

## דמותה של מרתא בת בייתוס כ'אחר' דתי, מעמדי ומגדרי

### ליאת סובולב-מנדלבאום

#### פתח דבר

מרתא בת בייתוס מוזכרת בספרות התלמודית בכמה הקשרים ונחשבת אחת הדמויות הנשיות הבולטות המוצגות באור שלילי ומעוררות ביקורת. במחקרים קודמים על דמותה נטו החוקרים לקשור את היחס השלילי אליה בעיקר להיותה אישה עשירה.<sup>1</sup> בשונה מעמדה זו אני מבקשת להראות כי היחס השלילי כלפי מרתא בת בייתוס נבע משילוב בין סיבות מגדריות לסיבות אחרות, שאינן קשורות להיותה אישה או ליחס לא שוויוני ולא אוהד של הספרות התלמודית לנשים.

בעולם התרבותי של התלמוד הבבלי מרתא בת בייתוס מוצגת כ'אחר' ומודרת בשל 'אחרותה' זו, ובמאמר אתחקה אחר דמותה במקורות התנאיים והאמוראיים, אבחן את דמותה כ'אחר' מעמדי, דתי ומגדרי, אשווה את

\* אני מבקשת להודות מקרב לב לפרופ' שולמית ולר, שבהנחייתה כתבתי את עבודת הדוקטור שלי בנושא ייצוגי דמויות נשיות בתלמוד, ומאמר זה הוא עיבוד של פרק אחד בו.

<sup>1</sup> ראו: ענת ישראלי, 'בנות ירושלים הענוגות ומר גורלן: קריאה חוזרת בכמה אגדות חורבן, יורם ורטה (עורך), **אם לא תדעי לך**, תל אביב תשס"ה, עמ' 11–27; Naomi Cohen Goldstein, 'The Theological Stratum of the Martha B. Boethus Tradition: An Explication of the Text in Gittin 56a', *Harvard Theological Review*, 69, 1–2 (1976), pp. 187–195; Tal Ilan, *Mine and Yours are Hers: Retrieving Women's History from Rabbinic Literature*, New York 1997, pp. 92–94

אפיונה לזה של נשים אחרות ואעמוד על המורכבות שבייצוגה. הדיון בדמות נשית מאפשר להתמקד ברובדי ההוויה הנשית כפי שהם באים לידי ביטוי בטקסטים ולנתחם ניתוח מעמיק. אעלה לדיון שאלות על ההקשרים שבהם מופיעה דמותה של מרתא, על מיקומה בשיח התלמודי, על מקומה במשפחה ובמרחב הציבורי, על המרקם המורכב של הקשרים הבין-אישיים שלה, על יחסי הכוח בין נשים לגברים, על דרכי שיתוף האישה בחברה ועל מנגנוני הדרתה ממנה.

כדי לעמוד על המורכבות והייחודיות בדמותה אבחן במאמר את התכונות, הפעולות והקולות המיוחסים לה, את תפקידה בסיפורים, את העמדות והערכים הבאים לידי ביטוי באמצעותה ואת נוכחותה בזירות השונות. כמו כן, כפי שנהוג לעשות במחקר התלמודי, אשווה בין המקורות הבבליים ובין המקבילות והאזכורים התנאיים והאמוראיים הארץ-ישראלים הנקשרים לדמותה.<sup>2</sup> השוואה זו תשפוך אור על השפעות הזמן והמקום על ייצוגה. במחקר זה מטרתי להוסיף נדבך על מחקרים קודמים שנעשו על תפיסת האישה, על מקומה, על היחס אליה ועל תפיסות העולם המגדריות העולות מסיפורים על נשים ומדיונים הלכתיים בנושאים שנקשרו לנשים, דוגמת הסוטה והנידה.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> הציטוטים מהתלמוד הבבלי הם ממהדורת דפוס וילנה, ושינויי נוסח משמעותיים לדיון מובאים בהערות השוליים ומנותחים בהן. הקטעים מן התלמוד הירושלמי מצוטטים ממהדורת האקדמיה ללשון עברית על פי כתב יד לייזן, והמדרשים הארץ-ישראלים הם מהמהדורות המדעיות.

<sup>3</sup> נכתבו מחקרים רבים בעניין, ואלו החשובים שבהם: דניאל בויארין, **הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד**, תל אביב תשנ"ט; שולמית ולר, **נשים בחברה היהודית**, תל אביב תש"ס; אדמיאל קוסמן, **מסכת נשים – חוכמה, אהבה, נאמנות, תשוקה, יופי, מין, קדושה: קריאה בסיפורים תלמודיים ורבניים ושני מדרשי שיר**, ירושלים תשס"ז; הנ"ל, **נשיות בעולמו הרוחני של הסיפור התלמודי**, תל אביב תשס"ח. ישי רוזן-צבי, **הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה**, ירושלים תשס"ח; אילן (לעיל), הערה Elisheba C. Fonrobert, *Menstrual Purity, Rabbinic and Christian*; (1 *Reconstructions of Biblical Gender*, Stanford 2000; Tal Ilan, *Silencing the Queen: The Literary Histories of Shelamzion and Other Jewish Women*, Tübingen 2006; idem, *Ta'anit Massekhet: Text, Translation, and Commentary*, Tübingen 2008

מרתא בת בייתוס נזכרת שלוש פעמים במקורות התנאיים ושש פעמים במקורות האמוראיים, ומהן ארבע פעמים במסורות בבליות ופעמיים במסורות ארץ-ישראליות.<sup>4</sup> נוסף על שמה היא מוצגת על פי ייחוסה המשפחתי כצאצאית למשפחת האצולה הבייתוסית, ובארבעה מהמקורות היא נזכרת גם כאשת רבי יהושע בן גמלא, שמסופר עליו שהיה כוהן גדול.<sup>5</sup> זיהויים המדויק של הבייתוסים, שאליהם מיוחסת מרתא בת בייתוס, שנוי במחלוקת במחקר,<sup>6</sup> אך יש תמימות דעים כי מדובר במשפחת כהונה שחייתה באלכסנדרייה. משפחה זו קיבלה את משרת הכהונה הגדולה מהורדוס, שביקש להחליש את כוחה של משפחת הכהונה החשמונאית, ומסופר עליה כי הייתה מתנשאת ומורמת מעם.<sup>7</sup>

בכל המקורות התלמודיים העוסקים במרתא בת בייתוס היא מצטיירת כאישה עשירה ומיוחסת בעלת כוח והשפעה, ובאחדים – גם כאלמנה החיה בעצמאות יחסית בפרק מסוים של חייה. עצמאותה מתבטאת בהיותה בלתי

<sup>4</sup> מקורות תנאיים: ספרא אמור ב, ב; משנה, יבמות ו, ד; ספרי דברים רפא, יז. מקורות אמוראיים בבליים: סוכה נב ע"ב; יבמות סא ע"א; יומא יח ע"א; גיטין נו ע"א. מקורות אמוראיים ארץ-ישראליים: ירושלמי, כתובות ה, ט (ל ע"ב); איכה רבה א.

<sup>5</sup> ספרא אמור ב, ב; משנה, יבמות ו, ד; יבמות סא ע"א; יומא יח ע"א.  
<sup>6</sup> היו שסברו כי הבייתוסים היו חלק מהאיסיים, משום שהאיסיים אינם מופיעים בספרות המדרש והתלמוד אך הם נזכרים בכתבי פילון ויוסף בן מתתיהו. ליברמן סבר כי 'ביתסין', 'בית סין' או 'בית סין' הם הבייתוסים וזיהה אותם עם האיסיים. הר ושרמר התנגדו לזיהוי של 'ביתסין', 'בית סין' או 'בית סין' עם 'האיסיים', שכן לא ברור מהו המקור העברי של קבוצה זו, וסברו שזהו כינוי הלניסטי. חיזוק לטיעונם הוא שידוע על האיסיים כי הם פרשו מן המקדש ולא היו שותפים בעבודה בו, ואילו הבייתוסים היו שותפים פעילים בחיי המקדש. זיהוי הבייתוסים עם האיסיים בעייתי, שכן גם על זהותם של האיסיים אין תמימות דעים במחקר. ראו: משה ד' הר, 'מי היו הבייתוסים', דוד קרונה (עורך), **דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, מחקרים בתלמוד הלכה ומדרש**, ירושלים תשמ"א, עמ' 1–20; שאול ליברמן, **תוספתא כפשוטה: ביאור ארוך לתוספתא א-יא**, ניו יורק תשנ"ג, עמ' 729–730; אייל רגב, 'טומאת המקדש ו"יחסי החוץ" של כת קומראן בראשית התקופה החשמונאית', **ציון**, סד, ב (תשנ"ט), עמ' 133–156; Adiel Schremer, 'The Name of the Boethusians; A Reconsideration of Suggested Explanations and Another One', *JSIJ*, 48, 2 (1997), pp. 290–299

<sup>7</sup> יוסף בן מתתיהו, **קדמוניות היהודים** יב [מהדורת שליט, ירושלים 1955–1963, עמ' 158–162], טו [מהדורת שליט, עמ' 320–332]; הר (לעיל, הערה 6).

תלויה בגבר וכן בהיותה בעלת ממון.<sup>8</sup> חשיבותה מובלטת בזיהוי בנה על פי שמה ולא על פי שם אביו,<sup>9</sup> תופעה יוצאת דופן בספרות המדרש והתלמוד.<sup>10</sup>

במקורות התנאיים היא מתוארת כאישה ידועה שעל בסיס נישואיה החריגים כאלמנה לכוהן גדול נקבעה הלכה. פרט זה השאיר אותה בתודעת התנאים כסמל לאלמנה עשירה, ואילו במקורות האמוראיים חל שינוי דרמטי בתיאורה. בקרב האמוראים, הן בארץ ישראל הן בבבל, נשמרה דמותה כסמל לאלמנה אמידה, אך באחדים מן הטקסטים מתקופה זו היא מואשמת גם בהתערבות בחיים הפוליטיים והדתיים ובפגיעה בהם באמצעות שימוש לרעה במעמדה וברכושה. היא מואשמת גם בהיותה מפונקת, מתנשאת וחסרת רגישות לעמה לנוכח הידרדרות המצב הכלכלי בירושלים בעת החורבן.<sup>11</sup>

יתר על כן, במקורות אלו נעדרות מתיאורה תכונות חיוביות המזוהות עם נשים בסיפורים רבים אחרים בתלמוד, כגון רגישות לזולת, אמפתיה, חולשה חברתית, כפיפות וקבלת מרות.<sup>12</sup> במאמר זה אדון בשלושה ייצוגיים מרכזיים

<sup>8</sup> על מעמדן של אלמנות כוהן גדול ובת כוהן ראו: ספרא אמור ח, ה-ו; חנה ספראי, 'נשים בתהליכי שינוי בבית המקדש בירושלים', יעל עצמון (עורכת), **אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 70. על החופש היחסי של האלמנה ועל זכויותיה ראו: בנציון שרשבסקי, **דיני משפחה**, ירושלים תשנ"ג, עמ' 243–248.

<sup>9</sup> בבלי, סוכה נב ע"ב: 'אמרו על בנה של מרתא בת ביתוס שהיה נוטל שתי יריכות של שור הגדול שלקוח באלף זוז ומהלך עקב בצד גודל ולא הניחוהו אחיו הכהנים לעשות כן משום (משלי יד) ברב עם הדרת מלך. מאי משובחים? אילימא משום יוקרא, הני יקירי טפי! אלא התם כבש ומרובע ולא זקיף, הכא סולמות וזקיף טובא: ולא היה חצר בירושלים.'

<sup>10</sup> אילן (לעיל, הערה 3), עמ' 25, 423–424, *Massekhet Sukkah: Text, Translation, and Commentary*, Tübingen 2009, pp. 188–194

<sup>11</sup> איכה רבה א, א; ירושלמי, כתובות ה, ט (ל ע"ב).

<sup>12</sup> ב"ק פב ע"א; כתובות סז ע"ב; תענית כג ע"ב; שבת קנו ע"ב. על ייחוס תפיסות אלו לנשים ראו: שולמית ולר, 'סיפור אבא חלקיה בתלמוד הבבלי, מסמך היסטורי או יצירה ספרותית?', מנחם מור, ג'ק פסטור ואחרים (עורכים), **לאוריאל: מחקרים בתולדות ישראל בעת העתיקה מוגשים לאוריאל רפורט**, ירושלים תשס"ו, עמ' 279–300; קוסמן (לעיל, הערה 3), עמ' 17–18; ליאת סובולב-מנדלבאום, **דמויות נשיות בסיפורי התלמוד הבבלי**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה 2014; Judith Hauptman, 'Image of Women in the Talmud', Rosmary Radford Ruether (ed.), *Religion and*

שלה במקורות – אלמנה עשירה מופלגת, אישה שהיא ביטוי לשחיתות ולתאוות בצע ודמות טרגית שהביאה עליה סבל וסוף אכזרי – ובאמצעותם אראה כי ייצוגה השלילי נבע מן השילוב בין היותה אלמנה ובין מעמדה החברתי והכלכלי, שהקנה לה עצמאות וכוח לעשות מעשים שלא תאמו בהכרח את עמדותיהם של חכמים.

### סמל לאלמנה עשירה מופלגת

במקור התנאי מרתא בת בייתוס מוצגת כדוגמה לעשירה מופלגת: 'ולא תחבל בגד אלמנה, בין עניה בין עשירה ואפילו היא כמרתא בת ביתוס. רבי שמעון אומר: דברים שאתה חובל באיש אין אתה מחזיר לאשה שלא תהא הולך ובא אצלה שלא להשיאה שם רע' (ספרי דברים רפא). חשוב לציין כי מקור זה, הנדרש לחוק 'ולא תחבל בגד אלמנה' (דברים כד, יז; מוזכר גם בשמות כב, כה), דן במצב שבו הבגד הוא לבושו היחיד של הלווה, ולכן על המלווה להשיבו עד הערב. מכאן שהמקרא נדרש למצבן של אלמנות הנמצאות בתחתית הסולם המעמדי ואינו דן באלמנות אמידות. במדרש ההלכה, המיוחס לרבי שמעון בן יוחאי, מורחבת החלת החוק ונקבע כי יש להחזיר גם את הבגד הנלקח כמשכון מאלמנות ממעמד כלכלי גבוה, והוא אינו לבושן היחיד. כאמור, מקור זה מיוחס לרבי שמעון בן יוחאי, ומכאן שסמוך לסוף תקופת התנאים הייתה מרתא בת בייתוס ידועה כאלמנה עשירה ואף נעשתה סמל לאישה כזאת.

ייצוג זה של מרתא מצוי גם בתלמוד הבבלי: 'אמר ליה אביי לרב יוסף: ענייה שבישראל עד עשרים וחמש שנים, ומרתא בת ביתוס עד עשרים וחמש שנים? אמר ליה [לו]: לפום גמלא שיחנא. [לפי הגמל – המשא] (כתובות קד ע"א). דברי אביי משולבים בדיון של הגמרא במשנה (כתובות יב, ד) העוסקת במסגרת הזמן שהאלמנה רשאית לתבוע בו את כתובתה מהיורשים, ומבחינה לצורך כך במקום ישיבתה: בביתה (בבית אביה) או בבית היורשים (בבית בעלה).

האמוראים תמימי דעים וסוברים שאלמנה רשאית לדרוש את כתובתה במשך תקופה של עשרים וחמש שנה, בין שהיא יושבת בבית היורשים בין שהיא יושבת בבית אביה. אביי הביע תמיהה באשר להלכה במשנה, שאינה מבחינה בין אלמנה ענייה לאלמנה עשירה בכל הנוגע למשך הזמן שבו היא רשאית לפרוע את כתובתה מהיורשים. הוא תמה כיצד נקבע משך הזמן בלי לבחון את מצבה הכלכלי והביא את מרתא בת בייתוס כדוגמה לאלמנה עשירה. רב יוסף השיב לאביי בביטוי 'לפום גמלא שיחנא' [לפי הגמל – המשא]. זהו משל עממי שהשתמשו בו בארץ ישראל ובבבל.<sup>13</sup> בהזכירו את המשל ביקש רב יוסף לומר כי יש התאמה בין מעמדה הכלכלי של האישה ובין הסכום שהיא מוציאה. אישה ענייה, שכתובתה קטנה, מוציאה סכומי כסף קטנים, ואילו אישה עשירה, שכתובתה גדולה, מוציאה באותו פרק זמן סכומי כסף גדולים. מכאן שאין להבדיל ביניהן לעניין ההיתר לגבות את הכתובה עד עשרים וחמש שנה מיום שהתאלמנו.

בשימוש במשל זה יש משום אסוציאציה לשם של בעלה של מרתא בת בייתוס, יהושע בן גמלא, וזו שבה ומזכירה לקוראים את חשיבותה ואת עושרה. שמו אינו נזכר במקור זה אך הוא מובא במקורות התנאיים – בספרא ובמשנה – ולכן נראה שהיה ידוע לבעל הסוגיה. העובדה שאביי זיהה בזמנו את מרתא בת בייתוס כאלמנה עשירה מלמדת שבבבל באמצע תקופת האמוראים, המרוחקת שנים רבות מתקופתה של מרתא בת בייתוס, היא נשארה בתודעת החכמים כסמל לאלמנה אמידה.

### ביטוי לשחיתות ולתאוות בצע

בתלמוד הבבלי משולבת בשני מקומות מסורת של רב אסי, אמורא בבלי, המתארת את מרתא בת בייתוס כאישה מושחתת ששיחדה את ינאי המלך על מנת שימנה לכוהן גדול את בעלה, רבי יהושע בן גמלא. מסורת זו מפתחת מאורע שמסופר עליו במשנה ובספרא על נישואיה של מרתא בת בייתוס לכוהן הגדול לאחר מינויו:

<sup>13</sup> ספרי במדבר קלה; בראשית רבה יט, ג; בבלי, כתובות סו ע"ב–סז ע"א; בבלי, סוטה יג ע"ב.

משנה, יבמות ו, ד	ספרא אמור ב, ב
אירס את האלמנה ונתמנה להיות כהן גדול יכנס. ומעשה ביהושע בן גמלא שקדש את מרתא בת ביתוס ומינהו המלך להיות כהן גדול וכנסה.	אירס את האלמנה ונתמנה להיות כהן גדול יכנס. תלמוד לומר יקח אשה? מעשה ביהושע בן גמלא שקידש מרתא בת ביתוס ומינהו המלך להיות כהן גדול וכנסה.

במקורות התנאיים הללו מסופר כי מרתא בת בייתוס נישאה ליהושע בן גמלא הכהן הגדול, ונובע מהם שהייתה אלמנה ידועה ושמעמדה החברתי-כלכלי היה גבוה, שכן היא נמנתה עם אליטת האצולה השלטונית של הבייתוסים.<sup>14</sup>

במשנה נזכר הסיפור על נישואיהם של מרתא בן בייתוס ויהושע בן גמלא אגב דיון באיסורים בכוהנים ובאיסורי הנישואין החלים עליהם, שמקורם בספר ויקרא. כוהן גדול אסור באלמנה ובצעירה שטרם בגרה, ומותר רק בבוגרת שהיא בתולה (ויקרא כא, י-יד). בהלכה המובאת במשנה, כוהן שאירס אלמנה לפני שקיבל את משרת הכהונה הגדולה רשאי לשאת אותה. כדי לתת תוקף להלכה זו מוצג במשנה סיפור הפותח בביטוי: 'מעשה ב-' ומספר על יהושע בן גמלא שאירס את האלמנה מרתא בת בייתוס ונשאה לאחר שקיבל את משרת הכהן הגדול.

בספרא מוכחת ההלכה ממדרש הפסוק: 'פִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה חֻדְשָׁה לֹא יֵצֵא בְּצַבָּא וְלֹא יַעֲבֹר עָלָיו לְכָל דְּבַר נְקִי יִהְיֶה לְבֵיתוֹ שָׁנָה אֶחָת וְשִׁמַּח אֶת אִשְׁתּוֹ אֲשֶׁר לָקַח' (דברים כד, ה), שעניינו שמחת האישה החדשה, ומוסק כי יש לשמח את האישה, ולכן אין לבטל את הקידושין עמה גם אם החתן מונה לשמש כוהן גדול.

בעיבוד הבבלי הפכה מרתא בת בייתוס לדמות מושחתת, שקנתה לבעלה משרה של כוהן גדול באמצעות שוחד. בשתי סוגיות בתלמוד הבבלי, ביומא

<sup>14</sup> הסיפור על מרתא בת בייתוס נעדר מהמקבילה בתוספתא, יבמות יא, ד, הדנה באיסורי כוהן גדול לשאת אלמנה.

וביבמות, הוכנסה המסורת התנאית לשני דיונים שונים העוסקים בשחיתות המידות כדי להדגים התנהגות קלוקלת זו:

יומא יח ע"א	יבמות סא ע"א
<p>בשלמא שמא שכח – לחיי, אלא שמא לא למד. מי מוקמינן כי האי גוונא? והתניא: (ויקרא כא) והכהן הגדול מאחיו – שיהא גדול מאחיו בכח, בנוי, בחכמה ובעושר. אחרים אומרים: מנין שאם אין לו שאחיו הכהנים מגדלין אותו? תלמוד לומר והכהן הגדול מאחיו גדלהו משל אחיו.</p> <p>אמר רב יוסף: לא קשיא; כאן במקדש ראשון, כאן במקדש שני.</p> <p>דאמר רב אסי: תרקבא דדינרי עיילא ליה מרתא בת בייתוס לינאי מלכא על דאוקמיה, ליהושע בן גמלא בכהני רברבי.</p>	<p>אירס את האלמנה ונתמנה להיות כהן גדול – יכנוס. ומעשה ביהושע בן גמלא שקדש את מרתא בת בייתוס, ומנהו המלך להיות כה"ג, וכנסה. מעשה ביהושע וכו'. מנהו אין, נתמנה לא;</p> <p>אמר רב יוסף: קטיר קחזינא הכא.</p> <p>דאמר רב אסי:<sup>15</sup> תרקבא דדינרי עיילא ליה מרתא בת בייתוס לינאי מלכא, עד דמוקי ליה ליהושע בן גמלא בכהני רברבי.</p>

(תרגום):

יבמות סא ע"א: אירס את האלמנה... מינה אותו – כן, התמנה – לא. אמר רב יוסף: קשר רואה אני כאן. שאמר רב אסי: תרקבא של דינרים (=ביטוי לשוחד הניתן בדינרים) הביאה לו מרתא בת בייתוס לינאי המלך, לפני שהעמיד אותו, את יהושע בין גמלא, בין הכהנים הגדולים.

<sup>15</sup> 'רב אסי' – בכתב יד אוקספורד 366 ובכתב יד וטיקן 111 כתוב 'רבי יוסי'; בכתב יד מינכן 95 כתוב 'רבי אמי'. נראה כי הגרסה שעל פיה מביא המסורת על מרתא הוא רבי יוסי משובשת, משום שלא סביר שעורך בבלי ייחס זאת לתנא רחוק, ואילו רב אסי היה אמורא בבלי שביקר בארץ ישראל. ראו: אהרון הימן, **ספר תולדות תנאים ואמוראים**, ירושלים 1964, עמ' 232–234. נראה כי גם הגרסה 'רבי אמי' משובשת, משום שכתב יד מינכן 95 ידוע ככתב יד שהיו בו שיבושים. ראו: Michael Krupp, 'Manuscripts of the Babylonian Talmud', Shmuel Safrai (ed.), *The Literature of the Sages*, Assen 1987, pp. 351–361



יומא יח ע"א: בשלום (=בצדק) שמא שכח – לחיים, אלא שמא לא למד? האם מעמידים אנחנו כגון זה? והרי שנויה (ברייטא): והכוהן הגדול מאחיו (ויקרא כא) – שיהא גדול מאחיו בכוח, בנוי, בחכמה ובעושר. אחרים אומרים: מניין שאם אין לו שאחיו הכוהנים מגדלים אותו? תלמוד לומר: והכוהן הגדול מאחיו – גדלהו משל אחיו. אמר רב יוסף: לא קשה; שאמר רב אסי: תרקבא של דינרים הכניסה לו מרתא בת בייתוס לינאי המלך על שהעמיד אותו, את יהושע בין גמלא, בכוהנים גדולים.)

עורכי הסוגיה ביבמות קישרו את המשנה לדברי רב אסי ולדברי רב יוסף באמצעות דיוק במילה 'מינה', וממנה הסיקו כי יהושע בן גמלא מונה לתפקיד בידי אדם מסוים.<sup>16</sup> האמורא רב יוסף (בר חייא) פירש את הדיוק ואמר: 'קשר אני רואה כאן', היינו שהמינוי היה תוצאה של קשר ומזימה,<sup>17</sup> והאמורא רב אסי הביא מסורת שעל פיה המינוי היה בעבור תשלום שוחד, ומרתא בת בייתוס שיחדה את ינאי המלך בתרקבא של דינרים.

הביטוי הארמי 'תרקבא דדינרי' מצוי כציון לשוחד במסורות בבליות נוספות המוסרות עיבודים של סיפורים ארץ-ישראליים.<sup>18</sup> גם ציון ינאי המלך כמקבל השוחד ממרתא בת בייתוס נוסף בעיבוד הבבלי המגמתי,<sup>19</sup> וכבר בעלי

<sup>16</sup> על הקושי שבהצגת יהושע בן גמלא בסיפור ככהן שהתמנה שלא כדין במסורת זו בתלמוד הבבלי ביבמות משום שהוא מוצג בבבלי, ב"ב כא ע"א כאיש חיובי ומוערך שבלעדיו הייתה נשכחת תורה וכמי שהקים בתי מדרשות לילדים, ראו: דוד גודבלט, 'המקורות על ראשיתו של החינוך היהודי המאורגן בארץ-ישראל', **מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ ישראל**, 5 (תש"ם), עמ' 83–84; Jacob Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees Before 70*, I, Leiden 1971, pp. 396–397

<sup>17</sup> רש"י ראה בדברי רב יוסף ציון לשחיתות: 'שלא היה ראוי לכך אלא שנתן מומן ומינוהו' (רש"י על יבמות סא ע"א, ד"ה 'קשר של רשעים אני רואה כאן').

<sup>18</sup> כדוגמת סנהדרין ז ע"ב; עבודה זרה יח ע"א.

<sup>19</sup> יהושע אפרון, 'שמעון בן-שטח וינאי המלך', מנחם דורמן, שמואל ספראי ומנחם שטרן (עורכים), **מחקרים בתולדות ישראל ובלשון העברית**, תל אביב תש"ל, עמ' 162–163; משה בר, 'על מנהיגים של יהודי ציפורי במאה הג', **סיני**, עד (תשל"ד), עמ' 133–138; הנ"ל, 'על ליכודם החברתי של חז"ל (גילוי חוטאים וחטאיהם וכיסוים בספרות חז"ל)', **ציון**, נג, ב (תשמ"ח), עמ' 164–165; מאיר בר-אילן, **הפולמוס בין חכמים לכהנים בשלהי ימי בית שני**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשמ"ב, עמ' 262–266; ג'פרי הרמן, **הכהנים בבבל בתקופת התלמוד: זכויות יתר ומעמד חברתי**, עבודת מוסמך, אוניברסיטה העברית בירושלים תשנ"ח; עודד עיר-שי, 'עטרת ראשו כהוד המלוכה

התוספות העירו כי לא מדובר בינאי כי אם באגריפס השני או בהורקנוס. הם התבססו על קידושין סו ע"א, ששם מוצג ינאי עצמו ככוהן גדול, וקבעו כי ינאי לא היה ממנה מישהו לכוהן גדול במקומו.<sup>20</sup> יהושע אפרון כתב כי המלך בסיפור המקורי על מרתא בת בייתוס והשוחד היה אגריפס ולא ינאי,<sup>21</sup> על בסיס דברי התוספות ועל סמך שיוכם של מרתא בת בייתוס ושל יהושע בן גמלא לדור הראשון של התנאים, המתאים לתקופת מלכותו של אגריפס השני ולא לזו של אלכסנדר ינאי, שמלך בשנים 76–103 לספירה.<sup>22</sup>

יהושע אפרון, ג'ייקוב ניוסנר וענת ישראלי מצאו שישה מקומות בתלמוד הבבלי שבהם שונה שם השליט החשמונאי לינאי המלך,<sup>23</sup> והסיקו כי הוא נתפס כמלך מושחת ולא מוסרי ולכן יוחסו לו עוד מסורות שיש בהן טעם לפגם בהתנהלות השליט החשמונאי.<sup>24</sup> על פי נתונים אלו אפשר להניח כי המלך במסורת המקורית של רב אסי הוא ככל הנראה אגריפס, ומעבדי התלמוד הבבלי שינו את שמו לינאי כדי לקשור אותו לשחיתות הכוהנים והמלוכה של החשמונאים.

ציון המלך ינאי כגיבור הסיפור, היעדר סיפור השוחד מהמסורת התנאית, ייחסו לאמורא בבלי והימצאות הביטוי 'תרקבא דדינרי' בעיבודים בבליים למסורות ארץ-ישראליות מחזקים את ההשערה כי הסיפור על השוחד שנתנה מרתא בת בייתוס כדי שיהושע בן גמלא ימונה לכוהן גדול הוא תוספת בבלית למסורת התנאית על נישואי הזוג.

צנוף צפירת שש לכבוד ולתפארת: למקומה של הכהונה בחברה היהודית של שלהי העת העתיקה, יעל לוי (עורכת), **רצף ותמורה: יהודים ויהדות בארץ ישראל הביזנטית נוצרית**, ירושלים תשס"ד, עמ' 101–102; Shaye J. D. Cohen, 'The Destruction: from Scripture to Midrash', *Prooftexts*, 2, 1 (1982), pp. 18–39

<sup>20</sup> תוספות, יבמות סא ע"א, ד"ה 'עיילה ליה מרתא בת ביתוס לינאי מלכא': 'לאו היינו ינאי כ"ג דבפרק האומר בקידושין (סו ע"א) דאם כן לא היה מושיב אחר במקומו.'

<sup>21</sup> אפרון (לעיל, הערה 19). הוא התבסס על כתביו של יוסף בן מתתיהו בקדמוניות היהודים כ ט, ד, סעיף 213, וכן על התלמוד.

<sup>22</sup> אפרון, שם, עמ' 74–78, 91.

<sup>23</sup> למשל סנהדרין יט ע"א–ע"ב; כריתות כח ע"ב.

<sup>24</sup> אפרון (לעיל, הערה 19); ענת ישראלי, **דמותם של החשמונאים בעיני התנאים והאמוראים**, עבודת מוסמך, אוניברסיטת חיפה תשמ"ז, עמ' 100–105; ניוסנר (לעיל, הערה 16), עמ' 40.

גם בסוגיה המקבילה ביומא יח ע"א, שעניינה שחיתות המידות בקרב הכהונה הגדולה בתקופת הבית השני, ובמיוחד ביום הכיפורים, נזכרים רב יוסף ורב אסי. ואולם דברי רב יוסף עניינם הבחנה בין רמתה המוסרית של הכהונה בימי המקדש הראשון לרמתה המוסרית בימי המקדש השני ואינם קשורים במקרה מסוים, ואילו מימרתו של רב אסי, העוסקת באירוע הקונקרטי של מרתא בת בייתוס, מובאת כדוגמה להידרדרות ברמה המוסרית של הכהונה בימי המקדש השני, שהתבטאה בשחיתות שלטונית ובקניית הכהונה בכסף.<sup>25</sup>

סיפורים על כוהנים מושחתיים מצויים בעוד מקורות בתלמוד הבבלי, ולכן נראה כי המסורת על שחיתותה של מרתא בת בייתוס היא משל לשחיתות הכוהנים בכלל והכוהנים בני המשפחה הבייתוסית בפרט. בתיאור זה מודגש גם כי השחיתות הייתה נוראה כל כך עד שאפילו נשים, שאינן מעורבות באופן בולט בחיי חברה ופוליטיקה, היו שותפות לה.

לפיכך נראה כי תיאורה של מרתא בת בייתוס כמושחתת לא נבע רק מהיותה אישה אלא גם מייחוסה המשפחתי לאצולת הבייתוסים ולכהונה הגדולה, אולם אי-אפשר להתעלם מההיבט המגדרי של הסיפור, ולכן הצגת אישה כאשמה בשחיתות של כוהנים ובקניית משרות מבטאת ביקורת על נשים עשירות, בעיקר אלמנות, היכולות להשתמש בכסףן כרצונן ולעשות בו שימוש שאינו הגון.

### דמות טרגית שהביאה על עצמה סבל וסוף אכזרי

המסורת התנאית על עושרה המופלג של מרתא בת בייתוס נשמרה בקרב אמוראי ארץ ישראל גם בדורות מאוחרים, והם פיתחו אותה למסורת על עושר המוביל להתנהגות קלוקלת. שתי מסורות ארץ-ישראליות, האחת בירושלמי, כתובות ה, ט (ל ע"ב), והאחרת באיכה רבה א, א, עוסקות בסופה

<sup>25</sup> מציאות של שחיתות ושחיתות ושוחד בקרב הכהונה והנהגה בימי הבית השני מתוארת גם בסוגיה המקבילה בירושלמי, יומא א, א (לח ע"ג), וכן בבבלי: שבת טו ע"א; יומא ח ע"ב; פסחים נו ע"ב. על כך ראו: גדליה אלון, 'אילן דמתמנין בכסף', **מחקרים בתולדות ישראל בתקופת המשנה והתלמוד**, ב, תל אביב תשי"ח, עמ' 15–57; אייל רגב, 'הרקע, הנסיבות וההשלכות לעלייתם של הכהנים מבית פיאבי ובית ביתוס', **חידושים בחקר ירושלים**, ג (תשנ"ח), עמ' 43–53.

האכזרי של מרתא בעת החורבן ומבליטות פגמים באופייה. מסורות אלו שימשו יסוד למקור הבבלי הדין באחריתה בגיטין נו ע"א. במסורות אלו מוצגת מרתא בת בייתוס כדמות טרגית, שנהנתה מרמת חיים גבוהה באופן קיצוני חרף מצוקות זמנה, אך המציאות טפחה על פניה והיא מתה מוות אכזרי.

על פי אריסטו, לדמות טרגית יש תכונות אופי הדומות לאלו של האדם הממוצע, דמות שאינה מרשעת ואינה צדיקה, העוברת אחד או יותר מן האירועים האלה: פעילותה מובילה לסבלה, למהפך קיצוני בחייה או לשינוי מאי-ידיעה לידיעה.<sup>26</sup> אם כן, אפשר להגדיר את מרתא בת בייתוס כדמות טרגית בעלת תכונות אופי הקיימות אצל נשים המשתייכות למעמד כלכלי גבוה, כגון פינוק, חוסר תשומת לב לסביבה, תלותיות והתנשאות. תכונות אלו הביאו עליה סבל קיצוני בזמן החורבן.

בירושלמי, כתובות ה, ט (ל ע"ב) הסוגיה משתמשת במסורת על אישה עשירה שפסקו לה יין בכמות פחותה מהכמות שביקשה.<sup>27</sup> היא משלבת את המסורת הזו בדיון הלכתי ומייחסת אותה למרתא בת בייתוס, שהייתה ידועה בעושרה, כדי לספק הוכחה לתפיסה שלפיה לא רצוי שנשים ישתו יין:

מעשה במרתא בת בייתוס שפסקו לה חכמ' סאתיים (מיים) [יין] בכל יום [...] אעפ"כ קיללה אותן ואמרה להן כך תתנו לבנותיכם [...] אמ' ר' אלעזר בר צדוק: אראה בנחמה אם לא ראיתיה מלקטת שעורים מבין טלפי סוסים בעכו. וקראתי עליה הפסוק הזה: 'הרכה בך והענוגה' וגו' (דברים כח) 'אם לא תדעי לך היפה בנשים צאי לך בעקבי הצאן' וגו' (שיר השירים א).

בירושלמי מובא המקור על מרתא בת בייתוס כחלק מדיון הלכתי על פסיקת יין לנשים שבעליהן אינם מצויים במחיצתן. המקור עליה נחלק לשלושה חלקים והוכנס בו הדיון ההלכתי של הגמרא במשנה העוסקת בחובת

<sup>26</sup> אריסטו, פואטיקה, ירושלים תשס"ב, עמ' 25–27, 31–35; מאיר שטרנברג, 'סודות הטרגדיה ומושג העלילה בטרגדיה', הספרות, 4 (תשל"ג), עמ' 23–69.

<sup>27</sup> מסורת זו מופיעה בתוספתא, כתובות ה, ח-י, ומיוחסת לבתו של נקדימון בין גוריון.

המזונות של אדם המפרנס את אשתו באמצעות אדם שלישי. במשנה נקבע תשלום מינימלי ביותר שהמפרנס חייב לאישה, ומוצהר כי לנשים עשירות פוסקים על פי מעמדן. בגמרא מבוטאת העמדה שעל פיה יש לפסוק יין לנשים עשירות, שכן היין הוא סמל למעמד כלכלי, ומרתא בת בייתוס, שבית הדין פסק לה יין, מובאת כהוכחה לקיומה של פסיקת יין לנשים עשירות.

הגמרא מעלה תמיהה בעניין פסיקה זו ושואלת אם בית דין פוסק יין לנשים, וכדי לחזק תמיהה זו היא מביאה את דרשתו של רבי חייא בר אדא על הושע (ד, י-יא), שלפיה שתיית יין מובילה את השותות לזימה ולזנות. הגמרא מתרצת את הסתירה בין התמיהה אם פוסקים יין לנשים ובין הסיפור על מרתא בת בייתוס, שפסקו לה יין, באמצעות דברי חכמים שלפיהם היו שני צרכים שבגינם פסקו יין לנשים: הנקה ובישול. רבי יהושע בן לוי הסיק מהמשנה שנקבע בה שאישה מיניקה מקבלת יותר מזונות (כתובות ה, ח) כי אפשר לפסוק יין לאישה מיניקה, שכן יין מרבה את החלב. רבי חזקיה הביא דברים בשם רבי אבהו, שהביא דברים בשם רבי יוחנן, כי מותר לפסוק לאישה מעט יין לבישול.<sup>28</sup>

כדי לחזק את עמדת הסוגיה כי אין לפסוק יין לצורכי שתייה לנשים, מתואר בגמרא כי מרתא בת בייתוס קיללה את הדיינים: 'אף על פי כן קיללה אותן ואמרה להן כך תתנו לבנותיכם'. לא ברור מהי הקללה בדבריה 'כך תתנו לבנותיכם', ואפשר שמרתא בת בייתוס שאלה מתוך כעס: האם גם לבנותיכן תפסקו כך? אך אין זו קללה. נראה כי היא הייתה מנותקת מהמציאות ומהפסיקות בדבר כמויות היין שנשים זכאיות להן עד כדי כך שחשבה שקיללה את הדיינים באמרה להם שיפסקו לבנותיהם מנה זו של יין שהם פסקו לה, אך התוצאה הייתה ברכה, שכן כמות זו נחשבה כמות רבה לנשים שלא היו עשירות מופלגות כמותה.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> שולמית ולר, נשים ונשיות בסיפורי התלמוד, תל אביב תשנ"ג, עמ' 83-85.  
<sup>29</sup> ענת ישראל, אגדות החורבן, תל אביב תשנ"ז, עמ' 45-46; אביגדור שגאן, 'שלושה סיפורים וסיפור על חורבן הבית, גורמיו ותוצאותיו', אבידב ליפסקר ורלה קושלבסקי (עורכים), מעשה סיפור; מחקרים בסיפורת היהודית מוגשים ליואב אלשטיין, רמת גן תשס"ו, עמ' 37, 42.

ביקורת על מעשיה של מרתא בת בייתוס מובעת גם בדברים שהובאו מפי רבי אחא בתגובה למעשיה: 'וענינו אחריה אמן'. מקריאה ראשונית אפשר להבין כי הדברים מאשרים את התנהגותה, אולם מהצגת הפנייה אליה בלשון רבים ומשילוב הסיפור בסוגיה שמטרתה להתפלמס עם נשים השוות יין אפשר להסיק שדבריו של רבי אחא מבטאים לעג להתנהגותה של מרתא בת בייתוס בבית הדין ומייצגים את עמדתו של מעבד הסוגיה.

לאחר הצגתה של מרתא בת בייתוס המקללת את הדיינים מובא בגמרא סיפור סופה המר, המיוחס לרבי צדוק, שחי בימי החורבן ודרש עליה שני פסוקים: 'הֲרַכָּה בְּךָ וְהִעֲנֶנָּה אֲשֶׁר לֹא נִסְתָּה כֹּף רַגְלָהּ הַצָּג עַל הָאָרֶץ מִהֲתַעֲנַג וּמִרָחַץ תִּרְעַע עֵינֶיהָ בְּאִישׁ חֵיקָה וּבְבִנָּה וּבְבִתָּה' (דברים כח, נו), וכן: 'אִם לֹא תִדְעִי לֶךְ הַיְפָה בְּנָשִׁים צְאִי לֶךְ בְּעַקְבֵי הַצֹּאן וּרְעִי אֶת גְּדִיתֶיךָ עַל מִשְׁכָּנוֹת הָרָעִים' (שיר השירים א, ז). הפסוק מדברים מובא ברצף הקללות שיבואו על מפרי הברית, המופיעות בפרק בהדרגה מהקל אל הכבד, והחמורה שבהן היא שבני ישראל יאכלו את פרי בטנם בשל הרעב הכבד. לפי דרשת הפסוק, אפילו נשים, הנתפסות כעדינות ורגישות מגברים, יאכלו את בניהן בזמן המצור. מהקשרו של הפסוק נראה כי דרשתו על מרתא בת בייתוס רומזת לענישה על מעשיה.

בעל קרבן העדה פירש שרבי צדוק דרש כי מרתא בת בייתוס, היפה בנשים, 'לא ידעה' – כלומר רחקה מדרך התורה – ולכן נענשה.<sup>30</sup> ראייה זו של ענישה למרתא בת בייתוס מתחזקת באמצעות הקישור הדרשני בין הפסוק מדברים לפסוק משיר השירים. על פי הקישור, העונש על מעשיה של מרתא בת בייתוס, שלא ידעה כיצד להתנהג כראוי, הוא חיפוש בצאן, היינו חיפוש אוכל בין גללי סוסים. מהדיון במקור עולה כי מרתא בת בייתוס מאופיינת בו כאישה פשוטה והמונית, החורגת מההתנהגות המקובלת על החכמים-הגברים ומציגה דוגמה להתנהגות שלילית של נשים.

<sup>30</sup> קרבן העדה בדפי התלמוד הירושלמי.

עוד מקור ארץ-ישראלי על גורלה המר של מרתא בת בייתוס בעת החורבן מופיע באיכה רבה פרשה א:<sup>31</sup>

מעשה במרתא בת בייתוס שקדשה יהושע בן גמלא ומינהו המלך להיות כהן גדול, וכינסה, פעם אחת אמרה אלך ואראה אותו היאך הוא קורא בתורה ביום הכפורים, 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 ולא תנינא שאין פוסקין יין לאשה בב"ד, ולמה אין פוסקין לאשה יין בב"ד, א"ר חייא בר אבא משום זנות ויין ותירוש יקח לב (הושע ד יא), ולמה פסקו לה יין, ר' חזקיה ור' אבהו בשם ר' יוחנן לתבשיליה, והא תנינן אם היתה מניקה פוחתין לה ממעשה ידיה ומוסיפין לה על מזונותיה, ר' יהושע בן לוי אמר מרבין לה יין מפני שהוא מרבה את החלב.

א"ר אלעזר בר 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 (דברים כח, ט).

מקור זה מובא באיכה רבה בקובץ סיפורים על גורלן של נשים שירדו ממעמדן הרם בתקופת חורבן הבית השני, והוא מקשר בין עובדת בואה של מרתא בת בייתוס לבית המקדש ביום הכיפורים כדי לראות את בעלה – מעשה שהוא פגיעה בעבודת המקדש ובטהרתו – ובין תוצאות החורבן. למקור שני חלקים: החלק הראשון מספר על הליכתה של מרתא בת בייתוס לבית המקדש ביום כיפור כדי לצפות בבעלה הכוהן הגדול בזמן קריאתו בתורה, והחלק השני מספר על ימי אלמנותה, שבהם תבעה יין בבית הדין, ומצורפת לו מסורת, המיוחסת לרבי אליעזר ברבי צדוק, על סופה הטרגי.

<sup>31</sup> בכל נוסחי המקור בכתבי היד נקראת האישה מרתא בת בייתוס, ורק בשני הדפוסים הראשונים נקראת האישה מרים. מכאן נראה כי השם מרתא הוא השם המקורי, ואפשר שהוא שם ארמי שהתגלגל מהשם העברי מרים. ראו מדרש איכה רבה [מהדורת באבער, ווילנא תרנ"ט, עמ' 86].

במקור זה משולב דיון הלכתי, המצוי גם בירושלמי שהובא לעיל, המצמצם את פסיקת היין לנשים לצורכי בישול והנקה.

המקור פותח במסורת התנאית על מרתא בת בייתוס הידועה מהספרא ומהמשנה. הוא מספר על נישואיה ליהושע בן גמלא לאחר שקיבל את משרת הכהונה הגדולה ומקשר אותו לביקורה את בעלה, הכוהן הגדול, במקדש, ביום הכיפורים, כשהיא יחפה. בהליכתה יחפה ביום כיפור קיימה את איסור נעילת הסנדל. במקור מסופר שהניחו לפניה שטיחים 'כדי שלא יתייחפו רגליה', אך מצוין גם: 'ואעפ"כ נתייחפו רגליה'. ביטוי זה קשה, שכן אם שמו לה שטיחים מפתח ביתה, כיצד בכל זאת התייחפו רגליה?

מחבר הספר עץ יוסף פירש כי מטרת פריסת השטיחים הייתה לגרום לנוחיותה של מרתא בת בייתוס בזמן שהלכה עליהם יחפה כדי שלא תרגיש את קושי הקרקע, ולא כדי למנוע את המגע של רגליה בקרקע.<sup>32</sup> על פי פירושו, מרתא בת בייתוס הייתה עדינה ורגישה עד כדי כך שחשה בקרקע גם כאשר פסעה על השטיחים.

פירוש אחר לביטוי 'נתייחפו רגליה' קושר אותו לעניין הטומאה,<sup>33</sup> ולפיו למרות פריסת השטיחים נטמאו רגליה של מרתא בת בייתוס, וכך היא טימאה את המקדש. לפי פירוש זה, ההתייחפות משמעה שמרתא בת בייתוס פגעה בטהרת המקדש בעצם הביקור אצל בעלה הכוהן הגדול ביום כיפור, שהרי לפי המשנה ביומא א, א, שבעה ימים לפני יום הכיפורים הכוהן הגדול מובדל מאשתו ומוצא מביתו כדי שלא יגיע לידי ספק טומאה ויטמא את המקדש.<sup>34</sup>

המקור מסיים בתיאור סופה של מרתא בת בייתוס – קשירתה בשערותיה אל רגלי סוסים שהריצו הרומאים בירושלים, ובדרשתו של רבי צדוק שקרא עליה את המילים: 'הַרְפָּה בְּךָ וְהַעֲנֵגָה' (דברים כח, נו). הפסוק, הלקוח כאמור

<sup>32</sup> עץ יוסף, ד"ה 'יתיחפו': 'שלא תלך יחפה על הארץ, כלומר שלא תרגיש בלחלוחית אדמה ואעפ"כ הרגישה'.

<sup>33</sup> תוספתא, פרה ט, ט; תוספתא, שבת י, יח; תוספתא, תרומות י, יא; בבלי, חגיגה כג ע"א; בבלי, נידה נה ע"ב.

<sup>34</sup> הלכה זו מופיעה גם בספרא צו, מכילתא דמילואים א, לז.



מפרשת הברכה והקללה, מבטא מחד גיסא ענישה על מעשיה: מרתא בת בייתוס פגעה בטהרת המקדש ובשל כך נענשה בעונש אכזרי באחריתה, ומאידיך גיסא דרשת הביטוי 'הרכה והענוגה' רומזת גם להעצמת סבלה של אישה עדינה זו בתקופה הקשה של החורבן – מאיגרא רמה לבירא עמיקתא.

עיבוד בבלי לדמותה הארץ-ישראלית ולסופה מצוי בגיטין נו ע"א, בסוגיה הדנה באגדות חורבן ירושלים, וגם בו היא מוצגת כבעלת גורל טרגי.<sup>35</sup> בעיבוד זה נוספו לדמותה תכונות ומעשים המאפיינים לעתים את המשתייכים למשפחות אמידות ומסכנים את בעליהם בשעת משבר, כגון חוסר תשומת לב לסביבה, חוסר עצמאות ותלות במשרתים:

מרתא בת ביתוס עתירתא דירושלים הויא. שדרתה לשלוחה ואמרה ליה: זיל אייתי לי סמידא. אדאזל איזדבן, אתא אמר לה: סמידא ליכא, חיותא איכא, אמרה ליה: זיל אייתי לי. אדאזל אזדבן, אתא ואמר לה: חיותא ליכא, גושקרא איכא, א"ל: זיל אייתי לי. אדאזל אזדבן, אתא ואמר לה: גושקרא ליכא, קימחא דשערי איכא. אמרה ליה: זיל אייתי לי. אדאזל איזדבן. הוה שליפא מסאנא. אמרה: איפוק ואחזי אי משכחנא מידי למיכל. איתיב לה פרתא בכרעא ומתה. קרי עלה רבן יוחנן בן זכאי: (דברים כח) 'הרכה בך והענוגה אשר לא נסתה כף רגלה'. איכא דאמרי: גרוגרות דר' צדוק אכלה, ואיתניסא ומתה. דר' צדוק יתיב ארבעין שנין בתעניתא דלא ליחרב ירושלים. כי הוה אכיל מידי הוה מיתחזי מאבראי, וכי הוה בריא מיתתי ליה גרוגרות. מייץ מייהו ושדי להו. כי הוה קא ניחא נפשה אפיקתא לכל דהבא וכספא, שדיתיה בשוקא. אמרה: האי למאי מיבעי לי והיינו דכתיב: (יחזקאל ז) 'כספם בחוצות ישליכו'.

(תרגום: מרתא בת בייתוס עשירה של ירושלים הייתה. שלחה את שליחה ואמרה לו: לך הבא לי סולת. עד שהלך – נמכר. בא, אמר

<sup>35</sup> על אופן עריכה הסוגיה והמחקר עליה ראו: אברהם וייס, **על היצירה הספרותית של האמוראים**, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 261–263; עלי יסיף, 'מחזור הסיפורים באגדת חז"ל', **מחקרי ירושלים בספרות עברית**, יב (תש"ן), עמ' 103–145; ישראל (לעיל, הערה 29), עמ' 11–9; Jeffrey L. Rubenstein, *Talmudic Stories Narrative Art, Composition, and Culture*, Baltimore 1999, pp. 140–165

לה: סולת אין, קמח יש. אמרה לו: לך הבא לי. עד שהלך – נמכר. בא ואמר 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 חולצת נעל.<sup>36</sup> אמרה: אצא ואראה אם מוצאת אני דבר לאכול. התיישב לה גלל ברגלה ומתה. קרא עליה רבן יוחנן בן זכאי 'הרכה בך והענוגה אשר לא נסתה כף רגלה'. יש שאומרים: גרוגרות דר' צדוק אכלה, וחלתה ומתה. שרבי צדוק ישב ארבעים שנה בתענית שלא תחרב ירושלים. כאשר היה אוכל דבר, היה נראה מבחוץ, וכאשר היה מבריא מביאים לו גרוגרות. מוצץ מהן וזורק אותן. כאשר מתה, הוציאה את כל זהבה וכספה, זרקה אותו בשוק. אמרה: זה למה נצרך לי.)

הסוגיה נפתחת בדרשה סיפורית של רבי יוחנן, המציעה הסבר וצידוק לחורבן ירושלים: העיר חרבה בשל סכסוך שפרץ בין קמצא ובין בר קמצא, אירוע שהוא דוגמה ומשל לליקויים חברתיים שהתגלו בקרב יושביה. המקור על מרתא בת בייתוס ממוקם בין סיפורים על עשירי ירושלים שדאגו לתושביה בזמן המצור ולמרות סיועם חרב הבית, ודמותה מוצגת בניגוד לדמותם – הם שרדו במצור ופרנסו מאוצרותיהם את אוכלוסיית ירושלים, ואילו היא לא סייעה לאוכלוסיית העיר אלא תחילה אגרה את כספה והתקשתה לרדת ברמת החיים ולבסוף השליכה את כספה כאשר לא הביא לה תועלת.

המקור נפתח בהצגת מרתא כעשירה מופלגת. בזמן המצור היא שלחה שליח ארבע פעמים כדי להביא לה מוצרי מזון, אך בכל פעם שהשליח הלך למלא את מבוקשה הוא גילה כי המוצר שביקשה אזל מן השוק. בקשותיה מסודרות

<sup>36</sup> בכל כתבי היד מופיעות המילים 'הוה שליפא'. נראה כי המשמעות היא שמרתא היא שחלצה את נעליה ולא המשרת, הן מהקשר הסיפור הן מהדמיון בכתב של האותיות ה"א ות"ו. סוקולוף פירש שמרתא חלצה נעל, וכך גם ניוסנר, בתרגומו את המסכת לאנגלית: Jacob Neusner, *The Talmud of Babylonia: An American Translation, Gittin Chapters 4–5, IVXXX*, Atlanta 1984, p. 97; Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Period*, Ramat Gan 2002, p. 1152

בסולם יורד, מהמוצר היקר והבריא ביותר עד למוצר הזול והפשוט.<sup>37</sup> סידור זה רומז לתהליך שבסופו הבינה מרתא בת בייתוס כי העיר נתונה ברעב קשה. החזרה על הבקשה מהשליח והעובדה שבכל פעם אזל המוצר שביקשה מדגישות את הרעב, ואפשר שהן מבהירות כי מרתא בת בייתוס אינה מבינה את המציאות שהיא חיה בה. תיאור זה מדגיש כי חל שינוי בגורלה אך לא באופייה. התכונה שהתקבעה בה בשל השתייכותה לשכבה כלכלית גבוהה גרמה לה סבל בזמן המצור.

הסצנה החוזרת בינה ובין השליח מציגה אותה מחד גיסא כאלמנה עשירה, עצמאית ודעתנית, ומאידך גיסא כאישה תלותית הנשענת על המשרת, ומקדמת את המסר העולה מסצנות ההמשך – שמרתא בת בייתוס היא אישה שתלותה ופינוקה גרמו לה מוות אכזרי.

לאחר ארבע פעמים שבהן ביקשה מהשליח מזון, אך הוא לא הצליח להביא לה מזון משום שהמזון אזל, חלצה מרתא בת בייתוס את נעליה ויצאה לחפש מזון בעצמה בלי לסמוך עוד על השליח. אפשר להעלות הסברים מספר לחליצתה של מרתא את הנעליים. האחד הוא שמרתא רצתה להיראות כמו רוב האנשים שחיפשו מזון בהיותם יחפים ועניים, ואפשר שרצתה לשמור על נעליה משום שהיו נדירות אפילו בבית של אישה עשירה כמותה. כך או כך, חליצת הנעל מסמנת את ההידרדרות במצבה הכלכלי של מרתא בת בייתוס טרם החורבן ואת השינוי שחל בתפיסת עולמה.

אפשר לראות בחליצת הנעל גם רמז לטקס החליצה, ומשמעה שחרור השליח מתפקידו ושחרורה של מרתא בת בייתוס מתלותה בשליח. לפי פירוש זה, באופן פרדוקסלי דווקא במצב הכלכלי הקשה הפכה מרתא לאישה עצמאית ובעלת עצמה שבחרה לפעול כדי לצאת מהמצב הקשה שנכנסה אליו, ואולי יש בכך רמז לשחרורה מהעולם הפטריארכלי.

<sup>37</sup> על מוצרים אלו בעת ההיא ראו: אלימלך אפשטיין הלוי, **האגדה ההיסטורית-ביוגרפית: מאנשי כנסת הגדולה עד רבי יהודה הנשיא לאור מקורות יוניים ולטיניים**, תל אביב תשל"ה, עמ' 235.

עם חליצתה את הנעל ויציאתה מהבית בא על מרתא בת בייתוס מותה. ההסבר הראשון שהמקור מציג למותה של מרתא בת בייתוס הוא דריכה על גלל בעל חיים. תוצאה אפשרית של דריכה על גלל בעל חיים היא מוות מזיהום בכף הרגל, אולם אפשר שמתה בעקבות תדהמה וייאוש מהמראות שראתה. תיאור מותה בשל דריכה על גלל של בעל חיים מדגיש באופן סרקסטי את גורלה האכזרי, שכן היא לא הצליחה למצוא אוכל אך מתה מדריכה על מזון מעוכל שהפריש בעל חיים. דרגתה נמוכה אפילו מדרגת בעל החיים, שהצליח לשרוד בשעה שהיא לא הצליחה לשרוד, הגם שהיו לה כסף ומעמד.<sup>38</sup>

בהמשך המקור מובאת אפשרות נוספת לסיבת מותה של מרתא בת בייתוס – אכילת גרוגרות – בדומה לאלו שאכל רבי צדוק, שצם ארבעים שנה כדי שירושלים לא תחרב, וגרוגרות אלו ריפאו אותו מהצום. הצגת קורותיה כמהופכות לקורות רבי צדוק מדגישה את פינוקה ואת התעלמותה מהעם השרוי במצור: רבי צדוק דאג לירושלים ובעת החורבן מצץ גרוגרות כדי לשרוד ברעב, ואילו היא, העשירה שטיפלה בעצמה ולא סייעה לסביבתה, חיפשה אוכל איכותי ולא הסתפקה במזון פשוט עד שאפילו המזון הפשוט אזל, ובשל כך, בין היתר, לא הצליחה לשרוד בימי החורבן.<sup>39</sup>

ייתכן שהתלות של מרתא בת בייתוס במשרת חרף היותה אישה עצמאית וחוסר תשומת הלב שלה לאחרים בשעת מצוקה הופכים אותה למטונימיה לחורבן ואת המקור עליה להסבר לו, שהוא השחתה חברתית הבאה לידי ביטוי בנתק מוחלט בין העשירים ובין שאר בני העם, שרבים מהם אף נוצלו על ידם. את היציאה של מרתא בת בייתוס מהבית אפשר לפרש כסמל ליציאת העם מירושלים, מארץ ישראל לגלות. הסיפור שלה הוא סיפור חורבן ירושלים, ושניהם נשענים על הפסוק מיחזקאל העוסק בחורבן: 'כִּסְפָּם בַּחֲצוֹת יִשְׁלִיכוּ' (יחזקאל ז, יט).

דרשת הפסוק על השלכת כל כספה, הנלווית לסצנת מותה, עולה בקנה אחד עם הידוע על מרתא בת בייתוס. מצד אחד סופה הוא עונש על מעשיה, ומצד

<sup>38</sup> כהן גולדשטיין (לעיל, הערה 1), עמ' 188.

<sup>39</sup> רובינשטיין (לעיל, הערה 35), עמ' 154–155.

אחר בדרשה מוצג החורבן כאכזרי וידוע מראש וכגזר דין משמים שאיש אינו יכול להינצל ממנו. תפקיד נרטיבי דומה לזה של הדרשה אפשר לראות גם בתיאור השלכת כספה של מרתא בת בייתוס בשוק: בתיאור זה מתבטא המצב הכלכלי הקשה בעת החורבן, שלכסף אין בו משמעות, ובו בזמן אפשר למצוא בו ביקורת על התנהגותה בימים שקדמו לחורבן או אפילו ענישה עליה, ומשום שלא סייעה לעם מכספה כאשר יכלה, באחריתה כספה אינו מועיל גם לה. כמו כן בהשלכת הכסף, בדומה לחליצת הנעל, אפשר למצוא משמעות של שחרור סמלי מעולם החומר והמעמדות. הכסף היה המשענת של מרתא, ובעת השלכתו אין היא תלויה בו עוד – ונעשית משוחררת.

מניתוח הסיפורים על מרתא בת בייתוס שנקשרו לחורבן עולה כי תיאורה כאישה עשירה שירדה מנכסיה והגיעה באחריתה למוות טרגי מבטא מחד גיסא את אכזריות החורבן ואת השפעתו על פרטים בחברה היהודית בתקופה זו, ומאידך גיסא הוא מבטא ביקורת על החברה הירושלמית ומטיל עליה חלק מן האשם בחורבן, בדומה לתיאורי גברים מסוימים באגדות אחרות על חורבן ירושלים.<sup>40</sup> שיוכה המגדרי של מרתא בת בייתוס מאפשר גם העלאת ביקורת על נשים עשירות מאוד ועצמאיות שעשו שימוש לא ראוי בכוחן ובמעמדן, וכן מקצין את תיאורי הסבל באמצעות הצגת דמות נשית עדינה ורגישה שהחורבן מאיים עליה הרבה יותר משהוא מאיים על גברים, על פי תפיסה רווחת בספרות התלמודית שלפיה נשים מטבען הן עדינות יותר, ולכן תגובותיהן לתנאים קשים ולמצב כלכלי רע קשות משל הגברים.<sup>41</sup>

### סיכום

כאמור, בעולם התרבותי של התלמוד הבבלי מרתא בת בייתוס מוצגת כ'אחר' ומודרת בשל 'אחרותה' זו, אך נראה שהדרה זו אינה נובעת רק מיחס לא אוהד ולא שוויוני לנשים אלא ממכלול עמדות המוצגות בתלמוד. מסקנה זו מסייעת להציג תמונה מורכבת יותר בשני מובנים – מחד גיסא היא תורמת תרומה ניכרת להבנת היחס המורכב של התלמוד הבבלי כלפי דמויות נשיות הנזכרות בו וכלפי האישה בכלל, ומאידך גיסא היא חושפת את

<sup>40</sup> שאול ליברמן, **מחקרים בתורת ארץ ישראל**, ירושלים תשנ"א, עמ' 86; שגן (לעיל, הערה 29), עמ' 44.

<sup>41</sup> לדוגמה: בבלי, קידושין פא ע"א. ולר (לעיל, הערה 28), עמ' 84–92.

אסטרטגיות הצגת ה'אחר' בתלמוד ומביאה לניתוח מעמיק יותר של הדמויות המודרות ושל הסיבות להדרתן.

מניתוח כלל המקורות העוסקים במרתא בת בייתוס אפשר ללמוד כי היא הוצגה באופן ביקורתי, כדמות שלילית: מושחתת, מתנשאת, נהנתנית, אנוכית וחסרת רגישות לזולת. ביקורת זו מקבלת משנה תוקף מאפיונה בלא תכונות חיוביות שנקשרו לנשים בהלכות ובמימרות ולדמויות נשיות בולטות אחרות בתלמוד הבבלי, דוגמת רגישות לזולת, וכן מהיעדרו של תיאור שלה בהקשרים הביתיים-משפחתיים המזוהים עם דמויות נשיות שזכו להערכה בתלמוד הבבלי.<sup>42</sup>

כפי הנראה, הסיבות לייצוג שלילי זה רבות: השתייכותה למשפחת הכהונה הבייתוסית, עושרה הרב ומעמדה המשפחתי, וכן המעשים והתכונות שהתקבעו בה בשל שיוכה ומעמדה. משפחות הכהונה והאריסטוקרטיה העשירות אופיינו פעמים רבות כמושחתות, מתנשאות ומורמות מעם. החכמים, שרובם לא נמנו עם בני מעמד זה, התייחסו למשתייכים אליו בביקורתיות, והיא הופנתה כלפי נשים וגברים כאחד. החכמים העצימו את מעמדם, שנשען על ידע ועל חכמה, ואף הדגישו את השלילה שבהעברת המעמד בירושה, כפי שנעשה אצל הכוהנים ובני אצולת השלטון. פולמוס זה החל כבר בתקופת התנאים והתחזק עם שקיעת מוסד הנשיאות בתקופת האמוראים, שבעקבותיה עלה כוחם של החכמים.

מעמדה של מרתא – אלמנה במשפחה אריסטוקרטית מתנשאת – היה אפוא סיבה מרכזית למתיחת ביקורת עליה. מעמדה ועושרה אפשרו לה עצמאות, כוח ויכולת להתערב בתרבות החכמים השלטונית וכן לעשות מעשים שלא תאמו את רצונם של החכמים ואף היו מנוגדים לו. זאת ועוד, בתלמוד הבבלי נתפסו אלמנות, בעיקר ממעמד גבוה, כבעיה חברתית, שכן היו בעלות עצמאות מסוימת וכוח. הן נחשדו במעשים מיניים שאינם מהוגנים כגון קיום יחסי מין עם גויים, ולכן ביקשו חכמים את נישואיהן בשנית בהקדם.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> ראו: סובולב-מנדלבאום (לעיל, הערה 1), עמ' 235–240.

<sup>43</sup> בתלמוד הבבלי, כתובות ס ע"ב, יש דיון על רצונן של נשים להינשא בשנית במהירות ודיון בפרק הזמן המינימלי הנדרש בטרם תוכל אישה להינשא בשנית. על כך ראו גם:

מכל האמור לעיל עולה כי הצגתה זו של מרתא מגנה את מעמד הכהונה ותומכת באידאל החברתי של הנהגת החכמים שנוסדה בארץ ישראל לאחר חורבן הבית והתקבעה בחברה היהודית בבבל, ובה בעת מבקרת את השתתפותן של נשים ממעמד הכהונה האריסטוקרטית בחיים הדתיים והחברתיים.

בהתמקדות בהיבט המגדרי אפשר ללמוד מייצוגה של מרתא בת בייתוס במקורות על ייצוגי 'האישה' ועל תהליכי ההדרה של נשים מתרבות חכמים. בסיפורים נשקפת ראייה מגדרית המבקרת את שותפותן של נשים עצמאיות ממעמד חברתי גבוה בחיים הדתיים והשלטוניים ואת השפעתן בזירות אלו, אך בד בבד נחשפת סבירותה של תופעה זו. מסקנה זו מקבלת משנה תוקף מייצוגן השלילי של דמויות נשיות נוספות בספרות התלמודית שהשתייכו למעמד הכהונה והיו שותפות בענייני שלטון ובפרקטיקות הדתיות, וכן מייצוג ביקורתי לדמותה של ילתא, שהשתייכה לבית ראש הגולה. ילתא, בדומה למרתא, מאופיינת בשימוש לא ראוי במעמדה, בפינוק ובהתנשאות, ולהבדיל ממנה גם בבוטות, בלעגנות, בקפריזיות, בחוסר שליטה עצמית, בערמה ובתעלולניות. הסיפורים עליה מצויים בסוגיות העוסקות בראש הגולה ובפמלייתו ומגנות אותם בשל התנשאות, שחיתות וניווון,<sup>44</sup> ומכאן שהביקורת הוטחה בה, בדומה לביקורת שהוטחה במרתא בת בייתוס, הן בשל השתייכותה לאצולה, הן בשל התערבותה של אישה בעלת ייחוס משפחתי ומעמד חברתי וכלכלי גבוה בחיי הציבור.

ואולם גם על פי גישת הראייה המגדרית הזו התמונה אינה חד-ממדית: דמויות נשיות בולטות אחרות מאופיינות באור חיובי ומעוררות יחס אוהד, דוגמת האמה בבית רבי, בת רב חסדא ואמא שלום. דמויות אלו מתוארות כמשתתפות בחיי היום-יום, בחיים המשפחתיים, בלימוד הביתי ובשיח ההלכתי, אולם הן לא השתייכו למעמד הגבוה ולא התערבו בפוליטיקה,

משה ד' הר, 'הנישואין מבחינה סוציו-אקונומית לפי ההלכה', משפחות בית ישראל: המשפחה בתפיסת היהדות, ירושלים תשל"ו, עמ' 37-46; אליהו אחדות, מעמד האישה היהודית בבבל בתקופת התלמוד, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשנ"ט, עמ' 316.

<sup>44</sup> בבלי, ברכות נא ע"ב; בבלי, גיטין סז ע"ב. ראו: סובולב-מנדלבאום (לעיל, הערה 12), עמ' 147-169.

בפסיקה ובלימוד בבית המדרש.<sup>45</sup> מהשוואה זו עולה כי תפיסת האישה ואופני הדרתה בסיפורי התלמוד תלויים הן בפעילותה בעולם החכמים הן במעמדה החברתי והכללי הן בהשתייכותה המשפחתית.

---

<sup>45</sup> שם, עמ' 240–246.