

למה את כועסת? עימות ילתא והחכמים בבלי, ברכות נא ע"ב¹

עידו חברוני

ילתא, רעייתו של רב נחמן,² היא אחת הנשים היחידות הנזכרות בשמן בתלמוד הבבלי, וברוב הסיפורים על אודותיה היא מתעמתת עם העולם הרבני-גברי.³ אחד הסיפורים המפורסמים על אודותיה מופיע בסוף הפרק השביעי במסכת ברכות:⁴

עולא איקלע לבי (=נקלע לבית) רב נחמן

בריך ברכת מזונא יהביה (=ברך עולא ברכת המזון ונתן [את כוס הברכה]) לרב נחמן אמר ליה [רב נחמן]: לא סבר לה מר לישדר כסא דברכתא (=לשלוח את כוס הברכה) לילתא?

אמר ליה [עולא], הכי אמר רבי יוחנן: אין פרי בטנה של אשה מתברכת אלא מפרי בטנו של איש, שנאמר: 'וּבִרְךָ פְּרִי בִטְנָךְ' (דברים ז, יג). 'פרי בטנה' לא נאמר, אלא 'פרי בטנך'.

ותניא הכי היה רבי אומר מנין שאין פרי בטנה של אשה מתברך אלא מפרי בטנו של איש שנאמר: 'וּבִרְךָ פְּרִי בִטְנָךְ'. 'פרי בטנה' לא נאמר, אלא 'פרי בטנך'.⁵

1 מאמר זה הוא גרסה מעודכנת ומקוצרת של מאמרי: Ido Hevroni, 'Yalta – The Third Rib: Redaction and Meaning in Bavli Berakhot, Chapter 7', *HUCA* 91 (2020), pp. 1–52.

2 זו הסברה המקובלת. טל אילן סבורה שלא ניתן לטעון בוודאות שהיא הייתה אשתו, אלא רק שהיתה קרובה אליו. ראו: Tal Ilan, *Mine and yours are Hers: retrieving women's history from rabbinic literature*, Leiden 1997, pp. 121–129.

3 הסיפורים המרכזיים האחרים על אודותיה: בבלי, חולין קט ע"ב; בבלי, קידושין ע ע"א-ע"ב; בבלי, גינה כ ע"ב. לסקירת כל המקורות התלמודיים העוסקים בה ראו: Ilan, *Mine and yours*.

4 גירסת כתב יד אוקספורד 366. הסברים בסוגריים רגילים, תוספות שלי בסוגריים מרובעים.

5 בדפוסים נוספה כאן שורה שיש לה השלכות על הבנת משמעות הסיפור. אדון בכך להלן.

אדהכי שמעה ילתא, קמה בזיהרא תברא ארבע מאה דני חמרא (=בינתיים, שמעה ילתא, קמה בכעסה, הלכה לבית היין ושברה ארבע מאות כדי יין)⁶
 שלח לה: ⁷ כוליה נבגא דברכתא הוא (=כל אלו כוס של ברכה הם)
 שלחה ליה: ממהדורי מילי, מסמרטוטי כלמי (=מסוחרים נודדים – מילים,
 מסמרטוטים – כינים)

הסיפור הזה זכה לפרשנויות רבות המבוססות על קריאתו כעומד בפני עצמו, או, לכל היותר, כקשור לדין הסמוך לו.⁸ הפירושים שהוצעו לו נוטים לכיוונים שונים, ואף סותרים, בנוגע לשאלות המרכזיות העולות ממנו: האם ילתא היא קורבן של עולם פטריארכלי, שגורם לה לצאת מדעתה,⁹ או שהיא פועלת מתוך שיקול דעת ומבקשת לשנות את הנורמות הגבריות (בצדק, או שלא בצדק)?¹⁰ מה מטרת הסיפור – להחליש את מעמד הנשים,¹¹ או לחזק אותו?¹²

יתכן שעמדות המוצא של החוקרים בנוגע לשאלת מעמד הנשים במסורת היהודית הובילו למגוון הפרשנויות, אך נראה שהגורם המרכזי לכך הוא הסיפור עצמו. כדרכם של רבים מסיפורי התלמוד הוא משתמש במילים בחסכנות והוא טול תיאורים

⁶ כאן נוסף בדפוסים: 'אמר ליה רב נחמן נשדר לה מר כסא אחרינא', שמשפיע על האופן שבו מובן הדיאלוג בהמשך.

⁷ מי שולח את המילים האלו? אדון בכך להלן.

⁸ Rachel Adler, 'Feminist Folktales of Justice: Robert Cover as a Resource for the Renewal of Halakha', *Conservative Judaism* 45 (1993), pp. 40-55; Tal Ilan, *Integrating Women into Second Temple History*, Tübingen 1999, pp. 171-174; Judith Baskin, *Midrashic Women: formations of the feminine in rabbinic literature*, Hannover 2002, pp. 83-87; אדמיאל קוסמן, מסכת נשים, ירושלים 2007, עמ' 171-177; Alieza Salzberg, 'Feminist/Gender Interpretation of Rabbinic Literature', Josh Kulp and Jason Rogoff (ed.), *Reconstructing the Talmud: an introduction to the academic study of Rabbinic literature*, 2014, pp. 194-202; מיכל שיראל, הדיאלוג כמעשי חכמים בתלמוד הבבלי כהשתקפותו בסיפורים על חכמים ונשותיהם, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית 2014, עמ' 74-82; רות קלדרון, אלפא ביתא תלמודי: אוסף פרטי, תל אביב 2014, עמ' 127-131; רוחמה וייס ואבנר הכהן, אימהות בטיפול: מסע פסיכולוגי-ספרותי עם גיבורות התלמוד, תל אביב 2012, עמ' 35-46; Noam Sachs Zion, *Wine, Women and the War of the Sexes*, Jerusalem 2018, pp. 135-286.

⁹ כך נוטים לראות זאת קוסמן, מסכת נשים, וקלדרון, אלפא ביתא.

¹⁰ Salzberg, *Feminist/Gender*, וייס והכהן, אימהות בטיפול, רואות שבבירת כדי היין מעשה מודע, סמלי ומתוחכם. Ilan, *Integrating Women*, מזהה את שבירת הכדים כמעשה קפריזי, אך את פתגם הסיום כמעשה למדני ויצירתי מובהק.

¹¹ כך טוענת Baskin, *Midrashic Women*, וכך סבורה Ilan, *Mine and yours*. נראה שגם קלדרון, אלפא ביתא, נוטה לכיוון הזה.

¹² כך סבורה שיראל, הדיאלוג כמעשי חכמים, ונראה שגם Ilan, *Integrating Women*.

שיפוטיים. בשל כך, המאמר הנוכחי יציע קריאה המבוססת על מכלול ההיבטים האינטרטקסטואליים והספרותיים של הסיפור. מחקרים רבים הראו כיצד הסיפור התלמודי מקבל את משמעותו מתוך ההקשר המידי שלו (הסוגיה ההלכתית; קובץ הסיפורים).¹³ כמה מחקרים זיהו גם מערכות קשרים המתקיימות בין סיפורים וסוגיות שונות בתוך פרק שלם.¹⁴ כפי שהראו חוקרים נוספים, הז'אנרים השונים – דיונים הלכתיים, סיפורים, ודרשות – עשויים לשמש כאמצעי ביטוי לקולות שונים.¹⁵ הטקסט התלמודי מתאפיין גם במסמנים המקשרים אותו לטקסטים שמעבר להקשר המקומי – לסוגיות אחרות בבבלי ולמקרא. קישורים מסוג זה מכתיבים קריאה ברזמנית של הטקסט הנוכחי יחד עם הטקסט ה'רחוק', כפי שמבהירה זיוה בן פורת:

השם 'מסמן' בא לציין אותה יחידה לשונית בטקסט הרומז, המכוונת את הקורא אל הטקסט הנרמז. טקסט עצמאי זה מהווה מושא ריפרור נוסף לאלה המצויים במרכיבים הלשוניים של היחידה ומתפרשים במסגרת הקשרם המידי. המסמן, אס'כן, איננו בעיקרו של דבר דרך עקיפה להתייחס לרפרנט כלשהו ואיננו מספק לטקסט הרומז את האינפורמציה המוכלת בו בלבד. חשיבותו העיקרית היא בפונקציה התקשורתית המיוחדת לו: הפניית תשומת-ליבו של הקורא לכך שעליו לקשר בין טקסטים לשם מימוש מירבי של הפוטנציאל המשמעותי של הטקסט שלפניו.¹⁶

מלבד ההיבטים ה'סינכרוניים', המשפיעים על משמעות הסיפור הבודד, שהודגמו, כאמור, במחקרים רבים, אבקש לבחון האם פועל כאן גם ההיבט הדיאכרוני של מעשה

13 ראו בעיקר: Jeffrey L. Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*, Baltimore 1999; *The culture of the Babylonian Talmud*, Baltimore 2003; *Stories of the Babylonian Talmud*, Baltimore 2010

14 ראו: אברהם וולפיש, 'העריכה היוצרת וכוח היצר: עיון בעריכת מסכת קידושין במשנה, בתוספתא ובבבלי', *JSIJ* 7 (2008), עמ' 31–79; יונתן פיינטוך, 'בין כוהנים לחכמים: על אגדה אחת בהקשרה הרחב בבבלי יומא', מחקרי ירושלים בספרות עברית כג (2009), עמ' 1–14; Devora Steinmetz, 'Perception, Compassion, and Surprise: Literary Coherence in the Third Chapter of Bavli Ta'anit', *HUCA* 82–83 (2011-2012), pp. 61–117

15 ראו: Daniel Boyarin, *Socrates and the Fat Rabbis*, Chicago 2009; Barry Scott Wimpfheimer, *Narrating the Law: A Poetics of Talmudic Legal Stories*, Philadelphia 2011; Moshe Simon-Shoshan, 'Talmud as Novel: Dialogic Discourse and the Feminine Voice in the Babylonian Talmud', *Poetics Today* 40:1 (March 2019), pp. 105–134.

16 זיוה בן פורת, 'הקורא, הטקסט והרמיזה הספרותית', הספרות 26 (1978), עמ' 2, הע' 3. ליישום על סיפורים תלמודיים, ראו: עידו חברוני, גירא בעיניה דשטן: סמלים ומרחבי משמעות בקובץ סיפורי פיתוי מתלמוד בבלי, קידושין פא ע"א-ע"ב, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן 2006; Zvi Septimus, 'Trigger Words and Simultexts: The Experience of Reading the Bavli', B. S. Wimpfheimer (ed), *Wisdom of Bat Sheva*, Hoboken, NJ 2009, pp. 163–185

הקריאה. כל קריאה היא גם פעולה בזמן. סדר הקריאה קובע את משמעות הטקסט: מידע שמגיע בשלב מוקדם מכונן את אופני הקריאה של מידע שיגיע לאחריו, ומידע מאוחר עשוי להכתיב קריאה לאחור.¹⁷ אולם בעוד שהטמפורליות היא תכונה מובהקת של הדרמה, הפרוזה ושאר הז'אנרים שיש להם התחלה וסוף ברורים, היא בעייתית ליישום בהקשר של הספרות התלמודית. בשל אופיו הסינכרוני של התלמוד, קשה לקבוע הן את נקודות ההתחלה והסוף והן את כיוון הקריאה של הטקסט הרלוונטי למשמע הסיפור. כפי שאראה, סיפור ילתא מקושר באופנים מובהקים לסיפורים, לדיונים ולדרשות, שהופיעו בחלקים קודמים בפרק, ולפיכך הוא מכונן את הקוראת לפענח אותו מתוך היכרות איתם. 'הקוראת' במאמר הנוכחי הוא כינוי ל'מימוש' 'מקסימלי' של הטקסט שאפשר להצדיק מתוך הטקסט עצמו.¹⁸ לאור זאת, אבקש לבחון את ההנחה שקריאת הפרק באופן לינארי מתחילתו תביא למימוש מקסימלי שלו. חשוב להבהיר שאין כאן טענה שכל הנושאים העולים בפרק קשורים בהכרח זה לזה, ושאינן כאן יומרה לזהות משמעות אחידה לכל אורך הפרק, אלא רק שעיצובו של סיפור ילתא מכתוב קריאה שלו על בסיס היחידות הקודמות המקושרות אליו.

רוחמה וייס הראתה שחלק הארי של הפרק (מתחילתו, מה ע"א ועד מט ע"ב) הוא יחידה שלמה המקיימת קשרים מובהקים בין חלקיה השונים (ההלכתיים והנרטיביים).¹⁹ וייס זיהתה את המתחים המרכזיים בסוגיה הקשורים לשאלת השייכות לקהילה (מי מצטרף לזימון?) ולהיררכיה שבין חברה השונים, ומתבטאים בקבוצת מוטיבים החוזרים בדיונים ההלכתיים ובתיאורי הסעודות השונות שהפרק עשיר בהן. סיפור ילתא מכיל את כל המוטיבים המרכזיים שווייס זיהתה בחלקו הראשון של פרק. הוא מתאר סעודה מתוחה של שני חכמים, מוטיב שעלה כבר בדיון הפותח את הפרק והופיע בסיפורים רבים בהמשכו. המתח בין הסועדים מועצם באמצעות שימוש במוטיבים שהופיעו גם הם בחלקו הראשון של הפרק: חכם מבבל וחכם מארץ ישראל; אורח שנקלע לבית. המתח נוצר סביב כוס הברכה, כפי שכבר קרה בסיפור קודם. האורח פועל לאור תפיסה הלכתית מסוימת, המנוגדת למנהגו של בעל הבית, וזה, בתגובה, מבקר אותו על מנהגו, כפי שעשו כמעט כל בעלי הבתים בסיפורם הקודמים. האורח מגיב בדרשת פסוקים, ובהסתמכות על קביעה של רבי יוחנן, כפי שעשו כל החכמים הארץ-

¹⁷ ראו: מנחם פרי, 'הדינמיקה של הטקסט הספרותי: איך קובע סדר הטקסט את משמעויותיו', הספרות 28 (אפריל 1979), עמ' 46–6; בנימין הרשב, שדה ומסגרת: מסות בתיאוריה של ספרות ומשמעות, ירושלים 2000, עמ' 23–22; רוברט אורי אלטר, הנאות הקריאה בעידן האידיאולוגי, לוד 2001, עמ' 178–149.

¹⁸ פרי, הדינמיקה של הטקסט הספרותי, עמ' 10; ראו גם: שם, עמ' 17 והרשב, שדה ומסגרת, עמ' 14.

¹⁹ רוחמה וייס, אוכלים לדעת: תפקידן התרבותי של הסעודות בספרות חז"ל, ירושלים 2010, עמ' 225–319.

ישראלים שנקלעו לעימות בסיפורים הקודמים. רעיית המארח גם היא זוכה למקום משמעותי, כמו בסיפור קודם בסוגיה. גם היא, כמו גיבורי סיפורים קודמים, מביעה את דעתה באמצעות פעולה תוקפנית וביטוי פוגעני.

עימות בסעודה

פרק המשנה עוסק ביחסים שבין המשתתפים בסעודה המחייבת זימון והדיונים התלמודיים עליו עשירים בסיפורים המציגים את הסעודה כמקום של עימותים היררכיים. מכיוון שהסוגיה קובעת שהגדול מביין המסובים מזמן, הופכת שאלת הגדולה לסלע המחלוקת בין הסועדים.²⁰ הנשים, שהמשנה קובעת שאינן מצטרפות לזימון, מוזכרות מעט במהלך הדיון ההלכתי, אך זוכות לכמה התייחסויות בחלקים הנרטיביים. כוס היין, המוזכרת במשנה בצורה שנראית תלושה מהקשר,²¹ זוכה לדיון הלכתי ומהווה מוטיב משמעותי בשני סיפורים העוסקים גם בנשים. טבלת הסיפורים והמוטיבים המרכזיים נמצאת בנספח ומספור הסיפורים להלן מתייחס לטבלה זו.

שאלת ההיררכיה בסעודה מתבטאת בצירי מתח שונים: רב ותלמידים [1, 4, 7, 8], [13], בבל וארץ ישראל [2, 5, 17], אורח ומארח. כל אחד מסוגי הסעודות מאופיין בביטויים ייחודיים. הסיפור הראשון בפרק [1] מתאר תלמידים ש'כרכי ריפתא בהדי הדדי', ביטוי המעיד בכל מקום על סעודת שווים.²² מכיוון שאיש מהם אינו גדול מחברו הם מחליטים לברך בלי זימון. לאחר מכן, הרב שלהם מבקר את החלטתם ומציג קביעה הלכתית הפוכה. הסיפור הבא [2] מתאר חכם המזמין את עמיתו לסעודה שבמהלכה כל אחד מהם נוהג בניגוד לעמדת חברו. כל אחד מהם גם מבקר את מנהג חברו בלשון מנומסת: 'לא סבר לה מר + (קביעה הלכתית)?', והסיפור מסתיים בשוויון.²³ בהמשך הסוגיה מופיעים סיפורים נוספים על מפגשים טעונים בין בעל בית לאורחו. ברובם מתוארת הסעודה בלשון 'איכלע' [3, 11, 12, 15, 17], מלבד בסיפור אחד נוסף שבו האורח הוזמן [9]. בעוד שסיפורים המתארים אורח מוזמן מסתיימים באופן הדדי ובשוויון (גם אם מתוח) בין המשתתפים, סיפורי האיכלע מתגובות חד צדדיות ופוגעניות מצד בעל הבית. סיפור ילתא הוא סיפור האיכלע האחרון והמורכב ביותר בפרק.

20 וייס, אוכלים לדעת, עמ' 16–19.

21 ראו: אברהם וולפיש, מרבדי משנה: פרקי ברכות: עיון ספרותי ורעיוני במשנת ברכות, אלון שבות 2018, עמ' 124–125, 129, 153–153, 159–160.

22 וייס, אוכלים לדעת, עמ' 235–239.

23 לדיון בסיפור הזה, ראו: Hevroni, Yalta, pp. 11–14.

המעקב אחר סיפורי האיכלע בפרק תומך בהנחה שיש משמעות לסדר הופעתם. סיפור האיכלע הראשון [3] מתאר חכם הנקלע לבית חכם אחר שזה עתה איבד קרוב משפחה.²⁴ האורח מברך ומוסיף נוסח ניהום מיוחד התואם לקביעה ההלכתית שהופיעה קודם לכן. הסיפור אינו מתאר את תגובת בעל הבית, וכך מקבל הסיפור משמעות של חיזוק הקביעה ההלכתית. סיפור האיכלע הבא [11] מציג אורח המברך בבית ראש הגלות, אלא שהפעם הוא זוכה לתגובה תוקפנית, מגובה בקביעה הלכתית המנוגדת לדרך שבה נקט. הדיון העוקב לסיפור מחזק את עמדת בעל הבית. בסיפור האיכלע הבא [12], שבו נעסוק בפירוט בהמשך, נקלע רב חסדא לבית ראש הגולה ומברך באופן שלא תואם את הקביעות ההלכתיות שהופיעו בדיון שלפני הסיפור. בעל הבית תוקף אותו במחווה, ועמית, שהוא מספר לו על המקרה לאחר מכן, מערער גם הוא על בחירתו. רפרם בר פפא הוא האורח הבא שנקלע למקום שאינו ביתו [15]. אמנם הפעם מדובר בבית כנסת ולא בסעודה, אך הדפוס זהה. הוא נוקט בלשון תפילה הסותרת את הקביעה ההלכתית שקדמה לסיפור, ונענה בהתקפה הלכתית הפותחת בביטוי פוגעני.

סיפורי ה'איכלע' מציגים, איפוא, מבנה קבוע: אורח מזדמן למקום ועושה בו פעולה הלכתית הקשורה לדיון ההלכתי שבו משובץ הסיפור. כאשר הוא נוקט בעמדה המנוגדת לקביעה ההלכתית של הסוגיה, בעל הבית מגיב באופן קשה. אופיין האלים של התגובות מעיד, כך נראה, לא רק על אי הסכמה, אלא גם על עלבון. המבקרים אינם מציגים בלשון הצעה מנומסת ('לא סבר לה מר'), בסגנון שננקט בסעודות העמיתים [2], [16], אלא תוקפים את מי שלדעתם פגע בהם במחווה תוקפנית, או בביטוי פוגעני. כל אחד מהסיפורים האלו הוא טרגדיה בזעיר אנפין, כפי שמגדיר אותה אריסטו בפואטיקה: הגיבור, שאיתו מזדהה הקוראת, מפר את הסדר, אך לבסוף הסדר מושב על כנו. אופן ההצגה הזה מעניק לעורכי הסוגיה (כמו ליוצרי הטרגדיות) רווח כפול: מצד אחד, הם מציגים קולות המנוגדים לקו ההלכתי של הסוגיה, ואף מסייעים לקוראת להזדהות אתם (במיוחד בסיפור רב חסדא [12]), המסופר בגוף ראשון), אך, יחד עם זאת, הם מאשרים, בסופו של דבר, את הקביעה הנורמטיבית המקובלת.²⁵

זוהי דוגמה לעיבוי של מוטיב באופן לינארי מתחילת הפרק. ההופעה הראשונה שלו מציבה את התבנית הבסיסית (אורח מזדמן למקום ונוהג בהתאם לקביעה ההלכתית), ההופעה השנייה חוזרת על התבנית, אך מוסיפה סיבוך לעלילה – האורח נוהג שלא כראוי ובעל הבית מבקר אותו. הסיפורים הבאים מעבים את התגובות הביקורתיות של בעלי הבית. כפי שנראה, סיפור ילתי יציע את הוריאציה המורכבת ביותר של התבנית הזו.

²⁴ וייס אינה מונה את הסיפור הזה (אוכלים לדעת, עמ' 330).

²⁵ לדיון נרחב ביחסים שבין סיפורים לסוגיה ההלכתית, ראו Wimpfheimer, *Narrating the Law*; Simon-Shoshan, *Talmud as Novel*

נשים ; דעתן

האזכור הראשון של נשים בפרק מופיע בדיון הפתיחה העוסק בשאלה האם שני גברים שאכלו כאחד יכולים לזמן :

תא שמע, 'נשים מזמנות לעצמן ועבדים מזמנים לעצמן. נשים ועבדים וקטנים, אם רצו לזמן אין מזמנין'.

והא מאה נשי כתרי גברי דמיין (=והלא מאה נשים שוות כשני גברים) וקתני 'נשים מזמנות לעצמן ועבדים מזמנין לעצמן' (ולפיכך ניתן להסיק מכאן ששני גברים יכולים לזמן)

שאני התם, דאיכא דעות (=המקרה ההוא שונה, מפני שיש דעות).

ההוא אמינא מציעה שמאה נשים שוות כשני גברים – טענה שמציבה את הנשים במעמד נחות במיוחד. הדחיה מסתמכת על מושג שלא הופיע במשנה: דעת. הזימון דורש לפחות שלושה בני דעת ובעניין הזה אין הבדל בין גברים לנשים. אך מהי בדיוק 'דעת'? קריאת המשך הפרק מספקת תשובה.

הסוגיה המוסבת על קביעת המשנה 'נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהן (מז ע"ב–מט ע"ב), אינה מציעה דיון הלכתי בשאלת הצטרפות נשים לזימון. היא מקדישה דיון קצר להיתכנות צירוף עבד, ומרחיבה בשאלת מעמד הקטן. רוב הסוגיה מוקדש לנושא שאינו קשור לחלק המשנה שעליו הוא מוסב – המקור לחיוב בברכת המזון ומה נכלל בה. יחד עם זאת, ניתן ללמוד ממנה על נשים ומעמדן בהקשר הסעודה, מפני שהיא מציעה תובנות משמעותיות בעניין הזה בסיפורים ובררשה המשולבים בה.

הסוגיה פותחת בניסיון להפוך על פיה את קביעת המשנה בנוגע לקטן: 'אמר רבי יוסי, קטן המוטל בעריסה מזמנין עליו' הקביעה הזו מובילה להצעת דעות נוספות (מוזרות למדי) בנוגע למי יכול להצטרף למניין (ארון קודש) ולזימון (שבת), שרב נחמן, אישה של ילתא, דוחה בתקיפות. הדיון חותם בקבלת דעתו – 'ולית הלכתא ככל הני שמעתתא, אלא כי הא דאמר רב נחמן: קטן היודע למי מברכין, מזמנין עליו' – ומוסיף סיפור המציג קטנים בני דעת [8]:

אביי ורבא הוו יתבי קמיה דרבה (=היו יושבים [בילדותם] לפני רבה)

אמר להו [רבה]: למי מברכין?

אמרו ליה: לרחמנא

ורחמנא היכא יתיב (=היכן יושב)?

אביי אחוי ידיה לשמי טללא (=הצביע לכיוון התקרה)
ורב נפק לברא ואחוי לשמיא (=יצא החוצה, הצביע לשמים)
אמר להו [רבה]: תרוויכו רבנן הויתו (=שניכם תהיו רבנים)!
והיינו דאמרי אינשי: בוצינא מקטפיה ידיע (=וזה מה שאומרים האנשים: בוצין [=סוג
של דלעת] ניכר מראשית צמיחתו)

הסיפור מבהיר את משמעות ה'דעת' הנדרשת להצטרפות לזימון. לולא הסיפור ניתן היה להניח ש'דעת' משמעה היות בעל ידע מסויים (למי מברכים? לרחמנא), אולם הרב אינו מסתפק בתשובה הנכונה וממשיך ומקשה. התלמידים מציעים תשובות יצירתיות ושונות זו מזו, והרב מרוצה. כך מרחיב הסיפור את מושג ה'דעת': היא אינה הפגנה של ידע בלבד, אלא של הבנה – ביטוי של יכולות קוגניטיביות ויצירתיות אישיות.²⁶ וכך, למרות שאין בדיון הזה עיסוק ישיר במעמד הנשים, ניתן ללמוד על היבט מסוים הקשור אליהן. הדיון הפותח קבע שלנשים יש דעת; הסיפור הנוכחי הבהיר מהי דעת. כאשר תיתקל הקוראת בהמשך בסיפור העוסק באישה סביר להניח שתייחס לה את מה שלמדה במהלך הפרק בנוגע לנשים ולדעתן.

המשך הדיון מוקדש ברובו לשאלות הנוגעות לברכת המזון ובמהלכו מופיעים ארבעה סיפורים על סעודות טעונות [9, 11, 12, 13]. שניים מהם בוחנים את שאלת מקומן של נשים באירוע ומצטרפת אליהם דרשה שגם היא עוסקת בעניין [10*]. כפי שנראה, הסיפורים והדרשה מציעים וריאציות על מוטיבים שכבר הופיעו במהלך הסוגיה ומעבים את משמעותם של המוטיבים שיופיעו בהמשך בסיפור ילחא.

מלכה ומלך

בהמשך לדיון שהעלה, בין השאר, את שאלת הצטרפותם של מי שאינם כרוב המשתתפים (קטן ועבד), עולה שאלה בנוגע להצטרפות אדם שהשתתף בסעודה אך לא אכל דגן עם שאר המסובים ("תשעה אכלו דגן ואחד אכל ירק..."). המסקנה היא שהוא יכול להצטרף, כל עוד רוב מובהק של הסועדים אכל דגן. מיד לאחר הקביעה הזו מובא הסיפור הבא [9], ללא ביטוי המקשר אותו לדיון:²⁷

ינאי מלכא ומלכתא כריכו רפתא בהדי הדדי, ולא הוה להו גברא דליבריך להו (=ינאי המלך והמלכה אכלו יחד ולא היה להם איש שיברך להם)

²⁶ וזאת בניגוד לוייס, אוכלים לדעת, עמ' 266–267, שטוענת ש"דעות" בדיון הפתיחה של הסוגיה אין משמען ידיעה והבנה.

²⁷ החיסרון הזה בולט עוד יותר לאור ההשוואה למקבילה בירושלמי שבה מופיע קישור.

אמר [ינאי לרעייתו]: מאן יהיב לן גברא דמברין לן (=אמר: מי יתן לנו גבר שיברך לנו)?

אמרה ליה דביתהו: השתא דקטלת להו לרבנן מאי בריך לן? (=אמרה לו אשתו: לאחר שהרגת את כל החכמים, מי יברך לנו?)

אמר לה: אפי' הכי לא סגי לן בלא ברכתא (=למרות זאת, חובה עלינו לברך)

אמרה ליה: אישתבע לי דאי מייתנא לך גברא דלא מצערת ליה (=הישבע לי שאם אביא לך גבר, לא תפגע בו)

אשתבע לה. שדרה אייתתיה לר' שמעון בן שטח אחוה. (נשבע לה. שלחה והביאה את ר' שמעון בן שטח, אחיה)

אותביה בין ידיה לדידה. אמר ליה [ינאי]: קא חזית כמה יקרא עבידנא לך (=הושיבו [את שמעון] בינו לבינה. אמר לו: ראה כמה כבוד אנו נותנים לך!)

אמר לו [שמעון] את עבדת לי יקרא? ! אורייתי קא עבדא לי יקרא (=אתה מכבד אותי? ! תורתי מכבדת אותי), דכתיב: 'סִלְסְלָהּ וְתָרוּמָמָהּ תִּכְבְּדֶיהָ כִּי תַחַבְּקָנָה' (משלי ד, ח) וכת' בספר בן סירא 'וּבֵין נְגִידִים תוֹשִׁיבָה'

אמר ליה [ינאי]: כל כמה חזית ולא מקבלת עלך (=כמה ראית ו[עדיין] אינך מקבל עליך [מרות]?)²⁸

אייתו ליה [לשמעון] כסא דחמרא, אמרו ליה בריך לן (=הביאו לו כוס יין, אמרו לו: בריך לנו!)

אמר [שמעון]: היכא ניברין? איברין (=כיצד נברך? אברך) ברוך שהאכיל ינאי וחבריו בורא פרי הגפן ואשתיו (=ושתה)

איתו ליה כסא אחרינא וברין (=נתנו לו כוס אחרת וברין).

הסיפור מורכב משני חלקים המציגים כל אחד סיפור סעודה בעל מבנה טיפוסי: בחלקו הראשון סועדים שניים 'בהדי הדדי', ובחלקו השני סועד אורח עם בעל הבית ומתעמת אתו. זהו גם הסיפור הראשון בפרק שמשלב אישה במערכת היחסים המתוחה בסעודה. נוכחותה של האישה בסעודה אינה תורמת דבר לדיון ההלכתי המייד (האם מי שלא אכל דגן יכול להצטרף לזימון), אבל קשורה לקטע המשנה שעליו נסמך הדיון – 'נשים... אין מזמנין עליהן'.

סיפור ינאי ושמעון מופיע גם בסוגיה המקבילה בירושלמי.²⁹ בעוד ששתי הסוגיות דומות למדיי במבנה שלהן ובנושאי הדיון, בין הסיפורים ישנם שינויים מופלגים.³⁰ הסיבה הגלויה להבאת סיפור ינאי בשני התלמודים היא חלקו השני, הדומה למדיי בשתי הגרסאות: שמעון מובא בהבטחה שלא ייפגע והוא מתיישב בין המלך למלכה; מתפתח דיאלוג טעון בין המלך לחכם – זה מבליט את כוחו וזה את אוריינותו – שלאחריו שמעון מקבל כוס יין, מברך עליה שלא כראוי, ואז מברך כראוי על כוס שנייה. פעולתו של שמעון מנוגדת לשיטות ההלכתיות שהובאו קודם לסיפור ובשני התלמודים שיטתו נדחית מיד לאחריו.

חלקו הראשון של הסיפור הוא בבחינת רקע לסעודה הטעונה של המלך והחכם, ואינו תורם דבר לדיון ההלכתי המייד, ודווקא בו מצויים השינויים המרכזיים בגרסת הבבלי. המחצית הראשונה של הגרסה הירושלמית מתארת את האירוע שגרם למתח בין ינאי לשמעון, והמלכה אינה נוטלת בו חלק. במחצית השנייה היא מתוארת כיושבת באופן פסיבי מצדו האחד של שמעון. השינויים בין שתי הגרסאות מעידים על כוונת העורכים.³¹ הסיפור הבבלי מעוצב בצורה שאורגת יחד שלושה נושאים: ההקשר המייד (דיון בנוגע להצטרפות לזימון של מי שלא אכל כשאר הקרואים); היררכיה בסעודה (המתח בין ינאי לשמעון); מקומה של האישה בסעודה. ההשוואה לגרסת הירושלמי מבליטה את העניין של הגרסה הבבליה בנושא השלישי.

סיפור ינאי ורעייתו משתמש במוטיבים שהופיעו בסיפורי סעודה קודמים. בתחילתו מתוארים בני הזוג כמי ש'כריכו ריפתא בהדדי הדדי' – כמו התלמידים מסיפור הסעודה הראשון [1]. הקוראת שקראה את הסיפור הקודם מניחה שגם כאן מתוארים סועדים שווים במעמדם שיש ביניהם הסכמה. והנה, גם להם, כמו לתלמידים, אין גדול שיברך. אולם ההשוואה לסיפור התלמידים מציפה את ההיבט האירוני שבסיפור הנוכחי. כפי שמזכירה המלכה, לינאי אין מי שיברך בשבילו מפני שהוא דאג לחסל את כל ה'גדולים'. זוהי דוגמה נוספת לעיבוי של מוטיב. לראשונה הוא הופיע כתיאור ענייני, וכעת הוא משמש בתפקיד רבי-משמעי שניתן לעמוד עליו רק מתוך היכרות עם הופעתו הקודמת.

²⁹ ירושלמי, ברכות יא ע"ב.

³⁰ לביקורת על האמינות ההיסטורית של הגרסה הבבליה לאור המקבילות הארצי-ישראליות, ראו: יהושע אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, תל אביב 1980, עמ' 137–141.

³¹ וייס, אוכלים לדעת, עמ' 292–294, סבורה שהבאת הסיפור בהקשר הבבלי והשינויים שנערכו בו נועדו לקרב אותו לסיפורי מבחן הסעודה האחרים המופיעים בסוגיה. אבל ההסבר שלה אינו מבהיר מדוע ישנם שינויים משמעותיים בחלק הראשון של הסיפור, מפני שלשיטתה, מוקד הסיפור נמצא עדיין בחלקו השני.

הסיפור הנוכחי אינו מפרט את הסיבה שבעטיה הרג ינאי את החכמים. סביר להניח שמדובר בסיפור המוכר המתאר מאבק על גדולה המתנהל בסעודה.³² ינאי מזמין את חכמי ישראל לסעודה שבמהלכה הוא מתהדר גם בכתר כהונה. הדבר מעורר ביקורת מצד החכמים, וינאי, בתגובה מחסל את כולם. האירוניה מתגברת כאשר תוהה הקוראת מדוע צריך ינאי למברך. ההקשר מבהיר: קודם לכן קבעה הסוגיה ש'סופר מברך ובור יוצא' (מה ע"ב). מי שחיסל את החכמים כדי להבהיר את גדולתו מוצג כאן כבור הנזקק לגדולתם.

רעיית המלך נחלצת לעזרה. גם כאן סביר להניח שהרקע הוא סיפור תלמודי נוסף (או גירסה כלשהי שלו) המתאר את המלכה המסתירה את שמעון בן שטח במהלך טבח החכמים (בבלי, סוטה מז ע"א). מתברר שמתחת לפני השטח נמצאת אי הסכמה עמוקה בין בני הזוג: המלך גזר מיתה על כל החכמים ואילו רעייתו המרתה את פיו והסתירה אחד מהם.

לנוכח מידע זה נראה שלמלכה יש סיבות טובות לא לסייע לינאי. ראשית, באשמתו אין לו מי שיברך; שנית, כדי לעזור לו היא נאלצת לחשוף את אשמתה; שלישית, היא מסכנת את אחיה. מדוע היא עוזרת לו בכל זאת? כנראה מכיוון שהם כורכים ריפתא בהדי הדדי.³³ אף שינאי והמלכה חלוקים בדעותיהם הם מסוגלים לשתף פעולה בשל השוויון שהוא נוהג בה. בזכות זה הוא יקבל את מבוקשו והיא תשיג את מבוקשה. הוא יקבל מברך והיא תקבל חנינה לאחיה, וככל הנראה גם לעצמה.

במחצית השנייה – סיפור הסעודה השני – המלכה נוכחת, אך לא משתתפת באופן פעיל. הגיבורים הם בעל הבית והאורח. האורח כאן הוזמן ולא 'אי'קלע'. תיאורו של אורח שהוזמן לסעודה ולא נזדמן אליה הופיע בכמה סיפורים קודמים בסוגיה [2, 6, 7].³⁴ בשלושת המקרים האורח גורם למתח. במקרה הנוכחי בחר המספר לתאר את הסעודה בביטוי ייחודי, שאינו מופיע באף סיפור אחר בסוגיה: 'אותביה בין דידיה לדידה'. הביטוי הזה מהדהד במבנהו ובצליליו את הביטוי שתיאר את סעודת המלך והמלכה: 'בהדי הדדי'. בעוד שהמלך והמלכה סעדו יחד, מוצב כעת האורח בתווך, בין שניהם. הביטוי מבהיר את מצבו – בינו לבניה, בין מי שרוצה ברעתו למי שרוצה בטובתו. וזה מה שמגן עליו. לאור התנהגותו החצופה, סביר להניח שהמלך היה שמח

³² הגירסה התלמודית של הסיפור מופיעה בבבלי, קידושין סו ע"א. לדיון בסיפור ומקורותיו, ראו: ורד נעם, 'הקדע עם הפרושים', טל אילן וורד נעם (עורכות), בין יוספוס לחז"ל: כך א - האגדות האבודות של ימי הבית השני, ירושלים 2017, עמ' 255-285.

³³ וייס, אוכלים לדעת, עמ' 288, טוענת שתיאור הסעודה ההדדית בסיפור הזה הוא אירוני, לאור המתח הקודם בין המלך לרעייתו. אני סבור, שלאור הופעתו הקודמות בסוגיה, סביר להניח שהוא מעיד על שוויוניות אמיתית.

³⁴ ראו ניתוח של וייס, אוכלים לדעת, עמ' 256-263.

לחסל אותו כפי שעשה לחבריו. הדבר היחיד שמגן על שמעון מחיסול הוא המלכה שבתחילה הסתירה אותו ועכשיו השביעה את בעלה שלא יפגע אותו.

בעל הבית מתנשא על האורח וזה מגיב בתוקפנות ומבסס את דבריו על דרשת פסוק. בעלי בתים שתוקפים את אורחיהם הופיעו כבר כמה פעמים בפרק, אלא שכאן, לראשונה, האורח מגיב. המלך מגיב בהתקפה נגדית ואז נותן לאורח כוס של ברכה. האורח נוהג בה בניגוד לנדרש, אך המלך אינו תוקף אותו שנית, אלא נותן כוס נוספת. הפעם ממלא האורח את מבוקשו.

הסיפור הזה מציג לראשונה בפרק את המשולש, בעל בית–רעייתו–אורח, שיופיע גם בסיפור ילחא. בעל הבית הוא המקשר בין שני חלקי הסיפור. הוא היחיד שנוכח לאורך כל העלילה ומקיים שני דיאלוגים נפרדים – אם כי קשורים – עם שתי הדמויות האחרות. עם רעייתו הוא מקיים דיאלוג פורה: הוא צריך משהו והיא יכולה למלא את מחסורו; היא זקוקה למחילה עבורה ולהגנה על אחיה והוא מתחייב להעניק אותן. לעומת זאת, היחסים עם האורח טעונים: ינאי זקוק לברכתו, אך הוא מבקש להבהיר את היחס ההיררכי ביניהם. האורח זקוק לחנינה, אך מסרב להכיר בגדולתו של המלך. אף שהמלכה אינה מופיעה בחלק השני, היא ממלאת תפקיד מרכזי בתיווך בין הגברים הנאבקים. בניגוד לכל הסעודות הקודמות שבהן נכחו גברים ללא נשים, ולמרות תנאי הפתיחה הגרועים, מצליחים הסועדים החלוקים לקיים כל אחד את רצון רעהו, גם אם הם לא מעניקים אחד לשני את הכבוד המבוקש.

סיפור ינאי ומלכתו מדגים יפה את אמנות העריכה של המספרים הבבליים. הם נטלו חומרים קיימים (הסיפורים על המתח בין ינאי ושמעון ותפקידה של האחות–המלכה בסיפור) ושזרו אותם לתוך הסוגיה הנוכחית באופן שקושר את הסיפור לדיון ההלכתי הקונקרטי (מי מצטרף לזימון), לתמה החוזרת בפרק (עימותים בסעודה) ולמוטיבים מהמשנה שטרם טופלו בו. כוס היין שהופיעה במשנה ללא הקשר נשזרת כאן לתוך מארג הסוגיה ומקבלת תפקיד ברור. הנשים, שהופיעו במשנה אך לא זכו לדיון הלכתי, מקבלות כאן מקום משמעותי. האישה מופיעה בסיפור הזה כחלק מקבוצה משולשת, יחידת הבסיס של הזימון. היא אמנם אינה מצטרפת למניין, אבל ממלאת תפקיד הרבה יותר משמעותי מחבירה לזימון. רק בעזרתה יכולים הגברים לחיות יחד ולא לקטול זה את זה. בדיון הפותח הועלתה ההווא אמינא ששני גברים שווים למאה נשים; הסיפור הנוכחי מציב שני גברים למול אישה אחת שעולה עליהם במובהק. דיון הפתיחה הבהיר שלאישה יש דעת; סיפור אביי ורבא הצעירים אפיין את הדעת; קריאת הפרק באופן לינארי מביאה לראיית הסיפור הנוכחי כשלב נוסף באפיון הדעת הנשית.

נשים דברניות

הסוגיה דוחה את האפשרות ההלכתית שהציג שמעון ועוברת לדיון במקור חיוב ברכת המזון. במסגרת זו מובאת הדעה הבאה:

ר' יונתן בן יוסף אומר אינו צריך (למקורות הקודמים בנוגע לחיוב ברכה לפני המזון), הרי הוא: "[המה עלים במעלה העיר והמה מצאו נערות יצאות לשאב מים ויאמרו להן ה'יש בזה הרעה. ותענינה אותם ותאמרנה יש הנה לפניך מהר עתה פי היום בא לעיר פי זבח היום לעם בבמה] פבאכם העיר פן תמצאון אתו בטרם יעלה הבמה לאכל פי לא יאכל העם עד באו פי הוא יברך הזבח אורי כן יאכלו הקראים [ועתה עלו פי אתו כהיום תמצאון אתו]". (שמואל א ט, יא–יג).

כל כך למה?

אמר רב: מכאן שהנשים דברניות הן.

ושמואל אמר: כדי להסתכל ביופיו של שאול, דכתיב: 'משכמו ומעלה גבה מפל-העם'. (שמואל א ט, ב).

א"ר יוחנן: מכאן שאין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא.

הקטע הזה הובא, לכאורה, רק כדי להציע מקור מקראי לחיוב ברכה לפני אכילת מזון. יחד עם הפסוק 'נסרכו' אמירות המציעות הסבר להתנהגותן של הנערות בסיטואציה המקראית. במקבילה בירושלמי (ברכות יא ע"א) מופיעה סוגיית מקור החיוב בברכת המזון בדיון על המשנה הראשונה בפרק, שנראה כמקומה הטבעי. גם שם מוצע הפסוק המצוטט כאן כמקור לחובת ברכה לפני המזון אך מבלי 'לגרור' אחריו דרשות. לולא הופיעו הדרשות, היה עניינה של הקוראת מתמקד בחלק הפסוק המצוטט העוסק בברכת המזון ואין לו קשר לנשים. הדרשות הנלוות, שאינן קשורות לחלק הפסוק שהובא כאסמכתא אלא להקשר שממנו הוא לקוח, מחייבות את הקוראת לקחת בחשבון את הסיפור המקראי השלם. במובן הזה, הפסוק המצוטט משמש כאן כרמיזה ספרותית, כ'מסמן' שמכתיב קריאה בוזמנית של שני הטקסטים.

הסיפור המקראי מציג כמה מוטיבים מרכזיים הקשורים לפרק שלנו. הוא מתאר סעודה שבה שותפים בעל בית ואורח, שההיררכיה ביניהם עשויה להיות מתוחה, ונשים מתפקדות בו כמגשרות ביניהם. בעל הבית הוא איש המקום, שמואל, מנהיג שירד מגדולתו, שמתנגד לרצון העם להמליך עליו מלך.³⁵ האורח הוא שאול, מועמד טבעי

³⁵ בפרק הקודם (ח) ראה שמואל באופן שלילי את דרישת העם למלך (1), וגם לאחר שהאל מצווה אותו לשמוע בקול העם (1–2) ולהמליך עליהם מלך (כב) הוא אינו נוקט שום פעולה. יתרה מכך, לאור העובדה שהנערות מתארות אותו כמי ששב עתה לעיר, נראה שהוא חזר למנהגו הישן להסתובב בין הערים ולשפוט את העם (1, טו–יז).

למלוכה (כפי שמעיד עליו מראהו), שאינו מודע עדיין לייעודו ואינו מכיר בגדולתו האמיתית של הנביא.³⁶ המפגש ביניהם עשוי להיות נפיץ.³⁷ מצבם דומה למצב העניינים הטעון בין ינאי ושמעון: מלך וחכם נפגשים בסעודה שבה כל אחד סבור שהוא חשוב ממשנהו. בתווך ניצבות הנערות, שאריכות דיבורן מעוררת את עניין הדרשנים. בעוד ששאל פונה אליהן בלשון לאקונית ('היש בזה הרואה?'), הן עונות בתיאורים ארוכים ומפותלים: במקום לסיים את המענה במילה הראשונה ('יש'), באופן ההולם את סגנון השאלה, הן מוסיפות הרבה מידע ('היום בא לעיר', 'כי זבח היום לעם', 'כי לא יאכל העם עד בואו... הקרואים'), מזרזות את השואל בדיבורן הגלוי ('מהר עתה', 'ועתה עלו'), אך מעכבות אותו באורך דבריהן (ארבעים וארבע מילים. אחד הפסוקים הארוכים בספר).

דברי החכמים מציעים הסבר לתגובה הלא־פרופורציונלית. כל אחד מהם תורם לדיון על אודות הנשים ומעמדן. הראשון מייחס את אריכות דבריהן לדברנות אופיינית, והשני – לעניין שלהן במראה של שאול. שניהם, לכאורה, תורמים לאפיון של הנשים כחלשות דעת וכקשורות לפריצות.³⁸ דברי השלישי, רבי יוחנן, יכולים להתפרש בשני אופנים: יתכן שהוא מייחס את הסיטואציה לידו הנעלמה של האל המנהלת את המציאות, אך יתכן גם שהוא מייחס לנשים חוכמה מיוחדת, המבחינה בסיטואציה הטעונה ומביאה אותן לפעול במודע למניעת חיכוך בין שני הטוענים לכתר.³⁹ לפי קריאה זו, הן מזהות את פוטנציאל האיום הגלום בשאול (הנראה כמלך) ואת בורותו ביחס לגדולת שמואל, והן מספקות לו מידע המעצים את דמות הנביא, ומעכבות אותו כדי שלא יגיע לסעודת העם לפני בוא הנביא.⁴⁰ כיוון הקריאה הזו עשוי לשפוך אור חיובי יותר על דברי שני הדרשנים הראשונים: ההתבוננות ביופיו של שאול מעידה על הבנת הסיטואציה (זיהוי פוטנציאל המלוכה).

³⁶ כך עולה משיחתו עם נערו (ו-ט), שבה מתואר הנביא כידעוני אלמוני שסביר להניח שיהיה מוכן לקבל בשכרו רבע שקל כסף, סכום זניח, המצוי בידיו של משרת.

³⁷ חיזוק לחשש ממפגש טעון נמצא במפגש האחרון בין המלך לנביא, שבו התפקידים מתהפכים: המלך עורך זבח והנביא מגיע ומודיע לו על קריעת ממלכתו (טו).

³⁸ וייס, אוכלים לדעת, עמ' 266.

³⁹ לאופן הקריאה הראשון, ראו: Jonathan Jacobs, 'The Role of the Secondary Characters in the Story of the Anointing of Saul (1 Sam. ix-x)', VT 58 (2008), pp. 495–509.

⁴⁰ לכיוון הפרשנות הזו, ראו: פרנק פולק, הרובד העיקרי בפרקים א–ט של ספר שמואל א, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית 1984, עמ' 179; אריה גאליה, 'לקראת המפגש שבין שאול לשמואל (שמואל א ט, א–יג)', ספר פרופ' חמ"י גבריהו; מחקרים במקרא ובמחשבת ישראל 2, ירושלים 1991 (מאוחר מתוך: <https://lib.cet.ac.il/pages/item.asp?item=8799&rel=1>); Robert Alter, *The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*, New York 1999, p. 49.

והדברנות – לפחות במקרה הנוכחי – אינה להג ריק, אלא הפגנת יכולות פסיכולוגיות ודיפלומטיות. בכל אופן, בין אם הנשים פועלות כאן מתוך מודעות, ובין אם הן אינן אלא כלי בידי האל, הן מתפקדות בסיפור הזה כמו המלכה בסיפור הקודם: רק בזכותן יכולים הגברים לחיות יחד. זוהי דוגמא נוספת לאמנות העריכה של הבבלי. בעזרת פסוק שהובא כאסמכתא הלכתית, מכניסים העורכים סיטואציה משולשת נוספת (גבר-אישה או נשים-גבר) ובעזרתה מרחיבים את העיסוק בנשים ובמעמדן.

נשים וברית, תורה ומלכות

הדיון הבא בחלק שעוסק בקביעת המשנה ש'נשים... אין מזמנין עליהן' דן בנושאים שיש להזכיר בברכת המזון, ומביא את הקביעה ש'כל שאינו אומר ארץ חמדה טובה ורחבה, ברית ותורה, בברכת הארץ, ומלכות בית דוד בבונה ירושלם, לא יצא ידי חובתו'. במהלך הדיון מובאות דעות נוספות התומכות בקביעה הזו ולא מוזכרת אף דעה מנוגדת. לאחר מכן מובא הסיפור הבא [12]:

אמר ליה רבי זירא לרב חסדא: ניתי מר ניתני (=יבוא אדוני וישנה).

אמר ליה: ברכת מזונא לא גמרינא, אתנווי מתנינן (=ברכת המזון לא למדתי, ואשנה)?

אמר ליה: אמאי כולי האי?

אמר ליה [רב חסדא]: דאי קלעי לבי ריש גלותא ובריכי ברכת מזונא ומתחל רב ששת לצואריה עלי כי חויה (=שנקלעתי לבית ראש הגלות וברכתי ברכת המזון ומתח רב ששת [=ראש הגלות] את צווארו עלי כנחש). ואמאי? משום דלא אמרי (=ומדוע? מפני שלא הזכרתי [בברכתי]) לא ברית ותורה ולא מלכות.

ומאי טעמא לא אמרת?

דאמ' רב חננאל רב לא אדכר לא ברית ולא תורה ולא מלכות [יצא ידי חובתו]. ברית לא משום שאינה בנשים ולא בעבדים.

אמר לו [רבי זירא]: ושבת כל הני תנאי ואמוראי ועבדת כרב (=ונהנת את כל התנאים והאמוראים האלו ונהנת כרב)?

זהו סיפור בתוך סיפור. סיפור המסגרת מתאר את הדיאלוג בין רבי זירא לרב חסדא, והסיפור המרכזי הוא סיפור סעודת 'אי קלע'. הסיפור הפנימי מציג את רב חסדא המברך בבית ראש הגלות, פועל בניגוד למנהג בעל הבית ולדעות שהופיעו קודם לכן בדיון, וסופג תגובה תוקפנית. גם רבי זירא מבקר את מנהגו ותוהה מדוע פעל לפי דעת היחיד. האם רב חסדא הוא מעין פרוטרופמיניסט המוחה נגד הפליית נשים (ועבדים)? נראה

שכך, לכל הפחות, רוצים להציג אותו העורכים. סיפורי האיכלע, כאמור, מאפשרים להציג דעות מנוגדות לקו ההלכתי של הסוגיה באופן שיאפשר לקוראת להזדהות אתן.⁴¹ הדבר בולט במיוחד בסיפור הנוכחי, שנותן לרב חסדא לגולל את סיפורו בגוף ראשון (הפותח בהקטנה עצמית) וכך מגביר את האמפתיה של הקוראת כלפיו. לאור הסוגיה שבה נשזר הסיפור, נראית התנהגותו כמחאה, כסירוב לכלול בכרכת המזון איזכורים שאינם רלוונטיים למשתתפות בה.⁴²

נראה שהבחירה של העורכים לשבץ את הסיפור הזה לקראת סופו של דיון המוסב על הקביעה שנשים, עבדים וקטנים, לא מצטרפים לזימון, אינה מקרית. נראה שלעורכים הייתה מגמה של שינוי התפיסות המובאות במשנה. במקרה של קטן הובאו דעות המנוגדות למשנה והמסקנה מהדיון גם היא מנוגדת: 'קטן היודע למי מברכין מזמנין עליו'.⁴³ לאחר הקביעה הזו, מובא הסיפור על אודות רבה ותלמידיו הקטנים [8], שעסקנו בו לעיל. הסיפור מציג דוגמה נאה של קטנים היודעים למי מברכים ומעבה את משמעות ה'דעת', אך מעבר לכך, נראה שהוא הובא במטרה לחזק את מעמדו של הקטן. תיאורי הילדות של מי שבעתיד יהפכו לגדולים מפורסמים תורמים לשינוי הסטטוס החברתי של הקטנים, שאותו מקדמת הסוגיה בדיון ההלכתי. נראה שכך נוהגים העורכים גם ביחס לנשים. אמנם הם אינם מציעים קביעה הלכתית מנוגדת למשנה, אך הם מקדישים מקום נרחב לטיפול במעמד האישה. נראה שחשוב לעורכי הסוגיה להבהיר שאף שנשים מודרות מזימון לא ניתן להסיק מכך שהן חסרות חשיבות. דרך הסיפורים מציעים העורכים איזון לתמונה המנמיכה שעשויה לעלות מהקביעה ההלכתית של המשנה.⁴⁴

ילתא

הדיונים החותמים את הפרק נסובים על קביעת המשנה: 'אין מְבַרְכִין עַל הַיַּיִן עַד שְׁיִתֵּן לְתוֹכּוֹ מַיִם...'. הסוגיה פותחת באמירות העוסקות במעמדו של יין לא מהול, בהנחיות

⁴¹ וייס, אוכלים לדעת, עמ' 279–286, מזהה כאן התקפה כנגד ראש הגלות, אך לא מזהה את ההיבט החיובי של הזדהות עם עמדת הנשים (והעבדים). אני סבור שאם ההיררכיה הייתה מוקד המאבק היה רב חסדא כולל בברכתו ברית ותורה ונמנע רק מהזכרת המלכות.

⁴² חיזוק לראייתו כבעל עמדה בסוגיית חשיבותן של הנשים נמצא בסוגיה המציעה עמדות המבכרות הולדת בנים על פני הולדת בנות, שדעת רב חסדא מוצגת בה כדעת יחיד מתנגדת: 'ולדידי בנתן עדיפן לי מבני'. (בבלי, בבא בתרא קמא ע"א).

⁴³ הניסיון לשנות את קביעת המשנה בנוגע לקטן מופיע כבר במקבילה בירושלמי, אם כי, נראה שמסקנת הדיון שם היא שהוא אינו מצטרף.

⁴⁴ ראו: שולמית ולר, נשים בחברה היהודית בתקופת המשנה התלמוד, תל אביב 2000, עמ' 112.

ובסיפורים המתגלגלים ממעמד זה, שלאחריהם מובאת האמירה הבאה שפותחת את הדיון החותם את הפרק:⁴⁵

וא"ר זירא א"ר אבהו ואמרי לה במתנית' תאנא

עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה: טעון הדחה ושטיפה, חי ומלא, עיטור, עיטוף, מקבלו בשתי ידיו ומחזירו בימין ומגביהו מן הקרקע טפח ונותן עיניו בו

ויש אומרים אף משגרו לאנשי ביתו במתנה

א"ר יוחנן אנו אין לנו אלא ארבעה: הדחה שטיפה, חי, מלא

תאנא הדחה מבפנים שטיפה מבחוץ

וא"ר יוחנן כל המברך על כוס של ברכה כשהוא מלא נותנין לו נחלה בלא מצרים, שנא 'וּמְלֵא בְרִיַת ה' יָם וְדָרוֹם יְרֻשָׁה' (דברים לג, כג).⁴⁶

המימרא מציגה פעולות שיש לבצע בכוס הברכה ודעת רבי יוחנן מובאת כחולקת ודורשת רק ארבע מהן. בהמשך מובאת דרשת פסוקים משמו המעשירה את המושג 'כוס של ברכה'. בעוד שעד כה המושג היה טכני – כוס של ברכה משמעה כוס שהיא חלק מפעולה הלכתית של אמירת ברכה – הרי שמעתי היא גם כוס שמביאה ברכה ושפע. בהמשך למימרא מובאים דיונים קצרים העוסקים בפעולות שהוצגו בה. לאור העיסוק בכל הפעולות ולא רק בארבע שהציע רבי יוחנן, נראה שעורכי הסוגיה אינם מקבלים את עמדתו.⁴⁷ הדיון מגיע לקביעה האחרונה 'ומשגרו לאנשי ביתו במתנה' ומבהיר אותה: 'כי היכי דתתברין דביתהו (=כדי שתתברך רעייתו)',⁴⁸ כפי שעשה ביחס לקביעות הקודמות. סיפור ילתא מוצג מיד לאחר מכן כפיתוח נוסף של העיסוק בקביעה הזו.

זהו הסיפור האחרון בפרק והוא מכיל בתוכו את כל המוטיבים המרכזיים שהופיעו במהלכו. נראה שהעורכים בחרו בו – או יצרו אותו – כסגירה של הפרק כולו. הסיפור מציג סעודה שבה אורח ובעל הבית, מארץ ישראל ומבבל, נקלעים לעימות הקשור לברכת המזון; הוא עוסק בשאלת מקומה של האישה ביחס לברכת המזון, ומופיעים בו כוס הברכה וביטויים שונים של חוסר הסכמה בין המשתתפים (מ'לא סבר לה מר' ועד מחוות וביטויים תוקפניים).

הפרשנות שתוצע כאן תתבסס על ניתוח המוטיבים, מבנה הסיפור, והשוואתו לסיפור ינאי ומלכתו.

מלבד האמירה הקצרה בסיום בנוגע להולך ומברך. ⁴⁵

נא ע"א. ⁴⁶

כך סבורה גם שיראל, הדיאלוג. ⁴⁷

לאור הביאור 'כי היכי דתתברין דביתהו' ברור שילתא היא רעייתו של רב נחמן, לפחות בסיפור הנוכחי. ⁴⁸

בהקשר הפרק כולו, נראה שהקביעה שיש לכבד את בעלת הבית בכוס היין מתפקדת כמעין פעולה מפצה: בעוד שהאישה מודרת מהשתתפות בזימון, היא מכובדת בכוס הברכה. סביר להניח שעניין זה הוא שעומד במוקד המתח שמציג הסיפור. שני הרכיבים היחידים בסיפור שלא הופיעו בפרק עד כה הם 'עולא' ו'ילתא'. העובדה ששניהם טרם נזכרו בפרק מציבה בפני הקוראת אתגר שאיתו תנסה להתמודד בסיוע כלים פרשניים שונים: דמיון צלילי, ידע מילוני, תפקיד הדמויות בסיפור לאור הסיפורים הקודמים וההקשר התרבותי.

מקור השם עולא, הוא ככל הנראה, בשורש על"ל. 'עללתא' היא תנובה, תוצר, הכנסה.⁴⁹ עולא הוא חכם ארצי-ישראלי והוא מתארח בביתו של חכם בבלי. המתח שבין ארץ ישראל לבבל עלה בכמה סיפורים בפרק ולכן הקוראת מצפה שהמתח הזה יעלה גם כאן. הסעודה מתוארת כ'איקלע' וכפי שראינו, סעודות אלו מציפות מתח היררכי בין אורח לבעל הבית. גם במקרה הזה, האורח נוהג בניגוד לעמדה ההלכתית שמופיעה קודם לסיפור, ולכן, הציפיה היא שבעל הבית יגיב בתקיפות והסיפור יסתיים בתגובתו, כפי שקרה בסיפורים הקודמים.

במהלך הסוגיה הובאו כמה מימרות משמו של בעל הבית, רב נחמן, וכן הובא סיפור העוסק בטעות שלו הנוגעת לברכת המזון. כפי שראינו, המימרות הראשונות משמו הציגו אותו כמי שמבסס את טיעונו על חשיבה ריאליסטית וקונקרטי. ההבנה המילולית-קונקרטית שלו ניכרת גם בסיפורים אחרים העוסקים בו, המציגים אותו כמי שנכשל באופן עקבי בהבנת משמעויות סמליות.⁵⁰

עולא מתכבד בברכה, כפי שהתכבדו האורחים שהופיעו בסיפורי עימות קודמים. כמותם הוא פועל בניגוד לקביעה ההלכתית שהופיעה קודם לסיפור והוא אינו שולח את כוס הברכה לבעלת הבית.⁵¹ סביר להניח שהוא נוהג לפי שיטת רבי יוחנן שמופיעה כמה שורות קודם לכן בסוגיה שמצמצמת את מספר הפעולות בכוס הברכה לארבע ואינה כוללת את שיגור הכוס לבעלת הבית.

כוס הברכה הופיעה לראשונה בפרק בסיפור ינאי ושמעון [9] וגם שם היא הציפה מתיחות היררכית בין הסועדים. כאמור לעיל, משמעותה של כוס הברכה עובתה בדיון הנוכחי בדרשת רבי יוחנן על אודות השפע שהיא מביאה למי שנוהג בה כבוד. לכן, משקלה משמעותי עוד יותר בסיטואציה הנוכחית. היא מציפה את שאלת ההיררכיה בין הגברים, אך גם את שאלת השפע והברכה ומקום האישה.

עד כאן מתנהל הסיפור בתבנית דומה לסיפורי האיכלע הקודמים: אורח מזדמן לבית ונוהג בניגוד לדעת בעל הבית. רב נחמן, כצפוי, מבקר את מנהגו של האורח. אולם,

49 Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic* (below, *DJBA*) Ramat Gan and Baltimore 2002 sv. עללתא

50 למשל, בבלי, תענית ה"ב. וראו: יוסף הינמן, אגדות ותולדותיהן, ירושלים 1974, עמ' 164–165.

51 *Zion, Wine*, pp. 142–144, סבור שעולא מנסה לחנך את רב נחמן כדי שזה יחנך את רעייתו.

שלא כצפוי, הוא נוקט בלשון שונה מבעלי הבית האחרים. בעוד שבסיפורי האיכלע הקודמים, פעולתו הלא מקובלת של האורח גררה תגובה תוקפנית המגובה בקביעה הלכתית, רב נחמן לא רק שאינו מגיב במחווה תוקפנית, אלא שהוא נוקט בלשון התגובה שאפיינה את הסעודות השוויוניות – 'לא סבר לה מר'. רק קריאתו של הסיפור בתוך הקשר הפרק יכולה להבהיר את המוזרות הזו. קריאת הסיפור כעומד בפני עצמו תחמיץ את השינוי הזה.

ההיכרות עם הפעמים הקודמות שבהן הוצעה אלטרנטיבה הלכתית בפתיחה 'לא סבר לה מר', מסבה את תשומת לב הקוראת למוזרות נוספת בתגובתו של רב נחמן. במקום לצטט קביעה הלכתית, הוא מציע אלטרנטיבה לפעולת האורח, שאמנם מבוססת על עמדה הלכתית, אך מנוסחת באופן פרסונלי – 'נשדר כסא לילתא'. לו היה פועל כדרך שהגיבו המבקרים בסיפורים הקודמים בפרק, היה צריך לומר כך: 'לא סבר לה מר' ו"משגרו לאנשי ביתו במתנה?"

מה מניע את רב נחמן להציע את דבריו באופן כזה? מדוע הוא אינו תופס בתקיפות את מקומו כבעל הבית ומעמיד את אורחו על מקומו? ומדוע איננו מציג את האלטרנטיבה ההלכתית כפעולה עקרונית התקפה בכל מצב אלא כבקשה הקשורה לרעייתו באופן אישי? המוזרויות האלו, יחד עם עמדותיו הקודמות בפרק והסיפור על אודות טעותו, מכוונות את הקוראת להתייחס אליו באופן ביקורתי. ציפיותיה להשבת הסדר על כנו לא התממשו והיא עשויה להיות מתוסכלת ולתהות האם המשך הסיפור יביא את הקתריזיס המיוחל.

רב נחמן מזכיר בדבריו את האישה הנוכחית הנפקדת בחלק הראשון של הסיפור. ילתא היא האישה היחידה שנזכרת בשמה בפרק הנוכחי. משמעות שמה היא, ככל הנראה, 'היולדת' (ילדתא),⁵² מובן בעל משמעות טעונה בסיפור הנוכחי, העוסק בברכת הלידה. מה יכולה להניח לגביה הקוראת? מי שקראה את הפרק מתחילתו יודעת, שעל אף שיש שלושה נוכחים בבית, הם אינם יכולים לזמן בשל היותה אישה. היא גם יכולה להניח שיש לה דעת, יכולת הבחנה וחישיבה עצמאית: הקביעה הזו הופיעה בדיון הפותח ועובתה בסיפורים על אודות קטנים ונשים בנות דעת. הנחה זו מתחזקת לאור סיפורים תלמודיים אחרים על אודות ילתא, שבהם היא מתגלה כדעתנית.⁵³ אולם הסיפורים האחרים אינם עוזרים לנבא כיצד היא תפעל בסיפור הנוכחי – כ'עזר' או 'כנגדו', כמי שמסייעת לבעלה, או כמי שמתנגדת לו? פעולותיהן של המלכה והנערות על הבאר

52 ילדתא. Sokoloff, *DJBA sv.* הזיהוי של ילתא עם 'ילדתא' הוצע על ידי פרופ' שאול שקד בתכתובת אישית.

53 ראו: Ilan, *Mine and yours*; ולר, נשים בחברה היהודית, עמ' 186–187. אף שלא ניתן לטעון בוודאות שהקורא בסוגיה הנוכחית מכיר את הסיפורים האחרים, יש סבירות גבוהה שהוא, כחלק מהתרבות התלמודית, מכיר את דמותה, לפחות באופן כללי.

מחזקות את האפשרות הראשונה. אבל ההשוואה לסיפור ינאי מעלה גם ספקות – שם אכלה בעלת הבית יחד עם בעלה ואילו כאן הרעיה מחוץ לתמונה. האורח מגיב לביקורת של בעל הבית בציטוט דרשה של רבי יוחנן. עצם העובדה שהוא מגיב יש בה משום סטייה מתבנית סיפורי האיכלע הקודמים שבהם תגובתו התקיפה של בעל הבית חתמה את דיון. נראה שבמקרה הנוכחי תגובתו המתונה של רב נחמן מזמינה את תגובתו של עולא. הפניה בלשון תהייה מנומסת מאפשרת לאורח לשטוח את משנתו ולהגדיל את הפגיעה בסדרי הבית ובעלת הבית. בכל סיפורי העימות הקודמים בין חכם ארצישראלי לחכם בבלי, ביססו הראשונים את עמדותיהם בהסתמך על קביעותיו של רבי יוחנן. רבי יוחנן הוא גם זה שהציע כמה שורות קודם שכוס הברכה מביאה ברכה. עולא הארצישראלי, שמסתמך על רבי יוחנן, היה יכול לצטט את קביעתו שרק ארבעה דברים נאמרו בכוס של ברכה ושיגורה לבעלת הבית אינו נכלל בהם. במקום זה, הוא בוחר בדרשה כוללנית הפוגעת בנשים באשר הן ולא רק בהקשר הספציפי של שיתופן בכוס הברכה.⁵⁴ הדרשה שהוא מצטט מעצימה לפיכך את תסכולה של הקוראת: האורח נוהג לפי שיטת ארץ ישראל בניגוד לשיטת בעל הבית הבבלי; הוא תוקף את בעל הבית בדרשת פסוק, כפי שעשה שמעון בן שטח; הוא סבור ככל הנראה שכוס של ברכה מביאה ברכה, אבל מדיר את האישה לגמרי מהברכה. דהיינו, הוא לא רק מדיר אותה מהאירוע ההלכתי הספציפי, אלא מדיר אותה בכלל מליטול חלק בברכת השפע בחיים. רב נחמן אינו מגיב לדרשת עולא וחלקו הראשון של הסיפור מסתיים לפיכך בניצחון האורח, דבר שלא קרה עד כה בסיפורי אירוח, ודאי שלא בסיפורי האיכלע.⁵⁵ חוסר התגובה של רב נחמן יכול להתפרש כמעיד על חולשה או על קבלת טענת האורח. אצל הקוראת, כך נראה, הדבר מעורר תמיהה, לכל הפחות, אם לא אי נעימות של ממש. חלקו השני של הסיפור מתאר דיאלוג בין בעל הבית לרעייתו: היא שוברת את כדי היין, הוא מגיב באמירה, היא מחזירה אמירה. הדיאלוג הזה, בדומה לדיאלוגים אחרים בפרק, הוא דיאלוג טעון, שבו הרעיה נוקטת פעולות שדומות לפעולות שנקטו בעלי הבית בסיפורי האיכלע הקודמים. תגובתה הראשונה היא מעשה תוקפני, והשנייה – ביטוי פוגעני. גם כאן, הקריאה לאור הסיפורים הקודמים מציעה כיוון פרשני שלא ניתן להסקה מקריאת הסיפור כעומד בפני עצמו, ואפילו לא מקריאתו במסגרת ההקשר המידי שלו.

לפני שננסה להציע פרשנות לחלק הזה, יש להבהיר מדוע המאמר הנוכחי מניח שהדיאלוג הזה מתנהל בין ילתי לרב נחמן ולא בינה לעולא, כפי שמבינים פרשני הסיפור הקודמים. ההנחה הזו מבוססת על העובדות הבאות: 1. נראה שרוב הפרשנים

⁵⁴ Adler, Feminist Folktales, רואה בשימוש בדרשה שאיננה הלכתית במקום בקביעה הלכתית, ניסיון להפחית את מעמדה של האישה על בסיס תאולוגי ולא הלכתי בלבד. היא מבינה את עולא כמבקש להדיר נשים על בסיס ביולוגי גם ממחוזות שמהם ההלכה לא הדירה אותן.

⁵⁵ מלבד הראשון יוצא הדופן שבו נהג האורח כמצופה.

מושפעים מגרסת הדפוס, שבה נוספה בקשה שנייה של רב נחמן מעולא לשלוח כוס אחרת לילתא (ראו הע' 6). שורה זו מחייבת לקרוא את שאר הדיאלוג כמתנהל בין האורח לבעלת הבית; 2. ההשוואה לסיפור ינאי ורעייתו – הסיפור הקודם היחיד בסוגיה שמשותף אישה בעלילה – מחזקת את ההנחה שבעל הבית נוכח בשני חלקי הסיפור ושהוא מנהל בכל פעם דיאלוג עם המשתתף האחר; 3. השימוש במילה הנדירה 'נבגא' בתגובת הגבר למעשה האישה. זוהי מילה פרסית שמשמעותה היא כוס, או מידה של יין.⁵⁶ מלבד בסיפור הנוכחי היא מופיעה רק עוד פעמיים בכל התלמוד, פעם אחת בציטוט של כתובת לא יהודית ובפעם השנייה בדברי רב נחמן בשיחה עם אורח שהגיע לביתו.⁵⁷ השימוש במילה הנדירה מעורר את כעסו של האורח שרואה בו אקט של התנשאות ומציע לבעל הבית להשתמש במילים פשוטות יותר. ילתא, המקשיבה גם שם לשיחה, נזופת בבעלה ומציעה לו כיצד לנהוג באורח; 4. סביר יותר להניח שהבעל ינהל שיחה מסוג זה עם רעייתו מאשר עם האורח. לאור זאת, נראה שזיהוי רב נחמן כגבר שאיתו מנהלת ילתא את הדיאלוג בחלקו השני של הסיפור, הוא הנחה סבירה לא פחות, ואולי אף יותר, מההנחה שעולא הוא בר הפלוגתא שלה.

ילתא שומעת את הדיאלוג בין האורח לבעלה ומנפצת את כדי היין מתוך 'זיהרא'. זוהי מילה ייחודית, שבדרך כלל משמשת בתלמוד במשמעות של ארס, אך מצויה בעוד סיפור תלמודי אחד בלבד כמאפיינת פעולה תוקפנית של אישה המגיבה לגבר שהפחית מערכה (בבלי, גיטין מה ע"ב).⁵⁸ בסיפור הזה הכועסת היא סוחרת לא יהודיה שמבקשת למכור שק מלא בזוגות תפילין. אביי, שסבור שהיא אינה מבינה את ערך מרכולתה, מציע לקנות אותם בזול. היא מתמלאת ב'זיהרא' ומשחיתה אותם. אביי מודה שטעה ושלא היה צריך לזלזל בה. המשמעות המילולית של 'זיהרא' היא ארס, חומר רעיל המשמש בעלי חיים לשם הגנה. בסיפור איקלע קודם [12] הופיע בעל בית, שלנוכח ברכה לא מקובלת של האורח, הגיב במחווה הלקוחה מאותו מרחב דימויים זואולוגי, ומתח צווארו כנחש. חיבור כל אלו מקדם הבנה שילתא פועלת כאן כבעל בית המגן על הטריטוריה שלו מפני גורם עוין שחדר אליה. אם הקוראת מכירה את הסיפור על אודות אביי והתפילין, היא עשויה להניח שגם כאן האישה צודקת והגברים טועים. ניפוץ החביות פוגע ברב נחמן ולא בעולא, ולכן נראה שילתא מגיבה לנרפות שהפגין בעלה יותר מאשר לסירובו של האורח.⁵⁹ גם בסיפור על אודותיה בבבלי קידושין

56 Shaul Shaked, 'Between Iranian and Aramaic: Iranian Words', *Irano-Judaica* V (2003), p. 128 ; Concerning Food in Jewish Babylonian Aramaic';

57 אנפקא 2; יין לא מהול במים; כוס גדולה של יין *Sokoloff, DJBA sv.* כתובת: בבלי, בבא בתרא נח ע"ב; רב נחמן: בבלי, קידושין ע"א.

58 זיהרא *Sokoloff, DJBA sv.* 2

59 Adler, *Feminist Folktales* טוענת שהיא מסרסת את עולא; ציון, יין, עמ' 139, הע' III, מביא טענה בשם עמית שהיא אינה מגיבה לבעלה אלא לעולא.

היא מעמידה את בעלה על מקומו ולא את האורח. נראה שסגנון ההצעה המנומס שלו והנימה הפרסונלית מעידים בעיניה על עמדתו: גם הוא, כך נראה, סבור כמו עולא, שאין צורך לשלוח כוס לבעלת הבית (ואולי גם ש'אין פרי בטנה של אישה מתברך אלא מפרי בטנו של איש'), אלא שמפאת החשש מרעייתו הוא מבקש ממנו לשלוח לה כוס.

ניפוץ ארבע מאות כדי היין מזמין את הקוראת לחפש משמעות סמלית במעשה.⁶⁰ בפרק הנוכחי לא ניתן למצוא עזר, אבל סיפור אחר מציע כיוון. בפרק הראשון במסכת במסגרת סוגיה העוסקת בייסורים הבאים על האדם כדי לעוררו לפשפש במעשיו, מסופר על רב הונא שארבע מאות כדי היין שלו החמיצו (ה ע"ב). עמיתו של הרב תובעים ממנו לעיין במעשיו, הוא מתגונן בטענה שלא חטא, אך מצליח בעזרתם לזהות את החטא שנסתר מתודעתו. התיאור הזה של האובייקט הנפגע (ארבע מאות כדי יין) קורא להבנת האירוע הנוכחי לאור האירוע ההוא: שם רמז האל לרב על חטאיו ואילו כאן עושה זאת הרעיה. נראה שהמספר משתמש בקישור הזה כדי לצייר את דמותו של רב נחמן כחוטא הצריך לפשפש במעשיו ואת דמותה של רעייתו כמוציאה לפועל את רצון האל.

רב נחמן מגיב למעשה הקיצוני של רעייתו, אלא שבמקום לשלוח לה כוס של ברכה, הוא שולח מילים. קשה לזהות את משמעות תגובתו. האם הוא כועס? תוהה? מנסה להתנצל?⁶¹ בכל אופן, הוא לא מתקן את העוול (ושולח את כוס היין בעצמו) ולא מתנצל על דברי עולא שקיבל בשתיקה.⁶² בהמשך ננסה להציע הסבר לדבריו על בסיס הקבלת שני חלקי הסיפור.

ילתא עונה לו בביטוי פוגעני החותם את הדיון. בהמשך אציע פרשנות למשמעות הפתגם. תיאור תגובותיה (מעשה תוקפני וביטוי פוגעני) בסגנון שאפיין את בעלי הבית הקודמים מעיד על המשמעות שמייחס לה המספר. קוראת שמכירה את סיפורי האינקלע הקודמים תזהה את חולשתו של בעל הבית הנוכחי, שכשל בתפקידו להגן על הקביעה ההלכתית שעלתה בדיון הקודם, ואת כוחה של ילתא התופסת את מקומו. היא מגיבה בתקיפות לערעור על סדרי הבית ועל הנורמה שקבעה הסוגיה, וכמו בעלי הבית

⁶⁰ Adler, Feminist Folktales, רואה באקט השבירה מעשה סירוס סמלי של מקור השפע הגברי. Salzberg, Feminist/Gender, רואה אותם כדימוי של רחם, ואת שבירתם כמסמלת פגיעה בפוריות.

⁶¹ Adler, Feminist Folktales, שסבורה שעולא הוא ששולח את הנבגא, מסבירה שהוא הופך את 'כסא דברכתא', בעל המשמעות המקודשת, ל'נבגא', בעל המשמעות הסתמית החילונית, לטענתה, כדי לעשות רדוקציה לכוס היין; גם Salzberg, Feminist/Gender, מזהה את הנבגא ככוס של חולין, ולפיכך הוא כמו יוצר שוויון בין שתיית יין על ידי אישה לשפיכת יין על הרצפה; קוסמן, מסכת נשים, מזהה כאן ביקורת של עולא על רצונה של אישה ביין ועל התנהגותו הפייסנית של בעלה שביקש לשלוח לה כוס אחרת.

⁶² לו היה עושה אחת מהפעולות האלו, ילתא לא הייתה מגיבה בחריפות.

בסיפורים הקודמים, היא מקבלת את זכות המילה האחרונה ומשיבה את הסדר שהופר על כנו.

ילתא בהשוואה

כדי להציע פירוש מלא יותר לסיפור, נציב אותו בשני מערכי השוואה. הראשון – השוואת חלקו הראשון של הסיפור לשני; השני – השוואתו לסיפור ינאי ומלכתו. השוואת שני חלקי הסיפור מחזקת את הכיוון הפרשני שבו הלכנו עד כה:

אדהכי והכי שמעה	1
ילתא	א עולא
קמה בזיהרא תברא	ב איקלע
(שומעת את הברכה)	א2 בריך ברכת מזונא
ותברא ארבע מאה דני דחמרא	ב2 יהב ליה כסא דברכתא
שלח לה (רב נחמן):	3 אמר ליה רב נחמן:
כוליה נבגא דברכתא הוא (?)	לא סבר לה מר נשדר כסא לילתא?
שלחה ליה:	4 אמר ליה:
ממהדורי מילי ומסמרטוטי כלמי	הכי אמר רבי יוחנן אין פרי בטנה של אשה מתברכת אלא מפרי בטנו של איש שנאמר: 'וּבְרֵךְ פְּרִי בֶטֶן'. 'פרי בטנה' לא נאמר, אלא 'פרי בטן'.

ההשוואה מעלה את ההבנות הבאות:

1. א. עולא וילתא מוצבים זה כנגד זה. הדמיון הצלילי של שמותיהם והמשמעות (המשוערת) הדומה שלהם, מציבים אותם כמתחרים על אותו דבר: הוא מי שמביא תנובה, או ברכה, והיא היולדת, מי שמביאה תנובה או ברכה.⁶³

⁶³ דמיון צלילי הוא דרך פואטית מובהקת של יצירת קישור בין מילים. ראו: רומן יקובסון, 'בלשנות ופואטיקה' (תרגם מולי מלצר), בתוך: סמיוטיקה, בלשנות, פואטיקה: מבחר מאמרים, תל אביב 1986, עמ' 138–166.

ב. שניהם פועלים במרחב שאינו המרחב הטבעי שלהם (הוא בבית המארח והיא במרתף היינות). אבל, בעוד שהוא מזדמן למקום, אולי בטעות, היא פועלת מתוך כוונה ובחירה.

2. א. עולא מברך והיא שומעת (הביטוי 'שמעה' מופיע קודם לכן בחלק השני של הסיפור – 1).

ב. שבירת הכדים היא תגובת הנגד לאי קבלת הכוס. כוס הברכה שלא הגיעה אליה הופכת לכוס של קללה. במקום להעשיר ולהרבות את רכוש הבית, הוא ניזוק ופוחת. פעולה מוצבת מול פעולה. מעשה הרעיה הוא תשובת המשקל ל(אי) מעשה הגבר.

3. כאמור לעיל, תגובתו של רב נחמן קשה לפענוח מתוך עצמה, אבל מן ההקבלה עולה משמעות. בעוד שרב נחמן אומר מילים לעולא, הוא שולח מילים לרעייתו, מה שמדגיש את ריחוקה מהסיטואציה. עולא נוכח בקרבתו וזוכה לדיבור ישיר, פנים אל פנים, בעוד שלאשתו נשלחות לרחוק מילים, בהסתור פנים. בנוסף, במקום לעשות דבר מה שיתקן את המצב, הוא מגיב במילים. הבחירה לתאר את מילותיו באותו ביטוי ששימש קודם לכן לתיאור העברת היין לרעיה – 'שדר' – מחזק את האירוניה. רב נחמן נאחז במילה ולא נוקט במעשה הראוי. נראה שהוא לא הבין את המיצג הסמלי של רעייתו, או שהוא מגיב אליו בשלילה: הוא יכול לשלוח לה את הכוס שהאורח סירב לשלוח לה אך אינו עושה זאת.

4. תגובתה המילולית של ילתא, כך נראה, מתייחסת לדברי רב נחמן. יתכן שהיא מגיבה כאן גם לדברי עולא, אך ברור שדברי רב נחמן הם הטריגר, מפני שאילו הוא לא היה מגיב למעשה שלה, היא, ככל הנראה, לא הייתה שולחת לו פתגם.

פתגם הסיום זכה למגוון פרשנויות. אדלר מציעה לראות בו תגובה מלומדת לכוס הברכה השנייה שנשלחה אליה (שאינה נזכרת בכת"י אוקספורד 366). כמו שהכוס הזו חסרת משמעות, כך גם תורתו של עולא, שהוא כרוכל המציע כינים. קוסמן מזהה בפתגם תגובה ישירה לעולא, שרואה עצמו כאיש חשוב, אך בעיני ילתא הוא מחזר על הפתחים, עטוי סחבות, הנזקק לסעודה שהיא הכינה עבורו. זלצברג מסבירה שילתא הופכת את תורתו של עולא לרכילות – תכונה שמיוחסת בתלמוד לנשים – ואת הפוריות הגברית (שאיננה נזקקת לאישה, לטענתו) להולדה עצמית של כינים. אילן מציעה הסבר המייחס לילתא למדרנות מופלגת, מפני שהיא רואה בפתגם וריאציה מתוחכמת על שתי קביעות שליליות של בן סירא בנוגע לנשים.⁶⁴

⁶⁴ אילן אינה מזכירה את העובדה שהיחידה שממנה לקוחים הפסוקים בבן סירא פותחת באזהרה לאורה לבל ישתה יין עם המארח בשל החשש מאשתו, מה שמחזק את הקשר הרעיוני לסיפור הנוכחי.

אני סבור שניתן להניח שהמשמעויות השונות המיוחסות לפתגם אכן נמצאות בו כרמיזה של המספר, אך קשה לייחס אותן לכוונתה של הדמות בסיפור. לא סביר להניח שילתא יוצרת בו במקום פתגם רב־משמעי ועשיר כל כך (ובנוי היטב במסורת הפתגמים).⁶⁵ סביר יותר שהיא מגיבה בפתגם מצוי העומד לרשותה מראש.

במישור העלילה, נראה שהיא מגיבה לרב נחמן, שבמקום לשלוח לה כוס, שלח לה מילים, ולכן היא שולחת מילים, העוסקות במילים. בעוד שבעלה השיב בלשון גבוהה ומתנשאת ('נבגא'), היא משיבה בדיבור עממי עסיסי. 'מילותיך', היא כמו אומרת לו, 'חסרות משמעות ומזיקות כמו מילות הרוכלים (אנשים שעיסוקם אינו יצרני) המתארים את מרכולתם הדלה במילים יפות וריקות. המילים שלהם (הפעולה היצרנית היחידה של הרוכלים) נולדות כמו שכינים (יצורים מזיקים) נולדות מסמרטוטים'.

ההקבלה לחלקו הראשון של הסיפור (שיצר המספר) בונה רובד נוסף של משמעות, מפני שהיא מציבה את דבריה בהקבלה לדרשה שעולא מצטט. כפי שההקבלה הקודמת הציבה פעולה מול פעולה (2ב), ההקבלה הזו מציבה ז'אנר נרטיבי מול ז'אנר נרטיבי. הניגוד מעוצב, אם כן, בשני מישורים: מישור מעשי ומישור רעיוני. דרך ההקבלה במישור המעשה מזהיר המספר שמי שלא ישתף את אשתו בכוס הברכה (דהיינו, לא יכיר בתפקידה המשמעותי בהבאת הברכה לבית), מסתכן בהבאת קללה על ביתו. ההקבלה המבנית מציבה במישור הרעיוני דרשה כנגד פתגם. בעוד שעולא מביא דרשה שמקורה בבית המדרש, ילתא מגיבה בפתגם שנראה כלקוח מהשוק.

הדרשה שמביא עולא מציגה תפיסה של ריבוי עצמי: הגברים הם האחראים הבלעדיים על הפוריות הפיזית,⁶⁶ וגם על הרוחנית, כך נראה. מקור הידע שלו הוא המסורת הרבנית והמסקנה נלמדת בעזרת טכניקה בית מדרשית נפוצה – הדרשה – שהיא דרכם של החכמים להוליד משמעות חדשה מתוך המקורות.⁶⁷ ילתא, מנגד, מציעה פתגם – ביטוי מזוקק של חוכמת ההמון, ידע שנולד מתוך משא ומתן עם העולם הממשי.⁶⁸ לשני הז'אנרים יש היבט משותף, המדגיח את השוני ביניהם. הן ציטוט דרשה והן הבאת פתגם מבטאים הישענות של המשתמשת בהם על סמכות שמעבר לה.⁶⁹ ידע סמכותי, שנוצר בהקשר אחר מובא אל ההקשר הנוכחי בכדי להבהיר אותו. ההקבלה

⁶⁵ צבי טלמון, בחנים לשוניים בפתגם הארמי שבתלמוד הבבלי, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית 1984, עמ' 29–33, מציע דיון מדויק במשקל, בצליל ובמבנה הפתגם, ומסיק שמדובר בפתגם בנוי היטב מכל הבחינות.

⁶⁶ חשיבה מקובלת בעולם העתיק, ראו הפניות אצל Adler, *Feminist Folktales*, f.28

⁶⁷ ראו: יונה פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, תל אביב 1996, עמ' 11; Paul D. Mandel, *The Origins of Midrash: From Teaching to Text*, Leiden / Boston 2017, pp. 289–305

⁶⁸ ראו: גלית חזן־רוקם, 'הפסוק המקראי כפתגם וכציטוט: עיון במשמעויות של "כי עוף השמים יוליד את הקול" בספרות חז"ל ובסיפורת העממית', מחקרי ירושלים בספרות עברית א (תשמ"א), עמ' 155; טלמון, בחנים לשוניים, עמ' 2.

⁶⁹ ראו: חזן־רוקם, הפסוק המקראי, עמ' 155.

יוצרת, איפוא, עימות בין שתי תפיסות של סמכות פרשנית. עולא מסתמך על אמירתו של הגבר בעל השם והסמכות הדתית כדי לפרש את פסוקי המקרא, ואילו ילתא מסתמכת על ידע קולקטיבי-אנונימי, שנשים ולא יהודים שותפים ביצירתו לא פחות מרבנים. הצבת הפתגם כניגודה של הדרשה בחתימת הסיפור, מציעה ביקורת על מעמדה של הלמדנות הבית מדרשית, שעשויה להיות מנותקת מהמציאות, מנשים, ומחוכמת ההמון.⁷⁰

תוכנו של הפתגם מקבל משמעות נוספת דרך ההקבלה. לעומת תפיסת הפוריות הגברית שאינה נזקקת לנשים, שהציע עולא, מוצעת כאן אלטרנטיבה: דברי הגברים, שנולדים ממשא ומתן פנימי, שאיננו נכנס לדיאלוג עם נשים ועם המציאות, הם ככינים, שבעולם העתיק נתפסו כמתרבות מעצמן. או, במילים אחרות, לא כל מה שהגברים דורשים בבית המדרש הוא פורה ומביא ברכה. רבים מהסיפורים בפרק תומכים בטענה שמילותיהם של הגברים עלולות להיות לא פוריות, ואפילו מזיקות. יתכן גם שהמספרים שתלו כאן קריצה לטענה ש'נשים דברניות הן'. בעוד שהגברים בסיפור מכבירים במילים ואינם נוקטים בפעולה, ילתא קודם כל פועלת, ורק אחר כך מדברת, וגם אז באופן קצר וקולע.

השוואה לסיפור המלכה וינאי

סיפור המלכה וסיפור ילתא דומים בפרטים רבים: אלו שני הסיפורים היחידים בפרק שעוסקים במשולש בעל בית-רעה-אורח. כל אחד מהם מורכב משני סיפורי בסיס שבהם נוכח בעל הבית. במחצית אחת הוא מנהל דיאלוג עם האורח ובמחצית האחרת עם רעייתו. אלו גם שני הסיפורים היחידים המציפים מתח סביב כוס הברכה. ההבדלים המובהקים בין הסיפורים הם: א. סדר הופעת שני סיפורי הבסיס; ב. התוצאות ההפוכות. סיפור ינאי מתחיל בדיאלוג בין הבעל והרעה וממשיך לתיאור הסעודה המתוחה של בעל הבית ואורחו. סיפור ילתא פותח בסעודה המתוחה של בעל הבית ואורחו ומסתיים בדיאלוג שבין בעל הבית לרעייתו. התוצאות גם הן הפוכות: בעוד שהמלכה מביאה לשני הגברים ברכה והשלמה, ילתא מביאה לשני הגברים נזק ועלבון.

השוואת חלקי הסיפורים המתארים את המפגש הטעון בין הגברים חושפת סימטריה ניגודית בין שניהם ומחדדת את ההבדלים שבהתנהגות שני בעלי הבתים:

⁷⁰ על התנגשות דומה בין המבט התורני למבט ה'המוני', ראו: עידו חברוני, 'הקנה, הארז והרוח: היחס שבין ה'תורה' ל'עולם' בסיפור תלמודי (תענית כ ע"א-ע"ב)', אבידב ליפסקר ורלה קושלבסקי (עורכים), מעשה סיפור: מחקרים בסיפורת היהודית ב, רמת-גן תשס"ט, עמ' 103-115.

רב נחמן וילתא	ינאי ומלכתו
בעל הבית מכבד את אורחו בברכה	בעל הבית מכבד את אורחו בברכה
4. האורח מברך	1. האורח תוקף את בעל הבית בדרשת פסוק
3. האורח נוהג שלא כראוי בכוס הברכה	2. בעל הבית תוקף בחזרה ומצווה שינהג כראוי
2. בעל הבית מבקש שינהג כראוי	3. האורח נוהג שלא כראוי בכוס הברכה
1. האורח תוקף את בעל הבית בדרשת פסוק	4. האורח מברך

ההשוואה מראה שהדינמיקה בין האורח לבעל הבית מתנהלת בשני הסיפורים בסדר הפוך. השוואת סיפור ינאי למקבילה הירושלמית מראה שאף שהבבלי שמר, פחות או יותר, על הדינמיקה המתוארת בירושלמי, עיצוב הדיאלוג שונה למדיי, כך שנקל לראות שיש כאן יד מכוונת. ההשוואה מבהירה את נקודת התורפה של רב נחמן: בעוד שינאי נוהג כמושל בכיתו והוא תוקף בחזרה את האורח ודורש ממנו לפעול בהתאם לרצונו, רב נחמן פונה לאורחו בלשון תמיהה ובקשה (2).

חלקן השני של סיפור ילתא פותח בביטוי 'אדהכי והכי', ביטוי שטרם הופיע בפרק. השוואת סיפור ילתא לסיפור ינאי ומלכתו טוען את הביטוי הזה במשמעות ייחודית. מבחינה צלילית ומבנית יש דמיון רב בין הביטוי 'בהדי הדדי', שציין את אופי סעודתם של המלך והמלכה, ו'אדהכי והכי'. גם מבחינת המשמעות יש ביניהם קשר: שני הביטויים מאפיינים יחס בין שתי פעולות, אלא שכל אחד מהם מציע יחס אחר: 'בהדי הדדי' מתאר שתי דמויות המבצעות פעולה דומה יחד. המשמעות בפרק הנוכחי היא, כפי שראינו, ששתיהן פועלות בשיתוף ובשוויון. לעומת זאת, 'אדהכי והכי' מציינ שתי פעולות שהקישור ביניהן הוא סינכרוני בלבד: בעוד X עושה כך, Y עושה כך. האופי ההדדי של שתי הפעולות נגרם במקרה בלא כוונת הפועלים. בניגוד לינאי ומלכתו האוכלים יחד, רב נחמן ורעייתו מוצגים כמי שמבצעים פעולות מקבילות שהקשר ביניהן אינו נובע מהדדיות מכוונת אלא ממקרויות. בעוד הוא סועד ומתפלפל עם עולא, היא שומעת ונפגעת. ההקבלה מציבה, איפוא, את סיפור ילתא כניגוד לדגם המוצלח של סיפור ינאי ומלכתו: במקום לנהוג כעמית ביחס לרעייתו וכבעל בית כלפי הזר, רב נחמן מתייחס לאורח התוקפני כעמית במחיר הפגיעה באשתו. לכן במקום לקבל עזר מרעייתו הוא זוכה לעלבון ולקללה.

סיכום

המאמר הנוכחי הציע פרשנות לסיפור ילתא לאור הקשריו, מתוך הנחה שקריאה לינארית של הפרק שבו הוא משובץ תביא למימוש מקסימלי של משמעותו. עמדה זו הביאה לזיהוי הדיונים, הדרשה והסיפורים העוסקים בנשים, המופיעים במהלך הפרק, כקולות שונים המגיבים לקביעה הלקונית של המשנה ש'נשים... אין מזמנים עליהן'. נשים הופיעו לראשונה בסוגיית הפתיחה שהשוותה בהווא אמינא שני גברים למאה נשים. אלא שהקול הקיצוני הזה, שמפחית בערכן, הועלה רק כדי לדחות אותו בקביעה שלנשים יש דעת. נראה שכבר מראשית הפרק ביקשו העורכים להציג את המסקנה השלילית, שעשויה לעלות מהמשנה ביחס לנשים, כדי להציב נגדה עמדה מאזנת. סיפור ינאי הציג אישה דעתנית הזוכה למקום מכובד ופועלת בשיתוף פעולה עם בעלה. הדיון בסיפור שאול והנערות הציג אפיונים לא מחמיאים של נשים יחד עם עמדה חיובית בנוגע לתרומתן לציבור החברתי. סיפור רב חסדא הביא קול המוחה נגד הדרת נשים אך נתקל בביקורת חריפה של בעל הבית ושל העמית. הקביעה שיש לשלוח את כוס הברכה לרעיה הצטרפה גם היא לקולות החיוביים, אך רק כתוספת בשם ה'יש אומרים'. הצבתן של המלכה וילתא בתוך תבניות הסיפורים הקודמים בפרק העניקה להן מעמד בעל משמעות ספציפית. ראשית, הוצגו התבניות הבסיסיות (סעודת 'בהדי הדדי' וסעודת 'איקלע'), עם גברים כגיבורי הסיפורים. לאחר מכן הובאו הסיפורים שהשתמשו באותן תבניות אך שיבצו נשים במקום גברים. המלכה תוארה כאוכלת 'בהדי הדדי', בסעודת השווים, עם בעלה. ילתא פעלה בדפוסי ההתנהגות של בעלי הבית שנופו באורחים הסוטים מקביעות הסוגיה והשיבו את הסדר על כנו. דרך השימוש בתבניות המוכרות העצימו העורכים את מעמדן והשוו אותן לזו של הגברים. כך הושמע בסוגיה עוד קול בנוגע למעמד הנשים.

סיפור ילתא הביא את המתח בין המגמות השונות ביחס לנשים לשיאו: עולא הציג את העמדה הפוגענית ביותר בפרק כלפי נשים, וילתא נאבקה נגדו במלוא העוז, כשהיא מפגינה דעה עצמאית. העורכים העניקו לה – כמו לבעלי הבית הקודמים – את זכות המילה האחרונה (בסיפור עצמו, אך גם כמעט בכל הפרק), ובכך הבהירו לאיזה צד נוטה דעתם.⁷¹

נספח : מפתח סיפורים ומוטיבים מרכזיים

[1] מר בריה דרב יהודה...	כרכי ריפתא בהדי הדדי...	(מה ע"ב)
[2] ר' זעירא חלש...	כרכי ריפתא... לא סבר לה מר... כי הא דאמר ר' יוחנן...	(מו ע"א)
[3] מר זוטרא	אי קלע...	(מו ע"ב)
[4] רב ורבי חייא	הו יתבי בסעודתא קמיה דרבי...	(מו ע"ב)
[5] רבין ואביי	הו קא אזלי באורחא... הכי אמר רבי יוחנן...	(מז ע"א)
[6] רב ושמואל	הו יתבי בסעודתא...	(מז ע"א)
[7] תלמידי דרב	הו יתבי בסעודתא, על רב...	(מז ע"א)
[8] אביי ורבא	הו יתבי קמיה דרבה...	(מח ע"א)
[9] ינאי מלכא ומלכתא	כרוכו רפתא בהדי הדדי...	(מח ע"א)
[10*] ר' נתן אומר אינו צריך...		(מח ע"ב)
[11] רבה בר רב הונא	אי קלע...	(מט ע"א)
[12] אמר ליה רבי זירא...	דאקלעי...	(מט ע"א)
[13] גידל בר מניומי	הוה קאי קמיה דרב נחמן...	(מט ע"א- ע"ב)
[14] רבינא ורב חמא בר בוזי	אקלעו...	(נ ע"א)
[15] רפרס בר פפא	אי קלע...	(נ ע"א)
[16] אממר ומר זוטרא ורב אשי	כרכו ריפתא בהדי הדדי... לא סבר לה מר...	(נ ע"ב)
[17] עולא	אי קלע... לא סבר לה מר... הכי אמר רבי יוחנן...	(נא ע"ב)