

הלכות כשרות בספרות התלמוד: מקומה של ההלכה הגברית בממלכה הנשית

נשים מאכילות, גברים אוכלים ופוטנציאל החטא והמוות שבאכילה הם התשתיות של יחס החברה המערבית לאוכל. מאמר זה בוחן את הקשר בין מזון, מגדר וחוק בתלמוד הבבלי. במאמר יבחנו שתי שאלות מרכזיות: האחת – מהו אופייה של מערכת היחסים שחוקי המזון והסעודה יוצרים בין גברים למדנים לנשים; והשנייה – מה אפשר ללמוד מהאינטראקציות התלמודיות בנושא המזון והסעודה על מעגלי ההשפעה של החכמים בעם היהודי.

עיקרה של מהפכת חז"ל הוא במעבר ממצוות ומסורות שהתקיימו בקהילה למערכת חוקים הדורשת ידע מקצועי רב וסבוך. מנקודת מבט זו ההלכה היא פרקטיקה המבנה מנגנוני כוח שלטוניים. אחד המקומות המרתקים לבדיקת מנגנון זה הוא סוגיית המזון, שכן להלכות המזון מקום מרכזי בחיים היהודיים וביצירה התלמודית. מאמר זה מוגבל לעיסוק בסוגיה במקורות מהתלמוד הבבלי. תופעה ייחודית לתרבות היהודית היא השימוש של ההנהגה הדתית במערכת המשפט (ההלכה) כדי להשיג שליטה גברית בשני התחומים מרכזיים שהיו בעולם המסורתי בשליטה נשית – המטבח והפוריות הנשית (המחזור החודשי, ההיריון והתחומים שסביבו). ההלכה מנשלת את הנשים מתפקידן כבעלות הידע העיקריות במטבח, מעבירה את ה"ידענות" לגברים הלמדנים – והופכת את הידע והמיומנויות הנשיים הקשורים לאוכל למשניים בחשיבותם. הלכות הכשרות מזמנות היכרות עם מאבקי שליטה בין גברים למדנים ומחוקקים לנשים בעלות מסורת ידע משל עצמן, הנתבעות על ידי הלמדנים להכפיף את תורתן ופועלן לתורה הלמדנית-גברית.

במאמר אנתח מעשים שבמוקדם אינטראקציות בין נשים לחכמים סביב הלכות מזון וסעודה. הניתוח המוצע בוחן את ההלכה בהקשר תרבותי וסוציולוגי והוא יבחן את יחסי התלות ההדדיים בין נשים לחכמים מנקודת המבט של עדות החכמים ולא מנקודת המבט ה"אובייקטיבית" של המציאות "כפי שהייתה באמת". במאמר אני מבקשת להוכיח כי ההנחה שחכמי התלמוד התכוונו להשפיע על החיים המעשיים של הקהילה היהודית, או אף על חיי המעשה שלהם עצמם, לוקה בחשיבה אנכרוניסטית. מבדיקת המעשים בהם יש אינטראקציה בין החכמים לנשים סביב הכנת מזון ואכילתו נלמד שבתקופת

* פרופ' רוחמה וייס היא מרצה לתלמוד בהיברו יוניון קולג' בירושלים ומחברת הספר אוכלים לדעת: תפקידן התרבותי של הסעודות בספרות חז"ל (2010).

התלמוד לא הייתה לחכמים ציפייה שדיוניהם בסוגיות הלכתיות ישפיעו על חיי המעשה, ונראה שגם לחברות וחברי הקהילות היהודיות לא היה עניין בכך. הנשים לא שאלו שאלות הלכתיות והחכמים לא התאמצו לאלפן דעת והלכה בסוגיות אלה; ההפך הוא הנכון: כאשר ביקשו הנשים ליטול חלק בלימוד או במעשה לא היססו הגברים להדירן ולהתעלם מרצונותיהן. כך נותר עולם הלכות הכשרות כמעט סגור בד' האמות של חכמי התלמוד הבבלי.

מבוא. א. המסגרת התאורטית והמתודולוגית. ב. הממצאים. ג. תלמוד, נשים ואוכל: ניתוח מעשים נבחרים: 1. שאלות ודיונים הלכתיים בין נשים לחכמים; 2. הסעודה: טקסים והלכות; 3. עדות נשים על מסורת הלכתית מבינתן. סיכום. נספח: רשימה ממוינת של המקורות המעידים על אינטראקציה בין נשים לחכמים בסוגיות של מזון וסעודה.

מבוא

האינטראקציה האנושית הראשונה במקרא, סיפור האכילה מפרי עץ הדעת, ממקמת את הנשים בתפקידן כמאכילות ואת הגברים – כאוכלים. בקריאה היהודית-מסורתית של סיפור עץ הדעת בולט חלקם של שני מאפיינים בסיפור יסוד זה. הראשון הוא שאכילה שייכת לעולם האיסור וההיתר, ומכאן והלאה, בכל מפגש "יהודי" בין אדם למאכל תעלה לדיון שאלת האיסור או ההיתר של האכילה. המאפיין השני הוא סכנת המוות שבאכילה מפרי עץ הדעת, ומכאן והלאה בכל אכילה או האכלה טמונה חוויה של סכנת מוות. כאשר אנו אוכלים, אנו מכניסים לגופנו דבר־מה שלא היה בו קודם והוא גורם לשינוי בגוף. על פי רוב, אכילה יחידה מחוללת בגוף שינוי מזערי בלבד ולכן קל לנו לשכוח את האיום הכרוך בהכנסת מזון לגוף, ועדיין יש בכל אכילה פוטנציאל לאסון. ההרגל וההכרח לאכול גורמים לרוב בני האדם לשכוח סכנה זו, המוארת באור מיוחד במיתוס הבריאה.

נשים מאכילות, גברים אוכלים ופוטנציאל החטא והמוות שבאכילה הם התשתיות של יחס החברה המערבית לאוכל. את כל אלה אפשר למצוא גם היום בכל כתבה עיתונאית בנושא המזון, כמו גם בכל ספר בישול או בספרות (הן לילדים והן למבוגרים) העוסקת במזון ובאכילה. התבוננות שטחית באגדות כמו "שלגיה ושבעת הגמדים" או "עמי ותמי", ובמשחק התינוקות "סבתא בישלה דייסה", מלמדים עד כמה תשתיות אלה מושרשות בתרבות המערבית.

מאמר זה בוחן את הקשר בין מזון, מגדר וחוק בתלמוד הבבלי. התלמוד הבבלי נוצר בישיבות היהודיות שפעלו בבבל (חבל הארץ שבין נהרות הפרת והחידקל) מראשית המאה השלישית לספירה, תקופה שבה החל שלטונה של השושלת הסאסנית באימפריה הפרסית ועל כן גם בחבל ארץ זה. התנאים, חכמי המשנה – היצירה היהודית הגדולה שקדמה לתלמוד, והאמוראים, חכמי התלמוד בארץ ישראל ובבבל, אחראים למהפכה הגדולה ביותר בתרבות

היהודית – המהפכה ההלכתית.¹ בעוד המקרא מציג "תרבות של מסורת ומצוות", שמהותה מספר מוגבל של חוקים כלליים המתורגמים למעשה על ידי מסורות קהילתיות שונות, יצרו חכמי המשנה והתלמוד עולם דתי-תרבותי שבו חוקי הדת מקיפים את כל פרטי החיים האישיים, המשפחתיים והציבוריים וזוכים לפירוט רב ומדוקדק. בעשותם כן ביקשו חז"ל להכפיף את הקהילה למערכת החוקים ההלכתית וכך גם לחכמים, בעלי הידע במערכת זו. עיקרה של המהפכה חז"ל הוא במעבר ממצוות ומסורות שהתקיימו בקהילה למערכת חוקים הדורשת ידע מקצועי רב וסבוך, ועל כן יוצרת תלות קבועה של חברי הקהילה לחכמים הבקיאיים בהלכה, שבידיהם הכלים לפתור את השאלות ההלכתיות של אנשי הקהילה. מנקודת מבט זו ההלכה היא פרקטיקה המבנה מנגנוני כוח שלטוניים.

עולם ההלכה מבקש ליצור קשר ותלות בין החכמים לבין העם, ואחד המקומות המרתקים לבדיקת קשר זה הוא סוגיית המזון. חלקים גדולים מששת סדרי המשנה מוקדשים לסוגיות הנוגעות למזון; סדר "זרעים", חלקים מסדר "מועד" ומהסדרים "קודשים" ו"טהרות" מוקדשים לכל השלבים של התקנת המזון ואכילתו. להלכות המזון יש מקום מרכזי בחיים היהודיים וביצירה התלמודית ומאמר אחד לא יוכל להקיף את עושר המקורות בנושא. לפיכך, אגביל את עצמי במאמר זה לעיסוק במקורות מהתלמוד הבבלי.

כאמור לעיל, לנשים – שהכינו את המזון והגישו אותו – היה תפקיד מרכזי בשאלה כיצד יופנמו הוראות החכמים ובאיזו מידה, ולכן המשולש חכמים-מזון-נשים ראוי לתשומת לב. כפי שאראה להלן, לא יהיה זה נכון להניח שהיחסים בין החכמים לנשים בנושא מזון היו חד-כיווניים, כלומר: הוראת חכמים וציות הנשים. קרוליין בינום מדגישה בספרה HOLY FEAST AND HOLY FAST² כי המזון הוא התחום המובהק ביותר שבו החברה המסורתית מעניקה שליטה לאשה. האשה אחראית על המטבח ועל הכנת המזון עבור בני המשפחה ולכן, לטענתה, בעולם שבו נשים מנועות מניהול ומקבלת החלטות בכל המערכות המשפחתיות והקהילתיות, השליטה על המטבח ועל הכנת המזון היא כלי רב-עוצמה להשגת שליטה בחייהן, בחיי הסובבים אותן ובעולם הדתי.³ כך, חיוניותן של נשים בהכנת המזון, הידע והמיומנות האקסקלוסיבית שלהן הפכו את המזון לתחום עם פוטנציאל להתרנות ולערעור על יחסי הכוח.

1 התואר חז"ל (חכמינו זכרם לברכה) משמש שם כולל לחכמי המשנה והתלמוד גם יחד, וזו הוראתו גם במאמר זה. גם בתואר הכללי "חכמים" אני משתמשת במאמר בבקשי להתייחס ליוצרי המשנה והתלמוד כמקשה אחת.

2 CAROLINE WALKER BYNUM, HOLY FEAST AND HOLY FAST: THE RELIGIOUS SIGNIFICANCE OF FOOD TO MEDIEVAL WOMEN 191–93 (1987).

3 שם, בעמ' 189–190, 191, 193 (התרגום לעברית שלי):

אוכל חשוב לנשים מבחינה דתית משום שהוא חשוב מבחינת חברתית. זו עובדה חוצה-תרבותית: אוכל הוא משאב שנשלט בעיקר על ידי נשים. ברוב התרבויות הכנת האוכל היא תפקידה של האשה. אין ספק שיש סיבה להניח שאכילה באירופה של ימי הביניים הייתה פעילות גברית סטראוטיפית, והכנת האוכל – נשית. [...] החיבור המסורתי של נשים להכנת אוכל – יותר מאשר לצריכתו – עוזר לנו להבין צדדים מסוימים במשמעות הדתית של האוכל. להכין אוכל פירושו לשלוט באוכל. [...]

תופעה ייחודית לתרבות היהודית היא השימוש של ההנהגה הדתית במערכת המשפט (ההלכה) כדי להשיג שליטה גברית בשני התחומים מרכזיים שהיו בעולם המסורתי בשליטה נשית – המטבח והפוריות הנשית (המחזור החודשי, ההיריון והתחומים שסביבו).⁴ אם מצוות המזון המקראיות הן כלליות וקשורות ברובן לשלבים ה"גבריים" של התקנת המזון (ציד, שחיטה וחקלאות), הרי שההלכה הלמדנית היא פרטנית ודקדקנית וחולשת על חוקי התקנת המזון כולם, כולל חוקי המטבח. כך ההלכה מנשלת את הנשים מתפקידן כבעלות הידע העיקריות במטבח, מעבירה את ה"ידענות" לגברים הלמדנים – והופכת את הידע והמיומנויות הנשיים הקשורים לאוכל למשניים בחשיבותם. אך אליה רכנית וקוץ בה, שכן ניסיונות רבניים אלה לשלוט על הטריטוריה הנשית הפכו את התלות להרדית. חז"ל אמנם הורו את החוקים, אך הם נדרשו לסמוך על הנשים שיקבלו ויישמו אותם. הנה כי כן, שני תחומים הלכתיים-מעשיים אלה, כשרות ונידה, מאפשרים לנו להתבונן במאבקי שליטה בין גברים למדנים ומחוקקים לנשים בעלות מסורת ידע משל עצמן, הנתבעות על ידי הלמדנים להכפיף את תורתן ופועלן לתורה הלמדנית-גברית.⁵

האמירה הכללית שחכמים עיצבו כללים המאפשרים להם לשלוט בתחומים נשיים אין משמעה שאכן היה להם גם עניין ממשי בחלחול הכללים הללו לחיי הקהילות היהודיות ולפרקטיקות הנשיות היום-יומיות של הכנת מזון והגשתו. בחינה של מכלול התיאורים בתלמוד הבבלי לאינטראקציות בין תלמידי החכמים לנשים בתחומי המזון והסעודה מערערת על הטענה הרווחת שלפיה התכוונו חכמי התלמוד להשפיע על חיי הקהילה היהודית בת-זמנם, וזאת למרות התלות ההרדית שיצרו החכמים בינם לבין הנשים.

בבחינת היחסים בין החכמים לנשים בסוגיות המזון והסעודה אני מבקשת לתרום תרומה צנועה לשאלה שאינה מרפה ממחקר ספרות חז"ל בשישים השנים האחרונות – השאלה בדבר קהל היעד של ספרות חז"ל. לשאלה זו שני היבטים: מצד אחד, מי הם האנשים שאליהם ביקשו החכמים לפנות ביצירתם ההלכתית? מהצד האחר, מי היו האנשים מקרב הקהילות היהודיות שראו את עצמם מחויבים לעולם ההלכתי של החכמים?

יש להדגיש כי בביטוי "תורת החכמים" איני מתכוונת לעמדה פסוקה אחת ואפילו לא למנהג אחד. "תורתם" של חכמי בית המדרש משקפת תרבות, צורת חשיבה וגם עקרונות מסוימים המשותפים – למרות המחלוקות – לכל החכמים. אני מבקשת לטעון כי תרבות זו הייתה רחוקה מעולמן של הקהילות היהודיות, דבר המשתקף בספרות התלמוד עצמה.

התנהגות הקשורה לאוכל הייתה מרכזית עבור הנשים, חברתית ודתית, לא רק בגלל שזה היה המשאב שהן שלטו בו, אלא גם משום שבאמצעותו הן שלטו בעצמן ובעולמן.

4 אמנם גם בתרבויות אחרות יש חוקי נידה (למשל, חוקי הנידה הקפדניים של הזורואסטרים, שלאורחות חייהם נחשפו יהודי ככל בתקופת התלמוד), אך ככל הידוע לי, תרבות ההלכה היהודית היא התרבות היחידה הנותנת לגברים כוח לזהות ולהגדיר עבור הנשים את מצבי הפוריות שלהן (איזה דימוס יוגרר כמחזור חודשי ואיזה לא, מה אורכו של המחזור החודשי וכדומה) – ומנשלת את הנשים מידע זה. על כך כתבה בהרחבה CHARLOTTE ELISHEVA FONROBERT, MENSTRUAL PURITY: RABBINIC AND CHRISTIAN RECONSTRUCTIONS OF BIBLICAL GENDER (2000).

5 במאמר זה אתמקד ביחסים בין החכמים לנשים בתחום הלכות המזון והסעודה. להלכות נידה ולקשרי התלות ההרדיים שהם יוצרים בין החכמים לנשים אני מקווה לייחד מאמר נפרד.

להלן אראה כי ההנחה שחכמי התלמוד התכוונו להשפיע על החיים המעשיים של הקהילה היהודית, או אף על חיי המעשה שלהם עצמם, לוקה בחשיבה אנכרוניסטית. חשיבה זו מושפעת מהבנת התפקיד של ההלכה ושל התלמוד בתקופות מאוחרות יותר (לכל המוקדם ספרות השאלות והתשובות מימי הגאונים). מיעוט האינטראקציות בין חכמים לנשים בסוגיות המזון והסעודה שמצאתי בספרות התלמוד, הניתוח של אינטראקציות אלה שיובא להלן, היעדר כמעט מוחלט של עדויות לניסיונות החכמים להקנות ידע לנשים בהלכות כשרות וסעודה והיעדר ניסיונות של נשים ללמוד מהחכמים הלכות כשרות וסעודה (למרות מורכבותן של הלכות המזון והסעודה, הדורשות ידע ופיקוח רב) – כל אלה מעידים, לדעתי, שבתקופת התלמוד לא הייתה לחכמים ציפייה שדיוניהם בסוגיות הלכתיות ישפיעו על חיי המעשה, ונראה שגם לחברות וחברי הקהילות היהודיות לא היה עניין בכך.

א. המסגרת התאורטית והמתודולוגית

מראשית חכמת ישראל במאה התשע-עשרה ועד לאמצע המאה העשרים נעשתה ההתבוננות ההיסטורית והתרבותית על ספרות חז"ל בגישה שאפשר להגדירה כתמימה. גישה זו קיבלה את עדויות התלמוד (באופן עקרוני) כפי שהן ולא ביקשה לחתור תחתן. הנחת היסוד של ההיסטוריונים הייתה שספרות זו משקפת – גם אם לא באופן פשוט ומדויק – את שהתרחש בקהילות היהודיות בזמנם ובמקומם של החכמים, ולכן אפשר להיעזר במקורות התלמודיים בחיפוש מענה לשאלות היסטוריות.⁶

פריצתם של המחקרים הארכיאולוגיים הצביעה על פערים רבים בין הפרקטיקות והאמונות שבתלמוד לממצאים הארכיאולוגיים של חיי היהודים. או אז החלו לעלות ספקות כבדים באשר להבנה של דברי חז"ל כעדות על חיי הקהילות היהודיות באימפריות הרומית והסאסנית במאות הראשונות לספירה. חשוב במיוחד מחקרו המקיף של גודינוף, שמתח ביקורת על הניסיונות לקשור בין האמונות והפרקטיקות של היהודים, הנלמדות מתוך שלל הממצאים הארכיאולוגיים, ליהדות הרבנית המוכרת לנו מספרות המשנה והתלמוד.⁷

6 ניתן למצוא התייחסויות ישירות לתפיסת עולם זו בדבריהם של אפרים א' אורבך חז"ל: פרקי אמונות ודעות 1-14 (מהדורה חמישית, 1986); של מנחם אלון המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו כרך א 4-6 (מהדורה שנייה מתוקנת ומורחבת, תשל"ח); של גדליהו אלון תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד (1988), וכמוכן בקרב ההיסטוריונים של ספרות חז"ל שקדמו לנ"ל.

7 12 ERWIN RAMSDELL GOODENOUGH, JEWISH SYMBOLS IN THE GRECO-ROMAN PERIOD 184-98 (1965), וראי גם בעמ' 65-67 (שם הוא מתפלמס עם גישתו של א"א אורבך). בהקשר זה חשוב לציין גם את מחקריו של י' ניוזנר המסיק מהאתגר ההיסטורי שהעלו גודינוף ואחרים, כי יש לראות כל מסמך תלמודי כתעודה עצמאית הדורשת ניתוח עצמאי ומתוך עצמה בלבד. יעקב ניוזנר יהדות: עדותה של המשנה (1987). ראי גם דוד לוינ' תעניות הציבור ודרשות החכמים: הלכה ומעשה בתקופת התלמוד 18-32 (2001); עדיאל שרמר זכר ונקבה בראם: הנישואים בשלהי ימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד (תשס"ד).

ביקורת רבה נמתחה על עמדתו הנחרצת של גודינוף,⁸ אך היו גם חוקרים שביקשו לבחון את הממצאים המצביעים על תחומים שבהם לא השפיעה תרבות חז"ל על חיי הקהילות היהודיות, על פי רוב כדי ליצור מתודה לקריאת מקורות התלמוד שתאפשר לזהות תחומים שבהם דווקא הייתה השפעה כאמור.

הניתוח שאציע דורש, מעצם טיבו, התייחסות להלכה בהקשר תרבותי וסוציולוגי. הוא עוסק פחות בתוכנו של הלכות מזון ספציפיות ויותר באופן שבו הן מעצבות את חלוקת התפקידים המגדרית ואת היחסים בין נשים לבין משפחתן והחברה שלהן ואת אלו שבין נשים לבין החכמים. לכן, כאמור, במונחים כמו "תורת החכמים" איני מתכוונת לעמדה פסוקה או למנהג ספציפי אלא לכך ש"תורתם" של חכמי בית המדרש משקפת תרבות, צורת חשיבה וגם עקרונות משותפים מסוימים, למרות המחלוקות הפנימיות. אני מבקשת לטעון כי תרבות משפטית זו הייתה רחוקה מעולמן של הקהילות היהודיות, כפי שהדבר משתקף בספרות התלמוד עצמה, ולכן אין לקרוא את הלכות המזון כמכוונות להשפיע הלכה למעשה על אורחות החיים של הקהילות. בכל הקשור להבנת היחסים בין החכמים לנשים בנושאי מזון וסעודה, המקורות המובאים במאמר מלמדים כי ההנחה שחכמי התלמוד התכוונו להשפיע על החיים המעשיים (של הקהילה ושלם) היא אנכרוניסטית, ואף מושפעת מהבנת תפקידה של ההלכה ותפקידו של התלמוד בתקופות מאוחרות יותר (לכל המוקדם תקופת השאלות והתשובות של ימי הגאונים). מיעוט האינטראקציות בין חכמים לנשים בסוגיות המזון והסעודה שמצאתי בספרות התלמוד, הניתוח של אינטראקציות אלה שיובא להלן, היעדר כמעט מוחלט של עדויות לניסיונות החכמים להקנות ידע לנשים בהלכות כשרות וסעודה והיעדר תיעוד על ניסיונות של נשים ללמוד מהחכמים הלכות כשרות וסעודה (למרות מורכבותן של הלכות המזון והסעודה, הדורשות ידע ופיקוח רב) – כל אלה מעידים, שבתקופת התלמוד לא הייתה לחכמים ציפייה שדיניהם בסוגיות הלכתיות שפיעו על חיי המעשה, ונראה שגם לחברות וחברי הקהילות היהודיות לא היה עניין בכך.

8 ראי ביקורתו של אפרים א' אורבך "הלכות עבודה זרה והמצאות הארכיאולוגית וההיסטורית במאה השנייה ובמאה השלישית" ארץ ישראל ה 189 (תשי"ט). עמדה השוללת את מסקנותיו של גודינוף מנוסחת גם במחקרים של זאב ספראי וחנה ספראי "האם היו חכמים עילית שלטת?" אוהב שלום: מחקרים לכבודו של ישראל פרידמן בן-שלום 373, 396 (2005), הממשיכים לדבוק בעמדה כי: "...לסיכום נוכל לומר שהמקורות התלמודיים מתארים באופן כללי את קבוצת החכמים כעילית. הם שקבעו את ההלכה, והציבור שמע וציית לפסקיהם, כיבר את החכמים ואת סמכותם כקבוצה וכיחידים". בדבריהם הם מעלים שתי אפשרויות תיאורטיות להבנת הקשר בין הלכות החכמים והעם – האחת היא שהחכמים הובילו מהלכים הלכתיים, והשנייה – החכמים "נגררו" בהלכותיהם אחר נהגים שכבר היו קיימים בעם. הטענה אותה אני מנסה לבסס במאמר זה, ולפיה היה קשר מועט בין עולמם ההלכתי של החכמים והעם כלל לא עולה בדבריהם, זאת כיוון שהם רואים בחכמים עלית שלטת לאורך כל תקופת המשנה (מיבנה ואילך) והתלמוד. נסיון היסטורי, ביקורתי יותר, לבחינת מעמדם של חז"ל בקהילה היהודית בת זמנם נימצא במחקריו של י' לויין. ראי, למשל, ישראל ל' לויין מעמד החכמים בארץ-ישראל בתקופת התלמוד: היבטים היסטוריים 95 (1985). להעמקת הביקורת על היכולת ללימוד היסטוריה מתוך ספרות חז"ל, ראי, למשל, HAYIM LAPIN, RABBIS AS ROMANS: THE RABBINIC MOVEMENT IN PALESTINE, 100–400 CE (2012).

במילים האחרות: הדיונים ההלכתיים עוצבו באופן שהעמיד את החכמים, כמעצבי ההלכה, מעל לכל קבוצת אוכלוסייה יהודית אחרת. מאחר שההלכה שעיצבו חולשת על כל תחומי החיים, לפרטיהם, אי-אפשר היה לקיים את ההלכה בלי לפנות אליהם. עם זאת, בשלב זה נבנתה ההלכה אך לא היה בידי החכמים כוח או רצון להפעילה למעשה על כל שדרות העם, ואפילו לא באופן מלא כחיייהם עצמם. כך נוצר בתקופתם פער בין העולם הדתי שבנו בישיבותיהם לבין העולם שבו חיו. בתקופות מאוחרות יותר, עם התקבלות ההלכה כגורם מעצב בחיי היום-יום של היהודים, צומצם ואף נסגר הפער בין העולם שהחכמים בנו לבין העולם שבו חיו, הם ויהודים רבים אחרים, עד היום.

מחקר זה מצטרף למחקרים המשלבים גישות ספרותיות ואנתרופולוגיות בבקשם לפענח את ספרות חז"ל. הגישות הספרותיות למקורות חז"ל מניחות שמתוך עיון בספרות חז"ל אין באפשרותנו לדעת מה התרחש בקהילות היהודיות. לשיטה זו, הואיל ותכליתה של ספרות חז"ל היא דידיקטית, לא התכוונו מחבריה לתאר אירועים היסטוריים ולכן יש קשיים רבים בדליית ידיעות היסטוריות מתוך כתביהם והתוצאות – דלות. השאלות המרכזיות שאפשר להציב בעקבות עיון בספרות חז"ל הן: מה ביקשו חכמי התלמוד לספר על החיים היהודיים; כיצד ביקשו להציג את העולם היהודי ואת קשריהם עם קבוצות יהודיות אחרות.⁹

בשונה מהשימוש המסועף ורב-השנים בכלים ספרותיים לחקר מקורות חז"ל, השימוש בכלים אנתרופולוגיים לחקר העולם התרבותי-ספרותי של חז"ל הוא חדש יחסית וטרם הניב פירות מחקריות רבים. במיוחד נכון הדבר בנוגע לחקר המשמעויות של המזון והסעודות בספרות חז"ל. למרות זאת מתקבל רושם שהתוצרים האפשריים של שילוב כלי מחקר אלה הם רבים וייחודיים. הגישה האנתרופולוגית שבבסיס מחקר זה היא שיש לראות את אופני הביצוע של הפעילויות היום-יומיות בכל קהילה כשפה מוצפנת. פענוח השפה – של התקנת המזון, האכילה והסעודה – הוא תוצר של התבוננות בכיטויים נוספים בני אותה תרבות ושל השוואה לתרבויות אחרות.¹⁰

לאור עמדתי בשאלת ההיסטוריות של המקורות התלמודיים, יחסי התלות ההדדיים בין נשים לחכמים דרך הלכות המזון ייבדקו במאמר זה מנקודת המבט של החכמים ולא מנקודת המבט ה"אובייקטיבית" של המציאות "כפי שהייתה באמת". אתמקד באופן שבו תיארו החכמים את מהות קשריהם עם נשים יהודיות בהקשר של חוקי המזון והסעודה, חוקים הדורשים, כאמור, מידה רבה של שיתוף פעולה בין החכמים לנשים.

אם כן, הברדיקה שאציג לא עוסקת בהלכות המזון והסעודה כשלעצמן. התבוננות כזו תפרוש את העקרונות והדיונים התאורטיים שעיצבו החכמים, אבל תרחיק אותנו מהמאמץ

9 לניסוח עמדה זו ראי דניאל בוירין "המדרש והמעשה: על החקר ההיסטורי של ספרות חז"ל" ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן 105 (שמא יהודה פרידמן עורך, תשנ"ג): "התיזה שאני מבקש להציג במאמר הזה היא, שאכן ניתן לקשור את הטקסטים התלמודיים-מדרשיים בהיסטוריה, אולם לאו דוקא היסטוריה של מעשים כי אם היסטוריה של אידאות". על הגישות הספרותיות והאנתרופולוגיות הרלוונטיות כתבתי בהרחבה בספרי אוכלים לדעת, לעיל ה"ש*, בעמ' 19-29.

10 על הגישות האנתרופולוגיות למחקר התקנת המזון והסעודה בספרות חז"ל ראי אוכלים לדעת, לעיל ה"ש*, בעמ' 16-45.

לפתוח צוהר מהדיונים התלמודיים אל מציאות החיים היהודית ולברר מה הקשר בין התאוריה של חז"ל לבין החיים בקהילות היהודיות בנות התקופה.

עיוניי בספרות התלמוד מלמדים שאין קשר הכרחי בין האידאות ההלכתיות של חז"ל לאורח החיים שלהם עצמם,¹¹ ודאי לא לאורח החיים של יהודים אחרים. לפיכך, לא אוכל לטעון שהלכות המזון והסעודה משקפות ולו במעט את חיי הנשים היהודיות בנות הזמן והמקום של חז"ל. על כן בחרתי נתיב בדיקה שיתמקד באופן שבו חכמי התלמוד מספרים על מערכות היחסים שהיו להם עם נשים בהקשרים של מזון וסעודה. התמקדות בנרטיב שבו אחזו החכמים בעניין יחסיהם עם נשים בסוגיות אלה תפתח פתח – ולו קטן וצר – מבית המדרש התלמודי אל מציאות החיים היהודיים באותה התקופה.¹²

בדברי על "ההלכה הגברית" של חכמי התלמוד איני מכוונת לאורח חיים או דעות המשותפים לכל החכמים. תפיסות העולם של החכמים ונוהגיהם ההלכתיים בתקופה הנדונה עצמאיים ומגוונים מאוד. דוגמה למחלוקות ולעצמאות נמצאת במאמר זה עצמו, בתיאור חילוקי המנהגים בין כבל לארץ-ישראל בעניין העברת כוס הברכה לאשה. עם זאת, תפיסת העולם ההלכתית שבאה לעולם בתרבות המשנה והתלמוד היא תשתית משותפת לכל דיוני החכמים. בעניין זה יש הבדל מהותי בין עמדת החכמים לבין העמדות המוצגות בתלמוד כעמדות של נשים או של שאר חברי הקהילות היהודיות. המאמר יוקדש לבחינת פער זה בכל הקשור לנשים ולהלכות הכשרות.

כאמור, יש חומר רב בסוגיה זו בספרות חז"ל. אתמקד בבדיקת אירועים המתוארים בתלמוד הבבלי בלבד ומתייחסים לחיי האמוראים, הלוא הם יוצרי היחידות הספרותיות המכונות "תלמוד" (בבלי וירושלמי), שחיו בסביבות המאות השלישית עד החמישית לספירה בבבל ובארץ ישראל. אספתי את המקורות המתארים אינטראקציות בין החכמים לנשים הקשורות למזון ולסעודה: דיבור אל נשים, דיבור עם נשים, דיבור על נשים, מחווה גופנית במפגש עם נשים, התבוננות בפעילות של נשים, התבוננות של נשים בגברים וכדומה. תחילה אספתי את כל האינטראקציות בין חכמי התלמוד הבבלי לנשים. סקרתי שתי מסכתות מהתלמוד הבבלי (חולין ונידה), ומתוכן הרכבתי רשימה של מילות מפתח שאותן חיפשתי בכל מסכתות התלמוד הבבלי.¹³ מהתוצאות גזרתי מילות חיפוש נוספות וכך התקדמתי עד שלא מצאתי מקורות נוספים רלוונטיים. בסך הכול מצאתי כ-400 דיווחים על אינטראקציות של חכמי התלמוד עם נשים: 46 מהן עסקו בנושא המזון והסעודה (רשימת המקורות בנושא המזון מובאת בנספח למאמר).

בחנתי את תחומי הדיון ואת תוכניהם, ומתוך כך ניסיתי ללמוד על יחסי התלות בין החכמים לנשים בתחום המזון והסעודה, כפי שהחכמים עצמם ביקשו להציגם.¹⁴

11 יונה ארזי ורוחמה וייס "נאמנים ומתבוללים – פערים בין הלכה למעשה בעולמם של חכמי התלמוד הבבלי – עיון בכמה מקרי בוחן" שדמות ורוח 308 (אביהו זכאי, פול מנדס-פלור וזאב גריס עורכים, 2015) (להלן: "נאמנים ומתבוללים").

12 על ההבחנה בין הלכות למעשים בספרות חז"ל ראי להלן ה"ש 15.

13 החיפוש התבצע בפרויקט השו"ת של אוניברסיטת בראיילן.

14 בדיקה זו נעזרת בנתיב שסללו היסטוריונים שביקשו להתמודד עם האתגר של לימוד היסטוריה מתוך התלמוד הבבלי. כידוע, התלמוד הבבלי לא התעניין בכתיבת היסטוריה, ואופי כתיבתו מקשה על ההבחנה בין דיונים המתעדים התרחשויות היסטוריות או היסטוריות-לאאורה לבין

ב. הממצאים

אופיייה של ההלכה התלמודית והתלות המהותית שהמזון יוצר בין החכמים לנשים מעוררים ציפיה לריבוי אינטראקציות בין החכמים לנשים בנושא המזון. אפשר היה להעריך כי נשים יפנו אל החכמים במגוון שאלות כשרות שבהן הן נתקלות בכל צעד ושעל בעבודתן בהכנת המזון. מגד, אפשר היה לצפות שהחכמים ינסו להפעיל מנגנוני הוראה ופיקוח על הפעילות הנשית במטבח. ללא אינטראקציות תכופות כאלה, בסוגיות נקודתיות, קשה להבין איך יושמו בהצלחה הלכות הכשרות בבתי ישראל. נקל לשער את הפתעתי כשמצאתי בסך הכול 46 אנקדוטות תלמודיות המתייחסות **באופן כלשהו** – לעתים רופף מאוד – לנושאי המזון והסעודה. יתר על כן: כפי שאראה להלן בפירוט, רובם המכריע של תיאורים אלה לא עוסק בהוראת כשרות לנשים.

להלן רשימה של 46 האינטראקציות האמורות, ממוינות לנושאי־משנה:

- 13 מעשים¹⁵ עוסקים בשאלת יכולתו של המזון להבריאו או לכשף; ברובם דווקא הנשים הן בעלות הידע והן חולקות אותו עם תלמידי החכמים.
- שמונה מעשים מתארים נשים שהן בנות או נשים של תלמידי חכמים והתנהגותן עם המזון היא עדות למסורת הלכתית שלמדו מהגברים במשפחתן. מעשים אלה עוסקים אמנם בחוקי כשרות אך אין ולו באחד מהם שאלה הלכתית של אשה ולחלופין ניסיון גבריי־למדני לחנך את האשה. ככולם נמצאת רק היכרות עם המסורת שהאשה נוקטת והתמודדות של החכם עם השאלה אם הוא יכול לסמוך על האוכל שהיא בישלה או מה הוא יכול ללמוד מכך על עמדתו ההלכתית של הגבר שבצלו היא חוסה.
- ארבעה מעשים בלבד עוסקים (חלקם בדוחק) בסוגיות של כשרות או תקינות הלכתית של המזון. לאלה אתייחס כמובן בהרחבה.
- 21 מעשים עוסקים בשלל עניינים הרחוקים מסוגיות של כשרות: במעמדה הבעייתי של האשה בטקסי הסעודה (לא מזמנת¹⁶ ולפי חלק מהמסורות גם לא שותה יין), בקונפליקט הנשי בין בישול אוכל לעניים לדאגה לצורכי הבית, במתחים בין נשים לגברים סביב איכות בישוליה של האשה ובמשמעות הרוחנית של חוויית המחסור והשפע במזון מנקודת המבט של האשה (כפי שהבינו אותה החכמים).

דיונים המבקשים לתעד שיחות תאורטיות. ניסיון חשוב למציאת הבחנות ספרותיות כאלה מובא במאמרו של ישעיהו גפני "מעשי בית־דין בתלמוד הבבלי: צורות ספרותיות והשלכות היסטוריות" (49 Proc. Am. Acad. Jewish Res. 23 (1982), שם הוא מפנה למחקרים קודמים שנדרשו לסוגיה זו.

15 בניגוד לדיון ההלכתי התאורטי, המעשה בספרות חז"ל הוא תיאור של התנהגות קונקרטי של החכמים או של דמויות אחרות. על הגדרה זו ועל הקשר בין ההלכה התיאורית למעשה בספרות חז"ל ראי מנחם אלון **המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו** כרך ב 779-804 (מהדורה שנייה מתוקנת ומורחבת, תשל"ח).

16 זימון משמעו הובלת ברכת המזון על ידי אחד הסועדים. הזימון מתקיים בפורום של שלושה סועדים ויותר (הפרק השביעי של מסכת ברכות מוקדש לפרקטיקה דתית זו). על פי ספרות חז"ל נשים אינן יכולות לזמן או להיספר לזימון.

מיעוט האינטראקציות בין חכמים לנשים בסוגיית התקנת המזון מעורר שאלות באשר לקשר בין חכמי התלמוד ליהודים בני זמנם ומקומם שלא השתייכו לחוגי החכמים. מתוך שתיקת המקורות אני מבקשת להעמיד בסימן שאלה את ההנחה המקובלת שהחכמים רצו להפיץ את בשורתם ההלכתית בקרב הקהילות היהודיות. לא רק שאין הוכחה להשפעה כזו של החכמים על הקהילות היהודיות שבהן חיו, הבדיקה שאני מציעה מערערת אפילו את הנחת המוטיבציה שהייתה לחכמים להשפיע על יהודים שלא נמנו בחוגיהם.¹⁷

קשה ללמוד משתיקה, אך במקרה זה השתיקה רועמת. אילו ביקשו החכמים להשפיע על התנהלות הנשים במטבחים הביתיים, סביר שהיינו מוצאים בתלמוד פניות של נשים אל החכמים או עיסוק של החכמים בשאלה כיצד להשפיע על התנהגותן של נשים. בתחומים אחרים של החיים היהודיים אנו מוצאים דיווחים תלמודיים כאלה – על נשים וגברים שאינם מחוגי החכמים המגיעים אליהם למשפט ולבירור דין. רוב האינטראקציות הללו ממוקדות במחלוקות בענייני ממון או בענייני גירוש ונישואים. אם כן, אנשים אכן הגיעו אל החכמים עם שאלות מעשיות, אולם אלה היו קשורות למחלוקת בין כמה צדדים ולכן נדרש להם דיין-בורר; במקרים אחרים היו אלה סוגיות של שינוי במעמד האישי עקב נישואים וגירושים. החכמים מרבים לתאר פניות בעניינים אלה, והם כמעט לא מתארים אינטראקציות בתחומי הפולחן וההלכה.

נוסף על כך, ניתוח טקסטואלי של 46 המקורות מעיד על מרחק – ולעיתים אף על נתק – בין האופן שבו עסקו הנשים באוכל לבין הלכות החכמים. גם בכך יש כדי ללמד כי החכמים לא ביקשו להנהיל הלכות כשרות לנשים ולאנשים שאינם מחוגיהם.

ג. תלמוד, נשים ואוכל: ניתוח מעשים נבחרים

1. שאלות ודיונים הלכתיים בין נשים לחכמים

כאמור, בכל התלמוד הבבלי מצאתי רק ארבעה מקרים שבהם החכמים מספרים על שיחה שקיימו עם נשים בשאלות כשרות. המקור הראשון שאנתח מציג פער ניכר בין עיסוק החכמים בהלכות כשרות לבין עיסוק הקהילות בעניינים אלה. בתקופתו של רב, גיבור המעשה שלהלן, כבר עסקו חכמי התלמוד בשאלות פרטניות מאוד המסתעפות מהאיסור על אכילת בשר בחלב כגון האם מותר לאכול עטין ובאיזה אופן, או אם מותר להניח על אותו שולחן מאכלי בשר בצד מאכלי חלב. במעשה שלפנינו מתגלה המתח בין החכמים לנשים יהודיות המשיחות לפי תומן על נוהגן לבשל בשר בחלב. אם כן, החכם התלמודי המכונה "רב" מגיע ליישוב יהודי בשם "טטלפוש" ושם הוא שומע נשים יהודיות משוחחות לפי תומן ומחליפות הוראות בישול של בשר בחלב:

17 איננו יודעים מה היה היקף ההשפעה של חכמי התלמוד על חיי היהודים; גם בשאלה זו עוסק מאמר זה. ברברי על יהודים שאינם נמנים בחוגיהם של החכמים כוונתי לקהל היהודים שבחלקו הגדול נעלם ולא הותיר אחריו עדויות כתובות או אחרות שאפשר לחקור. דברי החכמים עצמם ועדויות ארכיאולוגיות מלמדים כי ההשפעה של חכמי התלמוד על העם הייתה חלקית ומורכבת, וכי התלמוד אינו משקף את החיים היהודיים ככלל אלא רק אחת מצורות החיים היהודיות שהתקיימו בתקופה הנדונה.

רב איקלע לטטלפוש. שמעה לההיא איתתא דקאמרה לחבירתה: ריבעא דבשרא כמה חלבא בעי לבשולי? אמר: לא גמירי דבשר בחלב – אסור, איעכב וקאסר להו כחלי.¹⁸

תרגום:

רב הגיע לטטלפוש. שמע אשה אחת שאומרת לחברתה: ליטרא של בשר – בכמה חלב צריך לבשלה? אמר: הם לא למדו שבשר בחלב אסור – התעכב ואסר עליהם את הכחל (עטיין הבהמה).

המקום שאליו הגיע רב – טטלפוש – אינו מקום ידוע בתלמוד הבבלי;¹⁹ הוא מוזכר רק במעשה זה ולכן אין לדעת באיזו מידה, אם בכלל, באה קהילה זו של טטלפוש במגע עם תלמידי החכמים. עם זאת, אין ספק שהקהילה נחשבה בעיני עצמה ובעיני הסביבה כקהילה יהודית, שהרי אחרת אין פשר למעשה שלפנינו. אם כן, רב מגיע לקהילה יהודית שבה אין שומרים כלל על הלכות כשרות ואפילו לא על הבסיסית ביותר בעיני החכמים – בישול בשר בחלב. העובדה שהאשה משוחח על כך עם חברתה בקול, משיחה לפי תומה, מלמדת שהדבר לא היה מושא לבושה ולא נעשה בחדרי חדרים. אם כן, קהילה יהודית שחבריה אינם שומרים על הלכות כשרות וייתכן שכלל אינם מודעים לקיומן. חשוב להדגיש כי אף על פי שהחכמים הגדירו איסור בישול ואכילת בשר בחלב כאיסור דאורייתא (מן התורה), מדובר בקביעה משפטית-הלכתית שבהחלט אינה בפשט התורה. קהילה בת-זמנם של חז"ל, שלא נחשפה לעולמם של או לא קיבלה את מרותו, יכולה הייתה לראות את עצמה כקהילה מסורתית לכל דבר ועניין – ועדיין לבשל בשר בחלב.

הסיפור אינו מוסר אם הופתע רב מהגילוי, אך נאמר במפורש שהוא ראה צורך לפעול לתיקונה של הקהילה. בעקבות חוסר ההתייחסות של הנשים להלכות כשרות בסיסיות, רב בוחר להורות לקהילה הלכה מחמירה בענייני בשר וחלב: הוא מתעכב ומורה להם לא לאכול כחל – עטיין של בהמה (בשר עם חלב). איסור אכילת כחל הוא עמדה הלכתית שנויה במחלוקת שהנהיג רב בישיבתו סורא.²⁰

מקור זה מציג מציאות מורכבת של מעורבות חכמים בחיי ההלכה של הקהילות. עולה ממנו שהיו בכבל קהילות יהודיות מסורתיות שחיו ללא קשר לעולם ההלכתי והחכמים לא התאמצו במיוחד לשנות מציאות זו. רב הגיע לטטלפוש במקרה (על כך מורה המונח הארמי "איקלע") ובמקרה גם גילה שקהילה זו אינה מפרידה בבישול בין בשר לחלב. ידיעה זו לא גורמת לרב לפעול להחזרה בתשובה של הקהילה או לחזור ליישבתו ולברר כיצד קרה שהיא מנותקת עד כדי כך מהלכות החכמים; הוא גם לא שולח חכם שיגור במקום וישפיע על חיי הקהילה. תגובתו היחידה היא מתן הוראה חד-פעמית, נטולת הסבר ולא דיאלוגית ("אסר עליהם"), שמטרתה לציין באוזני הקהילה אחת מהלכות הכשרות היסודיות – ואז הוא שב לבית מדרשו.

18 כבלי, חולין קי, ע"א.

19 כן-ציון אשל ישובי היהודים בכבל בתקופת התלמוד 6-25 (1979).

20 כבלי, חולין קי, ע"א.

האם קיבלה הקהילה את פסיקתו של רב ובחירה לשנות בעקבותיה את אורחות חייה באופן קיצוני, כנדרש מפסיקתו? האם, למשל, החליפו כל בני קהילת טטלפוש את כלי המטבח שלהם בעקבות דבריו? האם הייתה הוראתו פסיקה נקודתית או שמאותו היום החלו יהודי טטלפוש לנהות אחר הוראות החכמים? האם הבינו החכמים שעליהם להדק את קשריהם עם הקהילות היהודיות? התלמוד לא מביא כל מידע על הקהילה או על התנהגותם של החכמים בעקבות ביקור זה של רב בטטלפוש.

ההיסטוריון משה בר התייחס למעשה זה בדונו ב"פעילותו של רב נגד השפעת דת מזדא". בר דן בביקורו של רב בטטלפוש ובשני מסעות נוספים של רב בבבל היהודית (בשלושתם נאמר על רב "בקעה מצא וגדר בה גדר"), וקבע:

[...] רב מצא בשלשה ישובים, ולא דווקא באלה ששכנו בפריפריה רחוקה ממרכזי האוכלוסייה היהודית, עמי הארץ בהלכה 'ומזולזלין במצוות'. רב החמיר עליהם בהלכה משום שאינן בני תורה שידעו להזהר, כבקעה זו שאין לה שומר והכל פרוץ' [...] כללו של דבר, היו יישובים בבבל שבהם ידיעת התורה היתה מצויה, ובהם לא פעל רב, הוא חשש לעתידם של תושבים באזורים כאלה שתלמוד תורה לא היה רווח בהם והתורה נשתכחה שם.²¹

בניגוד לדברים אלה, לי נראה שהאירוע דווקא לא הותיר רושם עז על החכמים והם אף לא מנסים לטעון שהוא הותיר חותם בקרב הקהילה. לי נדמה שאפשר ללמוד מהמעשה דווקא שהחכמים לא ביקשו לזעזע את שומעיהם ולא ביקשו להציג את עצמם כלוקחים אחריות של ממש על שמירת ההלכה של קהילות ישראל בזמנם. ודאי שאין לקשור ספור זה, כפי שעושה בר, לעלייתה של השושלת הסאסנית בבבל ולהתחזקות אפשרית של כהני הדת הזוראסטריית באותה תקופה.²²

אם כן, השיחה האקראית של נשות קהילת טטלפוש מעידה על פער עצום בין פרטי הפרטים של ההלכה שבהם עוסקים החכמים למציאות החיים היהודיים בקהילה. הפער גורם להוראה חד-פעמית של חכם אך לא גורם לשינוי בהתנהלות החכמים וביחסיהם עם הקהילות; יש להניח שגם לא חל שינוי בהתנהלות הקהילות וביחסן להלכות החכמים. כאמור, בכל התלמוד הבבלי מצאתי רק עוד שלוש פעמים של תיאור אינטראקציות עם נשים בסוגיות שאפשר להציב (חלקן בדוחק) תחת הכותרת "הלכות כשרות". להלן אדון גם במקרים אלה; כמו המעשה הראשון, גם שלושת אלה לא נראים משמעותיים, ועל כן אין מנוס מההבנה שהחכמים לא ביקשו להציג עצמם כבעלי השפעה על המטבח הנשי. שליטת ההלכה על המטבח הנשי תושג רק בתקופות מאוחרות יותר, שבהן הוכתר המפעל ההלכתי של חז"ל בהצלחה וחדר לקהילות ולמשפחות באמצעות ספרות הפסיקה והשו"ת (תופעה בתר-תלמודית).

21 ראי משה בר "הרקע המדיני ופעילותו של רב בבבל" ציון נ 155, 164 (תשמ"ה).

22 נוסף על כך, מי שתקרא בעיון את הסוגיה התלמודית שבמסגרתה מובא ביקור רב בטטלפוש (בבלי, חולין קי, ע"א) תראה שהעורך ביקש לקשור מעשה זה לדמותו של רב וכן למציאות של הוראת תורה לעמי הארצות, כדי להסתייג מהאיסור על אכילת הכחל. משנמצאה מגמה ספרותית-הלכתית לשיבוץ המעשה בסוגיה, מתגבר החשד באשר לאמינות המעשה כעדות היסטורית.

האם יכלו החכמים לסמוך על התנהגותן של נשות משפחתם? האם הייתה לנשים אלה מוטיבציה לכפוף את עצמן לחוקי הכשרות שקבעו? המקור הבא מעיד על המתח שהכניסו הלכות הכשרות לבתי החכמים שביקשו לשמור על ההלכות שחוקקו. לדבריהם, לא היה ביכולתם לסמוך על המוטיבציה של נשותיהם לשתף עמם פעולה ולקבל את חוקיהם. על פי הלכות החכמים, את הגידים והשומנים העוטפים איברי גוף פנימיים של הבהמה (המכונים "חלב") יש לנקות בדרך מסוימת ("ניקור"). המעשה שלהלן מעיד כי חכמים חששו כי נשותיהם המכנינות את האוכל בערב שבת לא יקפידו על הלכות הניקור של איברי הבהמה:

"כי את כל מעשה האלהים יבא במשפט על כל נעלם" [קהלת יב 14] [...] רבא אמר: (פסוק) זה (מדבר בבעל) המשגר לאשתו בשר שאינו מחותך (שלא נוקה מחלב) בערבי שבתות. והרי רבא שולח (לאשתו) בשר שאינו מחותך בערבי שבתות) שונה (המקרה של) בת רב חסדא שידע עליה (בעלה) שהיא בקיאה.²³

האינטראקציה הקצרה שלפנינו מובאת בתלמוד במסגרת דרשות לפסוק מקהלת (יב 14): "כי את כל מעשה האלהים יבא במשפט על כל נעלם אס-טוב ואם רע". החכמים הדנים בסוגיה מביאים דוגמאות לחטאים שאף כי נעשו בשגגה, בכל זאת יביא אותם אלוהים לפני האדם ביום הדין. החטא במעשה זה הוא חטאו של גבר השולח לאשתו בשר שאינו מחותך בערב שבת. ומפרש רש"י:

"שאינו מחותך" – שאינו מנוקד מן החלב ומן הגידים האסורים; "בערבי שבתות" – שמתוך שממהרים לעשות צורכי שבת אינן נותנים לב אם מנוקד הוא.

נלמד מכאן כי פעולת ה"חיתוך" – ניקור הבשר מהחלב ומהגידים האסורים למאכל – נעשתה פעמים על ידי הטבח (הקצב) ופעמים על ידי האשה. בכל עת יכול היה גבר לשלוח לאשתו בשר שאינו מנוקד הביתה, אך אם עשה זאת בערב שבת היה בבחינת נותן מכשול לפני עיוור, שכן ייתכן שהאשה הממהרת להכין את סעודות השבת לא תטפל בכשר כראוי. לאחר קביעה עקרונית זו מובאת עדות על רבא, שהיה נושיו לבתו של רב חסדא והיה שולח לה בערבי שבתות בשר לא מנוקד, ומסבירים את התנהלותו של רבא בכך שידע שאשתו בקיאה בדינים.

דרשה זו מלמדת על סדרי עדיפויות שונים של הנשים ושל תלמידי החכמים (אף אם מדובר בנשות תלמידי חכמים). הגברים מוטרדים מההלכה ואילו הנשים מוטרדות מהצורך להספיק להכין את המאכלים לשבת. נראה כי שמירת הלכות הכשרות אינה בראש סדר העדיפויות שלהן, ועל כן החכמים חוששים שהן יימנעו מפעולות הניקור הסבוכות או שיבצעו אותן בלא הקפדה. הדרשה שלעיל מבקשת לקבוע מנגנון פיקוח של החכמים על נשותיהם: בעל לא ישלח לאשתו בשר לא מנוקד בערב שבת, וכך יוכל להקפיד על שמירת הכשרות בביתו, שכן אין הוא יכול לסמוך על אשתו בלב שלם. כך נמצאנו למדים גם ששמירת שבת (לאו דווקא במונחים הלכתיים) מאפיינת כנראה יותר יהודים משמירת הלכות הכשרות הרבניות. החשש שמא הנשים ממהרות לבשל לשבת ועל כן לא יקפידו על

23 תרגום מתוך בבלי, חגיגה ה, ע"א. הטקסט הארמי: "כי את כל מעשה האלהים יבא במשפט על כל נעלם" [קהלת יב 14] [...] רבא אמר: זה המשגר לאשתו בשר שאינו מחותך בערבי שבתות. והא רבא משגר. שאני בת רב חסדא דקים ליה בגווה דבקיאה".

הניקור מעיד על סדרי עדיפויות קהילתיים, אולי אפילו נשיים, שאינם עולים בקנה אחד עם סדרי העדיפויות של החכמים.

ההגדרה של בת רב חסדא כ"בקיאה" חשובה לענייננו. בלשון חכמים, המונח "בקי" מציין אדם המומחה בתחום מסוים.²⁴ ככל הידוע לי, המקרה שלפנינו הוא היחיד בכל ספרות חז"ל שבו החכמים מציינים אשה כבקיאה. אפשר להבין שבת רב חסדא יודעת להבחין בין בשר מנוקר לשאינו מנוקר, יודעת לבצע מלאכה זו ואף מכירה בחשיבותה. ומה עם שאר הנשים? ואיך סומכים עליהן בעליהן החכמים השולחים להן, גם אם לא בערב שבת, בשר שאינו מנוקר? האם הנשים רצו להיות בקיאות בתחום? האם כל החכמים ייחסו אותה חשיבות דתית למלאכת הניקור? אם כן, אשה בקיאה היא אשה שקיבלה על עצמה בעניין זה את סדרי העדיפויות של החכמים, כפי שהם מתוארים בדיון זה, להלכה ולמעשה; רוב הנשים אינן כך. חשוב לציין כי בשתי הדוגמאות שראינו עד כה אין דיאלוג בין הנשים לחכמים. החכמים מתבוננים בהתנהגות הנשים במטבח (אם בהקשבה מקרית לשיחותיהן ואם מתוך היכרות עם סדרי העדיפויות שהן מנהיגות במטבחן) ומנסים לכפות עליהן את חוקיהם. ההצגה החד-צדדית הזו מלמדת גם היא על היעדר כמעט מוחלט של אינטראקציה בין הנשים לחכמים בסוגיות של כשרות מזון, והיא מחריפה את השאלה אם היה לחכמים עניין משמעותי להשפיע על התנהגות הנשים (שהרי ניסיון להשפיע מחייב התייחסות רחבה ודיאלוגית),²⁵ כמו גם את השאלה אם קיבלו הנשים את העמדות הרבניות או שהמשיכו בדרך. על אלה התלמוד כבר לא מעיד.

האם התנהגות הנשים במקרים אלה מעידה על חוסר הבנה של ההלכה או על סדרי עדיפויות אחרים – על חוקים דתיים נשיים ועל עולם מסורתי נבדל מזה של החכמים? כדי לבחון אפשרות זו של מסורת אלטרנטיבית שבה החזיקו נשים, נעייין במעשה התלמודי הבא, המתאר מסורת ייחודית של הנשים בהכנת העיסה בפסח. כפי שנראה, החכמים מנסים להסביר לעצמם כי מסורת נשית זו הולמת את אחת ממסורות החכמים:

אמר רב יוסף: הני נשי דידן נהוג למיפא קפיזא קפיזא לפיסחא. אמר ליה אביי: מאי דעתיך, לחומרא? חומרא דאתי לידי קולא הוא, דקא מפקע לה מחלה. אמר

24 ראי, למשל, בבלי, עירובין יא, ע"ב: "בקי בהלכות כלאיים"; בבלי, ברכות לח, ע"א: "ובקי בברכות הוא".

25 טענה זו, בדבר חוסר העניין של חכמי בבל בהשפעה על נשים יהודיות מקהילותיהם, מצטרפת לטענתו הכללית של קלמין על אודות בחירתם של חכמי בבל – בניגוד לזו של חכמי ארץ ישראל – להתברל מיהודים שאינם בני חוגם ולהסתגר בר' האמות של בית מדרשם (התרגום לעברית שלי):

[...] הספר תומך בטענתי בעבודותיי הקודמות שחכמים בבליים נטו להימנע מקשר עם יהודים אחרים, בעיקר כאלו שראו כנחותים מהם ועל כן כאלו שאינם יכולים להועיל להם חברתית או כלכלית. חכמי בבל נמנעו (1) מיחסים לא פורמליים עם יהודים שאינם מחוגם; (2) מנישואים עם משפחותיהם; (3) מצירוף יהודים אלה לחוגי החכמים.

.RICHARD KALMIN, JEWISH BABYLONIA BETWEEN PERSIA AND ROMAN PALESTINE 3 (2006)

ליה: דעבדן כרבי אליעזר, דתנן רבי אליעזר אומר: הרודה ונותן לסל – הסל מצרפן לחלה.²⁶

תרגום:

אמר רב יוסף: הנשים שלנו נוהגות לאפות מידה קטנה (של עיסה) בכל פעם לפסח. אמר לו אביי: מה דעתך, לחומרא (הן נוהגות)? חומרא שבאה לידי הקלה היא, שמפקיעות (את העיסה מכמות החייבת בהפרשת) חלה. אמר לו: הן נוהגות כרבי אליעזר. ששנינו במשנה רבי אליעזר אומר: הרודה ונותן לסל – הסל מצרפן לחלה.

רב יוסף משיבת פומבדיתא ואביי תלמידו דנים במסורות התנאים באשר לכמות העיסה המותרת להכנה בפסח (רש"י: "ללוש בפסח, ולא יותר, שיכול לשומרה מידי חימוץ"). לפי דבריו של רב יוסף, הכמות המותרת על ידי החכמים גדולה מהכמות שנוהגות נשותיהן ללוש לפסח. בעקבות עדותו של רב יוסף דן עמו אביי בשאלה אם בחירתן של הנשים ללוש כמות קטנה של עיסה בכל פעם מעידה על כך שהן מחמירות בהלכה או מקלות בה, שהרי גם אם הן מחמירות בענייני חמץ בפסח, ייתכן שהן מקלות אגב כך בהלכות הפרשת חלה (שהרי הן מכינות בכל פעם כמות עיסה הפוטרת אותן מהפרשת חלה). מאחר שהחכמים דנים במשמעות בחירתן של הנשים, אך לא מבררים סוגיה זו עם הנשים עצמן, הם כובלים את ההסברים לעולמם וסבורים שנשותיהם מחמירות ביחס להלכות שקבעו. אפשרות אחרת, שאינה מוזכרת בדברי החכמים, היא שהנשים משקפות תרבות מסורתית שונה – מסורת משלהן. ייתכן כי הנשים מכירות ומקבלות את מצוות הפסח המקראיות ויש להן דרכים משלהן לשמור על חוקי הפסח המקראיים, דרכים שאינן נמדדות ביחס להלכות החכמים – דרכים שבפשטות אינן מתייחסות להלכות אלה. האופן שבו החכמים מפרשים את התנהגות הנשים מעמידה את החכם ואת הלכותיו במרכז ומגדירות את הבחירות הנשיות ביחס אליו, אך אין הכרח להניח שכך היה.

שוב אפשר לראות שהחכמים מכירים את מנהגי הנשים, משווים אותם לעמדותיהם ההלכתיות, אך לא משוחחים על כך עם הנשים. הם מעדיפים לפרש את התנהגותן באופן שיאפשר להם לשלב אותה בעולמם ולכן, למשל, קובעים שהן נוהגות "כרבי אליעזר" – ולא מגיעים לכדי משא ומתן עמן על אופן הכנת המזון.

בניגוד למעשים הקודמים שבהם יזמו החכמים התערבות או דיון בתחום הכשרות, שני המעשים שיובאו להלן הם פרי יוזמה של נשים המבקשות להתמצא במערכת הכשרות של החכמים. כפי שנראה, גם במקרים אלה לא התאמצו החכמים לשלבן או להנגיש עבורן את הלכות הכשרות, דבר המחזק את הטענה בדבר חוסר העניין של החכמים להשפיע על חיי הקהילה היהודית בתקופת התלמוד.

במעשה הראשון שלפנינו אשה שהתגיירה פונה אל רב יהודה בשאלה מה עליה לעשות עם בהמה בכורה שקיבלה מאחיה, שאינם יהודים, לצורך פיתום. האשה אינה יודעת אם מבחינה הלכתית היא חייבת להתייחס אל הבהמה כאל בכורה השייכת לכהן:

26 בבלי, פסחים מח, ע"ב.

גירות אחת מסרו לה אחיה בהמה לפיטום. באה (הגירות) לפני רבא. אמר לה: אין לחוש לקביעתו של רב יהודה שאמר: שותפות עובד כוכבים חייבת בככורה.²⁷

זה המעשה היחיד המוכר לי בתלמוד הבבלי שבו אשה פונה אל חכם בשאלה הנוגעת לענייני כשרות – ואשה זו היא גירות ולא יהודייה מלידה. אחיה הלא יהודים של הגירות מסרו לה בהמה לפיטום והיא אינה יודעת אם מותר לה ליהנות מהבהמות הבכורות, שכן יהודים מצווים להפריש לכהן את בכורות הבהמות הטהורות שלהם.²⁸ האשה חוששת שמא עליה להחמיר ואילו החכם מקל בדין ופוטר אותה מעמדתו המחמירה של רבי יהודה.

האם בכוונה בחר המספר להציג גירות כאשה אידאלית בעיני החכמים – אשה הרוצה להתחבב עליהם, מכירה את ההלכה ואת עמדותיהם ומתלבטת אם להחמיר עם עצמה? האם זה ניסיון רידקטי להציג את הגירות כמודל של התנהגות נשית שאליו לא הגיעו נשות ישראל היהודיות מלידה? כאמור, גירות זו היא האשה היחידה המוצגת בתלמוד הבבלי כמי שפנתה לחכמים בשאלת כשרות.²⁹

המעשה הבא מתאר מפגש בין שלושה חכמים לאשה בזמן הפלגה באנייה. האשה פונה אל החכמים בשאלה הלכתית-למדנית הקשורה לאכילת תרומה של אדם הטמא בטומאת מת. אסור לאכול תרומה במצב של טומאה, והאשה שואלת על אכילת תרומה על ידי טמא בחוץ לארץ, שכן אכילת תרומה בחוץ לארץ אינה מצווה מן התורה וחובתה פחותה מאכילת תרומה בארץ ישראל. החכמים דנים בשאלת האשה תוך התעלמות מעצם קיומה:

רב נחמן ורב עמרם ורמי בר חמא הוו קאזלי בארבא, סליק רב עמרם לאפנויי, אתאי ההיא איתתא עלת קמייהו, אמרה להו: טמא מת מהו שיטבול ואוכל תרומת חוצה לארץ? אמר ליה³⁰ רב נחמן לרמי בר חמא: וכי הזאה יש לנו? אמר ליה רמי בר חמא: לא ליחוש ליה לסבא? אדהכי אתא רב עמרם, אמר להו, הכי אמר רב: וטמא מת טובל ואוכל בתרומת חוצה לארץ: ולית הלכתא כוותיה. דאמר מר זוטרטא משמיה דרב ששת: טמא שרץ טובל ואוכל בתרומת חוצה לארץ; ולית הלכתא כוותיה.³¹

27 בבלי, בכורות ג, ע"ב. המקור בארמית: "ההיא גירתא, דהוו מסרין לה אחי, חיותא לפטומה, אתאי לקמיה דרבא, אמר לה: לית דחש לה להא דרבי יהודה, דאמר שותפות עובד כוכבים חייבת בככורה".

28 בחירתו לסווג מעשה זה כסוגיית כשרות ולא כשאלת ממון (בכאלה, כאמור, נשים רגילות יותר להיוועץ בחכמים) היא גבולית; אך מאחר שזה המקרה היחיד שבו אשה נועצת בחכמים בתחום שיכול להיות קשור לענייני כשרות החלטתי להביאו.

29 כאמור, סיווג הסוגיה כ"סוגיית כשרות" הוא בעייתי (ולא זה המקום להיכנס לעניין); אך אם נוותר על סיווג זה אפשר יהיה לטעון כי מעולם לא הציגו חכמי התלמוד פנייה של נשים אליהם בענייני כשרות – מצב המעלה, כאמור, לא מעט סימני שאלה.

30 בכתב יד Add MS 25717 (הספרייה הבריטית) הנוסח הוא "אמר לה" (ללא ראשי תיבות) (ולא "אמר ליה" שפירושו בארמית "אמר לו"). שינוי זה, עם היותו קטן ובלתי-ניתן לזיהוי (גם בשל הכתיבה בראשי תיבות) חשוב מאוד שכן ממנו עולה האפשרות שרב נחמן ענה לאשה השואלת. גם אם כך הדבר, גם בנוסח זה אין דיון הלכתי עם האשה.

31 בבלי, בכורות כז, ע"א-ע"ב.

תרגום:

רב נחמן ורב עמרם ורמי בר חמא היו מפליגים בספינה. הלך רב עמרם להתפנות. באה אשה אחת ונכנסה לפניהם. אמרה להם: טמא מת מהו שיטבול ואוכל תרומת חוצה לארץ? אמר לו רב נחמן לרמי בר חמא: וכי הזאה יש לנו? [טהרה מטומאת מת היא על ידי הזאה של אפר פרה אדומה על האדם הטמא. זוהי פרקטיקה בית מקדשית ובהיעדר בית מקדש אין אפשרות להיטהר מטומאת מת] אמר לו רמי בר חמא: האם אינו חושש מר לסבא? [רש"י: "בתמיה (כלומר: רמי שואל את רב נחמן; ר.ו.)]. וכי לא נחוש לכבוד רב עמרם שאינו בכאן ואין טוב להורות שום הוראה עד שיבא?! [החשש הוא שה"סבא" – רב עמרם, הזקן החכם – לא נמצא אתנו שעה שאנו דנים בשאלה שהובאה בפנינו]. בינתיים בא רב עמרם, אמר להם: כך אמר רב: וטמא מת טובל ואוכל בתרומת חוצה לארץ, ואין הלכה כמותו.³²

סיפור זה רווי סמלים ונראה שהעיסוק הספרותי-סימבולי בו יניב פירות.³³ אם כן, האשה שואלת את החכמים שאלה הלכתית שאין לדעת אם היא תאורטית או מעשית: "טמא מת מהו שיטבול ואוכל תרומת חוצה לארץ?" בלי להיכנס לפרטים נוכל לטעון שלפני שני החכמים ניצבת אשה מלומדת: היא מכירה את המורכבות ההלכתית של המושגים "טמא מת" ו"תרומת חוצה לארץ" והיא מכירה את הדרישה לטבול לאחר "הערב שמש".³⁴ שאלתה מערבת ומשלבת מושגים אלה.

האשה פונה אל החכמים בשאלה אך איש מהם אינו משיב לה; השיחה מתקיימת בינם לבין עצמם תוך התעלמות מהשואלת. האם הניחו שמדובר בשאלה למדנית ולא מעשית, ולכן הם בוחרים להתעלם מהאשה ולעסוק בשאלה עצמה – או שמא בכל מקרה היו מקיימים את הדיון תוך התעלמות מהאשה (ובמקרה של שאלה מעשית, שבים אליה עם מסקנתם)? ביקורתו של רמי בר חמא על כך שרב נחמן מתייחס לשאלת האשה בזמן שרב עמרם נעדר מהמקום מעצימה את התעלמות החכמים מהאשה השואלת שדווקא נוכחת במקום. לעומת התעלמותם מהאשה, התייחסות החכמים לשאלתה מעידה על כך שהשאלה ראויה בעיניהם.³⁵

32 את המשפט המסכם "שאמר מר זוטרא משמו של רב ששת: טמא שרץ טובל ואוכל בתרומות חוצה לארץ ואין הלכה כמותו" לא כללתי בסיפור המעשה, שכן מוסר המסורת הוא מר זוטרא, המאוחר בכשלושה דורות לרב עמרם, ועל כן נראה כי משפט זה הוא תוספת של העורך.

33 הסיפור מתחיל בחכם שהולך "להתפנות" ובה בעת מגיעה האשה. יש מקום לדיון ב"התפנות" של החכם לעומת "טומאת המת" שעליה שואלת האשה, אך בהקשר שלנו עלי להסתפק בדיון בפרטי המעשה הנוגעים לשאלה מה ביקשו החכמים לספר על קשריהם עם נשים בהקשר של הלכות כשרות.

34 "הערב שמש" מציין את זמן סיום היום, מועד טהרתו של טמא שטבל.

35 מעשה זה מזכיר בסגנונו את יחסו של רבי אליעזר לאשה מלומדת ששאלה אותו שאלה תאורטית (ירושלמי, סוטה ג, ד):

מטרונה שאלה את רבי לעזר מפני מה חט אחת במעשה העגל והן מתים בה שלש מיתות. אמר לה אין חכמתה של אשה אלא בפילכה דכתיב [שמות, לה 25] וכל אשה חכמת לב בידיה טו. אמר לו הורקנוס בנו בשביל שלא להשיבה דבר אחר מן התורה איבדת ממני שלש מאות כור מעשר בכל שנה. אמר ליה ישרפו דברי

אי-אפשר שלא לשים לב להשוואה בין חכם היוצא להתפנות לאשה הנכנסת לעולמם של החכמים אך מקבלת תשומת לב פחותה מזו שהחכמים מקדישים לפינוי הצרכים. יש לשים לב לכך ששתי הפניות היחידות של נשים אל חכמים בנושאי כשרות עוסקות רק בעקיפין בשאלות של כשרות. כמעשה האחרון השאלה היא תאורטית לגמרי, ואפשר ללמוד ממנו כי החכמים לא היו מוכנים לתת לנשים חלק ונחלה בלימוד התורה התאורטי. רב בחר לפסוק לנשים סייגים; קודם ראינו חכמים שבחרו להציל את נשותיהם מחטא ולא להביא להן בשר שאינו מנוקד בערב שבת; חכמים אמנם השיבו לגיורת על שאלה מעשית ששאלה אותם אך לא קיימו אתה עיון תאורטי בסוגיות של כשרות, ראוי ככל שיהיה.

2. הסעודה: טקסים והלכות

הדרה של אשה המבקשת ללמוד משיחת התורה של חכמים מושכת את הדיון אל שני סיפורי מעשה שבהם חכמים מדירים את הנשים מהפרקטיקה של הלכות המזון והסעודה. העיון התלמודי-הלכתי עמוס בסוגיות של הדרת נשים או של הכללתן בטקסי המזון והסעודה,³⁶ אך סיפורים המעידים על חוויית ההדרה – להבדיל מההדרה עצמה – מעטים מאוד. ייתכן שהחלוקה בין גברים המובילים את הטקסים הדתיים ומשתתפים בהם לבין נשים המודרות מהם הייתה מובנת מאליה – עד כדי כך שלא יוחסה להדרה חשיבות המצריכה דיון. להלן תוצג העדות המובהקת היחידה שמצאתי להתמרדות אשה נגד הדרתה. הסוגיה דנה באירוע דתי שחכמי בכל לא הדירו ממנו את נשותיהם אך חכמי ארץ ישראל כן עשו זאת. ייתכן כי הפתעתה של האשה הבבלית מהדרתה הבלתי-צפויה, על ידי חכם ארץ-ישראלי שהתארח בביתה, היא שהובילה למחאתה החריפה (כשונה מאירועים אחרים, שבהם הייתה ההדרה מקובלת ונהוגה ובהם לא נשמעה מחאה):

עולא אקלע לבי רב נחמן, כריך ריפתא בריך ברכת מזונא, יהב ליה כסא דברכתא לרב נחמן. אמר ליה רב נחמן: לישדר מר כסא דברכתא לילתא. אמר ליה, הכי אמר רבי יוחנן: אין פרי בטנה של אשה מתברך אלא מפרי בטנו של איש, שנאמר וברך פרי בטנך – פרי בטנה לא נאמר אלא פרי בטנך. תניא נמי הכי, רבי נתן אומר: מנין שאין פרי בטנה של אשה מתברך אלא מפרי בטנו של איש – שנאמר: וברך פרי בטנך – פרי בטנה לא נאמר אלא פרי בטנך. אדהכי שמעה ילתא, קמה בזיהרא ועלתה לבי חמרא ותברא ארבע מאה דני דחמרא. אמר ליה רב נחמן: נשדר לה מר כסא אחרינא, שלח לה: כל האי נבגא דברכתא היא. שלחה ליה: ממהדורי מילי ומסמרטוטי כלמי.³⁷

תורה ואל ימסרו לנשים. וכשיצתה אמרו לו תלמידיו רבי לזו דחיתה לנו מה אתה משיב.

36 גם בשאלה זו הדיון האמתי מתחיל לאחר שהאשה נעלמת מהמקום. ראי, למשל, משנה, ברכות ז, העוסק במודרים מברכת הזימון. מכל קבוצות המודרים במשניות בפרק זה הנשים הן היחידות שאינן יכולות לשנות את הסטטוס שלהן ולעולם לא יוכלו להיכלל בחבורה המזמנת.

37 בבלי, ברכות נא, ע"ב.

תרגום:

עולא הגיע לבית רב נחמן. כרך פת. בירך ברכת המזון. נתן לו כוס של ברכה לרב נחמן. אמר לו רב נחמן: ישלח אדוני כוס של ברכה לילתא. אמר לו: כך אמר רבי יוחנן אין פרי בטנה של אשה מתברך אלא מפרי בטנו של איש, שנאמר וברך פרי בטנך – פרי בטנה לא נאמר אלא פרי בטנך. תניא נמי הכי,³⁸ רבי נתן אומר: מנין שאין פרי בטנה של אשה מתברך אלא מפרי בטנו של איש – שנאמר: וברך פרי בטנך – פרי בטנה לא נאמר אלא פרי בטנך. בינתיים שמעה ילתא שכך הם אומרים קמה בחמתה ועלתה לבית היין ושברה ארבע מאות חביות של יין. אמר לו רב נחמן: ישלח לה אדוני כוס אחרת. שלח לה: כל הכוס הגדולה הזו של ברכה היא. שלחה לו: ממחזרים דברים ומסמרטוטים כינים.

עולא, חכם מארץ ישראל, מגיע לבבל, לביתם של רב נחמן וילתא אשתו. במהלכים למדניים שמקורם בתורת ארץ ישראל עולא מבהיר שלא יגיש לילתא את כוס הברכה (שלהבנתם טמונה בה גם ברכת הפירון). ילתא זועמת על המעשה של עולא, עולה לעליית הבית שבה אוכסן היין ושוברת בזעמה 400 חביות של יין.

חוקרים רבים הציעו ניתוחים ספרותיים מגוונים לאגדה מפורסמת זו.³⁹ לענייננו חשוב לציין שהסוגיה המקדימה אותה מציגה רשימה של מסורות הנוגעות לכוס הברכה. אחת המסורות היא: "משגרן (את כוס הברכה) לאנשי ביתו במתנה", והתלמוד הבבלי מנמק מסורת זו: "כי היכי דתתברך דביתהו", כלומר: "כך שתתברך אשתו"⁴⁰ (מכוס הברכה). בסוגיה נאמר שרבי יוחנן, גדול אמוראי ארץ ישראל, לא אווז במסורת שלפיה מעבירים את כוס הברכה לאשה. אם כן, הבבלים מעבירים את כוס הברכה לנשים והארץ-ישראלים – לא. עולא, החכם הארץ-ישראלי, המתארח בביתם של רב נחמן וילתא הבבליים, מנהיג בביתם וללא נטילת רשות את מנהג ארץ-ישראל ולא מעביר את כוס הברכה ל"דביתהו", לאשתו של רב נחמן. כאמור, זה המקרה היחיד בתלמוד הבבלי שבו אשה מביעה מחאה על הדרתה מטקסי הסעודה.⁴¹ המחאה חזקה במיוחד, אך חשוב לציין שילתא מוחה על הדרתה על ידי אורח מטקס שבעלה היה רגיל לשתפה בו. היא לא מוחה על עצם הדרתה מטקסים וגם לא על

38 "תניא נמי הכי" – שנויה גם כך; יש מקור תנאי (מתקופת המשנה) הטוען אותה טענה.

39 ראי רוחמה וייס ואבנר הכהן אימהות בטיפול: מסע פסיכולוגי-ספרותי עם גיבורות התלמוד 29-74 (2012), ושם, בעמ' 221-222, הערות סיום 10-21, הפניה לספרות מחקרית העוסקת באגדה זו.

40 אשתו של אדם מכונה בארמית "דביתהו": כלומר: ביתו. ראי פרשנותם של חז"ל למלה "ביתו" (משנה, יומא א, א): "וכפר בעדו ובעד ביתו – ביתו זו אשתו".

41 המקרה השני שבחרתי לשייך לקטגוריה של נשים והדרתן מטקסים הוא סיפורה של אשת יניי המלך (כך היא מכונה באגדה), הנדרשת למצוא תשובה לשאלה מי יזמן למלך (לאחר שזה הרג את כל החכמים מלבד אחיה, שהיה תלמיד חכם). המלכה נמצאת באגדה זו בתפקיד נשי קלאסי של מתווכת בין בית בעלה לבית אביה, כשאחיה, שהוא תלמיד חכם, יכול לזמן עבור המלך. לא ארון כאן באגדה זו משום שלא נשמעת בה מחאה על כך שהיא רק מתווכת, על כך שאינה שותפה וודאי שאינה מובילה של הטקס. לכן ייתכן כי סיפורה של ילתא הוא הסיפור היחיד שבו נשמעת מחאה נשית על הדרה הלכתית מטקסי סעודה. על האגדה ומקבילותיה ראי אוכלים לדעת, לעיל ה"ש*, בעמ' 286-294.

העובדה שאינה מובילה את הטקס, אלא רק על הפחתת מעמדה כיהודייה בכלית, שהוכפפה לחוקי החכמים מארץ ישראל.

אין לדעת אם ההדרה המפגיעה היא שעוררה את זעמה של ילתא או שמא היה זה הנימוק שהתלווה להדרה – הטענה שאשה לא זקוקה לכרכת הפריון (הכרוכה, להבנתם, ביין הברכה) שהרי היא המכל ולא התוכן, ו"פרי בטנה" מתברך רק בזכות "פרי בטנו" – זרעו של הגבר. המעשה מסתיים בתגובה מילולית קשה של ילתא, ועל כן בתחושה שמבחינת המספר התלמודי היא אמרה את המילה האחרונה; זעמה לנוכח התנהגותו המדירה של עולא מתקבל ומוכן. קשר מעניין נוצר בין שתי המסורות האחרונות שהוצגו – בין המעשה על אודות האשה המבקשת להיכנס עם החכמים לשקלא וטריא הלכתית והם מתעלמים מקיומה ומנכסים לעצמם את שאלתה, לבין האשה המודרת מהחלק שהיה לה עד כה בטקס הברכה על היין בסיום הסעודה. בשתי האגדות החכמים מצביעים על חוסר נחת של נשים מדחיקתן על ידי החכמים מהובלת המערכות של חוקי סעודה והאוכל, מהתעלמות מרצונן להיות שותפות לדיונים ומביטול חלקן בטקסים.

מכלל המסורות שלפנינו, ומ⁴⁶ המעשים שבדקתי, עולה בעיקר נתק בין נשים לחכמים בסוגיית חוקי המזון והסעודה. האם ייתכן שהתעלמות מנשים המבקשות ליטול חלק בלימוד החוקים ובקביעתם, כמו גם הדרתן בשם ההלכה מכיבודי סעודה, תרמה למציאות של חוסר תקשורת ועניין של נשים בהלכות הכשרות שקבעו החכמים? מובן כי הצעה זו אינה יכולה לצאת מגדר השערה גרידא.

כפי שראינו, בסיפורים המעטים בתלמוד הבבלי המספרים על נשים המבקשות ליטול חלק בשיח או בפרקטיקה של הלכות סעודה – הן מודרות ממנו. בה בעת אין בתלמוד הבבלי עדות לעניין של נשים בהלכות הכשרות של החכמים. יתר על כן: דבריו של רב בטלפוש מלמדים על פער עצום באותו מקרה בין נשים (מאחר שמדובר שם בהתקנת מזון לסעודה, הפער הוא גם בין אנשי המקום) לבין חכמים בהלכות כשרות. מן המצוי בספרות חז"ל אפשר להעלות את ההשערה – שגם היא נראית מרחיקת-לכת – שהלכות הכשרות היו במידה רבה עניין שבין החכמים לבין עצמם.

עם זאת, מאחר שהאחריות להתקנת המזון הביתי היא בידי נשים (ויש עדויות רבות לכך בתלמוד, שנמנעתי מלפרטן במאמר זה), נוצרת בסוגיה זו תלות בין הנשים לחכמים – לפחות בכל הקשור להכנת מזונם של החכמים עצמם ושל בני ביתם. נשות החכמים ובנותיהם נדרשו להכין מזון שיתאים לקביעות ההלכתיות של הגברים בביתן, ואלה נדרשו לסמוך על הנשים שיפעלו בהתאם להנחיותיהם. חוויה זו יצרה תלות הדדית, שבתקופות מאוחרות יותר, בעקבות העמקת השליטה של ההלכה בקהילות היהודיות, חלה על מעגלים רחבים בהרבה של הקהילה היהודית. בתקופות מאוחרות לתלמוד הפכה ההלכה את המטבח – שבחברות מסורתיות רבות הוא נחלתן הבלעדית של הנשים – לזירה נוספת של תלות אינטנסיבית של נשים בגברים פוסקי ההלכה. מרגע כניסתה של ההלכה למטבח הנשי איבדה שאלת המיומנות הנשית בהכנת האוכל את מקומה המרכזי, ותחת התבוננות בטעמו של המזון קיבלה את הבכורה שאלת מעמדו ההלכתי.

3. עדות נשים על מסורת הלכתית מביתן

כאמור, שני תחומי שליטה עיקריים יש לאשה המסורתית: מטבח וענייני מחזור חודשי והיריון. אלו מיומנויותיה ובהן היא נמדדת בעולם המסורתי. באופן מרתק, בחרו החכמים היהודיים והצליחו להפקיע מידי הנשים את שני המחוזות האוטונומיים הללו באמצעות הלכות הכשרות והנידה. שליטה זו תיהפך מהלכה למעשה בתקופות המאוחרות לתקופת התלמוד. מחקר זה מעלה כי הכפפת המטבח הנשי להלכה הגברית התרחשה ככל הנראה מאוחרת לתקופת התלמוד. דרישת החכמים לאכול מזון העומד בדרישות הכשרות שקבעו⁴² והתלות שלהם בהכנת המזון על ידי הנשים יצרו הכפפה זו בבתיהם וביחס לנשותיהם. כמה וכמה מעשים תלמודיים מעידים על תלות זו ומתמודדים עמה.⁴³ במעשים אלה נהפכות נשות החכמים למעידות על הלכות הכשרות ועל המסורות של אבותיהן או של בעליהן. אביא כדוגמה מעשה אחד מתוך שמונה המעשים השייכים לקטגוריה זו:⁴⁴ שני חכמים מגיעים לביתו של חכם שלישי. אשת החכם מגישה להם כחל והחכמים מתלבטים אם מותר להם לאכול מנה זו ומגיעים להחלטות הפוכות. החכם שהחליט לאכול מצדיק את החלטתו בטענה שהאשה שהכינה את המזון משמרת מסורת הלכתית שלמדה בבית אביה, שגם הוא היה תלמיד חכם:

רבין ורב יצחק בר יוסף איקלעו לבי רב פפי, אייתו לקמייהו תבשילא דכחל, רב יצחק בר יוסף – אכל, רבין – לא אכל; אמר אביי: רבין תכלא אמאי לא אכל? מכדי, דביתהו דרב פפי בריתה דר' יצחק נפחא הואי, ור"י נפחא מריה דעובדא הוה, אי לאו דשמיע לה מבי נשא לא הוה עבדא.⁴⁵

תרגום:

רבין ורב יצחק בן יוסף הזדמנו לבית רב פפי. הביאו לפנייהם תבשיל של כחל (עטין של בהמה). רב יצחק בר' יוסף – אכל, רבין – לא אכל. אמר אביי: רבין תיכלא⁴⁶ מדוע לא אכל? מכיוון שאשתו של רב פפי בתו של ר' יצחק נפחא היא, ור' יצחק נפחא בעל המעשה⁴⁷ (או המעשים) היה, אם לא ששמעה מבית אביה (שמותר להכין תבשיל זה) לא הייתה עושה.

42 אמנם, כפי שטענתי לעיל, לא תמיד הקפידו החכמים על שמירת ההלכות שהם עצמם חוקקו, אך מקרים אלו של חוסר הקפדה הם בבחינת יוצא מהכלל מרתק. ראי "נאמנים ומתבוללים", לעיל ה"ש 11.

43 רשימה של שמונת הסיפורים בקטגוריה זו מופיעה בנספח למאמר זה "נשים כעדות על מסורות הלכתיות מביתן".

44 במעשה זה דנתי בספרי אוכלים לדעת, לעיל ה"ש * , בעמ' 211-217.

45 בבלי, חולין קי, ע"א.

46 התואר "תיכלא" מופיע פעם נוספת בבבלי, פסחים ע, ע"ב ("אבין תיכלא"). בשתי הפעמים אמירתו מיוחסת לאביי. הפירוש המקובל לתואר זה הוא שכול, קובר את בניו (רש"י, בבלי, חולין קי, ע"א). במקרה שלנו נוצר גם קשר צלילי בין התואר "תיכלא" למילים כחל ואכל – "תיכלא אמאי לא תיכול".

47 התואר "מרא דעובדא", בהקשר דומה מאוד לשלנו, מופיע במשנה, ביצה כט, ב:

תנו רבנן: אין שונין קמח ביום טוב. משום רבי פפייס ורבי יהודה בן בתירא אמרו: שונין [...] דביתהו דרב אשי נהלא קמחא אגבא דפתורא, אמר רב אשי: הא דידן –

מעשה זה משובץ בדיון ארוך העוסק בשאלת ההיתר לאכול כחל, עטין הפרה. כפי שצוין קודם, באכילת כחל יש קרבה לאיסור של אכילת בשר בחלב.⁴⁸ החכמים נהנים לעסוק באתגר ההלכתי הכרוך באכילת כחל. מה מעמד החלב בעודו בעטיני הבהמה? האם מותר לאוכלו? האם יש הבדל בין עטין בהמה רגילה לזוה של בהמה מיניקה? האם יש צורך להכשיר את העטין כפי שיש צורך להכשיר איברים פנימיים מלאי דם כמו הלב? ואם כן – כיצד מתקינים אותו לאכילה כשרה? במעשה זה מזדמנים שני אמוראים, רבין ורב יצחק בר יוסף, לביתו של רב פפי. לכאורה זה מפגש בין שלושה תלמידי חכמים – שניים המגיעים לביתו של השלישי – אך כיוון שהתקנת המזון היא משימה נשית מדובר באינטראקציה בין נשים לגברים. האשה, גם אם היא בתו או אשתו של תלמיד חכם, אינה חלק מבית המדרש, אין היא מודעת תמיד לשיקולים המנחים את יושביו ואולי אף אינה מתחשבת בהם במלואם. מעמדה של אשה החיה בבית של תלמיד חכמים ביחס להלכה אינו חד-משמעי. המעשה מתייחס אל האשה ישירות ולא משאירה מאחורי הקלעים של הסיפור עצמו.⁴⁹ הנשים, האחראיות על התקנת המזון לשאר בני המשפחה, מוצאות במטבח מקור כוח. באמצעות המטבח – ממלכתן של הנשים המסורתיות – הן יכולות להעניש או לתגמל את בן הזוג, בני משפחה וסועדים אחרים, קבועים או מזדמנים.⁵⁰

ברתיה דרמי בר חמא, ורמי בר חמא מרא דעובדא הוה, ואי לאו דחויא מבי נשא לא הוה עבדא.

מעשה זה מספר על אשתו של רב אשי ששנתה את הקמח (ניפתה אותו בפעם השנייה כדי להשיב אותו) בשינוי (על גב הנפה) ביום טוב. רב אשי מציין את ייחוסה של אשתו כדי לבסס את המסורת ההלכתית של התנהגותה במטבח. אשתו היא בתו של רמי בר חמא שהוא "מרא דעובדא", ואין לו ספק בכך שהתנהגותה נובעת ממסורת ביתה. גם כאן מציין המונח "מרא דעובדא" את ייחוס בתו של תלמיד חכם ואת האפשרות להסתמך על התנהגותה ללימוד הלכה. הפירוש המקובל ל"מרא דעובדא" הוא "מדקדק במעשיו" (רש"י, בבלי ביצה כט, ע"ב) ובמעשה שלנו: "זהיר במעשים טובים" (רש"י, בבלי, חולין קי, ע"א).

48 האפשרות לאכול בשר בחלב על ידי אכילת הכחל העסיקה את החשיבה ההלכתית והקולנירית של היהודים, כפי שעולה גם מהסוגיה שבה נמצא מעשה זה. התאווה לאכילת הכחל, שיש בו מעין אכילת בשר בחלב, מתוארת בצורה ברורה בבקשתה של ילתא לרב נחמן בעלה: "בעינן למיכל בשרא בחלבא" (ברצוני לאכול בשר בחלב). ילתא מצפה מרב נחמן למצוא חלופה כשרה למעדן האסור. הפתרון של רב נחמן הוא: "שפרו לה כחל".

49 על עיצוב דמותן של נשים באגדות חז"ל ככאלה שתפקידן לאתגר את עולם הערכים והאמונות של בית המדרש, ראי חנה ספראי "נשים בבית המדרש – אתגר ותיגר" עין טובה: דור-שיח ופולמוס בתרבות ישראל 160 (נחם אילן עורך, 1999).

50 דוגמה אחת מני רבות לנשים המשתמשות באוכל ככלי להעניש את בעליהן מופיעה בספירו על מערכת היחסים של רב עם אשתו (בבלי, יבמות סג, ע"א):

רב הוה מיפטר מרבי חייא, אמר ליה: רחמנא ליצלך מימדי דקשה ממותא. ומי איכא מידי דקשה ממותא? נפק דק ואשכח: "ומוצא אני מר ממות את האשה וגו'" וקהלת ז 26. רב הוה קא מצערא ליה דביתהו, כי אמר לה עבידי לי טלופחי – עבדא ליה חימצי, חימצי – עבדא ליה טלופחי.

האשה במעשה זה אינה עומדת בזכות עצמה אפילו במטבח.⁵¹ מבחנו הראשון של המזון שהיא מגישה אינו מבחן המראה, הריח או הטעם אלא מבחן הכשרות. המזון שהאשה מגישה זוכה לאישור לא בזכות העובדה שלמדה את תורת הבישול מנשים בשלניות במשפחתה, אלא בזכות הגברים שמהם למדה את תורת הכשרות. ייחוסה לאביה הוא הבסיס לאמון שניתן במזון שהיא מגישה. יסוד נוסף שקשה להתעלם מנוכחותו במעשה, והוא מגביר את המתח שבין המינים, הוא המעדרן שבישלה המארכת – "כחל" (עטין של בהמה).⁵² האיבר הנקבי

(תרגום: רב היה נפרד מרבי חייא, אמר לו: אלוהים יצילך מדבר הקשה ממוות. והאם יש דבר הקשה ממוות? יצא, בדק ומצא: "מוצא אני מר ממוות את האשה וגו'" [קהלת ז 26]). רב הייתה מצערת אותו אשתו. כאשר אמר לה עשי לי עדשים – עשתה לו חימצים, חימצים – עשתה לו עדשים).

51 חשוב לציין בהקשר זה את מחקרה של סוזן סרד-סטאר דתיות של נשים: מחקר אצל קבוצה אחת של יהודיות מעדות המזרח בירושלים 206 (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית – החוג לפילוסופיה, 1986). מחקרה צועד בעקבות מסקנותיה של גיליגן באשר להבדלים בין שיפוט מוסרי של נשים וגברים, והיא מבקשת למצוא הבחנה דומה גם בתחום הדתי. תחת הראייה המקובלת של הדת (לפחות היהודית הממוסדת) כמגרש שבו הגברים מובילים והנשים ממלאות תפקיד משני, היא מציעה לראות את הדת כמתפקדת בעת ובעונה אחת בכמה מגרשים, בהם המגרש הפורמלי הגברי ולעומתו מגרש נשי בעל חוקים פנימיים ועצמאות רבה יחסית. בהקשר זה סרד מתייחסת גם לתפקיד המרכזי של המזון והכנתו כ"דת של הנשים": "המקום בו הנשים נוטלות על עצמן את תפקיד המומחיות בענייני טקסים הוא המטבח. הכשרות מעלה את הכנת המזון ממשימה שכל אשה בעולם עושה, בלא לחשוב, כדי להעלות אוכל על שולחן משפחתה, לטקס פולחני דתי מהדרגה הראשונה [...]". אני מבקשת להעלות כמה ספקות באשר למסקנה זו. ראשית, האמנם חוויית הכנתו של המזון בידי אשה מסורתית לא יהודייה (אשה שחוקי הכשרות אינם נהוגים במטבח) היא חווייה של עבודה "סתם", כזו שניתן לתארה כמתבצעת "בלא לחשוב"? האם הכשרות היא המעניקה משמעות לפעילותה של האשה המסורתית במטבח? שנית, האם בחווייתן של נשים יהודיות-מסורתיות, ההתחשבות בחוקי הכשרות באמת מעניקה להכנת המזון חווייה פולחנית? אני עצמי לא מצאתי זאת, לא בעדויות שסרד ולא במסורות חז"ל המעטות על החווייה הנשית של הכנת מזון. יתר על כן, נדמה לי כי לפחות במעשיות שלפנינו אפשר למצוא קול שונה הרואה בהלכות הכשרות גם עמדת כוח שביכולתה לפגוע ולהחליש נשים, שהרי באגדה שלפנינו רבין מחזיר לאשה את המזון שהכינה מאחר שהוא חושש כי אינו עומד בקריטריונים הגבריים להכנת מזון – הלכות כשרות. גם רב יצחק, שאוכל מהמזון, עושה זאת בשל שיקולים של מסורות מטבח גבריות. שני החכמים מדגימים כיצד הלכות כשרות יכולות להחליש את הנשים ולא דווקא להציע להן מוקד דתי אטרקטיבי נוסף. הניסיון להציג את זירות החיים הנשיות כמגרש אלטרנטיבי לזירות הגבריות הוא חרב פיפיות, שכן בצד האפשרות שהוא מציע לראות בחווייה הנשית שהתפתחה בעולם הפטריארכלי חווייה בעלת משמעות חיובית ועצמאית, הוא מסתכן בהחלשת הביקורת על הצרת הגבולות והשליטה הגברית שהובילו נשים בעל כורחן לחיים מוגבלים באותן זירות נשיות, ואף לעורר – דרך אותה אידאליזציה – את המשך ההגבלה של חייהן לזירות אלו.

52 ליסוד זה יש חשיבות גם בדיאלוג שהובא לעיל בין ילתא המדברת עם רב נחמן, בעלה, על תאוות אסורות שרבות מהן מיניות, ולבסוף מבקשת ממנו לפתור את תאוותה לבשר בחלב. הפתרון שהוא מציע לה מערב מין, אוכל והתייחסות לגופה של האשה המתאוה – אכילת עטין.

הזה הוא איבר תאווה, לעתים הוא אסור ולעתים מותר. התבשיל גם הוא תבשיל תאווה, שלעתים אסור ולעתים מותר. השיח הנרקם בין האשה המבשלת לגברים הדנים בהלכות תבשילה (דיון המרחיק אותם, לפחות לכאורה, ממלכת התאוות שהציעה להם האשה) הופך את הקשר הכפול המתנהל סביב שולחן האוכל היהודי – נשים להכנת מזון וגברים להלכות מזון – למעניין ומפותל במיוחד, מה גם שבמקרה דנן ובמקרים דומים נראה שלא מתקיימת שיחה ישירה בין האשה לחכמים המתארחים סביב שולחנה, וכל הדיבור ביניהם מתווך על ידי בני הבית הגברים.

כאמור, המחלוקת על אכילת הכחל ידועה ומוכרת, ואינה נוגעת רק לאופן של התקנת המזון אלא גם לעצם האפשרות לאכול איבר זה. מיד לאחר הצגת המעשה מתוארת מחלוקת זו כמחלוקת שבין ישיבות סורא לפומבדיתא (בבלי, חולין קי, ע"א): "בסורא לא אכלי כחלי, בפומבדיתא אכלי כחלי". תלמידי החכמים במעשה שלנו נהגו כנראה על פי המסורת הנמנעת מאכילת כחל ועל כן נדרשו להחליט אם ידבקו במסורת שבידם או שיניחו כי החלטותיה של מתקינת המזון נסמכות על מסורות אמינות ונכונות. המעשה מעיד על המתח שנוצר בין המסורת ההלכתית שבידיהם של תלמידי החכמים למנהג מקובל אחר. המארכת נוהגת על פי המקובל במשפחתה ומגישה לחכמים מאכל משובח; אפשר להניח שהיא מצפה שייחנה ממעשה ידיה. רב יצחק בר יוסף בוחר לאכול ואילו רבין נמנע מן האכילה.

סיכום

המקורות שנדרונו במאמר זה מציעים נקודת התבוננות ייחודית על שתי השאלות שהצגתי בראשו: מהו אופייה של מערכת היחסים שחוקי המזון והסעודה יוצרים בין גברים למדנים לנשים, ומה אפשר ללמוד מהאינטראקציות התלמודיות בנושא המזון והסעודה בין תלמידי חכמים לנשים על מעגלי ההשפעה של החכמים בעם היהודי.

מובן כי השאלות כרוכות זו בזו. מהאינטראקציות הספורות העוסקות בנושאי הכשרות עולה כי במקרים שבהם היה לחכמים צורך לשלוט בטיב המזון המוכן – כלומר: במקרים שבהם הם עצמם אומרים לאכול ממנו – חדרה ההלכה הגברית את המרחב הנשי, ובמפגש בין הנשים המבשלות לחכמים קיבלה ההלכה עדיפות על סוגיות של טעם המזון המוכן ואיכותו. אולם, מאחר שהגברים מחוקקים את חוקי המזון אך הנשים מכינות אותו, התלות שההלכה יוצרת היא הדדית. הגברים לא רק מורים לנשים כיצד לבשל, אלא גם נדרשים לתת אמון בנשים ולסמוך על כך שאלה יפעלו בהתאם להנחיותיהם.

בניגוד לחייהם של תלמידי החכמים עצמם, הנשים המתוארות בתלמוד הבבלי לא הכפיפו עצמן לחוקי ההלכה של החכמים ונדמה שתהום פעורה בין ההלכה לבין האופן שבו ניהלו נשים אלה את מטבחיהן. הנשים לא שאלו שאלות הלכתיות והחכמים לא התאמצו לאלפן דעת והלכה בסוגיות אלה; ההפך הוא הנכון: כאשר ביקשו הנשים ליטול חלק בלימוד או במעשה לא היססו הגברים להדריך ולהתעלם מרצונותיהן. כך נותר עולם הלכות הכשרות כמעט סגור בד' האמות של חכמי התלמוד הבבלי.

נספח: רשימה ממוינת של המקורות המעידים על אינטראקציה בין נשים לחכמים בסוגיות של מזון וסעודה

א. נשים כעדות על מסורת הלכתית מביתן (אב או בעל)

1. בבלי, ברכות לט, ע"ב
2. בבלי, ביצה יג, ע"ב
3. בבלי, ביצה לב, ע"ב
4. בבלי, ביצה כט, ע"ב
5. בבלי, פסחים קו, ע"ב
6. בבלי, שבת קט, ע"א
7. בבלי, חולין מד, ע"ב
8. בבלי, חולין קי, ע"א

ב. נשים, אוכל מבריא וכישוף

1. בבלי, ברכות מ, ע"א
2. בבלי, ברכות מד, ע"ב
3. בבלי, עירובין כט, ע"ב
4. בבלי, פסחים קי, ע"א
5. בבלי, שבת קט, ע"ב
6. בבלי, גיטין סז, ע"ב
7. בבלי, גיטין סט, ע"ב
8. בבלי, גיטין ע, ע"א
9. בבלי, נדרים מט, ע"ב
10. בבלי, סנהדרין סז, ע"ב
11. בבלי, עבודה זרה כח, ע"א
12. בבלי, עבודה זרה כח, ע"ב
13. בבלי, עבודה זרה ל, ע"א

ג. תפקידן של נשים בסעודה והתפקידים שהן מודרות מהם

1. בבלי, ברכות מח, ע"א
2. בבלי, ברכות נא, ע"ב

ד. שאלות ודיונים הלכתיים בין נשים לחכמים

1. בבלי, חגיגה ה, ע"א
2. בבלי, בכורות ג, ע"ב
3. בבלי, בכורות כז, ע"א-ע"ב

ה. נשים מתגמלות ומענישות גברים דרך אוכל: מאבקי שליטה בין המינים
דרך אוכל

1. בבלי, עירובין נג, ע"ב
2. בבלי, יבמות סג, ע"א-ע"ב
3. בבלי, כתובות סה, ע"א
4. בבלי, קידושין ח, ע"ב-ט, ע"א
5. בבלי, נדרים סו, ע"ב
6. בבלי, קידושין לא, ע"א
7. בבלי, קידושין לא, ע"ב
8. בבלי, חולין צד, ע"א

ו. נשים סוטות מההלכה הגברית או משמרות מסורות דתיות אלטרונטיביות

1. בבלי, פסחים מח, ע"ב
2. בבלי, שבת קמ, ע"א
3. בבלי, חולין קט, ע"ב
4. בבלי, חולין קי, ע"א

ז. צדיקותן של נשים נמדדת באמצעות האוכל שיש להן או שהן מעניקות

1. בבלי, תענית כד, ע"ב-כה, ע"א
2. בבלי, גיטין לה, ע"א
3. בבלי, גיטין נו, ע"א
4. בבלי, כתובות סו, ע"ב
5. בבלי, בבא מציעא נט, ע"ב
6. בבלי, בבא מציעא סט, ע"א
7. בבלי, בבא קמא פג, ע"א
8. בבלי, חולין קלב, ע"א