

רבי מאיר, התלמוד הבבלי והסטירה המניפאית

מאת

דניאל בויארין

לגלית חון-רוקם נ"י

'קרא את לוקיאנוס. ללוקיאנוס המפתחות.'

שאל ליברמן ז"ל

מבוא

בעלת השמחה, שתחי', ידידתי זה ארבעים שנה וחברה לספסל המחקר כל אותן שנים, עסקה לא מעט בחכם המשונה והמשוכח ר' מאיר ואף האירה עינינו רבות. חושבני אפוא שמן הראוי לכבד אותה בגרסה העברית של מחשבותיי בנידון במקום המכובד ומכבד הלזה בצאתה לגמלאות.

אפשר להיטיב להבין את האגדה שבתלמוד הבבלי (במיוחד את זו הביוגרפית) כאשר קוראים את האגדות על חיי חז"ל, לרבות גדולי הצדיקים שבהם, בהקשר הספרותי והתרבותי של מסורות האגדה הקארנוואליסטיות שרווחו בעולם התלמוד, מסורות שכללו גם 'שוטים קדושים'¹ וקדושים ביוריים כגון כריסטופר בעל ראש כלב. ליתר דיוק, אפשר לומר שהאגדה

* תרגמה מאנגלית רותי בר-אילן, וקולקל בידי המחבר. המאמר עבר קריאה וביקורת של פרופ' ישראל לויין ופרופ' דניאל שורץ, וכן לקטרה עלומת-שם, ואני מודה לכולם. לא קיבלתי את כל הצעותיהם, ולכן אין להם כל אחריות לתוצאות.

¹ D. Krueger, *Symeon the Holy Fool: Leontius's Life and the Late Antique City* (Transformations of the Classical Heritage 25), Berkeley and Los Angeles 1996. יש להוסיף ולומר, שגם אם לאגדות אלה של חז"ל יש מכנה משותף צורני עם הנרטיבים על אודות הציניקנים, דומה שהחכמים לעולם אינם מצטיירים בהן כשוטים קדושים מן הסוג של סימון הקדוש (St. Symeon). אוננות ועשיית צרכים בפרהסיה או גרידה של גוויות כלבים לא היו מסוג הדברים שנכללו ב'חיי' השערורייתיים של רבי מאיר. מן הראוי לחקור כיצד שתי המסורות האלה, שמוצאן כמדומני בהיבטים שונים של המסורת הצינית, קשורות זו לזו. על מנת להבין היטב את היווצרותם של שוטים קדושים בנוסח סימון ביהדות עלינו להתבונן בתופעות מודרניות של קדושים בחסידות ושל אישים מתנועת המוסר, שהתנהגו

התלמודית פורשת יסודות סיפוריים המזוהים עם הספרות המניפאית.² חכמי התלמוד מצטיירים לא אחת כאנטי-גיבורים יותר מאשר כגיבורים, ועל כל פנים פתחי דמות בדומה לדמויות שמתאר בחטין בדברו על המניפאיה.³ מצויים באמתחתה של סוגה זו סיפורים על מפגשים בין החכמים ובין דמויות שמימיות, על מיתות ועל תחיות מתים, 'קשרים פאמיליאריים, עירוב-מינים, התחפשויות ומיסטיפיקאציות, דמויות הצמדים הקונטראסטיים, שערוריות, הכתרות-הדחות וכד'." ⁴ הנקודה החשובה ביותר היא שבדומה לאגדות הקארנוואליסטיות של שלהי העת העתיקה, כך גם באגדה 'אפשרה הקארניוואליזציה להעתיק את שאלות-היסוד מספרה פילוסופית-מופשטת... אל מישור נתפש-מוחשית של דמויות ואירועים דינמיים, רבגוניים ומבטיחים בנוסח הקארנוואל'.⁵ באגדה החכמים מתחככים עם שליטים ואנשי ממון, עם גנבים וקבצנים ועם דמויות נשיות כהֶטֶרָה – הנפשות הפועלות של המניפאה.⁶ אין כוונתי לטעון, חלילה, שהתלמוד הוא סטירה מניפאית, אלא שהוא מימוש מסוים של מכלול הטרוגני של צורות ספרותיות וטקסטים המעוגנים בזמנו ובמקומו, וכל אלה משתתפים בסוגה המניפאית, או עושים בה שימוש, בדרכים שונות ומגוונות. מנקודת ראות זו, התלמוד כספרות מתייחד בכך שעלה בידו למלא את כרסו בסוגות עממיות אנטיתטיות מבלי שאלה יעוררו בו מיאוס. בקריאות של היהדות הביניימית והמודרנית, היסודות ההטרוגניים לכאורה של הטקסט התלמודי מופרדים זה מזה בקפידה. לא יורשה לשום קריאה של 'טורליזם-המאורות' (slum naturalism), המופיעה לא אחת באגדה, לפגוע בשגב החקירה והדרישה אחר ההלכה הנכונה.⁷

בפרהסה בדרכים פרדוקסיות ומבישות. מתקבל על הדעת שתנועות אלה (מן המאה השמונה עשרה והתשע עשרה) היו פועל יוצא של המגעים עם המסורות הפרבוסלביות, שודאי היו קשורות לסימון הקדוש – גלגל חוזר חלילה.

2 סטירה זו היא תופעה ספרותית מורכבת המשלבת סגנונות והשקפות שונים, ויש בה תערובת של פנטסיה, מין, דת, פרודיה, קומדיה, מיסטיקה ושילוב הפכפך של אדם נשגב במצב מביש. סטירה זו, המופיעה כמסורת ספרותית בודדת או בצורת נובלה, מכונה על שם הסטיריקון מניפוס מגדרה, שהי במאה השלישית לפסה"נ. אחד הרגעים הקלסיים של המניפאה בספרות התלמודית הוא הרגע שבו אליהו הנביא אומר לנו, שבשעה שאלוהים הובס, כביכול, מחשיבתו ההלכתית של רבי יהושע, 'היך ואמר נצחוני בני, נצחוני בני' (בבלי, בבא מציעא נט ע"ב).

3 מ' בחטין, סוגיות הפואטיקה של דוסטויבסקי, מ' בוסנג (מתרגמת), 'ה' הרוסי (עורכת מדעית), תל אביב תשל"ח.

4 שם, עמ' 136.

5 שם, עמ' 136, 137.

6 שם, עמ' 137.

7 במסורת הלימוד של הישיבות נהגו לדלג על האגדה; באוניברסיטאות בארץ לימודי האגדה ולימודי התלמוד מתנהלים בשתי מחלקות נפרדות. מסורת שהחלה בידי המהר"ל ונמשכת עד היום, באמצעות אישים כגון הרב מניסור, הרב שושני ולווינס, מחילה על האגדה שיטות פרשנות אלגוריות המקנות לה משמעות פיזיסיסטית. מסורת זו דומה לקריאות פוסט-מודרניות מסויימות לאפלטון.

ברצוני אפוא לחשוף כאן תו היכר של התלמוד שלא זכה להערכה נאותה: נטייתו לכרוך יחד – בין באופן אורגני ובין, כפי שאני נוטה לחשוב, באופן לא אורגני – דו־שיח פילוסופי, מערכות סמלים נשגבות מכאן, והרפתקה ופנטסיה ונטורליזם המאורות מכאן, באמצעות עיון בייצוגה הססגונית של דמות מובהקת של חכם (תנא) ובדיקת המשמעות הנודעת לייצוג זה של טיפוס של קדוש. במאמר זה אפתח תזה זאת ואדגים אותה באמצעות עיון בכמה אגדות בבליות על ר' מאיר.

אספקלריה מניפאית

אפשר לטעון שהקדוש הנוצרי משלהי העת העתיקה הוא תוצר של סוגת ההגיגרפיה, ואילו החכם היהודי מהעת ההיא (במיוחד מהזן הבבלי) הוא תוצר של אותו טקסט בן כלאיים לעילא ולעילא, המקפל בתוכו ערב רב של סוגות שונות ומגוונות – הלא הוא התלמוד הבבלי. שפע של צורות המשמשות בערבוביה ובחוסר תיאום מופגן הוא בית גידולם של רבבות טקסטים משלהי העת העתיקה. אחד מתווי ההיכר האופייניים ביותר לספרות זו, בת ההלניזם המאוחר (המאה השנייה עד המאה השישית לספ'ה"נ) הוא התעלמות מכללי הדקדוקים ביחס לסוגות קודמות ולמשלבים לשוניים. דומה שמאז 'הסטירות המניפאיות', יצירתו הסטירית של לוקיאנוס, נראה הסיפור המניפאי כ'מארז הולם להצגה הקומית של התנצחויות למדניות!⁸ הטעם הספרותי המשתקף בצורה תרבותית זו, שרווחה בעולם התרבותי הנתון, התאפיין במיוחד בהפרות של הדקדוקים, בצירוף יחדיו של מה שבזמנים ובמקומות אחרים היה נשאר בנפרד. ההיבט העיקרי במערך זה של פרקטיקות ספרותיות הוא היותו תוצר של אינטלקטואלים, והאינטלקטואלים עצמם הם הסובייקטים והאובייקטים גם יחד של הסיפורים המשתייכים למערך זה.

צירוף מודע זה של דברים שונים ומשונים בא לידי ביטוי מושלם ביצירותיו של לוקיאנוס, הכורך יחד תערובת של צורות שלכאורה אינן עולות בקנה אחד, ועוד יותר מזה ביצירותיו של פטרוניוס, שבהן אי־ההתאמה חוגגת. מקרה מסוים מה'סטיריקון' של פטרוניוס יסייע בהברת נקודה זו. בפתח הקריאה בטקסט זה, אף שלא ממש בתחילתו (שכן הטקסט לא שרד בשלמותו), אנו עדים למפגש רציני, המתנהל בעיצומו ועוסק בנושא עתיק יומין: המידות המגוננות (והטובות) של רטוריקנים ושל מורי הרטוריקה (declamatores). הדיון לובש צורה מוכרת של דו־שיח. אַקוּלפּיוּס (המספר־הגיבור) מתנגד לרטוריקנים ואילו אגמנון, הנמנה עמם, מגן

8 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. 282

עליהם. יש להדגיש שהדין עושה רושם רציני. אנקולפיוס משמיע טענות לעניין, ולו גם בצורה נוספתית קמעוה. בשונה מהמתקפות האפלטוניות על הרטוריקה, לכל הפחות מבחינה זו שלא משתמעת ביקורת על קלקול המידות של הרטוריקנים (או לפחות לא יותר מזו שהיא מנת חלקם של אחרים בסטירה זו), עיקר דבריו נוגע לדפוסים הצורניים והמליציים של הסגנון והרטוריקה ה'אסייתיים', הפוגעים עמוקות בצחות הלשון. מענהו של אגממנון, שהאשמה אינה במזרי הרטוריקה עצמם (דומה שאינו פוטר את הרטוריקה בלא כלום אלא תולה את האשמה אי-שם במערכת) כי אם בהורים ובחברה כולה, נראה כן. מכל מקום יש בכך משום הערה חשובה, ואולי אף עמוקה, על דרכי החינוך. הוא עצמו נותן תיאור צח לשון על אופיו של החינוך ברומא (אולי בימיו של קיקרו?) ומציע אידיאל חינוכי משלו. אגממנון חותם את דבריו מניה וביה בשיר על החינוך, אך 'בשעה ששמתי מעייניי בשירו של אגממנון, מודה אנקולפיוס, 'לא השגחתי באסקילטוס, שחמק החוצה'. אנקולפיוס יוצא לחפש את רעהו ומוצא אותו בבית בושת. מכאן ואילך מתגלגלים העניינים לשרשרת של הרפתקאות גסות ובוטות, מצחיקות עד דמעות ובלתי סבירות, המשובצות בחילופי דברים רציניים ומבדחים גם יחד, המועמדים בצימוד, זה כנגד זה, בערבוביה צורמנית.

וויליאם ארוסמית תיאר את הטקסט כ'בליל, מישמש', וטען שאי-התאמה היא עצם מהותו; התערובת של שירה ופרוזה, לשון גבוהה ונמוכה, שירה אפית וחרוזים נלעגים היא היא חזות הכול. האירוניות בטקסט מותנות 'בהצלבה של פרספקטיבות מכריעות עם סגנונות שאינם עולים בקנה אחד: אם נראה כיצד היסוד הראליסטי מקצץ בכנפיו של המופלא, נוכל לראות גם כיצד המופלא נוגס ביסוד הראליסטי'.⁹ כרסום כפול זה הוא מילת המפתח שעל פיה אקרא את התלמוד ואת דרך ההצגה הכפולה של גיבוריו בטקסט הנדון. מתקבל מאד על הדעת שחכמי התלמוד הבבלי הכירו היטב את מקורותיו ואת סביבתו הספרותית של פטרוניוס, אם לא אותו עצמו. מו"ר הג"ר שאול ליברמן קבע כבר לפני יותר ממחצית המאה שקיים 'מקור מזרחי משותף' המסביר את העובדה המפתיעה והמאלפת ש'בסטיריקון של פטרוניוס אנו מוצאים סיפור אחד (על האלמנה מאפסוס) ושלושה פתגמים שהיו ידועים לחכמי בבל'.¹⁰ בלי להגדיש את הסאה, דומני שאפשר לשער שחומר משותף זה יכול להיות לפחות סניף לראיה, שיש

Petronius Arbiter, *The Satyricon*, W. Arrowsmith (trans. and intro.), New York 1983, p. ix 9

ראו: ש' ליברמן, יונית ויונות בארץ ישראל: מחקרים באורחות חיים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשכ"ג, עמ' 117-118. באותו הקשר מזכיר ליברמן נ"ע את החוקרים שלפניו שעסקו בסיפור האלמנה מאפסוס ומציין שבכמה מקרים של פתגמים יוניים-רומיים בטקסטים של חז"ל היו חכמי בבל קרובים יותר לטקסט ההלניסטי מחכמי ארץ-ישראל. ראו גם: A. B. Kovelman, 'The Miletian Story of Beruria', *Vestnik Evreyskogo Universiteta* 1, 19 (1999), pp. 8-23 [Russian] פטרוניוס ועל הסיפור המילטי ראו עתה: G. Jansson, *The Recollections of Encolpius: The Satyricon of Petronius as Milesian Fiction (Ancient Narrative)*, Eelde and Groningen, Netherlands 2004

יסודות תרבותיים ספרותיים משותפים למחבר הסורי ולבעלי התלמוד. דומה אפוא שאין זה ממש בלתי-הולם ליתן את הדעת על אנקולפיוס בהקשר של אותה נוסחה בבליית שבה תיאורים קוטביים של רבי מאיר משמשים בערבוביה.

אפתח את דיוני בהדגמה של רבי מאיר בתור משתתף בשווה-הערך התלמודי של הדיאלוג הפילוסופי, כלומר בלימוד התורה או בשקלא וטריא ההלכתי, כפי שאפרט מיד. לאחר מכן אעמוד על תפקידו בדרמות מסוגים נעלים פחות ואסיים בניסיון לרדת לפשר המשמעות התרבותית או השיחית (דיסקורסיבית) של גרסאות כאלה של הכלאה טונלית, הנראות בעינינו זרות ומזרות.

הדקורום של הקדוש: רבי מאיר בתור גיבור ההלכה

בדמיון היוצר של חז"ל, תלמוד תורה הוא שווה-הערך הפונקציונלי של הפילוסופיה בתרבות הלניסטית אחרת.¹¹ מיכאל סטלו עמד על כך בהשוותו את אורחות החיים האקטואליות, שהמליצו עליהן הפילוסופים ההלניסטיים מזה וחכמי התלמוד מזה. חז"ל קראו תיגר על החלוקה הבינרית שלפיה היוונים מחפשים אחר האמת ואילו היהודים מחפשים אחר הטוב. הם דמיינו את חיי התורה לפי הדגם של דרך החיים (bios) של הפילוסופים, כנוהג סגפני של לימוד קבוצתי המעצב את אישיות האדם ומגבשה בדמות היפה והטוב. בניסוחו של סטלו: 'לדידם של חז"ל לימוד התורה תפקד בדומה לפילוסופיה אצל המחברים הלא-יהודים; תלמוד תורה היה האמצעי שבזכותו נעשתה הנשמה טהורה או שלמה, בקרבו את היחיד אל האלוהי, או אל הרחניות. לימוד התורה דרש אותה משמעת מנטלית ופיזית שנדרשה לשם הלימוד הלא-יהודי של הפילוסופיה. כאשר הגוף והנפש פועלים בצוותא, ובאופן ממושמע (כלומר סגפני), יכולים הם לעזור לאדם להתגבר על יצר הרע'.¹² עיסוק זה מסתמן אפוא כדרך החיים הרצינית והיאה ביותר. רבי מאיר של ההלכה הוא דמות מופת של חיים שכאלה, ונחשב ללא פחות מאשר קולו הממשי של מחבר המשנה. כפי שאנו למדים מהתלמוד הירושלמי, 'רבי יוסי בי רבי חלפתא הוה משבח בי רבי מאיר קומי ציפראיי אדם גדול אדם קדוש אדם צנוע' (מועד קטן ג, ה [פב ע"ד]; עמ' 817, שורות 28–30). וכפי שרבי יוחנן היה אומר, 'סתם מתניתין רבי מאיר' (בבלי, סנהדרין פו ע"א), כלומר לפי דעתו של רבי יהודה הנשיא, עורך המשנה, דעתו של רבי מאיר

11 על היות לימוד תורה אצל חז"ל שווה ערך לפילוסופיה ראו: E. J. Bickerman, *The Jews in the Greek* Age, Cambridge, Mass. 1988, pp. 172–173 D. Stern, 'The Captive Woman: Hellenization, Greco-Roman Erotic Narrative, and Rabbinic Literature', *Poetics Today* 19, 1 (1998), p. 115

12 M. L. Satlow, 'And on the Earth You Shall Sleep: Talmud Torah and Rabbinic Asceticism', *JR* 83 (2003), p. 215

היא כמעט ללא עוררין.

לשכב עם האויב: הגיבור והַטְרָה

כדי לקבל מושג עד כמה מאפשר התלמוד לגיבור ההלכה להצטייר באגדה דווקא כפרוע וביזרי, הבה נתבונן באותו סיפור עצמו שקשר לו לגיבורנו כתרים של קדושה במסורת הדתית העממית המאוחרת כר' מאיר בעל הנס. הסיפור כולל נושאים מוכרים מן העת העתיקה המאוחרת, ובייחוד תבניות סיפוריות של סיפור הרפתקאות והמעשייה הארוטית. דוד שטרן כבר ציין שהשפעת הסיפור היווני-הרומאי על ספרות חז"ל לא זכתה לתשומת הלב הראויה, ובמאמרו החל לתקן מחדל זה בהתמקדו במיוחד בשתי הסוגות האלה.¹³ כפי שציין שטרן, הרומן היווני-רומאי הוא 'למעשה סיפור אהבים והרפתקאות'.¹⁴ והוא הדין בסיפור על רבי מאיר.

בחטין הציג לראשונה מערך חשוב ביותר של הגיגים בנוגע להרפתקה בלבושה הספרותי. 'אצל דוסטויבסקי', כותב בחטין,

'עלילת ההרפתקה משתלבת עם בעייתיות עמוקה וחריפה; יתר על כן, היא מועמדת כולה לשירות האידיאה: היא מעמידה את האדם במצבים יוצאי-דופן, המרחיבים ומאתגרים אותו, מפגישה ומזמנת אותו עם אנשים אחרים בנסיבות בלתי-רגילות ובלתי-צפויות, דווקא כדי לנסות את האידיאה ואיש האידיאה, כלומר את "האדם שבאדם". ודבר זה מאפשר לשלב עם ההרפתקה סוגות הנראות כה זרות לה, כמו הוידוי, חיי-קדושים וכו'.¹⁵

המשפט האחרון יכול לשמש הקדמה נאה להרפתקתו הגדולה ביותר של רבי מאיר: נסיעתו לרומא להציל נערה במצוקה באמצעות הכוחות והיכולות שעתידיים היו לסמן אותו כקדוש. כאביר השש אלי קרב, רבי מאיר מחרף את נפשו, מחולל נסים, פודה ומושיע – ונמלט בעור שיניו. לפחות מנקודת מבט אחת, סיפור זה מעמיד רגע מרכזי באגדה על רבי מאיר, ובתוך כך מקנה לו את מעמדו כמעין סנט ג'וד יהודי וירטואלי, הקדוש הפטרון שפונים אליו בתפילה במצבים נואשים:

13 שטרן (לעיל הערה 11), עמ' 91–92. בסמוך לפרסום מאמרו של שטרן, העלה יהושע לוינסון אותה טענה. לדבריו, 'אימוץ ועיבוד דגמים ספרותיים יוניים-רומאים בספרות המדרש' לא זכה לתשומת לב מספקת. ראו: J. Levinson, 'The Tragedy of Romance: A Case of Literary Exile', *HTR* 89, 3 (July 1996), p. 228

14 שטרן (לעיל הערה 11), עמ' 93.

15 בחטין (לעיל הערה 3), עמ' 108–109.

ברוריא דביתו דר' מאיר ברתיה דר' חנניה בן תרדיו' הות. אמרה ליה לר' מאיר: זילא בי מלתא דיתבא אחתי בקובה של זונות. שקל תרקבא דדינרי ואול ואמ': אי לא איתעבד בה איסורא מתרחיש לי ניס' ואילא לא מתרחיש לי ניסא. אול נקט נפשיה כחד מן פרשי מלכא, אמ' לה: השמע' ליה, אמרה ליה: דסתאנא אנא. אמ' לה: מיתחנא (= מיתרתחנא?) לך, אמרה ליה: ומאי נפקא לך מינה נפשי טובא דשפירי מינאי. אמ': ש"מ לא איתעביד' בה איסורא. אול גבי שומר דידה, אמ' ליה: הבה ניהלי, אמ' ליה: מיסתפינא ממלכותא. אמ' לי': שקול תרקבא דדינרי, פלגא ליהוי לך ובפלגא פלח. וכי שלמי מאי אעביד? [א"ל]: אימא אלהא דמאיר ענני אלהא דמאיר ענני ומיתצלת. [א"ל]: ומי יימר הוה איכא? הנהו כלבי דהוו אכלי אינשי, שקל קלא פתק בהו, אתו עליה למיכליה, אמ': אלהא דמאי' ענני! אלהא דמאיר ענני! שבקוה, יהבה ניהליה. לסוף אשתמעא מילתא בי מלכא, אתיוה ואסקוה לזקיפא, אמ': אלהא דמאיר ענני! אלהא דמאיר ענני! אחתוה. אמרו ליה: מאי האי? אמ' להו: הכי הוה עובדא. אתיוה חקקוה לדמותא דר' מאי' אפתח' דרומאי. אמרי: כל דחוי ליה ניתפשיה. יומא חד חזויה, רהוט בתריה, רהט מקמיהו, עאל לבי זונות. איכא דאמרי: זונא כרכתיה. ואיכא דאמרי: בישולי גוי' חזא טמש הא ומתק הא. איכא דאמרי: אתא אליהו אידמי ליה כוונה וכרכתי'.¹⁶ אמרי: חס ושלום, אי ר' מאיר הוה לא הוה עביד. וכי האי מעשה) קם ערק לבבל (עבודה זרה יח ע"א–ע"ב).

(=ברוריה אשת ר' מאיר, הייתה בתו של ר' חנניא בן תרדיון. אמרה לו לר' מאיר: בושתי בדבר שאחותי יושבת בקובה של זונות. נטל תרקבא (סכום) של דינרים והלך. אמר [בלבו]: אם לא נעשה בה מעשה אסור [שפגע בתומתה] יארע לי נס, ואם נעשה, לא יארע לי נס. התחפש לאחד מפרשי המלך ושידל אותה. אמר לה: היעני לי. אמרה לו: נדה אני. אמר לה: המתן אמתין לך [או שמא, אני בווער לך]. אמרה לו: מה יצא לך מזה? הרי יש כאן רבות היפות ממני. אמר [בלבו]: מכאן אני למד שלא נעשה בה מעשה אסור. הלך אל השומר שלה. אמר לו: הבה אותה לי. אמר לו השומר: חושש אני מן המלכות. אמר לו [ר' מאיר] קח תרקבא דינרים – המחצית לך והמחצית השתמש בה לשחד את מי שיבוא. וכשייגמר [הכסף] מה אעשה? אמר לו [ר' מאיר]: אמור: 'אלוהי מאיר ענני! אלוהי מאיר ענני!' ותינצל. [אמר לו השומר]: ומי יאמר שכך יהיה? באו כלבים אוכלי אדם. הרים [ר' מאיר] קולו עליהם. באו לאוכלו. אמר: אלוהי מאיר ענני! אלוהי מאיר ענני! עזבוהו. נתן אותה לו. לבסוף גודע הדבר בבית המלך. הביאו

¹⁶ הגרסה במשפט זה נתונה לפי כ"י פריז. בכ"י נ"י מצינו: 'אתא אליהו אידמי ליה כוונה (וכרכתיה) איכא דאמרי בישולי גוים חזא טמש בהא (ובלע) [ומתק] בהא, ואין נפקא מינה לעניינינו כאן.

אותו [את השומר] והעלוהו על הצלב. אמר: 'אלוהי מאיר ענני! אלוהי מאיר ענני!' הורידוהו. אמרו לו: מהו זה? אמר [להם]: מעשה שהיה כך היה. חקקו את דמותו של מאיר בשערי רומי. הכריזו: כל מי שיראה פרצוף זה, יתפסחו. באחד הימים ראוהו. רדפו אחריו. ברח מפניהם ונכנס לבית זונות. יש אומרים זונה חיבקה אותו. ויש אומרים: ראה בישולי גויים. טבל (אצבע) בזאת וטעם בזאת. >יש אומרים: אליהו בא אליו לבוש כזונה וחיבקו. < אמרו [הרומאים]: חס ושלום, אילו היה זה ר' מאיר לא היה נוהג כך. (בגלל מעשה זה) קם [רבי מאיר] וברח לבבל.¹⁷

בסיפור קצר זה דחוסים נושאים ומוטיבים רבים המאפיינים את המניפאָה (ואת הרומן), לפי תיאורו של בחטין, ובהם מין, פנטסיה ודת כרוכים יחדיו. כמו כן מרוכזים בו יסודות אחדים של עשיית נסים, והם שהקנו לרבי מאיר את מעמדו כקדוש במסורת היהודית. ואף על פי כן, אין זה סיפור נעלה וחינוכי. אדרבה, מדובר בתערובת פרועה המזווגת את 'סטורליזם-המאורות' – אם להשתמש במונחו של בחטין – עם יסודות קומיים נוספים.

בסיפור שלושה מקרים של הימלטות בדרך נס, וההשוואה ביניהם מאלפת. הראשון הוא נס שנעשה למען עלמה במצוקה, השני נועד להציל את השומר, והשלישי להציל את עורו של רבי מאיר. העלמה חייבת להוכיח ששמרה על תומתה, שאם לא כן לא יתחולל הנס (מבחני בתולין מעין אלה הם כשלעצמם סימן היכר מובהק של לפחות רומן עתיק אחד, 'לְאֹקִיפָה וקְלִיטוֹפֹן' מאת אכילס טטיוס).¹⁸ אחרי שהיא עוברת את מבחן הצניעות שעורך לה גיסה הערמומי מוענק לה הנס המובטח, הגם שבצורה עקיפה למדי. רבי מאיר מחולל נס כדי להוכיח לשומר שלא יאונה לו כל רע אם יגלו ששלח את הנערה לחופשי. ואכן הנס קורה, פעמיים. בפעם הראשונה, כאמור, על מנת לשכנע את השומר, ובפעם השנייה כדי להצילו. גם נסים אלה נטועים בספרות הזמן והמקום.

הנס השלישי מעניין במיוחד בשל היבטיו הריגושיים והמיניים. כאמור, יסודות מסימים בסיפור, למשל מבחן הצניעות, הם ממש כמו הטופוסים של הרומנים ההלניסטיים, כגון

17 הנוסח המובא לעיל הוא צירוף של שני טקסטים: כ"י פריז 1337, המשובח מבחינה ספרותית אך משובש במקומות אחדים, וכ"י JTS 15 (התוספות מ-JTS 15 מצוינות בסוגרים זוויתיים). הטענה שאני מעלה הייתה עומדת בעינה גם אילו הייתי מסתפק בהבאת טקסט אחד בלבד, אבל הסיפור כשלעצמו היה נפגם.

18 לדיונים הקשורים במיוחד לענייננו משום שהם נוגעים לצניעות בבית בושת, ראו לאחרונה: H. Morales, *Vision and Narrative in Achilles Tatius' Leucippe and Clitophon* (Cambridge Classical Studies), Cambridge, UK and New York 2004, pp. 212–214. גם: V. Burrus, 'Mimicking Virgins: Colonial Ambivalence and the Ancient Romance', *Arethusa* 38 (2005), pp. 62–63. למידע נוסף על מבחן הצניעות ברומן זה ועל הפרה-היסטוריה שלו ראו: K. Chew, 'Achilles Tatius and Parody', *CJ* 96, 1 (2000), pp. 63–64.

'לויקיפה וקליטופון', יצירתו של אכילס טטיוס. ברומן זה הגיבור והגיבורה גם יחד עוברים מבתנים כאלה. במקרה של הגיבור בולטת במיוחד ההקבלה לגיטו של רבי מאיר בסיפור התלמודי, שכן צד שלישי (לאוקיפה אהובתו) הוא המשתכנע בתומתו של הגיבור, כשהוא שומע מפי האישה שאיתה הוא חי שאין לה סיפוק מ'בעלה', משום שהוא מתלונן תדיר על מחלה (מדומה, כפי שידוע לקוראים).¹⁹ ברומן הלניסטי אחר, 'סיפור אֶפְסוֹס' (Ephesian Tale), הגיבורה נשלחת לבית בושת ומתחזה כחולה על מנת להשתמש מחובתה,²⁰ ואצל טטיוס הגיבורה מצליחה לשמור על תומתה באמתלה שהיא נידה, בדיוק כמו שקורה בסיפור התלמודי.²¹ אמנם לדעת גולדהיל, שימוש זה בטענת הנידה הוא יחידאי בספרות היוונית העתיקה.²² כך אפוא התקרית המינית בסיפורו של רבי מאיר קושרת את האגדה התלמודית הזאת לספרות ההלניסטית של הרומן בדרכים רבות. יתרה מזאת: ברומנים ההלניסטיים יש טיפוס אופייני של מקרה הידוע בשם 'מוות מדומה' (Scheintod).²³ לא פעם אנו סבורים שהגיבור או הגיבורה מצאו את מותם, אך במהרה מתחוויר לנו שהוא או היא עדיין בחיים. יש גם מקרים של יחסי מין מדומים (Scheinsex), כאשר בסופו של דבר מתגלה שהגיבור או הגיבורה עודם בבתוליהם. סבורני שאין זה מוגזם לקרוא את הסיפור על פעילותו המינית לכאורה של רבי מאיר בהקשר של הרומן ההלניסטי. השמירה המוצלחת מצד רבי מאיר וגיטו גם יחד על צניעות מינית בבית הבושת יוצרת מעין הכפלה של נושא זה, השקולה לשמירת הצניעות הכפולה של לאוקיפה וקליטופון ביצירתו של קסנופון. אבל כמו בטקסט ההלניסטי, גם בסיפור היהודי פועל הפן המגדרי באופן שונה בכל אחת משתי ההתרחשויות המיניות.²⁴

ההתרחשויות המיניות בסיפורו של רבי מאיר מקשרת סיפור אגדה זה גם עם ספרות הלניסטית

¹⁹ Achilles Tattius, 'Leucippe and Clitophon', (J. J. Winkler [trans.], B. F. Reardon (ed.), *Collected Ancient Greek Novels*, Berkeley 1989, pp. 272–273, 280–281

²⁰ J. Perkins, Xenophon of Ephesus, 'An Ephesian Tale' (G. Anderson [trans.]), *ibid.*, p. 163
The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era, London 1995, pp. 57–58. לשימוש במחלה כזאת למטרות גרטיביות אחרות, כלומר לא כמחלה מדומה המשמשת אמתלה להשתמטות ראו: טטיוס (לעיל הערה 19), עמ' 226–227. ברומן יוני אחר מן העת העתיקה, 'סיפור אפולוניוס מצור' (*The Story of Apollonius of Tyre*), 'מוטיב השתמטותה של זונה מלמלא את חובותיה משחק תפקיד עיקרי'. ראו: קסנופון (שם), עמ' 163, הערה 23.

²¹ אף שבמקרה זה הידיד בן-בריתו של אהובה, ולא היא עצמה, הוא היחם אמתלה זו; ראו: טטיוס (לעיל הערה 19), עמ' 225.

²² S. Goldhill, *Foucault's Virginity: Ancient Erotic Fiction and the History of Sexuality* (The Stanford Memorial Lectures), Cambridge 1995, p. 116

²³ מורלס (לעיל הערה 18), עמ' 166–169.

²⁴ ברוס (לעיל הערה 18) מנתה את הדרכים השונות שבהן ה'בתולין' תפקדו כפי הנראה אצל הגיבור והגיבורה של הרומנים.

אחרת (לפי הקווים שהעלה שטרן לגבי קטעים אחרים מספרות חז"ל), כגון יצירותיהם של פרתניוס ופילוסטרטוס. מקבילה חשובה אצל פילוסטרטוס היא בריחתו כביכול של אפולוניוס לסקיתיה בשל פרשיית אהבים שהדביקו לו 'אף שמעולם לא ביקר בסקיתיה ולא נפל קרבן לתשוקה מינית'.²⁵ תרחיש זה מקביל למנוסתו של רבי מאיר מבלב בניסבות דומות. מן הראוי לחקור את המשמעות של מקרים כאלה, החוזרים ונשנים בחייהם של קדושים. אלא אם כן נפנה למסלול הרדוקטיבי ונניח שהחומר הארוטי נועד בעיקר לגרות את הקורא ולרתק אותו אל הסיפור, שומה עלינו להכיר בכך שסיפור מעשה מעין זה טעון מצע אידאולוגי חשוב, על פי מיטב המסורת הספרותית של התקופה.

נראה לי שהעובדה שהתלמוד מאפשר לדמות כה מרכזית בלימוד התורה לשמש גיבור הסיפור, גיבור הבוש במעשיו ונאלץ בעטיים לברוח אל בבל, אומרת דרשני. אני מקווה שהצלחתי להמחיש את הפער בין אופני הצגתו של החכם והקדוש בהלכה ובאגדה, ומכאן שיש מקום להשוות את התלמוד, שבו זו גם זו מופיעות שלובות זרוע, לטקסטים שבהם אנו מוצאים את 'השילוב האורגאני של דיאלוג פילוסופי, סימבוליקה נשגבת, דמיון הרפתקני ונאטורליזם-המאורות... סגוליות נפלאה של המניפיאה'.²⁶ שילוב זה אכן מאפיין גם את התלמוד – פרט להבדל אחד. הייתי אומר שאין זה שילוב אורגני, אלא היפוכו של דבר. דווקא אי-האורגניות, הפגיעה במוסכמות הטעם הטוב, החיכוך והצרימה של יסודות אלה – כל אלה מסמנים את התלמוד כקשור מבחינה טיפולוגית והיסטורית כאחת למכלול הדפוסים הספרותיים והטעם הספרותי שבחטיין מגדירו 'מניפיאה'. ועתה, משהגענו עד הלום, ברצוני לנסות לעמוד, לפחות בצורה נטנטיבית, על פשר זיקה זו, שהיא טקסטואלית ותרבותית כאחת.

שטרן מציע פרשנות הנותנת מענה לצורך זה. הוא משווה את ספרות חז"ל ל'רומנסות האהבה', יצירתו של פרתניוס, שבה לדבריו 'המבחן הארוטי הוא אופן המגע הראשוני, שדרכו מקיימות הדמויות הראשיות שיג ושיח עם העולם הרחב, המקבל ייצוג מפורש של מרחב טעון מיניות ורוחש סכנות'. שטרן מוסיף ואומר ש'דווקא יסודות אלה של הסיפור הארוטי שימשו בידי חז"ל אבני היסוד של נרטיב תרבותי, כמעין מיתוס או סיפור מסדני שיש בו כדי להסביר לעצמם את מקומם בעולם האלילי ואת יחסם החששני כלפי עולם זה; אכן, בגלגול זה פעל הסיפור ככוונה תחילה כאמצעי ייצוגי המשקף כיצד הבינו חז"ל את ההשפעה התרבותית עצמה'.²⁷ בערך באתו זמן שנתפרסם מאמרו של שטרן העליתי טענה קשורה לכך, בהסתמך

Philostratus, *The Life of Apollonius of Tyana* (Loeb Classical Library), C. P. Jones (ed. And trans.), 25
Cambridge, Mass. 2005, pp. i, 61

26 בחטיין (לעיל הערה 3), עמ' 118.

27 שטרן (לעיל הערה 11), עמ' 99. ראו גם: לוינסון (לעיל הערה 13), עמ' 233–234, לפרשנות שלפיה עלילת הפרידה / האיחוד מחדש קסמה במיוחד לחז"ל בתור דרך להביע את העמדה ההיסטורית שלהם

על עבודתה של לורי דיוויס. 'החכמים ראו עצמם כבתולות בבית-בושת', כתבה דיוויס והוסיפה: 'בסיפורים אלה הפיתוי המיני טומן בחובו מגוון של מתחים תרבותיים למיניהם'.²⁸ על סמך תובנות אלה של דיוויס הצבעתי על האירוניה הבאה לידי ביטוי בכך, ששמירתה של גיסתו של רבי מאיר על תומתה משמשת דימוי לשמירתם של חז"ל על טהרתם הדתית ב'קובה' של האימפריה הרומאית, כאשר הדימוי עצמו – הבתולה בבית הבושת – היה משותף לספרות ההגיוגרפית הנוצרית, ואולי אף לקוח ממנה ממש.²⁹ בהקשר שלפנינו ברצוני להצביע על דרך אחרת של פירוש הזיקה המסוימת שמצינו כאן.

הרפתקאות התורה עלי אדמות

'אמר ריש לקיש: פה קדוש [רבי מאיר] יאמר דבר זה?' (בבלי, סנהדרין כד ע"א). ברצוני לטעון כאן שבאופן המתיישב עם הפרקטיקות של המניפאה עצמה, מעשה המרכבה של התלמוד מקדם בכנות את העיסוקים האינטלקטואליים החשובים ביותר של חז"ל ובעת ובעונה אחת מעמידם בסימן שאלה. הרושם שנוצר כתוצאה מכך אינו של ערעורם אלא של ראייתם באור אירוני. כפי שהעיר רליהן על הסטירה המניפאית במקורותיה הציניקנים, 'זהו טבעה החתרני של הביקורת הציניקנית, שכן היא מקנה סמכות לדמות שיקשה עלינו להתייחס אליה ברצינות גמורה, ומשתעשעת ברעיון של אמת מוחלטת או טרנסצנדנטית ובאלה הלהוטים להכריז עליה'.³⁰ 'משעשעת' נחא, כל עוד אין בכך משום ערעור האמון ופגיעה בסמכותה של הדמות או האמת – כך על כל פנים בתלמוד. רבי מאיר מתואר באגדה כמקור לסמכות מוחלטת, אל-זמנית ומושלמת, ועמדתו כנושא כליה ההרואי של האמת אינה נפגעת בשום פנים ואופן. הייתי אומר שהרושם הסמנטי הכולל אנלוגי לאופן שבו בחטין עצמו מתאר את הגיבור הקארנוואלי: 'האגדות הקארנוואליסטיות בכלל נבדלות-עמוקות מהאגדות האפיות ההרואיות: הן מנמיכות ומנחיתות את הגיבור על הארץ ומציגות אותו כנחות, עורכות פאמיליאריות, מקרבות ומאגשות אותו; הצחוק הקארנוואלי האמביוואלנטי חושף את כל המלאכותי והמאובן, אך אינו משמיד כלל את הגרעין ההרואי האמיתי של הדמות'.³¹ הנקודה האחרונה קריטית

עצמם ביחס לאלוהים.

28 שני הציטוטים לקוחים מעבודת הסמינריון של דיוויס: L. Davis, 'Virgins in Brothels: A Different Feminist Reading of Beruriah', Paper Presented at Graduate Theological Union, Berkeley 1994.

טקסט זה נדון במאמרי: D. Boyarin, 'The Talmud Meets Church History', *Diacritics* 28, 2 (Summer 1998), pp. 52–80.

29 ברוס (לעיל הערה 18).

30 רליהן (לעיל הערה 8), עמ' 265.

31 בחטין (לעיל הערה 3), עמ' 136.

לקריאה שאני קורא את הטקסט וכוונתי לא רק לאגדות הקארנוואליסטיות של הגיבורים התלמודיים אלא, יתרה מזאת, לדרך הקריאה שלפיה אני בוחן את התלמוד עצמו, את לימוד התורה שהוא נושא העיקרי, ואת התלמיד-חכם בתור הדמות ההרואית של התלמוד. הסיפור שאני עומד להביא כאן מייצג כמעט מקרה קלסי של גרסה אחת של הסטירה המניפאית, מעין הנמכה של מאויים וקנאות אנושיות שרחשו בשיחה שהתקיימה לכאורה במרומי האל-זמני והאוניברסלי והורדתם מן השגב העילאי אל המישור הארצי, המעשי. אם השיח ההלכתי של התלמוד הוא הגזרה השווה התרבותית של הפילוסופיה כמות שהיא בגרסאות אחרות של ההלניזם המאוחר, אזי ערעור נרטיבי זה של טענותיו של אותו שיח לאמת בלתי מותנית ואל-זמנית מייצג בדיוק את האנטי-פילוסופיה. טיפוס זה של האגדה הוא אחת הטכניקות שבאמצעותן מביע התלמוד בעת ובעונה אחת הן את מחויבותו לחזון של העולם בעיני התורה – בצורתה המרוכזת ביותר הסטירה המניפאית מציגה בפנינו חזון של עולם במונחים של תבנית אינטלקטואלית אחת ויחידה³² – הן את הבנתו שאפילו הנעלה שבחזונות אינו יכול להעניק לנו את מלוא ההסבר למהותו של העולם. בכבלי, מסכת הוריות נאמר:

ת"ר: כשהנשיא נכנס, כל העם עומדין מפניו, ואין יושבין עד שיאמר להם: שבו; כשאבב"ד נכנס, עושים לו שתי שורות, שורה אחת מכאן ואחת מכאן, ואין יושבין עד שישב במקומו; כשהחכם נכנס, אחד עומד ואחד יושב עד שישב במקומו [כלומר, התלמיד הקרוב לו ביותר עומד ולאחר שהנשיא עובר אותו הוא מתיישב] [יג ע"ב, כ"י פריז 1337].

ההלכה – שהיא אנלוגית במונח חשוב זה לפילוסופיה האפלטונית – מציגה עצמה כבעלת תוקף נצחי, כמו שהודגש למשה במעמד סיני בצורת התורה שבעל-פה, והמשינה נחשבת לייצוג המילולי של אותה תורת עולם, התורה מסיני התקפה לעד. בתור כזאת, משנתם של החכמים פשוט מוסרת את ההלכה עצמה, בעילום שם, ללא היסטוריציון ולא הסבר, *sine ira et studio*. בניסוחו הקולע של משה אור: "יותר מכול, הניסוח של ההלכות עומד בזיקה לאמת כללית, שכן המוען מביע ציווי חוק אל-זמניים".³³ עם זאת, המשכו של הקטע לעיל מעמיד בסימן שאלה את אל-זמניותו של הציווי המשפטי ואת האמת הכללית שהוא אמור לבטא:

אמ' ר' יוחנן: בימי רשב"ג נישנית משנה זו, רשב"ג נשיא, ר' מאיר חכם,³⁴ ר' נתן אב

32 N. Frye, *Anatomy of Criticism: Four Essays*, Princeton 1957, p. 309

33 M. Azar, 'Review of Nico A. van Uchelen, *Chagigah: the Linguistic Encoding of Halakha*', *JQR* 87, 1/2 (July–October 1996), p. 165

34 זהו מונח טכני המצייץ מעמד בבתי המדרש של חז"ל שאינו ברור לנו כל צרכו (או לפחות כך תיאר

בית דין, כי הוה עייל רשב"ג הוה קימי כולי עלמא מקמי, כי הוה עיילי ר' מאיר ור' נתן הוה קימי כולי עלמא מקמיהו. אמ' רבן שמעון בן גמליאל: לא בעי למהוי הכירא בין דילי לדייליהו? תקין הא מתניתא. ההוא יומא לא הוה ר' מאיר ור' נתן התם, למחר כי אתו, חזו דלא קמו מקמיהו כדרגילי, אמרי: מאי האי? אמרי להו: הכי תקין רשב"ג. (=אמר ר' יוחנן: בימי רבן שמעון בן גמליאל נישנית משנה זו: רשב"ג נשיא, ר' מאיר חכם, ר' נתן אב בית דין. כאשר רשב"ג היה נכנס [לבית המדרש] כולם היו קמים מלפניו. כאשר ר' מאיר ור' נתן היו נכנסים, כולם היו קמים מלפניהם. אמר רבן שמעון בן גמליאל: האם לא צריך להיות סימן היכר המבדיל ביני לביננו? התקין משנה זו. ביום ההוא ר' מאיר ור' נתן לא היו שם. למחרת, כאשר באו, ראו שאיש אינו עומד מלפניהם כרגיל. אמרו: מה זה? אמרו להם: כך תיקן רשב"ג) (שם, יד ע"א).

המשנה האל-זמנית מקבלת אפוא, באופן קצת מביש, ממד היסטורי מובהק החוטא לאמיתות הנצחיות המיוחסות לה. מסתבר שמה שחשבנו שהוא תורה מסיני אינו אלא תוצר של קנאה וחמדנות אנושיות, אנושיות מדי. בנקודה זו בסיפור המעשה כבר נוצר מומנט מניפאי מכריע. האגדה מורידה את הטענה למעמד שמימי בחזרה אל קרקע המציאות ומציינת שהתבטאותם של חז"ל אינה כלל וכלל נצחית ולמעלה מענייני העולם הזה, אלא היא תוצר של קנאה אנושית מאד ואפילו של מהלך מחוכם מצד רבן שמעון בן גמליאל (שהמתין עד אשר יריביו נעדרו כדי להנהיג את תקנתו). חשוב לציין שהאמירה היחידה בפי רבי יוחנן (או למצער מיוחסת לו) היא 'בימי רשב"ג נישנית משנה זו'. המשכו של הסיפור מובא בארמית, וניכר בבירור שהוא תוצר מאוחר יותר, של חכמי בבל. מכאן משתמע שקודם לכן תלמידי החכמים התייחסו לשלוש הכהונות בבית המדרש באופן שוויוני, ואילו עתה השתנתה ההלכה בשל יחירתו של הנשיא, שחפץ להקנות יוקרה מיוחדת למעמדו. הסיפור הוא כמעט לוקיאני (אם לא ממש בנוסח של פטרוניוס) בביטוי הבזו כלפי הנשיא. אך שמא נטעה ונראה בו תעמולה של סיעה מקרב החכמים המתנגדת לנשיא (ומן הסתם היו כאלה), בא המשכו של הסיפור ללמדנו שהבזו מופנה במידה שווה גם כלפי יריביו עצמם.

המשך מציין מענה בוטה מצד אחרים בחבורה הקדושה של מנחילי התורה הנצחית, לרבות גיבורנו, רבי מאיר הקדוש:

אמ' ליה ר' מאיר לרבי נתן: אנא חכם ואת אב ב"ד, נתקין מילתא כל דלין [= דילין?]. אמ' ליה ר' נתן מה נעביד ליה? תני לן עוקצין, דלית ליה, וכיון דלא גמיר, נימא ליה:

לעצמם יוצרי האגדה התלמודית). מהסיפור עצמו דומה שבמדרג של חז"ל 'החכם' הוא השלישי בחשיבותו.

[תה' קו 2] מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו, למי נאה למלל גבורות ה'? למי שיכול להשמיע כל תהלתו, ומעבריה ותהוי את נשיא ואנא אב ב"ד. שמעינהו ר' יעקב בן קודשאי, אמ': דלמא חס ושלום אתיא לידי כיסופא, אול ויתיב אחורי עיליתיה דרשב"ג, גרס ותנא, גרס ותנא. אמ': מאי דקמא? דלמא חס ושלום איכא מידי בי מדרשא, יהב דעתיה, עיין בה וגרסה. למחר אמרי ליה: ניתני מר בעוקצין, פתח ותני. בתר דאוקים, אמ' להו: אי לאו גמירנא כסיפית' [=כסיפתין?], פקיד ואפקינהו מבי מדרשא. הוּו כתבי קשייתא בפתקי [תיקון מטושטש בשוליים: וטרו בהא פרק ומפרק דלא פריק כתביה ליה כפרקי; בדפוס: בהוה פירק מיפריק, דלא הוּו מיפריק כתבי פירוקי] ושדו. אמר להו ר' יוסי: תורה מבחוזין ואנו מבפנים? אמר להו רשב"ג: מעיילינהו, מיהו ליקנסינהו דלא לימרו שמעתא משמי'. אסיקו ליה לרבי מאיר אחרים, ולר' נתן יש אומ' אחוּי להו בחלמיהו זילו פייסו לרשב"ג, ר' נתן אול, ר' מאיר לא אול, אמ': דברי חלומות לא מעלין ולא מורדין. כי אול ר' נתן, אמ' ליה: נהי דאהני לך קומר' דאבוך למהוי אבב"ד, למהוי נשיא מי אהני? מתני ליה ר' לר' שמעון בר', אחרים אומ': אלו היתה תמורה לא היתה קרבה. אמ' ליה: מי הן הללו שמייהוּו אנו שותין ושמותן אין אנו מזכירין? אמ' ליה: בני אדם שבקשו לעקור כבודך וכבוד בית אביך. אמ' ליה [קה' ט 6] גם אהבתם גם שנאתם גם קנאתם כבר אבדהו אמ' ליה: [תה' ט 7] האויב תמו חרבות לנצח. אמ' ליה: הני מילי היכא דאהני מעשייהו, הני לא אהני מעשייהו! הדר אתנייה, אמרו משום ר' מאיר: אלו היתה תמורה לא היתה [ה' קרבה. אמ' רבא: אפלו ר' דענותא הוא, 'אמרו משום ר' מאיר' אמ', 'ר' מאיר אומ' – לא אמר.

(=אמר ר' מאיר לר' נתן: אני חכם ואתה אב בית דין, נתקין תקנה משלנו. אמר לו ר' נתן: מה נעשה לגביז? נבקש ממנו ללמד אותנו מסכת עוקצין, שאינו יודע, משום שלא עיין בה, וכיון שלא למד, נאמר לו: מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו) [תה' קו 2]; שיש לפרש כך]: למי נאה למלל גבורות ה'? למי שיכול להשמיע כל תהלתו! נעבירו מכהונתו. תהיה אתה נשיא ואני אב בית דין. ר' יעקב בן קודשאי שמע את דבריהם ואמר [בלבו]: שמא חס ושלום יבוא [רשב"ג] לידי בושא. הלך וישב מאחורי העלייה של רשב"ג, חזר ושנה, חזר ושנה [את מסכת עוקצין]. אמר [רשב"ג]: מה לפניי? שמא חס ושלום נפל דבר בבית המדרש? נתן דעתו [על המסכת], עיין בה ושנה אותה. למחרת אמרו לו [ר' מאיר ור' נתן]: ילמדנו כבודו בעוקצין. פתח את דבריו ולימד. אחרי שהעמיד [את הדברים על דיוקם או שמא הכוונה: אחרי שהכשיל את כוונתם, דוגמת אקשי ליה ואוקמיה בב"ק קיז ע"א כדעתו של עדיאל שרמר³⁵]. אמר

להם: אלמלא למדתי, הייתם מביישים אותי. ציווה והוציאום מבית המדרש. הם [המגורשים] העלו את קושיותיהם על הכתב והשליכו אותן פנימה. מה שיכלו [תלמידי החכמים] ליישב, תירצו, ומה שלא יכלו ליישב תירצו החכמים שמחוץ לכותלי בית המדרש ואת תשובותיהם השליכו פנימה. אמר להם ר' יוסי: תורה מבחוץ ואנו מבפנים? אמר להם רשב"ג: נכניסם פנימה, אבל נקנסם שלא יאמרו הלכה משמם. את ר' מאיר ציינו כ'אחרים' ואת ר' נתן כ'יש אומרים'. נגלה להם בחלום: לכו והתפייסו עם רשב"ג. ר' נתן הלך, ור' מאיר לא הלך, ואמר: דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין. כשהלך ר' נתן, אמר לו: אבנטו של אבך הועיל לך להיות אבב"ד, אך האם יועיל לך גם להיות נשיא? רבי [= יהודה הנשיא, שהיה בנו של רשב"ג] לימד את ר' שמעון בנו [כלומר את נכדו של רשב"ג]: אחרים אומרים אילו היתה תמורה לא היתה קרבה. אמר לו בנו: מי הן הללו [= אותם 'אחרים'] שמיימהו אנו שותין ושמותן אין אנו מזכירין? אמר לו: אלה אנשים שביקשו לעקור את כבודך ואת כבוד בית אבך. אמר לו [בנו]: 'גם אהבתם גם שנאתם גם קנאתם כבר אבדה' [קה' ט 6]. אמר לו [אביו]: 'האויב תמו חרבות לנצח' [תה' ט 7; כלומר העבר מותיר רישומו על ההווה]. אמר לו [בנו]: הדברים האלה חלים במקרה שמעשי האויב הועילו לו ואילו מעשים אלה לא הועילו. חזר [האב] ושנה: 'אמרו משום ר' מאיר: אלו היתה תמורה לא היתה קרבה'. אמר רבא: אפילו רבי, שהיה עניו, אמר: 'אמרו משום ר' מאיר; הוא לא אמר: ר' מאיר אומר' (הוריות יד ע"ב, על פי כ"י פריז 1337).

לסיפורנו איכות משפילה תרתי משמע. ראשית, כפי שכבר ציינתי, הוא גורר לשפל המדרגה וגע מסוים של ההלכה, אכן של המשנה, התורה שבעל-פה עצמה, ממעמדה הנצחי והנעלה הזה ומזהם אותה בהקשרים פרודיים-היסטוריוציסטיים דוחים ביותר. שנית, הוא מרוקן את עצם טענתו לעליונות של החכם, גיבור הסיפור, והופך על פיו את מעמדו, בהשפילו אותו מן המעמד הסמכותי ביותר של הרבנים אל המעמד השולי ביותר כמעט – ממי שאין צורך לומר הלכה בשמו מרוב כבודו למי שאין זה מן ההכרח לומר הלכה בשמו מרוב קלונו.

בתלמוד מצויים שלושה תיאורים של אלמוניותו של רבי מאיר שאינם מתיישרים זה עם זה. כאשר קוראים אותם ברצף, דומה שהם מציגים את האדם הקדוש הזה כסמל לעצם הטקסט שנוצר על ידו ויוצרו גם יחד. הגרסה ה'רצינית' מקנה לעילום שמו הדרת פנים: 'דאמר רבי יוחנן: סתם מתניתין רבי מאיר' (בבלי, סנהדרין פו ע"א; השוו גיטין ד ע"א ועירובין צו ע"ב). על פי גרסה זו, עליונותו המכרעת של ר' מאיר על פני חבריו היא שהגיעה את רבי יהודה, עורך המשנה, לאמץ את משנתו של רבו כמעט בשלמותה (ובקולו האלמוני).³⁶ באותה גרסה

³⁶ לתיאור, במקור מתקופת הגאונים (המאה העשירית), של נפלאות משנתו של רבי מאיר והטעם שרבי

'רצינית', המביאה את חוות דעתו ההלכתית של רבי יוחנן, עילום שמו של רבי מאיר מוצג כסימן לסמכותו הרבה. הוא הקול האלמוני מאחורי הטקסט הסמכותי מכולל, המשנה; רבי יהודה הנשיא, הידוע גם כ'רבי' הוא ה'עורך' בפועל של המשנה. במשלב ה'רציני' של המסורת רבי מאיר מצטייד כמי שמפעיל את יוקרתו העליונה באמצעות אלמוניות זו. רבי מאיר הוא מי שאין צורך לנקוב בשמו, משום שבמובן מה הוא ה'עורך' של המסורת. הייתי מציע שהיבט זה של הקדוש מייצג למעשה את האלמוניות של ה'סתמא', הקול האלמוני שיוצר את התלמוד (באופן סינכרוני). סמכותנו, קובע הקול האלמוני, מובטחת, מאושרת, בזכות עילום השם והאל-זמניות הנגזרת ממנו, כלומר האל-היסטוריות (בדומה מאד, במובן זה, לזו של אפלטון).³⁷

אך סיפורנו מנפץ תפיסה נשגבה זו באורח ציני (!) למדי. הטעם שרבי מאיר אינו מוזכר בשמו נובע לא מזיקרתו אלא מעונש ('ליקנסיהו') מחפיר מצד יהודה הנשיא. אם קוראים את הסיפור ברוח זו, הוא מתגלה כבבואה מניפאית, כ'ניסוח של אי-הלימותה של הידיעה האנושית'.³⁸ זאת ועוד: הסבר שלישי בתלמוד לעילום שמו של רבי מאיר מקרב את הסיפור עוד יותר למסורת המניפאית, על דו-הערכיות המקופלת בתוכה:

אשכחיה רבה בר שילא לאליהו, אמר ליה: מאי קא עביד הקדוש ברוך הוא? אמר ליה: קאמר שמעתא מפומייהו דכולהו רבנן [=אמר הלכה מפייהם של החכמים כולם], ומפומיה דרבי מאיר לא קאמר. אמר ליה: אמאי? – משום דקא גמר [=למד] שמעתא מפומיה דאחר. אמר ליה: אמאי? רבי מאיר רמון מצא, תוכו אכל, קליפתו זרק! אמר ליה: השתא קאמר: מאיר בני אומר... (בבלי, תגיגה טו ע"ב).

גרסה זו כוללת רמיזה לרצף אחר, מפורסם אך משונה, של סיפורים על רבי מאיר: יחסיו עם מורו, הכופר הנודע אלישע בן אבויה, המכונה 'אחר', כינוי שהפקיע ממנו את שמו. בגרסה זו נאמר שאין מזכירים את רבי מאיר בישיבה של מעלה, כאשר הקב"ה חוזר על משנותיהם של תלמידי החכמים, משום נאמנותו ומחויבותו של רבי מאיר למורו, שלימים 'קיצץ בנטיעות', יצא לתרבות רעה והיה לסמל המינות. אחד מאמוראי בבל שמע על כך מפי אליהו הנביא והתריס בפניו, שהתלמיד הנאמן לא הושפע מדברי הכפירה של רבו אלא למד ממנו תורה

יהודה בחרה כמשנה בה"א הידיעה ראו: ב"מ לדין (מהדיר), אגרת רב שריא גאון, מסודרת בשני נוסחים: נוסח ספרד ונוסח צרפת עם חלופי הגרסאות מכל כתבי-היד וקטעי הגניזה שבעולם ועם הערות שונות, חיפה תרפ"א (נדפס מחדש, ירושלים תשל"ב), עמ' 28–30. לדין קצר בקטע ראו: E. Shanks Alexander, *Transmitting Mishnah: The Shaping Influence of Oral Tradition*, Cambridge and New York 2006, p. 79

S. Goldhill, 'Becoming Greek, with Lucian', *Who Needs Greek?: Contests in the Cultural History of Hellenism*, New York 2002, p. 63

J. C. Relihan, *Ancient Menippean Satire*, Baltimore 1993, p. 29

כשרה בלבד. מאותה שעה נשמע קולו של רבי מאיר בישיבה של מעלה. רוחה של הסטירה המניפאית שורה על סיפור קטן זה. אמנם הגישה כלפי החכמים הרסנית פחות מאשר בסיפור הקודם, חפה מהציניות שלו, המחלחלת אל פני השטח, אך עדיין מסתמנת מעין דו-ערכיות מניפאית כלפיהם, כלפי לימודיהם ותלמידיהם.

ההנמכה המניפאית של השגב מוכפלת בתוך הסיפור. ראשית, התורה עצמה נשלפת מהמדף שבו היא שוכנת כבוד כערך אל-זמני ובלתי משתנה – בל תוסיף ובל תגרע ממנה, אלא הפוך בה והפך בה דכולי בה, 'שדברי תורה ודברי חכמים קיימין הם לעולם ולעולמי עולמים' (אדר"ג ג). שנית, הגיבור (הקדוש) החזו"לי עצמו, יחד עם תורתו, מופקע מכל אידיאליזציה של עמדתו כיצור אנושי משוכלל ומוחזר אל קרקע המציאות עם כל תחרותיותו, קטנוניותו וערמוניותו. הוא – יחד עם משנתו – מצטייר כטיפוס המובהק של הגיבור הקארנוואלי שבחטיין היטיב לתארו. כפי שההגישה בפני דינה שטיין, בדמותו של אחר, שנשט לחלוטין את חיק חז"ל, אנו מגיעים למקרה הגבול של הסטירה (המניפאית) הפנימית. אף שרבי מאיר, תלמידו הנאמן, הולך בעקבותיו, הוא מגיע עד קצה תחום שבת ואו שב על עקבותיו. עיקרו של הסיפור הוא ההגעה אל קצה הגבול של הסמכותיות ההלכתית – ובעקבותיה הנסיגה אחורה.

רבי מאיר וה'סופיסטיקה השנייה' (Second Sophistic)

תימוכין לפרשנות זו אפשר למצוא בעובדה שבטקסט אחר של התלמוד הבבלי מתואר רבי מאיר כסופיסט, ולפיכך כדמות שיוצאת במישורין, כביכול, נגד טענות האמת של ההלכה.³⁹ די לנו לעיין ביצירותיו של לוקיאנוס כדי למצוא ראיות לכך שאפילו בזמנו נחשבו הסופיסטים / הרטוריקנים להיפוכם של הפילוסופים. לוקיאנוס עצמו העמיד הנגדה זו בנושא, בעודו חותר תחתיה באופן ראוותני ומליצי, ביצירתו הנודעת 'נאשם פעמיים'. על כן נודעת משמעות לא מבוטלת לעובדה שבקורפוס התלמודי על המסורות של רבי מאיר יש לפחות קטע אחד, חשוב ביותר, שכפשע בינו ובין זיהויו של רבי מאיר כסופיסט:

אמר רבי אחא בר חנינא: גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאין בדורו של רבי מאיר כמותו, ומפני מה לא קבעו הלכה כמותו – שלא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו. שהוא אומר על טמא טהור ומראה לו פנים, על טהור טמא ומראה לו פנים. תנא: לא רבי מאיר שמו אלא רבי נהוראי שמו, ולמה נקרא שמו רבי מאיר – שהוא מאיר עיני חכמים בהלכה. ולא נהוראי שמו אלא רבי נחמיה שמו, ואמרי לה רבי אלעזר

³⁹ D. Boyarin, 'Literary Fat Rabbis: לאינדיקציות אחרות על קשרים סופיסטיים בתלמוד ראו: Re(Ci)Divinus: The Syriac Connection and the Ends of Dialogue in Jewish Babylonia', S. Goldhill (ed.), *Why Christians Don't Do Dialogue*, Cambridge 2007

בן עורך שמו, ולמה נקרא שמו נהוראי – שמנחיר עיני חכמים בהלכה.⁴⁰ אמר רב⁴¹: האי דמחדדנא מחבראי – דחזיתיה לרבי מאיר מאחוריה, ואילו חזיתיה מקמיה – הוה מחדדנא טפי. [=אני שנון מחבריי משום שראיתי את ר' מאיר מאחוריו. ואילו ראיתי מלפניו, הייתי שנון עוד יותר]. דכתיב (ישעיהו ל) והיו עיניך ראות את מוריך. אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: תלמיד היה לו לרבי מאיר וסומכוס שמו, שהיה אומר על כל דבר ודבר של טהרה ארבעים ושמונה טעמי טומאה, ועל כל דבר ודבר של טומאה ארבעים ושמונה טעמי טהרה.⁴² תנא: תלמיד ותיק היה ביבנה שהיה מטהר את השרץ במאה וחמשים טעמים (עירובין יג ע"ב; ראו מקבילה שם, נג ע"א).

יקשה עלינו לתאר לעצמנו תיאור דו-ערכי יותר מזה המובא לעיל. הטעם לכך שההלכה אינה בהתאם לדעתו של מי שהאיר עיני חכמים בהלכה הוא שאותו רבי מאיר היה מסוגל להעלות טיעונים משכנעים במידה שווה לשני צדדיה של כל סוגיה הלכתית (ואף עשה כן, לפחות לפי דיווח זה!); הִלְפָךְ נבצר מתלמידי החכמים לעמוד על סוף דעתו. דומה שרבי מאיר הביך את חבריו כשם שנהג קרניאדס כלפי הרומאים בהתפלפלות דומה.⁴³ דרך חשיבה דיאלקטית זו מקשרת את רבי מאיר ישירות לסופיסטים ולסופיותם ובצורה חזקה ביותר לפרוטגורס עצמו, גדול הסופיסטים והראשון שבהם, וגם לגורגיאס, עמיתו של פרוטגורס.⁴⁴ בעולם המדע

40 לדין על הקשר בין רבי מאיר לאור ולסמליות האור ראו לאחרונה: G. Hasan-Rokem, 'Rabbi Meir, the Illuminated and the Illuminating: Interpreting Experience', C. Bakhos (ed.), *Current Trends in the Study of Midrash* (JSJSup, 106), Leiden and Boston 2006, pp. 227–243

41 ולא רבי; על פי הנוסח הנכון ללא ספק בכ"ו וטיקן 109. רבי [יהודה הנשיא] ודאי ראה את רבי מאיר גם 'מקמיה', מלפנים.

42 הטקסט המצוי בכמה כתבי ידות [כך!], 'שהיה אומר על כל דבר ודבר של טהרה ארבעים ושמונה טעמי טהרה; אינו מתקבל על הדעת. תיקנתי בהתאם להערה בין השיטין בכ"ו מינכן 95.

43 (Pseudo) Plutarch, 'The Life of Cato the Elder', *Lives*, II (Loeb Classical Library [Greek Authors], 47), B. Perrin (trans.), Cambridge, Mass. 1918, p. 369

44 את ההשקפה הזאת תיאר היטב ריצ'רד אָנוס כדלקמן: גורגיאס קיבל לא רק את תורת הסבירות, אלא גם מסורת פילוסופית שלימים קבעה עיקרים לתמיכה בהשקפתו האנטי-אפלטונית על הרטוריקה. בדור שלפניו ניסח זנון את הרעיון של הסקת מסקנות מנוגדות מהנחות משותפות וביסס את השיטה הדיאלקטית של טיעון על סמך עמדות מנוגדות (Diogenes Laertius 8.57.9.25; Plato, *Sophist* 216a,) שיטת חקירה זו מתקדמת מהנחות שאין עליהן הסכמה אל מסקנות שמובילות לבחירה בין עמדות סבירות. כך, בניגוד לדיאלקטיקה של אפלטון (Parmenides 128a; *Phaedrus* 261d, e, ff.), המסקנות חושפות עמדות סותרות בעלות חווק יחסי. אי-ההתאמה למראית עין בין העמדות הפרדוקסיות והאנטיטיות האלה הניעה את אפלטון לדחות רעיונות כאלה מכול וכול בטענה שאינם מועילים בחיפוש אחר הידיעה המוחלטת (*Phaedrus* 261d,) שכן הם מבלבלים בין מראית העין למציאות. התנגדותו של אפלטון להשתמעויות

(הפילוסופיה) ראו בכך מעין שרלטנות, כפי שאכן היה בכוונתו של אפלטון. אבל אפשר לקרוא את הדברים מחדש באופן אחר, דהיינו דווקא כמחויבות לביקורת דיאלוגית אמיתית על עצם המוסד המקנה את הידיעה (episteme); וזו האחרונה, לדידו של התלמוד, וכפי שכבר ראינו, ממוקמת בתחום ההלכה – ולא בתחום הידיעה הפילוסופית. טקסט זה צופן אפוא בתוכו את מעשה המרקחת הסגולי האופייני לתלמוד הבבלי כולו. מצד אחד, כפי שהעיר ארקדי קובלמן, רבי מאיר מוצג כלא פחות מאשר האנטי־טיפוס של משה רבינו, או אם לנסח זאת טוב יותר, היחס בינו לבין רב הוא כהס שבין הקב"ה למשה רבנו בדבריו של רב, אם אפשר להתבטא כך, שכן על משה כמובן נאמר [...] וְרָאִיתָ אֶת אַחֲרֵי וּפְנֵי לֹא יֵרָאוּ (שמו' לג 23). קובלמן סבור שהשוואה עצמה היא פרודית. 'אך כדי ליצור פרודיה זו', הוא כותב, 'הוא [מחבר הטקסט] חייב היה להיות מודע לקלישאה פרשנית מסוימת. [הקטע] שמות לג 12–23 חייב היה להיות מפורש באופן שיטתי עוד לפני הופעתה של האנקדוטה כהמחשתן של היכולות והמגבלות של ההכרה האנושית'.⁴⁵ מצד אחד, השוואה למשה היא טופוס הגיוגרפי שרווח בזמן ובמקום שבהם נתחבר התלמוד, כפי שמעיד על כך סיפור חייו של גרגוריוס תאומטורגוב, שנכתב בידי גרגוריוס מניסה (Gregory of Nyssa). מצד אחר, המקרה המדויק (בכוונה פרודית?) שנדרש אליו רב בסיפור חייו של רבי מאיר הוא בתחום התמטיקה של הביקורת האינטלקטואלית של השכל, וכך נוצר מערך השתקפויות (Mise en abyme) של אותה תמונה מילולית, מקראית במקורה, הִחַל לדעתי על התלמוד כשלעצמו. הנושא הסופיסטי עולה בקנה אחד עם הנושא ההגיוגרפי.

קישורו של אחד החכמים הסמכותיים ביותר למניפולציות הסופיסטיות של (ביקורת) הידיעה (episteme) ההלכתית נראה לי רב חשיבות ועניין. הרעיון שאני מציע הוא שהסופיסטיות של רבי מאיר טבועה במובן מה בלב לבו של המפעל התלמודי, מפעל המכריז על ערכו של השכל בתור אמצעי לידיעה ולשליטה על העולם ובעת ובעונה אחת מפגין ביקורתיות כלפי המגבלות המעכבות בעדו. אם תפקידה של המניפאיה הוא, כטענתו של רליהן, 'לחרף (abuse) את המלומדים על שליטתם בלימוד שאין די בו כדי להסביר את העולם האי-

הפילוסופיות של הרטוריקה של גורגיאס התמקדו בהאשמה, שחקירות כאלה לא חיפשו אחר הידיעה בתור מימוש של ערכים נעלים (Gorgias 455a). לפיכך הערך האינהרנטי של הרטוריקה אינו יכול להשתנות לזה של 'אמנות' הפילוסופיה, הנמנעת מהולכת שולל ומחפשת את האמת (Phaedrus 262b, c) באמצעות בדיקת הידיעה של עקרונות ראשונים (Phaedrus 272d). אפלטון ראה פער שאין לגשר עליו בין בדיקת ידיעה מסוימת המובילה למידות תרומיות ובין 'הולכת שולל' הטבועה בתפיסת היחסיות של הרטוריקה הסופיסטית (R. L. Enos, *Greek Rhetoric before Aristotle*, Prospect Heights,) (Ill. 1993, pp. 77–78).

A. B. Kovelman, *Between Alexandria and Jerusalem: The Dynamic of Jewish and Hellenistic Culture* (Brill Reference Library of Judaism), Leiden and Boston 2005, pp. 82–83

רצינונלי והאנושי או כדי לשלוט בו,⁴⁶ אזי האגדות על רבי מאיר בוודאי הולמות סוגה זו. גם אם המונח 'לחרף' אינו מביע את הנימה הנכונה ביחס לתלמוד, מכל מקום משמעותו הכוללת היא 'שכל ניסיון לצמצם את התופעות המוזרות של העולם הזה לכדי כללים ותאוריות, סופו שיביא את התאורטיקן במבוכה'⁴⁷ – נקודה שגם התאורטיקן המודרני חייב לתת עליה את הדעת. אם ככלל אנו רואים בסופיזם תנועת התנגדות כלפי הפילוסופיה במובן האפלטוני, או אז נודעת חשיבות רבה לתיגו של רבי מאיר כסופיסט. גרם אנדרסון כבר הראה כיצד הדמויות של הסופיסט ושל הקדוש חוברות זו לזו בסופיסטיקה השנייה ולאחריה.⁴⁸ הסופיזם של רבי מאיר, על פי הבבלי כמובן, מתחבר באופן מפורש עם האסכולה הידועה בשם הסופיסטיקה השנייה ומצביע על מקבילות הלניסטיות אחרות לקורותיו ולהיבטים מסוימים בחייו, כפי שהם מתוארים בתלמוד הבבלי. הרציניקומי, או המניפאה במובנה הרחב ביותר, מייצגים 'גישה אינטלקטואלית שנגקטה כלפי ערכה של האמת והאפשרות למצוא משמעות',⁴⁹ ואינם בבחינת סגנון גרידא. כדבריו של רליהן, 'תערובת של יסודות שאינם מתיישבים זה עם זה אינה נוחה להגדרה קפדנית של סוגה, ולמעשה סוגה זו תרמה מספר ניכר של יצירות בעלות תכונות ייחודיות, הנחשבות לא אחת ליחידאיות. ביצירה "סטיריקון" ראו תוצר של הפריה צולבת, יחידה במינה, של סוגות; והחיבור "על נחמת הפילוסופיה" [מאת בואָתיוס] עורר פליאה דומה'.⁵⁰ ואמנם, כפי שמראה רליהן, טעות היא לתייג את המניפאי כסוגה; יש לדון בו במסגרת רחבה יותר של המערכת הספרותית בשלהי העת העתיקה, שבמובן מסוים התאפיינה בחיסול הסוגות.⁵¹ החידוש שאני מציע כאן הוא שנצא נשכרים אם נראה בתלמוד חלק מאותו הרס של סוגות ולידתן של צורות כלאיים. ההלכה והאגדה חוברות יחד ליצירת טקסט יציר כלאיים רציני-חייכני שכזה (spoudogeloion). כפי שמידע אותנו בחטיקן, 'הואגרים של תחום הרציני-המצחיק... כולם חדורים, בהרבה או במעט, תחושת עולם קארנוואלית, בעוד אחדים מהם הם ממש גירסות ספרותיות של ז'אנרים קארנוואליים-פולקלוריים שבעל-פה'.⁵² התמיזציה של האפיסטמוולוגיה באמצעות סוג זה של ספרות, המשמש אכסניה להארותיהם של אינטלקטואלים על הפרקטיקות שלהם עצמם, מסתמנת כתבנית משוכללת, שפרחה באזור הים התיכון ובסביבותיו בעת ההיא. ריצ'רד קלמין כבר העיר כי 'יתכן שניצנים של תרבות אליטה משותפת בחלקה החלו לבצבץ בסוריה ובארם-נהררים בעת העתיקה המאוחרת, אולי כעידון של

46 רליהן (לעיל הערה 38), עמ' ix.

47 שם, עמ' xi.

48 אנדרסון (לעיל הערה 20), עמ' 37–38.

49 רליהן (לעיל הערה 38), עמ' 7.

50 שם, עמ' ix.

51 שם, עמ' 5.

52 בחטיקן (לעיל הערה 3), עמ' 110.

תרבות משותפת שנוצרה מחוץ לאליטה קודם לכן.⁵³ עלייתה של תרבות משותפת זו – וכאן מן הראוי לציין את היחסים המקבילים בין האליטה לשכבות העממיות בהצעותיו של בחטין ובהשערותו של קלמין – באה לידי ביטוי בחלקה הגדול בהתחדשותה של המערכת הספרותית, בקריסתה וביצירה מחדש של סוגות חדשות של המבע הרציני-קומי (spoudogeloion). השילוב המיוחד שאנו מוצאים בתלמוד – המזיגה של חכם, קדוש וסופיסט – מסמן לדעתי מומנט של קדוש בעל סגוליות תרבותית, המחבר חיבור עמוק את התלמוד בתור טקסט ובתור מוצר תרבות גם יחד אל הזמן והמרחב שבהם הוא נוצר, עם כל החרדות המיוחדות, הפוליטיקה ושאר התנאים של אותם זמן ומרחב תרבותיים, שנפרש כטווח ההגעה המזרחי של העולם ההלניסטי בעת העתיקה המאוחרת, לרבות הבעייתיות האינטלקטואלית שהייתה צירו. האגדה רחוקה מרחק רב מהשתעשעות בחידודים ובדברי שנינה או בפולקלור 'בעלמא', או ממה שאפשר לדחותו בהינף יד. את האגדה, המשביחה והולכת ככל שהיא פרועה וביזרית יותר, יש לקרוא בשילוב עם ההלכה שבתלמוד הבבלי. שכן בלעדי האגדה אי אפשר כלל להגיע לקריאה עשירה ומלאה של טקסט מסיים זה של ספרות חז"ל הקלסית.

R. Kalmin, *Jewish Babylonia Between Persia and Roman Palestine*, Oxford 2006, p. 174 53

