

בנות כוהנים גדולים: החטא ועונשן

ענת ישראל וטל אילן

מבוא

במחזור הגדול של סיפורי החורבנות שבתלמוד הבבלי במסכת גיטין (נה, ב – נח, א) משובצים שלושה סיפורי ענות וסבל על גורלן המר של שלוש נשים המזוהות כבנות למשפחות של כוהנים גדולים. גיבורות הסיפורים לפי סדר הופעתן במחזור החורבן הן מרתא בת בייתוס, בת ישמעאל בן אלישע וצפנת בת פניאל. הסיפורים עליהן משולבים בהקשרים של רעב ושבי לצד סיפורים רבים אחרים על זוועות החורבנות, וכולם יחד יוצרים תמונה מבעיתה ומזעזעת של גורל יהודי ארץ ישראל בשלושת החורבנות שעברו עליהם,¹ ובפרט עם חורבן ירושלים ובית המקדש בשנת 70 לספירה.

עיון מעמיק בשלושת הסיפורים בבבלי, בפרטיהם, במקבילותיהם ובסיפורים אחרים הקשורים בהם חושף שורה של רמזים לחטאים שגיבורות הסיפורים חטאו בהם, וחטאים אלו מעניקים לסיפורי הסבל גוון נוסף, של עונש מידה כנגד מידה על מגוון חטאים.

¹ חורבנות אלו מיוחסים למפלות הכבדות של המרדות בשתי המאות הראשונות לספירה: מלחמת החורבן ב-66–73 לספירה, מרד בר כוכבא ב-132–135 לספירה, וביניהן מרד נוסף, שתיאוריו מבוססים על תערוכת של מסורות ממרד בר כוכבא וממרד התפוצות ב-115–118 לספירה. על הרקע ההיסטורי של מחזור סיפורי החורבן ראו למשל: יהושע אפרון, 'מלחמת בר כוכבא לאור המסורת התלמודית-הארצישראלית כנגד הבבלית', אהרון אופנהיימר ואוריאל רפפורט (עורכים), **מרד בר כוכבא – מחקרים חדשים**, ירושלים 1982, עמ' 47–105; ענת ישראל טרן, **אגדות החורבן**, תל אביב 1997; פנחס מנדל, 'אגדות החורבן: בין ארץ ישראל לבבל', ישעיהו גפני (עורך), **מרכז ותפוצה; ארץ ישראל והתפוצות בימי בית שני, המשנה והתלמוד**, ירושלים 2004, עמ' 141–158; טל אילן וורד נעם (עורכות), **בין יוספוס לחז"ל**, ב, ירושלים 2017.

בהנחה שאגדות הבבלי על נשים אלה התעצבו והתגבשו מאות שנים אחרי החורבן והן בעיקרן מעשה ספרותי ותרבותי ולא תיעוד היסטורי, עולה השאלה מה משמעותם של הסיפורים. המאמר ייחד לבירור שאלה זו, ונעיר כאן תחילה על מעמדן של בנות הכוהנים הגדולים בהלכה התנאית ובהלכה האמוראית, שהתגבשה בעיקרה רק לאחר החורבן, במציאות שבה תפקיד הכוהן הגדול כבר לא היה קיים.

התורה, וההלכה בעקבותיה, אינן מייחדות לבת כוהן גדול התייחסות מיוחדת. התורה נדרשת במידה מועטה לבת כוהן ומייחדת את מעמדה בכמה עניינים: ראשית, כל עוד היא בבית אביה היא יכולה לאכול מן התרומה שמקבל אביה.² שנית, הזיווג המועדף לה, אם כי איננו חובה, הוא עם כוהן,³ ואפשר שכתובתה הייתה כפולה מהמקובל אם נישאה לכוהן ('בית דין של כהנים היו גובין לבתולה ארבע מאות זוז, ולא מחו בידם חכמים' [משנה, כתובות א, ה]).

שלישית, בת כוהן נענשת על ניאוף בעונש החמור ביותר, מוות בשרפה: 'וּבַת אִישׁ כֹּהֵן כִּי תַחַל לְזַנוֹת אֶת אֲבִיהָ הִיא מְחַלֶּלֶת בְּאִשׁ תְּשַׁרְף' (ויקרא כא, ט).⁴ זאת לעומת בת ישראל שאיננה כוהנת, שאומנם לפי המקרא גם עונשה מיתה, 'וְאִישׁ אֲשֶׁר יִנְאַף אֶת אִשׁ אֲשֶׁר יִנְאַף אֶת אִשְׁתּוֹ מוֹת יוֹמֵת הַנֶּאֱפָף וְהַנֶּאֱפָת' (ויקרא כ, י), אבל עונשה איננו בשרפה, שהוא עונש ההמתה הקשה מכולם.⁵ המשנה צעדה צעד נוסף בקובעה: 'כשם שהיא אסורה לבעל, כך היא אסורה לבעול' (משנה, סוטה ה, א). עונש המוות ירד מהפרק, והאיסורים האלה בוודאי אינם משתווים לעונש השרפה של בת הכוהן. בנות הכוהנים נהנו אפוא במידה מסוימת ממעמדו של אביהן, אבל החששות שנגעו לטוהר המיני שלהן היו כבדים במיוחד, והסיפורים עליהן אף נותנים ביטוי מועצם לחששות האלה.

² על פי במדבר יח, יט; ויקרא י, יד. זכות זו פוקעת אם היא מתחתנת עם מי שאיננו כוהן: 'וּבַת כֹּהֵן כִּי תַהַיְיָ לְאִישׁ זָר הוּא בְּתְרוּמַת הַקֹּדְשִׁים לֹא תֵאָכֵל' (ויקרא כב, יב).

³ בבלי, פסחים מט ע"א.

⁴ וראו משנה, סנהדרין ט, א.

⁵ שם ז, א. וכבר מעשרת הדיברות עולה שעיקר האשמה מוטלת על הגבר, שהוא המצווה 'לֹא תִנְאַף' ו'לֹא תַחְמַד אִשְׁתּוֹ רֵעֶךָ' (שמות כ, יב-יג).

לחשיפת התמונה המלאה של אזכורי בנות כוהנים גדולים בספרות התלמודית יש לצרף גם את הסיפור התנאי מהתוספתא העוסק אף הוא בבת למשפחת הכוהן הגדול, מרים בת בילגה. שלא כבסיפורים הבבליים, הסיפור הארץ-ישראלי נקשר לימי הגזרות שקדמו למרד החשמונאי, סביב שנת 168 לפני הספירה, יותר ממאתיים שנים קודם לחורבן.

הסיפור על מרים בת בילגה הפוך במידה מסוימת מהסיפורים הבבליים: מחד גיסא היא מוצגת כחוטאת, והחטא שלה גלוי ומפורש וקשה ביותר, ומאידיך גיסא היא אינה נענשת עונש אכזרי כלל. עם זאת דומה שסיפור זה משמש השראה לעיצוב בנות הכוהנים הגדולים בבבלי, ולכן נפתח בו. לאחר מכן נעיין בסיפורים הפזורים במחרוזת החורבן כדי לחשוף את מסריהם הסמויים לצד אלה הגלויים. לבסוף נידרש כאמור לשאלה מה משמעותם המצטברת של סיפורי בנות הכוהנים הגדולים ואם נשקפת מהם מגמה משותפת.

מרים בת בילגה

כאמור, הסיפור על מרים בת בילגה נזכר כבר בספרות התנאית ונוגע לימי הכיבוש ההלניסטי, בוודאי ערב מרד החשמונאים. וכך מסופר עליה בתוספתא,⁶ וכן בתלמוד:⁷ 'בלגה לעולם חולקת בדרום, וטבעתה קבועה, וחלונה סתומה, מפני מרים בת בילגה שנשתמדה. הלכה ונשאת לסרדיוט אחד ממלכי יון, וכשנכנסו גוים להיכל באתה וטפחה על גגו של מזבח, אמרה לו: לוקס, לוקס,⁸ אתה החרבת ממונן של ישראל ולא עמדת להם בעת צרתם'.

⁶ תוספתא, סוכה ד, כח [מהדורת ליברמן, עמ' 277–278].

⁷ ירושלמי, סוכה ה, ח (נה, ד); בבלי, סוכה נו ע"ב.

⁸ 'זאב זאב' (Λύκος Λύκος) ביוונית. ראו בערכו אצל לידל וסקוט: Henry Liddel and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, II, Oxford 1996, pp. 1064–1065. הכינוי 'זאב' למזבח נזכר במדרש: 'בנימין זאב יטרף (בראשית מט, כז) [...] רבי פינחס פתר קריא במזבח, מה הזאב הזה חוטף, כך היה המזבח חוטף את הקרבנות' (בראשית רבה צט, ג). לפי דימוי זה המזבח 'חוטף את הקרבנות' וטורפן כזאב. הקישור לבנימין מעניין, כיוון שלפי הנוסח היווני של מקבים (ב ג, ד), שמעון אחי מנלאוס מכונה 'איש שבט בנימין'. האחים מזוהים עם שבט בנימין בנוסח היווני של מקבים ב ועם משמרת בילגה בנוסח הלטיני. ראו בהערה הבאה.

בילגה הוא שמה של משמרת הכוהנים של הכוהן הגדול המתיוון מנלאוס, המוכר מתיאורי המאורעות שקדמו למרד החשמונאים בספר מקבים ב. לפי המסופר שם, הוא זכה בתפקידו תמורת תשלום שוחד למלך הסלאוקי אנטיוכוס הרביעי אף שלא היה בעל הייחוס הדרוש, ומינויו הביא לידי הסלמה חריפה של המצב בירושלים ובסופו של דבר לפרוץ המרד החשמונאי.⁹ ואולם בסיפור כאן לא כוהן גדול מושחת מוצג כגורם לעונש שספגה המשמרת כולה, אלא בתו של אחד מבני המשפחה. חטאה הגלוי נאמר במפורש: היא נשתמדה ונישאה לגוי, וכשנכנסו היוונים לבית המקדש נכנסה עימם וביזתה את המזבח. כפי שציינה סינת'ייה בייקר, מרים משמשת תסמין לעצם השחיתות והאימפוטנציה של בית המקדש.¹⁰ פעולת ההכאה של המזבח ודברי המחאה שהיא אומרת לו מקצינים את חטאה, והם שיאו של הסיפור. אלה גם חלקי הסיפור שנקשרו במקורות מאוחרים לחורבן בכלל ולבנות הכוהנים הגדולים האחרות בפרט.

ראשית, מסורת מאוחרת, שקשה לעמוד על זמנה ועל מקומה,¹¹ מייחסת לטיטוס את ההתנהגות ואת המילים שהושמו בפי מרים במסכת סוכה: 'אֵל תְּבוֹאֲנִי רָגַל גְּאֹהָה (תהלים לו, יב) – זה טיטוס הרשע שנשחקו עצמותיו, שהיה מורה בידו והיה מכה על גבי המזבח ואומר: לקוס לקוס את מלך ואני מלך בוא ועשי עמי מלחמה'.¹²

⁹ מקבים ב ד, כג-כז. ראו עוד אצל דניאל שוורץ, **ספר מקבים ב: מבוא, תרגום ופירוש**, ירושלים 2004, עמ' 128-131. על השתייכותו של מנלאוס למשמרת בילגה ראו שם, עמ' 103. משמרת בילגה אינה מוזכרת במפורש בנוסח היווני של הספר, המייחס אותו לשבט בנימין, אבל בתרגום הלטיני הגרסה היא 'בילגה', וזה בהחלט *lectio difficilior*. אומנם חז"ל לא שייכו את מרים במפורש לכהונה הגדולה, אבל בוודאי היו ערים לתפקידו של כוהן גדול בן משמרת זו בהתגברות תהליכי ההתייונות ודרדורה של ההנהגה הכוהנית אל שפל המדרגה, שהוביל לבסוף לפרוץ מרד החשמונאים.

¹⁰ Cynthia M. Baker, 'The Queen, the Apostate, and the Women Between: (Dis)placement of Women in Tosefta Sukkah', *A Feminist Commentary to the Babylonian Talmud: Introduction and Studies*, Tübingen 2007, p. 176 בייקר הציעה מבט מעניין על המסורת בהקשר של מסכת סוכה. אנחנו נציע פה מבט נוסף בהקשר של המסורות על בנות כוהנים גדולים.

¹¹ ראו בייקר, שם, עמ' 175, הערה 9.

¹² אבות דרבי נתן, נוסח א, א [מהדורת שכטר, עמ' 4].

שנית, מרים מטיחה דברים כלפי מעלה ומאשימה את המזבח שגזל את ממון העם אבל לא עזר לו בשעת צרה. במפתיע, מחאתה איננה נגד העם אלא דווקא מייצגת אותו ואת מצוקתו. היא מופנית כביכול כלפי המזבח, אבל ברור שאין כאן תפיסה שמאנישה את המזבח אלא מחאה כנגד מי שמעלים לו על גביו קורבנות וזבחים – אלוהי ישראל – שלא סייע לעם בעת צרתו. למה בדיוק כוונתה בגזלת כספי העם? ודאי שהיא נדרשת ל'אכילת' הקורבנות היקרים, אבל אפשר גם לראות כאן אמירה כללית נגד הכוהנים, שאוכלים בעצמם את מרבית הקורבנות, ואליהם נותב גם חלק לא מבוטל מהתרומות למקדש.

כפי שנראה בהמשך הדברים, מחאתה של מרים מהדהדת גם במחאתה הפרטית של מרתא בת בייתוס. שתיהן מוחות על שהממון שהצטבר (בלשכות המקדש או בארמונות משפחות הכוהנים הגדולים) לא הועיל בסופו של דבר. ברם מרתא מוחה על מצבה שלה בלבד ואינה פונה לשמיים, ואילו מרים מוחה על המצב הלאומי ומפנה את מחאתה כלפי האל, כפי שעושה גם צפנת בת פניאל. בכך מתייחדות מרים וצפנת בהשמעת קול מתריס ומלא כעס ואכזבה. קולן של הנשים הוא קול הספק, קול משבר האמונה של מי שחוו את הנורא מכול ולא זכו להיוושע.

קול הספק, הכפירה והעלבון שמושם בפי הנשים הוא קול שגם החכמים משמיעים לעיתים, ואף בסוגיית החורבנות,¹³ באופן מעודן ומרומז. כשהוא בפיהן של נשים אפשר להשמיעו בגלוי, מתריס ונוקב, כפי שכתבה בייקר:

תהא דעתנו על ההאשמה עצמה ככל שתהא, היא אינה קלת דעת או קטנונית. זו בשום אופן איננה מחאה של סנטימנטליות או של שביעות רצון עצמית. למעשה ההקבלות הקרובות לה ביותר נמצאות בנבואה המקראית, שבה גם ישראל וגם ה' נקראים לתת דין וחשבון. המחאה רצינית, לכידה והגיונית, והחכמים שמספרים את הסיפור שמים אותה בפיה של הכופרת הכוהנית המסוימת הזו

¹³ כגון בדברים ששולבו בסצנת הכניסה של טיטוס לקודש הקודשים: 'אבא חנן אומר: "מי כמוך חסין יה" (תהלים פט, ט) – מי כמוך חסין וקשה, שאתה שומע ניאוצו וגידופו של אותו רשע ושותק! דבי רבי ישמעאל תנא: "מי כמכה באלים ה" (שמות טו, יא) – מי כמוכה באלמים' (בבלי, גיטין נו ע"ב).

וממקמים אותה בליבה השבור של היהדות: מזבח המקדש המחולל. למרות הביקורות הרבות, המעודנות וגם המעודנות פחות על מוסדות בית המקדש (ואולי אפילו על אלוהים, עצמו, על שהתיר את חילולו והחרבתו של ביתו) הפזורות בכל הספרות התלמודית, מעט ביקורות כאלה מבטאות את החוצפה הצרופה ואת התחושה העמוקה של בגידה שהביעה האישה הכופרת הזו בשמו של עם ישראל. נשים, נשים בעלות שם, נשים בעלות קול ציבורי, הן כה נדירות בספרות התלמודית עד שראוי לחלוטין לשאול בכל מקרה שבו מופיעה אחת כזו: מדוע הדמות הזו היא אישה?¹⁴

תשובה אפשרית על שאלתה של בייקר בסוף דבריה הציע מרטין הנגל כשני עשורים קודם לכן בהקשרה של מרים בת בילגה, והיא שיוצרי המסורת בתוספתא נמנעו מהאשמת הכוהן הגדול בחילול המקדש ובגזרות אנטיכוכוס מפאת כבוד התפקיד והיראה שעדיין הייתה טבועה בם כלפיו, ולכן גלגלו את האשמה לבת.¹⁵ דומה שהשערת הנגל מתאימה גם לסיפורי החורבן שנפנה אליהם כעת.

מרתא בת בייתוס

מרתא בת בייתוס, שלפי שמה השתייכה למשפחת כוהנים גדולים ידועה,¹⁶ וכפי שנראה בהמשך גם נישאה לכוהן גדול (ואף הייתה אִמם של כוהנים גדולים), נזכרת כמה פעמים בכמה הקשרים הן בספרות התנאית הן בספרות התלמודית, ורבות כבר נכתב על מסורות אלה.¹⁷ כאן נעסוק בסיפור המסופר

¹⁴ בייקר (לעיל, הערה 10), עמ' 175. התרגום שלנו.

¹⁵ Martin Hengel, *Rabbinische Legende und frühpharisäische Geschichte: Schimeon b. Schatach und die achtzig Hexen von Askalon*, Heidelberg 1984, p. 48

¹⁶ על בית בייתוס, המוזכר גם אצל יוספוס, ראו: יעל פיש, 'שחיתות הכוהנים הגדולים', טל אילן וורד נעם (עורכות), **בין יוספוס לחז"ל**, א, ירושלים 2017, עמ' 533, ושם בהערות ביבליוגרפיה נוספת. לרשימת אזכוריו בספרות התלמודית ראו להלן, הערה 47.

¹⁷ לא נפרט כאן את כל המחקר על אודותיה. מלבד ההפניות שבהערות הבאות ראו: אביגדור שנאן, 'שלושה סיפורים וסיפור על חורבן הבית, גורמיו ותוצאותיו', דליה מרקס וגילה וכמן (עורכות), **אלפי שנאן – מבחר מאמרים ותגובות תלמידים**, תל אביב 2014, עמ' 154–173; ליאת סובולב-מנדלבאום, 'דמותה של מרתא בת בייתוס כ"אחר" דתי, מעמדי ומגדרי', **מסכת**, יג (2018), עמ' 71–94.

עליה במחזור סיפורי החורבן בבבלי גיטין, הקשור גם בחלק מהמסורות הנוספות עליה. הוא משולב סמוך לתחילת המחזור כדי להמחיש כביכול את הרעב שהשתרר בירושלים הנצורה אחרי שהרומאים הטילו את המצור ואחרי שהקנאים שרפו את מחסני המזון. כמו סיפורים אחרים במחזור הוא בנוי על דגם הנפילה 'מאיגרא רמא לבירא עמיקתא':¹⁸

מרתא בת בייתוס עתירתא דירושלים הויא. שדרתה לשלוחה ואמרה ליה: זיל אייתי לי סמידא. אדאזל איזדבן. אתא, אמר 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: איפוק ואחזי אי משכחנא מידי למיכל. איתיב לה פרתא בכרעא ומתה. קרי עלה רבן יוחנן בן זכאי: 'הַרְפָּה בְּךָ וְהַעֲנֶנָּה, אֲשֶׁר לֹא נִסְתָּה כֶּף רַגְלָה' (דברים כח, נו). 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 מיייתי ליה גרוגרות, מייץ מיהו ושדי להו. כי הוה קא ניחא נפשה, אפיקתה לכל דהבא וכספא, שדיתיה בשוקא, אמרה: האי למאי מיבעי לי? והיינו דכתיב: 'כֶּסֶפֶם בְּחֻצוֹת יִשְׁלִיכוּ' (יחזקאל ז, יט) (בבלי, גיטין נו ע"א).¹⁹

(תרגום: מרתא בת בייתוס עשירה שבירושלים הייתה. שלחה את שליחה ואמרה לו: לך הבא לי סולת. עד שהלך נמכרה. 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, אמרה: אצא ואראה אם אמצא דבר לאכול. התיישב לה גלל ברגלה ומתה. קרא עליה רבן יוחנן בן זכאי: 'הרכה בך והענוגה אשר לא נסתה כף רגלה'. יש אומרים: גרוגרות של רבי צדוק אכלה, נגעלה ומתה. שרבי צדוק ישב ארבעים שנים

¹⁸ ראו: עלי יסיף, **סיפור העם העברי**, ירושלים 1999², עמ' 159–160.

¹⁹ כל הציטוטים מהבבלי הם על פי נוסח הדפוס. בהערות נציין שינויי נוסח אחדים שרלוונטיים לדיוננו.

בתענית, שלא תחרב ירושלים. כאשר היה אוכל דבר היה נראה מבחוץ. וכאשר היה מבריא [אוכל להבראה] היו מביאים לו גרוגרות והיה מוצץ את מימיהן וזורק אותן. כאשר עמדה למות, הוציאה את כל כספה וזהבה, זרקה אותו בשוק ואמרה: זה למה אני צריכה? וזהו שנאמר: 'כספם בחוצות ישליכו'.

סיפור זה אינו נזכר בשום מקור אחר בספרות התלמודית, והוא מסופר בארמית מתחילתו עד סופו. לפיכך, אף שהוא משובץ בין סיפורים אחרים, שחלקם ללא ספק קדומים יותר ומוצאם מארץ ישראל, נראה שהוא מאוחר למדי וכנראה בבלי.

אף על פי שמרתא נתונה בסיטואציה טרגית של רעב מצמית, יותר משהסיפור מעורר רחמים על הנצורים הרעבים, הוא מותיר רושם סרקסטי. הוא נפתח בתמונה אשר כמו הועתקה מקומדיית מצבים: לעשירה שבנשות ירושלים לא נותר דבר מאכל, ומשרתה המגושם מתרוצץ הלך ושוב מהבית לשוק, וחוזר שוב ושוב בידים ריקות גם בשלבים שבשוק עוד היה אפשר להשיג מזון, כיוון שהוא מקפיד למלא את מצוות גבירתו במדויק, כנראה ביודעו שאסור לו להפגין מידה עצמאית של שיקול דעת. התנהגותו של המשרת מעידה על אופייה הרודני של גבירתו ומסגירה את חששו ממרותה.

תמונת הפתיחה הארוכה והמגוחכת הזו ממחישה וממחיזה את דברי הפסוק מיחזקאל שרק תחילתו מצוטטת בסוף הסיפור: 'כִּסְפָם בְּחוּצוֹת יִשְׁלִיכוּ, וְזֶהְבָּם לְנֶדֶה יִהְיֶה, כִּסְפָם וְזֶהְבָּם לֹא יוּכַל לְהַצִּילָם בְּיוֹם עֲבֹרַת ה', נַפְשָׁם לֹא יִשְׁבְּעוּ וַיִּמְעִיָּהֶם לֹא מִלְּאֹ, כִּי מִכְּשׁוֹל עֹנָם הָיָה' (יחזקאל ז, יט). יש לה כסף וזהב, אבל אין בהם תוחלת, והעשירה נותרת רעבה.

ברם מתברר מייד 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 מלהיות סכנת נפשות בדרך כלל, והן אבסורדיות בקטנוניותן, מעוררות סלידה וממחישות את הפערים שבין האישה האריסטוקרטית הספונה בארמונה ובין שאר חלקי העם.²⁰

²⁰ ראו ניתוח ספרותי יפה של הסיפור והסבר על משמעות הסימטת הכפולה: שמואל פאוסט, **אגדתא – סיפורי הדרמה התלמודית**, אור יהודה, 2011, עמ' 128–133.

ג'וליה בלסר²¹ ראתה במרתא מקרה פרטי שמדגים כיצד העושר עלול לסכן את בעליו, בעיקר אם הם נשים. הגדרה זו הולמת את תפיסתה של בלסר, שהבבלי נמנע מלהטיל את אשמת החורבן על הקהילה היהודית בכלל ועל נשים יהודיות בפרט. ברם קריאה של הסיפור בהקשר של מסורות מרתא הארץ-ישראליות, כפי שתוצע כאן בהמשך, חושפת את הביקורת הקשה המוצפנת בו ומראה שהסיפור איננו רק על 'סכנה'. הוא צופן בחובו מסרים על עונשה של אישה מסואבת וחוטאת, מידה כנגד מידה.

שלומית ולר דנה במכלול המסורות על מרתא בפירושה הפמיניסטי לסוכה.²² ולר הלכה בעקבות ספרה של טל אילן,²³ והראתה שהמסורות התנאיות על מרתא אינן עוינות אותה.²⁴ השיפוט השלילי כלפיה מאפיין מקצת מהמסורות האמוראיות הארץ-ישראליות עליה, ובעיקר מאפיין את המסורות הבבליות. כאן נידרש בקצרה רק לאותן מסורות שהסיפור הנוכחי, המאוחר מהן, מקיים איתן קשר אינטרטקסטואלי מובהק.

א. מרתא בת בייתוס בתלמוד הבבלי

במשנה במסכת יבמות מסופר שמרתא בת בייתוס האלמנה התארסה עם יהושע בן גמלא טרם מינויו לכהן גדול, ורק אחרי מינויו נישאה לו למרות האיסור על כוהן גדול לשאת אלמנה: 'אירס את האלמנה ונתמנה להיות כהן גדול – יכנוס. ומעשה ביהושע בן גמלא שקדש את מרתא בת ביתוס, ומנהו המלך להיות כהן גדול, וכנסה' (משנה, יבמות ו, ד). המסורת הבבלית מוסיפה על המשנה מידע חדש ולא מחמיא:

אמר רב יוסף: קטיר קחזינא הכא. דאמר רב אסי: תרקבא דדינרי עיילא ליה מרתא בת בייתוס לינאי מלכא על דאוקמיה ליהושע בן גמלא בכהני רברבי' (בבלי, יבמות סא ע"א).

²¹ Julia Watts Belser, *Rabbinic Tales of Destruction: Gender, Sex, and Disability in the Ruins of Jerusalem*, Oxford 2018, pp. 186–194

²² Shulamit Valler, *Massekhet Sukkah (FCBT II/6)*, Tübingen 2009, pp. 189–194

²³ Tal Ilan, *Mine and Yours are Hers: Retrieving Women's History from Rabbinic Literature*, Leiden 1997, pp. 88–97

²⁴ Tal Ilan, *Integrating Women into Second Temple History*, Tübingen 1999, pp. 26–27

(תרגום: אמר רב יוסף: קשר [=קונספירציה] אני רואה כאן. שאמר רב אסי: כלי של שני קבים מלא דינרי זהב הכניסה לו מרתא בת בייתוס לינאי המלך על שהעמיד [=מינה] את יהושע בן גמלא להיות כוהן גדול).²⁵

לפי המסורת הבבלית, מרתא, שהייתה אסורה להינשא לכוהן גדול משום שכבר הייתה אלמנה, שיחדה את ינאי, הוא אגריפס השני,²⁶ שימנה את יהושע בן גמלא לכוהן גדול, והתחתנה איתו לאחר מינויו. בכך כפתה תקדים הלכתי, ובעקבות המקרה נוסחה ההלכה והוכנסה למשנה. כספה של מרתא העשירה אפשר לה להשיג את הבלתי אפשרי. אשליית הממון המאפשר הכול היא שמתנפצת בסופו של הסיפור בגיטין עם השלכת הכסף ברחובות.

ב. מרתא בת בייתוס בתלמוד הירושלמי

מרתא נזכרת לשלילה גם בירושלמי, במסורת שיוחסה בתוספתא לדמות אחרת, בת נקדימון (או שמעון) בן גוריון.²⁷ האישה הנוספת נזכרת גם היא במסורת זו בסיפור בעל מבנה דומה לסיפור על מרתא. וכך מסופר שם:

מעשה במרתא בת בייתוס שפסקו לה חכמים סאתיים יין בכל יום [...] רבי חזקיה, רבי אבהו בשם רבי יוחנן: אף לתבשילה פסקו. אף על פי 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 וגו' (דברים כח, נו), 'אם לא

²⁵ בבלי, יבמות סא ע"א, וכן יומא יח ע"א.

²⁶ על זיהויו של 'ינאי המלך' בתלמוד הבבלי עם כל המלכים שנתפסו כרשעים ראו: יהושע אפרון, **חקרי התקופה החשמונאית**, תל אביב 1980, עמ' 137–141; Daniel R. Schwartz, 'Kata Touton Ton Kairon: Josephus' Source on Agrippa II', *Jewish Quarterly Review*, 72 (1982), pp. 266–267. גם יוספוס 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 הכוהנים הגדולים, אבל אינו מציין במפורש שוחד (קדמוניות היהודים כ 213 ואילך). מאחר שיוספוס היה ידיד של אגריפס השני ושל יהושע בן גמלא כאחד, אפשר שהוא נמנע מלספר על השוחד מסיבות אישיות. העובדה שהמקורות הארץ-ישראליים אינם מספרים זאת נובעת אולי מיחסם החיובי לדמותו של יהושע בן גמלא.

²⁷ תוספתא, כתובות ה, ט–י [מהדורת ליברמן, עמ' 74].

תדעי לך היפה בנשים צאי לך בעקבי הצאן וגו' (שיר השירים א, ח). והתני: מעשה במרים בתו של שמעון בן גוריון שפסקו לה חכמים בחמש מאות דינר קופה בשמים בכל יום, ולא היתה אלא שומרת יבם. אף על פי כן קיללה אותן ואמרה להן: כך תתנו לבנותיכם. אמר רבי אחא: וענינו אחריה אמן. אמר רבי אלעזר בר צדוק: אראה בנחמה אם לא ראיתיה קשורה בשערה בזנב הסוס בעכו, וקראתי עליה הפסוק הזה: 'הרכה בך והענוגה'.²⁸

המסורת הירושלמית מדגישה את אנינות טעמה ואת פינוקה של מרתא האלמנה, הדורשת מבית הדין להכיר בצרכיה החריגים ולפסוק לה מזונות שיספקו לה את כמויות היין והתבשילים שהתרגלה לצרוך בימי נישואיה, ועל כך היא נענשת לבסוף בעוני מחפיר.

סיפור דומה בעל מסר זהה מסופר מייד בהמשך גם על בת נקדימון, ואין ספק שזוהי המסורת המקורית, שכן היא מתועדת כבר במסורת התנאית.²⁹ עריכתה המאוחרת, וכן יחסה השלילי של המסורת למרתא, ניכרים כבר בהערות הכפולה של רבי אחא, אמורא בן המאה השלישית, שחי דורות רבים לאחר החורבן:³⁰ 'אף אנו ענינו אחריה אמן'. ההערה באה להאיר את הפער שבין הנשים העשירות והיהירות ובין המציאות הכלכלית של החברה היהודית בכלל והחכמים שישבו בדין בפרט: מה שנחשב לקללה בפיה של העשירה, הקצבה היומית שפסקו לה, נחשב לברכה בעיני הדיינים.

²⁸ ירושלמי, כתובות ה, יא (ל ע"ב-ע"ג).

²⁹ ספרי דברים שה [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 325]; תוספתא, כתובות ה, י [מהדורת ליברמן, עמ' 74].

³⁰ נראה שלא מדובר בתנא קדום שנזכר כאן בלבד. השם אחא, הנפוץ למדי בקרב האמוראים, נזכר לראשונה רק בדורות התנאים האחרונים, והוא שמו של חכם המוסר מפי ר' עקיבא ואחרים (למשל בתוספתא, שבת טו, יז [מהדורת ליברמן, עמ' 74]). לכן אף שהערה נמסרת בגוף ראשון, כביכול מפי מי שנכח במעמד המתואר, זוהי בוודאי הערה מאוחרת. עדות לזמנה המאוחרת היא הזכרתה החוזרת בהמשך, בנוגע לבתו של נקדימון בן גוריון, אף שהיא אינה נזכרת במקור המוקדם יותר שבתוספתא.

כמו כן ניכר יחסם של המספרים לנשים בעונשים הקשים שהוצמדו למרתא ולמרים.³¹ נראה שכבר המסורת הירושלמית לא באה להצטער בצערה של מרתא אלא לתאר את מה שבעיני אמוראי ארץ ישראל היה פריצת גבולות המגדר והמעמד של נשות אצולה ירושלמיות שלתביעותיהן החומריות לא היו גבולות, ואת עונשן הקשה בעקבות מוראות החורבן. במילים אחרות, אין זו מסורת של השתתפות בצער אלא של שמחה לאיד. הפסוק (דברים כח, נו), שכפי שנראה יש לו חשיבות רבה בהבנת הסיפור בבבלי, נזכר כבר כאן.

ג. מרתה בת בייתוס במדרש

מרתא נזכרת גם במדרש הארץ-ישראלי המאוחר איכה רבה:

מעשה במרים בת בייתוס שקידשה יהושע בן גמלא ומינהו המלך להיות כהן גדול, וכינסה. פעם אחת אמרה: אלך ואראה אותו היאך הוא קורא ביום הכפורים. מה עשו לה? הוציאו לה טפיטיות מפתח ביתה עד פתח בית המקדש כדי שלא יתייחפו רגליה. ואף על פי כן נתייחפו רגליה. וכשמת יהושע בעלה, פסקו לה חכמים סאתים יין בבית דין [...] אמר רבי אלעזר בר צדוק: אראה בנחמה אם לא ראיתי שקשרו שערותיה אחרי זנבות הסוסים והיו מריצין בה. וקראתי עליה הפסוק הזה: 'הרכה בך והענוגה וגו'' (דברים כח, נו).³²

אף שלאישה כאן קוראים מרים, שם שחוזר שוב ושוב בכל פסקה של סיפורי החורבן בחלק זה של איכה רבה, הסיפור מתייחס ללא ספק למרתא. מסורת זו מכירה את שאר מסורות ארץ ישראל שהזכרו לעיל, משבשת אותן (לפי המשנה מרתא לא התאלמנה מיהושע בן גמלא אלא התחתנה איתו בהיותה אלמנה) ומוסיפה עליהן תוספת חדשה על ביקורה של מרתה בבית המקדש ביום כיפור כדי לראות את בעלה קורא בתורה ועל בדי המשי שנפרסו לצורך

³¹ העונש האכזרי שניתן כאן לבת נקדימון – קשירת השיער לזנב סוס והרצת הסוס – נזכר גם במקום אחר באיכה רבה כאחת משיטות ההתעללות הרומיות הנפוצות עם תום המלחמה: 'מה היו עושין להם, היו קושרין שערן אחר זנבי סוסיהן ומריצין בהם, עד שהיה נישול מהן [...] והיה שערן מוטל לארץ מירושלים עד לוד' (איכה רבה, ב, י [מהדורת בובר, עמ' 115]). על המוטיב החוזר של השיער במסורות עונשן של הנשים הירושלמיות העשירות ראו עוד אצל Sonja K. Pils, *Food and Fear: Metaphors of Bodies and Spaces in the Stories of Destruction*, Würzburg 2016, p. 62

³² איכה רבה א, טז [מהדורת בובר, עמ' 86].

זה תחת רגליה היחפות מביתה עד בית המקדש. מסורת זו לקוחה ממדרש ספרי דברים³³ ושם היא מיוחסת לבתו של נקדימון בן גוריון. גם גורלה המר כאן, גרירת גופתה על ידי סוסים, יוחס בירושלמי לעיל לבת נקדימון, אך כאן הוא מתאים במיוחד למרתא, עונש על סירובה הקודם ללכת יחפה על אותה אדמה.

הפסוק שמוצמד למרתא גם כאן, הולם אותה בחלקו הראשון – 'הִרְפָּה בְּךָ וְהִעֲנֵנָה, אֲשֶׁר לֹא נִסְתָּה כִּפְ רַגְלָהּ הֵצֵג עַל הָאָרֶץ מִהֲתַעֲנַג וּמִרָד' (דברים כח, נו), ופה לראשונה הוא מובא בצמוד לסיפור האם שאכלה את בנה, המוזכר בפסוק הבא בפרשת התוכחה שבדברים: 'תִּרְעַע עֵינָהּ בְּאִישׁ חִיקָהּ וּבְבִנָּהּ וּבְבִתָּהּ וּבְשִׁלְיֹתָהּ הַיּוֹצֵת מִבֵּין רַגְלֶיהָ וּבְבִנְיָהּ אֲשֶׁר תֵּלֵד, כִּי תֹאכְלֶם בְּחֹסֶר לֵל בְּסִתְרָה בְּמִצּוֹר וּבְמִצּוֹק אֲשֶׁר יֵצִיק לָךְ אִיבָךְ בְּשַׁעֲרֶיךָ' (שם, נז).

הפסוק הנורא, הלקוח מנאום התוכחה, מתאר זוועה שקשה להעלותה על הדעת, הסוג הגרוע ביותר של קניבליזם: אם האוכלת את צאצאיה מחמת רעב. יוספוס טוען שקניבליזם כזה התרחש בפועל במהלך המצור על ירושלים בשנת 70 לספירה.³⁴ נעמי כהן עמדה היטב על הקישור בין מרתא ובין קניבליזם דרך הפסוק מדברים המצוטט בהקשרה שוב ושוב.³⁵ כהן סברה שהחכמים נמנעו מלהזכיר בגלוי את המעשה שתיאר יוספוס כדי שלא להשחיר את דמותם של המורדים בעיני קוראים שאינם בני ברית. היא לא הבחינה בסיפור על דואג בן יוסף, שנזכר כבר בספרות התנאית³⁶ ומצוטט שוב בספרות האמוראית.³⁷ באיכה רבה מובא הסיפור בפעם הראשונה ממש לפני הסיפור על מרתא:

אמרו עליו על דואג בן יוסף שמת, והניח בן קטן לאמו. והייתה מודדתו בטפחיים, ונותנת משקלה זהב בכל שנה ושנה לשמים. וכיון

³³ ספרי דברים שה [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 325].

³⁴ מלחמת היהודים, 6, 210–211.

³⁵ Naomi G. Cohen, 'The Theological Stratum in the Martha b. Boethus Tradition: An Explication of the Text in *Gittin* 56a', *Harvard Theological Review*, 69 (1976), pp. 192

³⁶ ספרא בחוקותי ו, ג.

³⁷ בבלי, יומא לח ע"ב, ומקבילה באיכה רבה ב, כ [מהדורת בובר, עמ' 121].

שהקיפה מצודה על ירושלם, טבחתו בידיה ואכלתו. ועליה מקונן ירמיהו ואומר: 'אם תאכלנה נשים פְּרִים עלְּי טַפְּחִים' (איכה, ב כ).³⁸

כך שני הסיפורים יוצרים יחדיו מקבילה לשני הפסוקים בדברים כח. גרסת איכה רבה רומזת אפוא לקשר מהותי בין מרתא ובין האם שאכלה את בנה, קשר שהתלמוד הבבלי ער לו היטב.³⁹

אם נחזור למסורת בבבלי גיטין, דומה שהסיפור על מרתא הוא גלגולה האחרון של המסורת על 'העשירה הנענשת', והוא מעצב מחדש את הסיפור בהישענו על רכיבים מהגרסאות הקודמות מצד אחד, ומצד אחר הוא מעבד אותן עיבוד חופשי ומרחיק לכת כדי להעצים את המסר שנרמז גם במסורות האמוראיות הארץ-ישראליות: כפי שהראתה כהן,⁴⁰ חליצת הנעל חסרת ההיגיון בהקשרה בבבלי ומותה מטינופת שדבקה לכף רגלה היחפה לא רק מתאימים לפסוק מדברים, המצוטט כאן מפי רבן יוחנן בן זכאי, אלא באים גם להעניש את מרתא בעונש סימטרי למנהג היהיר של הפסיעה על בדי משי ביום הכיפורים, שלא הוזכר כאן.

גם הצעת סיבת המוות הנוספת, מ'גרוגרתו של רבי צדוק', מרמזת לחטא של מרתא שאינו מוזכר כאן מפורשות: בתמונת ראי לרבי צדוק, שהבבלי מתארו

³⁸ איכה רבה א, טז [מהדורת בובר, עמ' 85–86]. בנוסח הדפוס מפרידים בין שני הסיפורים סיפוריהן של מרים בת נקדימון (שם א, מח), אישה נוספת ששמה מרים בת בייטוס (שם, מט) ומרים בת תנחום, אם שבעת הבנים (שם, נ). כך אבד המבנה המחושב ורב המשמעות הנחשף בנוסח מהדורת בובר, העדיף פה. כאן הם מובאים בצמוד זה לזה, תחילה הסיפור על אשת דואג בן יוסף, ואז הסיפור על מרתא. וראו גם נוסח כתב יד לנינגרד: צבי מ' רבינוביץ, **גנזי מדרש**, תל אביב תשל"ז, עמ' 142–143, ונוסח שאר כתבי היד: פנחס מנדל, 'הסיפור במדרש איכה: נוסח וסגנון', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1983, עמ' 7–6, 94–96.

³⁹ ראו בפירוט כהן (לעיל, הערה 35), עמ' 187–195; ענת ישראלי, 'בנות ירושלים הענוגות ומר גורלן: קריאה חוזרת בכמה אגדות חורבן', יהודה פרידלנדר, עוזי שביט ואבי שגיא (עורכים), **הישן יתחדש והחדש יתקדש – על זהות, תרבות ויהדות**, תל אביב 2005, עמ' 96–112; טל אילן, 'האם שאכלה את בנה', טל אילן וורד נעם (עורכות), **בין יוספוס לחז"ל**, ב, ירושלים 2017, עמ' 723–730. להשערה אחרת על הקשר בין סיפור מרתא ובין קניבלים של אימהות ראו: ישראל יעקב יובל, **שני גויים בבטן: יהודים ונוצרים – דימויים הדדיים**, תל אביב 2000, עמ' 68–70. וראו גם מנדל, שם, עמ' 96.

⁴⁰ כהן (לעיל, הערה 35).

מסור לצורכי כלל-ישראל, המוסר נפשו בתעניות להצלחת העיר, מרתא מנותקת מהמתרחש סביבה ושקועה רק בסיפוק צרכיה המופרזים, כפי שמעידות דרישותיה ליין ולתבשילים במסורת שהובאה לעיל מהירושלמי. לפי הבבלי, גם בזמן המצור מרתא אדישה לגורל העיר ועדיין שקועה רק בסיפוק צרכיה האישיים.⁴¹

ההקבלה בין החטא לעונש בבבלי היא הישירה והבוטה ביותר מכל הגרסאות, ובאה כאמור גם על חשבון אמינותו של התיאור: מעשה השלכת הכסף ברחובות מרמז לא רק לפסוק מיחזקאל אלא גם למסורת על השוחד, שאף היא אינה מובאת כאן, אך בכל זאת נוכחת: האלמנה שסברה שכספה יכול לקנות הכול, אפילו בעל כוהן גדול, אינה מסוגלת עתה להשיג דבר באמצעות כספה הטמא והמושחת, אפילו לא דבר מאכל.⁴² דבריה, 'האי למאי מיבעי לי?' מדגישים את חוסר התועלת שבכסף, שבעבר קנה הכול, וגם מציעים וריאציה אנוכית ומעוותת למחאתה הלאומית של מרים בת בילגה, שהובאה בסעיף הראשון, 'אתה החרבת ממונן של ישראל ולא עמדת להם בעת צרתם'. הפסוק מיחזקאל, המשווה בין כסף טמא לנידה, יוצר זיקה בין שחיתות כלכלית לנשיות (טמאה),⁴³ וכך מעצים ומחזק את המסר הכללי של אגדת מרתא הבבלית: אישה עשירה מדי, מפונקת ומושחתת, מתה מושפלת ומבוזה, וכך באה על עונשה הראוי לה, מידה כנגד מידה.

⁴¹ פאוסט (לעיל, הערה 20), עמ' 130–132, וכן ג'פרי רובינשטיין, **סיפורים תלמודיים**, תרגום עמרי שאשא, באר שבע 2021, עמ' 203–205, מציינים את כל פרטי ההקבלה המנוגדת בין החטאים והעונשים. וראו גם פילץ (לעיל, הערה 31), עמ' 97–152; בלסר (לעיל, הערה 21), עמ' 77–98.

⁴² פילץ, שם, עמ' 90, מציעה שהפסוק גם חוזר ומקשר בין הסיפור ובין המשנה שאליה מתייחס המחזור כולו. המשנה נפתחת בהכרזה: 'לא היה סיקריקון ביהודה בהרוגי מלחמה; מהרוגי מלחמה ואילך יש בה סיקריקון'. לפי ההמשך מובן שהמשנה נוגעת כאן לדין סיקריקון. דין זה עוסק בחובה לתת קדימות לבעלים הקודמים של אדמות יהודיות שהחרימו הרומאים בזמן המלחמה ועומדות למכירה, או לפצות אותם. מייד בתחילת הסוגיה, בדף נה ע"ב, מסביר התלמוד בשמו של רבי אסי שדין הסיקריקון אינו חל על תקופת המלחמה, משום שבזמן מלחמה חוקי הכלכלה המוכרים אינם חלים. כדי להציל את חייהם מכרו יהודים את שדותיהם בכל מחיר. לכסף אין ערך בשעת מלחמה או שיש לו ערך שונה מהרגיל, ולכן דין הסיקריקון לא הוחל אז. הסיפור על מרתא מדגים זאת.

⁴³ המילה 'נידה' משמשת במקרא במשמעות של טמאה בכלל, אבל אצל חז"ל היא הופכת לכינוי של המחזור הנשי. ראו: Charlotte E. Fonrobert, *Menstrual Purity: Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*, Berkeley 2000, pp. 16–19

דומה שמרתא היא נציגתה של שכבה שלמה, שכבת משפחות הכהונה הגדולה שצברו הון עתק ממעורבותן בבית המקדש, התנכרו לציבור הרחב והיו שנואות על העם. מסורות תלמודיות רבות על שכבת האצולה הכוהנית טרם החורבן מאשימות אותה בנהנתנות, בעושר מנקר עיניים, בחוסר ערנות לסבלם של האחרים, בביטחון בלתי מוצדק במקדש ובכוחו, בהחצנה של המעשה הדתי, בריקבון חברתי, בנפוטיזם ועוד.⁴⁴

סוניה פילץ קראה את סיפור מרתא כסיפור מדגים, אקסמפלום למשפחות הכוהנים הגדולים, לירושלים של ימי בית המקדש וליהדות בית שני כולה, שחרבה עם החורבן.⁴⁵ פילץ סברה שמרתא מייצגת לא רק את השכבה הצדוקית-כוהנית שאליה השתייכה אלא גם את כל התופעות השליליות, החטאים והטומאה של יהדות המקדש באופן רחב יותר, שכמו מרתא לא הצטיידה בכלים שיאפשרו לה לשרוד את אסון החורבן. לעומתה רבי צדוק ורבן יוחנן בן זכאי, שמשולבים בשולי הסיפור על אודותיה ויוזכרו שוב בהמשך הסוגיה בבבלי, מייצגים את היהדות העתידיה שנוולדת מתוך החורבן, זו הרבנית, הרואה את הנולד, המסורה לעם, לתורה ולאלוהי ישראל, והיא שתוכל לשרוד ולשקם את היהדות בזכות כוחותיה הרוחניים העצומים.

הצעתה של פילץ לראות במרתא, ברבי צדוק וברבן יוחנן בן זכאי שלושה ארכיטיפים או 'סינקדוכות', שמייצגים מטפורית, פיזית ומרחבית את עולם בית המקדש שחרב (מרתא), את חוליית המעבר הלימינלית (רבי צדוק) ואת עולם החכמים שקם תחתיו ביבנה (רבן יוחנן בן זכאי), היא הצעה יפה ומשכנעת, אך דומה שהיא מעט סכמטית מדי לנוכח מורכבותה של התמונה האנושית שנחשפת במחזור הסיפורים בגיטין, ונידרש כאן רק למרתא.

כפי שציינה פילץ, דימויה של ירושלים כאישה שגורים כבר פעמים רבות במקרא,⁴⁶ ובעקבותיו גם לאורך הדורות. ברם מטפורת האישה שהיא

⁴⁴ ראו סיכום ממצה והפניה למחקרים קודמים אצל פיש (לעיל, הערה 16), עמ' 526–543.

⁴⁵ פילץ (לעיל, הערה 31), בעיקר בעמ' 50–51, 62–63, 87–88.

⁴⁶ למשל איכה, א–ב בעיקר; יחזקאל טז וכג; ישעיהו א, כא, ולתפיסת חז"ל גם בשיר השירים כולו.

ירושלים היא תמיד אישה אנונימית, סמלית. וגם כשניתן לה שם,⁴⁷ זהו שם סמלי, וברור שלא מדובר בכל המקרים האלה באישה ספציפית בעלת שם, השתייכות משפחתית ומעמדית ואנקדוטות ביוגרפיות מפורסמות.

מרתא לעומת זאת היא דמות היסטורית קונקרטיית ולא מטפורה. היא גם איננה מייצגת את הציבור כולו או אפילו רק את השכבה הסוציו-אקונומית שאליה השתייכה, כיוון שלסיפור עליה בבבלי קודם אזכור המהלל ומשבח את שלושת עשירי ירושלים הנדבנים נקדימון בן גוריון, שבתו נזכרת לצד מרתא בחלק מהמסורות הארץ-ישראליות כפי שראינו, בן כלבא שבוע, שבתו נישאה לרבי עקיבא,⁴⁸ ובן ציצית הכסת, שתרמו לעיר מאגרי מזון עצומים.

לפיכך מרתא איננה אב טיפוס של השכבה שלה כולה, וממילא איננה מייצגת את הציבור כולו. היא משובצת בין שלושת נדיבי העיר מחד גיסא ובין רבי צדוק ורבן יוחנן בן זכאי, מייצגי עולם החכמים שיצמח מתוך האפר, מאידך גיסא. לעומת הגברים הטובים העוטפים אותה מתוארת מרתא כעשירה אגואיסטית ומנוכרת המנותקת מהמתרחש סביבה. דומה שאין מנוס מצמצום מגדרי של הקבוצה שמרתא מייצגת: לא אצולת ירושלים כולה אלא אצולת הכהונה, וגם לא כל אצולה זו אלא רק נשותיה.⁴⁹

ואולם מדוע נבחרה דווקא אישה לייצג שכבה שתפקידה, עושרה ופרסומה התבססו רק על גבריה הכוהנים? כבר הבאנו לעיל את דעתו של הנגל, שהחכמים שמרו על כבודם של הכוהנים הגדולים למרות מחדליהם הקשים, ולכן סיפרו בגנות בנותיהם ולא בגנותם.⁵⁰ לצד הצעתו נוסף כאן עוד הצעה. אחד המאפיינים של האליטה הכוהנית, כמו בשכבות אליטה רבות במגוון

⁴⁷ כמו השמות אֶהֱלָה וְאֶהֱלִיבָה ביחזקאל (כג, ד), גְּמַר בַּת דְּבָלָיִם בהושע (א, ג), ואולי גם השם צפנת בת פניאל בבבלי, גיטין נח ע"א, שיידון כאן בהמשך.

⁴⁸ לפי הבבלי, כתובות סב ע"ב; נדרים נ ע"א.

⁴⁹ כפי שטענה גם פילץ עצמה בסוף הניתוח שלה על מרתא. ראו פילץ (לעיל, הערה 31), עמ' 89. פילץ טוענת על סמך המקבילות שמרתא היא בתו של נקדימון, ברם ברור שהבבלי מבקש לקשור את מרתה למשפחת הכוהנים הגדולים המושחתת בייתוס המוזכרת בבבלי, פסחים נז ע"א (וכן בתוספתא, מנחות יג, ד, וראו גם אבות דרבי נתן, נוסח א, פרק ה; נוסח ב, פרק י [מהדורת שכטר, עמ' 26]), ולא לנקדימון בן גוריון הנדיב מהמסורת שלנו ומסיפור מוכר נוסף על נדיבותו הרבה (בבלי, תענית יט ע"ב – כ ע"א).

⁵⁰ ראו לעיל, הערה 15.

מקומות זמנים, היה הפרת גבולות המגדר.⁵¹ נשות האליטה הירושלמית, שמצבן הכלכלי אפשר להן זמן פנוי וחופש יחסי רב, נעשו שותפות פעילות בענייני בעליהן וגילו מעורבות רבה בחיים הציבוריים. במסורות שהובאו לעיל בולטת הפעילות המיוחסת למרתא גם בבית הדין, גם בבית המלך וגם בבית המקדש. המעורבות הנשית המוגברת הזו בוודאי הייתה לצנינים בעיני האמוראים.

הנשים המתנשאות והתובעניות הללו, המפירות את ההיררכיה המגדרית, מזכירות את תיאורו של הנביא עמוס את נשות השומרון, שהוא מכנה 'פרות הבשן': 'פְּרוֹת הַבָּשָׁן אֲשֶׁר בָּהָר שְׁמֵרוֹן הָעֵשְׂקוֹת דָּלִים הִרְצָצוּ אֲבִיוֹנִים הָאֵמֶרֶת לְאֲדֹנֵיהֶם הִבִּיֵּאָה וְנִשְׁתָּה' (עמוס ד, א). הפסוקים בהמשך נבואת עמוס מתארים את הגורל הצפוי לאותן נשות שומרון עשירות: 'וּפְרָצִים תִּצְאָנָה אִשָּׁה נְגִדָה וְהִשְׁלַכְתָּנָה הַהֶרְמוֹנָה נְאֻם ה' (שם, ג). הפרשנים הציעו מגוון פירושים למשמעות העונשים המתוארים כאן. אפשר שסופה של מרתא, היוצאת מארמונה כרוח פרצים יחפה ומבוהלת ומשליכה את כספה ברחובות, עוצב כפירוש בבלי אפשרי לפסוק זה.

בתו של ישמעאל בן אלישע הכוהן הגדול

בת הכוהן הגדול הבאה במחזור סיפורי החורבן נמצאת בקצהו השני של המחזור, סמוך לסופו. לבת זו אין שם, אך היא מעידה על עצמה שהיא 'כהנת בת כהנים גדולים'.⁵² לסיפור הבבלי מקבילה מפותחת יותר באיכה רבה, ונביא כאן זו לצד זו את שתי הגרסאות:

⁵¹ ראו: טל אילן, 'אשנב לרשות הרבים: נשים יהודיות בימי בית שני', יעל עצמון (עורכת), **אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות**, ירושלים 1995, עמ' 47–61. בהקשר הרומי ראו למשל: Richard A. Bauman, *Women and Politics in Ancient Rome*, London 1992. ראו גם בהקשר היווני: Sebillotte V. Cuchet and Lillian Doherty, 'Female Citizens Reconfiguring the Political: Thirty Years of Work on Greek Antiquity', *Clio. Women, Gender, History*, 43 (2016), pp. 186–216.

⁵² על המונח 'כהנת' בספרות התלמודית כמתייחס לבת כוהן ולא לאשת כוהן ראו: Tal Ilan, *Massekhet Hullin* (FCBT V/3), Tübingen 2017, pp. 565–573.

איכה רבה א, טז [מהדורת בובר, עמ' 83-84]	בבלי, גיטין נח ע"א
מעשה בשני בניו של ר' צדוק הכהן הגדול שנשבו, אחד זכר ואחת נקבה. נפל זה לאחד איסטרטיוט וזו לאחד איסטרטיוט.	אמר רב יהודה אמר רב: מעשה בבנו ובבתו של רבי ישמעאל בן אלישע שנשבו לשני אדונים.
הלך זה אצל הזונה ונתן לה את הזכר בשכרה, והלך זה אצל החנוני ונתן לו את הנקבה בשכרו ביין, לקיים מה שנאמר: 'ואל עמי ידו גורל, ויתנו הילד בזונה והילדה מכרו ביין וישתו' (יואל ד, ג).	
בטר יומין אזל ההיא זונה גבי ההוא קפילא ואמרה ליה: אית לי חד גבר יהודאי והוא דמי לטלייתא דאית לך, איתא ואנן מנסבין דין לדין ומאן דאינון ילדין באמצעא נחלק.	לימים נזדווגו שניהם במקום אחד, זה אומר: יש לי עבד שאין כיופיו בכל העולם, וזה אומר: יש לי שפחה שאין בכל העולם כולו כיופיה. אמרו: בוא ונשיאם זה לזה ונחלק בוולדות.
עבדון כן. סגרון יתהון בביתא חדא וטרדון באפיהון. שריית ההיא טלייתא בכיאי. אמר לה: למה את בכיאי? אמרה לו: ווי להאי ברתא דכהנא רבא אזלה ותיסב לעבד. אמר לה: מאן הוא אבוך? אמרה ליה: צדוק כהן גדול. אמר לה: אן הויתון שריין? אמרה לו: בירושלים. אמר לה: באי דין שוק? אמרה לו: בשוק פלן. אמר לה: באי דין דרא? אמרה לו: בדרא פלן. אמר לה: מה סימן היה בדרתכון? אמרה ליה: מילא פלנית על מילא פלנית. אמר לה: הוה לך אחא? אמרה ליה: אין. מה סימן הוה ביה? אמרה ליה: הוה ליה חד שומא על כתפיה, וכד הוה אתי מבי מדרשא, הוה מגלי ההוא שומתא ומנשקא ליה. אמר לה: ומאן דחמי לך ההוא שומתא את חכמת ליה? אמרה ליה: אין.	הכניסום לחדר. זה ישב בקרן זוית זה וזו ישבה בקרן זוית זה. זה אומר: אני כהן בן כהנים גדולים אשא שפחה? וזאת אומרת: אני כהנת בת כהנים גדולים אנשא לעבד? ובכו כל הלילה.

<p>גלייא כתפי קדמה, חכמת ההיא שומתא, וחכים דין לדין. גפפין דין לדין, ונשקין דין לדין, ובכיין דין לדין, עד דנפקין נשמתיהון. ורוח הקודש צווחת ואומרת 'על אלה אני בוכיה' (איכה א, טז).⁵³</p>	<p>כיון שעלה עמוד השחר הכירו זה את זה ונפלו זה על זה וגעו בבכיה עד שיצאה נשמתן. ועליהן קונן ירמיה: 'על אלה אני בוכיה עיני עיני ירדה מים' (איכה א, טז).</p>
--	--

הסיפור בגרסתו הבלית הוא על ילדיו של ישמעאל בן אלישע. כך הוא נקשר בבבלי בסיפור שקודם לו, המספר על ישמעאל הנער, שהיה יפה במיוחד והוא עצמו נפל בשבי ונפדה.⁵⁴ שרשרת הסבל והדיכוי הרומית מודגשת דרך השושלת המשפחתית שצאצאיה היפים נשבים שוב ושוב. בנו ובתו של רבי ישמעאל, שמפיהם נודע שהיה כוהן גדול,⁵⁵ נשבים לשני אדונים. מפאת יופיים המיוחד 'משיאים' האדונים את שני העבדים כדי לחלוק בצאצאים וכנראה להפיק רווח כלכלי מצאצאי השבויים היפים. האח והאחות מוכנסים לחדר חשוך. הם אינם מזהים זה את זה, אבל תודעת זהותם ומעמדם מונעת

⁵³ תרגום הארמית בגרסת איכה רבה: לאחר ימים הלכה הזונה ההיא אל מוכר היין ההוא ואמרה לו: יש לי גבר יהודי הדומה לנערה שיש לך, בוא ונשיא אותם זה לזה, והילדים הללו נחלק באמצע. עשו כן, סגרו אותם בבית אחד והסתירו את פניהם. החלה אותה נערה לבכות, אמר לה: למה את בוכה? אמרה לו: נִי לבת הכוהן הגדול הזו שהלכה ונישאה לעבד. אמר לה: מי היה אביך? אמרה לו: צדוק כהן גדול. אמר לה: היכן הייתם? אמרה לו: בירושלים, אמר לה: באיזה שוק? אמרה לו: בשוק פלוני, אמר לה: באיזו דירה? אמרה לו: בדירה פלונית, אמר לה: איזה סימן היה בדירתכם? אמרה לו דבר פלוני על דבר פלוני, אמר לה: היה לך אח? אמרה לו כן. מה סימן היה בו? אמרה לו: הייתה לו שומה אחת על כתפו, וכאשר היה בא מבית המדרש היה חושף את השומה ההיא, ואני מנשקת לה. אמר לה: ומי שמראה לך שומה זו [האם] את מכירה אותו? אמרה לו כן, חשף כתפו לפני. הכירה אותה שומה וידעו זה את זה, גיפפו זה לזה, נשקו זה לזה ובכו זה לזה עד שיצאו נשמותיהם.

⁵⁴ בגרסה הארץ-ישראלית האב הוא רבי צדוק הכהן. החיבור של הסיפור הקודם והסיפור הנוכחי לרבי ישמעאל הוא בבלי בלבד. לא ניכנס כאן לסוגיית דמותו הכפולה של רבי ישמעאל בן אלישע, הראשונה ככוהן גדול והשנייה כתנא מרכזי בדור השלישי, עמיתו ובר הפלוגתא של רבי עקיבא, מייסד אסכולת 'בי דרבי ישמעאל'. הלבושים הספרותיים של הדמות כיסו על עברה ההיסטורי, הבלתי ניתן לפיענוח עוד. ראו דיון בגישה הרמוניסטית: אהרן הימן, **תולדות תנאים ואמוראים**, ב, לונדון תר"ע, עמ' 819, ובגישה ביקורתית יותר: Gary G. Porton, *The Traditions of Rabbi Ishmael, I-IV*, Leiden 1976-1982, בעיקר בכרך IV, עמ' 213-214, 216-217.

⁵⁵ מבחינה היסטורית בלתי אפשרי שיהיו בניו של אותו ילד שנפדה מהשבי בידי רבי יהושע, שכן רבי יהושע חי בדור החורבן ובדור הראשון ביבנה. אם הוא פדה את הילד בעקבות החורבן, בלתי אפשרי שהילד הספיק להיות כוהן גדול.

כל מגע ביניהם, ושניהם נותרים בקרן זוית. עם אור ראשון הם מזהים זה את זה, מתחבקים ובוכים עד צאת נשמתם.

הסיפור מצטיין במבנה ספרותי מרשים, ויונה פרנקל היטיב לחושפו.⁵⁶ הוא בולט בסימטרייה המגדרית שלו. האח והאחות נתונים בסיטואציה משפילה, שבה מתייחסים אליהם שוביהם כאל בהמות שאפשר לזווגן זו לזה. הם מוצגים בסימטרייה מלאה: שניהם יפהפיים,⁵⁷ שניהם יושבים בקרן זוית ונמנעים מכל מגע, שניהם כוהנים, שניהם בוכים ושניהם מכירים זה את זה עם עלות השחר, נופלים זה על זה ומתים יחדיו. לסיפור זה מתאימה במיוחד ההבחנה שהציעה בלסר:

התלמוד הבבלי מציג לעיתים קרובות את יופיין של נשים כמקור לסכנה רוחנית לגברים ומטיל גבולות על נראותן ועל קולן של נשים, כדי לרסן את האיום שביופי הזה. לעומת זאת הנרטיבים הללו [שבמחזור סיפורי החורבן] מציעים הערכה שונה להפליא. הם מציגים את האישה היפה כקורבן, לא כאיום. במצבים של אלימות רומית גלויה בבלי גיטין מאשר את התום המוסרי של גברים ונשים, קורבנות אלימות מינית, הנתונים לתאוות הכובש. מבחינה זו סיפוריו של בבלי גיטין מבטאים מענה שוויוני להפליא לסכנה מינית. יופי הופך לסיכון משותף, נטל גופני שנושאים נשים וגברים כאחד.⁵⁸

כפי שהראתה בהרחבה גלית חזן-רוקם,⁵⁹ גרסת איכה רבה איננה סימטרית כגרסת הבבלי, ובולטים בה הבדלים מגדריים בין האח והאחות כבר מן הפתיחה, שבה הבת נמכרת לגבר, והבן נמכר לאישה. מצוקתם של השבויים, שכאן הם 'בני צדוק הכהן', בן דור החורבן שכבר פגשנו במסורת על מרתא

⁵⁶ יונה פרנקל, **סיפור האגדה: אחדות של תוכן וצורה**, תל אביב 2001, עמ' 240–241.

⁵⁷ יופיים נזכר רק בגרסת הבבלי ונעדר מהמקבילות הארץ-ישראליות. וראו עוד בעניין זה אצל בלסר (לעיל, הערה 21), עמ' 69–71.

⁵⁸ שם, עמ' XXXII. התרגום שלנו.

⁵⁹ גלית חזן-רוקם, **רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל**, מדרש האגדה הארץ-ישראלי **איכה רבה**, תל אביב 1996, עמ' 29–49. בעמ' 221, הערה 37, מפרטת חזן-רוקם את הגרסאות המאוחרות של הסיפור במדרשים ובפיוט.

בת בייתוס,⁶⁰ בולטת כאן עוד יותר. הילדים עוברים מיד ליד כחפצים, נוסף דיאלוג ארוך ומרגש בין האח לאחות הסגורים בחדר, ותיאור ההתוודעות והאיחוד ביניהם מורחב. בולטים כאן גם האינטימיות והמתח המיני שנבנים בין האח לאחות עוד בטרם שבייתם. המתח כמעט ממומש, ומוצא את פורקנו במותם המשותף. כדברי הסיכום של חזן-רוקם:

סיום הסיפור טבוע אף הוא בחותם המסר הכפול, הכולל ניגוד דיאלקטי: 'עד דנפקין נשמתיהון' [עד שיצאה נשמתם]. מצד אחד נפתר הקונפליקט שבו הושמו האח והאחות על ידי בעליהם, הזונה והחנווני, משום שהמוות משחרר אותם מן הזיווג הכרוך בגילוי עריות. הסבך הסוציו-תרבותי נפתר על ידי מניעת הנישואים האסורים. מצד שני נחשפת הערצה הארוטית העמוקה למוות. בצד האפשרות שהמוות עצמו נתפש כאן כמימוש ארוטי סופני בהחלט, מתקיימת גם אפשרות הפירוש שיציאת הנשמה המאוחדת בסיום – הגיפופים, הנישוקים והבכי, שעל פי אחת האפשרויות אינם אלא פירוט של 'חכים דין לדין', 'ידעו זה את זה' – הינה שיא ארוטי כפשוטו. אפשר כמעט לומר שהתנגשות המסר הפסיכולוגי והמסר האידיאולוגי בסצינת הסיום מתבטאת בכך שגילוי העריות שנמנע במציאות כדי לשמור על טוהרת בני הכוהנים, מבוצע בלשון כדי לממש את הערצה ברמה הרגשית [...]. כשברובד המסר האידיאולוגי שומרים בני הכוהנים על טוהרתם אפילו במחיר חייהם, הרי ברובד של המסר הפסיכולוגי מהווה מות הנשיקה מיצוי של ערגת גילוי העריות בין שני האחים ואולי אפילו עונש עליה.⁶¹

חזן-רוקם הציעה אפוא שהסיפור באיכה רבה פתוח לקריאה כפולה ומשמש גם סיפור על סבלם ועל מסירותם עד מוות של בני הכוהן הגדול וגם עונש על אשמתם וחטאם.⁶² בניגוד לו, בגרסת גיטין התמציתית הוסרו רכיבים

⁶⁰ גם זיהוי זה יוצר 'שושלת', שכן גם על רבי צדוק מסופר שהתמודד עם סכנת ניצול מיני וסיכן את חייו בשל כך. בבבלי, קידושין מ ע"א, מסופר שמטרוניתא אחת ניסתה לפתות אותו, והוא העדיף להישרף באש התנור שלה ולא להתפתות לה. ברם יש לציין שבחלק מכתבי היד מצויה גם הגרסה 'ר' יהוצדק'. ראו עוד אצל חזן-רוקם, שם, עמ' 37, הערה 24.

⁶¹ חזן-רוקם, שם, עמ' 45, 48.

⁶² פרנקל (לעיל, הערה 56), עמ' 245–252, יצא כנגד הפרשנות הפסיכואנליטית-ארוטית של חזן-

רבים מהמתח הארוטי שנבנה בגרסת איכה רבה, והמסר האידאולוגי בולט וחד-משמעי יותר, אבל דומה שגם גרסה זו צופנת רמזים ארוטיים הן בהדגשת יופיים הנדיר של האחים הן בסיומה, בציטוט הכולל גם את חלקו השני של הפסוק, 'עֵינֵי עֵינֵי יְרֵדָה מֵיָם' (איכה א, טז). האזכור הכפול והייחודי של העין מעלה על הדעת את ההסבר שנותן רבי ישמעאל ברבי יוסי בירושלמי, ומובא במקבילה בבבלי בשם רבי ישמעאל סתם, הוא רבי ישמעאל בן אלישע, כביכול אבי הילדים: 'אמר ליה ההוא מינא לרבי ישמעאל: ראיתי [בחלום] שאני משקה שמן לזיתים. אמר ליה: בא על אמו. [...] אמר ליה: חזאי עיני דנשקן אהדדי [=ראיתי את עיני שמנשקות זו את זו]. אמר ליה [רבי ישמעאל]: בא על אחותי'.⁶³ לפי רבי ישמעאל, שתי עיניים המנשקות זו את זו בחלום מעידות על גילוי עריות בין אח לאחותו. לפי הסיפור בגיטין, שני ילדיו של רבי ישמעאל נופלים זה על זה בבכי ומתים יחדיו, ועליהם מקונן הנביא את הפסוק המזכיר שתי עיניים בוכיות. דומה שהמספר הבבלי ער לרמזים האינטימיים של הסיפור הארץ-ישראלי ומוסר אותם לפי דרכו.

על חטא העושר המוגזם שנשקף מהמסורות על מרתא – ומשתקף גם בדבריה של מרים בת בילגה – נוסף כאן חטא תשוקת גילוי העריות. אף שאת אשמת התשוקה הארוטית בין האחים, הנרמזת בשתי הגרסאות, נושאים במשותף שני אחים, גבר ואישה, לפי המסורת באיכה רבה הצד האקטיבי בין השניים היה האחות המנשקת. התנהגות פרובוקטיבית מדי של בת כוהן גדול נרמזת גם במסורת האחרונה, על צפנת בת פניאל, ונפנה אליה מיד. בהצטרפן יחד דומה שההתנהגות הפרובוקטיבית והארוטית יוצאת מגדר המקרה היחיד והופכת לתסמין קבוצתי המאפיין את בנות הכוהנים הגדולים.

צפנת בת פניאל

בצמוד לסיפור הקודם, על האח והאחות בני הכוהן הגדול, מובא עוד סיפור על בת כוהן גדול. סיפור זה חותם את מחרוזת סיפורי הסבל, 'סיפורים

רוקם לסיפור. אף שהוסיף להתנגדותו הסברים וטעמים חשובים, לדעתנו לא פג כוחו של הניתוח של חזן-רוקם.

⁶³ ירושלמי, מעשר שני ד, ו (נה ע"ב); בבלי, ברכות נו ע"ב.

מרטירולוגיים, כפי שכינה אותם עלי יסיף.⁶⁴ זהו גם הסיפור האחרון על בת כוהן גדול במחזור בגיטין ובספרות התלמודית בכלל. בשונה משני קודמיו, אין לו כל זכר במקורות הארץ-ישראליים. גם הסיפור כולו וגם גיבורתו נזכרים רק כאן:

אמר ריש לקיש: מעשה באשה אחת וצפנת בת פניאל שמה. צפנת, שהכל צופין ביופיה. בת פניאל, בתו של כהן גדול ששימש לפני ולפנים. שנתעלל בה שבאי כל הלילה. למחר הלבישה שבעה חלוקים והוציאה למוכרה. בא אדם אחד שהיה מכווער ביותר. אמר לו: הראני את יופיה. אמר לו: ריקא, אם אתה רוצה ליקח קח, שאין כיופיה בכל העולם כולו. אמר לו: אף על פי כן. הפשיטה ששה חלוקים, ושביעי קרעתה ונתפלשה באפר. אמרה לפניו: רבוננו של עולם, אם עלינו לא חסת, על קדושת שמך הגבור למה לא תחוס? ועליה קונן ירמיה: 'בת עמי חגרי שק והתפלשי באפר אבל יחיד עשי לך מספד תמרורים כי פתאם יבא השדד עלינו' (ירמיהו ו, כו). 'עליך' לא נאמר, אלא 'עלינו'. כביכול עלי ועליך בא שודד.⁶⁵

צפנת אף היא יופייה חריג, כבני רבי ישמעאל, אבל הפעם זוהי אישה יחידה, והביזוי וההתעללות המינית שהיא עוברת קשים ומפורשים יותר. השובה שלה מתעלל בה כל הלילה, ואחר כך מלביש אותה שבעה חלוקים⁶⁶ ומוציא אותה למכירה (בשוק, לפי עדי הנוסח). לדרישתו של קונה פוטנציאלי 'מכווער ביותר' ו'ריקא' הוא מפשיט שישה מהם, ואז צפנת עצמה פושטת במפתיע

⁶⁴ יסיף (לעיל, הערה 18), עמ' 159–160. לאחר סיפורה של צפנת משובץ הסיפור על שוליית הנגר, שחותם את המחזור כולו. לפי ההבחנות של יסיף, הסיפור האחרון איננו מרטיירולוגי אלא אטיולוגי, כלומר עוסק בסיבות המוסריות לחורבן ולא בסבלם ובגבורתם של קורבנות המלחמה. ברם כפי שאנו מציעות במאמר זה, ההבחנה בין שני הז'אנרים מבוססת על קריאה ראשונית של הסיפורים המרטיירולוגיים. קריאה מעמיקה יותר בחלק מהם, כמו הסיפורים הנידונים כאן, מעלה שלצד תיאורי הסבל מוצפנת גם בהם ביקורת מוסרית על גיבורותיהם, ויש בהם גם יסוד אטיולוגי.

⁶⁵ בבלי, גיטין נח ע"א. שינויי נוסח: קרעתה – מינכן 95, שונצינו: קרעתו. והוציאה למוכרה – מינכן 95, פירקוביץ 187, וטיקן 130, וטיקן 140 ועוד: נוסף: בשוק. שמך הגבור – מינכן 95, פירקוביץ 187 ועוד: שמך הגדול; וטיקן 130, וטיקן 140: חסר הגבור. למה לא תחוס – מינכן 95, פירקוביץ 187, וטיקן 130, וטיקן 140 ועוד: לא חסת(ה).

⁶⁶ אולי רמז לשבעת פרטי הלבוש של הכוהן הגדול: 'אַלְהָהּ הַבְּגָדִים אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה חֹשֶׁן וְאַפֹּד וּמַעִיל וּכְתָנֶת תְּשֻׁבֵץ מְצַנֶּפֶת וְאַבְגָּט וְעֵשׂוּ בְּגָדֵי קֹדֶשׁ לְאַהֲרֹן אָחִיד וּלְבָנָיו לְכַהֵנוּ לִי' (שמות כח, ד).

את החלוק האחרון, מתפלשת באפר וזועקת כלפי שמיים. זעקתה ניתנת לקריאה כפולה ולשמש הן שאלה: 'אם עלינו לא חסת – על קדושת שמך הגבור (או הגדול) למה לא תחוס?' הן קביעה מתריסה, כפי שמחדד הנוסח בכתבי היד: 'אם עלינו לא חסת – על קדושת שמך הגבור לא חסת!' בנוסח זה אפשר לראות בדבריה לא בקשה מהאל שיחוס אלא זעקה כלפיו, שכאשר הוא אינו חס על כבוד עמו, הוא בעצם אינו חס גם על עצמו.

הסיפור נגמר במדרש של המספר ריש לקיש או מי ממעבדי הסיפור, הדורש את דברי ירמיהו, 'כִּי פִתְּאֵם יָבֵא הַשָּׁדַד עֲלֵינוּ' (ירמיהו ו, כו), כמכוונים ל'בת עמי' ולאל יחדיו. האל, שצפנת מתריסה כלפיו שאינו חס על כבוד בנותיו ואף לא על כבודו שלו, כביכול נאנס וסובל עם צפנת יחד.

בלסר הציעה שצפנת מפגינה מנהגי אבלות מקראיים של קריעת הבגד והתכסות באפר,⁶⁷ וכך מרמז גם הפסוק מירמיהו החותם את הסיפור. קריעת הבגד היא אכן ביטוי יהודי לאבל גם היום, אך מובן שהיא איננה כוללת חשיפת איברים אינטימיים והתפשטות מלאה. יתר על כן, בבבלי מפורט כיצד על אישה אבלה לקרוע את בגדה בלי לחשוף אף טפח אחד מגופה.⁶⁸ הסבר זה אינו נוגע ישירות לסיטואציה של הגיבורה, כלומר לממד של הפגיעה המינית הקשה, ולכן קשה להסתפק בו. ענבר רווה הציעה שבהתפשטותה צפנת חושפת את החבלות שחבל בה המוכר, ובכך מונעת את התשלום הגבוה שקיווה לקבל בעבורה, מעין נקמה.⁶⁹ זהו הסבר הגיוני לנסיבות הזוועתיות המתוארות, אבל אפשר שאין כאן מניע הגיוני ומעשי אלא מעשה של שיגעון שמסמל את הזוועה שאי אפשר לעמוד בה עוד או ניסיון נואש להחזיר לעצמה מעט שליטה במצבה בשעה ששליטה כזאת ניטלה ממנה לחלוטין.⁷⁰

⁶⁷ בלסר (לעיל, הערה 21), עמ' 57.

⁶⁸ בבלי, מועד קטן כב ע"ב. ראו בפירוט: Gail Labovitz, *Massekhet Mo'ed Qatan* (FCBT II/11), Tübingen 2021, pp. 257–260.

⁶⁹ ענבר רווה, מעט מהרבה – מעשי חכמים: מבנים ספרותיים ותפיסת עולם, אור יהודה, 2008, עמ' 195.

⁷⁰ בספרות המחקר על נערות או נשים שורדות תקיפה מינית מתועדת ומוכרת אסטרטגיה של נקיטת יוזמה מינית או פגיעה והשפלה עצמית של הנפגעת כדרך להתמודד עם מצבה מתוך כעס, שנאה עצמית, דיסוציאציה (ניתוק רגשי), אשליה שכך היא שולטת במצב או מסיבות אחרות. ראו: Judith L. Herman, 'Complex PTSD: A Syndrome in Survivors of

אפשר שזהו מעשה שהוא בממד האלגורי, כפי שרומז המדרש שבסיום, וצפנת היא אלגוריה ל'בת עמי' ולכנסת ישראל כולה, המובסת והשבויה, וכך אפשר לקרוא את הסיפור כולו.⁷¹ מכל מקום, לאונס של צפנת בת פניאל ולמחאתה לא ניתן כל מענה תאולוגי בהמשך,⁷² ועובדה זו מזמינה התבוננות נוספת בסיפור.

שמה של הגיבורה, צפנת בת פניאל, מזכיר את שמו של יוסף במצרים, צפנת פענח, ואולי נרמז כאן קשר בינה ובין יוסף, שלפי מדרש חז"ל היה גם הוא בסכנת פגיעה מינית. משום כך אחי יוסף שירדו למצרים חיפשוהו תחילה בבתי זונות, כיוון שהניחו שבוודאי הושם שם בשל יופיו הרב: 'הלכו [עבדי יוסף] ומצאו אותם [=את אחיו] בשוק של זונות. ומה טיבן בשוק של זונות? אלא אמרו: אחינו יוסף יפה תאר ויפה מראה, שמא בקבה הוא' (בראשית רבה צא, ו).

כמו כן מדרש שמה של צפנת בראש הסיפור מצביע על המתח המרכזי שבו: המתח בין יופי שאפשר לצפות בו, שהופך לאסונם של מי שזכו בו כשהוא מחולל בידי כובש ערל לב ואכזר ונחשף ברבים, ובין פנימיות העבודה המוצפנת בקודש הקודשים בבית המקדש שחרב, ביטוי עילאי לפנימיות הרוח היהודית בכללותה.

Prolonged and Repeated Trauma', *Journal of Traumatic Stress*, 5 (1992), pp. 377–391; Jennie G. Noll, Lisa A. Horowitz, George A. Bonanno, Penelope K. Trickett and Frank W. Putnam, 'Revictimization and Self-Harm in Females who Experienced Childhood Sexual Abuse: Results from a Prospective Study', *Journal of Interpersonal Violence*, 18 (2003), pp. 1452–1471

⁷¹ כך פירשה אותו שרה פרידלנד בן-ארזה, "בת עמי חגרי שק" – אגדת החורבן על צפנת בת פניאל, רחל קרן (עורכת), *השמיעני את קולך: עיונים במעגל השנה ובפרשות השבוע*, ירושלים 2009, עמ' 374–377. וראו על תבניות דומות לסיפור צפנת (וכן לסיפור הקודם בגרסתו באיכה רבה על שני בני רבי ישמעאל או צדוק הכהן) בספרות ההלניסטית-רומית והנוצרית: David Stern, 'The Captive Woman: Hellenization, Greco-Roman Erotic Narrative, and Rabbinic Literature', *Poetics Today*, 19 (1998), pp. 92–99

⁷² בניגוד למשל לבעילת הזונה בקודש הקודשים על ידי טיטוס בתחילת המחזור (בבלי, גיטין נו ע"ב). בהמשך שם ניתן מענה תאולוגי בתיאור ייסוריו הקשים ומותו של טיטוס על ידי יתוש. ראו גם בלסר (לעיל, הערה 21), עמ' 57.

על זה יש להוסיף שלמעשה המתח כפול: לא רק בין שמה של הבת 'שהכל צופין ביופיה' ובין אביה, הכוהן הגדול פניאל, כלומר (הרואה את) פני האל,⁷³ 'ששימש לפני ולפנים', אלא גם טמון כבר בשמה של הבת כשלעצמו: השורש של צפנת הוא צפ"ן, לשון הצפנה וכיסוי, אבל המספר דורש את השם דווקא משורש צפ"ה, שהוא בעל משמעות שונה ואפילו הפוכה למה שמוצפן ומוסתר מעין כול. כבתו היפהפייה של הכוהן הגדול היה ראוי שתהיה מוצפנת, אך היא הפכה למושא התפעלותם ותשוקתם של רבים, דבר שלא מנעה ואולי גם נהנתה ממנו. היו מי שראו במדרש השם רמז לחטא שעליו נענשה עונש כה נורא ואכזר. כך למשל פירש הרב יוסף חיים מבגדאד, הבן איש חי, בפירושו לתלמוד 'בן יהודע':

נראה לי בס"ד הוצרך תלמודא לפרש שמו של אביה, לומר [ש]אף על פי שהיתה בתו של כהן גדול ששמש לפנים, שהיא עבודה של צניעות ביותר, לא הגין עליה זכות עבודה זו של צניעות שלא תתבזה בהעדר הצניעות. והטעם מפני שהיתה 'צַפְנַת' שְהַכַּל צוֹפִים בְּיָפִיָּה דנמצא היה יופיה מכשול לבני אדם, לכך נתגלה יופיה עתה לכל ביזיון וקלון, ואף על פי שלא חטאה בדבר זה, צא ולמד ממה שאמר רבי יוסי בן יקורת לבתו, 'שובי לעפריך', כנזכר בגמרא דתענית (תענית כד, א).

לפי פירושו, צפנת נענשת כי החטיאה את הגברים ביופייה. חטא זה שמור רק לבנות יפות. הבנים היפים כמובן אינם חוטאים ביופיים אלא רק סובלים ממנו.⁷⁴ הבן איש חי מזכיר תימוכין לתפיסתו, את בתו של רבי יוסי דמן יוקרת, שאביה ציווה עליה 'שובי לעפרך' והמיתה כי הכשילה גבר שהציץ דרך גדר כדי לחזות ביופייה המיוחדת.⁷⁵

⁷³ על פי הפסוק: 'יִקְרָא יַעֲקֹב שֵׁם הַמָּקוֹם פְּנִיָּאל כִּי רָאִיתִי אֱלֹהִים פָּנִים אֶל פָּנִים וַתִּנְצַל נַפְשִׁי' (בראשית לב, לא). ראו על שמו: Tal Ilan, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity: Part I – Palestine 330 BCE-200 CE*, Tübingen 2002, p. 206

⁷⁴ ראו למשל הסיפורים שלפני שני סיפורי בנות הכוהן הגדול בבבלי, גיטין נח ע"א, כמו הילד ישמעאל, הבנים הקשורים למיטות שוביהם ועוד.

⁷⁵ בבלי, תענית כד ע"א. על הסיפור בתענית ראו: אדמיאל קוסמן, **מסכת גברים – רב והקצב ועוד סיפורים**, ירושלים 2002, עמ' 52–57; Tal Ilan, *Massekhet Ta'anit* (FCBT II/9), Tübingen 2008, pp. 231–236

ואולם דומה שהסיפור הקרוב ביותר לסיפורנו הוא הסיפור על אחות ברוריה, בתו של חנינא בן תרדיון. התפיסה שאישה שנענית למבטי הגברים החומדים את יופייה המיוחד וכנראה גם נהנית מהם, חוטאת וסופה להיענש על כך, מאפיינת גם את האחות. היא זוכה להיפדות לבסוף מהקלון כיוון שעמדה במבחן הצניעות שעשה לה רבי מאיר גיסה, אבל מלכתחילה מסופר שנגזר עליה להגיע לקלון כיוון שלא נהגה בצניעות מספקת: 'ועל בתו [של רבי חנינא בן תרדיון] לישב בקובה של זונות. דאמר ר' יוחנן: פעם אחת היתה בתו מהלכת לפני גדולי רומי. אמרו: כמה נאות פסיעותיה של ריבה זו. מיד דקדקה בפסיעותיה' (בבלי, עבודה זרה יח ע"א).⁷⁶ אף שנגאלה לבסוף מבית הבושת ונמצאה 'בתולה בבית הבושת', כפי שכינתה אותה רחל אדלר,⁷⁷ חטאה אחות ברוריה בהנאתה ממבטי הגברים בה, ולפיכך נענשה עונש כבד.

אפשר אפוא ששמה של בת הכוהן הגדול מרמז לחלקה בגורל הנורא שנגזר עליה, על פי אותה תבנית של סיפור בת חנינא בן תרדיון: צפנת הייתה צריכה להצפין עצמה, אך תחת זאת צפו הכול ביופייה הרב. מכיוון שלא הצפינה עצמה כראוי, נענשה בהתעללות מינית, בהפשטתה ובחשיפתה המוחלטת לעיני המכוערים והנקלים שבבני אנוש.

לפי פירוש זה, גם הסיפור הנורא על גורלה הקשה של בת הכוהן הגדול מכיל רובד גלוי של תיאורי עינוי וסבל קשים מנשוא לבני דור החורבן, גברים ונשים, ורובד סמוי של ביקורת על בת למשפחת הכוהן הגדול וראיית סבלה כעונש על התנהגותה. אולי כך אפשר להבין מדוע אין סוף ברור לסיפור על צפנת: איננו יודעים מה עלה בגורלה לבסוף, ואיש גם לא נענש על הסבל הנורא שלה.

סיכום: כוהנים גדולים וכוהנות קטנות

במבט ראשון, ולפעמים גם במבט שני, נראה שבתיאורי החורבן חז"ל מזדהים עם הנשים הנאנסות וחומלים עליהן, והאשמה בחטאים מיניים נופלת על

⁷⁶ רש"י: 'דקדקה – לפסוע פסיעות נאות'. ראו על כך בפירוט: דניאל בויארין, **הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד**, תל אביב 1999, עמ' 191–194.

⁷⁷ Rachel Adler, 'The Virgin in the Brothel and Other Anomalies: Character and Context in the Legend of Beruriah', *Tikkun*, 3,6 (1988), pp. 28–32, 102–105. ראו גם: Daniel Boyarin, *Socrates and the Fat Rabbis*, Chicago 2009, pp. 260–264.

הגברים דווקא. זאת בניגוד לדרכם של חז"ל במקומות אחרים, שראו ביופי הנשי מכשלה לגברים, ושלא כבדיני העריות והצניעות התלמודיים, שמטילים על הנשים את האחריות למנוע פיתוי מיני, וגם שלא כדימוי הנפוץ בספרי הנבואה המדמה את חטאי העם לאישה נואפת וזונה. בהקשר של האימפריאליזם הרומי החמדני, הדורסני, האכזרי והאלים, הנשים היהודיות חפות מכל אשם, והן קורבנות של גורלם. הרומאים הם החוטאים, ולא שבוייהם.⁷⁸

ברם סיפורי בנות הכוהנים הגדולים אומנם רחוקים מנבואות הזעם על האישה הנואפת של הנביאים,⁷⁹ אך אין הם היפוכם הגמור. נראה שהם יוצרים תמונה מורכבת יותר. הבבלי מספר סיפורים על בנות הכוהנים הגדולים הכוללים יסודות סותרים: מסר גלוי של גורל אכזר, אבל גם מסר נסתר שגורלן של הבנות הוא עונש מוצדק שהן סופגות בגין חטאיהן. יתר על כן, שלא כנשים אחרות בספרות התלמודית, ניתן לנשים אלה קול, קולה של מחאה.

צפנת בת פניאל סובלת אונס והשפלה, אך מואשמת שצפו בה גברים בשל יופייה הרב ושנהנתה מתשומת הלב. בתו של רבי ישמעאל (או רבי צדוק במקבילה) מתה מצער, כי שוביה מייעדים אותה לחיות עם אחיה, אך הסיפור כולל גם רמזים לחטא אפשרי של גילוי עריות: היא מאוהבת באותו אח. בת עשירה אחרת ממשפחת הכוהן הגדול – מרתא בת בייתוס – מעוררת רחמים בגין ייסורי הרעב הנוראים שהיא סובלת מהם, אך נמתחת עליה ביקורת סמויה בגין גאוותנותה ועיוורונה לסבלם של העניים.

מה שנתר מרומז בין השורות במסורת על מרתא בת בייתוס וכמעט סמוי מן העין במסורות על בתו ובנו של ישמעאל בן אלישע ועל צפנת בת פניאל, נאמר מפורשות בסיפור הקדום יותר, על מרים בת בילגה: הבת היא החוטאת, ולא אבותיה או אחיה הכוהנים הגדולים. חטאה הוא חטא הכפירה ('נשתמדה') והזנות ('נשאת לסרדיוט אחד'), ושיאו בהתרסותה הבוטה כלפי שמיים ('אתה החרבת ממונן של ישראל ולא עמדת להם בעת צרתם').

⁷⁸ ראו הציטוט מבלסר לעיל, ליד הערה 58. וראו עוד בספרה, בלסר (לעיל, הערה 21), עמ' XXVI, 1-38, 73-75.

⁷⁹ כגון הושע א-ג; ישעיהו ג, טז-כד; יחזקאל טז, טו-סג ועוד הרבה.

גם צפנת ומרתה מתריסות, ודומה ששתי התרסותיהן מצטרפות למקבילה להתרסותה של מרים. סיפורה של מרתא מסתיים במילותיה: 'כשנחה נפשה הוציאה את כל זהבה וכספה, השליכתם בשוק ואמרה: אלה למה נחוצים הם לי? וזהו שכתוב: "כספם בחוצות ישליכו" (יחזקאל ז, יט). מרתא מכירה סוף-סוף במגבלות עושרה הרב והון העתק שלה, ומחאתה חושפת את חטאה של קבוצת ההשתייכות שלה כולה, הכהונה הגדולה, שבמקום לשרת את האל ערמה בבתיה עושר אגדי והחריבה 'ממונן של ישראל'. צפנת מוחה כלפי שמיים במילים 'רבוננו של עולם, אם עלינו לא חסת, על קדושת שמך הגבור למה לא תחוס (או לא חסת)', המקבילות לחצייה השני של מחאת מרים, 'ולא עמדת להם בעת צרתם'.

אנחנו מציעות לראות אפוא בסיפורה של מרים בת בילגה חוליה ראשונה ואף מקור הראה בשרשרת סיפורי בנות הכוהנים הגדולים, המשלבים חטא ועונש בכמה רמות חשיפה וענישה: חטאה של מרים גלוי ביותר ועונשה קל (חסמת החלון והטבעת של משמרתה), לעומתם חטאיה של מרתא מפוזרים במקומות אחרים ועונשה כבד יותר, ואילו חטאיהן של בתו של ישמעאל כוהן גדול ושל צפנת רק נרמזים, ועונשיהן הם הקשים מכולם.

ארבע בנות הכוהנים הגדולים הללו הן היחידות הנזכרות בספרות התלמודית כולה. מה מלמדים אותנו סיפוריהן, ואיזה לקח ביקשו המספרים לטמון בהם? בתשובה על שאלתה של בייקר בסוף הציטוט שהובא לעיל אנחנו מצטרפות לדעתו של הנגל, שחכמים נזהרו בכבודם של כוהנים גדולים ולא הפנו כלפיהם אצבע מאשימה ישירה, אבל לא חששו להפנות אצבע מאשימה (ומענישה) כלפי בנות משפחתם. כך הפכו הבנות קורבנות לחטאי אבותיהם הכוהנים הגדולים. מי שהתורה וההלכה והסדר החברתי לא הועידו להן תפקיד כלשהו מעצם היותן נשים, קיבלו בדיעבד את התפקיד לשאת בחטאי הגברים שבמשפחותיהן והוצגו כחוטאות שנענשו קשות על חטאיהן.

החטאים עצמם קשורים בהתנהגותן המינית, הנושא העיקרי שמעסיק כבר את החוק המקראי ובעקבותיו את החוק המשנאי בנוגע להן. לחלופין, הן הואשמו שאף שלא יועד להן כל תפקיד, חרגו הבנות ממקומן המוצנע והמושתק וגילו מעורבות יתר במרחב הציבורי.

כבר הצענו לעיל גם את ההשערה שהמעורבות הציבורית של נשות האליטה הירושלמית, הנשקפת במיוחד באשכול המסורות על מרתא בת בייתוס, הייתה לצנינים בעיני החכמים. בתודעה הגברית הפטריארכלית נכרכת אקטיביות ציבורית באקטיביות מינית, ושתייהן חטאים כבדים בהקשר הנשי.

לבסוף נוסיף פה גם את מוטיב המחאה המשותף לחלקן: מחאות כלפי ממסד הכהונה ואף כלפי האל עצמו אינן בלתי מוכרות בספרות חז"ל, אבל בפיהן של נשים אפשר לשים מחאות בוטות וחריפות במיוחד. המחאה – וכמוה הביקורת – מעידה על דעתנות ומחשבה עצמאית, או במילים אחרות, על אקטיביות אינטלקטואלית, המצטרפת לאקטיביות המינית והציבורית.

שלוש עבירות אלה, של הפקרות מינית, מעורבות ציבורית ומחאה כלפי הסדר הדתי והחברתי, מפירות את הסדר המגדרי ומחריגות את הבנות מהמקום חסר הנראות שיועד להן. הסיפורים מספרים על גורלן הנורא של בנות אקטיביות מדי אלו, ואגב כך מגלים כיצד נענשות בנות, אפילו הן מיוחסות ביותר, על הפרות הסדר המגדרי ומזהירים את צאצאותיהן מפניהן.⁸⁰ שילובם של הסיפורים בהקשר של סיפורי הסבל שגרמו החורבנות מטשטש את ממד הביקורת המוטמע בהם, אבל דווקא משום שהמסר כנגד אקטיביות נשית מכל סוג סמוי במידה רבה ואיננו גלוי ומובלט, הוא יעיל במיוחד.

⁸⁰ כריכתה של מעורבות ציבורית כלשהי עם הפקרות מינית הייתה דורות רבים – ולעיתים עודנה – מחסום כבד במיוחד בפני כניסתן של נשים בחברות דתיות לפעילות ציבורית, והדוגמאות רבות מספור. ראו דוגמה מובהקת בת ימינו: חסן מנאר, 'הפוליטיקה של הכבוד: הפטריארכיה, המדינה ורצח נשים בשם כבוד המשפחה', דפנה יזרעאלי ואחרות (עורכות), **מין, מיגדר ופוליטיקה**, בני ברק 1999, עמ' 272–273, הערה 3.