שאמר יעקב כן אמר גשה נא ואמשך בני.</p>
--	--

¹⁸⁶ כמו: דאייתי.

הנפגעים בגלל חולשתם של אלה, לא יוכלו להתחמק מגמולו של האל. ¹⁸⁹	
<p>סימן 318 (שפאן, סימן שמא, עמ' 162)¹⁹¹</p> <p>הרועה החומד לצון</p> <p>רועה אחד, שהרחיק את עדרו מן הכפר, היה נוהג לחמוד לו לצון כזה: היה קורא את תושבי הכפר לעזרה, בצעקו, כי זאבים התנפלו על העדר... לבסוף קרה מקרה כי זאבים תקפו באמת... אולם הללו שערו, שהוא מהתל בהם כרגיל, ולא שמו לבם לקריאתו. התוצאה היתה שאבד לו כל מקנהו. המשל מלמד, כי זה ענשם של בדאים, שאין מאמינים להם אף בשעה שאמת בפיהם.¹⁹²</p>	<p>ד. בראשית רבה פרשה צד עמ' 1173</p> <p>ויעלו ממצרים ויבאו ארצה כנען וגו' (בראשית מה כה) ויגידו לו לאמר עוד יוסף חי וגו' [ויפג לבו כי לא האמין להם] תני ר' חייא</p> <p>מה טיבו שלבדאי הזה, אפילו דברים של אמת הוא א', אין מאמינין לו.¹⁹⁰</p>
סימן 288 (שפאן, סימן סה, עמ' 38) ¹⁹³	<p>ה. דברים רבה פרשה א</p> <p>ואשימם בראשיכם (דברים א יג). ואשמם כ', אר"י בן לוי אמר להן משה אם אי אתם נשמעים להם אשמה תלוי בראשיכם, למה הדבר דומה</p>

¹⁸⁷ כלומר, במו ידיו גרם לעצמו. ובכ"פ (מנחת יהודה) נוסף: "כן יעקב נתפס בדיבורו". ועיין חילופי הגירסאות שם. הדיבור "אמר ר' יוחנן לעורבה דאיטי נורה על קניה" חסר אף בקטע גניזה, ראה מ' סוקולוף, קטעי בראשית רבה מן הגניזה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 151.

¹⁸⁸ טמפל, עמ' 2-3. ההקבלה צוינה אף אצל ק"א פערלא, אוצר לשון חכמים, ירושלים 1976, עמ' 261.

¹⁸⁹ המשל נמסר אף במחזה של אריסטופאנס, הציפורים, 651. ועיין טמפל, עמ' 3.

¹⁹⁰ השווה אבות דרבי נתן, נוסח א, עמ' 90. בבבלי סנהדרין פט ע"ב: "קדמו שטן לדרך... כיון דחזא דלא קא שמיע ליה, אמר ליה ואלו דבר יגנב, כך שמעתי מאחורי הפרגוד השה לעולה ואין יצחק לעולה. אמר לו כך עונשו של בדאי, שאפילו אמר אמת אין שומעין לו".

¹⁹¹ טמפל, עמ' 234. ועיין לוי (H. Lewy, "Parallelen zu antiken Sprichwörtern und Apophthegmen", *Philologus*, 58 [1899], עמ' 79).

¹⁹² דומה ששפאן שיפר קצת את הדמיון בתרגומו החוזר על לשון התלמוד. בתרגום של טמפל: "This fable shows that liars gain only one thing, which is not to be believed even when they tell the truth" (p. 234).

¹⁹³ ועיין לוי (לעיל, הע' 193), עמ' 87.

<p style="text-align: center;">זנב הנחש ואבריו</p> <p>יום אחד החליט זנבו של הנחש, כי הוא ראוי ללכת בראש ולהיות מורה-דרך. אמרו לו שאר האבריים: "כיצד תוכל להוליכנו בדרך, כשאין לך לא עינים ולא אף כמו שאר הבריות?" לא יכלו להעבירו על דעתו, ויד השכל הישר היתה על התחטונה. פנה הזנב והלך בראש, כשהוא מושך אחריו בעורונו את כל הגוף, עד שנפל לתוך מהמורה מלאה סלעים, והנחש נפצע בגבו ובכל גופו. כשכש אז הזנב והתחנן אל הראש ואמר: "הואל-נא, אדוננו, הצל אותנו, שכבר טעמתי טעם התחרות רעה!"</p> <p style="text-align: center;">משל זה בא לגנות את האנשים הערומים ובני-הבליעל, המתקוממים נגד אדוניהם.</p>	<p>לנחש הזה שאמר הזנב לראש עד מתי אתה מתהלך תחלה אני אלך תחלה אמר לו לך הלך ומצא גומא של מים והשליכו לתוכה מצא אש והשליכו לתוכו מצא קוצים והשליכו לתוכו, מי גרם לו על שהלך הראש אחר הזנב,</p> <p>כך כשקטנים נשמעים לגדולים הם גוזרים לפני המקום והוא עושה ובשעה שהגדולים מהלכין אחר הקטנים נופלים לאחר פניהם.</p>
<p style="text-align: center;">הזאב והכלב</p> <p>זאב אחד ראה כלב מוגדל קשור בשלשלת ושאלו: "מי הוא שקשר אותך ופיטם אותך במידה כזאת?" ענהו הכלב: "הצייד, אבל מי יתן ולא יעלה דבר כזה בחלקו של ידידי הזאב! שקול הרעב כנגד שלשלת כבדה!"</p> <p style="text-align: center;">המשל מראה, כי בשעת צרה אין אדם נותן דעתו על פיטום כרסו</p>	<p>195 סימן 226 (שפאן, סימן מז, עמ' 30)¹⁹⁵</p> <p style="text-align: center;">א"ר לוי</p> <p>לעוף שהוא נתון בכלוב ובא חבירו ועמד על גביו וא' לו אשריך מה מזונותיך מצואים לך, א' לו במזונות את מסתכל ובמצודה אין את מסתכל,</p> <p>ודע כי על כל אלה יביאך וג' (קהלת יא ט).</p> <p>194 פסיקתא דרב כהנא, שובה, פרשה כד, עמ' 371¹⁹⁴</p> <p>ז. קהלת רבה פרשה ה</p>
<p>סימן 30 (שפאן, סימן רד, עמ' 99)¹⁹⁶</p>	<p>ז. קהלת רבה פרשה ה</p>

¹⁹⁴ השווה קהלת רבה, פרשה יא.

¹⁹⁵ טמפל, עמ' 169.

<p>השועל שבטנו התנפחה</p> <p>שועל רעב ראה בתוך גזע חלול של אילן לחם ובשר, שהשאירו שם רועים, נכנס ואכל את מה שמצא. מאחר שהתנפחה בטנו ולא יכול לצאת, התחיל נוגח ומילל. שועל אחר שעבר במקום שמע את גניחותיו, ניגש אליו ושאלו לסיבת הדבר, וכאשר נודע לו מה שנתרחש, אמר לו: "השאר במקום, עד שתשוב להיות כמו שהיית בשעה שנכנסת לשם. אז תוכל לצאת בלי קושי".</p> <p>המשל מלמד, כי הזמן מתיר את הענינים הקשים.</p>	<p>כאשר יצא מבטן אמו (קהלת ה יד), גניבא אמר</p> <p>לשועל שמצא כרם והיה מסוייג מכל פנותיו והיה שם נקב אחד ובקש להכנס בו ולא הוה יכול. מה עבד צם תלת יומין עד דכחיש ותשש ועאל בהדא נקובא, ואכל ושמן, בעא למיפק ולא יכיל מעיבר כלום, חזר וצאים תלת יומן אוחרנין עד דכחיש ותשש וחזר היך מה דהוה ונפק, כד נפק הוה אפיך אפוי ואיסתכל ביה אמר כרמא כרמא, מה טב את ומה טבין אינון פירין דבגוון, וכל מה דאית בך יאין ומשבחן, ברם מה הניה ממך, כמה דבר נש עליל לגוויך כך הוא נפיק,</p> <p>כך הוא דין עלמא.</p>
<p>סימן 210 (שפאן, יט, עמ' 18)¹⁹⁸</p> <p>הארי... אמר, "אימת התרנגול עלי"... ענהו הפיל, שבדרך מקרה עף באותה שעה יתוש מסביבו: "רואה אתה את היצור הקטן הזה, את הזמזמן? אם יחדור זה לדרכי השמיעה שלי, מות אמות".</p>	<p>ח. בבלי שבת עז"ב</p> <p>תנו רבנן חמשה אימות הן, אימת חלש על גבור אימת מפגיע על ארי,¹⁹⁷ אימת יתוש על הפיל, אימת סממית על העקרב, אימת סנונית על הנשר, אימת כילבית על לויתן.</p>
<p>סימן 143 (שפאן, סימן שלח, עמ' 160)²⁰⁰</p> <p>קנה-הסוף ועץ הזית</p> <p>קנה-סוף ועץ-זית התנצחו זה עם זה על אודות כוחם וגבורתם ומידת סבלנותם.</p>	<p>ט. בבלי סנהדרין קה ע"ב</p> <p>אחיה השילוני קילל את ישראל בקנה, שנאמר והכה ה' את ישראל כאשר ינוד הקנה במים וגו' (מלכים א' יד טו) מה קנה זה עומד במקום מים, וגיזעו מחליף ושרשיו מרובין, ואפילו כל רוחות</p>

¹⁹⁶ טמפל, עמ' 26.

¹⁹⁷ רש"י: "מפגיע, חיה קטנה וקולה גדול, ושומע וירא שתהא בריה גדולה, ובורח".

¹⁹⁸ טמפל, עמ' 158.

<p>גינה הזית את הקנה שהוא רפה-אונם ומתכופף בנקל לפני כל רוח. שתק הקנה ולא ענהו דבר. לא עברה שעה קלה, והחלה נושבת רוח חזקה. קנה-הסוף שנתנועע והתכופף בפני הרוח, ניצל בנקל, ואילו הזית, שעמד בפניה זקוף ומתוח, נשבר בעצמת נשיבתה.</p> <p>המשל מלמד, שכל שאינם מתעצמים נגד נסיבות הזמן ונגד התקיפים מצליחים יותר מאותם שמתחרים עם החזקים מהם.</p>	<p>שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזות אותו ממקומו, אלא הוא הולך ובא עמהן. כיון שדוממו הרוחות עמד קנה במקומו. אבל בלעם הרשע ברכן בארז, מה ארז זה אינו עומד במקום מים, ושרשיו מועטין ואין גזעו מחליף, אפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזות אותו ממקומו, כיון שנשבה בו רוח דרומית מיד עוקרתו והופכתו על פניו.¹⁹⁹</p> <p>ולא עוד אלא שזכה קנה ליטול ממנו קולמוס לכתוב ממנו ספרי תורה נביאים וכתובים.</p>
<p>סימן 146 (שפאן, סימן לא, עמ' 24)²⁰²</p> <p>הגמל וזווס</p> <p>הגמל ראה את הפר מתהדר בקרניו. קינא בו ורצה שגם לו תהיינה קרנים כאלה. הלך אל זווס וביקש ממנו, שיצמיח לו קרנים. כעס עליו זווס, שאינו מסתפק בגודל גופו ובעוצם כוחו, אלא מבקש לעצמו מותרות, ולא זו בלבד שלא עשה לו קרנים, אלא אף</p>	<p>י. בבלי סנהדרין קו ע"א</p> <p>ואת מלכי מדין הרגו על חלליהם וגו' ואת בלעם בן בעור הרגו בחרב (במדבר לא, ח). בלעם מאי בעי התם? אמר רבי יוחנן שהלך ליטול שכר עשרים וארבעה אלף. אמר מר זוטרא בר טוביה אמר רב היינו דאמרי אינשי</p> <p>גמלא אזל²⁰¹ למיבעי קרני, אודני דהוו ליה גזיזן מיניה.</p>

¹⁹⁹ בבבלי תענית כ ע"א: "תנו רבנן לעולם יהא אדם רך כקנה ואל יהא קשה כארז" = אבות דרבי נתן, נוסח א, פרק מא (עמ' 131).

²⁰⁰ טמפל, עמ' 106. ועיין א"א הלוי, עולמה של האגדה, תל-אביב תשל"ב, עמ' 239.

²⁰¹ אזל. כזה בעדי הנוסח (בנדפס: אזלא).

²⁰² טמפל, עמ' 108; שוורצבוים, עמ' קטז. ועיין לוי (לעיל, הע' 193), עמ' 85-86.

<p>החסיר לו חלק מאזניו. הוא הדין לגבי רבים אשר מאהבת בצע נושאים עיניהם לחיל זרים, ואינם חשים שבאותה שעה הם מאבדים מה שיש להם.</p>	
<p>סימן 199 (שפאן, סימן כב, עמ' 19)²⁰⁵ הארי, השועל והצבי</p> <p>אריה אחד חלה ושכב בתוך מערה, אמר לידידו השועל, אשר אתו התהלך: "אם רוצה אתה שאקום מחליי ואחיה, לך פתה בדבריך הערבים את הצבי הגדול... כשבא הצבי לתוך המערה שימש סעודה יפה לאריה שבלע את כל עצמותיו, את כל לשדו ואת כל קרביו. אותה שעה עמד השועל מן הצד והסתכל, וכאשר נפל לבו של הצבי על הארץ, חטפו באין רואה ואכלו כשכר בעד טרחתו. הארי, לאחר שכילה את כל החלקים, חיפש גם את הלב. אמר לו השועל, כשהוא נעצר בריחוק מקום: "לאמתו של דבר לא היה לו לצבי זה לב, ואל תוסף לחפש. כי מה לב יכול היה להיות לבריה, שפעמים באה אל מעונו של הארי ואל כפותיו!?"</p>	<p>יא. ילקוט שמעוני, וארא, רמז קפב (עמ' 85)²⁰³</p> <p>כת' כבד לב פרעה. אמרו</p> <p>משל למה הדבר דומה לארי וחיות ושועל שהיו הולכין בספינה וחמור גובה מכס מן הספינה. אמ' להם החמור תנו לי מכס. א"ל שועל לחמור כמה עזין פניך אתה יודע שמלך שבחיות עמנו ואתה תשאל מכס. א"ל מן המלך אני נוטל ולגנזי המלך אני מכניס. א"ל הארי קרבו לי הספינה ויצא וטרפו לחמור ונתנו לשועל, א"ל סדר לי איבריו של שוטה. זה הלך וסידרן, ראה לבו נטלו ואכלו. כשבא הארי מצא איבריו סדורין, נתוחין א"ל לבו של שוטה זה היכן הוא. א"ל אדוני המלך לא היה לו לב שאם היה לו לב היה נוטל מכס מן המלך?²⁰⁴</p> <p>אף כך פרעה הרשע אם היה לו לב לא היה אומר למלך מלכי המלכים תן לי דורון.</p>

סימן 354 (שפאן, סימן שכ, עמ' 154) ²⁰⁷	בן סירא יג, ג	יב. תנחומא תולדות ה
--	---------------	---------------------

²⁰³ השווה ספר המעשיות, סימן רמד, עמ' 161-162; מדרש הגדול, שמות ה כב, עמ' פו; שכל טוב, שמות ה ו, עמ' 29.

²⁰⁴ עיין שם.

²⁰⁵ טמפל, עמ' 148-150.

²⁰⁶ מדרש ילמדנו (מאן) ילקוט תלמוד תורה, בראשית אות קיט: "כלי עצם", וכן להלן.

<p style="text-align: center;">הסירים</p> <p>על פני הנהר נישאו סיר-חרס וסיר-נחושת. אמר סיר-החרס לסיר-הנחושת: "הוי צף הרחק ממני ואל תתקרב, שכן אם תגע בי אתבקע, וכן אם אני אגע בכך שלא מרצוני!"</p> <p>מכאן, שאין בטחון בחייו של העני, הגר בשכנות עם בעל-שררה איש-חמסים.</p>	<p>מה יתחבר פרור אל סיר אשר הוא נוקש בו והוא נשבר</p> <p>או מה יתחבר עשיר אל דל.</p>	<p>ותכהין עיניו (בראשית כז א). מה כתיב למעלה ותהיין מרת רוח ליצחק ואח"כ ותכהין עיניו, מפני הכעס שהיה מכעיסו לפי שהשכינה היתה שרויה בביתו של יצחק, עמד עשו ונטל מבנות כנען והיו נשיו מעשנות ומקטרות לעבודה זרה שלהם ונסתלקה הימנו שכינה מיצחק והיה רואה יצחק ומיצר, אמר הקב"ה הריני מכה את עיניו שלא יראה ויוסיף צער לפיכך ותכהין עיניו, וא"כ למה לא כהו עיני רבקה, א"ר אבוב משל למה"ד</p> <p>למי שהיה טעון כלי עצים²⁰⁶ וכלי חרס הקיש כלי עצים לכלי עצים לא נשבר הקיש כלי עצים לכלי חרס נשבר כלי חרס,</p> <p>אף רבקה לפי שהקישה לה נשי עשו שנבראו מן העצם כמותה לא הזיקוה אבל יצחק שהיה מן העפר הזיקוהו שנאמר וייצר ה' אלהים את האדם עפר (בראשית ב ז) הזקין מהרה וכהו עיניו.</p>
---	--	--

לא הבאנו כאן אלא מקומות שהקבלה מוכחת. ראוי לציין אף מקומות נוספים, אשר בהם יש לפחות התאמה חלקית משמעותית. בספרי במדבר פיסקא קנז (עמ' 209): "משל למה הדבר דומה לשני כלבים שהיו בעדר והיו צהובין זה עם זה, בא זאב לטול טלה מן העדר והיה אחד מהם מתגרה כנגדו. אמר חבירו אם איני הולך ומסייעו עכשיו

²⁰⁷ טמפל, עמ' 258 [השווה זקוביץ (לעיל, הערה 17), עמ' 4].

הורגו ועוקף עלי והורגני. עשו שלום זה עם זה ונלחמו עם הזאב²⁰⁸ / משלי איסופוס, סימן 202 (שפאן, סימן יא, עמ' 14):²⁰⁹ "הארי וחזיר-הבר... מיד חדלו מן הקטטה ואמרו: 'מוטב שנהיה ידידים, משנהיה טרף לעיטים ולעורבים'. מכאן, שראוי לשים קץ לכל מריבות וקטטות, הואיל ובסופן סכנה בהן לכל הצדדים".

דברים רבה פרשה ב: "מהו בצר לך (דברים ד, ל), אמר רבי יוחנן בשם ר' עקיבא כל צרה שהוא של יחיד צרה, וכל צרה שאינה של יחיד אינה צרה"; ילקוט שמעוני ואתחנן, רמז תתכז, עמ' 578 (מהד' שילוני, סימן תתכז, עמ' 90): "כל צרה שהיא של יחיד צרה, וכל צרה שהיא של רבים אינה צרה" / משלי איסופוס, סימן 191 (שפאן, סימן כג, עמ' 22):²¹⁰ "המשל מלמד, כי האומללים מוצאים נחמה בראותם אחרים אומללים מהם".

בבבלי סנהדרין לה ע"ב נאמר: "ואמר רבי יוחנן שלש מאות משלות שועלים היו לו לרבי מאיר, ואנו אין לנו אלא שלש 'אבות יאכלו בסר ושני בנים תקהינה', 'מאזני צדק אבני צדק', 'צדיק מצרה נחלץ ויבא רשע תחתיו': למשל השועל והזאב שכתב רש"י לשם (לט ע"א), השווה סימן 40 (שפאן, סימן ריז, עמ' 104, והשווה עמ' 203).²¹¹ [משל הקרחה, ר' עמ' 30]

<p>משלי איסופוס, סימן 52²¹²</p> <p>האדם שזרקה בו שיבה ואהובותיו</p> <p>לאדם אחד שזרקה בו שיבה, היו שתי אהובות,²¹³ אחת צעירה ואחת זקנה. זו שבאה בימים התבישה להתחבר עם אדם צעיר ממנה, על כן היתה תולשת, בכל שעה שבא אליה, את שערותיו השחורות, ואלו הצעירה, שסלדה ממאהב זקן, לקטה את שערותיו האפורות, נצמא, כי האיש, אשר כל אחת מהן תלשה את שערו בשעתה, נעשה קרח.</p> <p>כן בכל מקום כרוך ההפסד בדברים שאינם בדרך הטבע.</p>	<p>בבא קמא ס ע"ב</p> <p>יתבי רב אמי ורב אסי קמיה דר' יצחק נפחא. מר א"ל לימא מר שמעתתא ומר א"ל לימא מר אגדתא. פתח למימר אגדתא ולא שביק מר, פתח למימר שמעתתא ולא שביק מר. אמר להם אמשול לכם משל למה הדבר דומה</p> <p>לאדם שיש לו שתי נשים, אחת ילדה ואחת זקינה, ילדה מלקטת לו לבנות, זקינה מלקטת לו שחורות, נמצא קרח מכאן ומכאן!</p>
---	--

²⁰⁸ ובבבלי סנהדרין קה ע"א.

²⁰⁹ טמפל, עמ' 152.

²¹⁰ טמפל, עמ' 141.

²¹¹ וראה עוד H. Schwarzbaum, "Talmudic-Midrashic Affinities of Some Aesopic Fables", H. Fischel (ed.), *Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature*, New York 1977, pp. 425-442. לספרות נוספת, ראה: <http://faculty.biu.ac.il/~barilm/aesopbib.html>

²¹² כאן על פי משלי איסופוס, מהד' ש' שפאן, ירושלים תש"ך, סימן רלא, עמ' 112. והשווה: O. and R. Temple, *Aesop, The Complete Fables*, New York 1998, par. 52, p. 42, "The Middle-aged Man and His Mistresses" וראה ה' שוורצבוים, "משלי איסופוס ומשלי הז'ל", מחניים קיב (תשכ"ז), עמ' קיז.

²¹³ "A hetaira was a 'female companion', a courtesan or concubine, as opposes to a legal wife" (Temple, p. 42)