

140338

הישן יתחדש והחדש יתקדש

על זהות, תרבות ויהדות

אסופה לזכרו של מאיר איילי

עורכים: יהודה פרידלנדר, עוזי שביט, אבי שגיא

ספריית "הילל בן־חיים"
הוצאת הקיבוץ המאוחד

בנות ירושלים הענוגות ומר גורלן - קריאה חוזרת בכמה אגדות חורבן*

א. חז"ל והחורבן

תרבות חז"ל נוצרה בעיקרה לאחר חורבן בית המקדש השני, והיא ביסודה תוצאה עקיפה שלו: אובדן מוקד החיים היהודיים המוכר הביא לתהליכים ממושכים ופוריים של עיצובה מחדש של התרבות היהודית כולה, ועמה עיצובה מחדש של החברה היהודית בכלל, ומקומן של הנשים בתוכה בפרט. סקירת המסורות על מלחמת החורבן המצויות בספרות התלמודית מעלה נוכחות נשית בולטת באגדות המתארות את גורלם המר של יהודי ארץ ישראל. במבט נוסף נמצא מנזה משותף לנשים אלו: רובן נשים עשירות מאוד, שנמנו עם המשפחות אשר הנהיגו את הציבור עד החורבן (ורובן נספו במהלך המלחמה). יתר על כן, בולטת העובדה שחלקן נזכרות בשמן, בעוד שהמקורות התלמודיים ממעטים מאוד להזכיר שמות של נשים בנות תקופתם.¹

מחקרים חדשים מציגים את מעורבותן הרבה יחסית של נשות המעמד הגבוה בחיים הציבוריים בתקופת בית שני. מעורבות ציבורית נשית זו נעלמת לאחר החורבן, עם עליית מעמד החכמים. הפרושים ואחריהם חז"ל תובעים להדיר את הנשים מהחיים הציבוריים, ולהשאירן ספונות בבתיהן. מאמצייהם נושאים פרי בתקופות המשנה והתלמוד. העדויות על פעילות ציבורית של נשים בתקופות אלו, מתמעטות מאוד, ומתרבות העדויות על התנגדות לפעילות כזאת ועל עשייה כדי למנעה.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 מפורטים רבים,³ אך דומה שהמסר המעמדי-מגדרי שלהן עוד לא נחשף ולא הובהר במלוא עוצמתו.

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

ב. "אם לא תדעי לך היפה בנשים"

האגדה הנפוצה מכולן על גורלן של בנות ירושלים היא האגדה על ה'ריבה' המלקטת שעורים מתחת רגלי הסוסים. היא מופיעה בגירסאות אחדות בספרות התלמודית בכלל ובמקורות התנאיים בפרט. נפתח את עינינו בגירסת המכילתא, שבה הריבה היא אנונימית, אין נמסרים פרטים כלשהם על עברה, לא נוצר קשר כלשהו בינה לבין הדמויות האחרות הנזכרות באגדה, וכל תפקידה הוא לשמש 'חומר גלם' למסקנותיו התאולוגיות של רבן יוחנן בן זכאי (ריב"ז), היוצר מדרש חדש בעקבות המפגש עמה: מכילתא, בחודש, פ"א (מהד' הורביץ-רבין, עמ' 203-204. הנוסח כאן עפ"י כתה"י העדיף - אנטונין 957):

כבר היה רבן יוחנן בן זכאי עולה לעמוס⁵
 וראה רובה אחת שהיא מלקטת שעורין מתחת רגלי הסוסים,⁶
 אמר להן רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו: רובה (= ריבה) זו מה היא?
 אמרו לו: עברית. - הסוס הזה שלמי הוא?
 אמרו לו: של פרש 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 גדיותיך על
 משכנות הרועים... 'שיר השירים א, ח) -
 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'.

רבן יוחנן בן זכאי, המנהיג הבולט ביותר בשנים הראשונות שלאחר החורבן, סימן באימרותיו ובתקנותיו את ראשיתה של ההתמודדות התאולוגית וההלכתית עם השבר הגדול שהותיר חורבן בית המקדש השני. כך גם במסורת זו: ריב"ז מפרש מחדש את הפסוק מ"שיר השירים" בהשפעת המראה הקשה שנגלה לעיניו, ואגב כך קושר בין מצבה האומלל של הנערה 'היוצאת בעקבי הצאן' לחפש שאריות מזון, לבין העדרה של אמונה מספקת - 'אם לא תדעי לך' (את אלוהיך) - כגורם למצב. ריב"ז מפרש, אפוא, את הפסוק בעזרת המציאות, ואת המציאות בעזרת הפסוק, וכך המציאות הנוראה זוכה לטעם ולהסבר, ואף מסתמן כיוון לישועה והצלה.⁸ גם אם הדבר לא נאמר בפירוש, הנערה איננה דמות קונקרטית פרטית, אלא סמל ומשל למצבו הקשה והמושפל של עם ישראל. היותה של הנערה משל בלבד עולה גם מהעובדה שריב"ז ומלווייו אינם מנסים להידבר אתה או לסייע לה. הם

מסתפקים כהתבוננות בלבד, שממנה הם מפיקים לקחים תאולוגיים, ללא כל מגע של ממש עם 'המציאות' שבה הם מתבוננים.⁹ אפשר שלפנינו תמונה ספרותית, שהמספר עיצב כ'רקע חי' כביכול, כדי להבהיר 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.

האגדה שבה ומופיעה במקור תנאי נוסף, בספרי דברים, נצבים שה, מהד' פינקלשטיין, עמ' 325:¹⁰

ומעשה ברבן יוחנן בן זכיי שהיה רוכב על גבי התמור
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 חמייה

ושל בית ריבה זו לא היו נכנסים להשתחוות בהר הבית

עד שהיו פורסים להם כלי מילת תחת רגליהם.

נכנסים ומשתחויים וחוזרים לבתיהם בשמחה.

וכל ימי בקשתי מקרא זה, ומצאתיו: 'אם לא תדעי לך היפה בנשים צאי לך

בעקבי הצאן ורעי את גדויתך על משכנות הרועים' (שיר השירים א, ח).

אל תהי קורא 'גדויתך' אלא 'גויותיך'.

שכל זמן שישאל 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.

גירסת הספרי מוסיפה לאגדה הקצרה פרטים אחדים, ובראשם זיהויה של הנערה כבתו של נקדימון בן גוריון. הזיהוי מפקיע את המימד הסמלי-יצוגי שהיה לריבה במסורת שבמכילתא: שוב אין זו דמותה של 'כנסת ישראל' המובסת והמושפלת, אלא דמות קונקרטיה, ממוצא ידוע ומכובד. נקדימון בן גוריון נזכר במסורות תלמודיות כאחד מעשירי ירושלים הגדולים ביותר בדור שלפני החורבן, וכמי שנמנה עם ההנהגה ה'חילונית' של העיר.¹¹ גם חילופי

הדברים בינה לבין ריב"ז, וחשיפתה של ההכרות המוקדמת ביניהם, משווים למעמד אופי קונקרטי ומוחשי יותר. על רקע זה מתחדדת התעלמותו של ריב"ז מבקשת העזרה של הנערה, ומעוררת תמיהות: האם ענה ריב"ז על בקשתה של הנערה, ואולי אף הושיט לה פת לחם, אך המספר לא טרח להשלים את פרטי הפגישה משום שחסך במילים והתמקד רק ברלוונטי לו, לפי דרכה של האגדה במקומות רבים? או שמא נמנע המספר מליחס לריב"ז מענה או סיוע כלשהו לבקשת העזרה, מתוך הסתייגות סמויה מהריבה, שתיחשף במקורות שבהמשך?

מכל מקום, הנערה פונה לעזרה, והיא נאלצת להתעטף כשערה לשם כך, כיוון שנראה שאין לה כסות מינימלית על גופה. שתי התוספות הללו מחודדות את סבלה והשפלתה של הנערה ומקצינות אותם. דברי ריב"ז בהמשך על העושר העצום של משפחתה לפני החורבן יוצרים פער בלתי נסבל בין מצבה הנורא בזמן הפגישה 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 לרגליה היחפות של הנערה המלקטת. התוספות מעצימות מאוד את הפער בין 'אז' ל'עכשיו', בין חיי החטא¹² והראווה שלפני, לבין העונש של חיי הסבל וההשפלה שאחרי. סבלה של הנערה בפתיחת הסיפור מעורר הזדהות רגשית, שמעומעמת בהמשך על-ידי תיאורי עושרה המופרז, אך עדיין נשמרת ולא נדחית בגלוי על-ידי המספר או על-ידי ריב"ז עצמו, השומר על נימה 'נייטרלית' בדברו על עושרה של הנערה, והמתגלה כמכר של המשפחה.

הגירסה של הספרי מרחיבה גם את מדרש הפסוק (גדיותיך = גויותיך) ומחדדת בסופה את המסר התאולוגי של האגדה, אבל זיהויה של ה'יריבה' מציב כעת סימן שאלה סביב זהותה של הקבוצה שמופנים אליה דברי התוכחה: האם זו עדיין 'כנסת ישראל' כולה, או שמא רק אותה שכבה חברתית מצומצמת שבת 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, בתוספתא כתובות, פ"ה, ה"ט"ה"י, מהד' ליברמן, עמ' 74:¹³

מעשה בבתו של נקדמון בן גוריון

שפסקו לה חכמים חמש מאות דינרי זהב בכל יום לקופת בשמים ולא הייתה 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' (שה"ש א, ח).

בגירת התוספתא נזכרים שוב בת נקדימון, ליקוט השעורים, וקריאת הפסוק משיר השירים על-ידי חכם המתבונן בה, שזהותו מוחלפת כאן מריב"ז לר' אלעזר בן ר' צדוק.¹⁴ תיאור עושרה של בת נקדימון, העימות בינה ובין חכמים, וכן סדר הדברים, שונים במסורת זו:

מבחינת סדר הדברים, המסורת פותחת בתיאור עושרה של בת נקדימון (בהקשר לנושא הנידון בתוספתא שם: גובה וסוג דמי המזונות שיש לקצוב לנשים במצבים חריגים), ורק אחר-כך מגיעה לתיאור מצבה לאחר החורבן. ההזדהות שנוצרת מייד בתחילתה של המסורת ההפוכה, שבספרי ובמקבילותיו, מתחלפת כאן בתחושת עוינות כלפי האישה, המתפתחת אצל הקורא מלכתחילה.

העוינות מתחדדת גם בתיאור עצמו, לפיו בהיותה אלמנה צעירה קיבלה האישה 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 האישה באה ללמדנו על ניתוקה המוחלט מהמציאות הכלכלית שסביבה: היא סבורה שהמזונות שנפסקו לה הם עוול, בעוד שבפועל מדובר בסכום אגדי שלא נודע כמותו. בעקיפין, אנו לומדים גם משהו על אופיה של בת נקדימון, המתייצבת ללא מורא מול בית הדין הרבני הפוסק בעניינה, מתוכחת עם החכמים ומקללת אותם בחוצפה רבה. בהקשר הזה, אין ספק שגורלה המר לאחר החורבן הוא עונש ראוי לאישה שלא ידעה גבולות, ושתביעותיה בענייני יופי (בשמים) קושרים אותה כאן לחלקו הראשון של הפסוק משה"ש – '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 יוצרת אפוא עמדה שלילית גלויה כלפי האישה העשירה, החצופה והמפונקת, שנענשה קשות אחרי החורבן בעוני ובהשפלה שאין כמותם. מה שנראה במכילתא, 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 שהתחצפה אליהם בעבר, הם העדים והמפרשים של סבלה כעת.

ג. "הרכה בך והענוגה"

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

ירושלמי כתובות, פה, ל, ע"ב-ע"ג:¹⁵

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 בתמש מאות דינר קופה בשמים בכל יום
 ולא הייתה 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).

'הכפלת' הסיפור בירושלמי, במקרה שפרטיו שונים אך מסריו זהים, מלמדת על הימצאותן של שתי מסורות שונות בפני העורך הירושלמי. ייחוסה של האישה הנוספת לבית בייתוס יוצר שוב זיהוי ידוע, למשפחת בייתוס, שהייתה משפחת הכהונה הכולטת ביותר בתקופה שבין הורדוס לחורבן, וזוכרת בספרות התלמודית כסמל ומשל לעריצותם של בני משפחות הכהנים הגדולים, יהירותם ושחיתותם.¹⁶ לפנינו, אפוא, שתי נשים הנמנות עם משפחותיה הידועות ביותר של האצולה הירושלמית ערב החורבן. באופן די חריג, זוכות כאן הנשים גם לשם פרטי – מרים ומרתא, שהיא למעשה גירסא יוונית של השם מרים.¹⁷ מרתא בת בייתוס עצמה נזכרת כבר במשנה (יבמות פו, מד) כמי שנישאה כאלמנה לכהן הגדול יהושע בן גמלא, דבר שהותר להם משום שהתארו עוד לפני מינויו של בעלה. על מעשה זה אומר רב יוסף בתלמוד הבבלי (יבמות סא ע"א; יומא יח ע"א) שיהושע בן גמלא מונה לתפקידו בעקבות שוחד שהעלתה מרתא למלך.¹⁸ מרתא ידועה אפוא כמי שהייתה מעורבת ישירות ב'פוליטיקה הגבוהה' של ירושלים בשנים שלפני החורבן, והסיפורים שסופרו עליה, והגיעו אלינו רק דרך העיבודים המאוחרים והרחוקים של התלמוד הבבלי, קשרו אותה מפורשות לשוחד ולשחיתות. לחוצפתן המשותפת נוספת כאן הערתו של ר' אחא, אמורא בן המאה

השלישית שחי דורות רבים לאחר החורבן,¹⁹ '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 בדין בפרט.

על הטאן המשותף הן נענשות בעונשים שונים: העונש שנוסף כאן, קשירת השער לזנב סוס והרצת הסוס, נזכר גם במקום אחר באיכה רבה כאחת משיטות ההתעללות הרומיות שהיו נפוצות לאחר המלחמה.²⁰

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

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, ושלתביעותיהן החומריות לא היו גבולות, ואת עונשן הקשה בעקבות מוראות החורבן. במילים אחרות, זו איננה מסורת של 'השתתפות בצער', אלא מסורת של 'מגיע להן'!

ד. "אם תאכלנה נשים פרים"

המסורת הירושלמית הכפולה שבה ומופיעה במדרש איכה רבה, וכאן היא זוכה לעיבוד נוסף ולתוספות חשובות, אשר מעבים את 'המסר המעניש' החכוי בה ומחריפים אותו, אבל המסר אכן נותר חכוי על-ידי שילובם של שני הסיפורים בתוך רצף של סיפורי ענות וגבורה ידועים, כשבסמוך להם מופיעה גירסה ארוכה של מעשה האם ושבעת הכנים וסיפורי קידוש-השם אחרים.²¹ כך נוצר הרושם המוטעה שגם סיפורי מרתא ומרים הם סיפורי מרטיריות, הבאים להלל את מסירותן של הגיבורות ולבטא צער על סבלן. ברם, עיון

בסיפורים עצמם מעלה כאמור מסר סמוי אחר לגמרי. איכ"ר, פ"א, טז, מהד' בובר, עמ' 85-87: לסיפורים על מרתא ומרים מצורף באיכ"ר סיפור נוסף המופיע לפנייהם, על האם שאכלה את בנה בשעת המצור על ירושלים.²² זהו סיפור תנאי, המופיע במקבילות רבות בספרות התלמודית,²³ מהן אחת נוספת במדרש איכה. צירופו של הסיפור למסורת על מרתא מגשים במלואו את האיום המופיע בפסוקים מדברים כח. כן נוסף כאן גם פסוק מקראי חדש מאיכה, המדבר אף הוא על התופעה המזויעה, אך לא כקללה או כאיום על העלול להתרחש, אלא כזוועה שאכן התרחשה: אמרו עליו על דואג בן יוסף שמת והניח בן קטן לאמו והייתה מוודתו בטפחים, ונתנת משקלו זהב בכל שנה ושנה [לשמים], וכיון שהקיפה מצודה על ירושלם טבחתו בידיה ואכלתו. ועליה מקובן 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.

הסיפור הקצר והמזעזע המתואר כאן במלאכת מחשבת של משקל וסימטריה, מבוסס על מקרים מסוג זה הנזכרים במקרא, ושופרו גם על-ידי יוספוס בהקשר של המצור על ירושלים, ואפשר שהתרחשו כמותם במציאות.²⁴ אבל הוא מוסיף עליהם תוספת חשובה: התרומה שהעלתה האישה העשירה לבית המקדש מדי שנה בשנה בגובה משקלו של הבן האהוב. מעשה כזה בדיוק מסופר גם במשנה, ערכין, פה מא: מעשה באמה שלירמטיה שאמרה: משקל בתי עלי, ועלתה לירושלים, ושקלוא, ונתנה משקלה זהב.

מדובר אפוא במקרה שהיה כמותו במציאות: אישה 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 ה"נמדדת" במשקל ילדה, ואחריתו הנוראה של הסיפור מכוונת למימד הפרוורטי שהיה לאהבת האם הזו כבר מלכתחילה.²⁵ שנית, לפנינו שוב אישה עשירה מאוד, שנוכחותה הופכת לדומיננטית בזירה הציבורית, כשהפעם זירה זו היא בית המקדש. האסרטיביות הנשית הזו, אשר נראית חיובית לכאורה, מסתיימת שוב באחרית נוראה, שיש לה כאמור הקשרים ברורים ל'חטאה' של האישה בימי זוהרה.

כפי שמציין בובר, מקומו ה'טבעי' של הסיפור הזה הוא במקומו של הפסוק מאיכה ב כ הנדרש בו, שם אכן מופיעה מקבילה נוספת שלו. המקבילה

מאיכה א, טז, נראית כמנותקת מההקשר כאן במבט ראשון, אבל כאמור יש לה תפקיד משמעותי ביותר: יחד עם המעשה של מרתא, הבא אחריה, היא מגשימה במלואה את נבואת הפורענות מדברים כח: איכה רבה, שם:

מעשה במרתא בת ביינוס 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 סאתיים 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, נרנז).

גירסת איכה רבה מכנסת תחילה רשימת חטאים בלי לפרשם בגלוי: 'נישואי השוחד' עם יהושע בן גמלא, שכאמור מסופרים במפורש בתלמוד הבבלי בלכר;²⁶ 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...);²⁷ והמוזנות הגבוהים הנפסקים לה בכית הדין לאחר התאלמנותה (השנייה לפי גירסת איכה). גם כאן הושמט החלק הבעייתי יותר – הוויכוח החצוף עם הדיינים, וכמו במקרה הנישואין והבדים היקרים, הקורא יכול להשלים בעצמו את תובנותיו לאירועים אלו בעזרת מקורות אחרים ולהבין שמדובר בחטאים, או להיוותר בתמימותו ולתפוס את התיאור כשבח.

גרירת גופה של מרתא על-ידי סוסים על גבי הקרקע 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 דברים.²⁸

לבסוף, הפסוק המקראי הולם את מרתא במחציתו הראשונה, כאמור, ואת אשת דואג מהסיפור הקודם, במחציתו השנייה. שני הסיפורים יחד מגשימים, אפוא, במלואה את נבואת הפורענות האיומה של דברים כח, נרנז.

לאחר המסורת על מרתא מופיע כאן גם הסיפור המוכפל על בת נקדימון:

איכ"ר, שם:

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 ראיתיה

שהייתה מלקטת שעורים מתחת טלפי סוסים בעכו.

וקראתי עליה הפסוק הזה: 'אם לא תדעי לך היפה בנשים'

צאי לך בעקבי הצאן וראי את גדיותיך' (שה"ש א, ח) -

אל תקרי גדיותיך אלא גזיותיך.

הסיפור השלישי בטרילוגיית סיפורי נשות האצולה שבאיכ"ר נאמן למקבילתו בתוספתא, שכבר הובאה לעיל, ונוסיף עליו כאן הרהור חוזר על משמעותו של הפסוק משיר השירים בהקשרו כאן (וכבר בתוספתא ובירושלמי): בעוד שבמדרשי התנאים (בספרי ובמכילתא) בפי ריב"ז נראה ש'היפה בנשים' איננה הנערה הקונקרטיית שלפניו אלא 'כנסת ישראל' שלא ידעה את אלוהיה, דומה שבגירסת איכ"ר 'היפה בנשים' היא אכן בת נקדימון המבושמת, שהשקיעה ביופיה ממון רב יותר מכל נשות זמנה, ושבהתמקחותה עם חכמים 'לא ידעה' גבולות, לא גבולות כלכליים, של דרישות כספיות בלתי סבירות, ולא גבולות מגדריים, של אישה המחציפה פנים לחכמים.²⁹ שלושת הסיפורים משולבים, כאמור, בתוך שרשרת סיפורי-חורבן ארוכה יותר, כשקודמים להם סיפורי גבורה מובהקים.³⁰ גם ה'עטיפה' הרחבה יותר מטשטשת אפוא את סיפורי הביקורת הללו, ומשווה להם חזות מטעה של סיפורי סבל, המסופרים כביכול מתוך צער, הערכה והזדהות. ולא היא.

ה. "זזהבם לנידה יהיה"

גלגולה האחרון של המסורת על האישה העשירה הנענשת מצוי בתלמוד הבבלי, אשר מעצב מחדש את הסיפור, כשהוא נשען על אלמנטים מתוך הגירסאות הקודמות מחד גיסא, ומאידך גיסא מציע עיבוד חופשי, נועז ומרחיק לכת של דמותה של מרתא. המספר אינו חושש מיצירתה של אגדה אבסורדית ומגוחכת, הנסמכת על פסוק מיחזקאל שלא הופיע בגירסאות 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 (גיטין נו ע"ב - נח ע"א), אלא עוד קודם, בתוך תיאור מהלך המלחמה עצמה, מייד לאחר הטלת המצור על ירושלים, שרפת אסמי המזון של העיר על-ידי המורדים היהודים

כפי שנעמי כהן היטיבה להראות, ברור שפרטי הסיפור בבבלי מכוונים לפרטים במקבילות, ובלי להזכירם:³² חליצת הנעל חסרת ההיגיון בהקשרה כאן מרמזת למסורות על ההליכה היחפה על בדי המשי, וברור שמותה מטינופת שדבקה לכף רגלה היחפה, כביכול באה לא רק להתאים לפסוק מדברים המצוטט כאן מפי ריב"ז, אלא בעיקר כדי להעניש את מרתא בעונש סימטרי לחטאה שלא הוזכר כאן. ההקבלה בין החטא לבין העונש בבבלי היא הישירה והברוטה ביותר מכל הגירסאות, ובאה כאמור גם על חשבון אמינותו של התיאור. גם אקט השלכת הכסף ברחובות 'משוחח' לא רק עם הפסוק מיחזקאל אלא גם עם המסורת על השוחר, שאף היא אינה נרמזת כאן, אך בכל זאת נוכחת: האלמנה שסברה שכספה יכול לקנות הכול, אפילו בעל כוהן גדול, אינה מסוגלת להשיג דבר באמצעות כספה הטמא והמושחת, אפילו לא דבר מאכל. הפסוק מיחזקאל, המשווה בין כסף טמא לגידה, יוצר זיקה בין שחיתות כלכלית לנשיות (טמאה), וכך מעצים את המסר הכללי של אגדת מרתא הבבלית ומחזקו: אישה עשירה מדי, מפונקת ומושחתת, שמתה מושפלת ומבוזה, וכך באה על עונשה הראוי לה, מידה כנגד מידה.

ו. סיכום

לפי חז"ל חיו בירושלים ערב החורבן נשים עשירות ומושחתות, שנוכחותן הקולגית ומעורבותן הציבורית והפוליטית היו לצנינים בעיני חכמים. גורלן המר והמשפיל של נשים אלו בזמן החורבן נגזר מידה כנגד מידה על-פי חטאייהן. העובדה שסיפורים מסוג זה סופרו, הועברו, עובדו ונכתבו שוב ושוב על נשים בלבד, איננה מקרית. המאבק האידאולוגי של חכמים היה כאן מאבק כפול: מאבק מעמדי, נגד העושר הבלתי נתפס, השחיתות, התאוותנות והאטימות, של אצולת ירושלים הכהנית וה'חילונית'; ומאבק מגדרי, נגד נשות האצולה הזו, הפעילות מדי בעיני החכמים. אישוש לכך מצאנו לא רק מעצם היותם של 'סיפורי הביקורת' סיפורים על נשים, אלא גם מהמכנה המשותף שמצאנו בתיאוריהן 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 ורעוע כבד על גורלה המר של אוכלוסיית ירושלים (וארץ ישראל כולה) במלחמת החורבן; וגם עדות על שכבת נשים עשירה, מפונקת, תקיפה וקולנית, שחרגה מהגורמות המגדריות המקובלות בחברה היהודית, ושילמה על כך מחיר אישי, גבוה וקשה. הרשעתן וה'ענשתן' של נשים אלו, שאופיינו בעושרן ובנוכחותן הציבורית, העבירה מסר חברתי ברור באשר למקומן הראוי של הנשים בחברה היהודית של תקופת המשנה והתלמוד.

(ה'ברייתנים'), והשתררותו של רעב קשה בעיר. בבלי גיטין, נו ע"א:

מרתא בת בייתוס עתירתא דירושלים הויא.

שדרתה לשלוחה ואמרה ליה: זיל אייתי לי סמדיא. אדאזל איזדבן,

אתא ואמר לה: סמדיא ליכא, חוירתא איכא.

אמרה ליה: זיל אייתי לי. אדאזל איזדבן,

אתא ואמר לה: חוירתא 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,

איתיב 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 ניחא נפשה, אפיקתא לכל דהבה וכספא,

שדיתיה בשוקא, אמרה: האי למאי מיבעי לי!

והיינו דכתיב: 'כספם בחוצות ישליכו (...) וזהבם לנדה יהיה,

כספם וזהבם לא יוכל להצילם ביום עברת ה',

נפשם לא ישבעו ומעיהם לא ימלאו כי מכשול עונם היה.' (יחזקאל ז, יט).³¹

הסיפור בגיטין נפתח בתמונה שכאילו הועתקה מקומדיית מצבים טלוויזיונית: 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 את דברי הפסוק מיחזקאל וממחיזה אותם: יש כסף וזהב, אבל אין בו תוחלת עוד, והעשירה נותרת רעבה. ברם מייד מסתבר שמותה של מרתא לא בא מרעב, ואף לא מידי האויב האכזר: הסיפור מציע שתי גירסאות לסיבת מותה, גלל צואה שדבק במרתא היחפה, או דבלה לעושה שמרתא הרעבה אכלה, נגעלה ומתה. שתי האפשרויות מעוררות סלידה וגועל, הן אבסורדיות בקטגורייתן, ורחוקות מלסמן סכנת נפשות בדרך-כלל כעילה למוות. מרתא מתה מגועל, ואגב כך גם הקורא מתמלא גועל וסלידה. נימת הצער וההזדהות שעטפה את המסורות התנאיות למראית-עין לפחות, והאיפוק הסולידאי והמרומז של המסורות הארצישראליות האמוראיות, נעדרים לחלוטין מגירסת הבבלי, ותחתיהם צפים ועולים כוז ושאיט-נפש גלויים.

האפקטיביות הרבה של המסר המשותף והמדיר שחבוי בסיפורים הללו נבעה דווקא מהיותו של המסר מוצנע וחמקמק, ולא מוצהר וגלוי. לסיום, עצם החלת השקפה מגדרית שוויונית וביקורת טקסטואלית פמיניסטית על מסורות חז"ל בפרט, ועל המקורות היהודיים בכלל, היא מעשה שיש בו מידה של חוסר הגינות: חז"ל חיו בעולם פטריאכלי מובהק, ולצד המאמץ לשמר את עמדת הכוח הגברית הם גם טרחו למתן את עליונותו הבלתי מעורערת של הגבר היהודי ולהגבילה, אבל ברור וגלוי שעמדת המוצא הפטריאכלית שלהם, כמו של בני זמנם, איננה יכולה לעמוד בקריטריונים השוויוניים של המאה העשרים ואחת. למרות זאת, יש טעם בחשיפת הפטרנליזם הגלוי והמוסווה שבמסורות חז"ל: הבנת 'מנגנונים' תרבותיים סמויים ומתוחכמים של דיכוי, השתקה, והדרה מאפשרת לנו את פירוזה של מנגנונים כאלה ופירוקם 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 הווה יהודית שוויונית יותר מתוך ההתמודדות הזו.

הביקורת שביקשתי להציע פה היא ביקורת פנימית, 'נדיבה' בניסוחו של בויארין,³³ אך מקווה להימנע מהתנשאות, הנלווית לעתים לנדיבות.

הנחת

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

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

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

Tal Ilan, *Mine and Yours are Hers: Retrieving Womens History from Rabbinic Literature*, Leiden 1997, Chap. 7, esp. pp.283-4.

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

3. ראו ההפניות למחקרים בהמשך, וכן: אביגדור שנאן, 'הרכה והענוגה', דעות 4 (1999), עמ' 17-18 (המצייע בקצרה גישה דומה לזו המוצעת כאן, אך ללא הדיבט המגדרי); אילן (הערה 1 לעיל), 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 הערויות, ולהלן אציע ראייה אחרת של מסורות אלו. גם השערותיה על מסורות אלו במאמר קודם נראות לי מופלגות. ראו:

Tal 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 אצל עפרה מאיר, *סוגיות בפואטיקה של סיפורי חז"ל*, ת"א תשנ"ג, עמ' 57-80.

על המסורות שייסקרו להלן אפשר להוסיף עוד מסורת אחת, שלא תידון כאן: האגדה הבבליית על צפנת בת פניאל, בתו של הכהן הגדול, שנאנסת ומושפלת בידי שוביה (בבלי, גיטין, נח ע"א). גם אגדה זו עוסקת בגורלה המר של אישה שהשתייכה כביכול לאצולה הירושלמית, ושאף מוצגת בשמה הפרטי (הסמלי כנראה). ברם בניגוד למסורות להלן, לא מצאתי באגדה זו רובד ביקורתי סמוי.

5. כלומר אמאוס, שישבה על הדרך לירושלים ובמהלך המלחמה התמקם שם הלגיון החמישי (יוספוס, מלחמת היהודים, ד, ה, א, 444. ראו: שמואל ספראי, *העליה לרגל כימי הבית השני*, ת"א 1965, עמ' 115-116). כך עפ"י כה"ל. במהד' הורביץ-רכין השם הוא 'מעון יהודה'. שני הישובים הידועים בשם מעון נמצאים האחד באזור הר חברון והאחר דרומית לעזה.

6. בחלק מכה"י ובדפוס: גללי הסוס.

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

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

9. סצנת ההתבוננות הגברית בנערה כאן איננה שונה עקרונית מהתבנית הקולנועית הנפוצה, שכונתה 'מנגנון המבט החודר', וזכתה לתיאורים וניתוחים רבים. ראו הפניות ודיון אצל אורלי לובין, 'האישה בקולנוע הישראלי', בתוך: *אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות*, בעריכת יעל עצמון, ירושלים תשנ"ה, עמ' 350, וכן גלית חזן-רוקס, *רקמת חיים – היצירה העממית בספרות חז"ל*, ת"א 1996, עמ' 134. וכך מתארת אותה לובין: "לפי המנגנון הזה, מיקומה של האישה תחת המבט החודר עומד בבסיס היותה 'אחרת' למרכז. להיות אישה שמועמדת בעמדה של 'שוליים', של 'אחרת' (לא רק בקולנוע אלא בתרבות בכלל), פירושו לאו דווקא שורה של קונקרטיזציות, אלא פירושו שהטקסט בונה עולם נורמטיבי כזה, שהוא מכפיף את האישה שבתוכו לצרכיה הוא ועמידה בשוליו... אין היא זולת למרכז אלא אויביקט 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 ודרישה. גוף הנערה משמש לריב"ז מעין 'טקסט' לימודי, שעל גביו הוא מייטיב לאבחן את מצב האומה.

10. וכן בבבלי, כתובות סו ע"ב; אבות דרבי נתן, נו"א, פ"ז, מהד' שכטר, עמ' 65. המקבילות הללו הן עיבוד והרחבה של המסורת התנאית, ואינן מסורות עצמאיות העומדות בפני עצמן. משום כך לא נעסק בהן כאן בנפרד. ראו דיון מפורט על המסורות הללו אצל: עפרה מאיר (הערה 4 לעיל); קיסטר (הערה 8 לעיל), עמ' 223-232 (לא מצאתי פרסום חדש יותר של פרק זה בעבודה).
11. בראשית רבה, פ"מא, מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 398 ובמקבילות; איכ"ר, פ"א, ה, מהד' בובר, עמ' 65, ובמקבילות; בבלי, תענית יט ע"ב - כ ע"א ובמקבילות; כתובות סו ע"ב - סז ע"א. ראו הדיון על נקדימון בספרי, ענת ישראל-טרון, אגדות החורבן, ת"א 1997, עמ' 30-32.
12. דומה שפריסת הכדים היקרים על הארץ נתפסת כחטא, על אף שהדבר לא נאמר כאן במפורש. התלמוד הבבלי תוהה בקול רם האם המנהג האנץ נזקף לזכותו של נקדימון או לגנותו, ופוסק לגנותו. ראו בבלי, כתובות סו, ע"ב - סז, ע"א.
13. וכן בבלי, כתובות סו ע"ב; פסיקתא רבתי, כט, מהד' איש-שלום, קמ ע"א. כמו מקבילותיה של המסורת בספרי, גם המקבילות לתוספתא כאן הן עיבוד והרחבה של המסורת התנאית, ואינן מסורות עצמאיות העומדות בפני עצמן. משום כך לא נעסק בהן בנפרד. ראו ההפניות למחקרים הרלוונטים בהע' 10 לעיל.
14. החילופין בשמות החכמים הולמים את ההבדלים בין הנוסחים: ריב"ז מופיע כמנהיג לאומי המפרש את המציאות ונותן לה טעם, במסורות שבהן החכם המתבונן עומד במרכז הסיפור. ואילו במסורות שבהן האישה החוטאת ונענשת עומדת במרכז הסיפור מופיע ר' אלעזר, ששמו נקשר גם במקומות אחרים במתן עדויות על החיים בירושלים לפני החורבן ועל מוראות המלחמה בפרט, כגון איכ"ר, פ"ד, ח, מהד' בובר עמ' 147. ראו על מסורות העדות הללו: אהרן אופנהיימר, 'חבורות שהיו בירושלים' בתוך: א' אופנהיימר, א' רפפורט ומ' שטרן (עורכים), פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני, ירושלים תשמ"א, עמ' 179-180. לחיזוק אמינותה של עדותו היא נמסרת מפיו בשבועה ('אראה בנחמה').
15. על ההקשר בירושלמי ובמקבילה בבבלי, שם, סה ע"א - סו ע"ב, ראו: שולמית ולר, נשים ונשיות בסיפורי התלמוד, ת"א 1993, עמ' 84-90; הנ"ל, נשים בחברה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד, ת"א 2000, עמ' 119-122.
16. תוספתא מנחות, פ"יג, ה"כא, מהד' צוקרמנדל, עמ' 533; בבלי פסחים, נו ע"א. לסקירה קצרה על הידוע לנו על משפחה זו ראו הסקירות מאת י"ל לויין ומ"ד הר בתוך: ההיסטוריה של ארץ-ישראל, כרך דביעי: שלטון רומי, ערך מנחם שטרן, ירושלים 1984, עמ' 195-196 ועמ' 328-330, וכן א"מ סמולוד, 'כהנים גדולים ומדיניות בארץ-ישראל הרומית', בתוך המרד הגדול, בעריכת אריה כשר, ירושלים תשמ"ג, עמ' 252-253.
17. ראו על המשמעות והאפשרויות של השם (מרירות, מרי, מרה, מרים אחות משה, מריה אמו של ישו, ועוד) אצל גלית חזן-רוקם, (הערה 9 לעיל), עמ' 135. השם מרים הוא השם 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.
18. 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 מתארת עם יהושע בן גמלא בהיותה כבר אלמנה ולכן אסורה להינשא לכהן גדול, ואז לאחר אירוסיה היא משחדת את אגריפס שימנה אותה לכהן גדול, ומתחתנת אתו. בכך כפתה 'תקדים' הלכתי שהפך בעקבות המקרה להלכה שהוכנסה למשנה. גם יוספוס, בקדמוניות היהודים, כ, 213 ואילך, מרמז שהיה דבר לא כשר במינויו של יהושע בן גמלא לכהן גדול (סביב שנת 64 לספירה), בצינו שהמינוי גרם להתלקחותם של קרבות-רחוב בין משפחות הכהנים הגדולים, אבל יוספוס אינו כותב במפורש על מתן שוחד. מאחר שיוספוס היה ידיד אישי 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, ת"א תשכ"ט, עמ' 291-292), מבוססים על שמועה מהימנה, ואינם המצאה בבליית. העובדה שהמקורות הארצי-ישראליים אינם מספרים זאת מלמדת בעיקר על הלויאליות שלהם. ראו סמולוד, שם, עמ' 246, וכן במאמרי, ענת טרן, 'יוספוס פלוניוס ותיאורי החורבן בספרות התלמודית', ציון סא (תשנ"ו), עמ' 150. לדעה אחרת ראו אילן (הערה 1 לעיל), עמ' 91.
19. אפשר שמדובר בתנא קדום שנוכר כאן בלבד, אבל זו אפשרות קצת 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, מהד' ליברמן, עמ' 74).
20. איכ"ר, פ"ב, י, מהד' בובר, עמ' 115: "מה היו עושים להם, היו קושרין שערן אחר זנבי סוסייהן ומרציצין בהם, עד שהיה נישול מהן... והיה שערן מטל לארץ מירושלים עד לוד".
- העתקת זירת ההתרחשות מאמאוס לעכו קשורה אולי ליריד של עכו, שאפשר שהפך למרכז להעברה של שבויי המלחמה היהודיים ולמכירתם. ראו על עכו: אופנהיימר (הערה 8 לעיל), עמ' 137-139.
21. אביגדור שנאן, 'גלגולה של אגדת חז"ל', מחניים 7 (תשנ"ד), עמ' 74, עומד על הביקורת הסמויה שבסיפורים, המוקהה על-ידי מיקומם ברצף המרטירולוגי. על מבנה רצף הסיפורים כולו ראו: עלי יסיף, סיפור העם העברי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 238-239; גלית חזן-רוקם, (הערה 9 לעיל), עמ' 133-135.
22. בנוסח הדפוס, פ"א, מזגא, הופרדו הסיפורים ועורבבו עם הסיפורים הנוספים המופיעים ברצף, וכך אבד המבנה המחושב ורב המשמעות הנחשף להלן. וראו גם נוסח כ"י ליניגרד אצל צ"מ רבינוביץ, גנזי מדרש, ת"א תשל"ז, עמ' 142-143, ונוסח שאר כה"י אצל: פנחס מגדל, הסיפור במדרש איכה - נוסח וסגנון, עבודת גמר לקראת התואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ג, עמ' *6-7* בנספח, ודיון עליהם בעמ' 94-96.
23. ספרא, בחוקותי, פ"ו, ג; איכ"ר פ"ב, כ, מהד' בובר, עמ' 121; בבלי, יומא, לח ע"ב; איכה זוטא, פ"א, יא, מהד' בובר עמ' 55 (בשנינו).
24. ויקרא כו, כט; דברים כח, נגנו; מ"ב ו, כו"כ; ירמיהו יט, ט; יחזקאל ה, י; איכה ב, כ; שם ד, י; יוספוס, מלחמת היהודים, ו, ג, ד, 201 ואילך. אצל יוספוס שם האישה מריה (!) בת אלעזר מבית אזוב. ההצעה לזהותה עם מרתא בת בייתוס איננה סבירה מסיבות שונות. ראו הערה 30 להלן.

- וראו עוד על היבטיו הספרותיים והלשוניים של הסיפור, וכן על תפקידם של שני הציטוטים שבסופו: מנדל, (הערה 22 לעיל), עמ' 97-102; שאן, (הערה 21 לעיל), עמ' 70-75.
25. הקשר בין התנהגות האם בתחילה להתנהגותה בזמן המצור נרמז במשחק המילים שיוצר המדרש: עוללי טפוחים - מודרתו כטפוחים - טכחתו בידיה. בגירסת איכה זוטא המאוחרת שותפות לאם 'אם אמו ואחותו ואחות אביו'. התמציתיות של המסורת התנאית-אמוראית נפגמת כאן, אבל האחריות הנשית מודגשת.
26. ראו הערה 18 לעיל. ההכרות המשוערת של בעל המדרש עם סיפור השוחר נרמזת בעצם האזכור, הלא רלוונטי לכאורה להמשך, של האירוסין שקדמו למינוי.
27. בניגוד למסורת בספרי, המנהג מיוחס כאן למרתא לבריה, ולא לכל בני המשפחה. העתקתו ליום הכיפורים וייחוסו לאשת הכהן הגדול מחמירים את מידת הראווה והאנוכיות הנשקפת מהמעשה, ואת העדרה של יראת שמים אמיתית.
28. אמנם בירושלמי ובספרי זו מרים בת נקדימון ולא מרתא. המסורות כאמור מחליפות ביניהן שוב ושוב.
29. וראו עוד על המשמעויות האפשריות של הפסוק אצל מאיר (הערה 4 לעיל), עמ' 58-59, 61, 70, 79.
30. בנו ובתו של ר' צדוק, האם ושבעת הבנים. הסיפור המסיים את השרשרת, על 'מרים בת תנחום שנישבת ופדאיה בעכו' סתום, ולא נתבררו לי פשרו וכוונתו. הסיפור רומז לחטא לא ידוע, כי האישה 'צידקה עליה את הדין', אבל מסתיים במחילה של האל כביכול. (ראו פרשנות אפשרית לסיפור אצל חזן-רוקם (הערה 9 לעיל, עמ' 134). והסדר הזה שונה בין כה"י והדפוסים השונים.
31. *תרגום והסבר*: מרתא בת בייתוס העשירה שבירושלים הייתה. (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 אין, סובין יש. אמרה לו: לך הבא לי. עד שהלך נמכר. בא ואמר לה: סובין אין, קמח שעורים יש. אמרה לו: לך הבא לי. עד שהלך נמכר. הייתה חלוצת נעל (יחפה), אמרה: אצא ואראה אם אמצא דבר לאכול. התיישב לה גלל ברגלה ומתה. קרא עליה ריב"ז: 'הרכה כך והענגה...'. יש אומרים: גרוגרות (דבלות תאנים) של ר' צדוק אכלה, ונאנסה ומתה (מגועל. ומסכירים): שר' צדוק ישב ארבעים שנים בתענית, שלא תחרב ירושלים. כאשר היה אוכל דבר היה נראה (בולט) מבחוץ (מרוכ רוזנו). וכאשר הבריא (מהצום) היו מביאים לו גרוגרות והיה מוצץ את מימיהן (המיץ שלהן) וזורק אותן (וגרוגרות כזו מצאה מרתא ואכלה). כאשר (בטרם) מתה, הוציאה את כל כספה וזהבה, זרקה אותו בשוק ואמרה: זה למה אני צריכה! וזה שנאמר: 'כספם בחוצות ישליכו...'.
32. N.G. Cohen, 'The Theological Stratum of the Martha B. boethus Tradition', *HTR* 69(1976), pp. 51-59.
- זיהויה של מרתא עם האישה שאכלה את כנה, כפי שמציעה כהן, אינו מסתבר, וגירסת איכ"ר, המייחסת את המעשה לאישה אחרת המזוהה כאשת דואג בן יוסף, שוללת את ההצעה לחלוטין. ראו בהרחבה בעניין זה במאמרי, ענת טרן (הערה 18 לעיל), עמ' 151, הע' 56.
33. דניאל בוירארין, *הבשר שברוח*, ת"א 1999, עמ' 30.