

"זיווג מפלצתי של חלקים זרים זה לזה": התלמוד כסטירה מניפאית

דניאל בויארין

החוג ללימודי המזרח התיכון והחוג לרטוריקה, אוניברסיטת קליפורניה, ברקלי

לזכר מישל סמפסון, צדקת, שנלקחה טרם עת, זיכרונה לברכה

בספרו על התלמוד הבבלי, העומד לצאת לאור בקרוב, כותב ברי וימפהיימר: "הבבלי כטקסט מוחשי המונח לפנינו מכיל טקסטים משפטיים הכתובים בסוגות שונות" (Wimpfheimer Introduction, (forthcoming)), רוצה לומר: החוק האפודיקטי (שעיקרו צו מוחלט), דיאלקטיקה (שקלא וטריא) משפטית ותקדימים נרטיביים (מעשים). מנקודת ראות זו, המתמקדת בצביונו המשפטי של הטקסט, אכן יש מקום לטענה שסימן ההיכר המגדיר של השיח המשפטי התלמודי (והוא המקנה משמעות למונח "תלמוד" בתלמוד עצמו) הוא המאמץ לכונן התאמה בין טקסטים משפטיים קנוניים שאינם מתיישבים זה עם זה. הַסְתָּמָא, דהיינו אותו קול עלום שם שהוא מעין מחבר לתלמוד, מתמחה בעימות טקסטים סותרים וביישוב הניגודים שביניהם באמצעות הבחנה בדקויות; הפירושים הבתרת-תלמודיים ממשיכים תהליך זה, ואילו הדורות הבאים של גדולי התלמוד מרחיבים את גבולותיהם של הטקסטים הקנוניים הדורשים תיאום (שם).

וימפהיימר מציין שאפילו בחומר ההלכתי גופא מצויות סוגות אחדות שמצאו להן מהלכים בתלמוד, ובהן במיוחד הדיאלקטיקה וכן התקדימים: סיפורים קצרים הממחישים כביכול את ההלכה בפעולה, כפי שזו נתגלמה אצל בר סמכא ידוע או נפסקה על פיו. ככרבים מניתוחי יצירותיו של אפלטון, המצביעים על כך שמחבר זה הצליח למתן את ההטרוגניות של הסוגות הכלולות בטקסט, כך גם בתלמוד, אליבא דווימפהיימר, קיימת מגמה דומה של הרמוניזציה, ולפחות אחת הסוגות שבו, והיא המעשה, היתה עלולה לסתור את עצם הנורמות של ה"תלמוד" (ולמעלה מזה, את תהליך יצירתן), אילו הניחו ל"מעשה" לעמוד בפני עצמו, בלא התערבות פרשנית.

במשך אלפי שנים, החל בתלמוד עצמו, דרך הפירושים מימי הביניים וכלה במחקר המודרני (Segal 1990), המתח המתמיד, המגיע לעתים לכדי סתירה של ממש, בין

* מאנגלית: רותי בר-אילן.

הדיאלקטיקה לתקדים בסוגיה התלמודית זכה לא אחת לתשומת לבם של המפרשים. הנה לדוגמה קטע ממסכת מגילה ז ע"ב:¹

אמר רבא: מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. רבא ורבי זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי, איבסום, קם רבא שחטיה לרבי זירא. למחר בעי רחמי ואחייה. לשנה אמר ליה: ניתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי! אמר ליה: לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא.²

{אמר רבא: חייב אדם להשתכר בפורים עד שלא ידע [להבדיל] בין ארור המן לברוך מרדכי. רבא ור' זירא עשו סעודת פורים יחד. השתכרו. קם רבא ושחט את ר' זירא. למחרת [כשהתפכח וראה מה עשה] התפלל בעדו והחייהו. לאחר שנה אמר לו [לר' זירא]: יבוא אדוני ונעשה סעודת פורים יחד. אמר לו: לא בכל שעה ושעה מתרחש נס}.

בהתרשמות ראשונה נראה שמדובר בחכם שנהרג בידי חכם אחר ואחר כך קם לתחייה בזכות מאמציו של רעהו שקם להורגו, וכיוון שכך, חושש הוא מפני מגע נוסף עם אותו רוצח/מחיה המתים. מעשה זה, שבוודאי לקוח ממאגר של גרוטסקות עממיות, מאפשר לתלמוד לייצג דרכים שונות של התנהגות מרחיקת לכת מצד חז"ל. דבריו של רבא בהקשר זה, "מיחייב איניש", התקבלו במסורת התלמודית כחובה משפטית, שלפיה שומה על כל יהודי להשתכר בפורים, חג הקרנבל היהודי, ולחגוג במעשה זה של "עד דלא ידע", ההופך את הקערה על פיה — את היום שבו נפל הפור והתהפכו כגלגל גורלותיהם של הקורבן והמנצח, המדכא והנרמס. למצוות הפורים שקובע רבא נסמך סיפור קומי המתאר כיצד בעל ההלכה מילא אחריה ככתבה וכלשונה, ובעקבות זאת אירע מעשה טרגי, שרק בנס הסתיים בטוב ונחתם באפקט קומי.

המסורת ההלכתית הכוללת של חז"ל ראתה בשני הטקסטים הללו תרתי דסתרי. הציווי מורה להשתכר עד בלי די ואילו סיפור המעשה, המשתווה לו בתוקפו, נועד כמדומה לאסור זאת. בניסיון לתרץ את הסתירה הזאת נאמר שאחד הציוויים תפס את מקומו של האחר או שסיפור המעשה נועד להגביל את תחום חלותו של הציווי. את ההומור, למותר לציין, החמיצו כליל. כפי שכותב וימפיהיימר בנוגע לאחד הניסיונות האלה: "רבנו אפרים אין דעתו נוחה מהבנת העניין כוויכוח בין שני טקסטים שווים בעוצמתם החלוקים בדעותיהם. מבחינתו, הטקסט הסיפורי על תוצאותיו הנוראות מערער את המימרה המשפטית ומבטל את ההתנהגות שמקבלת ממנה את תוקפה אפילו בתור התנהגות שהיא בגדר רשות; הנרטיב המשפטי שינה את הדין מהרשאה לאיסור" — פשוטו כמשמעו. לשון אחר, המסורת הרבנית

¹ קטע זה נדון בהרחבה אצל Wimpfheimer (forthcoming), בהקדמה.
² חשוב להעיר שאין הבדלים בין רבה ורבא משמעותיים כלל וכלל, מכיון שבכתבי-הידות שני השמות משמשים בערבוביא גמורה. התרגומים של התלמוד לישראלית כאן הם על פי שטיינזלץ, בשינויים מדי פעם בפעם כנדרש.

השטיחה לחלוטין את ההבדל בין קולותיהם של המימרה והסיפור הנסמך לה. ועם זאת, וימפפהיימר מעיר:

ככל שהסיפור מעיר על הנוהג להשתכר, לא נראה שהוא מערער על הנוהג או סותר אותו. ככלות הכול, אם האלימות בשנה הראשונה היתה נותנת את השפעתה על ההתנהגות בשנה השנייה, אזי לא היה לרבי זירא כל צורך להסתמך על נס. הציפיה ששני החכמים יקיימו את סעודות פורים בדיוק באותו אופן כמקודם היא המעוררת את צחוקו של הקורא בעקבות מענהו של רב זירא. דהיינו, הקומדיה של הסיפור שואבת את כוחה ממשחק עם הציפיות העולות מייפוי הכוח [להשתכר] (Wimpfheimer [forthcoming]).

כך אפוא, לפי קריאתו של וימפפהיימר, נכשל ניסיונו של רבנו אפרים להשליט תואם על ידי הטלת כובד המשקל על הסיפור כמערער את תוקפו של ההיגד. וימפפהיימר מוסיף ומנהיר את הטקסט בהרחבה, בהראותו כיצד הוא מגלם את המתח בין הנומוס לנרטיב: מצד אחד, כוונת דבריו של רבא היא "לאכוף" כביכול את הצורך לפרוץ את הגבולות בפורים; מצד אחר, אכיפה מעין זו, מעצם מהותה, משמשת כגבול. פרדוקס זה, הטמון בדין, הוא המוליד את הסיפור.

ובכן, לפי הקריאה של וימפפהיימר, "מסגרת שמסמיכה באופן ייחודי את השיח ההלכתי, שיח הכללים המצווים [discourse of prescriptive rules], בבחינת שיח התופס מקום ראשוני בקריאה – השיח הראשוני מבחינת המשמעות התרבותית" – נוצלה כדי לערער את הדיאלוגיות שסוגה בעלת צביון הטרוגני כדוגמת המעשה היתה יכולה להחדיר לטקסט התלמודי, ולהשליט עליו תחתיה מונולוגיות מוחלטת. וימפפהיימר מראה שהקריאה החותרת למונולוגיזציה התחזקה ביותר במסורת הפרשנית הבת-תלמודית, אך את הדחף למונולוגיזציה הוא קובע באופן חד-משמעי בפועלו של הסְתָמָא:

כך, חוסר הקוהרנטיות של הנרטיב המשפטי התלמודי משמש לעתים קרובות כבסיס לניסיונות ברורים מצד הסתמא, או בפרשנות הבת-תלמודית, להביא את הנרטיבים לידי עקביות עם התקדים המשפטי. במקרה שמסגרת הכללים [the rules framework] מסיקה מהנרטיבים חוקים, האנרגיה הדיאלקטית התלמודית חותרת ליצירת התאמה בין החוקים הנרטיביים ובין התקדים המשפטי (שם, הקדמה).

ואמנם נראה שהסתמא אכן מקדם קריאה כזאת, החותרת למונולוגיזציה, מתוך שהוא מתמקד בחומר ההלכתי, אם בכללים ואם בתקדימים הסיפוריים. בלשונו של וימפפהיימר:

ההרמוניטיקה עצמה משקפת טענה לכתר הסמכות [claim to power] מצד כללי החוק [rules of law] ומצד הרבנים הקובעים כללים אלה ושופטים על פיהם. אני מקווה שבאמצעות ההתמקדות בדרכים שבהן הנרטיבים המשפטיים אינם משתלבים היטב בשיח הממוקד בכללים יעלה בירי להבליט את המידה שבה שיח כזה מוגבל באופן חמור על ידי אינטרס

עצמי ליטול מונופולין על הסמכות: כיצד לעולם אין הוא מרשה לעצמו להיכנס להקשר של שיחים אחרים ובוודאי שלא להיות כפוף להם (שם).

בעיני וימפיהימר, סירוב זה של השיח ההלכתי להתנהל בהקשר של שיחים אחרים, שאינם ממוקדים בכללים, ושל לשונות אנטינומיות, מצביע על המונולוגיזם של הסתמא. לטענתו, התלמוד מעיקרו פועל בכוונת מכוון לסלק את אי-ההתאמה ואת חוסר העקביות בין הקולות והיסודות השונים שבשיח המשפטי.

הגם שאני מסכים עם חלק ניכר מדבריו של וימפיהימר בנוגע לסוגיה הנדונה, אנו חלוקים בדעותינו בנקודה עקרונית, ששומה עלי ללבן אותה כדי להבהיר את התזה של מאמר זה כל צורכה. וימפיהימר מראה לנו כאן בהצלחה כיצד מסורת הקבלה של התלמוד נוגסת עד כלה בפוטנציאל לדיאלוגיזם על ידי הפיכת האמירה הנורמטיבית הלא הלכתית שיוצר הסיפור לאמירה הלכתית, וכיצד זו האחרונה משמשת לניגוח ההלכה שקבע רבא, כך שעתה עלינו להכריע ביניהן כדי לקבוע מה לכתוב בספרי ההלכה שלנו. עם זאת, מה שנראה לי בלתי משכנע בניתוח מקרה זה הוא ניסיונו של וימפיהימר לייחס את הרדוקציה של הדיאלוגיזם לטקסט התלמודי עצמו. ברצוני להציע קריאה שונה של הסוגיה, שתהיה נר לרגלנו בהצגת הדיאלוגיזם שאני עצמי מוצא בתלמוד הבבלי. בכך אין כוונתי לדיאלוגיזם המתמצה בחילוקי דעות בהלכה אלא למעלה מזה: בקריאת תיגר על כל-כולה של שיטת ההלכה.

תשומת לב להקשר הריטואלי של הסוגיה הקטנה העומדת במרכז דיוננו תסייע לנו לקדם קריאה זו. ההקשר הוא פורים, היום שבו אנו חוגגים את תבוסת האויב שקם עלינו לכלותנו. חג פורים עומד בסימן "ונהפוך הוא" הקרנבלי. אפשר בהחלט לומר שניסיונו של רבא להקנות ערך נורמטיבי לקרנבל באמצעות הפיכתו לחובה הלכתית לשנות לשוכרה עד כדי אובדן ההבחנה בין טוב לרע מציין את הפיכתה של ההלכה עצמה על פיה. לפי קריאה זו, הנורמה ההלכתית שקובע רבא היא קרנבלית, וממילא ההלכה שמתקבלת היא הלכה קרנבלית, אנלוגית לתורה הפורימית הפרודית ולרב הפורימי במסורות ובפרקטיקות מאוחרות של הרבנים בימי הביניים. יתרה מזאת, ההמשך הסיפורי, על יסודותיו הקרנבליים (תחיות מתים נסיות הן תמיד בעלות פאתוס מדומה, היתולי), יוצר רציפות עם הסוגיה הקרנבלית בהיותו מוצג כסיפור מעשה מדומה והיתולי הסותר את ההלכה שהוא בא להמחיש. אם לנסח זאת אחרת, אפשר לומר שהסיפור משמש דוגמה למה שקורה כשאנו לוקחים את עצמנו ברצינות רבה מדי, כאשר המצווה לשמוח ולהתיר רסן הופכת למעין משימה קודרת, חמורת סבר, הקובעת במידה מדויקת ומדוקדקת את מנת הפורקן הדרושה כדי לצאת ידי חובה. הבדיחה היא על חשבון הקורא, ומי שאינו תופס את הבדיחה הוא הקורא הלוקח כל זאת ברצינות תהומית (וכמוהו כמעט כל הקוראים המשתייכים למסורת זאת). ובכך לטענתי אין סוגיה זו עומדת בסימן המונולוגיזציה של הסתמא (תהליך שעליו למדתי מחיבורו של וימפיהימר ובמידה רבה אני שותף לדעתו בנדון). אדרבה, מנקודת ראותי סוגיה זו היא

דוגמה מבריקה לפוטנציאל מסוים של ערעור דיאלוגי – אבל לא של הפקעה מוחלטת, ממש כמו הקרנבל עצמו – החותר תחת הדחף רב-העוצמה למונולוגיזציה שמאפיין את התלמוד הבבלי.

במסת מפתח, "הדיבר ברומן", מסרטט מיכאיל באחטין בפירוט רב כיצד פועל הדיאלוגיזם. אף שטיעונו ארוך ומורכב, אנסה לסכמו כאן בצמצום. הדיאלוגיזם בטקסט של פרוזה אמנותית הוא לעולם השתברות של לשון המחבר, הנוצרת, "מוכנסת" ו"מאורגנת" בצורות שונות. הדיאלוגיזם מסתמן בפרופורציה (מילה פורמלית מדי) שבין לשון המחבר ובין ה"רקע" של "הלשון הספרותית התקינה וחוג הראייה הספרותי הרגיל": "כל רגע בסיפור יש לו יחסי גומלין עם חוג הראייה הזה ועם הלשון התקינה הזאת, הוא מתייצב מולם, והתייצבות זו היא דיאלוגית: בתור השקפה מול השקפה, הערכה מול הערכה, הטעמה מול הטעמה" (באחטין 1989, 113). הדיאלוגיזם בין לשון המחבר ובין כל לשון אחרת נוצר בדרכים שונות; אחת מהן היא נוכחותו של מספר:

אין המחבר מצוי לא בלשונו של המספר ולא בלשון הספרותית התקינה שיש לה יחסי גומלין עם הסיפור... המחבר משתמש הן בלשון זו והן בלשון זו, כדי שלא למסור את התכוונותיו עד הסוף אף לידי אחת מהן; הוא משתמש בחילופי הדברים, בדיאלוג הלשוני שבכל רגע מרגעי יצירתו, כדי שהוא עצמו יישאר ביחסי לשון ניטרליים כאילו, בחזקת הכתוב השלישי בין שני כתובים המכחישים זה את זה (אף על פי שיתכן שאין הכתוב השלישי הזה ניטרלי כל עיקר) (שם, 113–114).

הניתוח של התלמוד הבבלי, שאמשיך לפתח כאן, יעמוד אפוא בסימן תובנתו של באחטין. פירוש הדבר שאעמוד על החיבור בין לשונו החסודה או ה"רצינית" של התלמוד הבבלי ולשונותיו הפרועות והגרוטסקיות ואראה בו את השקלא וטריא האמיתי של התלמוד. הבה נבין את הדיאלקטיקה של הסוגיה, ואפילו את האגדה ה"תקינה", כלשונו של "מספר" אחד של התלמוד, מי שאשמח לכנותו בשם ה"סתמא" של סוגיה, ואילו את הלשון של הסיפורים החמצמצים, הביזריים והאגדיים נבין כלשון אחרת מעין זו, הנקוטה אצל מספר אחר. הסתמא דתלמודא, הסתמא של התלמוד כולו, יהיה אפוא מחבר-העל של התלמוד בתור צד שלישי ניטרלי – אך מוטה – שלשונו מנהלת דיאלוג מתמיד עם לשונותיהם של אותם מספרים אחרים וביחס אליהם ואל הלשון הנורמטיבית. פיתוחה של התזה הזאת בנוגע לתלמוד הבבלי הוא המשימה שנטלתי על עצמי במאמר זה ומכאן ואילך ככוונתי לפרוס אותה בהרחבה.

למרות ריבוי הקולות וה"פלורליזם" שהתלמוד משתבח בהם, הדיאלקטיקה ההלכתית שלו אינה עומדת בפני אתגר של ממש לבעלותה על התורה שבעל פה, האמת האלוהית הדפיניטיבית באחריות מלאה, עם כל היותה מובנת באופן חלקי בלבד. בדומה לאקדמיה של אפלטון, גם בית המדרש של החכמים מתהדר כזירה האפשרית היחידה לגילוי האמת. אבל סיפורים על גופם הגרוטסקי של החכמים ועל התנהגות ביזרית, פנטסטית ופעמים אף

ידועה לשמצה של כמה וכמה מגדולי גיבוריו ו"קדושינו" של התלמוד, סיפורים המייחדים את התלמוד הבבלי משאר היצירות הכלולות בקורפוס של ספרות חז"ל, יוצאים חוצץ נגד הסתגרותה של התורה בד' אמות ההלכה ונגד ההצגה המוחלטת של החכמים ומוסדם, ואפילו נגד התורה שבעל פה עצמה בתור מרחב המחיה של חיים על פי רצון הקב"ה. רובד זה שבתלמוד הבבלי עניין לו עם עסקי הגוף, עם איבריו התחתונים, עם הפרשות הגוף, יחסי מין ותאוות — אבל גם עם התנהגות מוקצנת, פרי הבאושים של חמדנות וקנאה.

אלא אם כן נצא מתוך הנחה שהתלמוד אינו אלא אוסף מקרי של חומרים שנוצרו רובם ככולם במקום אחר ובזמן אחר ולימים יובאו והוכללו בתוך אסופה אקראית למדי — השקפה שאמנם מובלעת בהנחותיהם של רבים מחוקרי התלמוד אך לדעתי אין לה כל תימוכין — שומה עלינו לשאול את עצמנו מדוע חומרים שונים מופיעים יחדיו בתלמוד ומה המשמעות הנודעת לכך שהמספר האלמוני, הסתמא (המכונה בדרך כלל עורך התלמוד), טרח לשזור אותם במארג התלמודי. אותו קול עלום שם הנושא את חותמו של הסתמא שקול למה שתיאורטיקנים מודרניים של הרומן מכנים בשם "המחבר המובלע" של הטקסט. המחבר ה"אמיתי" של הרומן חייב להיעלם אל תוך פונקציה סיפורית זו כדי שהשיח ברומן יתקיים, ובדומה לכך, אותם חכמים שיצרו את הטקסט של התלמוד מתוך מקורותיו הרבים והשונים והתמזגו בתלמוד ניתנים עתה לזיהוי עם קול אנונימי זה. ואמנם, את יצירתו של אותו קול אנונימי אני קורא כאן, בניסיוני להבין את התלמוד כחטיבה שלמה.

ברצוני להתבונן בטקסט של התלמוד בשלמותו, כולל הפרעות שבאנקדוטות הביוגרפיות ש"הוכנסו" אליו בידי אותו "מחבר" ומהוות אפוא חלק בלתי נפרד של היצירה כמקשה אחת. מעתק זה בהתייחסותנו יאפשר לנו להבחין כיצד הדחף המונולוגי של השיח הלא דיאלוגי עובר דיאלוגיזציה מעצם נוכחותן של סוגות נרטיביות זרות ואנטיתטיות לשיח זה, הפועלות באותו הקשר טקסטואלי.

אחת הדרכים לגשת לשאלת החומרים האנטיתטיים בתלמוד הבבלי היא לחשוב על התלמוד בתור רומן, מנקודת ראותו של באחטיין: "דיבורו של המחבר, דיבורי מספרים, טלאים של ז'אנרים אחרים, רב-קוליות הגיבורים — אין אלו אלא אותן אחדויות קומפוזיציה, שבעזרתן הרב-דיבוריות [הטרולוסיה; raznorečie] מוכנסת לרומן; כל אחת מאלו מאפשרת גיוון של קולות חברתיים ושוני של קשרים ושל יחסים הדדיים בינם לבין עצמם (ולעולם הדבר נעשה בדיאלוגיזציה כלשהי)".³ אם כן, בין שקטע זה או אחר של התלמוד מצוטט על ידי מקורות אחרים, "מוקדמים" יותר, ובין שלא, השאלה שבה עסקינן מתייחסת לטקסט ההטרולוגי כפי שהוא מונח לפנינו. שאלה זו זהה כמעט, כמדומני, לשאלות הגדולות בדבר אפלטון

³ באחטיין 1989, 50. בהקדמתו לקובץ זה של מסות מפרש הולקוויסט את דבריו אלה של באחטיין: "[הרומן] נתפס אפוא אם כסוגת-על, שכוחה נעוץ ביכולתה לבלוע ולהכיל סוגות אחרות (הלשונות השונות והנבדלות, המייחדות כל אחת מהן בנפרד), ואם שלא כסוגה כלל וכלל במובן הצר, המסורתי של המונח. בשני המקרים ברור שההיסטוריה של הרומן, בהגדרתו כיצירה המציגה לשונות שונות המחלחלות זו לתוך זו, מורכבת עד מאוד" (Holquist 1981, xxix).

והשימוש שהוא עושה בחומרים הספרותיים העומדים בסתירה לנקודה העיקרית שמסתמנת אצלו – עליונותה המוחלטת של הדיאלקטיקה (הפילוסופית) על הרטוריקה (הסופיסטית) ועל השירה (האפוס והדרמה) (Nightingale 1995). אם לומר זאת באופן חד וחלק, אני מציע שנעשה תפנית בהתייחסותנו לתלמוד ונעבור מביקורת הנוגעת למקור ולהשפעה, או אפילו מביקורת ספרותית העוסקת ביחידות פרטניות של הטקסט ובסוגות הכלולות בו בתור יסודות אוטונומיים,⁴ אל ביקורת ספרותית היונקת ממושג הבין-טקסטואליות או הרב-דיבוריות ומיישמת אותו לשם הארה הדדית וביקורת הדדית של לשונות שונות הכלולות ב"לשון הלאומית" של יהודי בכל. אם נעיין בתלמוד הבבלי על פי ההבנה שמבין באחטין את הרומן, נוכל להתחיל לגשת לריבוי סוגותיו ומחבריו בדרכים חדשות. בדבריי להלן אני מציע לנתח רצף מסוים של קטעים מהתלמוד בתור היצג סינקדוכי של התלמוד כולו. סדרה זו של קטעים מאופיינת במעתיקי משלב מהירים וחדים הנעים בין רצינות הטבועה בחותם של מוסריות יהודית נעלה לבין גרוטסקיות קאמפית (campy).

התלמוד כסטירה מניפאית

פרק ז של מסכת בבא מציעא בתלמוד הבבלי פותח במשנה הבאה ובדיון הנלווה לה: השוכר את הפועלים ואמר להן להשכם ולהערב. מקום שנהגו שלא להשכים ושלא להעריב – אינו יכול לכופן. מקום שנהגו לזון – יזון, לספק במתיקה – יספק במתיקה, הכל כמנהג המדינה.

מעשה בר' יוחנן בן מתיא שאמר לבנו: צא ושכור לי פועלים. הלך ושכר פועלים ופסק להן מזונות. וכשבא אצל אביו, אמר לו: אפילו אתה עושה להם כסעודת שלמה בשעתה לא יצאת ידי חובתך עמהן, שהן בני אברהם יצחק ויעקב. אלא, עד שלא יתחילו במלאכה צא ואמור להן: על מנת שאין לכם עלי אלא פת וקטנית בלבד. רבן שמעון בן גמליאל אומר: לא היה צריך, אלא הכל כמנהג המדינה (בבא מציעא פג ע"ב, על-פי נוסח כ"י המבורג 165).⁵

לפי המשנה, העיקרון שאין להרע את תנאי העבודה היומית של הפועל באמצעות הסכם חוזי הוא בבחינת עיקרון מוחלט. מנהג המקום, יהי אשר יהי, הוא הקובע, בלא תלות במה שהתנה המעביד בעת שכר את הפועלים. האנקדוטה המובאת בהמשך המשנה סותרת לכאורה עיקרון זה, כפי שהתלמוד עצמו מעיר בהמשך. אנקדוטה זו ממוקמת כאן במשנה במטרה למסור לנו שרבן שמעון דוחה את הכלל המשתמע ממנה ובכך חוזר ומדגיש

⁴ כוונתי לחיבוריו פורצי הדרך של יונה פרנקל (בהם פרנקל 1981). הרעיון שאני מביע כאן תואם את הערתו של באחטין כי "אין הניתוח הסגנוני פונה אל הרומן בשלמותו אלא רק אל אחדות סגנונית כפופה זו או אחרת שבו" (באחטין 1989, 51).

⁵ מכאן ואילך כל ציטטים מבבא מציעא על פי כתב יד מעולה זה המה. פיסוק נוסף על ידי המתרגמת להקל על הקורא (הערת המתרגמת).

שהעיקרון הנ"ל של המשנה אינו ניתן להפקעה. דבריו של המעביד אינם מעלים ואינם מורידים; תנאי ההעסקה חלים על פי מה שנהוג בפועל במקום הנתון. החלת מנהג המקום מגנה על הפועלים היומיים מפני היענות בעל כורחם לתנאי עבודה גרועים בשל הצורך (הדוחק) להרוויח את לחמם.

ועתה פותח התלמוד בפירושו לכתוב: "גמרא. פשיטא? לא, צריכא, דטפי להו אאגריהו. מהו דתימא, אמר להו: האי דטפיי לכו אאגריכו — אדעתא דמקדמיתו ומחשכיתו בהדאי, קמ"ל [=קא משמע לן] דאמרי ליה: [האי דטפת לן] — אדעתא דעבדינן לך עיבדתא שפירתא".

{האם לא פשוט הדבר [אל לו למעביד להרע את תנאי עבודתם ולפגוע בנורמה המקובלת]? לא, נצרכים דברי המשנה במקרה שהוסיף להם על שכרם [יותר מן המקובל]. מה היית אומר [אלמלא דברי המשנה]? שיכול הוא לומר להם: זה שהוספתי לכם [על שכרם] על דעת שתשכמו ותעריבו עמי. משמיע לנו [שלא כך הדבר], שיכולים הם לומר לו: [זה שהוספת לנו על שכרנו] הוא על דעת שנעשה לך עבודה טובה יותר [ולא כדי שנסכים ונעריב עמך].

זהו דיון ראשוני טיפוסי על דברי המשנה כפי שנעשה על ידי הסתמא. תורת הלשון של הסתמא היא שכל מילה במשנה נועדה לתרום מידע חדש. לשם כך פועלת המשנה בשתי דרכים. ראשית, היא נמנעת מכפילות מיותרת במוכּן של חזרה על אותה ההנחה, או אפילו על הנחה שנראה שאפשר להסיק אותה מהנחה אחרת, המובעת במקום אחר במשנה. שנית, אין המשנה עומדת על עניין כלשהו אם הוא כה מובן מאליו עד כי אין צורך להזכירו כלל. מקרים שנראים כחריגה משתי הדרכים הללו גוררים ליבון והבחנה בין מקרה למקרה. התגובה הטיפוסית למקרה השני, כפי שאנו מוצאים בקטע שלפנינו, היא להעלות סיטואציה כלשהי שבה הדברים אינם מובנים מאליהם, שכן מבחינה פוטנציאלית אפשר להתבונן בעניין בשתי דרכים שונות, ויש מקום לחשוב שכוונת המשנה לומר לנו באיזו מהן עלינו לבחור. בדרושו על הקטע הנדון, עמנואל לוינס עומד על הכוונה האתית הרצינית של מה שנראה לנו לכתחילה כהתפלפלות גרידא: "דעת הגמרא היא שהפועל יכול לענות לבעל הבית הנדיב, הדורש שעות נוספות: ...אני מוכן להתמקח על איכות העבודה, אבל אין שום מיקוח על מעמדי כאדם, הבא לידי ביטוי בזכותי לקום ולשכב בשעות המקובלות" (לוינס 2001, 125).

התלמוד ממשיך עתה בפירוש מאת אמורא ארצישראלי מן המאה השלישית: אמר ריש לקיש: פועל, בכניסתו — שלו, וכיצאיתו — של בעל הבית, שני [שנאמר] תזרח השמש יאספון ואל מעונותם ירבצון יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב [תהלים קד כב-כג]. וליחזי היכי נהיגי! — בעיר חדשה. — וליחזי מהיכא קא אתו! — לנקוטאי. ואיב' [ואיבעית] אימ' [אימא], דאמר להו: איתגרו לי כפועל דאורייתא (בבא מציעא, פב ע"ב — פג ע"א).

{אמר ריש לקיש: פועל בכניסתו [לעיר מוסיף קצת] משלו [שעובד עד הערב ואז חוזר

לבייתו], אבל ביציאתו [לעבודה אינו מתחיל בעבודה בהשכמת הבוקר אלא] משל בעל הבית [לפי שאינו יוצא לעבודה לפני הזריחה], כמו שנאמר: "תִּזְרַח הַשֶּׁמֶשׁ יֵאָסְפוּן וְאֵל מְעוֹנְתָם יִרְבְּצוּן: יֵצֵא אָדָם לְפַעֲלוֹ וְלַעֲבֹדָתוֹ עֲדֵי עֶרֶב" (תהלים קד כב-כג). [משמע שאדם יוצא לעבודתו בבוקר עם זריחת השמש, ועובד עד הערב. שואלים:] ולמה שלא יראו איך נוהגים [באותו מקום שממנו באו הפועלים]? [כלומר, לשם מה קבע ריש לקיש הלכה בזה? [ומשיבים:] מדובר פה בעיר חדשה [שאינן לה מנהג קבוע]. [ומקשים:] אבל גם אז, למה שלא נראה מהיכן באו [התושבים לאותה עיר חדשה, ונהגו לפי מנהג המקום שבאו ממנו]? [ומשיבים:] מדובר במלוקטים [תושבים שבאו ממקומות שונים, בעלי מנהגים נבדלים]. ואם תרצה, אמור [הסבר אחר: אפילו במקום שיש בו מנהג, אלא] אמר להם: הישכרו לי [כדין] פועל מן התורה [ובא ריש לקיש לומר מהו מנהג פועל מן התורה].

ריש לקיש מסיק מהפסוק בתהלים מסקנה מדרשית. הואיל ויחידת התשלום לפועל יום היא מזריחה ועד שקיעה, אם נאמר בפסוק שבשעת הזריחה הפועל יוצא לעבודתו, סימן הוא שזמן ההליכה לעבודה מכוסה על ידי המעביד, אבל אם, כפי שממשיך הפסוק, עליו לעבוד עד השקיעה, אזי הוא הולך הביתה כשמחשיך היום, בזמנו הוא. הסתמא מקשה על הצורך בהיגד זה מאחר שהמשנה כבר דורשת שהכול ייעשה לפי מנהג המקום, ובכך מיתרת את קביעתו של ריש לקיש ואולי גם מעידה שהיא שגויה, תלוי במנהג המקום. ואז התלמוד מציע בזה אחר זה שני תירוצים חלופיים לקושי זה. שניהם מעמידים מצב שבו המנהג מאבד מכוחו, בין מפני שאין מנהג באותו מקום, עיר חדשה בעלת אוכלוסייה הטרוגנית, ובין משום שהפועלים והמעביד סיכמו ביניהם לנהוג על פי דין תורה ולא לקבל על עצמם את מנהג המקום. בכל אחד מהמקרים האלה יש צורך לקבוע את ה"דין" דרך המדרש של ריש לקיש, המכונה בפי החכמים "התורה".

עם זאת, יש לציין ששני התירוצים הללו אינם מתיישבים זה עם זה ואינם תואמים מבחינה פוליטית/אתית. הראשון שומר על עליונותה המוחלטת של המשנה. הוא מסמך את מנהג המדינה כראשון במעלה ומייחד את העיקרון המדרשי שקובע ריש לקיש למקרים שאי-אפשר בשום פנים להסתמך על מנהג המדינה. התירוץ השני שולל לחלוטין את תוקף העיקרון שהמשנה קובעת (ומתוך כך הוא שולל את ההגנה המוחלטת לשכיר היום, שלוינס מעלה על נס) ומציין שהמעביד יכול לקבוע מדדים אחרים ("מן התורה") כתנאי להעסקה. התירוץ הראשון מציין שקביעתו של ריש לקיש לגבי יום העבודה, המסתמכת על התורה, חלה רק במקום שאין בו מנהג מבוסס שהכול נוהגים על פיו, ואילו השני קובע, באופן קיצוני יותר, שהסכם לנהוג על פי "התורה" (מדרש חז"ל) עשוי לתפוס את מקומו של מנהג המקום. אף על פי שלמראית עין התירוץ החלופי מושחל כאן כלאחר יד, כתירוץ משני לבעיה מוקשה למדי, למעשה הוא משקף את המעתק העצום שחל בתרבות היהודית בתקופת חז"ל, מעתק המתבטא במונולוגיזציה של הנוהג היהודי וכינונו בידי הסתמא כהלכה. כחלק מאותו תהליך, צורות רופפות של שיח, שיחה, מימרות ואפילו פתגמים, כל

אלה עוברים טרנספורמציה ומתגבשים בתור ציוויים ואיסורים מוחלטים וקבועים מראש. "התורה" בממסרים מעין אלה בתלמוד הבבלי היא שם צופן לניסיון מצד ההלכה/חז"ל להשתלט על הסמכות על הנוהג הדתי ובתוך כך לשלול את סמכותם של מנהג המקום והנוהג המסורתי, בין לחומרא ובין לקולא.

מכאן נובע שהתירוץ השני של הקושי, שלפיו הצדדים "הסכימו" לנהוג על פי דין תורה ולא על פי המנהג, מערער לחלוטין את עצם העיקרון של המשנה, הקובע שהכול לפי מנהג המדינה. אם המעסיק רשאי להודיע לעובדיו שבתור תנאי להעסקתם הוא כופה עליהם דין תורה במקום להסתמך על מנהג המקום, וזאת אפילו במקום שיש בו מנהג, פירוש הדבר שעוקרים את עקרון המשנה שהכול לפי מנהג המדינה. התערבות זו של התלמוד (יחד עם התערבויות דומות אחרות למכביר) יש בה כדי לשנות את פני החברה היהודית, שכן "התורה" – כלומר התלמוד – מתגבשת כמעין קול אוניברסליסטי משומקום, שהוא לבדו מסתמן כבעל הסמכות והכוח בתחום הנוהג היהודי. מבחינה היסטורית, הנה לפני הצלחתו של משחק כוחות זה יכלו הקהילות המקומיות (למשל בצפון אפריקה) לצאת נגד בני הסמכא המרכזיים בבבל ולהעמיד כנגדם את מנהג המקום, ואילו אחרי המעטק לא היה כל טעם בהתנגדות.⁶ מה שהחל בהערה תמימה מצד ריש לקיש התפתח לכלל ערעור של הדיאלוגים שהתקיים בשלבי העיצוב הראשונים של ספרות חז"ל. בדפוס המוקדם יותר, סמכותם של הרבנים הוגבלה על ידי סמכות המנהג. עקירתו של המנהג והמרת סמכותו בסמכות של מוסד החכמים, כמו הדרך שבה המוסד האפלטוני ביקש לתפוס את מקומה של תרבות הפאריאה באתונה, מעידה על המונולוגיזציה שחלה ביחס לדפוס מוקדם זה. הקטע התלמודי הנדון כאן, שבו מועלית ומופרכת ההתנגדות לדבריו של ריש לקיש, זמנו מאוחר מאוד ואנו יכולים להבחין בו בדחף חזק למונולוגיזציה של ההלכה, להכללתה הסופית והמוחלטת בקטגוריה של תורה (מדרש) וממילא לשליטה מלאה של סמכות חז"ל. מקרה זה דומה אפוא ליחסו של אפלטון כלפי הסוגות בספרות היוונית הקלאסית (Nightingale 1995) ותומך באפיון מעשה הדיאלקטיקה התלמודית כמונולוגיזציה – ואכן מונולוגיות זו פעלה עמוקות לחיזוק מוסד החכמים.

עם זאת, התלמוד מבליט קול חמצמץ-פיקנטי, קול המסתנן דרך האגדות הביוגרפיות שהוכנסו, במיוחד אלו הגרוטסקיות, לאותה יצירה עצמה הכוללת את הסוגיה ההלכתית ואת ה"אגדה" החסודה. לשון אחר, אני מציע שהסתמא יוצר דיאלוגים אמיתי במישור אחד ובה בעת מפקיעו במישור אחר. הווי אומר: מבחינה סינכרונית מדובר בשני סתמאים, שני קולות של מחבר, בתלמוד הבבלי (ואין זה מענייננו כאן אם מבחינה היסטורית הדמויות המסתתרות מאחורי אותם קולות זהות הן או שונות). באגדה הביוגרפית הגרוטסקית, כאשר

⁶ יש לציין שהמעטק במאזן הכוחות לטובת התלמוד היה תהליך ממושך שארך מאות בשנים. בספרה החשוב לאין ערוך, שלמרכה הצער טרם יצא לאור, טוענת טליה פישמן שרק בתחילת ימי הביניים, ודווקא באשכנז, זכה הסתמא דתלמודא לניצחון, כביכול, והטקסט (התורה) התקבל כסמכות גבוהה יותר מן הנוהג המקומי ששלט עד כה. מדובר במאבק תרבותי של ממש.

מעמידים אותה בצימוד להלכה ולאגדה, כפי שנראה מיד, כל המאמץ האפיסטמולוגי של גילוי רצון האל וגילומו באמצעות ההלכה והדיאלקטיקה, מאמץ הידוע בשם סוגיה, מועמד בסימן שאלה, אך בשום פנים ואופן אינו מתערער בתוך כך.⁷ הדבר המרשים ביותר, לפחות בעיניי, בנוגע לחלק זה של התלמוד הבבלי הוא שהקול החותר למונולוגיזציה באופן החמור ביותר, אותו הקול שחשפתי זה עתה, והקול הפרוע ביותר, הקול שכנגד, הקרנבלי והגרוטסקי, דרים בכפיפה אחת באותו הקשר ספרותי. אם נגדיר זאת בנוסח הורטיוס, נוכל לומר שהתלמוד הוא אכן "זיווג מפלצתי של חלקים הזרים זה לזה", בדומה מאד לרומן של רבלה (Rabelais; רבלה 2003), אם נרחיק נדוד לזמן אחר ולמקום אחר.

סיפור מעשה רבלזיאני

שתי הלשונות — לשון הסוגיה ולשון הסיפור הביוגרפי הקומי, הפנטסטי והגרוטסקי — מפלסות מרחב זו לזו ומאירות האחת את רעותה בדומה לתיאורו של באחטין על הרב-דיבוריות. נפנה עתה להמשך הקומי של הוויכוח על אודות זכויותיהם של הפועלים היומיים. לאחר דרשה נעלה, הצומחת מהמשנה ומטיפה שאין לדרוש מיצורי אנוש לעבוד בלילה כחיות טרף, אנו למדים כי:

ר' אלעזר בר' שמעון אשכחיה לההוא פרהגנבא [? צ"ל פרהגנבא] דמלכא דהוה קא תפיס גנבי, אמר ליה: היכי יכלת להו, לאו בחיותא מתילי? דכת' [=דכתיב] [תהלים קד כ] וכו תרמש כל חיתו יער... אמר ליה [רבי אלעזר]: דילי [=דילמא] שקלת צדיקי ושבתק רשיעי? — אמר ליה [הפרהגנבא]: היכי אעביד? אמר ליה: תא אגמרך היכי תעביד; עול בארבע שעי קמיתא לחנותא דחמרא, אי חזית איניש דקא שתי חמרא וקא מנמנס שאיל עליה מאי עבדתיה. אי צורבא מרבנן הוא — קדומי קדים לגרסיה; ואי פועל הוא — קדומי קדים לעבדתיה; אי עבדתיה בליליא — רדודי רדיד. ואי לא — גנבא הוא, ותפסיה. אשתמע קלא בי מלכא, אמ' [=אמרו]: קרינא דאיגרתא איהו ליהוי פרונקא.

{ר' אלעזר בר' שמעון מצא פקיד אחד של המלך שהיה [תפקידו להיות] תופס גנבים. אמר לו: כיצד יכול אתה [לתפוס אותם], וכי לא נמשלו [הגנבים] לחיות שהרי נאמר [תהלים קד כ] "בו תרמש כל חיתו יער"... אמר לו [רבי אלעזר]: שמא לוקח אתה [לבית הסוהר] צדיקים [אנשים שלא גנבו], ואתה מניח את הרשעים? אמר לו [פקיד המלך]: ומה אעשה? פקודת המלך היא [שאהיה תופס גנבים], ואני עושה כמיטב יכולתי. אמר לו: בוא ואלמד אותך מה

7 אני מציג כאן גישה שונה במובהק מזו שאנו מוצאים במאמרו של קובר (Cover 1983), שלפיו סיפורים מקראיים הנראים כפוגעים בנורמות של החוק הם חריגים מאירי עיניים ואינם משמשים כאתגר דיאלוגי אמיתי לכלל המעוגן בנומוס. כדבריו של קובר, "היות תושב בעולם הנורמטיבי המקראי פירוש הדבר להבין, ראשית, שאפשר להפוך על פיהו את הכלל של רציפות השלטון [succession]; שנית, שנדרשת הכרה בייעוד אלוהי כדי למוטט כלל זה; ושלישית, שהייעוד האלוהי מתגלה דווקא בהפיכתו של כלל זה" (שם, 22). רעיון זה שונה מאוד ממה שאני מציע כאן ביחס לתלמוד.

תעשה; לך בארבע שעות [ביום; בערך בשעה עשר בבוקר] לחנות שבה מוכרים יין, כאשר תראה אדם השותה יין ומנמנם, שאל עליו [לברר מי הוא]. אם תלמיד חכם הוא ו[הוא] מנמנם — [מן הסתם] הקדים ללימודו [השכם בבוקר, ומשום כך מנמנם הוא עכשיו]; אם פועל הוא, הקדים ועבד עבודתו; אם עבודתו בלילה, [שמא] עושה מחטים [לפי רש"י, ועבודה שקטה היא, וייתכן שלא שמעו אותו כשעבד]; ואם לא [שאינו אחד מאלה] — [מן הסתם] גנב הוא ותפוס אותו [שכיוון שהיה גנב בלילה, הוא ישן ביום]. נשמע הקול [השמועה] בבית המלך [שנתן עצה טובה זו]. אמרו [לפי פתגם מפורסם]: קורא האיגרת הוא שיהיה שליח [הביצוע; כלומר, שמי שקרא ברבים את האיגרת — הצו המלכותי — ייעשה הממונה על ביצוע הפקודה].

קטע זה נכלל בטקסט בשל הסמיכות הרעיונית בין הפסוק "בו תרמוש כל חיתו יער" ובין טענתו הרצינית של ריש לקיש, המשתמשת באותו פסוק עצמו כדי להוכיח שאין יאה לכפות על בני אדם לעבוד בלילה. כך נשזר הקטע במארג הטקסטואלי ומשתלב בזרימה האסוציאטיבית של הטקסט התלמודי המשמש לצורכי הסוגיה, כדרכם של חומרים אחרים השונים תכלית שינוי בנימה ובנושא. בניגוד לדרכי הקריאה המסורתיות והפוסטמודרניות של קטע זה, המנסות ליצור הרמוניה בינו לבין ההקשר ולעמוד על הממד המוסרני שלו, אני עצמי יכול למצוא בו פשר רק בתור פרודיה עמוקה על ההליכים שנקטו חז"ל לגילוי האמת. נציג של אותה קהילה (קהילת "אנחנו") מופיע כאן כשהוא משיא עצה לשוטר בהסתמך על היגיון מגוחך וזדוני בבירור. ההליך הלוגי שהוא מציע כאבן בוחן לקביעת אשמה עשוי להעלות בחכתו באותה מידה של סבירות לא רק שודדי לילה אלא גם אבות לתינוקות שזה עתה נולדו. וכאילו לא די בכך, הנציג המקומי של האימפריה מתרשם מדבריו עד כדי כך שהוא שוכר אותו מניה וביה לעמוד בראש המשטרה.

מכאן ואילך הטקסט אינו משמש להכרזה על הפרקטיקות הנקוטות בידו אלא כביקורת עליהן, על דפוסי הוודאות האפיסטמולוגית הטבועים בו. את ההיסק הלוגי של רבי אלעזר, על הוודאות המתלווה אליו, יש לקרוא אפוא, לשיטתי, כפרודיה על הליכי הדדוקציה הנקוטים אצל חז"ל. במעין הבאה לידי אבסורד (*reductio ad absurdum*), הטקסט מבהיר לנו שאמת מידה לגילוי האמת מביאה למותם של חפים מפשע; חיפושו של רבי אלעזר אחר צדק מוחלט באמצעות אמת מוחלטת הוא הגורר עוול משווע. כפי שהטקסט מעיר במפורש, ר' אלעזר, החכם הפיקח, הניחן כביכול בוודאות אפיסטמולוגית המאפשרת לו להבדיל בין טוב לרע, אינו מהפכן כלל וכלל אלא מוסר, משתף פעולה עם השלטון הרודני. הוא נעשה לשוטר ונעזר באמות המידה האפיסטמולוגיות שלו כדי לקבוע את מי לשלוח אל מותו. כאשר אנו קוראים זאת בהקשר ההלניסטי של התקופה, קטע זה משתלב היטב בעולמה הרציני-היתולי של הסטירה המניפאית.⁸ נקודה זו שאני עומד עליה כאן אינה

⁸ הסטירה המניפאית היא סוגה ספרותית שממציאה הוא הציניקון מניפוס אשר חי בגדרה במאה השלישית לפני הספירה. היא מתאפיינת בסטירה פנימית של אינטלקטואלים על עצמם. יש בידינו

פילולוגית או היסטורית אלא ספרותית ופרשנית. טקסט זה, בדומה לסטירה המניפאית עצמה, חותר תחת ההשקפה שיש היודעים בבירור מהו הטוב, בהטיחו ביקורת על מערכות הידיעה (epistemai) הפילוסופית וההלכתית גם יחד. ביקורת זו נסבה אפוא על התעצמות השיח המונולוגי הסמכותי של חז"ל, שחלק ניכר של התלמוד מתגנדר בו.

תחושות בטן – מעי מעי אוחילה? – או האפיסטמולוגיה של חדר הניתוח

הפיקרסקה הקטנה שלנו ממשיכה באנקדוטה הבאה, המעלה ספקות עזים יותר לגבי האפיסטמולוגיות של חז"ל:

יומא חד פגע ביה ההוא כובס, קרייה חומץ בן יין. אמר: מדאית ביה עזות פנים כולי האי – שמע מינה רשע הוא, אמר להו: תפסוה. תפסוה, לבתר דנח דעתיה איכנש לפרוקיה ולא מצי. קרי עליה [משלי כא כג] שומר פיו ולשונו שומר מצרות נפשו. זקפוה, קם תותי זקיפיה וקא בכי.

{יום אחד פגע בו [בחכם שהיה לשוטר] כובס אחד [עם הארץ] וקרא לר' אלעזר חומץ בן יין [רשע בן צדיק]. אמר [ר' אלעזר]: מכיון שיש בו עזות פנים רבה [שקורא לתלמיד חכם בכינוי גנאי], למד מכאן שרשע הוא. אמר להם [לשוטרים] תפסוהו [כפושע]. תפסוהו [ודנו אותו למיתה]. לאחר שנחה דעתו [התחרט ר' אלעזר על ששלח אדם חף מפשע למות]. נכנס [לכלא] לפדותו [לשחררו] ולא היה ביכולתו [לעשות כן], קרא עליו [משלי כא כג] "שֹׁמֵר פִּי וּלְשׁוֹנוֹ שֹׁמֵר מִצְרוֹת נַפְשׁוֹ" [כלומר, אילו שמרתי יותר טוב על לשוני לא הייתי נכנס לצרה זו]. תלו אותו [את הכובס]. עמד [ר' אלעזר] תחת עץ התליה ובכה}. אמרו לו: ר' [רבי], אל ירע לך [שככה עשית לו, שכך] הוא ובנו באו על נערה המאורסה ביום הכיפורים. באותה שעה הניח ידו על בני מעיו ואמר: שישו בני מעי, שישו! ומה ספק שלכן כך, ודאות על אחת כמה וכמה, מובטח אני בכם שאין רמה ותולעה שולטת בכם [וזה סימנו של צדיק גמור] [בבא מציעא פג ע"ב].

הוודאות המוחלטת של החכמים ודרך החשיבה התלמודית המדומה – "שמע מינה", "על אחת כמה וכמה" – גוררים כאן עוול משווע ובלתי הפיך בעניין של חיים ומוות. אמנם הטקסט משיב את כבודו של החכם, כביכול, בהאשימו את הקורבן בעוונות אחרים, כבדים שבעתיים, שדינם מיתה, אך בוודאי אין בכך כדי להצדיק את ההיסק שהסיק ולפיו האדם היה גנב שנגזר עליו למות משום שהתחצף כלפיו (מה גם שאותה האשמה חצופה מוכפלת בקטע בהאשמה דומה מפי חכם אחר, ובכך מקבלת את אישורו של המסר). הטקסט נכנס עתה במלואו לעולם הגרוטסקי והסטירי של שלהי העת העתיקה עם תיאור תחושות הבטן

טקסטים מן הסוגה הזאת מפרי עטם של וארו (167–27 לפני ספירתם) ולוציאנוס (125–180 לפי ספירתם לערך) ועד תחילת המודרניזם.

של גיבור הסיפור – ועוד נראה כיצד מעיו אכן משמשים כאותות מבשרים – ואלה מן הסתם די בהן להצדיק פסק דין מוות.

הרצף נחתם בפרודיה עצמית מבריקה של חז"ל:

מובטח אני בכם שאין רמה ותולעה שולטת בכם. ואפלו הכי לא יתבא דעתיה, אשקויה סמא דשונאתא, ועילוה לביתא דשישא, וקרעוה ליה לכריסיה. הוּוּ מפקי מיניה דיקולי דיקולי דתרבא ומותבי בשמשא דתמוז ואב ולא מסרח. – כל תרבא נמי לא מסרח! – כל תרבא דאית ביה שוריקי סומקי מסרח, והאי – אע"ג [=אף על גב] דאית ביה שוריאקי סומקי – לא מסרח.

{מובטח אני בכם [בני מעין] שאין רמה ותולעה שולטת בכם [כנהוג בצדיקים]}. ואפילו כך, לא התיישבה דעתו [וחשש שמא גרם מיתה שלא כהוגן, ולכן עשה ניסיון בעצמו]. השקוהו סם שינה והכניסוהו לבית של שיש [שבו היה עושים ניתוחים], וקרעו את כריסו. היו מוציאים ממנו סלים סלים של חלב ושמים בשמש בחדשי תמוז ואב, ולא היה מסריח [ועל-ידי כך הוכיח ר' אלעזר בעצמו שצדיק גמור הוא וכל שעשה – כהוגן עשה. ומקשים: דבר זה אינו הוכחה, שכן] כל חלב גם כן אינו מסריח [שחלב נקי רק נמס בחמה ולא יותר! ומשיבים]: כל חלב שיש בו גידים אדומים [של דם שבו, כן] מסריח, וזה – אף על פי שיש בו גידים אדומים – לא היה מסריח [והרי זו הוכחה שצדיק גמור הוא].

אחרי שהתלמוד מגולל סיפור יוצא דופן [!] זה על ניסוי מדעי, המעמיד במבחן את תחושתם של מעי החכם ואת יכולתם להוציא את האמת לאור, מעלים קושיה בעלת צביון תלמודי מובהק. המבחן של השומן (ה"חלב") הגלוי לעין השמש אינו מבחן תקף, משום ששומן לעולם אינו מסריח. כיוון שהועלתה קושיה זו בנוסח הדיאלקטי האופייני, גם התירוץ הוא תירוץ תלמודי קלאסי. אנו מתוודעים לנסיבות מיוחדות של המצב, המעמידות אותו כחריג ואי לכך מכשירות אותו כמקרה מבחן הולם. יש לציין עד כמה הקושיה והתירוץ דומים בצורתם לגרסאות הקנוניות שלהן בחלק ההלכתי ה"רציני" של הסוגיה, העוסק בתירוץ הקושי הטמון בהיגדו של ריש לקיש. גם שם מיישבים את ההסתייגות על ידי גילוי מצב מיוחד שעליו בלבד יש להחיל את הקביעה (הכללית לכאורה) העומדת לדין.⁹ אולם במקרה שלפנינו מתקבל אפקט קומי ביותר.

במהלך פסקה אחת גלשנו מהגיגים חשובים בעניינים אתיים לפרודיה גרוטסקית על כל מה שנחשב בעיני החכמים לאמיתי וקדוש, הווי אומר עיסוקם בתורה, על תוכנו וצורתו הלוגיים.

⁹ סוג זה של תירוץ שכיח בתלמוד הבבלי כל כך עד שקבעו לו מונח טכני מסוים; הוא נקרא בשם אוקימתא (הסבר המעמיד את הדברים העומדים לדין כמקרה מיוחד).

קטירים יהודיים

התלמוד טרם מיצה את מאגר הפרשנות הגרוטסקית בדבר המעיים החז"ליים. בארשת אטומה, שאינה מסגירה רגשות, ובנימה עניינית לחלוטין הוא מעיר על גיבורנו הטוב ועל עמיתו המשתווה לו בממדי הגוף את הדברים האלה:

כי הוּוּ מִקְלָעֵי ר' יִשְׁמַעֵאל בְּר' יוֹסֵי וְר' אֶלְעָזָר בְּר' שְׁמַעוֹן לִגְבֵי הַדָּדִי הוּוּ עֵילָא בִקְרָא דְתוֹרָא בֵין חַד לַחַד, וְלֹא הוּוּ פִגְעָא בְהוּ. אִמְרָה לְהוּ הֵיא מְטְרוֹנִיתָא: בְּנִיכְס אִינְן שְׁלַכְס! אִמְרֵי לֵה: שְׁלַהֲן גְדוּלָה מְשֻׁלְנָו. — אִי הִכִי כָל שַׁכְן! אִיכָא דְאִמְרֵי, הִכִי אִמְרוּ לֵה: [שׁוֹפְטִים ח כֵּא] כִּי כֹאִישׁ גְּבוּרְתוֹ. וְאִיכָא דְאִמְרֵי, הִכִי אִמְרוּ לֵה: אֵהֵבָה דּוּחַקְתָּ אֶת הַבְּשָׂר (בְּבַלִּי בְבֹא מְצִיעָא פִד ע"א).¹⁰

{כאשר היו מזדמנים ר' ישמעאל בר' יוסי ור' אלעזר בר' שמעון פנים אל פנים, היה יכול צמד שוורים להיכנס ביניהם [תחת כרסם], ולא היה נתקל בהם [כיוון שהיו כרסתינים]. אמרה להם גבירה רומאית אחת: בניכם אינן שלכם [כלומר, בשל גודל כרסיכם אינכם יכולים להיזקק לנשותיכם]. אמרו לה: שלהן [כריסן של נשינו] גדולה משלנו. [אמרה להם]: אם כך, לא כל שכן [שאינן הדבר אפשרי]. יש אומרים, כך אמרו לה: [שופטים ח כא] "כִּי כְּאִישׁ גְּבוּרְתוֹ" [= כל איברינו מגודלים בהתאם לגודל כרסינו]. ויש אומרים, כך ענו לה: אהבה דוחקת את ה(בשר).}

אין ספק שתיאור זה של החכמים כבעלי ממדים גרגנטואיים ממש — מה שמוכיח את טענתי — משייך פיסת טקסט זו של התלמוד לאותה מסורת תרבותית שהעניקה לנו את ה"פנטגוראליזם" של רבלה. לא זו בלבד שאנקדוטה זו זרה ומוזרה באופן שבו היא מייצגת את גופם של חז"ל; היא אף כוללת מומנט אחר של פרודיה עצמית תלמודית. את ציון המסורות החלופיות של מענה החכמים למטרונית המציקה להם בדבריה אפשר בנקל להבין כגרסה של אפוס היתולי המגחך על המנהג התלמודי להביא מסורות חלופיות בעניינים רמי חשיבות. אף שגם כאן קולות חז"ליים מאוחרים ביקשו לגרוע ממוזרותה של אנקדוטה זו בהביאם הסברים מוסרניים, מקבילה מדהימה מכתביו של פילוסטרטוס בן המאה השנייה, מזרם הסופיסטיקה החדשה, ששיבץ יסודות מניפאיים ביצירתו, עשויה כמדומני להאיר אנקדוטה זו ולמקם אותה בהקשרה התרבותי.

בספרו "חיי הסופיסטים" מספר פילוסטרטוס את האגדה הבאה על אחד מגיבוריו: משהגיע ליאון בשליחות לאתונה, העיר כבר היתה כמרקחה ושלטונה עמד בניגוד לכל המנהגים המבוססים. בשעה שליאון התייצב בפני האספה הוא עורר צחוק בפי כול, משום שהיה שמן ובעל כרס בולטת, אך פרץ הצחוק לא הביך אותו כלל. "מדוע", שאל, "צוחקים אתם בני אתונה? האם זאת משום שאני כה כבד משקל ורחב גרם? אשתי בעלת גוף הרבה יותר ממני וכשאנו בדעה אחת המיטה רחבה דייה בעבור שנינו, אבל כשאנחנו רבים אזי

10 לדין ארוך יותר בקטע זה בהקשרו, במיוחד בכל הנוגע למגדר ולמיניות ראו בוירין 2002, 200–213.

אפילו הבית כולו אינו גדול דיו להכילנו". מיד הגיעו אזרחי אתונה להסכם ידידותי, בזכות ליאון, שהתאים עצמו למעמד והפיס את דעתם באמצעות אלתור שנון.¹¹

הסיפורים דומים להפליא. בשניהם מלגלים על הסופיסט/החכם בשל משמני גופו והמענה שלו על כך הוא שהרעיה שמנה עוד יותר ממנו. בגרסה התלמודית, הדופי המיני מוטל במישרין ואילו אצל פילוסטרטוס הוא רק נרמז, אך בשני המקרים תשובת המחץ עונה כי היכן ששורה האהבה יש די והותר מקום במיטה! יקשה עלי להימנע מהמסקנה כי יהיו אשר יהיו ערוצי המסירה המדויקים, והאפשרויות רבות לאיין-ספור, הדמיון הרב בין שני הסיפורים מצביע בבירור על קשר גנטי ביניהם.

למעשה, טקסט זה משמש, לדעתי, ראיה מוחצת בגדר סייף בידו לטענה שספרות חז"ל הבבלית היא חלק בלתי נפרד מההלניזם המורחב של העת העתיקה המאוחרת. הגרסה התלמודית של הסיפור מכילה התבטאות אומללה, שלא במקומה, מעין אי-דקדוקיות צורמת שנוצרה בעקבות גלגוליו של הטקסט ממקורו הפילוסטרטי (או ליתר דיוק, ממקור משותף לשניהם). כאשר המטרונייתא בגרסה התלמודית מתגרה בחכמים באומרה שבניהם אינם שלהם, הם עונים לה שנשותיהם שמנות אפילו יותר מהם ועל כך היא עונה להם: "כל שכן" – אם כך, ודאי שלא הייתם מסוגלים לעברן. השאלה המתבקשת היא מה זה עלה בדעתם מלכתחילה כשענו לה כך, שאֵלה שהתלמוד, הפעם באורח לא אופייני, אינו נותן לה תשובה (אמנם אף אין הוא מעורר שאלה זו, המתבקשת באופן טבעי). די לציין שבעיה זו הניעה את פרשני התלמוד מאז ומתמיד להמציא כל מיני תשובות בלתי מספקות (ובהן, לאחרונה, ניסיוני הפתלתל בספרי הכשר שברוח; 2002).

אך אם נתחקה אחר השינויים שהכתוב מחולל בטקסט המקור, בעיה זו תיפתר (לפחות מבחינה דיאכרונית). מבחינתו של ליאון, ההתייחסות למשמניה של אשתו היא חלק בלתי נפרד מהרטוריקה שלו. הוא מנסה להבהיר לשומעיו שעל אף שהוא שמן ואשתו שמנה פי כמה, כאשר יש הרמוניה ואהבה ביניהם המיטה רחבה דייה בעבור שניהם גם יחד. הגרסה התלמודית הפכה רטוריקה זו להתלוצצות מינית ובתוך כך פגעה בשלמותו של הטקסט. אצל פילוסטרטוס כובד משקלה של האשה מעצים את אי-ההתאמה של בני הזוג במיטה, ואילו באנקדוטה התלמודית הוא משמש להפריך את הטענה על אי-ההתאמה, בהיפוך ההיגיון הפשוט. מבחינה זו, אין זה אלא ניסיון נפל להדוף את קריאת התיגר של המטרונית, שברוב פקחותה מגלה מיד את נקודת התורפה שלו. לבסוף, היסוד שהוא נקודת השיא במשלו הקצרצר של ליאון לאתונאים, דהיינו ההרמוניה המאפשרת לבני זוג בלתי מתאימים לחיות חיים משותפים, מתגלגל בגרסה התלמודית לכדי מענה צולע לשאלתה של המטרונית, הנוגעת ישירות לתחום המיני: כיצד החכמים השמנים ונשותיהן השמנות פי כמה מסוגלים

¹¹ הנוסח העברי המובא כאן הוא תרגום של הטקסט באנגלית (Wright 1998, 15). לקשרים אפשריים בין פילוסטרטוס לחכמי ארץ ישראל ראו הלוי 1977, 13–20.

כלל לתנות אהבים. יוצא אפוא שכל היסודות של ה"מקור" עוברים טרנספורמציה בגרסה הבבליית וכך (באורח נדיר ביותר) מתווים למעשה קו מסירה. אין בכוונתי לטעון שככלל, הטקסטים של חז"ל "מושפעים" מן הטקסטים היווניים-רומאיים אלא להשתמש במקרה מסוים זה בבחינת ראייה לכך שבעת העתיקה המאוחרת שררה תלות תרבותית הדדית בין המזרח הסאסאני למערב הביזנטי במידה שדי בה כדי להבהיר ולהצדיק את ניסיונותי לקרוא את התלמוד הבבלי בהקשר של המהלכים הספרותיים והתרבותיים שחלו באותו הקשר נרחב. מהלכים אלה הם ההמצאה וההפצה של הסטירה המניפאית ושל הסוגות הקשורות לה, כמו גם הטעם הכללי לערב רב של טקסטים הפוגעים בכללי הטעם הטוב, כגון "לילות אַטיקה" (*Noctes atticae*) מאת אולוס גליוס ו"סועדים מלומדים" (*Deipnosophistae*) מאת אתניאוס. עליי להדגיש שאין כוונתי לטקסטים מסוימים ולהשפעתם, ולא כל שכן למסירתם של טקסטים כתובים, אלא למסירה "פולקלוריסטית" בעל פה של סיפורים מתרבות האליטה ובמיוחד של אלה המאופיינים בסגנון סטירי רציני-קומי מסוג מסוים, ועוד יותר מזאת מסירה כזאת של טעם ספרותי מסוים.

כסמל לדיאלוגיות סטירית זו אנו מוצאים את הקודה (coda) הנסמכת לסיפורנו, ביצורה את אחד הקטעים הסנסציוניים ביותר המופיעים בתלמוד, ואולי אף המזעזע מכולם. כאילו כדי להמחיש את העיקרון ש"כאיש גבורתו" – אונן של הגבר כגודל כרסו – מציע התלמוד את המידע הבא לגבי קבוצה של חכמים שמנים לתפארת:

א"ר [אמר רבי] יוחנן: איברי [איבריה; איבר התשמיש] דר' ישמעאל בר' יוסי כחמת [נאד נזלים] בת תשעת קבין [כעשרים ליטר]. איבריה דר' אלעזר בר' שמעון כחמת בת שבעת קבין. אמר רב פפא: איבריה דר' יוחנן כחמת בת שלש קבין, ואמרי לה [ויש אומרים] כחמת בת חמש קבין. איבריה דרב פפא גופיה כדקורי הרפנאי [כמו הסלים של הרפנאי].

ראוי לציין שהקטע מעוצב בתבנית סולם. בכל אחד מהמקרים, החכם המדווח על גודל איברו של רעהו נחשף בתיאורו של הדובר שלאחריו והסתמא חותם את דברי הכול בהתרברבות בגודל איברו של רב פפא עצמו. אסביר את הנקודה שאני עומד עליה כאן: הטענה אינה שאנו מוצאים כאן אלמנט גרוטסקי צורם משום שהמיניות מועלית לדיון בצורה ישירה ובוטה, שכן השלמה נינוחה עם ההיבטים התחתונים של גוף האדם, או אפילו העיסוק בהם, הם למעשה בבחינת מאפיין מגדיר של התלמוד בשלמותו. אלא, הגרוטסקה מוצאת את ביטוייה בהצגת איבריהם של חז"ל בהגזמה פרועה: איברי מין שנפחם עשרים ליטר ומעלה, נו באמת!¹²

¹² כשהצגתי חומר זה באוניברסיטת יל ב-17 בנובמבר 2008, העיר דוד קווינט (Quint) שחכמים כבדי גוף אלה, המצוידים באיברי מין ענקיים, הם גם סמל להאדרה עצמית רבת עוצמה. קודם לכן לא חשבתי בכיוון זה, אבל נראה לי שרעיון זה תואם גם את כפל-המשמעות של דמויות פנטגוראליות. הגרוטסקי והעל-אנושי קרובים כאן מאוד זה לזה. השוו בבלי סוטה י ע"א: "ויגדל הנער ויברכהו ה' – במה ברכו? אמר רב יהודה אמר רב: שברכו באמתו, אמתו כבני אדם וזרעו כנחל שוטף". שוב בן דמותו של פנטגוראל! ראו Rosen-Zvi 2009. לדיונים אחרים בתלמוד על גודל האיבר ראו שבת קמט ע"ב, עבודה זרה כב ע"ב.

רוב התלמוד — חלק הארי שבו — כמוהו כתחילתה של הסוגיה שלנו (זאת אומרת, החלק הרציני שלפני הקטע על החכמים השמנים), העוסקת במקרה הנדון בכובד ראש ובתשומת לב לכל פרטיו ודקדוקיו, על כל ההנאות וההדרות הכרוכות במסורת הלמדנית. המסורת קראה קריאה נכונה בהיצמדה בראש ובראשונה לקול דומיננטי זה, ויהא זה מהלך אפולוגטי מאוד להציע אפשרות אחרת. שומה עלינו להיות קשובים לשני קולותיו של התלמוד — לכל אחד מהם לחוד ולשניהם גם יחד — שאם לא כן אנו עלולים להחמיץ לגמרי את הדרך שבה כל אחת מלשונות אלה של התלמוד מפלסת מרחב מחיה לרעותה. אין להבין כראוי את הקול הרציני מבלי לתת תשומת לב לקול ההיתולי, והתלמוד הוא בהחלט ספר רציני. לא ייתכן בשום פנים ואופן שאלף שנה ויותר של פרשנות תלמודית יסודן בטעות. גם הפעם באחטין מספק את המילים שאני זקוק להן: "הדמות מגלה כאן לא רק את הממשות אלא גם את אפשרויות הלשון הנתונה, אם אפשר לומר כן — את גבולותיה האידיאליים, את משמעותה הטוטלית והשלמותית, את אמיתה ואת מגבלותיה" (באחטין 1989, 163). וכל כך למה? משום ש"במעשה הכלאיים המכוון שברומן לא רק — ולא כל כך — הצורות הלשוניות מתערבות זו בזו — והוא הדין בסימני ההיכר של שתי לשונות ושל שני סגנונות — אלא קודם כול יש לפנינו התנגשות בין השקפות העולם שביסוד הצורות האלו" (שם, 168). הלשון הדומיננטית של התלמוד היא אכן לשונו של הדיאלקטיקן הרציני המנחה את ישראל בדרך האמיתית היחידה המובילה לחיים לפי רצון ה'; זוהי הלשון שבה אפשר לומר כי אחת היא אם שומרים את השבת בדרך זו או אחרת, כל עוד מקיימים את כללי השיח שקבעו חז"ל על מנת להגיע להכרעה הראויה. לדעתי, גישה כזאת אין בה משום פלורליזם או אפילו דיאלוג, כשם שדרושיח בין דמויות המופיע בדיאלוג פילוסופי אינו באמת דיאלוגי.

עם זאת, יש משהו חשוב שהוחמץ, לטענתי, וזאת מפני שלא היו לפרשנים הכלים הדרושים לעמוד עליו. התופעה שנעלמה מהם פעם אחר פעם היא נוכחותה של הטעמה שנייה, קול מנוגד המשתלב במארג התלמוד הבבלי. בה בשעה שהתלמוד מאדיר את החכמים, ועמם את מוסד החכמים ואת הפרקטיקות שלהם, את בית המדרש והעיסוק בתורה, הוא גם חושף בפנינו, דרך הסיפורים המניפאיים הללו, את ספקותיהם העצמיים ואת הביקורת הפנימית על אישים אלה עצמם, על נוהגיהם ומוסדותיהם.

ואמנם הרצף הסיפורי שהצגתי כאן מוסיף והולך (בדף פד ע"ב). רבי אלעזר הטוב והמיטיב עדיין לא בטוח בעצמו ובכושר הבחנתו גם לאחר שאיבת השומן של בני מעיו המופלאים, ובצר לו הוא מקבל על עצמו ייסורים לכפר על עוונו. מדי ערב אשתו מניחה על יצועו שישים רפידות של לבד ובבוקר מסלקת מתחתיו שישים כלים שהתמלאו בדם ובמוגלה. כדי להשיב את בעלה לאיתנו היא מבשלת בשבילו בכל יום שישים מיני תבשיל של תאנים. יום אחד, היא שומעת אותו קורא למכאוביו לפקוד אותו בלילה, ואז היא נוכחת לדעת שהוא ממיט אותם על עצמו בכוח רצונו. ברוב כעס היא עוזבת אותו, בהטיחה כלפיו שהוא מכלה את ירושתה מבית אבא. או אז, באורח פלא, שישים ספנים שניצלו מטביעה

מביאים לו שישים עבדים ובידיהם שי: שישים ארנקים מלאים שָדלו ממצולות הים. הם תופסים את מקומה של אשתו, מטפלים בו ומבשלים לו שישים מיני תבשיל של תאנים. לבתו, שבאה לבדוק את מצבו, הוא אומר למסור לאמה: "שלנו גדול משלכם" — הרכוש שלנו בבית כעת גדול משל בית אמך. כל הדברים האלה מזכירים לנו את הממדים הכבירים של איש זה (ושל אשתו). בסופו של דבר חוזר החכם אל בית המדרש ושם, במעשה להטים גרגנטואי (בלא נס), הוא מטהר בבת אחת שישים נשים מחשש דם נידה ומתירן לבעליהן. קשה לצייר בדמיון דמות דומה יותר לפנטגוראל מאותו חכם הגדול ועצום בממדיו, בצרכיו הגופניים ולא כל שכן ביכולתו האינטלקטואלית. הגרוטסקה וההאדרה העצמית המשתמעת מממדיו הפנטסטיים נראים, לקורא זה, כמעט בדיוק כהתגלמות של הפנטגוראליזם, ויתר הדברים הלא הם כתובים על ספר *הבשר שכרוח* (בוירין 2002, 219 ואילך). אני מקווה שכל האמור לעיל די בו כדי להמחיש בכירור את החזות ואת התחושה הרבלזיאניות שבוקעות מטקסט מדהים זה ואת אופן הקריאה המתחייב (או לפחות מתבקש) ממנו ומהדומים לו. ברצוני להציע אפוא שכפל הקולות בתלמוד הבבלי מסמן אותו כחלק ממסורת ספרותית שפרחה באגן הים התיכון במאות הראשונות שאחרי ישו הנוצרי, ושהיא ניכרת במיוחד אצל לוקיאנוס, ולאחר מכן השתלשלה מדור לדור עד שלימים הטביעה רישומה על יצירותיו של רבלה (ומשם עברה אולי אל הרמן מלוויל, למשל).

אל לנו לטעות ולהניח שהחלוקה בין הקולות שאני מעמיד כאן ביחס לתלמוד הבבלי מתייחסת להבחנה המקובלת בין ההלכה לאגדה. שכן חלק ניכר מהאגדה הוא חומר רציני מאוד ולהפך: יש מקום לטענה שההלכה כוללת גם טקסטים סטיריים (או בעלי אופי של רפלקסיה עצמית או פרודיה למחצה).¹³ ואמנם אני מוצא ששגיאה היא להשתמש במונח אגדה כפי שהתרגלנו לו במשך אלף השנים האחרונות. את המונח אגדה יש לייחד, כפי שנוהג התלמוד עצמו, למדרשים ובמיוחד למדרשים על התורה.¹⁴ האגדות הגרוטסקיות, לעומת זאת, הן דבר אחר. ברוב המקרים, בסיפורים אלה על אודות גיבוריו, הלא הם חז"ל, התלמוד הבבלי מפתח בהרחבה את אי־ודאיותו ביחס לפרקטיקות שלו עצמו ומעמידן למבחן על דרך המניפאה. סיכומו של דבר, טענתי היא שכאשר קוראים את הגרוטסקה ואת האגדות הביוגרפיות, הטבועות בביקורת עצמית חמורה, יחד עם הסוגות ה"רציניות" של הדיאלקטיקה ההלכתית שנכללו בתלמוד — הסיפור המשפטי והאגדה המרוממת — מתגלה לעינינו טקסט דיאלוגי, טקסט שבעת ובעונה אחת מקדם את תוכניתו ומכיר בכישלונה (והוא כישלוננו של המאמץ האנושי באשר הוא, ברוח קהלת), בדיוק אותו סוג של מרקחת המוצע לנו ביצירותיהם של לוקיאנוס ופטרונים, כלומר בספרות הקרויה מניפאית.

¹³ יתר על כן, וימפפיימר (Wimpfheimer [forthcoming]) מוכיח באופן משכנע שהבחנה מקובלת זו בין ההלכה לאגדה חסרת ערך בתור כלי אנליטי. וברור גם שאגדה לפי חז"ל איננו כל שאינו הלכה.

¹⁴ אין באפשרותי להגן על טענה זו במסגרת המצומצמת של מאמר זה, אולם אני בהחלט סבור שנקודה זו היא בת הגנה.

ביבליוגרפיה

- בבלי, סדר סנהדרין, כתב יד המבורג 165.
- באחטין, מיכאיל, 1989. *הדיבר כרומן*, בתרגום ארי אבנר, מבוא: דימיטרי סגל, תל-אביב: ספרית פועלים, הקיבוץ המאוחד.
- בווארין, דניאל, 2002. *הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד*, בתרגום עדי אופיר, תל-אביב: עם עובד.
- הלוי, א"א, 1977. *אגדות האמוראים: האגדה הביוגרפית של אמוראי ארץ ישראל וכבל לאור מקורות יווניים ולאטיניים*, תל-אביב: דביר.
- לוינס, עמנואל, 2001. *תשע קריאות תלמודיות*, בתרגום דניאל אפשטיין, ירושלים: שוקן.
- פרנקל, יונה, 1981. *עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה*, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, ספריית הלל בן חיים.
- רבלה, פרנסואה, 2003. *גרגנטואה ופנטגרוואל*, בתרגום עידו בסוק, אור יהודה: דביר.
- Cover, Robert, 1983. "The Supreme Court 1982 Term: Foreword: Nomos and Narrative," *Harvard Law Journal* 79: 4–68.
- Holquist, Michael (ed.), 1981. *The Dialogic Imagination: Four Essays by Mikhail Bakhtin*, trans. Caryl Emerson and Michael Holquist, University of Texas Press Slavic Series, Austin: University of Texas Press.
- Nightingale, Andrea Wilson, 1995. *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosen-Zvi, Ishay, 2009. "Sexualising the Evil Inclination: Rabbinic 'Yetzer' and Modern Scholarship," *Journal of Jewish Studies* LX(1).
- Segal, Eliezer, 1990. *Case Citation in the Babylonian Talmud: The Evidence of Tractate Neziqin*, Brown Judaic Studies, Atlanta Ga.: Scholars Press.
- Wimpfheimer, Barry, (forthcoming). *Telling Tales Out of Court: Literary Ambivalence in Talmudic Legal Narratives*, Divinations: Rereading Late Ancient Religions, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Wright, Wilmer Cave France (ed. and trans.), 1998. *Philostratus: The Lives of the Sophists; Eunapius: Lives of the Philosophers*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.