

בנות ירושלים הענוגות ומר גורלן

קריאה חוזרת בכמה אגדות חורבן*

ענת ישראלי

חז"ל והחורבן

תרבות חז"ל נוצרה בעיקרה לאחר חורבן בית המקדש השני בשנת 70 לספירה, והיא ביסודה תוצאה עקיפה שלו: אובדן מוקד החיים היהודיים המוכר הביא לעיצובה מחדש של התרבות היהודית כולה, ועמה עיצובה מחדש של החברה היהודית, ומקומן של הנשים בתוכה.

סקירת המסורות על מלחמת החורבן המצויות בספרות התלמודית מעלה כי באגדות המתארות את גורלם המר של יהודי ארץ-ישראל בולטת נוכחות נשית. במבט נוסף נמצא מכנה משותף לנשים אלו: רובן נשים עשירות מאוד, שהשתייכו לאריסטוקרטיה הירושלמית שהנהיגה את הציבור עד החורבן (ונספתה ברובה במהלך המלחמה). חלקן אף נזכרות בשמן, בעוד שהמקורות התלמודיים ממעטים מאוד בדרך כלל באיזכור שמותיהן של נשים בנות תקופתם.¹

מחקרים חדשים עומדים על מעורבותן הרבה יחסית של נשות המעמד הגבוה בחיים הציבוריים בזמן הבית. מעורבות ציבורית נשית זו נעלמה לאחר החורבן, עם עליית מעמד החכמים. הפרושים ואחריהם חז"ל תבעו להדיר את הנשים מהחיים הציבוריים ולהשאירן ספונות בביתן, ומאמציהם נשאו פרי בדורות המשנה והתלמוד, בהם מתמעטות מאוד העדויות על פעילות ציבורית של נשים, ומתרבות העדויות על התנגדות ומניעה של פעילות כזאת.² על רקע זה של דחיקת הנשים מהזירה הציבורית עם עלייתה של הנהגת החכמים בתקופת המשנה והתלמוד, יש מקום לבחינה מחודשת של המסורות על גורלן המר של נשות ירושלים העשירות. מסורות אלה זכו להתייחסויות ולניתוחים רבים,³ אך דומה שהמסר המעמדי-מגדרי שלהן עוד לא נחשף והובהר במלוא עוצמתו.

אמנם בסקירת המסורות הרלוונטיות לדיוננו נתחיל במקורות התנאיים, נעבור למקורות האמוראיים הארצישראלים, ונסיים בתלמוד הבבלי; אך סדר הצגת המסורות איננו בהכרח סדר כרונולוגי. יכול להיות שהמסורות נוצרו ברצף אחר, או לא התפתחו זו מזו אלא עוצבו במקביל, והן משקפות קולות שונים ומגוונים. הצבתן ברצף המוצע פה היא אפוא לצורך הניתוח הספרותי בלבד.⁴

* המאמר מוקדש לזכרו המבורך של מורי ורבי, ד"ר מאיר איילי ז"ל, חלוץ ותלמיד חכם, אינטלקטואל, אוהב אדם, ומורה דרך לרבים. דמותו הקורנת והמפלאה נצורה בלבי באהבה ובתודה.

ראשיתו של מאמר זה בעבודה על ספרי **אגדות החורבן**, שיצא לאור בספריית 'הילל בן חיים' ביוזמתו ובעידודו של מאיר, והמשכו בדיונים עם חברותי בבית המדרש 'ניגון של נשים' במדרשה באורנים, שם נתלבן הפן המגדרי של המסורות הנדונות כאן.

¹ על שמות נשים בספרות חז"ל בכלל, והשמות שיידונו כאן בפרט, ראו:

T. Ilan, **Mine and Yours are Hers: Retrieving Women's History from Rabbinic Literature**, Leiden 1997, Chap. 7, esp. pp.283-284.

² ט. אילן, 'אשנב לרשות הרבים - נשים יהודיות בימי בית שני', בתוך 'עצמון (עורכת), **אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 47-61. וראו גם ח' ספראי, 'נשים בתהליכי שינוי בבית המקדש בירושלים', שם, עמ' 63-76.

³ ראו ההפניות למחקרים בהמשך, וכן: א' שנאן, 'הרכה והענוגה', **דעות** 4 (1999), עמ' 17-18, המציע בקצרה גישה דומה לזו המוצעת כאן, אך ללא ההיבט המגדרי; אילן (לעיל, הערה 1), עמ' 88-97, הסבורה שקיים הבדל מהותי בין המסורות התנאיות שיידונו להלן, הניטרליות או אף חיוביות, לבין המסורות האמוראיות, והבבליות בעיקר, הנוקטות עמדה שלילית. לדעתי, החלוקה הזו אינה תואמת את העדויות, ולהלן אציע ראייה אחרת של מסורות אלו. גם השערותיה על מסורות אלו במאמר קודם נראות לי מופלגות. ראו:

T. Ilan, 'The Attraction of Aristocratic Women to Pharisaism During the Second Temple Period', **HTR**, 88(1995), pp. 16-21; B.L. Visotzky, 'Most Tender and Fairest of Women: a Study in the Transmission of Aggada', **HTR**, 76(1983), pp. 403-418.

⁴ דיון מפורט בזיקותיהן של המסורות זו לזו והצעה לסדר יצירתן ראו: ע' מאיר, **סוגיות בפואטיקה של סיפורי חז"ל**, תל-אביב תשנ"ג, עמ' 57-80.

”אם לא תדעי לך היפה בנשים”

האגדה הנפוצה מכולן על גורלן של בנות ירושלים מספרת על ה'ריבה' המלקטת שעורים מתחת רגלי הסוסים. היא מופיעה במספר גרסאות בספרות התלמודית בכלל ובמקורות התנאיים בפרט. נפתח את עיונו בגירסת המכילתא, שבה הריבה היא אנונימית, לא נמסרים פרטים כלשהם על עברה, לא נוצר קשר כלשהו בינה לבין הדמויות האחרות הנזכרות באגדה, וכל תפקידה הוא לשמש 'חומר גלם' למסקנותיו התיאולוגיות של רבן יוחנן בן זכאי (ריב"ז), היוצר מדרש חדש בעקבות המפגש עמה.

כבר היה רבן יוחנן בן זכאי עולה לעמוס⁵
וראה רובה אחת שהיא מלקטת שעורין מתחת רגלי הסוסים⁶,
אמר להן רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו: רובה (=ריבה) זו מה היא?
אמרו לו: עברית.

הסוס הזה שלמי הוא?
אמרו לו: שלפרש ערביי⁷ הוא.

אמר להן רבן יוחנן בן זכאי לתלמי': כל ימיי הייתי קורא את הפסוק הזה ולא הייתי יודע מה הוא: 'אם לא תדעי לך היפה בנשים (...צאי לך בעקבי הצאן ורעי את גדויתך על משכנות הרועים.' שיר השירים א ה) - לא רציתם לכם להשתעבד לשמים, הרי אתם משועבדים לפגומי גוים ערביים;
לא רציתם לשקל שקלי שמים בקע לגולגולת, הרי אתם משקלין חמישה עשר שקלין במלכות אויביכן... וגו'⁸.

רבן יוחנן בן זכאי, המנהיג הבולט ביותר בשנים הראשונות שלאחר החורבן, סימן באמרותיו ותקנותיו את ראשיתה של ההתמודדות התיאולוגית וההלכתית עם השבר הגדול שיצר חורבן בית המקדש השני. כך גם במסורת זו: הוא מפרש מחדש את הפסוק משיר השירים על-פי המראה הקשה הנגלה לעינו, ואגב כך קושר בין מצבה האומלל של הנערה 'היוצאת בעקבי הצאן' לחפש שאריות מזון, להעדרה של אמונה ('אם לא תדעי לך' את אלוהיך) כגורם למצב. ריב"ז מפרש אפוא את הפסוק בעזרת המציאות, ואת המציאות בעזרת הפסוק, וכך מקבלת המציאות הנוראה טעם והסבר, ואף מסתמן כיוון לישועה והצלה⁹. על-אף שהדבר לא נאמר במפורש, ברור שהנערה איננה דמות מסוימת, אלא סמל ומשל למצבו הקשה והמושפל של עם ישראל כולו. עניין זה מסתבר גם מכך שריב"ז ומלווייו אינם מדברים איתה או עוזרים לה. הם מסתפקים בהתבוננות בלבד, ממנה הם מפיקים לקחים תיאולוגיים, ללא כל מגע של ממש עם 'המציאות'.

על המסורות שייסקרו להלן אפשר להוסיף עוד מסורת אחת, שלא תידון כאן: האגדה הבבלית על צפנת בת פניאל, בתו של הכוהן הגדול, שנאנסה והושפלה בידי שוביה (בבלי, גיטין, נח ע"א). גם אגדה זו עוסקת בגורלה המר של אשה שהשתייכה כביכול לאצולה הירושלמית, ואף היא מוצגת בשמה (הסמלי כנראה). ברם, בניגוד למסורות שלהלן, לא מצאתי באגדה זו רובד ביקורתי סמוי.

⁵ אמאוס, שיטבה על הדרך לירושלים ובמהלך המלחמה התמקם בה הלגיון החמישי (יוספוס, מלחמת היהודים, ד,ח,א, 444. וראו: ש' ספראי, **העליה לרגל בימי הבית השני**, תל-אביב 1965, עמ' 115-116). כך על-פי כתב היד. במהדורת הורביץ-רבין השם הוא 'מעון יהודה'. שני היישובים הידועים בשם 'מעון' נמצאים האחד באזור הר חברון והאחר דרומית לעזה.

⁶ בחלק מכתבי היד ובדפוס: גללי הסוס.

⁷ על נוכחותו של הערבי כאן ראו: א' אופנהיימר, 'יחסי יהודים וערבים בתקופת המשנה והתלמוד', **דברי הקונגרס היהודי העולמי האחד-עשר**, ב'1, ירושלים תשנ"ד, עמ' 17-22.

⁸ מכילתא, בחודש, פ"א, מהדורת הורביץ-רבין, עמ' 203-204. הנוסח כאן על-פי כתב יד אנטונין 957 העדיף.

⁹ המשך המדרש מפרט ומדגים בדרכים נוספות את הקשר בין החולשה הדתית של בני ירושלים לפני החורבן לבין מצבם האומלל לאחריו. ההמשך אינו בהכרח חלק מהסיפור על הריבה. ראו: א' אופנהיימר, **הגליל בתקופת המשנה**, ירושלים תשנ"א, עמ' 94 והערה 40; מ' קיסטר, **אבות דרבי נתן - עיונים בבעיות נוסח, עריכה ופרשנות**, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ד, עמ' 227-229.

שבה הם מתבוננים¹⁰. אפשר שלפנינו תמונה ספרותית, שהמספר עיצב כ'רקע חי' כביכול, כדי להבהיר ולהחיות את אופן הקריאה החדש והמקורי של ריב"ז את הפסוק משיר השירים: לא עוד דברי הרועה לאהובתו, המפציר בה להגיע עם הצאן אל מקום הימצאו, אלא דברי אזהרה של האל לעמו, שהתגשמו עם החורבן. ה'גיבור' של הסיפור הוא ללא ספק ריב"ז, הדורש את הפסוק משיר השירים, בעוד הריבה משמשת כרקע הולם ותו לא. אגדה זו שבה ומופיעה במקור תנאי נוסף:

ומעשה ברבן יוחנן בן זכיי שהיה רוכב על גבי החמור והיו תלמידיו מהלכים אחריו וראה ריבה אחת מלקטת שעורים מתחת רגלי בהמתם של ערביים. כיון שראתה את רבן יוחנן בן זכיי נתעטפה בשערה ועמדה לפניו ואמרה לו: רבי פרנסני.

אמר לה: בת מי את?

אמרה לו: בתו של נקדימון בן גוריון אני.

אמרה לו: רבי, זכור אתה כשחתמת בכתובתי?

אמר להם רבן יוחנן בן זכיי לתלמידיו: אני חתמתי על כתובתה של זו,

והייתי קורא בה אלף אלפים דינרי זהב של בית חמיה

ושל בית ריבה זו לא היו נכנסים להשתחוות בהר הבית

עד שהיו פורסים להם כלי מילת תחת רגליהם.

נכנסים ומשתחווים וחוזרים לבתיהם בשמחה.

וכל ימי בקשתי מקרא זה, ומצאתיו: 'אם לא תדעי לך היפה בנשים צאי לך בעקבי הצאן ורעי את גדיותיך על משכנות הרועים' (שיר השירים א ח).

אל תהי קורא 'גדיותיך' אלא 'גדיותיך'.

שכל זמן שישראל עושים רצונו של מקום אין כל אומה ומלכות שולטת בהם.

וכשאין ישראל עושים רצונו של מקום מוסרם ביד אומה שפלה,

ולא ביד אומה שפלה, אלא תחת רגלי בהמתם של אומה שפלה.¹¹

גירסה זו מוסיפה לאגדה הקצרה פרטים אחדים, ובראשם זיהויה של הנערה כבתו של נקדימון בן גוריון, זיהוי המבטל את המימד הסמלי-ייצוגי שהיה לריבה במסורת שבמכילתא. שוב אין זו דמותה של 'כנסת ישראל' המובסת והמושפלת, אלא דמות קונקרטית ממוצא ידוע ומכובד. נקדימון בן גוריון נזכר במסורות תלמודיות כאחד מעשירי ירושלים הגדולים ביותר בדור שלפני החורבן, וכמי שנמנה על ההנהגה ה'חילונית' של העיר¹². גם חילופי הדברים בינה לבין ריב"ז וחשיפת ההכרות המוקדמת ביניהם משווים למעמד אופי קונקרטי ומוחשי יותר. על רקע זה התעלמותו של ריב"ז מבקשת העזרה של הנערה בולטת יותר, ומעוררת תמיהות: האם בהמשך ענה ריב"ז לנערה, ואולי אף הושיט לה פת לחם? אלא שהמספר לא

¹⁰ סצינת ההתבוננות הגברית בנערה כאן איננה שונה עקרונית מהתבנית הקולנועית הנפוצה, שכונתה 'מנגנון המבט החודר', וזכתה לתיאורים וניתוחים רבים. ראו: א' לובין, 'האשה בקולנוע הישראלי', י' עצמון (עורכת), **אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 350. וכן ראו: ג' חזן-רוקס, **רקמת חיים - היצירה העממית בספרות חז"ל**, תל-אביב 1996, עמ' 134. וכך מתארת אותו לובין: 'לפי המנגנון הזה, מיקומה של האשה תחת המבט החודר עומד בבסיס היותה "אחרות" למרכז. להיות אשה שמועמדת בעמדה של "שוליים", של "אחרת" (לא רק בקולנוע אלא בתרבות בכלל), פרושו לאו דווקא שורה של קונקרטיזציות, אלא פרושו שהטקסט בונה עולם נורמטיבי כזה, שהוא מכפיף את האשה שבתוכו לצרכיו-הוא ועמידה בשוליו... אין היא זולת למרכז אלא אובייקט עבורו...'. ההבדל העיקרי בין 'המבט החודר' הקולנועי לבין זה שבמסורת לעיל הוא בכך ש'המבט החודר' של ריב"ז איננו לצורך הנאה אלא לצורך חקירה ודרשה. גוף הנערה משמש לריב"ז מעין 'טקסט' לימודי, שעל פיו הוא מטיב לאבחן את מצב האומה.

¹¹ ספרי דברים, נצבים, שה, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 325. וכן ראו: בבלי, כתובות סו ע"ב; אבות דרבי נתן, נו"א, פ"י, מהדורת שכטר, עמ' 65. המקבילות הללו הן עיבוד והרחבה של המסורת התנאית, ואינן עומדות בפני עצמן. משום כך לא נעסוק בהן כאן בנפרד. ראו דיון מפורט על המסורות הללו אצל מאיר (לעיל, הערה 4); קיסטר (לעיל, הערה 9), עמ' 232-233 (לא מצאתי פרסום חדש יותר של פרק זה בעבודה).

¹² בראשית רבה, פ"מא, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 398 ובמקבילות; איכה רבה, פ"א, ה, מהדורת בובר, עמ' 65, ובמקבילות; בבלי, תענית יט ע"ב - כ ע"א ובמקבילות; כתובות סו ע"ב - סז ע"א. ראו: ע' ישראל-טרן, **אגדות החורבן**, תל-אביב 1997, עמ' 30-32.

טרח להשלים את פרטי הפגישה משום שחסך במלים והתמקד רק ברלוונטי לו, לפי דרכה של האגדה במקומות רבים. ואולי נמנע המספר בכוונה מלייחס לריב"ז מענה או סיוע כלשהו לבקשת העזרה, מתוך הסתייגות סמויה מהריבה, שתיחשף במקורות שבהמשך.

מכל מקום, הנערה פונה לעזרה, ולשם כך היא נאלצת להתעטף בשערה, כיוון שאין לה כנראה כסות מינימלית על גופה. שתי התוספות האלו מחריפות את תיאור סבלה והשפלתה של הנערה. דברי ריב"ז בהמשך על העושר העצום של משפחתה לפני החורבן יוצרים פער קשה בין מצבה הנורא כעת לבין עושרה ופינוקה לפני כן. תיאור הבדים היקרים ('כלי מילת') שנפרשו תחת רגלי בני המשפחה בעבר, יוצר ניגוד ישיר עם 'עקבי הצאן' הנזכרים בפסוק, והמרמזים כעת לעקביה היחפות של הנערה המלקטת. אם כן, התוספות מעצימות מאוד את הפער בין 'אז' ל'עכשיו', בין חיי החטא והראווה שלפני,¹³ לעונש של חיי הסבל וההשפלה שאחרי. סבלה של הנערה בפתיחה מעורר הזדהות רגשית, שמעומעמת בהמשך על-ידי תיאורי עושרה המופרז, הזדהות הנשמרת ולא נדחית בגלוי על-ידי המספר או על-ידי ריב"ז עצמו, השומר על נימה 'ניטרלית' בדברו על עושרה של הנערה, גם כאשר מתגלה שהוא מכר של המשפחה.

גירסת הספרי מרחיבה גם את מדרש הפסוק (גדיותיך=גוויותיך) ומחדדת בסופה את המסר התיאולוגי, אבל זיהויה של ה'ריבה' מעמיד בסימן שאלה את זהותה של הקבוצה אליה מופנים דברי התוכחה - האם זו עדיין 'כנסת ישראל' כולה, או שמא רק אותה שכבה חברתית מצומצמת שבתו של נקדימון השתייכה אליה? אף שבמבט ראשון נראית האפשרות השנייה פחות סבירה, דומה שיש לה תימוכין נוספים בגלגוליה האחרים של אגדת הריבה.

בתו של נקדימון בן גוריון נזכרת במסורת תנאית נוספת:

מעשה בבתו של נקדימון בן גוריון

שפסקו לה חכמים חמש מאות דינרי זהב בכל יום לקופת בשמים

ולא היתה אלא שומרת יבם.

אף היא קללה ואמ' להם: כך תתנו לבנותיכם.

אמ' ר' לעזר בר' צדוק: אראה בנחמה אם לא ראיתיה

שמלקטת שעורים מתחת טלפי סוסים בעכו.

קראתי עליה המקרא הזה: 'אם לא תדעי לך היפה בנשים' (שיר השירים א ה).¹⁴

בגירסה זו נזכרים שוב הפרטים העיקריים שכבר ראינו - בת נקדימון, ליקוט השעורים וקריאת הפסוק משיר השירים על-ידי חכם המתבונן בה, שזהותו מוחלפת כאן מריב"ז לר' אלעזר בן ר' צדוק¹⁵. אבל תיאור עושרה של בת נקדימון, העימות בינה ובין חכמים וכן סדר הדברים שונים במסורת זו. האגדה פותחת בתיאור עושרה של בת נקדימון (וכך היא מתקשרת לנושא הנדון בתוספתא שם - גובה וסוג דמי המזונות שיש לקצוב לנשים במצבים חריגים), ורק אחר-כך מגיעה לתיאור מצבה לאחר החורבן. ההזדהות הרגשית שנוצרת מייד בתחילתה של האגדה על-ידי המסורת ההפוכה שבספרי ובמקבילותיו, מתחלפת כאן בתחושת עוינות כלפי האשה, הנוצרת בקורא מלכתחילה.

¹³ דומה שפריסת הבדים היקרים על הארץ נתפסת כחטא, על אף שהדבר לא נאמר כאן במפורש. התלמוד הבבלי תוהה בקול רם האם המנהג האנין נזקף לזכותו או לגנותו של נקדימון, ופוסק לגנותו. ראו: כתובות סו ע"ב - סז ע"א.

¹⁴ תוספתא כתובות, פ"ה, ה"ט-ה"י, מהדורת ליברמן, עמ' 74, וכן ראו: בבלי, כתובות סו ע"ב; פסיקתא רבתי, כט, מהדורת איש-שלום, קמ ע"א. כמו מקבילותיה של המסורת בספרי, גם המקבילות לתוספתא כאן הן עיבוד והרחבה של המסורת התנאית, ואינן מסורות עצמאיות. משום כך לא נעסוק בהן כאן בנפרד. ראו ההפניות למחקרים הרלוונטיים, לעיל, הערה 11.

¹⁵ החילופים בשמות החכמים הולמים את ההבדלים בין הנוסחים: ריב"ז מופיע כמנהיג לאומי המפרש את המציאות ונותן לה טעם במסורות בהן החכם המתבונן עומד במרכז הסיפור. ואילו במסורות בהן האשה החוטאת והנענשת עומדת במרכז הסיפור, מופיע ר' אלעזר, ששמו נקשר גם במקומות אחרים בתיאור החיים בירושלים לפני החורבן ומוראות המלחמה. ראו למשל: איכה רבה, פ"ד, ח, מהדורת בובר עמ' 147. על מסורות העדות הללו ראו: א' אופנהיימר, 'חבורות שהיו בירושלים', א' אופנהיימר, א' רפפורט ומ' שטרן (עורכים), **פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני**, ירושלים תשמ"א, עמ' 179-180. לחיזוק אמינותה של 'עדותי' היא נמסרת מפיו בשבועה ('אראה בנחמה').

העוינות הזאת מחריפה בהמשך הסיפור, לפיו קיבלה האשה בהיותה אלמנה צעירה סכום עתק מדי יום רק לצורך הבשמים שהתרגלה להשתמש בהם; אלא שהסכום לא סיפק אותה, והיא 'קיללה' את החכמים שיפסקו סכום כזה גם לבנותיהם. תגובת האשה באה ללמדנו על ניתוקה המוחלט מהמציאות הכלכלית שסביבה. היא סבורה שנעשה לה עוול בגובה המזונות שנפסקו לה, בעוד שבפועל מדובר בסכום אגדי. בעקיפין אנו לומדים גם משהו על אופיה של בת נקדימון, שהתייצבה ללא מורא מול בית הדין שפסק בעניינה, התווכחה עם החכמים וקיללה אותם בחוצפה רבה. בהקשר הזה, אין ספק שגורלה המר לאחר החורבן הוא עונש ראוי לאשה שלא ידעה גבולות, ושתביעותיה בענייני יופי (בשמים) קושרות אותה כאן לחלקו הראשון של הפסוק משיר השירים - 'היפה בנשים'. ריחם הקשה של טלפי הסוסים (שלא לדבר על גלליהם, לפי חלק מהמסורות) עומד כאן כניגוד מדויק לריחות הבשמים המרובים שצרכה בת נקדימון. המסורת בתוספתא מציגה אפוא עמדה שלילית גלויה כלפי האשה העשירה, החצופה והמפונקת, שנענשה קשות אחרי החורבן בעוני ובהשפלה שאין כמותם. מה שנראה במסורת המכילתא כתיאור סמלי של סבלה של האוכלוסייה היהודית כולה, מצטייר כאן כתיאור עונשה של בת האריסטוקרטיה הירושלמית העשירה והמושחתת, שנענשת במידה כנגד מידה על ראוותנותה ויהירותה. ואילו החכמים כלפיהם החציפה פנים בעבר, הם העדים והמפרשים של סבלה כעת.

"הרכה בך והענוגה"

התלמוד הירושלמי מביא את גירסת התוספתא ומעצים אותה על-ידי שיכפולו של הסיפור והוספת פסוק מקראי חדש:

מעשה במרתא בת בייתוס שפסקו לה חכמים סאתיים יין בכל יום...
אע"פ כן קיללה אותן ואמרה להן: כך תתנו לבנותיכם.
אמר רבי אחא: וענינו אחריה אמן.
אמר רבי אלעזר בר צדוק: אראה בנחמה אם לא ראיתיה
מלקטת שעורים מבין טלפי סוסים בעכו.

וקראתי עליה הפסוק הזה: 'הרכה בך והענוגה' (...אשר לא נסתה כף רגלה הצג על הארץ מהתענג ומרוך, תרע עינה באיש חיקה ובבנה ובבתה'. דברים כח נו)
'אם לא תדעי לך היפה בנשים צאי לך בעקבי הצאן' וגו'.
והתני: מעשה במרים בתו של שמעון בן גוריון
שפסקו לה חכמים בחמש מאות דינר קופה בשמים בכל יום
ולא היתה אלא שומרת יבם.
אע"פ כן קיללה אותן ואמרה להן: ככה תתנו לבנותיכם.
א"ר אחא: וענינו אחריה אמן.
א"ר אלעזר בר צדוק: אראה בנחמה אם לא ראיתיה
קשורה בשערה בזנב הסוס בעכו.

וקראתי עליה הפסוק הזה: 'הרכה בך והענוגה' (...אשר לא נסתה כף רגלה הצג על הארץ מהתענג ומרוך, תרע עינה באיש חיקה ובבנה ובבתה'. דברים כח נו)¹⁶

'הכפלת' הסיפור בירושלמי במקרה שונה בפרטיו אך זהה במסריו, מלמדת על שתי מסורות שונות שהיו בפני העורך הירושלמי. ייחוסה של האשה הנוספת לבית בייתוס יוצר שוב זיהוי ידוע - למשפחת הכהונה הבולטת ביותר בתקופה שבין הורדוס לחורבן, הנזכרת בספרות התלמודית כסמל ומשל לעריצותם,

¹⁶ ירושלמי כתובות, פ"ה, ל, ע"ב-ע"ג. על ההקשר בירושלמי ובמקבילה בבבלי (שם, סה ע"א - סו ע"ב), ראו: שי ולר, נשים ונשיות בסיפורי התלמוד, תל-אביב 1993, עמ' 84-90; הנ"ל, נשים בחברה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד, תל-אביב 2000, עמ' 119-122.

יהירותם ושחיתותם של בני משפחות הכהנים הגדולים¹⁷. לפנינו אפוא שתי נשים הנמנות עם משפחותיה הידועות ביותר של האצולה הירושלמית ערב החורבן. באופן די חריג, 'זוכות' כאן הנשים גם בשם פרטי - מרים ומרתא (שהיא גירסה יוונית של השם מרים)¹⁸. מרתא בת בייתוס עצמה נזכרת כבר במשנה כמי שנישאה כאלמנה לכוהן הגדול יהושע בן גמלא, דבר שהותר להם משום שהתארכו עוד לפני מינויו של בעלה.¹⁹ על מעשה זה אומר רב יוסף בתלמוד הבבלי, שיהושע בן גמלא מונה לתפקידו אחרי שמרתא העלתה שוחד למלך²⁰. מרתא ידועה אפוא בזכות עצמה כמי שהיתה מעורבת ישירות ב'פוליטיקה הגבוהה' של ירושלים בשנים שלפני החורבן, והסיפורים שסופרו עליה, שהגיעו אלינו רק דרך העיבודים המאוחרים והרחוקים של התלמוד הבבלי, קושרים אותה מפורשות לשוחד ולשחיתות.

לחוצפתן המשותפת של שתי הנשים האלה נוספת כאן הערתו של ר' אחא, אמורא בן המאה השלישית שחי דורות רבים לאחר החורבן: ²¹ 'אף אנו ענינו אחריה אמן'. ברור שאין זו עדות אמיתית מפי מי שהיה נוכח כביכול במעמד המתואר, אלא הערה מאוחרת, שבאה להאיר את הפער בין העיוורון המעמדי של הנשים העשירות והיהירות לבין המציאות הכלכלית של החברה היהודית בכלל, והחכמים שישבו בדן בפרט. על חטאן המשותף הן נענשות בעונשים שונים. העונש שנוסף כאן - קשירת השיער לזנב סוס והרצת הסוס - נזכר גם במקום אחר באיכה רבה כאחת משיטות ההתעללות הרומיות הנפוצות עם תום המלחמה²².

בדברי ר' אלעזר ב"ר צדוק נזכר שוב הפסוק משיר השירים, אך הפסוק העיקרי כאן, המופיע פעמיים, הוא מפרשת הברכה והקללה בדברים כח. יחד עם הפסוק הסמוך לו, מתאר פסוק נו את אחת הזוועות הקיצוניות ביותר שבני אנוש עלולים להעלות בדעתם: נשים אשר ברעבונן בשעת מצור אוכלות את צאצאיהן. שייכותו של הפסוק למסופר איננה נהירה במבט ראשון: חלקו השני המזעזע בוודאי לא מתואר כאן, ואילו חלקו הראשון אינו הולם את המסופר כאן על הנשים, אבל מתאים היטב למה שסופר על בת נקדימון בספרי, שם היא ובני משפחתה מהלכים על בדים יקרים, והתיאור 'הרכה בך והענוגה אשר לא נסתה כף רגלה הצג על הארץ מהתענג ומרוך' הולם אותה היטב. אם כן, מופיעה כאן לראשונה תופעה שתגלה גם במסורות הבאות: הפסוק המקראי מרמז לאינפורמציה הקשורה בדמות המופיעה במקום אחר.

¹⁷ תוספתא מנחות, פ"ג, ה"כא, מהדורת צוקרמנדל, עמ' 533; בבלי, פסחים נו ע"א. לסקירות קצרות על משפחה זו ראו דבריהם של: י"ל לויין ומ"ד הר בתוך: מ' שטרן (עורך), **ההיסטוריה של ארץ-ישראל, ד: שלטון רומי**, ירושלים 1984, עמ' 195-196, 328-330; א"מ סמולוד, 'כהנים גדולים ומדיניות בארץ-ישראל הרומית', א' כשר (עורך), **המרד הגדול**, ירושלים תשמ"ג, עמ' 252-253.

¹⁸ על המשמעויות האפשריות של השם (מרירות, מרי, מרה, מרים אחות משה, מריה אמו של ישו, ועוד) ראו אצל חזן-רוקס (לעיל, הערה 10), עמ' 135. 'מרים' הוא הרווח ביותר בין נשות הארץ בימי בית שני. ראו ההפניות והדיון בהערה 29 שם. במקבילות השונות מתחלפים ומתערבבים שמותיהן של מרתא ומרים, ונוסף להם שמה של מרים בת תנחום, שמשמש בשני סיפורים שונים.

¹⁹ משנה, יבמות ו ד.

²⁰ יבמות סא ע"א; יומא יח ע"א. המלך הוא אגריפס השני, שהתלמוד הבבלי קורא לו 'ינאי המלך', כדרכו גם במקומות נוספים, וראו כבר התוספות על הבבלי שם. לפי שני המקורות הללו, מרתא התארכה עם יהושע בן גמלא בהיותה כבר אלמנה ולכן אסורה להינשא לכוהן גדול, ואז שיחדה את אגריפס שימנה אותו לכהן גדול, והתחתנה איתו לאחר מינויו. בכך כפתה 'תקדים' הלכתי, שהפך בעקבות המקרה להלכה שהוכנסה למשנה. גם יוספוס (קדמוניות היהודים, כ, 213 ואילך), מרמז שהיה דבר-מה לא כשר במינויו של יהושע בן גמלא לכוהן גדול (סביב שנת 64 לספירה), ומספר שהמינוי גרם להתלקחותם של קרבות-רחוב בין משפחות הכהנים הגדולים, אבל אינו מציין במפורש שוחד. מאחר שיוספוס היה ידיד של אגריפס השני ויהושע בן גמלא כאחד, אפשר שהוא נמנע מלספר על השוחד מסיבות אישיות. זאת בהנחה שדברי רב יוסף, שהיה מראשי ישיבת פומבדיתא ומוסרן של ברייתות רבות (ראו עליו אצל ח' אלבק, **מבוא לתלמודים**, תל-אביב תשכ"ט, עמ' 291-292), מבוססים על שמועה מהימנה, ואינם המצאה בבליית. העובדה שהמקורות הארצישראלים אינם מספרים זאת מלמדת בעיקר על הלואיאליות שלהם. ראו סמולוד (לעיל, הערה 17), עמ' 246, וכן ע' טרן, 'יוספוס פלוויוס ותיאורי החורבן בספרות התלמודית', **ציון**, סא (תשנ"ו), עמ' 150. לדעה אחרת ראו אילן (לעיל, הערה 1), עמ' 91.

²¹ אפשר שמדובר בתנא קדום שזכר כאן בלבד, אבל זוהי אפשרות דחוקה, כי השם 'אחא', הנפוץ למדי בקרב האמוראים, מופיע לראשונה רק בדורות התנאים האחרונים כשמו של חכם המוסר מפי ר' עקיבא ואחרים (למשל, בתוספתא, שבת טו יז, מהדורת ליברמן, עמ' 74).

²² איכה רבה, פ"ב, י, מהדורת בובר, עמ' 115: "מה היו עושין להם, היו קושרין שערן אחר זנבי סוסיהן ומריצין בהם, עד שהיה נישול מהן... והיה שערן מוטל לארץ מירושלים עד לוד". העתקת זירת ההתרחשות מאמאוס לעכו קשורה אולי ליריד של עכו, שאפשר שהפך למרכז להעברה ולמכירה של שבויי המלחמה היהודיים. ראו על עכו: אופנהיימר (לעיל, הערה 9), עמ' 137-139.

המסורת הירושלמית לא באה אפוא להצטער בצערן של בנות ישראל המושפלות והאומללות, אלא לתאר את פריצת הגבולות המגדריים והמעמדיים של נשות אצולה ירושלמיות, שהעזו להשמיע קולן בבית הדין ואף מחוצה לו, בזירה הציבורית בכללה, ושלתביעותיהן החומריות לא היו גבולות, ואת עונשן הקשה בעקבות מוראות החורבן. במלים אחרות, אין זו מסורת של 'השתתפות בצער', אלא של 'מגיע להן'!

"אם תאכלנה נשים פרים"

המסורת הירושלמית הכפולה שבה ומופיעה במדרש איכה רבה, וכאן היא זוכה בעיבוד נוסף ובתוספות חשובות. שינויים אלה מעבים ומחריפים את 'המסר המעניש' החבוי בה, אבל המסר אכן נותר חבוי בגלל שילובם של שני הסיפורים בתוך רצף של סיפורי ענות וגבורה ידועים, אשר בסמוך להם מופיעה גירסה ארוכה של מעשה האם ושבעת הבנים, וסיפורי קידוש-השם אחרים²³. כך נוצר הרושם המוטעה, שגם סיפורי מרתא ומרים הם סיפורי מרטריות, הבאים להלל את מסירותן של הגיבורות ולהצר בסבלן. ברם, עיון בסיפורים עצמם מעלה כאמור מסר סמוי אחר לגמרי:

לסיפורים על מרתא ומרים מצורף באיכה רבה סיפור נוסף המופיע לפנייהם, על האם שאכלה את בנה בשעת המצור על ירושלים. זהו סיפור תנאי, המופיע במקבילות רבות בספרות התלמודית, כולל מקבילה נוספת במדרש איכה.²⁴ צירופו של הסיפור למסורת על מרתא מגשים במלואו את האיום שבפסוקים מדברים כח. נוסף כאן גם פסוק מקראי חדש מאיכה, המדבר אף הוא בתופעה המזוועה, אך לא כקללה או כאיום על העלול להתרחש, אלא כזוועה שאכן התרחשה:

אמרו עליו על דואג בן יוסף שמת והניח בן קטן לאמו והיתה מודדתו בטפחים, ונותנת משקלו זהב בכל שנה ושנה [לשמיים], וכיון שהקיפה מצודה על ירושלים טבחתו בידיה ואכלתו.

ועליה מקונן ירמיהו ואומר: 'ראה ה' והביטה למי עוללת כה) ... אם תאכלנה נשים פרים עוללי טפוחים... (איכה ב, כ).

ורוח הקודש צווחת ואומרת: '... אם יהרג במקדש ה' כוהן ונביא' (שם) - זה זכריה בן יהידע הכהן.²⁵

הסיפור הקצר והמזעזע המתואר כאן במלאכת מחשבת של משקל וסימטריה, מבוסס על מקרים מסוג זה הנזכרים במקרא. סיפורים כאלה סופרו גם על-ידי יוספוס בהקשר של המצור על ירושלים, ואפשר שהתרחשו כמותם במציאות²⁶. אבל הוא מוסיף עליהם תוספת חשובה: התרומה שהעלתה האשה העשירה לבית המקדש, בגובה משקלו של הבן האהוב, מדי שנה בשנה. מעשה כזה בדיוק מסופר גם במשנה: 'מעשה באמה שליירמטיה שאמרה: משקל בתי עלי, ועלתה לירושלים, ושקלוה, ונתנה משקלה זהב'.²⁷

²³ ראו: א' שניאן, 'גלגולה של אגדת חז"ל', **מחניים** 7 (תשנ"ד), עמ' 74, העומד על הביקורת הסמויה שבסיפורים, המוכחה על-ידי מיקומם ברצף המרטרולוגי, עומד גם על הקשר האפשרי בין המסורת על אשת דואג למסורת הקודמת לה, על האם ושבעת הבנים. על מבנה רצף הסיפורים כולו ראו: ע' יסיף, **סיפור העם העברי**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 238-239; חזן-רוקם (לעיל), הערה 10, עמ' 133-135.

²⁴ ספרא, בחוקותי, פ"ו, ג; איכה רבה פ"ב, כ, מהדורת בובר, עמ' 121; בבלי, יומא לח ע"ב; איכה זוטא, פ"א, יא, מהדורת בובר עמ' 55 (בשינוי).

²⁵ איכה רבה, פ"א, טז, מהדורת בובר, עמ' 85-86. בנוסח הדפוס, פ"א, מז-נא, הופרדו הסיפורים ועורבבו עם הסיפורים הנוספים המופיעים ברצף, וכך אבד המבנה המחושב ורב המשמעות הנחשף להלן. וראו גם נוסח כתב יד לנינגרד אצל צ"מ רבינוביץ, **גנזי מדרש**, תל-אביב תשל"ז, עמ' 142-143, ונוסח שאר כתבי היד אצל פ' מנדל, **הסיפור במדרש איכה - נוסח וסגנון**, עבודת גמר לשם קבלת התואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 6-7 בנספח, ודיון עליהם בעמ' 96-94.

²⁶ יוקרא כו כט; דברים כח ג-ז; מלכים ב, ו כו-כט; ירמיהו יט ט; יחזקאל ה י; איכה ב כ; שם ד י; יוספוס, מלחמת היהודים, ג, ד, 201 ואילך. אצל יוספוס שם האשה הוא מריה(!) בת אלעזר מבית אזור. ההצעה לזהותה עם מרתא בת בייתוס איננה סבירה מסיבות שונות. וראו להלן, הערה 38. על היבטיו הספרותיים והלשוניים של הסיפור, וכן על תפקידם של שני הציטוטים שבסופו, ראו: מנדל (לעיל, הערה 25), עמ' 97-102; שניאן (לעיל, הערה 23), עמ' 70-75. ²⁷ משנה, ערכין ה א.

מדובר אפוא במקרה שהיה כמותו במציאות: אשה עשירה מאוד מעלה תרומות ענק לבית המקדש, מעשה הראוי לכאורה לכל שבח, ואף על פי כן נראה שהותיר בחכמים אי-נחת מסוימת. ראשית, יש מקום לשאול על טיבה של אהבת אם הימדדת' במשקל ילדה, ואחריתו הנוראה של הסיפור מכוונת למימד הפרוורטי שהיה לאהבת האם הזו כבר מלכתחילה²⁸. שנית, שוב מסופר על אשה עשירה מאוד, שנוכחותה הופכת לדומיננטית בזירה הציבורית, והפעם זירה זו היא בית המקדש. האסרטיביות הנשית הזו, שנראית חיובית לכאורה, מסתיימת שוב באחרית נוראה, שיש לה, כאמור, הקשרים ברורים לחטאה' של האשה בימי זוהרה.

כפי שמציין בובר, מקומו היטבעי' של הסיפור הזה הוא במקומו של הפסוק מאיכה הנדרש בו (ב כ), שם אכן מופיעה מקבילה נוספת שלו. המקבילה (א טז), נראית במבט ראשון כמנותקת מההקשר כאן, אבל, כאמור, יש לה כאן תפקיד משמעותי ביותר: יחד עם המעשה של מרתא, הבא אחריה, היא מגשימה במלואה את נבואת הפרענות מדברים כח:

מעשה במרתא בת בייתוס שקידשה יהושע בן גמלא
ומינהו המלך להיות כוהן גדול, וכינסה.

פעם אחת אמרה:

אלך ואראה אותו היאך הוא קורא ביום הכיפורים.

מה עשו לה, הוציאו לה טפיטות מפתח ביתה עד פתח בית המקדש

כדי שלא יתייחפו רגליה, ואעפ"כ נתייחפו רגליה.

וכשמת יהושע בעלה פסקו לה חכמים סאתים יין בב"ד...

א"ר צדוק: אראה בנחמה אם לא ראיתי

שקשרו שערותיה אחרי זנבות הסוסים והיו מריצין בה.

וקראתי עליה הפסוק הזה: 'הרכה בך והענוגה אשר לא נסתה כף רגלה הצג על הארץ מהתענג ומרוך (...תרע עינה באיש חיקה ובבנה ובבתה. ובשליטה היוצת מבין רגליה ובבניה אשר תלד כי תאכלם בחוסר כל בסתר במצור ובמצוק אשר יציק לך איבך בשערך'. דברים כח, נו-נז)²⁹.

גירסת איכה רבה מכנסת תחילה רשימת חטאים מבלי לפרשם בגלוי: 'נישואי השוחד' עם יהושע בן גמלא, אשר אינם מפורשים במשנה אלא בתלמוד הבבלי בלבד³⁰; ההליכה היחפה על שטיחים יקרים (טפיטות) מביתה עד לבית המקדש, שהועתקה כאן מבת דמותה מרים בת נקדימון אליה, בהתאמה לדברי הפסוק מדברים (...אשר לא נסתה כף רגלה הצג על הארץ מהתענג ומרוך'...)³¹; והמזונות הגבוהים שנפסקו לה בבית הדין לאחר התאלמנותה (השנייה לפי גירסת איכה). גם כאן הושמט החלק הבעייתי יותר - הוויכוח החצוף עם הדיינים, וכמו לגבי הנישואין והבדים היקרים, הקורא יכול להשלים בעצמו את תובנותיו לגבי אירועים אלו ממקורות אחרים ולהבין שמדובר בחטאים, או להיוותר בתמימותו ולתפוס את התיאור כשבח.

גרירת גופה של מרתא על-ידי סוסים על גבי הקרקע החשופה היא כעת עונש מקביל לסירובה ללכת יחפה על אותה אדמה לפני כן, וכך מתחבר ומתחוויר פה הקשר הנרמז בין העונש כפי שתואר כבר בירושלמי, ובין החטא כפי שתואר בספרי דברים³². לבסוף, הפסוק המקראי הולם את מרתא במחציתו הראשונה,

²⁸ הקשר בין התנהגות האם בתחילה להתנהגותה בזמן המצור נרמז במשחק המלים שיוצר המדרש: עוללי טפוחים - מודדתו **טפוחים** - טבחתי בידיה. בגירסת איכה זוטא המאוחרת שותפות לאם 'אם אמו ואחות ואחות אביו'. התמציתיות של המסורת התנאית-אמוראית נגמרת כאן, אבל האחריות הנשית מודגשת.

²⁹ איכה רבה, פ"א, טז, מהדורת בובר, עמ' 86.

³⁰ ראו לעיל, הערה 20. ההכרות המשוערת של בעל המדרש עם סיפור השוחד נרמזת בעצם האיזכור, הלא-רלוונטי לכאורה להמשך, של האירוסין שקדמו למינוי.

³¹ בניגוד למסורת בספרי, המנהג מיוחס כאן למרתא לבדה, ולא לכל בני המשפחה. העתקתו ליום הכיפורים וייחוסו לאשת הכוהן הגדול מחמירים את מידות הראווה והאנוכיות העולות מהמעשה, ואת העדרה של יראת שמיים אמיתית.

³² אמנם בירושלמי ובספרי זו מרים בת נקדימון ולא מרתא. כאמור, המסורות מחליפות ביניהן שוב ושוב.

כאמור, ואת אשת דואג מהסיפור הקודם, במחציתו השנייה. שני הסיפורים יחד מגשימים אפוא במלואה את נבואת הפרענות האיזומה של דברים כח, נו-נו.
לאחר המסורת על מרתא מופיע כאן גם הסיפור המוכפל על בת נקדימון:

מעשה במרים בתו של נקדימון
שפסקו לה חכמים חמש מאות דינרי זהב לקופת בשמים בכל יום.
אף היא עמדה וקללה אותם, ואמרה להם: כך תפסקו לבנותיכם.
א"ר אחא: אף אנו ענינו אחריה אמן.
א"ר אלעזר בר צדוק: אראה בנחמה אם לא ראיתה
שהיתה מלקטת שעורים מתחת טלפי סוסים בעכו.
וקראתי עליה הפסוק הזה: 'אם לא תדעי לך היפה בנשים
צאי לך בעקבי הצאן וראי את גדיותיך' (שיר השירים א, ח) -
אל תקרי גדיותיך אלא גויותיך.³³

הסיפור השלישי בטרילוגיית סיפורי נשות האצולה שבאיכה רבה נאמן למקבילתו בתוספתא, שכבר הובאה לעיל, ונוסיף עליו כאן רק עוד הרהור חוזר על משמעותו של הפסוק משיר השירים בהקשרו כאן (וכבר בתוספתא ובירושלמי): בעוד שבמדרשי התנאים (בספרי ובמכילתא), בפי רבן יוחנן בן זכאי, נראה ש'היפה בנשים' איננה הנערה הקונקרטי שלפניו, אלא 'כנסת ישראל' ש'לא ידעה' את אלוהיה, דומה שבגרסת איכה רבה 'היפה בנשים' היא אכן בת נקדימון המבושמת, שהשקיעה ביופיה ממון רב יותר מכל נשות זמנה, ושהתמקחותה עם חכמים לא ידעה גבולות, לא גבולות כלכליים (דרישות כספיות בלתי סבירות), ולא גבולות מגדריים (אשה המחציפה פנים לחכמים)³⁴.
שלושת הסיפורים משולבים כאמור בתוך שרשרת סיפורי חורבן ארוכה יותר, וקודמים להם סיפורי גבורה מובהקים³⁵. כלומר, גם ה'עטיפה' הרחבה יותר מטשטשת את סיפורי הביקורת הללו, ומשווה להם חזות מטעה של סיפורי סבל, המסופרים כביכול מתוך צער, הערכה והזדהות. ולא היא.

ה. "וזהבם לנידה יהיה":

גלגולה האחרון של המסורת על העשירה הנענשת בא בתלמוד הבבלי, אשר מעצב מחדש את הסיפור. מצד אחד הוא נשען על אלמנטים מתוך הגרסאות הקודמות, ומצד שני הוא מעבד עיבוד חופשי, נועז ומרחיק לכת את דמותה של מרתא. המספר הבבלי אינו חושש מיצירתה של אגדה אבסורדית ומגוחכת, הנסמכת על פסוק מיחזקאל שלא הופיע בגרסאות הארץ-ישראליות, כדי להעצים את המסר שנרמז כבר קודם. הסיפור מופיע בבבלי בתוך מסכת סיפורי החורבן, אבל לא בתוך שרשרת הסיפורים המתארים את תוצאותיו הקשות מתוך הזדהות וכאב,³⁶ אלא קודם לכן, בתוך תיאור מהלך המלחמה עצמה, מייד לאחר הטלת המצור על ירושלים, שריפת אסמי המזון של העיר על-ידי המורדים היהודים (ה'בריונים'), והשתררותו של רעב קשה בעיר.

³³ איכה רבה, פ"א, טז, מהדורת בובר, עמ' 86-87.

³⁴ וראו עוד על המשמעויות האפשריות של הפסוק אצל מאיר (לעיל, הערה 4), עמ' 58-59, 61, 70, 79.

³⁵ בנו ובתו של ר' צדוק, האם ושבעת הבנים. הסיפור המסיים את השרשרת, על 'מרים בת תנחום שנישבת ופדאוה בעכו' סתום, ולא נתבררו לי פשרו וכוונתו. הסיפור רומז לחטא לא ידוע, כי האשה 'צידקה עליה את הדין', אבל מסתיים במחילה של האל כביכול. (ראו פרענות אפשרית לסיפור אצל חזן-רוקם (לעיל, הערה 10), עמ' 134). והסדר הזה שונה בין כה"י והדפוסים השונים.

³⁶ גיטין נו ע"ב - נח ע"א.

מרתא בת בייתוס עתירתא דירושלים הויא.
שדרתה לשלוחה ואמרה ליה: זיל אייתי לי סמידא. אדאזל איזדבן,
אתא ואמר לה: סמידא ליכא, חירותא איכא.
אמרה ליה: זיל אייתי לי. אדאזל איזדבן,
אתא ואמר לה: חירותא ליכא, גושקרא איכא.
אמרה ליה: זיל אייתי לי. אדאזל איזדבן,
אתא ואמר לה: גושקרא ליכא, קימחא דשערי איכא.
אמרה ליה: זיל אייתי לי. אדאזל איזדבן,
הוה שליפא מסאנא, אמרה: אפוק ואחזי אי משכחנא מידי למיכל,
אייתיב לה פרתא בכרעא ומתה.
קרי עלה ריב"ז: 'הרכה בך והענוגה אשר לא נסתה כף רגלה...'! (דברים כח נו).
איכא דאמרי: גרוגרות דרבי צדוק אכלה, ואיתניסא ומתה.
דרבי צדוק יתיב ארבעין שנין בתעניתא דלא ליחרב ירושלים,
כי הוה אכיל מידי הוה מיתחזי מאבראי,
וכי הוה בריא, מייתי ליה גרוגרות, מייץ מייהו ושדי להו.
כי הוה קאי ניהא נפשה, אפיקתא לכל דהבה וכספא,
שדיתיה בשוקא, אמרה: האי למאי מיבעי לי!
והיינו דכתיב: 'כספם בחוצות ישליכו' (זוהבם לנדה יהיה,
כספם וזהבם לא יוכל להצילם ביום עברת ה',
נפשם לא ישבעו ומעיהם לא ימלאו כי מכשול עונם היה'. יחזקאל ז יט)³⁷.

הסיפור בגיטין נפתח בתמונה אשר כמו הועתקה מקומדיית מצבים: לעשירה בנשות ירושלים לא נותר דבר מאכל, ומשרתה המגושם מתרוצץ הלוך ושוב מהבית לשוק, וחוזר שוב ושוב בידיים ריקות, גם בשלבים שבשוק עוד ניתן היה להשיג מזון. תמונת הפתיחה הארוכה והמגוחכת הזו ממחישה וממחיזה את דברי הפסוק מיחזקאל: יש כסף וזהב, אבל אין בו תוחלת, והעשירה נותרת רעבה. ברם, מייד מסתבר שמותה של מרתא לא בא לה מרעב, ואף לא מידי האויב האכזר. הסיפור מציע שתי גרסאות לסיבת מותה - גלל צואה שדבק במרתא היחפה, או דבלה לעושה שמרתא הרעבה אכלה, נתקפה בגועל ומתה. שתי האפשרויות רחוקות מלהוות סכנת נפשות בדרך כלל, אבסורדיות בקטנוניותן ומעוררות סלידה. נימת הצער וההזדהות למראית עין לפחות, שעטפה את המסורות התנאיות, והאיפוק הסולדי והמרומז של המסורות הארצישראליות האמוראיות, נעדרים לחלוטין מגירסת הבבלי, ובמקומם צפים ועולים בוז ושאט-נפש גלויים.

כפי שנעמי כהן היטיבה להראות³⁸, ברור שפרטי הסיפור בבבלי מכוונים לפרטים במקבילות, מבלי להזכירם: חליצת הנעל חסרת ההיגיון בהקשרה כאן מרמזת למסורות על ההליכה היחפה על בדי המשי;

³⁷ גיטין, נו ע"א. **תרגום והסבר:**

מרתא בת בייתוס העשירה שבירושלים היתה. (עם גבור הרעב בעיר) שלחה את השליח (משרת) שלה ואמרה לו: לך הבא לי סולת. עד שהלך נמכרה (הסולת). בא ואמר לה: סולת אין, קמח יש. אמרה לו: לך הבא לי. עד שהלך נמכר. בא ואמר לה: קמח יש. אמרה לו: לך הבא לי. עד שהלך נמכר. אמרה: אצא ואראה אם אמצא דבר לאכול. התיישב לה גלל ברגלה ומתה. קרא עליה רבן יוחנן בן זכאי: 'הרכה בך והענוגה...'. יש אומרים: גרוגרות (דבלות תאנים) של ר' צדוק אכלה, ונאנסה ומתה (מגועל). ומסבירים: שר' צדוק ישב ארבעים שנים בתענית, שלא תחרב ירושלים. כאשר היה אוכל דבר, היה נראה (בולט) מבחוץ (מרוב רזונו). וכאשר הבריאה (מהצום), היו מביאים לו גרוגרות והיה מוצץ את מימיהן (המיץ שלהם) וזורק אותן (וגרוגרות כזו מצאה מרתא ואכלה). כאשר (בטרם) מתה, הוציאה את כל כספה וזהבה, זרקה אותו בשוק ואמרה: זה למא אני צריכה! וזהו שנאמר: 'כספם בחוצות ישליכו...'.
³⁸ N.G. Cohen, 'The Theological Stratum of the Martha B. boethus Tradition', **HTR**, 69 (1976), pp. 51-59.

זיהויה של מרתא עם האשה שאכלה את בנה, כפי שמציעה כוהן, אינו מסתבר, וגירסת איכה רבה, המייחסת את המעשה לאשה אחרת המזוהה כאשת דואג בן יוסף, שוללת את ההצעה לחלוטין. ראו בהרחבה בעניין זה במאמרי (לעיל, הערה 20), עמ' 151, הערה 56.

וברור שמותה מטינופת שדבקה לכף רגלה היחפה כביכול באה לא רק כדי להתאים לפסוק מדברים המצוטט כאן מפי רבן יוחנן בן זכאי, אלא בעיקר כדי להעניש את מרתא בעונש סימטרי לחטאה, שלא הוזכר כאן. ההקבלה בין החטא והעונש בבבלי היא הישירה והבוטה ביותר מכל הגרסאות ובאה, כאמור, גם על חשבון אמינותו של התיאור. אקט השלכת הכסף ברחובות 'משוחח' לא רק עם הפסוק מיחזקאל אלא גם עם המסורת על השוחד, שאף היא אינה נרמזת כאן, אך בכל זאת נוכחת: האלמנה שסברה שכספה יכול לקנות הכל, אפילו בעל כוהן גדול, אינה מסוגלת עתה להשיג דבר באמצעות כספה הטמא והמושחת, אפילו לא דבר מאכל. הפסוק מיחזקאל, המשווה בין כסף טמא לנידה, יוצר זיקה בין שחיתות כלכלית לנשיות (טמאה), וכך מעצים ומחזק את המסר הכללי של אגדת מרתא הבבלית: אשה עשירה מדי, מפונקת ומושחתת, שמתה מושפלת ומבוזה, וכך באה על עונשה הראוי לה, מידה כנגד מידה.

סיכום

לפי חז"ל, חיו בירושלים ערב החורבן נשים עשירות ומושחתות, שנכחותן הקולנית ומעורבותן הציבורית והפוליטית היו לצנינים בעיני חכמים. גורלן המר והמשפיל של נשים אלו בזמן החורבן נגזר מידה כנגד מידה על פי חטאיהן. העובדה שסיפורים מסוג זה סופרו, הועברו, עובדו ונכתבו שוב ושוב על נשים בלבד, איננה מקרית. החכמים ניהלו כאן מאבק אידאולוגי כפול: מאבק מעמדי כנגד העושר הבלתי-נתפס, השחיתות, התאוותנות והאטימות של אצולת ירושלים הכהנית וה'חילונית'; ומאבק מגדרי כנגד נשות האצולה הזו, שהיו פעילות מדי בעיני החכמים. אישוש לכך מצאנו לא רק בעצם היותם של 'סיפורי הביקורת' סיפורים על נשים, אלא גם במכנה המשותף לתיאוריהן של הנשים: היותן פעילות ונשמעות בזירות ציבוריות שונות (בית הדין, ארמון המלך, בית המקדש).

באופן מתוחכם מאוד וסמוי בעיקרו העבירו הסיפורים הללו מסר כפול: גם צער עמוק וזעזוע כבד על גורלה המר של אוכלוסיית ירושלים (וארץ-ישראל כולה) במלחמת החורבן; וגם עדות על שכבת נשים עשירה, מפונקת, תקיפה וקולנית, שחרגה מהנורמות המגדריות המקובלות בחברה היהודית ושלמה על כך מחיר גבוה וקשה. הרשתות וה'הענשתן' של נשים אלו, שאופיינו בעושרן ובנוכחותן הציבורית, העבירו מסר חברתי ברור באשר למקומן ה'ראוי' של הנשים בחברה היהודית. האפקטיביות הרבה של המסר המשותף והמדיר שחבוי בסיפורים הללו, נבעה דווקא מהיותו מוצנע וחמקמק, ולא מוצהר וגלוי.

לסיום, עצם החלת השקפה מגדרית שוויונית וביקורת טקסטואלית פמיניסטית על מסורות חז"ל בפרט, והמקורות היהודיים בכלל, היא מעשה שיש בו מידה של חוסר הגינות. חז"ל חיו בעולם פטריארכלי מובהק, ובצד המאמץ שעשו לשמר את עמדת הכוח הגברית, הם גם טרחו למתן ולהגביל את עליונותו הבלתי-מעורערת של הגבר היהודי. אבל ברור וגלוי שעמדת המוצא הפטריארכלית שלהם, כמו של כל בני זמנם, איננה יכולה לעמוד בקריטריונים השוויוניים של המאה העשרים ואחת. ובכל זאת, יש טעם בחשיפת הפטרנליזם הגלוי והמוסווה שבמסורות חז"ל. הבנת 'מנגנונים' תרבותיים סמויים ומתוחכמים של דיכוי, השתקה, והדרה מאפשרת לנו את פירוזם ופירוקם של מנגנונים כאלה גם בהווה. כדי שנוכל להבנות את ההווה החברתית והתרבותית שלנו כיום כהווה שוויונית באמת, נטולת מסרים מפלים ומשתיקים, שומה עלינו לרדת תחילה לעומקן של ההבניות המגדריות שירשנו מאבותינו, לחשפן ולפרקן, ולהצמיח מתוך ההתמודדות הזו הווה יהודית שוויונית יותר. הביקורת שביקשתי להציע פה היא ביקורת פנימית, 'נדיבה' בניסוחו של דניאל בוירין³⁹, אך מקווה להימנע מהתנשאות, הנלווית לעיתים לנדיבות.

³⁹ ד' בוירין, **הבשר שברוח**, תל-אביב 1999, עמ' 30.