

### טל אילן וענת ישראלי

#### מבוא

בדברים שלהלן נציע פרשנות חדשה למסורות על בנות רב נחמן המצויות בתלמוד הבבלי, ובעיקר למסורת הארוכה והבולטת ביותר עליהן, המובאת בבבלי, גיטין מה ע"א. פרשנות זו מסתמכת על כלי הפרשנות הפמיניסטית בכלל ועל פרויקט הפירוש הפמיניסטי לבבלי (FCBT) בפרט.<sup>1</sup>

פרשנות פמיניסטית לתלמוד הבבלי כוללת בחינה של הטקסט דרך עדשה המתמקדת בהיבטים המגדריים שלו ומבקשת להדגיש וגם לערער את הפטריארכליות המובנית של התלמוד, שדחקה את הנשים לשוליים והשתיקה את קולן. פרשנות כזו בוחנת בין היתר כיצד נשים מוצגות בסיפורי התלמוד ובדיונים ההלכתיים, ולעיתים גם מפרשת אותם מחדש כדי לחשוף נקודות מבט נסתרות או מוזנחות המעצימות נשים.

פרשנותנו מסתמכת גם על גישה אינטרטקסטואלית המניחה קשר בין סיפורים שונים בבבלי, גם כאלה שאינם מופיעים באותו מקום או באותה מסכת, אך יש להם גיבור משותף או גיבורה משותפת, מילות קוד משותפות או סממנים משותפים אחרים.<sup>2</sup> בנותיהם של חכמים נזכרות לעיתים נדירות

<sup>1</sup> דיונים מקובצי הפירוש הפמיניסטי יובאו בהמשך במקומם. הניתוח המובא במאמר זה מסתמך בעיקרו על ספרנו, ראו: Anat Israeli & Tal Ilan, *Massekhet Gittin* Chapters 4–5 (FCBT II/6/d-e), Tübingen 2024, pp. 217–231

<sup>2</sup> ראו דוגמה למחקר מסוג זה: Zvi Septimus, 'Trigger Words and Simultexts: The Experience of Reading the Bavli', Barry S. Wimpfheimer (ed.), *Wisdom of Bat Sheva*, New Jersey 2009, pp. 163–185. לדיון עקרוני בסוגיה ראו: דניאל

בספרות התלמודית, ורובן בבבלי.<sup>3</sup> על רקע נתון ידוע זה בולטת הופעתן המרובה למדי של בנות רב נחמן, שמספרן המדויק אינו מצוין בשום הזדמנות. מלבד אולי אחת מהן, דונג, הן גם חסרות שם, ואיננו יודעים אם מדובר בשתי בנות, בשלוש או אולי אף יותר.

רב נחמן (בר יעקב) עצמו מוזכר בבבלי מאות פעמים. הוא היה אחד מגדולי האמוראים הבבליים, ראש ישיבת נהרדעא בדור השני, בעל נכסים עשיר וקרוב משפחה של הנשיא הארץ-ישראלי, ואולי גם של ראש הגולה הבבלי.<sup>4</sup> מלבד בנותיו מוכרת בהקשרו גם אישה ששמה ילתא,<sup>5</sup> שהייתה אשתו או

בויארון, **מדרש תנאים: אינטרטקסטואליות וקריאת מכילתא**, ירושלים 2011, עמ' 35–44; ג'פרי רובינשטיין, **סיפורים תלמודיים**, באר שבע 2021, עמ' 35–40 ועוד.  
<sup>3</sup> בקובצי הפירוש הפמיניסטי פגשנו בהן כמה פעמים. הבת המפורסמת מכולן היא ברוריה בת ר' חנניה בן תרדיון (מדור התנאים השלישי). עליה ראו: Tal Ilan, *Integrating Women into Second Temple History*, Tübingen 1999, pp. 175–194; Anat Israeli, *Massekhet Qiddushin Chapter 4 (FCBT III/7/d)*, Tübingen 2021, pp. 98–109, ושם גם ביבליוגרפיה רבה נוספת. וראו ביבליוגרפיה קודמת מפורטת ודיון על בנות נוספות בקבצים אלו: על בתו של ר' ישמעאל (מדור התנאים השלישי) ראו ישראלי ואילן (לעיל, הערה 1), עמ' 404–405; על בתו של רבי יהודה הנשיא (מדור התנאים החמישי) ראו: Gail Labovitz, *Massekhet Mo'ed Qatan*, (FCBT II/11), Tübingen 2021, pp. 347–352; ראו: Tal Ilan, *Massekhet Ta'anit*, (FCBT II/9), Tübingen 2008, pp. 247–248; על בתו של רבי יוחנן (מדור האמוראים השני בארץ ישראל) ראו שם, עמ' 130–131; על בתו של ריש לקיש (מדור האמוראים השני בארץ ישראל) ראו ישראלי ואילן (לעיל, הערה 1), עמ' 254–260; על בת רב חסדא (מדור האמוראים השלישי בבבל) ראו: Tal Ilan, *Massekhet Hullin*, (FCBT V/3), Tübingen 2017, pp. 232–237. כמה בנות מוזכרות כחוט מקשר בין שני חכמים דרך קשרי המשפחה שלהם. ראו: שמואל ספראי, **ארץ ישראל וחכמיה בתקופת המשנה והתלמוד**, תל אביב 1983, עמ' 177–180. ולדוגמאות ראו גם אילן, מסכת חולין, שם, עמ' 304–306, 437–438, 451–452, 466–467, 496–497, 545, וכן ראו: Tamara Or, *Massekhet Betsah (FCBT II/7)*, Tübingen 2010, pp. 143–144. אזכורים נוספים מסוג זה הם בת רבן גמליאל (מדור התנאים השני, בבלי, סנהדרין לט ע"א), בת ר' עקיבא (מדור התנאים השלישי, בבלי, שבת קנו ע"ב), ובת רבי חייא (מדור התנאים החמישי, ירושלמי, ביצה ה, ד [צב ע"ג]). וראו עוד: Dvora Weisberg, 'Desirable But Dangerous: Rabbis' Daughters in the Babylonian Talmud', *Hebrew Union College Annual*, 75 (2004), pp. 121–162. מעניין לציין שרוב אזכורי הבנות בבבלי הם דווקא בנות חכמים ארץ-ישראליים (תודה ללקטורית על הערה זו).

<sup>4</sup> ראו אילן, מסכת חולין, שם, עמ' 543–547.

<sup>5</sup> בתו של ראש הגולה או של אדם נכבד אחר. ראו שם, עמ' 545–547.

חברתו.<sup>6</sup> היא מתוארת כאישה אסרטיבית ודעתנית, והיא אחת הנשים היחידות ששמן מוזכר שוב ושוב על דפי הבבלי.<sup>7</sup>

בנותיו של רב נחמן נזכרות בבבלי שלוש או ארבע פעמים, שמהן פעם אחת בסיפור ארוך למדי בבבלי, גיטין מה ע"א, העוסק בנפילתן בשבי. סיפור זה, שכבר פרשנים מסורתיים תהו על קנקנו,<sup>8</sup> נידון לא מעט גם במחקר העכשווי,<sup>9</sup> אך דומה שעדיין לא פוענחו עד תום הרקע והמגמות העומדים מאחוריו. בדברים שלהלן נבחן לעומק את המסורות הקצרות על בנות רב נחמן, ובעקבותיהן את הסיפור הארוך בגיטין, ונציע הסבר חדש לסיפור עצמו. מתוך כך תובהר גם נוכחותן הבולטת של הבנות בבבלי.

נפתח בהתייחסויות הקצרות לבנות. בשתיים מהם הן מוצגות כדוגמאות להנהגותיו ההלכתיות של אביהן בהקשרים נשיים: פליית כינים בשבת (בבלי, שבת יב ע"א) והסרת שער גוף מיותר (בבלי, מועד קטן ט ע"ב, ומקבילה בשבת פ ע"א). השלישי (בבלי, קידושין ע ע"א) מזכיר ילדה ששמה דונג, שרב נחמן רוצה שתגיש כיבוד לאורח. אף שהדבר אינו מצוין במפורש, רוב הפרשנים מפרשים שהיא אחת מבנותיו.

<sup>6</sup> על ספקות בדבר קשריהם ראו: Tal Ilan, *Mine and Yours are Hers: Retrieving Women's History from Rabbinic Literature*, Leiden 1997, pp. 121–129

<sup>7</sup> על ילתא כבר נכתב רבות. ראו לדוגמה: אדמיאל קוסמן, **מסכת נשים: חוכמה, אהבה, נאמנות, תשוקה, יופי, מין, קדושה**, ירושלים 2017, עמ' 171–177; אור (לעיל, הערה 3), עמ' 122–134 וביבליוגרפיה נוספת שם. ראו גם את הרומן ההיסטורי היפה: רוחמה וייס, **ילתא: רומן תלמודי**, תל אביב 2017.

<sup>8</sup> דוגמאות מהפרשנות המסורתית יובאו להלן בהערה 53.

<sup>9</sup> לניתוחים ספרותיים מפורטים של הסיפור, מבנהו, המוטיבים המופיעים בו ואופיו ראו: יונה פרנקל, **סיפור האגדה: אחדות של תוכן וצורה**, תל אביב 2001, עמ' 256–260; יהושע לוינסון, 'גבולות ומכשפות: סיפורי עימות בין רבנים למכשפים', **תרביץ**, עה (2006), עמ' 313–320 (ובגרסתו האנגלית: Joshua Levinson, 'Enchanting Rabbis: Contest Narratives between Rabbis and Magicians in Late Antiquity', *Jewish Quarterly Review*, 100 [2010], pp. 75–82); שגית מור, **שבי קשה מכולם: שבויים, שבי ושיח השבי בספרות חז"ל**, תל אביב 2019, עמ' 168–178.

### שלוש אפיזודות קצרות על בנות רב נחמן

1. איבעיא להו: לא יפלה את כליו ביום, שמא יהרוג? ורבי אליעזר היא. דתניא: אמר רבי אליעזר: ההורג כינה בשבת — כאילו הורג גמל. [...] תנו רבנן: המפלה את כליו מולל וזורק, ובלבד שלא יהרוג. אבא שאול אומר: נוטל וזורק, ובלבד שלא ימלול. אמר רב הונא: הלכה, מולל וזורק וזהו כבודו, ואפילו בחול. רבה מקטע להו, ורב ששת מקטע להו, רבא שדי להו לקנא דמיא. אמר להו רב נחמן לבנתיה: קטולין, ואשמעינן לי קלא דסנוותי (בבלי, שבת יב ע"א).<sup>10</sup>

(תרגום: נשאלה להם: לא יפלה [כינים] מבגדיו ביום [שבת] — שמא יהרוג [אותן]? ו[הלכה של] רבי אליעזר היא זו. ששנויה: אמר רבי אליעזר: ההורג כינה בשבת — כאילו הורג גמל. [...] [אבל] שנו חכמים: המפלה [כינים] מבגדיו מולל [מועך אותן קלות] וזורק, ובלבד שלא יהרוג [אותן]. אבא שאול אומר: נוטל [אותן] וזורק, ובלבד שלא ימלול. אמר רב הונא: הלכה, מולל וזורק וזהו כבודו, ואפילו ב[יום] חול [לא יהרוג אותן]. רבה הורג אותן, ורב ששת הורג אותן, רבא היה זורק אותן לתוך ספל של מים. אמר להן רב נחמן לבנותיו: הרגום [את הכינים בשבת], והשמיעו לי את קול המסרקות [שבהם אתן הורגות את הכינים].)

קטע זה מובא במסגרת דיון הלכתי על המשנה, שבת א, ג, האוסר את נייעור הכינים מהבגדים בשבת: 'וְלֹא יִפְּלֶה אֶת כְּלָיו'. הסוגיה שלנו מצטטת ברייתא בשם רבי אליעזר,<sup>11</sup> הקובע שההורג כינה בשבת כאילו הורג גמל. הבבלי מציע אפוא שהאיסור במשנה הוא לשיטת רבי אליעזר, והוא נובע מהחשש שהאדם שפולה את הכינה עלול להרוג אותה, פעולה אסורה בשבת. לאחר שיוחסה המשנה לחכם יחיד מצטט הסתמא הבבלי שורה של חכמים שמתירים את הנייעור בשבת.

תחילה מצוטט תנא אחר, אבא שאול, שמתיר לנער את הבגדים, ובלבד שהמנער יימנע מהריגת הכינים. אחריו מצוטטים ארבעה אמוראים בבליים

<sup>10</sup> הציטוטים מהבבלי מובאים על פי הנוסח השגור שלהם בדפוס וילנה. שינויי נוסח חשובים יובאו בתוכם בתוספת ההסברים הנחוצים.

<sup>11</sup> מובאת גם בירושלמי, שבת א, ג (ג ע"ב), ושם מפיו של חכם ששמו חזקיה.

בולטים – רבה, רב ששת, רבא ורב נחמן – שכולם התירו לנער כינים מהבגדים ואף להרוג אותן בשבת.<sup>12</sup> הרשימה מסתיימת בהיתר המרחיק לכת מכולם: ההוראה של רב נחמן לבנותיו להרוג כינים בשבת במסרקיהן ולעשות זאת בקרבתו, כדי שיוכל לשמוע זאת. הסיפור מדגים כיצד רב נחמן נוהג בביתו נוהג המנוגד להוראת המשנה, הנעשה בגלוי ושמה אף בהתרסה מסוימת, בשל מה שנראה היענות לרצונן של הבנות ושמה אף דאגה לאסתטיות ולתחושת הרווחה שלהן.

2. תניא, רבי יהודה אומר: אשה לא תסוד, מפני שניוול הוא לה. ומודה רבי יהודה בסיד שיכולה לקפלו במועד, שטופלתו במועד, שאף על פי שמצירה היא עכשיו, שמחה היא לאחר זמן [...] רב ביבי הוה ליה ברתא. טפלה אבר אבר. שקל בה ארבע מאה זוזי. הוה ההוא גוי בשבבותיה דהוה ליה ברתא. טפלה בחד זמנא ומתה. אמר: קטלא ביבי לברתי. אמר רב נחמן: רב ביבי דשתי שיכרא, בעיין בנתיה טפלא. אנן דלא שתינן שיכרא, לא בעיין בנתין טפלא (בבלי, מועד קטן ט ע"ב [=שבת פ ע"ב]).<sup>13</sup>

(תרגום: שנויה [בריייתא]: אשה לא תסוד [עצמה בסיד להסרת שער גוף בימי חול המועד] מפני שזה מנוול [=מכער] אותה. ומודה רבי יהודה [עצמו שהיא יכולה לסוד עצמה] בסיד שהיא יכולה להסירו במועד, [ש]סיד כזה היא כן יכולה [למרוח במועד, שאף על פי שמצרה היא עכשיו, שמחה היא לאחר זמן [...] רב ביבי הייתה לו בת, משח אותה [בסיד] אבר [אחר] אבר [והתייפתה כל כך עד אשר] נטל [תמורתה ממבקש ידה] ארבע מאות זוזי. היה גוי אחד בשכנותו שהייתה [גם] לו בת [ורצה גם הוא לייפותה], משח אותה [בסיד בכל גופה] בפעם אחת, ומתה. אמר [אותו גוי]: הרג ביבי את בתי [שבגללו עשיתי מה שעשיתי]. אמר רב נחמן: רב ביבי, שנוהג היה

<sup>12</sup> שיטת הציטוט של רשימת אמוראים בבליים שמקיימים את ההלכה במגוון דרכים נפוצה למדי בבבלי. התוכן של רשימות כאלה הוא אמוראי, גם אם אפשר לשייך את יצירת הרשימות לסתם. ראו לדוגמה בפירוש הפמיניסטי של אור (לעיל, הערה 3), עמ' 78–82; אילן, מסכת חולין (לעיל, הערה 3), עמ' 507–510.

<sup>13</sup> ראו התייחסות למקור זה (בלא התייחסות מספקת לשינויי הנוסח) אצל לבוביץ (לעיל, הערה 3), עמ' 192–207.

לשתות שכר, צריכות בנותיו מריחה [בסיד, כי השכר ששתה הצמיח להן שער גוף, אבל] אנחנו, שאין לנו שותים שכר, אין בנותינו צריכות מריחה כזו).

הסיפור הזה מובא בשתי מקבילותיו בתוך דיון ארוך על הדרכים שבהן אבות מייפים את בנותיהם כדי להפוך אותן לכלות מושכות. הוא מתחיל בכך שרב ביבי טפל, כלומר מרח וסד את בתו בסיד<sup>14</sup> טיפין טיפין, בכל פעם אבר אחד, וקיבל בעבורה מחיר אטרקטיבי. שכנו הגוי חיקה אותו, אבל משח את כל גופה של בתו בבת אחת. הבת מתה בשל כך, והשכן האשים את רב ביבי במותה. לשני המעשים הללו נלווית הערה תמוהה של רב נחמן, שלפיה רב ביבי היה צריך להסיר שיער מגופה של בתו כיוון שהוא שותה לשוכרה. נראה שהוא רומז שהרגלי השתייה של האב מקנים תכונות גנטיות שליליות לבתו. רב נחמן סבור שמכיוון שהוא אינו נוהג לשתות לשוכרה, בנותיו לא יצמיחו שער גוף שצריך להסיר כדי לייפותן ולהעלות את מחירן בשוק הכלות.

הערתו של רב נחמן כפי שהיא מופיעה בנוסח הדפוס נראית לא רלוונטית ואף לא מותאמת לרוח הסיפור שקודם לה, שממנו עולה שרב ביבי נהג בחוכמה שהביאה לו רווח, ואילו שכנו הנוכרי נהג בטיפשות שהמיטה עליו אסון. ברם שתי תוספות שנוספו לסיפור בקטע מהגניזה של הבבלי, מועד קטן ט ע"ב (Oxford Genizah fragment Heb. d. 45/56-61), שמשוּבצות בין דברי השכן לדברי רב נחמן ומודגשות לקמן, משנות את התמונה:

רב ביבי הוה אית ליה בנאתא. טפלינין איבר איבר. שקל בהי ארבע מאה זוזי. חזייה ההוא גוי דהוה בשיבבותיה. טפלינין לבנתיה בבת

<sup>14</sup> טיפול יופי שנהג בעת ההיא בקרב העניים, כנראה כדי להסיר מגופן שיער לא רצוי. לפי ההסבר המקדים את הסיפור בשתי מקבילותיו: 'אמר רב יהודה אמר רב: בנות ישראל שהגיעו לפרקן ולא הגיעו [לשנים] – בנות עניים טופלות אותן בסיד בנות עשירים טופלות אותן בסולת בנות מלכים טופלות אותן בשמן המור שנאמר "שֵׁשֶׁה חֲדָשִׁים בְּשֶׁמֶן הַמֶּר" (אסתר ב, יב). וראו מגוון הסברים על דברים אלה בבבלי, שבת פ ע"ב, בפירושי רבנו חננאל, רש"י, תוספות, המאירי וריטב"א. ראו גם משנה, מועד קטן א, ז, ופירוש הרמב"ם על המשנה, שבת ח, ד. ראו בנושא זה: Gail Labovitz, 'The Omitted Adornment: Women and Men Mourning the Destruction', Tal Ilan, Monika Brockhaus & Tanja Hidde (eds.), *Introduction to Seder Qodashim*, Tübingen 2012, pp. 137–143

אחת ומיתן כולהי. אמ': קטל ביבי בנת. אמ' רב יוסף: מן נימ' ליה  
**לביבי נישתי שיכרא ניקטיל בנאתא דארמי.**  
**אמרן ליה בנתיה לרב נחמן: טפלינן? אמ' להי: רב ביבי דשאתי**  
**שיכרא צריכן בנתיה טפלא אנן דלא שתינן לא צריכן בנתן טפלא.**

(תרגום: רב ביבי היו לו בנות, משח אותן [בסיד] אבר [אחר] אבר  
 [והתייפו כל כך עד אשר] נטל [תמורתן] ארבע מאות זוז. ראה אותו  
 גוי בשכנותו [שהיו גם לו בנות ורצה גם הוא לייפותן], משח אותן  
 [בסיד בכל גופן] בבת אחת ומתו כולן. אמר [אותו גוי]: הרג ביבי את  
 בנותיי [שבגללו עשיתי מה שעשיתי]. **אמר רב יוסף: איפה נאמר לו**  
**לביבי שישתה שכר ויהרוג את בנות הגוי?!**  
**אמרו לו בנותיו לרב נחמן: תמשח אותנו? אמר להן: רב ביבי, שנוהג**  
**היה לשתות שכר, צריכות בנותיו מריחה [כי השכר הצמיח להן שער**  
**גוף, אבל] אנחנו, שאין אנו שותים שכר, אין בנותינו צריכות**  
**מריחה.)**

התוספת הראשונה, מפי רב יוסף, קושרת בין שתינותו של רב ביבי ובין  
 מותה של בת השכן הגוי. נראה ממנה שרב יוסף מתנגד מלכתחילה לטיפול  
 המסוכן וקושר אותו לשתינותו של רב ביבי, שנהג בחוסר אחריות לדעתו.  
 התוספת השנייה היא שאלתן של בנות רב נחמן את אביהן אם גם הוא  
 מתכוון למרוח אותן בסיד. כך מקבלים דברי רב נחמן הקשר הגיוני למה  
 שקדם להם. מסתבר שדברי רב נחמן באים בתשובה על שאלת בנותיו.  
 שאלת הבנות משנה את הסיפור לחלוטין. ברור שהיא תגובה ישירה על  
 המעשים שסופרו לפני כן. הן יודעות שאביהן רוצה לקבל בעבורן מחיר נאה,  
 כמו רב ביבי, אבל הן יודעות גם שהסיד הרג את בתו של הגוי. הן בוודאי  
 מודאגות מאוד, מכיוון שהן אינן יודעות בוודאות איזו משתי התוצאות  
 מחכה להן.

מסתבר שמטרת אמרתו של רב נחמן היא להבטיח לבנותיו שלא יצטרכו  
 לעבור כלל תהליך מסכן חיים דומה, כי הוא אינו שותה ואין להן שער גוף  
 מיותר. כל זה אובד כאשר השאלה של הבנות מוסרת. במקום זאת יש לנו  
 רצף לא מאוד הגיוני של הצהרות. נראה אפוא ששריד הגניזה משמר את

הנוסח המלא של סיפורנו, שצונזר בשלב מוקדם כלשהו ונשמטו ממנו שני משפטים, האחד שהכיל גינוי לרב ביבי, והשני שאזכר את בנות רב נחמן.

אין לדעת מדוע הוסרו הבנות מהסיפור בשני מופעיו, גם במסכת מועד קטן, שממנה צוטט לעיל, וגם במסכת שבת, ואילו דברי אביהן בגנות רב ביבי נותרו בו. דבריהן הם משפט קצרצר, והוא אינו נוגע בסוגיות הלכתיות שנויות במחלוקת, שבהן הרחקת הנשים המוזכרות בו מפחיתה מתח מיותר. אפשר שהושמטו בשני המקומות בטעות מפאת הדומות (אמ' – אמ'), אך סביר יותר בעינינו שאין זו טעות אלא חלק ממגמה כללית של הוצאת נשים מהטקסט התלמודי בכל פעם שאחד מעורכי התלמוד חש שלא הוסיפו דבר לסיפור.<sup>15</sup> כפי שראינו, על ידי הסרת המילים הללו האמירה של רב נחמן נעשית נטולת הקשר, והשורות החסרות מבהירות אותה. לנו מכל מקום הסיפור מוסיף עוד עדות ליחסו החם והקרוב של רב נחמן לבנותיו ולתקשורת הטובה שלו עימן.

3. [...] אמר ליה [רב נחמן]: תיתי דונג תשקינן (תבוא דונג ותגיש לנו משקה). אמר ליה [רב יהודה]: הכי (כך) אמר שמואל: אין משתמשים באשה. – קטנה היא! – בפירוש אמר שמואל: אין משתמשים באשה כלל, בין גדולה בין קטנה. – נשדר ליה מר שלמא (ישלח לה האדון דרישת שלום) לילתא. אמר ליה: הכי (לו: ככה) אמר שמואל: קול באשה ערוה. – אפשר על ידי שליח. אמר ליה: הכי (לו: ככה) אמר שמואל: אין שואלין בשלום אשה. – על ידי בעלה! אמר ליה: הכי (לו: ככה) אמר שמואל: אין שואלין בשלום אשה כלל.<sup>16</sup>

קטע זה הוא חלק מסיפור ארוך על סכסוך משפטי בין רב נחמן לרב יהודה, שמעורבות בו עמדות מנוגדות בשאלות של כללי התנהגות, שימוש במילים פרסיות ונורמות מגדריות. ענת ישראלי דנה בו בפירוט בפירושה לקידושין

<sup>15</sup> על המגמה העקבית הזו ראו אילן (לעיל, הערה 6), עמ' 73–78. וראו דוגמאות נוספות שנוספו מאז, למשל בספרי דברים מב ודיון עליו אצל אילן, מסכת תענית (לעיל, הערה 3), עמ' 208–212; וראו עוד לבוביץ (לעיל, הערה 3), עמ' 346–352; אילן, מסכת חולין (לעיל, הערה 3), עמ' 422–423.

<sup>16</sup> בבלי, קידושין ע"א–ע"ב.



פרק ד,<sup>17</sup> והרחיבה את התמונה העולה ממנו וממקורות נוספים. הסיפור משקף את מתינותו היחסית של רב נחמן ביחסו לנשים ואת השפעות האריסטוקרטיה הסאסאנית הניכרות באורחותיו ובשפתו.<sup>18</sup> מנגד הסיפור חושף את ההתנגדות העזה (שרב יהודה מייצג) שעוררו אורחותיו האריסטוקרטיים של רב נחמן בכלל, ובפרט יחסו הנוח לנשים: רב נחמן מבקש שדונג הקטנה תגיש לאורח משקה, אך רב יהודה טוען שהדבר אסור. לאחר מכן רב נחמן מבקש שהאורח ימסור דרישת שלום לילתא, אך האורח מתעקש שגם דבר זה אסור.

מיהי דונג הקטנה שרב נחמן רוצה שתגיש להם לשולחן? אומנם הדבר לא נאמר מפורשות, אך רוב הפרשנים חושבים שהיא אחת מבנותיו.<sup>19</sup> במסורת ארוכה זו עולה במפורש שאלת היחס לנשים בכלל ולבנות בפרט: רב יהודה נוקט עמדה שמרנית עקיבה לאורך כל הוויכוח וגם בקטע הנידון, ומסרב לכל הפצרותיו של רב נחמן. לטענתו מעשה כזה נאסר הלכתית על ידי שמואל מחמת הצניעות.

<sup>17</sup> ישראלי (לעיל, הערה 3), עמ' 98–109.

<sup>18</sup> על המאבק התרבותי שניצב מאחורי הסיפור בקידושין וסיפורים נוספים בבבלי נכתב רבות בשנים האחרונות. ראו לדוגמה: Yaakov Elman, 'Middle Persian Culture and Babylonian Sages: Accommodation and Resistance in the Shaping of Rabbinic Legal Tradition', Charlotte E. Fonrobert & Martin S. Jaffee (eds.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, II: The Genres of Rabbinic Literary Composition, Cambridge 2007, pp. 173–175; Barry S. Wimpfheimer, *Narrating the Law: A Poetics of Talmudic Legal Stories*, Philadelphia 2011, pp. 149–160; Geoffrey Herman, *A Prince Without a Kingdom: The Exilarch in the Sasanian Era*, Tübingen 2013, pp. 194–209; Shai Secunda, *The Iranian Talmud: Reading the Bavli in its Sasanian Context*, Philadelphia 2014, pp. 3–4; Daniel Boyarin, *A Traveling Homeland: The Babylonian Talmud as Diaspora*, Philadelphia 2015, pp. 78–83; Simcha Gross, 'Rethinking Babylonian Rabbinic Acculturation in the Sasanian Empire', *Journal of Ancient Judaism*, 9 (2018), pp. 288–295.

<sup>19</sup> לפי הצעת אילן (לעיל, הערה 6), עמ' 121–129, דונג יכולה להיות גם אשתו של רב נחמן. מכל מקום ברור שלפי נוסח הדפוס של סיפור זה בקידושין, ילתא היא אשתו של רב נחמן, ודונג, שהיא עדיין ילדה קטנה, היא בוודאי בתו. על המקור הפרסי של השם DĒNAG ראו גרוס, שם, עמ' 297.

בכל האזכורים של בנות רב נחמן, כולל בסיפור בגיטין, שיידון מייד, הבנות נקשרות לפעילות ולתכנים נשיים במובהק: הן פולות והורגות את הכינים שעליהן גם בשבת ברשות אביהן ובנוכחותו, הן מוטרדות משיטת מריטת השיער מגופן ואביהן משיב שאינן זקוקות לכך, אחת מהן נקראת להגיש תקרובת לאורח חשוב, ובסיפור הבא הן מבשלות. אלה תכנים נשיים שגרתיים ביותר, ולכאורה אין שום הצדקה לאזכורם בתלמוד. העובדה שבכל זאת הוזכרו נובעת מכך שיש דבר מה חריג ביחסו של אביהן אליהן, שבא לידי ביטוי בשלוש המסורות שלעיל: הוא דואג למצבן הבריאותי והאסתטי, הוא משוחח איתן בקרבת לב ומרגיע אותן, והוא רוצה לתת הזדמנות לבתו הקטנה להיראות בפני אורח רם מעלה (ואולי גם לנהוג במתכוון ובמפגיע במנהג ביתו בפני האורח השמרן). בכל שלושת הסיפורים הקצרצרים האלה ניכר יחסו האבהי הטוב והאכפתי כלפיהן.

אומנם הבנות אינן חורגות מהתחומים הנשיים המוקצים להן, והן אינן מוזכרות בהקשרים למדניים כמו ילתא, שאולי הייתה אמן ובכל מקרה מצויה בקרבתן, אבל דומה שהן צומחות באווירה מכבדת ומטפחת יותר מהמקובל בחברה היהודית הבבלית בת זמנן, וזו בוודאי סיבת נוכחותן הבולטת למדי. סביר מאוד שבנות שצומחות באווירה שכזו יגלו מידה גדולה מהמקובל של ביטחון עצמי, עצמאות, אסרטיביות ותעוזה בכל אורחותיהן. אפשר לפיכך שעל רקע זה צמח גרעין הסיפור האחרון והמפותח מכולם, שעומד במרכז עיוננו, על היותן בעלות כוחות על-טבעיים כביכול.

### בנות רב נחמן השבויות

משנה: ואין מבריחין את השבוין מפני תיקון העולם. רבן שמעון בן גמליאל אומר: מפני תקנת שבוין.

גמרא: מאי בינייהו? איכא בינייהו דליכא אלא חד. בנתיה דרב נחמן בחשן קדרא בידייהו. קשיא ליה לרב עיליש: כתיב 'אָדָם אֶחָד מֵאֶלֶף מְצֵאתִי וְאִשָּׁה בְּכָל אֶלֶף לֹא מְצֵאתִי' (קהלת ז, כח), הא איכא בנתיה דרב נחמן. גרמא להו מילתא ואשתביין, ואישתבאי איהו נמי בהדייהו. יומא חד הוה יתיב גביה ההוא גברא דהוה ידע בלישנא דציפורי. אתא עורבא וקא קרי ליה. אמר ליה: מאי קאמר? אמר ליה: עיליש ברח, עיליש ברח. אמר: עורבא שקרא הוא ולא סמיכנא עליה. אדהכי אתא יונה וקא קריא. אמר ליה: מאי קאמרה? אמר ליה:

עיליש ברח, עיליש ברח. אמר: כנסת ישראל כיונה מתילא, שמע מינה מתרחיש לי ניסא. אמר: איזיל אחזי בנתיה דרב נחמן, אי קיימן בהימנותייהו – אהדרינהו. אמר: נשי, כל מילי דאית להו סדרן להדדי בבית הכסא. שמעינהו דקאמרן: עדי גוברין ונהרדעי גוברין. לימא להו לשבויהו דלירחקינהו מהכא, דלא ליתו אינשין ולישמעי וליפרקינן. קם, ערק. אתא איהו וההוא גברא. לדידיה איתרחיש ליה ניסא. עבר במברא. וההוא גברא אשכחה וקטלוה. כי הדרן ואתן אמר: הוו קא בחשן קידרא בכשפים (בבלי, גיטין מה ע"א).

(תרגום: מה [ההבדל] ביניהן [בין שתי הדעות שבמשנה]? יש ביניהן הבדל כשיש רק שבוי אחד. בנותיו של רב נחמן היו בוחשות בקדרה [רותחת] בידיהן. היה קשה לו לרב עיליש: [הרי] כתוב 'אדם אֶחָד מֵאֶלֶף מְצֵאתִי וְאִשָּׁה בְּכָל אֶלֶף לֹא מְצֵאתִי' (קהלת ז, כח) והרי ישנן בנות רב נחמן! גרם להן הדבר ונשבו, ונשבה גם הוא איתן. יום אחד ישב איתו בשבי אדם אחד שהיה יודע את לשון הציפורים. בא עורב וקרא [=השמיע קול]. אמר לו [רב עיליש לאותו אדם]: מה אומר [העורב]? אמר לו, אומר הוא: 'עיליש ברח, עיליש ברח', אמר [רב עיליש]: העורב שקרן הוא, ואין אני סומך עליו. בינתיים באה יונה וקראה. אמר לו [רב עיליש לאותו אדם]: מה היא אומרת? אמר לו: אומרת היא: 'עיליש ברח, עיליש ברח'. אמר: כנסת ישראל כיונה נמשלה, לומד אני ממנה שיתרחש לי נס [ואצליח לברוח]. אמר: אלך ואראה את בנות רב נחמן, אם עומדות הן בנאמנות – אחזיר אותן [לביתן, ויברחו עימי]. אמר: נשים, כל דבר [סוד] שיש להן מספרות זו לזו בבית הכיסא. [הלך והקשיב], שמע אותן אומרות: 'אלה [השובים שלנו] גברים ואנשי נהרדע גברים [ואין הבדל ביניהם]. נאמר להם לשובים שלנו שירחיקו אותנו מכאן, שלא יבואו אנשינו וישמעו [שאנחנו נמצאות כאן] ויפדו אותנו'. קם [רב עיליש] וברח. הלך הוא [ואיתו] אותו אדם [שידע את שפת הציפורים]. לו עצמו התרחש נס, עבר במעבורת [והצליח לברוח], ואת אותו איש מצאו

והרגו. כאשר חזרו [הבנות מהשבי] ובאו, אמר [רב עיליש]: הן היו בוחשות בקדרה בכשפים.<sup>20</sup>

הסתמא דן כאן בחלק ממשנת גיטין, ד ו, 'ואין מבריחין את השבויין', ושואל מה ההבדל בין הנימוק האנונימי של תנא קמא, 'מפני תיקון העולם', ובין הנימוק של רבן שמעון בן גמליאל, 'מפני תקנת שבויים'. תשובתו היא שההבדל נוגע למצב שבו יש רק שבו אחד. מכך מובן שתקנת שבויים מכוונת לסבל שייסבלו השבויים שלא ברחו לאחר בריחת חברם. לפיכך אם אין שבויים נוספים, מותר להבריח את השבוי היחיד לשיטת רשב"ג (אבל אסור לשיטת תנא קמא, שלפי רש"י סבור שהבריחה עלולה לפגוע גם בשבויים עתידיים). בנקודה זו מובא הסיפור על בנות רב נחמן ועיליש, המספר על מקרה חריג של בריחת יחיד מהשבי כשהוא מותיר אחריו שבויים אחרות, בניגוד לאיסור שבמשנה.

בנות רב נחמן, ששמותיהן או למצער מספרן אינם מוזכרים גם כאן, בסיפור מפורט זה, היו בוחשות בידיהן בקדרה רותחת (ולא נכוות, סימן לכוחות על-טבעיים העשויים להעיד על צדיקותן המיוחדת). רב עיליש מתקשה להבין איך ישנן נשים ברמת צדיקות כזו, כי לדעתו ובהסתמכו על הפסוק מקהלת (ז, כח), זו מדרגה שמסוגלים להגיע אליה רק גברים.

כאן מופיע הביטוי 'גרמא להו מילתא', כלומר גרם להם דבר מה או דבר שנאמר, הפותח את החלק העיקרי של הסיפור. הבנות נשבו, ועיליש נשבה עימה. בעודו בשבי התבשר עיליש גם מפי עורב וגם מפי יונה, שני העופות המבשרים גם בסיפור תיבת נח (בראשית ח, ז-יב) על נסיגת המבול<sup>21</sup> (ודרך שבו אחר, כנראה גוי, שיודע את שפת הציפורים),<sup>22</sup> שעליו לברוח. כמו

<sup>20</sup> המילה 'אמר' אינה מופיעה בעדי הנוסח העיקריים של הבבלי, ושם מסתיים הסיפור במילים 'כי הדרן אתין הוה קא בחשן קדירה בכשפים'. ראו: מנחם כהנא, 'מפני תיקון העולם': תלמוד בבלי מסכת גיטין פרק רביעי, ירושלים 2020, עמ' 393, 395, הסבור שהמילה הוכנסה לדפוס וילנה על פי הצעת תיקון של המהרש"ל (רבי שלמה לוריא, בן המאה ה-16). העניין יידון שוב להלן.

<sup>21</sup> ההרמז לסיפור המבול קשור אולי לפריצות המינית שאפיינה את אותו דור לפי חז"ל. ראו למשל בראשית רבה כו, ד-ז. לפי ההמשך, גם במחנה השבויים נהגו השובים בפריצות עם שביותיהם.

<sup>22</sup> לעוד על מומחיות לא יהודית זו ראו לוינסון (לעיל, הערה 9), עמ' 315-316, וההפניות

בסיפור המקראי (ובניגוד להיגיון המגדרי של עיליש בעקבות קהלת), עיליש דוחה את בשורת העורב, העוף ששמו זכרי, ומאמין לבשורת היונה, העוף ששמה נקבי.

לפני בריחתו הוא הולך לבדוק מה מצבן של בנות רב נחמן, ומחליט שאם יימצאו נאמנות, ייקח אותן עימו. לשם כך הוא עוקב אחריהן לבית הכיסא, מקום סיפי וחוף-ממסדי שבו נשים משתפות זו את זו בסודותיהן,<sup>23</sup> כדברי הבבלי: 'התקין ר' יוסי בציפורי שיהיו נשים מספרות בבית הכסא משום ייחוד' (סנהדרין יט ע"א). לפי רבי יוסי, השיחה הנשית בבית הכיסא באה להגן על נשים מפני פגיעות מיניות. אולי היא גם אפשרה לנשים לדבר בחופשיות ללא אוזן גברית מצותתת, אבל הבנות הכלואות סבלו בוודאי גם מפגיעות מיניות מצד שוביהן וגם מהיעדר פרטיות מצד רב עיליש. עיליש מצותת להן ושומע אותן אומרות שהגברים השובים שלהן אינם שונים מהגברים של נהרדעא. יתר על כן, הן מתכננות לבקש מהשובים להתרחק ממקומן כדי שלא יפדו אותן. עיליש מחליט אפוא שלא לקחתן עימו. הוא בורח עם השבוי היודע את שפת הציפורים, ואכן מתרחש לו נס, והוא מצליח בבריחתו, ואילו שותפו נהרג.

לסיומת הקצרה והחשובה של הסיפור יש שתי וריאציות: רק לפי נוסח וילנה, כאשר חזרו לבסוף גם בנותיו של רב נחמן מהשבי, אמר עיליש שהן היו בוחשות קדרה בכשפים (ואין הן צדיקות). לפי כל עדי הנוסח האחרים, המילה 'אמר' נעדרת, והסיומת איננה דבריו אלא דברי המספר. אפשר אפוא להסיק מכך שכמו האיש שידע את שפת הציפורים אך נכשל בניסיון הבריחה שלו, יכולות על-טבעיות אינן ערובה לצדקנות.

אף שהסיפור ארוך ומפורט, אין בו או בעקבותיו דיון הלכתי כלשהו, לא על בריחת עיליש מהשבי בניגוד להלכה שמטרימה את הסיפור, ולא על מעמדן האישי של הבנות עם שיבתן. למעשה גם לא ברור אם הבנות היו נשואות או רווקות כשנפלו בשבי, שכן במשפט הממולח שלהן, 'עדי גוברין ונהרדעי

שם. ראו גם: Eliezer Segal, *Beasts that Teach, Birds that Tell: Animal Language in Rabbinic and Classical Literatures*, Calgary, Alberta 2019, pp. 127–155

<sup>23</sup> ראו מור (לעיל, הערה 9), עמ' 175–176; לוינסון (לעיל, הערה 9), עמ' 317–318.

גוברין', המכיל משחק מילים (עדי-נהרדעאי), המילה 'גוברין' יכולה להיקרא גם כגברים סתם וגם ביידוע, 'הגברים שלנו'.<sup>24</sup> היעדרו של כל דיון הלכתי שהוא מותיר את הסיפור פתוח לפרשנויות שונות ואף מנוגדות, וגם מותיר פתוחה את שאלת זיקתו למשנה שתחתיה הוא מצוטט. אפשר שמשום כך הוא זכה לפירושים ולניתוחים רבים, ונידרש כאן לעיקריים שבהם.

כפי שהראה יונה פרנקל, הסיפור משופע במוטיבים של ספרות עממית שאינם זרים לספרות חז"ל: נשים שהאש אינה שולטת בהן, ציפורים המדברות ומתנבאות ואדם המבין את שפתן, ניסים וכשפים.<sup>25</sup> ברם גם כך עדיין נשאלת השאלה מה מטרתו ומהם מסריו. פרנקל קרא את הסיפור כעוסק בצדיקותו של רב עיליש, שמגינה עליו, ובתמונת ראי כנגדו הנשים הכשפניות והגבר שקורא בשפת הציפורים אומנם ניחנים בסגולות חריגות שאין לעיליש, אך הם חסרים את המידות המוסריות של החכם. משום כך הם אינם מבינים נכונה את מצבם ואינם ראויים לנס כמותו.

יהושע לוינסון קרא את הסיפור בהקשר של סיפורי מאבקים בין חכמים למכשפים ומכשפות, והציג תמונה מורכבת יותר. הוא הראה שחכמים מכירים בכוחו של הכישוף, והשאלה המרכזית מבחינתם היא אם כוחות על-טבעיים שניחן בהם אדם כלשהו הם כישוף, כוחות האופל והחושך, או כוחות האור והצדק, כוחות של צדיקות מופלגת. לוינסון גם הבחין בהבדל עקרוני בין המסורת האמוראית הארץ-ישראלית, המתמודדת עם המעשיות על יכולות הכישוף של המנהיגות הנוצרית, ובין המסורות הבבליות, שבהן מחליפות את הנוצרים קבוצות שאינן נמצאות בבית המדרש, דהיינו גויים ונשים.<sup>26</sup> כדבריו:

<sup>24</sup> מור, שם, עמ' 169, הערה 33.

<sup>25</sup> פרנקל (לעיל, הערה 9), עמ' 256–260.

<sup>26</sup> על מעורבותן של נשים יהודיות-בבליות במאגיה אפשר ללמוד דרך קערות ההשבעה הנשיות שנמצאו בתחומה של האימפריה הפרתית-פרסית. ראו על כך בהרחבה: דורית קידר, **מי כתבה קערת השבעה?** תל אביב 2019; Tal Ilan & Dorit Kedar, 'The Female Authorship of Babylonian Jewish Incantation Bowls', *Journal of Jewish Studies*, 73 (2022), pp. 288–304. אפשר שיכולת הבחישה בקדרה רותחת המיוחסת כאן לבנות נקשרה בתפיסה העממית בקערות ההשבעה.

זהו סיפור על הנשים כבעיה הרמנויטית. הבנות, בדומה למכשפות ב'מקבת', יכולות לבחוש בקדרה רותחת בידיהן, ויכולת על-טבעית זו סותרת לכאורה את הנאמר בקהלת על ידי החכם מכל אדם, שחיפש ולא מצא אישה צדקת. הסתירה הזאת בין המציאות לבין הפסוק מניעה את העלילה וקובעת את מבנה ואת עניינה: למה יש לייחס תכונה על-טבעית זו של הבנות, לצדיקות מופלגת או לכוחות האופל והחושך? הבעיה הזאת חריפה במיוחד מפני שלא ניתן להבחין ביניהם: הצדיקות והכישוף מקנים את אותן היכולות, ומכאן נובעת הבעיה ההרמנויטית. [...] הבנות מייצגות את האיום הקרנבלי על זהות נורמטיבית, את טשטושן של אותן הקטגוריות שמאפשרות את קיומה של תרבות חז"ל [...] הכישוף בסיפור זה ממחיז לא רק את מה שמצליח לחמוק ממערכות המיון והסדר, אלא גם את מה שהגוף החברתי חייב לגנות ולהוקיע על מנת להתקיים. הייצוג הקרנבלי של בנות רב נחמן מסמן את צד הצל של החברה עצמה, את מה שמאיים על הסדר הנורמטיבי שלה אך נחוץ להגדרתה העצמית.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> לוינסון (לעיל, הערה 9), עמ' 314, 319. דברים דומים כתב פישבין: Simcha Fishbane, "Most Women Engage in Sorcery": An Analysis of Sorceresses in the Babylonian Talmud', *Jewish History*, 7 (1993), pp. 34–35: 'An examination of the Talmud reveals its social milieu, as defined by social scientists, to be that of a high cohesive group with well-established patterns of authority and norms of behavior. Since the established authority is male, women had little opportunity to exercise social power. They had clearly defined roles and positions. In the language of the social scientists, the woman had "separated graded compartments". Eliezer Berkovits suggests that the Talmud's references to sorceresses are best understood in the context of a woman exercising powers beyond her assigned boundaries by engaging in sorcery. This behavior would then be considered a potential threat to the established society headed by the Rabbis [...] Moreover, as the editors of the Talmud demonstrate in the case of the daughters of Rav Nachman (Gittin 45a), there is no possibility that a woman may perform magic similar to the Rabbis' theurgy [...] For the Talmud, it is only the rabbi who is permitted to practice magic, while others, especially women, are forbidden, since the rabbi's powers and purpose is derived from the sacred and women's powers are from Dvora Weisberg, *another source, thought to be evil*: ראו עוד על נשים וכישוף: *Massekhet Menahot (FCBT V/2)*, Tübingen 2020, pp. 175–177

לוינסון גם הציג תמונה מורכבת בנוגע לדמותו של עיליש בסיפור זה, שהוא לא ראה בו מופת של צדיקות אלא דווקא חכם שטועה שוב ושוב,<sup>28</sup> אבל גם בניתוחו הבנות נותרות בתפקיד האנטי-גיבורות השליליות, ועדיין חסר הסבר מספק לזהותן הספציפית כבנות רב נחמן בר יעקב.

מנחם כהנא חש ברכיבים המיזוגיניים שבסיפור, אך לדעתו 'שילוב הסיפור בסוגייתנו ממחיש את הסכנה בהברחת השבויים', ולצורך זה הובא לכאן.<sup>29</sup> שגית מור הציעה לאחרונה פירוש פמיניסטי לסיפור. תחילה עמדה על ההייררכייה המגדרית המובנית בסיפור, ובמילותיה:

העמדתו של הגבר, אפילו בתוך סיטואציית השבי, בעמדת עליונות כלפי הנשים השבויות עמו מצד אחד, בהיותו פעיל, בוחן-שופט ומפקח על הנשים השבויות עמו, ואופן הבניית הלגיטימציה הניתנת למעשיו שלו בשבי מצד שני, מחדדת ומעצימה את ההבניות בצמדים המנוגדים של המושגים 'טבע' מול 'תרבות' ו'אוניברסליזם' מול 'פרטיקולריזם', כמשולבות בניגוד 'אישה' לעומת 'גבר'.<sup>30</sup>

על צמדי הניגודים שציינה מור חשוב להוסיף גם את בית המדרש מול בית הכיסא, וכן את הנס כנגד הכישוף, הצדיק והמכשפה ועוד, וכנגדם היונה מול

<sup>28</sup> לוינסון (לעיל, הערה 9), 317.

<sup>29</sup> כהנא (לעיל, הערה 20), עמ' 400. אבל גם הוא תהה למה בכלל סופר סיפור כזה על בנות הרב הגדול והנודע. ראו שם, הערה 38. בהערה זו ציטט כהנא את ר' יוסף צבי הלוי דינר, פרשן תלמוד הולנדי בן המאה ה-19, שבפירושו הגהות, חלק ב, עמ' 141, תמה: 'ולא נדע מאיזה טעם העתיקו מסדרי הש"ס במעשה דעיליש [של עיליש...]. ניחא דאותו [מילא שאותו] מעשה מוכיח דהא דאמר [שמה שאמר] רשב"ג אמת ונכון הוא, אבל איזה תועלת יוצאת לנו בזלזול כבוד אדם גדול כרב נחמן שחיללו בנותיו את שמו?!' וכהנא הוסיף עליו: 'נראה שסיפור זה, המציג את קלונן של בנות רב נחמן ואינו חש לכבודו של רב נחמן, עולה בקנה אחד עם סיפורים תלמודיים רבים החושפים דווקא את חולשות החכמים. אפשר שאחת הסיבות לכך נעוצה במגמת עורכי הספרות התלמודית להבליט את הסכנות האורבות לחכמים שעבורם נועדו חיבורים אליטיסטיים אלה. תפיסה חינוכית זו משקפת את ביטחונם האישי והדתי של העורכים, אשר במרכז עיונם עמד הלקח המוסרי והתורני של דברי התורה ולא חכמי התורה'. הסבר נוסף ראו להלן.

<sup>30</sup> מור (לעיל, הערה 9), עמ' 168.



העורב. על תובנותיה של מור, שנביאן גם בהמשך, נוסף עוד כמה היבטים מרכזיים.

כאמור, אופיו העל-טבעי והעממי של הסיפור מכוון את השאלה המתבקשת עליו: לא מידת מהימנותו ההיסטורית או תפקידו ההלכתי אלא את מה ואת מי בא לשרת הסיפור? כדי להציע את תשובתנו על שאלה זו נציג תחילה את אפיוניהן של הדמויות בסיפור. גיבור הסיפור הוא רב עיליש, חכם בעל שם יחידאי, דמות שולית למדי, המוזכרת בתלמוד עוד בחמישה הקשרים, תמיד בסביבתו של רבא, ראש ישיבת מחוזא ומגדולי הדור הרביעי, שהיה בתחילת דרכו תלמידו של רב נחמן בנהרדעא.<sup>31</sup>

ברוב אזכוריו ניכרת מתיחות בין רב עיליש ובין רבא רבו, והוא שוגה לדעת רבא בתשובותיו ופסיקותיו. בבבא בתרא קלג ע"ב נכשל עיליש בפסיקתו, רבא מתקנו, ועיליש מתבייש; בבבא מציעא סח ע"ב בניו של רב עיליש מוצאים לאחר מותו שטר עסקה שיש בו חלוקה לא הוגנת ואף אסורה של רווחים מהלוואה. הם מביאים את השטר לרבא, והוא קובע שרב עיליש היה 'גברא רבה', ובוודאי לא חשב שמותר לחלק כך את הרווחים; הוא מתקן על דעת עצמו את פרטי העסקה. בגיטין עז ע"ב פוסק רבא במקרה מסוים, עיליש מתקנו, ורבא מתבייש תחילה, כי הוא סבור שעיליש צדק, אבל אחר כך מתברר שרבא הוא שצדק והוא מנסח פסיקה חדשה המתאימה לעמדתו. בכל שלושת המקרים האלה מתגלים יחסים בעייתיים בין הרב לתלמידו, ולמעשה עיליש עצמו מתגלה כחכם שנוי במחלוקת, שפסיקותיו ודרכיו מוטעות במקרה הטוב או כושלות מוסרית במקרה הטוב פחות.<sup>32</sup>

לפנינו אפוא גיבור מפוקפק, ואין שום יחס בין מעמדו השולי למעמדו הרם של רב נחמן כפי שתואר בפתח דברינו לעיל. אפשר שכאן מתחילה הבעיה, אבל דומה שיש כאן גם סיבות מגדריות: כפי שראינו בסיפור במסכת קידושין, יחסו הנוח של רב נחמן לבנותיו ולילתא עוררו את זעמו של רב

<sup>31</sup> חנוך אלבק, **מבוא לתלמודים**, תל אביב 1987, עמ' 374; אהרון היימן, **תולדות תנאים ואמוראים**, ג, ירושלים 1987, עמ' 981.

<sup>32</sup> בשני מקרים נוספים שבהם רב עיליש מוזכר אומר או שואל דבר מה, הרושם ניטרלי יותר: בבבלי, פסחים סה ע"ב, הוא אומר מילה יחידה; בבבא מציעא צו ע"א הוא שואל את רבא שאלה, ורבא עונה בקצרה.

יהודה, ובוודאי עוררו ביקורת בחוגים נוספים. ילתא עצמה מוכרת כאישה דעתנית ואסרטיבית.<sup>33</sup>

בנות רב נחמן גדלות אפוא בסביבה עשירה ומטפחת שנוהגים בה כבוד בנשים, ונראה שהן עצמן נוהגות בחופשיות בתוך ביתן. אפשר להציע כי התנהלותן העצמאית הייתה לצנינים בעיני חלק מהחכמים והיא שעומדת ברקע הסיפור על נפילתן בשבי ויכולותיהן כמכשפות. הסיפור הארוך בבבלי, קידושין ע ע"א-ע"ב, על העימות בין רב יהודה, נציג המגמה השמרנית-פטריארכלית, ובין רב נחמן, נציג המגמה המסתגרת פחות והמתערה בסביבתה,<sup>34</sup> מדגים את השילוב הזה בדיוק: יחסו המכבד של רב נחמן לילתא ולדונג מבעיר את חמתו של רב יהודה, שקושר בינו ובין פריצות מינית.<sup>35</sup>

לנוכח האפיונים הללו של הדמויות בסיפור גוברת התהייה על החלוקה המתבקשת לכאורה, של בנות חוטאות כנגד חכם צדיק, שכן הסיפור מעלה תהיות קשות על גיבוריו: ראשית, מניין ידע עיליש כיצד בנותיו של רב נחמן בוחשות בקדרה? שמא הציץ למטבחן של רב נחמן כשנזדמן לביתו, כפי שלאחר מכן צותת לבנות בבית הכיסא? מור מראה כיצד הקדרה והבחישה, שהן סמלים נשיים מובהקים, נושאות מטען דו-משמעי של הכנת מזון מחד גיסא ושל עיסוק בכשפים מאידך גיסא.<sup>36</sup> למשמעויות הופכיות אלה אפשר להוסיף גם רובד סמוי של בישול בקדרה המרמז למיניות.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> כגון בבלי, גיטין סז ע"ב; ברכות נא ע"ב; נידה כ ע"ב; קידושין ע ע"א ועוד. וראו את ההפניות הביבליוגרפיות לעיל, הערה 7.

<sup>34</sup> ראו על כך ביבליוגרפיה לעיל, הערה 18.

<sup>35</sup> ראו במפורט בפירוש הפמיניסטי לקידושין בסדרה הנזכרת אצל ישראלי (לעיל, הערה 3), עמ' 98-111.

<sup>36</sup> ראו מור (לעיל, הערה 9), עמ' 171. ראו גם: Tal Ilan, *Silencing the Queen: The Literary Histories of Shelamzion and Other Jewish Women*, Tübingen 2006, pp. 229-230. וראו עוד על יחסם של החכמים לכישוף נשי ולקערות ההשבעה הנשיות: Rebecca Lesses, 'Exe(o)rcising Power: Women as Sorceresses, Exorcists, and Demoneses in Babylonian Jewish Society of Late Antiquity', *Journal of the American Academy of Religion*, 69 (2001) pp. 343-375, ובייחוד עמ' 351-354.

<sup>37</sup> על הכנת מזון ואכילתו כרמזים לפעילות מינית ראו לדוגמה בבלי, נדרים כ ע"ב ('אלא 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');

שנית, הרי ברור שמלכתחילה עיליש אינו מאמין ב'צדיקותן' של הבנות. העוצמה שלהן, המוכחת מחוסר השליטה של האש בהן, מבהילה אותו, וכבר העירו ראשונים ואחרונים שיש בבבלי עוד אישה שהאש אינה שולטת בה מפאת צדיקותה, והיא אשת מר עוקבא.<sup>38</sup> מיאונו של עיליש להכיר באפשרות כזאת היא בחירה שלו (כלומר בחירה של המספר לתארו כך), ואיננה 'אמת לאמיתה'. עיליש אינו מאמין שהבנות נושאות כוח חיובי וחושד בהן שהן עוסקות בכישוף. שמחה פישביין, שעמד על ההתנגדות והפחדים שעוררו כוחות על-טבעיים של נשים בקרב חז"ל, ציין שלפי העדויות בתלמוד, פעילות מאגית של נשים נעשתה בדרך כלל בחבורה נשית ולא על ידי אישה יחידה.<sup>39</sup> כאמור, בסיפור על בנות רב נחמן מספרן אינו מצוין, וייתכן שגם כאן הן יותר משתיים. חבורת אחיות קטנה ומגובשת, שרכשה השכלה וגילתה ביטחון עצמי רב הייתה עלולה לאיים על רבנים חלשים גם בלא שליטה באש או בכל מאגיה אחרת.

ובחזרה לעיליש. הוא בוחר בפסוק מקהלת המציג עמדה מיזוגינית, המאפיינת את ספר קהלת בכללותו, ולא בפסוקים אחרים מספרות החוכמה או מהמקרא בכלל המשבחים נשים.<sup>40</sup> הוא גם בוחר בפרשנות המיזוגינית של הפסוק, ולא בקריאה החיובית שלו, המוצעת במדרשים.<sup>41</sup>

במילים 'גרמא להו מילתא' המספר קושר בין החלק הראשון של הסיפור, המתרחש לפני השבי, ובין השבי עצמו. אך מה טיבו של קשר זה? 'גרמא מילתא' יכולה להתפרש כאמור לעיל גם כדבר שקרה וגם כמילה שנאמרה.

<sup>38</sup> 'ערכתיו לו שולחן והפכו', ועוד שם ובמקומות אחרים).

<sup>38</sup> בבלי, כתובות סז ע"ב. ראו למשל את מאמצי הבן יהוידע (הוא הבן איש חי, הרב יוסף חיים מבגדאד, בן המאה ה-19) כאן לתרץ את הטענה שאין נשים במעלה כזו. ראו עוד אצל מור (לעיל, הערה 9), עמ' 171, הערה 38. על אשת מר עוקבא ראו בפירוט: אדמיאל קוסמן, **נשיות בעולמו הרוחני של הסיפור התלמודי**, תל אביב 2008, עמ' 38-67.

<sup>39</sup> פישביין (לעיל, הערה 27), עמ' 35.

<sup>40</sup> כגון משלי לא ('אִשֶׁת חַיִל מִי יִמְצָא וְרַחֵק מִפְּנֵינִים מִכְּרָה...') וכל השיר שבהמשך, משלי לא, י-לא), וראו גם פסוקים נוספים בספר זה.

<sup>41</sup> כגון ויקרא רבה ב, א (=קהלת רבה ז, כח): 'דבר אחר, "אדם אחד מאלף מצאתי" – זה אברהם, "ואשה בכל אלה לא מצאתי" – זו שרה. דבר אחר, "אדם אחד מאלף מצאתי" – זה עמרם, "ואשה בכל אלה לא מצאתי" – זו יוכבד. דבר אחר, "אדם אחד מאלף מצאתי" – זה משה. "ואשה בכל אלה לא מצאתי" – אלו נשי דור המדבר. רבי אומר נשי דור המדבר כשרות היו'.

המילה 'להו' היא ברבים, ולכן יכולה להתפרש כמכוונת לבנות, ואז סיבת השבי היא בחישתן בקדרה, אבל אפשר לפרש גם שהיא מכוונת לכל המעורבים, לבנות ולעיליש יחדיו, ואז סיבת השבי היא דברי החשד של עיליש כלפיהן.

חיזוק לקריאה השנייה עולה ממקרה בולט אחר של בנות חכם שנפלו בשבי. בבבלי, כתובות כג ע"א, ובמקבילה בירושלמי, כתובות ב, ו (כו ע"ב), מסופר על בנות שמואל שנשבו עקב דברים שאמר שמואל עצמו.<sup>42</sup> שם מוסבר הקשר בין דברי האב לשבי הבנות בציטוט: 'הואי (=זה היה) כ"כְּשֶׁגָּה שְׂיוֹצָא מִלְפְּנֵי הַשְּׁלִיט" (קהלת י, ה).<sup>43</sup> אם כך, בשני המקרים הידועים של נפילת בנות חכמים גדולים בשבי הסיבה היא דברי חכם. ההבדל הוא בחכם: שמואל הוא 'שליט', ואילו רב עיליש הוא חכם כושל. ההידבקות של עיליש לבנותיו של נחמן מביאה גם אותו למקום שביין, והמעקב אחריהן מביא אותו למקום של זוהמה. רק שם הוא יכול להוכיח (לעצמו) את קיומם של כוחות הרשע שלהן, שבהם חשד מלכתחילה.

לבסוף, בבריחתו רב עיליש בוחר לקחת עימו את איש הציפורים, שבשונה מבנות רב נחמן, עליו הוא יודע בוודאות שהוא עוסק בסוג של עבודה זרה (ונראה שהוא איננו יהודי), ולא את השבויות מקהילתו, שהן בנותיו של ראש הישיבה הנודע ורבו של רבו. לא רק שהוא איננו עוזר להן, אלא שלפי המשנה שלנו ('ואין מבריחין את השבוין מפני תיקון העולם. רבן שמעון בן גמליאל אומר: מפני תקנת שבויים'), בהותירו אותן בשביין הוא חושף אותן לזעם שוביהם על בריחתו. הגמרא מציינת שלפי דעת תנא קמא, אסור להבריח שבויים בכל מקרה, ולפי דעת רשב"ג אסור רק אם נותרים בשבי שבויים נוספים, 'דליכא אלא חד'. לפי שתי העמדות עבר רב עיליש על החוק. העובדה שגם בנותיו של נחמן שבות לביתן בסופו של דבר מוכיחה ששגה כשהניח שהן אינן ראויות להינצל משביין.

<sup>42</sup> ראו בפירוט אצל מור (לעיל, הערה 9), עמ' 129–133; וייסברג (לעיל, הערה 27), עמ' 152–153; ורד נעם, 'מעשה בסיפור שנשבה: לגלגוליו של מעשה בין ארץ ישראל לבבל', **מחקרי ירושלים בספרות עברית**, יט (2003), עמ' 9–21.

<sup>43</sup> פסוק זה משמש גם במקומות אחרים בבבלי ציטוט מקדים לאמירות רשלניות של חכמים אגב גרימת נזק בלתי הפיך. על סיפור אחד כזה ראו בבלי, כתובות סב ע"ב. וראו עליו אילן (לעיל, הערה 6), עמ' 208–209.

לב הסיפור הוא ב'מבחן הנאמנות' שעיליש עורך לנשים השבויות בבית הכיסא,<sup>44</sup> שבו הן נכשלות כביכול. כפי שמתברר ממגוון סיפורי שבי בתלמוד, מבחני נאמנות לגברים בשבי עוסקים בבקיאיות ובמסירות לתורה,<sup>45</sup> ואילו מבחני הנאמנות לנשים עוסקים בטהרתן המינית.<sup>46</sup> אלא שידיעת התורה ונאמנות ליהדות הן מצבים תודעתיים שהשבוי יכול לדבוק בהם גם כשמצבו הגופני קשה מנשוא, ואילו השמירה על הטוהר המיני היא מצב פיזי שאינו תלוי בתודעתה של השבויה, והיא אינה יכולה לדבוק בה באמת, משום ששבויה מועדת לאונס מלכתחילה. הציפייה שנשים שנשבו יצליחו לשמור על עצמן ולא להיאנס איננה ריאלית מלכתחילה ואיננה אפשרית כלל בדיעבד.<sup>47</sup> השבויה הנאנסת נעשית אשמה במידה מסוימת באונס שהוא מנת חלקה בשבי, הופכת לאחר שחרורה למוכתמת ומותרת, ופעמים רבות נאנסת שוב.<sup>48</sup> כך כתבה מור על העדפת הבנות את שוביהן על פני השיבה לגברי נהרדעא:

ייתכן כי הנשים העדיפו את השבי החיצוני, שתנאיו ברורים והציפיות המתפתחות בו תואמות את המציאות, על השבי הפנימי

<sup>44</sup> מוטיב בית הכיסא כאתר שבו מתגלים סודות הנשים כבר בורר היטב במחקרים הנזכרים, ולכן לא נשוב אליו כאן. וראו בפירוט מור (לעיל, הערה 9), עמ' 175–176; לוינסון (לעיל, הערה 9), עמ' 79–80.

<sup>45</sup> כמו למשל בסיפור בהמשך המסכת על רבי ישמעאל שנשבה ונפדה בילדותו, בבלי, גיטין נח ע"א. על סיפור זה ראו ישראלי ואילן (לעיל, הערה 1), עמ' 399–403.

<sup>46</sup> כמו הסיפור על אחותה השבויה של ברוריה, בבלי, עבודה זרה יח ע"א. על סיפור זה ראו אילן, שילוב נשים (לעיל, הערה 3), עמ' 189–194.

<sup>47</sup> ראו גם מור (לעיל, הערה 9), עמ' 183–186. דיונים במקומות אחרים בבבלי על קורבנות אונס מעידים שהחכמים יודעים זאת היטב. לדוגמה, בבבלי, כתובות נא ע"ב, החכמים דנים בשאלה אם אשת איש שנשבתה ונאנסה אך בשלב מסוים החלה לשתף פעולה עם האנס ('תחילתה באונס וסופה ברצון') מותרת לבעלה, ומכריעים שכן: 'דאמר רבא: כל שתחלתה באונס וסוף ברצון, אפילו היא אומרת: הניחו לו, שאלמלא נזקק לה היא שוכרתו – מותרת. מאי טעמא – יצר אלבשה [מה הסיבה? היצר התלבש עליה]!'. בדיון זה החכמים יודעים שנאנסת עלולה לשתף פעולה עם אנסייה, אבל גם מבינים שאין בשיתוף פעולה כזה משום בגידה בבעלה.

<sup>48</sup> ראו בפירוט אצל מור, שם, עמ' 192–203; וייסברג (לעיל, הערה 3), עמ' 148–151. על סכנת האונס החוזר האורבת לשבויות ששחררו מעיד הסיפור על רב עמרם חסידא, שברוב חסידותו הצליח בסופו של דבר שלא לאנוס את השבויות המשוחררות שהופקד על שמירתן. ראו בבלי, קידושין פא ע"א, ולדיון בו ראו ישראלי (לעיל, הערה 3), עמ' 216–218.

שנשים יהודיות הנתונות למרות כמעט תמידית בידי הגברים עלולות לחוש – אם כבנות אם כרעיות – בהיותן שבויות בעולם של דעות קדומות ופיקוח חברתי, כפי שעולה גם מתמונות הפתיחה והסיום של סיפורנו זה; או לנוכח אפשרות של מציאות טרגית של התמשכות השבי – ובמיוחד האלימות המינית כלפי הנשים – גם לאחר השחרור והשיבה ממנו אל הקהילה היהודית [...] נראים הדברים, כי לדידן של הבנות החזרה מן השבי אינה הבטחה לשחרור וחירות, אלא לשבי אחר, שבהיותו 'שבי שקוף' יהיה קשה הרבה יותר להתנגד לו.<sup>49</sup>

וכך סיכמה:

נראה כי חששן של הבנות מן הגורל המזומן להן עם חזרתן לקהילה היה מוצדק. בין אם עיליש הוא שקבע את הפירוש האמתי לבחישה בקדירה, בין אם הקהילה כולה הסיקה זאת, אולי בעקבות השמועות שהפיץ עיליש, משקף המעשה את האופנים המכאיבים והמכוערים שבהם נוקטים מעצבי דעת הקהילה והקהילה עצמה כדי להטיל מרות על הנשים. שמן הטוב של בנות רב נחמן (ושל רב נחמן עצמו), שניתן רק לשער את תחושותיו בעקבות הקול שהופץ על בנותיו) אבד להן במהלך השבי, רק משום שהסתבר כי הגברים השובים עדיפים עליהן מגברי נהרדעא.<sup>50</sup>

מור דחתה את האפשרות שהבנות לוקות בתסמונת שטוקהולם, אף שהסבירה יפה את מהותה של התסמונת,<sup>51</sup> משום שלדעתה גם בלי תסמונת

<sup>49</sup> מור, שם, עמ' 176.

<sup>50</sup> שם, עמ' 178.

<sup>51</sup> שם, עמ' 176–177, הערה 54. לדבריה, 'השבוי שלוקה בתסמונת זו מפתח הזדהות עם שובו עד כדי העדפתו (או העדפה של השקפת עולמו) את השובה וחברתו על פני חזרה אל החירות ואל משפחתו וקהילתו. לפי המחקר, התנאים להתפתחות תסמונת שטוקהולם הם תנאים של תלות מוחלטת של השבוי בשובה, תלות אשר יוצרת אצל השבוי את המחשבה כי גורלו תלוי לחלוטין בגורלו של השובה, ולפיכך הוא עושה ל"מטרה משותפת" לו ולשובו את ציטו ואף נקיטת יוזמות שונות שלו למען שובו'. ראו עוד: Margaret A. Wilson, 'The Psychology of Hostage-Taking', Andrew Silke (ed.), *Terrorists, Victims and Society: Psychological Perspectives on*

כזו היו הבנות עשויות להעדיף את השבי מהסיבות שפירטה לעיל. לדעתנו, נוסף על הנימוקים החשובים שהביאה, אפשר בהחלט שהבנות היו בשבי זמן מספיק כדי ללקות בתסמונת הגורמת לשבויות להתאהב בשוביהן או להזדהות עימם, ושמה אף הרו לשוביהן או חששו שהרו להם.

מבחינה מעשית הסיפור מסתיים בתיקו: עיליש מצליח לברוח בדרך נס אף שפעל בניגוד להלכה שתחתיה בא הסיפור ('ואין מבריחין את השבוין'), והצלחתו מעידה על צדיקותו כביכול. אבל גם הבנות שהחליט שלא לקחת עימו חוזרות בסוף, כלומר ניצלות מידי שוביהן. שיבתן מערערת את אחידותה של העלילה: אם צדק עיליש בהחלטתו שלא לקחתן עימו, למה זכו בכל זאת לשוב? ואם היו מכשפות, למה ניצלו? חזרתן גם מעמידה סימני שאלה על דבריהן בשירותים. האם באמת העדיפו את שוביהן? יתר על כן, עם שובן מתברר שלא איבדו את יכולתן לבחוש בידיהן בקדרה, וזה מבלבל עוד יותר את החלוקה לגיבור ולאנטי-גיבורות שבה פתחנו. אם היו כה חטאות, איך שמרו על יכולותיהן העל-טבעיות? כפי שראינו, רב עיליש הוא דמות מפוקפקת שמרבה לטעות גם באזכוריה האחרים בבבלי, ומסתבר שטעה גם בסיפורנו בהחלטתו שלא לקחת עימו את הבנות בבריחתו. אפשר אפוא שהסיפור המקורי בא להדגים מעשה שגוי הלכתית ומוסרית של רב כושל, ולא את ההפך.

משפט הסיום של הסיפור חיוני להבנתו: לפי נוסח הדפוס, המשפט האחרון הוא של עיליש, הקובע כעת בוודאות שהבנות עוסקות בכשפים: 'כי הדרן ואתן [כשחזרו ובאו] אמר: הו קא בחשן [היו בוחשות] קידרא בכשפים'. עיליש, שחשד בהן מלכתחילה ונמנע מלסייע להן בשבי, חייב לפרש את כוחותיהן המיוחדים ככוחות האופל, כיוון שכל פירוש אחר למעשה מרשיע אותו ביחס בלתי הולם כלפיהן ובעבירה על ההלכה שבמשנה. חזרתן הבלתי צפויה בריאות ושלמות לביתן למעשה מחייבת אותן לגנותן כדי להצדיק את התנהגותן.

כאמור, לפי כל כתבי היד, הדובר הוא המספר ולא עיליש: 'כי הדרן אתין הוה קא בחשן קדירה בכשפים' (=כשחזרו ובאו היו בוחשות את הקדרה

בכשפים). לפי נוסח זה, המספר, או שמא אף הסתמא, מסיים את הסיפור באומרו שלא זו בלבד שהבנות חזרו משביין, הן גם שמרו על הכוחות המיוחדים שלהן. ברם יכולתן המיוחדת מוכתרת כאן במפורש ככישוף, מילה שלא הוזכרה קודם בסיפור, גם לא על ידי עיליש עצמו. מכיון שזוהי המילה האחרונה בסיפור, והיא בעברית ולא בארמית ('בחרשי') ככל המשפט שלפניה, אפשר שהיא תוספת מאוחרת.<sup>52</sup>

דומה שההתנגדות למנהגים האריסטוקרטיים והפחד שעוררו כוחות נשיים חזקים מהמקובל ניתבו את הסיפור בהדרגה לנתיב ביקורתי והוסיפו לו נימות שליליות, כמו הגדרתן של הבנות מכשפות ושמא גם מיקום שיחתן בבית הכיסא דווקא, שאינן בהכרח חלק מהתשתית המקורית של הסיפור ואולי אף סותרים אותה. מכל מקום, הכתרת כוחותיהן 'כשפים' כיוונה את הקוראים והמפרשים לדורותיהם. בחשבון ההיסטורי, הניצחון התודעתי הוא ניצחונו של עיליש: הבנות הוכתמו לנצח, ודורות של פרשנים הקדישו מאמצים מרשימים להפיכתו של עיליש לדמות מופת ולהצדקת העלילה.<sup>53</sup>

### סיכום

דומה שההנחה הראשונית והבלתי מודעת של קוראי הסיפור לדורותיהם מבוססת על הייררכייה מגדרית שלפיה אם יש בסיפור גיבור אחד וכנגדו גיבורות מספר, ברור מאליו שהגבר מלוהק בתפקיד הגיבור, ואילו הנשים הן

<sup>52</sup> הסבר אחר, שהופיע ברשת בעת לימוד הדף היומי על גיטין מה, הוא שלאחר חזרתן מהשבי המשיכו בנות רב נחמן לבחוש בקדרה בידיים, אך בניגוד לתחילת הסיפור, כבר לא יכלו לעשות זאת מכוח צדיקותן אלא באמצעות כשפים. לפי הסבר זה, בנות רב נחמן היו מלכתחילה צדיקות. חששו המיזוגיני הבלתי מוצדק של רב עיליש גרם (בידי שמיים) שהן הגיעו לניסיון שלא יכלו לעמוד בו, ואיבדו את סגולתן. לפיכך המסר של הסיפור הוא שחשד נוטה להגשים את עצמו. תורפתו של הסבר זה היא שלמעשה הבנות לא איבדו את סגולתן זו כלל. הסגולה רק מקבלת פרשנות הפוכה.

<sup>53</sup> ונציין כאן רק כמה מהבולטים שבפירושים הלולייניים על הסיפור: המהרש"א (רבי שמואל אליעזר הלוי איידלס מפולין, בן המאה ה-17), ב'חידושי אגדות' על מסכת גיטין מה ע"א, ד"ה 'גרמא להו מלתא ואשתביין', הסביר שהבנות נשבו בעונש על שבחשו בקדרה, ועיליש נשבה כדי שיוכל לחשוף שהן מכשפות; השל"ה הקדוש (רבי ישעיה הלוי הורוויץ מאשכנז, בן אותו הדור), בפירושו 'שני לוחות ברית', הסביר שהסיפור הוכנס לתלמוד כעונש לרב נחמן שלא חנך את בנותיו כראוי: 'היה איזה עון על אביהם, שבאו בנותיהן לכלל זה, דהיינו שלא הוכיחו אותם תמיד בתוכחת מוסר וכיוצא בזה, והיה זה על צד העונש להיות נכתב דבר זה בתלמוד', ועוד כיוצא בזה.



האנטי-גיבורות. הנחה אוטומטית זו הקשתה על הבנת הדמויות והמסר של הסיפור.

הפירוש הפמיניסטי והאינטרסקסואלי שלנו מבקש לקרוא את הסיפור בלא הנחה מוקדמת זו ומציע שכמו סיפורים אחרים בבבלי, הוא משקף את המתחים התרבותיים בין האריסטוקרטיה היהודית המקורבת לשלטונות, שרב נחמן הוא נציגה, ובין חוגים שמרניים יותר. ביסוד הסיפור עומדת ביקורת מסוימת כלפי גיבורו, ואמפתיה, מסוימת אף היא, לבנותיו של הרב-האב האוהב. עמדה זו נגדה את הנורמות הפטריארכליות המקובלות, והסיפור עבר תהליכי עריכה ופרשנות שטטטשו ואף הפכו את מסריו המקוריים.