

ספרות הלניסטית בבבל?

נרי אריאל



Daniel Boyarin, *Socrates and the Fat Rabbis*, Chicago 2009

אחד הקווים המאפיינים את עבודותיו של בויארין, ובפרט את עבודותיו האחרונות, הוא שהן ניצבות על צומת הדרכים שבין פילוסופיה, דת, מסורת וחדשנות. בויארין מגלה עניין ובקיאיות בספקטרום רחב של תחומי דעת, ובהם היחס בין יהדות לפסיכואנליזה ויחסם של שני תחומי הדעת האלה אל המציאות הקונקרטיה הריאלית, המשתקפת אף בגלובלי ובפוליטי.¹ השפה שבויארין נוקט היא משובחת ועשירה, וניכטים דרכה זיקתו העמוקה והרבגונית לעולם הדעת וקשריו הקרובים עם מלומדים מכל גוני הקשת. בספרו החדש של בויארין (להלן: **סוקרטס**) מוצג היחס בין סוקרטס, כמייצג הספרות ההלניסטית הפילוסופית, ובין התלמוד הבבלי. קריאותיו התלמודיות של בויארין חדשניות, רחבות טווח ורבת-חומיות. עם זאת יש לבחון אם יש בספר חידוש משמעותי שלא נאמר עד כה בחקר התלמוד. ראיתי להציע את דברי הביקורת משום שלספר

נרי אריאל
 הוא תלמיד
 בית המדרש
 בבית מורשה
 ותלמיד מחקר
 בחוג לתלמוד
 באוניברסיטה
 העברית
 בירושלים

1 ראו למשל: Daniel Boyarin, *Unheroic Conduct - The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkley and Los Angeles 1997; דניאל בויארין, 'פרויד ופליס, הומופוסיה, אנטישמיות והמצאת אדיפוס', יאיר קדר, עמליה זיו ואורן קנר (עורכים), מעבר למיניות: מבחר מאמרים בלימודים הומו-לסביים ותיאוריה קווירית, תל אביב 2003. למעשה, בספרו של בויארין: Daniel Boyarin, *Intertextuality and the Reading of the Midrash*, Bloomington 1990 אפשר לראות את קו פרשת המים שיוצר מעין הבחנה טיפולוגית בין עבודתו המוקדמת של בויארין לעבודתו המאוחרת. לא אוכל להדגים את ההבחנה במסגרת זו.

יש חשיבות במובן אחר, פולקלוריסטי: הוא מעלה אצל הקורא תהיות חשובות על קשרים בין ספרויות והקשרי ידע ותרבות שונים. לכן, אף אם אין לקבל את מסקנותיו של בויראין, עדיין יש טעם לבחון אם וכיצד תוכל השאלה העומדת ביסוד ספרו כאסוציאציה להפרות את חקר התלמוד.

בויראין פותח את ספרו בסקירה רחבה על אופייה המונו-דיאלוגי של הסוקרטיות כמייצגת את התרבות ההלניסטית.² מתוך בחינת דיאלוג 'המשתה' לאפלטון, בויראין מוצא כי ביצירה ה"סוקרטית"³ אפשר להבחין בדו-קוליות. בויראין טוען בספרו כי אפשר למצוא את הדואליות הזאת, המאפיינת את הספרות ההלניסטית והמיוצגת בספרות האפלטונית, גם בספרות הבבלי וכי היא מייחדת את המשא ומתן התלמודי הבבלי דווקא. אמנם, מה שנראה כפוליפוניה (רב-קוליות), כלומר ריבוי קולות הדוברים והדעות בבבלי, או הדיאלוג הבסיסי בספרות האפלטונית, כל אלה אינם מייצגים רב-קוליות אמיתית אלא משרתים רעיון אחד העומד ביסוד הסוגיה התלמודית או הדיון האפלטוני, כפי שיפורט להלן. בויראין קובע לעצמו צד במחלוקת הנתונה בין החוקרים על אודות זיקתה של ספרות בבל לספרות ההלניסטית בכלל.⁴ לדבריו, הספרות הבבלית עומדת בזיקה ישירה לספרות ההלניסטית, ללא תיווכה של הספרות הארץ ישראלית, אשר חשופה לכתבי אבות הכנסייה ולמקורות הלניסטיים אחרים. כלומר, ספרות הלניסטית הגיעה לדעתו (גם אם אין לכך הוכחות ברורות) לבלב בצניור נבדל (שאינו מוציא בהכרח השפעה איראנית-סאסאנית), שאינו מחויב לשיח שבין חכמי ארץ ישראל הרבניים ולחומרים ההלניסטיים שמקורם בארץ ישראל. כאשר בויראין מדבר על כך שבבל חשופה לתרבות ההלניסטית אין כוונתו שהרבנים קראו דיאלוגים אפלטוניים, אלא שמסורות הלניסטיות עברו או חלחלו אט-אט לבלב וחלו בהן פיתוחים ועיבודים בבליים, תוך סיגולן לתרבות החדשה.⁵

בהקדמתו לספר בויראין שוטח בפני הקורא וידוי שהוא צוהר לאפיסטמולוגיה הבויראנית.⁶ בויראין רואה את עצמו כאינדיבידואליסט ולא כחוקר מובהק באף לא אחת מן הדיסציפלינות המקובלות במדעי הרוח. תפיסה עצמית שכזו מקשה מעט על כתיבת ביקורת ספרותית סדורה, שכן כל עוד ננקוט את אמות המידה המקובלות יקשה עלינו לבקר סוגה הנושאת אופי ייחודי וממילא מצריכה כלים שונים לניתוח ולביקורת. עם זאת, במעשה פרסומו של החיבור, בויראין מעוניין לחשוף מעולמו הסובייקטיבי, וממילא אף להעמידו בעין הביקורת לסוגיה. איננו באים כאן אפוא לבקר את יצירתו של בויראין מתוך דיסציפלינה צרה חקר-תלמודית "ירושלמית" כי אם לבחון את תרומתה של יצירתו, שהיא מרשימה מהיבטים מגוונים, לתחומי ידע שונים ובפרט לחקר התלמוד.

2 מונח בכטיניאני שפירושו, על קצה המזלג, שמתוך ריבוי הקולות שיש בטקסט המחבר מעוניין להוביל לעמדה הרצויה.

3 אין כאן המקום להרחיב בשאלת ה"סוקרטיות" של הדיאלוגים האפלטוניים.

4 ראו סוקרטס, עמ' 133 ובהערה 1 שם.

5 עם זאת, לא לגמרי ברור, אליבא דבויראין, אם מדובר גם בעיבודים מדעת של חומרים שהיו מוכרים לאושיות הרבניות כהלניסטיים, מתוך השמטת מאפיינים וסממנים חיצוניים שלהם והטמעתם בתרבות היעד הבבלית.

6 את האפיסטמולוגיה הזאת הוא מכנה intercontextuality, והוא פיתח זאת בהרחבה בספרו דלעיל. יש לה גם כינויים אחרים כמו microhistorianism of ideas ועוד.

מכל מקום, את בויארין, כפי שהוא עצמו מעיד, מעניינת פחות שאלת זיקתם ההיסטורית של המקורות ויותר האופי הספרותי-הפילוסופי המשותף להם. לכן הוא נוגע אך בקצרה בשאלה ההיסטורית של מקור החומרים ההלניסטיים בבבל. מתן מקום מוגבל לשאלה ההיסטורית משרת את מטרותיו התאורטיות של בויארין וכך בכך מעצים את הספקולטיביות הכרוכה בשאלה (שכן אם אין ראיות לקשר היסטורי ברור בין מקורות הלניסטיים לבבליים, הרי הבניין כולו עומד על כרעי תרנגולת). לרשותו של בויארין עומדות כמה טענות שהיו אמורות להצדיק את זיקת היסוד של יבית החיבור מושתתת עליה:

א. מסורת בכל בלולה ממסורות שהגיעו למסופוטמיה ושימשו בערבוביה.⁷ בויארין מסתמך על כמה חוקרי תרבות והיסטוריה בבליית אלא שהוא מפליג מדבריהם. כך למשל הוא מסתמך על שיעיה כהן, הטוען לזיקה מבנית רחוקה בין התרבות הבבליית ההלניסטית מבחינת מבנה הישיבה וסדריה.⁸ לדברי כהן, מבנה הישיבות בבבל דומה למבנה האקדמיות ההלניסטיות בעניין ירושת ראשות הישיבה. ייתכן שכהן צודק בְּדַמוּתוֹ את שני המבנים זה לזה (אם כי ייתכן שדי בהסבר התופעה על רקעה התרבותי הקרוב). אלא שבויארין מרחיק לכת; הוא אינו מנסה רק להתחקות על מבנים תרבותיים משותפים אלא טוען ביתר תוקף כי בכל התלמודית היא הלניסטית ובמקומות אחרים אף מפליג ומזהה את הבבלי כהלניסטי.⁹ בויארין, בעקבות ריצ'רד קלמין, שעסק בבבל בתקופה שבין רומי לפרס, דן בהשפעת ההלניזם על הקורפוס הבבלי. מחקרים נוספים שעומדים ברקע מחקרו של בויארין הם, למשל, מחקריו של ישעיהו גפני בדבר ההיכרות של נוצרים נסטוריאנים עם חומרים הלניסטיים.¹⁰ עם זאת, בויארין מודע לדברים האלה:

1. קשה להניח זיקה ישירה ומעבר תרבותי בין יוון לבבל, והקשרים הם ספקולטיביים וניתנים להפרכה בנקל.
 2. החומרים היווניים לא עברו כקורפוסים לבבל, ואם יש מקום לדבר על השפעה וזיקה ספרותית מדובר בקשרים מקומיים ופרגמנטריים, שעשויים לכוא לידי ביטוי באורחות חשיבה וברעיונות משותפים שהגיעו בדרכים שאינן בהכרח צינור ישיר לבבל. הדוגמאות הפרגמנטריות שמספק בויארין אינן מורות על דבר החורג מתנועתן של מסורות עממיות בין תרבויות.¹¹
- ב. לבבלי יש מקור אחר של חומרים הלניסטיים, שונה מזה שיש לירושלמי, משום שחומרים הלניסטיים שנמצאים בבבלי אינם נמצאים בירושלמי. ואולם, אף לו הוכח בעליל שהחומר בבבלי הוא הלניסטי מובהק, דבר שלא יוכח בנקל, לא כל מה שאין לו מקבילה בירושלמי מורה ישירות על כך שמקורו בחומר

7 מקור הדרשה הוא בין היתר בבבלי סנהדרין כד ע"א.

8 סוקרטס, עמ' 134-135.

9 שם, עמ' 135.

10 סוקרטס, עמ' 139; Daniel Boyarin, 'Hellenism in Jewish Babylonia', Charlotta Elisheva (eds.), *The Cambridge Companion to the Talmud and* *Fonrobert and Martin S. Jaffee (eds.), The Cambridge Companion to the Talmud and* *Rabbinic Literature*, California and Washington 2007, pp. 356-358.

11 ראו בפתח הספר, בעמוד השער, ובעמ' 138.

שהגיע לבבלי ממקור הלניסטי אחר.¹² לפי עדויות ראשונים, הרבה חומרים מן הירושלמי לא הגיעו לידינו, וייתכן שחומר מסוים הגיע מארץ ישראל ובמקור הירושלמי אבד או נשתבש, ואין הדברים נוגעים רק לירושלמי אלא למכלול ספרות חז"ל ובכללה ספרות ארץ ישראל הקדומה שבה עסקינן. זאת ועוד, לא כל מה שאין לו מקבילה בירושלמי מחייב הפלגה לתרבות עתיקה ולטקסטים שהמכנה המשותף שלהם עם טקסטים בבליים הוא עמום וספקולטיבי.

מעמד ראשות הגולה בבבל הוא חלק ממסד הלניסטי ביסודו.¹³ כאמור, אין צורך להרחיק לכת ולטעון שהמעמדות בקהילה היהודית בבבל שאובים ממודלים הלניסטיים ודי אף בהוכחת זיקתם לתרבות הסאסאנית ומאוחר יותר לתרבות המוסלמית. גם אילו לא היו מקורות השפעה כאלו, דבר שקשה להוכיחו, היה קרוב יותר לומר שהדבר התפתח בבבל עצמה באופן עצמאי מבלי להניח שהדבר תלוי במערכות הלקוחות מתרבות רחוקה וזרה כרחוק מערב ממזרח. עם זאת, כרי שבויארין צודק באומרו שיש להביא בחשבון לכל הפחות את שאלת זיקתם של חומרים שונים מתרבויות עתיקות שעברו גלגולים ותמורות בספרות העולם ובכללה הספרות הבבלית. אף שאין לבויארין דוגמאות משכנעות דיין לזיקה הזאת, אנו יוצאים נשכרים מדיונו בכך שיש להתייחס ברצינות לערוצי העברה ומסירה של מסורות הלניסטיות, כפי שמוצאים למשל באקדמיה של ניסיביס, שבויארין מונה אותה כצינור העברה אפשרי מרכזי של מסורות ממקורות הלניסטיים לבבל. כאמור, דרך הסביבה הנסטוריאנית והספרות הסורית הסתובבו באזור מסופוטמיה חומרים נוצריים הלניסטיים.¹⁴ מעניין היה אפוא לבחון בשיטתיות את זיקתם של הטקסטים הללו לספרות היהודית הבבלית, משימה ששומה היה על בויארין לבצעה בספרו.

אין צורך לספק הוכחות ממצות למקור הגעתם של החומרים ההלניסטיים לבבל. בניגוד לא"א אורבך ולאחרים, המתייחסים בחשדנות אל ההשפעה ההלניסטית על הספרות הבבלית, כמו גם אל המונח "השפעה" כשהוא לעצמו ואל השפעות "זרות" בכלל, בויארין מציב קריטריון הסברי אחר: כל עוד יסודות ספרותיים ותרבותיים מאירים באור חדש את הספרות המתבארת, יש לקבלם מבחינה תאורטית כיסודות מבארים. תפיסה זו היא נר לרגליו של בויארין בעבודותיו המאוחרות, שבהן הוא סוטה מדרך ביקורת הנוסח והטקסט המסורתית של הפילולוגיה הקלסית ופונה אל עבר עולם הפרשנות הפוסט-מודרנית.¹⁵ בעיסוקו בטקסט באה התייחסות רחבה לתורת הספרות ולתאוריות ספרותיות והרמנויטיות מן העולם הפוסט-מודרני. בחיבור הנדון עושה בויארין שימוש נרחב בכתבי בחטין (Bakhtin), ולא זו בלבד אלא שבויארין קורא את

12 ואולם הקריטריונים ההלניסטיות עצמם טעונים בדיקה והצדקה ונראה שאלו לא באו לידי ביטוי מספק בספרו של בויארין.

13 סוקרטס, עמ' 134. לעומת זאת, ראו בהרחבה: Robert Brody, *The Geonim of Babylonia and the shaping of medieval Jewish culture*, New Haven 1998; David E. Sklare, *Samuel ben Hofni Gaon and his cultural world: texts and studies*, Leiden, The Netherlands 1996.

14 בויארין פיתח את היחסים בין הנצרות לספרות הבבלי בספרו Daniel Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo Christianity*, Philadelphia 2004.

15 ראו בפרק החותם את הספר, Appendix: On the Postmodern Allegorical.

הטקסט בכללותו בקונסטלציה בחטיניאנית (וממילא נעשה ניסיון לתת הסבר דחוק למה שאינו הולם קריאות אלו).¹⁶ בויריין טוען כי הערך הביאורי של התרבות ההלניסטית בא לידי ביטוי בעיקר באנומליות - כאשר אין דרך להסביר באמצעים אחרים, מסייע הפוסטולט של זיקת ההלניזם לבבלי. ואולם, האם בחן בויריין את כל האפשרויות הפוזיטיביות לפתרון של בעיות לפני שבחר לקבל פתרון זה, שאין בו אלא הימלטות לאילן גדול להיתלות בו?

ה. בויריין מוכיח על רקע הסוגיה בבבלי עבודה זרה ד ע"א וסוגיות נוספות כי בבבלי ניכרת היכרות עם מינים.¹⁷ בסוגיה שם אין זהותם של ה"מינים" ברורה ועל כן זו מקבילה יפה ומעניינת, משום שייתכן שבין קולות הכופרים שהבבלי מתמודד עמהם מושמעים קולות הלניסטיים. אלא שמן הדוגמאות שבויריין מביא לא ברור שהדבר מוכיח משהו על הלניזם של הבבלי. לכאורה, אפשר לפתור מקורות אלו בקל בכך שמוטב לראות בהם הכחשה של תופעת המינות והוצאתה אל מחוץ לגבולות המותר. ועם זאת, המהלך פותח פתח למחשבה ולעיון משום שברור כי ברקע הדיון בבבלי ניצבת תרבות מושקת.

לדעת בויריין יש דיאלוג בין מה שהוא מכנה "סתם התלמוד", דהיינו הרובד העריכתי המאוחר של הסוגיה, ובין הרבדים המוקדמים יותר שלה. ה"סתמא" עורך מונולוגיזציה של הקולות המרובים שבתלמוד, בדומה לכתבי אפלטון (על פי האופן הייחודי שבו ניתח בויריין את אופי הספרות הזאת). הדמיון שמוצא בויריין בין שני הדיאלוגים, שבהם מופיעים הקולות השונים, אינו דמיון צורני בלבד אלא הוא מבוסס על מאפיינים תוכניים, ספרותיים ופילוסופיים. בויריין טוען כי בשני הטקסטים יש רובד סמוי (subtext) שהוא אופן הקריאה המיטבי של הטקסט, על פי מגמת עורכיו. כך לדוגמה, בויריין מוצא כי בתלמוד ובכתבי אפלטון יש ממד שהוא מכנה "serio-comic", או: יכולתם של החכמים לבקר את עצמם באופן אינטרוספקטיבי ורפלקטיבי.¹⁸ הדבר בא לידי ביטוי, בין היתר, באמצעים ספרותיים כגון ציניות, קומיות וסאטירה. בויריין רואה בתופעה הזאת חלק ממבנה בחטיניאני בביקורת הספרות, שאותו הוא רואה לנכון להחיל אף על הפרשנות של הטקסט התלמודי: "סאטירה מניפאית".¹⁹ כמו שפירט בויריין בהרחבה בספרו *Carnal Israel*,²⁰ דברי ביקורת אלו מכוונים, למעשה, כנגד

16 מבוא, עמ' xiv.

17 'הלניזם' (לעיל, הערה 10), עמ' 357.

18 גם מה שבויריין טוען בעמ' 146-160 אין בו חידוש: ברור שרובד ה"סתמא", או העריכה הסופית של הסוגיה, משתמש לעתים בדברי החכמים ואולי מעבד את חלקם. ואולם, השאלה היא מה נגזר מכך ובתוך איזו מערכת מחשבתית מכניסים את הגורם הזה (בויריין טוען שרובד זה הוא שמכניס את הדיאלוג הבבלי אל תוך המערכת הדיאלקטית של בחטין וזוהי דרשנות).

19 p. 230: "Menippean satire is an internal critique by intellectuals of their own intellects and intellectual practices as a means to truth and the betterment of human society". ראו גם דבריו באחד ממאמריו: "הסטירה המניפאית היא סוגה ספרותית שמציאה הוא הציניקון מניפוס אשר חי בגדרה במאה השלישית לפני הספירה. היא מתאפיינת בסטירה פנימית של אינטלקטואלים על עצמם. יש ביריניו טקסטים מן הסוגה הזאת מפרי עטם של וארו ולוציאנוס ועד תחילת המודרניזם", דניאל בויריין, 'זיווג מפלצתי של חלקים זרים זה לזה - התלמוד כסטירה מניפאית', תיאוריה וביקורת, 35 (סתיו 2009), עמ' 48 הערה 8.

20 ראה אור גם בתרגום עברי: *הבשר שברוח*, תרגום: עדי אופיר, תל אביב 1999. Daniel Boyarin, *Carnal Israel - reading sex in Talmudic culture*, California 1993. הספר

הממד הגרוטסקי,²¹ כפי שתופסת הרוח את החומרנות והבשרנות. בויאריץ רואה ברצף הסוגיות בכבא מציעא (פג ע"ב - פה ע"א) מעין ביוגרפיה, הגיוגרפיה, או ליתר דיוק סאטירה או פרודיה להגיוגרפיה המעוצבת באמצעות הצגת דמות והמלמדת על עיזובה של הביוגרפיה בכלל בספרות התלמודית. הדוגמה הבולטת ביותר שבויאריץ תומך בה את טיעונו לקוחה מן הסוגיה שם:

כי הוּ מיקלעי ר' ישמעאל בר' יוסי ור' אלעזר בר' שמעון לגבי הדדי הוה עילא בקרא דתורא בין חד ולא הוה פגעא בהו. אמרה להו ההיא מטרוניתא: בניכם אינן שלכם! אמרי לה: שלהן גדולה משלנו. - אי הכי כל שכן! איכא דאמרי, הכי אמרו לה [שופטים ח כא] כי כאיש גבורתו. ואיכא דאמרי, הכי אמרו לה: אהבה דוחקת את הבשר (בבלי בבא מציעא פד). (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 כרסנתנים]. 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] "כי כאיש גבורתו" [כל איברינו מגודלים בהתאם לגודל כרסינו] ויש אומרים כך ענו לה: אהבה דוחקת את הבשר.²²)

לדברי בויאריץ, המסורת בנוגע למיניותם או מראם הפיזי של ר' אלעזר בר' שמעון ור' ישמעאל בר' יוסי ושל נשותיהם שאובה מן המעשה המופיע בחיי הסופיסטים לפילוסטראטוס:

When this Leon came on an embassy to Athens, the city had long been disturbed by factions and was governed in defiance of established customs. When he came before the assembly he excited universal laughter, since he was and had a prominent paunch, but he was not at all embarrassed by the laughter. "Why," said he, "do ye laugh, Athenians? Is it because I am so stout and so big? I have a wife at home who is much stouter than I, and when we agree, the bed is large enough for us, but when we quarrel not even the house is large enough". Thereupon the citizens of Athens came to a friendly agreement, thus reconciled by Leon, who had so cleverly improvised to meet the occasion.

[תרגום: משהגיע ליאון בשליחות לאתונה, העיר כבר הייתה כמרקחה ושלטונה עמד בניגוד לכל המנהגים המבוססים. בשעה שהתייצב ליאון 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

21 לדוגמאות נוספות לגרוטסקות ראו סוקרטס, עמ' 243-280.

22 הציטוט והתרגום לקוחים מן המאמר 'זיווג מפלצתי' (ראו לעיל, הערה 19). תורה לחיותה דויטש שהעירתני כי בעבודת הדוקטור שלה, שתראה אור בקרוב, יצוין למקורו של בויאריץ בעניין הרבנים השמנים והמקור האתונאי: א"א הלוי, האגדה ההיסטורית ביוגרפית: לאור מקורות יוניים ולאטיניים, תל אביב תשל"ה, עמ' 533. בויאריץ אינו מעיר על מקורו זה אולם ייתכן שלא היה מודע אליו.

גרם? אשתי בעלת גוף הרבה יותר ממני וכשאנו בדעה אחת המיטה רחבה דייה בעבור שנינו, אבל כשאנחנו רבים אזי אפילו הבית כולו אינו גדול דיו להכילנו".²³ מיד הגיעו אזרחי אתונה להסכם ידידותי, בזכות ליאון, שהתאים עצמו למעמד והפיס את דעתם באמצעות אלתור שנון.²⁴

אליבא דבויראין יש לקרוא בסוגיית התלמוד קריאה בחטיניאנית ולומר כי יש כאן עיצוב של הגיוגרפיה גרוטסקית של החכמים.²⁵ בויראין טוען אפוא שסיפור זה מראה על ההלניסטיות של הסיפור הבבלי. עם זאת, בויראין נמנע מלקבל אחריות על התאוריה שלו שיש כאן מסורת הלניסטית שעברה לבבל, וחומק בתוך כדי דיבור להצעה כללית של תלות בין המזרח הסאסאני למערב הביזנטי ואמנם, בפרט בראייה זו אין כל הוכחה כי בבבל יש צינור מסירה של מסורות הלניסטיות עצמאי, נבדל מן המקור הארץ ישראלי: יש כאן חכמים ארץ ישראלים שמסופר עליהם סיפור, גרוטסקי ככל שיהיה, ולו מקבילה ספרותית-פולקלורית גרידא בספרות הלניסטית. בויראין טוען לתלות גנטית בין המקורות אך אין הוא מוצא לכך כל צידוק, מלבד דמיות חיצונית שבינ שני מעשים. אם כן, ברמה הנרטיבית אין התלות גנטית ואף אין בידנו מקור חיצוני משותף בין המקורות, כפי שבויאין מעלה כאפשרות.²⁶ בוודאי אין כאן "הוכחה" ברמת הדרוקציה שאליה בויראין חותר: אין כאן הוכחה כלל כי הבבלי הוא "הלניסטי", שכן, לא יהיה זה נכון לתלות גדולות ונצורות בראיה נסיבית אחת או אפילו בכמה ראיות.

בויראין טוען כי הסיפורים השונים מתלכדים למקשה אחת וכי הסיפור על גודל איברי החכמים מורה על חרדתיות בכל הנוגע למיניות גברית בפרט ומעצים יסודות גרוטסקיים בכלל. סיפור זה מצטרף למקטעים הסיפוריים השונים לרוחב הסוגיה בכבא מצייעא (לכידת הגנבים, שישים המצעות, גירוש אשתו וכיוצא בזה).²⁷ בויראין רואה בהצגת דמויותיהם של החכמים בתלמוד הצגה שלילית גרוטסקית שעניינה "מניפאי": הצגת דמותו של חכם באור בשרו.²⁸ מה יכולים הנתונים מן הסוגיה המעוצבת בבבלי לומר על דמויותיהם של החכמים ועל האופן שבו הם נתפסים בבבלי? האם קביעה שכזו יש בה כדי לשייך אוטומטית קובץ סיפורים מסוים - או יתרה מזו, לגייס את דמותו של חכם מסוים - לסוגה המסוימת מאוד של "סאטירה מניפאית"?

מנגד, מן הראוי היה לנסות לחדור מבעד למקורות ולעצב תפיסה מורכבת יותר של הביוגרפיה-ההגיוגרפיה של דמויות החכמים. לכאורה, אנו שוקעים בריאליזם

23 והשוו לבבלי סנהדרין ז ע"א: "ההוא דהוה קאמר ואזיל: כי רחמתין הוה עזיזא - אפותיא דספסירא שכ"ב, השתא דלא עזיזא רחמתין - פוריא בר שיתין גרמידי לא סגי לן". לא מצאתי התייחסות אצל בויראין להשוואה זו.

24 סוקרטס, עמ' 179.

25 הבשר שברוח (לעיל, הערה 20), עמ' 198.

26 סוקרטס, עמ' 181.

27 ראו בהרחבה בויראין, **הבשר שברוח** (לעיל, הערה 20) עמ' 198 ואילך. סיכום הדברים נמצא במאמרו של בויראין 'זיווג מפלצתי' (לעיל, הערה 19). ואולם ההבדל ניכר: בספרו **הבשר שברוח** בויראין טוען לגופם של דברים ומציע קריאה ספרותית יפה, מעניינת ומורכבת בדמות החכמים לאור הסוגיה האגדית בכבא מצייעא. בספרו הנדון ובמאמריו שנדונו כאן הבעייתיות היא קפיצת המדרגה להכללות הנוגעות לכלל התלמוד. ייתכן שבויאין אינו רואה בכך כל בעיה, משום שכפי שמתקף מן ההקדמה לספרו אין בו שום רצון או עמדה הגוררים החייבות לטענות שנובעות מדיסציפלינה קונקרטיית.

28 **הבשר שברוח**, שם, עמ' 202-204.

נאיבי בנסותנו לעמוד על דמותו המקורית של תנא המוצג באופן מיתי וכמעט מאגי במקורות התלמודיים, והרבה נאמר על דמויות החכמים מבעד לפריזמה של הסוגיה בבבא מציעא בפרק השוכר את הפועלים.²⁹ שמה יהודה פרידמן עומד בהרחבה על מבנה הסוגיות ועל יחסיהן למקבילותיהן הארץ ישראליות.³⁰ הוא טוען כי מעשה העריכה בבבלי מעוצב ומורכב על גבי חומרים ארץ ישראלים גרעיניים,³¹ והעורכים מרחיבים ומעצבים לצורכיהם שלהם את הסוגיה הארץ ישראלית. דבריו של פרידמן טעונים ברור מדוקדק, שכן ייתכן שיש מורכבות במסירה, וטענת הפיתוח והעיצוב של המקורות אינה כה פשוטה וחד-משמעית. כלומר, ייתכן כדברי פרידמן, אך ייתכן שיש מסירה מקורית בבבלי הנמסרת באופן אחר מזה של המקורות הארץ ישראלים. ההנחה כי המקורות הארץ ישראלים האמוראיים מוסרים באופן מהימן יותר מבחינה היסטורית את מה שאירע בארץ ישראל בדורות התנאים אינה מובנת מאליה כשמדובר בספרות חז"ל, אשר נפתולי מסירתה קשים, והיא זוקקת הוכחה וליבון, אף כי במחקרי חוקרים אחדים בדורות האחרונים היא הונחה כהנחה אקסיומטית.

מכל מקום, מאמרו של פרידמן סבוך ומורכב ודורש עיון וליבון של כל פרט בפני עצמו ואף תנא ושייר, ואילו בויאריין מדבר רבות על "סתם התלמוד" ועל מגמותיו הכלליות של הבבלי, אך אין הוא רואה צורך לעמוד על המורכבות של המקורות השונים. כפי שמעיר פרידמן במאמרו, סוגיית הבבלי עצמה היא אסוציאטיבית, קשה ומורכבת מחלקים שונים שלא לגמרי ברור כיצד הם מתחברים זה עם זה.³² נוסף על כך מראה פרידמן כי הסוגיה מורכבת מרובדי עריכה שונים. אכן, מלאכת הפרדת המקורות היא סבוכה, והעמידה על תרומתם של החלקים למארג הסוגיה בכללותה מצריכה שיעור ניכר של ספקולטיביות.

אף לו שללנו את מסקנותיו של פרידמן, הנחות היסוד של דיונו הן מאושיותיה של הספרות התלמודית ומחקרה: אין זה פורה לדון ב"תלמוד" כאשר מניחים את המארג הסופי לפנינו ומנסים לדון בו כמות שהוא, מבלי לבחון את אבני היסוד המרכיבות אותו. אפשר לקבל את תובנותיו העמוקות של בויאריין במובנים מסוימים, מבחינה נרטיבית ובאופן נקודתי בהקשר של הסוגיה המקומית, אך אין לקבל אותן כלל מבחינת המתודה, דרכי ההיסק ומסקנותיו מרחיקות הלכת. גישתו של פרידמן לסוגיה שומטת את הקרקע מתחת לטיעונו של בויאריין, המסתמך על הסוגיה המקומית: כמה מן החומרים של הסוגיה הבבליית מקורם בארץ ישראל וייתכן שעברו דרך צינור ארץ ישראלית, ולטענת פרידמן עוד הרבה יותר מכך: הם גם פותחו על גבי הסוגיה הארץ ישראלית. קרי, האפשרות שהסוגיה שעוסקת בדמותם של החכמים קדמה לבבלי אינה

29 על האגרות בבבא מציעא בסוגיה זו ראו, למשל, יונתן פיינטוך, 'מעשי חכמים והסוגיות המכילות אותם במסכת נזיקין (בבלי)', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בראיילן, רמת גן תשס"ט.

30 שמה יהודה פרידמן, 'לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי', ש"י פרידמן (עורך), ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן, ירושלים תשנ"ג, עמ' 119-164.

31 פסיקתא דרב כהנא, מהדורת מנדלבויים (ח"א), פרשת בשלח, עמ' 190-200; קהלת רבה, פרשה יא, ב. מקבילה חלקית יותר יש בירושלמי מעשרות ג, ח (ג, ע"ד), ועוד מקבילה בירושלמי כלאים ט, ג (לב, ע"ב) וכן בירושלמי כתובות יב, ג (לה, ע"א).

32 האם מתקבל על הדעת שבויאריין לא היה מודע למאמרו המפורסם של פרידמן? פרופ' פרידמן הפנה את תשומת לבי לכך שבחיבוריו הקודמים בויאריין מאזכר את המאמר. האם יש פשר להתעלמות הפעם?

מאפשרת לראות את הסוגיה הבבלית במנותק בעליל מחומרים ארץ ישראלים, וממילא סמי מכאן מקור הלניסטי נפרד בלתי ניתן לערעור של ספרות הלניסטית שלבבלי. אמנם, ברי כי מבחינה כמותית המגוון הנרטיבי הגדול ביותר של המעשים על אודות החכם מרוכז ביחידה זו בכבא מציעא. אלא שיחידה זו מעוצבת ומעובדת מבחינה ספרותית, וייתכן, כפי שטענו אחדים מן החוקרים, שיש בסוגיה מגמות אחרות שגרמו להצגת החכמים באור כזה.³³ אפשר לראות שהפרשנים והחוקרים עשו מאמצים בכיוונים מגוונים, ולעתים אפילו מנוגדים, בכואם לפענח את דמות החכמים לאור רצף סוגיות הבבלי בכבא מציעא. כברכות מן הקריאות הספרותיות אפשר להבחין בכך שלא פעם עמדה השקפת עולם ומגמה מסוימת ביסוד הפרשנות. מנגד, אדגיש כי אינני טוען בהכרח להצגת דמותו של ר' אלעזר בר' שמעון באור שהציגתו רונית שושני במאמרה.³⁴ פרידמן, ובעקבותיו שושני ואחרים, מראים כי הסיפור הבבלי מעוצב ומעובד מבחינה ספרותית. אינני בא להכריע איזו מן הקריאות הספרותיות טובה או יפה יותר, שכן לא בשיפוטי ערך עסקינן הכא. למודל הטקסט המעוצב יכולות להיות, כאמור, משמעויות שונות ואף מנוגדות. כדי לנסות לחדור לביוגרפיה של חכם מן הראוי לבחון לא רק את הסיפורים המעוצבים, שמהם אפשר ללמוד, אולי, על עיצובן של מסורות לגבי דמותו של חכם, אלא גם את האנקדוטות על אודותיו ואת כל מה שאפשר ללמוד על החכם מן המקורות המעוצבים פחות. הערך במסורות קצרות הוא שהן מאפשרות, כברך אגב ובין השיטין, קריאות מיטיבות בדמותו של החכם שאינן מעוצבות על פי דגם סיפורי על מגמותיו השונות.

איני בא כאן לדרוש דרשות ולקרוא את הדברים קריאה מגמתית, ואף אין בכוונתי לסתור את מגמותיו של בויארין או לקרוא תיגר על קריאתו הספרותית. עם זאת, יש היבט מסוים שמיטשטש בקריאתו של בויארין את המקורות, מתוך הניסיון להעצים גורמים אחרים: ר' אלעזר בר' שמעון ורעו הם תנאים בני הדור החמישי, תלמידי חכמים מובהקים ומסרני שמועות בהקשרים מגוונים, שפועלים והוגים בתוך הקשר ריאלי-אנושי ובנושאים המעסיקים את קהילת החכמים.

בויארין מניח במובלע בדבריו האמורים כי משמעות אחת או קול מרכזי אחד לטקסט התלמודי וכי רובד ה"סתמא" אינו עשוי להכיל פרשנויות מגוונות, שונות ולעתים סותרות: כמו בטקסט האפלטוני גם בטקסט התלמודי יש דרך קריאה מסוימת שהיא "מיטבית" ודרך קריאה "לא מתוחכמת" - הבחנה זו כורתת את הענף שעליו יושב בויארין בפרשנות הפוסט-מודרנית והרלטיביסטית. בקריאת הטקסט בקריאה ביקורתית חמורה, ייתכן שאין מובן אפילו לשאלה "מהו התלמוד", באופן שמציג אותה בויארין, משום שאין מדובר בטקסט אחדותי ומגובש ההולך בכיוון אחד. אפשר היה לנסח זאת מעט אחרת: הניסיון של בויארין למעשה ממשיך, אם כי באופן שונה מאוד, את בית המדרש האשכנזי של בעלי התוספות והאחרונים ההולכים בתורתם:

33 ראו רונית שושני, 'רבי אלעזר בר' שמעון והגנבים - סיפור על חטא וכפרתו', *JSIJ*, 4 (2005), עמ' 21-1, ובייחוד עמ' 1 הערה 3.

34 לדבריה של שושני: "העיסוק בגוף הוא משני בסיפור ר' אלעזר והגנבים, ועניינו העיקרי של הסיפור הוא מסע אל נפש האדם, אל יכולת ההשחחה ויכולת התיקון... המספר לא בחר בר' אלעזר כגיבור הסיפור כדי לבטא ביקורת או עוינות כלפיו, אלא כדי ללמד לקח מוסרי... ר' אלעזר - שהפרט היחיד הניתן לנו בסיפור על מראהו החיצוני הוא כרסו הענקית - מוצג בסיפור הגנבים כאדם שבודק את עצמו בלי הרף ומנסה לכפר על מעשיו, ובסופו של תהליך אורך זוכה להכרה פומבית כצדיק."

החלום כי ריבוי הקולות שבתלמוד יהפוך לקול אחד, להרמוניזציה שבסופו של תהליך תוביל לקריאה הרמוניסטית אשר באורה יהיו כל המקורות עשויים מעור אחד וישתלבו במערכת פנטסטית מלוכדת. ואולם, ברי כי בתלמוד יש רב-קוליות בתוך אותה סוגיה גופה ולעתים אף בתוך אותו קול. פוליפוניות זו היא אינטגרלית ואימננטית לתלמוד, והניסיון לטשטש אותה ולהעצים חד-קוליות כמוהו כנתק בבשר החי.

מלבד שאלת ההתייחסות לשאלת הבכלי גופו עולה כאן שאלת ההתייחסות לספרות: ברובד המטא-אורטי, כאשר בויריין מדבר על הרמנויטיקה הוא מציב תורת פרשנות שלמה הכוללת רכיב אינטר-טקסטואלי. בה בעת הוא ממעיט בהתייחסות אל הספרות גופה. בויריין ממעט כאן מאוד בהתייחסות למדרשי ההלכה, לירושלמי (!) ולפרשנות הקלסית. תפיסותיו הפילוסופיות והספרותיות הרחבות באות על חשבון היסודיות בחקר משנת חז"ל (לדוגמה, יש מקבילה ספרותית לחלק גדול מן הסיפור הנדון, מעוצבת אף היא, בקהלת רבה פרשה יא. בויריין אינו טורח אף להזכיר אותה). יתרה מזו, בויריין נעזר בכמה מן המתודולוגיות המקובלות בחקר התלמוד (לדוגמה: היסמכות על כתבי-יד בהבאת הטקסט הנדון), אלא שהקריטריונים לשימוש בהן אצלו אינם נהירים לחלוטין. מתוך דברים אלו עולה שאלה מטא-אורטית קשה בחקר התלמוד: היכן עובר קו פרשת המים שבין מחקר דרשה? לא בנקל תיענה שאלה זו באופן אפריורי לפי אמות מידה ברורות ומובחנות. עם זאת יש מקרים שבהם ניכר כי בויריין, כעצמו וכמי שכמייצג השקפת עולם ההולכת ותופסת תאוצה בקרב חוקרי תלמוד בחוגים מסוימים, חוצה גבול זה בצרפו דבר אל דבר באופן לא מבוקר ולא מחושב לחלוטין, מהלך שאינו הולם את הזהירות ואת המתינות הנדרשות בחקר מושא כה מורכב. כמו כן, נראה כי לא הוכנו האמצעים ההכרחיים והמספיקים בשאלות מקדימות כדי להעלות את שאלתו של בויריין "מהו התלמוד" כל עיקר ולדחות מפניה שאלות בביקורת הנוסח ה"נמוכות" וה"גבוהות". הפנומנולוגיה של ה"תלמוד", שעל אודותיה בויריין מנסה להתחקות, לא תוכל להידון כי אם לאחר צעדים של ממש שיעשו בחקר התלמוד, בחקר נוסחו על שורשיו וענפיו, דרכי מסירתו והעברתו וקווי עריכתו הספרותית.³⁵

ברי כי אין להתייחס אל התיאורים הגרוטסקיים כפי שהתייחסה אליהן המסורת, דהיינו במיאוס ובהדקחה, כמו שציין בויריין ובצדק, אלא יש לעסוק בהם ברגישות, בפיכחון ובכנות מחקרית.³⁶ עם זאת, בויריין אומר שעניין הרבנים השמנים הוא "בלתי

35 ראו: ישי רוזן צבי, הטקסט שלא היה – מקדש מדרש ומגדר במסכת סוטה, ירושלים תשס"ח, עמ' 19-1.

36 ראויים לציון דברי הרב דב ברקוביץ, 'כרסו של ר' אלעזר בר' שמעון', מקור ראשון, מוסף שבת (לצערי הן המחבר והן מערכת מקור ראשון אינם יודעים פרטים ביבליוגרפיים מדויקים יותר): "האם אדם מסוגל לממש את חייו כבעל יצרים חזקים כאשר הוא שומר על טהרתו? ... דמותו של ראב"ש ... רבת המימדים, הגרוטסקית ורווית שכבות השומן. אחת הסצנות הפנטסטיות בסיפורי ראב"ש הוא תיאור נסיונו להוכיח שיסודן של תחושות הבטן שלו הוא בקדושה... מה פשרו של סיפור כזה? ואיך יש להתייחס לסיפור אחר המתאר את כרסו של ראב"ש כגדולה מספיק כן ששור יוכל לעבור תחתיו?... קטע המעבר לסיפורי ראב"ש מסיט את מובנו הפשוט של הפרק לדימוי האוכל כבסיס התקשרות רוחנית בין האדם לבורא... הראיה המוכחת להיות האוכל בפרט, והחומר בכלל, צינור להתקשרות רוחנית, היא טהרתה וקדושתה של כרסו של ראב"ש. נדמה שהקטע הפרוע והמביך ביותר בסיפורי ראב"ש הנו ההתייחסות של הגמרא למיניותו... זהו פתח לדיון קצר אבל מפורש מאוד לגבי מיניותם של חכמים, דיון שלא היה מבייש את אהלי חיילי המילואים המשועממים ביותר, עם כל הכבוד למעלת הגמרא...".

רציני", בניגוד לעניינים שלפניו ברצף הסוגיות.³⁷ כלומר, מלבד ההבחנה שבויארין עושה בין יסודות שונים בדיאלקטיקה, שאחד מהם הוא קומי, הוא מערב כאן תחושות, עמדות אישיות ושיפוטיות אסתטיים שהם לגיטימיים לחלוטין אך אינם חלק ממסגרת המחקר כמו שרגילים לראותו: במקום לנסות לחדור את הטקסט, לעמוד על טיבו ולהבינו יש כאן התערבות של החוקר בטקסט, המבחין הבחנה שיפוטית בין חלקים "רציניים" ובין חלקים "בלתי רציניים" (או "קומיים", והמונח "קומי" נצבע בגוון מסוים). אם כן, הבחנתו של בויארין בין שני ה"קולות" המקיימים ביניהם דיאלוג המתועד בתלמוד היא סובייקטיבית, ומחילה על הטקסט פרדיגמה בחטיניאנית שאינה בהכרח ממין העניין. זאת נשאל: מהם הקריטריונים לדיאלוג "רציני"? והאם בנתינת הדיבור על מיניות, תהא גסה ככל שתהא, יש יסוד "לא רציני", במובן של דיבור שאין בו משמעויות עומק מעבר לרובד הגלוי של הטקסט? האומנם שילובם של סיפורים גרוטסקיים או פנטסטיים חריג בהקשר הספרותי בבבלי או בספרות האגדית בכלל? וכן, האם הוא מעיד על אופייה של הספרות בכללותה?³⁸ בויארין עצמו מודע לכך שהספרות משלבת בתוכה גופים הזרים זה לזה, אלא שקביעה מינורית שכזו אינה מחייבת היסקים מופלגים כשל בויארין, אלא אדרבה, פותחת פתח לשאלות, למחקר ולעיון.

37 סוקרטס, עמ' 184.

38 ראו שם, עמ' 201, בעניין משה ורבי עקיבא בהקבלה לאוסיביוס בעמ' 230-241 בספר (ובמאמרו 'הלניזם' ולעיל, הערה 10, עמ' 248-251). כן ראו במקבילה ב'הלניזם', עמ' 352-353, על פי רופינוס מאקוויליה.