

אוניברסיטת בן גוריון בנגב
הפקולטה למדעי הרוח והחברה
המחלקה לספרות עברית

'מי שאחזו בולמוס': קריאה ספרותית ותרבותית

בתופעת הבולמוס בספרות החכמים

חיבור זה מהווה חלק מהדרישות לקבלת התואר "מוסמך למדעי הרוח והחברה" (M.A.)

מאת: רון נחמיה לסרי

בהנחיית: פרופ' תמר אלכסנדר וד"ר חיים וייס

אוניברסיטת בן גוריון בנגב
הפקולטה למדעי הרוח והחברה
המחלקה לספרות עברית

מי שאחזו בולמוס': קריאה ספרותית ותרבותית

בתופעת הבולמוס בספרות החכמים

חיבור זה מהווה חלק מהדרישות לקבלת התואר "מוסמך למדעי הרוח והחברה" (M.A.)

מאת: רון נחמיה לסרי

בהנחיית: פרופ' תמר אלכסנדר וד"ר חיים וייס

תאריך: _____

תאריך: _____

תאריך: _____

תאריך: _____

חתימת הסטודנט: _____

חתימת המנחה: _____

חתימת המנחה: _____

חתימת יו"ר הועדה המחלקתית: _____

ינואר, 2014

תקציר

עבודה זו מתחקה אחר תופעת הבולמוס בספרות החכמים, ומתמקדת בבחינת המתחים התרבותיים הנוצרים בגינה. הבולמוס הוא התקף רעב איחוזי, המתבטא בצורך עז לאכילה מידית, ומחייב טיפול מהיר בשל הסכנה הטמונה בו. התופעה מתאפיינת בשני גילומים עיקריים – בולמוס מלא, בו נצרכת כמות גדולה מאוד של מזון, ובולמוס חלקי, בו יכול אחוז הבולמוס להסתפק בכמות מועטה של מזון כדי להשיב את נפשו. בעבודה זו אציג קריאה ספרותית שתגלה ערנות להלכה הסובבת את האגדה, ולמתחים הניבעים בדיון ההלכתי עצמו.

בפרק המבוא אציג סקירה היסטורית של הבולימיה בספרות היוונית והרומית ואמקם את הדיון בתפישת חז"ל בהקשר תרבותי רחב. אבחן את הופעותיה במקורות רפואיים וספרותיים, ואטען כי השימוש הספרותי בבולימיה מעיד על עיבוד עמוק של התופעה בתרבות העת העתיקה.

בפרק הראשון אעסוק בדיון ההלכתי בבולמוס בספרות התנאים והאמוראים. אופיו הגופני של הבולמוס כהתקף רעב עז מערער את מערכת הכשרות כבר במשנה, במסגרת דיון בהלכות צום יום הכיפורים: 'מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו אפילו דברים טמאים עד שיאורו עיניו'. (משנה, יומא, ח, ו). ההיתר המשנאי הגורף, שאינו מגביל את זהות המזון או כמותו, מהווה תקדים משפטי המשדד לרגע את המערכת ההלכתית, ומותיר בה רושם שאינו נמחה גם בדיון האמוראי. למרות זאת, מעמדו של הבולמוס בספרות התנאים אינו יציב, שכן שתי הלכות המופיעות בתוספתא מציעות דרכים שונות להתמודדות עמו. ההלכה ממסכת כיפורים דומה בלשונה לדין המשנאי, אך מחמירה ממנו במידה ניכרת, מפני שהיא מציעה להאכיל את האחוז 'הקל הקל' - מן המזון הטמא פחות אל המזון הטמא יותר. עקרון זה מוביל את החכמים לסידור המזונות לפי חומרת טומאתם, ולשמיטת הדיון העקרוני בבולמוס עצמו. לצד החמרה זו, התוספתא ממסכת שבת מציעה פתרון שאינו כרוך בהפרת דיני הכשרות, המייחס לפרי התאנה סגולה לריפוי הבולמוס.

מחלוקת זו בספרות התנאים באה לידי ביטוי בשני התלמודים, הנוטים לאמץ את חומרת התוספתא ואת הפתרון הכשר הגלום בתאנה, בעוד שהלכת המשנה מודרת מהשיח האמוראי. שתי הסוגיות - הבבליה והירושלמית - נוטות לסידור ומיון של המזונות הטמאים. ואולם, הדיון הסכולסטי הסבוך אינו מביא לידי הכרעה, משום שהמזונות הטמאים מסרבים להתמייין על פי סדר חומרתם וגורמים לאי נחת תרבותי. לאור מחקרה של מרי דגלס, אטען כי העיסוק האינטנסיבי והעודף בסידור המזונות משקף את חרדתם של החכמים מהבולמוס, הפורע את הסדר החברתי ומבטל לרגע את החלוקה הבינארית בין קודשה וטומאה ובין איסור והיתר. לאחר העיסוק במאכלים הטמאים, דנים

האמוראים באפשרויות כשרות לריפוי הבולמוס, והדיון בתלמוד הבבלי אף טוען כי מאכלים מתוקים מרפאים את הבולמוס באופן גנרי.

לצד הדיון ההלכתי וטרם לקריאה הספרותית, אבקש לטעון שניתן להבין את הבולמוס כמצב של איחוז (possession), המוציא את האדם מחוקי התרבות באופן זמני בשל מצבו הלימינלי. טענתי תסתמך על תיאור תודעתו המעורערת של האחוז, הניכרת במראה עיניו ובחוסר יכולתו להבחין בין טוב ורע. לטענה זו יסוד לשוני איתן, שכן המילה 'בולמוס' מופיעה בספרות חז"ל תמיד לצד הטיה כלשהי של השורש א.ח.ז. צמידות זו מעניקה תחושת כורח פיזי, חיצוני וכפוי, המופעל על האדם באמצעות כוח אחר. בנוסף אראה כי המילה 'אחז' משמשת בספרות החכמים לתיאור איחוזי שדים ורוחות כדוגמת קורדייקוס ולילית. הידרשות לתיאורי בולמוס מהספרות היוונית והרומית תראה כי גם בתרבויות אלו הובן הבולמוס בין היתר כאיחוז.

בפרק השני אדון בסיפורי הבולמוס ואראה כי בעוד שהתלמוד הבבלי מבחין בין בולמוס חלקי ובולמוס מלא, הירושלמי מתאר בולמוס מלא בלבד. אפתח בקריאת הסיפור הירושלמי על דוד המלך, שנאחז בולמוס ואוכל כמות גרוטסקית של לחם קודש (ירושלמי, יומא ח, ה מה ע"ב). כיוון שהסיפור התלמודי מתבסס על המקרא (שמואל א' כא 2-7), אתמקד באופן בו משלימים חכמי הירושלמי את הסיפור המקראי, ומפריזים בכמות המזון שאוכל המלך. אטען כי סיפור זה משמש את החכמים לפירוש כפול לבולמוסו של דוד - מחד גיסא מובעת בו ביקורת על פריצת הגבולות בין המלוכה והכהונה, המתבטאת בתיאור היפרבולי וגרוטסקי של אכילתו הבולמוסית. מאידך גיסא הוא משמש כעלה תאנה אפולוגטי, המכשיר את חטאה של הדמות המקראית ובתוך כך תורם לקירוב הבולמוס לעולם החכמים, כמחלה מוכרת יותר ומאיימת פחות.

לאחר מכן אעסוק בסיפורי הבבלי, המתנגדים למגמת ההחמרה ההלכתית המובעת בו (בבלי, יומא פג, ע"א-ע"ב). אראה כי בעוד שהסיפור הראשון מערער את מהימנות התאנה כרפואה, שומט הסיפור השני את הקרקע תחת מיון המזונות עבור האחוזים, המתנפלים על מזונם באלימות ובגסות. הסיפור הראשון מתאר כי בעת שנאחז ר' יוחנן בבולמוס הוא רץ לעבר פירות המצויים במזרח התאנה. פנייתו של ר' יוחנן למזרח התאנה מפורשת על ידיו כמעשה חוכמה, הקשור בהבנת הטבע ובניצולו לריפוי הבולמוס, כיוון ששם מצויים הפירות המתוקים ביותר - המביאים לרפואתו. סיפור זה מתאר תנועת ריפוי שקולה מחד גיסא וריצה בהולה לעבר פירות מתוקים מאידך גיסא, אך לא מתאר אכילה כלל. בעקבות העיון במקבילות הסיפור בתלמוד הירושלמי ובשני מדרשי קהלת, אראה כי בעוד שהמסורת הירושלמית מתארת את ר' יוחנן נאחז בולמוס מלא ואוכל בגסות כל מזון המונח לפניו, מתארות המסורות מקהלת רבה ומקהלת זוטא את הפגת הבולמוס על ידי הליכה

וישיבה למזרח התאנה, ונמנעות מתיאור אכילה ישירה. אבקש לטעון כי היצירה הבבלית מכילה מיזוג של תנועות מנוגדות, ומגלמת הן את עוצמת הדחף הבולמוסי (בריצה המטונימית לאכילה), והן את מעשה הריפוי המתון והשקול (בבחירה בתאנים ממזרח העץ, ובהמנעות מתיאור האכילה).

התנועה המנוגדת בסיפור תוביל אותי לבחון את תפקידן של התאנים כפרמקון במובן הדרידיאני— כאשר החומר המעורר את המחלה הוא גם זה המהווה את רפואתה. בהתאם לכך אציע אפשרות לפיה התאנים לא רק מרפאות את האיחוז, אלא גם מעוררות את תשוקת ר' יוחנן וגורמות לבולמוס מלכתחילה. למול מאמץ הסוגיה לעגן את התאנה כרפואה כשרה לבולמוס, הבנת מהותה הפרמקונית שומטת את הקרקע מתחת ליציבות המרפא המתוק.

לאחר מכן אעסוק בסיפורם של ר' יהודה ור' יוסי, הנאחזים בולמוס בעת שהם מהלכים בדרך, אשווה ביניהם ואבחן אותם למרכיביהם. שני הסיפורים מציגים איחוזי בולמוס המתבטאים באכילה מידית, גסה ומפורשת: ר' יהודה גונב את לחמו של רועה כדי להשביע את בולמוסו החלקי והאלים, ואילו ר' יוסי נזקק לאכילה גסה ורבה כדי להשכיח את רעבו החולני בבולמוס המלא. שני החכמים אוכלים מזונות כלליים – לחם ומגוון מנות ותבשילים, שאינם ניתנים לזיהוי כמאכלים כשרים בהכרח, ואינם ממוינים כלל. לאור זאת אטען כי הסיפורים מבטלים את מגמת המיון הקפדני, ומשיבים את הדיון לנתיב שנחסם במאמץ רב במהלך הדיון ההלכתי. כך אראה שלבסוף מהלך הסוגיה נסגר כפי שנפתח – בהיתר גורף שאינו מבחין בכמות או בזהות המאכלים של אחוז הבולמוס.

הפרק האחרון בעבודה זו, ידון בשני סיפורי בולמוס ממסכת כתובות: סיפור בולמוסו של מר זוטרא הגורר תסבוכת בחצר המלך הפרסי, וסיפורה האלים של אשה יהודייה שנתקפת בולמוס ומפותה, במהלכו, על ידי גבר רומאי (בבלי, כתובות סא, ע"א). הדיון בסיפורו של מר זוטרא, בו מפר רב אשי את כללי הנימוס כדי להציל את חברו שנאחז בולמוס ומאכיל אותו באצבעו ממזון המלך, יובן לאור טענתה של מרי דגלס, לפיה לכלוך מופיע כאשר גורם כלשהו פורע את הסדר המקובל בתרבות. דיון זה יוביל אותי לבחון סדרה של משמעויות שונות לסיפור, ביניהן כאלו המייחסות לסיפור מטען הומוארוטי.

בסיפור השני, העוסק בפיתוי יהודייה בידי גבר רומאי, גורם הגבר לבולמוס של האישה באמצעות אכילת רימון שמעורר את תאוותה. כשהיא מוכת בולמוס, סוחט אותה הגבר להינשא לו, ואז מרפא אותה באופן ריטואלי. הסיפור ינותח הן כמעשה אלים של כפיה באמצעות יצירת בולמוס, הן כמעשה פיתוי המממש פנטזיה על מיניות אסורה עם האחר.

בסוף העבודה אתייחס לבולמוס שאינו כרוך באכילה - 'בולמוס של עריות', ואראה כיצד המהלך
הדיאלקטי שקיימו חז"ל מול בולמוס האכילה, אינו מתקיים במקרה זה, הנדחה על הסף תוך איום
בעונש נורא.

תודות

לכבוד ולעונג הוא לי להודות לאנשים הרבים שסייעו בשלביה השונים של עבודה זו.

ראשית תודה למנחיי, פרופ' תמר אלכסנדר וד"ר חיים וייס.

לתמר, שחיזקה את ידי משך כל התואר השני, עודדה ותמכה, קראה ותיקנה, ושעבודתי המשותפת עמה זיכתה אותי בשיעור מעמיק וחסר תחליף בסתרי הספרות העממית.

לחיים, על שפתח בפני שיעור גמרא והאיר לי בלימודו אספקטים רבים מספור בעולם החכמים, וכן על שקרא והעיר, תיקן ודייק, ובעיקר לימדני שוב ושוב. תודתי נתונה גם על המלגה שהעניק לי בנדיבותו, שסייעה לי לכתוב, פשוטו כמשמעו.

תודה מקרב לב לד"ר אליעזר פאפו, ששיחותינו המשותפות הפכו מבלי משים לחשובות שבשיעורי, ושרישומן ניכר גם במקומות רבים בעבודה זו.

תודה לחברי ובני שיחי שהלימוד המשותף עמם וקריאותיהם היוו עבורי עונג אינטלקטואלי – נירית קורמן, עירית רונן, לירז מאיר, איתי מרינברג מיליקובסקי, יואב ארבל וכנרת שדה.

תודה מיוחדת שלוחה לכרמה בן יוחנן, שסייעה בנדיבות רבה בעריכת העבודה ובשפע רעיונות מקוריים ורבי עניין.

ברצוני, כמובן, להודות להורי, שרישומי אהבתם ניכרים בכל פסיק ורווח בדברי.

אחרונה ומיוחדת במינה, תודה אוהבת לחברותא האמיתית שלי, אפרת רבינוביץ, שלמדה איתי יום יום, הקשיבה לכל רעיון, קראה אין ספור טיוטות, סייעה ותמכה ברגישות בכל שלבי הכתיבה.

תוכן העניינים

מבוא	3
סקירה היסטורית – הבולמוס בספרות היוונית והרומית	5
א. היבט רפואי-היסטורי	5
ב. היבט ספרותי	10
פרק ראשון – דיון הלכתי ותרבותי בתופעת הבולמוס בספרות החכמים	16
א. הבולמוס בספרות התנאים	16
ב. הבנת הבולמוס כאיחוז	22
ג. הבולמוס בספרות האמוראים	27
i. הדיון ההלכתי בבולמוס בתלמוד הבבלי ובתלמוד הירושלמי	27
ii. מאכלים מתוקים כרפואת הבולמוס	31
פרק שני – סיפורי הבולמוס במסכת יומא	34
א. סיפורי התלמוד הירושלמי	
i. דוד והרעבון	34
ii. רעבון – שם עברי לבולמוס?	37
ב. סיפורי התלמוד הבבלי	39
i. בחירת כתב היד ליומא פג, ע"ב	41
ii. ר' יוחנן והתאנים – קריאה בסיפור	44
(1) מקבילות הסיפור	46
(2) מורכבות התאנה	50
iii. הבולמוס בדרך	52
iv. סיפורי מדרש השם – מה לכידור ולבולמוס?	59
פרק שלישי – עצירת התקף האכילה - דיון בכתובות סא, ע"א- ע"ב	64
א. הגדרת סיפורי התקף האכילה כסיפורי בולמוס	64
ב. מהו מרפא הבולמוס? – כישלון הניסיון למציאת תרופה מדויקת	69

72	ג. הבולמוס והנימוס – אכילה בחצר המלך הפרסי
75	i. דבר אחר
79	ii. תנועת האצבעות כמיקוד ספרותי
80	iii. המכניקה הכפולה בתנועת השיגעון
82	ד. רומאה ורומאני
83	i. האלימות האיחוזית
86	ii. הבולמוס כמשאלה מינית מודחקת ואסורה
88	ה. בולמוס של עריות
90	סיכום
93	ביבליוגרפיה
109	נספח א' – השוואת נוסח כתבי היד לסיפורי הבבלי, יומא פג, ע"א – ע"ב

עבודתי תתמקד בקריאה ספרותית ותרבותית של תופעת הבולימיה המתועדת בעת העתיקה בספרות היוונית והרומית, וכן בספרות החכמים. תופעה זו מתבטאת בעיקר בהתקפי אכילה פתאומיים, עזים ובלתי נשלטים החושפים מתחים חברתיים, תרבותיים ותיאולוגיים מורכבים. על מנת להבין את תופעת הבולימיה בספרות חז"ל בהקשר רחב, אציג בחלק הראשון של העבודה מקורות מן התרבות היוונית והרומית הדנים בנושא. ראשית, אתחקה אחר כתבים בעלי אופי רפואי, המנסים להבין את גורמי הבולימיה לאורך הדורות, ולאחר מכן אתייחס להופעתה במקורות ספרותיים מובהקים, בהם היא משמשת כלי לייצוג ספרותי. במהלך הסקירה תתעבה הגדרת הבולימיה, ויחשפו האופנים השונים בהם הבינו מלומדי העת העתיקה את התופעה.

לאחר סקירה זו אציג את הבולמוס בספרות התנאים ובספרות האמוראים,¹ בעיקר בהתייחס לסוגיה העוסקת בבולמוס בפרק השמיני של מסכת יומא במשנה ובתוספתא, וכן בתלמוד הבבלי והירושלמי.² אדון בייחסם של החכמים לתופעה זו כמערכת שיחנית במובן הפוקיאני, שבה הקריאה הספרותית משולבת בדיון ההלכתי. הגדרת הבולמוס תכלול הצגת שתי וריאציות עיקריות של התקפי הבולמוס במקורות הקלאסיים, המתגלמות גם בספרות הרבנית, וכך יעובה מושג זה, ויודגשו הגורמים השונים והדומים בהופעתו בתרבויות השונות. בהמשך הפרק אתייחס לסוגיה במסכת כתובות סא, ע"א-ע"ב, העוסקת בסכנה המצויה בעצירת דחף אכילה פתאומי. מרכז הדיון יסוב סביב צמד סיפורים שבהם המנעות מאכילה גורמת לנזק חמור לדמויות שבולמות את תאוותן. אנסה לקשור בין שתי הסוגיות השונות, המשלימות אחת את השנייה, ומאפשרות ראייה רחבה של תופעת הבולמוס במקורות החכמים.

הוראתה הרווחת של המילה 'בולימיה' בעת המודרנית מציינת את הפרעת האכילה - Bulimia Nervosa. הפרעת אכילה זו פוגעת בעיקר בנשים צעירות ומאופיינת בין היתר בהתקפי אכילה כפויים, חוזרים ונשנים, ובהתנהגויות המפצות על התקפי הזלילה, המתבטאים לעתים בהקאות יזומות.³ הבולימיה המתוארת בעת העתיקה אינה מתאימה להגדרה המודרנית, בעיקר משום שתיאורי הבולמוס במקורות הקלאסיים מתייחסים לבולמוס כהתקף אכילה עז, שאינו נשנה או

¹ בעוד שהשפה היוונית משתמשת במילים 'בולימיה', ו'בולמוס' בהטיות שונות, ובאופן חופשי ונזיל – כשפה חיה, התופעה מכונה במקורות חז"ל 'בולמוס' בלבד. ייתכן שדבר זה מעיד על שליטתם המוגבלת של החכמים במילה שמקורה ביוונית, וכל שכן בהטיותיה השונות. ליברמן מסביר תופעה זו בבהירות רבה: '...שבגלל המגע בין הארמית ליוונית נתערו מילים יווניות מסוימות בלשון הארמית. אך בספרות התלמודית מצויות כמה מילים יווניות שמופיעות בה רק לעתים נדירות, והן עושות רושם כאילו הן יסודות זרים שנשאלו למקומן...' ראו: ליברמן, יוונית ויוונית, עמ' 5.

² לאחר הצגת הסוגיה בעזרת המקורות התנאיים, דיוני יתמקד במסורת הבבלי, אשר יואר בעזרת הדיון המקביל בתלמוד הירושלמי, ובעזרת עיון במקבילות ספרותיות מקהלת רבה ומקהלת זוטא. ההפניה למקורות תתבצע תוך כדי הדיון בהם.

³ להגדרה בסיסית של הפרעת האכילה בולימיה נרבוזה ראו: בכר, הפחד לתפוס מקום, עמ' 12. להגדרה עדכנית ומלאה ראו: די. אס. אם 5, עמ' 345-350.

מלווה בהתנהגויות מפצות בהכרח (כמו הקאה לדוגמה).⁴ החלק הדומה בין שתי התופעות האנושיות קשור בעיקר בהתקף האכילה – הבולמוס. איתן בכר, המעמיד חמישה קריטריונים לאבחון הפרעת האכילה המודרנית, מגדיר שני מאפיינים עיקריים של התקף בולמוס, המתאימים לתיאור חלקי של התקפי הבולמוס המתועדים בעת העתיקה. המאפיין הראשון מתייחס לצריכת כמות מזון הגדולה באופן משמעותי מן הנהוג לצרוך בפרק זמן נתון, והשני מתאר כי הלוקים בבולמוס מדווחים על תחושה של חוסר שליטה על כמות או סוג המזון הנצרך במהלך האפיזודה.⁵ הדמיון והשוני בין הגדרה מודרנית זו, ובין ההגדרה שתקרום עור וגידים במהלך העבודה, יומחשו בהמשך הדברים.

בחינה לשונית של המילה 'בולימיה' יכולה לאפשר הבנה בסיסית של התופעה עצמה. מקורה של המילה - *Boulimia*,⁶ הוא ביוונית - ופירושה המילוני הוא רעב עז.⁷ המילה מהווה הלחם של שתי מילים: רעב - *limos* ושור (וכן פר או פרה) - *bous*. ניתן להבין צירוף מילים זה בשתי דרכים: כרעב אנושי הנמשל לרעבו החייתי של השור, או כרעב של אדם המסוגל לאכול שור. בשני המקרים מתואר הרעב כרעב עודף, שאינו מאפיין בדרך כלל את הרעב האנושי המקובל. כך המילה מעידה למעשה על חריגה זמנית מן הטבע האנושי ועל חפיפה מסוימת בינו ובין הטבע החייתי.⁸ פלוטרכוס, (Plutarch), הביוגרף והפילוסוף היווני, שחי במאה הראשונה והשנייה לספירה,⁹ מתייחס למילה 'בולמוס' ב**מוראליה**, ו, 8.¹⁰ לאחר תיאור טקס גירוש הבולמוס שיוצג בהמשך, מתבצע דיון לשוני במילה, הקשור למשמעותה כ'רעב גדול'. כל המשתתפים מסכימים כי משמעות המילה קשורה לרעב עז, והדיון עוסק בעיקר בהגיית המילה, ומתייחס להגייה האולית, המקובלת במקומו של פלוטרכוס, המחליפה את האות B, באות P. הגייה המילה באופן זה (*polimos*), מאפשרת הבנת המילה כ - *poly* *limos*, רעב גדול, אשר מאששת את ההבנה העקרונית של משמעות המילה. בגילגולה הארמי של

⁴ למרות הקושי הבולט באיתור הפרעת אכילה מודרנית בעת העתיקה, נעשה ניסיון אחד לטעון כי הקיסרים קלאודיוס וויטליוס לקו בבולימיה. מאמר זה נסמך על שני מקורות מיחיי שנים עשר הקיסרים' לסוטוניוס, אשר בהם מתואר כי קלאודיוס אולץ להקיא בידי עבדיו לאחר שנרדם, וכן שוויטליוס לקה בבולימיה נרבוזה אך לא נהג להקיא, אלא פיצה על כך בהתנהגות גסה. מאמר זה, שנכתב בידי פסיכיאטר בשם פול קריצ'טון (Crichton), אינו משכנע כיוון שהדיון המתקיים בו דל ואינו עומד בקריטריונים אקדמיים בסיסיים במדעי הרוח כמו התייחסות נרחבת ויסודית למקורות ראשוניים ומשניים. כמו כן, רבות מן הטענות המוצגות במאמר זה אינן מנומקות, ועל כן אינן משכנעות, ונראה כי ניסיון זה אינו מצריך התייחסות מעמיקה בעבודה זו. ראו: קריצ'טון, האם היו, עמ' 203-207. יתר על כן, קיימות עדויות על הקאות יזומות אשר התרחשו במהלך משתאות רומאיים. כך למשל במכתב מאת קיקרו, הוא מתאר את יוליוס קיסר, הסועד בהנאה מזון דשן, ונצרך להקאה לשם המשך הסעודה (או מטעמי בריאות) כתגובה לאכילתו הרבה. אולם הקאות מסוג זה אינן קשורות בבולמוס בעת העתיקה, כפי שיוצג במהלך העבודה, והן מתארות מנהגי אכילה של אצולת רומא. לתייעוד זה ראה: קיקרו, כתבים נבחרים, עמ' 425-426.

⁵ בכר, הפחד לתפוס מקום, עמ' 12.

⁶ מילים נוספות המציינות את הבולימיה ביוונית ובלטינית הן: *Peina*, *Bupeina*, *Bubrostis*. ראו: זיולקו, בולימיה: סקירה, עמ' 346.

⁷ 'ravenous hunger' ראו: לידל-סקוט, מילון, עמ' 325.

⁸ התייחסות לטבע החייתי של התקפי הרעב הבולימיים ניתן למצוא גם בכינוי: "רעב הכלב" - *kynos orexis*, אליו אתייחס בדיון על יחסו של גלנוס לבולימיה בסקירה ההיסטורית במבוא זה.

⁹ לנדפסטר, מילון המחברים, עמ' 514.

¹⁰ פלוטרכוס, מוראליה, (אנגלי), עמ' 499. חיבור זה תורגם לעברית מן התרגום הגרמני, ועל כן אעדיף להתייחס לתרגום האנגלי משפת המקור במהלך העבודה. לתרגום העברי ראו: פלוטרכוס, מוראליה (עברי) עמ' 106-107.

המילה, 'בולמוס',¹¹ נצמדים מילוניהם של יאסטרוב (Jastrow) ושל סוקולוב (Sokoloff) לפירוש המוצג במילון ליוונית עתיקה, ותרגומם זהה.¹² בדומה לכך, פירוש זה מופיע גם במילון השפה הסורית, אשר מעידה על תפוצתה של התופעה גם בתרבות זו.¹³ דומות לשונית זו בין היוונית, הארמית והסורית בנוגע לבולמוס מופיעה גם בספרו של שמואל קרויס, המציג את המילים מיוונית ומלטינית, המצויות בספרות החכמים.¹⁴ המשך הדיון הלשוני בהופעת המילה בארמית יעסוק בעיקר בקרבת מילה זו לשורש א.ח.ז, כפי שיוצג בצמוד לדיון בטקס הגירוש שמתעד פלוטרכוס.¹⁵

סקירה היסטורית - הבולמוס בספרות היוונית והרומית

[א] היבט רפואי-היסטורי

ההיסטוריה של הבולימיה נסקרת במאמרו של הורסט אולפרט זיולקו, (Ziolk), המציג את הופעותיה מן העת העתיקה ועד לתקופה המודרנית.¹⁶ מאמרו מהווה סקירה חשובה, אך הוא אינו מקיים דיון מעמיק בתופעה זו.¹⁷ בהקדמה זו בכוונתי לדון בכמה מן המקורות המרכזיים בהם מוצגת הבולימיה במקורות היווניים והרומיים מן העת העתיקה. אפתח בסקירת התפישות הרפואיות של הבולימיה כהפרעה פיזיולוגית. אריסטו (Aristotle), מחשובי הפילוסופים היוונים בעת העתיקה, שחי במאה הרביעית לפני הספירה, התייחס בכתיבתו הענפה והמגוונת גם לתופעת הבולימיה.¹⁸ אריסטו עוסק בסוגיה זו מתוך זווית רפואית-מדעית בחיבור, **בעיות**, ח', 9, הדן בנושאים תיאורטיים מסוגים שונים, ומארגן סביב שאלות מנחות.¹⁹ העיסוק בסיבת רעבם של אנשים בעתות קור קיצוני,²⁰ מוביל את אריסטו להסביר כי הבולמוס נגרם בשל הפרת מאזן הקור והחום בקיבה, וכן בשל צמצום מסת המזון היבשה, המתכלה בשל הקור. אריסטו מסביר כי הקור החיצוני, בשילוב העדר מזון בקיבה, גורם לחום הפנימי המצוי בקיבה להתכווץ ולהתמעט, וכך מעצים את תחושת הרעב וגורם לחולשה. יחד עם זאת, החום הפנימי שהתכווץ הופך למעין מסה

¹¹ נראה כי פיתוחה המצומצם של המילה 'בולמוס' למול חיותה של המילה ביוונית קשור, כאמור בהערה 1 בעבודה זו, למעבר מושג זה ממקום חיותו הטבעי לבית גידול שונה, שבו התקבעה צורתו ופרשנותו.

¹² סוקולף, מילון ארמי, עמ' 190; יאסטרוב, מילון, עמ' 146.

¹³ ראו: סוקולוף, מילון סורי, עמ' 127.

¹⁴ ראו: קרויס, מילים שאולות, עמ' 141. מחקרו הלשוני של קרויס התפרסם רק בגרמנית, אולם למרות הביקורת על מפעל מילוני זה טרם נעשה ניסיון דומה לבחינת המילים השאולות מן היוונית והלטינית אל התלמוד הבבלי בהיקף כה נרחב. לביקורת זו, וכן להצגה מלאה יותר של חיבור זה ראו: קריבורצ'קו, מילים יווניות, עמ' 194-197. ברצוני להודות לפיטר ש. לנרד ולרמי ריינר שסייעו לי בתרגום מגרמנית.

¹⁵ לדיון רחב יותר בהבנת הבולמוס כאיחוז ראו את דיוני בפרק הראשון בעבודה זו.

¹⁶ זיולקו, בולימיה: סקירה, עמ' 345-358.

¹⁷ מאמרו של זיולקו עוסק בהיסטוריוגרפיה רפואית-פסיכולוגית של הבולימיה, ועל כן הוא מתמקד בעיקר בציון הופעת המונח בהקשרים רפואיים, ולא דן בהקשרים התרבותיים והספרותיים של הבולימיה.

¹⁸ לנדפסטר, מילון המחברים, עמ' 74.

¹⁹ אריסטו, בעיות, עמ' 184-185.

²⁰ בשונה מאריסטו, הבולמוס במקורות הרבניים שיוצגו בהמשך, אינו מקושר לקור קיצוני. אולם הופעת הבולמוס בעת קור חיצוני עז וכן עקב מאמץ פיזי חריג, היא מאפיין שגור בספרות הקלאסית כפי שיוצג להלן.

מותכת, אשר נעה בגוף. בהגיעה למערכת הנשימה, היא מפריעה לפעולתה, ואף יוצרת לעתים אילמות זמנית אצל האדם הלוקה בבולמוס.²¹ אריסטו טוען כי מקור הבולמוס חיצוני ולכן ניתן לטיפול מהיר – האכלת האדם במעט לחם יכולה לגרום לטענתו להתאוששות מהירה מן הבולמוס,²² ולתום הרעב והתשישות הנגרמים בגינו.²³

תיאור הבולמוס כרעב חריף, המביא לידי תשישות או עילפון ונובע מחשיפה לקור חיצוני, הוא תיאור שכיח בספרות היוונית. כך טוען גם כסינופון (Xenophon), המלומד היווני בן המאות הרביעית והחמישית לפנה"ס, ששלח ידו בכתיבה היסטורית, פוליטית ופילוסופית.²⁴ כסינופון מתאר בספרו **אנאבאסיס** (מסע הרבבה), ד, 5, כי במהלך נסיגה בחולה חלק מן החיילים שצעדו בשלג התעלפו, או חוו חולשה פיזית משמעותית שמנעה מהם להתקדם.²⁵ הוא מסביר כי אדם שהכיר את תופעת הבולמוס אבחן את החיילים כלוקים בה, והציע להאכילם. לאחר שאכלו מעט, מצבם הרפואי השתפר באופן ניכר.²⁶ גם פלוטרכוס מספר כי איגוף בדרך מושלגת, שביצע ברוטוס, גרם לחלק מחייליו ללקות בבולמוס (**חיי אישים**: אנשי רומי, ברוטוס, כ"ה-כ"ו).²⁷ פלוטרכוס, בעקבות אריסטו, מסביר כי המחלה נגרמת כתוצאה מירידת החום הפנימי בגופו של האדם, המכלה את מזונו במהירות. הוא אף מעלה השערה לפיה, אדי הקור פוגמים בגוף וגורמים לירידת חומו. אך פלוטרכוס אינו מרחיב בדיבורו על הבולמוס, ומפנה אל הדיון הנרחב שהוצג בחיבורו, **מוראליה**, שיידון להלן בהרחבה, שכן זהו המקור הנרחב ביותר מן העת העתיקה הן בבולמוס.

²¹ החום והקור, כמו גם היובש והלחות הם קריטריונים רפואיים בסיסיים ביותר בהגות הרפואית היוונית העתיקה, המופיעים בתדירות ניכרת בכתבי העת העתיקה. ראו: לוי, החום והקור, עמ' 92-106. כך למשל רואה אריסטו גם את החלום כתוצר של קירור הגוף בעת השינה בעזרת מערכת הדם. ראה דיונו של חיים וייס בנושא זה: וייס, מעמדו ותפקידו, עמ' 58-59. העיסוק בניגודים באופן כללי, ובצורך להבאת הגוף לידי איזון מופיע כבר מתקופת הפיתגוראים, וניכר כי זהו עקרון בסיסי בתורת הרפואה המלווה תיאוריות שונות בעת העתיקה. כך לדוגמה, גלנוס, המאוחר לאריסטו במאות רבות של שנים, מתאר את התפישה הכללית בדבר ניגודים ובעניין היחסים שהם מקיימים עם מערכת ארבע המרות (הליחות) השורות בגוף החי בחיבורו *On the Humours*: The humours from which animals and humans are composed are yellow bile, blood, phlegm and black bile. The humours are all combined with moisture and heat, dryness and cold... A particular humour might on occasion metamorphose in to one or another sort of humour according to temperature, time, place, age and diet: for all humours arise and increase at every moment and season. ראו: גלנוס, על המרות, עמ' 14-15.

²² הטענה כי ניתן להפיג בולמוס גם בעזרת כמויות קטנות של מזון מופיעה במקומות נוספים, שיוצגו בהמשך וסייעו בהגדרה מורכבת יותר של הבולמוס. באופן אופייני, לחם מהווה תרופה נפוצה למניעת בולמוס. כך אצל אריסטו כאמור, אך גם אצל פלוטרכוס, המספר כי חיילי ברוטוס אכלו לחם על מנת להפיג את הבולמוס. ראו: פלוטרכוס, מוראליה, (אנגלי) עמ' 499.

הלחם כמזון ראשוני וביסי מפיג רעב עז גם במקרא: "וַיִּמְצְאוּ אִישׁ מִצְרֵי בְּשָׂדָה וַיִּקְחוּ אֹתוֹ אֶל דָּוִד וַיִּתְּנוּ לוֹ לֶחֶם וַיֵּאָכֵל וַיִּשְׁקָהוּ מִיַּם וַיִּתְּנוּ לוֹ פֶּלֶחַ דְּבִלָּה וּשְׁנֵי צִמְקִים וַיֵּאָכֵל וַתִּשָּׁב רִחוֹ וְאֵלָיו כִּי לֹא אָכַל לֶחֶם וְלֹא שָׁתָה מִיַּם שְׁלֹשָׁה יָמִים וּשְׁלֹשָׁה לַיִּלֹת." (שמואל א' 11-12). מקור מקראי זה משמש את החכמים בהבנה בסיסית של הבולמוס, וכך הלחם והתאנה מוזכרים כתרופות אפשריות לבולמוס. תפקיד התאנים והלחם יורחב במהלך העבודה, ובעיקר בפרק השני.

²³ הדגמה נוספת להבנת אריסטו כי הבולמוס נגרם בשל גורם חיצוני ומופג בקלות ניתן לראות בהשוואה שעורך אריסטו בין הפגת הבולמוס על ידי אכילה, ובין הפגת החשש של אדם החושש מסכנה חיצונית שמאיימת עליו. הוא מסביר כי כשם שתום הסכנה מפיג את הפחד, כך גם האכילה מרפאת את הבולמוס באופן מידי ומוחלט.

²⁴ לנדפסטר, מילון המחברים, עמ' 687.

²⁵ כסינופון, אנאבאסיס (אנגלי) עמ' 47. ספר זה זכה אף לתרגום עברי: ראו: כסינופון, אנאבאסיס (עברי), עמ' 99-100. בתרגומו של הלוי הוא מפנה להתייחסות לבולמוס במשנה, יומא ח, ו. (עמ' 99, הע' 3).

²⁶ נוסף על כך, בחיבור 'קירופדיה', כסינופון מדבר על יחסו של כורש לעבדים, ומסביר כי כורש הקפיד על זמיונות מאכליהם של עבדיו על מנת שלא ילקו בבולימיה. ראו: כסינופון, קירופדיה, ח, 9, עמ' 327.

²⁷ ראו את התרגום האנגלי: פלוטרכוס, ברוטוס (אנגלי), עמ' 181-183, וכן את התרגום העברי: פלוטרכוס, ברוטוס (עברי) עמ' 432-433.

כאמור, פלוטרכוס מתייחס לבולמוס בסדרת השיחות השישית המופיעה בלקט החיבורים, **מוראליה**, ו, 8.²⁸ שיחות אלו נמנות בחקר ספרות העת העתיקה כ- 'שיחות שולחן', (Table talks), והן מתכתבות עם סוגת המשתה הפילוסופי,²⁹ שכן פלוטרכוס מספר כי שיחות אלו התנהלו במהלך משתאות שונים. השיחה נסובה סביב שאלת סיבת הבולמוס, אך עוד טרם העיסוק בהסברים הרפואיים העולים מן שיחת המשתה, פלוטרכוס מגיש הקדמה כללית בדבר הבולמוס. ההקדמה מכילה דיון לשוני במילה, שהוצג לעיל, וכן מתארת טקס עתיק שהתקיים בחירונו, עיר הולדתו של פלוטרכוס. טקס זה, שכולל גירוש פומבי של הבולמוס מן העיר, יוצג בעת הדיון בבולמוס כאיחוז שדי בהמשך הדברים.³⁰

הדיון הרפואי בסוגיה, נסוב סביב הצגתו של פלוטרכוס, את תפישתו של אריסטו על אודות הבולמוס. אולם, עדותו של פלוטרכוס אינה תואמת את הנוסח המקובל של הגדרתו של אריסטו. זאת משום שפלוטרכוס טוען כי לדידו של אריסטו חוס הקיבה עולה בשל הקור החיצוני, בעוד שבכתביו של אריסטו נטען דווקא כי חוס הקיבה יורד עקב הקור החיצוני. גם מבלי לדון בהשוואה בין שני המקורות העתיקים, שכן יש הטוענים כי החיבור 'בעיות', מכיל חלקים פסאודו-אריסטוטליים,³¹ ניכר כי פלוטרכוס מציג תפישה פיזיולוגית שונה של הבולמוס. לצד ההבדלים בעניין חוס הקיבה, מציין פלוטרכוס כי חוס הקיבה גורם ליצירת חומר מותך, חם ומורבידי, הנע בגוף האדם ומשפיע על פעולתו. כך, בהגיעו לרגלי האדם הוא גורם לתחושת עייפות וכבדות, ובהגיעו למקור האנרגיה של הגוף או למערכת הנשימה, הוא עלול לגרום לחולשה ולעילפון.³² סקלארוס (Soclarus), חברו של פלוטרכוס, המופיע כדובר במספר שיחות ב**מוראליה**, מקבל את הקישור בין קור עז ובולמוס, אך מתנגד לתפישה לפיה החום יוצר נוזל המזיק למערכת הנשימה.³³ להערכתו של סקלארוס החום הרב המופק בקיבה מכלה את מזונו של האדם, ובשל כך נגרם רעב הבולמוס.³⁴

²⁸ ראו: פלוטרכוס, מוראליה (אנגלי) עמ' 495-505.

²⁹ המשתה הוא סוגה ספרותית המכילה קריטריונים ברורים, דמויות אופייניות ומוטיבים מובילים. דניס סמית' מסכם נושא זה בבהירות ואף מפנה למחקר נוסף הן בסוגה זו. בתוך כך הוא מדגיש את אופי הספרותי של סוגת המשתאות שאינה מהווה ייצוג היסטורי אמין בהכרח. ראו: סמית' מהמשתה, עמ' 49, ובייחוד הע' 4.

³⁰ כאמור לעיל, נושא זה יפותח בפרק הראשון של עבודה זו.

³¹ על אודות מעמדו המעורער של חיבור זה ראו גם את זיהויי כחיבור אריסטוטלי מסופק: לנדפסטר, מילון המחברים, עמ' 76. עם זאת, יש הטוענים כי החיבור אריסטוטלי ביסודו, ומסבירים כי ככל הנראה מופיעות בו תחיבות משלושה מקורות עיקריים, ובניהן גם דעות המיוחסות להיפוקרטס. על כל פנים, ניתן להניח שגם חלקי המאוחרים של החיבור אינם מאוחרים למאה החמישית לספירה, וייתכן כי חלקם אף מוקדמים למאה הראשונה לספירה. באשר לדיון בבולמוס ניתן לומר כי הוא היה מצוי כבר בתקופת פלוטרכוס, המתייחס לדיונו של אריסטו בנושא זה כפי שאתאר לעיל. להרחבה ראו: פורסטר, בעיות פסאודו, עמ' 163-165.

³² כפי שניתן לראות, גם הדיון בסימפטומים ובגורמי המחלה אינם זהים למתואר בחיבור 'בעיות' לאריסטו.

³³ דמותו של סקלארוס אינה מופיעה בגרסה האנגלית המחודשת, והיא נידונה בקיצור בגרסה הגרמנית. ערך זה נידון באנגלית רק במהדורה המכוונת של אנציקלופדיה זו. ראו: קנסיק, סקולרוס.

³⁴ פלוטרכוס משווה את האכילה המועטה והמאוששת, להזנת מדורה דועכת במעט חומרי בעירה, אשר שבה לבעור. ראו: פלוטרכוס, מוראליה (אנגלי) עמ' 501.

קלאומנס (Cleomenes) המוצג כרופא הנוכח בדיון,³⁵ מתנגד להבנת התופעה מתוך בחינה לשונית של המילה, ומסביר כי הבולמוס הוא מחלה שאינה קשורה לרעב. לטענתו הבולמוס נגרם בשל הצטברות חום רב מדי בקיבה, המביא את האדם לידי עילפון. השבת האדם לידי הכרה בעזרת אכילה מושווה על ידו ליצירת עוררות בעזרת מלחי הרחה, ומוסברת בכך שהלחם סופח את מקור המחלה, ולכן מאפשר התאוששות של האדם.³⁶ פלוטרכוס מסכם את דעתו בהתייחסות להשפעת השלג על היווצרות הבולמוס. אם קודם לכן, ראה בקור את הגורם המרכזי לבולמוס, הרי שבהסברו המסכם, מתייחס פלוטרכוס דווקא לאדים רעילים הנפלטים מן השלג. לדידו, אדים אלו גורמים לפציעות זעירות בעור, הגורמות לחום הקיבה להיפלט דרכן, ולכן מביאות את הגוף לידי חולשה.³⁷ הוא מוסיף כי המחלה יכולה לתקוף גם חמורים וסוסים, ובעיקר כאשר הם נושאים דבלים ותפוחים. השפעת התאנים והתפוחים על בהמות המשא, מובנת על ידו כהפרשת הבל הפירות, אשר מהווים גורם רעיל, המנקז את חום הגוף של הבהמות מתוכן.³⁸ ניכר כי המקורות הרפואיים היווניים מציגים בעיקר מבוכה ובלבול באשר לגורמי הבולמוס ודרכי הטיפול בו. כמו כן, הסבריהם מתרכזים בפרק הפיזיולוגי, ומתעדים ניסיון לאתר את המכניזמים הגופניים בהם מתרחשת או נוצרת הפרעה זו.

סקירת הבולימיה כמחלה לא יכולה להיות שלמה מבלי להתייחס לגלנוס (Galen of Pergamon), הסופר היווני הגדול ביותר מן העת העתיקה מבחינת הקף הכתבים שנשתמרו בידינו, אשר חי ופעל בתקופה הרומית בין המאה השנייה והשלישית לספירה.³⁹ גלנוס העמיד ספרי רפואה רבים ומגוונים שהשפיעו על עולם הרפואה הערבי והביזאנטי במשך העת העתיקה וראשית ימי הביניים, וכן על עולם הרפואה המערב אירופי לכשתורגמו מהשפה הערבית במאה השתיים עשרה. גם בראשית ימי הרנסנס התייחסו מלומדים בולטים לכתביו,⁴⁰ ועד למאה השמונה עשרה עדיין התכתבה הרפואה עם מחקריו הקדומים.⁴¹ הבולימיה אמנם מצוינת בכתבי גלנוס כמחלה,⁴² אך תיאור הסימפטומים של

³⁵ בהתאם לאינדקס היצירה 'מוראליה', ניתן לומר שזוהי הופעתו היחידה של דמותו של קלאומנס הרופא, רעו של פלוטרכוס, בחיבור זה. ראו: אוניל, אינדקס, עמ' 153. כמו כן, בסקירתי את כתבי פלוטרכוס באנגלית לא מצאתי אזכורים נוספים לקלאומנס הרופא. אין לבלבל את דמותו עם קלאומנס מלך אתונה, אשר חי במאה השלישית לפני הספירה, ומופיע בכתבי פלוטרכוס פעמים רבות. ראו: פלוטרכוס, קלאומנס עמ' 103-131.

³⁶ באופן זה, מבין קלאומנס את התעלפות החמורים והסוסים, שאינם רעבים, כי אם חשים ברע בשל ריח הפירות שהם נושאים. ראו: פלוטרכוס, מוראליה (אנגלי) עמ' 501-503.

³⁷ הסבר זה, שאינו קשור בהכרח לרעב ומתייחס בעיקר לקור, מהווה גם הסבר לקיומו של בולמוס אצל בני אדם שאינם רעבים בהכרח, אשר לטענת פלוטרכוס חווים עייפות בשל התנקזות החום הטבעי המצוי בקיבתם.

³⁸ בנקודה זו ניתן להתייחס להשפעת הריח המוצגת במקורות החכמים כגורמת להתאווה עזה, שהמנעות ממנה גוררת סכנה. כך במקורות התנאים, ולדוגמה: משנה, יומא ח, ה; וכן בבלי, כתובות סא, ע"א. כמו כן, ההתייחסות לתאנים כפרי הקשור לבולמוס מעניינת, ותידון בהקשר המקראי והחז"לי בהמשך, ובעיקר בנייתו סיפורו של ר' יוחנן בפרק השני.

³⁹ לנדפסטר, מילון המחברים, עמ' 275. למעשה, למרות שרק חלק מכתבי גלנוס השתמרו, הקורפוס שהעמיד מהווה את הקורפוס הגדול ביותר של מחבר בודד ששרד מן העת העתיקה, וכתביו מהווים כעשרה אחוזים מכלל הכתבים ששרדו מן העת העתיקה עד לשנת 350 לספירה. ראו: הנקינסון, גלנוס, עמ' 1.

⁴⁰ שם, שם, עמ' xv-xviii.

⁴¹ נוטון, גלניזם, עמ' 539.

המחלה, סיבתה ודרכי הטיפול בה מוצגים באופן שאינו מאפשר הגדרה אחידה של הבולימיה, ואינו יכול להתבסס על המקורות היווניים שהוצגו לעיל. זאת מפני שגלנוס מציג כמה דעות שונות ביחס לבולמוס הפזורות בקורפוס הגדול שהעמיד.⁴³ את הסתירות הרבות בכתביו ניתן להבין מסקירתו של זיולקו המראה כיצד גלנוס מאפיין את הבולימיה במקום אחד כרעב עז, ובמקום אחר שולל את הקשר בין בולימיה ורעב באופן עקרוני, בעוד שמקור שלישי בכתבי הרופא מונה את הרעב רק כסימפטום אחד מיני רבים בבולימיה. סימפטומים נוספים שמייחס גלנוס לבולימיה בהתייחסויותיו השונות למחלה הם: חולשה, תחושת קור בקיבה, התעלפויות, חיוורון, כאב בטן, קור בלב ובגפיים. בהתייחסות נוספת למחלה, טוען גלנוס כי הבולימיה היא התעלפות שאינה קשורה לרעב כלל. הוא מוסיף וטוען כי דווקא מחלת הקינורקסיה – *kynorexia*, שמשמעותה בעברית 'רעב הכלב', היא מחלה הקשורה ברעב עז. מחלה זו מאופיינת באכילה אינטנסיבית מאוד, בה החולה כמעט ואינו פוסק מלאכול. בשל כך אכילתו מלווה גם בהקאות הנובעות מן האכילה הרבה ומן הלחץ שנוצר על הקיבה. גלנוס מציין כי טיפל בכמה חולים שלקו בקינורקסיה, בעזרת השקייתם ביון, שמיתנה את אכילתם. לעומת זיולקו הטוען כי גלנוס מציג את הקינורקסיה כהפרעה נפרדת, זיגל, חוקר מובהק של כתבי גלנוס, מסביר שהקינורקסיה היא למעשה שם נרדף לבולימיה, וכי שתי התופעות - אחת הן.⁴⁴ זיגל אינו מרחיב את הדיון על הבולימיה, ומסתפק בהצגה כללית של המחלה כרעב עז המלווה בחולשה ובהתעלפויות, המופיעה בכמה תצורות שונות. יחד עם זאת, הוא מסביר שגלנוס הבין את הבולימיה כרעב עז הנגרם שנגרם כתוצאה מפעילות בלתי מאוזנת של המרות, הגורמות לליקוי בקשר בין המוח והקיבה.⁴⁵ זיגל אף מנסה לאפיין את שילובי הסימפטומים השונים המתוארים כבולימיה, כמחלות המוכרות בתקופה המודרנית. הוא אמנם מסייג את דבריו, אך מציע לראות חלק מן ההתקפים שמתאר גלנוס כהיפוגליקמיה (*hypoglycemia*),⁴⁶ ואילו אחרים כהיפרתיירואידזם-⁴⁷ (*hyperthyroid*).

ההגדרות השונות לבולימיה, שהוצגו לעיל, מהוות רק חלק מייצג מן האופנים השונים בהם תפשו אנשי העת העתיקה את הבולימיה במרחב התרבותי של יוון ורומא. ניכר כי על אף הסתירות הרבות, ישנם מספר מאפיינים משותפים לבולמוס: רוב האזכורים בעלי האופי הרפואי של הבולימיה

⁴² ראו לדוגמה את רשימת המחלות שאובחנו על ידי גלנוס: גיוהנסטון, גלנוס על מחלות, עמ' 52.

⁴³ כך טוען זיולקו. ראו: בולימיה: סקירה, עמ' 347-348.

⁴⁴ הקינורקסיה דומה בתיאורה דווקא לבולימיה, ואינה קשורה (למרות הדמיון המצלולי) לאנורקסיה נרבוזה. ראו: זיגל, גלנוס על פסיכולוגיה, עמ' 253.

⁴⁵ שם, שם, עמ' 254.

⁴⁶ מחלה הנגרמת מרמת סוכר נמוכה בדם, המובילה להתעלפויות ולפרוכוסים. ראו: פאוצ'י, האריסון, עמ' 2305-2310. שמחה גדולה היא להודות לאחותי היקרה, ד"ר רעות לסרי, שביארה לי מינוחים רפואיים בעבודה זו.

⁴⁷ מחלה הנובעת מפעולת יתר של בלוטת התריס, המובילה לחילוף חומרים מהיר בגוף, ולתחושת רעב עזה ותדירה, שאינה מופגת בעזרת אכילה מרובה. ראו: שם, שם, עמ' 2233-2237. זיגל אף מציע בקצרה, כי הבולימיה יכולה להגרם בשל טפילי מעיים וקיבה, המכלים את מזון האדם. ראו: זיגל, גלנוס על פסיכולוגיה, עמ' 254.

מציגים אותה כמחלה, הנגרמת כתוצאה מגורמים חיצוניים כמו היחשפות לתנאי קור קיצוני או תשישות המובילים להתקף רעב עז, חולשה ועילפון.⁴⁸ באשר להופעתה הפיזית של הבולימיה כהתקף אכילה, עולה כי קיימים שני גילומים עיקריים של המחלה. בשניהם קיים דחף עז לאכילה מיידית, אולם באחד האדם הנאחז בבולמוס מוכרח לאכול כמויות גדולות מאוד של מזון על מנת להפסיק את ההתקף, ואילו בשני האדם יכול להסתפק באכילה מועטה או מסוימת, שאינה יוצאת מגדר הנורמה. בשני המקרים הימנעות מאכילה (בין אם מרצון ובין אם מכפייה) גוררת השלכות פיזיות נוספות וקשות יותר, כגון התעלפות, חולשה או המצאות במצב נפשי מעורער. לצורך נוחות הדיון, אכנה את הבולמוס הראשון בשם בולמוס מלא, ואת הבולמוס השני אכנה בשם בולמוס חלקי.

כסיכום ביניים, ניתן לראות שהדיון הרפואי במקורות יוון ורומי מתמקד בעיקר בסיבת המחלה, ובדרכי ההתמודדות עמה. בניגוד למקורות הספרותיים, למעט פלוטרכוס המציג דיון כולל ורחב בבולמוס, רוב המקורות שהוצגו לעיל מתייחסים לפן הרפואי ואינם עוסקים בפנים החברתיים והתרבותיים של הבולימיה. הדיון החברתי בהפרעה זו, וכן תפקודה בקונטקסט תרבותי יוצגו בחלק הבא של סקירה זו, שתתמקד בהופעות התופעה ביצירות ספרותיות.

[ב] היבט ספרותי

לפני הדיון במקורות החכמים, אתייחס למספר מקרים מעניינים של ייצוגים ספרותיים לבולימיה מן העת העתיקה, המעידים כי הבולימיה לא נתפסה רק כלקוּת רפואית, שנודעה רק לעיונם של מומחים ומשכילים בני הזמן, אלא היוותה תופעה שנוכחותה בציבור כה משמעותית, עד שניתן לשלבה כמטאפורה במחזה, כמרכיב בחידה, ואף כמוטיב מוביל במיתוס קדום, המופיע בתצורות שונות בתרבויות היוונית והרומית. הופעות אלו יעידו על העיבוד העמוק של הבולימיה כמושג תרבותי מוכר בתרבות הקלאסית.

הדוגמה הראשונה, בה אבקש לדון לקוחה מהמחזה **פלוטוס** מאת אריסטופנס (Aristophanes), אשר חי באתונה במאות הרביעית והחמישית לפנה"ס, והיה מן המחזאים הבולטים של הקומדיה היוונית העתיקה.⁴⁹ בקומדיה זו מוצע פתרון סוציאלי-מיתי לחלוקה הבלתי צודקת של ההון שהתקיימה באתונה לאחר המלחמות הפלופונסיות.⁵⁰ שלא כמו אמירות קומיות רבות מבית מדרשו

⁴⁸ הבנת הבולמוס כמחלה הנובעת מגורמים חיצוניים מופיעה גם בסיפור על אריסטיכון, הנתקף ברוח רעב בולמוסית, כפי שאציג בהמשך המבוא. פן נוסף לכך יבואר בדיון בבולמוס כאיחוז שדי אשר יוצג בפרק הראשון בעבודה זו.

⁴⁹ פחות מרבע מכתבי אריסטופנס שרדו, ואף על פי שכלל הנראה כתב ארבעים וארבע קומדיות, נותרו בידי המחקר רק אחת עשרה. ראו: לנדפסטר, מילון המחברים, עמ' 70.

⁵⁰ ראו: גילולה, מבוא, עמ' 8-9.

של אריסטופנס, המצריכות היכרות עם תקופתו ועם החברה שבה חי, הרי שהתייחסותו לבולמוס בהחלט מאפשרת הבנה סבירה של כוונתו.⁵¹ במרכז המחזה עומדת דמותו של פלוטוס, האל הממונה על עושרם של בני האדם. בימי הראשית המיתיים הבטיח פלוטוס כי יתגמל את הצדיקים בממון רב. זאוס, שקינא בטובים שבבני האדם עיוור את פלוטוס, על מנת שלא יוכל לחלק את הממון בהתאם לטיבם של בני האדם. ריפוי של פלוטוס מעיוורונו מוביל לחלוקה צודקת של העושר שניטל מן הרשעים, ומחולק לצדיקים. הדיאלוג שברצוני להציג מתנהל בין קאריון, עבדו של חארימלוס הצדיק שזים את ריפוי של פלוטוס, לבין דמות המכונה 'המלשין', רשע שירד מנכסיו. המלשין מאשים את קאריון בגסות רוח ובאחריות לגניבת כספו. קאריון משיב בהאי לישנא: '...חי דמטר! באיזה שצף-קצף התפרץ לכאן המלשין הזה! ברור שהוא סובל יסורי רעב!...' (אריסטופנס, פלוטוס, 818-885).⁵² התפרצותו של המלשין ועוצמת להיטותו אחר כספו שאבד מאופיינים על ידי המחזאי כשקולות לעזות הרעב של אחוז הבולמוס. נראה כי האפקט הקומי והביקורתי מתקבלים כתוצאה מתיאור התנהגות הדמות כחולנית, וכן כתוצאה מן ההשלכה הנוצרת מייחוס המחלה למצב הכלכלי הקשה והבלתי מאוזן המתואר במחזה כולו.⁵³ השימוש בתיאור הקומי מניח את היכרות הצופים עם המחלה, ולכן מעיד על עומק ההיכרות בציבור היווני עם הבולמיה.⁵⁴ טענה זו מתחזקת בשל תפוצתו הרבה של המחזה: **פלוטוס** הוא המחזה המתועד ביותר בכתבי היד שהשתמרו מיצירת אריסטופנס, נתון המאפשר לשער כי זכה להתקבלות מרשימה.⁵⁵

יחד עם לשונו הקומית והביקורתית של אריסטופנס, ניתן לראות אף שימוש מורכב יותר בבולימיה, הקשור לשיבוץ המילה בחידה, המופיעה בחיבור **הסועדים המלומדים** מאת אתנאאוס (Athenaeus of Naucratis). דמותו של אתנאאוס לוטה בערפל. ידוע כי הוא חי במאה השנייה במצרים,⁵⁶ אך לא

⁵¹ כתיבתו של אריסטופנס מתאפיינת בין היתר, בהתייחסויות רבות לאירועים שונים שהתרחשו בימי חייו, ועל כן לעתים קשה להתחקות אחר משמעותן של חלק מן ההלצות המתייחסות לאירועי זמנם של הצופים במחזה. כך טוען הנדרסון במבואו לקובץ מאמרים העוסקים ביצירת אריסטופנס. ראו: הנדרסון, אריסטופנס, עמ' vii-viii.

⁵² תרגום המילה היוונית 'Boulimia' מופיע אצל גילולה כייסורי רעב, ואילו בתרגום האנגלי למילה היוונית נכתב: 'he's hunger mad'. הפער בין שני תרגומים אלו הנמתחים בין השיגעון ובין הייסורים הכרוכים ברעב העז, שמחולל הבולמוס מעידים על הקושי בתרגום המטאפורה העתיקה, הנתונה בתוך מערך תרבותי בו מכוננת הבולימיה משמעות ייחודית. לתרגום העברי ראו: אריסטופנס, פלוטוס (עבר), עמ' 65. ולתרגום האנגלי ראו: אריסטופנס, פלוטוס (אנגלי), עמ' 441.

⁵³ רבות מן התיאוריות הרפואיות שהוצגו לעיל בעניין הבולמוס מתייחסות לחוסר איזון פיזי בין יסודות מוגדים כדוגמת חום וקור ויובש ולחות. תפישה זו מלווה את הרפואה גם בתיאוריות העוסקות באיזון הרצוי בין ארבע המרות. היות שהנושא העיקרי המבוקר במחזה הוא חוסר האיזון בין המעמדות, הבולמוס מוסיף לתיאור מבנה החברה כחולנית ובלתי מאוזנת. לשם דיון בעניין זה ראו הערה 21.

⁵⁴ במאמר העוסק באפיון היהודים בסטירות רומאיות דבורה גילולה טוענת כי התייחסות הומוריסטית ליהודים בפני הקהל הרומאי מניחה באופן מקדמי את היכרות הרומאים עם העם היהודי ועם תדמיתם. בדומה לכך, ניתן להחיל טענה זו גם על שיבוץ הבולמוס בבדיחה כתופעה חברתית מוכרת. ראו: גילולה, הלצות, עמ' 7-8.

⁵⁵ נאוק, אריסטופנס, עמ' 1124-1135.

⁵⁶ באשר לתקופת חייו, יש הטוענים כי חי בתקופת הקיסר מרקוס אוראליוס (Marcus Aurelius), שמשל בשנים 161-180 לספירה. זאת למרות שחיבורו המרכזי 'הסועדים המלומדים' מתייחס בעיקר לשלטונו של הדרינוס (Hadrian), שמלך בשנים 117-138 לספירה. להרחבת הדיון בדתקופת חייו ראו: אולסון, הקדמה, עמ' vii-viii.

ברור אם היה סופיסט או שמא עסק בעיקר בדקדוק.⁵⁷ הוא נודע בעיקר בשל חיבורו המרכזי **הסועדים המלומדים**, המתאר משתה גדול בו נוכחים עשרים ותשעה סועדים, הדנים ביניהם על נושאים שונים משך כמה ימים, ובתוך כך מספקים ידע נרחב ביותר על נוהגי הסעודה בעת העתיקה.⁵⁸ בספר העשירי, מוצגות במהלך שיחות הסועדים כמה חידות המובאות ממקורות שונים. החידה אליה אתייחס מצוטטת ממחזה שלא השתמר, *The Heroes* מאת טימוקלס (Timocles),⁵⁹ ועל כן לא ניתן לבאר את הקשר המקורי. אולם, השימוש בחידה מעניין במיוחד משום שהמילה 'בולמוס' משמשת בה כרמז להבנת פתרון החידה.

אז נישא משם –

מניק החיים, אויב הרעב, מגן האחווה, רופא הבולמוס שלוח הרסן –

השולחן.

(אתנאוס, הסועדים המלומדים, י, 13)⁶⁰

הבולמוס מופיע כאחד מן הרמזים המצויים בגוף החידה, הצופנת בחובה הפניות לשימושים החברתיים, התרבותיים והרפואיים של השולחן. גלית חזן-רוקם מסבירה שהחידה מוכרת כסוגה ספרותית וספרותית-עממית עצמאית, המורכבת משתי יחידות טקסטואליות – גוף החידה המציג את שאלת החידה, ופתרונה. בדרך כלל היא נתונה בתוך הקשר חברתי, שבו אדם אחד – המחיד, מציג את החידה כאתגר לאדם אחר.⁶¹ סיטואציה חברתית זו מכונה על ידי דן פגיס – מצב החייד, ויכולתה של החידה לשמש כאתגר תרבותי היא סגולת החייד.⁶² למרות העדר מצב החייד המקורי, שיבוצה של חידה העוסקת בשולחן נראה סביר, שכן היא נתונה בחיבורו של אתנאוס, המהווה שילוב של שיחות שולחן שונות. לפי הגדרותיו של פגיס, חידה הניתנת לפתרון מתוך רמזיה היא חידה מובהקת, ונראה כי חידה זו עומדת בקריטריונים אלו.⁶³ כך ניתן לראות כי השולחן מתואר באמצעות כמה מטאפורות עוקבות: הוא קשור בתזונה כמניק החיים וכאויבו המר של הרעב, ואף

⁵⁷ בואי, אתנאוס, עמ' 240-243.

⁵⁸ החיבור מציג כי השיחות התנהלו במהלך סעודה אחת, אולם יש המניחים שהחיבור משקף למעשה דיונים מכמה משתאות שונים. על כן, ניתן לראות בדברי ההקדמה למהדורת החיבור: אולסון, הקדמה, עמ' xiv.

⁵⁹ מחבר קומדיות יווני בן המאה הרביעית לפנה"ס. למרות שהוא מצוטט בכתבים רבים, ונחשב למחבר קומדיות חשוב, שרדו מכתביו רק שמות יצירותיו ופרגמנטים בודדים. ראו: צימרמן, טימוקלס, עמ' 696-697.

⁶⁰ אתנאוס, הסועדים, עמ' 185. ברצוני להודות לד"ר פיטר ש. לנרד על שסייע לי בתרגום חידת הבולמוס.

⁶¹ הגדרת החידה מתבססת על הגדרתה של גלית חזן-רוקם את סוגה זו. ראו: חזן-רוקם, רקמת חיים, עמ' 63-64, ובייחוד הע' 21. הגדרתה מתכתבת עם דיונו של דן פגיס על החידה, אשר טבע את המונחים העבריים המשמשים להגדרת הסוגה, ועמד על ההבדלים בין החידה העממית ובין החידה הספרותית. ראו: פגיס, על סוד, עמ' 34-39.

⁶² שם, שם, עמ' 37.

⁶³ פגיס מבדיל בין בין חידות מובהקות – בהן כל הרמזים לפתרון החידה מצויים בטקסט החייד, ובין חידות בלתי מובהקות – שבהן לא כל הרמזים לפתרון החידה מצויים בטקסט החייד, (כמו חידת שמשון למשל, שתשובתה הסתמכה על ניסיונו האישי של המחיד). בחידה שלפנינו, המחיד (האדם החד את החידה בסיטואציית היגוד החידה), מספק לאדם המאותגר לפתור את החידה רמזים רבים לפתרונה. ראו: פגיס, על סוד, עמ' 35-37.

משמש כמגן לאחווה, בהתייחס לשימוש החברתי של השולחן כסמל לרעות ולשיויון של סועדים הסמוכים לשולחן אחד.⁶⁴ אם נתייחס להיבט מן הריאליה של העת העתיקה נוכל להבין גם את פתיח החידה – זאת כיוון שהשולחן בעת העתיקה היה שולחן אישי או זוגי, שהוגש למיטות ההסבה ונישא מהן עם תום הסעודה.⁶⁵ כמו כן, מימדיו הצנועים של השולחן וצורתו מתבררים מתוך השוואתו למגן שנושא לוחם. לצד מאפיינים אלו מופיע תיאור השולחן כרופא מייטיב הממליץ על אכילה מתונה המרפאת את הבולמוס, שלוח הרסן. אולם תיאור הבולמוס מתייחד בכך שהוא זוכה לתיאור שאינו רמז ישיר לפתרון החידה. במובן התוכני החידה הייתה יכולה להסתיים במילים 'רופא הבולמוס', שכן תיאורו הספציפי של הבולמוס כגורם שלוח רסן, אינו מסייע לפתרון החידה. ייתכן כי תיאור עודף זה הינו קישוט אסתטי ותו לא, אך ייתכן גם כי עודפות זו קשורה באופיו המאיים של הבולמוס. הנחה זו מסתייעת בטענתה של דינה שטיין באשר לתפקידה של החידה בערעור גבולות חברתיים: 'חידות הנוגעות לגוף או לחלקיו ותפקידיו, יכולות להתפס כמאיימות על ההפרדה התרבותית של סוגים תפיסתיים'.⁶⁶ חידה זו אכן קשורה לגילומים גופניים והיא עוסקת בהנקה וברעב, אולם יישומו העז ביותר של הגוף המובע בחידה זו הוא הבולמוס המאיים להפר את המאמץ התרבותי הרב הכרוך בשולחן ובמנהגיו.

פענוח הצופן התרבותי המגולם בטקסט החידה מצריך היכרות עם עולמות התוכן שאליהם מפנים רמזי החידה. חיים וייס משווה בין סוגת החידה ובין החלום, ובתוך כך מתאר את המתח המצוי בטקסט האניגמטי: 'בעזרת רמזים המוצפנים בחידה, על הפותר לחבר בין שני שדות סמנטיים שונים, שלא רק שאין ביניהם זיקה ברורה, אלא במקרים רבים נראה שהם מנוגדים...[החידה מפרקת את הזיקות האוטומטיות בין מסמנים ומסומנים ומשום כך יש בה כדי לערער על הסדר הקיים]...'⁶⁷ הפענוח של הבולמוס כרמז בחידה, מניח היכרות עמוקה עם התופעה ומחייב מאמץ פרשני, המקשר בין שני שדות סמנטיים שונים. תפקודו של הבולמוס כרמז לפתרון חידה מעיד במובהק על היותו מטבע תרבותי מוכר בחברה שבה החידה מתפקדת.⁶⁸ אם תפקוד הבולמוס בקומדיה האריסטופנית האיר את היכרות הקהל הרחב עם הבולמוס, הרי שהופעתו בחידה מאששת את שכיחות המונח.

⁶⁴ על עקרון השיויון בעת סעודה משותפת ראו למשל: סמית', מהמשתה, עמ' 11-12.

⁶⁵ על מבנה השולחן בעת העתיקה, ועל מנהגי אכילה הקשורים בו, ראו את סיכומו של צבי פלג, הדן בשולחן בארץ ישראל בתקופת החכמים: פלג, הסעודה היהודית, עמ' 58-70, וכן את דיונו של רובר פלאסלייר, המספק תיאור כללי: פלאסלייר, חיי יום יום, עמ' 132-133.

⁶⁶ שטיין, מלכת שבא, עמ' 14.

⁶⁷ וייס, ומה שפטר, עמ' 264-265.

⁶⁸ על האופן שבו החידה משמשת כצופן תרבותי ניתן ללמוד גם מדברי תמר אלכסנדר: '...חשיבותה החברתית-תרבותית של החידה היא שהיא נשענת על המטפורות הבסיסיות של הקיום החברתי-תרבותי, ועל כן אפשר להשתמש בה ככלי קוגניטיבי להערכה ולניתוח של החברה והתרבות שהיא מתפקדת בה...'. אלכסנדר, קומו פואדי עמ' 123. פגיס מציג טענה דומה בדברו על החידה המובהקת: 'החידה חייבת להיות פתירה...[הנושא חייב להיות כללי וידוע]...[נושא למדני ומופשט לא יתאים לציבור עממי, אבל יהיה פתיר, ואולי אפילו קל, בציבור משכיל. עניין אזורי, כל שכן עניין פרטי לחלוטין, פסולים כנושאים בחידה, מפני שלא יוכלו להתפענח על ידי שום נשאל. פגיס, על סוד, עמ' 51.]

הדוגמה האחרונה מן העולם היווני והרומי תציג שלושה וריאנטים של סיפור רעבו הנורא של אריסיכתון, אשר נענש בבולמוס חסר גבולות. הגרסה הראשונה למיתוס מוצגת בכתבי קאלימכוס (Callimachus of Cyrene), משורר ומלומד הלניסטי פורה במיוחד, אשר חי באלכסנדריה בין המאות השלישית והרביעית לפני הספירה. המיתוס מוצג ביצירה **מזמור לדמטר**, המהווה את החלק השישי בחיבור **ששת המזמורים** (קאלימכוס, מזמור לדמטר, 1-138).⁶⁹ קאלימכוס מספר כי אריסיכתון כרת את בוסתנה של דמטר, אלת התבואה, כיוון שרצה לבנות אולם למשתאות חבריו מעץ הצפצפה, שתחתיה שכנו הנימפות. האלה הענישה אותו ברעב אדיר אשר לא ניתן להשביעו. הוריו, שהתביישו ברעבונו, מנעו ממנו השתתפות במשתאות חבריו, והוא הסתגר בביתו וסעד יומם ולילה ללא הפסק. תיאור אכילתו של אריסיכתון גרוטסקי: הוא אוכל את עדרי הבקר והצאן של משפחתו, סובא את בהמות המשא, ואף אוכל את סוסי המרוץ והמלחמה השייכים להוריו, המתפללים לרפואתו.⁷⁰ רעבו האיום לא שכך גם כאשר משפחתו ירדה מנכסיה, וחרפתו התגלתה ברבים. תיאור נוסף למיתוס זה, מצוי בחיבור **קטלוג הנשים** המיוחס, ככל הנראה בטעות, להסידוס (Hesiod) (הסידוס, קטלוג הנשים, 69-70).⁷¹ הסידוס חי ביוון במאה השמינית לפני הספירה, כנראה כדור אחד אחרי הומרוס, והוא אחד מן המשוררים היוונים הקדומים ביותר. התיאור הפרגמנטרי המופיע ב'קטלוג הנשים' למיתוס, חסר את תיאור החטא ועונשו, אך מספר כי אריסיכתון מצליח להתמודד עם הקושי הכלכלי שכרוך בעונשו בעזרת תכסיס טריקסטרי שמבצעת בתו: בכל יום בתו משנה צורה לצורת בהמה, ונמכרת בשוק. בדמים אלו קונה אריסיכתון מזון רב המשביע את רעבו, ובתו נמלטת מקוניה בכל לילה. הגרסה השלישית שאציג למיתוס זה תועדה בחיבור **מטמורפוזות**, יצירתו המונומנטלית של אווידיוס (Ovidius Naso, Publius), (אובידיוס, מטמורפוזות, ח, 725-885).⁷² המשורר הרומאי הפורה חונך ויצר ברומא במאה הראשונה לפני הספירה, והוגלה בידי הקיסר אוגוסטוס (Augustus) לעיר טומיס (Tomis), שלחופי הים השחור, בה נפטר בשנת 17 לספירה.⁷³ בגרסתו למיתוס, שלחה קָרַס, אלת השובע, נימפה לִפְמָס, אלת הרעב, ושיכנעה אותה להעניש את אריסיכתון. פמס נשפה לתוך פיהו ומילאה אותו רוח רעב בשנתו. כאשר

⁶⁹ קאלימכוס, מזמור לדמטר, עמ' 61-73. כתבי קאלימכוס ככל הנראה היו עצומים בהיקפם ויש המשערים כי כתב כ-800 חיבורים. מתוך שפע זה שרדו חמישה חיבורים; שנים נמצאו בשלמותם, ושלושה מתועדים רק באופן חלקי. ראו: לנדפסטר, מילון המחברים, עמ' 138, וכן: לנוס, קאלימכוס, עמ' 393-395.

⁷⁰ פיטר גרנוי טוען כי בתרבות היוונית והרומית אין חוקים האוסרים אכילת מזונות מסוימים, ולמעשה, לבד מקניבליזם, אין אכיפה חוקית על אכילת האדם בתרבויות אלו. ראו: גרנוי, מזון וחברה, עמ' 84. עם זאת, אכילת בהמות המשא והמלחמה מעניינת בייחוד מפני שהיא מעידה על אכילה הפוגעת בכוח המשפחה. מרווין הריס, הנוקט בהסברים פונקציונליים לאיסורי מזון הננקטים בתרבויות שונות מסביר כי גם הרומאים, שלא נטו להגביל את אכילתם, נמנעו מלאכול סוסים בשל ערכם הרב כחיות מלחמה. ראו: הריס, פרות קדושות, עמ' 73.

⁷¹ ראו: הסידוס, קטלוג הנשים, עמ' 135-136. על אודות דמותו ופועלו של הסידוס, וכן על ייחוסו ותוכנו של חיבור זה, המתחקה אחר שושלות גיבורים שנולדו מייחוד בין אלים ובין נשים בנות תמותה, ראו: גרין, הסידוס, עמ' 279-284, ובייחוד עמ' 281. כמו כן, ראו: לנדפסטר, מילון המחברים, עמ' 301.

⁷² ראו: אווידיוס, מטמורפוזות, (אנגלי), עמ' 457-467, וכן אווידיוס, מטמורפוזות (עברי), עמ' 327-334.

⁷³ ראו: לנדפסטר, מילון המחברים, עמ' 446, וכן: קני, אווידיוס, עמ' 298-306.

התעורר מחלום הרעב שתקפו הוא נאחז בולמוס. אריסטיכון אוכל את נכסיו ואף מוכר את בתו כשפחה, אך היא מסגלת יכולת למטמורפוזה, וחוזרת אל אביה. כמו בגרסת הסיודוס הוא מוכר את בתו בגלגוליה השונים, על מנת להשביע את רעבונו. אך מאכלים אלו לא משביעים את הבולמוס האדיר, והוא נאלץ לאכול את אברי גופו.

המיתוס מותח את גבולות הבולמוס עד לקצותיו הקיצוניים ביותר, ומגלם את הפחד האיום הטמון בהתקף הרעב הקיצוני, שמקורו אינו ברור ומוכר. המיתוס מתאר את הבולמוס כעונש שהאלים משיתים על אדם בשל רעבתנותו ואכזריותו ובגין רצונו לפגוע בטבע ובאלים. סיפור זה מדגים את השאיפה המיתית להבנת תופעות חריגות, ומאיר את פניו הקדם-מדעיים של המיתוס, המחפש תשובות לאירועים הפוגעים באדם ובגופו.⁷⁴ כמו כן, תיאור נשיפת פמס אל פיו של אריסטיכון מאיר את התפישה המאגית, לפיה גורם על טבעי מכניס אלמנט מכשף אל תוך גופו של האדם. הבנה זו מסתדרת הן עם אחת מתפישות המחלה בעת העתיקה כגורם חיצוני המזיק לאדם, והן עם הקישור הנעשה במקורות החכמים, בין איחוז ובין בולמוס, שיוצג בהמשך הדברים. עיסוקו של המיתוס באיסורי טאבו מאיר שני שדות סמנטיים הקשורים באכילה: גילוי עריות וקניבליזם. מכירת בתו כשפחה, וכן מכירתה כבהמה בשוק מרמזת על תשוקות אסורות ומודחקות של גילוי עריות ומכירת בתו לצרכים מיניים. יחד עם זאת, האכילה של האב, המתבססת על גילומה הפיזי של בתו, מעלה תחושה של אכילה קניבליסטית, המתחזקת בעת שאריסטיכון אוכל את גופו מתוך רעב וייאוש. נוכחותו של המיתוס מאז יוון של המאה החמישית לפני הספירה, ועד לרומא במאה הראשונה לספירה מציגות דוגמה נוספת ושונה של היכרות עם הבולימיה, הנפרשת על פני המרחב והזמן. כמו כן, שיבוץ הבולמוס כמילת צופן בחידה בת המאה השנייה לסה"נ, המצטרף לשימוש שעושה במונח אריסטופנס, במאה החמישית לפני הספירה, מדגים את טווח הזמן הנרחב שבו מוכרת הבולימיה כמושג תרבותי.

⁷⁴ השוואתי בין המדע ובין החשיבה המיתית, מתכוונת לאופן שבו רואים חוקרים אחדים את החשיבה המיתית, כפרדיגמה, דרכה מנסה האדם להבין את עולמו וליצוק בו סדר, באופן דומה לאופן החשיבה המדעי. סיכום נאה לדעות השונות בנוגע לזיקה בין המדע ובין המיתוס ניתן למצוא בפרק הראשון במחקרו של רוברט סגל הטוען כי: "נהוג לראות במיתוס מדע 'פרימיטיבי', או ליתר דיוק, את המקבילה הקדם מדעית למדע...". ראו: סגל, תיאוריות של מיתוס, עמ' 21.

פרק ראשון – דיון הלכתי ותרבותי בתופעת הבולמוס בספרות החכמים

[א] הבולמוס בספרות התנאים

התייחסותם של חכמי יוון ורומי לבולמוס מתמקדת בשתי מגמות עיקריות: הראשונה והרחבה ביותר היא זו הרפואית והמאגית שבאה לידי ביטוי באבחון והבנת התופעה, במציאת דרכי ריפוי ובאיתור הגורמים עיקריים להופעת הבולמוס. התייחסות מצומצמת יותר מבחינת היקפה, אם כי עשירה לא פחות, ניתן למצוא בשימושים הספרותיים שהעידו כי הבולמוס לא היה רק מחלה נידחת, אלא תופעה תרבותית גלויה ומוכרת. לעומתם, חכמי התנאים והאמוראים אינם מתמקדים באבחון הרפואי, אלא עוסקים בהיבט ייחודי הנוגע לתרבותם ודנים בעיקר בהתנגשות התרבותית המתקיימת בין התקף הבולמוס לחוקי הכשרות. החכמים בוחרים להתייחס לבולמוס דווקא בהקשר של הלכות צום יום הכיפורים, וכך נוצרת מסגרת התייחסות בינארית בין צום ורעב, איפוק והתקף אכילה, המובילים במידה רבה את הדיון בנושא. הדעות השונות והמנוגדות המוצגות בנוגע להיתרי האכילה בעת התקף הבולמוס, המתרחש בשעת הצום, מאפשרות לראות את נקודות המתח העיקריות שהתקף הבולמוס מעורר בתרבות החכמים. אך לפני הדיון הספרותי אבקש להקדים ולהתייחס לדיון ההלכתי המהווה את ההקשר הישיר למחרוזת הסיפורים המצויה בבבלי, יומא פג, ע"א – ע"ב.

בולמוס האכילה מוזכר במקורות התנאיים במשנה ובתוספתא למסכת יומא ובתוספתא למסכת שבת. המקורות התנאיים מתייחסים לבולמוס בעיקר מן הבחינה ההלכתית, ודנים במצב שבו אדם נאחז בולמוס ביום הכיפורים. אתחיל בהצגת הדיון במשנה, ולאחר מכן אציג את שני המקורות מן התוספתא הדנים בנושא. עיקרו של דיון זה הוא בחשיפת המתחים התרבותיים הנובעים מקשיי התאקלמותה של תופעת הבולמוס בתרבות החכמים. בהתכתב עם דניאל בויארין, הבוחן את המתחים העולים סביב סוגיית המיניות בתרבות חז"ל, ברצוני להתבונן בסוגיית הבולמוס כמנסרה דרכיה משתברים דעותיהם השונות של החכמים בנוגע לאכילה ולאיסורים הכרוכים בה. הדיון שיוצג ינכיח את האופי השיחני של הסוגיה התלמודית, המשלבת דברי הלכה ואגדה באופן הוליסטי ולא היררכי. דרך קריאה זו, שתתייחס להתכתבות הטקסטים כאל שיח, ניתן יהיה לראות את אופיו הבלתי ברור והבלתי מוחלט של הבולמוס, המעיר מתחים עזים בתרבות החכמים. דברי בויארין יכולים להיות מוטו לניתוח זה:

המהלך שלי כאן מכוון לראות בטקסטים נסיונות (שנכשלו בהכרח) להציע פתרונות אוטופיים למתחים תרבותיים. מתחים אלה הם המעניינים אותי[...]. הטעון המונח ביסוד מתודה פרשנית זו הוא, שטקסטים מן הספרות התלמודית (והמדרש בכלל זה)

המשתייכים לז'אנרים שונים, שותפים לאותה בעייתיות תרבותית כמו התמות המונחות ביסודם (לעתים באופן מובלע). אתייחס למכלול של טקסטים כאלה העוסקים בבעייתיות תרבותית נתונה בתור צורה שיחית (Discursive formation).⁷⁵

פרק ח' במסכת יומא הוא הפרק החותם מסכת זו, והוא יוצא דופן בין שאר הפרקים, המתייחסים בעיקר לעבודת הכהן הגדול ביום הכיפורים. לעומתם, הפרק השמיני מתייחס להלכות הצום ולכן נוגע לכלל העם, ולא רק לריטואל הכהני בבית המקדש.⁷⁶ אגב הדיון בצום, מפרטת המשנה את יוצאי הדופן שאינם מחויבים לכללי הצום הנוקשים:

עוברה שהריחה מאכילין אותה עד שתשיב נפשה חולה מאכילין אותו על פי בקיין ואם אין שם בקיין מאכילין אותו על פי עצמו עד שיאמר די. מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו אפילו דברים טמאים עד שיאורו עיניו מי שנשכו כלב שוטה אין מאכילין אותו מחצר כבד שלו ורבי מתיא בן חרש מתיר ועוד אמר רבי מתיא בן חרש החושש בגרונו מטילין לו סם בתוך פיו בשבת מפני שהוא ספק נפשות וכל ספק נפשות דוחה את השבת. (משנה, יומא, ח, ה-ו).

הסוגיה המשנאית עוסקת בהיתרים להפסקת הצום הנובעת ממצב פיזי מורכב או לקוי של האדם, והיא מתייחסת לשתי קבוצות: אנשים המתאווים לאכול בעת הצום בשל מצבם, וחולים הנוקשים לרפואה הקשורה באכילה. ניכר כי התרת האכילה ביום הכיפורים מתייחסת בעיקר למצבים לימינאליים, אשר אינם ברורים די צורכם לחכמי המשנה. כך למשל ניתן לראות את הביטויים המציניים את הרגע שבו יש להפסיק את האכלת האדם: 'עד שתשוב נפשה'; 'עד שיאמר די'; 'עד שיאורו עיניו'. קטגוריות אלו אינן מוחלטות והן קשורות בשיקול דעת מופשט באופן יחסי. יחד עם זאת הם מעידים על מצב תודעתי ייחודי, שבו האדם אינו מצוי בשליטה על התנהגותו, ולכן הוא מוכרח לאכול. המטאפורות הקשורות להשבת הנפש ולהארת העיניים מאפשרות לראות כי הדיון

⁷⁵ בויארין, הבשר שברוח, עמ' 23-24. ההנחה כי דברי ההלכה מקיימים זיקה משמעותית עם דברי האגדה, וכי יש לחקור זיקה הדדית זו בין התחומים על מנת להבינם מופיעה במחקרים רבים. כך למשל מחילה עפרה מאיר את התיאוריה בדבר סיטואציית ההיגוד מבית מדרשו של ג'ורג'ס במאמריה, הקוראים את סיפורי חז"ל תוך הקשר למיקומם ברצף הדיון הכללי. ראו: מאיר, סיפורי-האגדה, עמ' 81-97, וכן, מאיר, הסיפור, עמ' 101-119. כמו כן ראו מאמרו של ג'ורג'ס, לקראת הבנה, עמ' 313-328. טענות דומות עולות גם אצל ג'פרי רובינשטיין המדגיש בדבריו, כי הוצאת סיפור מתוך הקשרו אינה רק מנתקת אותו מן ההקשר הראשוני שלו, אלא גם כרוכה בהכרח בהנחתו בתוך הקשר חדש, הנתון להכרעותיו האידיאולוגיות של החוקר. ראו: רובינשטיין, סיפורים תלמודיים, עמ' 14. איתי מרינברג מיליקובסקי טוען בעבודת המוסמך שלו, כי למרות שניתן לזהות דפוסי התנהגות אופייניים בסוגיות שונות, חשוב דווקא להזהר מקריאתן בהתבסס על הנחות מקדימות בדבר הדינאמיקה הסוגית, ועדיף לבחון כל סוגיה וסוגיה לגופה, כתוצר ייחודי. ראו: מרינברג, סיפורי עליית, עמ' 130. מרינברג מיליקובסקי אף עורך סקירה יסודית בדבר המתחים המצויים בין איבריה השונים של הסוגיה. לסקירתו ראו: שם, שם, עמ' 18-31.

⁷⁶ יוסף תבורי מדגיש כי חז"ל פירשו את הציווי המקראי: 'ועניתם את נפשתיכם' (ויקרא טז 29) כצום, אך דבר זה אינו ציווי מקראי מפורש. למרות זאת, החילו חכמים את עונש הקרת למפירי הציווי המקראי רק על האוכלים והשותים במהלך הצום. כמו כן, התרת אכילה בעת הצום קשורה בפיקוח נפש, ואילו באשר לאיסורים אחרים כגון סיכה ורחצה ישנם היתרים שאינם קשורים בהכרח בפיקוח נפש. להרחבה בעניין יום הכיפורים בתקופת החכמים ראו: תבורי, מועדי ישראל, עמ' 259-306.

ההלכתי נעזר במבעים מטאפוריים על מנת לבטא עמימות הן באשר למצב רוחני – יציאת הנפש מן הגוף ושיבתה אליו, והן באשר למצב הכרתי – שיבת מאור העיניים.

יום הכיפורים נתפש כ'שבת שבתון' במקרא (ויקרא טז, 31), ועל כן חלים עליו חוקי השבת. לפיכך, נראה כי עיקר ההיתרים של חילול יום הכיפורים קשורים להיתרים של חילול שבת העוסקים בפיקוח נפש, וכלשון משנתנו דלעיל: 'כל ספק נפשות דוחה את השבת' (משנה, יומא, ח, ו).⁷⁷ בחינת החרגים שלגביהם ננקטת גישה מקילה במשנה יכולה להאיר את ייחודו של הבולמוס באופן נוסף, על ידי הבנת מקומו בהקשר המשנאי – ההתמודדות עם אחוז הבולמוס מופיעה בסמיכות לאנשים שונים המצויים במצב בעייתי ומסוכן.

שני החרגים הראשונים, אשר לגביהם ישנן הקלות במהלך הצום בשל מצבם הבריאותי, הם אשה בהריון ואדם חולה. לבד מן ההיבט המגדרי הנובע מהכללת נשים בהריון וחולים יחדיו,⁷⁸ ניתן לראות כי המשנה מתירה לאשה בהריון לאכול אם השתוקקה למזון בעת הצום.⁷⁹ באשר לאדם חולה ההיתר אינו גורף, ומתייחס לשני מצבים: הראשון תלוי בהכרעתם של בקיאים,⁸⁰ מומחים ברפואה שיכולים לאשר את אכילתו בהתאם למצבו, והשני מתיר להאכילו על פי שיקול דעת החולה כאשר לא ניתן להתייעץ בבקיאים. משנה ו' מציגה, לצד הנאחז בבולמוס שיהווה את עיקר דיונו, שני חריגים נוספים: אדם הננשך על ידי כלב חולה, ואדם הסובל מכאבים בגרונו.⁸¹ באשר לנשיכת כלב חולה, התרופה ספציפית ומוגדרת, ואף מוכרת בעולם הקלאסי: אכילת חלק מן הכבד של הכלב

⁷⁷ כך גם במקום אחר בתוספתא: 'לא נתנו מצות לישראל אלא לחיות בהן שני' אשר יעשה אותם האדם וחי בהם וחי בהם' (ויקרא יח 5), ולא שימות בהן. אין כל דבר עומד בפני פיקוח נפש חוץ מע"ז וגלוי עריות ושפיכות דמים'. (תוספתא, שבת טו, יז). הנחה זו נגזרת בעיקר בהשוואה בין שבת ובין יום הכיפורים כימי שבתון. על כך, כל מלאכה הקשורה ביום זה למעשה מתנגשת עם חוקי איסור המלאכה. לכן היתר לרפוי במצב של פיקוח נפש הוא המהווה את הצידוק ההלכתי.
⁷⁸ טל אילן דנה בשני מקורות מעניינים הקשורים לצום ולנשים הרות, אשר מאירים באופן מגדרי כי הדאגה לנשים ההרות, היא למעשה דאגה לילדיהן.

א. 'העוברות והמניקות מתענות בתשעה באב וביום הכפורים ובשלש תעניות השניות של צבור ושאר תעניות לא היו מתענות ולא שינהגו את עצמן בתפנוקין אלא שאוכלות ושותות כדי קיום הולד' (תוספתא, תענית ב, יד).

ב. 'תנו רבנן: אנשי משמר היו מתפללין על קרבן אחיהם שיתקבל ברצון, ואנשי מעמד היו מתכנסין לבית הכנסת ויושבין ארבע תעניות: בשני על יורדי הים. בשלישי על הולכי מדברות. ברביעי על אסכרא של תיפול על התינוקות. בחמישי על עוברות ומיניקות. עוברות שלא יפילו מיניקות שיניקו את בניהם. ובערב שבת לא היו מתענים...' (בבלי, תענית כז, ע"ב).

טענתה כי החכמים אינם דואגים לבריאות האישה, כי אם לבריאות הילד המצוי ברחמה מתחזקת גם מהתלמוד הירושלמי. ראו: תענית ד, ג, סח ע"ב. בעקבות מקורות אלו וטענותיה של אילן, ניתן לראות במשנה המתירה לנשים לאכול בעת הצום, מקור המציין דאגה לבריאות הילד דווקא, ולא לבריאותה של האישה. דומה כי השוואה זו מאירה את תפקיד האישה היחידה ברשימת החרגים שמציגה המשנה – היתר האכילה נובע בעיקר מכוח הילודה, ולא דווקא מדאגה לאישה עצמה. ראו: אילן, מסכת תענית, עמ' 162-166, 281-284. ברצוני להודות לפרופ' טל אילן, שהפנתה אותי לדיונה בנושא זה, וכן לגנה כהן, אשר שוחחה עמי על נושא זה.

⁷⁹ כך מובנת משנה זו גם בבבלי, המרחיב את ההיתרים של אכילת האישה ההרה ומאפשר גם אכילת בשר קודש ובשר חזיר (בבלי, יומא פב, ע"א).

⁸⁰ בקיאים הם מומחים. כך לפי סוקולוף, מילון ארמי, עמ' 230 ולפי יאסטרוב, מילון, עמ' 185-186. מתוך ההקשר ניתן ללמוד כי הם בקיאים ברפואה, שכן הם מתייחסים למצב החולה. כך ניתן לראות למשל בכתבי הרמב"ם: 'שראה הבקיאים מן הרופאים שהישקו חולים נוטים למות סמים חריפים' (רמב"ם, שמונה פרקים, פרק ד).

⁸¹ כך גם בתוספתא: 'החושש בגרונו אל ירעננו שמן אבל נותן שמן הרבה לתוך אניגרון ובולעי' (תוספתא, שבת יב, י). פרויס מסביר כי למול כאב הגרון המשתמע מן המקורות התנאים, התלמוד הבבלי דן בכאבי פה, ומקשרם למחלת הצפידנא של רבי יוחנן, המתבטאת בתחילה בכאב בפה, ולבסוף בכאבי בטן. ראו: בבלי, יומא פד, ע"א. להסבר על מחלת הצפידנא ראו: פרויס, הרפואה, עמ' 255-257. אי בהירות זו שמשתקפת בגמרא הדנה בכאבי פה, ולא בכאבי גרון באה לידי ביטוי גם בדברי הפרשנים המאוחרים יותר. כך הרמב"ם מתייחס לכאבי חניכיים דווקא: 'חושש בפי, הוא שנתאכל חכו, שאם לא ירפאהו יתאכלו החניכיים והחך' (רמב"ם, פירוש המשנה, יומא ח, ד). דיון זה מוצג בהרחבה אצל פרויס, הבוחן את מחלות הפה השונות, וסוקר את פרשנותן בהרחבה. ראו: פרויס, הרפואה, עמ' 257-258.

הנושך.⁸² אולם קיימת מחלוקת באשר להיתר השימוש ברפואה זו בין החכמים ובין רבי מתיא בן חרש, הטוען לבדו, כי רפואה זו מותרת. באשר לאדם הסובל מכאבים בגרונו, אין מחלוקת, ומותר להגיש לו רפואה גם בשבת בשל פיקוח הנפש הקשור במצבו.

לעומת המקרים המוצגים בשתי משניות אלו, בהן מוצגת התמודדות עם גדרי ההלכה הקשורים לרפואה ביום הכיפורים, ניתן לראות כי באשר לאדם הנאחז בולמוס אין הגבלות כלל, שכן המשנה מתירה להאכיל את הלוקה בבולמוס במזונות שאינם כשרים ללא סייגים. למעשה היתר זה חוצה גם את גדר הצום הגדול וגם את גדרי הכשרות, ומהווה מצב יוצא דופן שבו הלוקה בבולמוס הוא היחיד שהמשנה מציינת לגביו כי היתר האכילה ביום הכיפורים מאפשר גם אכילה של מזונות שאינם כשרים באופן כללי וגורף.⁸³ העדר ההגבלות בנוגע לבולמוס מאפשר בפועל גם האכלה מיידית ומהירה של אחוז הבולמוס, שכן לאחר אבחון מצבו כלוקה בבולמוס אין סייגים נוספים המעכבים את הטיפול בו. מצב זה מעניין, כי מובע בו קשב רב לאופיו הגופני של התקף האכילה הכפוי, המתעלם באופן הפגנתי מחוקי הכשרות והצום. יוצא שהבולמוס זוכה במשנה למעמד מיוחד, המוציא את האחוז בו מגדרי התרבות. גם אם חכמי המשנה אינם מתחקים אחר סיבת הבולמוס, אופן הטיפול בו ברור להם – האכלה מיידית ללא בירור סוג המזון או כמותו יכולה להפסיק את התקף הבולמוס.

התמודדות עם הבולמוס מצויה גם בתוספתא, המציגה שני אזכורים של הבולמוס: האחד ממסכת שבת והאחר ממסכת יומא. בעוד שהמקור הראשון מציג מסורת הלכתית נקודתית ואגבית לבולמוס, התוספתא במסכת יומא מורכבת יותר, ובאופן עקרוני מציגה גישה שמרנית יותר מן המשנה לטיפול בבולמוס. אתחיל מן האזכור הפשוט: 'מנין למי שאחוז בולמוס שמאכילין אותו דבילה שני' ויתנו לו פלח דבילה וגו' (תוספתא, שבת ח, ל). התוספתא דנה ברפואה זו לבולמוס תוך כדי רצף של שאלות, שתשובתן בצדן, הפותחות בפורמולה 'מנין ל'...ש'...]. שאל ליברמן מסביר כי אופן סידור זה, סביב המילה 'מנין', הוא עתיק ומתקיים גם במשנה ובמדרשי ההלכה.⁸⁴

על כל פנים, תוספתא זו אינה דנה בכללי האכלת האחוז, כבמשנה ובתוספתא ליומא, אלא מתייחסת למסורת הנובעת מן המקרא, לפיה יש להאכיל את אחוז הבולמוס בדבילה דווקא. מסורת זו

⁸² פרוס מציין כי מאכל כבד כרפואה זו לנשיכת כלב שוטה מוכרת, וכי גלנוס וכן פליניוס הזקן (Plinius Caecilius Secundus) ממליצים על רפואה זו, לשם ריפוי נשיכת כלב שוטה. פליניוס מסביר כי ניתן לאכול את הכבד בעודו נא, ואף לצלותו. ראו: פליניוס, היסטוריה, כט, 32, עמ' 247-248. ראו הפניותיו של פרוס, וכן ראו את דיונו בנשיכת כלב שוטה. פרוס, הרפואה, עמ' 292, הע' 90.

⁸³ היתר נוסף להאכלת חולה במאכלות טמאים ניתן למצוא במשנה זו, המתירה אכילת כבד של כלב לאדם שנשך על ידי כלב שוטה. התלמוד מאשר גם אכילת בשר חמור, המותרת לחולה ירקון: 'מי שאחוז ירקון - מאכילין אותו בשר חמור' (בבלי, יומא פד, ע"א). היתר נוסף קשור באכילה של בשר חזיר: 'יתנו רבנן: עוברת שהריחה בשר קודש או בשר חזיר - תוחבין לה כוש ברוטב, ומניחין לה על פיה' (בבלי, יומא פב, ע"א). אולם למול היתר המשנה הגורף לאחוז הבולמוס היתרים אלו מוגבלים במזון מסוים, ואינם מהווים היתר גורף לאכילת מאכלים טמאים מכל מין.

⁸⁴ ליברמן, מדרשי תימן, עמ' 8. שלמה ורטהימר אף טוען, כי שיטת סידור זו לעתים מקבצת יחדיו מדרשים הדנים בנושאים שונים. ורטהימר אף מציג מדרשים מן הגניזה הקהירית המלוקטים לפי שיטה זו. ראו: ורטהימר, ספר מדרשים, עמ' 3-4.

מבוססת על סיפור האכלת העבד המצרי, המספק מידע לדוד המלך במהלך מלחמתו בעמלק: 'וַיִּמְצְאוּ אִישׁ מִצְרִי בַּשָּׂדֶה וַיִּקְחוּ אֹתוֹ אֶל דָּוִד וַיִּתְּנוּ לוֹ לֶחֶם וַיֹּאכַל וַיִּשְׁקְחוּ מֵיָם: וַיִּתְּנוּ לוֹ פֶּלֶחַ דְּבִלָּה וַיִּשְׁנֵי צִמְקִים וַיֹּאכַל וַתֵּשֶׁב רֹחוֹ אֵלָיו כִּי לֹא אָכַל לֶחֶם וְלֹא שָׁתָה מֵיָם שְׁלֹשָׁה יָמִים וַיִּשְׁלָשָׁה לַיְלוֹת' (שמואל א, ל, 11-12). התוספתא מציגה את מסורת הטיפול בבולמוס בהתבסס על התאנה המשומרת כמאכל אשר אושש את העבד המצרי. אולם נראה, כי קשירת התאנה לבולמוס כמאכל מאושש אינה מתחייבת כלל מקריאת הסיפור המקראי. זאת כיוון שאנשי דוד מגישים לעבד מים ולחם, ורק לאחר מכן מגישים לו דבילים וצימוקים. לכן, נראה כי מסורת זו, המציעה האכלת דבילים ומשמיטה את הלחם, המים והצימוקים שניתנו לעבד, משמרת מנהג או רפואה נפוצה להתמודדות עם הבולמוס, שרווחה בתקופת התנאים ולא בתקופת המקרא. ראובן קיפרווסר, שמתקין מהדורה למדרשי קהלת, טוען כי מסורת זו הושלמה בקהלת רבה ובקהלת זוטא בעזרת סיפור, המתאר את התמודדותו של ר' יוחנן או רבן יוחנן בן זכאי שהפיג התקף בולמוסי באכילת תאנים.⁸⁵ על כל פנים, למול היתר המשנה הגורף לאכילת טרפות ביום הכיפורים, ניכר כי מסורת הריפוי בעזרת התאנה מאפשרת פתרון כשר ופשוט להתמודדות עם הבולמוס, שאינו מחייב הפרה משמעותית של ההלכה.

לעומת הדיון המצומצם בבולמוס, המופיע בתוספתא למסכת שבת, העיסוק בתופעה זו בתוספתא למסכת כיפורים ארוך ומסובך יותר, ואף מחייב השוואה להלכת המשנה במסכת יומא. זאת כיוון שנראה ששני המקורות מציעים אופני התמודדות שונים עם הבולמוס; למרות ששני המסורות מתירות אכילה בלתי כשרה, התוספתא מציגה גרסה מתונה יותר להיתר הגורף של אכילת אחוז הבולמוס:

מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל הקל כיצד היו לפניו טבל ושביעית מאכילין אותו שביעית טבל ונבלה מאכילין אותו נבלה נבלה ותרומה מאכילין אותו תרומה תרומה ושביעית מאכילין אותו שביעית עד שיאורו עיניו מניין היו יודעין שיאורו עיניו כדי שיכיר בין יפה לרע ר' יהודה או' עוברת שהריחה שביעית תוחבין לה בכוש הריחה תרומה תוחבין לה ברוטב (תוספתא, יומא ד, ד).

מיתון ההיתר הניתן לאדם הלוקה בבולמוס בתוספתא ניכר בכמה תחומים; ראשית, ההיתר לאכילה גורפת של מאכלות שאינם כשרים אינו מצוי בתוספתא באופן מפורש, אלא באופן מסויג. האכילה אינה מותרת באופן גורף כבמשנה, וההיתר לאכילת מאכלות טמאים משתמע מעצם העיסוק בסדר האכילה של מזונות אלו. שנית, עצם הבירור בדבר היררכית הכשרות אינו מאפשר

⁸⁵ מקורות אלו יבחנו בפרק השני של עבודה זו בהקשר ניתוח גרסת הסיפור בתלמוד הבבלי, וכן בהקשר לבחירת כתב היד, המשמש לדיון במסורת הבבלי למסכת יומא. ברצוני להודות לד"ר ראובן קיפרווסר, אשר חלק עמי מידעו הרחב, וסייע לי בהבנת היחס בין מקורות אלו. ראו מקורות אלו ואת דיונו של קיפרווסר בנושא: קהלת רבה ז, יא, וכן: קהלת זוטא ז, י"ב.

האכלה מידית של אדם הנתקף בולמוס, וזאת בשונה מבמשנה, אשר אינה עורכת דין וחשבון לאדם הנאחז בבולמוס. שלישית, מעשה דירוג הכשרות מסביר מהו הסדר שבו יש להאכיל את האחוז: התוספתא מציגה עקרון בסיסי להאכלת האדם הלוקה בבולמוס, לפיו יש להאכיל את האדם 'הקל הקל', מן הקל אל הכבד, קרי מן המאכל שהאיסור עליו קל אל המאכל שהאיסור עליו חמור יותר.⁸⁶ נראה כי התוספתא מציגה התמודדות המגלה מתינות באשר להפרת חוקי הכשרות, אותם פורצת המשנה לנוכח התקף הבולמוס. אולם בירור היחס בין שני המקורות מחייב התעכבות קלה.

שאלת היחס בין המשנה ובין התוספתא היא שאלה סבוכה שנתפתלו ונחלקו בה חוקרים רבים. הגישה המסורתית התבססה על הנחת עבודה לפיה התוספתא מתבססת באופן כמעט בלעדי על המשנה. כך נוקט באופן מובהק שאול ליברמן בפירושו לתוספתא, וכך נוקט לעתים גם יעקב אפשטיין.⁸⁷ לעומתם, מראה שמא פרידמן במחקרו כי פעמים רבות התוספתא דווקא קדומה למשנה, ועל כן אין להניח באופן מקדמי את עתיקותה של המשנה על פני התוספתא. יחד עם זאת, הוא אינו מתפתה לקבוע כי התוספתא היא חיבור שקדם למשנה באופן גורף. אי לכך, בחינתו המחודשת של פרידמן מעלה את החובה לבחון כל קטע וקטע לגופו, על מנת להתייחס לקשרים השונים הנפרשים בין קטעי התוספתא והמשנה.⁸⁸

אין ברצוני להכריע בדבר קדמותם של מקורות אלו, ובכוונתי לדון בזיקות שהם מקיימים ביניהם כמקורות המציגים שתי גישות להתמודדות עם הבולמוס. ככלל התוספתא מציגה מקור מורכב ומסועף יותר, והמשנה קצרה וברורה. אריכות התוספתא מתבטאת בנטייתה לבאר את כוונתה. כך למשל המבע המטאפורי: 'עד שיאורו עיניו', המובא במשנה בסתם, מוצג בתוספתא באופן מפורש: 'מניין היו יודעין שיאורו עיניו. כדי שיכיר בין יפה לרע'. נדמה שהדבר נובע מקושי בהבנת התנאי 'עד שיאורו עיניו'. התוספתא מעוניינת לברר את משמעות המטאפורה ולכן מנסה להרחיב את ההגדרה מעבר לדיבור המרוכז של הלשון הפיגורטיבית. יחד עם זאת, אפשר להבחין גם בשינוי מוסרי וערכי, המתרחש לאור הפתיחות היחסית המובעת במשנה. טענה זו מתחזקת כאשר שמים לב לערך המוסרי הנלווה לאכילת אחוז הבולמוס שאכילתו נתפשת בתוספתא כמעשה 'רע', המסתיים בחזרה

⁸⁶ כך מבין גם רש"י בפירושו לבבלי שבו מוצגת תוספתא זו: 'אם אין לנו דברים מותרים כדי צורכו ויש לפנינו מיני איסורין מאכילין אותו הקל הקל שבהם' (פירוש רש"י, יומא פג, ע"א, ד"ה: מאכילין אותו הקל הקל). גם הרמב"ם בפירושו למשנה סובר כך: 'ואין ממהרין להאכיל לאלו דבר שאסורו חמור, אלא מאכילין אותו הקל הקל, אם הספיק, ואם לאו מאכילין אותו היותר חמור' (רמב"ם, פירוש המשנה, יומא ח, ד).

⁸⁷ שמא פרידמן מסכם את התייחסותיהם של ליברמן ואפשטיין במבואו הרחב והמרתק, הסוקר את סוגיית הקשר בין התוספתא והמשנה במחקר עד כה. לכן העדפתי להפנות להתייחסותו של פרידמן, בשל המגמה הסיכומית ורוחב היריעה הנפרשים בספרו בנושא זה. כך באשר להנחתו הבסיסית של ליברמן בנוגע לקדמותה של המשנה, וכן באשר לדעתו של י"ג אפשטיין אשר החזיק בדעות אלו באופן מסווג יותר. ראו: פרידמן, שמא יהודה, תוספתא עתיקתא עמ' 32-41, (ליברמן); עמ' 17-32 (אפשטיין).

⁸⁸ פרידמן, תוספתא עתיקתא, עמ' 93-95.

למעשה 'יפה' השקול למעשה 'טוב'.⁸⁹ הבדל נוסף בין המקורות מתברר בהצגת היתר האכילה: הלכה זו מופיעה במשנה באופן מפורש: 'מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו אפילו דברים טמאים עד שיאורו עיניו', ואילו בתוספתא לא מוצג ההיתר המפורש, והוא משתמע מתהליך מיון המזונות הטמאים המותרים לאכילת האחוז. ככלל ניתן לומר כי בעוד שהמשנה מבטאת הלכה מקלה תוך הבנה שישנם מצבים רפואיים ותודעתיים שבהם מסוכן לצום, התוספתא מגלה גישה מחמירה יותר, המציבה במרכז דווקא את חשיבותם של חוקי הכשרות.

יחד עם זאת גם כאשר בודקים קטעים אלו העוסקים בבולמוס, ובוחנים לצד אילו מקרים נוספים מוצג חולה הבולמוס, ניתן לראות כי התוספתא אינה מציגה רשימה ארוכה של חריגים ומסתפקת רק בהתייחסות לרעבה של האשה הרה בעת הצום. אולם התייחסות זו גם היא מעידה על החמרה בדין, לעומת כללי המשנה, שכן היא מגבילה את ההיתר הניתן לאכילת האשה ההרה.⁹⁰

על כל פנים, התוספתא מציגה היתרים מתונים מהיתרי המשנה, ומנסה לחסום את התפרצות הביטוי החושני שמאפשרת המשנה לאדם הלוקה בבולמוס. למעשה, שתי דעות אלו מתעדות מחלוקת שאינה תלויה בהכרח בעתיקותו או במקוריותו של מקור זה או אחר. ניתן לומר שלכל הפחות מצויות בכתבי התנאים שתי תגובות הלכתיות שונות, המתמודדות עם הבולמוס כתופעה חברתית. האחת מתירה את כבלי התרבות, והשנייה מותחת אותם – יד אחת מאפשרת ברוחב לב ויד אחת מונעת בחרדה. מגמה זו מאפיינת את הגישה החז"לית כלפי הבולמוס הנתפס כמצב תודעה לימינלי, שמצד אחד אין אפשרות להתעלם ממנו, ומן הצד השני בשל אופיו פורץ הגבולות של התקף האכילה לא ניתן לאפשרו באופן גורף. השאלה המרכזית היא כיצד מצליחה תרבות החכמים לאפשר קיומה של תופעה חריגה, שלמעשה שומטת כמה מעיקרי התרבות מתחת לרגליה.

[ב] הבנת הבולמוס כאיחוז

אחד ההסברים להיתרים הקשורים בבולמוס בספרות התנאים, הוא אפשרות הבנת הבולמוס כמצב של איחוז. יורם בילו ורחל אליאור מגדירים את תופעת האיחוז לנוכח הופעותיה הרבות בתרבויות ובתקופות שונות. בחינה רחבה זו מחדדת את הגדרת התופעה כמצב תודעתי אנושי כללי, המתגלם

⁸⁹ על שקילות הערך בין הטוב והיפה ניתן ללמוד ממקורות רבים, ולדוגמה: 'הַיָּה אֲשֶׁר רָאִיתִי אֲנִי טוֹב אֲשֶׁר יָפָה לֶאֱכֹל וְלִשְׁתּוֹת וְלִרְאוֹת טוֹבָה בְּכָל עֲמָלָה תַּחַת הַשָּׁמַיִם...' (קהלת ה' 17); 'ר' אלעזר בשם ר' יוסי בר זימרא ג' דברים נאמרו עץ, טוב למאכל, ויפה לעיניים, ומוסיף חכמה' (בראשית רבה יט, ה); 'א"ר יהושע: הרואה טי"ת בחלמו - סימן יפה לו. מ"ט: אילימא משום דכתיב טוב' (בבלי, בבא קמא, נה, ע"א).

⁹⁰ התאווה האשה ההרה לאכילה בעת הצום לא נידונה כמקרה כללי, אלא מצומצמת לשני מקרים: אישה המריחה שביעית ואשה המריחה תרומה. בדרכי ההתמודדות עם מקרים אלו ניכרת החמרה: את האשה שהריחה תרומה מאכילים במעט מהמזון בעזרת כוש, כעין שיפוד קטן מעץ (ראו: בן יהודה, מלון, כרך 5, עמ' 2308), ואת האשה שהריחה תרומה מאכילים רק מן הרוטב של המאכל שהתאוותה לו. נראה שמהלכה המחמיר של התוספתא מוחל הן בעזרת צמצום תרחישי ההתאווה הנידונים, והן עקב הגבלת אכילת האשה.

באופן ייחודי ומעט שונה בכל חברה בה הוא מתפתח. טרם לדיוני בבולמוס דרך פריזמה זו, אדרש להגדרתם של בילו ואליאור, המשלבת כמה הגדרות קלאסיות לתופעה זו:

המושג איחוז (possession) כולל את המכלול הרחב של מצבים אלה, המוכרים בשמות שונים בחברות מסורתיות למיניהן ברחבי העולם. איחוז מתייחס לאפשרות שבה ישות חיצונית, בעלת ממד על טבעי, קונה לה שליטה בגופו של אדם חי, כשהיא דוחקת באופן זמני את זהותו הרגילה של האחרון. ישויות אלה, שמקורן בעולמות עליונים ותחתונים, מתאפיינות כולן בחציית גבולות, בערעור זהויות לכידות ובפריצת הבחנות מקובלות.⁹¹

אם נשוב לדון בביטוי: 'עד שיאורו עיניו', אשר הופיע בשני המקורות התנאים, נוכל לחוש את נוכחותו של מצב תודעתי אחר, הבא לידי ביטוי בעת הבולמוס. המשנה מתארת כי ניתן להאכיל את האדם עד למצב שבו עיניו שבות להאיר, ובכך עולה כי במהלך הבולמוס הוא לא היה במצב מודעות רגיל. מצב זה ניכר גם בתוספתא המחמירה, המציידת את המאכיל במעין מבחן תודעה שיש לערוך לאחוז הבולמוס. מטרת מבחן זה היא לוודא כי האדם יצא מתודעת הבולמוס, ומהותו בחינת יכולתו של האדם להבחין בין רע לטוב. הצעת בחינה זו מהדהדת את סיפור הגירוש מגן העדן, בו לאחר אכילת פרי עץ הדעת, יכלו אדם וחווה להבחין בין טוב ורע,⁹² ומעידה כי אכילתו היא מעשה רע הקשור בחוסר מודעות. הנוכחות החיצונית של אדם אשר מפקח על מעשיו ובוחן את מודעותו מדגישה את חוסר מודעותו הברור של הלוקה בבולמוס. יציאתו ממצב תודעתי זה וחזרתו להכרה מלאה, מסמלת את שיבתו לחברה ומחייבת את הציות לחוקיה. כך נראה, כי האכילה הלא כשרה קשורה במצב תודעתי שאינו שגרתי. הסבר אפשרי למצב זה ניתן למצוא על ידי בחינת השפה שבה נוקטים החכמים כאשר הם מתייחסים לבולמוס.

באופן מסקרן, המילה 'בולמוס' בספרות חז"ל מופיעה תמיד לצד הטיה כלשהי של השורש א.ח.ז.⁹³ הטיית שורש זה, כגון: 'מי שאחזו בולמוס' (משנה, יומא ח, ה) מעניקה תחושה של כורח פיזי, חיצוני וכפוי, המופעל על האדם הנתקף בבולמוס.⁹⁴ הבולמוס אינו מצב שהאדם בוחר להיכנס לתוכו, אלא מצב הנכפה עליו – ככל הנראה כתוצאה מהשפעה של כוח אחר וחיצוני. כך משתמע מפעולת האחיזה המצריכה גוף נאחז, אך גם גוף אוחז. אך מהו הגוף האוחז? התבוננות בבולמוס כגוף אוחז מאפשרת לחשוב על הבולמוס כסוג של איחוז, שבו כוח חיצוני כלשהו משתלט על אדם. כאשר

⁹¹ אליאור ובילו, בין עולמות,

⁹² כי ידע אלהים כי ביום אכלכם ממנו ונפיקחו עיניכם והייתם כאלהים ידעי טוב ורע (בראשית ג 5). הראייה כהבחנה בין טוב ורע (ובהקשר לאכילה דווקא) מצויה בבסיסו של סיפור עץ הדעת.

⁹³ צמידות זו בין השורש א.ח.ז. והמילה בולמוס מתקיימת גם בתלמוד הירושלמי. זאת להוציא את לשון הסיפורים מהירושלמי, שאינם מכנים את התקף הרעב באופן ישיר כבולמוס אלא כירעבון, ועל כן אינם נעזרים בשורש א.ח.ז. המילה 'ירעבון', המוצגת כשם עברי למחלה תידון בהרחבה בפרק השני בעבודה זו.

⁹⁴ השורש א.ח.ז., המציין את פעולת האחיזה האנושית, מופיע בספרות החכמים (וכן בעברית המודרנית) פעמים רבות, ועל כן לא ניתן לקשר את מקרי הופעתו כקשורים לנוכחות על טבעית בכל הופעותיו.

מתבוננים בהוראתיו השונות של הטיות השורש א.ח.ז. בספרות המקרא ובספרות החכמים, הוא מופיע כפעולת אחיזה פשוטה, אך גם כפעולת איחוז שבה שד תוקף אדם. כך למשל אמור בלילית הידועה: 'אמר רבי חנינא: אסור לישן בבית יחידי, וכל הישן בבית יחידי אחזתו לילית.' (בבלי, שבת קנא, ע"ב). וכן בקורדייקוס, המוצג במשנה כגורם שאוחז באדם ומשפיע על שיקול דעתו, עד כדי ביטול תקפותו של גט שניתן מאדם שהיה אחוז קורדייקוס: 'מי שאחוז קורדייקוס ואמר כתבו גט לאשתי לא אמר כלום' (משנה, גיטין, ז, א). בגמרא, המנסה להבין מהו קורדייקוס, מוסבר שהוא רוח, שיכול להופיע כתוצאה משתיית יין חדש, וכי יש לטפל במצב זה בעזרת האכלת האדם בבשר בקר אדום ובהשקייתו בין מהול (בבלי, גיטין סז, ע"ב).⁹⁵ הדמיון השפתי המופיע במקרים אלו, מצטרף גם אל הדמיון התוכני – הקורדייקוס הוא איחוז הנגרם כתוצאה משתייה ונפתר בעזרת אכילה מסוימת. קישור זה מאפשר להבין כי גורם האיחוז חיצוני, ונובע מהכנסת גורם בלתי רצוי לגוף, וכן כי ישנם מקרי איחוז נוספים, שנפתרים באמצעות אכילה.

על כל אלו נוסף הדיון המשנאי העוסק בכפיפה אחת באחוז הבולמוס, ובאדם שנשדך על ידי כלב שוטה ששורה עליו רוח רעה. הדיון התלמודי, המתעלם מן המשנה העוסקת בבולמוס, ממשיך לדיון במשנה העוקבת לה, ומסביר כי כלב שוטה הוא כלב שנתקף על ידי רוח רעה, ובנשיכתו יש מימד כישופי, עד כדי כך שנשים כשפניות נעזרות בכלב שוטה בכדי להפיץ את כישופיהן: 'חמשה דברים נאמרו בכלב שוטה: פיו פתוח ורירו נוטף...[רב אמר: נשים כשפניות משחקות בו, ושמואל אמר: רוח רעה שורה עליו.]' (בבלי, יומא, פג, ע"ב). אמירה זו של שמואל, המוכר כידען בענייני רפואה, מחוזקת בטענתו הכללית כי רוב מקרי המוות נגרמים כתוצאה מרוח (בבלי, בבא מציעא קז, ע"ב).⁹⁶

הבנה זו של הבולמוס כאיחוז מופיעה בגוונים שונים גם בספרות היוונית והרומית. כך באשר למיתוס המספר על אריסטיכון. כאמור, בגרסתו של אובידיוס למיתוס, פֶּמֶס, אלת הרעב, נושפת לתוך פיו בשנתו ומחדירה אליו רוח רעב. אריסטיכון מתעורר אחוז בולמוס, ומצליח להפטר ממנו רק במותו המר. אם כן, בדומה לאיחוז הקורדייקוס המובן כתוצאה של שתיית יין הגורם להאחזות רוח, זהו תיאור של הבולמוס כרוח המושבת מפיה של אלה וגורמת להתקף הבולמוס. כך נדמה כי בדומה לאיחוז הבולמוס, גם מקרים אלו קשורים בגורם חיצוני התוקף את האדם ומזיק לו.

⁹⁵ התייחסות הגמרא ליין כאל 'יין מהול' קשורה לאופן שבו נהוג היה לשתות יין בעת העתיקה. לרוב אנשים נהגו להגיש יין מהול במים ביחסים קבועים ומקובלים. כך לדוגמה, במשנה היוונית, מהלו את היין ביחס של 1:3 או 2:5 (כאשר המים היוו את עיקר המשקה המזוג). כך ירד אחוז האלכוהול ביין המוערך כ 5.5% - 6.8%. כמובן שיש להסתייג ממהימנות הערכה מדויקת זו, אולם היא מועילה למחקר מפני שהיא מאפשרת להבין את חווית השתייה במונחים בני זמננו, כקרובה יותר לשתיית בירה מאשר לשתיית יין, ביחס לכמות המשקה ולאחוזי האלכוהול המצויים בו. ראו: סמית' מהמשנה, עמ' 32.

⁹⁶ 'הסיר ה' ממך כל חלי, אמר רב: זו עין[...]. ושמואל אמר: זה הרוח. שמואל לטעמיה, דאמר שמואל: הכל ברוח' (בבלי, בבא מציעא קז, ע"ב). ראו הרחבתו של הררי בנושא: הררי, הכישוף היהודי, עמ' 306.

נוסף על כך, ב'מוראליה' לפלוטרכוס, מוצג טקס גירוש לבולמוס. לטקס שני מאפיינים עיקריים: ראשית מועלה בו קרבן ציבורי על ידי הארכון, וקרבן פרטי הנשחט בכל בית, לשם גירוש הבולימיה.⁹⁷ חלקו השני של הטקס מהווה מעין גירוש סימבולי של הבולמוס: עיקרו בהכאת עבד שנבחר למטרה זו, וגירושו מן הבית, בליווי צעקה ריטואלית: 'צא בולמוס – הכנסו עושר ובריאות!' (פלוטרכוס, מוראליה, ו, 8).⁹⁸ פלוטרכוס מעיד כי כאשר שימש בתפקיד הארכון, ניהל אף הוא טקס זה. פלוטרכוס מאפיין את הבולימיה כמחלה וכחוסר, ומסביר כי בשל הבנה זו, מנגידים את הבולימיה עם בריאות ורווחה, בקריאה הטקסית שהוצגה להלן. כמובן שאין הכרח להניח השפעה בין העולם היווני לעולמם של חכמים בנקודה זו, המזהה את הבולמוס עם איחוז.⁹⁹ יחד עם זאת, המילה 'בולמוס' נדדה מן התרבות ההלניסטית לתרבות היהודית תוך כדי שמירה על משמעותה העיקרית כהתקף רעב עז, ויש מקום להניח שגם מאפיינים אחרים התווספו אליה בתהליך הנדידה. אך בכל מקרה, אין הדבר מתחייב כי אם אפשרי בלבד.

ראיית הבולמוס כאיחוז מאפשרת לענות על שאלת ההיתר המפר את חוקי הכשרות. לצד ההבנה כי האכילה הטמאה מותרת בשל מצבו הנפשי המעורער של האחוז, ניתן גם לשער כי ייתכן שהגורם האוחז באדם הוא הניזון מהמאכלים הטמאים ולא האדם עצמו. כך מתבצעת התקה זמנית בין מעשה האכילה ובין זהותו של האוכל, ולכן יכול האחוז להיות חבר לגיטימי בחברה, גם אם הוא מפר בגסות את חוקי הכשרות. טענתו של יורם בילו בדבר האופן שבו מאפשר הדיבוק לתעל משאלות מודחקות ולחבק בחיבוק דוב את האדם הסוטה מן החברה מתאימה גם לחלק מן המקורות המתייחסים להתקף הבולמוס.¹⁰⁰ בילו מסביר שאחוזת הדיבוק יכולה לבטא משאלות מיניות ולהתנהג בפריצות בעת איחוז, וכך לשחרר קיטור הנצבר בלחץ החברה. באופן זה, יכול גם האחוז בבולמוס לעבור על איסורי הכשרות, ובתוך כך אף לאפשר לחברה הסובבת אותו לחזות בו, ולדמיין אכילה החורגת מגבול הכשרות.¹⁰¹ באופן זה ניתן לראות את דמיון האכילה הבלתי כשרה, ככזו המשחררת מתחים חברתיים ומאפשרת להשיג בלשונם של פוקו, את האסור והמוקצה.¹⁰²

⁹⁷ הקרבן הציבורי נשחט על ידי ראש העיר, והקרבן הפרטי נשחט בבתי התושבים. ראו: פלוטרכוס, מוראליה (אנגלי) עמ' 497-495.

⁹⁸ שם, עמ' 497.

⁹⁹ עם זאת יש לציין כי מעשה גירוש שדים היה מוכר לחכמים. כך בסיפור על גירוש השד 'בן תמליון' בבבלי, מעילה זו, ע"א-ע"ב, אשר יידון בהמשך הדברים. בין אם החכמים התייחסו לטקס הגירוש באופן פארודי כפי שטוען עלי יסיף, ובין אם התייחסו אליו כאל רכיב בסיפור הגיוגרפי כפי שטוען הררי, הרי שהכירו את מציאות איחוז השד וגירושו. ראו: יסיף, סיפור העם, עמ' 172. וכן הררי, הכישוף היהודי, עמ' 312.

¹⁰⁰ בילו, הדיבוק ביהדות, עמ' 529-563.

¹⁰¹ ייתכן כי עצם ההצעה התנאית להאכלת האחוז במאכלות טמאים קשורה לתאווה המודחקת לאכול דווקא מזון האסור על פי חוק. כך בדומה לפריצות המינית שמבטאת אחוזת הדיבוק, יכול אחוז הבולמוס לבטא דחף המתנגד לאיסור החברתי המגביל את אכילתו. האפשרות לדמיין את טעמם של מזונות בלתי כשרים מופיעה בתלמוד הבבלי כמושמת בפי ילתא: 'אמרה ליה ילתא לרב נחמן: מכדי, כל דאסר לן רחמנא שרא לן כותיה, אסר לן דמא - שרא לן כבדא, נדה - דם טוהר, חלב בהמה - חלב חיה, חזיר - מוחא דשיבוטא, גירותא - לישנא דכוורא, אשת איש - גרושה בחי בעלה, אשת אח - יבמה, כותית - יפת תאר, בעינן למיכל בשרא בחלבא! אמר להו רב נחמן לטבחי: זויקו לה כחלי' (בבלי, חולין קט, ע"ב). תרגום: 'אמרה לו ילתא לרב נחמן: בטעם, כל שאסר לנו האל אישר לנו כמותו. אסר לנו דם, התיר לנו כבד, נידה - דם טוהר, חלב בהמה - חלב חיה, חזיר - מוח (דג) השיבוטא, (עוף טמא בשם) גירותא - לשון דג,

לדעתי החכמים ראו את הבולמוס כאיחוז אולם, ברצוני להדגיש כי טענה זו אינה חזונית האחת והמוגמרת של הבולמוס כתופעה חברתית. דינה שטיין, למשל, רואה את המעשה המאגי כשלב ברצף ההווה המאגי. כך מובנת המאגיה כספקטרום ולא כקטגוריה בינארית, המוציאה קטגוריות אחרות. ניתן אפוא לדבר על הבולמוס כמכיל יסודות מאגיים, ולא כתופעה מאגית באופן מוחלט.¹⁰³ כך ניתן להניח כי החכמים ראו את הבולמוס הן כהתקף אכילה המהווה בעיה רפואית או אתגר הלכתי, והן כאיחוז, המאפשר היתר הלכתי זמני. ההנחה כי המאגיה היא מושג נזיל המצוי בתנועה עולה גם מבין שורותיו של פיטר בראון, הדין בנוכחותו של העל טבעי בשלהי העת העתיקה. בראון מסביר כי החלוקה הברורה בין הטבעי והעל טבעי לא התקיימה במחשבתם של אנשי תקופה זו באופן בינארי ומוחלט:

We have to make a considerable imaginative leap of entering into a world where religion was taken absolutely for granted and belief in the supernatural occasioned far less excitement than we might at first sight suppose. Mediterranean men shared their world with invisible beings largely more powerful than themselves to whom they had to relate.¹⁰⁴

הבולמוס אפוא אינו איחוז גרידא, כי אם מבנה תרבותי רב פנים רבים שנע בספרות חז"ל כמושג מורכב, המקבל משמעות שונה ומרובדת בהתאם להקשר הדיון בו הוא מוצג, ובהקשר לאופי הסיפורי או המטאפורי שבשמו הוא מתפקד.

אשת איש - גרושה בחיי בעלה, אשת אח - יבמה, כותית - יפת תאר, (אמרה ילתא) רוצה אני לאכול בשר בחלב! אמר רב נחמן לטבחים: הביאו לה שיפודי עטינים. מקבילה למקור זה ניתן למצוא בויקרא רבה כב, י, אולם במסורת זו, הדברים אינם מושמים בפיה של ילתא, אלא מוצגים כעמדה כללית של החכמים. תמרה אור דנה בהבדלים בין שני המקורות, ומסבירה כי השמת ההלכה המתירה בפיה של ילתא מתאימה לדמותה, אשר מתאפיינת בלמדנות מצד אחד ובנטייתה להלכות מקילות ומתירות מן הצד השני. להרחבה בנושא זה ראו: אור, מסכת ביצה, עמ' 123-125. ברצוני להודות לאיתי מרינברג מיליקובסקי, אשר הפנה אותי לסיפור זה על אודות ילתא, וכן לפרופ' טל אילן שהפנתה אותי למחקרה של אור.

¹⁰² בהמשך לטענתה של טל אילן כי היתרי צום המוענקים לנשים הוות במקורות החכמים מתייחסים בעיקר למצב בריאותם של הילדים שבקרבם ולא למצב בריאות האשה, ניתן לומר כי האשה ההרה מותרת באכילה משום שהיא מאכילה גוף אחר המצוי בקרבה. המרחק בין הריון ובין איחוז ברור, אולם הפרדיגמה לפיה אדם יכול לאכול עבור גוף אחר המצוי בקרבו מופיעה בהקשר הסוגייה וכך תורמת להבנת אופני המחשבה של החכמים. ראו: אילן, מסכת תענית, עמ' 163-166, וביחוד עמ' 165. גם יורם בילו עמד על הדמיון בין ההריון והאיחוז. ראו: בילו, הדיבור ביהדות, עמ' 534.

¹⁰³ דינה שטיין מסבירה כי ישנם טקסטים מדרשיים שאינם מתארים פרקסיס מאגי, ובכל זאת יכולים להחשב כבעלי יסודות מאגיים. שטיין מעדיפה תיאור מכיל ורחב יותר של החוויה המאגית, המציע להאיר 'היבטים מגיים' או 'יסודות מגיים'. כך הפרקסיס המאגי אינו אלא ביטוי מוחשי אחד לאופני מחשבה מאגיים, המתקיימים גם ללא פרקטיקה מוחשית. באופן זה, הבנת הבולמוס כאיחוז אינה מחייבת את הבנת הבולמוס כאיחוז בלבד. כך ניתן לקרוא את תופעת הבולמוס כתופעה בעלת יסודות מאגיים, ולא כתופעה מאגית באופן חד ערכי. ראו: שטיין, מימרה, עמ' 183-186.

¹⁰⁴ בראון, התהוות, עמ' 8-9.

הדיון ההלכתי בבולמוס בתלמוד הבבלי ובתלמוד הירושלמי¹⁰⁵

לאחר שהצגתי טעמים להלכה המתירה במשנה לנוכח הבנת הבולמוס כאיחוז, אדון עתה בפיתוח האמוראי להלכות התנאים. דיון זה יכול להאיר את קפדנות התוספתא בדרכים נוספות, שכן השיח ההלכתי שמקיימים האמוראים אינו מתייחס באופן פעיל למתח בין שני המקורות התנאיים ממסכת יומא, אלא נוטה לעבר חומרת התוספתא. תחילה אציג את מהלך ההחמרה ההלכתי המתבטא בדברי האמוראים בתלמוד הבבלי ובתלמוד הירושלמי, ולאחר מכן אתהה על הדרכים בהן מעוצב השיח האמוראי, המנסה להתמודד עם הבולמוס כתופעה מאיימת. דיון הלכתי זה יעשיר את הבנת תפישת הבולמוס האמוראית, וישמש כבסיס לניתוחים הספרותיים שיבואו בעקבותיו. מפני שהדיון בשני התלמודים שונה (למרות קווי הדמיון המתקיימים ביניהם בנושא) דיוני ינוע בין שני המקורות לסירוגין, ויצג בחינה תמטית של ההתמודדות ההלכתית של האמוראים עם הבולמוס.

השיח ההלכתי על הבולמוס בתלמוד הבבלי נוטה לחומרא כבר מראשיתו, שכן הוא מציע פירוש והרחבה דווקא לקטע התוספתא, ולא לקטע המשנה, שעליו הוא מתבסס בדרך כלל, ואליו הוא חוזר לאחר הדיון בבולמוס.¹⁰⁶ היציאה מן הסדר המקובל של הדיון, המשמיטה את המשנה ומציגה דיון מפותח דווקא בהלכת התוספתא, מעידה על הגישה ההלכתית העקרונית של הבבלי כלפי סוגיה זו. האמוראים מסתייגים מן ההיתר הגורף לאכילת מאכלות טמאים ביום הכיפורים שבמשנה, ומעדיפים את ההיתר המדורג והשמרני יותר שבתוספתא:

'מי שאחזו בולמוס וכו' תנו רבנן: מנין הן יודעין בו שהאירו עיניו? משיבchin בין טוב לרע. אמ' אביי ובטעמא. תנו רבנן: מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל-קל. טבל ונבלה – נבלה. נבלה ושביעית – שביעית. טבל ותרומה – תנאי היא: דתניא מאכילין אותו טבל ואין מאכילין אותו תרומה. בן תימא או' תרומה ולא טבל...' (בבלי, יומא פג, ע"א).¹⁰⁷

בקטע זה ובהמשכו הבבלי מפתח דיון פתלתל וסכולסטי בתוספתא, על אודות דרגות הטומאה של מאכלות אסורים.¹⁰⁸ בפתח הדיון מוצגת דעת אביי בשלוש מילים: 'אמר אביי: ובטעם'. אביי מציע

¹⁰⁵ כל הציטוטים ממסכת יומא לבבלי יובאו מכתב יד מינכן 6, בהסתמך על דיוני בכתבי היד בפרק השני לעבודה זו. הציטוטים מהתלמוד הירושלמי בעבודה יסתמכו על מהדורת האקדמיה ללשון העברית. ראו: זוסמן, תלמוד ירושלמי.

¹⁰⁶ לבד מן ההתייחסות לרעבה של האשה ההרה לאור התוספתא, לאחר שהדיון בעניין הבולמוס תם, ממשיך הדיון להתבסס על המשנה, ועוסק בענייני נשיכת כלב שוטה, אשר אינו מוזכר בהקשר זה בתוספתא כלל ומופיע כאמור במשנה.

¹⁰⁷ תרגום עברי למילים הארמיות במקור זה: תנו – שנו; ובטעמא – ובטעם; דתניא – ששנינו. כאמור, הדיון נסוב על התוספתא ולא על המשנה. והשוו לתוספתא שנידונה מעלה; (תוספתא, יומא ד, ד).

¹⁰⁸ יתר על כן, ההתעלמות הבבלי מן המשנה אף הופכת צורמת יותר כאשר התלמוד נעזר בהלכה שמקורה בברייתא, המשמשת עוגן לשם המשך הדיון האמוראי בבולמוס. ראו דיוני בברייתא בפרק זה, המתייחס, בין היתר, לאפשרות שמאכלים מתוקים ועשירים יכולים לרפא את הבולמוס.

לראות בחוש הטעם של האחוז אבן בוחן לעצירת האכלתו. להבנתו, צודק רש"י בפירושו, כי כוונתו של אב"י קשורה ביכולת האדם להבחין בין טעמו של תבשיל טוב ובין טעמו של תבשיל רע.¹⁰⁹ באופן זה, אמירתו של אב"י מפרשת את דברי התוספתא, ומציעה כי יכולת ההבחנה בין טוב ורע, שהוצגה בתוספתא כיכולת כללית ומופשטת, היא למעשה יכולת האחוז להבדיל בין תבשיל שטעמו טוב לתבשיל שטעמו רע. הצעה מרתקת זו פותחת שער לדיון מעמיק באופיו של הבולמוס, ומאפשרת את הבנתו כגורם המשהה את חושי האדם, שכן לצד הדיון התנאי בחוש הראייה מציע אב"י לדון בפגיעה בחוש הטעם. אולם הצעת החכם אינה נידונה, ונותרת ללא מענה. הבבלי בוחר להסיט את הדיון ממושא המחלה וממאפייניה ולהתמקד דווקא בסדר טומאתם של המאכלות הטמאים.

ההתפלגות שמאפיינת את התלמוד הבבלי מאפשרת לחכמים להסיט את תשומת הלב מדיון ישיר בבולמוס, לדיון הלכתי אחר, שעיקרו נובע מאי בהירות בדברי התוספתא. הכלל לפיו יש להאכיל את אחוז הבולמוס במאכלות שאינם כשרים מן הקל אל הקשה, קרי מן המאכלים האסורים פחות, אל המאכלים האסורים יותר אינו מספיק מובן. זאת מפני שלא ברור האם יש להקדים להאכיל את האחוז בטבל או בתרומה או להפך. עיקר ההתלבטות כרוך בשאלה האם יש להפריש מן הטבל תרומה לפני שמאכלים את האחוז, וכך ישנה סכנה שהאחוז יאכל טבל וגם תרומה, או שעדיף להמנע מהפרשת תרומה וכך יאכל האחוז מגידולי ארץ ישראל שלא הופרשו מהם תרומות לכהנים, וכך יעבור על איסור טבל. ראשית, ניתן לראות כי התגובה האמוראית ממשיכה את הדילמה התוספתאית באופן ברור, ומציעה לנקוט זהירות ואיטיות, דווקא במקום שבו נראה כי יש להעדיף פעולה מהירה וגורפת. שנית, במקום להתמודד עם הדילמה העיקרית בין דברי התנאים, נטפלים האמוראים לנושא טכני, ובכך מבטאים את העדפתם להימנע מדיון עקרוני וישיר בהיתר האכילה המיוחד של אחוז הבולמוס. כך כינון השיח בתלמוד הבבלי משתיק למעשה את הדיון המשנאי, ומוותר על ההצעה האידילית, והקיצונית שלו, להפר את חוקי הכשרות לשם התייחסות הומאנית לאדם שנאחז בבולמוס.¹¹⁰

בדומה למהלך בתלמוד הבבלי, גם התלמוד הירושלמי למסכת יומא בוחר להתמקד בעיקר בתוספתא: 'תני: מאכילין אותו את הכל בקל: נבילה ותרומ' - מאכילין אותו מתרומה טבל ושביעית - מאכילין אותו שביעית. חלה וערלה צריכה.' (ירושלמי, יומא ח, ה מה ע"ב). אולם, הירושלמי אינו מפתח דיון נרחב סביב סוגיית הבולמוס באופן כללי, ונראה כי עניין זה קשור לפיתוח המצומצם

¹⁰⁹ ראו: פירוש רש"י, יומא פג, ע"א, ד"ה: אמר אב"י ובטעמא.

¹¹⁰ הטענה כי השיח מנוהל באופן המסיט את חלקיו המסוכנים ביותר לצדי הדיון מופיעה אצל פוקו, הטוען כי תרבות ההשחח אינה רק מאפשרת דיון, אלא גם מונעת אותו ומנתבת אותו באופנים המאפשרים דיון נוח יותר, המתעלם מהמסוכן ומהבלתי נשלט. ראו: פוקו, סדר השיח, עמ' 42.

לעתים של הסוגיה בירושלמי.¹¹¹ למעשה, הירושלמי מקיים מהלך דומה לזה של הבבלי בהתייחסותו לתוספתא ולמדרג הכשרות המוצג בה. הבדלו הוא שהירושלמי מקיים התלבטות בין דרגת הטומאה של חלה וערלה, ולא בין טבל ובין תרומה, כבבבלי.¹¹² אולם נוסף על השמטת המשנה מן הדיון האמוראי וההתמקדות בתוספתא, יש לתהות על האופן שבו נידון מקור תנאי זה בשני התלמודים, ולהתמקד באופיו של מעשה המיון, המנסה להשליט סדר על אכילתו הטומאה של אחוז הבולמוס.

ניתן להבין את העיסוק במעשה המיון דרך הגותה של מרי דגלס, המסבירה כי חלוקה לקטגוריות נבדלות ויצירת סדר הן פעולות הקשורות בצורך האנושי ביצירת סדר בעולם על ידי חלוקתו לקטגוריות נבדלות ונשלטות. פעולות מיון אלו מאפשרות לטענתה התמודדות טובה ונוחה יותר עם מורכבות העולם. כך למשל, במחקרה הבוחן את חוקי הכשרות היא מסבירה כי כל בהמה אשר אינה מעלה גירה ואינה מפריסה פרסה לא יכולה לשמש כמזון כשר, בשל חריגתה מן הנורמה. דומה לכך הוא דיונה במושג הקדושה המקראי, המתמקד במשמעות השורש ק.ד.ש. בהוראתו כהפרדה. דגלס מראה כי מהות הקדושה קשורה ביצירת הבדלה ברורה בין קטגוריות. לעומת זאת, מניעת ההפרדה מונעת את הקדושה וגורמת לטומאה, היפוכה הבינארי של הקדושה.¹¹³

ניתן לראות כי האמוראים משקיעים מאמץ רב בסידור ובמיון מזונותיו הטמאים של אחוז הבולמוס, מפני שאכילתו הטומאה מאיימת על הסדר התרבותי ומהווה חריגה בוטה מן הנורמה. אולם אליבא דדגלס, המיון הוא שיטה ליצירת הבדלים בין קדוש וטמא, ואילו סידור מזונותיו הטמאים של האחוז ממין ומסדר מאכלים טמאים, האסורים לאכילה ממילא, ולכן אינו ברור די צורכו. מצב זה יוצר סתירה זמנית, הכרוכה כאמור במעמד התודעה הלימינלית של אחוז הבולמוס, אולם הוא מערער את ההבחנה הקטגוראלית של החכמים הרגילים לראות דבר טמא כאסור ודבר

¹¹¹ הדיון בתלמוד הירושלמי פעמים רבות דל מן הדיון המפותח בתלמוד הבבלי. כך טוען למשל ליב מוסקוביץ: 'בכמה מקומות, ה'סוגיא' הירושלמית אינה 'סוגיא' של ממש – 'מהלך' – אלא אוסף של 'שמועות' בלבד[...]. בהרבה סוגיות שמכילות משא ומתן, אין זה אותו משא ומתן ארוך, מורכב ומסובך, האופייני לבבלי, אלא משא ומתן פשוט יחסית, המורכב לעתים מ'חוליות' בודדות'. ראו: מוסקוביץ, סוגיות, עמ' 27. וכן ראו הפנייתו בהערה 65, המפנה למחקרים שונים הדנים בפיתוח המצומצם באופן יחסי של התלמוד הירושלמי.

¹¹² התלמוד הירושלמי אינו מצליח להכריע לגבי דירוג הטומאה שבין חלה וערלה. התלבטות זו ניכרת בלשונו: 'חלה וערלה צריכה'. ליב מוסקוביץ, מפרש את משמעות המילה 'צריכה' בירושלמי כמבטאת דיון שאינו ברור עד סופו, ואף מתייחס בעת דיונו במונח זה, להופעתה הנוכחית של מילה זו. ראו: מוסקוביץ, הטרמינולוגיה, עמ' 533-534. לאחר הצגת הספק באשר לחומרת הטומאה בין חלה וערלה, נידונה שאלת היררכית הטומאה של תרומה ונבלה, בהצגת דעה המקשה על טענת התוספתא כי נבילה חמורה מתרומה. לבסוף המחלוקת מיושבת, ודעת התוספתא מתקבלת. ראו מקור זה בליווי תרגומו: אמר רבי יוסה קשיתא קומי רבי בא תרומה בעון מיתה ונבילה בלא תעשה ואת אמר הכין כמאן דאמר מאליהן קיבלו עליהן את המעשרות. תרגום: 'אמר רבי יוסה: שאלתי זאת לפני רבי בא. (ולמדתי שאכילת) תרומה (היא) עון מיתה ונבילה (היא חטא הגדור) ב'לא תעשה', ואתה אומר כך? (ומפרשת הגמרא לטובת חומרת התרומה על הנבילה): 'מאליהן קיבלו עליהן את המעשרות'. (ירושלמי, יומא ח, ה מה ע"ב).

¹¹³ ראו דגלס, טוהר, עמ' 101.

קדוש כמותר. על כן, הם משקיעים מאמץ עודף במיון הפריטים, הנראה לעתים כניסיון עקר וחסר תכלית להבדיל 'בין טריפה לנבלה'.¹¹⁴

ניתן לראות כי תהליך המיון בתלמודים אינו מצליח לבוא לידי סוף ברור וחד משמעי. בדיון בירושלמי אין הכרעה, ואילו הדיון הבבלי מתאפיין במאמץ סכולסטי רב, ועיקרו בהתלבטות ארוכה בין שני סוגי מאכלים שמידת טומאתם משתנה בהתאם לזהות האוכל ולנסיבות האכילה.¹¹⁵ סירובה של רשימת המאכלים הטמאים להתמייין באופן שלם וברור תחת המיון האמוראי, מעצים את תחושת הבלבול שיוצר מיון המזונות הטמאים. בדברי ההקדמה למהדורה העברית של 'טוהר וסכנה' חוזרת מרי דגלס על טענתה העיקרית ובתוך כך מסבירה כי: 'דברים הממאנים להסתוו מעוררים אי נחת בקרב המסווג'.¹¹⁶ מהלך זה אינו קשור רק לקושי בהבנת האכילה הטמאה כשלעצמה, או בדיון הסכולסטי הדן בסדר הפריטים, והוא מתברר ביתר שאת בכפילות המתקיימת במיון רשימה זו בשני התלמודים השונים; זאת משום שהדיון הבבלי מתלבט לגבי סדר הטומאה שבין טבל ובין תרומה, ולעומתו המהלך ההלכתי בירושלמי מנסה לשווא להכריע דווקא בסדר הטומאה של חלה וערלה.

לדעתי, 'אי הנחת' העולה מפעולת המיון מגלמת למעשה חרדה הנובעת מן הבולמוס, המהווה את המושא הישיר שבגינו התבצע מהלך המיון מלכתחילה. הבנה זו מתחדדת לאור דגש משמעותי בתורתה של דגלס, לפיו הבנת תופעה באופן שלם אינה יכולה לעסוק רק בצדדים השוללים והאוסרים שלה, ומצריכה גם דיון באופיו המתיר של החוק.¹¹⁷ על כן, למרות מהלך המיון והשלכותיו, חשוב להדגיש כי כל המקורות האמוראיים והתנאיים אינם אוסרים את האכילה הטמאה, כי אם מנסים לסדרה, לדחותה או להציע לה חלופות עדיפות. למעשה אין מקור הלכתי אשר שולל את האכילה הטמאה של אחוז הבולמוס. לכן ניתן לטעון כי החרדה המגולמת במעשה המיון מכוונת למעשה כלפי הבולמוס עצמו, אשר ממאן להתמייין בקלות בעולם החכמים. כך חרדת המיון מבטאת למעשה את החרדה מאופיו הפרוע של הבולמוס המשדד לרגע את חוקי הכשרות ויוצר אכילה זרה ומאיימת בכמותה ובמהותה. למול זרות זו, נדרשת ההלכה האמוראית למיון ולסדר המסייעים להדחיק את מושא החרדה הישיר הכרוך באכילה החייתית המתרחשת בעת

¹¹⁴ מתוך מאמץ זה עולה גם כי החכמים רואים את הטומאה כמצב שבו מתקיים מדרג המסודר לפי רמות, ולא מבינים את הטומאה רק דרך עיניים בינאריות.

¹¹⁵ מהות ההתלבטות קשורה בכך שטבל אסור למאכל כל העם לרבות כהנים, אך ניתן לתיקון על ידי מעשרות ותרומות, ואילו איסור התמורה חמור מפני שלמרות שתרומה מותרת לאכילת כהנים, אסור להתירה למאכל ישראל. על כן קשה להכריע באשר לדירוג הטומאה בין מאכלים אלו. הדיון אינו נפתר ומסתבך בדיון הקשור בבולמוס המתרחש בשבת, שבה חל איסור להפריש תרומות בשל קדושת היום. הדיון בתרומה ובטבל נצרך לדיון תנאי אחר, המציג דילמה לגבי עשיית מלאכה בשבת לשם רפואה לאדם שהכישו נחש. אולם גם דיון זה מתפתל ומצריך את הדיון האמוראי להבחנה בין מהות הטבל של גידולים ממינים שונים ודרכי הגידול הכרוכים בצמיחתם. בסוף הדיון נראה כי ישנה נטייה לאמירה כי טבל חמור יותר מתרומה, אולם גם הכרעה זו אינה וודאית.

¹¹⁶ דגלס, טוהר, עמ' 12.

¹¹⁷ שם, שם, עמ' 13.

הבולמוס. בחינת יחסם של החכמים כמערכת התמודדות רגשית עם המתח המתקיים בין ההיתר ובין האיסור מאפשרת לראות את המצב במורכבותו – מחד גיסא ניתן להבחין בעוצמה המושקעת בבלימת ההיתר, ומאידך גיסא ניתן להיווכח בנוכחותו המתריסה והמערערת.

מאכלים מתוקים כרפואת הבולמוס

הדיון האמוראי משקיע מאמץ רב בניסיון להתמודד עם אכילתו הטמאה של אחוז הבולמוס. לצד תהליך המיון והסידור של מזונותיו, אשר נידון להלן, ניתן גם להבחין בניסיון למציאת חלופה כשרה למזונות הטמאים המותרים לאכילה בעת האיוו. אם מהלך המיון ויצירת הסדר נטה לצד האוסר והמחמיר שבנוקשות המקל, הרי שפתרון זה נוטה דווקא למתיקות הגור. זאת, משום שהתלמודים מתמקדים בהצגת מאכלים מתוקים, אשר יכולים לטענתם לרפא את התקף הבולמוס. כך ניתן להבחין בהסטה נוספת של הדיון המשנאי המתיר אכילה טמאה, לעבר דיון במאכלים מתוקים וכשרים, המותרים באכילה ממילא. מהלך זה מוצג בירושלמי באופן מתון, והוא מתגבר במהלך הדיון בתלמוד הבבלי.

הדיון בתלמוד הירושלמי נסוב סביב מקור הדומה למקור התוספתאי ממסכת שבת שהוצגה מעלה: 'מניין שמאכילין אותו דבילה וצימוקין של תרומה מן הדא ויתנו לו פלח דבלה ושני צמוקים.' (ירושלמי, יומא ח, ה מה ע"ב).¹¹⁸ בדומה לחכמי התוספתא, האמוראים נסמכים על המקור המקראי הקשור בריפוי העבד המצרי (שמואל א', ל 11-12). אולם, מסקנתם שונה מעט, מפני שהם משמיטים מרשימת המזונות המקראית את הלחם והמים, ורואים את רפואת הבולמוס דווקא בפירות המתוקים שברשימה - הצימוקים והדבלים.¹¹⁹ לפי המסורת המקראית אין סיבה להניח כי הפירות, אשר הוגשו לאחר הלחם והמים, שימשו תפקיד חשוב יותר באישוש העבד המצרי. מדברי החכמים ניתן להסיק אפוא כי לא ראו את ריפוי הבולמוס כתופעה המצריכה אכילה מזינה בסתם, אלא חישבו למוצאה דווקא בפירות מתוקים. הנחה זו לגבי הירושלמי מתחזקת לאור הדיון בתלמוד הבבלי, המציג רפואות מתוקות רבות לשם התמודדות עם הבולמוס.

המשך הדיון בתלמוד הבבלי מציג נטייה ברורה להצגת רפואות מתוקות לבולמוס. מהלך זה קשור בהצגת ברייתא, המציעה התמודדות שונה וגנרית יותר עם הבולמוס: 'תנו רבנן מי שאחזו בולמוס

¹¹⁸ הדמיון שמקיים המקור הירושלמי לדברי התוספתא, מתבטא במקומות אחרים בדומות המתקיימת בין הברייתות בירושלמי ובין התוספתא. דמיון זה לרוב אינו מתקיים באותה מידה בין הברייתות בתלמוד הבבלי ובין התוספתא. נושא זה נידון במחקר בהרחבה, וראו למשל דבריו של שמא פרידמן המסכם מגמה מחקרית זו: 'הירושלמי מוסר את מקורותיו (בנידון שלנו, הלכות התוספתא) בצורה מדויקת ונאמנה הרבה יותר מן הבבלי. ברם, אין להוציא מכאן שלעולם אין הירושלמי גם הוא משנה, מקצר, או מפעיל את דרכי העריכה והפיתוח.' ראו: פרידמן, הברייתות, עמ' 197.
¹¹⁹ זאת בשונה מן התוספתא, שבה הדבילה לבדה נחשבת כמקור לריפוי הבולמוס.

מאכילין אותו דבש וכל מיני מתיקה מפני שהדבש וכל מיני מתיקה מאירין את העינים ואף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר ראו עתה כי אורו עיני כי טעמתי מעט דבש הזה' (בבלי, יומא פג, ע"ב). לאחר הדיון הארוך והפתלתל על מדרג המאכלות הטמאים, מוצעים פתרונות כשרים להפגתו – דבש¹²⁰ ומיני מתיקה.¹²¹ מרתק לראות כיצד עורכיו הנעלמים של התלמוד הבבלי מסיימים בשנית את הדיון מעיסוק ישיר באכילת מאכלים טמאים לעבר דיון באכילה של מאכלים מתוקים אך כשרים.¹²² מהלך זה למעשה מנסה להכשיר את התשוקה שהבולמוס יוצר, ומשתתף בצורה פעילה בהדחת הפתרונות שהוצעו במשנה ואף בתוספתא. הדיון בברייתא זו נסוב על שני צירים: מסורת מקראית נוספת הקשורה בדבש ובאכילתו התאוותנית של יהונתן, ומסורות אמוראיות, המציעות פתרונות מתוקים אך כשרים להפגת הבולמוס.

המסורת על אודות אכילת הדבש מסתמכת על סיפור מספר שמואל א', יד 24-36, שבו במהלך מלחמה של ישראל בפלשתים, מצווה שאול על העם להמנע ממאכל משך כל יום הלחימה. יונתן, שלא שומע את ציווי אביו, טועם מן הדבש במטהו, ומעיד כי אורו עיניו מן המאכל המתוק בעיצומו של הקרב: 'וְרָאוּ נָא כִּי אֲרוּ עֵינֵי כִּי טַעַמְתִּי מֵעֵט דָּבֶשׁ הַזֶּה' (שמואל א' יד 29). הקישור בין מאור העינים לאחר הרעב במשנה ובתוספתא ובין הופעת הביטוי במקרא מאפשר את ההצעה כי יונתן נאחז בבולמוס. אך יחד עם הדמיון המסוים, מצייתת הברייתא גם כי מקרים אלו אינם זהים, ומסבירה כי מקרה יונתן אינו נחשב כבולמוס.¹²³ אביי מחזק טענה זו באומרו כי אכילת דברי מתיקה לפני אכילה רגילה אינה מונעת את הבולמוס, אלא למעשה מאיצה אותו, ומעגן דבריו בסדר

¹²⁰ הדבש הוא הממתיק המרכזי בעת העתיקה, ועל כן אין פלא, שהוא קשור במאכלי תאוה. ראו: דלבי, מזון, עמ' 179 וכן ראו: ברושי, על מזונם, עמ' 29. בעניין זהות הדבש, ניתן לטעון כי דבש זה הוא דבש דבורים (בר או תרבות), וכן ניתן לטעון כי הוא דבש המופק מתמרים, תאנים או חרובים. (שם, שם), וכן אצל יהודה פליקס: פליקס, עצי פרי, עמ' 33-41. כמו כן ראו מאמרו של אברהם אופיר שמש, הדן בדבש התמרים, וסוקר במבואו את הממתיקים השונים ששימשו בעת העתיקה בתקופת המקרא ובתקופת חז"ל, בארץ ישראל ובבבל, ומרחיב את טענתו של ברושי. ראו: אופיר שמש, ארץ זית, עמ' 97-98.

¹²¹ דליה פלסר טוענת כי מיני מתיקה הם פירות מתוקים ממינים שונים. ראו: פלסר, פרפרת, עמ' 61-64. לטעמי אין חיוב בצמצום זה לפירות בלבד, וניתן להבין שם זה כשם כללי. כך מסביר למשל שמואל קרויס הטוען כי מיני מתיקה הם מאפים מתוקים, המשלבים יין, שמן, דבש וחלב. ראו: קרויס, קדמוניות, עמ' 201-206. פלסר מתנגדת לטענתו וטעמה שם אינו ברור לי. לעניות דעתי יש לראות בשם זה שם כולל למאכלים מתוקים או לתבלינים הממתיקים את המאכל. כך מתרגם גם יאסטרוב את המונח 'מיני מתיקה' בתוך 'all kind of sweet things'. ראו: יאסטרוב, מילון, עמ' 862. בן יהודה את המילה 'מתיקה' בתוך: 'עצם סוגלת הדבר המתוק', ראו: בן יהודה, מלון, כרך 7, עמ' 3445-3446. כמו כן, ניתן לראות שימושים אלו בחלק מהדוגמאות המוצגות במילונים. ולדוגמה: 'במיני מתיקה שנו, הואיל וראויין למתק קדירה' (בבלי, שבת ז, ע"א), 'עד שלא גלו ישראל לבבל נטעו תמרים בבבל על ידי שיהו להוטים אחר מתיקה שהיא מרגלת את הלשון לתורה' (ירושלמי תענית ד, ה, סט ע"ב).

¹²² הבנת הדבש כגורם מרפא יכולה להתמך בקשרו לתאנים שהוזכר לעיל. צבי פלג מסביר כי בספרות החכמים לעתים מתוארת התהוות דבש מתאנים המאוכסנות לאורך זמן, ומגירות נוזל המכונה דבש. פלג מדייק וטוען כי לדעתו הדבש אינו מופק באופן יזום, אלא מצטבר לעתים במשך האכסון. ראו דיונו בנושא זה: פלג, הסעודה היהודית, עמ' 113. וראו למשל: 'אמר ר' שמעון בן חלפתא הוה מעשה שאמר ר' יהודה לבנו בסיכנין: עלה והבא לנו גרוגורי מן החבית. עלה והושיט ידו ומצאה של דבש. אמר לו: אבא, של דבש היא! אמר לו: השקע ידיך ואת מעלה גרוגורות. מעשה שאמר רבי יוסי לבנו בציפורין: עלה והבא לנו גרוגורות מן העליה. עלה ומצא את העליה צף עליה דבש.' (ירושלמי, פאה ז, ג, כ ע"ב), וכן ראו: 'יא"ר יעקב בן דוסתאי: מלוד לאונו שלשה מילין, פעם אחת קדמתי בנשף, והלכתי עד קרסולי בדבש של תאינים.' (בבלי, כתובות קיא, ע"ב). בנוסף, השילוב של דבש ומיני מתיקה בהקשרים רפואיים כקטגוריה נבדלת מופיע גם בדברי מכילתא דרשב"י: 'אפלו עבר על דברי הרופא ואכל דבש ומיני מתיקה שהדבש ומיני מתיקה קשין למכה והעלתה מכתו גרוגותי יהא חייב...' (מכילתא דרשב"י כא, 19). הדבש ומיני המתיקה נתפסים במקור תנאי זה כמקשה אחת בשל טעמם המתוק, המובן כמזיק לטיפול בחבולות.

¹²³ טענה זו משכנעת כיוון שמעשהו של יונתן אינו מעשה המציג פרץ אכילה כפויה, אלא התאוות שאינה כפויה בהכרח. טיעון זה מתחזק בשל העובדה שיונתן לא שמע את ציווי אביו, ולכן במעשה אכילתו אין משום התנגדות לציווי אביו לנוכח תאוותו לדבש.

אכילתו של העבד המצרי המוצגים בגוף הגמרא. דברי אביי נשמעים אך אינם נידונים, ולעומתם מובאות מסורות נוספות המציעות מאכלים מתוקים כמזור לבולמוס, המחזקים את ההצעה הגנרית של הברייתא לפיה דווקא מאכלים מתוקים מרפאים את הבולמוס: 'מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו אליה בדבש רב הונא בריה דרב יהושע אמ' אפלו סלת נקייה בדבש רב פפא אמ' אפלו קימחא דשערי בדובשא' (בבלי, יומא פג, ע"ב). הדיון בתפקיד המאכלים המתוקים בריפוי הבולמוס מחזק את המגמה שננקטה עד כה בדיון האמוראי, המנסה להתמודד עם הבולמוס באמצעים התואמים את מערכת הכשרות. מאכלי התאוה המוצגים ומתיקוּתם הרבה אמורים לעמוד כנגד עוצמתו של הבולמוס, והם קשורים בשילוב בין תאוות שונות: אליה, סולת וקמח שעורים המזוגים בדבש. העמדת מאכלים מתוקים למול מאכלים שאינם כשרים מאפשרת להתבונן לרגע באופק הדמיון הקולינרי של החכמים, ולהבין את חשיבתם, לפיה הבולמוס הוא תשוקה עזה, בה יש לטפל בעזרת תשוקה עזה אחרת. מהלך זה מבטא למעשה יחס סימפּטטי בריפוי, המניח קשר ישיר או דמיון בין מקור הליקוי והתרופה שיכולה לרפאו.¹²⁴ כך מנסים החכמים להסיט את מקור התשוקה, להכשירה ולמסגרה תחת חוקי הכשרות. מהלך זה הוא מהלך הכרחי בעת שתרבות מעצבת את חוקיה הבסיסיים, אולם מגמת המהלך המחמיר והולך מאירה דווקא את עצמת הכוחות הסותרים המניעים אותו, ומחייה את הדיון התרבותי בבולמוס כצוהר לאופן שבו החכמים מתמודדים עם סתירות תרבותיות.

בפרק הבא, ארצה להראות כיצד מתנגדים סיפורי התלמוד הבבלי להלכה המחמירה המוצגת במהלך הסוגיה. אולם לפני כן, ברצוני לדון בסיפור בולמוסו של דוד המלך בסוגיה הקצרה מהירושלמי, וללמוד מתוכה כיצד הבינו חכמי הירושלמי את תופעת הבולמוס, וכיצד ניסו לבייתה באמצעות הצעת שם עברי לתופעה זו – 'רעבון'.

¹²⁴ יובל הררי מסביר במבואו הנרחב, כי עקרון המגיה הסימפּטטית עוצב על ידי ג'יימס פרייזר, הרואה את המאגיה כסימפּטטית בעיקרה, כיוון שהיא מנסה להפעיל את העולם בהסתמך על קשרי דומות אסוציאטיבית בין פרטים שונים, אשר משפיעים אחד על השני מכוח הדומות המתקיימת ביניהם. ובתרגומו של הררי לפרייזר: 'את שתיהן ניתן לסכם לשם הנוחות תחת הכינוי הכולל מאגיה סימפּטטית, שכן שתיהן מניחות שדברים פועלים זה על זה ממרחק באמצעות סימפּטיה נסתרת'. הררי, הכישוף היהודי, עמ' 23. ובמקור: פרייזר, קשת הזהב, עמ' 12.

פרק שני - סיפורי הבולמוס במסכת יומא

[א] סיפורי התלמוד הירושלמי

דוד והרעבון

במהלך הדיון המצומצם שמציג התלמוד הירושלמי בתופעת הבולמוס, מוצגים שני סיפורים, המובאים זה לאחר זה, ומתארים בולמוס אכילה, שבו נצרכת כמות גדולה מאוד של מזון:

ירושלמי יומא ה, ה מה ע"ב	תרגום
רבי חונה אמר עשרים וארבעה עשרונות שאכל דוד ברעבון אכלן	רבי חונה אמר עשרים וארבעה עשרונות שאכל דוד ברעבון אכלן
ר' יוחנן מטתיה כן ואכל מה דאשכח קדמוי וקרון עלוי החכמה תחיה בעליה	ר' יוחנן קראו כך, ואכל מה שנמצא לפניו וקראו עליו החכמה תחיה בעליה.

סיפורים קצרצרים אלו, המופיעים באמצעו של הדיון הירושלמי בבולמוס צופנים בחובם תיאורים עזי מבע של אכילה בולמוסית מופרזת במיוחד. בשלב זה אבקש לדון במסורת על בולמוסו של דוד, ולדחות את הדיון המלא בסיפור בולמוסו של ר' יוחנן. זאת מפני שהמסורת המיוחסת לר' יוחנן מופיעה בארבע מקבילות שונות בספרות החכמים, ועל כן אתייחס אליה בעיקר במהלך הניתוח המשווה, שיתמקד בגרסת הבבלי, המחזיק כאמור, את הסוגיה המפותחת והרחבה ביותר העוסקת בנושא הבולמוס.¹²⁵

המסורת הספרותית על בולמוסו של דוד המלך, מציגה השלמה דרשנית לסיפור המקראי, וטוענת שאכילה בלתי מקובלת של דוד המלך נבעה מכך שנאחז בולמוס.¹²⁶ סיפור זה מתייחס לסיפור המקראי, שבו דוד פוגש בנוב את אחימלך הכהן, ומשכנעו למסור לו לחם קודש, האסור למאכל ישראל (שמואל א' כא 2-7). הסיפור התלמודי אמנם קצר ואינו מפותח בצורה משמעותית, אך ניתן ללמוד ממנו רבות על תפישת הבולמוס בתלמוד הירושלמי. לבד משמו העברי של הבולמוס, ה'רעבון', שיידון בעמודים הבאים, ניתן לראות כי הבולמוס מתאפיין באכילה רבה של מזון אסור.

¹²⁵ בשלוש מתוך ארבע הגרסאות גיבור הסיפור הוא ר' יוחנן בסתם, אולם המסורת מקהלת רבה, מספרת על רבן יוחנן בן זכאי, ועל כן זיהויו אינו מוחלט. ראו הדיון בהשוואת גרסאות הסיפור בפרק זה.

¹²⁶ תיאור מקרה זה, לפיו דוד אוכל מלחם הפנים מופיע גם בתלמוד הבבלי, מנחות צה, ע"ב - צו, ע"א. אולם שם, אכילתו של דוד אינה נקשרת לבולמוס. במהלך דיון, המתלבט לגבי מקום הכנתו של לחם הפנים מוסבר כי דוד אכל משום שהיה מצוי בשעת סכנה, ועל כן היה היתר הלכתי להאכילו אפילו מלחם הפנים. הגמרא שמה מילים בפי דוד, המבקש לאכול מפאת סכנה. עניין הסכנה אינו נידון בגמרא, ורש"י מפרשו כבולמוס, ומפנה להלכה הדומה להלכה המשנתית ממשכת יומא: 'מסוכן הוא - שאחזו בולמוס ותנן מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו עד שיאורו עיניו אפילו ביום הכפורים ביומא בפרק בתרא'. (פירוש רש"י, מנחות צו, ע"א, ד"ה: מסוכן הוא).

האיסור נובע מכך שדוד אינו רשאי לאכול את לחם הפנים המוקדש לכהנים,¹²⁷ והפרתו מובנת מתוך העיון בהלכת התוספתא בסוגיית הירושלמי, המתירה אכילה אסורה לאחוז הבולמוס. הסיפור המקראי מציג חציית גבולות ברורה בין הכהונה ובין המלוכה המהווים מוקדי כוח נפרדים, משום שבאכילת לחם המשנה דוד פולש למרחב בעל כוח, ממנו הוא מודר באופן ברור למרות מעמדו כמלך. על כן מעשה הדמות המקראית מבטא חציית גבולות בין שתי הרשויות השונות, ובין קודש וחול.

אגדה זו מציגה את הסיפור המקראי בלבוש חדש, שכן חכמי הירושלמי מוסיפים טעם למעשהו של דוד, ומסבירים מדוע היה עליו ליטול את לחם הכהנים ולאכול למרות האיסור המקראי. סיפור זה טומן בחובו שתי מגמות משלימות: האחת קשורה ברצון החכמים להשלים את הפער בסיפור המקראי, והשנייה כרוכה בשאיפה ליצוק בו משמעות חדשה על בסיס התשתית המקראית. יהושע לוינסון רואה במגמה כפולה זו יסוד בסיסי באמנות הסיפור הדרשני: 'הרצון לחדש ולספר נרתם לצורך הפרשני לסגור את הפערים בעלילה המקראית'.¹²⁸ ברצוני להראות כי סיפור זה משמש את החכמים לפירוש כפול של בולמוסו של דוד – מחד גיסא מובעת בו ביקורת על פריצת הגבולות בין המלוכה והכהונה, המתבטאת בתיאור היפרבולי וגרוטסקי של אכילתו הבולמוסית. מאידך גיסא הוא משמש כעלה תאנה אפולוגטי, המכשיר את חטאה של הדמות המקראית ובתוך כך תורם גם לקירוב הבולמוס לעולם החכמים, כמחלה מוכרת יותר ומאיימת פחות.

גסות אכילתו של דוד המלך עולה מתוך הבנת כמות המזון העצומה שהוא זולל לפי אגדת הירושלמי. בירור הביטוי 'עשרים וארבעה עשרונות', מעלה כי כמות הלחם שמיוחסת לאכילת דוד היא כמות מזון אדירה. כמות זו מתוארת בעת ההנחיות להכנת לחם הפנים בספר ויקרא: 'וְלָקַחְתָּ סֶלֶת--וְאָפִיתָ אֹתָהּ, שְׁתֵּים עָשָׂרָה חֲלוֹת; שְׁנֵי, עֶשְׂרִים, יִהְיֶה, הַחֲלָה הָאֶחָת.' (ויקרא כד 5).¹²⁹ תיאור נוסף לכמות זו ניתן למצוא גם במשנה: 'שתי הלחם – שני עשרונים משלש סאין. לחם הפנים – עשרים וארבעה עשרונים מעשרים וארבע סאין.' (משנה, מנחות ו, ו). זהר עמר ואריה כהן טוענים במאמרם 'מתכון לאפיית לחם הפנים' כי כל אחת מן החלות נאפתה מכמות של שלושה וחצי עד ארבעה קילוגרם סולת.¹³⁰ מפני ששני עשרונות מספיקים לאפיית חלה אחת, ניתן להבין כי מסורת זו מייחסת לדוד המלך אכילת שנים עשר כיכרות לחם, שנאפו מכארבעים וחמישה קילוגרם של סולת. אכילת לחם המופק מכמות כה רבה של חומר גלם היא מעשה גרוטסקי, שנראה בלתי אפשרי. נראה כי כמות עצומה זו משמשת להבנת עוצמת הבולמוס המותח את יכולת האכילה האנושית לכדי אכילה בלתי אנושית ואף חיתית. כמו כן, העירוב בין מעשה האכילה הגרוטסקי ובין קדושתו של הלחם, מייצר

¹²⁷ מסורת מקראית זו מופיעה כחוק יסודי הקשור במנחות: 'וְהַנֹּתֶרֶת, מִן-הַמִּנְחָה--לְאֹהֲלֵךְ, וּלְבָנָיו: קֹדֶשׁ קִדָּשִׁים, מֵאִשֵּׁי יְהוָה.' (ויקרא ב' 10).

¹²⁸ לוינסון, הסיפור, עמ' 58.

¹²⁹ מכפלת שתיים עשרה החלות בשני עשרונות (או עשרונים) משמעותה עשרים וארבעה עשרונות לכל חלות לחם הפנים.

¹³⁰ עמר, מתכון, עמ' 48.

סמיכות בין תחומים בעלי איכות שונה, ומאפשר להעצים את גסותו של המעשה היצרי המתבצע במאכל הקדוש.

אכילת כמויות גרוטסקיות ואדירות היא אחד מעקרונות המפתח בתיאור הבולמוס המלא. כך למשל מתואר רעבו של אריסטיכון, שבולמוסו אינו תם עד מותו,¹³¹ וכך גם מתוארת אכילתו הבולמוסית של רבי יוסי בסיפור הבבלי שינותח בהמשכו של פרק זה. אכילה רבה במיוחד המותחת את גבולות הגוף מעבר לגבולותיו האנושיים, נידונה אצל מיכאיל בכטין כאשר הוא מתייחס לכרונטופ הרבלזיאני. הוא מסביר כי מתיחת גבולות הגוף מאפשרת לתהות על מתיחת גבולות אחרים, המתבארים מתוך הנטייה הספרותית להרחבת גבולות הגוף.¹³² לטעמי, ההפרזה המיוחסת לדוד מציגה פרשנות לסיפור המקראי, הרואה מעשה זה כחמור במיוחד, ומשווה אותו לחולי. כך הבולמוס משמש כמטאפורה להתנהגות חולה מבחינה חברתית, בדומה לאופן שבו אריסטופנס מתאר את תאוות הבצע של 'המלשין' במחזה 'פלוטוס', כמטאפורה לשחיתות החברתית המתוארת ביצירה זו.¹³³

יתר על כן, המסורת המקראית מתארת כי אחימלך הכהן נושא חמישה כיכרות, ומוסר מהן לדוד. כך שלפי הסיפור המקראי, דוד יכול היה לאכול לכל היותר חמישה כיכרות שהם עשרה עשרונות. אולם התיאור המוצג בתלמוד הירושלמי גרוטסקי במתכוון, ועל כן הוא מחליף כמות מזון גדולה בכמות מזון בלתי אנושית. כך ההיפרבולה הקשורה בכמות המזון יכולה להתייחס למעשה לפריצת הגבולות בין הכהונה למלוכה. מעשה הייצוג האמוראי, המתאר את פריצת הגבולות של דוד המלך כמעשה גרוטסקי, מאפשר לחלץ את ביקורת החכמים על הפגיעה בהפרדת הרשויות השונות, המתוארת כמעשה גס ואלים, המתבטא בעודפות כוח בלתי סבירה.

בעזרת בחינת סיפור זה ניתן גם להתחקות אחר האופן שבו הבינו חכמי הירושלמי את תופעת הבולמוס. בהתבוננות באכילה הרבה של דוד ניתן לראות כי לאור הגדרת הבולמוס, שהתבררה בבחינת המקורות הקלאסיים, בולמוסו של דוד הינו בולמוס מלא, המתבטא באכילת כמות גדולה של מזון, ולא בולמוס חלקי, הכרוך באכילה מידית של כמות מוגבלת וסבירה של מזון. למעשה, אם נתבונן לרגע באכילתו של ר' יוחנן, האוכל את כל המזון המצוי לפניו, נוכל לראות כי גם אכילתו מתאפיינת בכמות גדולה של מזון. אולם שלא כמו בבולמוס של דוד אשר תואר באמצעות כמות אבסולוטית, הרי שאכילתו של ר' יוחנן מתבטאת בזלילה של כל מזון שהוא יכול להניח עליו את

¹³¹ ראו הדיון באכילתו הגרוטסקית של אריסטיכון בפרק המבוא.

¹³² כך בכטין מבאר את האופן שבו מתאר רבלה את ההפרזות הגופניות כביקורת על הגסות הימי-ביניימית מצד אחד, וכלעג לראייה הכנסייתית, שביקשה למצוא בגוף רק את הבזוי והנמוך. על מתיחת גבולות זו ראו: בכטין, צורות, עמ' 104-98.

¹³³ ראו: אריסטופנס, פלוטוס (עברי), עמ' 65. לתרגום האנגלי ראו: אריסטופנס, פלוטוס (אנגלי), עמ' 441. כמו כן ראו דיוני במחזה זה בפרק המבוא בעבודה זו.

ידיו. טענה זו מתחזקת מלשון הסיפורים, הצמודים זה לזה בעזרת המשפט: 'ר' יוחנן מטתיה כן', הפותח את הסיפור על ר' יוחנן ויוצר שקילות ערך בין מקרהו של ר' יוחנן ובולמוסו של דוד, המופיע ממש לפניו. כך ניתן להבין כי התלמוד הירושלמי אינו מבחין בין בולמוס חלקי ובולמוס מלא, ורואה בכל איחוז בולמוסי תופעה המתבטאת ברעב עז, המצריך אכילה של כמות גדולה של מזון.

אמנם הבולמוס מאיר את דוד המלך באור גרוטסקי, אולם ניתן לטעון שייחוס זה נובע גם ממניע אפולוגטי, כיוון שהבולמוס מתרץ מעשה אסור שביצעה הדמות המקראית, ומכשיר את אכילת לחם הקודש, האסורה על דוד. כך, הבולמוס משמש בהשלמת הסיפור המקראי כתירוץ הלכתי המוציא את מעשהו של דוד המלך מכלל חטא. הכשרת אכילתו של דוד המלך יכולה להתברר גם כחלק ממהלך כולל של שינוי דמותו בספרות חז"ל, הנוטה לתיאור חיובי של דוד, ומשמיט את המגרעות והתאווות המאפיינות את דמותו המקראית.¹³⁴ מן הצד האחר, ייתכן כי דווקא אופיו המורכב של דוד במקרא אפשר את הכשרת אכילתו על ידי החכמים, שכן תאווותיו וגשמייותו המודגשות במקרא אפשרו לייחס לו אכילה בולמוסית בקלות יתירה.

המהלך האפולוגטי מעלה תהיות לגבי האופן שבו משרתת דמותו של דוד המלך את החכמים בהפיכת הבולמוס לתופעה מוכרת. ניתן לטעון כי הדיון בדמויות מקראיות הנאחזות בולמוס: דוד המלך, יהונתן והעבד המצרי, מסייע לחכמים בהפיכת תופעה נוכרית זו לזרה פחות. איתורה בעבר התרבותי העתיק של העם יכולה לאפשר לאמוראים להתמודד עמה באופן קל יותר, שכן ביות התופעה והצגתה כתופעה המתרחשת גם לאבות האומה הופכים אותה לפחות מאיימת, ומסייעים באילוף אופיו הפרוע ושלוח הרסן של הבולמוס.¹³⁵ ניסיון זה לקרב את התופעה הרחוקה ולהציגה כתופעה מוכרת ניתן לראות גם באופן שבו מכונה הבולמוס בדיון הירושלמי – 'רעבון'.

רעבון – שם עברי לבולמוס?

הניסיון לביית את הבולמוס ולהפכו לתופעה מוכרת, ועל כן נוחה יותר לשליטה על ידי הסדר התרבותי, מתבטא בין היתר בניסיון שיום (naming),¹³⁶ שכן הסיפור הקצר על אודות דוד המלך

¹³⁴ אביגדור שנאן מסביר כי חז"ל תיארו את דוד כדמות חכם הקרובה לעולמם, ואף השתדלו לנקותו מן החטאים שחטא במקרא. וכמאמר הבבלי: 'כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה' (בבלי, שבת נ, ע"א). ראו: שנאן, המלך, עמ' 181-199.

¹³⁵ אפשרות נוספת להבנת הבולמוס המיוחס לדוד בתלמוד הירושלמי, יכולה להתברר מתוך עיקרון הצבירה האוסציאטיבית, שעל פיו אזכור של דמות או נושא, גורר את הדיון האמוראי לעבר העלאת מסורות נוספת הקשורות בהם. דמותו של דוד עלתה בשל האזכור המקראי, המתאר כי עבדי דוד הגישו מזון לעבד המצרי (שמואל א' ל 11-12), וייתכן כי עקב האזכור המקראי פונה התלמוד לדון בעניין אחר וקרוב - אכילת לחם הפנים של דוד. על עיקרון זה, המאפיין את דיון החכמים, ראו: יסיף, מחזור הסיפורים, עמ' 125-131.

¹³⁶ נתינת השם מאפשרת השתלטות תרבותית על המחלה הזרה והמשונה. כך למשל מסבירה דניאלה אריאלי, בעקבות אדמונד ליץ' (Edmund Leach), כי נתינת שמות היא פרקטיקה של סדר המאפשרת לאדם לנצל את הטבע ואת המטען הסמלי הגלום בו. בדיונה העוסק בייצוגי הטבע כסמל בתרבות היהודית והישראלית המודרנית, היא מסבירה: 'שיום

מכנה את התופעה בה לקה בשם עברי – 'רעבון', המוצג כתרגום עברי למילה היוונית – 'בולמוס'. השימוש במילה 'רעבון' בהתייחס לבולמוס, מעניין בעיקר משום שהוראותיה הרווחות של המילה שונות, ומתייחסות לתופעות תרבותיות אחרות. הוראתה הראשונה של מילה זו במקרא ובמקורות החכמים מתייחסת בדרך כלל לתקופת רעב, הנובע ממחסור ארוך טווח במזון; תקופה המכונה במחקר המזון בעת העתיקה בשם: *Famine*.¹³⁷ תקופת הרעבון מאופיינת במצב שבו בשל תנאי חיצוני (כמו בצורת) אין מספיק מזון כדי להאכיל את העם. על פי רוב, מילה זו לא מתייחסת לרעב של האדם הבודד, כי אם לרעב העם הסובל מתקופת הרעב.¹³⁸ יחד עם זאת, הוראה נוספת למילה מופיעה בבבלי ובירושלמי ליומא, הנעזרים בה על מנת לציין את עינוי הרעב בצום יום הכיפורים כיום שיש בו עינוי רעבון.¹³⁹ שתי הוראות שונות אלו של הרעבון מרחיבות מונח זה באופן שבו הבולמוס נכלל יחד עם תופעות השונות ממנו באופן מהותי. הפן השווה בין התופעות השונות הוא הרעב, אולם שונותן של התופעות הללו מעידות כי מושג הרעבון רחב מדי ועל כן אינו מתאים ככינוי מדויק לתופעת הבולמוס.¹⁴⁰ ראשית, הבולמוס הוא תופעה המתרחשת לאדם הבודד, בניגוד לתקופת רעב התוקפת את הכלל, ובניגוד לצום החל על הקבוצה החייבת בו. שנית, הבחנת הבולמוס מן הרעבון אף מחדדת את הגדרת הבולמוס מבחינת יחסו לזמן – הבולמוס הינו חטוף ומיידי, הוא פורץ לפתע, ומסתיים באופן מהיר יחסית – עם הפסקת התקף האכילה. בכך, הוא נבדל מן הצום הקצוב ומתקופת הרעב שמשכה אינו ברור. ניכר כי לא בכדי שמרה התופעה על שמה היווני גם במקורות היהודיים – זוהי תופעה ייחודית בעלת שם המבחין אותה מתופעות אחרות הקשורות ברעב.

פעולת הכינוי בשם, או ליתר דיוק, התרגום היוצר מן היוונית לעברית מהווה ניסיון לתחום את התופעה ולרככה באמצעות מילה מוכרת יותר. החכמים מתמירים את המטען הבלתי מוכר והזר

הוא הכנסת הטבע לתוך מסגרתה של השפה. המשמעות הסמלית הניתנת לאובייקט על ידי שיום מאפשרת להציב אותו ביחס לאנשים. ניתן לראות פעולה זו כמורכבת משלושה שלבים: (א) בידוד האובייקט – שיום שמבחין אותו מהסובב; (2) הקניית משמעות לאובייקט, באמצעות פסוקים מהמסורת המתקשרים אליו; (ג) הפיכת האובייקט למשאב סמלי עבור הקולקטיב. ראו: אריאלי, הבניה, עמ' 199. ליץ' עוסק בסוגיה זו במקומות רבים בספרו. ראו למשל: ליץ', תרבות, עמ' 33-36.

¹³⁷ מחקר המזון בעת העתיקה דן רבות בעניין תקופות הרעב. פיטר גרנזי טוען כי רבים מן החוקרים נטו להפריז בתיאור תקופות אלו, ותיאורן כארוכות וכשכיחות. גרנזי טוען שככל הנראה למרות שתזונת בני העת העתיקה הייתה לקויה לרוב, הם לא סבלו מרעב חריף בשכיחות גבוהה. ראו: גרנזי, מזון וחברה עמ' 33-42.

¹³⁸ כך במקורות רבים ולדוגמה: 'לא יָבֹשׁוּ בָעֵת רָעָה וּבִימֵי רָעָבֹן יִשְׁעֵנוּ' (תהלים לו 19); 'אותה שנה ראויה היתה לעבר ומפני מה לא עיברה אלישע מפני שהיתה שנת רעבון וכל העם רצין לגרנות' (תוספתא, סנהדרין ב, ט); 'מן האדמה אשר אררה ה', עשרה רעבון באו לעולם' (בראשית רבה כה, ג); 'אמר רב יהודה אמר רב: כל המרעיב עצמו בשני רעבון ניצל ממיתה משונה, שנאמר: ברעב פדך ממות' (איוב ה 20) (בבלי, תענית יא, ע"א).

¹³⁹ כך לדוגמה: 'תלמוד לומר: דבר אחר: תענו את נפשתיכם, דבר שהוא עינוי אב בית נפש. ואי זו זו? זו אכילה ושתייה. משם רבי ישמעאל אמרו: נאמר כאן תענו את נפשתיכם, ונאמר להלן ויענך וירעיבך. מה עינוי שנאמר להלן עינוי רעבון, אף עינוי שנאמר כאן עינוי רעבון' (ירושלמי, יומא ח, א, מד ע"ד). וכן בבבלי: 'דבי רבי ישמעאל תנא: נאמר כאן ענוי ונאמר להלן ענוי, מה להלן ענוי רעבון – אף כאן ענוי רעבון' (בבלי, יומא עד, ע"ב).

¹⁴⁰ מבחינה לשונית, השימוש ב'רעבון' דומה לשימוש בשמות מחלות נוספות כמו 'ירקון' וכן 'שגעון' או 'עיורון'. ולדוגמה: 'יָכָה יָקָה בְּשִׁעוֹן וּבְעִירוֹן וּבְתִמְהוֹן לָבֵב' (דברים כח 28). מבחינת המשקל הלשוני, צורה זו אף מתאימה לכינוי פגעים ואסונות חקלאיים, ולדוגמה: 'הִפִּיתִי אֶתְכֶם בְּשִׁדְפוֹן וּבִירְקוֹן הַרְבּוֹת גְּנוּתֵיכֶם וְכִרְמֵיכֶם וְתֵאֵנִיכֶם וְזִיתֵיכֶם יֹאכַל הַגָּזֵם וְלֹא שָׁבְתֶם עָדִי נָאִם יָקָה' (עמוס ד 9). רש"י בפירושו לבבלי, כתובות סא, ע"א מפרש התקף בולמוס באמצעות המילה 'רעבון': 'אסתכני – הייתי מסוכן לאחזני בולמוס מחמת תאות רעבוני' (פירוש רש"י כתובות סא, ע"א, ד"ה: אסתכני). כיוון שהשימוש במילה רעבון בהוראתה כבולמוס מופיעה רק בסוגית הירושלמי ובפירוש רש"י לכתובות, ניתן להניח כי רש"י הכיר את סוגית הירושלמי בעניין זה. ליב מוסקוביץ, מצייין כי קיים דיון בעניין מידת היכרותו של רש"י עם התלמוד הירושלמי, והדעות בנושא זה חלוקות. ראו רשימת המבואות המצוטטות בדיונו: מוסקוביץ, עמ' 381, הע' 2.

שבמילה 'בולמוס', לעבר מטענים נוספים הכרוכים בתרבות העברית במילה 'רעבון'. כך מה שנראה עודף בהוראות השונות הקיימות כבר למילה 'רעבון', יכול היה לתפקד עבורם כגורם מרגיע, שכן כינוי המחלה במילה העברית כמו מאפשר בעלות תרבותית עליה. אך בהתבוננות על ניסיון התרגום לאור ההוראות המקבילות למילה זו, יוצא כי פעולה זו משקפת בעיקר את הפער המצוי במילה העברית בין המסמן למסומן. זאת משום ש'רעבון' היא מילה המסמנת כמה תופעות אחרות, ועל כן היא מכילה משמעות עודפת, החותרת תחת ניסיון התרגום. על כן, אעדיף להמנע בעבודה זו מלכנות את הבולמוס בשם עברי זה מן הירושלמי, ואעדיף את הכינוי הלועזי, המדויק יותר, שאינו מעובה בהוראות נוספות ושונות באופן מהותי, כפי שהוצג לעיל.

[ב] סיפורי התלמוד הבבלי

הסוגיה העוסקת בבולמוס בתלמוד הבבלי מורכבת וענפה, והיא למעשה המקור הארוך ביותר שיש בידינו להבנת הבולמוס בספרות החכמים. הדיון ההלכתי שעסק בניסיונם של אמוראי בבל וישראל להתמודד עם הבולמוס, האיר את האופן שבו ביקשו חכמי התלמוד לבלום את האיסור המוצג בדברי המשנה. דרכיהם המגוונות ביטאו בעיקר החמרה למול מקורות התנאים, והאירו את החרדה שמעירה אכילת אחוז הבולמוס באמוראי ארץ ישראל ובבל. העיון בסיפורי הבולמוס יראה כי מתקיימות זיקות מעניינות בין דברי ההלכה לדברי האגדה, המתארים בצבעים עזים את אופיו היצרי של הבולמוס, שלא נענה לחסימה שמנסה ההלכה להניח מול 'רעב השור'. על מנת לאפשר דיון שוטף בסיפורים אלו, אציג את סיפורי הבולמוס מן התלמוד הבבלי בצירוף תרגום לעברית. סיפורים אלו מופיעים מיד לאחר רצף המסורות המציעים פתרונות מתוקים לאיחוז הבולמוס, אשר נידונו למעלה. לאחר סיפורים אלו מוצגים שני סיפורים העוסקים במדרש שם, בהם אדון בקצרה בהמשך הדברים. עם זאת, אציגם כבר בשלב זה, למרות שבכוונתי להתמקד בעיקר בסיפורי הבולמוס, מתוך רצון להמנע מקטיעת הרצף הסיפורי שבו סיפורים אלו נתונים בתלמוד הבבלי.¹⁴¹

¹⁴¹ כמו כן, הצגת סיפורי מדרש השם חשובה לשם נוחות העיון בדיון הפילולוגי בכתבי היד של מסכת יומא הנידונים בעבודה זו.

תרגום:	בבלי, יומא פג, ע"א- ע"ב (כתב יד מינכן 6) ¹⁴²
<p>אמר ר' יוחנן: פעם אחת אחזו בולמוס ורץ למזרח של תאינה וקיימתי בעצמי החכמה תחיה בעליה. כפי ששנינו, אמ' ר' יוסי: הרוצה ליהנות מן התאנה יפנה למזרחתה שנאמר 'וממגד תבואת שמש'.</p>	<p>אמ' ר' יוחנן: פעם אחת אחזו בולמוס ורץ למזרח של תאינה וקיימתי בעצמי החכמה תחיה בעליה. תניא, אמ' ר' יוסי: הרוצה ליהנות מן התאנה יפנה למזרחתה שני וממגד תבואת שמש.</p>
<p>רבי יהודה ורבי יוסי היו מהלכים בדרך. אחז בולמוס את ר' יהודה, אכף את הרועה ואכל את לחמו. אמר לו רבי יוסי: קפחת את הרועה! כאשר הגיעו לעיר אחז בולמוס את רבי יוסי. הקיפוהו בבקבוקים ובצלחות. אמר לו ר' יהודה: אני קפחתי את הרועה, אתה קפחת את העיר כולה.</p>	<p>ר' יהודה ור' יוסי הוו קאזלי באורחא אחדיה בולמוס לר' יהודה אכפיה לרועה ואכלה לריפתיה אמ' לו ר' יוסי קיפחתה את הרועה כי מטו למתא אחדיה בולמוס לר' יוסי הדרוה (פ)[ב]לוגי וצאעי אמ' לו ר' יהודה אני קפחתי את הרועה אתה קפחתה את העיר כולה</p>
<p>ר' מאיר ור' יהודה ור' יוסי היו מהלכים בדרך. הגיעו לאותו מקום רצו להתארח (בו). אמרו לו (לבעל האכסניה): מה שמך? אמר להם: כידור. ר' יהודה ור' יוסי מסרו לו ארנקיהם, ר' מאיר לא מסר לו. (כיוון ש)אמר: 'כי דור תהפכות המה בנים לא אמן בס' (דברים לב, 20). למחרת אמרו לו הבא לנו ארנקינו. אמר להם לא היו דברים מעולם. אמרו לו לר' מאיר: מדוע לא מסרת לנו? אמר להם: כיוון שאמר לי שכידור שמו, אמרתי: 'כי דור תהפכות המה בנים לא אמן בס'. אמרו לו: מדוע לא אמרת לנו? אמר להם: זהו שאומרים: חשדתי שכך הוא, אך לא יכולתי להכריע עבורכם (שהוא רשע). (שאלו אותו) לנו מהו הפתרון? (אמר) להם מה יש לעשות.</p>	<p>ר' מאיר ור' יהודה ור' יוסי הוו קאזלי באורחא מטו ההוא דוכתא בעו אושפיזא אמרי ליה מאי שמך אמ' להו כידור ר' יהודה ור' יוסי אשלימו ליה כיסיהו ר' מאיר לא אשלים ליה אמ': 'כידור תהפכות המה בנים לא אמן בס' (דברים לב, 20). למחרת אמרו ליה (לר'?) [הב] לן כיסן אמ' להו לא היו דברים מעולם אמרו ליה לר' מאיר: מר מאי טעמא לא אשלים ליה? אמ' להו: כיון דאמ' לי דכידור שמיה, אמינא: 'כי דור תהפכות המה בנים לא אמן בס'. אמרי ליה: מאי טעמא לא אמ' לן מר? אמ' להו: אימור דאמרי אנא מיחש ליה אחזוקיה נמי לא ניעביד. לן מר תקנתא? עב[ב] (ב)[ד]? להו תקנתא.</p>

¹⁴² ראו הדיון בכתב יד מינכן 6 בסעיף העוסק בבחירת כתבי היד, המצוי בפרק זה.

מכאן ואילך אינהו נמי הוו בדקי.	מכאן ואילך, גם הם היו בודקים.
יומא חד הוו קאזלי באורחא בעו אושפיזא	יום אחד היו הולכים בדרך, רצו להתארח.
אמרי ליה מאי שמך אמ' להו בלה אמרי ואמר	אמרו לו: מה שמך? אמר להם: בלה. אמרו:
לבלה ניאופים (יחזקאל כג 43).	ואמר לבלה ניאופים' (יחזקאל כג 43).

שני הסיפורים מתארים שלושה מקרי בולמוס. הסיפור הראשון מתאר את בולמוסו של ר' יוחנן, המתבטא בריצה ובפנייה לתאנים כמזור, שהוצג לעיל כבעל היסטוריה עתיקה בריפוי התקפי בולמוס.¹⁴³ סיפור זה מצריך עיון מיוחד משום שקיימות לו שלוש מקבילות נוספות המופיעות בספרות החכמים הארץ ישראלית, אליהן אתייחס במהלך ניתוח הסיפור הבבלי המוצג לעיל. הסיפור השני מציג שני מקרי בולמוס שונים ומאפשר לראות החמרה בעוצמת התקף הבולמוס – בעוד שבולמוסו של רבי יהודה מופג באמצעות אכילת לחם, הרי שבולמוסו של רבי יוסי מצריך מערך מלצרים הסובבים את רעבו העז. לאור אלימותו של ר' יהודה כלפי הרועה, סיפור זה אף מעלה נושא חדש לדיון בבולמוס, הקשור בהשלכות המוסריות של אכילה פרועה, הכרוכה ביחס אל האחר. במהלך הניתוח יתבהר כי בניגוד למהלך ההלכתי המחמיר שבסוגיה, הסיפורים מציגים הבנה רבה יותר באשר לטבעו הגס של הבולמוס. באופן זה, ככל שהבולמוס המתואר בסיפורים הופך עז יותר, גם רוח הסיפורים מאפשרת את קיומו באופן עמוק יותר. במהלך הניתוח יתברר כי הסיפורים מהפכים את תנועת הסוגיה ולמעשה מציגים הזדהות עם רוח המשנה אשר הודרה מן הדיון ההלכתי באופן גלוי. בשל מגבלת המקום, אתייחס בעיקר לשני הסיפורים העוסקים בבולמוס, והעיסוק בסיפור מדרשי השם יובא ככלי להאיר את סיפורי הבולמוס. לפני הקריאה הספרותית, ברצוני להקדים דיון פילולוגי, המתחייב בשל השונות הרבה המתקיימת בכתבי היד השונים, באשר לנוסח המסורות הספרותיות המוצגות בתלמוד הבבלי.

בחירת כתב היד ליומא פג, ע"ב

הדיון במקור הבבלי לסוגיה זו מחייב הקדמה פילולוגית. השוואת כתבי היד של התלמוד הבבלי למסכת יומא סג, ע"א-ע"ב העלתה כי קיימים נוסחים שונים של המסורת הסיפורית הקשורה לבולמוס. בין הנוסחים הרבים, ישנן שתי גרסאות עיקריות לסיפורים העוסקים בבולמוס: האחת ארוכה ומסובכת, נפוצה בכתבי יד רבים ומופיעה גם בנוסח הדפוס המקובל; האחרת קצרה

¹⁴³ הדיון בתפקיד התאנה כמזור לבולמוס נידון בקצרה בפרק הראשון, והוא יבואר בהרחבה בקריאת הסיפור על ר' יוחנן, שתוצג בפרק הנוכחי.

ונשמטים ממנה חלקים מסוימים מן הסיפור התלמודי. כדי לאפשר קריאה ספרותית המכירה בחשיבות הקובץ הספרותי ועריכתו וכך לקרוא גם את התנהלותו למול הסוגייה אברר תחילה איזה כתב יד משמר באופן מיטבי את המסורת הסיפורית של הבולמוס.

האקדמיה ללשון עברית העדיפה את כתב יד מינכן 6 עבור מסכת יומא מן התלמוד הבבלי.¹⁴⁴ סימוכין להחלטת האקדמיה, הנחתי בעזרת השוואת כתבי היד השונים המשמרים מסורות אלו. כתב היד התימני, אנלאו 270,¹⁴⁵ מחזיק נוסח קצר הדומה לנוסח המופיע בכ"י מינכן 6,¹⁴⁶ ובכך מחזק את תוקפה של מסורת זו.¹⁴⁷ כדי להראות כי כתב יד מינכן 6, המשמר את הנוסח הקצר של הסיפור אכן מהווה נוסח מהימן יותר, יש להשוותו לכתב יד מינכן 95 ולכתב יד בצאנו 19 המוצגים בנספח א'.¹⁴⁸ כ"י מינכן 95,¹⁴⁹ משמר אף הוא את הנוסח הקצר של הסיפורים, אולם קטעים המובאים כהערות בשולי הדף בכתב יד זה מופיעים בחלק מכתבי היד בנוסח הפנים, וחסרים בנוסח המסורת שמציג כתב יד מינכן 6. נראה כי נוסח הדפוס המקובל הוא זה שהבליע לתוכו את הערות השוליים וכלל אותן הטקסט עצמו. מגמה זו מופיעה גם בכ"י בצאנו 19, כתב יד ספרדי שנשתמר בכריכות ספרים באיטליה, המכיל אף הערות בשולי כתב היד החופפות כמעט לגמרי את הערות השוליים המופיעות בכ"י מינכן 95. המצאותה של הגרסה הקצרה של הסיפור בליווי הערות שוליים בדף תלמוד מן הגניזה האירופית, בלשונו של יעקב זוסמן,¹⁵⁰ מאששת את ההנחה כי בגרסאות המכילות את הגרסה הארוכה התקיימה תחיבה של מסורות מאוחרות. למעשה, ניתן לראות התפתחות של כתבי היד באופן נוח יחסית: ישנם שני כתבי יד בהם מצוי הנוסח הקצר ללא הערות (מינכן 6 ואנלאו 270), שני כתבי יד בהם יש הערות (מינכן 95 ובצאנו 19), ולעומתם שאר כתבי היד והדפוסים כבר מבליעים את הגלוסות הללו בתוך נוסח הפנים של הגמרא. על כן, נראה שני כתבי

¹⁴⁴ כתב יד זה, מומלץ למסכת יומא בתלמוד הבבלי על פי פרויקט 'מאגריס' של מפעל המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון עברית. ראו: <http://hebrew-treasures.huji.ac.il>. כתב יד מינכן 6 לא נידון בהרחבה במחקר. תיאור כללי של כתב היד מופיע אצל: זוסמן, יעקב, ספר אוצר, כרך ב' עמ' 667. יהושע רוזנברג טוען כי הוא נכתב בין המאות 13-12 בככתב אשכנזי מרובע. הוא מדגיש את קרבתו של כ"י מינכן 6 לכתב יד מינכן 95, וטוען כי מסורת הנוסח של שני כתבי היד קרובה מאוד. טענה זו מתאששת בעבודה זו, לפחות מן האופן שבו מחזיקים שני כתבי היד אותה מסורת ספרותית בנוסח הפנים של החיבור בניגוד לרבים מכתבי היד. ראו: רוזנברג, משנה, עמ' 46. למול העובדה כי כתב היד כתוב בכתב אשכנזי מרובע טוען שמא פרידמן כי מסורת הכתיב המשומרת במסכת יומא מכ"י זה, דווקא משמרת אופן כתיבה ספרדי. ראו: פרידמן, עמ' 163-190.

¹⁴⁵ זוסמן ורוזנברג מתארים בקצרה כתב יד זה למסכת יומא. ראו: זוסמן, ספר אוצר, כרך ב', עמ' 550, וכן: רוזנברג, משנה, עמ' 45.

¹⁴⁶ איתי מרינברג מיליקובסקי הציג את עדיפותו של הנוסח הקצר בכתב יד אנלאו 270, המופיע גם בכתב יד מינכן 6, על הנוסח הארוך והמאוחר, בהרצאתו בקונגרס השישה עשר למדעי היהדות. מרינברג מיליקובסקי, שרטט את ההשוואה לכתב יד מינכן 95, והראה את עדיפות הנוסח הקצר על הנוסח הארוך, כפי שמצאתי גם אני וכפי שיוצג להלן בדברי. כאן גם נתונה תודתי לאיתי, אשר אפשר לי לעיין בנוסח הרצאתו, 'תהפוכות המה' טרם שהיא עולה על הדפוס במאמר שעתיד להתפרסם בכתב העת: מחקרי ירושלים לספרות עברית.

¹⁴⁷ הטענה כי כתבי יד תימניים מחזיקים על פי רוב מסורות מהימנות, היא טענה רווחת במחקר. כך טוען למשל מרדכי סבתו: סבתו, כתב יד, עמ' 1.

¹⁴⁸ הפנייה לנספח בגב החוברת או משהו

¹⁴⁹ תיאור כללי של כתב היד מופיע אצל: זוסמן, ספר אוצר, כרך ב' עמ' 667-668. ראו גם את הביבליוגרפיה הנרחבת, המופיעה שם לגבי כ"י מרכזי זה.

¹⁵⁰ שם, שם, עמ' 23.

היד המחזיקים את הנוסח הקצר, משמרים נוסח קדום יותר שלא מכיל את התחיבות וההוספות המאוחרות.

בניגוד לאקדמיה ללשון, שהעדיפה את כתב יד מינכן 6, העדיף מרינברג מיליקובסקי את כתב יד אנלאו 270, בהרצאתו על אודות התהוות המסורת הספרותית המוצגת ביומא סג, ע"א-ע"ב. ההרצאה התמקדה בסיפור על כידור, הצמוד לסיפורי הבולמוס, לו נוספו תחיבות אלו. מיליקובסקי הקדים להעדיף את הנוסח הקצר של כתב יד אנלאו 270 וכתב יד מינכן 6 על פני הנוסח הארוך המוצג בכ"י אוקספורד 366, בהסתמך על ההערות המצויות בשולי כ"י מינכן 95. יתר על כן הוא אף חשף את מקורות הסיפור שנתחב ליומא סג, ע"א-ע"ב, והסביר כי ככל הנראה הוא שולב מתוך סיפור המופיע בפירוש המיוחס לרבנו גרשם מאור הגולה (חולין קו, ע"א), המופיע גם במדרש במדבר רבה (כ, כ"א). לדעתו, כתוצאה מדמיון בין הפתגם על אודות חשיבותם של מים אחרונים ובין סיפור זה,¹⁵¹ נכרכו שתי המסורות יחד,¹⁵² ויצרו נוסח כלאיים שנשתמר בחלק מכתבי היד המחזיקים את המסורת הארוכה.¹⁵³ הסבר זה מאיר את עדיפותו של הנוסח הקצר באופן מעניין, אך אינו מסביר את עדיפותו של אחד מן הנוסחים הקצרים שצוינו לעיל, ביניהם אבקש להתלבט.

כאמור, ההבדלים בין שני כתבי היד אינם גדולים, אך לעניות דעתי בשל הדמיון הלשוני המתקיים בין סיפור הבולמוס על ר' יוחנן, המופיע בכ"י מינכן 6, ובין הגרסאות המקבילות המופיעות בקהלת רבה ובקהלת זוטא וכן בתלמוד הירושלמי, יש להעדיף את כ"י מינכן 6. הדמיון הלשוני נעוץ בכך שבשלושת הווריאנטים הללו ננקטת לשון נסתר לתיאור ר' יוחנן, והמעשה מסופר על אודותיו בעוד שהוא עצמו אינו מתפקד כדמות המספר.¹⁵⁴ כך הוא המצב בכ"י מינכן 6, ואם מסתמכים על קדמות חתימת הירושלמי לחתימת הבבלי, וכן נעזרים בטענתו של ראובן קיפרווסר, לפיה הגרסה לסיפור זה בקהלת רבה ובירושלמי קדומה לגרסה מן הבבלי,¹⁵⁵ הרי שנוסח הסיפור בכתב יד מינכן 6 משמר מסורת לשונית קרובה יותר ללשון המקור, שבה ר' יוחנן הינו מושא הסיפור ולא גיבור המתפקד בו

¹⁵¹ שילוב המופיע כבר ב'חיבור יפה מן הישועה' לרבי נסים גאון (חולין קו, ע"א) וכן בפירוש רש"י לקטע זה.

¹⁵² מהלך מעניין זה הוצג בהרצאתו.

¹⁵³ עניין זה יבואר ככל הנראה במאמרו של מיליקובסקי. השוואה זו מומחשת בטבלה המופיעה בנספח א' המצורף לעבודה זו ומלווה דיון פילולוגי זה.

¹⁵⁴ כ"י מינכן 6 – ר' יוחנן פעם אחת אחזו בולמוס ורץ למזרח של תאינה וקיימתי בעצמי החכמה תחיה בעליה; קהלת רבה (מהדורת קיפרווסר): 'מעשה בר' יוחנן שאחזו בולמוס והלך לאימונים וישב לו למזרח של תאנה ונתרפא...[וקרן עליה] החכמה תחיה בעליה'; קהלת זוטא: 'מעשה ברבן יוחנן בן זכאי שאחזו בולמוס והלך וישב לו במזרח של תאנה ונתרפא'; כך גם בירושלמי ליומא: 'ר' יוחנן מטתיה כן ואכל מה דאשכח קדמוי וקרן עלוי החכמה תחיה בעליה'. זאת בניגוד לנוסח המקובל באנלאו 270 וכן בשאר כתבי היד המצויים בנספח: 'אמ' ר' יוחנן פעם אחת אחזני בולמוס ורצתי למזרח של תאנה וקיימתי בעצמי החכמה תחיה בעליה'. (ההדגשות שלי – ר.ל.) ניכר כי המקור בכ"י מינכן 6 מכיל שילוב בין גוף שלישי נסתר (אחזו, רץ), וגוף ראשון מדבר (וקיימתי בעצמי). לעומת זאת הגרסאות הארץ ישראליות מקיימות רק דיבור בגוף שלישי נוכח, והנוסח באנלאו 270 מכל רק דיבור בגוף ראשון מדבר. נראה על כן, כי כתב יד מינכן 6 מהווה גרסת ביניים קשה ובלתי מובנת בין הנוסחים. גרסה זו עוברת לדעתי הגהה והאחדה לגוף ראשון מדבר, המשנה גם את מעמדו של המספר. כך מופיע נוסח אחיד באשר לגוף ולדמות המספר בכתב יד אנלאו, וכן בכתבי היד המאוחרים בו ר' יוחנן מספר סיפור זה על עצמו, בגוף ראשון יחיד.

¹⁵⁵ ראו דיונו של קיפרווסר במהדורתו העתידה לראות אור: קהלת רבה ז, י"א; קהלת זוטא ז, יב.

גם כמספר.¹⁵⁶ יתר על כן, לשון זו, שנשמרה בכתב יד מינכן 6, שומרת על הנוסח הקשה והבלתי מובן ועל כן יש לראות בה גרסה ערוכה פחות של קטע תלמוד זה. על סמך ביאורים אלו ובצמוד לטבלה הסינופטית המצורפת בנספח א', בחרתי להתייחס לכתב יד מינכן 6 כנוסח שינחה את קריאתי בקטע זה. יחד עם זאת, במידת הצורך אשווה את הנוסח של כתב יד מינכן 6 לנוסחים השונים המתועדים בכתבי היד למסורת סיפורית זו.

ר' יוחנן והתאנים – קריאה בסיפור

תרגום:	בבלי, יומא פג, ע"א- ע"ב (כתב יד מינכן 6)
אמר ר' יוחנן: פעם אחת אחזו בולמוס ורץ למזרח של תאינה וקיימתי בעצמי החכמה תחיה בעליה. תניא, אמר ר' יוסי: הרוצה ליהנות מן התאנה יפנה למזרח תבואת שמש. וממגד תבואת שמש.	אמר ר' יוחנן: פעם אחת אחזו בולמוס ורץ למזרח של תאינה וקיימתי בעצמי החכמה תחיה בעליה. תניא, אמר ר' יוסי: הרוצה ליהנות מן התאנה יפנה למזרח תבואת שמש. וממגד תבואת שמש.

סיפור המעשה שאירע לר' יוחנן נראה פשוט בקריאה ראשונה ברצף הדיון בתלמוד הבבלי, ונדמה כי הוא מסכם את מהלך הדיון, ומביאו לידי מיצוי. זאת מפני שהוא מציג אכילה כשרה של מזון מתוק המפיג את הבולמוס, ובכך משלים את מהלך ההחמרה של התלמוד. באופן זה, סיפורו של ר' יוחנן נראה כאכסמפלוס – סיפור המדגים דרך התמודדות ראויה עם העולם, ומשמש במקרה זה כהסבר כיצד ניתן להתגבר על התקף בולמוס.¹⁵⁷ ואמנם, תחושה זו העולה מן הסיפור כמו מקנה יציבות מסוימת, שכן יש בה מזור למחלה המוזרה. אולם, קריאה חוזרת בסיפור מעלה כי האופן שבו מוצגת ההתמודדות עם הבולמוס אינו הולם את האופן שבו הוצגה תופעה זו במקורות רבים שהוצגו מעלה. זאת מפני שעד כה, תוארה ההתמודדות עם הבולמוס כתגובה פיזית של הגוף, ואילו בסיפור זה מוצגת ההתמודדות שכלתנית ולמדנית, הממתנת את הגילויים היצריים של הגוף, ומצליחה להתגבר עליהם.

¹⁵⁶ לשם השוואה מלאה בין נוסחי הסיפור ראו המשך הדיון בפרק זה.

¹⁵⁷ האספקט הממשי שבהוראת הטכניקה, מאיר את אופיו האכסמפלרי של סיפור זה. עלי יסיף טוען כי ניתן לראות בכל סיפורי החכמים סיפורים אכסמפלריים, הממחישים ומדגימים עקרונות הלכתיים, תוך שימת דגש מוסרי. וכדבריו: "יעוד הסיפורים אצל חז"ל – כמו בכל ספרות דתית אחרת – היה להדגים, להמחיש ולהדריך על פי עקרונות דתיים ומוסריים, ולכן יש לראות בכולם סיפורים אכסמפלריים." (יסיף, סיפור העם, עמ' 137). טענה זו מעניינת, אך גורפת מדי לטעמי. זאת כיוון שחלק מן הסיפורים דווקא מתנגדים להוראות ההלכתיות המוצגות בסוגיה וכן לא בהכרח מכילים דגש מוסרי. כך סיפורי הבולמוס בסוגיה זו מתנגדים למהלך ההלכתי המוצג בה, ואף מסתייגים מדיון מוסרי במעשי האחוז, כפי שניתן לראות בדיוני בסיפור שני החכמים המהלכים בדרך. ראו: יסיף, סיפור העם, עמ' 137-148, וביחוד עמ' 138-137.

על מנת להעמיק בטענה זו, נוכל להתבונן באופן שבו מתגבר ר' יוחנן על הבולמוס בעזרת חוכמתו. תבונתו של ר' יוחנן מתבטאת באופן שבו הוא מגייס את הטבע החיצוני על מנת להשתלט על הבולמוס שתקפו. ר' יוחנן מצליח להבין את מצבו הפיזי, קרי מבין את טבע מחלתו, ואף מצליח לגייס את עץ התאנה לטובת ריפוי הבולמוס. יתר על כן, ר' יוחנן מציג מומחיות רפואית, שכן הוא מבין שעליו להעדיף את הפירות הגדלים בצדה המזרחי של עץ התאנה, המתאימים לריפוי.¹⁵⁸ הפסוק עליו מסתמך ר' יוחנן מסביר כיצד מהווה ידענותו של ר' יוחנן כלי להבנת הטבע: 'וּמִמֶּנָּה תְּבוֹאוֹת שָׁמֶשׁ וּמִמֶּנָּה גֶרֶשׁ יָרֵחַ' (דברים לג 13-14). פסוק זה לקוח מברכת משה לעם לפני פטירתו, ובו מברך משה את יוסף בתבואה פורה ועשירה. לפי פסוק זה מבין ר' יוחנן כי המגדים, פירותיה המתוקים של התאנה, מצויים בצדה המזרחי של התאנה, הוא צד מבואה של השמש. כך, במונחי של קלוד לוי שטראוס, מגייס ר' יוחנן את הטבע בעזרת ידע הטמון במורשתו התרבותית. במעשה זה, מקיים הסיפור מתח בין טבע ותרבות, המתבטא במתח בין התפרצות הבולמוס ובין ריסונו באמצעות השתלטות למדנית על הטבע.¹⁵⁹

התמודדותו של ר' יוחנן עם בולמוסו באמצעות גיוס הטבע היא מהלך שכלי המחייב מודעות ערה. אולם, בחינת אופיו של הבולמוס במקורות אחרים העלתה כי אחוז הבולמוס מצוי בהתקף חושני, שבו לבד מרעבו העז, הוא אינו מצוי בהכרה מלאה. כך מצאנו בביטוי המשנאי והתוספתאי 'עד שיאורו עיניו', המעיד כי בעת התקף הבולמוס האדם אינו מצוי בשליטה ממשית על מעשיו. חוסר אחריות זמני זה, הוסבר גם באמצעות הצגת האפשרות כי הבולמוס נתפס כאיחוז של יישות חיצונית, הפועלת את פעולתה באדם, ועל כן מאפשרת את אישור האכילה הטמאה לאחוז הבולמוס. אולם סיפורו של ר' יוחנן נראה שקול בהרבה, ומציג השתלטות תבונית על תופעה פיזית עזה בעזרת טיפול עצמי מהיר ורב תושייה. עם זאת, לצד המיומנות המיוצגת בטיפול, ניתן לראות את עוצמתו של ההתקף ואת גילוי הפיזי העז: ריצתו של ר' יוחנן לעבר עץ התאנה מדגישה את עוצמת לחצו של הבולמוס המבהיל את ר' יוחנן לעברה.

הריצה מבטאת את הכוח הפיזי הכפוי שמפעיל האיחוז הבולמוסי על האדם, שכן ר' יוחנן מוכרח לרוץ לעבר מקור המזון המהווה את רפואתו. המשך קריאת הסיפור בהתמקדות בפעלים המניעים

¹⁵⁸ דב אשבל בוחן את מסורות קטיפת הפירות מן המזרח, וטוען כי לעתים התחשבו אנשי העת העתיקה בכיוון השמש לשם ויסות גידוליהם באופן תועלתני. הוא מסביר כיצד הכהנים הצליחו להניב שיבולי שעורה בשלות לפני חג הפסח וקודם לעונתן, באמצעות שתילתן בשדות הזוכים לקרני שמש דרומיות ועתירות קרינה בעונת החורף. ראו: אשבל, שדות מודרמות, עמ' 26-32. במאמר הממשיך את מחקרו זה, ובהתייחס למסורת מהתלמוד הבבלי ליומא פג, ע"ב, טוען אשבל כי קרינת השמש העזה מאפשרת גם הנבת פירות בשלים ומתוקים יותר בצדו המזרחי של העץ, הזוכה לקרינת שמש יתירה בשעות הבוקר. טענתו מתבססת על מחקר מדעי, ועל מדידות קרינה שביצע. ראו: אשבל, הרוצה לטעום, עמ' 110-108. שני מחקרים מאפשרים להבחין במסורות חקלאיות עתיקות, הנסמכות על עוצמת השמש וכיוונה לשם זירוז או השבחת תנובה חקלאית. כך המסורת בדבר נטילת התאנים מצדו המזרחי של העץ נתמכת במסורת מקראית מקודמת, המתארכת לידע דומה.

¹⁵⁹ לוי שטראוס, עלילות, עמ' 27-8. התאנה אף מסמלת חוכמה באופן עקרוני: 'הרואה תאנה בחלום - תורתו משתמרת בקרבו, שנאמר: 'נצר תאנה יאכל פריה' (משלי כז 19) (בבלי, ברכות נז, ע"א). כמו כן, הפסוק המקראי עליו מסתמך הבבלי מתאר כי איפוק יכול לסייע בקטיפת פירות התאנה, וכך משמר משמעות נוספת של חוכמה ומתינות.

אותו מעלה פער מעניין, שכן פעולת האכילה הבולמוסית אינה מתוארת בסיפור זה. למולה מתוארת פעולת האחיזה המוכרת של הבולמוס, המתבטאת בכוח המתפרץ של הריצה. העדר תיאור פעולת האכילה למול עזותה של הריצה, הכרוכה בפעולת האחיזה החיצונית, מקיים פער סיפורי, המסתיר את האכילה עצמה, ומרמז על עוצמתה. מתח זה שבין הריצה ובין הסתרת האכילה, מאפשר לטעון כי הריצה מהווה פעולה מיטונימית לפעולת האכילה, המתאפיינת מכוח הריצה בדחיפות ובמהירות. אולם מעשה האכילה, ואף כמות המזון הנאכל מוסתרים מעיני הקורא, אך מותרים לדמיון, שפותח בסוגיה הבבלית, שהאריכה בתיאור המאכלות הטמאים המותרים לאכילה, ובהצגת המזונות המתוקים הכרוכים בריפוי.

הסתרת פעולת האכילה מעניינת אף יותר, משום שהסיפור מסביר כי ר' יוחנן ניגש לעבר פירותיה המתוקים ביותר של התאנה. כך מוצג תיאור עקיף נוסף של האכילה המתאר טעם בלי טעימה, שכן העדות על מתיקות הפרי כמוהו כעדות על אכילה. הסברו של ר' יוחנן כי הוא נסמך על מסורת מפי ר' יוסי אף מעידה כי נהנה מהאכילה המתוקה, שכן המסורת מתייחסת לאופן שבו ניתן להנות מפירות התאנה, כאמור בסיפור זה: 'הרוצה ליהנות מן התאנה יפנה למזרח'ה'. כך האכילה אינה מתוארת באופן ישיר כלל, אך מתוארת באופן עקיף (ועודף) בעזרת לוואיה – הריצה, הטעם המתוק וההנאה. עניין ההנאה, המוצג באופן אגבי, מעניין מאוד מפני שזהו הסיפור היחיד המתאר הנאה כתוצאה של אכילה בולמוסית. באופן חוצה תרבויות, הן המקורות הרפואיים והן המקורות הספרותיים, שנידונו כאן לא אפיינו את אכילת הבולמוס כמעשה הגורם להנאה. למעשה, השיח ההלכתי הסמוך לסיפור זה הוא הדיון היחיד הקשור בהנאה. אך גם הוא אינו מתאר הנאה באופן ישיר, אלא אכילת מאכלים מתוקים, שמנים ועשירים, אשר אינם מלווים בתחושה חיובית גלויה, ומוצגים כתרופה. אמנם ניתן להניח כי תיאור המאכלים המתוקים על ידי החכמים גורם להם להנאה, הכרוכה בפנטזיה קולינרית, ומטעינה את הדיון במטענים אלו. אולם בסיפור על ר' יוחנן האכילה אינה מתוארת, ועל כן תיאור ההנאה המופקת ממנה נראה כהמשך ישיר של תיאור חשקם של החכמים במזונות המתוארים, יותר מאשר כתיאור מהימן של אכילת אדם שנתון באיחוז בולמוס. כך התחושה שעוצבה במהלך הדיון ההלכתי מושלכת אל תוך הסיפור, ומניעה בו את הפן החושק המצוי בסוגית הבבלי.

מקבילות הסיפור

כדי לתהות על משמעות הפער שבין ריצתו של ר' יוחנן ובין ההעלם הנקט לגבי אכילתו, ברצוני לדון במקבילות שונות שמתארות את הבולמוס של ר' יוחנן בספרות החכמים. סיפור זה, המופיע בצמד סיפורי הבולמוס מן התלמוד הבבלי, מופיע שלוש פעמים נוספות בספרות החכמים: פעמיים כסיפור

בודד בשני מדרשי קהלת, ופעם אחת בצמוד לסיפור בולמוס של דוד המלך בתלמוד הירושלמי; לסיפור זה יש אפוא שלוש מסורות ישראליות ומסורת אחת בבלי. הכינוי 'ר' יוחנן' מופיע בשלוש מקבילות, ובקהלת זוטא לשון הקיצור מפנה את מקומה לשם מלא – רבן יוחנן בן זכאי, ועל כן זיהוי דמות החכם אינה וודאית. לשם הנוחות אציג מקורות אלו בטבלה משווה, אשר תוכל לאפשר דיון רחב יותר בסיפור הבבלי, ואף להראות כי הסתירה העזה בין הדחף שבריצה, לבין הרפואה התבונית מתקיימת גם במקבילות הסיפור השונות.

קהלת רבה ז, יא (קיפרווסר – עתיד להתפרסם)	קהלת זוטא ז, יב (קיפרווסר – עתיד להתפרסם)	תלמוד ירושלמי יומא ח, ה מה ע"ב (מהדורת האקדמיה)	תלמוד בבלי יומא פג, ע"ב (כתב יד מינכן 6)
מעשה בר' יוחנן שאחזו בלמוס והלך לאימוניס ¹⁶⁰ וישב לו למזרח של תאנה ונתרפא. אמרו ליה הדא מנא (זה מניין) לך? מן דוד דכתי' ויתנו לו פלח דבלה ושני צמוקין (שמואל א ל, יב) וקרן (וקראו) עליה 'החכמה תחיה בעליה' (קהלת ז 12).	ד"א 'והחכמה תחיה בעליה' (קהלת ז 12) מעשה ברבן יוחנן בן זכאי שאחזו בולמוס והלך וישב לו במזרח של תאנה ונתרפא. אמרי ליה מנא לך הא? (אמרו לו: מניין לך זה?) א"ל מדוד. ויתנו לו פלח דבילה וגו' ותשב רוחו ויהי. (12).	ר' יוחנן מטתיה כן ואכל מה דאשכח קדמוי וקרון עלוי החכמה תחיה בעליה. תרגום: ר' יוחנן קראו כך, ואכל מה שנמצא לפניו וקראו עליו החכמה תחיה בעליה (קהלת ז 12).	אמ' ר' יוחנן: פעם אחת אחזו בולמוס ורץ למזרח של תאנה וקיימתי בעצמי החכמה תחיה בעליה (קהלת ז 12). תניא אמ' ר' יוסי הרוצה ליהנות מן התאנה יפנה למזרח שני וממגד תבואת שמש (דברים לג 14).

¹⁶⁰ לא מצאתי זיהוי ברור למקום 'אימוניס'. ראובן קיפרווסר, מציע בהסתייגות במהדורתו כי ייתכן שהכוונה היא ל'אמאוס'. ראו מהדורתו של קיפרווסר למדרשי קהלת שעתידה להתפרסם. כך טוען שמואל קליין בערך על אמאוס (Emaus-Nikopolis) המופיע בספרו. קליין אף מציג את סיפורנו מקהלת רבה, כסיפור שמתייחס לאמאוס. ראו: קליין, ספר הישוב, עמ' 5-6. אמאוס היה ישוב גדול המצוי בין יפו וירושלים, צפונית לצומת לטרון של ימינו. ישוב זה הפך לעיר בימי הקיסר אלגבולוס (Elagabalus), בשנת 220 לספירה בקירוב. יוסף בן מתתיהו מזכיר ישוב זה מספר פעמים; על ישוב זה ניתן ללמוד מן ההערה המלומדת המצויה במהדורה החדשה לכתביו. ראו: בן מתתיהו, תולדות מלחמת, א, 11, עמ' 129, הע' 222. כמו כן ראו התייחסויותיו של ספראי: ספראי, גבולות עמ' 35, 116-117, 201. כמו כן רבי יוחנן מתייחס למחוז זה בתלמוד הירושלמי: 'אמ' רבי יוחנן עוד היא יש בה הר ושפלה ועמק מבית חורון ועד אמאוס הר מאמאוס ועד לוד שפלה'. (ירושלמי, שביעית ט, ב, לח ע"ד).

ריבוי הגרסאות בטבלה המשווה משתקף לרגע כגילומים שונים של אותו סיפור, המאירים פנים אחרים בבולמוס ובדרכי התמודדות עם תופעה זו. ניתן לראות בקיום המקבילות השונות יתרון משמעותי בחקירה התרבותית שמבקשת עבודה זו להציע, כיוון שהן מאפשרות מבט פאנומרי בגווני תופעה זו, ואף מספקות מצע עשיר לדיון השוואתי סביב סיפור דומה. השוואת הסיפורים מאירה את דרכי התיאור השונות למעשה האכילה הבולמוסי: בעוד שהסיפור מן הירושלמי מציג בולמוס מלא, המתבטא בזלילה מכל הבא ליד, הרי שהבולמוס במדרשי קהלת מוצג באופנים שונים ומעודנים יותר, ואף על פי שלא ניתן להכריע מהי כמות המזון שנצרכה בהם, הם נדמים כקרובים יותר לבולמוס החלקי. למרות שלא מתוארת בהם אכילה באופן מפורש, הפעולה משתמעת מאופי מדרש הפסוק הקשור באכילת העבד המצרי (שמואל א' ל', יב), שכן ר' יוחנן נשאל על מהות מעשהו, ומשיב בעזרת פסוק המתאר אכילה מאוששת. מול גרסאות אלו מתבלטת בשונותה גרסת הירושלמי, המהווה את הגרסה היחידה לסיפור שבה מוזכרת במפורש אכילה ממשית. שני תיאורי האכילה, העקיף והישיר, מקנים משנה תוקף להעדר התיאור של אכילת ר' יוחנן, שאינה יכולה להתאפיין כביטוי לבולמוס מלא או חלקי.

כמו כן, אם נדרש לתנועתו של ר' יוחנן בבחינת הגרסאות נוכל להיווכח כי סיפורי מדרשי קהלת מתארים שניהם התקף בולמוסי המתבטא בהליכה ובישיבה בצדה המזרחי של התאנה. לא קשה לראות כמה שונה תנועה מתונה זו מבהילות הריצה של ר' יוחנן, שכן הפעולות ממדרשי קהלת מעידות על שיקול דעת ברור. מול תנועת ההתנפלות שניתן להשלים באכילת ר' יוחנן בגרסת הירושלמי, נראית תנועת מדרשי קהלת שקולה ומדודה. נדמה כי ניתן להבין את תנועת מדרשי קהלת, תוך התבוננות בסיפורים אלו, כסיפורים השומטים את בהילות ההתקף ומתארים תהליך ריפוי שקול יותר, הגלום בפירות המצויים במזרח התאנה.

להוציא את הסיפור מן הירושלמי,¹⁶¹ מתארות שלוש הגרסאות הנותרות כי ר' יוחנן הפיג את בולמוסו באמצעות אכילת תאנים. כאמור מעלה, המסורת על היות התאנה מרפא לבולמוס, מוצגת במדרשי קהלת כמסורת שלמד ר' יוחנן מדוד המלך. אולם נראה כי קשירת התאנה לבולמוס כמאכל מאושש אינה מתחייבת כלל מקריאת הסיפור המקראי. זאת, מפני שאנשי דוד מגישים לעבד מים ולחם, ורק לאחר מכן מגישים לו דבילים וצימוקים. לכן, נראה כי מסורת זו, המציעה האכלת תאנים ומשמיטה את הלחם, המים והצימוקים שניתנו לעבד, משמרת מנהג או רפואה נפוצה להתמודדות עם הבולמוס, שרווחה בתקופת החכמים ולא בתקופת המקרא.

¹⁶¹ כאמור בדיון על המסורת ההלכתית בתלמוד הירושלמי, המסורות בדבר התאנים מופיעה גם בסוגיה הירושלמית, אלא שבמקור זה, היא אינה מופיעה כחלק מסיפורו של ר' יוחנן.

ראובן קיפרווסר סובר כי מסורת אכילת התאנים התפתחה מן התוספתא לשבת, המציעה את התאנים כמזור לבולמוס: 'מנין למי שאחזו בולמוס שמאכילין אותו דבילה שני ויתנו לו פלח דבלה וגו' (תוספתא, שבת ח, ל).¹⁶² הוא טוען כי הסיפור על ר' יוחנן במדרשי קהלת, הוא סיפור אטיולוגי למסורת התוספתא, אשר ממנו שאב הסיפור בתלמוד הבבלי.¹⁶³ נביעת המקור בבבלי ממדרשי קהלת קשורה לכך שהפסוק, המשובץ בסיפור: 'כִּי בָצַל הַחֲכָמָה בָּצַל הַכֶּסֶף וַיִּתְּרוֹן יָדַעַת הַחֲכָמָה וַתַּחֲיָהּ בְּעֶלְיָהּ' (קהלת ז 12) מצוי בהקשרו – מדרש לקהלת, ואילו הקשרו בתלמודים אינו מתחייב מן האמור שם. באופן זה ניתן גם להבין טוב יותר את דברי רבי יוחנן מן הבבלי: 'וקיימתי בעצמי החכמה תחיה בעליה' (קהלת ז 12), המופיעים בהקשר הרפואה הטמונה בתאנה, כמסורת קדומה שמוצגת כידע תרבותי מובלע של ר' יוחנן. הסברו של קיפרווסר הרואה בשתי המסורות סיפורים אטיולוגיים למסורת התוספתאית משכנע ביותר, שכן הם מצרפים סיפור הממשמע את הרפואה המיוחסת לתאנה. קיומו של הסיפור על ר' יוחנן מהווה אסמכתא ליעילות התרופה, ומעגנת אותה בסיפור בעל אופי היסטורי, הנוקט גם בשם המקום בו התרחש האירוע, ומוסיף בכך לאמינות הסיפור כאגדה היסטורית.¹⁶⁴

ההתמקדות באופיה הרפואי של התאנה יכולה לשפוך אור גם על התנועה המתונה לעבר התאנה המוצגת במדרשי קהלת, שכן לשון הסיפור, המתארת הליכה ושיבה בצדה המזרחי של התאנה, לא נותנת דחושה של דחיפות ובהילות, אלא של שקילות ומידתיות. תנועה זו לעבר התאנה נראית יותר כמהלך לעבר רפואה מסוימת, ולא כתגובה כפויה ובהולה להתקף רעב עז. תנועה מתונה מעין זו לעבר התאנה מעלה על הדעת כי במדרשים אלו נתפש הבולמוס כמחלה שאינה נושאת בהכרח אופי של התקף, וניתן לרפאה על ידי תאנים מצדה המזרחי של העץ. יוצא, כי מדרשי קהלת מתארים את הבולמוס כתופעה שניתן להשתלט עליה על ידי התמודדות תבונית ופעולה מתונה. התנהגות זו מאפשרת להבין באופן טוב יותר את מידת התבונה הרפואית שבסיפור הבבלי, אך גם מותירה את מידת הבהילות בריצתו של ר' יוחנן כנושא בלתי פתור.

לעומת זאת, בסיפור הבולמוס מן התלמוד הירושלמי עולה דווקא דחיפות האכילה וכמותה הרבה. ר' יוחנן אוכל ללא הבחנה מכל מאכל אשר מוגש לפניו, וכך נחשפת עודפות הכוח של הבולמוס. יתר על כן, האכילה מתוארת כפעולה הקשורה במגיש המזון, ולא בסועד, המתואר לעומת המסעיד ככלי

¹⁶² כאמור לעיל מסורת זו התפתחה מן המקור המקראי: 'וַיִּמְצְאוּ אִישׁ מִצָּרִי בִשְׂדֵה וַיִּקְחוּ אֹתוֹ אֶל דָּוִד וַיִּתְּנוּ לוֹ לֶחֶם וַיֹּאכַל וַיִּשְׂקֶהוּ מַיִם: וַיִּתְּנוּ לוֹ פֶּלֶח דְּבִלָּה וַיִּשְׁנִי צִמְקִים וַיֹּאכַל וַתֵּשֶׁב רוּחוֹ אֵלָיו כִּי לֹא אָכַל לֶחֶם וְלֹא שָׁתָה מַיִם שְׁלֹשָׁה יָמִים וַיִּשְׁלַח לִילָוִת' (שמואל א' 11-12).

¹⁶³ ראו הערותיו של קיפרווסר במהדורתו: קהלת רבה ז, י"א.

¹⁶⁴ ראו דיונו של יסיף באגדה ההיסטורית בספרות חז"ל, הדן במתח בין היסטוריה וספרות במקורות החכמים. יסיף מדגיש כי ציון המקום והזמן, האופייניים לאגדה ההיסטורית, מוסיפים לאווירת המהימנות ההיסטורית. יסיף, סיפור העם, עמ' 148-149. על אודות המתח המתקיים בין המטען ההיסטורי המצוי בספרות החכמים, ובין המטען האמנותי המצוי בהם מתקיים דיון נרחב. ראו למשל דיונו של יונה פרנקל, המייחס לחכמים מוטיבציה לשימור מידע היסטורי, לצד חוסר מחויבותם לתיעוד היסטורי מהימן ונטול סתירות: פרנקל, דרכי האגדה, עמ' 239-242.

קיבול, המכיל את כל מה שמוצג לפניו. התיאור המוצג בתלמוד הירושלמי מתחזק על ידי סיפור נוסף שמובא בתוכו—סיפור הבולמוס של דוד המלך, המציג אכילה רבה וגרוטסקית, שחורגת מגבול האכילה האנושית, כפי שהוצג בדיון לעיל.¹⁶⁵ הירושלמי הבין אפוא את הבולמוס כדחף אכילה חזק, המתבטא באכילה רבה מאוד, ולעומתו מדרשי קהלת ראו בבולמוס מחלה, הניתנת לפתרון באמצעות אכילת תאנים, שאינה מתבטאת בכמות רבה בהכרח.

לעומת שתי הצגות דיכוטומיות אלו של הבולמוס מתבררת הכפילות בסיפור ר' יוחנן מן הבבלי, כמיזוג שתי התנועות המנוגדות הללו לידי מעשה ספרותי אחד. כך הסיפור הבבלי מכיל הן את העודפות הבולמוסית במעשה הריצה, והן את התבונה הרפואית שבמעשה הפניה המדויקת לעץ התאנה. התנועה השונה בסיפורי קהלת ובירושלמי מתבטאת גם בדומיננטה עלילתית שונה: בעוד שסיפורי הבולמוס ממדרשי קהלת מדגישים את השתלטות האדם על הבולמוס, הסיפור מן הירושלמי מדגיש דווקא את ההשתלטות של הבולמוס על האדם. הסיפור בבבלי מעמת בין היצר העז שבריצה ובין הריפוי המדויק שבתאנה המיוחדת, ובכך מקיים ריבוי שאינו מזדרז להכריע לגבי אופיו הברור של הבולמוס, הנותר מעומעם וחמקמק למרות הניסיון לרסנו. מורכבות מתוחה זו המתקיימת בגרסת הבבלי, מזכירה גם את אופני התיאור של הבולמוס בעת העתיקה במקורות היוונים והרומיים, אשר נעו בין הסברו השקול של אריסטו, ובין בולמוסו הנורא והגרוטסקי של אריסטיכון הסועד את גופו למוות.

מורכבות התאנה

מורכבותו של הבולמוס המתואר בסיפור ר' יוחנן מהבבלי נעוצה בכך שהסיפור מכיל שתי עוצמות מנוגדות הכרוכות במתח בין חולי וריפוי ובין דחף ומניעתו. בחינת תפקידה התרבותי של התאנה מראה כי גם כסמל תרבותי מכילה התאנה כפילות זו, שכן לצד תפקידה בריפוי הבולמוס ומיתון התשוקה, היא מופיעה גם כפרי אירוטי מובהק בסיפור בראשית. זאת בעיקר לאור סיפור אדם וחווה המתכסים בעלי תאנה לאחר אכילתם מפרי גן העדן (בראשית ג, 7). לבד מן ההנחה בתלמוד הבבלי, כי התכסותם בעלי עץ זה מרמזת כי הפרי האסור הוא התאנה,¹⁶⁶ מעשה האכילה מאפשר הבנה של החטא ואף מייצר את התודעה המינית של בני האדם. כך הבנת התאנה כגורם העוצר את התשוקה אינו יכול להיות שלם ללא המחשבה על תאנה המייצרת תשוקה.

¹⁶⁵ ראו הדיון בפרק הראשון בעבודה העוסק בבולמוסו של דוד המלך, המתבטא באכילה בלתי אנושית.

¹⁶⁶ הגמרא מתלבטת האם עץ הדעת היה חיטה, גף או תאנה וטוענת בין היתר כי: 'רבי נחמיה אומר: תאנה הייתה, שבדבר שנתקלקלו בו נתקנו, שנאמר ויתפרו עלה תאנה (בראשית ג 3)' (בבלי, ברכות מ, ע"א).

לצד הטענה כי התאנים מהוות את המזור לבולמוס, בהיפוך הסיבה והמסובב ובהתייחס לתפקידה התרבותי של התאנה כפרי מפתה, ניתן להניח קריאה אפשרית לפיה התאנים דווקא מהוות את הגורם המפתה, המעורר את תשוקת ר' יוחנן וגורם לו לבולמוס. באופן זה ניתן לקרוא את הסמיכות בין התאנים ובין הבולמוס באופן אחר, ואף להאיר את הכפילות שהסיפור מקיים. כך ניתן לטעון כי התאנים מתפקדות בסיפור זה, כמעין פרמקון במובן הדרידריאני, שבו החומר המעורר את המחלה הוא גם החומר המהווה את רפואתה.¹⁶⁷ טענה זו יכולה להתמך באמירתו של פלוטרכוס כי ריחם של התאנים והתפוחים מהווים גורם רעיל, המנקז את חום הגוף של הבהמות מתוכן, וגורם להן לבולמוס.¹⁶⁸ יתר על כן, משמעות הריח ביצירת התקף של רעב עלתה גם באשר להתאוות האשה ההרה: 'עוברה שהריחה מאכילין אותה עד שתשיב נפשה' (משנה, יומא, ח, ה). וכן מן התוספתא: 'עוברה שהריחה שביעית תוחבין לה בכוש. הריחה תרומה תוחבין לה ברוטב' (תוספתא, יומא ד, ד). ייתכן כי חוש הריח, הנעדר משפת הסיפור עולה לפתע באפו של ר' יוחנן ומוציא אותו מדעתו עד כדי איחוז בולמוסי. בדומה לתפישה הדרידריאנית המתייחסת לעודפות הקיימת בשפה, ולחוסר היציבות בין המסמן ומסומניו הרבים, ייתכן כי התאנה מתפקדת בסיפור כמסמן שאינו חד ערכי, אלא כמסמן של מורכבות והתפרקות, תרופה ורעל.

אם נדרש לאמירתו של רב אשי בתלמוד הבבלי, לפיה מאכלים מתוקים דווקא מעוררים את הבולמוס, (הערה אשר זוכה להתעלמות צורמת בדיון הבבלי, אשר שב להציג מאכלים מתוקים נוספים המרפאים את הבולמוס) נמצא כי טענה זו מגולמת בשיח מלכתחילה, ומכילה את פוטנציאל להיפוך התרופה והרעל בשיח הבבלי.¹⁶⁹ כמו כן, אם ניתן היה להבין את האַרְיָה המתבצעת מצדה המזרחי של התאנה במדרשי קהלת, כתיאור לרפואה מסוימת, הקשורה במיקום הפירות על העץ, הרי שהסיפור הבבלי מצרף כאמור, הסבר נוסף למסורת הקשור בהנאה, המעלה לרגע את תחושה שונה בתיאור הריפוי.

לכן, הטענה כי הסיפור על בולמוס של ר' יוחנן ממשיך את מגמת ההחמרה של הסוגיה התלמודית, כסיפור אכסמפלרי המציג אכילה כשרה, מתגלה כטענה פשוטה מדי. אם חשבנו שניתן לראות בתאנה גילום מתוק וכשר להפגת הבולמוס, בחינת המגמות הסותרות בסיפור ר' יוחנן, וכן הבנת תפקידה התרבותי המורכב של התאנה אינן מאפשרות הבנה ברורה של רפואה זו כמזור יציב לבולמוס. יוצא כי הסוגיה הבבלית אשר נעה באופן ברור לעומת מגמת ההחמרה התוספתאית מכילה סיפור אשר אינו תומך במגמה זו באופן מובהק וחד ערכי. כך מושהית לרגע תנועת הסוגיה

¹⁶⁷ מתח זה, בו דן דרידה, מתקיים במילה היוונית 'פרמקון', המצויה כבר בכתבי אפלטון, אך ברצוני להתייחס לאופן שבו פירש דרידה את הטקסט האפלטוני. ראו: דרידה, בית המרקחת, עמ' 113.

¹⁶⁸ פלוטרכוס, מוראליה (אנגלי), עמ' 495-497.

¹⁶⁹ כמו כן, התאנה קשורה גם למאכלים הטבולים בדבש, שכן עסיסה של התאנה מכונה דבש בבבלי. על הקשר בין הדבש ובין התאנה כמאכלים מתוקים המשמשים מרפא לבולמוס ראו הערה 121 בעבודה זו.

ותקיפות עמדתה ההלכתית מתערערת. מהלך עקרוני זה מתפתח בסיפור על אודות ר' יוסי ור' יהודה, אשר אינו נדרש לטיפול הקשור ברפואת התאנה או במאכלים מתוקים, ומתאר התקפי בולמוס הנענים באכילה גסה הפורעת את חוקי המוסר והנימוס של החכמים. אכילה בולמוסית זו, אשר מציגה הפרה של כללי התרבות מתוך דחף שלא ניתן לדחותו, מזכירה ברוחה את דיונה המקל של המשנה, ואת אופיו האיחוזי והחיצוני של התקף הבולמוס. כך נראה כי הסיפורים מתנגדים להחמרה ההלכתית של הסוגיה באופן מפורש, ועל כן משנים את מהלכה הפתלתל החמור של מרכז הסוגיה, ומשיבים אותה לראשיתה המקלה, המזהה בבולמוס תופעה גופנית ונפשית שיש להענות לדחפיה העזים.

הבולמוס בדרך

לאחר תיאור קורותיו של ר' יוחנן, מוצג סיפורם של ר' יהודה ור' יוסי, הנתקפים בבולמוס בעת שהם מהלכים בדרך. איחוזי בולמוס אלו מסויגים פחות מהתקפו של ר' יוחנן, והם מתבטאים באכילה מידית ומפורשת, הכרוכה בכוח רב: ר' יהודה מקפח רועה המצוי בסביבתו וגונב את לחמו, ור' יוסי נזקק לאכילה גסה ורבה על מנת להשביע את רעבו החולני.

תרגום:	בבלי, יומא פג, ע"ב (כתב יד מינכן 6)
רבי יהודה ורבי יוסי היו מהלכים בדרך. אחז בולמוס את ר' יהודה, אכף את הרועה ואכל את לחמו. אמר לו רבי יוסי: קפחת ¹⁷² את הרועה! כאשר הגיעו לעיר אחז בולמוס את רבי יוסי. הקיפוהו בבקבוקים ובצלחות. ¹⁷³ אמר לו ר' יהודה: אני קפחתי את הרועה, אתה קפחת את העיר כולה.	ר' יהודה ור' יוסי הוו קאזלי באורחא אחדיה בולמוס לר' יהודה ¹⁷⁰ אכפיה ¹⁷¹ לרועה ואכלה לריפתיה אמ' לו ר' יוסי קיפחתה את הרועה כי מטו למתא אחדיה בולמוס לר' יוסי הדרוה (פ)[ב]לוגי וצאעי אמ' לו ר' יהודה אני קפחתי את הרועה אתה קפחתה את העיר כולה

¹⁷⁰ ברוב כתבי היד ר' יהודה נתקף בולמוס ראשון, ולאחריו מופיע בולמוסו של ר' יוסי. כך בכל כתבי היד המחזיקים את הגרסה הקצרה, לבד מכ"י מינכן 95. לשם השוואה בין כתבי היד, ניתן לעיין בנספח א'.

¹⁷¹ המילה 'אכפיה' מופיעה רק בכ"י מינכן 6. בשאר כתבי היד מופיעה המילה 'קיפח' (שמשמעותה: היכה, גנב), המופיעה בכל כתבי היד בהאשמתו של ר' יוסי את ר' יהודה. החלטתי להצמד לנוסח כתב יד מינכן 6 על מנת לשמור על אחידות המסורת המועברת על ידו. כמו כן, משמעותה של המילה 'אכפיה' בהקשר הסיפור מאפשרת עושר פרשני כפי שיתבאר בהמשך דיוני במשמעות מילה זו בסיפור.

¹⁷² סוקולוף מפרש את המילה 'קפח' כך: שדד, ניצח, התעלה על משהו בריב. יאסטרוב מציג פן נוסף בפירוש מילה זו: לסטור, להכות (שמש קופחת). ראו: סוקולוף, מילון ארמי, עמ' 1031; יאסטרוב, מילון, עמ' 1400.

¹⁷³ יאסטרוב מתרגם: '...thet surrounded him with bottles (of cordials) and dishes'. ראו יאסטרוב, מילון, עמ' 694. ברנד מחזק פירוש זה, ומסביר שהלגין הוא כלי הדומה לבקבוק בעל צוואר צר או רחב. הופעה מוכרת של הלגין ניתן למצוא בפתגם: 'אסתירא בלגינא קיש קיש קריא' תרגום: מטבע בכד, 'קיש קיש' קורא' (בבלי, בבא מציעא פה ע"ב). הלגין עשוי מתכת, חרס או אבן, ומשמש לשתייה, ובייחוד לשתיית יין. הצעא היא כנראה קערה מחרס או מעץ, המשמשת ככלי למאכל. ראו: ברנד, כלי החרס, עמ' רנא-רנח, תסח-תסט (בהתאמה).

סיפור זה מעלה שני מקרי בולמוס המוצבים כתמונת ראי אחד של השני. בעוד שהראשון מתרחש בדרך, השני מתרחש בעיר, ובעת שבאחד מופעלת אלימות רבה לשם השגת כמות קטנה של מזון, בשני לא מופעלת אלימות אך מושגת כמות מזון רבה. מבחינה מרחבית, הסיפור מתאר תנועה מהדרך אל העיר, וכך אינו כורך את הבולמוס עם אחד המרחבים באופן בלעדי. הצגה זו מעניינת היות שהיא שוללת שתי הנחות אפשריות לגבי הבולמוס – האחת היא כי הבולמוס כאיחוז שדי (וכפגע באופן כללי) הוא אחת מן הסכנות האורבות לאדם בדרך.¹⁷⁴ השנייה היא כי הבולמוס הוא תופעה עירונית בהכרח, המתקיימת לנוכח מגוון המזונות המוצעים בשוק או בדוכני העיר. נוסף על כך, גם סיפור ר' יוחנן והתאנים אינו מאפיין מרחב ספציפי, שכן עץ התאנה היה מצוי בעת העתיקה הן בשטחים עירוניים והן במרחבי בר.¹⁷⁵ קיומו של הבולמוס במרחבים השונים מאפשר להבין כי הבולמוס אינו תוצר שתלוי במרחב מסוים, ולכן אינו כרוך בהכרח בדלות של עובר דרכים שאין פתו בכיסו, או בעושר הקולינרי שיכולה לאפשר העיר. על כך, למרות שהבולמוס מאופיין כמצב תודעתי שיכול לנבוע מגורמים חיצוניים, כפי שמצאנו בדיון באיחוז השדי או בפיתויה של התאנה, לא ניתן לשייכו למרחב אחיד וקבוע או לנסיבות עלילתיות ברורות. למעשה בחינת המרחב מדגישה עד כמה קשה להבין מהם הגורמים המחוללים את הבולמוס, המתואר על ידי החכמים כתופעה ספונטנית ומאיימת שקשה לחזותה מראש.

הסיפור מציג שני תרחישי בולמוס בסדר עולה של עוצמת הרעב – התקף מדוד ולאחריו התקף עז. המשותף בין שני ההתקפים הוא הצורך המידי והבלתי ניתן לעצירה של התקף האכילה. השונה בין שני התקפי האכילה הוא סדר הגודל: בעוד שרבי יהודה מסתפק בלחם, השבעת רעבו העז של ר' יוסי מתוארת בעזרת אימאז' שבו הוא מוקף באנשים המגישים לו מאכלים ומשקאות כאוות נפשו עד תום הבולמוס. במהלך הסקירה ההיסטורית של הופעת הבולמוס במקורות היווניים והרומיים, כינתי שני סוגי בולמוס אלו כבולמוס חלקי, בו נצרכות כמויות מועטות או סבירות של מזון ובולמוס מלא, אשר בו נצרכות כמויות מזון גדולות מן הממוצע (ביחס לזמן האכילה). מתברר כי חלוקה זו לשני סוגי בולמוס שעלתה מן הסקירה בספרות הקלאסית חלה גם על ספרות החכמים,

¹⁷⁴ נושא הסכנה המצויה בדרך נידון רבות בספרות החכמים. כך למשל האדם המהלך לבדו בדרך מוגדר כמי שמסתכן בנפשו (משנה, אבות ג, ד). ראו למשל דיונו של זאב ספראי בנושא זה, המקבץ כמה מקורות הנוגעים בסכנות שנשקפו לעוברי דרכים: ספראי, הטיפול, עמ' 177-178. נוסף על כך, התקף בולמוס המופיע כאשר האדם מצוי בדרך – במרחב לימינלי ובעת מאמץ פיזי – הוא מוטיב ברור בהתקפי הבולמוס המוכרים מן הספרות היוונית הקלאסית. כך לדוגמה אצל כסינופון אשר חייליו נתקפים בולמוס בעת מסע רגלי, וכן בתיאורו של פלוטרכוס את הבולמוס של חיילי ברוטוס. ראו דיוני במקור זה בפרק המבוא.

¹⁷⁵ זאת משום שנוכחות עצי תאנה שאינם מבויתים הכרחית להפריית עצי תאנה מבויתים, ולכן התאנה מעצם טבעה מאפיינת את שני המרחבים בעת ובעונה אחת. לפיתוח והרחבת טענה זו, כמו גם להפניה למקורות מן העת העתיקה המתארים שיטת גידול זו, ראו: דלבי, מזון, עמ' 143-144. על אודות פיזורו הרחב של עץ התאנה וכן על שיטת הפרייתו זו, ראו גם: פליקס, עצי פרי, עמ' 85.

המציגה שני סוגי בולמוס אלו באופן מדורג, 'הקל הקל', מן ההתקף הקל בהיקפו, ועד להתקף הקשה ממנו.

יחד עם זאת, למרות שבאיחוזו של ר' יוסי מוצג בולמוס מלא שבו אכילה רבה יותר, האלימות המופעלת בסיפור איחוזו של ר' יהודה מנכיחה את עוצמת ההתקף הראשון ביתר שאת, ונראה כי בולמוס זה אינו פחות בתקיפותו מן הבולמוס השני, רק משום שהוא מצריך אכילה מועטה. ברוח זו, האלימות הגסה שר' יהודה מפעיל על הרועה יכולה להתפס כמעין התמרה של האלימות שמפיק הבולמוס בגוף האחוז עצמו. אלימות זו יכולה להיות שקולה לאכילה הבהולה של ר' יוסי בסוף הסיפור, וכך עולה כי הבולמוס מפיק כוח הגורם לאדם להחציץ את רעבו באופן בלתי נמנע. בקריאה זו הסיפור אף מקיים מאזן כוחות בין איחוזי הבולמוס המנוגדים: בראשון מופעל כוח רב ומושגת כמות מזון קטנה, ואילו בבולמוס השני מופעל כוח מועט ומושגת כמות מזון גדולה. מתברר כי החלוקה לבולמוס חלקי ובולמוס מלא אינה מעידה על עוצמתו של ההתקף, וכי בניגוד לאינטואיציה, הבולמוס שמצריך אכילה מצומצמת אינו חריף פחות מהבולמוס המצריך אכילה רבה מאוד. אלו שני גילומים שונים של אותה תופעה, שעיקרה בבהילות ובצורך המידי באכילה לשם ריפוי האיחוז.

מתח זה בין מידת האלימות ובין כמות המזון הנאכל בעת איחוז הבולמוס נידון בסיפור באופן ישיר בעת חילוף ההאשמות המתבצע בין החכמים. מהלך זה נפתח בהאשמת ר' יוסי, המגנה את אלימותו של ר' יהודה המקפח את הרועה, ומתפתח בדברי ר' יהודה, המפנה אצבע מאשימה כלפי אכילתו הרבה של ר' יוסי. חילופי הדברים בין החכמים יכולים להתברר מתוך הבנת התודעה הבולמוסית, שכן עניין אי כשירותו המוסרית של אחוז הבולמוס עלה כבר בתוספתא, המסבירה כי יש להפסיק את האכלת האחוז: 'כדי שיכיר בין יפה לרע' (תוספתא, יומא ד, ד). על כן מתברר כי אי יכולת ההבחנה של הבולמוס אינה רק מוציאה אותו מגדר החוקים ההלכתיים של הכשרות, אלא גם מבטלת את יכולתו להכרעה מוסרית מקובלת. ההאשמה הראשונה בסיפור נראית לגיטימית במבט ראשון – ר' יהודה גונב את לחמו של הרועה, ור' יוסי מאשימו במעשה בלתי מוסרי. אולם האישום המנוגד, לאחר שגם ר' יוסי נכנע לבולמוסו ומתנהג באופן שאינו ראוי, מציב את שני המעשים בכפיפה אחת באומרו: 'אני קפחתי את הרועה אתה קפחתה את העיר כולה'. האישום השני נוטה ללשון הגזמה ונראה קונקרטי וריאלי פחות מן האישום הראשון, שכן הטענה לפיה ר' יוסי אכל את מזון העיר כולה אינה אלא היפרבולה בלתי סבירה, המניחה בקיבת אדם אחד מזון של עיר שלמה. על כן ניתן להבין כי מרכז האישום הנגדי טמון במעשה ההשוואה שמדגיש את מצבם הגופני והתודעתי הדומה של החכמים, ועל כן מסיר את עוקצו של האישום המוסרי שהופנה כלפיו. למעשה, יותר משהאשמה שנייה זו מתכוונת לגעור בחכם על מעשה האכילה הפרוע, היא סונטת בו ומסבירה

כי לא ניתן לשפוט אדם הנתון בבולמוס בעזרת שיפוט מוסרי קונבנציונאלי. על כן, נדמה כי חילוף ההאשמות בין החכמים מניב דווקא את ביטול הפן המוסרי בסיפור, המתגמד לנוכח עצמת הבולמוס. מתוך מידת השוויון בין שני החכמים, נראה האישום המוסרי הראשון כמעשה מנוכר, הדומה באופיו להלכת התוספתא ופיתוחיה הבבליים, אשר אינה מתייחסת לעוצמת איחוז הבולמוס, ועל כן נוקטת בחומרה כלפי האחוזים.

טענה זו מתחזקת גם מתוך עיון לשוני בפעלים: 'אכף' ו'קפח', המתייחסים למעשי אחוזי הבולמוס. בסיפור מתואר כי ר' יהודה 'אכף' את הרועה ונטל את לחמו. משמעותה של המילה 'אכפיה' מעניינת ביותר מאחר שהיא מתורגמת במילונייהם של יאסטרוב וסוקולוף רק באופן עקיף. סוקולוף ויאסטרוב מתרגמים את המילה 'אכף' כרכיבה על בהמה רתומה באוכף, ואת המילה 'אכפא' כמתייחסת לאוכף עליו מתקינים משא, או לסל נשיאה המונח על אדם.¹⁷⁶ בצמוד לפירושים אלו, המעניקים תחושה של פעולה כפויה הכרוכה במשקל רב, ניתן להבין מילה זו כפעולה אלימה הכרוכה בכורח. פעולה זו מתחדדת עקב ביאורו של בן יהודה, המתרגם את המילה העברית 'אכף' כ'הכריח' לאור הופעתה במקרא: 'נִפֹּשׁ עָמַל עֲמָלָה לֹא כִי אָכַף עָלָיו פִּיהוּ' (משלי טז 26).¹⁷⁷

הצעתו המסויגת של סוקולוף לתרגום המילה 'אכפא' בהקשר של שיתוק (paralysis) מטעינה את פעולת הכפייה של ר' יהודה במשמעות של שיתוק, שיכולה להתברר כשיתוק רצוני של החכם, המכריח את הרועה מתוך מצבו הכפוי. נוסף על כן, שמה של מחלת 'הנכפה', המזוהה על ידי פרויס כ'אפילפסיה', המתאפיינת אף היא בהתקפים פתאומיים ועזים,¹⁷⁸ מעבה מבחינה לשונית את מעשהו של ר' יהודה כנגזרת של איחוזו.¹⁷⁹ דרישת המילה 'קפח', המתייחסת לעניין המעשה הבלתי מוסרי, גם כן מעניינת מבחינה לשונית. זאת מפני שהיתר האכילה בבולמוס קשור בפיקוח נפש. על כן מובן

¹⁷⁶ ראו: יאסטרוב, מילון, עמ' 65 וכן סוקולוף, מילון ארמי, עמ' 132. משמעויות אלו יכולות אמנם לחדד את הבנת פעולתו של ר' יהודה כמעשה בעל משקל מטאפורי, וכתופעה איחוזית וכפויה (באותו אופן שיש להתקין אוכף על סוס, או לאכזף חוק למשל), אך הן אינן תרגום מלא לאופן שבו משמש הפועל בסיפור זה.

¹⁷⁷ ראו: בן יהודה, מלון, כרך א', עמ' 218. ניתן לראות כי המילה משמשת בפסוק ממשלי בהקשר בו פיו של האדם כופה עליו אכילה – דבר המעבה את מעשה ר' יהודה בסיפור זה. ראו גם את ביאור רש"י לפסוק זה: 'כשפיהו כופהו ותובע לו מאכל אז עמלו עומדת לו שאכל מה שעמל כבר' (פירוש רש"י, משלי טז 26, ד"ה – 'כי אכף עליו פיו'). בתרגום הסיפור לעברית, שהוצג מעלה, העדפתי את המשמעות הסמנטית של תרגומו של בן יהודה, המפרש מילה זו כ'הכריח', אך עדיין בחרתי לשמור על השורש א.כ.פ, בשל קיומו בעברית המקראית, וכן בשל העושר המופק מתרגום זה, המשמר את המתח בין הארמית והעברית.

¹⁷⁸ הצגת הנכפה כאדם החולה במחלת הנפילה מתועדת בקערה התשיעית המופיעה באוסף הקערות המוצגות על ידי נוה ושקד, שורש זה מוצג בהוראה של מחלה: 'ממתה משונה ומחולה הנפל בר מינן ומאסכרה' [...] ומחלה הנכפה' ראו: נוה, קמעות, עמ' 179. עם זאת, יש לציין כי תרגומו של סוקולוף, מסתמך על פירוש זה, למרות שזיהוי הוראה זו מצוי אצלו בספק. עם זאת, פירוש זה מתחזק לנוכח דיונו של פרויס במחלת האפילפסיה, היא מחלת הנכפה. לדיון נוסף ראו: פרויס, הרפואה, עמ' 455-458. פרויס אף מפנה למקורות חז"ליים נוספים הדנים במחלת הנכפה, ולדוגמה: 'ואל תעמוד בפני הנר ערום - דתניא: העומד בפני הנר ערום - הוי נכפה, והמשמש מטתו לאור הנר - הויין לו בנים נכפין. תנו רבנן: המשמש מטתו על מטה שתינוק ישן עליה - אותו תינוק נכפה' (בבלי, פסחים קיב, ע"ב).

¹⁷⁹ דוגמאות נוספות לשימוש בפועל זה במשמעות דומה היא: 'כפאו שד - והתניא: עתים חלים עתים שוטה, כשהוא חלים - הרי הוא כפקח לכל דבריו, כשהוא שוטה - הרי הוא כשוטה לכל דבריו' (בבלי, ראש השנה כח, ע"א) וכן: 'אמר ר' חנין: מי שפירש עמי לא בתחלת הלילה ולא בסוף הלילה אלא בחצות הלילה, וכשהוא מספר מגלה טפח ומכסה טפח, ודומה עליו כמי שכפאו שד' (בבלי, נדרים כ, ע"ב). כמו כן, לעומת המילה 'קפח', המילה 'אכף' מתאימה יותר להקשר הספרותי, שכן זהו פועל המבטא את מעשהו של ר' יהודה ללא ערך שיפוטי, המופיע בהוראות המילה 'קפח' כ'גניבה' או כ'הכאה'. כפי שניתן לראות מתוך ניתוח הסיפור, הערך השיפוטי והמוסרי במעשהו של ר' יהודה אינו כה חמור כפי שהוא נראה בתחילה, כיוון שביקורת זו אינה הביקורת המובלעת של עורך הסיפור.

כי מותר לקפח את הרועה בשל פקוח נפש. סיכול האותיות וכן הקרבה המצלולית מהדהדים את הסיבה להיתר ההלכתי, וכן להיתר המוסרי המופיע בסיפור החכמים – קיפוח האחר מנכסיו מותר בשל סכנת קיפוח הנפש של החכם.

לצד תוקפו העז של הבולמוס כקטגוריה תודעתית אשר אינה נתונה למערכת המוסרית הרגילה, ניתן לראות בקובץ הסיפורים הבבלי דיון נוסף במעשה האלימות של ר' יהודה, שכן מעשה הגניבה בסיפור זה מתכתב עם מעשה הגניבה המתבצע בסיפור על כידור. ניתן לומר כי סיפורי גניבה אלו קשורים במישרין, שכן ר' יהודה השודד את הרועה בסיפור הבולמוס, כמו ממשיך בדרכו מסיפור הבולמוס לסיפור כידור, והופך לקרבן הגניבה במעשה הרמייה של כידור. נראה שהגניבה מתפקדת בקובץ הסיפורי כמוטיב, אשר הופך את השודד לנשדד, ועל כן מעלה סוגיה מוסרית כללית, הכרוכה במעין צו קטגורי ברוח מאמר הלל הזקן: 'דעלך סני לחברך לא תעביד' (בבלי שבת לא ע"א).¹⁸⁰ השוואת כידור, המשמש בסיפור בדמות הגוי המרושע, לר' יהודה החכם, המקרבן והקורבן, מדגישה את חומרת מעשה החכם. אולם היא גם מאירה את מעשה גניבת החכם לטובה, שכן כידור גונב מן החכמים בשל חמדנותו כפונדקאי המפר את האמון הניתן בו, ואילו ר' יהודה מוצג כמי שנאלץ לגנוב פת לחם על מנת לשמור על חייו. נוסף על כן, ניתן לראות כי בדומה למהלך המעקר את כוחו של השיפוט המוסרי בסיפור החכמים בדרך, כך גם החכמים הנופלים קורבן למעשה הרמייה, אינם מתמקדים בגמול הראוי לכידור מהבחינה המוסרית (למרות שאשמתו ברורה להם באופן מוחלט). במקום זאת, הם ממשיכים בדרכם ומנסים ליישם את הבנתם המעשית במדרשי שם, המוצגת במפגש עם בלה הרמאי שרמאותו אינה צולחת. שני הסיפורים המציגים הפרה של נורמה מוסרית אינם מתמקדים בהשלכות של מעשה זה, אלא בהיבטים הריאליים של הישרדותם והתנהלותם בדרך.

דומה כי מקרה ספרותי זה, בו גורר הבולמוס הפרת כללים מוסריים, מהווה תנועה מנוגדת למהלך הכללי של הסוגיה, המחמירה והולכת - מן המשנה שהודרה מן הדיון התלמודי, דרך התוספתא שערכה מדרג מזונות טמאים מן הקל אל הכבד, ועד לברייתא שהסתפקה בהצעת מזונות מתוקים אך כשרים למהדרין. שאלת הכשרות הנטענת בהבדלה בין יפה ורע מקבילה לשאלה המוסרית שבגניבה – מהלך רע במהותו, המקבל הכשרה מתוך היכרותו האישית של ר' יוסי עם הבולמוס. סיפור החכמים מתנגד לשליטה שכללי המוסר יכולים לקיים על דינאמיקת הבולמוס, ומנטרל את ממשלתה של הלוגיקה החברתית, שכן הוא מעיד כי אחוז הבולמוס אינו יכול להתמודד עם ההתקף, אלא בעזרת אכילה מידית. הניסיון המתהווה בסוגיה למתן את אכילת אחוז הבולמוס נתקל בעלילת

¹⁸⁰ תרגום: 'מה ששנא עליך, לא תעשה לחברך'. אמירה זו מזכירה באופייה את הציווי הקטגורי של עמנואל קאנט, המבקש לנהוג באחר באותו אופן שהאדם היה מצפה שינהגו בו: 'עשה מעשיך רק עפ"י אותו הכלל המעשי אשר, בקבלך אותו, תוכל לרצות גם כן כי יהיה לחוק כללי'. ראו: קאנט, הנחת יסוד, עמ' 78.

הסיפור, אשר מאפשרת פתח לתנועה חופשית של תשוקת האדם. בכך הדיון שב במידה מסוימת להצעה ההלכתית המתירה שבמשנה, המכירה בעצמת ההתקף ובחשיבות התרופה הניתנת לשכחו. שלב ביניים למהלך זה התקיים בסיפור של ר' יוחנן אשר הציג אכילה כשרה כאמור, אך גם הביע התנגדות לניסיון להכשיר את זללנותו של ר' יוחנן כמעשה חוכמה נשגב. ההבנה כי התאנים מתפקדות כפרמקון, המהוות גם את הגורם להתקף ולא רק את רפואתו, היוותה זעזוע נוסף בניסיונה של הסוגיה למתן את ההתייחסות לבולמוס על ידי ציון רפואתה הכשרה.

התנגדות זו מתאפיינת גם בהתעלמות מהמזונות המתוארים כבעלי סגולת ריפוי בסוגיה. לאחר שהתאנה הוסטה כרפואה יעילה להפגת הבולמוס בסיפור ר' יוחנן, והודגשה כגורם ספציפי אשר מכונן את ההתקף ואף מרפאו, סיפור זה מתעלם מההצעה למזונות מתוקים, ומדגיש את כוחם המרפא של המאכלים המצויים לפני החכם בעת הבולמוס. החכמים אוכלים מזונות כלליים, אשר אינם מוגדרים כבעלי מאפיין מסוים: ר' יהודה הנתקף בולמוס בדרכו אוכל לחם, המצוי אצל הרועה, עובר הדרכים, ור' יוסי מרפא את בולמוסו במזונות ובתבשילים המצויים בעיר. הייצוג הבולט ביותר למזון כללי הוא הלחם, אשר מלווה את הדיון בבולמוס לכל אורכו, החל מן המקורות היווניים והרומיים ועד למקורות המקראיים והחז"ליים.¹⁸¹ הופעותיו של הלחם במקורות השונים מדגישה את מהותו של הבולמוס כהתקף רעב שניתן לרפא באמצעות אכילה כלשהי, הנעשית בחיפזון ובבהילות. לעומת תפקידו המייצג של הלחם, באכילתו של ר' יוסי מודגשת חוסר המובחנות של המזון בעזרת האכילה הרבה והחפזה. הסיפור מתאר כי ר' יוסי אוכל כמות רבה של מזון, אולם הוא מתעלם מזהות המאכלים, ומדגיש את כמותם בעזרת כלי ההגשה המכילים אותם. עוצמת האכילה מוצגת גם באמצעות התחושה כי ר' יוסי מוקף בידיים נעלמות, האוחזות בכלי ההגשה, המקיפים את הסועד. למעשה ר' יוסי הופך לכלי קיבול למזונות השונים המוגרים לקרבו, בדומה לסיפור על ר' יוחנן מהתלמוד הירושלמי, האוכל כל מזון המוגש לפניו. אם נציב את הסתרת זהות המאכלים למול הסתרת אכילתו של ר' יוחנן בקובץ הסיפורים הבבלי, נוכל לראות כי למול הניסיון להסתיר את עוצמת האכילה בסיפור התאנים, אשר ביקש למצוא בתאנים מזון מדויק באיחוז הבולוס, הרי שבסיפור זה דווקא זהות המאכלים מוסתרת, וכמותם גלויה. באופן זה מתבררת גם מגמת הסיפורים, המסבירה כי סוג המזון אינו משמש גורם משמעותי בריפוי הבולמוס. הבנת

¹⁸¹ הלחם הוא סמל למזון כללי, משום שהוא שימש כמקור המזון העיקרי של החכמים. במקורות היווניים והרומיים הופיע הלחם מספר פעמים כגורם מרפא לבולמוס: אריסטו טען כי אכילת כמות קטנה של לחם יכולה להפיג את הבולמוס, פלוטרכוס תיאר את ריפוי חיילי ברוטוס באכילת לחם, וקלאומנס, הרופא בדיון של פלוטרכוס הסביר את יעילותו בספיגת גורם המחלה. הלחם מובן כגורם המרפא רעב קיצוני גם במקורות היהודות שסקרנו: בדיון המקראי נוכחנו לדעת כי בסיפור העבד המצרי, הלחם והמים הוצגו כמרפאי רעב קיצוני לפני התאנים והצימוקים. כמו כן, הדיון בתלמוד הירושלמי באכילת דוד מלחם הפנים בעת בולמוסו, אשר נידונה לעיל בהתייחס לייחודו של לחם קודש זה, מציגה בין היתר ריפוי בולמוס באמצעות אכילת לחם. שמואל קרויס המתאר בספרו את דרכי הכנת הלחם בעולם החכמים טוען כי הלחם היווה את המזון העיקרי בסעודות החכמים. ראו: קרויס, קדמוניות, עמ' 194. כך גם טוען צבי פלג, כי הלחם היווה את המזון העיקרי בתזונתם של בני התקופה. פלג אף מפנה לביבליוגרפיה עשירה בנושא. ראו: פלג, הסעודה היהודית, עמ' 85-87.

מזונות החכמים הנתקפים בבולמוס מתבררת לדעתי בעיקר למול הדיון ההלכתי המפורט. נראה כי הסיפורים מבקשים לשמוט את המסורות המיוחדות והמתקנות לריפוי הבולמוס, ומעדיפים לשקף כי הבולמוס הוא התקף אכילה המצריך אכילה מידית של מזון, ללא קשר לזהותו או לכמותו. יוצא כי תיאור מאכלי התאוה העשירים והמתקנים במהלך הסוגיה קרובים יותר לפנטזיה הקולינרית של החכמים הדנים בסוגיה מתוך רווחה, ואינם מתארים את מצבו של האדם המצוי במצוקה, ולא במצב של עידון והבחנה ברורה בזהות מזונותיו.

שאלת זהות המזון בסיפור שני החכמים מכילה עמימות בעלת פוטנציאל חתרני יותר, משום שהמזון שהחכמים אוכלים אינו בהכרח מזון כשר. ראשית, זהות הרועה אינה ידועה – וכך גם הפת שבכיסו, הנתונה למערכת הלכתית סבוכה עבור החכמים.¹⁸² שנית, העיר המקיפה את ר' יהודה במנות רבות ושונות אינה מזוהה כעיר יהודית. גם ריבוי המנות מתאר אכילה שאינה סלקטיבית, ונראה כי החכם אינו מפעיל את שיקול הדעת הנצרך ממנו לשם אכילה כשרה. אם נתבונן באכילתו של ר' יוסי בעזרת מונח 'מבחן הסעודה' שהציגה רוחמה וייס, הדבר ידגיש את ההעדר המצוי באכילתו של ר' יוסי ואת ההבדל הניכר בין אכילה ובין האכילה האידיאלית של החכמים. במהלך התבוננות בסעודת החכמים, וייס מגדירה סוגת משנה: 'מבחן סעודה', שבה במהלך הסעודה החכם הסועד עובר בחינה הלכתית, הנוגעת בעיקר להלכות כשרות ולנוהגי ברכות הקשורים באכילה.¹⁸³ במהלך סעודות אלו החכמים מאתגרים זה את זה בשאלות הלכתיות סבוכות, הקשורות גם ביכולתם לקבוע הלכה. על כן אכילתו המופרזת של ר' יוסי מוצגת כמעין ניגוד בינארי לאכילה הזהירה והמודעת של החכמים במבחני הסעודה. למול החכם הבוחן את מאכליו בסבלנות, הנעזר בידע ובחכמתו לשם הכשרת האכילה, ר' יוסי מוצג כמי שזולל ללא אבחנה ועל כן מסתכן באכילת מזון בלתי כשר.

נוכל לחדד הבנה זו בעזרת הקריאה שמציג בכטין ביצירתו של רבלה, המסביר כי דווקא המגמה הכנסייתית של ביטול הגוף הניבה את התיאורים הגרוטסקיים ב'גרנטואה ופנטגורואל': '...דימויים וציורים אלה מעומתים במתכוון עם חוסר הפרופורציות הטבוע בהשקפת העולם הפיאודלית-כנסייתית, שבה הערכים עוינים את מציאות המרחב והזמן הנתפסת כהבלותית וכבת חלוף...'.¹⁸⁴ כמובן, אין להניח בכפיפה אחת את הכנסייה הימי ביניימית ואת תרבות החכמים בשלהי העת העתיקה, אולם נדמה כי השוואה זו מאירה את זללנותו הבולמוסית של ר' יוסי דווקא למול

¹⁸² הטענה כי מזון משמש להבדלה ולחלוקה חברתית, היא טענה בסיסית בחקר הסעודה בעת העתיקה. כך מעידה כותרת אחד הפרקים בספרו החשוב של פיטר גרנזי: 'You are with whom you eat'. ראו: גרנזי, מזון וחברה, עמ' 138-128. טענתו המרכזית של גורדון רוזנבלום בספרו: *Food and Identity in Early Rabbinic Judaism*, היא כי חכמי התנאים הקפידו הקפדה יתירה על כשרות מזונם, על מנת להבחין עצמם מקבוצות אחרות. כך הכשרות סייעה בעדם להבדל מגוים, נשים ועמי ארצות ככלי להגדרת זהותם המובחנת. היות שלא סביר שהרועה (שיכול להמנות הן על קבוצת הגויים והן על קבוצת עמי הארצות), מחזיק לחם שכשרותו כה מוקפדת, ניתן להטיל את כשרות הלחם שסועד ר' יהודה בספק. טענתו של רוזנבלום בדבר הבניית הזהות התנאית באמצעות מערך הכשרות, נרקמת במהלך כל הספר, ומוצגת בקיצור נמרץ בפרק הסיכום. ראו: רוזנבלום, מזון וזהות, עמ' 182-184.

¹⁸³ וייס, אוכלים לדעת, עמ' 18-19.

¹⁸⁴ בכטין, צורות, עמ' 93.

הקפדנות ההלכתית, שמציגה את התנפצות המודל האידיאלי למול מציאות הגוף הבולמוסי. כמובן, ניתן להניח באופן מקדמי וגורף, שהחכמים ממילא אוכלים מזון כשר בלבד, אולם שפת הסיפור מאפשרת גם הבנה אחרת. כך סיפור זה מאפשר לדיון לשוב ולנוע בנתיב שנחסם במאמץ רב בדיון ההלכתי. תיאורו של בכטין מאפשר גם להבין את אלימותו של ר' יהודה, כהתנגדות לחוק הכללי בשל עוצמת הבולמוס. כך ר' יהודה אשר לפי הדיון הבבלי המתון במיון התוספתאי, היה אמור להמתין בסבלנות לסידור מזונותיו בידי אדם אחר, מתואר כמי שקרוב יותר להכות את האחר המשהה את האכילה שבולמוסו מחייב. שני מעשים עוצמתיים אלו, אשר חורגים מן ההתנהגות המקובלת לתלמידי חכמים אינם רק מאירים את עזות הבולמוס, אלא גם מגיבים בעוצמה ובאלימות כנגד הסוגיה, אשר התנכרה לטבעו הגס של הבולמוס.

סיפורי מדרש השם – מה לכידור ולבולמוס?

כפי שהראיתי להלן, סיפורי הבולמוס מאפשרים לעמוד על אופיו של הבולמוס בכמה דרכים. הצמדת סיפורי הבולמוס בסוגיה לסיפורים העוסקים במדרשי שם מאירה קושי אחר עמו מתמודדים החכמים.¹⁸⁵ בסיפור העוסק בכידור מתוארים ר' יהודה ור' יוסי הממשיכים בדרכם (אחרי תקרית הבולמוס) כאשר הם מלווים בר' מאיר. כאשר הם חונים בפונדק דרכים הם נתקלים בגורם זר המאיים להפר את שלווה מסעם.¹⁸⁶ בעל הפונדק, כידור, מציג לאורחים שירות הפקדת כספים למשמר בפונדק. בעוד שרבי יהודה ורבי יוסי מוסרים לו את ארנקיהם, רבי מאיר נמנע מכך. על ידי דרישת שמו של כידור על בסיס פסוק מקראי, מבין רבי מאיר כי מדובר באדם רשע, ומציל עצמו ממעשה הרמאות.

תרגום	בבלי, יומא פג, ע"א- ע"ב (כתב יד מינכן 6)
ר' מאיר ור' יהודה ור' יוסי היו מהלכים בדרך. הגיעו לאותו מקום רצו להתארח (בו). אמרו לו (לבעל האכסניה): מה שמך? אמר להם: כידור.	ר' מאיר ור' יהודה ור' יוסי הוו קאזלי באורחא מטו ההוא דוכתא בעו אושפיזא אמרי ליה מאי שמך אמ' להו כידור.

¹⁸⁵ נוסף על הקשרים המגוונים המתקיימים בסוגיה בין דברי האגדה וההלכה, אשר נידונו בקצרה בהערה 75 ההנחה כי הקובץ הספרותי כרוך בעריכה אחדותית, וכן ההבנה כי יש להתייחס לקובץ הסיפורי כיחידה המקיימת קשרי משמעות בין חלקיה השונים, מוצגות באופן משכנע במאמרו של עלי יסיף העוסק בנושא זה. ראו: יסיף, מחזור הסיפורים, עמ' 103-145. גם שולמית ולר מחזיקה בגישה זו המפורטת ומיושמת בספרה: ולר, נשים ונשיות, עמ' 16-22. דיון נועז יותר במחקר מציג משה לביא, המתבסס על מחקרים אלו, ומציע קשר לשוני ורעיוני בין סיפורים המופיעים במקומות שונים בתלמוד, העוסקים בקשר בין רבי ור' חייא. ראו: לביא, הפסיפסיפור, עמ' 51-98. הנחת יסוד זו, לפיה הסוגיה מקיימת קשרים ערים בין חלקיה השונים מתבטאת גם במחקרו של איתי מרינברג מיליקובסקי, המבקש, בצדק רב לדעתי, להמנע מהכרעה ראשיתית על אודות אופני זיקה תבניתיים וצפויים מראש בין ההלכה והאגדה. ראו: מרינברג, סיפורי עליית, עמ' 130.

¹⁸⁶ לדיון בנושא הפונדק כמקום סכנה מאיים ראו: גרוסמרק, מעשה, עמ' 35-53.

<p>ר' יהודה ור' יוסי אשלימו ליה כיסיהו ר' מאיר לא אשלים ליה אמ': 'כידור תהפכות המה בנים לא אמן בס' (דברים לב, 20). למחר אמרו ליה (לר'?) [הב] לן כיסן אמ' להו לא היו דברים מעולם אמרו ליה לר' מאיר: מר מאי טעמא לא אשלים ליה? אמ' להו: כיון דאמ' לי דכידור שמיא, אמינא: 'כי דור תהפכות המה בנים לא אמן בס'. אמרי ליה: מאי טעמא לא אמ' לן מר? אמ' להו: אימור דאמרי אנא מיחש ליה אחזוקיה נמי לא ניעביד. לן מר תקנתא?¹⁸⁷ עב[ב] [ד]? להו תקנתא.</p> <p>מכאן ואילך אינהו נמי הוו בדקי.</p>	<p>ר' יהודה ור' יוסי מסרו לו ארנקיהם, ר' מאיר לא מסר לו. (כיוון ש)אמר: 'כי דור תהפכות המה בנים לא אמן בס' (דברים לב, 20). למחרת אמרו לו הבא לנו ארנקינו. אמר להם לא היו דברים מעולם. אמרו לו לר' מאיר: מדוע לא מסרת לו? אמר להם: כיוון שאמר לי שכידור שמו, אמרתי: 'כי דור תהפכות המה בנים לא אמן בס'. אמרו לו: מדוע לא אמרת לנו? אמר להם: זהו שאומרים: חשדתי שכך הוא, אך לא יכולתי להכריע עבורכם (שהוא רשע). (שאלו אותו) לנו מהו הפתרון? (אמר) להם מה יש לעשות.</p> <p>מכאן ואילך, גם הם היו בודקים.</p>
<p>ימא חד הוו קאזלי באורחא בעו אושפיזא אמרי ליה מאי שמך אמ' להו בלה אמרי ואמר לבלה ניאופים (יחזקאל כג 43).</p>	<p>יום אחד היו הולכים בדרך, רצו להתארח. אמרו לו: מה שמך? אמר להם: בלה. אמרו: 'ואמר לבלה ניאופים' (יחזקאל כג 43).</p>

הטכניקה להבנת המציאות ולניחוש העתיד המוצגת בשני סיפורים אלו היא דרישת שם האדם. סיפורים הקשורים במדרש שם מתבססים על האמונה המקראית והחז"לית כי השם מכיל תמצית ממהות האדם, אשר מספקת כלים להבנתו.¹⁸⁸ בספרות המקרא קיימים מדרשי שם רבים המעידים על אופיין של הדמויות.¹⁸⁹ למעשה כאשר מתבוננים בזיקה בין דרשות השם בספרות החכמים ובין המקרא, ניתן לראות שהמקרא משמש כיסוד כפול לטכניקה החז"לית. ראשית הוא מהווה את האסמכתא הבסיסית לקיום הפרקטיקה בעזרת התקדים המקראי של דרשות השם, ושנית, דרשות השם החז"ליות נעזרות פעמים רבות בפסוקים מקראיים, כאבני היסוד של מדרש השם.

¹⁸⁷ איתי מרינברג מיליקובסקי, הציע בהרצאתו, 'תהפכות המה', שנידונה בפרק השני, כי בקטע זה החכמים מוצאים תקנה כלשהי לבעיית גזלת הכסף. אולם נראה לי כי התקנה המוצגת אינה לבעיה הקונקרטית אשר בגניבה הזמנית, אלא הסבר עקרוני יותר ולימוד טכניקת מדרש השם, המתקיים בדרישת שמו של בלה.

¹⁸⁸ עם זאת, יצחק היינמן סובר שדרשות השם של החכמים נועזות יותר מדרשות השם שבמקרא, ומדגיג את הגמישות הלשונית הרבה שנקטת במדרשי שם בספרות החכמים. ראו: היינמן, דרכי האגדה, עמ' 110-112.

¹⁸⁹ כך גם במקרים בהם אופיה של הדמות שלילי ממהותו ולדוגמה: 'אל-נא נשים אדני את-לפנו אל-איש הבלעל הזה על-נבל, כי כשמו כן-הוא--נבל שמו, ונבלה עמו' (שמואל א' כה 25). לדידו של יאיר זקוביץ ריבוי זה נובע בין היתר מתפיסת המילה וכוחה, וכן מתוך המחשבה המשוקעת בבחירת השמות בתקופת המקרא ובמיוחד בימי הבית הראשון. ראו: זקוביץ, צבת בצבת, עמ' 198-200.

ניתן להבין שיטה זו, בעזרת הגדרתה כטכניקה של נחש: פעולה הנעזרת באותות או בסימנים המצויים בהווה ככלי להבנת העתיד. רבי מאיר נוקט בפרקטיקה של נחש אינדוקטיבי, כיוון שהוא משיג מידע בדרך לימוד שאינה שגורה בהתבסס על סימנים ואותות המצויים בעולם.¹⁹⁰ ר' מאיר מנחש את העתיד בעזרת סימנים המצויים במציאות בדרישת שמו של כידור, ובעזרת ידע נסתר הנסמך על פסוק המקראי,¹⁹¹ הוא מזהה את פוטנציאל הרשעות שלו.

אם ננקוט בתורתו של ר' מאיר וננסה להפעיל את פרקטיקת הנחש בפרשנות הסיפור, נוכל לראות שגם סיפור חכמים זה מכיל מדרש שם, שהקורא יכול היה ללמוד ממנו על אופיו של ר' מאיר בטרם מעשהו הפלאי. שמו של ר' מאיר קשור בהפקת אור, שיכולה לבשר על תפקידו הסיפורי – הוא שופך אור על הנסתר בדמותו של כידור, וכך הצטרפותו לשני החכמים בסיפור זה מאפשרת להם ללמוד מטעותם. מדרש שם זה מתברר גם מסיפור אחר שבו ר' מאיר מתארח בפונדק ונופל קרבן לרמאות (בראשית רבה צב, ו). בסיפור זה ר' מאיר מצליח להתל בפונדקאי, בעזרת תכסיס הקשור בשם, 'כי אורי', המקושר לבריאת האור בבראשית א, 4.¹⁹² נראה כי דמותו של ר' מאיר קשורה בהארה של מעשי רמיה, אשר ניתנת לפענוח גם מתוך מדרש שמו.¹⁹³ דרישת שמו של ר' מאיר שונה ממדרש השם של כידור, משום שמדרש כידור הוא מדרש שם גלוי – המוצג לקורא באופן דקלרטיבי, ואילו דרישת שמו של ר' מאיר חושפת מדרש שם סמוי, המשתמע מבחינה ביקורתית של הטקסט ונובע ממבנהו הלשוני של הסיפור.¹⁹⁴ על כן ניתן להניח שכידור המתפקד כטריקסטר, לא מצליח לשטות בכל קבוצת החכמים, כיוון שר' מאיר הוא טריקסטר טוב ממנו.¹⁹⁵ הוא מסוגל לראות את המציאות לאשורה, שכן הוא מאיר את הנסתר, חושף את הרמאות, ומאפשר את התקדמות החכמים בדרכם.

¹⁹⁰ יובל הררי, הדן בפרקטיקות הנחש בספרות חז"ל מסביר כי ישנם שני סוגי נחש – אינדוקטיבי, המבוסס על סימנים ואותות, ואינטואיטיבי – הנובע מכוחות נפשיים מיוחדים. ראו: הררי, הכישוף היהודי, עמ' 313. הררי אמנם אינו מציג את מדרש השם כפרקטיקה של נחש, אך כמדומני, מעשה זה הולם את הגדרתו באופן מלא.

¹⁹¹ הפסוק מספר דברים מפתיע במורכבותו: 'וַיֹּאמֶר, אֶסְתִּירָה כִּנִּי מִהֶם אֶרְאֶה, מָה אַחֲרֵיהֶם כִּי דֹר תִּהְיֶה הָמָּה, בָּנִים לֹא-אֶמְנָן בָּם.' (דברים לב 20). זאת מפני שניתן לראות, שהפסוק המסייע בגילוי הנסתר, קשור גם בהוראתו המקורית לגילוי ולהסתר. הוא אינו רק דרך להבנתו של כידור, אלא גם מגלם את תמצית הרעיון שבמדרש השם, המסתיר דבר אחד בתוך דבר אחר.

¹⁹² 'וַיֹּאֲרָ אֱלֹהִים אֶת הָאֹרֶז כִּי טוֹב וַיִּבְדֵּל אֱלֹהִים בֵּין הָאֹרֶז וּבֵין הַחֹשֶׁךְ.'

¹⁹³ כך טוען גם שנאן בהשוותו את הסיפור מבר"ר לסיפורנו: 'ומי לנו ראוי יותר מר' מאיר...[לראות באור המאיר את אחיו (המטאפורי)]. בדיונו של שנאן הוא מציע כי בקריאתו ר' מאיר אף מזמן את האור, אשר מסיר את סכנת השוד השורה בלילה. ראו: שנאן, אחיו, עמ' 20-7. כך טוענת גם גרוסמרק העומדת על הפן השווה בשתי אגדות אלו, ובשני שמות אלו המקיימים קרבה מצלולית, ומורכבים משתי מילים שונות המופיעות בפסוק מקראי ונדרשות כשם אחד. וכדבריה: 'בשתייהן נעשה שימוש סיפורי בשם ובמדרש השם ('כי טוב' – 'כידור'). גרוסמרק, מעשה, עמ' 39.

¹⁹⁴ יאיר זקוביץ מסביר כי מדרשי שם סמויים, הם מדרשים שלא מוצגים כמדרשי שם באופן מפורש. ראו הפניותיו לדיון נוסף: זקוביץ, צבת בצבת, עמ' 199, הע' 6.

¹⁹⁵ חיים וייס מציג את דמות הטריקסטר (התחבולן) בספרות העממית, ומסביר כי התחבולן הינו דמות רב גונית, המהתלת בדמויות אחרות וגוברת עליהן תוך כדי שימוש בעורמה. דמות זו מוכרת הן כגיבור התרבות המתגבר על יריביו באמצעות חריפות שכלו (כפי שרבי מאיר מתפקד בסיפור זה), והן כדמות התחבולן הרשע והערמומי המנסה להפיל את יריביו בנח (כפי שמתפקד כידור בסיפור זה). המתח המתקיים בין שתי הופעותיו השונות של הטריקסטר בסיפור, מאפשר להבין כיצד מצליח ר' מאיר להתגבר על יריבו, המתחרה עמו בשדה העורמה. לעיון נוסף ראו את דיונו של וייס בדמות הטריקסטר, הדן בדמות ססגונית זו בהרחבה: וייס, ומה שפטר, עמ' 106-107.

העיסוק בקושי לזיהוי סכנה מסיפור כידור מעצים את התחושה הבסיסית שנושא הבולמוס מעיר בסוגיה זו: הוא מעורר חרדה מפני הבלתי ידוע. רבי יהודה ורבי יוסי אשר לא הצליחו להתמודד עם הדחף הפיזי הכפוי שבבולמוס, מוצגים גם כמי שאינם יודעים לעמוד על טיבו של מארחם, ולכן מאפשרים לו לגנוב את ארנקיהם. מעשים אלו מעוררים מבוכה, ומשקפים תחושת חוסר בטחון בפענוח העולם ובאיתור הסכנות האורבות לאדם. המארח, כידור, מתפקד בסיפור זה כשם שהבולמוס תפקד בסיפורים האחרים – הוא גורם זר, נכרי ובלתי מוכר, שמאיים לפגוע ביציבות העולם החז"לי. בדומה לניסיון ההלכה להבין את גורמי הבולמוס, נזקק מעשה כידור לדמותו של רבי מאיר ולטכניקה של מדרש השם, המזהה את פוטנציאל הסכנה. למרות שהסיפור מעיד שר' מאיר לימד את רעיו לדרוש בשמות, הרושם המרכזי בסיפור נותר החשש מפני הלא ידוע, משום שגם ר' מאיר אינו בטוח די צורכו בהבנת המציאות, שהרי הוא לא מזהיר את רעיו מהנוכלות, עקב חוסר היכולת לקביעה וודאית בדבר אופי החשוד.

ניתן לראות כי סיפורים אלו מציגים שני גבולות – גבול היכולת של האדם לשלוט בגופו במקרה הבולמוס, וגבול היכולת של האדם לשלוט על סביבתו במקרה כידור. דומה כי רצף הסיפורים מעלים תחושה של חוסר שליטה, הקשורה בחוסר הוודאות הכללי הקיים במצב האנושי, אשר שואף לתרבות ככלי מייצב, אך נתון גם להפרותיה מפנים ומחוץ.¹⁹⁶ כך בשתי החטיבות התמטיות של קובץ ספרותי זה עולה תחושת מבוכה דומה, הנותרת על כנה למרות הניסיון לשוות לסיפור אופי אכסמפלרי באמצעות זיהוי התאנה ממזרח העץ, ובאמצעות למידת החכמים לדרוש בשמות.¹⁹⁷ לנוכח הרושם ההלכתי החמור והידעני, אשר ניסה להציג פתרון גנרי במאכלים המתוקים ומזור מדויק בתאנה, עולה הכלליות שבאכילה הבלתי מובחנת, ובשמות האנשים, אשר מקיימים משחקי משמעות שונים ומסובכים, שלא מאפשרים לתהות על קנקנם.

הטענה שעלתה מהסיפורים לפיה הבולמוס מצריך אכילה מידית של מזון כללי השיבה את הסוגיה לראשיתה המשנאית, בה יש להאכיל את האדם אפילו ממזונות שאינם כשרים, קרי מכל מזון שהוא באופן עקרוני. כך התבטל הניסיון לפתרון ממוקד ולשליטה תרבותית על אופיו הפרוע של הבולמוס. תנועה זו אשר נעה בין הרצון להבין ולפענח, ובין הכורח המציאותי המדיר את האדם מהבנה מלאה

¹⁹⁶ (איתי מרינברג מיליקובסקי, שבחן את סיפורו של כידור, בהרצאתו 'תהפוכות המה', טוען כי במתכונתו הארוכה של הסיפור, הכוללת את התחיבות המאוחרות, ניתן לראות כי סיפורי הבולמוס מניעים מהלך אלים אשר הולך ומסלים עם התקדמות הקובץ הסיפורי (שוד הרועה, קיפוח העיר וכמובן רצח כידור את אשתו, בשל תחבולת החכמים שם). לטענתו מהלך זה אינו מופיע בגרסה הקצרה, והוא נבע כתוצאה משילוב המסורות המאוחרות. לעומת זאת, בגרסה הקצרה שמחזיק כ"י מינכן 6 מוצגת דינמיקה פחות אלימה – תחבולת כידור עוברת ללא עונש, בולמוס האכילה מובן בסיפורים כצורך אנושי שצריך לבוא על סיפוקו, והאלימות המוצגת בו, כך לדעתי לפחות, היא אלימות המוצגת כחולשה שהתרבות מנסה להכיל. בעניין זה, ראו גם הערה 187.

¹⁹⁷ כאמור בהערה 157 האספקט הממשי שבהוראת הטכניקה, מאיר את אופיו האכסמפלרי של סיפור זה. לדעתי יש להבדיל בין סיפורים המציגים דרכי התמודדות עם המציאות, כמו סיפורו של כידור, שבו ר' יהודה מלמד את רעיו כיצד לדרוש בשמות, ובין סיפורים כמו סיפורו של ר' יוחנן וסיפור שני החכמים, בהם הדמויות אינן לומדות דבר, או דוחות את הפתרון המוצע (כמו במקרה התאנה), ועל כן מבינות בעיקר שיש להענות לדחף הבולמוס בכניעה.

של מציאותו, התקיימה גם בסיפורי התלמוד הירושלמי. למול הניסיון לביות הבולמוס באמצעות כינויו בשם העברי 'רעבון', הוצגו פניו הגרוטסקיים של הבולמוס המלא אשר מציג אכילה בלתי אנושית הרחוקה מהמיון התוספתאי ופיתוחיו. סתירות עזות אלו מתגלות כתנועה הבסיסית של הבולמוס, הנע בין הרצון האנושי למציאת רפואה, שבא לידי ביטוי בכל המקורות שהוצגו לעיל, ובין חוסר יכולתו של בן העת העתיקה להתמודד עם אופיו הגופני של הקיום האנושי.

פרק שלישי – עצירת התקף האכילה - דיון בכתובות סא, ע"א-ע"ב

[א] הגדרת סיפורי התקף האכילה כסיפורי בולמוס

הדיון בבולמוס בספרות החכמים ובמקורות הקלאסיים האיר את הבולמוס כתופעה אנושית המתבטאת בהתקף אכילה כפוי, המצריך אכילה מידית. זאת כיוון שלחולה נשקפת סכנה מידית והוא אינו מסוגל לשלוט במעשיו. בשל סכנה זו, ניתנים לאחוז הבולמוס היתרים זמניים להפרת נורמות חברתיות שונות, ובכללן איסור הצום, הפרת חוקי הכשרות, התנהגות אלימה ואכילה גסה. הבנת הבולמוס כאיחוז שדי הסבירה את מהותם של היתרים אלו באופן חלקי, וניתוח הסוגיה על פניה ההלכתיים והאגדיים אפשרה לראות בבולמוס תופעה גופנית שנויה במחלוקת מהבחינה ההלכתית, אשר מתבררת כבלתי ניתנת לאכיפה בעזרת העיון בדברי האגדה. עיון נוסף הבהיר כי במקורות החכמים, וכן במקורות הקלאסיים קיימים שני סוגי בולמוס אותם כינתי בולמוס מלא ובולמוס חלקי. בראשון התקף האכילה כרוך באכילת כמות מזון עצומה בזמן קצר, ובשני הסתפקו אחוזי הבולמוס באכילה מצומצמת, אך מידית ומהירה. על מנת להבין תופעה זו באופנים נוספים, ברצוני לדון בסוגיה אחרת, אשר מתארת התקפי אכילה קשים, המקיימים קווי דמיון לאיחוז הבולמוסי.

הבנת הבולמוס כתופעה תרבותית יכולה להתרם רבות בעזרת עיון בסוגיה המצויה במסכת כתובות סא, ע"א – ע"ב, הדנה בהתקפי אכילה עזים ומסוכנים. עם זאת, השוואה זו מצריכה הצדקה, משום שסיפורים אלו אינם נוקטים במילה 'בולמוס' לשם תיאור התקפי האכילה. על כן יש לנקוט במשנה זהירות, ולבחון האם מקרי התקפי הרעב המוצגים במסכת כתובות קשורים למקרי הבולמוס שהוצגו במסכת יומא. אציג את הסוגיה בשלמותה ולאחר מכן אדון בקווי הדמיון שהיא מקיימת עם הדיון שהתנהל עד כה בתופעת הבולמוס.

תרגום	כתובות סא, ע"א – סא, ע"ב כ"י סנקט פטרסבורג 187 ¹⁹⁸
<p>אמר רב יצחק בר חנניא אמר רב הונא: הכל משהין בפני השמש, חוץ מבשר ויין. אמר רב חסדא: בשר שמן ויין ישן. אמר רבא: בשר שמן – כל השנה כולה, יין ישן – בתקופת תמוז. אמר רב ענן בר תחליפא: הוה קאימנא קמיה דמר שמואל, ואייתו ליה תבשילא דארדי, ואי לאו דיהב לי איסתכני. אמר רב אשי: הוה קאימנא קמיה דרב כהנא, ואייתו ליה גרגלידי דליפתא בחלא, ואי לאו דיהב לי איסתכני. רב פפא אמר: אפילו תמרתא דהנוניתא; כללא דמילתא, כל דאית ליה ריחא ואית ליה קיוהא.</p>	<p>אמר רב יצחק בר חנניא אמר רב הונא: הכל משהין בפני השמש, חוץ מבשר ויין. אמר רב חסדא: בשר שמן ויין ישן. אמר רבא: בשר שמן – כל השנה כולה, יין ישן – בתקופת תמוז. אמר רב ענן בר תחליפא: הוה קאימנא קמיה דמר שמואל, ואייתו ליה תבשילא דארדי, ואי לאו דיהב לי איסתכני. אמר רב אשי: הוה קאימנא קמיה דרב כהנא, ואייתו ליה גרגלידי דליפתא בחלא, ואי לאו דיהב לי איסתכני. רב פפא אמר: אפילו תמרתא דהנוניתא; כללא דמילתא, כל דאית ליה ריחא ואית ליה קיוהא.</p>
<p>אבבה בר איהי ומנימין בר איהי אחד האכיל (את שמשו) מכל מין ומין (שאכל), ואחד האכיל (את שמשו) ממין אחד (מן האוכל). (עם) האחד מדבר אליהו (ועם) האחר לא היה מדבר אליהו. שני חסידים היו, ויש אומרים (שאלו) רב מרי ורב פנחס, בניו של רב חסדא, הראשון האכיל את שמשו בתחילת הארוחה, והשני האכילו באחרית הארוחה. זה שהקדים להאכילם, אליהו היה מדבר עמו, וזה שאיחר להאכילם לא היה מדבר עמו.</p>	<p>אבבה בר איהי ומנימין בר איהי, חד ספי מכל מינא ומינא וחד ספי מחד מינא, מר משתעי אליהו בהדיה, ומר לא משתעי אליהו בהדיה.</p> <p>הנהו תרתין חסידי, ואמרי לה רב מרי ורב פנחס בני רב חסדא, מר קדים ספי ומר מאחר ספי, דקדים ספי - אליהו משתעי בהדיה, דמאחר ספי - לא משתעי אליהו בהדיה.</p>
<p>אמימר ומר זוטרא ורב אשי היו יושבים על פתח בית המלך איזדגירד. הממונה על משק הבית, עבר מולם הלוך וחזור. ראה רב אשי שפניו של מר זוטרא חוורו. לקח באצבעו מן</p>	<p>אמימר ומר זוטרא ורב אשי הוו יתבי אפיתחא דבי איזדגירד מלכא הוה חליף ואזיל אכונגר דמלכא. חזייה רב אשי למר זוטרא דקא מחוורין אפיה שקל באצבעיה אנח ליה בפומיה</p>

¹⁹⁸ כיוון שבהשוואת כתבי היד לקטע ממסכת כתובות, הנידון בעבודה זו לא נמצאו שינויים משמעותיים, אתייחס לנוסח המצוי בכתב יד סנקט פטרסבורג 187, המצוי באוסף פירקוביץ בסנט פטרסבורג. כתב יד זה, מומלץ למסכת כתובות בתלמוד הבבלי על פי פרוייקט 'מאגרים' של מפעל המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון עברית. ראו: <http://hebrew-treasures.huji.ac.il> על אודות כתב יד זה ראו: זוסמן, אוצר עמי' 805, וכן ראו הפניותיו שם.

<p>אזל ואמר ליה אפסידתא לסעודתא דמלכא. אמרו ליה אמאי עבדת הכי אמ' להו מאן דצבית הא לא הוה חזי למלכא אמרו ליה אמאי אמ' להו אנא דבר אחר חזאי ביה בדקו ולא אשכחו שקל אצבעתיה ואנחיה עילויה אמ' להו מי בדקיתו הכא בדקו ואשכחו אמרו ליה רבנן מאי טעמא סמכתא אניסא אמ' להו חזאי רוח צרעת דקא מפרחא ליה עילויה</p>	<p>המאכל והניח לו בפיו. הלך (הממונה) ואמר לו: פסלת את סעודת המלך. אמרו לו למה עשית כך? אמר להם: מי שעושה כך מונע מן המלך לראותו (את המאכל). אמרו לו: למה? אמר להם: אני, דבר אחר ראיתי בו. בדקו ולא מצאו. לקח אצבעו, והניח עליו ואמר להם: מי בדקו כאן? בדקו ומצאו. אמרו לו רבנן: מדוע סמכת על הנס? אמר להם: ראיתי רוח צרעת שפרחה מעליו.</p>
<p>ההוא רומאה דאמ' לההיא איתתא מינסבת לי אמרה ליה לא אזל ואיתי רימוני פלי ואכל קמה כל רוקא דצירן לה בלעתניהו עבד? לה הכי עד רזגאי הדראתא אמ' לה אי מסינא ליך מינסבת לי אמרה ליה אין אזיל אייתי רומאני הוה אכיל קמה אמ' ליה כל רוקא דצירן לך תוף שדי תפת שדיא עד דנפק מינה כי הוצא ירוק()א] ואיתסיאת.</p>	<p>רומאי אחד, אמר לאשה אחת: התנשאי לי? אמרה לו: לא. הלך, הביא רימון, פתחו ואכל מולה. בלעה כל רוקה (בלעה את מי הצער/ בלעה את המים שציערו אותה), ולא הביא לה, עד שנעכרו פניה. לבסוף אמר לה: אם ארפאך תנשאי לי? אמרה לו: כן. הלך, הביא רימון, בקעו, ואכל מולה. אמר לה: כל רוקך, המצער אותך: הוציאי ורקקי, הוציאי וירקי, עד שיצא ממנה, כענף דקל, והתרפאה.</p>

דיון זה מופיע במהלך הסוגיה הדנה במלאכות שאישה נשואה מחויבת בהן כחלק מהסכם הנישואים (כתובת נט, ע"ב – סא, ע"ב). לקראת סוף העיסוק במלאכות האישה מופיעה הלכה הקובעת את סדר האכילה בסעודה, שבה אדם משמש את רבו.¹⁹⁹ על מנת שהשמש לא יבוא לידי סכנה, מציעים החכמים כי עליו לאכול ממאכלי החכם עוד טרם להגשתם. במהלך הסוגיה נידונים סוגי המזונות המעוררים את התקף הרעב המסוכן, המוצגים על ידי חכמים, אשר שימשו חכמים אחרים בצעירותם, ובאו לידי סכנה בשל תאוות אכילתם. לאחר מכן מופיעים סיפורים אכסמפלריים המציגים את הנורמה הרצויה, לפיה חכם המאכיל את שמשו מכל מנה המוגשת בסעודתו זוכה בהתגלות אליהו. לצד דיון זה מופיעים שני סיפורים עוצמתיים המתארים התקפי רעב חזקים, הכרוכים בסכנה, אחרות ומיניות, היוצאים מגדר הסיטואציה הסיפורית על אודות שימוש החכם,

¹⁹⁹ השמש יכול להיות עבד, אך גם יכול להיות תלמיד חכם, אשר משרת את רבו כחלק מחובותיו. ראו לדוגמה את ההבדלה במעמד השמשים השונים בהלכה זו: 'תנו רבנן: הביאו לפניהם שמן ויין[...מברך על היין וחוזר ומברך על השמן. וטחו בראש השמש, ואם שמש תלמיד חכם הוא - טחו בכותל, מפני שגנאי לתלמיד חכם לצאת לשוק כשהוא מבושם' (בבלי, ברכות מג, ע"ב).

אשר פתחה את הדיון. ברצוני להתייחס לסוגיה במסכת כתובות כסוגיה העוסקת בהתקף רעב בולמוסי, וכן לבצע קריאה צמודה בצמד סיפורים אלו כסיפורי בולמוס לנוכח הגדרת הבולמוס שהתהוותה בעבודה זו.

לשמחתי, ניתן לי להתלות באילנות גבוהים במעשה חיבור זה, שכן רש"י בפירושו למסכת כתובות, מזהה את הסכנה שבה נתקלים החכמים בשל התאוות למאכל שנמנע מהם בשם בולמוס: 'אסתכני - הייתי מסוכן לאחזני בולמוס מחמת תאות רעבוני' (פירוש רש"י, כתובות סא, ע"א, ד"ה: אסתכני).²⁰⁰ זיהויו של רש"י מניח בסיס לקריאה משווה של שתי הסוגיות. אולם לא ניתן להסתמך רק על זיהויו של רש"י ועל כן בכוונתי לבחון האם מאפייני הבולמוס שעלו עד כה מקריאת הסוגיה במסכת יומא חלים גם על סיפורי התקף הרעב המוצגים במסכת כתובות.

ראשית הדמיון לבולמוס הוא בהבנה כי התקף אכילה שלא בא על סיפוקו הוא מקרה מסוכן. עקרון זה מוצג לאורך כל הדיון, בתחילתו מופיעים מקרים הקרובים לסכנה, ובסופו אף מופיעים שני סיפורים בהם אדם נאחז בהתקף אכילה המגיע לידי סכנה של ממש בשל השהיית האכילה. הסיפור האחד מציג אכילה בלתי ראויה של מר זוטרא בחצר המלך הפרסי שמקורה בהתקף רעב עז ומסוכן, והשני מציג המנעות מאכילה, הגורמת למחלה של אישה המפותה בידי גבר רומאי. הדמיון ניכר גם בסימפטום העיקרי הנלווה להתקף הרעב, שכן מראה הפנים בעת התקף האכילה משתנה. במסכת יומא למדנו שיש להמתין עד שיאורו עיניו של האדם הנאחז בבולמוס, ומכך הסקנו כי בעת ההתקף משתנים פני האחוז. בסיפורים המופיעים במסכת כתובות מתואר שינוי לרעה המשתקף בפני האדם: פניו של מר זוטרא חוורים בעת התאוותו, ופניה של האשה נעכרים בשל אי מימוש תשוקתה לאכילה מידית. מצב האדם הניכר בפניו במסכת יומא הוא מצב זמני, מפני שהאדם מזדרז לאכול, ועיניו שבות להאיר. לעומת זאת, במסכת כתובות אנו מתבוננים בפני האדם שתאוותו נותרת בידו למשך פרק זמן ארוך יותר, שכן האכילה מושהית מעט יותר ועל כן מזיקה לבריאות האדם.²⁰¹

נוסף על כך, כל סיפורי התקפי האכילה מציגים הפרה של נורמות חברתיות, בשל הסכנה הנשקפת לאדם שנתקף ברעב העז: בדומה למקרי הבולמוס השונים במסכת יומא, בהם הופרו נורמות בסיסיות בחברה, גם סוגיה זו עוסקת בהפרת החוקים המקובלים. ראשית הדיון בהתוויה ההלכתית לפיה השמש, שאמור להגיש את מזון החכם, מצווה לאכול לפניו. כך נוצר מצב המהפך את הסדר

²⁰⁰ בפירושו של רש"י לבבלי, שאינם קשורים למקורות הנידונים בעבודה זו, הוא מזהה מקרי רעב קיצוניים ומסוכנים, כמקרים שדין הסכנה חל עליהם בשל בולמוס. כך למשל במסכת שבת: 'מסוכן הוא - רגיל לאוחזו בולמוס, וצריך לאכול מאכל מתוק וטוב.' (פירוש רש"י, שבת לז, ע"ב) וכן מסביר כי אין להשיב חכם לתחילת תפילתו אם טעה במהלכה בימי תעניות, כיוון שהוא עלול לבוא לידי בולמוס. ראו: פירוש רש"י, שבת כד, ע"א. אולם אזכורים אלו אגביים, ואינם משמעותיים בדיון, ואילו כאן אבקש להראות שהבולמוס נוכח ביתר שאת, ואף משמש מפתח פרשני להבנת הסיפורים.

²⁰¹ הקבלה נוספת ניתן למצוא גם בהקשר שבו מצויים הסיפורים מן המסכתות השונות. הן ביומא והן בכתובות, נידון תפקידו של חוש הריח, כגורם לתאוות אכילה עזה. ראו הדיון בנושא זה סביב מורכבות התאנה בפרק השני, הדן גם בתפקוד חוש הריח אצל האישה ההרה במשנה ובתוספתא.

החברתי המקובל, לאור סכנת ההתקף. הסיפורים העוסקים בהאכלת השמש מהווים סיפורים אכסמפלריים בעלי תבנית ברורה: חכם משמש בפני רבו, מתאוה למאכל מסוים ומציין כי אם לא היה אוכל ממאכל התאוה, היה בא לידי סכנה – 'ואי לאו דיהב לי איסתכני' (בבלי, כתובות סא, ע"א). כללו של עניין – הסוגיה מכירה בכך שישנם מאכלים שטעמם או ריחם גורמים לאדם להתאוות בלתי נורמלית ומסוכנת, ולכן מסקנתה ברורה – אין לעצור תאוות אכילה עזה, בגין הנזק החמור שעלול להיגרם לו.

המשך הסוגיה בכתובות מציג שתי מסורות נוספות, המחזקות את ההמלצה להמנע מהשהיית המזון בפני השמש. מסורות אלו קושרות את התגלות אליהו,²⁰² עם האופן הראוי שבו יש להתייחס אל השמש. לפיהן, יש להאכילו בתחילת הארוחה, ולא בסופה וכן יש להקפיד להגיש לו את כל המנות השונות שהוגשו בסעודה, ולא לברור מהן מנות מסוימות בלבד. הצעה ספרותית זו, המעלה את כללי הנימוס של הסעודה מפעולה יום יומית להתנהגות שיש לה תוצאות בעולמות העליונים (עד כדי התגלות מיסטית של אליהו הנביא) מאפשרת לראות את החשיבות שראו החכמים בהאכלה ראויה של השמש. הבנה זו אף מאירה את הכרתם בסכנות העלולות לנבוע מהתעלמות מיצריו של האדם, המשמש באופן זמני אדם אחר. סיפורים אלו מקיימים מבנה ליניארי כפול – התנהגות ראויה גוררת תגמול שבקדוש, ומנגד התנהגות בלתי ראויה גוררת גינוי, או התעלמות מצדו של אליהו, ובכך הם מציגים תבנית מוכרת של סיפורי מוסר.²⁰³

גם בשני הסיפורים החותמים את הקובץ מופרים כללי התנהגות מקובלים. הסיפור הראשון מציג הפרה של כללי נימוס, והסיפור השני עוסק בהפרת נורמות עזות יותר, ומתוארים בו נישואים בהם גבר רומאי כופה עצמו על אישה יהודייה. ההכרח הבולט בסיפור האחרון, מעלה קו משותף נוסף, לפיו הפרת חוקי החברה אינה נעשית מתוך בחירה חופשית, אלא נכפית על האנשים שאינם יכולים להתמודד עם עוצמתו של התקף האכילה. על כן ניתן להם היתר חברתי לפריצת גבולות, ההופכים למורכבים יותר בעת שהתקף הרעב מופעי בקרב חברת נוכרים. יתר על כן, גם האלמנט המאגי, הכורך את ההתקף עם איחוז מתקיים גם בסיפורים אלו, שכן רוח רעה שורה על מר זוטרא, וכישוף אלים מופעל על האישה היהודייה, כפי שאראה בניתוח הסיפורים בהמשך הדברים. הואיל וכל המאפיינים של התקף הבולמוס מתקיימים גם בהתקפי אכילה אלו, ובהסתמך על זיהויו של רש"י, ברצוני לדון בסיפורים אלו כבסיפורי בולמוס.

²⁰² התגלות אליהו לחכמים, כסוכן פלאי המתווך בין העולמות העליונים לעולמות התחתונים, הוא מוטיב ברור בדמותו של אליהו בספרות החכמים. ראו למשל: שטיין מימרה, עמ' 145-146.

²⁰³ תמר אלכסנדר מיטבה להציג תבנית כפולה זו, המתקיימת בסיפור המוסר בעזרת שרטוט סכמתי: 'עבירה' – עונש – חזרה בתשובה – מצווה – שכר'. אלכסנדר, מעשה אהוב, עמ' 221.

אך טרם הדיון יש להדגיש הבדל עקרוני, שעלה בקצרה במהלך ההשוואה. כוונתי לכך שסיפורי הבולמוס מציגים התמודדות עם התקף האכילה בעזרת אכילה מיידית, ואילו התקפי האכילה בהם נתקלות הדמויות בכתובות ממחיזים את המתרחש כאשר הדמויות נמנעות מאכילה מיידית. לדעתי, בהבדל זה טמון היתרון המשמעותי שבדיון במקורות ממסכת כתובות. סיפורים אלו מדגישים דווקא את הסכנה הפיזית שאורבת לאדם שאינו נענה בכניעה להתקף האכילה, ומדגישים כי המנעות מאכילה, בעת התקף היא מעשה מסוכן ביותר. למעשה, סיפורים אלו מהווים תמונת תשליל לסיפורי הבולמוס הקלאסיים, והם מספקים זווית נוספת שבה ניתן להתבונן בתופעה זו. נוסף על כך, בסיפורים ממסכת כתובות נידון הפן המיני הקשור בהתקפי האיחוז. פן זה פעפע מתחת לפני השטח בדיון על הבולמוס עד כה, ונחשף רק לפרקים (למשל באכילתו התאוותנית של ר' יוחנן). העיסוק הישיר בנושא זה בקריאת הסיפורים ממסכת כתובות יאפשר להאיר את התקף הבולמוס כתופעה בעלת מאפיינים מיניים, ויעמיק את הבנתו.

[ב] מהו מרפא הבולמוס? – כישלון הניסיון למציאת תרופה מדויקת

מאפיין דומה נוסף בין שתי הסוגיות מתקיים במאמץ המתקיים בהן לזיהוי גורמי הבולמוס ורפואותיו. בדומה לדיון במסכת יומא, במהלך הדיון במסכת כתובות מנסים החכמים להבין מהם המאכלים הגורמים להתקף זה ואיזו תקופה בשנה מועדת לפורענות זו. בירור המאכלים המובילים להתקף האכילה מעלה רשימה שונה ומגוונת: בשר שמן ויין ישן, תבשיל פטריות או חתיכות לפת בחומץ ותמרי בוסר. שונותם של המאכלים, והשתייכותם לקבוצות מאכלים שונות (מאכלי בשר, תבשילים מן הצומח ופירות) מעלים פתרון הקשור במכנה המשותף של המאכלים – ריחם העז או טעמם העז – ה'קיוהא' - המתברר כטעם חמוץ או חריף.²⁰⁴ אם נשוב לסיפורו של ר' יוחנן, בדבר אכילת התאנים, אשר התגלו באורו של הפרמקון כגורם אך גם כתרופה להתקף הבולמוס, נוכל להוכיח כי קיימת תת חלוקה נוספת העולה מסיפורים אלו. זהו התקף האכילה הנגרם כתוצאה מתשוקה למאכל מסוים – תאוה שעולה בעת המצאות גורם היוצר גירוי שהתעלמות ממנו מסכנת את האדם.

בסוגיה בכתובות נעשה מאמץ לאתר את המכנה המשותף למאכלים המסוגלים לעורר התקף אכילה, והוא נע בין מזון מן החי למזון מן הצומח ומתאפיין בריח ובטעם עז. אם נזכר בדעתו של אבבי מן הדיון ביומא כי מאכלים מתוקים למעשה מגרים את הבולמוס, וכן בתאניו הפרמקוניות של ר' יוחנן, נוכל לראות כי הספקטרום של מאכלים המחוללים התקף האכילה מתרחב. המאכלים המניעים

²⁰⁴ ראו תרגומו של סוקולוף, מילון, עמ' 1356, וכן תרגומו של יאסטרוב, מילון ארמי, עמ' 1011.

אותו יכולים להיות חמוצים, חריפים או מתוקים כדבש. הם יכולים להיות מאכלים מן החי או מן הצומח, מאכלים מבושלים או כבושים וכן פירות טריים. למעשה סיפור בולמוסו של ר' יהודה מאיר את העובדה שגם לחם, כמזון הבסיסי ביותר בתרבות האנושית יכול לעורר בולמוס, וסיפור בולמוסו של ר' יוסי מעיד כי הבולמוס מצריך אכילה שאינה תלויה בהכרח במאכל מסוים, שכן הוא אוכל (בדומה לר' יוחנן בסיפור מהתלמוד הירושלמי) כל מזון המוגש לו. נדמה כי המסקנה העולה מסיפור זה, וכן מן המסורות בסוגיה ממסכת יומא שנידונה להלן, היא כי מגוון רב מאוד של מאכלים יכולים לגרום לבולמוס. הדיון במסכת כתובות הכולל את היין כגורם לבולמוס אף מרחיב את הדיון בהתקף האכילה, ומציע שהוא עלול להגרם גם בשל התאוות למשקאות ולחומרים משני תודעה.

גם הדיון במאכלים המרפאים את הבולמוס אינו מגיע למסקנות חד משמעיות: מן הפרשנות התוספתאית לסיפור המקראי המעלה את התאנים כמזור אפשרי, לדיון בתלמוד הבבלי, הרואה באכילת מאכלים מתוקים השרויים בדבש (אליה, סולת וקמח שעורים) רפואה אפשרית לבולמוס,²⁰⁵ וכלה בהצעה העקרונית מהסוגיה בכתובות, לפיה יש להאכיל את השמש מכל סוגי המזון המוגשים לפני החכם. על כן נוכל להבין, כי למעשה החכמים אינם יודעים מהם המאכלים המסוימים שעלולים לגרום להתקף האכילה, ומהם המאכלים שיכולים לרפאו. יתכן כי זו אחת הסיבות בגינה פנתה ההלכה התנאית למאכלות טמאים כרפואה אפשרית לבולמוס, כיוון שמאכלים אלו מודרים מעולם החכמים, ועל כן יכלו להחשב כמקור רפואי ענף הלוטה בערפל. הרצון לרפא את הבולמוס בעזרת תרופה אחת וקולעת מעיד בעיקר על מבוכת החכמים, משום שהבולמוס אינו נרפא באמצעות מזור מסוים, והוא תופעה שאינה ניתנת לפתרון, אלא בעזרת אכילה מיידית ובלתי מוגבלת בידי גורם חיצוני של מזון כלשהו. פתיחה זו של הספקטרום מאפשרת לקורא להתבונן בדיונים של החכמים המנסים לאתר את החוקיות שבגורמים לבולמוס, כעל דיון שלמעשה מתפרק, ולא מצליח להכיל את הסיבות לתופעה זו. בדומה לדיון היווני והרומי, שהציג את סיבותיו של הבולמוס בשלל הסברים סותרים, ותיארו כמפלצתי ומגונה ביצירות הספרות, אנו רואים את מבוכת החכמים כווריאנט חז"לי, למורכבות ההתמודדות עם הבולמוס בעת העתיקה.

ניסיונותיהם של החכמים לאתר את הגורמים לבולמוס וכן את רפואותיו, הוא ניסיון לגדור את הבולמוס הארעי תחת חוקים ברורים. כך נוכחנו לדעת כי גם בדיון ההלכתי שהתנהל במסכת יומא, ההלכה אינה מצליחה לכפות את דעתה באופן ברור ומוחלט, שכן היא חלוקה מראשיתה בין קולא וחומרא, וכן משום שהספרות מאפשרת פרשנות נוספת לחוק היבש הקובע לכאורה את מהלך הסוגיה. כשם שהסוגיה הבבליה ביומא העלתה לאחר הדיון בתאנה ובמזונות המתוקים, כי כל מזון

²⁰⁵ טענה זו של הבבלי כי מיני מתיקה הם מזור לבולמוס, לאחר הצעתו המוקדמת של אבבי כי מאכלים מתוקים דווקא גורמים לבולמוס, מקיימת מתח פרמקוני דומה לזה שעלה בדיון בתאניו של ר' יוחנן.

יכול לרפא את הבולמוס, נדמה כי גם הסוגה במסכת כתובות מעלה מסקנות דומות. מהלך זה, אף מזכיר את המהלך התוספתי לסידור המאכלות הטמאים, אשר פותח בתלמודים השונים, לידי דיון ענף ומסובך. כך נדמה כי התקלות של החוק ההלכתי בבולמוס, מביא את המחוקקים לתגובה דומה, המתבטאת בניסיון ברור וסידור התופעה. אולם ניסיון זה נכשל באופן חוזר, שכן הבולמוס הוא תופעה פיזית הקשורה בהפרזה, עודפות ופריעת חוקים, ולכן היא אינה נענית לנוקשות החוק בכניעה.

גלילי שחר, המתבונן על תפקוד החוק בספרותו של קפקא, מתייחס למתח בין הגוף ובין החוק כמשל על יצירת הספרות באופן כללי: 'לפני החוק ניצב הגוף- הגוף היצורי, גוף אנושי שניכרת בו בבואה של חיה – בבואה של גופניות ראשונית, יצרית. בעולם זה[...]. החוק והגוף מופיעים בסמיכות. ועל פשרה של סמיכות זו עלינו עוד לתת את הדעת'.²⁰⁶ דינאמיקת המפגש בין הגוף ובין החוק אינה יכולה להתברר באופן מוחלט, מפני שעיקר תנועה זו כרוך במתח. כך, החוק או הפרשנות לא יכולים לתופעת הבולמוס בעיקר בשל מימושה העודף בגוף, המביא את החוק לידי בהלה או מבוכה, הכרוכים במיון או בניסיון פתרון מבני של הבעיות הנגזרות מהבולמוס. החכמים מנסים להתמודד עם התופעה הגופנית בעזרת החוק, המתיר ואוסר את מימושה חלופות, ומאפשרים את תיאורה הפרוע בפי האגדה. כך הם משקפים את מורכבות התופעה, המעלה חרדות חברתיות מפני פריעת הסדר, מפני אכילה בלתי כשרה ובלתי מהוגנת, ואולי אף חשש מפני אופיו החייתי והבלתי מובן של האדם עצמו, הנתקף ברעב השור.

אך הבולמוס, כפרשנות הסיפור, מצוי בתנועה מתמדת ומנוגדת: הבולמוס נוכח, אך חוקיותו נסתרת. כאשר מופעל עליו חוק פרטי, המוציא את האחוז מגדר החוק הכללי (הכשרות), מיד נשלף חוק אחר המכיל עליו נוקשות נוספת. כך גם במהלך הסוגיה בבבלי למסכת יומא, הנעה במגמת החמרה, אך מכילה בסופה מפלט מן החומרא בעזרת הספרות, המאפשרת גישה מקילה יותר לגבי החוק - חוט הבנת התופעה הולך ומתרחק, אך נותר פרום בקצהו. הניסיון לאתר את הגורמים לבולמוס, וכן הניסיון לעוצרו באמצעות חוקים, דומה לניסיון לפענח באופן ברור ומוחלט, של משמעותם של סיפורי החכמים באמצעות תיאוריה אחת, או מפתח פרשני אחד, המוביל את הדיון הספרותי לידי פתרון. כשם שהדיון בחוקיות הבולמוס אינו נפתר בעזרת החוק ההלכתי, כך גם הקריאה ספרותית בעניינו, מותירה פער בין פרשנות הסיפור ובין סירובו של סיפור החכמים, להתמסרות מוחלטת לידי ה'חוק' הפרשני. למעשה, הבולמוס כמעשה הספרותי, מאפשר הבנה סיבתית ומבנית, אך לעד מתחמק מן האפשרות לפרשנות סופית וסגורה, ובכך נותר בו יסוד בלתי מובן וזר.

²⁰⁶ שחר, שארית, עמ' 8.

אולם הצגה בינארית של אגדה גמישה והלכה קשיחה, אינה נאמנה למקור עד סופה.²⁰⁷ מפגש זה בין החוק ובין הגוף אף גורם לפעולת גומלין, שבה לא רק הגוף מושפע מנוקשות החוק, אלא גם החוק סופח כמה ממאפייניו הפיזיים של הבולמוס: האלסטיות המפתיעה המתגלה בשונות החוק במסכת יומא, הנע בין היתר ואיסור יכולה להתברר כרישומו של טבע הגוף בחוק. יתר על כן, גם דחפיו של החוק למנוע את ההתקף וחרדתו מפניו מזכירים כי המחוקק והמספר למעשה אחד הם, וכי יצירתם היא למעשה תוצר היברידי ובלתי היררכי מעצם טבעו.

[ג] הבולמוס והנימוס – אכילה בחצר המלך הפרסי

הסיפורים המופיעים במסכת כתובות סא, ע"א – ע"ב, מגלים דינמיקה בולמוסית שונה, כיוון שמתוארים בהם שני מקרים, בהם האדם שנאחז בולמוס אינו מצליח לממש את רצונו האדיר לאכילה בשל נוקשותם של חוקים חברתיים הגורמים לו לקפוא על מקומו. בניגוד לדיון בסוגיה מכתובות ולסוגיה מיומא, בהן אדם שנאחז בולמוס התנפל על מזונו, סיפורים אלו מדגימים מה דינו של אדם שנאחז בולמוס ומשהה או עוצר את אכילתו. נוכל להתרשם מתנועה זו בקריאת הסיפורים.

כתובות סא, ע"א – סא, ע"ב סנקט פטרסבורג 187	תרגום
אמימר ומר זוטרא ורב אשי הוו יתבי אפיתחא דבי איזדגירד מלכא הוה חליף ואזיל אכונגר דמלכא. חזייה רב אשי למר זוטרא דקא מחוורין אפיה שקל באצבעיה אנח ליה בפומיה אזל ואמר ליה אפסידתא לסעודתא דמלכא. אמרו ליה אמאי עבדת הכי אמ' להו מאן דצבית ²⁰⁸ הא לא הוה חזי למלכא אמרו ליה	אמימר, מר זוטרא ורב אשי ²⁰⁹ היו יושבים על פתח בית המלך איזדגירד. ²¹⁰ הממונה על משק הבית, עבר מולם הלך וחזור. ראה רב אשי שפניו של מר זוטרא חוורו. לקח באצבעו מן המאכל והניח לו בפיו. הלך (הממונה) ואמר לו: פסלת את סעודת המלך. אמרו לו למה עשית כך? אמר להם: מי שעושה כך מונע מן המלך

²⁰⁷ חיים נחמן ביאליק משקף באופן נאה את הרצון לחלוקה בינארית של הלכה ואגדה, יחד עם ההבנה העמוקה בדבר מלאכותיות הפרדה זו של יצירת החכמים: 'להלכה – פנים זועפות, לאגדה – פנים שוחקות. זו קפדנית, מחמרת, קשה כבדול – מדת הדין; וזו ותרנית, מקילה, רכה משמן – מדת הרחמים[...]. על חלופי כינויים אלה שבין הלכה לאגדה אפשר להוסיף עוד, עד אין שעור, ובכולם יהא מצד ידוע אבק אמת, אבל כלום יש לשמוע מזה – כסברת רבים – שההלכה והאגדה הן שתי צורות זו לזו, דבר והפוכו? [...]. ההלכה והאגדה אינן באמת אף הן אלא שתיים שהן אחת, שני פנים של בריה אחת...' ראו: ביאליק, הלכה ואגדה, עמ' רז.

²⁰⁸ רוב כתבי היד מחזיקים מסורת שונה למילה זו, וגורסים 'דעביד' ולא 'דצבית'. מינכן 95-דעביד, ותיקן 113-דעביד, ותיקן 130-דעביד.

²⁰⁹ שלושת החכמים יושבים פעמים רבות לסעודות משותפות, ואילו במקור זה ישיבתם המשותפת ככל הנראה אינה מתקיימת כחלק מסעודה, אלא כחלק מהמתנה בחצר המלך. סעודותיהם המשותפות מתועדות במקורות רבים. ראו חלק מסעודותיהם: בבלי, ברכות מד, ע"ב; בבלי, ברכות נה, ע"ב; בבלי, בבא מציעא כב, ע"א.

²¹⁰ יאסטרוב מסביר כי 'אזגור' הוא למעשה 'איזגדר', ובתרגומו לאנגלית: Yesdigerd; Yezdjird. ראו: יאסטרוב, מילון, עמ' 46. לעומתו ג'פרי הרמן מתעתק מפרסית - Yasdgrid, וכן מציין שני שליטים ססאנים שענו לשם זה: הראשון שלט בין השנים 399-420 לספירה, והשני בין השנים 439-457 לספירה. ראו: הרמן, נסיך, עמ' 31. הרמן טוען כי המלך

<p>לאמאי אמי' להו אנא דבר אחר חזאי ביה בדקו ולא אשכחו שקל אצבעתיה ואנחיה עילויה אמי' להו מי בדקיתו הכא בדקו ואשכחו אמרו ליה רבנן מאי טעמא סמכתא אניסא אמי' להו חזאיי רוח צרעת דקא מפרחא ליה עילויה</p>	<p>לראותו (את המאכל). אמרו לו: למה? אמר להם: אני, דבר אחר ראיתי בו. בדקו ולא מצאו. לקח אצבעו, והניח עליו ואמר להם: מי בדקו כאן? בדקו ומצאו. אמרו לו רבנן: מדוע סמכת על הנס? אמר להם: ראיתי רוח צרעת²¹¹ שפרחה מעליו.</p>
--	--

הסיפור על אמימר, מר זוטרא ורב אשי הוא סיפור מרתק של הפרת כללי נימוס הקשורים באכילה. שלושת החכמים יושבים במבואת ארמונו של המלך איזגירד, ולמולם עובר שמשו של המלך הלך וחזר. רב אשי מבחין בחיורו של מר זוטרא, מזהה בכך סכנה אמיתית לבריאותו, וברוח הכלל האתי העולה מהסיפורים על האכלת השמש הוא מאכיל את חברו באמצעות אצבעו. התהלכותו של הממונה על משק הבית, שהיה 'חליף ואזיל',²¹² ממחישות את תנועת המשרתים נושאי המזון מול החכמים היושבים בחצר המלך. נדמה כי תנועת המאכלים מול מר זוטרא מוציאה אותו מדעתו וגורמת לו לתאווה בולמוסית, המתבטאת בקיפאון, משום שהוא אינו מתנפל על מזון התאווה. לעומת זאת, ידיו של רב אשי חשות לעזרה תוך הבנה כי תאוותו אינה סובלת דיחוי, ומאכילות את מר זוטרא. כיוון שהממונה על משק הבית תופס את החכמים במעשה זה, הסכנה שנשקפה לחכם האחד נשקפת כעת לשני החכמים, ואולי גם לבן לויתם, אמימר, שקולו אינו נשמע וידיו אינן זעות.

דמותו של אמימר מוצגת כדמות פאסיבית שאינה פועלת כלל בסיפור, ובכך מנכיחה ואף מחזקת את המעשה הקיצוני של רב אשי. אם נניח שאמימר לא הבחין בצרת רעהו, ניתן לטעון כי רב אשי מוצג כחכם הקשוב לצורכי חברם המשותף. הניגוד בין אמימר ורב אשי, מציג את רב אשי כחכם עירני וקשוב יותר. לעומת זאת, אם נשער כי אמימר שם לבו לצרה אך נמנע מהגשת עזרה לחברו, יהיה ניתן לומר כי הכוחות החברתיים המונעים ממר זוטרא מלאכול בעת התקף הרעב, פועלים גם על אמימר שנמנע מלסייע לחברו. סבילותם של שני החכמים למול פעילותו של רב אשי, מציגה את התנהגותו כיוצאת דופן.

הראשון מלך בתקופתו של מר אשי, ומרימר, בעת בה הונא בר נתן היה ראש הגולה. ראו: הרמן, ראשות הגולה, עמ' 323, הע' 1603.

²¹¹ רוח צרעת מופיעה גם באוצר המדרשים, והיא קשורה ברוח הגורמת לנגע במזונות האדם: 'באמצע ההיכל הזה יש רוח אחד ושמו נגע וממנו מתפשט רוח אחר ונקרא נגע צרעת, והם עומדים לטמא לכל אותם בעלי לשון הרע יותר על כל המטמאים. הנגע העליון אשר אמרנו הוא ממונה לקלל לכל אותם שולחנות שלא נסדרו בשבת כראוי וכלם ערוכים לפניו והוא מקלל אותם קללות נמרצות שאין להאריך בהן, הרחמן יצילנו. כדרך הקדושה לטוב כן דרך הטומאה לרע, בהיכל הזה תלויים לרעה כל הדברים חוץ מבני חיי ומזוני שהם תלויים למעלה בשאר ההיכלות ויורדים להיכל זה, ומשם יוצאים מקטרגים לרעה אם למעט בני האדם להמיתם או למעט מזונותם, הרחמן יצילנו. (אוצר המדרשים, היכלות, היכל רביעי). על אודות קובץ מדרשים מודרני זה, ראו התייחסותה של רייזל, מבוא למדרשים, עמ' 445.

²¹² הביטוי 'חליף ואזיל', מופיע פעמים רבות לתיאור אדם ההולך מול אדם שמצוי בישיבה. כך למשל בבבלי, גיטין סב, ע"א; בבלי, קידושין לג, ע"ב; בבלי, מנחות לט, ע"א, ועוד.

אם נתמקד במר זוטרא, נראה שהוא מצוי בפני דילמה קשה: הוא נתקל בהתקף רעב בולמוסי, אך אינו יכול לאכול בשל הפרת נורמות חברתיות. הכוח העז, המצליח להשהות את פעולתו של מר זוטרא, טמון לדעתי בכללי הנימוס הנהוגים במרחב שבו הוא מצוי - חצר המלך הפרסי. ג'פרי הרמן דן בחוקי הנימוס בתרבות הססאנית, ומראה כי החכמים ראו את נימוס הפרסים כערך חיובי.²¹³ הרמן אף מנתח סיפור ממסכת ברכות, שבו עולה טענת ראש הגולה לפיה: 'אף על גב דרבנן קשישי אתון, פרסאי בצרכי סעודה בקיאי מנייכו' (בבלי, ברכות מו, ע"ב).²¹⁴ טענה זו מובילה לדיון פנים תרבותי על בכורת הנימוס לגבי הרמן טוען, כי למעשה החכמים אינם מנסים להוכיח עליונות על מנהגי הפרסים, אלא שואפים להציג קרבה ושיוויון ערך בין נוהגיהם ובין הנוהג הפרסי.²¹⁵ על כן, ניתן לראות את מהלכו של רב אשי כמהלך, המכריע בין שני ערכים חשובים: האחד הוא שמירה על הנימוס הפרסי המכובד בעיניו, והשני הוא הצלת חברו מסכנה. ככל הנראה רב אשי מצוי בהתלבטות תרבותית אמיתית (אשר למולה קופאים מר זוטרא ואמימר): הוא אינו מזלזל בחוקי הנימוס הפרסיים, ואף אינו מזלזל במוסד המלוכה, ובליט ברירה בוחר להעדיף את בריאות חברו על פניהם. בכך הוא גם מגלה נאמנות גבוהה יותר לערכים פנים חכמיים, מאשר לערכים חיצוניים וכלליים.

רב אשי מאכיל את מר זוטרא ממאכל המלך, לפני שהמלך עצמו זוכה לטעום מן המאכל, ונראה כי מעשה זה מתכתב עם הקשר הסוגיה הדנה בהאכלת השמש, שהציגה את פירוק היררכיה בעת האכילה כהתנהגות ראויה.²¹⁶ ייתכן כי למנהג האכלת השמש קיימים גם שורשים פרסיים עתיקים,²¹⁷ אולם התנהגותו של רב אשי חורגת מן המקובל, ובשונה מן הנהוג בדיון ההלכתי לחכם אין זכות לשנות את היררכיית הסעודה הפרסית. על כן, מעשה החכמים מחייב אפולוגטיקה והתמודדות עם כבוד המלך.

²¹³ לדיון מעמיק בנושא זה, ראו: הרמן, פרסאי, עמ' 149-188. ברצוני להודות לד"ר ג'פרי הרמן על ששוחח עמי על סיפור זה, סייע לי בעצותיו המועילות והמלומדות ואף הצילני מטעות.

²¹⁴ הרמן אף מציג השלמות והשוואות מכתבי יד למסורת זו. ראו: שם, שם, עמ' 152, הע' 11.

²¹⁵ שם, שם, עמ' 167.

²¹⁶ סדר האכילה הוא ביטוי להיררכיה חברתית. ראו למשל את הדיון בסדר ההסבה: שם, שם, עמ' 152-166.

²¹⁷ כסינופון, בחיבורו 'קירופדיה', משמר מסורת לפיה המלך כורש נהג להאכיל עבדים באופן ראוי על מנת שלא ילקו בבולימיה. ראו, כסינופון, קירופדיה, ח, 9, עמ' 327. אמנם זהו תיאור של אדם יווני על העולם הפרסי, ומרחק רב מתוח בין כורש בן התקופה הפרסית הקלאסית ובין התקופה הפרסית האמצעית, הרלוונטית כהקשר תרבותי של התלמוד הבבלי. אולם ייתכן כי הדיון האמוראי מתכתב באופן מסוים עם מנהג פרסי קדום, שהשתמר בחברתם, לפיו יש לדאוג לזמינות מאכלי העבדים על מנת שלא ילקו בבולימיה.

על מנת להחליץ מהתסבוכת אליה נקלע, רב אשי מסביר כי ראה 'דבר אחר' על גבי המאכל שהוגש בסעודת המלך.²¹⁸ הסברו של מר אשי הוא הסבר כפול: תחילה, עליו להסביר את התנהגותו למארחים הפרסיים, ולאחר מכן עליו להסביר את דבריו לרעיו החכמים, התוהים לפשר מעשיו. שתי התשובות שונות בלשון: לפרסים משיב רב אשי כי ראה 'דבר אחר', ואילו לחבריו הוא משיב כי ראה 'רוח צרעת'. כך יוצא שבסיפור זה נפרשים שני הסברים מורכבים למול שתי מערכות תרבותיות שונות. הפער בין שתי התשובות הללו לא רק מסתיר מידע מפני המארחים, אלא גם מסתיר מידע מפני החכמים. הבנת הפער בין תשובותיו השונות צפונה במונח 'דבר אחר', שיתגלה כמושג מפתח בניתוח. הביטוי 'דבר אחר' מובן על ידי יאסטרוב כדבר מה שלא ניתן לקרוא בשמו (בשל נקיטת לשון נקייה), המסמל חזיר, נגע צרעת ואף מיניות אסורה.²¹⁹ אולם טרם שאפרוט מונח זה לפרטיו ואתייחס להסבר שמציג רב אשי לחבריו, אבקש לדון באופן שבו מתקבל הסברו של רב אשי למלצרי המלך, המהווים את הנמען הישיר לתשובה: 'דבר אחר חזאי ביה'.

רב אשי מסביר לפרסים כי מצא 'דבר אחר' במזונו של המלך. הסבר זה עומד בניגוד להסברו המופנה לחכמים, כי ראה רוח צרעת השורה מעל המאכל. היות ורב אשי לא אומר למארחיו בפירוש כי במזון יש צרעת, אלא רק טוען כי מצוי בו 'דבר אחר', ניכר כי הסבר זה לא היה יכול להיות קביל כהסבר מספק עבור המארחים הפרסים. אם כן, הסברו של רב אשי בדבר פגימתו במזון אמור להתייחס לגורמים הפוסלים אכילה אנושית בכלל, או לפגם המתייחס לכללים החלים הן על תרבות חז"ל והן על התרבות הססאנית. אם נתבונן בביטוי 'דבר אחר' דרך הגותה של מרי דאגלס, נוכל להבין את אמירתו של רב אשי מן הפן הכלל אנושי. זאת כיוון שבספרה, טוהר וסכנה, טוענת דגלס כי לכלוך מופיע כאשר גורם כלשהו פורע את הסדר המקובל בתרבות. דגלס מסבירה:

אם נחסר ממושג הכלליות שלנו את הפתוגניות וההיגיינה, תיוותר בידינו רק ההגדרה הישנה לכללך – חומר שאינו נמצא במקומו הראוי. זאת גישה משיאה (suggestive) מאוד, ששני תנאים משתמעים ממנה: מערך של יחסים סדורים והפרה של סדר. הכללך, אם כן, אף פעם אינו אירוע מבודד ויחיד במינו. היכן שיש לכלוך, יש שיטה.²²⁰

²¹⁸ המונח 'דבר אחר' מופיע באופן קבוע בכתבי היד. כך במינכן 95, ותיקן 113, ותיקן 130, ותיקן 487.11, סנקט פטרסבורג 187, וכן בדפוס וילנה ודפוס שוונצינו (1487).

²¹⁹ יאסטרוב מתרגם – 'Something not to be named'. ומסביר כי מונח זה יכול להתייחס ליחסי מין, לצרעת ואף לחזיר. שלוש המשמעויות הללו יוצגו בסיפור, המכיל את שלל הוראותיו השונות של ביטוי דחוס זה. ראו: יאסטרוב, מילון, עמ' 278. למול יאסטרוב סוקולוף אינו מתרגם את המונח 'דבר אחר', ומתייחס למשמעות המינית הגלומה במילה 'אחר', המובנת על ידו כפועל המבטא עוררות מינית. ראו: סוקולוף, מילון ארמי, עמ' 105.

²²⁰ דגלס, טוהר, עמ' 81.

על כן, קיומו של דבר אחר במאכל, כמוהו כפריעת הסדר, ולכן המאכל אסור. רב אשי מצביע על קיום דבר שאינו במקומו הטבעי במזון המוגש למלך, ומזהיר – במזון המלך ישנו גורם חיצוני וזר הפורע את הסדר ועל כן המזון מלוכלך ואינו ראוי.²²¹ בהסברו של רב אשי למלצרי המלך עליו לבקש נס אשר יתקבל על דעת מארחיו, ולכן אינו יכול להתייחס בהכרח לצרעת, המהווה מושג פנים יהודי, והוא מעדיף את הכינוי 'דבר אחר', המאותת על הפרת נורמה כללית החורגת מן הסדר הסביר והאנושי.²²²

הסברו של רב אשי למארחיו הפרסים כי במאכל ישנו דבר פגום מזכיר מהלך ספרותי דומה, שבו רב ששת מצוי בסעודה בבית ראש הגולה, ודן עם מארחיו על תקינות המזון שהוגש לו (בבלי, גיטין סז, ע"ב). בשל חשש לגבי כשרות המזון רב ששת תוהה על טיבו של המזון, ומצביע פעמיים על פגם המצוי בו. רב ששת מזהה כי הבשר אינו כשר משום שהוא מצוי בבחינת אבר מן החי, ולכן מסביר את התנהגותו בפגם הקיים במזון עצמו, ואף שב ומוכיח את המצאות הפגם בעזרת בחינה פקחית של משרתיו הערמומיים של ראש הגולה. אולם בשונה מסיפור סעודתו של רב ששת אצל ראש הגולה, שבו מתקיים עימות מובהק בין התרבויות והאידיאלים השונים,²²³ הרי שבסיפור זה נראה כי רב אשי עושה ממהלך זה קרדום לחפור בו. זאת כיוון שרב אשי לא פסל את הסעודה בשל פגם במאכל, אלא בשל התקף הבולמוס שתקף את מר זוטרא. על כן, מופיעה התבנית הסיפורית שבה החכם דן בתקינות המאכל מול מארחיו, רק כתירוץ אפולוגטי ולא כהסבר אמיתי. מהלך זה מתבהר כאשר מתברר שלא הייתה צרעת במזון מלכתחילה. שאלת החכמים לרב אשי: 'מדוע סמכת על הנס?',²²⁴ מבהירה כי למעשה הצרעת הופיעה על המאכל, בדיעבד ובשל הנס. מעשהו החרג של רב אשי סיכן את החכמים, והביאו לחולל נס, בו הופיע פגם גלוי על המזון לשם הצלתם. כך למעשה ניתן לראות כי רב אשי פגם בסעודה פעמיים: ראשית, בתחיבת אצבעו למאכל ובפגימה בכללי הנימוס, ושנית בנוק הפיזי שגרם למאכל המלך באמצעות הנס.

לא זו אף זו, בבחינת המונח 'דבר אחר' בספרות החכמים, ניתן אף לטעון שרב אשי רמז על הופעת הצרעת מבעוד מועד, שכן יאסטרוב מבאר, כי מונח זה משמש בספרות החכמים גם כמילה המציינת

²²¹ ייתכן אפילו, כי רב אשי מנסה להסביר את מעשהו בהמחזו לרגע את דמותו העממית של טועם המלך, אשר מוודא כי מזונו של המלך אינו פגום או מורעל חלילה. כך מציאת 'דבר אחר' – פגום או שונה במאכל, יכולה להוות פעולה מקובלת מצדו של אורח שכלל אינו מוזמן לסעודה.

²²² נוסף על כך, ייתכן שתפקודה של טענה זו בסיפור אינה קשורה רק לחוקי הכשרות, אלא גם להקפדה היתירה שנקטו הססאנים בענייני נימוס. לדיון באופן שבו נתפס הנימוס הפרסי כערך משמעותי ראו: הרמן, פרסאי, עמ' 149-188.

²²³ ראו דיונו של ג'פרי הרמן בסיפור זה. הרמן מסביר כי בסיפור זה ניתן לראות עימות בין מעמד החכמים ובין בית ראש הגולה, המהווים מוקדי כוח מתחרים. כמו כן הוא מציין כי רב ששת מאופיין כחכם עיוור אך חריף וביקורתי, הנזכר לצד ראש הגולה פעמים רבות. שם, שם, 168-169.

²²⁴ מערכת זו, בה מוצגות תשובות לגורם חיצוני כלשהו, ולאחריו מוצגת מערכת תשובות נוספת, פנים חכמית מוכרת גם במקורות אחרים, וכך למשל במובאה מן הירושלמי המדגישה דינמיקה זו: 'לאילו דחיתה בקנה לנו מה אתה משיבי' (ירושלמי, ברכות ט, א, יב ע"ד).

צרעת.²²⁵ על כן ייתכן כי בנוסח לשונו על הדבר האחר מסביר רב אשי שני הסברים: האחד מתקבל על ידי מארחיו כפשוטו כגורם זר, והשני מהווה רמז מטרים לפיו במזון עתידה להופיע צרעת. אולם כלפי מי מופנה רמז זה? לא ניתן להניח כי הוא מופנה לפרסים, כיוון שהם לא מכירים מושג פנים יהודי זה, אך גם לא סביר שרב אשי רומז לרעיו החכמים, כיוון שהם אינם נמעני התשובה. יתר על כן, רב אשי עונה לחכמים בפירוש כי פעל בשל רוח צרעת. על כן, ניתן להבין כי הרמז המטרים פונה דווקא לקוראים, המבינים כי המונח 'דבר אחר' הוא מונח מורכב, המתייחס בין היתר לצרעת, ומרמז על הופעתה.

לאחר שתשובת רב אשי מתקבלת על ידי הפרסים, עליו להצדיק את הסברו גם לרעיו התוהים. הסתמכותו על נס במקרה כה עדין מחייבת הסבר, שכן ניכרת המנעות עקרונית של החכמים מהסתמכות על נסים.²²⁶ הסברו של רב אשי לחכמים אינו קשור בפגם ממשי המצוי במזון, כי אם בפגם אחר, מוחשי פחות. לטענתו, הוא ראה רוח צרעת שרחפה מעליו. אולם תשובתו של רב אשי כפולה, ומבנה הלשוני מאפשר שתי הבנות שונות. לפי הראשון המילה 'עליו' מתפקדת כמושא המתייחס למאכל עליו הצביע רב אשי. לפי השני, מילה זו היא מושא המתייחס דווקא למר זוטרא עצמו. כך רב אשי עונה לשני סוגי חכמים היפותטיים: האחד יכול להבין כי ראה רוח צרעת מעל למאכל, ולכן סמך על הנס; אך השני, יכול להבין כי למעשה הרוח הרעה ריחפה מעל מר זוטרא עצמו והיוותה כעין תמרור הזהרה למצבו הקריטי.²²⁷ אלמנט הסכנה, וכן הפן האיחוזי שבים להופיע בהתייחס להתקפי אכילה, ומרמזים כי ניתן להבין סיפור זה באופן מורכב יותר, אם נדרש לחוקיותו של הבולמוס כמפתח פרשני לקריאה בסיפורים אלו.

הבנת הסיפור כסיפור בולמוס יכולה גם להסביר את הפעולה הבלתי סבירה, שבה אדם בוגר מאכיל אדם בוגר אחר בעזרת אצבעו.²²⁸ לדעתי, הפעולה האינטימית והתמוהה נגזרת מתוך הדין ההלכתי שעלה במקורות התנאים, המסביר כי יש להאכיל אדם אשר נאחו בבולמוס. פעולה אקטיבית הנעשית על אדם המצוי במצב פאסיבי ניכרת בשלל מקורות תנאיים הדנים בבולמוס. כך במשנה: 'מאכילין אותו אפילו דברים טמאים עד שייאורו עיניו', בתוספתא: 'מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל הקל', ואף בבריתא: 'מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו דבש וכל מיני מתיקה'. האכלת

²²⁵ ראו: יאסטרוב, מילון, עמ' 278.

²²⁶ כך למשל במסכת שבת: 'לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה לומר שעושין לו נס - שמא אין עושין לו נס. ואם עושין לו נס - מנכין לו מזכיותיו'. (שבת לב, ע"א) מסורת זו מצויה בשינוי קל גם בבבלי, תענית כ, ע"ב. על הנטייה להמעיט בנסים ולהמנע מהם ניתן ללמוד גם ממחקרו של אורבך, וראו: אורבך, חז"ל, עמ' 87-88.

²²⁷ כך גם טוען רש"י: 'דפרחה עילוייה - דמר זוטרא'. (פירוש רש"י, כתובות סא, ע"ב, ד"ה: דפרחה עילוייה).

²²⁸ אכילה באמצעות אצבעות אינה חריגה כשלעצמה בעת העתיקה, אך לעתים היא אף סופגת גינויים. כך למשל במקרה הבא, המדובר בכל הנראה באכילה של שני חכמים מתוך כלי משותף: 'רבי יוסי ורבי יהודה, חד אכיל דייסא באצבעתיה וחד אכיל בהוצא; א"ל דאכיל בהוצא לדאכיל באצבעתיה: עד מתי אתה מאכילני צואתך! אמר ליה דאכיל באצבעתיה לדאכיל בהוצא: עד מתי אתה מאכילני רוקך!' (נדרים מט ע"ב). תרגום: רבי יוסי ורבי יהודה, אחד אכל דייסה באצבעותיו ואחד אכל בעזרת כף דקל; אמר לו זה שאכל בעזרת כף הדקל לאדם שאכל באצבעותיו: עד מתי אתה מאכילני צואתך! אמר לו האדם שאכל באצבעותיו לאדם שאכל בכף הדקל: עד מתי אתה מאכילני רוקך!

אדם אחר, המצוי במצב פאסיבי היא מעיקרי הדינאמיקה הבולמסית, והיא מסתברת אף מתוך מהלכו של רב אשי. מפני שמר זוטרא אינו מצוי במצב שבו הוא יכול לטפל בעצמו רב אשי מאכילו באופן אקטיבי ובכך הוא מקיים את ההלכה, ומאכיל את האחוז על אף החסמים החברתיים. נראה כי מעשהו המשונה של רב אשי מתכתב באופן עשיר עם ההלכה הנוגעת לאחוז הבולמוס, וכך מתבררים מעשיו התמוהים.

לאור כפילות תשובת רב אשי, המתייחס לרוח הצרעת כשורה על המזון אך גם על מר זוטרא, ניתן לדרוש גם את התשובה הראשונה באותה מתכונת, ולשאול: במי היה דבר אחר? במזון או במר זוטרא? בקריאה הראשונה הנחנו כי הדבר האחר מתייחס למזון; אם נשתהה על פרשנות זו, ונעבה אותה באמצעות המשמעות של 'דבר אחר' כיופמים לחזיר,²²⁹ נוכל לראות כי ניתן לטעון שרב אשי מאכיל את מר זוטרא בבשר חזיר. אולם, הטענה כי רב אשי מאכיל את מר זוטרא במאכל טמא נראית סבירה גם ללא זיהוי זה, שכן המאכלים בהם רב אשי מאכיל את מר זוטרא אינם מתוארים ככשרים ממילא. זאת משום שמזון פרסי הנישא בכלים פרסיים, ולא עובר בדיקה לא יכול להחשב כמזון כשר עבור החכמים. כך ניתן לטעון כי רב אשי מקיים את היתרי הלכות התנאים לגבי הבולמוס במלואם וברוחה המקל של המשנה, המתירה להאכיל אחוז בולמוס במאכלים טמאים.

אולם אם מעשהו המוזר והאינטימי של רב אשי נבע מהלכות הבולמוס לא ברור מדוע הוא אינו אומר זאת בפירוש לחבריו, ומעדיף להסביר כי המעשה נגרם בשל רוח צרעת. נראה כי רב אשי מתבייש במעשהו התאוותני, המכיל יסוד מיני ואינטימי, ועל כן הוא נמנע מלציין כי המעשה כרוך בבולמוס, הכרוך בדחף בלתי נשלט. זאת משום שהדחף הבולמוסי שעלה אצל מר זוטרא התפרץ דווקא מידי, ועל כן מעשהו כרוך גם בדחף העז של רב אשי עצמו. טענה זו יכולה להתבסס על הופעתו של המונח 'דבר אחר' בספרות החכמים, אשר מתייחס באופן מפורש למעשה המיני,²³⁰ לצד הופעתו כמילת קישור המציינת הוספה.²³¹ ייתכן כי הופעה זו בסיפור, מהדהדת את מיניותו של

²²⁹ ראו יאסטרוב, מילון, עמ' 278.

²³⁰ שם, שם. כך למשל מוצג המונח 'דבר אחר' בשל החשש כי האכילה המשותפת עם הנוכרים עלולה להוביל למיניות בלתי רצויה בין יהודים ובין נוכרים: 'גזרו על פתן ושממן משום יין, ועל יין משום בנותיהן, ועל בנותיהן משום דבר אחר, ועל דבר אחר משום דבר אחר. מאי דבר אחר? - אמר רב נחמן בר יצחק: גזרו על תינוק נכרי שמטמא בזיבה, שלא יהא תינוק ישראל רגיל אצלו במשכב זכור' (בבלי, שבת יז, ע"ב). במסכת יבמות הביטוי מתפקד בהוראה דומה: 'לכדתניא: שכבת זרע - פרט לדבר אחר. מאי דבר אחר? אמר רב ששת: פרט לשקינא לה שלא כדרכה.' (תרגום למילים הארמיות: לכדתניא - ששנינו, לשקינא - לנושקים או למשיקים). (בבלי, יבמות נה, ע"ב). מקור דומה לציטוט זה מופיע גם בבבלי, סוטה כז, ע"א, וראו שם. רש"י מפרש בשני מקומות אלו, כי מדובר ביחסי מין שאינם ראויים ראו: (פירוש רש"י, יבמות נה, ע"ב, ד"ה: לשקינא לה שלא כדרכה; רש"י, סוטה כז, ע"א, ד"ה: בנשיקה). מקור נוסף שבו הוראה דומה מצוי בבבלי במסכת כתובות: 'ואם היה טוען משום דבר אחר - רשאי. מאי דבר אחר? אמר רב יהודה אמר שמואל: משום בני אדם פרוצין שמצויין שם'. (בבלי, כתובות עב, ע"א).

²³¹ בחלק מן המקרים המונח משמש בתבנית לשונית בסיסית, שבה משמש הביטוי כמילת קישור של הוספה, בשעה שהפרשנים מעוניינים להציג פירוש נוסף לעניין שכבר נתפרש קודם לכן. כך המונח משמש כמילת קישור בדומה למילים 'נוסף על כך', או 'עם זאת'. ולדוגמה: 'חייב אדם לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה. שנא': 'ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך' (דברים ו 5). בכל לבבך: בשני יצריך ביצר טוב וביצר רע, ובכל נפשך: אפילו הוא נוטל את נפשו. ובכל מאדך בכל ממונו. דבר אחר: בכל מאדך בכל מדה ומדה שהוא מודד לך הוי מודה לו במאד מאד' (משנה, ברכות ט, ה). למעשה בפירוש סיפור זה, ניכר כי גם משמעות זו של המונח, כמסמן של ריבוי הסברים ופרשנויות, מהדהדת בסיפור עקב המשמעויות הרבות המתגלמות בו.

מעשה החדרת המזון לפיו של חברו, אשר אינו יכול להגיב לסיטואציה המורכבת כלל, בשל מצבו הסביל. הייחוס של מעשה זה לביאה שלא כדרכה, ולמשכב זכור במקורות השונים שהצגתי ואף בתרגומו של יאסטרוב המבאר את אופים, מעלה את המימד ההומואירוטי במעשה זה, ומספק הסבר אפשרי להתחמקותו של רב אשי מהדיון הישיר בבולמוס. ייתכן כי בשל המשמעות המינית הגלומה במעשיו, רב אשי מעדיף להותיר את תשובתו כתשובה העוסקת בנס הצרעת, ולא ב'דבר אחר' שמצוי בינו ובין מר זוטרא, ובכך להדחיק מהדיון את הפן המיני והאחר, הגלום באינטימיות שבתחיבת האצבע לפי חברו.²³²

תנועת האצבעות כמיקוד ספרותי

אם נתרכז לרגע בתנועת אצבעו של רב אשי, נוכל להבחין בכך שהיא ממקדת את התנועה המתרחשת בעלילת הסיפור. ראשית אצבעו של רב אשי נתחבת למאכל המלך ומשם נשלחת לפיו של מר זוטרא. הפעולה המשונה נראית חצופה כלפי המלכות, ואינטימית מדי בפעולה בין שני חכמים, אך היא מתבהרת מתוך הדינאמיקה הבולמוסית, ונראה כי תנועת האצבעות היא תגובה לתנועת המזון מול מר זוטרא. מרגע שמעשה חריג זה מתבצע בחצר המלך, מופנית אצבע מאשימה (ומטאפורית) כלפי רב אשי, המתבטאת בהאשמת מנהל משק הבית הנע כלפי רב אשי: 'אזל ואמר ליה אפסידתא לסעודתא דמלכא'. רב אשי נמצא בבעיה; הוא אינו יכול להצביע על הסיבה האמיתית למעשיו, ולכן הוא משקר וטוען כי הוא מעוניין לפגום במאכל על מנת שהוא לא יגיע למלך. רב אשי מצביע על המאכל כאשם, וייתכן שבכך הוא אף מצביע על עצמו כעל טועם מזון המלך, המוודא כי המזון אינו פגום. שאלת המלצר מדוע פגם רב אשי במזון, היא שאלה המבקשת מענה ספציפי ומשיבה את האשמה לרב אשי. החכם לא יכול להסביר את סיבת מעשיו בטענת בולמוס או בטענת צרעת, ולכן הוא נוקט בשפה כללית: 'אמי' להו אנא דבר אחר חזאי ביה'. השימוש במונח 'דבר אחר' מנכיח את חוסר היכולת של רב אשי להסביר את עצמו באופן מדויק. כמו כן, כאמור, זהו משפט שיכול להתאים גם להצבעה הכפולה של רב אשי: על המאכל כלפי הפרסים, ועל מר זוטרא כלפי הקוראים. אולם הנקיטה בלשון 'דבר אחר', אף מצביעה על גורמים סמויים בסיפור לעיני הקורא, המבין כי ייתכן שרב אשי מאכיל את מר זוטרא בבשר טמא, וכן כי מעשהו האינטימי אף טעון מיניות מכוח המונח.

²³² נוסף על כך, הבולמוס עצמו כרוך במיניות אסורה בהופעתו השונה בבראשית רבה: 'בולמוס של עריות' (בראשית רבה מא, ז). מונח זה יידון בקצרה בסופו של פרק זה.

הדיבור הכללי, בו נוקט רב אשי, לא קשור רק לחוסר היכולת להסביר את מעשיו, אלא גם מגלם רצון להמנע מן הנס. זאת כיוון שמזון הוא חידה – היותו מורעל או מקולקל אינה עולה בהכרח בבדיקה פשוטה, וודאי לא בעת העתיקה, ולכן ייתכן כי רב אשי מנסה את כוחו בשקר, שאינו מצריך נס, תוך הנחה שמלצרי המלך יאמינו לשקרו. יחד עם זאת, הצבעתו של רב אשי, לאחר שצוות המטבח לא מוצא פגם במזון: 'שקל אצבעתיה ואנחיה עליוה אמ' להו מי בדקיתו הכא', היא פעולה בעלת משמעות כפולה: ראשית היא מבטאת את חוסר יכולתו להסבר מילולי של המתרחש. זאת עד כדי כך שגם החכם, שאמור להיות אמון על השליטה בשפה, אינו יכול להסביר את כוונתו ונאלץ להצביע עליה מתוך האילמות שנכפתה עליו. שנית, ניתן אף לטעון שהמלצרים באמת לא מצאו דבר במזון בשלב הראשון, כיוון שלא היה בו כל פגם בשלב זה. רק הצבעתו של רב אשי, הנעשית בלית ברירה, ומשמרת את הקוד לפיו עדיף להמנע מנסים, היא הגורמת הלכה למעשה לפגם במזון. הפגם המופיע לאחר הצבעתו ברור ומובן מתוך שפת הסיפור: 'בדקו ולא אשכחו' מול 'בדקו ואשכחו'. ייתכן שבבדיקה הראשונה אכן לא היה דבר במזון, אך היה טמונה בו אשמה של הרעלה פוטנציאלית – הצביעו עליו כעל גורם מסוכן. על כן, המזון מצוי בבחינת חשוד, עד שלא תוכח חפותו. אולם המלצרים אינם מסתפקים במצב זה, ודורשים הוכחות, שכן רב אשי מאשימם כי המזון היה פגום מלכתחילה. רב אשי נדרש לספק הוכחות בעזרת נס, וכך הוא עושה: האצבע שפגמה מלכתחילה היא האצבע הפוגמת על מנת להסיר את הסכנה. מרגע שרב אשי מצביע על המאכל, האשמה עוברת אל המאכל ואל טבחי המלך, ואינה מופנית אליו. כאשר היא מצביעה על המזון בו יש לכאורה פגם כלשהו (או צרעת) היא אך מסיטה את המוקד מהנגיעה האסורה במזון ובמר זוטרא, ומביאה את העימות מול חצר המלך לסופו. השימוש במונח 'דבר אחר' המופנה לפרסים שאינם יכולים לעמוד על טיבו, מודר מאוזני החכמים, ועל כן הוא נותר כהצבעה של רב אשי בפני הקורא על אודות המטענים הסמויים המצויים במעשה ההאכלה המשונה. שקילות הערך בתנועת האצבעות נוכחת גם בשפת הסיפור; השימוש בלשון דומה: 'שקל באצבעיה' מול 'שקל אצבעתיה' מבהיר את תנועת המיקוד הספרותי המתקיימת באצבעו של החכם.²³³

המכניקה הכפולה בתנועת השיגעון

כפי שציינתי בפתח הדיון בסיפורים אלו, השונות המרכזית בין סיפורי הבולמוס ממסכת יומא ובין הסיפורים ממסכת כתובות קשורה במידיות האכילה. לעומת התנועה העצורה של האחוז בסיפורים

²³³ עם זאת, השימוש בשורש 'ש.ק.ל', המצביע על מהלכיו של רב אשי, אף מאפשר לראות את ההתבלטות בין הערכים ביניהם מעמת הסיפור, שכמו מוצבים על משקל – ערך מול ערך – וכן על שיקול דעתו הטוב של רב אשי, המעדיף את האחד על האחר.

מכתובות, בסיפורי הבולמוס המובהקים עלתה תנועה אחרת: תנועתו החיתית של האדם המתנפל על מזונו, כשור או ככלב אחוז רעב. לעומת זאת, בסיפור זה, וכן בסיפור האישה והרומאי שיידון מיד, האחוז אינו מתנפל על מזונו אלא נאחז קפאון, ורק התערבות של דמות אחרת יכולה לשנות את מצבו. מן הצד האחד, סיפורים אלו מדגישים את הסכנה בהתעלמות מכוחו ההרסני של הבולמוס ומנכיחים את הפאסיביות של האחוז, אולם מן הצד השני אפשר גם לראות בהם חלק מן הדינאמיקה הקשורה בשגעון. ניתן להעזר במישל פוקו, הדן במכניקה של התשוקה ברגע השיגעון לשם הארה טובה יותר של תגובת הנאחזים בהתקף האכילה:

מגיע רגע במהלכה של התשוקה שבו החוקים מושעים כמו מאליהם, כאשר התנועה פוסקת בפתאום, בלי להתנגש עם כוח פעיל כלשהו ובלי לספוג אותו, או שהיא מופצת והפעולה אינה פוסקת אלא בנקודת השיא של ההתקף[...]. רגש עז יכול לעורר את השגעון ממש כמו שדחיפה יכולה לעורר תנועה[...]. אבל - וכאן, לדיוקו של דבר, השגעון מתחיל - קורה שתנועה זו מתבטלת מעצם הגודש שלה ופתאומית היא מביאה לידי קיפאון העלול להגיע לידי מוות. משל כאילו במכניקה של השגעון, לא היה הרוגע בהכרח דבר משרה מנוחה אלא יכול היה גם להיות תנועה המנוגדת נמרצות לעצמה, תנועה אשר בהשפעת נמרצותה שלה היא מגיעה באורח פתאומי לידי סתירה ואינה יכולה להמשך.²³⁴

דומה כי שתי התגובות האפשריות המתרחשות בעת התקף האכילה, מתאימות מאוד לשתי הפעולות המוצגות במכניקת השגעון שמציג פוקו - למול ההתקף המתפרץ הפורע את חוקי התרבות מופיע גם הקפאון, המובן לא רק כתגובה כנועה לאיסורי החברה, אלא גם כתנועה הנובעת באופן מהותי מן השגעון עצמו. על כן, מר זוטרא מגיב דווקא באופן ההפוך לרצונו העמוק והמידי. למזלו, קפאונו, שאינו השרדותי במידה רבה, מגובה בפעולת רב אשי, המשלימה את החסר בתגובתו של מר זוטרא. על מנת שחברו לא יפגע באופן חמור יותר, רב אשי מממש את התנועה החייתית שבהתקף הבולמוס, מתנפל על המזון באופן מידי, ואף מייצר מגע בלתי מקובל עם רעהו. האכלה אינטימית זו, מתבצעת בצורה המזכירה לרגע פעולה מעולם החי, שבו אין כלים ועל כן האכילה ישירה, ואף מתייחסת באופן שונה לגמרי למרחב הגופני. עליית הקפאון מתוך הדינאמיקה של השגעון בעת הבולמוס, יכולה לפרש גם את תנועת האשה בסיפור השני בצמד סיפורים זה. אכילתו של הרומאי למול האשה משתקת את פעולתה בדינמיקה דומה, שאף לה מהלכים בנבכי העולם המאגי, והיא נתונה לחסדיו של הרומאי, אשר לא חש להצילה מהמלכודת שטמן לה. הרומאי אוכל רימון למול האשה ומסרב להאכילה ממנו, ובשל כך היא נאחזת בבולמוס. ההשוואה בין תנועת שני האחוזים בשני הסיפורים מעלה כי שניהם נאחזים קיפאון מסוכן בשל אי מימוש תשוקתם. למעשה התנהגות שני האחוזים

²³⁴ פוקו, תולדות השגעון, עמ' 74.

מתוארת היטב בעזרת פוקו, המכנה קפאון זה, כתנועה המנוגדת נמרצות לעצמה. הפארדוקס בין התשוקה העזה ובין חוסר היכולת לממשה מתבטא היטב בגודש תאוות האחוזים, המונע מהם את הפעולה שיכולה להציל את חייהם.

[ד] רומאה ורומאני

כתובות סא, ע"ב סנקט פטרסבורג 187	תרגום
<p>ההוא רומאה דאמ' לההיא איתתא מינסבת לי אמרה ליה לא אזל ואייתי רימוני פלי ואכל קמה כל רוקא דצירן לה בלעתיהו עב?ד? לה הכי עד רזגאי הדראתא אמ' לה אי מסינא ליך מינסבת לי אמרה ליה אין אזיל אייתי רומאני הוה אכיל קמה אמ' ליה כל רוקא דצירן לך תוף שדי תפת שדיא עד דנפק מינה כי הוצא ירוק(א) ואיתסיאת.</p>	<p>רומאי אחד, אמר לאשה אחת: התנשאי לי? אמרה לו: לא. הלך, הביא רימון, פתחו ואכל מולה. בלעה כל רוקה (בלעה את מי הצער/ בלעה את המים שציערו אותה), ולא הביא לה, עד שנעכרו פניה. לבסוף אמר לה: אם ארפאך תנשאי לי? אמרה לו: כן. הלך, הביא רימון, בקעו, ואכל מולה. אמר לה: כל רוקך, המצער אותך: הוציאי ורקקי, הוציאי וירקי, עד שיצא ממנה, כ"הוצא ירקא"²³⁵ ענף דקל, והתרפאה.</p>

הסיפור השני בקובץ מספר על מפגש טעון ומסוכן בין גבר רומאי ובין אישה. תחילתו בהצעת נישואין וסופו בנישואין, ובאמצעו אלימות קשה ומעשה מסוכן בעל איכויות כישופיות, אך גם תשוקה אסורה ומיניות מודחקת. לדעתי ניתן לקרוא סיפור זה כסיפור הנע בין שתי מגמות: לפי האחת זהו סיפור שבו גבר רומאי פוגע באישה יהודייה באמצעות ידע הקשור בכוחו של הבולמוס, ולפי השנייה זהו סיפור המתאר תשוקה מינית אסורה, הקשורה בפנטזיה למיניות עם האחר הרומאי. ארצה לדון בשתי מגמות אלו, הממחישות את שני הכוחות הגלומים בבולמוס – כוחו המאיים כמחלה, וכוחו המושך, כדחף שלא ניתן לעמוד בפניו, אשר מומר בסיפור זה לדחף מיני.

ראשית, ארצה להתבונן באפיון הדמויות. הסיפור נפתח בפורמולה לשונית המתייחסת לדמויות טיפוסיות ומספר על 'ההוא רומאה דאמ' לההיא איתתא'. בהעלם זהותם המוגדרת של גיבוריו, לשון זו מעניקה לסיפור האגדה החז"לי מאפיין של סיפור מוסר, המציג דמויות אופייניות וטיפוסיות ולא

²³⁵ סוקולוף, מילון ארמי, עמ' 373.

קונקרטיים.²³⁶ כיוון שהסיפור מסופר מפי החכמים ניתן להניח כי האישה, העומדת בסכנה פיסית ומדרדרת לסכנת נישואים כפויים עם האחר הרומאי היא אישה יהודייה. עניין זה מחודד בעזרת הדגשת הזהות האתנית של הגבר כרומאי, המהווה זהות מובהקת של אחרות למול דמות המספר ולמול תרבות החכמים בכללותה. הדרדרות האישה לנישואין כפויים, אלימים ובלתי רצויים עם הרומאי, יכולה לאשר את הנחתי, שכן נישואין של אישה נוכריה לרומאי בסתם הוא מעשה שגרתי, שאינו מצריך סיפור אלים כל כך.²³⁷ בשל אנונימיות הגיבורים ולאור העימות המתקיים ביניהם, ניתן לטעון שהסיפור מתאר מגע מסוכן בין אישה יהודייה וגבר רומאי, המעמת לא רק בין גבר ואישה, אלא גם בין תרבות החכמים ובין התרבות הרומאית.²³⁸ אנונימיות הגיבורים אף מאפשרת ביטוי של אלימות קשה ומיניות עזה, המתבטאים בכישוף ובמתח המיני המתקיים בין שתי הדמויות המתאוות זו אל רימונה של זו. עימות זה נע בין החשש מכוחו המשונה של האחר הרומאי, ובין התשוקה המגולמת במיניות האסורה בין הדמויות המייצגות.

האלימות האיווית

האישה מסרבת להצעת הנישואין, ובשל סירובה נוקט הרומאי בטקטיקת פיתוי בעלת אופי מאגי. הוא אוכל מולה רימון וגורם לאשה התאוות אדירה לאכילתו. האישה עומדת בסירובה למרות התאוה, ומתחילה להתמודד עם מציאות פיזית קשה הנגרמת כתוצאה מעצירת התקף האכילה. התאוה העצורה גורמת לשני סימפטומים פיזיים המתרחשים אחד אחרי השני, האישה בולעת את הרוק שניגר עקב תאוות האכילה, ופניה נעכרים (מאפיין המופיע פעמים רבות בסיפורי בולמוס). בליעת רוק התאוה מתוארת באופן פיוטי בארמית בה נוקט הסיפור: 'רוקא דצירן לה'. האישה המגירה רוק באופן אינסטנקטיבי בשל ההתאוות לאכילה, נאלצת להשיב את הרוק חזרה לגופה. פעולה זו מצערת את האישה עד כדי כך, שהיא גורמת לה נזק חמור, ומובילה לסימפטום השני – כרכום פני האישה, המעיד כי האישה מצויה במצב של איחוז בולמוסי.

ניתן לטעון כי בליעת הרוק תוך כדי עצירת התאוה נגרמת בשל אכילת המפתה של הרומאי, שכן הוא אוכל את הרימון, ועם אכילתו בולעת האישה את הרוק. למעשה מתקיימת בין שניהם דמות

²³⁶ זהות הגיבורים משפיעה על השיוך הז'אנרי, מוצגת לדוגמה אצל: אלכסנדר, מעשה אהוב, עמ' 221. למעשה זהות הגיבורים לעיתים יכולה לשנות את השיוך הסוגני, ולהפוך את סיפור המוסר שגיבוריו עלומי שם, לסיפור אגדה, שדמויותיו מוכרות. טענה זו מופיעה גם אצל דן בן עמוס, המסביר כי הופעתן של דמויות עלומות שם בספרות המדרש מאפשרת להציג ערכים מוסריים כלליים הנהוגים בתרבות. ראו: בן עמוס, הספרות העממית, עמ' 31.

²³⁷ ברצוני להודות לפרופ' טל אילן, אשר הדגישה בפני פרט חשוב זה.

²³⁸ הצגת העימות בין עולם החכמים ובין העולם היווני והרומי, מתבצעת פעמים רבות בעזרת עימות בין דמויות מייצגות. דמותה של המטרוניתא בתלמוד הבבלי משמשת פעמים רבות לעימותים מייצגים המתרחשים בין אישה נוכרייה ובין חכם יהודי. המטרוניתא משמשת כדמות המקניטה את החכמים על תורתם, ואף כדמות פתיינית. לעיון באופייה של דמות זו, ראו למשל: אילן, מסכת תענית, עמ' 181. דוגמה נוספת באפיון מנוגד זה ניתן לראות בקובץ סיפורי החיד, המצויים בפרשה הראשונה של המדרש איכה רבה, המעמתים בין חכמי יוון וחכמי ירושלים. לעיון בסיפורים אלו ראו: חזן-רוקם, רקמת חיים, עמ' 50-77.

מבנית – הרומאי מכניס את גרגירי הרימון לפיו, והאישה מכניסה את רוק התאוה חזרה לתוך גופה. תנועה זו במרחב הפיזי אינה קשורה רק באספקט מיני מרומז, אלא גם במעשה מכוון מצד הרומאי, אשר חדל מלאכול רק כאשר הוא רואה שפניה משתנים וזגים. נראה שהרומאי, המכיר את גורמי הבולמוס, פועל על מנת לעוררם אצל האישה: הוא מייצר אצלה תאוה ומונע את מימושה. יתר על כן, הוא אף עירני לשינוי מצב פני האישה, המעידים כי האיחוז קנה שביתה בגופה. זאת כיוון שלאחר שפניה של האישה משתנים לרעה חוזר הרומאי על הצעתו, ומוסיף לה הצעה נוספת הקשורה בריפוי התהליך שהוא עצמו יצר: 'אי מסינא ליך מינסבת לי?'. הצעה זו, המהווה סחיטה יותר מכל, מעידה על התהליך שהתרחש בגופה של האישה. הרומאי שלא הסכים עם מציאות הסירוב כופה עצמו על האישה בעזרת טכניקה בעלת איכות כישופית – הוא גורם לה לחלות במחלה הנראית כווריאציה של בולמוס. תחת הלחץ הפיזי והפגיעה בשיקול דעתה, האישה מסכימה להינשא,²³⁹ ונראה שמצבה הולך ומידרדר: מה שהחל כסירוב פשוט הפך למחלה איחוזית ולנישואים כפויים.

כאמור, המהלך שבו גרם הרומאי למחלת האישה כרוך באכילתו הוא: הרומאי אוכל, ולמולו האישה בולעת את רוקה. אך מה שנראה כמהלך פשוט ואפילו יום יומי, סופח משמעויות מאגיות משום ש'כלים שלובים' אלו גורמים לאשה לחלות. נוצר יחס סימפטי, האופייני לכישוף, בין אכילתו ובין כניסה של מחלה לגופה.²⁴⁰ כאשר הרומאי מציע: 'אי מסינא ליך מינסבת לי?' הוא מייצר קשר עלילתי נוסף – בו תהליך הריפוי מוביל לנישואים, כתנאי המתבהר גם נוכח הקרבה המצלולית בין שני הפעלים. הריפוי הטקסי, שמקיים הרומאי בגופה של האישה, מהווה מעשה מאגי נוסף, הקשור בפליטת הרוק שציערה וגרם למחלה.

תהליך הריפוי מתנהל באופן ריטואלי: הרומאי מנחה את האישה כיצד להתמודד עם מחלתה ומורה לה להוציא ולירוק את הרוק המצער אותה. המכניקה של הריפוי מובנת כך – מניעת האכילה גרמה לבליעת רוק מצער, ותהליך הריפוי צריך להתבטא בפליטת גורם המחלה מחוץ לגופה. אולם מעשה הפליטה משונה למדי: האישה אינה יורקת בסתם, אלא פולטת מגופה גוף משונה וירוק, המזכיר לחכמים את חלקו הפנימי של ענף הדקל. כך מעשה הפיתוי נטען במשמעויות עודפות – לא רק שהרומאי הצליח לצער את האישה במידה כה רבה עד שהיא נאלצה להינשא לו נגד רצונה, אלא שמהלך הריפוי כרוך בפליטת עצם משונה מגופה. נדמה כי מהלך הריפוי נטען גם הוא במשמעויות מאגיות.

²³⁹ במצב זה, בדומה לאדם אחוז בולמוס מתערערת יכולתה של האשה להבחין בין טוב ורע. כך כפי שמצאנו בתוספתא: 'עד שיאורו עיניו מניין היו יודעין שיאורו עיניו כדי שיכיר בין יפה לרע ר' (תוספתא, יומא ד, ד).

²⁴⁰ על אודות היחס הסימפטי במאגיה, המניחה כי אירועים שונים יכולים להשפיע אחד על השני מכוח דומותם ראה הערה 124, בה מבואר עיקרון זה לאור דברי יובל הררי, הנסמך על גיימס פרייזר.

החזרה על הוראות ההתמודדות עם המחלה: 'תוף שדי תפת שדיא',²⁴¹ מהווה לדעתי מוקד חשוב לפרשנות הסיפור. ניתן אמנם להניח כי לשון זו, המכילה חזרה וכן שימוש בלשון ציווי היא לשון בהולה, שנועדה לזרז את האשה להפטר ממחלתה. אולם מפני שהרומאי עצמו גרם למחלה בהנחה שהוא יכול לרפאה, ניתן להניח כי הוא אינו מגלה דאגה רבה למצבה של האישה, ולכן הסבר זה נדחה. יחד עם זאת, מאחר שעצם החזרה עודפת ואינה קשורה ביישום פרקטי יש לברר את משמעותה. נראה כי לשון החזרה וכן לשון הציווי הנקטת במשפט זה יכולות להעיד על גורם נוסף.²⁴² כוונתי היא כי ייתכן שהרומאי כלל אינו פונה אל האשה אלא פונה לישות אחרת, שתקפה אותה עקב האיחוז הבולמוסי ואי הענותה להתקף האכילה. כך לשון הציווי מופנית אל גורם האיחוז ומשמשת ככלי המכריח אותו לצאת מגופה.

אם נבחן סיפור זה בהשוואה לסיפור גירוש שד מפורש מהתלמוד הבבלי נוכל לראות כי מתקיימת דומות מבנית בין לשון גירוש השד, ובין לשונו של הרומאי. כאשר ר' שמעון בר יוחאי מגרש שד הוא נוקט בשפה הבאה: 'אמר: **בן תמליון צא! בן תמליון צא!** וכיון דקרו ליה - **נפק** אזלי' (בבלי, מעילה יז, ע"ב).²⁴³ לשון הציווי וכן החזרה, מופיעות בלשון הרומאי באופן דומה: 'אמי' ליה כל רוקא דצירן לך **תוף שדי תפת שדיא עד דנפק** מינה כי הוצא ירוק[א] ואיתסיאת'. נראה כי משפטים אלו דומים לא רק בשל החזרה ובשל השימוש בלשון הציווי, אלא גם בתיאור המקרה – משפט ריטואלי גורם ליציאת גוף זר מגופה של אישה, הנרפאת מחוליה בשל כך.²⁴⁴ לשונו של הרומאי אף משמרת מבחינה מצלולית נוכחות שיכולה להתפרש כנוכחות שדית, בעזרת המילים 'שדי' ו-'שדיא'.²⁴⁵ כאמור במקרי האיחוז האחרים בהם דנתי בפרק זה, ניתן לראות כי קריאת סיפור זה מתעבה בעזרת מאפיין נוסף לתופעת הבולמוס, המובן כתופעה שכוחות על טבעיים שורים בה, בדומה לרוח הצרעת שרחפה מעל מר זוטרא בסיפור הסמוך לסיפור זה. הבנת אלמנט מאגי זה כחופף לפעולת הריפוי, אשר אינה

²⁴¹ כתבי היד השונים משמרים נוסח דומה של הטקסט המאגי: מינכן 95 - תוף שדי תוף שדי; ותיקן 113 - תוף שדי תף שדי; ותיקן 130 - תוף שרי תוף שרי; דפוס שונצינו ודפוס וילנה - תוף שדי תוף שדיא.

²⁴² מילות הרומאי מופיעות בלשון ציווי. כך לדוגמה המילה 'תוף'. ראו את הדוגמה בהטיית מילה זו בלשון ציווי אצל: הלוי אפשטיין, דקדוק, עמ' 82.

²⁴³ לסיפור זה אף מאפיינים דומים נוספים, שכן הוא עוסק בעימות בין היהודים והרומאים, וכן בשניהם היעד לאיחוז הוא אישה. יובל הררי מסביר כי בסיפור על בן תמליון מגויסים השדים לתועלתם של החכמים, וכך נוצר בית של השד ראו: הררי, הכישוף היהודי, עמ' 312. גילה וכמן, מצייתת כי בן תמליון כה מוכר לחכמים, עד שהם אינם מציינים כי הוא שד, ומסתפקים בציון שמו. ראו: וכמן, מפגשי אדם, עמ' 251-257. לעומת זאת בסיפור האישה והרומאי הכישוף דווקא מציין את האחרות המסוכנת והמאיימת של הרומאים, המתבטאת ברצונו להיכנס למקום לא לו, ובמעשה האלים, הגורם לכניסת המחלה או השד לגופה של האישה עד שיכולתה (המוגבלת ממילא) לשלוט על מיניותה, נעלמת כליל. יתר על כן, המוטיב לפיו גורם האיחוז מוכנס על ידי האדם שמוציאו, מופיע באופן דומה גם בסיפור גירוש השד, המוזכר לעיל, שכן בן תמליון מתלווה לרי' שמעון בן יוחאי, נכנס בבית הקיסר, וכך יכול החכם לגרשו ולרפא את בת הקיסר הרומי.

²⁴⁴ לשון הציווי מקיימת תנאי בסיסי בדינאמיקה של הכישוף, לפיה האדם מכריח גורמים אחרים לעשות כרצונו באופן מידי. לפי יובל הררי, המונה מאפיינים של טקסט מאגי יהודי, ניתן לראות בלשון הציווי מאפיין מאגי. זאת מפני שהררי מסביר כי העדר לשון בקשה המאפיינים תפילה, וכן המצאות של לשונות זירוז ואיום בגוף ראשון יחיד כלפי גורם על טבעי, הם מאפיינים המתקיימים בטקסטים מאגיים. ראו: הררי, הכישוף היהודי, עמ' 133.

²⁴⁵ חשוב לומר, אין בכוונתי להציע כי פירושן המפורש של מילים אלו הן 'שדי'. על כן, פירושן, כפעולות המבטאות הוצאה ויריקה, הובאו בתרגום הסיפורים.

מובחנת באופן מובהק מן המאגיה בעת העתיקה וכן בספרות החכמים, מעלה שנית את דברי שמואל כי רוב מקרי המחלה נגרמים כתוצאה מרוח (בבלי, בבא מציעא קז, ע"ב).²⁴⁶

הבולמוס כמשאלה מינית מודחקת ואסורה

לצד הבנת הסיפור כמתאר מעשה מאגי אלים שמפעיל הגבר הרומאי על האישה היהודייה, ניתן לראות בו סיפור המגלם משאלה מינית מודחקת של האישה עם האחר הרומאי. תנועת הסיפור בכיוון נוסף ומנוגד מתאפשרת בשל דמיון מצלולי נוסף המתקיים בסיפור, המרמז על דמיון מהותי בין הרומאה והרומאני, הרומאי והרימון. כך ניתן לחשוב על האספקט המיני המתקיים בפעולת האכילה, המהווה גם מעשה פיתוי.

לשון הסיפור מסבירה כי האישה מתאוה לאכול את הרימון, אולם הפרי אחוז בידי הרומאי, אשר מבקעו ואוכל את תוכנו. המעשה המיני שבביקוע הפרי וכן באכילה הלעומתית: 'אזל ואייתי רימוני פלי ואכל קמה' הנעשית למול האישה היא מעשה אירוטי ברור, שנועד לפתות את האישה. מעשה אכילת הרימון מעבה את מושא התשוקה, שכן האישה מתאוה לאכילה, אך גם לגבר הרומאי, האוכל מולה. הן מעשה האכילה, המשול ליחסי מין בספרות החכמים, והן מורכבותו הסמלית של הרימון מאפשרים קריאה זו. כך נוכל לטעון כי לאישה היהודייה יש משאלה מינית מודחקת והיא חושקת בגבר הרומאי, המפתה אותה באמצעות הרימון.

שילוב של תאוות המין עם תאוות האכילה היא מוטיב ידוע בספרות החכמים,²⁴⁷ ואם נתבונן לרגע בסמליות הרימון, נוכל לראות כי הוא יכול להכיל מורכבות נסתרת זו. הרימון הוא פרי בעל נוכחות חיצונית מרשימה אשר תוכנו נסתר, ועל כן הוא מתאים לתיאור מעשה הפיתוי, החושף טפח ומכסה טפחיים. כמו כן, מורכבות הפרי, הבנוי מחיצות מחיצות יכולה להסביר את מורכבות תשוקת האישה, אשר מתאוה לגבר אחר ואסור. על כן תאוותה לפרי היא תאוות האכילה נטענת בארוטיקה המגולמת בסמליותו של הפרי האדום והעסיסי, אשר מתואר על ידי רוחמה וייס ואדמיאל קוסמן כפרי מפתה המייצג את איבר המין הנשי ומשמש כאתנן.²⁴⁸

²⁴⁶ על אודות אמירתו של שמואל ראו הערה מספר 96 בעבודה זו.

²⁴⁷ ולדוגמה: 'כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו עושה; משל לבשר הבא מבית הטבח, רצה לאכלו במלח - אוכלו, צלי - אוכלו, מבושל - אוכלו, שלוק - אוכלו; וכן דג הבא מבית הצייד' (בבלי, נדרים כ, ע"ב). מסורת זו בוארה על ידי בויארין, המסביר כי החפצת האישה לידי מזון, מתירה לגבר לכפות עליה את מיניותו. ראו: בויארין, הבשר, עמ' 115-119. כך לדוגמה גם באשר לסיפור האטיולוגי על מולד המיניות בפרקים ב-ד בספר בראשית, הכרוך באכילה האסורה מפרי עץ הדעת, המכוננת בין היתר את התשוקה.

²⁴⁸ הרימון משמש כסמל של פיתוי מיני גם בסיפורת של חרותא המחופשת, המתנה קיום יחסי מין עם בעלה בקטיפת רימון המצוי בראש הדקל. (בבלי, קידושין פא, ע"ב). לאור סיפור חירותא, ובהתייחס לסיפור האישה והרומאי קוסמן טוען כי הרימון משמש כפרי מפתה, ואף מקשרו לפרי האסור בגן העדן. ראו: קוסמן, מסכת נשים, עמ' 87 וכן הערה 12 בעמוד זה. קוסמן אף מפנה למחקרו של עידו חברוני, המתאר את הופעתו של הרימון כאתנן בפתגם עממי. ראו: חברוני,

התאוות למיניות אחרת המסתתרת תחת קליפה חיצונית וקשורה ברימון, מופיעה גם בסיפורה של חרותא (בבלי, קידושין פא, ע"ב). חרותא מפתה את רב חייא בעלה, הנוקט בפרישות מינית ונמנע ממנה, כאשר היא מחופשת ונראית כמו אישה אחרת. רב חייא נתקף ביצר מיני עז למול האישה הזרה לכאורה ותובעה. חרותא מתנה את מיניותה בקטיפת רימון המצוי בראש העץ, וכך משווה באופן גלוי בין מיניותה ובין התשוקה הגלומה ברימון. כך גם נוצרת דומות מבנית נוספת בין האישה המסתתרת תחת מעטה של פיתוי ובין הרימון אשר מקיים כאמור מתח בין צורתו החיצונית ובין תוכנו. הפיתוי המוצג בשני הסיפורים חושף את חוסר היכולת לעמוד בפני התשוקה בעזרת אידיאלים מוסריים חיצוניים, המופיעים ברובד הגלוי של ספרות החכמים. כך באשר לרב חייא, אשר מעמיד לעצמו אידיאל אסקטי חמור, וכך גם באשר לתאוות הבולמוס אשר נתקלת בחסמים הלכתיים, המנסים לגדור את התאוה הבלתי נשלטת.²⁴⁹

גלית חזן רוקס, הדנה בקובץ סיפורי החייד במדרש איכה רבה, טוענת כי לעתים השימוש בדמויות כלליות וטיפוסיות מאפשר ביטוי דעות ורגשות שאינם מקובלים על ההגמוניה החז"לית המובהקת. כך סיפור זה אינו רק סיפור המזהיר מפני שיחה או סעודה עם האחר הרומאי, בתיאור הכישוף האלים, אלא גם סיפור המאפשר ביטוי ספרותי לתשוקות אסורות. גלית חזן רוקס מסבירה כי לעתים אלמוניות הגיבורים מהווה אמצעי לביטוי מגמות סמויות וחתרניות בספרות האגדה: 'השימוש באנונימיות והקולקטיביות של הספרות העממית, כמו גם העובדה שהיא עשויה לבטא קבוצות לא אליטיסטיות, "אחרות", הופכת אותה לכלי ביטוי נוח לרגשות ודעות שאינן מתיישבות בהכרח עם המגמות האידיאולוגיות השליטות בממסד הטקסטואלי של ספרות חז"ל'.²⁵⁰ כך ניתן לראות את הסיפור כמבטא משאלה מינית אסורה, לאחר הרומאי, אשר מהפכת את וקטור התשוקה, בלשונו של יגאל שוורץ, ומתארת לא רק סיפור של מיניות כפויה, אלא גם סיפור של פיתוי הדדי ותשוקה נסתרת הגלומה בסמליות האכילה והמין, ובמורכבות הרימון כסמל לפיתוי נשי.²⁵¹

סיפור זה מקיים תבנית מורכבת, אשר לא מאפשרת תנועה ברורה אחת לכיוון מסוים, ועל כן לא ניתן לקוראו רק כסיפור פיתוי מיני או רק כסיפור כישוף חולני. הבנת הסיפור, כרוכה בהבחנה

גירא, עמ' 202, הע' 361. גם תיאורה של וייס את הרימון מתייחס לסיפור חירותא. ראו: וייס, אמהות בטיפול, עמ' 98-97. הרימון כסמל ליופי ולפיתוי מוכר מתיאור דמותו של ר' יוחנן היפה (בבלי, בבא מציעה פד, ע"א), וכן משמש כסמל לייצוג נשיות. ראו: נאכט, סמלי אשה, עמ' ריט-רד.

²⁴⁹ ההמנעות מן המגמה האסקטית וההכרה בתשוקתו של האדם היא טענתו העיקרית של שלמה נאה, הדן בסיפור זה בהרחבה. ראו: נאה, חרותא, עמ' 10-27.

²⁵⁰ חזן-רוקס, גלית, רקמת חיים, עמ' 56.

²⁵¹ המושג 'וקטור התשוקה' הונח על ידי יגאל שוורץ, הבוחן את הספרות העברית המודרנית, כספרות הנעה על גבי חץ, המכוון את זיקותיה המרכזיות. כך הוא רואה את וקטור התשוקה של הגלות, כמכוון כלפי ארץ ישראל אך נטוע במציאות הגשמית של הגולה. אני שואל מונח זה, בשל יעילותו בהיפוך כיוון התשוקה, וכן בשל אופיו הגראפי המאפשר לקורא לדמיין באופן ויזואלי תנועה ברורה במהלך סיפורי. במובן זה הסיפור, שנראה כמקיים תשוקה רק בכיוון אחד בתחילתו – מהרומאי לאישה היהודיה, מתגלה כסיפור המקיים גם תנועת תשוקה הפוכה ומנוגדת, המעשירה את הבנת הסיפור, ומקיימת תנועה דומה לתנועת הבולמוס – המייצר משיכה ודחייה בבת אחת. טענתו של שוורץ מוליכה את ספרו כאבן בוחן לספרות העברית החדשה, ועל כל היא פרושה על גבי הספר כולו. להצגתה הראשונית בפתח הדבר ראו: שוורץ, הידעת, עמ' 13.

בתנועות המנוגדות המתקיימת בו, שכן לצד המשיכה המינית עזה, מתקיימת בו אלימות קשה וגסה. כך למרות שהסיפור מתאר מיניות אסורה הוא מאפשר לגיבוריו להינשא ולהכשיר את תשוקתם. אולם גם מעשה הנישואים אינו מתקיים אלא בחסות אלימות קשה המופנה כלפי האישה. במקום לתאר את אכילתה של האישה כרפואת הבולמוס, החכמים בוחרים לתאר דווקא את מעשה הפליטה, המיטונימי במקרה זה לפליטתה של האישה מן הקהילה היהודית. האישה מוציאה מגופה גוף אחר ומשונה, שאינו עצם מוגדר, הנראה כמו ענף דקל. דימוי הגוף המשונה לגוף מוכר, מהווה ניסיון אחרון לשלוט במיניות האישה בעזרת ביות של גורם נשי וזר, אך עיקרו בדחיית האישה מן הקהילה. מעשה הפליטה מעלה את מושג הבזות מבין מדרשה של ז'וליה קריסטבה, המתייחס לחומרים ולעצמים, היוצאים מן הגוף האנושי ומהווים גורם דוחה ומאיים.²⁵² למעשה, אם נקרא מהלך זה כחלק מעלילתו הכוללת של הסיפור נוכל לטעון, כי תיאור זה אף שקול להפלה, המסמלת את עקרותו הדקלרטיבית של הקשר הפסול בין האישה היהודייה ובין הגבר הרומאי, אשר מצליחים לקיים מיניות שאינה נושא פרי. מהלך זה מסיים את הסיפור הנורא המאפשר את המיניות עם האחר, אך גם מפעיל אלימות דוחה, המוציאה את האישה מן הכלל היהודי, ומטילה ספק בפוריותו של מהלך זה.

כך ניתן לראות כי סיפור זה דן באופיו המיני של הבולמוס, ומדגיש את מעמדו העז החוצה זהויות מגדריות ואתניות. כמו הבולמוס גם סיפור זה מקיים שתי תנועות הופכיות, הנעות בין דחייה וקבלה. משמעות מינית זו עלתה גם מאצבעו של רב אשי הנשלחת לפיו של מר זוטרא, המתורצת בקימו של 'דבר אחר' במזון. עיבוי המזון לידי סמל מיני עז, אשר קשור ביחסי מין בעלי גוון הומואירוטי, נשלבים בקובץ זה במיניות אסורה עם האחר, ומעלים את פניו המיניים של הבולמוס. האופי המאגי השלוב בסיפורים אלו, מאפשר את התנועה המינית הגלומה בהם, ומציג את אופי הבלתי נשלט של הבולמוס באופן נוסף. השוואה זו בין המיניות האסורה ובין הבולמוס עולה באופן ישיר בספרות החכמים, אשר דנים במקרה 'בולמוס של עריות'.

[ה] בולמוס של עריות

הנחת הבולמוס בסמוך למיניות אסורה מופיעה בספרות החכמים במקור נוסף העוסק ב'בולמוס של עריות' בבראשית רבא, הנתון בדיון על חטא לוט ובנותיו בסדום: 'אמר רבי נחמן בר חנין כל מי שהוא להוט אחר בולמוס של עריות סוף שמאכילים אותו מבשרו' (בראשית רבה מא, ז). נראה כי השימוש בבולמוס ככלי לתיאור מיניות אסורה ומגונה נסמך על האינטנסיביות של איחוז הבולמוס,

²⁵² ראו: קריסטבה, כוחות האימה, עמ' 7.

ומובן כחריגה מן הכמות או התדירות המקובלת של המעשה. מעניין לראות כי שימוש במטאפורה זו מציב שתי התנהגויות כפייתיות שונות בכפיפה אחת. אולם שלא כמו הדיון הרחב בבולמוס, נושא זה אינו נתקל בלבטים או בגישות מקלות, והוא כרוך בעונש הקשור באיסור טאבו של ממש – קניבליזם. ליתר דיוק, קניבליזם עצמי. העונש האיום מתריע מפני חציית הגבולות, ומסביר כי מעבר על איסורי המיניות הינו חמור מאוד, ועלול להסתיים במעבר על איסורי טאבו של ממש. ההקשר המדרשי הכורך מעשה זה בלוט ובנותיו, מאפשר לראות במאמר זה איסור טאבו נוסף על גילוי עריות. עונש הקניבליזם העצמי הנובע מהתקף הבולמוס מזכיר את עונשו של אריסטיכון, אשר בולמוסו תם רק לאחר שנאלץ לאכול את גופו עד מוות. יתר על כן, גם סיפור אריסטיכון קושר בין מיניות ובין קניבליזם, כיוון שאריסטיכון מוכר את בתו לשם סיפוק תאוות בולמוסו.²⁵³ האיסור החמור העולה מן הבולמוס על העריות, מצטרף לפליטת האשה מן החברה היהודית בשל האיחוז הבולמוסי שנטען בתשוקה מינית, וכן למבוכתו של מר אשי, הנמנע מלחשוף את תשוקתו, ומעלה את הרושם כי השליטה על המיניות בספרות החכמים מובנת כגורם מסוכן הרבה יותר מהשליטה על הבולמוס ועל חוקי הכשרות במקרהו. השימוש בהתקף האכילה מתבצע על מנת לתאר את עוצמת התאוה ואת הסכנות שניצבות לנוכח התאוה, וכך מעצב מסר תקיף בהרבה המפקח על המיניות באופן אלים וחד משמעי. מהלך חד ערכי זה מדגיש את האופן המורכב ורב המהלכים שבו עוצב הבולמוס בספרות החכמים בעבודה זו, ומציגו כמקרה אמצע שאינו מעמיד את התרבות על רגליה האחוריות, כבולמוס העריות, אלא מקיים תנועות מנוגדות המכילות את היחס לתופעה זו, ומכילות אותה תוך קשיי קליטה ניכרים.

²⁵³ להרחבה על בולמוסו המיתי של אריסטיכון ראו דיוני בפרק המבוא.

בעבודה זו בחנתי את תופעת הבולמוס בספרות החכמים תוך התמקדות במתחים הדיאלקטיים שהיא מעוררת סביבה, הן בדיון ההלכתי והן ביצירות הספרות העוסקות בה. מה שנדמה היה בתחילת הדרך כנושא שיכול להחזיק פרק אחד בעבודת התזה, התגלה כנושא רחב ומגוון, שעוד יצריכני למחשבה רבה על אודותיו.

מחקרי נפתח בבחינת הופעות הבולמוס בספרות היוונית והרומית, תוך הצגת המקורות בעלי האופי הרפואי והספרותי. כבר בפרק המבוא ניכרה שניות יסודית בתופעה זו, שכן ביטויי הגופני העז של הבולמוס שלהב את דמיון הקדמונים והביאם, בנוסף לעיסוק הרפואי בו, גם ליצירה ספרותית ענפה על אודותיו. עקב כך הבולמוס לא נידון לקטלוג ארכיבי יבשושי המותר לשכחת ההיסטוריה, אלא תועד באופנים שונים ועמוקים שתרמו למזיגתו בזיכרון התרבותי.

תופעת הבולמוס בספרות החכמים חולקת קווי דמיון משותפים עם התופעה מהעולם היווני והרומי, שנתן לה את שמה. ואולם, הבולמוס מופיע בספרות חז"ל במלוא עצמאותו וייחודיותו, והתעצב מעט אחרת, מתוך אותה התנגשות בעולם היהודי, שומר הכשרות. התסמין העיקרי של הבולמוס - התקף רעב עז, מידי וחסר שליטה – התקבל בשתי דרכים בעולם ההלכתי: האחת פתחה את שעריה והכילה אותו כלקות וכחולשה, והשנייה הציבה מולו את גדרי התרבות וניסתה למנוע ולהשהות את מימושו. שתי תנועות הופכיות אלו מבטאות הן את המכניקה הבולמוסית עצמה והן את הדיאלקטיקה שבהתקבלות הבולמוס בספרות החכמים. תנועה זו התגלתה גם כמאפיין משמעותי בתנועת סיפורי הבולמוס המבטאים בעלילתם ובסמליותם דחף עז ואיפוק גם יחד.

תנועה זו אף הקשתה על ניסיון ההגדרה של הבולמוס, שהתגלה כתופעה שאינה מתמסרת בקלות להגדרה אקדמית. היכן שביקשתי למצוא מחלה המצריכה ריפוי, הופיע לצדה גילומה כאיחוז המתחמק ממציאת מזור אנושי. במקומות בהם רציתי לראות בתופעה מקור לתשוקה אדירה ולאכילה בלתי מידתית, הופיע הבולמוס החלקי, בו האיחוז הסתפק גם במנת לחם זעומה לשם שיכוך רעבו. בסיפורי הבולמוס ממסכת כתובות גם תנועת ההתפרצות החייתית לעבר המזון בה אופיין ההתקף הושמה בסימן שאלה לנוכח הדינאמיקה הכפולה במכניקת השיגעון, המתבטאת גם בקיפאון ולא רק בהתפרצות. האלימות והמיניות העזים שנלוו לתופעה זו, כמו גם המשיכה אל המזון הטמא, עיבו את התופעה שהתרחבה ככל שניסיתי להבינה. על כל פנים, ביקשתי להציב הגדרה לפיה הבולמוס הוא התקף רעב איחוזי, המתבטא בצורך עז לאכילה מידית, ומחייב טיפול מהיר בשל הסכנה הטמונה בו. התופעה מתאפיינת בשני גילומים עיקריים – בולמוס מלא, בו נצרכת כמות גדולה מאוד של מזון, ובולמוס חלקי, בו יכול אחוז הבולמוס להסתפק בכמות מועטה של מזון

כדי להשיב את נפשו. החידוש העיקרי בהגדרה זו מצוי בהבחנה בין שני סוגי הבולמוס בספרות החכמים ובקורפוס הקלאסי, שטרם מצאתי במקומות אחרים.

תנועת מטוטלת זו הביאה אותי לחשוב על האופן שבו הבולמוס הוא למעשה מצב משברי. זאת משום שהוא מביא את הגוף האנושי לידי מצוקה, המתפרצת לפתע ופוגעת במציאות החיצונית לאדם, ללא התחשבות באופי האירוע החברתי או בהשלכותיו. אם היה משבר זה חד פעמי או זניח בעוצמתו, וודאי היה נספג בקלות בעולם ההלכתי. אולם היחס הדיאלקטי והקיצוני להתקף זה מערער את עולם ההלכה לרגע, וחושף מתח עקרוני ותשתיתי בעולמם.

עיקרו של מתח זה טמון בניגוד החד בין עולמם הלמדני של החכמים, שהניב יצירות תרבות מפוארות, ובין הקיום האנושי הקשה והמורכב של החיים הפיזיים בעת העתיקה. בעת בה מבקשים אנו, ללא כוונת זדון, למצוא את בבואת דמותנו במושא המחקרי (כך עשיתי וודאי גם בעבודה זו), ביקשתי לתהות על תפקידו של הבולמוס כמשקף חרדות שאינן מוכרות לי בעוצמתן ובגשמיותן. ואכן, לאחר ניסיון קירוב הבולמוס לעולמי התבוננתי בו גם כעל אחר וזר, הנתון בעולם בו מתקיימת חרדה בסיסית ומבוססת מפני רעב שאין לו קץ, שאיני מכיר כאדם מערבי החי בזמננו. כך ביקשתי לשער את עוצמת ההתקף ואת מידיותו, המגלמות אימה ופחד אך גם תשוקה. כמו כן, ניסיתי להראות שחרדה זו לא טמונה רק בפחד מפני הרעב, אלא גם בחשש הגדול מגורם שעלול לשדד את מערכות התרבות של החכמים, הנחוות על ידם כהון תרבותי של ממש, אם לנקוט בלשונו של פייר בורדייה.

במידה רבה התמקדה עבודתי בחשיפת גילומיו של חשש זה בנבכי המרקם הספרותי. הופתעתי להיווכח כי למרות שהבולמוס קשה במיוחד בשל גילומו הפיזי העודף, דווקא התגובה התרבותית לגביו התגלתה כמעשה עודף ומבוהל. הילכך התגלתה גם הפרת החוק החז"לי כמאורע חריף משצפיתי. ייתכן כי לחצם של החכמים נובע מאופיו הנא של החוק, הקורם עור וגידים תחת ידיהם המסורות, ומצוי עדיין בשלבי עיצובו. לכן נדמה כי נטרדה מנוחתם משינוי החוק שלא הספיק להתבסס די צורכו.

מתח נוסף ושונה במעט התגלה גם באופיו המיני של הבולמוס. מה שנראה תחילה כגורם למיניות אלימה ובלתי נשלטת, זוהה לפרקים כאמצעי יעיל למימוש תשוקות חבויות ואסורות. כך ראינו ב'דבר האחר' שמצא רב אשי במר זוטרא, וכך נגלה גם בחילוף התפקידים בין הרימון והרומאי, שמזג אלימות קשה בתשוקה עזה לא פחות.

עבודה זו חשפה, כך אני מקווה, את המתחים המרובים שמקיים הבולמוס, והדגישה כי לא ניתן להבין תופעה זו באמצעות חשיפת פן עיקרי אחד בבולמוס. עם זאת התברר כי למרות צירוף

מרכיביו, לא ניתן לסכמו לידי שלם הגדול מסך חלקיו, ואולי מוטב שכך - שיישאר הבולמוס מפורק מעט, ויישא בגאון את קו השבר המגלם את מהותו.

מקורות ראשוניים

אוצר המדרשים, אייזנשטיין, ניו-יורק תרע"ה.	אוצר המדרשים
בראשית רבה, מהדורת תיאודור-אלבק, ירושלים תשכ"ה.	בראשית רבה
מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, מהדורת אפשטיין, ירושלים תשט"ו.	מכילתא דרשב"י
ששה סדרי משנה, מהדורת אלבק, ירושלים תשמ"ט.	משנה
קהלת רבה, מהדורת קיפרוסר – עתיד להתפרסם.	קהלת רבא
קהלת זוטא, מהדורת קיפרוסר- עתיד להתפרסם.	קהלת זוטא
פירוש המשנה לרמב"ם, מהדורת קאפח, ירושלים תשכ"ג-תשכ"ז.	רמב"ם, פירוש המשנה
שמונה פרקים, מהדורת שילת, ירושלים תשנ"ו.	רמב"ם, שמונה פרקים
תוספתא, סדר מועד: מהדורת ליברמן, ניו יורק תשט"ו-תשמ"ח; מסכת סנהדרין: מהדורת צוקרמנדל, ירושלים תש"ל.	תוספתא
תלמוד ירושלמי, מהדורת האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשס"א.	תלמוד ירושלמי

כתבי יד לתלמוד הבבלי עבור יומא פג, ע"א²⁵⁴

כ"י אוקספורד, ספריית בודלי 23 Opp. Add. fol. (נויבאואר	אוקספורד 366
(366), (כתיבה ספרדית מאה 14-15).	

²⁵⁴ כתבי היד בהם נעזרתי לשם קריאתי בתלמוד הבבלי מפורטים במהלך העבודה. אזכורים אגביים, שלא מלווים בניתוח מעמיק, הובאו על בסיס נוסח הדפוס (וילנה).

סנקט פטרסבורג 38	כ"י סנקט פטרבורג, ספריית האקדמיה הרוסית, (המכון ללימודים מזרחיים 38 A).
סנקט פטרסבורג 187	כ"י סנקט פטרבורג, ספרייה לאומית, SP RNL EVR I 187, (אוסף פירקוביץ 187), (כתיבה ביוזנטית מאה 13).
אוקספורד 374	כ"י אוקספורד, ספריית בודלי Opp. 768 (נויבאוור 374), (כתיבה אשכנזית שנת 1714).
המבורג 164	כ"י המבורג, ספריית המדינה והאוניברסיטה, HEBR 331, (המבורג 164), (כתיבה אשכנזית מאה 18).
המבורג 163	כ"י המבורג, ספריית המדינה והאוניברסיטה, HEBR 194, (המבורג 163), (כתיבה אשכנזית שנת 1720).
לונדון 400	כ"י לונדון, הספרייה הבריטית, BL Harley 5508 (מרגליות 400) (כתיבה אשכנזית, מאה 12-13).
מינכן 95	כ"י מינכן, ספריית מדינת בווריה, MUN 95, (HEBR95), (כתיבה אשכנזית שנת 1342).
מינכן 6	כ"י מינכן, ספריית מדינת בווריה, MUN 6, (HEBR6), (כתיבה אשכנזית מאה 12-13).
אנלאו 270	כ"י ניו יורק, בהמ"ל, NY JTS EMC 270 (RAB 218), (כתיבה תימנית שנת 1618).
בצאנו 19	כ"י בצאנו, ארכיון העיר, Bazzano ASC (Fr. ebr. 19) (כתיבה ספרדית מאה 13).

ספרות יוונית - רומית

- אובידיוס, מטמורפוזות (עברי) אובידיוס, **מטמורפוזות**, (תר' שלמה דיקמן), ירושלים 2008.
- הנ"ל, מטמורפוזות (אנגלי) Ovid, *Metamorphoses*, (The Loeb Classical Library), Tran. Frank Justus Miller, London 1946.
- אריסטו, בעיות Aristotle, *Problems*, (The Loeb Classical Library), Tran. W. S. Hett, London 1961.
- אריסטופנס, פלוטוס (עברי) אריסטופאנס, **פלוטוס**, (תר' דבורה גילולה), ירושלים תשנ"א.
- הנ"ל, פלוטוס, (אנגלי) Aristophanes, *The Plutus*, (The Loeb Classical Library), Tran. Benjamin Bickley Rogers, Cambridge 1972.
- אתנאאוס, הסועדים Athenaeus of Naucratis, *The Learned Banqueters*, (The Loeb Classical Library), Tran. S. Douglas Olson, Cambridge 2006.
- בן מתתיהו, תולדות בן מתתיהו, יוסף, **תולדות מלחמת היהודים ברומאים**, (תר' ליוה אולמן), ירושלים 2010.
- גלנוס, על המרות Galen, 'On the Humours', in: Grant, Mark, *Galen on Food and Diet*, Tran. Mark Grant, London and New York 2000.
- הסידורס, קטלוג הנשים Hesiod, *Catalogue of Women*, (The Loeb Classical Library), Tran. Glenn W. Most, Cambridge 2006-2007.
- כסינופון, אנאבאסיס (עברי) כסינופון, **אנאבאסיס: מסע הרבבה**, (תר' א.א. הלוי), ירושלים תשכ"ט.
- הנ"ל, אנאבאסיס (אנגלי) Xenophon, *Anabasis*, (The Loeb Classical Library), Tran. Carleton L. Brownson, London 1961.
- הנ"ל, קירופדיה Xenophon, *Cyropaedia*, (The Loeb Classical Library), Tran. Walter Miller, London 1979.

פליניוס, היסטוריה	Pliny, <i>Natural History</i> , (The Leob Classical Library), Tran. W.H. Johns, London 1949.
פלוטרכוס, ברוטוס (עברי)	פלוטרכוס, חיי אישים: אנשי רומי - ברוטוס , (תר' יוסף ג. ליבס), ירושלים 1954.
הנ"ל, ברוטוס, (אנגלי)	Plutarch, <i>Plutarch's Live's: Brutus</i> , (The Leob Classical Library), Tran. Bernadotte Perrin, London 1918.
הנ"ל, קלאומנס	פלוטרכוס, חיי אישים: אנשי יוון ורומי - קלאומנס , (תר' א. א. הלוי), ירושלים 1982.
הנ"ל, מוראליה (עברי)	פלוטרכ, מוראליה: פלוטרכ איש חרונאה , תרגום מגרמנית לעברית, דברי מבוא והערות בגוף הטקסט; יוסף האובן, תל אביב 1999.
הנ"ל, מוראליה (אנגלי)	Plutarch, <i>Plutarch's Moralia: Table-Talk</i> , (The Loeb Classical Library), Tran. Paul A. Clement, London 1969.
קאלימכוס, מזמור לדמטר	Callimachus, <i>Hymn to Demeter</i> , (Cambridge Classical Texts and Commentaries 27) Tran. N. Hopkinson, Cambridge 2007.
קיקרו, כתבים נבחרים	קיקרו, מארקוס טוליוס קיקרו: כתבים נבחרים , (תר' ארנסט דוד קולמן), ירושלים 1985.
ספרי עזר ומילונים	
בן יהודה, מלון	בן יהודה, אליעזר, מלון הלשון העברית הישנה והחדשה , ירושלים 1959-1948.
ורטהיימר, ספר מדרשים	ורטהיימר, שלמה אהרן בן יעקב, ספר מדרשים כתבי יד: בו קבוצת מדרשים עתיקים מרז"ל מכתבי יד מהגניזה הישנה שבמצרים ומספרים עתיקים כתבי יד , ירושלים תרפ"ג.

- Jastrow, Marcus, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1950. יאסטרוב, מילון
- L.S.G, *A Greek-English Lexicon: Revised by Sir Henry Stuart Jones*, Oxford 1996. לידל-סקוט, מילון
- נאכט, יעקב, **סמלי אשה: במקורותינו העתיקים, בספרותנו החדשה ובספרות העמים**, תל אביב תשי"ט. נאכט, סמלי אישה
- Sokoloff, Michael, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, Ramat Gan 2002. סוקולוף, מילון ארמי
- Sokoloff, Michael, *A Syriac Lexicon: a Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*, Piscataway, N.J 2009. סוקולוף, מילון סורי
- מקורות משניים**
- Olson, Douglas, 'Introduction' in: Douglas Olson (Ed.) *Athenaeus Naucratis, The Learned Banqueters*, Vol. I, (The Leob Classical Library), Cambridge 2006, pp. vii-xviii. אולסון, הקדמה
- O'neil, Edward N., *Plutarch: Morelia –Index*, Cambridge 2004. אוניל, אינדקס
- אופיר שמש, אברהם, 'ארץ זית שמן ודבש': תמרים, דבש תמרים או מוצר אחר? **על אתר י**, (תשס"ב), עמ' 97-109. אופיר שמש, ארץ זית

- אור, Tamara, *Massekhet Betsah: Text, Translation, and Commentary*, Tübingen 2009.
- אורבך, חז"ל
- אורבך, אפרים א, חז"ל: **פרקי אמונות ודעות**, ירושלים תשל"ו.
- אילן, מסכת תענית
- Ilan, Tal, *Massekhet Ta'anit: Text, Translation, and Commentary: a Feminist Commentary on the Babylonian Talmud*, Tübingen, 2008.
- אליאור ובילו, בין עולמות
- אליאור רחל, ויורם בילו, 'בין עולמות: רוחות ושדים, בנות קול ודיבוקים', בתוך: רחל אליאור (עורכת), **כחלום יעוף וכדיבוק יאחז: על חלומות ודיבוקים בישראל ובעמים**, ירושלים 2013, עמ' 217-234.
- אלכסנדר, מעשה אהוב
- אלכסנדר, תמר, **מעשה אהוב וחצי: הסיפור העממי של יהודי ספרד**, ירושלים תש"ס.
- הנ"ל, קומו פואדי
- אלכסנדר, תמר, 'קומו פואדי סיר? החידה היהודית- ספרדית', **איל פרזנטי: מחקרים בתרבות יהודי ספרד א (מכאן ח')**, (תשס"ז), עמ' 123-147.
- אריאלי, הבניה
- אריאלי, דניאלה, 'הבניה תרבותית של טבע: המקרה של החברה להגנת הטבע בישראל', **מגמות לח**, (1997), עמ' 189-206
- אשבל, הרוצה לטעום
- אשבל, דב, 'הרוצה לטעום טעם תאנה ילך למזרח' (יומא פ"ג), **בית מקרא יא:א-ב**, (תשכ"ו), עמ' 108-110.
- הנ"ל, שדות מודרמות
- אשבל, דב, 'שדות מודרמות ומנוירות', **בית מקרא י:א**, (תשכ"ה), עמ' 26-32.
- בואי, אתנאאוס
- Bowie, Ewen, 'Athenaeus', in: Hubert Cancik (Ed.), *Brill's New Pauly*, Vol 2, Lieden – Boston, 2003, pp.240-243.
- בויארין, הבשר שברוח
- בויארין, דניאל, **הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד**, (תר' עדי אופיר), תל אביב 1999.
- ביאליק, הלכה ואגדה
- ביאליק, חיים נחמן, **כל כתבי ח. נ. ביאליק**, תל אביב תש"ח.

- בילו, הדיבוק בילו, יורם, 'הדיבוק ביהדות: הפרעה נפשית כמשאב תרבותי', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב: ד, (תשמ"ג), עמ' 529-563.
- בכטין, צורות בכטין, מיכאיל, צורות הזמן והכרונוטופ ברומן: מסה על פואטיקה היסטורית, (תר' דינה מרקון), אור יהודה 2007.
- בכר, הפחד לתפוס מקום בכר, איתן, הפחד לתפוס מקום: אנורקסיה ובולימיה – טיפול לפי גישת הפסיכולוגיה של עצמי, ירושלים 2001.
- בן עמוס, הספרות העממית היהודית, ירושלים תשס"ו. בן עמוס, דן, הספרות העממית היהודית, ירושלים תשס"ו.
- בראון, התהוות Brown, Peter, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge 1993.
- ברנד, כלי החרס ברנד, יהושע, כלי החרס בספרות התלמוד, ירושלים תשי"ג.
- ברושי, על מזונם ברושי, מגן, 'על מזונם של בני ארץ ישראל בתקופה הרומית', קתדרה 43, (תשמ"ז), עמ' 15-32.
- גיוהנסטון, גלנוס על מחלות Johnston, Ian, *Galen: On Diseases and Symptoms* Cambridge, 2006.
- גורג'ס, לקראת הבנה Georges, Robert A., 'Toward an Understanding of Story Telling Events', *Journal of American Folklore* 82, (1969), pp. 313-328.
- גילולה, הלצות גילולה, דבורה, 'הלצות על יהודים בספרות הרומית', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי ט, עמ' 7-37.
- הנ"ל, מבוא גילולה, דבורה, 'מבוא', בתוך: אריסטופאנס, פלוטוס (תר' דבורה גילולה), ירושלים תשנ"א.
- דגלס, טוהר דגלס, מרי, טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זיהום וטאבו, (תר' יעל סלע), תל אביב, 2010.
- גרוסמרק, מעשה גרוסמרק, ציונה, "מעשה היה בדרום שהיה שם פונדקאי אחד...": הפונדק כמקום של סכנה בספרות חז"ל, מועד כ, (תש"ע), עמ' 35-53.

Green, Anthony, 'Hesiodus', in: Hubert Cancik (Ed.), <i>Brill's New Pauly</i> , 6, Leiden-Boston, 2005, pp. 279-284.	גרין, הסיודוס
Garnsey, Peter, <i>Food and Society in Classical Antiquity</i> , Cambridge, 1999.	גרנזי, מזון וחברה
American Psychiatric Association, <i>DSM-5 (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders)</i> , Fifth Edition, Washington D.C, 2013.	די. אס. אם 5
Delby, Andrew, <i>Food in the Ancient World from A to Z</i> , London and New York 2003.	דלבי, מזון
דרידה, ז'ק, בית המרקחת של אפלטון , (תר' משה רון), תל אביב 2002.	דרידה, בית המרקחת
היינמן, יצחק, דרכי האגדה , ירושלים תשי"ד.	היינמן, דרכי האגדה
הלוי אפשטיין, יעקב נחום, דקדוק ארמית בבלי , ירושלים 1960.	הלוי אפשטיין, דקדוק
Henderson, Jeffrey, <i>Aristophanes: Essays in Interpretation</i> , (<i>Yale Classical Studies</i> 26), Cambridge, 1981.	הנדרסון, אריסטופנס
Henkinson, R.J, <i>The Cambridge Companion to Galen</i> , Cambridge 2008.	הנקינסון, גלנוס
הריס, מרווין, פרות קדושות וחזירים משוקצים: חידות של מזון ותרבות , (תר' ציפי בורסוק) גבעתיים, 1985.	הריס, פרות קדושות
Herman, Geoffrey, <i>A Prince Without a Kingdom: the Exilarch in the Sasanian Era</i> , Tübingen 2012.	הרמן, נסיך

הרמן, ראשות הגולה	הרמן, ג'פרי, ראשות הגולה בבבל בתקופת התלמוד , חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים 2005.
הרמן, פרסאי	הרמן, ג'פרי, "פרסאי בצרכי סעודה בקיאי מינייכו": נימוסי שולחן ותרבות פרס בתלמוד הבבלי, ציון עז, (תשע"ב), עמ' 188-149.
הררי, הכישוף היהודי	הררי, יובל, הכישוף היהודי הקדום , ירושלים תש"ע.
וייס, ומה שפתר	וייס, חיים, 'ומה שפתר לי זה לא פתר לי זה': קריאה ב'מסכת החלומות' שבתלמוד הבבלי , אור יהודה 2011.
וייס, מעמדו ותפקידו	וייס, חיים, מעמדו ותפקידו של החלום בספרות חז"ל : היבטים תרבותיים - קריאה ספרותית במסכת החלומות שבתלמוד הבבלי (מסכת ברכות, נ"ה ע"א-נ"ז ע"ב) , חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים, תשס"ו.
וייס, אוכלים לדעת	וייס, רוחמה, אוכלים לדעת , תל אביב 2010.
וייס, אמהות בטיפול	וייס, רוחמה ואבנר הכהן, אימהות בטיפול: מסע פסיכולוגי-ספרותי עם גיבורות התלמוד , תל אביב 2012.
וכמן, מפגשי אדם	וכמן, גילה, 'מפגשי אדם-רוח בספרות האגדה' , בתוך: רחל אליאור ואחרים (עורכים), כחלום יעוף וכדיבוק יאחז: על חלומות ודיבוקים בישראל ובעמים , ירושלים, 2013, עמ' 251-257.
ולר, נשים ונשיות	ולר, שולמית, נשים ונשיות בסיפורי התלמוד , תל אביב 1995.
זוסמן, ספר אוצר	זוסמן, יעקב, ספר אוצר כתבי היד התלמודיים כרך ב', ירושלים תשע"ב.
זוסמן, תלמוד ירושלמי	זוסמן, יעקב, תלמוד ירושלמי: יוצא לאור על פי כתב יד סקילגר 3 (Or. 4720) שבספריית האוניברסיטה של לידן עם השלמות ותיקונים , ירושלים תשס"א.

- זיגל, גלנוס על פסיכולוגיה
Siegel, Rudolph E., *Galen on Psychology, Psychopathology and Function and Diseases of the Nervous System*, Basel 1973.
- זיולקו, בולימיה : סקירה
Ziolko, Horst-Ulfert, 'Bulimia: a Historical Outline',
International Journal of Eating Disorders, 20:4,
(1996), pp. 345-358.
- זקוביץ, צבת בצבת
זקוביץ, יאיר, **צבת בצבת עשויה: מה בין מדרש פנים-מקראי למדרש חוץ-מקראי**, תל אביב 2009.
- חברוני, גירא
חברוני, עידו, **גירא בעיני השטן: סמלים ומרחבי משמעות בקובץ סיפורי פיתוי מתלמוד בבלי קידושין פא ע"א-ע"ב**, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, רמת גן תשס"ה.
- חזן-רוקס, רקמת חיים
חזן-רוקס, גלית, **רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל**, תל אביב 1996.
- יסיף, מחזור הסיפורים
יסיף, עלי, **מחזור הסיפורים באגדות חז"ל, מחקרי ירושלים בספרות עברית יב (תש"ן)**, עמ' 103-145.
- יסיף, סיפור העם
יסיף, עלי, **סיפור העם העברי**, ירושלים 1994.
- כסלו, הזיזים
כסלו, מרדכי, **הזיזים שבעדשים**, היתושים שבכליסים והתולעת שבתמרים ובגרוגרות, **רתם: כתב עת לנושאי שדה בוטניים בארץ ישראל** 22, (חלמיש, 5), ירושלים (1987), עמ' 90-99.
- לביא, הפסיפסיפור
לביא, משה, **הפסיפסיפור התלמודי: בין הוראת התורה לגדולה וגאולה - סיפורי רבי ורבי חייא כדוגמה לשחזור פרק בדימוי העבר התנאי בתלמוד הבבלי**, *JSIJ - Jewish Studies: an Internet Journal* 8 (2009), עמ' 51-98.
- לוי – שטראוס, עלילות
לוי שטראוס, קלוד, **עלילות אסדיוואל, הספרות** 20 (1975), עמ' 8-27.

- Lloyd, G. E. R, 'The Hot and the Cold, the Dry and the Wet in Greek Philosophy', *The Journal of Hellenic Studies*, 84, (1964), pp. 92-106 .
- ליברמן, מדרשי תימן
ליברמן, שאול, **מדרשי תימן: הרצאה על מדרשי תימן על מהותם וערכם**, ירושלים, ת"ש (תרנ"ן).
- ליברמן, יוונית ויוונית
ליברמן, שאול, **יוונית ויוונית בארץ-ישראל**, ירושלים 1962.
- ליץ, תרבות
Leach, Edmund, *Culture and Communication: The Logic by Which Symbols are Connected*, Cambridge 1976.
- לנדפסטר, מילון המחברים
Landfester, Manfred, (Ed.) *Brill's New Pauly Dictionary Greek and Latin Authors and Texts*, Leiden-Boston 2009.
- לנוס, קאלימכוס
Lehnus, Luigi, 'Callimachus', *Brill's New Pauly*, 2, Leiden-Boston, 2003, pp. 973-975.
- מאיר, הסיפור
מאיר, עפרה, 'הסיפור תלוי-ההקשר בתלמוד', **בקורת ופרשנות** 20 (תשמ"ה), עמ' 101-119.
- מאיר, סיפורי האגדה
מאיר, עפרה, 'סיפורי-האגדה בהקשרים ספרותיים כתופעה מקבילה למצבי היגוד משתנים: סיפור החסיד והרוחות בבית הקברות', **מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי** י"ג-י"ד (תשנ"ב), 97-81.
- מוסקוביץ, הטרמינולוגיה
מוסקוביץ, ליב, **הטרמינולוגיה של הירושלמי: המונחים העיקריים**, ירושלים 2009.
- מוסקוביץ, סוגיות
מוסקוביץ, ליב, 'סוגיות מתחלפות בירושלמי', **תרביץ** ס:א (תשנ"א), עמ' 19-66.
- מוסקוביץ, על מובאה
מוסקוביץ, ליב, 'על מובאה אחת מן הירושלמי בפירוש רש"י לתלמוד', **תרביץ** סד:ג תשנ"ה, עמ' 381-388.

מרינברג, סיפורי עליית	מרינברג-מיליקובסקי, איתי, סיפורי עליית משה למרום בתלמוד הבבלי בראי הפואטיקה של הסוגיה התלמודית , חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, באר שבע 2010.
נאה, חרותא	נאה, שלמה, 'חרותא', בתוך: צופיה לסמן (עורכת), סוגיות במחקר התלמוד: יום עיון לציון חמש שנים לפטירתו של אפרים א. אורבך , ירושלים תשס"א.
נאוק, אריסטופנס	Nauck, A., 'Aristophanes', in: Hubert Cancik (Ed.), <i>Brill's New Pauly</i> , Vol 1, Lieden – Boston, 2002, pp. 1124-1135.
נוה, קמעות	Naveh, Joseph & Shaul Shaked, <i>Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity</i> , Jerusalem 1985.
נוטון, גלניזם	Nutton, Vivian, 'Galenism', in: Manfred Landfester, (Ed.), <i>Brill's New Pauly: Classical Tradition</i> , Vol II, Leiden-Boston, 2007, p. 539.
סבתו, כתב יד	סבתו, מרדכי, כתב יד תימני למסכת סנהדרין (בבלי) ומקומו במסורת הנוסח , ירושלים 1998.
סגל, תיאוריות של מיתוס	סגל, רוברט, תיאוריות של מיתוס , (תר' תמי אילון-אורטל), תל אביב 2008.
ספראי, גבולות	ספראי, זאב, גבולות ושלטון בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד , תל אביב 1980.
ספראי, הטיפול	ספראי, זאב, 'הטיפול במערכת הדרכים הכפרית בתקופת המשנה והתלמוד', בתוך: בנימין זאב קדר ואחרים (עורכים), פרקים בתולדות המסחר בארץ ישראל , ירושלים, 1990, עמ' 159-180.
סמית', מהמשתה	Smith, Denis E., <i>From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World</i> , Minneapolis 2003.

עמר, מתכון	עמר, זהר, ואריה כהן, 'מתכון לאפיית לחם הפנים', המעין נא: ג (תשע"א), עמ' 35-52.
פגיס, על סוד	פגיס, דן, על סוד חתום: לתולדות החידה העברית באיטליה ובהולנד , ירושלים תשמ"ו.
פוקו, סדר השיח	פוקו, מישל, סדר השיח , (תר' ברוך נועם), תל אביב 2005.
פוקו, תולדות השיגעון	פוקו, מישל, תולדות השיגעון בעידן התבונה , (תר' אהרן עמיר), ירושלים 1972.
פאוצי, האריסון	Fauci, Anthony S., <i>Harrison's Internal Medicine</i> 17th Edition, vol. II, New York, 2008.
פורסטר, בעיות פסאודו	Forster, E. S., 'The Pseudo-Aristotelian Problems Their Nature and Composition', <i>The Classical Quarterly</i> 22:3-4, (1928), pp. 163-165.
פלג, הסעודה היהודית	פלג, צבי, הסעודה היהודית בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד: ריאליה, חברה ותרבות , חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, רמת גן תשס"ד.
פלאסלייר, חיי יום יום	פלאסלייר, רובר, חיי יום-יום ביוון בתקופת פריקלס , (תר' יהושע קנז), תל אביב 1967.
פליקס, עצי פרי	פליקס, יהודה, עצי פרי למיניהם: צמחי התנ"ך וחז"ל , ירושלים 1994.
פלסר, פרפרת	פלסר, דליה, פרפרת: נוהגי סעודה בתקופת תנאים ואמוראים בארץ ישראל , חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, רמת גן תשנ"ו.
פרויס, הרפואה	פרויס, יצחק (יוליוס), הרפואה במקרא ובתלמוד , (תר' אורי וירצבורגר), ירושלים 2012.
פרידמן, הבריות	פרידמן, שמא יהודה, 'הבריות בתלמוד הבבלי ויחסן למקבילותיהן שבתוספתא', בתוך: דניאל בויארין (עורך), עטרה

לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור

חיים זלמן דימיטרובסקי, ירושלים, תש"ס, עמ' 163-201.

פרידמן, כתבי יד פרידמן, שמא יהודה, 'כתבי יד של התלמוד הבבלי – טיפולוגיה של כתיב', בתוך: משה בן אשר (עורך), **מחקרים בלשון העברית ובלשונות היהודים: מוגשים לשלמה מורג**, ירושלים, 1996, עמ' 163-190.

פרידמן, תוספתא עתיקתא פרידמן, שמא יהודה, **תוספתא עתיקתא: מסכת פסח ראשון**, רמת גן 2003.

פרייזר, קשת הזהב Frazer, J.D, *The Golden Bough* (Abridged Edition), New York 1925.

פרנקל, דרכי האגדה פרנקל, יונה, **דרכי האגדה והמדרש** כרך א, גבעתיים 1991.

צימרמן, טימוקלס Zimmermann, Bernhard, 'Timocles', in: Hubert Cancik (Ed.), *Brill's New Pauly*, Vol 14, Lieden – Boston, 2002, pp. 696-697.

קאנט, הנחת יסוד קאנט, עמנואל, **הנחת יסוד למטפיסיקה של המידות** (תר' משה שפי), ירושלים תשנ"ה.

קוסמן, מסכת נשים קוסמן, אדמיאל, **מסכת נשים: חוכמה, אהבה, נאמנות, תשוקה, יופי, מין, קדושה - קריאה בסיפורים תלמודיים ורבניים ושני מדרשי שיר**, ירושלים 2008.

קליין, ספר הישוב קליין, שמואל, **ספר הישוב**, ירושלים תרצ"ט.

קני, אובידיוס Kenny, Edward John, 'Ovidius Naso, Publius', in: Hubert Cancik (Ed.), *Brill's New Pauly*, 10, Leiden-Boston, 2007, pp.298-306.

קנסיק, סקולרוס Soclarus. "Brill's New Pauly. Antiquity Volumes Edited by: Hubert Cancik and , Helmuth Schneider. Brill Online, 2013.

Reference. National Library of Israel. 28 October 2013

קריבורצ'קו, מיליס יוניות
Krivoruchko, Julia G., 'Greek Loanwords in Rabbinic Literature: Reflections on Current Research methodology',

in: Timothy Michael Law (Ed.) *Greek Scripture and the Rabbis*,

Leuven 2013.

קריסטבה, כוחות האימה
קריסטבה, ז'וליה, **כוחות האימה: מסה על הבזות**, (תר' נועם ברוך), תל אביב 2005.

קרויס, מיליס שאולות
Krauss, Samuel, *Griechische und Lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, Teil II, Berlin 1899.

קרויס, קדמוניות
קרויס, שמואל, **קדמוניות התלמוד**, כרך ב: 1, תל אביב תרפ"ט.

קריצ'טון, האם היו
Crichton, Paul, 'Were the Roman Emperors Claudios and Vitallius Bulimic?' *International Journal of Eating Disorders* 19 (1996), pp. 203-207.

רובינשטיין, סיפורים תלמודיים
Rubenstein, Jeffrey L, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*, Baltimore 1999.

רוזנבלום, מזון וזהות
Rosenblum, Jordan, *Food and Identity in Early Rabbinic Judaism*, Cambridge 2010.

רוזנברג, משנה
רוזנברג, יהושע, **משנה 'כפורים' – מהדורה ביקורתית בצירוף מבוא**, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים, תשנ"ה.

רייזל, מבוא למדרשים
רייזל, ענת, **מבוא למדרשים**, אלון שבות תשע"א.

שוורץ, הידעת	שוורץ, יגאל, הידעת את הארץ שם הלימון פורח: הנדסת האדם ומחשבת המרחב בספרות העברית החדשה , אור יהודה 2007.
שטיין, מימרה	שטיין, דינה, מימרה מגיה מיתוס: פרקי דרבי אליעזר לאור מחקר הספרות העממית , ירושלים תשס"ה.
שטיין, מלכת שבא	שטיין, דינה, 'מלכת שבא מול שלמה – חידות ופרשנות במדרש משלי א', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי טו (תשנ"ג), עמ' 35-7.
שנאן, אחיו	שנאן, אביגדור, 'אחיו' של רבי מאיר', מחקרי ירושלים בספרות עברית ב (תשמ"ג), עמ' 7-20.
שנאן, המלך	שנאן, אביגדור, 'המלך דוד בספרות חז"ל', בתוך: זקוביץ, יאיר (עורך), דוד: מרועה למשיח , ירושלים, 1995, עמ' 181-199.
שחר, שארית	שחר, גלילי, שארית ההתגלות: החוק, הגוף ושאלת הספרות , ירושלים 2011.
תבורי, מועדי ישראל	תבורי, יוסף, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד , ירושלים תש"ס.

נספח א' – טבלה סינופטית להשוואת כתבי היד ליומא פג, ע"א-ע"ב

המבורג 163	סנקט פטרסבורג 38	המבורג 164	אוקספורד 374	דפוס ספרדי 1480	דפוס וילנה ¹	אוקספורד 366	לונדון 400	מינכן 26	מינכן 95	בצאנו 19	אנלאו 270
א"ר יוחנן פעם אחת אחזני בולמוס ורצתי למזרחה של תאנה וקיימתי בעצמי החכמה תחיה בעליה	ר' יוחנן פעם אחת אחזני בולמוס ורצתי למזרחה של תאנה וקיימתי בעצמי החכמה תחיה בעליה	א"ר יוחנן פעם אחת אחזני בולמוס ורצתי למזרחה של תאנה וקיימתי בעצמי החכמה תחיה בעליה	אמר ר' יוחנן פעם אחת אחזני בולמוס ורצתי למזרחה של תאנה ואכלתי וקיימתי בעצמי החכמה תחיה בעליה	אמר רבי יוחנן פעם אחת אחזני בולמוס ורצתי למזרחה של תאנה ואכלתי וקיימתי בעצמי החכמה תחיה בעליה	אמר רבי יוחנן פעם אחת אחזני בולמוס ורצתי למזרחה של תאנה ואכלתי וקיימתי בעצמי החכמה תחיה בעליה	א"ר יוחנן פעם אחת אחזני בולמוס ורצתי למזרחה של תאנה ואכלתי וקיימתי בעצמי החכמה תחיה בעליה	א' ר' יוח' פעם אחת אחזני בולמוס ורצתי למזרחה של תאנה ואכלתי וקיימתי בעצמי החכמה תחיה בעליה	אמ' ר' יוחנן פעם אחת אחזני בולמוס ורצתי למזרחה של תאנה ואכלתי וקיימתי בעצמי החכמה תחיה בעליה	א"ר יוחנן פעם אחת אחזני בולמוס ורצתי למזרחה של תאנה ואכלתי וקיימתי בעצמי החכמה תחיה בעליה	אמ' ר' יוח' פעם אחת אחזני בולמוס ורצתי למזרחה של תאנה ואכלתי וקיימתי בעצמי החכמה תחיה בעליה	אמ' ר' יוח' פעם אחת אחזני בולמוס ורצתי למזרחה של תאנה ואכלתי וקיימתי בעצמי החכמה תחיה בעליה
דתני רב יוסף הרוצה לטעום טעם תאנה יפנה למזרחה שנאמ' ומנגד שמש	דתני רב יוסף הרוצה לטעום טעם תאנה יפנה למזרחה שנאמ' ומנגד שמש	דתני רב יוסף הרוצה לטעום טעם תאנה יפנה למזרחה שנאמ' ומנגד שמש	דתני רב יוסף הרוצה לטעום טעם תאנה יפנה למזרחה שנאמ' ומנגד שמש	דתני רב יוסף הרוצה לטעום טעם תאנה יפנה למזרחה שנאמ' ומנגד שמש	דתני רב יוסף הרוצה לטעום טעם תאנה יפנה למזרחה שנאמ' ומנגד שמש	דתני רב יוסף הרוצה לטעום טעם תאנה יפנה למזרחה שנאמ' ומנגד שמש	דתניא ר' יוסי או' הרוצה ליהנות מן התאנה יפנה למזרחה שנ' ומנגד שמש	תניא אמ' ר' יוסי הרוצה ליהנות מן התאנה יפנה למזרחה שנ' ומנגד שמש	דתניא הרוצה ליהנות מן התאנה יפנה למזרחה שנ' ומנגד שמש	דתניא הרוצה ליהנות מן התאנה יפנה למזרחה שנ' ומנגד שמש	תניא הרוצה ליהנות מן התאנה יפנה למזרחה שנ' ומנגד שמש

¹ נוסח הדפוס Venice Print (1520) דומה מאוד לדפוס וילנה, ולכן ויתרתי בהשוואה זו על דפוס ונציה, והותרתי את וילנה, מכיוון שהוא התקבע כנוסח הדפוס המסורתי. לעומתו, הדפוס הספרדי המובא לעיל שונה משני דפוסים אלו במידה ניכרת, ולכן הוא מובא בטבלה זו.

² כאמור, כ"י מינכן 6 הוא כתב היד המומלץ על פי האקדמיה ללשון העברית.

³ כאמור בעבודה, לשון זו (אחזו), משמרת מסורת ישראלית המוצגת במדרשי קהלת ובתלמוד הירושלמי.

[illegible]

יוסי אשלימו לי' כיסיהו ר' מאיר לא אשלים ליה כיסא	כסייהו ר מאיר לא אשלים ליה כיסיה	ליה כיסיהו ר"מ לא אשלים ליה כיסיה	כסייהו רבי מאיר לא אשלים ליה כיסיה	אשלימו ליה כסייהו רבי מאיר לא אשלים ליה כיסיה	אשלימו ליה כסייהו רבי מאיר לא אשלים ליה כיסיה	ליה כיסיהו ר' מאיר לא אשלים כיסיה	ליה בכסייהו ר' מאיר לא אשלים ליה כיסיה	ליה כיסיהו ר' מאיר לא אשלים ליה כיסיה	ליה כיסיהו ר' מאיר לא אשלים ליה כיסיה	אשלימו?>... ...]<... ליה כסייהו ר' מאיר לא אשלים ליה
אזל אותיב בי קיברי דאבוהו אתחזי לי בחילמא הא שקיל כיסא דמנח ארישין דההוא גברא	אזל אותיב ביה קברי דאבוה אתחזי ליה בחלמיה הא שקיל כיסא דמנח ברישא דההוא גבר'	אזל אותיב בי גברי באביה	אזל אותיב ביה קברי דאבו' אתחזי ליה בחילמא תא שקיל כיס' דמנח ארישא דההוא גברא	אזל אותיב בי קיבריה דאבוה אתחזי ליה בחלמיה תא שקיל כיסא דמנח ארישא דההוא גברא	אזל אותיב בי קיבריה דאבוה אתחזי ליה בחלמיה תא שקיל כיסא דמנח ארישא דההוא גברא	אתא אותיב בברא וקבריה בקבריה דאבוה דההוא גברא אתחזי ליה בחילמא תא שקיל כיסא דמנח ליה ברישיה דההוא גברא	אזל וקבריה בקיברא דאבוה דההוא דגברא אתחזי ליה בחילמא תא שקיל כיסא דמנח ליה ברישיה דההוא גברא	אזל קבריה בקבריה גברא ארישיה ליה אתחזי תא שקיל כיסא דמנח ליה ארישיה דההוא גברא	אזל קבריה בקבריה גברא ארישיה ליה אתחזי תא שקיל כיסא דמנח ליה ארישיה דההוא גברא	אזל קבריה בקבריה גברא ארישיה ליה אתחזי תא שקיל כיסא דמנח ליה ארישיה דההוא גברא
למחר אמר להו הכי איתחזאי לי בחלמאי אמרי לי חלמא דבי שמשאלית בהו ממשא	למחר אמר להו הכי איתחזי לי בחלמא אמר ליה חלמא דבי שמשי לית בהו ממשא	למחרת אתחזיה לי בחלמא אמרי לי חילמא דבי שמשא לית בהו מששא	למחר אמר להו הכי איתחזי לי בחלמאי אמרי לי חילמא דבי שימשי לית בהו מששא	למחר אמר להו הכי איתחזי לי בחלמאי אמרי לי חילמא דבי שימשי לית בהו מששא	למחר אמר להו הכי איתחזי לי בחלמאי אמרי לי חילמא דבי שימשי לית בהו מששא	אתא לקמיה דר' מאיר אמ' הכי איתחזו לי בחילמא אמ' ליה חלמי דבי שמשא בטלין	למחר א' לי לר' מאיר הכי והכי חזאי בחילמאי א' חילמא דבי שימשי בטלין	למחר א' לי לר' מאיר הכי והכי חזאי בחילמאי א' חילמא דבי שימשי בטלין	למחר א' לי לר' מאיר הכי והכי חזאי בחילמאי א' חילמא דבי שימשי בטלין	למחר א' לי לר' מאיר הכי והכי חזאי בחילמאי א' חילמא דבי שימשי בטלין
אזל ר' מאיר ונטרי כולי יומא ואייתיה	אזל ר' מאיר ונטריה כוליה יומא ואייתיה	ל ר'מ ונטריה כולי יומא ואייתיה	אזל ר' מאיר ונטריה כולי יומא ואייתיה	אזל ר' מאיר ונטריה כולי יומא ואייתיה	אזל ר' מאיר ונטריה כולי יומא ואייתיה	אינון אזל ר' מאיר נטריה כולי יומא לאורתא שקליה לכיסיה ואתא	אינון אזל ר' מאיר נטליה לכיסיה כולי יומא לאורתא אייתיה לכיסיה	אינון אזל ר' מאיר נטליה לכיסיה כולי יומא לאורתא אייתיה לכיסיה	אינון אזל ר' מאיר נטליה לכיסיה כולי יומא לאורתא אייתיה לכיסיה	אזל ר' מאיר נטר כסיה כוליה יומא ליל?ה? אייתיה לכיסיה

											אמ' כידור תהפכות המה בנים לא אמן בם		בבוקר אמרו דרש אין אמונה בגוים אפי' בקבר]	
למחר אמרי ליי הב לן כיסן אמר להו לא היו דברי' מעולם	למחר א[ל] ה[ב] לן כיסן אמר להו לא היו דברים מעולם	אז למחר אמרי ליה הב לן כיסן אמר להו לא היו דברים מעולם	למחר א"ל הב לן כיסן אמר להו לא היו דברים מעולם	א למחר אמרו לו הב לן כיסין אמר להו לא היו דברים מעולם	למחר אמרו לו הב לן כיסן אמר להו לא היו דברים מעולם	למחר אמרו ליה הב לן כיסן אמ' לא היו דברים מעול'	למחר אמרו ליה הב לן כיסן (ל:ר?')ה[ב] לן כיסן אמ' להו לא היו דברים מעולם	למחר אמרו ליה ר' יהוד' ור' יוסי לההוא גברא] למחר אמרו ליה הב לן כיסין אמ' להו לא היו דברים מעולם	<...>.. ייה למחר הב לן כיסין אמ' להו לא ה>.. ם<...>	מידי למחר אמרו ליה הבלן כיסן אמ' להו לא היו דברים מעו'				
אמר להו ר' מאיר אמאי לא דיקיתן בשמא	אמר להו ר"מ אמאי לא דייקתו בשמא	אמר להו ר' מאיר אמאי לא דיקיתו בשמא	אמר להו רבי מאיר אמאי תבדקו בשמא	אמ' להו ר מאי' אמאי לא תבדקו בשמא	אמרו ליה לר' מאיר מאי טעמ' לא אשלים ליה מר כיסיה	אמרו ליה לר' מאיר מאי טעמא לא אשלים ליה	אמרו ליה לר' מאיר מאי טעמי לא אשלים ליה מר כיסיה	<...>.. לים מר כיסיה	אמרו ליה לר' מאיר מר מאי אמ' להו אנא לא אשלימי ליה 4מידי מאי דרשית					
א"ל אמאמי אל אמרת לן מר א"ל אימר דאמרי אנא חששת אחזוקי מי אמרי	אמר ליה אמאי לא אמרת לן מר אמר להו אמר דאמרי אנא חששא אחזוקי מי אמרי	אמר ליה אמאי לא אמרת לן מר אמר להו אמר דאמרי אנא חשש' אחזוקי מי אמרי	אמר ליה אמאי לא אמרת לן מר אמר להו אמר דאמרי אנא חששא אחזוקי מי אמרי	אמרו ליה אמאי לא אמ' לן מר אימר דאמרי אנא חששא אחזוקי מי אמרי										
											א' להו כידור שמיה וכת' כי דור תהפוכו'		אמ' להו כידור שמו וכת' כי דור תהפוכות	

[illegible]

כמו בלוטי הייתי לי עדנה כלומר זקנה בנאופים ⁶	כמו אחרי בלוטי היתה לי עדנה כלמר זקנה בנאופים	כמו אחרי בלוטי היתה לי עדנה כלומר זקנה בנאופים		(כמו {בראשית יח} אחרי בלתי היתה לי עדנה כלומר זקנה בנאופים):					עתה יזנו תזנותיה והיא
--	--	---	--	--	--	--	--	--	-----------------------------

⁶ המקטע האחרון בכתבי היד יכול להיות אומדן נוסף לתוספות מאורות בהעתקת שונות בכתבי היד.

Chapter 3: Stopping the Seizure – A Discussion of Ketubot 61, a-b.	64
(a) Defining the Eating Seizure Stories as <i>Bulmus</i> Stories	64
(b) What Cures the <i>Bulmus</i> – The Failed Attempt to Find an Accurate Cure	69
(c) <i>Bulmus</i> and Good Manners – <i>Bulmus</i> at the Sassanid Court	72
i. <i>Davar Akher</i>	75
ii. The Finger Movement as a Literary Focus	79
iii. The Dual Mechanics of the Insane Gesture	80
(d) <i>Roma'a</i> and <i>Romani</i>	82
i. Possessive Violence	83
ii. <i>Bulmus</i> as a Suppressed and Forbidden Sexual Wish	86
(e) "Incestuous <i>Bulmus</i> "	88
Conclusion	90
Bibliography	93

Appendix A: Comparing the Manuscripts of the Stories	
in the Babylonian Talmud Yoma 83, a-b	109

Contents

Introduction	3
Historical Background: Bulimia in Greco-Roman Literature	5
(a) The Medical Historical Aspect	5
(b) The Literary Aspect	10
Chapter 1: Halakhic and Cultural Discussion	
of <i>Bulmus</i> in Rabbinic Literature	16
(a) <i>Bulmus</i> in Tannaic Literature	16
(b) <i>Bulmus</i> as a Form of Possession	22
(c) <i>Bulmus</i> in Ammoraic Literature	27
i. Halakhic Discussion of <i>Bulmus</i> in the Jerusalem and Babylonian Talmud	27
ii. Sweet Foods as a Cure for <i>Bulmus</i>	31
Chapter 2: <i>Bulmus</i> Stories in Massekhet Yoma	34
(a) Stories of the Jerusalem Talmud	
i. King David and his <i>Ra'avon</i>	34
ii. <i>Ra'avon</i> – Hebrew for <i>Bulmus</i> ?	37
(b) Stories of the Babylonian Talmud	39
i. Selecting the Manuscript for Yoma 83, b.	41
ii. The Story of R. Yohanan and the Figs – A Reading	44
1. Parallels	46
2. The Fig's Complexity	50
iii. <i>Bulmus</i> on the Way	52
iv. Etymological Stories – <i>Kiddur</i> versus <i>Bulmus</i>	59

The last chapter discusses *bulmus* stories from Massekhet Ketubot: the story of Mar Zutra involving an embarrassment in the court of the Sassanid king and the violent story of a Jewish woman seized by a *bulmus* during which she is seduced by a Roman man (Ketubot 61, a). The discussion of Mar Zutra's story, in which Rav Ashi violates the rules of conduct to save a friend possessed by *bulmus* by using his finger to feed him from the king's plate, is understood in the light of Douglas's claim that dirt appears when the established cultural order is disrupted. This discussion leads to examine a series of alternative meanings for the story, including a homoerotic one.

In the second, seduction story, the Roman man induces the woman's *bulmus* by eating a pomegranate in a way that awakens her lust. The man then extorts her, making her promise to marry him while under seizure, and then heals her ritualistically. This story is analyzed both as a violent act of coercion through *bulmus* induction, and as an act of seduction which realizes the fantasy of a forbidden sex act with the Other.

I conclude my thesis by referring to a particular type of *bulmus* that does not involve eating – *incestuous bulmus* – showing how the dialectic move performed by the sages vis-à-vis the ingestive *bulmus* is inapplicable in this case, which is rejected out of hand with a threat of terrible punishment.

gobbling up whatever is at hand, the Kohelet Rabbah and Kohelet Zutta traditions describe the alleviation of *bulmus* by walking and seating to the east of the fig tree, and avoid direct description of consumption. It is my contention that the Babylonian version merges contradictory movements, embodying both the intensity of the bulimic urge (where running is metonymic for eating) and the moderate, judicious curative act (in the choice of figs from the east of the tree and avoiding any description of the actual eating).

The opposite movement in the story leads me to explore the role played by figs as *pharmakon* in the Derrida-esque sense – such that the material causing the disease also provides its cure. Accordingly, I suggest that figs not only cure the fit but also awaken R. Yohanan's passion that has triggered the *bulmus* ab initio. As opposed to the Halakhic effort to establish the fig as a kosher cure, understanding its *pharmakonic* essence undermines the stability of the sweet medicine.

From here I proceed to a comparative analysis of the stories of R. Yehudah and R. Yossei, who are possessed by *bulmus* as they walk along the road. The two stories present *bulmus* possessions manifested by immediate, coarse and explicit binging: R. Yehudah steals a shepherd's bread to satisfy his partial, though violent *bulmus*, while R. Yossei needs to binge heavily to alleviate his perverse hunger under full-blown *bulmus*. The two sages are portrayed as eating generic foods – bread and a variety of portions and dishes that are not identifiable as necessarily kosher, nor classified at all. Accordingly, I argue that these stories reverse the trend of meticulous classification and bring the discussion back to the path so painstakingly blocked during the Halakhic discussion. Thus I show that eventually, the Babylonian move goes back to square one – sweeping permission that does not distinguish the amount or type of food ingested by the possessed.

Lilith. Reference to descriptions of bulimia in Greco-Roman literature indicates that these cultures also saw it as a kind of possession.

The second chapter discusses *bulmus* stories, showing that while the Babylonian Talmud distinguishes between partial and full-blown *bulmus*, the Jerusalem Talmud describes only full *bulmus*. I start with a reading of the Jerusalemite story of King David, who ate a grotesque amount of holy bread while in a fit (Yoma, 8, 5, 45, b). Since the Talmudic story is based on the Bible (I Shmuel 21, 2-7), I focus on how the sages of the Jerusalem Talmud complement the biblical story by exaggerating the amount of food consumed by the king. I argue that this story is used by the sages to give a dual interpretation of David's *bulmus*: on the one hand, it criticizes the violation of the boundaries between monarchy and priesthood, expressed in a hyperbolic and grotesque description of his bulimic binge. On the other, it is used as an apologetic fig leaf, cleansing the biblical character's sin, thus contributing to bringing *bulmus* closer to the rabbinic world as a more familiar and less threatening condition.

Next, I discuss the stories in the Babylonian Talmud, which run against its strict Halakhic current (Yoma 83, a-b). I show that whereas the first story challenges figs' curative effectiveness, the second completely undermines the classification of food for people seized by *bulmus*, described as devouring their food coarsely and even violently. According to the first story, when R. Yohanan was in a fit, he ran towards a fig tree. His eating from the east of the tree is interpreted here as an act of wisdom, related to understanding of nature and taking advantage of its properties to cure the *bulmus*, since this is where one finds the sweetest fruits with the strongest curative potential. This story describes a judicious attempt to cure the seizure on the one hand and a mad rush to sweet fruits on the other, but no eating at all. Following a review of the story's parallels in the Jerusalem Talmud and two Midrashim on Kohelet, I show that while the tradition of the Jerusalem Talmud describes R. Yohanan as possessed by full-blown *bulmus*,

– from the least impure to the most. This principle leads the sages to construct a food impurity hierarchy and abandon the fundamental discussion of the *bulmus* phenomenon itself. Besides this restriction, Massekhet Shabbat Tosefta proposes a solution that does not involve violating kosher laws, attributing anti-bulimic therapeutic qualities to the fig.

This controversy in Tannaic literature is evident in the Jerusalem and Babylonian Talmuds, both of which tend to adopt the Tosefta's stricter approach and the dietary legal solution offered by the fig, while the Mishnaic rule is excluded from the Ammoraic discourse. Both Talmuds tend to classify and hierarchize the impure foods. This convoluted scholastic discussion, however, yields no final decision, since the impure foods resist any classification and cause profound cultural discomfort. In view of Mary Douglas's research, I argue that the intensive and superfluous preoccupation with the food hierarchy reflects the sages' fear of *bulmus*, which threatens to disrupt social order by momentarily suspending the binary distinction between holy and unholy, permitted and forbidden. After discussing the impure foods, the Ammoraim explore legitimate options for curing the *bulmus*, and the Babylonian discussion even suggests that sweet foods provide sweeping relief.

Following this Halakhic discussion and prior to my literary reading, I would like to argue that *bulmus* may be also understood as a condition of *possession*, which temporarily exempts the possessed from cultural laws due to its liminal nature. My argument relies on descriptions of the disturbed mind of the possessed, as evident in his appearance and patent inability to know right from wrong. This argument has a solid etymological foundation, as the word *bulmus* consistently appears in rabbinic literature next to some conjugation of the root ב.ל.מ. This co-occurrence conveys a sense of external, physical imposition by another power. I also show that the same root is used in rabbinic literature to describe possessions by spirits and ghosts such as Kurdiakos and

ABSTRACT

This work examines the phenomenon of *Bulmus* in rabbinic literature, with particular focus on its resultant cultural tensions. *Bulmus* is a possessive fit of hunger, expressed in a craving for immediate ingestion, and requires immediate care due to the danger it poses. The phenomenon has two main manifestations: full-blown *bulmus*, where a very large amount of food is ingested and partial *bulmus*, where the craver can settle for a small amount of food to satisfy his hunger. In this work, I propose a literary reading attentive to the Halakhah encompassing the Aggadah, as well as to tensions emerging from the Halakhic discussion itself.

In the Introduction, I present a historical review of bulimia in Greco-Roman literature, and situate the discussion of the rabbinic perspective in a broad cultural context. I explore references to bulimia in both medical and literary sources, and argue that the literary use of the phenomenon attests to its cultural currency in the classical world.

The first chapter deals with the Halakhic discussion of *bulmus* in the Tannaic and Ammoraic corpus. The *bulmus*'s physical aspect as an intense fit of hunger undermines the Jewish dietary law system already in the Mishnah, as indicated in its discussion of Day of Atonement fast laws: "He who is seized by *bulmus*, they feed him, even unclean things, until his eyes are enlightened" (Mishnah, Yoma, 8, 6). This sweeping Mishnaic exemption, with no restriction as to the type or quantity of food ingested, constitutes a legal precedent which momentarily unsettles the Halakhic system, leaving an impression that is not effaced even in the Ammoraic discussion. Nevertheless, the status of *bulmus* in Tannaic literature is inconsistent, since two Halakhic rules in the Tosefta suggest different ways of dealing with it. The rule from Massekhet Kippurim is phrased similarly to the Mishnaic law, but is far more stringent, as it proposes to feed the possessed "with the less forbidden things first", in terms of violating kosher restrictions

BEN- GURION UNIVERSITY OF THE NEGEV
THE FACULTY OF HUMINITIES AND SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF HEBREW LITRATURE

**HE WHO IS SEIZED BY A *BULMUS*:
LITERARY AND CULTURAL READING
OF THE *BULMUS* IN RABBINIC
LITERATURE**

THESIS SUBMITTED IN PARTIAL FULFILLMENT OF THE REQUIREMENTS
FOR THE MASTER OF ARTS DEGREE (M.A)

RON NECHEMIA LASRI
UNDER THE SUPERVISION OF:
PROP. TAMAR ALEXANDER AND DR. HAIM WEISS

Signature of student: _____

Date: _____

Signature of supervisor: _____

Date: _____

Signature of supervisor: _____

Date: _____

Signature of chairperson of the committee

for graduate studies: _____

Date: _____

JANUARY, 2014

BEN- GURION UNIVERSITY OF THE NEGEV
THE FACULTY OF HUMINITIES AND SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF HEBREW LITRATURE

**HE WHO IS SEIZED BY A *BULMUS*:
LITERARY AND CULTURAL READING
OF THE *BULMUS* IN RABBINIC
LITERATURE**

THESIS SUBMITTED IN PARTIAL FULFILLMENT OF THE REQUIREMENTS
FOR THE MASTER OF ARTS DEGREE (M.A)

RON NECHEMIA LASRI
UNDER THE SUPERVISION OF:
PROP. TAMAR ALEXANDER AND DR. HAIM WEISS

JANUARY 2014