

קרבנבל בפומבדיתא: בחטין והתלמוד

דניאל בוירין

בהשראת קריאה מופלאה של רבלה, שזכתה לשם ולתהילה, כתב בחטין כי 'מטרתו הבסיסית של רבלה הייתה למוטט את התמונה הרשמית של אירועי הזמן. הוא שאף להשקיף עליהם במבט חדש, לפרש את הטרגדיה או את הקומדיה שייצגו מנקודת התצפית של המקהלה הגועה בצחוק בכיכר השוק'. והנה, מפליא הדבר שהתלמוד אף הוא, בדומה לרבלה, נתלה ב'משאבי הדימויים העממיים המפוכחים כדי לנגח את הרצינות הנוקשה שהוכתבה על ידי המעמדות השולטים'¹ והשתמש לשם כך באותם טקסטים שהפיצו, הם עצמם, רצינות נוקשה תחומה בד' אמות של ההלכה, פרי רוחם של החכמים השולטים בכיפה. אם במשך עשרות בשנים נהגתי לומר, בהתגרות מה, שכדי להבין את מהותו של התלמוד שומה עלינו לתת את הדעת על רבלה, שכן יצירתו מצטיירת בעיניי כקרובה ביותר לתלמוד ברוחה ובנימת דבריה – הרי זה במידה רבה הודות לדרך הקריאה של בחטין.

אכן, התלמוד הוא בגדר ספרות, ובהעלותנו את השאלה לאיזו סוגה ספרותית הוא משתייך אנו נוגעים בלב הבעיה של הגישה הספרותית, כלומר של דרך הקריאה. וכאן אנו נתקלים בקשיים מידיים. הגדרה של סוגה היא עניין של השוואה והנגדה: לאיזו ספרות אחרת דומה הספרות התלמודית ובאילו דרכים שונה היא ממנה.² מבחינה היסטורית נקבעה בתקופה הבת-תלמודית הייררכייה ברורה בין הדיונים ההלכתיים לבין סיפורי האגדה בכלל, הייררכייה שנשענה על תפיסות דומות למדי לתפיסה הספרותית של דקרום. רק ההלכה נחשבה ראויה לתשומת לבם הרצינית של בני תורה. כך היה הדבר מדורי דורות, ככל שנוכל להרחיק לכת אחורה בשחזור היסטורי של נוהגי הקריאה ביחס לתלמוד הבבלי (אף על פי שיש להדגיש את הפער בין מאות השנים בין התאריך המשוער המאוחר ביותר של חתימת התלמוד הבבלי במתכונת הידועה לנו לבין הזמן שבו נתחברו פירושו המוקדמים ביותר). למן ימי

* תרגמה מאנגלית רותי ברי-אילן.

M. Bakhtin, *Rabelais and His World*, trans. H. Iswolsky, Bloomington, Ind. 1984, 1

p. 439. תרגום המובאות נעשה בידי מתרגמת המאמר אלא אם כן נאמר אחרת.

D. Kraemer, *Reading the Rabbis: The Talmud as Literature*, New York 1996, p. 7 2

הביניים ועד לתחילת העת החדשה אנו עדים להופעתם של ילקוטי אגדה שהוציאו את האגדה לחלוטין מהקשרו של החומר ההלכתי. לבד מכך, באופן מסורתי נכתבו הפירושים לתלמוד מתוך התעלמות ופסיחה על דברי האגדה וכמיוחד על האגדה הגרוטסקית.³ כמה מהגדולים שבמפרשי התלמוד כתבו פירושים נפרדים להלכה ולאגדה. כאשר פירושים אלה צורפו זה לזה בדפוסים המודרניים של התלמוד לכדי טקסט רצוף, הפרשנות ההלכתית נדפסה באותיות גדולות ואילו פרשנות האגדה נדפסה באותיות קטנות. לאחרונה, במהלך של מעין דקונסטרוקציה, זכתה האגדה למעמד מיוחס בחוגים רבים בשל 'ספרותיותה', כך שההיררכיה נהפכה על פיה. מכל מקום, כתוצאה מהגישה המסורתית תוחמה ההלכה בד' אמות של הרציני והסקרלי והותירה את האגדה בגפה, בדמותה המחנכת והמביכה חליפות. ואמנם, משום שעצם ההבחנה בין שתי ה'סוגות' הללו אינה מסתמנת כלל בטקסט התלמודי, יש הטוענים לאחרונה שהחלוקה הבינרית הזאת נעשתה לצורך גידור ההלכה כתחום נפרד, וכי יש אפוא לזנוח אותה בחקר התלמוד.⁴ דרכי הקריאה הישנות מקבילות אפוא לפרקטיקות שנקטו קוראיו של אפלטון, שגילו עניין אך ורק בפילוסופיה שלו ושאותה בלבד הם קראו. בשני המקרים אי-אפשר לוותר על קריאות אלה, או לדחוק אותן לשוליים, מבלי לפגוע בטקסט. עם זאת, אין הן משקפות את מלוא הסיפור. רוב המחקרים על התלמוד הבבלי שנעשו בזמן האחרון הם בעלי אופי תמטי או פילולוגי. מחקרים שעוסקים בשאלות של מבנה

3 לאסטרטגיות קריאה שכאלה ביחס לרבלה ראו הדיון אצל בחטין (לעיל הערה 1), עמ' 136-134.

4 B. Wimpfheimer, *Telling Tales Out of Court: Literary Ambivalence in Talmudic Legal Narratives*, (Divinations: Rereading Late Ancient Religions), Philadelphia 2009. כמובן, אין פירוש הדבר שבשום פנים ואופן אין בסיס לחלוקה זו. התלמוד הבבלי במסכת בבא קמא (ע"ב) מביא סיפור חביב על מורה שהיו לו שני תלמידים, האחד נמשך לבו אחרי שמעתתא, דברי הלכה, ואילו חברו דבקה נפשו באגדתא, בדברי אגדה. איש מהם לא הניח למורה ללמד את הסוגה שחשק בה חברו. 'משל, למה הדבר דומה', אמר להם מורם ורובם, 'לאדם שיש לו שתי נשים, אחת ילדה ואחת זקינה, ילדה מלקטת לו לבנות, זקינה מלקטת לו שחורות, נמצא קרח מכאן ומכאן! הבעיה נפתרה כאשר המורה בתושייתו מצא ללמד אותם דבר מה שממוזג את ההלכה עם האגדה. מכאן ברור שהכירו בהבחנה בין ההלכה לאגדה. עם זאת, וימפיהימר צודק בטענתו שבגוף הטקסט התלמודי אין הבחנה בין הדברים שמכונים בפינו הלכה לבין הדברים שאנו מכנים אותם אגדה. יתר על כן, יש יסוד מוצק לקבוע שמה שנקרא בשם אגדה בתלמוד עצמו, בדומה לקטע שהובא לעיל מבבא קמא, אינו אלא מדרש על התורה, ואין לו ולא כלום עם הסיפורים הביוגרפיים שמופיעים בתלמוד. למיטב ידיעתי, אלה האחרונים אינם מעוצבים בספרות חז"ל כחלק מן האגדה.

ושל קומפוזיציה עושים כן בהקשר של הביקורת ה'גבוהה' של המקורות, בניסיון להבחין בין רבדים שונים בתלמוד הבבלי (למשל, חיבוריהם של שמא פרידמן⁵ ותלמידיו), ובתוך כך מאפשרים שחזורים היסטוריים של רבדים אלה.⁶ רק לעתים רחוקות נדונה הקומפוזיציה של התלמוד בשלמותו, ודומה שרוב החוקרים מאמינים (מבלי לציין זאת במפורש), שאכן התלמוד הבבלי הוא יצירה יחידה במינה. מאמר זה מבקש להבליט את השערורייה של טקסט שבו למשל דיון העומד ברומו של עולם ו'נטורליזם המאורות' (slum naturalism) דרים באכסניה אחת. בשערורייה זאת דומה התלמוד לאפלטון.

מי שקורא את אפלטון או את התלמוד הבבלי אינו יכול שלא להזדעזע מאי-ההתאמה הבוטה הזאת – אלא אם כן לא יניח לעצמו לחוות את ההלם, ויסיח אפוא את דעתו מאי-ההתאמה או יקל בערכה. מדוע זה סוקרטס הגדול, המצטייר בעינינו כמעין קדוש, משתטה כמוקיון? מדוע קטע הנוגע לאלוהים ולהתנהגות הנאותה בבית הכנסת נסמך למה שנראה בעינינו כבדיחה גסה? שני הקורפוסים הטקסטואליים הללו מציבים בפנינו (כמעט, גם אם לא ממש) אותו קושי. שניהם טקסטים רציניים ביותר. בניסוחו המשובח של וייטהד (Whitehead), אליבא דקהילת ההוגים במערב, הפילוסופיה כולה אינה אלא הערות שוליים לאפלטון. אפלטון מייצג בעבורם חקירה ממצה של נושאים הנוגעים לסדר היום שביסוד כל פילוסופיה, אונטולוגיה, אפיסטמולוגיה, אסתטיקה ואתיקה. שומרי המסורת רואים בתלמוד הבבלי את הבסיס לאורח חיים דתי המוצא את ביטויו בחיי הרוח ובחיי המעשה כאחת. נקל לקרוא את הדיאלוגים של אפלטון כפילוסופיה ואת התלמוד הבבלי כטקסט משפטי יהודי או כטקסט המעורר התעלות דתית – ואמנם כך נהגו במשך אלפי שנה. העקיבות הפורמלית של קריאות כאלה מביאה מרגוע ומעוררת בקהילות הקוראים תחושה של היותם בעלי טוהר רוחני/מוסרי/דתי. אך מה עלינו לעשות עם טקסט שבו ענייני הרוח הנשגבים ביותר נדונים לצד שאלת אונותו המינית של רב מסוים (יכולתו, על פי הנאמר במקום מסוים, לקיים יחסי מין עם בתולות אחדות מבבלי לגרום להופעת דם בתולים)?

כאן עליי לנהוג זהירות. מבחינה תרבותית התלמוד הבבלי רחוק מאתנו, בדרכים רבות, עוד יותר מאפלטון, וחשוב שלא לכפות עליו קטגוריות אנכרוניסטיות או

5 'ש' פרידמן, 'פרק האשה רבה בבבלי, בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא', ח"ז דימיטרובסקי (עורך), מחקרים ומקורות: מאסף למדעי היהדות, א, ניו יורק תשל"ח, עמ' 275-441; ש"י פרידמן, תלמוד ערוך, פרק השוכר את האומנין: בבלי ברא מציעא פרק ששי – הפירושים, ירושלים תשנ"א.

6 למשל; J. L. Rubenstein, *The Culture of the Babylonian Talmud*, Baltimore 2003; R. Kalmin, *Jewish Babylonia between Persia and Roman Palestine*, Oxford 2006

כאלה שאינן הולמות את טבעו מבחינות אחרות. חלקים רבים בטקסט שנראים לנו 'נמוכים' בנושאייהם באופן מהותי, לא הצטיירו כך בעיניהם של חכמי בבל. במובן זה אפשר למצוא שמץ ממה שאופייני לרכלה כבר בדיונים הרגילים, ה'רציניים', של ההלכה, בשקלא וטריא המתלווים לסוגיה. אין טעם להבחין הבחנות חדות בין ה'גבוה' ל'נמוך' על פי המונחים התרבותיים (היווניים) שלנו, בין ההלכה כיזמה של איבריו העליונים של האדם לבין האגדה כתוצר של איבריו התחתונים. הבחנות אלה לא יצלחו מטעמים רבים, שכל מי שמכיר את התלמוד יכול לזהותם מניה וביה.

אולם ברצוני לחרוג אל מעבר לתוכנה זו, שפיתחתי בכמה מחיבורי הקודמים.⁷ כאן בדעתי לעסוק בתופעה שונה, אף על פי שבוודאי אינה נבדלת לחלוטין – רצוני לומר, בתופעה טקסטואלית או ספרותית בטבעה וכן גם במשמעויותיה. תופעה זו מכונה בפי 'כפל פנים' או 'דו־פרצופי': פן אחד הוא נוכחותם של סיפורים שלא רק מעלים על נס את חציו התחתון של הגוף אלא גם מתארים את חז"ל, גיבורי התלמוד, באופן גרוטסקי, החותר תחת האידאליזציה שלהם, וזורה אור על הבעייתיות האתית בהתנהגותם. הפן האחר, שנודעת לו חשיבות רבה אף יותר, הוא הבחירה הספרותית של חכמי בבל לחבר ספר אחד בלבד, ספר הנודע בשם 'התלמוד הבבלי', ולכלול בו את מיטב המסורת הדתית-המוסרית בכפיפה אחת עם סיפורי אגדה פרועים, הפוגעים בדמותם של חז"ל כדוגמה ומופת, ובתורה כנצחית וקדושה. תופעה זו היא ייחודית למדי בספרות חז"ל, שכן היצירות שנתחברו בארץ ישראל שמרו על הפרדה ברורה יותר (גם אם לא מוחלטת) בין הסוגות. ההטרוגניות של התלמוד הבבלי היא תופעה מוכרת: 'בהשוואה לקבצים שחיברו חז"ל בארץ ישראל, ה'בבלי' הוא אנציקלופדי הרבה יותר, כלומר מכיל מגוון רחב יותר של ספרות חז"ל מאשר הקבצים בני זמנו, פחות או יותר, שנתחברו בארץ ישראל'.⁸ עניין שלא שמו לב אליו עד כה, לדעתי, הוא כיצד צביונו הרב-סוגתי של התלמוד הבבלי מקרב אותו לזרמים העיקריים של הספרות בת זמנו, שבהם מילא בליל הסוגות תפקיד תמטי ביצירה.

כמה ממפרשי התלמוד בימי הביניים עמדו על טבעו ההטרוגני של התלמוד הבבלי (ואף ביארו את שמו בזיקה לכך): 'דאנו שעוסקין בתלמוד בבלי דיינו כי הוא בלול במקרא במשנה ובתלמוד' (תוספות, עבודה זרה, יט ע"ב). באמירה זו ממחיש רבנו תם את התחושה הרווחת שהבבלי הוא אכן חיבור יוצא דופן, יחיד במינו בזירת חז"ל ולא כל שכן בספרות העולם, שהרי הוא חיבור המורכב מיסודות

D. Boyarin, 'The Great Fat Massacre: Sex, Death and the Grotesque Body in the Talmud', H. Eilberg-Schwartz (ed.), *People of the Body: Jews and Judaism from an Embodied Perspective*, Albany, NY 1992, pp. 69–100 7

R. Kalmin, 'The Formation and Character of the Babylonian Talmud', *The Cambridge History of Judaism, IV: The Late Roman-Rabbinic Period* (2006), p. 841 8

רבים ושונים, כולם 'בלולים' זה בזה. מכאן משחק המילים 'בלול'/'בבלי'. ודאי, משחק מילים זה שורשיו במקרא עצמו (בראשית יא 9: 'עַל־פֶּן קָרָא שְׁמָהּ בְּכַל פִּי־שָׁם בְּלָל ה' שְׁפַת פְּלִי־הָאָרֶץ'). מגדל כבל הוא מגדל הבליל הלשוני, מגדל הערב רב המילולי. וה'בבלי' גם הוא לשונו בלולה, וכל כולו מגדל כבל רב־דיבורי. בטקסט התלמודי המקורי שרבנו תם מתייחס אליו הכוונה שונה לגמרי. בגרסה זו, החכם הארץ ישראלי מגנה את יהודי כבל על שהמקרא, המשנה והתלמוד משמשים אצלם בערבוביה. רבנו תם הופך את היוצרות ורואה בכך אמירה חיובית, המתארת במדויק כיצד כל הסוגות הללו מעורבות בתלמוד הבבלי, ואפשר אפוא לקיים את מצוות תלמוד תורה באמצעות העיסוק בתלמוד בלבד. בליל הלשוניות הצורמני, המשול למצב בכבל אחרי שנבללו הלשוניות זו בזו, הוא האנלוגיה לנשגבות הגרוטסקית, שבאה לידי ביטוי מושלם בשיהוקיו של אריסטופנס במשתה. ובכן, שוב, זו השאלה: כיצד נוכל להסביר את מה שנראה לנו כפגיעה גסה בדקדורם, אצל אפלטון מזה ובתלמוד הבבלי מזה? והתשובה אף היא כבר נרמזה לעיל: שני הקורפוסים הללו קשורים באופן כלשהו לעיצוב המסוגנן של הסוגות המשתתפות ביצירת הממד הרציני־ההיתולי (spoudogeloion).

אני טוען לדרך קריאה חדשה של התלמוד הבבלי, אשר אינה מפרידה את הרציני מהקומי אך גם אינה יוצרת הרמוניה בין שניהם בהתאם לפרקטיקות הנהוגות כיום. קריאה זו חותרת למצוא בדיאלוג שבין שני היסודות האלה משמעות מורכבת יותר מזו המוצעת בשתי הגישות האחרות. לפי קריאה זו, הטקסט מעלה שורה של פרקטיקות אינטלקטואליות, גופניות ופוליטיות, באמצעות דיאלוג טרור־פילוסופי (protreptic) רציני, אך בד בבד מעמיד בסימן שאלה את התוקף המוחלט שלהן. כשקוראים את התלמוד בדרך זו, הוא מסתמן כדוגמה לדרך שהיא מעבר לסמכותיות ולסובלנות, שכן, כניסוחו של בחטין, 'גילוי הדגשה נוספת יתקבל בהכרח כסתירה שלילית בתוככי השקפת העולם של המחבר'.⁹ כמוכן, ביצירה הדיאלוגית, או בכל ספרות הנקראת באופן דיאלוגי, אנו מחפשים דווקא את ההדגשה הנוספת. בחטין אינו מגדיר במפורש את מעמדה של אותה 'סתירה שלילית', אך נראה שאם מצוי אי שם טקסט שהוא דיאלוגי באמת, הדיאלוג ממוקם באותה סתירה שלילית, באותם רגעים טקסטואליים, יהיו אשר יהיו, שבהם אפשר (או אי־אפשר) לקרוא תיגר על המערכת האידאולוגית מבפנים או מבחוץ ובכך לזעזע את הסדר התרבותי. בהמשך אקרא את התלמוד ככולל – באופן לא אורגני – הדגשות נוספות וסתירות שליליות

9 מ' באחטין, סוגיות הפואטיקה של דוסטויבסקי, תרגום מרוסית: מ' בוסנגג בהשתתפות דה"ן, עריכה מדעית, מינוח וביאורים: יעל הרוסי, תל אביב תשל"ח, עמ' 85.

מעין אלה. לדידו של בחטין, סוג הטקסט שמאפשר לשלב בו סתירה גסה כזאת של השקפת עולמו של המחבר הוא הַסְטִירָה המניפאית.

הסטירה המניפאית היא טיפוס מסוים של ספרות שמחבריה וקהל היעד שלה הם אנשי רוח, והיא עצמה מלגלגת על אורחותיהם והליכותיהם ועם זאת מאשרת אותם. לפי האגדה, מקורה של הסטירה המניפאית בכתביו של מניפוס מגדארה, מראשוני הציניקנים, שחי במאה השלישית לפני הספירה. זוהי מעין מהתלה, שגיבוריה נופלים קרבן להונאה ולמעשי תעלולים, ועיצובה הספרותי כורך יחד סוגות רציניות וקומיות ויוצר מהן טקסטים שחוטאים במפגיע לְדַקְרוּם הסוגתי, כפי שהוכר כבר בעת העתיקה. הואיל וכוחה של סוגה זו טמון בהצלחתה להעמיד בסימן שאלה את הרצינות ואת הסמכות הנלוות לנהגיהם של אנשי הרוח, טענתי היא שנצא נשכרים אם ניתלה בה כבאספקלריה מאירה כדי להנהיר את האידאולוגיה התלמודית. עם זאת, יש לציין שהטלת ספק זו באורחותיהם של אנשי הרוח, והצבת גבולות להשפעתם, אינה כרוכה בויתור על סמכותם של נהגים אלה.

בדרך כלל אנו מייחסים לסטירה התלוּצצות על חשבון מסורת ספרותית או על חשבון תצורה חברתית-תרבותית כלשהי, אבל אפיון זה אינו חל על כל סוגי הסטירה. אל לנו לבלבל בין סטירה מניפאית לסטירה מהסוג המוכר לנו. הסטירה המניפאית היא סְטִירָה במובן של סַטוּרָה (satira), תערוכת של דברים שאינם שייכים זה לזה או של דברים העומדים בסתירה זה לזה, ואין לה ולא כלום עם ביקורת על איי-מוסריות כמו במסורת של הורציוס.¹⁰

בתלמוד הבבלי, מסכת מגילה (ז ע"ב) אנו מוצאים את הקטע הזה:

אמר רבא: מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. רבה ורבי זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי, איבסום, קם רבה 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.

(=אמר רבא: חייב אדם להשתכר בפורים עד שלא ידע [להבדיל] בין ארור המן לברוך מרדכי. רבה ור' זירא עשו סעודת פורים יחד. השתכרו. קם רבה ושחט את ר' זירא. למחרת [כשהתפכח וראה מה עשה] ביקש עליו רחמים

10 J. C. Relihan, *Ancient Menippean Satire*, Baltimore 1993, p. 20. ראו גם בחטין (לעיל הערה 1): 'הפרודיה הביניימית, במיוחד לפני המאה השתים עשרה, לא עסקה בשלילי, בליקויים של פולחנים מסוימים, בסדר הכנסייתי או במלומדים שיכלו להיות מושא ללעג ולהרס. מחבר הפרודיות הביניימי ראה את הקומי בכל דבר, ללא יוצא מן הכלל. הצחוק היה בעיניו אוניברסלי לא פחות מהרצינות' (שם, עמ' 84).

והחיייהו. לאחר שנה אמר לו [לר' זירא]: יבוא אדוני ונעשה סעודת פורים ביחד. אמר לו: לא בכל שעה ושעה מתרחש נס.¹¹

הטקסט עוסק בהלכות פורים, אך שופע רוח פורימית, קרנבלית, וממחיש אפוא בכירור את בליל הסוגות שיוצר את מרקם התלמוד. הדיון הרציני במצוות פורים שזור בסיפור עלילה קומי ביותר, שממעט את דמותם של גיבורי ההלכה. אפשר להיטיב להבין את התלמוד הבבלי אם רואים בו חלק מהמניפאה או ממסורת האגדה הקרנבלית של עולמו.¹² בחטין כבר קבע את הקבוצה הטקסונומית של סוג זה של ספרות כשאזכר, לדוגמה, את החומר הסיפורי סביב סוקרטס (תיאורו בידי אלקיביאדס בסוף המשתה וכן האגדות על קסנטיפה).¹³ הוא מאפיין את הסוגה כדלקמן:

‘האגדות הקארנוואליות בכלל נבדלות-עמוקות מהאגדות האפיות ההרואיות: הן מנימיות ומנחיות את הגיבור על הארץ ומציגות אותו כנחות, עורכות פאמיליאריזציה, מקרבות ומאנשות אותו; הצחוק הקארנוואלי האמביוואלנטי שורף את כל המלאכותי והמאובן, אך אינו משמיד כלל את הגרעין ההרואי האמיתי של הדמות’.¹⁴

דברים אלה עשויים לשמש בקירוב כתיאור של האגדה הביוגרפית שבספרות חז"ל בכלל, ובתלמוד הבבלי בפרט. החכמים בעלילות אלה מוצגים במלוא תפארתם הגופנית ובשפל עליבותם, באנוכיותם ובקטנוניותם, כשהם נקלעים למצבים מביכים ומסתבכים בעסקי ביש. בתלמוד הבבלי לא רק האגדה אלא גם ההלכה מהולה לא אחת בסממנים גרוטסקיים בנוסח בחטין-רבליה. אפשר למצוא בה דיונים הלכתיים המבררים מה דינו של גבר שהחדיר את איבר מינו אל גופו הוא, או במה משתמשים לקינוח צואה בשבת! (בבלי, שבת פב ע"א) כמו גם אמרי שפר בעניינים העומדים ברומו של עולם, כגון 'איזה עשיר [...] כל שיש לו בית הכסא סמוך לשולחנו' (בבלי, שבת כה ע"ב), או 'ברוך אתה בעיר – שיהא בית הכסא סמוך לשולחנו' (בבלי, בבא מציעא קז ע"א).

- 11 הנוסח העברי על פי ע' שטיינזלץ, תלמוד בבלי פורמט גדול, כרך יא, מסכת תענית; מגילת תענית; מסכת מגילה, ירושלים תשמ"ד.
- 12 דומני ש'מניפאה', בניגוד ל'סטירה מניפאית', הוא מונח שטבע בחטין עצמו. הרעיון המודעיל של מונח המניפאה טמון בחציית גבולות הסוגה (או באוסף של יסודות מניפאיים חוצי גבולות שעברו שינויים בזמן ובמרחב).
- 13 בחטין (לעיל הערה 9), עמ' 135-136.
- 14 שם, עמ' 136.

מעשה כלאיים, אפילו אי-התאמה, הוא הוא הקרקע שהזינה את הספרות ההלניסטית הבת-רקלסית. אחד מסימני ההיכר האופייניים לספרות של ההלניזם המאוחר (למן המאה השנייה ועד למאה השישית לסה"נ) הוא היעדר כל דקורום ביחס לסוגות קודמות ולמשלבים לשוניים.¹⁵ תקופה זו, מסיק בחטין, הייתה זמן של פריצה ספרותית ותרבותית המזוהה עם התפתחות של צורות ספרותיות כגון הסטירה המניפאית, הדיאלוגים הפרודיים של לוקיאנוס והרומן העתיק. התרבות העתיקה מייחסת את הסוגה הרצינית-היתולית (spoudogeloios) רק ליצירותיו של מניפוס,¹⁶ ולפיכך בחטין משתמש חליפות בשני הכינויים, ללא הבחנה ביניהם. אכן, לא ברור אם הייתה אי פעם (לפני תקופת הרנסנס) 'סוגה' יחידה שנקראה בשם 'סטירה מניפאית'. אולי בעצם יש לראות בסטירה המניפאית לאו דווקא סוגה פורמלית אלא הלך רוח ספרותי וביטוי להרגלי מחשבה. על כל פנים, בין שיש לזהות את הסטירה המניפאית עם סוגה מסוימת ובין שלא, העלאתה לדיון אצל בחטין מעוררת דחף היריסטי (heuristic) פרובוקטיבי לקראת דרכי חשיבה מחודשות בנוגע לתלמוד. דומה שמאז 'הסטירות המניפאיות' שחיבר לוקיאנוס ואילך, נראה הנרטיב המניפאי כ'מארז הולם להצגה הקומית של התנצחויות למדניות'.¹⁷ אין זה מפתיע אפוא שאנו מוצאים זיקות בין התלמוד לבין מה שבחטין מכנה 'מניפאות'. התופעה המאפיינת בין השאר, ובקווים כלליים, את הצורה התרבותית המסוימת הזאת הוא הישענותה הרהבתנית על חקירה רציונלית בתור הדרך אל האמת. על כן הדיאלוגיזציה של תרבות שכזאת נוצרת באמצעות גילום דמותם של גיבורי העלילה באופן המנוגד בתכלית להצגתם כיצורים רציונליים לחלוטין. אחת הדרכים לעיזוב אנטיטטי זה היא החדרתו של ממד היתולי-רציני אל הטקסט באופן שמקנה לו צביון כפול: הצגת חקירות וחוקרים רציונליים 'רציניים' ביותר מזה, והעלאת היבטים אבסורדיים, או 'נמוכים' בצורה אחרת, של קווי דמותם ושל חייהם האישיים, מזה. אם לסכם את עמדתו של בחטין בלשוני, אומר ש'הסוגה העממית האורלית' (ללא ספק, מונח בעייתי כשלעצמו) קיבלה עיצוב פורמלי והתגבשה בצורה שבכתב.

15 לתפיסה הכללית של ההלניזם המאוחר בעת העתיקה, באופן שאינו מתמקד דווקא בסימני היכר אלה, ראו, G. W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity* (Jerome Lectures, 18), Ann Arbor 1990

16 הגאוגרף היווני סטרונון (Strabo) בחיבורו *Geographica* (ספר 16, פרק 2, סעיף 29) מכנה אותו "מניפוס הסטיריקן".

17 J.C. Relihan, 'Menippus in Antiquity and the Renaissance', B.R. Branham and M.-O. Goulet-Cazé (eds.), *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy* (Hellenistic Culture and Society, 23), Berkeley and Los Angeles 1997, p.

בחטין טוען שאפלטון לקח צורת דיבר רב־דיבורית, היא הדיאלוג, ועשה ממנה צורה כתובה מונולוגית, דיאלקטית. עם זאת, ושוב בעקבות בחטין, אנו רואים שהמסגרת הסיפורית הקומית של הדיאלוגים כוללת בתוכה באופן דיאלוגי את הדיאלוגיזם הקרנבלי יותר של הצורה הישנה עצמה; הצורה, ובחטין אינו מבהיר נקודה זו כל צורכו, משמשת דיאלוגיזציה של הרחף המונולוגי של אפלטון (באופן מחויב המציאות? לא נראה לי; אפלטון היה מתוחכם מכדי לסור למרותה של הצורה בלית בררה).¹⁸

לפי היפותזה זו, אפלטון נמצא אפוא בבסיסו (אך לא בהכרח בשורשיו) של אופן הפקה טקסטואלי היברידי, שמוצא את ביטויו בצורה נמלצת ומפורשת יותר בתלמוד הבבלי. בעיצוב זה נוהג רציני ורב ערך של חשיבה דיאלקטית (המוצגת כדיאלוג, וליתר דיוק, כפסידו־דיאלוג) משובץ במסגרת קומית שמעמידה בסימן שאלה, לפחות למראית עין, את רצינותו של התוכן הדיאלקטי, אבל אינה עונה על השאלה שהיא מעמידה. כלומר, המסגרת הקומית שואלת ובוחנת, דורשת וחוקרת, אך אין היא רוחה מכול וכול את 'רצינותו' של ה'רציני'. יש שיראו בקריאה זו של התלמוד הבבלי, קריאה הרואה בו נרטיב קומי המשלב בתוכו דיאלקטיקה רצינית, הגזמה בעלמא. אני מודע לאפשרות הזאת, ואף על פי כן אני מציע לקרוא את הבבלי בדרך זו, שכן היא מאירה בו דברים שאחרת יישארו סמויים מן העין.¹⁹ הייתי משווה את מה שאני עושה כאן לאחד מתרגילי הגשטלט, שבו אנו יכולים לראות או שפן או תרנגולת אך לא את שניהם בו־זמנית. אותו מהלך כפול חל גם על התלמוד. אפשר לשנות את התפיסה שלנו ולהבחין בגשטלט התלמודי הרציני־היתולי, ואפשר גם לחזור לתפיסה הקודמת ולהבחין ברצינות התהומית־אימתנית שבתלמוד. בלי המהלך הכפול הזה ריבוי המשמעויות של הטקסט הולך לאיבוד. הדיאלוג המוצג בטקסט האפלטוני או התלמודי אינו דיאלוגי כלל, שכן הוא מאחד את כל הקולות לכלל תודעה אחת, זו של 'המחבר'. קושי זה נוצר ממחויבותו למראית עין (מחויבות שאיננה רק לכאורה, אך גם איננה מחויבות מוחלטת) של המחבר, של אפלטון או של הסֵתָמָא (הוא אותו קול אלמוני או מעין מחבר סמוי

18 הגעתי למסקנות אלה באופן עצמאי ובאמצעים שונים מאלה שנקטה עמיתתי לסלי קורק (Leslie Kurke). במאמרה המבריק, 'Plato, Aesop, and the Beginnings of Mimetic Prose', *Representations*, 94 (Spring 2006), pp. 6–52, טענה קורק שהפרווה המימטית של אפלטון התפתחה ממסורת איופית שעוצבה מחדש (ממקורות מאוחרים יותר), כאשר איופוס עצמו משמש כדמותו של המחבר 'הנמוך'. המונוגרפיה של קורק, שהיא לפי שעה בדפוס, תעשיר בצורה ניכרת את ההצעות שאני מעלה כאן.

19 ראו גם ע' יסיף, סיפור העם העברי: תולדותיו, סוגיו ומשמעותו, ירושלים תשנ"ד, עמ' 185–212.

בתלמוד), לרצינותה של הדיאלקטיקה עצמה. כאן עיקר עניינו של הטקסט, שנועד לשכנע את הקורא בנכונותה של השקפת העולם המאוד לא דיאלוגית המובעת בו. מדוע אם כן 'מחברים' אלה (שבשני המקרים הם פונקצייה טקסטואלית) מכניסים לכאורה את הפרקטיקות הטקסטואליות הרציניות שלהם להקשר היתולי למראית עין? אינני יכול, כמובן, לדבר בשם 'הכוונות' של אפקטים טקסטואליים, אך הייתי מציע לראות באפקטים אלה מעין חשיבה מסדר גבוה על אודות הבסיסים האפיסטמולוגיים של אותם נהגים רציניים. דומה כאילו העורך הלוחמני (הפילוסוף/ בעל ההלכה) קם בבוקר (לפתע פתאום או לעתים קרובות) ואומר לעצמו: 'אבל מה אם אני טועה?' הקול הבלתי פוסק של ביקורת עצמית, קולו של הדיאלוג, מתנצח עם קולה של המחויבות הלוחמנית, שהיא 'ההדגשה' השלטת בטקסט, ומאפשר להעיק מבט אל התהום כאשר בעת ובעונה אחת הפרקטיקות שמונעות את הנפילה אל התהום (הפילוסופיה/התורה) זוכות לאישור נלהב.