

# The Tendency Towards the Narrative in the Babylonian Talmud: Halakhah, Aggadah, and Historical Image

Itay Marienberg-Millikowsky, Ben-Gurion University of the Negev

## Abstract

This article discusses the stories of the Babylonian Talmud from the point of view proposed by the literary researcher Franco Moretti by pointing out the problem of “the great unread”; that is, all the immense literary material that for various reasons has escaped research attention, which, if only it had been taken into account, might have made the accepted literary history completely different. Eventually, this problem can lead to the use of computational tools (as happened for Moretti, as well as for the present author), but, as this article emphasizes, before choosing this solution, it is imperative that we dwell on the problem itself. Among the many stories of the Babylonian Talmud, it is argued here, a relatively small group of stories was canonized, while many others remained on the margins of the research discourse, either because they did not fit into the accepted genre frameworks of Talmudic literature, because their level of narrativity turned out to be too low, or because their role in organizing the Talmudic Sugya prevented researchers from seeing them as stories in the full sense of the word. These phenomena, as well as many others, are all consequences of the rise of narrativity as an integral part of the Babylonian Talmud and as the factor that shapes it as a whole, sometimes manifested in developed and polished stories, but at other times having a relatively minor impact. “The great unread” of the Babylonian Talmud is thus to be found more than anything in what makes this Talmud what it is (at least from a literary point of view): a composition with a continuous, infrastructural narrative quality whose expression goes far beyond what is to be found in the corpus of those stories that have mostly occupied researchers. In the article, the implications of this claim are examined in two complementary contexts: how narrativity affects halachic discourse, and how it affects the image of the Babylonian Beit Midrash.

## תקציר

מאמר זה דן בסיפורי התלמוד הבבלי מזווית המבט שהוצעה על ידי חוקר הספרות פרנקו מורטי בהצביעו על בעיית 'הלא-נקרא הגדול', כלומר, כל אותו חומר ספרותי אדיר ממדים שמסיבות שונות חמק מתשומת לב מחקרית, ושאליו רק היה מובא בחשבון – הייתה ההיסטוריה המקובלת של הספרות עשויה להיראות אחרת לגמרי. בעיה זו יכולה אמנם להוביל לבסוף לשימוש בכלים חישוביים (כשם שאירע למורטי עצמו, וגם למחבר), אבל, כפי שהמאמר מראה, לפני הבחירה המוצדקת בפיתרון זה, חשוב להתעכב על הבעיה עצמה, ולעמוד על משמעותה. בין שלל סיפורי התלמוד הבבלי, נטען כאן, קבוצה קטנה יחסית של סיפורים עברה קאנוניזציה, בעוד סיפורים רבים אחרים נותרו בשולי השיח המחקרי – אם משום שלא התאימו למסגרות הז'אנריות המקובלות של ספרות חז"ל, אם משום שרמת

הנרטיביות שלהם התבררה כנמוכה מדי, ואם משום שתפקידם בארגון הסוגיה התלמודית מנע מן החוקרים מלראותם כסיפורים במלוא מובן המילה. ברקען של כל התופעות הללו, ורבות אחרות, עומד תהליך עליית כוחה של הסיפוריות כגורם בעל משקל בעיצובו של הבבלי כולו – גורם המתממש לעיתים בסיפורים מפותחים ומלוטשים, ולעיתים מותיר חותם מינורי בלבד. ה'לא-נקרא הגדול' של הבבלי מצוי אפוא יותר מכל במה שעושה את הבבלי – לפחות מזווית מבט ספרותית – למה שהוא: חיבור בעל איכות נרטיבית רציפה, תשתיתית, הבאה לידי ביטוי בהרבה מעבר למה שמצוי בקורפוס הסיפורים המובחנים המעסיק על פי רוב את המחקר. השלכותיה של טענה זו נבדקות ומודגמות במאמר בשני הקשרים משלימים: השפעת הסיפוריות על השיח ההלכתי, והשפעתה על היווצרות דימויו של בית המדרש הבבלי.

# הנטייה אל הנרטיב בתלמוד הבבלי: אגדה, הלכה ודימוי היסטורי\*

איתי מרינברג-מיליקובסקי  
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

בעיית 'הלא־נקרא הגדול' (The Great Unread) ומחקר סיפורי חז"ל

במאמרו משנת 2000, 'השערות על ספרות העולם',<sup>1</sup> מאמר שהפך לימים למעין מניפסט של מדעי הרוח הדיגיטליים (Digital Humanities) בכלל, ושל מחקר הספרות החישובי (Computational Literary Studies) בפרט, עמד פרנק מורטי על חשיבותה של תופעה שבעקבות מחקרה של מרגרט כהן זכתה לשם 'הלא־נקרא הגדול' (the great unread).<sup>2</sup> כלומר, כל אותו חומר ספרותי אדיר ממדים שמסיבות שונות חמק מתשומת לב מחקרית, ושאלו רק היה מובא בחשבון – הייתה ההיסטוריה המקובלת של הספרות עשויה להיראות אחרת לגמרי. בפסקה מצוטטת למדי כותב מורטי על הבעיה שבה נתקל בנסותו להבין מחדש את התפתחותו של הרומן המודרני בראי הדיסציפלינה המכונה מאז גתה 'ספרות העולם' (Weltliteratur):

הספרות הנכתבת כיום היא ללא כל צל של ספק מערכת חובקת עולם. למעשה, השאלה איננה עוד מה עלינו לעשות, אלא כיצד עלינו לעשות זאת. מה פירוש הדבר לחקור את ספרות העולם? כיצד עושים זאת? תחום המחקר שלי הוא הסיפורת המערב אירופית בשנים 1790-1930, וכבר בעיסוק במה שנכתב מחוץ לבריטניה או צרפת אני חש כאילו הייתי שרלטן. ספרות העולם? אנשים רבים קראו יותר ממני וטוב ממני, מן הסתם, אך בכל זאת מדובר פה על מאות לשונות

\* מחקר זה נתמך בחלקו על ידי הקרן הלאומית למדע (פרויקט מחקר ISF 2023/21). קטעים אחדים מתוכו הם כעין גרסה מורחבת ומעודכנת של שני תת־פרקים מעבודת הדוקטור שלי, שנכתבה בהנחיית פרופ' חיים וייס; תודתי שלוחה לו כתמיד. תודה מיוחדת שלוחה לידידה קורן ואברהם יוסקוביץ' על שקראו גרסה מוקדמת של המאמר בתשומת לב והעירו הערות חשובות, וכן לשני הקוראים האנונימיים מטעם המערכת. טעויות וכשלים שוודאי נותרו בו – שלי בלבד.

1 ראו: F. Moretti, 'Conjectures on World Literature', *New Left Review* 1 (January-February 2000), pp. 54-68. המאמר תורגם לראשונה לעברית ופורסם בגיליון הראשון של

כתב העת 'אות' (2010), ושוב לאחרונה במהדורה מוערת: פ. מורטי, 'השערות על ספרות העולם', א' מינץ־מנור, א' מרינברג־מיליקובסקי (עורכים), מחקר חישובי במדעי הרוח: אסופת מאמרים, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2022, עמ' 19-33. ההפניות להלן – ממהדורה זו.

2 ראו: M. Cohen, *The Sentimental Education of the Novel*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999, p. 23.

וספרויות. לקרוא 'יותר' לא נשמע כמו פתרון ראוי, בייחוד משום שרק עתה אנו מתחילים לגלות מחדש את הדבר שמרגרט כהן מכנה 'הלא-נקרא הגדול' (the great unread). 'תחום המחקר שלי הסיפורת המערב אירופית...'. האמנם? למעשה אני חוקר רק שבריר קאנוני מתוכה, שלא מייצג ולו אחוז אחד מכלל הספרות שיצאה לאור. ושוב, אנשים אחרים קראו יותר, אבל העניין הוא שבמאה התשע עשרה פורסמו שלושים אלף רומנים בריטיים, אולי ארבעים, חמישים, שישים אלף – איש אינו יודע כמה, איש לא קרא את כולם, איש גם לא יקרא. ועליהם נוספים כמובן גם הרומנים הצרפתיים, הסיניים, הארגנטינאיים, האמריקאיים...<sup>3</sup>

בניגוד למה שנטען לעיתים קרובות ביחס למאמר זה, מורטי לא היה מוטרד רק מהיקף החומר הלא-נקרא, אלא גם מהיעדרה של שיטתיות 'מדעית', אפשר לומר, בדרכי הטיפול בחומר כולו; במאמרו זה, ובעבודות נוספות שפורסמו בשנים שאחריו, חזר מורטי והצביע על חולשתו של מחקר שאינו מאתגר את הנחות היסוד שלו עם נתונים טקסטואליים קשיחים. זהו הרקע להדגשה הנשנית בפרסומיו באשר לחשיבותה של 'יחידת אנליזה' ברורה ומוגדרת היטב כבסיס הכרחי למחקר,<sup>4</sup> וזהו גם הרקע לכך שכאשר תיאר בהמשך את עבודתו כתב כי החידוש הגדול בה עבורו היה 'מציאת עובדות ברורות ומוצקות שסתרו את ההיפותזות שלי ושכפו עלי לשנותן'.<sup>5</sup> לפתרון שהציע לבעיית הלא-נקרא הגדול הוא קרא 'קריאה רחוקה' (distant reading) – 'קריאה שבה המרחק הוא תנאי לידע',<sup>6</sup> כדבריו – אסטרטגיה שבמהלך השנים שינתה את פניה: תחילה היא התבססה על היסטוריוגרפיה מכלי שני, דהיינו על ניסיון לקרוא את תולדות הספרות לא מתוך מגע בלתי-אמצעי עם הספרות עצמה, אלא כפי שהיא מצטיירת מתוך תיאוריהם ההיסטוריוגרפיים של חוקרים אחרים; בשלב זה, מחשבים עוד לא היו חלק מתוכנית העבודה של מורטי. רק בשלב מאוחר יותר המחשבים נכנסו לתמונה, והחלו לשמש כלי לקריאה רחוקה, המאפשר – באמצעות שיטות חישוביות שונות שלא כאן המקום לעמוד עליהן – לנתח באופן עקיב גופי חומר טקסטואליים גדולים, ולזהות בהם דפוסים בעלי משמעות שאינם מתגלים במבט אנושי פשוט.

די בתיאור זה של עבודת מורטי, אני מקווה, כדי לטעון שהקשבה מתבקשת לגישתו בחקר הספרות לא חייבת להוביל בהכרח לשימוש אלגוריתמי במחשבים –

3 שם, עמ' 19-20.

4 ראו למשל שם, עמ' 26-28; וכן במאמרו משנת 2013, 'אופרציונליזציה: או, תפקיד המדידה בתיאוריה המודרנית של הספרות' (תורגם לעברית ונדפס גם הוא באסופה הנ"ל, שם, עמ' 131-148).

5 ראו: F. Moretti, *Distant Reading*, Verso: London and New York, 2013, p. 64 (תרגום שלי). מקוצר היריעה לא אוכל להציג כאן את גישתו של מורטי כראוי, ולכן אסתפק בהערות קצרות שיש בהן כדי להעניק נקודת מוצא נוחה לסעיפים הבאים. לדיון מקיף יותר בהנחות היסוד של שיטתו, בהתפתחותה ובמקומה בהיסטוריה של חקר הספרות, ראו: א' מרינברג-מיליקובסקי, מילים שקולות: צעדים ראשונים במחקר הספרות החישובי, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2022, עמ' 70-83; 139-146; 158.

6 מורטי (לעיל הערה 1), עמ' 22.

אם כי אפשרות כזו ראויה להיבדק ברצינות, וכבר מניבה פירות<sup>7</sup> – אלא, בראש ובראשונה, להתמודדות יסודית ונטולת פניות עם בעיית 'הלא־נקרא הגדול', ויהא אשר יהא פתרונה. במילים אחרות, עוד בטרם נגייס לעזרתנו מחשבים ותוכנות, עלינו להכיר קודם כל בעצם קיומה של הבעיה, ובעקבות זאת להעמיד למבחן הביקורת, ראשית, את הנחות היסוד הקובעות את גבולות הקורפוס של התחום הספרותי המעסיק אותנו; ושנית, את מידת השיטתיות שבה קורפוס זה מטופל במחקר. במאמר זה אבקש להיענות לאתגר ששורטט על ידי מורטי בטיפולו בתולדות הרומן המודרני, תוך העתקתו לתחום ספרותי אחר לגמרי – סיפורי חז"ל, וליתר דיוק, סיפורי התלמוד הבבלי. כפי שנראה, תחום זה אכן סובל במידה רבה מן הבעיה המתוארת כאן, אלא שכגודל האתגר כך רוחבו של הדיון המתבקש בו; מטבע הדברים, אוכל לגעת כאן בנקודות אחדות בלבד, כאלה שיש בהן להבנתי ממד עקרוני. תחילה אצביע על קווי הגבול של החומר הספרותי הנכלל בדרך כלל במחקר סיפורי התלמוד הבבלי, ועל מה שנותר מסיבות שונות מחוץ להם; לאחר מכן אציע המשגה חדשה לתהליך הספרותי המרכזי העומד לדעתי ביסוד ריבוי של חומר זה, וגם ביסוד דחיקתו לשולי המחקר; ולבסוף אברר באמצעות דוגמאות קצרות כיצד הפניית תשומת הלב לעצם קיומו של החומר המרובה – ויותר מכך, לתהליך שכונן אותו – עשויה להשפיע על שני נושאים מרכזיים בחקר סיפורי הבבלי, כאלה שיש להם השלכה ישירה על תפיסת עולמו הרעיוני: א. תפקיד סיפורי הבבלי בעיצוב ההלכה; ב. תרומתם לעיצוב דימוי ההיסטורי של בית המדרש.

## גבולות קורפוס סיפורי הבבלי הנחקרים

מראשית המחקר הספרותי השיטתי של סיפורי חז"ל בשליש האחרון של המאה הקודמת, חקר סיפורי הבבלי זוכה למעמד מיוחד. עובדה זו בולטת לא רק בעבודות מוקדמות כגון 'עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה' מאת יונה פרנקל,<sup>8</sup> אלא גם בקבוצה ראויה לציון של מאמרים, ספרים ועבודות מחקר שפורסמו מאז: ביניהם כאלה שעסקו בניתוח של סיפורים יחידים;<sup>9</sup> ביניהם כאלה שהתמקדו בעיצובן של

7 מלבד שני הספרים העבריים שנזכרו בהערות הקודמות, המוקדשים למטרה זו בדיוק, ראו למשל: A. Hammond, *Literature in the Digital Age: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016; A. Piper, *Enumerations: Data and Literary Studies*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2018; T. Underwood, *Distant Horizons: Digital Evidence and Literary Change*, Chicago: The University of Chicago Press, 2019.

8 י. פרנקל, 'עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1981.  
9 בשל היקף החומר הנסקר כאן אסתפק בהערה זו ובסמוכות לה בדוגמאות אחדות מני רבות – ובעיקר כאלה שיש בהן להבנתי ממד סימפטומטי: ג' חזקרוקס, 'הנחש בליל הכלולות: הארה סמיוטית לשיטה המשווה בחקר הסיפור העממי', בקורת ופרשנות 30 (1994), עמ' 25–41; D. Boyarin, 'The Yavneh-Cycle of the Stammim and the Invention of the Rabbis', in: J.L. Rubenstein (ed.), *Creation and Composition: The Contribution of the Bavli Redactors (Stammim) to the Aggada*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005; Boyarin, *Socrates & the Fat Rabbis*, Chicago: University of Chicago Press, 2009.

קבוצות סיפורים;<sup>10</sup> ביניהם כאלה שדנו בפואטיקה שלהם מזווית מבט תיאורטית;<sup>11</sup> ביניהם כאלה שעסקו ביחסם לחומרים סיפוריים שמקורם בטקסטים לא־רבניים<sup>12</sup> או כאלה שמקורם בתרבויות אחרות;<sup>13</sup> וכן בהיבטים פילולוגיים־היסטוריים שלהם.<sup>14</sup> לטיפול יסודי ושיטתי במיוחד זכו סיפורי הבבלי בידי ג'פרי רובינשטיין, שבסדרה של ארבעה ספרים (שלושה משלו כמחבר ואחד כעורך), הציע לא רק ניתוח מפורט למספר גדול של סיפורים, אלא גם שילב את הדיון באמנות הסיפור שלהם עם שאלת עריכתו של הבבלי בכלל (בעיקר בזיקה למעמד החומר התלמודי האנונימי, בהשראת עבודתם של דוד וייס־הלבני ושמא פרידמן), והעמיד גישה מחקרית מגובשת הכורכת יחד היבטים ספרותיים, היסטוריים, פילולוגיים ותרבותיים.<sup>15</sup> על רקע זה, כל המבקש

- 10 "פרנקל, סיפור האגדה: אחדות של תוכן וצורה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2001; M. Simon-Shoshan, 'People talking without speaking: the semiotics of the rabbinic legal exemplum as reflected in Bavli Berakhot 11a', *Law and Literature* 25:3 (2013), pp. 446-465; M. Vidas, *Tradition and the Formation of the Talmud*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2014; M. Lavee-Levkovitch, 'Like Mother Like Daughter: Mother-Daughter Relations in Babylonian Talmudic Stories', M. Lehman, J.L. Kanarek and S.J. Bronner (eds.), *Mothers in the Jewish Cultural Imagination*, Liverpool: Liverpool University Press 2017, pp. 105-128
- 11 ראו למשל: ע' יסיף, סיפור העם העברי, ירושלים: מוסד ביאליק, 1994, עמ' 267-232; ד' שטיין, 'דברים שרואים משם לא רואים מכאן: עיון בבבא בתרא ע"א – עה ע"ב', מחקרי ירושלים בספרות עברית יז (1999), עמ' 32-9; ש' ולר, נשים ונשיות בסיפורי התלמוד, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2001; ח' וייס, ש' סתיו, שובו של האב הנעדר: קריאה חדשה בשרשרת סיפורים מן התלמוד הבבלי, ירושלים: מוסד ביאליק, 2018.
- 12 ראו למשל: ע' מאיר, סוגיות בפואטיקה של סיפורי חז"ל, תל אביב: ספריית פועלים, 1993; B. S. Wimpfheimer, *Narrating the Law: A Poetics of Talmudic Legal Stories*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011; "לוינסון, הסיפור שלא סופר: אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל, ירושלים: מאגנס, 2005, עמ' 307-278; א' מרינברג־מיליקובסקי, לא ידענו מה היה לו: ספרות ומשמעות באגדה התלמודית, רמת־גן: הוצאת הספרים של אוניברסיטת בראילן, 2016; "פיינטון, פנים אל פנים: שזירת ההלכה והאגדה בתלמוד הבבלי, ירושלים: מגיד, 2018.
- 13 ראו למשל: ט' אילן, ו' נעם, בין יוספוס לחז"ל, ירושלים: יד בן צבי, 2017.
- 14 S. Secunda, 'Talmudic Text and Iranian Context: On the Development of Two Talmudic Narratives', *AJS Review* 33:1 (2009), pp. 45-69; Y. Furstenberg, 'The 'Agon' with Moses and Homer: Rabbinic Midrash and the Second Sophistic', in: M. Niehoff (ed.), *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*, Leiden: Brill 2012, pp. 299-328; M. Bar-Asher Siegal, *Jewish-Christian Dialogues on Scripture in Late Antiquity: Heretic Narratives of the Babylonian Talmud*. Cambridge: University Press, 2019
- 15 Sh. Y. Friedman, 'Literary Development and Historicity in the Aggadic Narrative of the Babylonian Talmud: A Study Based Upon B.M. 83b-86a,' in: N. Waldman (ed.), *Community and Culture: Essays in Jewish Studies*, Philadelphia: Seth Press, 1987, pp. 67-80; 'A Good Story Deserves Retelling: The Unfolding of the Akiva Legend,' *JSIS* 3 (2004), pp. 55-93; היוצר: מעשי חכמים בספרות חז"ל, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, 2011.
- 16 ראו: J.L. Rubenstein. *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*, Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press 1999; *The Culture of*

כעת לבחון את סיפורי הבבלי, ניצב על כתפיה האיתנות של קהילה מחקרית גדולה שהעמידה שדה מחקרי שלם ומרובה ענפים.

את הדומיננטיות של סיפורי הבבלי אין להסביר, לדעתי, רק במעמד המיוחד של התלמוד הבבלי בכלל, אלא גם, קרוב לוודאי, באיכויות המיוחדות תדיר לסיפורים אלה, כייצוגים משוכללים ומעולים במיוחד של אמנות הסיפור המינימליסטית של חז"ל – עמדה שכלל אינה מובנת מאליה, בהתחשב בדימוי שרווח בעבר ביחס לבבלי כטקסט שעיקר כוחו בהלכה, בשונה מן הספרות הארץ-ישראלית.<sup>16</sup> בכתביהם של רבים מהחוקרים שהוזכרו לעיל, כמו גם בכתבי אחרים שלא הוזכרו כאן, אפשר למצוא היגדים רבים בשבח סיפורי הבבלי, המתוארים לא פעם כיצירות מופת מיניאטוריות, דחוסות ומרוכזות; כשילוב מדויק ומתוחכם של מוטיבים וצורות; כאובייקטים טקסטואליים ששילובם בסוגיות הבבלי שב ומאיר אותן באור חדש; וכמופת של מורכבות דיאלקטית, ריבוי פנים, ואף מודעות עצמית מפותחת.

ועדיין, למרות כל זאת, מספר סיפורי הבבלי שזכו לניתוח ספרותי מפורט קטן לאין שיעור בהשוואה למספר הסיפורים שישנם בבבלי בכלל. העיסוק האינסנסיבי בסיפורי הבבלי נטה לרוב מטבעו, מראשיתו ועד עתה, להתמקד בתרומת עיצובם המיוחד לנושאים מסוימים העומדים בחזית המחקר, וכך התפתח בהדרגה מעין קאנון לא מוגדר של סיפורים נבחרים; סיפורים אלה פתחו צוהר לנושאים הנתפסים תדיר כבעלי חשיבות מיוחדת בעולמם של חכמים בכלל, או בזה של חוקרים וחוקרות בני ובנות זמננו, אך הם לא בהכרח היו המתאימים ביותר להבנה מלאה של דרכי הסיפור (narration) של הבבלי. כך זכו סיפורים רבים להיקרא שוב ושוב על רקע נושאים כגון המתח בין מסורתיות וחדשנות, ובין סמכות אנושית לסמכות אלוהית; לאור שאלות הנוגעות למיניות, יחסים משפחתיים, גוף וחולי; בראי שאלת היחס בין חוק וסיפור; כאמצעי להבנת העימות האינטלקטואלי בבית המדרש; ועוד.<sup>17</sup> לא ייפלא כי המחקר שב וחוזר דווקא אליהם, ובצדק; אולם בסופו של דבר הם אינם מייצגים את התמונה כולה, אלא לכל היותר, בלשונו של מורטי לעיל, 'שבריר קאנוני מתוכה'.<sup>18</sup>

*the Babylonian Talmud*, Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 2003; J.L. Rubenstein. *Creation and Composition: The Contribution of the Bavli Redactors (Stammim) to the Aggada*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005; J.L. Rubenstein, *Stories of the Babylonian Talmud*, Baltimore: Johns Hopkins University Press 2010.

16 ראו למשל: א' שנאן, עולמה של ספרות האגדה, תל אביב: משרד הביטחון – ההוצאה לאור, 1987, עמ' 19-20.

17 נושאים אלה שבים ונדונים ברשימת המחקרים שצוינה לעיל, וגם במחקרים רבים אחרים. דוגמה מובהקת לכך היא ספרו של ד' בויארין: הבשר שברוח: שיה המיניות בתלמוד, תל אביב: עם עובד, 1999.

18 חסרוננו של מאגר מידע מקיף שיכלול את כל סיפורי הבבלי, ימין אותם לסוגיהם ויסווג את תכונותיהם הלשוניות והספרותיות מורגש; מאגר כזה יוכל לא רק לשרת את הקריאה הרחוקה בחומר לבדה, כי אם גם את ניתוח הסיפור היחיד, שיוכל מעתה להיבחן על רקע הרב-מערכת הספרותית, במונחי של איתמר אבן-זוהר (*Poetics*, 'Polysystem Theory', I. Even-Zohar, *Today* 11:1, 1990), של הבבלי כולה. כך, שאלות הנוגעות ליחס בין הפרט והמכלול תוכלנה להתברר טוב יותר. פרויקט המחקר שאני עורך כעת במימון הקרן הלאומית למדע (ISF 2023/21) נועד לענות על צורך זה.

תהליך קנוניזציה זה גרם בסופו של דבר לכך שמספר קטן יחסית של סיפורים מן הבבלי חזרו ונדונו פעם ועוד פעם,<sup>19</sup> בעוד כל יתר הסיפורים – העולים עליהם, כאמור, במנינם – זכו לתשומת לב מחקרית-ספרותית מצומצמת מאוד.<sup>20</sup> כתוצאה מכך, לא מעט הכללות ומוסכמות מחקריות באשר לסיפורי הבבלי, למאפייניהם הספרותיים, למערכת הז'אנרית שלהם, למקומם במכלול עבודת האמוראים ועוד, נשענות תדיר – וכפי שקורה למעשה בדרך כלל במחקר הספרות המסורתי, הלא-חישובי, באשר הוא<sup>21</sup> – על מספר קטן למדי של דיגמות טקסטואליות.<sup>22</sup>

## צמיחת הסיפוריות בתלמוד הבבלי

ואולם, קנוניזציה מחקרית, שאינה אלא התפתחות טבעית וסבירה בכל תחום דעת, איננה ההסבר הבלעדי לתופעה זו; גם אין לומר שכל החוקרים והחוקרות הלכו תמיד בדרכו של פרנקל, שהבחין בחדות, ומשיקולים של קלאסיציזם אמנותי (ועל פי רוב גם היסטורית), בין סיפורים 'ראויים לניתוח' לבין סיפורים 'מדורדרים ומדולדלים'.<sup>23</sup> השאלה הנשאלת, אפוא, היא האם יש משהו באופיו של החומר הספרותי עצמו שגרם לכך שסיפורים רבים נותרו בשולי המחקר הספרותי של התלמוד הבבלי? להערכתו, התשובה לשאלה זו חיובית, והיא נשענת על שני יסודות עיקריים הכרוכים אהדדי. ראשית, חומרים נרטיביים רבים בבבלי פשוט אינם מפגינים את כל אותן תכונות

19 דוגמאות בולטות לכך הן למשל סיפורי חוני המעגל (תענית כג ע"א), סיפור 'תנורו של עכנאי' (בבא מציעא נט ע"ב), סיפורי ר' אלעזר ברבי שמעון ור' יוחנן וריש לקיש (שם פג ע"ב – פה ע"ב), סיפור הגעת משה לבית מדרשו של רבי עקיבא (מנחות כט ע"ב), סיפור עליית רב כהנא לארץ ישראל (בבא קמא קיז ע"א), ועוד.

20 לאחרונה זכתה מסכת כתובות מן התלמוד הבבלי לפירוש ומבוא שיש בו ממד כמותי יסודי ומובהק, גם אם לא מוצהר – למשל, בכל הנוגע להערכת פועלם של אמוראים בני דורות שונים על סמך מיפוי כלל המימרות שלהם במסכת. ראו: י' ברודי, פירוש למסכת כתובות מן התלמוד הבבלי, 'ירושלים: מרכז מורשת הרב ניסים, 2021, עמ' 27-39. ברודי ממעט להתייחס לסיפורים במבוא זה, אם משום שמשקלם הכולל במסכת אינו עולה על 'שיעור של מיעוט ניכר' (שם, עמ' 27) – קביעה כמותית כשלעצמה – ואם משום שעיקר עניינו במרכיבים אחרים של הטקסט התלמודי. כך או כך, לפי שעה איני מכיר ניסיון דומה לדיון בסיפורי מסכת כלשהי, המבוסס על נתונים כמותיים.

21 ראו: T. Rommel, 'Literary Studies', in: S. Schreibman, R. Siemens and J. Unsworth (eds.), *A Companion to Digital Humanities*, Oxford: Blackwell, 2004, p. 88.

22 בלי להיכנס למספרים מדויקים, התלויים בראש ובראשונה בשאלת הגדרת הסיפור המינימלי – שאלה מסובכת גם כך מזווית מבט נרטולוגית, ועוד יותר מכך, כפי שיתברר להלן, בבבלי – אפשר לומר שאפילו אם ננקוט סף מחמיר למדי בקביעת מניין סיפורי הבבלי, עדיין ניוותר עם התפלגות מן הסוג המכונה בסטטיסטיקה power law distribution, ובשיח הפופולרי – 80:20. כלומר, מעט מאוד סיפורים נדונו הרבה, בעוד הרבה מאוד סיפורים נדונו מעט. הנרטולוגיה העכשווית, מכל מקום, הולכת ונעה מקטגוריזציה בינארית בהגדרת הסיפור המינימלי, לאבחנות בעלות אופי מורכב, מדורג וגמיש יותר. ראו לדוגמה: W. Schmid, *Narratology: An Introduction*, New York: De Gruyter, 2010, pp. 3-19. שמיד עשויה להיות פורה במיוחד בחקר סיפורי חז"ל.

23 אבחנות מעין אלה חוזרות בצורות שונות במכלול עבודתו, ואפשר למוצאן בצורה מרוכזת בספרו האחרון: י' פרנקל, סיפור האגדה: אחדות של תוכן וצורה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2001.

שהמחקר נוטה לייחס לעידית של סיפוריו. גם כאשר הם בנויים לתלפיות, המספר התלמודי אינו משתמש בהכרח במבנה המלוטש שלהם כאמצעי לבטא עקרון יסוד מורכב בעולמם של חז"ל, בהלכה או באגדה (במקרים של חומרים מלוטשים פחות נדון בהמשך), עד שלא פעם נדמה שהאיכות הספרותית שלהם כאילו 'התבזזה' על חומר שלא בהכרח מצדיק זאת. נתבונן למשל בסיפור הבא ממסכת סוכה (מד ע"ב):

אמר אייבו: הוה קאימנא קמיה דרבי אלעזר בר יצחק,

ההוא גברא אתא לקמיה,

אמר ליה: קרייתא אית לי, כרמיא אית לי, זיתא אית לי,

ואתו בני קרייתא ומקשקשין בכרמיא ואוכלין בזיתא;

אריך או לא אריך?

אמר ליה: לא אריך.

הוה קא שביק ליה ואזיל.

אמר: כדו הויתי דייר בארעא דא ארבעין שנין, ולא חמיתי בר אינש מהלך

בארחן דתקנן כדין.

הדר ואתא, אמר ליה: ומאי אעביד?

אמר ליה: אפקר זיתא לחשוכיא ותן פריטיא לקשקושי כרמיא.

תרגום:

אמר אייבו: הייתי עומד לפני רבי אלעזר בר יצחק

אותו אדם בא לפניו

אמר לו: כפרים יש לי, כרמים יש לי, זיתים יש לי,

ובאים בני הכפרים ומקשקשים (= ועודרים) בכרמים ואוכלים בזיתים;

ראוי או לא ראוי?

אמר לו: לא ראוי.

עזבו והלך לו.

אמר: דר הייתי בארץ הזו ארבעים שנה, ולא ראיתי אדם מהלך בדרכים ישרות

כמו זה.

חזר ובא, אמר לו: ומה אעשה?

אמר לו: הפקר את הזיתים לעניים ותן פרוטות לקשקוש הכרמים.

הסיפור החידתי הזה, שמפאת דילוגים מוכחים בכתבי היד הטובים של מסכת סוכה<sup>24</sup> הובא כאן בנוסח דפוס פיזארו, מעורר סקרנות. לפני רבי אלעזר בר יצחק (בנוסחים אחרים: בר צדוק) מגיע אדם בעל נכסים – 'כפרים ויושביהם', כלשון רש"י בפירושו, כרמים, זיתים – מעין פיאודל ארץ ישראלי קדום. מדובר כנראה בשנת שביעית (הגם שהדבר לא מצוין בשום מקום), וגיבורו עלום השם של הסיפור מוטרד מהתנהלותם של בני הכפרים בשטחיו החקלאיים – התנהלות שלכאורה אינה עולה בקנה אחד עם הלכות

24 ראו: ר' שושטרי, 'יחסם ההדדי של עדי הנוסח התימניים למסכת סוכה (בבלי)', אוקימתא 1 (2012), עמ' 224, הערה 89. והשוו דיוניו של בנוביץ בהתגבשות נוסח הסיפור: מ' בנוביץ, לולב וערבה והחליל – סוכה פרק רביעי ופרק חמישי מן התלמוד הבבלי, ירושלים: האיגוד לפרשנות התלמוד, תשע"ג, עמ' 140-159.

שמיטה. דרך הצגת השאלה אינה שגרתית; במקום 'מותר או אסור', 'שרי או אסיר', המספר שם בפי גיבורו ביטוי ייחודי וחריג – 'אריך או לא אריך', שהוראתו, כבר על פי מפרשים קדמונים (ועל בסיס הכתוב בעזרא ד, 14), 'ראוי או לא ראוי'. רבי אלעזר בר יצחק עונה לו שהדבר אינו ראוי, ולפי מסורת הנוסח המיוצגת כאן, השואל מקבל את התשובה והולך לדרך. לאחר לכתו מפליג רבי אלעזר בר יצחק בשבחי: ארבעים שנה אני דר בארץ, ולא ראיתי אדם מהלך בדרכים מתוקנות כמו זה; לקוראי וקוראות הסיפור אין אלא לתהות על מה השבח הגדול – ולנקודה זו נשוב בהמשך. לפתע חוזר האיש ושואל מה יש בכל זאת לעשות בנושא, ורבי אלעזר משיב לו מה שמיש.

לא כאן המקום לברר מהי בדיוק הבעיה ההלכתית העומדת ברקע הסיפור: האם מדובר במעמדה המסופק של מלאכת ה'קשקוש' (כלומר, העידור), כפי שעולה אולי מן הדיון בסתמא לאחר הסיפור;<sup>25</sup> האם מדובר בחשש איסור סחורה בפירות שביעית, כפי שעולה מדברי כמה ראשונים;<sup>26</sup> האם מדובר במחלוקת התנאים באשר לאכילה בשביעית מן המשומר, כפי שהציע ליברמן;<sup>27</sup> האם מדובר בתגובה סמויה לסיפור מירושלמי שביעית (ד, ב), כפי שהציע בנוביץ;<sup>28</sup> או, באופן כלשהו, בשילוב של כמה מאפשרויות אלו יחד. לצורך דיונו כאן, נניח לשאלה זו ונתמקד בהיבטים הפואטיים הבולטים בטקסט: ראשית, במבנה המשולש השקול שלו – 'קרייתא אית לי / כרמיא אית לי / זיתא אית לי // ואתו בני קרייתא / ומקשקשין בכרמיא / ואוכלין בזיתא' – מבנה המשועתק גם בחלוקת הסיפור כולו לשלוש סצנות ברורות, ואף בקיום מלא של 'חוק השילוש' הידוע מהספרות העממית<sup>29</sup> – לפנינו שלוש דמויות, ובכל סצנה שתיים מהן מרכזיות והאחרת עומדת בשוליים;<sup>30</sup> שנית, בדברי השבח המופלגים של המשיב על אודות השואל, הנראים כהגזמה, היפרבולה – אמצעי פיגורטיבי מוכר, שאף הוא אינו זר לבבלי – ויש בהם אזכור של 'ארבעים שנים', מספר טיפולוגי החוזר בסיפורים תלמודיים רבים;<sup>31</sup> ושלישית, באפיון העקיף של גיבור הסיפור באמצעות דבריו ומעשיו, הליכתו וחזרתו, שתיקותיו – אפיון המעורר רושם של איפוק, ריסון, מְהֻנָּה.

25 הדיון הנסמך לסיפור זה על היתר 'קשקוש' בשמיטה והבחנה בין שני סוגי עידור נראה כהעתקה מן הבבלי במועד קטן ג ע"ב. והשוו: י"נ אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, ירושלים: מאגנס, תשכ"ג, עמ' 52; ובנוביץ (הנ"ל) המהפך את כיוון ההעתקה.

26 ראו רש"י על אתר, ד"ה 'א"ל לא אריך'.

27 ראו שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק א, עמ' 380.

28 בנוביץ (לעיל הערה 24).

29 ראו: A. Olrik, 'Epic Laws of Folk Narrative', trans. by J. P. Steager, in: A. Dundes (ed.), *The Study of Folklore*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1965, pp. 129-141. מרכזיותו של חוק השילוש כסמן המובהק ביותר של הספרות העממית תוארה על ידי אולריק בלשון ציורית: 'דבר אינו מייחד את הנפח הגדול של סיפורת עממית מספרות מודרנית ומן המציאות במידה כה גדולה, כמו שעושה זאת המספר שלוש. מבנה קשיח וחסר רחמים שכזה ניצב לברו מול כל דבר אחר. כאשר פולקלוריסט נתקל בשלוש, הוא חושב לעצמו, כמו השוויצרי השב ופוגש את נוף הרי האלפים, 'עכשיו אני בבית!' (על פי תרגומו של יואל פרץ במהדורה העברית המקוונת שהתקין למאמר זה, באתר המרכז לסיפורי עם ופולקלור <http://folkmasa.org>).

30 ויצוין אמנם שמבנה ריתמי משולש זה מגיע כנראה לגיבוש מלא בעיקר בעדי הנוסח המאוחרים של הטקסט – תופעה שכיחה למדי.

31 ראו למשל: ראש השנה יח ע"א; שבת קנב ע"א; בבא מציעא לג ע"א.

הנקודה היא, לענייננו, שגם לאחר שהצבענו על מאפיינים פואטיים אלה, ואפילו בלי למצותם, כלל לא ברור כיצד יש להעריך את הטקסט ולבחון אותו מפרספקטיבה ספרותית. מזווית מבט נרטולוגית צרופה אפשר לומר בהחלט שיש כאן סיפור, גם אם רמת הסיפוריות או ה'אירועיות' (eventfulness) שלו נמוכה, ולעיתים נדמה שכמעט לא קורה בו דבר; יש בו עלילה – גם אם האירועים המרכיבים אותה אינם נהירים לגמרי; מבנהו מהודק, כפי שראינו, ובעל ערך אסתטי; ומסרו – אם יש לו כאלה – מעורפלים, ואינם מוצגים בדרך דידקטית מדי. אולם כשמנסים להכניס אותו למסגרות הז'אנריות המקובלות בחקר סיפורי חז"ל, נתקלים בקשיים; הוא אינו מממש את אופק הציפיות הרגיל של קוראים מנוסים וקוראות מנוסות של סיפורים מסוג 'מעשה חכמים' או 'מעשה חכמים ובני דורם', הגם ששני חכמים ואחד מבני דורם עומדים במרכזו. ואכן, סיפור זה זכה בעיקר לתשומת ליבם של פילולוגים, אך מעולם, ככל הידוע, לא נבחן בכלים ספרותיים – אף על פי שקשה לומר שאין הוא חלק בלתי נפרד ממכלול החומר הסיפורי בבבלי. דוגמאות ממין זה פזורות לרוב בכל מסכתות הבבלי.

היסוד השני שעשוי להסביר כיצד אירע שחומרים סיפוריים כה רבים בבבלי אינם נלקחים בחשבון בבנייתו, הוא שחומרים נרטיביים רבים בבבלי לא רק משקפים רמת נרטיביות נמוכה יחסית, כמו זה שנדון כעת, אלא גם כזו המשתלבת באופן כה טבעי בסוגיה התלמודית, עד שהמחקר נוטה להתעלם מהם כמופעים עצמאיים של נרטיביות – ומתייחס אליהם כאל גוף הסוגיה עצמה. גבולותיהם, לא פעם, נראים פרוצים, ואריגתם הרציפה, האורגנית למראה, עם אבני הבניין הרטוריות המארגנות את הסוגיה, מקשה על בידודם. מבלי לקבוע מסמרות היסטוריים ברורים בתהליך ההתגבשות הפנימית של חומרים אלה – הראויים אולי לשם 'סיפור-סוגיה', או 'סיפור שיח' – יכולים אנו לומר שהבבלי כמכלול משקף התפתחות שאותה אפשר לתאר כ'צמיחת הסיפוריות', דהיינו, נטייה מובהקת, גם אם לא עקבית, העולה בהיקפה ובעומקה על כל חיבור חז"לי אחר מהשכבה הקלאסית של ספרות חז"ל, לשימוש בתבניות עלילתיות כדרך לארגון שיח החכמים ומפעלם.<sup>32</sup> אחת הראיות המובהקות לכך מצויה בסיפורים רבים שנכפלו בבבלי ושונו על מנת להשתלב בסוגיות מגוונות, ואשר חושפים נטייה לשכפול חוזר של תבניות סיפוריות קבועות, פחות או יותר, לצרכים שונים; תבניות אלה בולטות לא רק על רקע היעדרן היחסי מן התלמוד הירושלמי (כלומר, במרבית המקרים, השוואה לירושלמי מלמדת כי גם אם בסוגיה אחת שולב סיפור, בסוגיה האחרת הוא נעדר ממנה), אלא, יותר מכל, בתפוצתן הרחבה בתוך הבבלי עצמו, במנעד הנע בין סיפורים מגובשים ומפותחים, שלא יידונו כאן – שבהם אופיו ה'סיפורי' של החומר גובר על הפונקציה הסוגייתית המארגנת שלו (עובדה המסבירה מדוע על פי רוב סיפורי-שיח מגובשים במיוחד כן נכנסו לקאנון המחקרי) – ועד לפרגמנטים נרטיביים קטנים וחלקיים, המנקדים סוגיות 'רגילות' לרוב, ומעמידים חטיבה נכבדה מן 'הלא-נקרא הגדול'. ואכן, ככל שתופעה זו באה לידי ביטוי באופן מפורש ומפושט, היא נעשית כמעט 'שקופה': היא נתפסת

32 לדיון בתופעה זו ראו: א' מרינברג-מיליקובסקי, למעלה מן העניין: יחסי הגומלין בין סיפור והקשרו בתלמוד הבבלי – סיפורים מרובי-הופעות כמקרה מבחן, דיסרטציה, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2016.

כעומדת בבסיס הטקסט, ומקשה על כל ניסיון ליטול סיפורים בעלי גבולות מוגדרים ולהפרידם מהקשרם על מנת לנתחם. דוגמה טובה לכך מספקים אלמנטים טקסטואליים רבים השלובים לבלי הפרד במערך הטרמינולוגי של הבבלי, ומרחיבים אותו מאוד בתבניות נרטיביות (עובדה בולטת במיוחד מתוך השוואתו למערכים הטרמינולוגיים הלאקוניים יותר, על פי רוב, של המשנה, התוספתא והתלמוד הירושלמי). בסופו של תהליך ספרותי-היסטורי זה, הבבלי גדוש בביטויים חוזרים רבים המעניקים לבוש ציוריים-סיפוריים לשקלא וטריא הרגיל. ובדומה למה שראינו קודם בסיפור על האיש ההגון ממסכת סוכה, תופעה זו ניכרת במיוחד על רקע מה שנראה לעיתים קרובות כהיעדר הלימה בין אופיו וטיבו של הנושא הנדון, לבין העוצמה הסיפורית המגויסת לתיאורו.

הנה למשל סדרת הביטויים האופיינית הבאה: 'בעינא דאימא מילתא ומסתפינא מחבריא' (שבועות יז ע"ב); 'בר אוריין, תא ואימא לך מלתא מעלייתא דאמר (או: דהוה עבד) אבון' (ברכות יב ע"א, סוכה מג ע"ב, עבודה זרה לא ע"ב); 'שיננא, שבוק מתניתין ותא בתרא' (בבא קמא יד ע"א, שם לו ע"ב); 'דבר זה רבינו הגדול אמרו, המקום יהיה בעזרו' (סוכה לג ע"א-ע"ב, שם לה ע"ב, בכורות מה ע"ב, נדה מט ע"ב); 'זכאי אימיה דר' פלוני, דשני ליה שמעתא בריגלא כשמעתיה' (בכורות ס ע"א); 'האלהים, אם אמרה לי ר' פלוני בפומיה לא צייתנא ליה' (ברכות כד ע"ב); 'יהא רעווא דכל הני מילי מעלייתא תדרשון משמאי' (ביצה כח ע"א); 'דמי האי מרבנן כדלא גמרי אינשי שמעתא' (בבא מציעא יא ע"ב, בבא בתרא פד ע"ב, חולין ה ע"ב); 'אל תקניטני, בלשון יחיד אני שונה אותה' (פסחים פד ע"א, חולין נה ע"ב, שם עז ע"א, שם קכב ע"ב, שם קלד ע"א). ביטויים אלה, ורבים אחרים כמותם, מוכרים היטב בווריאציות שונות לכל המצוי בבבלי.<sup>33</sup> הם מנקדים מאות סוגיות בתכיפות לא מבוטלת, ותורמים תרומה סגולית לגיבוש דימויה של 'תרבות הבבלי', כפי שכינה אותה ג'פרי רובינשטיין, ושאליה אחזור בחלקו האחרון של המאמר: תרבות מתוחה, כוחנית לפרקים, ולפרקים אחרים מפרגנת; תרבות שבה הדיאלוג הלמדני מעובה ברטוריקה טעונה, והמרחב האינטלקטואלי מצטייר בהתאם – לעיתים כמושא כיסופים, לעיתים כמעט כזירת קרב; החכמים הפועלים בו חוששים לדבריהם, מגיבים בהתפעלות כבירה או בזלזול בוטה לדברי חבריהם, מייחסים כינויים ותיאורים מחמיאים יותר או פחות זה לזה; והדברים, כמדומה, ידועים. אולם לענייננו כאן חשובה במיוחד הפונקציה הנרטיבית שלהם, או מקומם במכלול המופעים הסיפוריים בבבלי; שהרי מבחינה לשונית צרופה רוב ההיגדים שקראנו אינם נושאים ערך סיפורי עצמאי; לו שמענו אותם בזמן אמת מפי אומריהם, לא היינו מתייחסים אליהם כאל חומר גלם

33 מבחינה כמותית, משקלם רב; ומזווית מבט של פואטיקה היסטורית, אפשר להצביע על כך שעליית הכמותית גרמה בשלב כלשהו בהתגבשות הבבלי להחלשה איכותית שלהם. במילים אחרות, אם בשכבות הקדומות אפשר למצוא היגדים כאלה באופן מדוד ושקול, המשרת מטרה דיסקורסיבית ברורה, הרי שבשכבות המאוחרות הם נעשים שכיחים יותר, אך מאבדים מכוונם. לדין בתופעה זו ראו: I. Marienberg-Milikowsky, 'Eventful Debates: The Rise of Narrativity in the Babylonian Talmud', in: W. Schmid, P. Hühn and J. Pier (eds.), *Handbook of Diachronic Narratology*, De Gruyter (forthcoming). לניתוח פילולוגי של כמה מביטויים אלה ראו: "גזונדהייט, תבניות עימות בתלמוד הבבלי וזיקתן להתהוותו, דיסרטציה, אוניברסיטת בו-גוריון בנגב, 2021.

נרטיבי. זאת ועוד, עיון בסוגיות שבהן היגדים אלה משולבים מעלה לא פעם תחושה שמדובר במהומה רבה על לא מאומה: קשה מאוד להבין למשל מדוע מימרה מסוימת, תמימה למראה, מוצגת כ'דבר גדול' – עובדה המנוצלת לעיתים גם לצרכים הנראים אירוניים לגמרי.<sup>34</sup> ובכל זאת, משעה שהם נמסרים לנו בידי עורכי הסוגיות, פִּשְׁבַתם במקרים אלה פְּמִסְפְּרִים, הרי הם משתלבים בהמחזות ההתרחשות הלמדנית ומוסיפים לה צבע ועניין. הם צדים את עינינו לא רק משום שהם – בחלקם – מעלים חיוך, מעוררים הזדהות או רתיעה, אלא גם משום שהם חורגים מהתסריט הסוגייתי הרגיל, או ליתר דיוק, משום שהם מעצימים ומפתחים יסוד צורני-סגנוני עקרוני שנותר בדרך כלל מינורי יחסית: במקום 'אמר ליה', 'איתיביה', 'רמי ליה' ואפילו 'מתקיף לה' – טרמינים שגורים בעלי איכות סיפורית מינימלית הרבה יותר – אנו זוכים על ידם לשיח שחוק פחות, ובעיקר מימטי יותר;<sup>35</sup> ואכן, תופעה בולטת במיוחד היא שהיגדים אלה נוטים לצעוד יד ביד עם צִינֵי זמן ומרחב,<sup>36</sup> הממקמים את השיח הלמדני בהקשר כמוריאליסטי, ומאתגרים כל ניסיון לחלוקה ברורה בין הלכה ואגדה, היסטוריה וספרות.<sup>37</sup>

לאמיתו של דבר, תופעה זו מקבילה לחלוטין לתופעה שעליה עמד כבר יהושע לוינסון בתארו את המפנה המתחולל בעיצוב הסיפור הדרשני בבבלי בהשוואה למקורותיו הארץ ישראליים הקדומים: לוינסון הראה שהסיפור הדרשני, ככלל, נתון במתח מתמיד בין שני כוחות הפועלים עליו – הזיקה למקרא מצד אחד, והניסיון לספר סיפור מצד שני; אלא שאם במדרשי התנאים, ואף במדרשי האמוראים הקדומים, הקוטב הדרשני מכריע, הרי שבבבלי מוכרע המתח באופן חד לטובת הניסיון לספר סיפור; סיפוריותו של החומר הופכת להיות דומיננטית יותר מזיקתו לפסוקי המקרא: 'ההתפתחות החשובה ביותר [בסיפורים הדרשניים בבבלי בהשוואה לקודמיהם במקורות ארץ-ישראל; א.מ.] היא עלייתה והתעצמותה של הנרטיביות',<sup>38</sup> הבאה לידי ביטוי בין היתר – ונקודה זו חשובה במיוחד לענייננו – באמצעות 'הרחבת היריעה הסיפורית'. לא מקרה הוא הוא שהתהליך הזה בהתפתחותו של הסיפור הדרשני מקביל לתהליך הספרותי החשוב ביותר שמתרחש בתלמוד – 'יצירת הסוגיה'.<sup>39</sup>

אם כן, עליית כוחה של הסיפוריות בעיצוב הסיפור הדרשני בבבלי, כמו גם בעיצוב אבני הבניין הרטוריות שלו, קשורה בטבורה במפנה הספרותי-רטורי המגולם בהתפתחות הסוגיה התלמודית בבבלי: צורה דיסקורסיבית-פונקציונלית חדשה זו, המשכללת ומפתחת דגמי יסוד לאקוניים יותר המופיעים כבר בספרות התנאית,

34 ראו למשל בבלי ברכות, כד ע"ב; שבת, מא ע"א.

35 במילים אחרות: נרטיביות גולמית מצויה לאמיתו של דבר כבר ברבים מהטרמינים השגורים ביותר בבבלי; ההבדל בינם לבין הביטויים שהובאו לעיל ודומיהם אינו בינארי אלא מדרגי: הוא בא לידי ביטוי בעיקר במידה או בעוצמה שונה של נרטיביות.

36 לדוגמא: דרשה 'אפיתחא דבי מדרשא' (ראו למשל חולין פה ע"ב); הערה לחכם כאשר הלה 'תלי בעיבא דרשא' (נשען על בריח הדלת. ראו למשל חגיגה טו ע"ב); גערת חכם בתלמידיו בשעה שהתעורר מנמנום בבית המדרש (ראו למשל גיטין יא ע"ב); ועוד. בהשפעתה האפשרית של תופעה זו על יחסי ספרות והיסטוריה נדון בהמשך.

37 לדוגמא, מפותחת במיוחד של תופעה זו ראו למשל סיפור רב חסדא ורמי בר חמא בבבלי בבא קמא כ ע"א-ע"ב.

38 לוינסון (לעיל הערה 11), עמ' 307.

39 שם, עמ' 278.

ובאופן מפותח יותר בירושלמי, נזקקת לנרטיביות כדי לעמוד במשימתה.<sup>40</sup> על כן, 'הל'אנקרא הגדול' של הבבלי מצוי אפוא יותר מכל במה שעושה את הבבלי – לפחות מזווית מבט ספרותית – למה שהוא: חיבור בעל איכות נרטיבית רציפה, תשתיתית, הבאה לידי ביטוי בהרבה מעבר למה שמצוי בקורפוס הסיפורים המובחנים המעסיק על פי רוב את המחקר. בסעיפים הבאים אנסה להצביע על השפעתה האפשרית של תובנה זו על יחסי הלכה ואגדה, ועל התגבשות דימויו של בית מדרשם של החכמים.

## צמיחת הסיפוריות והשפעתה על יחסי הלכה ואגדה

כאמור לעיל, אחד מגילוייה המובהקים של צמיחת הסיפוריות – או, כפי שאולי מדויק יותר לכנותו, תהליך 'העללת השיח' (discourse plotting) – נמצא בבחירת עורכי הבבלי להעניק לבוש סיפורי אחיד (או לפחות דומה) לסוגיות שונות. תופעה זו, לעיתים, לא רק מחדדת את שאלת המהימנות (ההיסטורית) של הסיפורים – שהרי קשה להסביר כיצד אותו אירוע בדיוק התרחש פעמיים ושלוש בהזדמנויות שונות, בעיה שכבר עמדו עליה ראשונים<sup>41</sup> – אלא גם את שאלת המשמעות ההלכתית של הסוגיות המושפעות מעיצובן כסיפור; שהרי גם אם העיצוב הנרטיבי של הסוגיה נועד לשמש אמצעי למסירתה, סוף סוף הוא משפיע במישרין או בעקיפין על תוכנה ועל מגמתה. להלן אבקש לטעון כי שאלות אלה אינן רחוקות כל כך אחת מהשנייה; לא אחת נראה כי מסורת הפסיקה הבתר-תלמודית משקפת התמודדות פרשנית עם בעיות משפטיות מעשיות, מציאותיות, שמקורן אינו אלא בתהליך הספרותי-טקסטואלי של העללת השיח.<sup>42</sup> דוגמה מובהקת לכך עולה מההשוואה הבאה (החלקים הדומים בשני הסיפורים מודגשים):

בבא קמא קיג ע"א<sup>44</sup>

ראש השנה לא ע"ב<sup>43</sup>

רב אשי איקלע לבי רב כהנא אפום

נהרא.<sup>45</sup>

- 40 ראו בעבודתי (לעיל הערה 32); וכן אצל לוינסון, שם.
- 41 ראו למשל פירוש רשב"ם לפסחים קיח ע"ב, ד"ה 'כשחלה ר' ישמעאל ברבי יוסי שלח לו'.
- 42 והשוו עם דיונו של פיינשטין, מעשי חכמים והסוגיות המכילות אותם במסכת נזיקין בבבלי, דיסרטציה, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ט, עמ' 7, הערה 34, בדבר השפעתה האפשרית של האגדה (במובנה הצר יותר אמנם מזה הנקוט בדינו כאן) על ההלכה, והספרות המחקרית המפורטת אצלו; ובאופן רחב יותר בספרו: פנים אל פנים: שירת ההלכה והאגדה בתלמוד הבבלי, ירושלים, מגיד 2018.
- 43 כ"י בית המדרש לרבנים (EMC 319).
- 44 כ"י המבורג 165.
- 45 עדי הנוסח חלוקים בשמות החכמים המשתתפים בסיפור (המבורג 165, מינכן 95: רב אשי ורב כהנא מפום נהרא; כ"י אסקוריאל, פירנצה, וטיקן 116: רב אשי ורב כהנא; דפוס שונצינו, וילנא: רב אסי ורב כהנא). שיקולים שונים עשויים לתמוך בגרסת כתבי היד ולהעדיפה על פני הדפוסים – ואם כך, בשתי הסוגיות מדובר ברב אשי. העדויות להחלפת רב אשי ברב אסי המוקדם ממנו (תופעה מצויה כשלעצמה) מקורן, כנראה, בהחלפת 'רב כהנא מפום נהרא', ב'רב כהנא' סתם, ומכאן קצרה הדרך לזיהוי המוטעה עם רב כהנא 'הראשון', המוקדם ממנו. אגב

**ההיא איתתא דאזמנה לדינא קמי אמימר חזייה לההיא איתתא דאקבעה זמנא**<sup>46</sup>  
לנהרדע, אזל אמימר למחוזא ולא אזל בצפרא  
בתריה.

**כתב פתיחא עילוה.** וקא כתבי עילוה פתיחא לאורתא.<sup>47</sup>  
**אמר ליה רב אשי לאמימר, והאנן תנן:** **אמר ליה לא סבר לה מר להא דרב חסדא,**  
**לא יהוא העדים הולכין אלא למקום** דאמר רב חסדא: **קובעין זמן שני וחמישי**  
**הוועד!** **והני מילי** – לענין עדות ראש **אמר ליה: הני מילי** גברא דלא שכיח  
חדש, דאם כן נמצאת מכשילין לעתיד לבוא. במתא,  
**אבל הכא** – **אבל איתתא** כיון דשכיחא במתא ויתבה  
עבד ליה לאיש מלוה. ולא קא אתיא – מעיקרא מורדת היא.

**ביאור:** **ביאור:**  
אותה אישה שהוזמנה לדין לפני אמימר רב אשי נקלע לבית מדרשו של רב כהנא  
בנהרדעא, הלך אמימר למחוזא ולא בישוב פום נהרא.  
הלכה אחריו. כתב עליה 'פתיחא' (= ראהו, שלאותה אישה שזומנה לדין  
כתב זימון מיוחד או מעין נידוי). בבוקר, כתב עליה 'פתיחא' כבר בערב.  
אמר לו רב אשי לאמימר: והרי שנינו: לא אמר לו: האם אינך סובר כרב חסדא,  
יהיו העדים הולכים אלא למקום הועד! שקובעים זמן לדין בימי שני וחמישי?  
אמר לו: אלו הדברים נוגעים רק לעדות אמר לו: אלו הדברים נוגעים ביחס לגבר  
החודש, שאם לא נקל על העדים נכשיל שאינו מצוי בעיר. אבל אישה, כיון  
אותם מלבוא בעתיד. אבל כאן, במקרה שמצויה בעיר ויושבת ואינה באה לדין –  
של האשה, היא מחויבת להגיע למקום נחשבת מורדת מלכתחילה.  
המשפט, יהיה אשר יהיה.

שתי גרסאות הסיפור חולקות תמה משותפת: אישה הוזמנה לדין, ולא הגיעה אל הדין  
(אמימר מנהרדעא, או רב כהנא מפום נהרא); הלה, בתגובה, כתב עליה 'פתיחא' – זימון  
מיוחד לבית הדין, אולי אף מעין כתב חרם, נידוי או אזהרה;<sup>48</sup> חכם אחר (רב אשי)  
שראהו, תמה על מעשיו משום שלדעתו מקורות המתייחסים לפרוצדורה המשפטית

כך מעניין לשים לב גם לדמיון שמות המקומות בשני הסיפורים – נהרדעא ופום נהרא – המעיד  
גם הוא על תלות הסיפורים זה בזה, או על היותם מסורות שונות למאורע אחד; וראו להלן.  
46 השורש זמ"נ ממוקם באותה נקודה בשני הסיפורים, אף שהמשמעות הסמנטית של 'אזמנה'  
'זמנא' אינה זהה – תופעה רווחת בעלת חשיבות רבה להבנת דרכי ההתפתחות והמסירה של  
חומרים נרטיביים מרובי-התופעות, ואכמ"ל.

47 ייתכן שהמילה 'לאורתא' פותחת כבר את המשפט הבא ('לאורתא אמר ליה...'), אך אין הכרע  
בדבר. לפי חלק מעדי הנוסח (כ"י פירנצה, מינכן 95, דפוסים שונצינו ווילנא) ההזמנה הראשונה  
הייתה בערב ('בפניא') והשנייה, ה'פתיחא', ניתנה מיד למחרת בבוקר.

48 סוקולוף, במילונו לארמית בבלי, בערך 'פתיחא', מבחין בין שני המובנים, אך ספק בעיניי אם  
הבחנה זו אפשרית בסיפור שלפנינו, ולמעשה גם בהופעות אחרות של המושג, המרוכזות ברובן  
בסוגיות סמוכות בבבלי כבא מועד קטן יז ע"א). וראו: ש' אלבק, דיני הממונות  
בתלמוד, תל אביב: דביר, תשל"ו, עמ' 50; ג' לייבוזן, 'על מה מגדן' (עילות הנדוי בארץ  
ישראל ובבבל בתקופת המשנה והתלמוד), שנתון המשפט העברי ב (תשל"ה), עמ' 327–332.

עשויים להעניק לגיטימציה להיעדרותה (הזמנית) של האישה מבית הדין; הדיין ענה לו כי יש לחלק בין העולה מאותם מקורות למקרה הקונקרטי של האישה שלפניו – המחויבת להגיע ללא עיכוב.<sup>49</sup>

כל אחת מהגרסאות מתמקדת באבחנה הלכתית אחרת בסדרי בית הדין – הסיפור בראש השנה מתמקד בתקנות (תנאיות) הנוגעות למרחב (להיכן באים העדים), הסיפור בבבא קמא מתמקד בתקנות (אמוראיות) הנוגעות לזמן (מתי באים העדים/הנדונים) – ומתבקש מאוד לראותן כשתי מסורות של סיפור אחד, אף על פי שאין הכרח בדבר. הדמיון המהותי בין הגרסאות, מכל מקום, בא לידי ביטוי גם בחלק ה'תוכן' המשתנה של הסיפור, ולא רק במסגרתו המילולית הקבועה האוחזת במקרה זה מילים מעטות בלבד.<sup>50</sup> בלשון אחרת, לפנינו לכאורה הפשטה צורנית דומה של תבנית עומק משותפת, יסודית יותר באופייה מזו המאותרת במקרים רבים אחרים שבהם אלמנטים סיפוריים שוכפלו והועברו מהכא להתם.

ואולם, האמנם תבנית עומק משותפת לפנינו? הסיפור בראש השנה מעורר קשיים לא מבוטלים. ראשית, המשנה שעליה מוסכת סוגיית הגמרא עוסקת בדיני עדות החודש בבית הוועד: 'ועוד זה התקין רבן יוחנן בן זכאי, שאפילו ראש בית דין בכל מקום שלא יהו העדים הולכים אלא למקום הוועד'.<sup>51</sup> תקנת ריב"ז נוגעת בבירור לתחומה המוגדר, הייחודי מצד עצמו, של מצוות קידוש החודש,<sup>52</sup> ולא לפרוצדורה המשפטית באשר היא (כפי שקובע אמימר בפשטות בסיפור גופו);<sup>53</sup> שנית, וחשוב מזאת, הוא מתמיה מאוד מבחינה משפטית; האם קשייה של האישה בהליכה אחר אמימר למחוזא מצדיקים תגובה חריפה כל כך?<sup>54</sup> ואכן, יש מבעלי ההלכה (דוגמת

49 היבטים מגדריים אחדים של הסיפור יידונו בהמשך. ויש להוסיף עליהם כי נוכחות או היעדר אישה בבית דין מוסיפה מטען מיוחד לסיטואציה המשפטית גם בסיפורים אחרים – ראו לדוגמא בבבא שבת נה ע"א (ועל אודותיו ראו תוספות, בבא בתרא י ע"ב, ד"ה 'עליונים למטה').

50 מזווית מבט חישובית, מעניין לעקוב אחר שני מדרים: (א) היחסים הממוצעים של המילים המשותפות בחומרים הנרטיביים מרובייהופעות, בהשוואה למילים הייחודיות לכל הופעה. במקרה שלפנינו, דרך משל, המילים המשותפות אוחזות כ-30% לערך מן הסיפור. צמד סיפורים סמוכים, לעומת זאת, מתאפיינים על פי רוב באחוז גבוה הרבה יותר של מילים משותפות (לעיתים קרוב ל-90%). בעוד בסיפורים מרובייהופעות מסוגים אחרים (דוגמת סיפורי רבן גמליאל ור' יהושע במסכת ברכות כז ע"ב ובמסכת בכורות לו ע"א) משקל המילים המשותפות עשוי להגיע עד לכ-70% מן החומר המילולי הכולל. (ב) מידת הפיזור של החלקים המשותפים בתוך המארג הכולל של הטקסט. לעיתים נראה כי דווקא סיפורים העוסקים בדמויות מאוחרות יותר כגון רבינא ורק אשי מתאפיינים באחוז מילים משותף נמוך יחסית, ובפיזור רופף, ואפשר שיש בכך כדי להעיד על שלב נוסף בהתפתחותה של העללת השיח בבבלי.

51 משנה ראש השנה, ד, ד (נוסח כ"י קויפמן).

52 היא משתלבת בסדרת תקנות רבן יוחנן בן זכאי הנוגעות לכך. פשר כלשהו למקומה במבנה המסובך של משנת ראש השנה הציע וולפיש, שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה, דיסרטציה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"א, עמ' 155–159; 179–180. לדעת תבורי (מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים: מאגנס, תשנ"ה, עמ' 22), תקנה זו מלמדת שמימות רבן יוחנן בן זכאי איבד הנשיא את תפקידו המכריע בקידוש החודש. וזאת למרות קווי הדמיון המובהקים שמשרטטים המקורות עצמם בין טקס קידוש החודש להליך המשפטי הרגיל (לסיכומם ראו תבורי, שם, עמ' 23).

54 מעניין לציין כי תנועה מופלגת במרחב עומדת במוקד סוגיית האגדה המופיעה ממש לפני סוגייתנו, ועוסקת במסעות השכינה בחורבן הבית – וכנגדה, בגלויות הסנהדרין (ראש השנה

הרמב"ם והטור) שנמנעו מלהסיק ממנו את המסקנות המתבקשות לכאורה והשמיטוהו מחיבוריהם, ודומה שנטו דווקא אחרי דעת רב אשי במחלוקת שבסיפור. עמדתם זו נומקה בידי אחד האחרונים בניסוח הנראה קולע ביותר: 'דאיך אפשר דאם הלך ראש בית דין לעיר אחרת, דילך הבעל-דין אחריו? ותו, דלא ידעינן שיעורא עד איזה שיעור ילך ראש בית דין דיצטרך הבעל-דין לילך אחריו; דיש עיירות קרובות, ורחוקות, וברחוקות טובא הם דברים זרים שנאמר שאם לא הלך הבעל דין ששם היו מנדין אותו!<sup>55</sup>

והנה, לעומת אותם 'דברים זרים' העולים מן הסיפור בראש השנה, הסיפור בבבא קמא נטוע הרבה יותר בקרקע הסוגיה שבתוכה שולב, גם אם העמדה שננקטה בו כלפי אותה אישה נראית חריפה למדי. זאת, לא רק משום שהסוגיה עוסקת באופן רחב בנהלי 'קביעת זמן' לדין,<sup>56</sup> ובתוכם בשימוש ב'פתיחא' כסנקציה אפשרית, אלא גם משום שלאורך הסוגיה כולה ניכר מתח בין הרצון להתחשב במגבלות הזמן הסבירות של בעלי הדין (למשל, מגבלות הנובעות מאילוצי העונה החקלאית), להכרח שבהפעלת סנקציות מינימליות החיוניות לקיומה של מערכת שיפוטית. אמנם אין להכחיש שדברי רב כהנא בסיפור שבבבא קמא ראויים להתפרש כנקיטת צד קוטבית במחלוקת העקרונית, אלא שזו, קוטבית ככל שתהא, משתלבת במחלוקת האמורה באופן טבעי. ומלבד זאת, סוף סוף קשה להשוות את הציפייה, שאינה מובנת מאליה, לנדודי בעל הדין אחר הדיין (כבראש השנה), עם הציפייה הבסיסית יותר לכך שבעל הדין יתייצב בפני בית הדין במועד שנקבע לו (כבבבא קמא).

במקרה זה אפשר להיעזר במסורת הפרשנות והפסיקה כתבחין למעמד הסיפור בסוגיה: עמדת רב כהנא אומצה דווקא בידי פרשנים ופוסקים (בעיקר בני ספרד), אך לא לפני שהוצגה באופן מתון יותר (הודות לדעות אחרות שנשמעו בסוגיה התלמודית הכוללת), ולא לפני שניטל ממנה העוקץ המגדרי שהזין את העלילה התלמודית; דין האישה הורחב לדינו של כל אדם (גבר או אישה) השכיח בעיר, ולפיכך מנוע מלעכב בואו לפני הדיין.<sup>57</sup> בלשון הרמ"ה: 'וכן כל מי שהוא כיוצא בה [= כדוגמת האישה,

לא ע"א-ע"ב); אלא שתנועה הנראית סבירה לגבי מוסד כסנהדרין (מיבנה ליבנה, מיבנה לאושא, וכו') מצטיירת באופן סביר פחות כאשר מדובר בתנועת אדם פרטי כבסיפורנו (מנהרדעא למחוזא).

55 ביאור: שאין יתכן שאם הלך ראש בית הדין לעיר האחר, שיהיה חייב בעל הדין ללכת אחריו? ועוד, שלא ידענו את המידה עד איזה מרחק ילך ראש בית הדין, שיצטרך עדיין בעל הדין ללכת אחריו; ויש עיירות קרובות, ורחוקות, וברחוקות ביותר הרי זה תמוה ('דברים זרים') שנאמר שאם לא הלך בעל הדין אחר הדיין מנדים אותו! (מצוטט מספר 'יום תרועה' על מסכת ראש השנה לר' משה בן ר' שלמה אבן חביב, מחכמי ירושלים במאה השבע עשרה).

56 בעיקר סביב תקנת רב חסדא (שם): 'קובעים זמן שני וחמישי ושני, זמנא וזמנא בתר זמנא, ולמחר כתבינן'. פירושה המדויק של התקנה עומד אמנם במחלוקת ראשונים ופוסקים, אך הכול מסכימים כי היא מאפשרת השגחה מינימלית כלשהי של השימוש ב'פתיחא'.

57 רמב"ם, משנה תורה, הלכות סנהדרין, כה, ח; רבנו חננאל ורשב"א בפירושיהם לבבא קמא שם; רמ"ה (ראו להלן) ואחרים. עמדת רבנו חננאל מצוטטת גם בספרות ההלכה האשכנזית (ראו למשל ספר אור זרוע, ח"ג, פסקי בבא קמא, סימן תמג), אך נדמה שהציטוט במקרה זה אינו מבטא בהכרח הזדהות מלאה.

השכיחה בעיר; אלא מיהו מעשה דהוה באיתתא הוה, והוא הדין לגברא.<sup>58</sup> בתהליך זה גם המילה 'מורדת' המופיעה בדברי רב כהנא נוטרלה לגמרי מן המטען המגדרי והמיני הנלווה אליה בדרך כלל,<sup>59</sup> והפכה לסמן כללי של התעלמות מסמכות בית הדין, ותו לא – התעלמות האפשרית בגברים ונשים כאחד, כפי שעולה בבירור מדברי הרמב"ם: 'קבעו לו בית דין זמן שיבא היום, ולא בא כל אותו היום, כותבין עליו פיתחא לערב. במה דברים אמורים כשהיה במדינה ומרד ולא בא'.<sup>60</sup>

מזווית מבט של מתודולוגיית הקריאה, או ניתוח אופק הציפיות של קוראי הסיפור בסוגיה, מתרחש כאן תהליך רב חשיבות: על פי רוב, פרקטיקת הקריאה בסיפור כסיפור – ובפרט כאשר מדובר בסיפור קצר כל כך, עם נופך דידקטי כלשהו – עשויה מטבעה להזמין הזדהות עם דמותו של 'נותן הטון', עם בעל המילה האחרונה (והיא זה, במקרה דנן, אמימר מנהרדעא או רב כהנא מפום נהרא). בניסוח מופשט יותר, פרקטיקה זו מכוננת אצל הקורא מיוזג בין שלב ההתרחקות כמושג נרטיבי-עלילתי לבין 'שלב ההתרחקות' של הבעיה המשפטית העומדת על הפרק.<sup>61</sup> והנה מסתבר כי דווקא פרקטיקת הקריאה ההלכתית המסורתית, הרואה בסיפור תיעוד (או לפחות המחזה) של שיח למדני, יכולה לגבור על ציפייה זו; היא יכולה למחוק כליל את מסקנת הסיפור או לצדד במפורש בדעת רב אשי (בראש השנה) או לפחות לסייג את שיטת הצד ה'מנצח' (בבבא קמא).<sup>62</sup>

- 58 ביאור: אלא מכל מקום מעשה שהיה באישה היה, והוא הדין לאיש (דברי הרמ"ה מצוטטים מן השיטה מקובצת שם).
- 59 החל ממשנה כתובות ה, ז, ומסוגיות התלמודים המוסבות עליה.
- 60 משנה תורה, הלכות סנהדרין, כה, ח.
- 61 על יחסי הגומלין בין הקורא הממשי והמובלע של הסוגיה, לבין המספר שלה, ראו: א' רוזנפלד, תפקידו ומאפייניו של המספר בסוגיות הלכתיות בתלמוד הבבלי, דיסרטציה, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, 2022.
- 62 במסגרת מאמר זה אני נמנע במכוון מלעסוק באופן עקרוני בשאלת יחסי הלכה ואגדה בבבלי, בין היתר משום שבמקום להעמיד חיץ מלאכותי במקצת בין שתי המערכות האפיסטמיות השונות לכאורה, כמקובל, אני מבקש לחשוף את היסוד הסיפורי המארגן את ההלכה עצמה, ובכך לייתר במידת מה את האבחנה הידועה על דרך השלילה (מצונן ועד פרנקל) לפיה 'אגדה היא כל מה שאינו הלכה'. אבחנה זו חודדה מאוד באחד ממחקריו האחרונים של פרנקל, כשקבע כי 'האירועים ההלכתיים בבתי הדין ובבתי המדרש של תנאים ואמוראים מתוארים בדרך ריאליסטית במובהק' (סיפור האגדה: אחדות של תוכן וצורה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2001, עמ' 366) – וברור כי 'דרך ריאליסטית' לגבי דידו בפסקה זו לפחות איננה תיאור של אופי הייצוג האמנותי, כי אם סמן של היסטוריות ממשית, בניגוד לסיפורי אגדה מסוג מעשה חכמים. מתוך שהצביע על כך קרא לברר כיצד אירע שאותה תרבות ספרה הן סיפורים אגדיים, הן סיפורים ריאליים, והציע כיוון אפשרי לתשובה (שם, עמ' 366–369); אולם לטעמי השאלה ותשובתה גם יחד אינן עומדות במבחן הביקורת. הממצאים המוצגים בקצרה במאמר זה מאפשרים לומר שהגבול בין הלכה ואגדה, לפחות בבבלי, מטושטש במידה כזו המצמצמת את התועלת המחקרית הטמונה בו עד למינימום. וראו גם: S.D. Fraade, "Nomos" and Narrative Before 'Nomos' and Narrative', S.D. Fraade (ed.), *Legal Fictions: Studies of Law and Narrative in the Discursive Worlds of Ancient Jewish Sectarrians and Sages*, Leiden: Brill, 2011, pp. 17-34. מצד אחר, אין היא זהה לגמרי עם ניסיונות אחרים מן השנים האחרונות לניסוח מחודש של הנושא, דוגמת אלה העולים ממחקרו של ווימפפיימר (לעיל הערה 11), המנסה לערוך דקונסטרוקציה אחרת למתח בין הלכה ואגדה, וממחקרו של בויראין (לעיל הערה 9), המפתח את 'תיאוריית שני הקולות' בעיצוב הבבלי.

אך נשוב אל הציור המרכזי של הדיון. מכל האמור לעיל עולה, כי הפעלת ה'פתיחא' בשני המקרים אינה דומה. אם בבבא קמא היא עוד מסתברת, הרי שבראש השנה היא נראית לא מידתית. אני מבקש לטעון שהתפתחות זו מושפעת מצמיחת הסיפוריות מצד אחד, ומאופייה הסכמטי (המעין 'טרמינולוגי' מבחינה פונקציונלית) של סיפוריות זו מצד שני. נוסחו הסטריאוטיפי של הסיפור בראש השנה מטעין אותו במתחים שאולי נעדרו בו מצד עצמו; הצורה פולשת לתחומו של התוכן, ומעצבת אותו מחדש.<sup>63</sup>

אפשרות זו עשויה להתחזק לאור 'סוגיית' הירושלמי המקבילה לסוגיית הבבלי בראש השנה. כל שיש לירושלמי לומר בעניינה של התקנה התנאית 'שלא יהא העדים הולכין אלא למקום הוועד', הוא כדלהלן: "כיני מתניא, למקום הוועד של חודש".<sup>64</sup> בפירושו על אתר הסביר ה'פני משה' כך: 'וכלומר דלא תנינן אלא לענין קידוש החודש בדווקא, שאינן צריכין להלך אחר הראש בית דין. וטעמא, דאם אתה מטריחן נמצאת מכשילן לעתיד לבא. אבל בדיני ממונות צריך הבעלדין לילך אחר ראש בית דין שהזמינו לבא לפניו לדין'.<sup>65</sup> אין להכחיש שפירוש זה, בלשונו ובמהותו, מושפע מדברי אמימר בסיפור שבבבלי. אף על פי כן הוא נראה מסתבר למדי: הואיל והמשנה שנתה 'עדים' בסתם, והואיל ואין מניעה טקסטואלית מלהפקיע את תקנת רבן יוחנן בן זכאי הנדונה מן ההקשר ההלכתי של מצוות קידוש החודש, נדרש הירושלמי לבאר בפשטות שתקנה זו אכן מוגבלת לעניינו של קידוש החודש בלבד.<sup>66</sup> ואם כך, הרי לפנינו עמדה דומה לזו של אמימר בסיפור הבבלי – אלא שאין בה אף לא שמץ של סיפוריות, וממילא גם אין היא מגיעה לכדי הטלת סנקציה חריפה על בעל הדין. ההתפתחות המופלגת אירעה רק משעה שלבשה עמדה זו לבוש סיפורי סכמטי בעיבוד הבבלי. הניתוח המוצע חושף אפוא את זיקת הגומלין – העקרונית לענייננו – בין מה שאפשר לכנות אינפלציוניות נרטיבית, להתפתחות הלכתית.<sup>67</sup>

63 אמנם התופעה כשלעצמה אינה ייחודית להעברות של מבנים סיפוריים דווקא. כך למשל החזרה על כללו של רבה 'גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל בקי ללמוד, ויעברינו ארבע אמות ברשות הרבים' בשלוש סוגיות העוסקות בדין מגילה בשבת (מגילה ד ע"ב), שופר בשבת (ראש השנה כט ע"ב) ולולב בשבת (סוכה מג ע"א) מעוררת קשיים הלכתיים ופרשניים שכבר עמדו עליהם רבים. ואולם ענייננו כאן בקונפיגורציה המסוימת של התופעה בהקשריה הנרטיביים.

64 ירושלמי ראש השנה ד, ד (נוסח דפוס ונציה). ביאור: כך היא המשנה (כלומר, המשנה מדברת ב)במקום הוועד של עדות ראש חודש. במונחיו של ברורי ('הצגה גרפית של מבני סוגיות תלמודיות', הגיון ג, תשנ"ו, עמ' 10–11), אפשר להגדיר סוגיה קצרה כזו כ'סוגיה טריוויאלית'.

65 ביאור: כלומר, שלא שנינו שאין הכרח ללכת אחר ראש בית הדין אלא בעניין קידוש החודש, וההסבר לכך הוא שאם נטריח אותם, נגרם להם להימנע מלבוא בעתיד. לעומת זאת, בדיני ממונות, צריך בעל הדין ללכת אחר ראש בית הדין.

66 תבורי (לעיל הערה 52), עמ' 22, פירשו בהתאם לשיטתו (לעיל), שהירושלמי מחזק את החידוש ההיסטורי בתקנת רבן יוחנן בן זכאי, 'שוועד זה לא היה הסנהדרין המלא אלא 'וועד החודש' – בית דין מיוחד שישב לקידוש החודש'.

67 ואף לייבזון (לעיל הערה 48), עמ' 331, מציג סיפורים אלה כ'התפתחות מאוחרת' – היינו, התפתחות שחלה רק בדורות האמוראים האחרונים – שמטרתה 'לצמצם את הנוהג שקבע רב חסדא שיש צורך בהתראה לפני כתיבת השטר'. בשולי הדברים יוער שהמסקנה העולה מן הניתוח לעיל ראויה לעמוד כתריס בפני התפיסה הרווחת של האגדה כאמצעי 'לאיוון' ההלכה. כיוון דומה במקצת עולה (במסגרת מושגית אחרת אמנם) ממחקרו של משה לביא על התפתחות הלכות הגיון בבבלי. ראו מ' לביא, גר שנתגייר כקטן שנולד: הביטוי והשלכותיו בספרות חז"ל

## צמיחת הסיפוריות ושאלת דימויו ההיסטורי של בית המדרש הבבלי

בשונה מהדוגמה הקודמת, שהוקדשה להשפעת צמיחת הסיפוריות על נושא הלכתי מסוים (ובעקיפין, על טיבו של הקשר בין סיפוריות ושיח הלכתי בבבלי), הדוגמה הבאה תעסוק בהשפעתה האפשרית על הבנת טיבו של בית המדרש כמוסד מרכזי בעולמם של חכמי בבל. מדובר בשאלה החורגת מתחום פרשנותו של הסיפור היחיד, ונוגעת בסיפורי הבבלי בכלל, ובפרט באותם סיפורים שבהם חוקרים זיהו את חותם ידם של העורכים המאוחרים של הטקסט; שכן מחקר סיפורי הבבלי בעשורים האחרונים שב ומצביע על הקשר בין ייצוג בית המדרש לעולמם של עורכי התלמוד בדורות שלאחר רב אשי ורבינא. במילותיו של ג'פרי רובינשטיין בספרו *The Culture of the Babylonian Talmud*, 'כאשר הסתמאים סיפרו מחדש את הסיפורים שקיבלו ממקורות ארץ-ישראליים ומאמוראי בבל, הם העבירו אותם במנסרת ההתנסות שלהם'.<sup>68</sup> במוקדה של התנסות זו ניצב מוסד חברת-אינטלקטואלי חדש, בעל קווי-אופי מוגדרים, שרובינשטיין מכנה באנגלית – the rabbinic academy. את השפעתה העמוקה של מנסרה זו על הטקסט התלמודי מייחס רובינשטיין לתפקידם המכריע של הסתמאים ביצירת 'התלמוד הבבלי כפי שאנו מכירים אותו'.<sup>69</sup> ואכן, מחקריו הענפים של רובינשטיין, שכבר הוזכרו לעיל, מטילים אור על אינספור סיפורים בבליים המשרטטים קווים לדמותה של תרבות למדנית מתוחה, טעונה, לעתים אגרסיבית ממש; תרבות שה'אקדמיה' שלה מצטיירת כמרחב תמידי של עימות כה חריף עד שלעיתים קשה לומר בוודאות אם הידע קודם בו לכוח, או שמא להיפך. בהקשר זה אפשר להיזכר למשל בדברי האמורא הארץ-ישראלי עולא, המעיד, אולי באירוניה, כי 'תלמידי חכמים שבבבל עומדין זה מפני זה וקורעין זה על זה' (בבלי בבא מציעא לג ע"א); כאילו רוצה עולא לומר: תורתם התחרותית של חכמי בבל חותרת לגמרי תחת כל מבנה היררכי ברור ומייצרת שיח שוויוני שבו כולם חולקים על כולם וכולם בהכרח גם לומדים מכולם, ולכן כולם גם מכבדים את כולם בחייהם ובמותם; כולם מקיימים מאליהם, ובהפלגה רבה, את מאמרו של אמורא ארץ-ישראלי נוסף, רבי חמא בר חנינא, 'אין סכין מתחדדת אלא בירך שלחברתה' (בראשית רבה סט, ב עמ' 791).

דיסרטציה, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2003, עמ' 236–263, ובאופן רחב יותר בספרו: *The Rabbinic Conversion of Judaism: The Unique Perspective of the Bavli on Conversion and the Construction of Jewish Identity*, Leiden: Brill, 2017. ואמנם לעיתים נמצא בבבלי גם תהליך הפוך: למשל, כאשר הסוגיה מצמצמת מחלוקת קוטבית בין חכמים במסגרת השקלא וטריא. אופייני לתהליך זה הוא השימוש בהטיית המחלוקת מעניין עקרוני לעניין שולי (ראו על כך א' גולדברג, 'דרכים של צמצום מחלוקות אצל אמוראי בבל', מחקרי תלמוד א [תש"ן], עמ' 137–142); ואמנם גם זו, מצד אחר, תופעה בעלת ממדים אינפלציוניים מסוימים. גולדברג למשל מדגיש (שם, עמ' 145) כי צמצום מחלוקות הוא 'שאיפה כללית של הבבלי', ונראה שלשם כך עובר פעמים רבות מוקד הדיון מה'פנימי' ל'חיצוני', מה'עקרוני' אל ה'שולי', וכיוצא בזה.

68 רובינשטיין, תרבות הבבלי (לעיל הערה 15), עמ' 6 (תרגום שלי).

69 שם, עמ' 2.

ואולם, אם אפילו ההלכה מושפעת בעיצובה, כפי שראינו לעיל, מנטיית הבבלי אל הנרטיב הדרמטי, לא כל שכן שגם דימויו של בית המדרש מושפע ממנה. בסעיף זה אבקש לנתח סיפור תלמודי קצר אך עקרוני, שיש בו כדי לערער במידה כלשהי על הרושם היציב לכאורה שהתקבל במחקר באשר לבית המדרש הבבלי ולתרבות הסובבת אותו. הדיון שיוצע להלן אינו מתמקד בהיסטוריה עצמה, אלא באופן שבו ההיסטוריה מצטיירת כאשר הנטייה הסיפורית הדרמטית נלקחת בחשבון. שכן, אם הנרטיביזציה של הבבלי צומחת מתוך עצמה, בתהליך מדורג של הכפלה ושכלול צורני מתמשך; אם אין תחום שאינו חסין קטגורית מפניה, בהלכה ובאגדה; ואם דיאלקטיקה היא רק אחת מן התמות המתווכות באמצעותה; אם כל אלה נכונים, יש מקום למחשבה, שאין הסיפוריות הדרמטית בבחינת כלי שרת לייצוג נאות של 'תרבות הבבלי', אלא אולי – לפעמים – להיפך: ש'תרבות הבבלי' היא תוצר, או צורך, של צמיחת הסיפוריות, או לפחות מושפעת ממנה ונעשית 'שלמה' יותר בזכותה: בנסותו לספר סיפור שנושאו למדנות, בבואו להעמיד עלילה שגיבוריה למדנים, נזקק הבבלי מעת לעת גם לתבניות דיאלקטיות מתוחות, המרימות את השגרה הנרטיבית שלו לשיאים רגועים.

הסיפור הנדון משובץ בבבלי בפרק השני של מסכת קדושין (נז ע"א), ומקבילו בירושלמי בפרק החמישי של מסכת סוטה (ה"ה): במרכזו עומדת דרשת ר' עקיבא לפסוק 'את ה' אלהיך תירא' (דברים ו, יג; שם י, כ), לאחר ששמעון או נחמיה העמסוני פרש מלדורשו, אף שהיה רגיל לדרוש 'כל אתים שבתורה' (בבלי, שם). סיפור זה עוסק בגיבור תנאי מובהק – ר' עקיבא – ובכך הוא ממשיך לכאורה את מסורת העיסוק התנאי בדמותו של ר' עקיבא כסמל ללמדנות חדשנית, נועזת מבחינה פרשנית, ומעוררת מחלוקת. מכל הבחינות ראוי אפוא הסיפור להיחשב לפיתוח בבלי אופייני, צפוי ומתבקש במידה רבה, של דימוי ארץ-ישראלי קדום, העולה בקנה אחד עם התרבות המיוחסת למספרים המאוחרים. ואכן, הסיפור זכה לשישה מופעים בבבלי, מתוכם ארבעה זהים בלשונם ובצורתם,<sup>70</sup> ושני פיתוחים שונים שלא יידונו כאן.<sup>71</sup> ברם, מבט נוסף על הסיפור הבבלי בראי מקבילתו שבירושלמי, עשוי לחדד את תשומת הלב לתלות העמוקה בין מה שמכונה 'תרבות הבבלי' כתופעה 'אידיאולוגית', לצמיחת הסיפוריות כעקרון סגנוני כללי של החיבור. הבה נעיין בשתי המקבילות זו מול זו – תחילה בירושלמי בצד שמאל, ולאחר מכן בבבלי:

ירושלמי סוטה פ"ה ה"ה<sup>73</sup>

בבלי קדושין נז ע"א<sup>72</sup>

(= ברכות פ"ט ה"ה)

שמעון העמסוני, ואמרי לה נחמיה נחמיה עמסוני שימש את רבי עקיבה העמסוני, עשרים ושתים שנה

- 70 פסחים כב ע"א; קדושין נז ע"א; בבא קמא מא ע"ב; בכורות ו ע"ב.  
71 חגיגה יב ע"א; שבועות כו ע"א. והשוו תוספתא שבועות א, ז; בראשית רבה פרשה א; שם, פרשה כב; שם, פרשה נג.  
72 נוסח דפוס וילנא (הזהה גם בהופעותיו האחרות של הסיפור, שפירוטן הובא לעיל). לא אותו נוסח דפוס וילנא (הזהה גם בהופעותיו האחרות של הסיפור, שפירוטן הובא לעיל). לא אותו נוסח דפוס וילנא (הזהה גם בהופעותיו האחרות של הסיפור, שפירוטן הובא לעיל).  
73 נוסח דפוס ונציה.

היה דורש כל 'אתין' שבתורה, הוא היה אומר 'אתים', 'גמין' – ריבויין, 'אכין' ו'רקין' – מיעוטיין.  
 כיון שהגיע ל'את ה' אלהיך תירא' אמר ליה: מהו דין דכתיב 'את ה' אלהיך פירש;  
 אמרו לו תלמידיו: רבי, כל אתין שדרשת מה תהא עליהם?  
 אמר להם: כשם שקבלתי שכר על הדרישה, כך קבלתי על הפרישה;  
 עד שבא רבי עקיבא ולימד: אמר ליה:  
 'את ה' אלהיך תירא' – לרבות תלמידי אותו ואת תורתו. חכמים.

נתחיל מהסוף, מהמקום שבו הפיצול ה'אידיאולוגי' (או ה'תרבותי') בין שני התלמודים ניכר ביותר: בעוד הירושלמי מעלה על נס את יראת התורה, מעלה הבבלי על נס דווקא את יראת תלמידי החכמים; ובעוד הירושלמי מציג דרשה תמימה למדי, הבבלי כבר מעמיק היטב את המטען המיוחס לה כדרשה 'נועזת', שיש בה משום שיתוף אדם באלוהים. שני המפנים קשורים אהדדי: יראת חכמים נחוצה בדיוק במקום שבו אותם חכמים מפליגים הרבה בדרשותיהם, ונוטלים לעצמם סמכות פרשנית שיש בה כדי לעורר ספק.

אכן, ההבדל בין התלמודים עמוק ועקרוני מכדי לראותו כהתפתחות מקרית; אילו זה היה כל ההבדל, יכלו המספרים להסתפק בשינוי סופו של הסיפור בלבד. ואולם, קל לראות כי ההבדלים הטקסטואליים בין שני הסיפורים רחבים הרבה יותר, ובירור המנגנונים הפואטיים המעצבים כל אחד מהם חושף תמונה עשירה ומרוכזת להפליא. משפט הסיום של הסיפור בירושלמי, העוקץ שלו, נראה כבנוי על דרשת לשון הפסוק וצילליו; כל שעל הדרשן לעשות הוא להפוך את ה'אֵת' ל'אותו' ואת ה'תִּירָא' ל'תורה'. הסיפור בבבלי, לעומתו – ובדומה לסיפורים דרשניים בבליים, כפי שהראה יהושע לוינסון, כאמור לעיל – מתנתק מן המצע המקראי־לשוני שאפשר את בניין הסיפור הארץ־ישראלי, ובמקומו מתבסס על הנטייה אל הסיפוריות, הבאה לידי ביטוי במקרה זה בשני תהליכים משלימים שאינם חופפים: דרמטיזציה (דהיינו, העצמת היסוד הדרמטי בטקסט), ופואטיזציה (העצמת העיצוב הפואטי שלו). יתרונה של טענה זו בכך שהיא מעניקה הסבר מאחד ופשוט לכל התמורות בסיפור: היא מסבירה כיצד הופכים דברי החכם העמסוני מ'סתם' נורמה דרשנית ('הוא היה אומר...') למעשה אקטיבי הרואי ('היה דורש כל אתים שבתורה')<sup>74</sup>; כיצד משתנה שמו של החכם מנחמיה לשמעון – שם שיש בו אליטרציה ל'עמסוני'<sup>75</sup>; כיצד הופכת שאלה פרשנית רגילה ('מהו דין דכתיב 'את ה' אלהיך תירא'?) לסיטואציה דרמטית

74 בנוסף, יושם אל לב כי בירושלמי ניכר פיזור מסוים – אתים, גמים, אכין ורקין – ובמקומו הבבלי מרכז הכול סביב ה'אתים', כרקע לפואנטה שתבוא מיד.

75 על מקומן של אליטרציות באמנות הסיפור של הבבלי, ראו בעבודתי (לעיל הערה 32), עמ' 278–281.

מתוחה ומפתיעה ('כיון שהגיע ל"את ה' אלהיך' – פירש')<sup>76</sup>; כיצד ניצבים שם תלמידים שאת שמעם לא שמענו עד כה, וכופים על העלילה הרחבה בדמותה של אפיזודה חדשה שלמה ('אמרו לו תלמידיו...'); כיצד מאיימת פרישת החכם למוטט את הבניין כולו ('... כל אתין שדרשת מה תהא עליהם?'); כיצד עוצבו דבריו כפתגם מחורז (על שכן ה'דרישה' ושכן ה'פרישה'); ולבסוף – כיצד עולה כפורח רבי עקיבא, שהגעתו ה'פתאומית' ('עד שבא ר' עקיבא'<sup>77</sup>) לא רק 'מצילה' כביכול את הפסוק המקומי הנדון ('את ה' אלהיך תירא'), אלא את תורת בית המדרש כולה ('לרבות תלמידי חכמים'). והרי סוף סוף, מי לידינו יתקע שכל הסיפוריות המפותחת הזו לא נועדה אלא לתמוך בכינון תרבות למדנית מובחנת, ולא, אולי, להיפך – שתרבות למדנית זו 'נולדת' (או לפחות 'מועצמת') מתוך הבלטת המרכיב הפואטי והדרמטי בייצוג החומר?

שאלה זו מאפשרת להציע בזהירות חלופה כלשהי לתיאוריית בית המדרש הסתמאי וזיקתו לסיפור התלמודי, שאותה אתאר כאן בקצרה בלבד.<sup>78</sup> חלופה זו נשענת על שלושה יסודות: ראשית, במקום להניח חפיפה או הלימה בין הטקסט הסיפורי למציאות החוץ-סיפורית המיוצגת בו, מעלה ההסבר הז'אנרי על הדעת מגוון אפשרויות אחרות. איננו יודעים כמעט דבר על בית המדרש החז"לי, שאין מקורו בטקסטים עצמם, או בהשלכה אנכרוניסטית בהכרח של עדויות מעולמן של ישיבות הגאונים או מהאקדמיה של הנצרות המזרחית;<sup>79</sup> ובהיעדר מקורות אחרים, כשם שאין לשלול את האפשרות שהקול הסמכותי של המשנה, דרך משל, נועד דווקא להתמודד עם מערכת הלכתית-חברתית מרובדת ורב-קולית הרבה יותר, כך גם אין לשלול את האפשרות לפיה הדינמיקה הסיפורית של הרב-קוליות בבבלי עשויה לשמש 'תסריט נסתר' במסגרת ההתנגדות לבתי מדרש המתאפיינים באווירה סמכותנית ומגבילה. שנית, במקום לייחס תופעות אלה באופן כמעט בלעדי לפעולת הרובד הבתראמוראי של הבבלי, הרי שההסבר לעיל, המתבסס על השפעת צמיחת הסיפוריות, נראה

76 חששו של שמעון העמסוני בסיפור שבבבלי מוצדק לגמרי; הקשרו המלא של הפסוק מעלה איום שיש בו כדי לחבוע זהירות מיוחדת בנושא: 'אַת ה' אֱלֹהֶיךָ תִּירָא וְאַתָּה תַּעֲבֹד וּבְשִׁמוֹ תִּשָּׁבַע. לֹא תִלְכֹּן אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים מֵאֱלֹהֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר סָבִיבוֹתֶיכֶם. כִּי אֵל קָנָא ה' אֱלֹהֶיךָ בְּקִרְבֶּךָ פֶּן יִתְּרָה אַף ה' אֱלֹהֶיךָ בְּךָ וְהִשְׁמִידְךָ מֵעַל פְּנֵי הָאָדָמָה' (דברים ו, יג-טו).

77 צירוף הלשון 'עד שבא ר' עקיבא' מופיע גם בספרות התנאית, אך בהקשרים דרמטיים פחות (למשל: משנה מעשר שני ה, ח; נדרים ט, ו; תוספתא פסחים א, ז). על רקע זה נראה לומר שהבבלי – כדרכו פעמים רבות בסיפוריו, כפי שהראו פרידמן וטרופר במחקריהם על סיפורי הבבלי – מאמץ מטבעות לשון וצירופים מוקדמים לו, ומשתמש בהם כחומר גלם ליצירת הקשרים סיפוריים חדשים.

78 לדיון רחב יותר בשאלת השפעת צמיחת הסיפוריות על תפיסות מקובלות באשר למקומו של הסתם בעריכת סיפורי הבבלי, ובאשר לדימויו של בית המדרש, ראו בעבודתי (לעיל הערה 32), עמ' 261–329.

79 והשוו: A.H. Becker, 'The Comparative Study of 'Scholasticism'', A.H. Becker (ed.), *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006; ג' גפני, 'חיבורים נסטוריאניים כמקור לתולדות ישיבות בבלי', תרביץ נא (תשמ"ב), עמ' 567–576.

מסתבר דווקא על רקע תהליך ספרותי מדורג יותר.<sup>80</sup> ושלישית, במקום עיצוב מחדש של מסורות ישנות, מציע ההסבר הנוכחי דגם עריכה אחר, שבמרכזו עיבוי נרטיבי של השיח המשמש כמסגרת מארגנת למסורות; העללת השיח, על פי דגם זה, הולכת ומשתכללת ומתגוונת: היא מוצאת את ביטוייה בצורות פשוטות ביותר בצד מפותחות ביותר, וחושפת כוח פעיל דומיננטי ורוחבי בארגון החומר התלמודי. סוף דבר: בלי להתכחש למסקנותיהם המשכנעות של חוקרים באשר להלימה כלשהי בין 'תרבות הבבלי' ועלייתה של תרבות סכולטית בבבל של התקופה הבתראמוראית, ובלי לכפור בהכרח בתוקפן של עדויות ספרותיות מסוימות, הצעה זו מבקשת לבחון האם אפשר בכל זאת לשנות את התמונה המקובלת: במקום לראות את התרבות והאידאולוגיה של חכמי בבל במציאות ה'חוץ-ספרותית' כמי שאחראית להטיית השיח התלמודי לאפיקים מסוימים, עלינו לברר אם אפשר שדווקא אפיקי ההתפתחות הטקסטואליים הפנימיים של הבבלי הם שעודדו צמיחת דימוי מסוים מאוד של העולם החוץ-ספרותי בבבל של שלהי העת העתיקה.

### אתגר הספרותיות: הערות סיכום

בדונו ביחס בין ספרות והיסטוריה, רובינשטיין שב ומדגיש כי תרבות הבבלי איננה משקפת דווקא את עולמם של אמוראי בבל, אלא בעיקר את עולמם של הסתמאים, עורכי התלמוד ומעצביו בתקופה הבתראמוראית. טענה זו היא מעין גרסה מתונה של 'נירהיסטוריצים' או 'פואטיקה תרבותית' – גישות רווחות מאז אמצע שנות השמונים של המאה הקודמת, ושמתרן להשיב את ההיסטוריה אל הדיון במקורות ספרותיים, אחרי ש'הודחה' מהם בעקבות פריחתן של קריאות ספרותיות אהיסטוריות ברוח הביקורת החדשה. ואכן, נוכחותה הגלויה של רוח אהיסטורית בחקר סיפורי חז"ל, בדמות מפעלו של יונה פרנקל, הזמינה, כפי שכבר צוין רבות במחקר, תגובת נגד צפויה למדי. כך למשל בויאריין:

מרגע שבוחרים לקרוא את הסיפורים הבודדים כ'בדויים' [אליבא דפרנקל], קשה יותר ויותר לא רק להעלות על הדעת עולם שמחוץ לטקסט, אלא אפילו לקשר זה לזה את המומנטים הנפרדים בתלמוד עצמו... אבל הטענה שספרות חז"ל על מגוון סוגיה היא אוטונומית (במובן שנתנו למושג באסכולת הביקורת החדשה) נדמית כנוגדת לחלוטין את השכל הישר. אם היתה אי פעם ספרות שעצם צורתה הכריזה בריש גלי על היותה מורשת בעולם המעשה החברתי ובמציאות ההיסטורית, הרי זו הספרות המצויה בטקסטים הללו. כיצד נוכל, אם כן, להחזיר את ממד ההיסטוריות לטקסטים אלה בלי לוותר על הספקנות ההיסטורית?<sup>81</sup>

פתרונם של בויאריין ושל רובינשטיין לשאלה זו אינו מתכחש ל'ספרותיות' של הטקסטים, אולם גם אינו מזהה אותה כמחסום של ממש בפני הניתוח ההיסטורי. תחת

80 וראו ברודי (לעיל הערה 20), ובעיקר עמ' 57.

81 בויאריין (לעיל הערה 17), עמ' 19. הצגה מפורטת של שיטתו מופיעה שם, עמ' 18–25.

זאת, הוא מציג להעתיק את תשומת הלב מן האמינות ההיסטורית המפוקפקת ממילא של העולם המיוצג בסיפורים אל האמינות ההיסטורית, וליתר דיוק, התרבותית, של עולם המספרים עצמם, כפי שהוא משתקף באופן שבו עיצבו את סיפוריהם. בה בעת, פתרונם אינו חולק על האפשרות 'שיש גרעין של "אמת היסטורית" בכמה מן הסיפורים הללו או אפילו בכולם', בלשון בויארין, אך קובע, לדוגמה, שכאשר קוראים למשל 'סיפור רומנטי, בדוי ללא ספק, על נישואי רבי עקיבא... הזיקה בין הסיפור הזה לחייו ולתקופתו של רבי עקיבא בארץ ישראל של המאה השנייה קלושה ביותר, אבל יש לסיפור הזה זיקה חזקה למנהגי הנישואין ויחסי המין בקרב יהודי בבל במאות הרביעית והחמישית'.<sup>82</sup>

אני מקבל לגמרי את ההנחה לפיה סיפורים בבליים מלמדים על עולמם של המספרים יותר משהם מלמדים על עולמן של הדמויות בסיפורים אלה, אך בשונה מבויאריין ומרובינשטיין אני מבקש לתהות, בהתחשב בעולה משלל הדוגמאות לעיל, על אודות מה בדיוק בעולמם של המספרים מעידים הסיפורים? האמנם הסטת מוקד העיון ההיסטורי מן התקופה הקדומה יותר אל זמנם של המספרים פותרת באמת את אתגר ה'ספרותיות' של הטקסט התלמודי?<sup>83</sup> דומה כי קושיותיו של פרנקל על ההיסטוריציות ה'ישן' יכולות, לאחר התאמות מסוימות העולות מהניתוח שהוצע לעיל, לאתגר גם כמה מטענות ההיסטוריציות ה'חדש'; שהרי אם הספרותיות של הבבלי, על ביטוייה השונים, היא גורם מעצב של הטקסט, מעין חי הנושא את עצמו, הרי שהשאלה באיזו מידה אפשר ללמוד מן הטקסט על המציאות החוץ-ספרותית, ואפילו על האידאולוגיה של עורכיו, נראית לכל הפחות מסובכת יותר.

אמנם, כבר בויארין מכיר בכך. מתוך השפעה מרקסיסטית כלשהי הוא מסכם את תפקיד חלק מסיפורי הבבלי כ'נסיגנות (שנכשלו בהכרח) להציע פתרונות אוטופיים למתחים תרבותיים'.<sup>84</sup> הווי אומר, הטקסט לא רק מגלה דבר מה על המציאות שבה נוצר, אלא גם ממלא תפקיד פעיל באותה מציאות עצמה; אין הוא שיקוף של ההיסטוריה, ואף לא תיאור 'מעוצב' שלה, אלא חלק בלתי נפרד מן הפרקטיקות התרבותיות שהן ההיסטוריה עצמה.

ברם, לאור 'הלא-נקרא הגדול' של הבבלי, כפי שתואר במאמר זה, דומה כי עמדה זו ראויה להרחבה משמעותית; משום שתפוצתו של הסיפור בבבלי מפולשת יותר מבכל חיבור חז"לי אחר, ותפקידו מגוונים יותר; משום שאין זו טעות לומר שאופיו הנרטיבי של הבבלי הוא מסימני ההיכר שלו; ומשום שאופיו זה משפיע לא רק על סיפורים מובהקים אלא גם על עיצובן של סוגיות הלכתיות, ולא רק בהעניקן להן תבנית עלילתית. משעה שאנו מכירים בכך שנטייה נרטיבית-דרמטית כללית, תשתיתית, מעצבת חלקים נרחבים משיח הבבלי,<sup>85</sup> בלי להיות מוגבלת לתמה זו או אחרת, עלינו לתת לה גופא – לא פחות מלתוכן שלה, לא פחות מלעולם המיוצג בה – משקל רב יותר: הן בניתוח סיפורי הבבלי כתוצר של כוחות טקסטואליים גדולים

82 בויארין (לעיל הערה 17), עמ' 24.

83 והשוו עם טרופר (לעיל הערה 11), עמ' 21–23.

84 שם.

85 ויהא אשר יהא מקורה; בין אם מדובר בהתפתחות טקסטואלית פנימית שמקורה יותר מכול במכניזמים ספרותיים-יצורניים (כפי שהצעתי בעבודתי, לעיל הערה 32), בין אם מדובר בתוצר של נסיבות היסטוריות-תרבותיות מסוימות, ובין אם מדובר בשילוב כלשהו של השתיים.

מהם, הן בשכלול הקטגוריות הז'אנריות והפואטיות המשמשות כמסגרת לדיון בהם, והן, לבסוף, בניתוח יחסי הגומלין בין ספרות והיסטוריה.<sup>86</sup> הפניית תשומת הלב מסיפור זה או אחר אל עבר הסיפוריות, המתגלה כקטגוריה רחבה, רבת מופעים, המתממשת ברמות שונות ובממדים שונים של הטקסט, מאפשרת לומר כי לא רק ש'המדיום' – המדיום הנרטיבי – 'הוא המסר', כלשון קביעתו הנודעת של מרשל מקלוהן (McLuhan), אלא שהמדיום הזה עשוי להתבאר כנקודה ארכימדית פורייה לדיון בכל אחת משלוש המשימות המחקריות שצוינו לעיל, וגם באחרות. הבנה זו, כמדומני, מזמינה בחינה מחודשת לא רק של עולמו ההלכתי של הבבלי ושל המוסד החברתי-אינטלקטואלי המזוהה עמו, אלא גם, אם לאמץ את מטבע הלשון שטבע פרנקל בכותרת ספרו הראשון בחקר סיפורי חז"ל, של 'עולמו הרוחני' בכלל.

86 למשל, מנקודת מבט היסטורית, עדיין אפשר וראוי לשאול מדוע ובאילו נסיבות היסטוריות, תרבותיות, חברתיות ודתיות התפתחו תמונות סיטואציוניות מסוימות של השיח התלמודי, ולא אחרות; שהרי התפתחותה של הנרטיביות, כשלעצמה, לא מחייבת בהכרח תמונות מסוימות. לדיון בהתפתחות נרטיבית המשרתת יצירת רושם ז'אנרי מסוים (פנטזיה) ובכך מאתגרת הסקת מסקנות היסטוריות, ראו: י' קורן, 'ה"אסורים לבוא בקהל' בספרות התנאים והאמוראים', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל אביב (2021), עמ' 125–160, ובעיקר עמ' 126, 142, 156.