

## תוכן העניינים

ז	פתח דבר
1	מבוא
1	א. סיפורי העימות בין החכמים: בין היסטוריה לפואטיקה
7	ב. פרשנות, קונוונציות ותורת הסוגות
13	ג. מעשי חכמים ותורת הסוגות: אתגרים וכיוונים
18	ד. "הסוגה הפנימית" ומעשי חכמים: שיטת מחקר ויישומים
23	ה. בין ההקשר הסוגתי, ההקשר הטקסטואלי וההקשר ההיסטורי
28	ו. תוכנית הספר
31	פרק ראשון: סיפורי הכבוד כסוגה
31	א. המאפיינים הפואטיים של סיפורי הכבוד
35	ב. קריאה מדגימה בסיפורי הסוגה
36	סיפור לוי ורבה בר רב הונא
39	סיפור רב יוסף ורבא
44	סיפור רב פפא ורב שימי בר אשי
47	סיפור שמואל ומר עוקבא
50	השוואה ניגודית: סיפור הדחת רבן גמליאל
54	חתימה
56	פרק שני: ההקשר הסוגתי כמסד פרשני
56	פתיחה: על סוגה ופרשנות
58	א. הסוגה והשלמת פערים: סיפור רבי יוחנן וריש לקיש
69	ב. "מבנה העל" של העלילה: סיפור רבי יוחנן ורב כהנא
85	ג. תמונות היסוד של הסוגה: הרב המובס והחכם הזר
94	חתימה
97	פרק שלישי: "הכשל הפרשני" ומעשה הקריאה
97	פתיחה: תקשורת, פרשנות וקריאה
102	א. "הכשל הפרשני" והמיקוד החיצוני
118	ב. פערי הפרספקטיבה והמיקוד הפנימי
130	ג. האירוניה הדרמטית
137	חתימה
142	פרק רביעי: שיפוט, דידקטיקה, משמעות: השהיית השיפוט בסיפורי הכבוד
142	פתיחה: שיפוט ודידקטיקה במעשי חכמים

148	א. מבנה הקונפליקט והשהיית השיפוט
165	ב. הרטוריקה של השהיית השיפוט
178	ג. סופם של הסיפורים: תם ולא נשלם
184	ד. דידקטיקה ואנטי־דידקטיקה
191	חתימה
196	פרק חמישי: ממסכות לכבוד אישי: סיפורי הכבוד במבט השוואתי
196	פתיחה: העימות בין החכמים בסיפורת הרבנית
199	א. סיפורי העימות בספרות התנאית: סערת ייסודה של סמכות רבנית
210	ב. סיפורי העימות בתלמוד הירושלמי: מן הפומבי אל הפרטי
226	ג. סיפורי הכבוד בבבלי: הכבוד האישי כקונוונציה ספרותית
230	ד. תנאים, אמוראים ו"עולמות סיפוריים"
242	ה. סיפורי הכבוד, "תבניות העימות" והסוגיה התלמודית
254	חתימה
256	פרק שישי: כבוד, תלות וזהות אישית בבית המדרש
256	פתיחה: כבוד, תלות וזהות אישית
260	חלק א: כבוד, תלות ומוות בסיפורי "המת־החי"
261	"יקרא כדמיבעי ליה": סיפור חוני הישן
267	"בר לקישא היכא את?": סיפור רבי יוחנן וריש לקיש
270	"מאן דחליף חליף": סיפור רבי יוחנן ורב כהנא
273	"שפתיו רוחשות בקבר": סיפור רבי יוחנן ורבי אלעזר
276	"לא מעיילנא לך למתיבתא דרקיעא": סיפור שמואל ולוי
283	"צוית לי זודתא": סיפור שילא ורב אסי
289	"הלכה למשה מסיני": סיפור משה בבית מדרשו של רבי עקיבא
296	סיכום ביניים: מוות, תלות ו"חולשת הדעת"
299	חלק ב: של מי התורה הזאת? תורה, מִחְבְּרוֹת וכבוד אישי
308	חתימה
310	דברי סיכום
315	נספח: רשימת סיפורי הכבוד בתלמוד הבבלי
322	כתבי יד של התלמוד הבבלי
325	ביבליוגרפיה
365	מפתח עניינים ושמות
368	מפתח מקורות

## מבוא

“Kinds” are the very life of literature, and truth and strength come from the complete recognition of them, from abounding to the utmost in their perspective senses and sinking deep into their consistency.

(Henry James, *The Art of the Novel*)<sup>1</sup>

### א. סיפורי העימות בין החכמים: בין היסטוריה לפואטיקה

אחד הרגעים המכריעים בהיסטוריה של יהודי כבל הוא הגירתו של האמורא אבא בר אייבו – הידוע בכינויו “רב”, מארץ ישראל לכבל. מאורע זה, אשר ניתן לראותו כנקודת הפתיחה של בית המדרש האמוראי, נצרב בתודעה ההיסטורית של יהודי כבל כרגע מכונן.<sup>2</sup> אולם, מי שינסה להתחקות אחר האופן שבו משרטט התלמוד הבבלי את קורותיו, יגלה כי הוא מסופר מתוך נקודת מבט מפתיעה מאוד, המתמקדת בשלל הסכסוכים שנתגלעו בין רב ובין חבריו – הן במרחב שאותו עזב והן בזה שאליו הגיע. במקור אחד נקשרת עזיבתו של רב את המרכז הארץ ישראלי לסכסוך ארוך שנים שפרץ בינו ובין רבי חנינא, בעקבות העובדה שרב לא חזר על קריאת פסוקי התורה לכבודו של חברו – כאשר זה נכנס באיחור לבית המדרש.<sup>3</sup> במקור שני מסופר כיצד עם הגעתו של רב לכבל התנדב הלה לסייע לרבי שילא – ראש בית המדרש בנהרדעא, לתרגם את דבריו לציבור; אך כאשר רבי שילא העז לתקן

1 ג'יימס, אמנות הרומן, עמ' 111.

2 על חשיבותו של אירוע זה ראו למשל אבי-יונה, בית שני, עמ' 98; הר, רנסנס, עמ' 73–74. על חשיבותו בתודעה ההיסטורית של האמוראים והגאונים ראו גפני, רש"ג; בן שחר, משנכנס אדר.

3 בבלי, יומא פז ע"א–ע"ב. לעיון בסיפור זה כשלעצמו ראו לקמן בפרק השלישי, סעיף ב.

אותו בתרגומו הגיב רב במתקפה בוטה ומזלזלת כלפי החכם הבבלי.<sup>4</sup> במקור שלישי מתואר מפגשו הראשון של רב עם שמואל – מי שלימים ישמש כשותפו לכינונו של בית המדרש האמוראי בבבל; מפגש זה הופך גם הוא עד מהרה לסכסוך מר, כאשר רב חש מושפל מקבלת הפנים שערכו לו שמואל ותלמידו קרנא, ומטיח כלפי השניים קללות נוראות.<sup>5</sup> ה"היסטוריוגרפיה" התלמודית המשורטטת אפוא בסיפורים אלו היא היסטוריוגרפיה מסוג מפתיע ביותר: הכוחות הפועלים ברקעה אינם סוגיות עקרוניות בעלות משמעות ציבורית רחבה, אלא מערכות יחסים בין-אישיות, העמוסות במתחים ובקונפליקטים, ובהתרחשויות הפרוזאיות המניעות מערכות יחסים אלו.<sup>6</sup>

סיפורי הגירתו של רב אינם מקרים יוצאי דופן בסיפורת התלמודית: בין רפיו של התלמוד הבבלי נשזרים עשרות סיפורים המתארים עימותים חריפים בין החכמים. סיפורים אלו מתארים בפרוטרוט את הפגיעה הרגשית שפותחת את הקונפליקט, את הדינמיקה הבין-אישית הקשה שמתרקמת במהלכו, ואת הפגיעות ההדדיות שמתרחשות בעקבותיו; הקורא בהם יפגוש בדיאלוגים מרים, בנתקים ובחרמות, בקללות ובפגיעות פיזיות, ולעיתים אף בהריגתה של אחת הדמויות על ידי חברתה. את גיבורי התלמוד, אותן דמויות שלהן מעניק התלמוד את התפקיד המרכזי בעיצובה של המערכת הנורמטיבית היהודית לאורך דפיו, מציג התלמוד שוב ושוב כדמויות העומדות זו מול זו בסדרה של עימותים קשים ואלים, הנמשכים לאורך הדורות.

4 בבלי, יומא כ ע"ב. על הסיפור ראו עוד לקמן פרק שני, סעיף ג; וכן ליפשיץ ורוזן-צבי, תלמוד כפרפורמנס, עמ' 96–97; פרנקל, דרכי האגדה, עמ' 424–425. חשוב לציין כי בסיפור עצמו לא נזכר בפירוש כי הוא התרחש עם ירידתו של רב לבבל, ורק רש"ג באיגרתו הוא הקושר במפורש סיפור זה לתקופה זו (איגרת רש"ג, נוסח צרפת, עמ' 78); אולם החוקרים תמימי דעים כי סיפור זה אכן מבקש לשקף את תקופת ירידתו של רב (הר, רנסנס, עמ' 74; גפני, רש"ג, עמ' 279; ליפשיץ ורוזן-צבי, שם, עמ' 110). תפיסה זו, כפי שציין גפני שם, ניתן לתלות בסממנים שונים המופיעים בסיפור: המילה "איכלע" אשר מרמזת לכך שלרב אין מקום קבוע; אזכור הקשר שבין רב ובין רבי חייא כ"כרטיס הביקור" שלו; ובייחוד חוסר הכרתו של רב שילא את רב.

5 בבלי, שבת קח ע"א. לניתוח מפורט של הסיפור ראו לקמן פרק רביעי, סעיף א.

6 על חוסר העניין של החכמים בהיסטוריוגרפיה שיטתית וסדורה ראו למשל גפני, דימוי העבר, ובמקורות הרבים שם. על צירופם של סיפורים אלו ונוספים לכדי "סיפורי ייסוד" של בית המדרש האמוראי בהיסטוריוגרפיה הגאוגרפית ראו גפני, רש"ג; טרופר, מטטלפוש לסורא. הפער שבין ההיסטוריוגרפיה הגאוגרפית, המבקשת לבנות נרטיב היסטורי קוהרנטי מתוך הסיפורים, ולפיכך מבקשת לאתר בהם משמעות אטיולוגית, לבין האנקדוטליות המובהקות של הסיפור התלמודי עצמו, המתעלם כמעט לחלוטין מן ההקשר ההיסטורי הרחב, מנכיח יפה את הצורך בהתחקות מסוג אחר על משמעותו של הסיפור התלמודי.

הופעתם של סיפורי העימות בתלמוד ותפוצתם הרחבה הן תופעה מפתיעה מעוררת תמיהה: מה פשר העיסוק האינטנסיבי של יוצרי הספרות התלמודית, שהיא ביסודה ספרות "דתית" בעלת מגמות נורמטיביות, בתיאור העימותים הבין-אישיים של דמויות המופת שיצרו אותה, ובעיצובם הספרותי המדוקדק במספר רב של סיפורים? מה טעם מצאו המספרים התלמודיים לתאר את גיבוריה הבלתי מעוררים של הספרות התלמודית כאנשים אשר זעמו זה על זה, נטרו טינה זה לזה ופגעו זה בזה? ומדוע הפכו סיפורים אלו לחלק מן החיבור הקאנוני, הדתי והנורמטיבי של העם היהודי? ובמילים אחרות – איזה סוג של משמעות טמון בייצוגם הנרטיבי של סיפורי העימות בין גיבורי התלמוד?

תופעת סיפורי העימות לא נעלמה כמובן מעיניהם של חוקרי התלמוד. מספר חוקרים עסקו בהרחבה בתופעה זו מתוך מסגרות התייחסות שונות, וביקשו לעמוד על הסיבות בגינן הפכו ייצוגים ספרותיים אלו לתופעה כה נפוצה ברחבי התלמוד. אולם מאמציהם של החוקרים התמקדו עד כה בבחינתם של סיפורים אלו באמצעות פריזומה אשר ניתן לכנותה "פריזומה רפרנציאלית", כלומר – שאלת היחס בין המציאות המתוארת בסיפורים ובין המציאות הממשית. חוקרים אלו התמקדו בניסיון לעמוד על מכלול היסודות הנוגעים להתנהלותו המוסדית של בית המדרש ומערכות היחסים הבין-אישיות שהתכוננו במסגרתו – כפי שהם משתקפים בסיפורים אלו, ולעמוד על האופנים שבהם משקפים אלו את עולמו ההיסטורי של בית המדרש. בדרך זו צעד לראשונה אפרים א' אורבך, אשר כמקובל בתקופתו התבונן בסיפורי חז"ל כייצוגים אמינים פחות או יותר של המציאות ההיסטורית. את דיונו בייצוגי העימות בספרות חז"ל פתח אורבך בהצגת העימות כ"תופעת לוואי" של בתי המדרש הרבניים – המעריכים חריפות שכלית ודיון דיאלקטי סוער, אשר "אליו התלוו נימות אישיות וגם הרצון לקנטר את הצד שכנגד".<sup>7</sup> בהמשך דבריו, בבקיאות מופלאה כדרכו, אורבך מערב מימרות, סיפורים ותיאורים מרחבי ספרות חז"ל – ובייחוד מן התלמוד הבבלי, ואורג אותם לכדי תמונה כוללת של בית המדרש הרבני, המשורטט כמרחב אמוציונלי ומלא עימותים, שאף מגיע מדי פעם לשיאים של כעס ושל פגיעות הדדיות.<sup>8</sup>

מפתיעה יותר העובדה כי גם חוקרים מאוחרים יותר התבוננו בסיפורי העימות מנקודת מבט דומה, אף שעמדו בהרחבה על אופייה האמנותי והבדיוני של הסיפורת הרבנית – ובהתאם לכך התייחסו כחשדנות רבה יותר לערכה התיעודי. נציג מובהק של תפיסה זו הוא ג'פרי רובינשטיין, אשר עסק בהרחבה בייצוגי העימות בתלמוד

7 אורבך, חז"ל, עמ' 557.

8 שם, עמ' 557–564. על הפוזיטיביזם ההיסטורי של אורבך ועל התלבטותיו בעניין זה ראו זוסמן, אורבך, עמ' 74–87.

הבבלי. רובינשטיין דחה אמנם את התפיסה שסיפורים אלו מייצגים נאמנה את שהתרחש בבית המדרש שאותו הם מתארים – בית המדרש האמוראי, אך טען כי הם מייצגים את תרבותם הלימודית של יוצרי הסיפורים, אשר לשיטתו יש לזהות אותם עם ה"סתמאים" – חכמים אנונימיים שפעלו לאחר האמוראים ועסקו בעריכת התלמוד. לשיטתו, סיפורי העימות בתלמוד הבבלי משקפים את המרחב התרבותי ההיסטורי של בית המדרש הסתמאי, שאותו אפיין הלה כמרחב היררכי ותחרותי המאופיין ביחסים מתוחים ועוינים בין חבריו.<sup>9</sup> סיפורים אלו, שבמרכזם פרקטיקות של תחרות ושל ביוש הדדי, מייצגים לדבריו את המרחב הבית מדרשי העוין, מרחב אשר בו "סכנותיה של הבושה חמורות ביותר".<sup>10</sup>

אולם, למרות חשיבותה של הפריזמה הרפרנציאלית לחקר ההיסטוריה הרבנית, דומה כי יש להיזהר מלראותה כדרך התבוננות המסוגלת לספק הסבר של ממש לתופעות ספרותיות כמו סיפורי העימות. כפי שהודגש לא אחת, תפיסתה של הספרות כהתרחשות תרבותית שעניינה הוא ייצוג של מציאות ממשית היא תפיסה בעייתית. כך למשל ניסחו זאת רנה וולק ואוסטין וארן בחיבורם הקלאסי על התיאוריה של הסיפורת: "גם כאשר יש קשר הדוק בין היצירה ובין חיי יוצרה, יש להישמר מן הניסיון לפרש את משמעותה של היצירה כהעתק של החיים הממשיים. הגישה הביוגרפית שוכחת שייצירת אמנות היא לא רק התגלמות החוויה האישית, אלא קודם כול – חלק ממכלול של יצירות מאותו הסוג. הרמה, הרומן והשירה מוגדרים,

9 ראו בייחוד אצל רובינשטיין, סיפורים תלמודיים, עמ' 346–352; הנ"ל, תרבות הבבלי, עמ' 54–80. תפיסותיו של רובינשטיין קנו שביטה נרחבת במחקר בעשורים האחרונים; וראו בוויאריץ, יבנה הסתמאית; ולר, צער ומצוקה, עמ' 87–91; שוורץ, חברה ים תיכונית, עמ' 128–165; קיי, גברא רבא; כודרי, הבבלי הנצחני, ועוד ועוד. לצד זאת, תפיסותיו גם זכו לביקורת מצד היסטוריונים כמו יעקב אלמן (אלמן, תרבות הבבלי) וישעיהו גפני (גפני, חשיבה מחודשת). נציג מפתיע נוסף של פוזיטיביזם היסטורי כזה ביחס לייצוגי העימות בין החכמים הוא יונה פרנקל, אשר למרות תפיסותיו בדבר הניתוק המחויב בין הסיפורת ובין המציאות ההיסטורית, מתאר את סיפורי העימות כסיפורים המתעדים את שהתרחש בבית המדרש (ראו בייחוד פרנקל, עיונים, עמ' 66). אולם, על אופיים התיעודי של סיפורים אלו פרנקל מוסיף גם את המוטיבציה הדידקטית העומדת בבסיס יצירתם (תפיסה שתידון בהרחבה בפרק הרביעי של ספר זה). גם ריצ'רד קלמין הציע לראות את סיפורי העימות כשיקוף מציאות ממשית של יחסי עימות בין האמוראים אך באופן שונה, כסיפורים תעמולתיים שמטרתם היא השחרת היריבים הפוליטיים (ראו בייחוד קלמין, חכמים, עמ' 21–42; הנ"ל, דיוקנאות רבניים; ראו מקורותיה של תפיסה זו אצל ניונר, יהודי בבבל, 3, עמ' 67, 110–126 ועוד).

10 רובינשטיין, סיפורי הבבלי, עמ' 206.

ככל שניתן להגדירם, באמצעות מסורות ומוסכמות ספרותיות.<sup>11</sup> הספרות, מעצם טיבה, מאורגנת באמצעות מערכת של מסורות וקונוונציות פואטיות המעניקות לה את משמעותה הייחודית במסגרת התרבותית שבתוכה נוצרה ונצרכה, ובאמצעותן היא מתיימרת לספק לקוראיה סוג מסוים של משמעות הכרוך באופייה האמנותי. מסיבה זו, המוסכמה המחקרית בדבר "עיצובם הספרותי המגובש" של סיפורי התלמוד – אשר לה שותפים כיום מרבית החוקרים,<sup>12</sup> שוללת לא רק את ההנחה בדבר תקפותם כמקורות היסטוריוגרפיים, אלא את עצם הניסיון לראות את העולם הסיפורי המתואר בהם כשיקוף ישיר של מציאות ממשית כלשהי.<sup>13</sup> במובן זה, יש להיזהר מלהעמיד את השאלה הרפרנציאלית ביחס לסיפורת הרבנית באותו מישור שבו עומדת שאלת המשמעות או "הכשירות הסיפורית" (tellability) שלה, כלומר: מכלול הסיבות שבגינן נוצרה וסופרה. במילים אחרות, ההתמקדות המחקרית בשאלה "מה מתארים הסיפורים" עשויה ליצור התעלמות כמעט מוחלטת מן השאלה הפרשנית הבסיסית של הסיפורת: "מה מספרים הסיפורים"; או כפי שניסח זאת ס' יזהר בחדות אופיינית: "מי שרוצה לראות סיפור כסיפור צריך להיגמל מן הנטיה לראות אותו כמדווח על המציאות".<sup>14</sup>

במקרה של סיפורי העימות בין החכמים, הפריזמה הרפרנציאלית מעמידה בצילה את אותה בעיה בסיסית שאותה הצבנו לעיל, והיא שאלת הכשירות הסיפורית

11 וולק ווארן, תיאוריה, עמ' 78 (ההדגשה שלי, וכן התרגום – כמו גם שאר התרגומים בספר). וראו עוד למשל אצל ברינקר, סובב ספרות, עמ' 246; טומשבסקי, תמטיקה. אמנם דניאל בויארין מתאר את הגישה הניו-היסטוריוציסטית שהוא מציע כלפי הסיפורת הרבנית כ"פרקטיקה המכבדת את ה'ספרותיות' של טקסטים כתובים" (בויארין, הבשר שברוח, עמ' 23), אולם בסופו של דבר, ניתן לראות בחיבוריו ובחיבורים נוספים של חוקרים המשתייכים לאסכולה זו כי הדיון האידיאולוגי או החברתי-פוליטי העולה מתוך הסיפורת, שמובא לצד "תעודות" נוספות, בא פעמים רבות על חשבון העיסוק במאפיינים הפואטיים הייחודיים של הסיפורת ובתפקידם בתהליך משמעה התרבותי. כך, כפי שהזכיר מנחם ברינקר, הזנחה של היבטים מסוימים של הסיפורת בעקבות קריאתה כ"תעודה" היסטורית, עשויה לפגוע גם באופן ההבנה של היבטיה האחרים (ברינקר, שם). למתקפה דומה על יחסו של ההיסטוריוציזם החדש לספרות ראו למשל גאלופ, היסטוריוציזיה.

12 לסקירת עלייתה של תפיסה זו ראו למשל טרופר, מעשי חכמים, עמ' 16–22; גפני, חשיבה מחודשת; ויסוצקי, נטייה ספרותית.

13 במובן זה, כפי שכתב איתי מרינברג-מיליקובסקי, ניסיונם של חוקרים כמו בויארין ורובינשטיין לשחזר מתוך הסיפורת את המציאות ההיסטורית של יוצרי הסיפורים, עלול להיות לכאורה רדוקציוני לא פחות מן הניסיונות האופייניים למחקר הפוזיטיביסטי של אורבך וקודמיו (מרינברג-מיליקובסקי, למעלה, עמ' 323). וראו גם לאחרונה אצל הנ"ל, הנטייה.

14 יזהר, איש הספרות.

של סיפור העימות בין החכמים: מדוע בכלל סופרו סיפורים אלו? מה הפך אותם לסיפורים הראויים לסיפור בתוך המרחב התרבותי של בית המדרש האמוראי, ולשימור כחלק מן הטקסט התלמודי עצמו? איזה סוג של משמעות נשאו סיפורים אלו בעיני מחבריהם וקוראיהם? למעשה, השאלה אם סיפורים אלו אכן מייצגים מציאות היסטורית אם לאו היא בהקשר זה כמעט חסרת משמעות: ההנחה כי סיפורים אלו מייצגים מציאות ממשית מסוג זה או אחר עשויה אמנם לשמש כרקע היסטורי העומד מאחורי הסיפורים, אך היא עצמה אינה מבהירה בשום אופן את הסיבות העומדות מאחורי ייצוגה הנרטיבי הנפוץ של מציאות זו ברחבי התלמוד כהתרחשות בעלת משמעות תרבותית.<sup>15</sup>

ההנחה העומדת ביסודו של ספר זה היא כי הדרך להבנת משמעותם של סיפורי העימות חייבת לעבור אפוא דרך הבנת המנגנונים הספרותיים העומדים בבסיסם, או בלשונו של בוריס טומשבסקי – "החוקים האסתטיים" שבאמצעותם מעובדים החומרים הריאליסטיים והופכים ל"מבנה אמנותי".<sup>16</sup> התבוננות כזו מחייבת את הקורא להסיט את המבט משאלת היחס בין העולם הסיפורי לעולם הממשי בסיפורי העימות, ולהעניק תשומת לב לסדרת שאלות הנוגעות לקונוונציות הפואטיות העומדות בבסיס סיפורים אלו: מהו הרקע העלילתי להתפרצות העימות? כיצד צומחת ומתפתחת עלילת העימות? מהו מושא העימות (כוח פוליטי, עקרונות ותפיסות עולם, פסיקות הלכה, יחסים בין-אישיים וכו')? אילו דמויות משתתפות בעימות, ובאיזה עולם סיפורי הוא מתרחש? כיצד מעוצבים דרכי הסיפור (narration) של עלילת העימות – וכיצד הוא מכונן את תפקידו של הקורא בתהליך קריאתו? המענה על שאלות אלו, כמעט למותר לציין, הוא תחנה הכרחית בניסיון להבין את משמעותה של תופעת סיפורי העימות בתלמוד, אך, כמובן, מענה מסוג זה אינו אפשרי ללא מבט רוחבי על סיפורי עימות רבים, וללא הניסיון לעמוד על המאפיינים המשותפים שלהם.<sup>17</sup>

15 יש להדגיש כי טענה זו אינה יוצאת נגד ההנחה כי סיפורים אלו אכן משקפים באופן זה או אחר מציאות היסטורית, אלא נגד תפיסת הצגת הרפרנציאליות של ייצוגים אלו כהסבר תקף לכשירות הסיפורית של ייצוגי הקונפליקט.

16 טומשבסקי, תמטיקה, עמ' 83.

17 אריסטו, למשל, לא הקדיש בספרו דיון לגבי השאלה כיצד משרטטות הטרגדיות את דמות חצר המלוכה של תבאי. את עיונו הוא מיקד בקונוונציות הפואטיות של הטרגדיה, ובאופן שבו מכוונות אלו כדי ליצור את האפקט המיטבי על קוראיהם בהתאם למטרותם כפונקציה רטורית: "ייצוג אמנותי של הנפשות הפועלות בדרך מעשיהן ולא בדרך של סיפור, אשר באמצעות חמלה ופחד מביאים לטיהור (katharsis) של רגשות כגון אלה" (אריסטו, פואטיקה, עמ' 32).