

נישואין ולידה בדרשות חז"ל על מרים הנביאה

ברכה אליצור

דמויות מקראיות עוברות לעתים שינוי מרחיק לכת בדרשות חז"ל המתארות את תכונותיהן ומעשיהן ומעריכות את מעמדן: דמויות חוטאות זכות לדרשות אפולוגטיות המצמצמות את חומרת החטא ומלמדות סנגוריה על מניעי החטא, ואילו דמויות חיוביות מתוארות כבעלות ליקויי מוסר או שמתווסף להן חטא שלא תואר בכתוב. מחקרים רבים עסקו בפער שבין הערכת הדמות במקרא להערכתה בספרות חז"ל וניסו לבאר באמצעותו את מטרותיהם של מדרשי חז"ל העוסקים בסיפורי המקרא ובדמויותיו.¹

לדרשות חז"ל רבות העוסקות במרים מכנה משותף ייחודי: הדרשות מרוממות את דמותה ומספרות בשבחה אף כשהן עוסקות בחטא מפורש המיוחס לה במקרא, שבו קיבלה תוכחה אלוהית ועונש כבד. נוסף על כך בדרשות רבות מתוארת מרים כמי שמעודדת נישואין ונלחמת על המשך הילודה ומבקרת את מי שנמנע מכך. הבסיס המקראי לדרשות אלו מגוון ונשען על רסיסי מידע הנזכרים בפסוקים העוסקים במישרין בדמותה של מרים, אולם יש שפסוקי המוצא לדרשות אלו אינם מזכירים את מרים, ולזיקה המדרשית אחיזה רופפת במסר העולה מפשט הפסוקים.

¹ עיינו לדוגמה: יוסף היינמן, **אגדות ותולדותיהן**, ירושלים 1974; משה ד' הר, 'תפיסת ההיסטוריה אצל חז"ל', **דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות**, ג (תשל"ז), עמ' 129-142; אביגדור שנאן, 'חטאיהם של נדב ואביהוא באגדת חז"ל', **תרביץ**, מח (תשל"ט), עמ' 201-214; ברכה אליצור, **על מגמות בדרשות אמוראי ארץ ישראל העוסקות באישי המקרא**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן תשס"ו, ורבים אחרים.

תיאור דמותה של מרים כאישה הרואה חשיבות בענייני משפחה אינו מנוגד או זר למאפייני דמותה בסיפור המקראי, אולם יש לשאול מדוע 'הדביקו' למרים דרשנים מתקופות שונות דווקא תדמית של לוחמת נישואין ופריזון. לשם השוואה, דמותו של פנחס משמשת דרשנים מדורות שונים כבמה להבעת עמדתם כלפי קנאות, והדבר נראה אך טבעי לנוכח הסיפור המקראי המרכזי המתאר את פועלו.² כן הדבר באשר לשימוש בדמותו של קורח כאמצעי להבעת מחאה חריפה כלפי מנהיגות ההווה.³ לעומת זאת נדמה שבסיפורים על מרים, אופייה כמעודדת נישואין או פריזון אינו המסר המובהק המתחייב מפרשנים של פסוקים. מדוע אפוא בחרו הדרשנים לפתח את דמותה בעיקר מהיבט צר זה?

במאמר זה ננסה לעמוד על שלבי ההתפתחות בעיצוב דמותה של מרים כאישה הלוחמת על קדושת הנישואין ועל חשיבותם וכמי שעסוקה בתעמולה הקוראת לעידוד ילודה ולהרחבת התא המשפחתי. בחלק השני של המאמר גם נציע קשר בין הסברי החוקרים את הצורך ההולך וגובר לעסוק בחשיבות הנישואין והילודה ובין אופן עיצוב דמותה של מרים, ונידרש לשאלת הבחירה במרים למובילת המאבק.

דמותה של מרים בספרות הקדומה ובספרות חז"ל נדונה במחקרים רבים, ותקצר היריעה מלהזכיר את כולם. נציין כמה מהם, על פי כרונולוגיית החיבורים המדרשיים שמצויה בהם הידרשות להתפתחות הדרשנית בעיצובה של מרים בספרות הבתר-מקראית ובספרות חז"ל.⁴

² הנ"ל, 'הערצה מול התנגדות לקנאות פינחס בראי הדורות', **נטועים**, יז (תשע"א), עמ' 9–39.

³ הנ"ל, 'מאפייני אופוזיציה מימי הבית השני, המשנה והתלמוד בדרשות על מחלוקת קרח', **נטועים**, יט (תשע"ד), עמ' 49–86.

⁴ לרשימה רחבה יותר של המחקרים העוסקים במרים ראו ברשימה הביבליוגרפית של Miriam Sherman, *A Well in Search of an Owner: Using Novel Assertions to Assess Miriam's Disproportionate Elaboration Among Women in the Midrashim of Late Antiquity*, Dissertation, University of California, San Diego 2006; וכן ברשימה הביבליוגרפית של רחל גרובייס, **משפחת עמרם במדרש – אפיון הדמויות ויחסי הכוחות ביניהן**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה תשס"ז.

סדרת מאמרים עסקה בחקר תיאור דמותה של מרים במגילות קומראן מתוך השוואתן לתיאורה בספרות הבתר-מקראית ובספרות חז"ל.⁵ חנה טרונוטקו הסבירה שמוקד הפער שבין ההתייחסות החיובית לדמותה של מרים, ובעיקר לתלונתה על האישה הכושית, ובין מגמת הביקורת על מעשיה (בעיקר בכתבי פילון) הוא השפעת רמת החשש מנישואי תערובת בתקופת פריחתם של המדרשים על אודותיה.

יעקב בלידשטיין תיאר תהליך של טרנספורמציה בדרשות קדומות שעסקו בדמותו של עמרם, הלוחם בגזרת פרעה, שהוסבו בדרשות המאוחרות לתיאור מעשיה של מרים.⁶ ההסבר לשינוי שהציע בלידשטיין קשור להסתייגות חכמי המשנה שלאחר החורבן מקנאות וממרידות ולצורך לעדן את מגמת ההמרדה שבדרשות המוקדמות על ידי הסבתן לתיאור פועלה המשפחתי המתון של מרים.

רחל גרובייס ייחדה מחקר מקיף להתפתחות הדרשות על משפחת עמרם, ודנה גם באופיין המשפחתי, המגדרי והלאומי של הדרשות על מרים.⁷ המסורות על מרים בספרות חז"ל נסקרות במחקרה ונעשה בו ניתוח משווה ודיון ראשוני במגמת הדרשות, אולם מפאת אופיו של המחקר אין בו ניתוח עומק של ההקשרים ההיסטוריים והדתיים שבהם הן נוצרו.

דבורה שטיינמץ ייחדה מאמר לניתוח דמותה של מרים כפי שהיא מתוארת בספרות חז"ל.⁸ היא עמדה על הזיקה האינטרטקסטואלית שבין הדרשות

⁵ Sidnie White Crawford, 'Traditions about Miriam in the Qumran Scrolls', *Studies in Jewish Civilization*, 14 (2003), pp. 33–44; Hanna Tervanotko, 'The Hope of the Enemy Has Perished': The Figure of Miriam in the Qumran library', Emanuel Tov (ed.), *From Qumran to Aleppo*, Göttingen 2009, pp. 156–175; idem, 'Miriam Misbehaving?: The Figure of Miriam in 4Q377 in Light of Ancient Jewish Literature', *The Dead Sea Scrolls in Context*, I (2011), pp. 309–323

⁶ יעקב בלידשטיין, 'מדרשי עמרם ומרים', זאב גריס, חיים קרייסל ובוועז הוס (עורכים), **שפע טל**, באר שבע תשס"ד, עמ' 1–12.

⁷ גרובייס (לעיל, הערה 4).

⁸ Devora Steinmetz, 'A portrait of Miriam in rabbinic Midrash', *Prooftexts*, 8, 1 (1988), pp. 35–65

העוסקות בדמותה, הסובבות כולן סביב הציר של אקטיביות בתחום הנישואין, והוכיחה באמצעות חשיפת החוט המקשר של המדרשים את קיומה של דינמיקה פנים-מדרשית גם כשיש פערי עריכה של מאות שנים. אף על פי שעיקר המאמר התמקד בהוכחת עקיבות המדרשים סביב דמותה של מרים, הצביעה שטיינמץ גם על מגמות חינוכיות-דידקטיות אפשריות של אופן העיסוק במרים. בתחום זה נדרש עיבוד רחב ומפורט יותר, שיכלול היבטים חברתיים ופולמוסיים המאפיינים את התקופות שבהן נוצרו הדרשות.

לוי גינצבורג רמז על זיקה בין מרים הנביאה למרים אם ישו בהערה קצרה על המדרש המציין את מרים כאם שושלת מלכות בית דוד,⁹ ואברהם גרוסמן הרחיב בתיאור המגמה הפולמוסית של הדרשות העוסקות במרים הנביאה על ידי השוואת מרכיבים בתיאור דמותה החיובית של מרים הנביאה במדרש לביטויי ההערצה הגוברת והולכת בספרות הנוצרית המתארת את דמותה של מרים הבתולה.¹⁰ גרוסמן הסביר באמצעות ההקבלה את המגמה החיובית האחידה של כל הדרשות העוסקות במרים, אך לא הבליט דיים את מרכיבי הנישואין וההולדה בדרשות על מרים הנביאה, את התפתחות המסורות לאורך התקופות ואת משמעותן דווקא למראה הקבלה זו.

מרים שרמן עסקה בהרחבה בסקירת כל המקורות הבתר-מקראיים החז"ליים והנוצריים המוקדמים העוסקים בדמותה של מרים.¹¹ היא קיבצה אוסף רחב היקף של המסורות העוסקות במרים הנביאה, ניתחה אותן מבחינת זמן היווצרותן והציעה מהן המגמות ששימשו רקע להתפתחותן. שרמן הקבילה בין תיאורה של מרים בספרות חז"ל לעיצובה של האלה חתחור במיתולוגיה המצרית, וכן השוותה אותו לעיצוב דמותה בפולמוס היהודי-נוצרי כאחת מהאפשרויות להסבר המגמות המאפיינות את הדרשות על מרים. האוסף הרב של המסורות שעסקה בהן טשטש במידת מה את הייחודיות של מקבץ

⁹ לוי גינצבורג, **אגדות היהודים**, ג, ירושלים תשס"ט, עמ' 258, הערה 19: 'האגדה הנוצרית המייחסת מוצאו של ישו למשפחת הכהונה, קרוב לודאי שיש לה קשר עם דעת חז"ל הנ"ל'.

¹⁰ אברהם גרוסמן, 'בין מרים למריה', יעקב רוט, מנחם שמלצר, יעקב פרנצוס (עורכים), **תפארת לישראל**, ניו יורק תש"ע, עמ' 183–194.

¹¹ שרמן (לעיל, הערה 4).

הדרשות העוסקות בתחום המצומצם של נישואין וילודה ואת הצורך להסביר את שינוי המגמה שחל באפיונה של מרים במהלך השתלשלות המסורות.

במאמר זה ילוקטו חלקי הפסיפס שהתוו חוקרים קודמים בחשיפת הזיקה שבין המסורות על מרים להיבטים מתודולוגיים, חברתיים ופולמוסים. חידושו של המאמר יהיה העיסוק השיטתי בסקירת התפתחות הדגם הבין-דורי שיצרו הדרשנים סביב דמותה של מרים, הרחבה בהוכחת הזיקה שבין הדגם לתמורות ההיסטוריות החברתיות והדתיות של סוף ימי בית שני וראשית תקופת המשנה והצעת הסברים להתמקדות חוצת הדורות ובתי המדרש במרים כסמל למאבק למען קדושת הנישואין וחשיבות הילודה.

א. התפתחות דגם הלוחמת המשפחתית בדמותה של מרים

פועה זו מרים

פרקים א-ב בספר שמות מתאפיינים באלמוניות הדמויות הנזכרות בהם אף כשמדובר בדמויות שעתידות להיחשף או שזהותן ידועה זה כבר: 'מלך חדש'; 'איש מבית לוי'; 'בת לוי' 'ותתצב אחותו'; 'ותרד בת פרעה'; 'איש מצרי'; 'איש עברי'. בתוך אלו בולט הפסוק המתאר את שמות המיילדות: 'וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְמִילֵדֹת הָעִבְרִית אֲשֶׁר שָׁם הָאֵחָת שִׁפְרָה וְשֵׁם הַשְּׂנִית פּוּעָה' (שמות א, טו). חריגה זו היא כפי הנראה הבסיס לדרשת שמותיהן:

ויאמר מלך מצרים למילדות העבריות וגו' (שמות א, טו) שפרה זו יוכבד פועה זו מרים, שפרה שפרה ורבה, שפרה שמשפרת את הוולד, שפרה שפרו ורבו ישראל בימיה, פועה [קהלת רבה: פועה זו מרים שהיתה פועה באשה והולד יוצא]¹² שהיתה פועה ובוכה על אחיה

¹² השורש פע"ה כמתאר פעולה הקשורה להולדה מצוי בנבואת ישעיהו מב, י: 'הַחֲשִׁיתִי מעולם אֶחְרִישׁ אֶת־אֶפֶק כִּי־לֵדָה אֶפְעֶה אֲשֶׁם וְאֲשָׂאף יָחַד', וכן במדרש על הפסוק שם מא, כ: "הֵן אַתֶּם מֵאִין וּפְעַלְכֶם מֵאִפֶּע תּוֹעֵבָה יִבְחַר בְּכֶם" – מאפע, ממאה פעיות שהאשה פועה בשעה שהיא יושבת על המשבר' (ויק"ר אמור כז [מהדורת מרגליות, ירושלים תשט"ז, עמ' תרלח-תרלט]).

שנ' ותתצב אחותו מרחוק לדעה מה יעשה לו (ספרי במדבר, בהעלותך עח [מהדורת כהנא, ירושלים תשע"א, עמ' 191]).¹³

המסורת על זהותן של המיילדות עם שפרה ופועה נזכרת בפעם הראשונה בחיבור המתוארך לאמצע המאה השלישית לספירה.¹⁴ זיהוי פועה עם מרים בוודאי אינו עולה מהפסוקים.¹⁵ במסורת קדומה יותר מסביר יוספוס כי הכינוי 'למיילדות העבריות' כוונתו למיילדות את העבריות, ומוצאן האתני הוא דווקא מצרי.¹⁶

נראה כי נוסף על הנטייה המדרשית לזהות דמויות בלתי מוכרות עם דמויות ידועות¹⁷ ביקש הדרשן לציין את מידותיהן הנעלות של הנשים המוכרות ואת חלקן בגאולת העם משעבוד מצרים ובהמשכיותו. הכינוי 'פועה' מנציח את מסירותה של מרים בהחייאת הוולדות חרף גזרת פרעה ואת המשך דאגתה לחיי אחיה בהיותו נתון בתיבה. נדמה כי יש זיקה בין דרשה זו, הבוחרת לתאר את מרים דווקא מהיבט שקשור להולדה, למסורות נוספות המדגישות את פועלה בתחום, כפי שנראה להלן.

¹³ וכן במקבילות: בבלי, סוטה יא ע"ב; שמות רבה א, יג [מהדורת שנאן, תל אביב תשמ"ד, עמ' 56]; קהלת רבה ז, ג [מהדורת וילנא תקצ"ד, עמ' לח]; מדרש שמואל כג, ה [מהדורת וילנא תרפ"ה, עמ' 70]. דרשת שם המיילדות מצויה כבר בספרות הבת-מקראית, ראו: פילון, 'מי יורש קנייני אלוה' (תרגום והערות: יהושע עמיר), **כתבי פילון**, ה, ירושלים תשע"ב, עמ' 86. נראה כי הבסיס לדרשות זהה ונובע מהייתור לכאורה שבאזכור שמות המיילדות ומהיותו ניכר בזרותו בסביבה האנונימית שהוא מצוי בה.

¹⁴ ראו: ענת רייזל, **מבוא למדרשים**, אלון שבות תשע"א, עמ' 70, על זמן עריכתו של ספרי במדבר. בבבלי מיוחסת הדרשה לאמורא רב, שפטירתו מתוארכת במחקר לשנת 247 לספירה.

¹⁵ בעל מדרש סדר עולם סבור כי מרים הייתה בת 87 בסוף שנות השעבוד ואילו משה היה בן 80 (על פי הכתוב בשמות ז, ז), ומכאן עולה שהייתה צעירה מבת 7 בשעה שסייעה ליולדות העבריות (ראו: סדר עולם ג [מהדורת מיליקובסקי, ירושלים תשע"ג, עמ' 226–227]).

¹⁶ ראו: יוסף בן מתתיהו, **קדמוניות היהודים** 2, 206–207 [מהדורת שליט, ירושלים תשס"ג, עמ' 58].

¹⁷ עיינו: יוסף היינמן, **דרכי האגדה**, ירושלים 1970, עמ' 21–22, 28–29, 117.

‘שהיתה פועה ברוח הקדש’

גזרת פרעה, ‘כָּל הַבָּן הַיְלֹוד הַיֵּאֲרָה תִּשְׁלִיכֶהוּ וְכָל הַבֵּת תִּחְיִין’ (שמות א, כ), מעלה תהייה בפני כל פרשן מקרא המנסה להבין את מטרת הגזרה ואת פשר ההבחנה בין ציווי המתת הבנים לציווי הצלת הבנות, בהנחה שהחשש של פרעה הוא מפני ריבוי. יוספוס טוען כי ברקע הגזרה עומדת נבואת אצטגנינים על מנהיג שייוולד בעם ישראל וישפיל את כבוד מצרים, שהושמעה באוזני פרעה.¹⁸

בחיבור **קדמוניות המקרא** גזרת פרעה היא נבואה שמגשימה את עצמה: הציווי על השלכת הבן הנולד למים יתרחש בשעה שאותו בן יטה את ידו על המים, ותחת כוונת פרעה להמיתו במים הוא ועמו יינצלו, ואילו המים יטביעו את פרעה ואת עמו. רעיון הידיעה המוקדמת על הולדת המושיע נשמר גם במסורת זו, אולם כאן מתוארת מרים כמי שקיבלה התגלות זו בחלום:

ורוח אלהים באה אל מרים בלילה ותרא חלום ותספר להוריה בבקר לאמר: ראיתי הלילה והנה איש עומד בגד בוץ ויאמר לי: לכי ואמרי אל הוריק: הנה אשר יולד מכם ישלך למים כי על ידו ייבשו המים, ואעשה על ידו אותות ואציל את עמי ולו יהיה השלטון תמיד. וכאשר ספרה מרים את חלומה לא האמינו לה הוריה (קדמוניות המקרא ט, י [מהדורת הרטום, תל אביב תשכ״ט, עמ’ 35]).¹⁹

שלא כמסורת בקדמוניות המקרא, שבה מתוארת תגובה של חוסר אמון מצד הורי מרים לדברי החלום, במסורת חז״ל במכילתא חלום מרים הופך נבואה המובילה לחידוש ברית הנישואין של הוריה:

¹⁸ ראו: יוסף בן מתתיהו, **קדמוניות היהודים** 2, 205–206 [מהדורת שליט, עמ’ 58]. במסורות מדרשיות מאוחרות שוב נזכרים האצטגנינים (אסטרולוגין) בהקשר של גזרת פרעה; ראו למשל: תנחומא, ויקהל ד [מהדורת לוי אפשטיין, ירושלים 1961, עמ’ 129], בבלי, סוטה יב ע״ב ומקבילות.

¹⁹ באשר לזמנו של החיבור ולמקום חיבורו הדעות חלוקות. יש המקדימים אותו למאה הראשונה ויש המאחרים אותו לאחר מרד בר כוכבא. לסיכום דעות החוקרים באשר לזמן כתיבת החיבור עיינו: Louis H. Feldman, ‘Prolegomenon’, Montague R. James (ed.), *The Biblical Antiquities of Philo*, New York 1971, pp. xxviii–xxxi

ותקח מרים הנביאה, וכי היכן מצינו שנביאה היתה מרים אלא שאמרה לאביה סופך אתה מוליד בן שמושיע את ישראל מיד מצרים מיד וילך איש מבית לוי ויקח וגו' (שמות ב, א) ותהר ותלד בן וגו' ולא יכלה עוד הצפינו. נזף בה אביה אמ' לה בתי היכן נבואותיך ועודה מחזקת בנבואתה שנ' ותתצב אחותו מרחוק לדעה מה יעשה לו [...] (מכילתא דר"י בשלח מסכתא דשירה י [מהדורת הורוויץ, פרנקפורט תרצ"א, עמ' 151]).²⁰

גילה הצעיר של מרים בשעת גזרת פרעה²¹ לא מנע מבעלי הדרשה לייחס לה מעלת נבואה שהביאה לנישואיהם המיוחדים של הוריה ולהולדתו של המושיע. מרים הצעירה אינה נכנעת לייאוש האוחז בהוריה לנוכח הצורך להפקיר את משה ביאור מחשש פן יתגלה לעיני המצרים, וממשיכה להאמין בהתגשמות הנבואה. דרשה זו הלכה והתפתחה במסורות חז"ל מקבילות ומאוחרות וקנתה שבייתה בפרשנותם של חכמים להוכחת מעלת נבואתה.²²

על דרשת משמעות השם פועה המבטאת את תרומתה של מרים להמשך הילודה²³ נוסף הסבר המפרש אותו כמצביע על הנבואה שהובילה לעיבורה של אמה: 'ולמה נקרא שמה פועה? [...] ד"א: פועה – שהיתה פועה ברוח הקודש ואומרת: עתידה אמי שתלד בן שמושיע את ישראל' (בבלי, סוטה יא ע"ב). מאצטגונינים המנמקים את פשר גזרת המים התפתחה המסורת לחלום הולדת מושיע המיוחס למרים, ומשם לנבואת מרים הגורמת לחידוש הנישואין: 'שהופיעה פנים כנגד אביה עמרם, שהיה ראש סנהדרין באותה שעה'.²⁴

הריונה של אם משה מתואר כמתרחש סמוך מאוד לנישואיה, אולם מהמשך הפסוקים עולה כי למשה יש אחות גדולה המתייצבת לשמור על התיבה,

²⁰ להלן נדון במקבילה לדרשה זו במכילתא דרשב"י טו, כ [מהדורת אפשטיין-מלמד, ירושלים 1955, עמ' 100].

²¹ ראו לעיל, הערה 15.

²² מכילתא דרשב"י טו, כ [מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 100]; בבלי, סוטה יב ע"ב – יג ע"א; מדרש משלי יד, א [מהדורת בובר, וילנא תרנ"ג, עמ' 74–75]; שמות רבה א, א, כב [מהדורת שנאן, עמ' 74] ועוד.

²³ ראו לעיל.

²⁴ על פי שמות רבה א, יג [מהדורת שנאן, עמ' 57].

ולאחר מכן מוזכר גם מניין שנותיו של אהרן, אחי משה, המבוגר ממנו בשלוש שנים.²⁵ מהי אפוא משמעותו של התיאור: 'וַיֵּלֶךְ אִישׁ מִבֵּית לְוִי וַיִּקַּח אֶת בַּת לְוִי' (שמות ב, א)? מרבית המסורות המתמודדות עם קושי דיאכרוני זה מתארות תהליך של נישואין שניים. במסורות אלו אפשר להבחין בשתי מגמות: האדרת דמותו של עמרם בתיאור התמודדותו עם גזרת פרעה במסורות הקדומות, ולעומתה האדרת דמותה של מרים וזקיפת נישואיהם השניים של הוריה לזכותה במסורות המאוחרות. נעיין בתהליך התפתחות המסורות ונבחן את זיקתה של התמורה החלה בהן למגמות המאפיינות את הדרשות האחרות העוסקות בדמותה של מרים.

יוספוס בקדמוניות היהודים פותר את הקושי הדיאכרוני של נישואי יוכבד לעמרם בשינוי סדר האירועים, ולפיו לידת אהרן התרחשה לאחר הולדת משה.²⁶ עמרם מתואר כדמות מיוחסת שגזרת פרעה מצליחה לערער את ביטחונה בקיום העם, ורק הודות להתגלות אלוהית ולהבטחת קיום העם עמרם מתאושש מפחדו. עמרם אינו מתואר כמי שנקט מעשה ייחודי לאחר גזרת פרעה, שכן עיבורה של אשתו כבר היה מציאות קיימת, ולא נותר לו אלא להמתין להולדת בנו.²⁷

נאום החיזוק המיוחס לה' אצל יוספוס נזכר בקדמוניות המקרא כנאום שעמרם נושא כדי לחזק את בני דורו, שהתייאשו מגזרת פרעה ורצו לגרש את נשותיהם. עמרם מוצב כדגם של אמונה הנלחם בגזרה ומשפיע על יתר בני העם לנהוג כמותו. הבשורה האלוהית בדברי יוספוס על הולדת הבן המושיע, המובטחת לעמרם כאמצעי להרגעתו, מתוארת בקדמוניות המקרא כשכר לעמרם על תעוזתו:

ויען עמרם ויאמר: [...] לא אקיים את אשר גזרתם ואבוא ואקח את אשתי ואוליד בנים למען נרבה על הארץ כי לא יעמוד אלהים בחמתו ולא ישכח את עמו לעולם ולא ישליך את זרע ישראל לשוא

²⁵ שמות ז, ז.

²⁶ את מרים הוא אינו מזכיר כלל בהקשר זה. בהמשך הוא מזכיר אותה כמי שמוצבת לשמור עליו ביאור (שם, עמ' 59), אך מתעלם מהקושי הפרשני של הימצאות אחות גדולה למשה.

²⁷ יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים 2, 210–216 [מהדורת שליט, עמ' 58–59].

על הארץ [...] ועתה אלך ואקח את אשתי ולא אסכים למצוות המלך. ואם ישר בעיניכם כן נעשה כולנו [...] ומי יודע אולי בגלל זה יקנא אלהים להצילנו מענותונו. ויטב לפני אלהים הדבר אשר חשב עמרם [...] לכן הנה אשר יולד ממנו יעבדני לעולם ועל ידו אעשה נפלאות בבית יעקב [...] (קדמוניות המקרא ט, ב-יד [מהדורת הרטום, תל אביב תשכ"ט, עמ' 32-36]).²⁸

רעיון דומה, המעמיד את עמרם כדמות שמרדה בגזרת פרעה, מצוי בדרשת המכילתא דרשב"י:

א"ל הקדוש ברוך הוא למשה: משה זכות עמרם אביך עמדה לך שעמד ועשה דבר גדול בישראל והסכימה דעתו לדעתו של מקום, שכשהכבידו מצרים עבודה קשה על ישראל והיו מטבעין אותן ביאור אמרו מה אנו מועילים נושאי' נשים ומוליד' בנים ומייגעין עצמינו ומאחר שמשקעין את בנינו במים חוזרים וכובשים אותם בבנין, ועמד ועשה דבר גדול בישראל. מה עשה גרש את אשתו בתוך שלשה חדשים שהיתה מעוברת והלכה לבית אביה ועמדו כל ישראל וגרשו את נשותיהן. לאחר שלשה חדשים חזר ועשה בה קדושין לקיים מה שנאמר וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי וגו'. והיו מלאכי השרת משחקין לפני כחתנים וככלות לקיים מה שנאמר אם הבנים שמחה הללויה, ומצרים מנו לה תשעה חדשים והיא ילדה בתוך ששה חדשים. וכי למה הוצרך הדבר לומר אם לקח עמרם אשה אם לא לקח אלא להודיע לכל באי העולם זכותו של עמרם הצדיק (מכילתא דרשב"י ו, ב [מהדורת אפשטיין מלמד, ירושלים תשט"ו, עמ' 6]).²⁹

עמרם מוצג בדרשת המכילתא דרשב"י כמנהיג עז רוח ובעל השפעה שנקט מעשה פומבי ומתוחכם שמטרתו לפוגג את הפחד הגדול שאחז בעם בעקבות

²⁸ מחבר קדמוניות המקרא מרחיב בתיאור שבחו של עמרם ומלחמתו בגזרה. להשערה באשר למגמתו של המחבר בהרחבה זו ראו: Howard Jacobson, *A Commentary to LAB*, I, Leiden 1996, p. 421

²⁹ להוכחת האותנטיות של מדרש זה ושיוכו לחיבור ראו במבוא למהדורה, עמ' טו-טז. בלידשטיין (לעיל, הערה 6), עמ' 2, מסיק כי הזיקה שבין דרשה זו למסורות מספרות הבית השני משמשת הוכחה נוספת לאותנטיות המדרש.

גזרת פרעה ולטרפד את ביצוע הגזרה. זכותו של עמרם בהולדת משה אינה נזכרת שוב במדרשים המאוחרים. דרשות שבח נוספות על דמותו של עמרם מצויות בחיבורי מדרש אחרים: בבראשית רבה נמנה עמרם עם שבעת הצדיקים שהורידו את השכינה מהרקיע השביעי לארץ,³⁰ ובבבלי, ב"ב יז ע"א, עמרם הוא אחד מארבעת הצדיקים שמתו בעטיו של נחש. אף על פי כן הדרשה המייחסת לו את יוזמת הנישואין הפומבית לאחר גזרת פרעה לא הוזכרה בשום חיבור מהחיבורים האחרים המצויים בידינו, ואת מקומו בהובלת מהלך זה ירשה בתו מרים. עמרם לא רק נושל מתפקיד המורד בגזרה אלא הפך מושא ביקורת נוקבת על מורך הרוח שתקף אותו בעקבותיה ועל מעילתו בחובת המנהיג לשמש דוגמה אישית לבני עמו. כך מתוארת בבבלי המסורת בגלגוליה המאוחרים:

תנא: עמרם גדול הדור היה, כיון שגזר פרעה הרשע כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו, אמר: לשוא אנו עמלין! עמד וגירש את אשתו, עמדו כולן וגירשו את נשותיהן. אמרה לו בתו: אבא, קשה גזירתך יותר משל פרעה, שפרעה לא גזר אלא על הזכרים, ואתה גזרת על הזכרים ועל הנקיבות! פרעה לא גזר אלא בעוה"ז, ואתה בעוה"ז ולעוה"ב! פרעה הרשע, ספק מתקיימת גזירתו ספק אינה מתקיימת, אתה צדיק בודאי שגזירתך מתקיימת, שנאמר: (איוב כב) ותגזר אומר ויקם לך! עמד והחזיר את אשתו, עמדו כולן והחזירו את נשותיהן. ויקח – ויחזור מיבעי ליה! א"ר יהודה בר זבינא: שעשה לו מעשה ליקוחין, הושיבה באפריון ואהרן ומרים מרקדין לפניו, ומלאכי השרת אמרו: (תהלים קיג) אם הבנים שמחה (בבלי, סוטה יב ע"א).³¹

³⁰ בראשית רבה יט, ח [מהדורת תיאודור-אלבק, ירושלים תשנ"ו, עמ' 177].

³¹ חלקה של מרים בנישואי הוריה נרמז בדרשות מוקדמות במכילתא דרשב"י ובמכילתא דר"י, המתארות את נבואת מרים לעמרם: 'סופך להוליד בן...' (מכילתא דרשב"י טו, כ [מהדורת אפשטיין מלמד, עמ' 100]; מכילתא דר"י בשלח י [מהדורת הורוויץ, עמ' 151]), אולם נוסף על נבואה זו לא מתוארת אקטיביות של מרים בעידוד נישואי הוריה. אגב, יש מתח מסוים בין שתי דרשות המכילתא דרשב"י באשר לגורם הישיר לנישואי עמרם ומרים: בדרשה הראשונה נזקפים הנישואין אך ורק לנחישותו של עמרם, ואילו בדרשה השנייה גם לנבואת מרים יש חלק באיחוד המחודש של הוריה. ראו: בלידשטיין (לעיל, הערה 6), עמ' 3, המצביע על מתח זה ומראה כי מהשוואת דרשת המכילתא דרשב"י לדרשת המכילתא דר"י על נבואת מרים ניכרת העדפתו של הדרשן במכילתא דרשב"י לדמותו של עמרם על פני דרשת המכילתא דר"י. כלומר, על אף המתח שבין שתי דרשות

בברייתא המובאת בבבלי עמרם הופך דגם שלילי לבני עמו. הוא מייצג את הדמות הנכנעת לגזרה ונמנעת מלהמשיך אורח חיים רגיל בעקבותיה. הביקורת עליו מתעצמת לנוכח מעמדו הרם. מרים, לעומתו, נושאת נאום פומבי אמיץ שבו היא מוכיחה את עמרם על רפיסותו ומציגה לפניו את התוצאות האפשריות של מעשיו. מרים היא שגורמת לנישואיו המחודשים ליוכבד ובעקבותיהם לנישואיהם המחודשים של כל בני העם. מלאכי השרת שמרקדים לפני החתן והכלה במכילתא דרשב"י משנים את זהותם לשני האחים – אהרן ומרים. מכאן ואילך תיעלם דרשת המכילתא דרשב"י על זכותו של עמרם, ותחתיה תוזכר דרשת הבבלי בכל מיני וריאציות עוד פעמים רבות.³²

בלידשטיין ניתח את השתנות הדרשות העוסקות בעמרם והציע כי בספרות הבית השני עמרם משמש דגם למגמות מרדניות של יהדות התקופה.³³ הוא מציין את אזכורו המוקדם בספר היובלים כאחד מאלו שנשארו בכנען לאחר קבורת יעקב, ומצטייר כמי שמזהה כבר בשלבים מוקדמים את מטרות השעבוד של פרעה ונלחם בהן. לדעת בלידשטיין, המהפך בדמותו של עמרם נובע מהשובע מהמרירות ומכישלונן ומהניסיון לנטרל את הלאומניות המשתקפת בדמותו במסורות המוקדמות. במעבר מעמרם למרים המרידה בגזרה משנה את אופייה: לא עוד סיכול פרגמטי גלוי של הגזרה אלא נבואה המורה שהדבר תלוי ברצון האל. מרים איננה מעודדת מעשה; אדרבה, היא דורשת מאביה שלא יתערב ברצון האל על ידי פירוק משפחתו אלא יסמוך על האפשרות של ביטול אלוהי של הגזרה.³⁴

המכילתא דרשב"י, יש ניסיון לגמד את חלקה של מרים בנישואי הוריה ולגשר מעט על הפער שבין שתי המסורות.

³² ראו למשל: שמות רבה א, יג [מהדורת שנאן, עמ' 57–58]; פסיקתא רבתי מג [מהדורת איש שלום, וינה תר"ם, עמ' קפ ע"א–ע"ב].

³³ בלידשטיין (לעיל, הערה 6), עמ' 9–12.

³⁴ בהוכחה לטענתו מביא בלידשטיין מסורת משיר השירים רבה ב, יח [מהדורת דונסקי, ירושלים תש"ם, עמ' סג–סה], שבה נזכר עמרם כאחד האנשים שדחקו את הקץ (ברשימה הכוללת גם את בר כוכבא). התחברות מסורת כזאת בתקופה מאוחרת כל כך מלמדת שדמותו של עמרם ממשיכה לשמש דגם של לאומנות במהלך הדורות, והחכמים מצדם מנסים לגמד את דמותה ולנטרל את השפעתה (בלידשטיין, שם, עמ' 11–12). נוסף על דברי בלידשטיין ונטען כי העובדה שהמסורת על עמרם כנלחם בגזרת פרעה מופיעה רק במכילתא דרשב"י ואינה נזכרת במכילתא דר"י, מלמדת אף היא על מחלוקת אידאולוגית בין עורכי שני החיבורים. יש כמה הוכחות להיותה של המכילתא דרשב"י

את התשובה לשאלה מדוע נבחרה דווקא דמותה של מרים ליורשתו של עמרם במאבק בהשלכות גזרת פרעה מציע בלידשטיין לראות כחלק מהמגמה הרווחת בפרשנות חז"ל להצביע על הדגם הנשי כמי שהכין את התשתית לגאולת מצרים ונלחם ברפיסות האופיינית למציאות של שעבוד בהימנעות מפררייה ורבייה. הדגם הנשי מעצם טבעו לוחמני פחות, ולכן הוא מתאים יותר לאסכולה המתונה שהתפתחה בדורות שקצה נפשם במרידות. תשובת בלידשטיין נותנת מענה משכנע לעצם הבחירה באישה, אבל נראה שעדיין יש לתת את הדעת לשאלה מדוע יוחסה פעולה זו דווקא למרים הצעירה ולא ליוכבד או לדמות נשית אחרת שפעולה כזאת הולמת יותר את גילה ואת מעמדה בשעת הגזרה.

הבחירה במרים למי שמטיפה להוריה מסר על חשיבות המשך ההולדה גם בשעה שגזרת מוות מרחפת באוויר משתלבת עם היבטים אחרים שהובלטו בדמותה והועצמו בה: התגייסותה בפועל ליילד את הנשים, נבואת ההמשכיות שהיא משמיעה באוזני הוריה, התוכחה למשה על פרישתו מאשתו והדוגמה האישית שבנישואיה, כפי שנראה להלן.

'שהופיעה פנים כנגד אחיה'

סיפור תלונת מרים על אודות האישה הכושית עורר מחלוקת פרשנים הנוגעת לזהות ה'כושית',³⁵ לתוכן התלונה ולקשר בין תשובת ה' לתלונה. המחלוקת נובעת מכמה סיבות. ראשית, מקום אזכור התלונה וכינויה של אשת משה: אם מדובר בתלונה על נישואי משה לציפורה, מדוע דווקא עכשיו מרים נזכרת להתלונן על נישואי משה ל'כושית', שהתרחשו שנים רבות קודם לכן? אם לא מדובר בציפורה, מיהי ה'כושית', שלא נזכרה עד כה? עוד סיבה למחלוקת הפרשנים היא היעדר הרמוניה בין שני חלקי הסיפור: מרים פוסלת את מחשבת משה כי דרגת נבואתו מצדיקה את לקיחת ה'כושית' ומוכיחה זאת מעצמה ומאהרן, שזכו לנבואה ולא נהגו כמותו, וה' סותר את מחשבת

לאומנית יותר; לדוגמאות ולהוכחות עיינו: מנחם הירשמן, "חביבים ישראל": תפיסות חלוקות בבתי המדרש של ר' ישמעאל ור' עקיבא, ישראל מ' תא-שמע ואחרים (עורכים), עטרה לחיים, ירושלים תש"ס, עמ' 79-86; מנחם י' כהנא, המכילות לפרשת עמלק, ירושלים תשנ"ט, עמ' 503, הערה 74.

³⁵ עיינו: Timothy R. Ashley, *Numbers*, Michigan 1993, p. 223, n. 16, המביא את התפלגות הפרשנים בשאלת זיהויה של ה'כושית'.

שוויון הדרגה של מרים ומוכיח את מעלת נבואת משה על פני כל הנביאים. ואולם דרגות נבואה עשויות להיות מניע לפרישת משה מאשתו,³⁶ אך לא ללקיחת אישה אחרת.³⁷

לעומת הקושי בהבנת הפשט בהצגת אופי תלונת מרים, שהוביל למחלוקת פרשנים, הערכת מעשה מרים כחטא הגורר תוכחה אלוהית שמפריכה את טיעוניה ועונש של צרעת עולה בבירור מפשט הפסוקים. שלא כמחלוקת הפרשנים על אופי התלונה ועל זיהויה של ה'כושית', מדרשי חז"ל מציבים תמונה כמעט אחידה באשר לזהותה של ה'כושית' ולאופי תלונתה של מרים, ולעומת הערכת מעשה מרים כחטא במקרא ניכרת דומיננטיות חז"לית מסנגרת בהערכת מניעה של מרים. נענין בשלוש המסורות העוסקות ברקע לתלונה ובתוכנה ונעמוד על מרכיביהן המשותפים.

א. ספרי זוטא יב, א [מהדורת הורוויץ, לייפציג 1917, עמ' 274]
ומה היו הדברים? אמרו: כיון שנתמנו הזקנים הדליקו כל ישראל נרות ועשו שמחה בשביל שעלו שבעים זקנים לשררה וכיון שראת מרים הנרות אמרה: אשרי אלו ואשרי נשותיהן. אמרה לה צפורה: אל תאמרי אשרי נשותיהן אלא אוי לנשותיהן, שמיום שדבר הקדוש ברוך הוא עם משה אחיך לא נזדקק לי. מיד הלכה מרים אצל אהרן והיו נושאים ונותנים בדבר, שנ' ותדבר מרים ואהרן במשה על אדות האשה – על עסקי פרישתו מן האשה. אמרו גיותן הוא משה, וכי לא דבר הקדוש ברוך הוא אלא עמו בלבד? כבר דבר עם נביאים הרבה ועמנו ולא פירשנו מנשותינו כמו שפירש, שנ' הרק אך במשה דבר ה'.

דרשת הספרי זוטא משיבה לשאלת מקום תיאור תלונת מרים ומבארת היטב את הקשר שבין תלונת מרים לתוכחת ה': מצבו המשפחתי החדש של משה נחשף למרים רק עתה, עם האצלת רוח נבואת משה על שבעים הזקנים

³⁶ השוו לציווי הפרישה לפני מעמד הר סיני בתנאי להשראת שכינה על המחנה (שמות יט, ג).

³⁷ הפרשנות הביקורתית הפרידה בין שתי התלונות וראתה כל אחת מהן כעומדת בפני עצמה. לדידם, הכתוב איחד את שני הסיפורים עקב מעורבות מרים ואהרן בכל אחד מהם. עיינו: Martin Noth, *Numbers*, Philadelphia 1966, pp. 92–93.

ואנחת הצער של ציפורה, ועל כן היא משמיעה את תלונתה רק כעת.³⁸ מרים מערערת על החלטת משה לפרוש מציפורה ומשווה אותו לבעלי דרגת נבואה אחרים שלא נהגו כמותו.

ב. ספרי במדבר צט [מהדורת כהנא, עמ' 246–247]
 ותדבר מרים ואהרן במשה, מנין היתה מרים יודעת שפירש משה מפריה ורביה? אלא שראת את צפורה שאינה מתקשטת בתכשיטי נשים, אמרה לה: מה לך שאין את מתקשטת בתכשיטי נשים? אמרה לה: אין אחיך מקפיד בדבר. לכך ידעה מרים ואמרה לאחיה ושניהם דברו בו [ר' נתן אומר מרים היתה בצד צפורה בשעה שנא' וירץ הנער כיון ששמעה צפורה אמרה אוי לנשותיהם של אלו בכך ידעה מרים ואמרה לאחיה ושניהם דברו בו]. והרי דברים ק"ו: ומה מרים שלא נתכוונה לדבר באחיה לגניי אלא לשבח ולא למעט מפריה ורביה אלא לרבות ובניה לבין עצמה כך נענשה, המתכוון לדבר בחבירו לגניי ולא לשבח ולמעט מפריה ורביה ולא לרבות ובינו לבין אחרים ולא בינו לבין עצמו עאכ"ו.

דרשן הספרי מתאר את ערנותה של מרים למראה נטול התכשיטים של ציפורה, והבירור שערכה עמה חשף את עובדת פרישתו של משה ממנה. מכאן הדרשן עובר ללמד על חובת ההקפדה להימנע מלשון הרע דרך לימוד סנגוריה על כוונותיה של מרים וחשיפת מטרותיה הנעלות, שלא הועילו לחנינה מעונש. יש לשים לב שמרים נתפסת בדרשת הספרי כמי שמוחה על תוצאת פרישת משה מאשתו לא מבחינת הפגיעה בזוגיות אלא מההיבט של פגיעה בקיום מצוות פרייה ורבייה.

³⁸ דרשן התנחומא מתארך את מועד פרישת משה מציפורה: 'ומאזה זמן פירש משה מדרך ארץ, אלא בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא למשה בסיני קודם מתן תורה שיקדש את העם ואמר להם לשלשת ימים אל תגשו אל אשה, פירשו הם מנשותיהם ופירש משה מאשתו, ואחר מתן תורה אמר ליה הקדוש ברוך הוא לך אמור להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמוד עמדי (דברים ה) ואל תשוב לדרך ארץ' (תנחומא [ו] צו, יג [מהדורת לוין אפשטיין, עמ' י]).

ג. אבות דרבי נתן, הוספה ב לנוסחא א, ד [מהדורת שכטר, וינה תרמ"ז, עמ' 155]

מרים אמרה: עלי היה דבור לא פרשתי מאצל בעלי. אהרן אמר: עלי היה דבור לא פרשתי מאצל אשתי. אבותינו הראשונים עליהם דבור לא פרשו מנשותיהם, הוא שדעתו גסה עליו פרוש מאצל אשתו. ולא היו דנין בפניו אלא שלא בפניו. ולא היו דנין בודאי אלא בספק. ספק דעתו גסה עליו ספק אין דעתו גסה עליו [ומה מרים שלא דברה אלא באחיה וחביבה ולא דברה אלא שלא בפניו מיד נענשה] ק"ו כל אדם המדבר דברים כנגד חברו ומבישו עאכו"כ הוא עונשו.

הדרשן באבות דרבי נתן מוותר על סיפור הרקע ומרחיב בביאור משמעות דברי התוכחה שבהם מרים משווה את מעמדה ואת מעמד אחיה לזה של משה ומביעה תמיהה על מנהג היחסנות שהוא נוהג אף בניגוד למנהג האבות. הדרשן מוכיח את חומרת חטא לשון הרע דרך לימוד זכות על אופן השמעת דברי הביקורת של מרים ודרך העובדה שנענשה חרף זהירות זו.

אם כן, יש כמה הבדלים בין שלוש המסורות, אולם דווקא לאור ההבדלים בולטים המרכיבים המשותפים:

- (1) האישה ה'כושית' מזוהה כציפורה ולא כאישה נוספת שלקח משה, כפי שעשוי להשתמע מפשט הפסוקים.³⁹
- (2) התלונה איננה על נישואי משה לאשה ה'כושית' אלא על הרחקתה – גירושיה.
- (3) ניתנת במה מרכזית לתוכן תלונת מרים, ואילו לתוכחה האלוהית ולעונש ניתן מקום משני. הדרשות אינן מתפלמסות עם תוכן דברי התלונה, כפי שנראה בפסוקים בדברי התוכחה של האל על תעוזתה של מרים לדבר בעבד ה'; הביקורת מוסבת על אופן אמירתה.

³⁹ שלוש המסורות מתייחסות לעובדה זו כמובנת מאליה. בדרשות אחרות נאמר הדבר במפורש; ראו: ספרי במדבר צט [מהדורת כהנא, עמ' 248–249]; ספרי זוטא יב [מהדורת הורוויץ, עמ' 274]; תנחומא (ו) צו, יג [מהדורת לוין אפשטיין, עמ' י]. המדרש בתנחומא אינו מזכיר את שמה של ציפורה, אולם הבחירה לפרש את ה'כושית' ככינוי לנוי ולא ככינוי למוצא מצביעה על כוונתו של הדרשן להצמיד אותו לאישה המוכרת ולא לאישה חדשה.

4) בדברי מרים מוסווית ביקורת על התפיסה כי דרגת נבואה היא עילה לפרישות.

כדי לעמוד על חריגותה של מגמה דרשנית זו נשווה אותה לפרשנות פרטי הסיפור בספרות החיצונית לחז"ל. זהותה של ה'כושית' מתוארת באריכות בסקירתו של יוספוס, המתאר את הרקע לנישואי משה לאישה זו:

למלך הכושים היתה בת ותרביס שמה, היא ראתה את משה כשהוא מוליך את צבאו סמוך לחומה ונלחם בגבורה והשתוממה לתבונה שבטכסיסיו [...] וכשגבר הרגש בלבה שלחה את הנאמנים שבעבדיה לדבר אתו בדבר נישואים. והוא הסכים לדבר בתנאי, שתוסגר העיר. ועשו אמנה בשבועה, שישא את האשה באמת ולא יפר את החוזה לאחר כיבוש העיר. ומשה הודה [...] וכרת את ברית הנישואים [...] (קדמוניות היהודים 2, 252–253 [מהדורת שליט, עמ' 62–63]).⁴⁰

אם כן, לא ציפורה היא מושא תלונתה של מרים אלא אישה זרה אחרת שמשה נשא בתמורה להסגרת עיר שביקש לכבוש. יוספוס אינו מזכיר שוב את האישה ה'כושית', ומדלג בתיאוריו על סיפור תלונת מרים ועל צרעתה.⁴¹

⁴⁰ המקורות שיוספוס שאב מהם את סיפור בריחתו של משה לארץ כוש ונישואיו לבתו של מלך הכושים אינם מוכרים. שנאן סבור שהמקור הוא הלניסטי יחידאי, ראו: אביגדור שנאן, 'מארטאפאנוס עד "ספר הישר": לתולדותיה של אגדת משה בכוש', **אשכולות**, 2–3 (תשל"ז–תשל"ח), עמ' 53–67. לוי גינזבורג, **אגדות היהודים**, י, ירושלים תשס"ט, הערה 80, משער כי הסיפור לקוח מחיבורו של אלכסנדר פוליהסטור, המבוסס אף הוא על כתבי ארטפנוס, אף על פי שבשני החיבורים אין כל הידרשות לנישואי משה לאישה ה'כושית', ונראה שחלק זה הוא פרי הגותו של יוספוס עצמו. שליט מרחיב את הדין על סיפור זה במבוא **לקדמוניות היהודים** ומביא את הדעה כי תיאורי יוספוס מושפעים מהמעשיות היווניות על בגידת אישה במולדתה בגלל אהבתה לשר צבא האויב. שליט עצמו סבור כי סיפור זה נכתב מהיבט אפולוגטי, המצייר אפילו את גדול הנביאים כמי שלא בחל באפשרות של נישואין לאישה נכרית, ואם כן, טענת הנכרים בדבר חוקי ההיבדלות הנוקשים של העם היהודי איננה נכונה. עיינו: אברהם שליט, 'מבוא', **קדמוניות היהודים**, ירושלים תשכ"ג, עמ' XLIX, LXXI; Martin Braun, *History and Romance in Graeco-Oriental Literature*, Oxford 1938, p. 100

⁴¹ על מגמותיו של יוספוס בהשמטת סיפור תלונת מרים ראו: Louis H. Feldman, 'Josephus' Portrait of Aaron', Ranon Katzoff (ed.) *Classical Studies in Honor of David Sohlberg*, Ramat gan 1996, pp. 167–192.

זיהויה של האישה ה'כושית' עם מלכת ארץ כוש הוזכר בפעם הבאה בתרגום הירושלמי, חיבור שלדעת מרבית החוקרים מאוחר לספרות המשנה והתלמוד.⁴²

סיפור תלונת מרים נזכר שש פעמים בכתבי פילון, ומכולן עולה ביקורת על תלונתה ומפורט העונש שקיבלה על חטאה. כך לדוגמה היא מובאת באלגוריית החוקים כדוגמה לאישה שנהגה בעזות פנים, ותלונתה נתפסת כדברי בלע:

דוגמאות לעזות פנים הם כל מעשי הפריצות, שבהם חושף השכל דברים מכוערים שיפה להם השתיקה, והוא עוד מתגאה ומשתחץ בהם. כן נאמר על מרים שאמרה דברי בלע על משה [...] אכן עזת פנים וחצופה היא התחושה, ואלהים האב דוחה אותה בפני משה [...] היא מעזה לדבר סרה במשה ולקטרג עליו במקום שראוי היה לשבחו (פילון, אלגוריית החוקים ב 66–67 [מהדורת נטף, ירושלים תשנ"ז, עמ' 75–76]).⁴³

הסיפור נובעת מרצונו של יוספוס להמעיט בתיאור חטאי אהרן (כך הוא נוהג גם בחטא העגל ובחטא מי מריבה). יוספוס מתייחס לאהרן באהדה רבה, ופלדמן מסביר שאהדתו נובעת ממוצאו הכהני של יוספוס, שהסב לו גאווה רבה.

⁴² 'ואשתיעיו מרים ואהרן במשה פתגמין דלא מהגנין על עיסק אתתא כושיתא דאסבוהי כושאי למשה במיערקיה מן קדם פרעה וריחקה ארום לאיתא אסבוהי ית מלכתא דכוש וריחיק מינה' (התרגום הירושלמי המיוחס ליונתן, במדבר יב, א). מרבית החוקרים מתארכים את זמנו של החיבור למאה השביעית או השמינית; עיינו: אביגדור שנאן, **תרגום ואגדה בו**, ירושלים תשנ"ג; רפאל ב' פוזן, 'התרגומים הארמיים למקרא', **המעין**, מח, ב (תשס"ח) עמ' 49–62.

⁴³ וראו גם: פילון האלכסנדרוני, **אלגוריית החוקים** א, 76; ב, 66–67; ג, 103 [מהדורת נטף, עמ' 53; 75–76; 108]. טרוונוטקו תמחה על פשר יחסו הביקורתי של פילון לתלונת מרים, שכן לדידה שיפוטה של מרים לחיוב או לשלילה מושפע מרמת החשש מנישואי תערובת. פילון נתפס כלוחם בהלניזציה של בני דורו, ואם כך היינו מצפים למצוא תמיכה בתלונה על נישואים לאישה כושית. ראו: טרוונוטקו, מרים (לעיל, הערה 5), עמ' 317–319. נראה להסביר שהערצתו הגדולה של פילון למשה הכריעה במקרה זה את הכף, והוא העדיף לגנות את מי שמעז לבקר את מעשי משה מלמסור מסר של שלילת מעשה העשוי להתפרש כמעודד נישואי תערובת. אגב, פילון מכנה את דברי מרים 'דברי בלע', ואולי רומז שדבריה על נישואיו לכושית הם עלילת שקר. בהנחה שזאת כוונתו הוא גם מגנה את מרים על עזותה וגם שולל אפשרות של נישואי משה לנכרית.

עונשה של מרים נזכר ברמז גם באחת ממגילות קומראן: 'שב מחרון [אפו] ומרים נסגרה מעיניו' (מגילת קומראן 4Q377).⁴⁴ כיצד נסביר פער זה בין המסר המשותף של דרשות חז"ל לפרשנות הקדומה והמאוחרת באשר לפרטי סיפור תלונת מרים? כיצד נסביר את אחידות המסר העולה מן המסורות החז"ליות העוסקות בסיפור זה בהשוואה לסיפורי מקרא אחרים, שבהם יש לעתים מחלוקת פנימית בפרשנות פרטי הסיפור ובהערכת מעשי הדמות הנזכרת בהם? מדוע מוסבת תוכחת האל המקראית למרים לתוכחת מרים כלפי תופעת פרישות הנובעת ממעלת נבואה ותוכחה על הימנעות מקיום מצוות פרייה ורבייה? כיצד נסביר את ההבדל בין הסיפור המקראי, המסתיים בתיאור הצרעת שנגזרה על מרים ובהוצאתה מחוץ למחנה כעונש על פקפוקה בדרגת משה, לבין תיאור מרים כמי שדברי התוכחה שלה למשה הם המילים האחרונות המהדהדות בחלל?

למי נישאה מרים ומי היו בניה?

מרים אינה נזכרת במקרא כאשת איש. היעדרו של מידע זה אינו חריג בנוף המקראי, הפוסח לא פעם על מידע כזה או אחר שאינו נושא משמעות. רמז להיותה אשת איש אפשר למצוא בטענתה כלפי משה והאישה ה'כושית', 'הלא גם בָּנוּ דְבָר' (במדבר יב, ב), שבה משווה מרים בין מצבה ומצבו של אהרן בהקשר של בן זוג למצבו של משה.⁴⁵ היעדרו של מידע זה בכתוב לא מנע מפרשני הדורות השונים שלאחר המקרא להציע את זהותו של בן זוגה. מיהו בן הזוג שייחסו לה ומדוע התאמצו כל כך לזהותו?

בחיבור שנמצא במגילות קומראן ומכונה **חזון עמרם**, שנכתב ארמית, על פי השערת המחקר במחצית הראשונה של המאה השנייה לפני הספירה בידי

⁴⁴ הוכחות לזיקה בין משפט זה לסיפור חטא מרים ולפענוח משמעותו ראו בהרחבה אצל טרונוטקו, מרים (לעיל, הערה 5), עמ' 309–316.

⁴⁵ בין שנפרש את תלונתה של מרים על פי הנטייה החז"לית, על פרישת משה מציפורה, ובין שנפרשה על אישה נוספת שלקח, הרי שהיא מביאה את מצבו של אהרן ואת מצבה שלה כאנטיתזה למנהגו של משה. על פי פרשנות חז"ל, אהרן ומרים – שלא כמשה – לא פרשו מבני זוגם חרף מעלתם הנבואית. על פי הפרשנות של המילה 'לקח' כמורה על נישואין שניים, הרי שאהרן ומרים לא לקחו לעצמם בן זוג נוסף, ומשמע שהיה להם בן זוג אחד.

יהודי שחי ביהודה והשתייך לכת מדבר יהודה, מתואר עמרם כמי שהשיא את בתו מרים לעוזיאל אחיו הצעיר. וזה נוסח המגילה:⁴⁶

דין [...] עבר עלוהי ושלח וקרא לעוזיאל אחוהי זעירא [...] ואס]ב לה למרים ברת[ה] לאנתה ברת תלתין שנין ועבד משתותה שבעה [יום]ין ואכל ואשתי במשתותה וחדי אדין (חזון עמרם, מגילה 4Q543, שחזור: רוברט דוכס)
(תרגום: עלה בדעתו [של עמרם] לשלוח ולקרוא לעוזיאל אחיו הצעיר, כדי שהלה יתחתן עם בתו מרים בת השלושים. הוא חגג את חתונתו שבעה ימים, ובהם אכל שתה ושמח).

תיאור זה מעלה שתי תהיות: האחת, מדוע ראה לנכון כותב המגילה לציין את עובדת נישואיה של מרים? האחרת, מכמה מקורות חוץ-מקראיים עולה שאנשי הכת הקפידו שלא להשיא דוד ואחייניתו,⁴⁷ אך מאופי התיאור קשה להתרשם שמובעת ביקורת כלפי המעשה של עמרם.

בקטע מגילה אחר שוב נזכרת מרים בהקשר של נישואין וילדים, אלא שבגלל חסרונן של כמה מילים בקטע מגילה זה לא ברור אם היא מתוארת כאשת עוזיאל או כאשת חור:⁴⁸

[] ומן משתותה די עוזיאל הווא חודשין] עשרא ואולד מן מריאם עמא [בנין תלתא למישאל ולאליצפן] ולסתר. [] ונסב חור [לאנתתא _ ברת _] ואולד ממנה לאור (חזון עמרם, מגילה 4Q549, שחזור: אמיל פוץ')

⁴⁶ על אופי המגילה ועל תיארוכה ראו: טרונוטקו, התקווה (לעיל, הערה 5), עמ' 157–159; קרופורד (לעיל, הערה 5), עמ' 37.

⁴⁷ ראו ויקרא יח, יב–יד; כ, יט, וכן: 4–5, 17, [4Q251] 4QHalakhah A. להרחבה עיינו: Laurence H. Schiffman, 'Prohibited Marriages in the Dead Sea Scrolls and Rabbinic Literature', Steven D. Fraade, Aharon Shemesh & Ruth A. Clements (eds.), *Rabbinic Perspective: Rabbinic Literature and the Dead Sea Scrolls*, STDJ 62, Leiden 2006, pp. 113–125

⁴⁸ במקרא נזכרות שתי דמויות ששמן חור; חור משרתו של משה (שמות יז, י; כד, יג), וחור ממטה יהודה, סבו של בצלאל (שם לא, ב). המגילה מתייחסת לחור ממטה יהודה, שכן הוא נזכר כאביו של אורי.

(תרגום: מקידושי עוזיאל [למרים] עברו עשרה חודשים. עוזיאל הוליד ממרים את מישאל אליצפן וסתרי. וחור לקח לאשה את ___ בתו של ___ והוליד את אור).

הקבלת שמות הבנים הנזכרים לשמות בניו של עוזיאל כפי שהם נזכרים בשמות ו, כב: 'וּבְנֵי עֲזִיָּאל מִיִּשָּׁאֵל וְאַלְצָפָן וְסִתְרִי', מאששת את ההנחה שגם במגילה זו מתוארת מרים כמי שנישאה לעוזיאל, אלא שאזכורו של חור בהקשר נישואיה של מרים מוכיח אולי כי כותב מגילה זו החזיק בידי מסורת אחרת באשר לזהותו של בעלה של מרים.⁴⁹

טרוננוטקו מסבירה שסיבת אזכור נישואיה של מרים בכתבי כת קומראן נובעת מהרצון להוכיח את טהרת שושלת ההנהגה. היא טוענת שההתנגדות לנישואי תערובת בתקופת כתיבתן של המגילות הלכה והתעצמה, ובמציאות זו ביכר כותב המגילה מציאות של נישואין פנים-משפחתיים על פני נישואי תערובת.⁵⁰ ייתכן שהצורך להדגיש זאת דווקא בנוגע למרים נבע מהחשש שיצביעו על נישואי משה לבת יתרו כהיתר לנישואי תערובת, וכנגדם העמידו את מרים ואהרן, שנישאו לבני זוג כשרים.⁵¹

שרמן מציעה כי הבחירה בעוזיאל מלמדת על רצונם של כותבי המגילות להשתית את ההנהגה על טהרת שבט לוי ועל הכהונה, ורעיון זה משתלב עם תפיסתם באשר למקומה של הכהונה ושל משפחת הלויים בהנהגה בת זמנם.⁵² קרופורד מוסיף כי בתקופת נישואיה של מרים עדיין לא חל איסור הנישואים הפנים-משפחתיים, ולפיכך לא ראו כל בעיה בתיאור נישואיה אלו.⁵³

⁴⁹ למחלוקת החוקרים בשאלה זו, המשפיעה גם על השערותם באשר לשייכותו של קטע מגילה זה לחזון עמרם, ראו: קרופורד (לעיל, הערה 5), עמ' 40–42.

⁵⁰ שם, עמ' 159.

⁵¹ המשכה של מגילה 4Q549 עוסק בתיאור נישואי אהרן ואלישבע.

⁵² ראו: שרמן (לעיל, הערה 4), עמ' 288–289.

⁵³ שם, עמ' 39.

את המסורת על נישואי מרים לחור אנו פוגשים גם בכתבי יוספוס.⁵⁴ מקורותיו של יוספוס באשר לנישואי מרים לחור אינם ידועים, אולם נראה כי קרבתו למשה ולאהרן, כמתואר במלחמת עמלק ובברית האגנות, משמשת יסוד להנחתו.⁵⁵

המסורת על חור בהקשרה של מרים מוכרת גם לחז"ל, אולם הם בחרו לתאר את קרבתה לחור כאם ולא כרעיה; תחת זאת המסורות טורחות להוכיח את היות מרים נשואה לכלב ולחזק את מעמדה כאם שושלת מלכות בית דוד. הצורך של חז"ל לתאר את מרים כאשת איש נראה מובן לאור המסורות הרבות המייחסות לה עידוד נישואין וילודה ונועד לשלול את שיפוטה כמי שנאה דורשת אך אינה מקיימת, ואף על פי כן יש להסביר מדוע בחרו חכמים בכל מיני מסורות לזהות את בן זוגה דווקא עם דמותו של כלב.

שרמן מציעה כי בדומה לכותב חזון עמרם, שהציג את עוזיאל כבן זוגה של מרים כדי לקדם תפיסה הדוגלת בהנהגה מבית לוי, כך בעלי המסורת החז"לית, המייחסים למרים נישואים לכלב, מקדמים תפיסה פרו-מלוכנית. שרמן סבורה כי הבחירה בכלב משתלבת עם האהדה החז"לית לשושלת בית דוד ומבטאת את שאיפתם של החכמים להנהגה – בהווה ובעתיד – של נציג שושלת בית דוד המאחד בין שבטי לוי ליהודה.⁵⁶

נראה כי נוסף על חשיבות החיבור בין שני השבטים והעצמת שבט יהודה על ידי תיאור מעשיה של אם השושלת, הבחירה בתיאור נישואיה לכלב מאפשרת כר נרחב של פרשנות העוסקת בנישואין וילודה. כלב נזכר בפרקי הגנאלוגיה של ספר דברי הימים כמי שנשא שלושה נשים (יריעות, עזובה

⁵⁴ ראו: יוסף בן מתתיהו, **קדמוניות היהודים** 3, 54, 105–106 [מהדורת שליט, עמ' 80, 85]. יוספוס מאחד בין חור עבדו של משה לחור סבו של בצלאל ומזהה אותם בדמות אחת.

⁵⁵ יוספוס מכיר היטב את תופעת הנפוטיזם, ולא נראה לו משונה שדרגות קדושה ניתנות לאדם על פי קרבתו המשפחתית. ראו את הטענה שיוספוס מייחס למשה במענה לטענת קורח, שעל פיה מובן מינוי מכורח קרבת דם: 'כי אילו נתתי את המשרה הזאת במתנה [...] לא הייתי דולג על עצמי ונותנו לאחר, משום שיש לי קרבת דם גדולה יותר לעצמי משיש לי לאחי והנני מקורב לעצמי יותר מאשר לאחי' (יוסף בן מתתיהו, **קדמוניות היהודים** 4, 27 [מהדורת שליט, עמ' 111]).

⁵⁶ שרמן (לעיל, הערה 4), עמ' 306–320. ראו רעיון דומה אצל שטיינמן (לעיל, הערה 8), עמ' 43–44.

ואפרתה)⁵⁷ ועוד שתי פילגשים (עיפה ומעכה),⁵⁸ ומלבד זאת נזכר כלב כמי שעסק בשידוכי בתו עכסה לעתניאל בן קנז.⁵⁹ העיסוק הרב בנשותיו של כלב, האמורפיות המסוימת באשר לזהות הנשים והרצון לתאר את מרים כמי שהייתה אשת איש יצרו את החיבור בין שתי הדמויות. נעיין בכמה מהמסורות ונראה מהם רווחי הדרשנים משידוכה של מרים לכלב בתחום עידוד הנישואין והילודה.

הדרשות המשדכות את מרים לכלב מנצלות כאמור עמימות בפסוקי היחס בספר דברי הימים:

וְכָלֵב בֶּן חֲצִרֹן הוֹלִיד אֶת עֲזוֹבָה אִשָּׁה וְאֶת יְרִיעוֹת וְאֵלֶּה בְּנֵיהָ יֵשֶׁר וְשׁוֹבֵב וְאַרְדֹּן. וְתָמַת עֲזוֹבָה וַיִּקַּח לוֹ כָּלֵב אֶת אֶפְרַת וַתֵּלֶד לוֹ אֶת חוּר [...] וְאַחַר מוֹת חֲצִרֹן בְּכָלֵב אֶפְרַתָּה וְאִשְׁתּוֹ חֲצִרֹן אָבִיהָ וַתֵּלֶד לוֹ אֶת אֲשָׁחֹר אָבִי תְקוּעַ (דה"א ב, יח–יט, כד).

עזובה מתוארת בפסוקים הן כבתו של כלב הן כאישה שמתה לו ותחתיה לקח את אפרת. מה מעמדה של עזובה ביחס לכלב? ומה משמעות התיאור של מה שהתרחש לאחר מות חצרון? המסורת הקדומה ביותר המתמודדת עם בעיות זיהוי אלו מופיעה בספרי במדבר (עח), אלא שכעדותו של כהנא, היא נראית דרשה חלקית ובלתי תפורה.⁶⁰ נציע את הגרסה המאוחרת והמורחבת יותר של הדרשה בבבלי, שנראית מורכבת מאוסף מדרשי שם שקדמו לה:

ויהי כי יראו המילדות את האלהים ויעש להם בתים – רב ושמואל, חד אמר: בתי כהונה ולויה, וחד אמר: בתי מלכות. מ"ד בתי כהונה ולויה, אהרן ומשה; ומ"ד בתי מלכות, דוד נמי ממרים קאתי, דכתיב

⁵⁷ ראו דה"א ב, יח–יט, וכנראה יש לגרוס בפסוק יח כעצת רד"ק ואחרים: 'וכלב הוליד מן עזובה אש[תו] ומן יריעות', שכן בפסוק יט מות עזובה גורם לכלב לשאת את אפרת.

⁵⁸ דה"א ב, מו–מח.

⁵⁹ יהושע טו, טז; שופטים א, יד.

⁶⁰ מנחם כהנא, ספרי במדבר ג, עח, ירושלים תשע"ה, עמ' 191–192. כהנא מצביע על מדרשי שם החסרים בדרשה שבלעדיהם הפרטים הנזכרים בה אינם ברורים דיים, ומשער: 'סביר יותר שפרט מיותר זה מסגיר את שימוש של הספרי כאן במדרש סדיר של ספר דברי הימים, שכלל פיתוח נוסף שלא הובא בספרי'.

(דה"א ב, יט): ותמת עזובה (אשת כלב) ויקח לו כלב את אפרת ותלד לו את חור, וכתיב: ודוד בן איש אפרתי וגו'.
 וכלב בן חצרון הוליד את עזובה אשה ואת יריעות ואלה בניה ישר ושובב וארדון – בן חצרון? בן יפנה הוא! בן שפנה מעצת מרגלים [...] עזובה – זו מרים, ולמה נקרא שמה עזובה? שהכל עזבוה מתחילתה. הוליד? והלא מינסב הוה נסיב לה! א"ר יוחנן: כל הנושא אשה לשם שמים, מעלה עליו הכתוב כאילו ילדה. יריעות – שהיו פניה דומין ליריעות [...] ולאשחור אבי תקוע היו שתי נשים חלאה ונערה, אשחור – זה כלב, ולמה נקרא שמו אשחור? שהושחרו פניו בתעניות: אבי – שנעשה לה כאב; תקוע – שתקע את לבו לאביו שבשמים. היו שתי נשים – נעשה מרים כשתי נשים, חלאה ונערה – לא חלאה ונערה הואי, אלא בתחילה חלאה ולבסוף נערה (בבלי, סוטה יא ע"ב – יב ע"א).

החלק הראשון של הדרשה מתאר את שכרה של מרים על מסירות הנפש שלה ביילוד נשות ישראל. מרים זוכה להיות אם שושלת המלכות. דרשה זו מתבססת על מסורת הספרי, שעל פיה אפרת היא מרים.⁶¹ בדרשת התנחומא הדרשן מדגיש את אופן קידושי אפרת (מרים) לכלב – ביאה! באופן זה מתפרש הנוסח התמוה של הפסוק מדברי הימים:

'ואחר מות חצרון בכלב אפרתה' [...] וכי יש שום אדם מת באדם שהוא אומר ואחר מות חצרון בכלב, אלא מה הוא, משמת חצרון בא כלב אל אפרת, זו מרים, שפרו ורבו ישראל על ידיה, וכתיב ותמת עזובה ויקח לו כלב את אפרת ותלד לו את חור (תנחומא [ו] כי תשא יג [מהדורת לוי אפשטיין, עמ' קכ]).

הדרשן מסביר בהמשך את משמעות כינויה של מרים 'עזובה' – שהכל עזבוה מתחילתה ו'חלאה' – מלשון חולי, ואת שבחו של כלב שנשאה לשם שמים. מסורות אחרות מציעות שני הסברים לסיבת עזיבתה מלכתחילה: יש המפרשים כי נעזבה משום שהייתה כעורה (כנראה בגלל הצרעת): 'ולמה

⁶¹ רק בדרשה מאוחרת מצוי הסבר לדרך זיהויה של אפרת עם מרים, כפי שנראה להלן בדרשת התנחומא.

נקראת עזובה, שהיתה עזובה וכעורה, אמר הקדוש ברוך הוא הריני נותן לה בנים כדי שתהא נאה בהם' (תנחומא [ב] ויצא י [מהדורת בובר, וילנא תרמ"ג, עמ' עו_ב]), ויש המפרשים כי הכול עזובה לאחר שלקתה בצרעת: "ותמת עזובה" – מלמד שנחלית ונהגו בה מנהג מיתה ועזובה וגם כלב עזבה. "ויקח לו כלב את אפרת" [...] ומהו ויקח לו? מאחר שנתרפאת עשה בה מעשה ליקוחין, הושיבה באפריון מרוב שמחתו בה' (שמות רבה א א, טז [מהדורת שו"א], תל אביב תשמ"ד, עמ' 66).

נסכם את המסרים בתחומי הנישואין והילודה העולים מדרשת שמות אשת כלב:

1. מרים הייתה אשת איש;
2. נישואי מרים התממשו על ידי מעשה ביאה, 'בא כלב אפרתה';
3. נישואי מרים נעשו בשמחה ובחגיגה פומבית;
4. נישואים לשם שמים הם בעלי דרגה של הולדה, 'כל הנושא [...] כאילו ילדה';
5. הולדת בנים מייפה את מראה אם היילוד;
6. בנים מהווים ארוכה ומרפא לצרותיה של האם.

המאמץ הדרשני לשדך את מרים והבחירה בשידוכיה לכלב הם המשך המגמה שראינו במסורות חז"ל אחרות העוסקות במרים, המתארות אותה כמי שעוסקת בעידוד נישואין והמשך ילודה, על ידי תיאורה כמי שמימשה בחייה את שתי החובות הללו חרף הקשיים שנקרו בדרכה.⁶²

*

ראינו אפוא תופעה ייחודית במסורות מגוונות בספרות חז"ל שנערכו על פני תקופות שונות מימי המשנה ועד לאחר תקופת התלמוד, ובה דמות מקראית משנה את פניה ומעוצבת מחדש על ידי הבלטת פן מסוים שרמיזותיו בכתוב מוטלות בספק. על מה ולמה בחרו חכמי דורות המשנה והתלמוד לאפיין את מרים כמי שנושאת את דגל עידוד הנישואין והילודה ומוכנה לשם כך

⁶² שטיינמץ (לעיל, הערה 8), עמ' 45–47, מניחה כי מתקיימת התכתבות אינטר-טקסטואלית של הדרשות העוסקות במרים, ומציעה לראות בדרשה המתארת את מרים כמיילדת וכמוכיחה את הוריה על הפרדותם תגובה על דרשות המתארות את ניסיונה האישי הקשה. כך הדרשות המאוחרות מפתחות את תולדות חייה על פי הבסיס שהציבו הדרשנים הקדומים.

להתעמת עם אביה ועם אחיה ואף לסכן את נפשה בהפרת ציוויו של פרעה? לקמן יוצעו כמה אפשרויות הסבר הכרוכות במאפיינים חברתיים, בתמורות הקשורות לענייני משפחה ובהיבטים פולמוסיים.

ב. תמורות היסטוריות, חברתיות ודתיות וזיקתן לעיצוב הדגם המשפחתי בדמותה של מרים

גבולותיה של הנהגה נשית

מעמדן של נשים בתקופות המשנה והתלמוד, כפי שעולה מספרות חז"ל הרחבה (הלכה, מימרות ודרשות), נדון במחקרים רבים העוסקים בשאלת מעורבותן הציבורית ומקומן בחיי הנישואין.⁶³ העולה ממרבית המחקרים הוא כי חרף ממצאים המעידים על תמורה חיובית בהלכות ובמנהגים הנוגעים לזכויות האישה במשפחה, לתפיסת הנישואים ולמקומה של האישה בביתה,⁶⁴ יש הסתייגות כוללת מהנהגתן של נשים בתפקידים ציבוריים, וההנהגה הרצויה של נשים היא בקרב המשפחה.

נראה שבעיצובה הייחודי של מרים במסורות חז"ל מתקופת המשנה והתלמוד מקופלת התדמית הנשית האידיאלית בתפיסתם של חכמים –

⁶³ ראו למשל: שמואל ספראי, 'האם היתה קיימת עזרת נשים בבית הכנסת בתקופה העתיקה?', *ארץ ישראל וחכמיה בתקופת המשנה והתלמוד*, תל אביב תשמ"ד, עמ' 94–104; טל אילן, *מעמד האשה היהודיה בארץ ישראל בתקופה ההלניסטית רומית*, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית תשנ"א; זאב ספראי, *הקהילה היהודית בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד*, ירושלים תשנ"ה; אליהו אחדות, *מעמד האשה היהודיה בבבל בתקופת התלמוד*, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית תשנ"ט; שולמית ולר, *נשים בחברה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד*, תל אביב תשס"א; שרה פרידלנד בן ארזה, 'פתחים של מרי, חז"ל מוחים דרך פיותיהם של נשים מקראיות', *דימוי*, 20 (תשס"ב) עמ' 74–82; ישי רוזן צבי, "'האשה הנצבת" – תפילת חנה בדרשות חז"ל', אבי שגיב ונחם אילן (עורכים), *תרבות יהודית בעין הסערה*, תל אביב תשס"ב, עמ' 675–698; חננאל מאק, 'מי אשם באונס דינה? עיון במדרש בראשית רבה פ', *דפים למחקר בספרות*, 13 (תשס"ג), עמ' 183–20; Judith R. Baskin, 'The Separation of Women in Rabbinic Judaism', Yvonne Y. Haddad & Ellison Banks Findly (eds.), *Women, Religion, and Social Change*, Albany 1985, pp. 1–18; Leila L. Bronner, 'Biblical Women in the Talmudic Perspective', *WCJS* 10, c (1990), pp. 25–

32

⁶⁴ ראו למשל: 'כל שאין לו אשה אינו אדם שלם' (בראשית רבה יז, ב [מהדורת תיאודור–אלבק, עמ' 151–152]; 'כל אדם שאין לו אשה אינו אדם' (בבלי יבמות סג ע"א) וראו: עדיאל שרמר, *זכר ונקבה בראם*, ירושלים תשס"ד, עמ' 34–37.

הנהגה נשית-משפחתית – והתמורה בתפיסת הנישואים. מעמדה הנבואי של מרים נזכר במפורש בפסוקים, והיא אף נזכרת כמי שממלאת תפקיד פעיל בהנהגה לצד אחיה: 'וַתִּקַּח מִרְיָם הַנְּבִיאָה אָחוֹת אֶהֱרֹן אֶת הַתֵּף בַּיָּדָה' (שמות טו, כ). הכתוב מציין כי הנהגת מרים סחפה אחריה את ציבור הנשים: 'וַתִּצְאֶן כָּל הַנְּשִׂים אַחֲרֶיהָ בְּתַפִּים וּבְמַחֲלֹת' (שם). הנה כי כן, מרים זוכה להצלחת מנהיגותה בגבולות הגזרה הנשית המוגדרים היטב, ומכאן התפתח העיסוק במרים כמי שמממשת את גבולות ההנהגה הנשית ומנהלת ביד רמה את ענייני המשפחה. הוכחת מעלתה בסוגיית שבע הנביאות אינה מכוח הנהגתה הציבורית אלא מדברי הנבואה הדיסקרטיים שהשמיעה באוזני אביה: 'עתידה אמי שתלד בן שיושיע את ישראל' (בבלי, סוטה יא ע"ב).

הטרוניה המקראית של מרים כלפי התנהלותו של משה ביחסו לאישה ה'כושית' ותיאור נישואיה לכלב משתלבים היטב עם התפיסה המתקדמת בנוגע לחשיבותם של הנישואין לא רק כאמצעי להולדת ילדים אלא גם כזכות בסיסית של נשים המבקשות חיי משפחה תקינים. הדרשות העוסקות בה חושפות את מאווייהן הכמוסים של נשים, 'שמיום שדבר הקדוש ברוך הוא עם משה אחיך לא נזדקק לי' (ספרי זוטא יב, א [מהדורת הורוויץ, עמ' 274]), את הרומנטיקה האמורה להתלוות לחיי הנישואין, 'שראת את צפורה שאינה מתקשטת בתכשיטי נשים, אמרה לה: מה לך שאין את מתקשטת בתכשיטי נשים? אמרה לה: אין אחיך מקפיד בדבר' (ספרי במדבר צט [מהדורת כהנא, עמ' 246–247]), וכן את הנישואין עצמם אף ללא ההולדה כמימוש של תכנית אלוהית: 'וכלב בן חצרון הוליד את עזובה [...] עזובה זאת מרים [...] הוליד? והלא מינסב הוה נסיב לה! א"ר יוחנן: כל הנושא אשה לשם שמים, מעלה עליו הכתוב כאילו ילדה' (בבלי, סוטה יב ע"א). התוכחה האלוהית למרים על תלונתה כלפי משה הופכת בכמה מהדרשות לתלונה לגיטימית כלפי מי שאינם מכירים בזכויותיהן של נשים בחיי הנישואין.

עידוד ילודה

מימרות ודרשות רבות מתקופת המשנה המאוחרת ובעיקר מתקופת התלמוד עוסקות בחשיבות מצוות פרייה ורבייה ובגנותם של מי שנמנעים ממנה.⁶⁵

⁶⁵ ראו: ברכה אליצור, 'מסרים אקטואליים והשפעות ביוגרפיות בפרשנות חטא נדב ואביהוא בספרות חז"ל', *מסכת*, ו (תשס"ז), עמ' 206, המפנה למסורות העוסקות בחשיבות המעשה.

קשה להסביר את מקומן של מימרות ודרשות אלו במציאות שבה המצווה מקוימת כהלכתה, ויש לתת את הדעת לנסיבות שהובילו לצמיחתן. משה עמית מתאר את החברה הרומית בימי הקיסר אוגוסטוס (27 לפני הספירה – 14 לספירה), ומציין כי מיעוט ילודה היה תופעה בולטת בה.⁶⁶ אוגוסטוס ניסה לשקם את מצב החברה על ידי תחיקה שעסקה בענייני משפחה, ואחד החוקים שחוקק היה חובת הנישואין והולדת צאצאים. מי שלא צייתו לחוק זה היו מנועים מלהיכלל ברשימת היורשים הטבעיים של אבותיהם, והירושה הוחרמה לאוצר המדינה. מספר המינימום של ילדים שנקבע כמזכה את ההורים בירושה היה שלושה ילדים. משפחות מרובות ילדים קיבלו זכויות מיוחדות, והאבות זכו לעדיפות במינויים ובקבלת משרות. חוקי אוגוסטוס נשארו תקפים מאות שנים, עד לימי הקיסר יוסטיניאנוס (המאה השישית לספירה), מה שמוכיח שלא חל שינוי של ממש במצב המשפחתי בכל התקופה. ייתכן שתופעה דומה התרחשה עם הזמן גם בחברה היהודית.

ג'רמי כהן מסביר את הרקע ההיסטורי להיווצרותן של מימרות מסוג זה בדור יבנה.⁶⁷ הוא רואה אותן כדרך התמודדות של חכמים עם הידיכאון ועם הקיצוניות הדתית שהתעוררו עקב חורבן הבית; רבים איבדו את רצונם לחיות, נהגו מנהגי פרישות ומנעו מעצמם את הנאות החיים.⁶⁸ דוד דאובה מצביע על הידלדלות האוכלוסייה היהודית בארץ ישראל בעקבות המרד הגדול, ועוד יותר בעקבות מרד בר כוכבא, כעל הגורם העיקרי להעמדת חובת ההולדה בחזית תביעותיהם של חכמים מן הציבור.⁶⁹

⁶⁶ משה עמית, **תולדות הקיסרות הרומית**, ירושלים תשס"ג, עמ' 170–173.

⁶⁷ ג'רמי כהן, 'מצוות פרייה ורבייה ומקומה בפולמוס הדתי', ישראל ברטל וישעיהו גפני (עורכים), **ארוס ארוסין ואיסורים: מיניות ומשפחה בהיסטוריה**, ירושלים תשנ"ח, עמ' 83–96.

⁶⁸ ראו: 'אמ' ר' ישמעאל מיום שחרב בית המקדש דין הוא שלא לאכל בשר ושלא לשתות יין אלא שאין בית דין גוזרין על הצבור דברים שאין יכולין לעמוד בהן הוא היה אומ' הואיל ועוקרין את התורה מבינותינו נגזר על העולם שהוא שמם שלא לישא אשה ושלא להוליד בנים ושלא להקים שבוע בן עד שלא שיכלה זרעו של אברהם מאליו אמרו לו מוטב להן לצבור שיהו שוגגין ואל יהו מזידין' (תוספתא, סוטה טו, י–יא [מהדורת ליברמן, ניו יורק תשל"ג, עמ' 243]).

⁶⁹ David Daube, *The Duty of Procreation*, Edinburgh 1977, p. 37

דניאל בויארין ועדיאל שרמר אינם מסתפקים בציון הגורמים הללו. לטענתם, לשונם החריפה של חז"ל מעידה על פולמוס ועל מאבק דתי וחברתי שהתנהל סביב סוגיה זו. בויארין ושרמר מפרשים את הדברים הקיצוניים שהושמעו נגד הנמנעים מפרייה ורבייה כמאבק במגמה שאפיינה קבוצה מסוימת בחברה היהודית, שהעדיפה חיי רווקות על מנת להשקיע את חייה בלימוד תורה בלי לשקוע בעול הנדרש בחיי נישואין.⁷⁰ בדברים החריפים שהתנאים משמיעים נגד המונעים עצמם מפרייה ורבייה הם מוקיעים את התופעה ומרוממים את ערך מוסד הנישואין וההולדה על פני ערך ההשתקעות המוחלטת בלימוד תורה. נראה כי בתקופת התלמוד חבר לנסיבות התרבותיות, החברתיות והדתיות שהיו נכונות בתקופת התנאים גם המשבר הכלכלי, שהוביל לקשיי הפרנסה של בעלי משפחות מרובות ילדים ולכן הגביר את תופעת צמצום הילודה.⁷¹

בחירת חכמים לתאר את שכרם של אישי מקרא שקיימו את מצוות פרייה ורבייה ואת עונשם של מי שנמנעו ממנה יכולה להתפרש כניסיון להתמודד עם מגוון הגורמים שהובילו לצמצום הילודה. כך תוארו גדולי מקרא מתקופות שונות שגדולתם בתורה או מציאות של רעב שנכפתה עליהם לא מנעה מהם לקיים את המצווה החשובה של הולדת ילדים, ולעומתם המסורות מתארות את גזר דינם הכבד של אישי מקרא שאתגרי המציאות מנעו מהם ללדת ילדים. נח תואר כמי שניצל מעונש המבול בזכות כוונתו לפרות ולרבות בעולם,⁷² יהושע מת ערירי על שום שביטל את ישראל לילה אחד מפרייה ורבייה לפני כיבוש העיר יריחו,⁷³ מותו של יואב מתואר בכתוב

⁷⁰ דניאל בויארין, **הבשר שברוח, שיח המיניות בתלמוד**, תל אביב תשס"ב; שרמר (לעיל, הערה 64), עמ' 53–54. ראו דברי בן עזאי בתוספתא, יבמות ה, ז [מהדורת ליברמן, ניו יורק תשנ"ו, עמ' 26]: 'מה אעשה חשקה נפשי בתורה יתקיים עולם באחרים'.

⁷¹ על המשבר הכלכלי ועל השלכותיו על הקהילה היהודית בארץ ישראל עיינו: גדליהו אלון, **תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד**, תל אביב תשכ"ז, עמ' 185; אשר גולאק, 'לסדרי המסים הרומאים בארץ', יעקב נ' אפשטיין ואחרים (עורכים), **ספר מאגנס**, ירושלים תרצ"ח, עמ' 98; דב הרמן, 'לימוד תורה והוראתה בתקופת האנרכיה הרומית בארץ ישראל', **אסופות**, ד (תש"ן), עמ' לה; אברהם מרמורשטיין, 'המצב הכלכלי של היהודים בגליל בדורו של ר' יוחנן בר נפחא ובדור שלאחריו', **אמת ליעקב** – **ספר היובל לרב יעקב פריימאן**, ברלין 1937, עמ' 81–92.

⁷² בראשית רבה ל, ב [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 271].

⁷³ בבלי, עירובין סג ע"א-ע"ב.

בפועל 'מיתה', לעומת מותו של דוד המתואר 'שכיבה', על שום שיואב לא הותיר בן אחריו,⁷⁴ ואברהם משמש סמל ודוגמה להתנהגות ראויה על שום שנשא עוד אישה בזקנותו והעמיד בנים.⁷⁵

דמותה של מרים, אתגרי התקופה שחייתה בה וקרבתה לאדם המוחזק 'גדול הנביאים' אפשרה לחכמים להרחיב את המסרים הקשורים לתחום חשוב זה של עידוד הילודה. מרים נולדה למציאות של שעבוד וגזרות שמד, וחרף תנאים קשים אלו מסרה את נפשה, הפרה את גזרת 'כל הבן היילוד' והצילה את עובריהן של נשות ישראל מן המיתה, 'שהיתה פועה באשה והולד יוצא' (קהלת רבה [מהדורת וילנא, עמ' לח]). מרים לא הסתפקה בסיוע ללידת העוברים הקיימים אלא נלחמה ברפיסות שאחזה בציבור באשר למצווה זו: 'אבא, קשה גזירתך יותר משל פרעה, שפרעה לא גזר אלא על הזכרים, ואתה גזרת על הזכרים ועל הנקיבות!' (בבלי, סוטה יב ע"א).

מרים נאבקה גם באחיה, שנמנע מקיום המצווה מטעמים של פרישות וקדושה למען מטרות רוחניות: 'ומה מרים שלא נתכוונה לדבר באחיה [...] לא למעט מפריה ורביה אלא לרבות' (ספרי במדבר צט [מהדורת כהנא, עמ' 247]). נראה שתוכחת מרים כלפי אביה בשנות השעבוד במצרים וכלפי אחיה בשיא גדולתו הנבואית הן קריאות תוכחה ועידוד לבני דורם של הדרשנים, המעלות על נס את ערך המשך קיום המצווה דווקא בעתות מצוקה ואת תוקפה המחייב גם בקרב מי שחשקה נפשו בתורה.

מרים והפולמוס היהודי-נוצרי

אם כן, תנאי מציאות וסדרי עדיפויות דחקו לעתים את תפיסת ערך הנישואין וחיובות הילודה בקרב הקהילה היהודית הארץ ישראלית, שהתמודדה עם אתגרים לאומיים וכלכליים בדורות שמימי החורבן ועד לתהליך התפוררותה בשלהי תקופת התלמוד. את המסורות על מרים פירשנו כתוכחה נגד הרפיון שאחז בציבור וכהעמדת סדר עדיפויות חדש שהנישואין והילודה עומדים בראשו. לקמן נציע הסבר לדרשות המייחסות למרים הטפות שהן יותר מקריאות תוכחה או העמדה על הייררכייה נכונה, ונראה

⁷⁴ בבלי, ב"ב קטז ע"א.

⁷⁵ בראשית רבה סא, כה [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 660-661].

שהן מתפלמסות עם עמדות המתנגדות לנישואין שלא עקב נסיבות הזמן אלא מתוך אידאולוגיה שורשית.

עמדתה המסתייגת של הדת הנוצרית מהגוף ומפעולות הקשורות למיניות עוד מראשית ימיה מתועדת בכתבי הברית החדשה ובמקורות נוצריים מאוחרים בספרות אבות הכנסייה. במקורות אלו ישו ופאולוס מציעים לתלמידיהם להימנע ככל האפשר מלשאת נשים ומפליגים בשבחם של הסריסים, שנמנעו מחיי נישואין למען מלכות שמים.⁷⁶ אחד התחומים המרכזיים שבהם הבדילה את עצמה הנצרות מהיהדות הוא היחס לגוף, לבשר.

אב הכנסייה אתנגורס טוען כי פרישות היא תנאי לקרבת אל: 'תמצאו רבים בינינו, הן נשים והן גברים, המגיעים עד גיל מבוגר לא נשואים, בתקווה לחיות בקשר קרוב יותר לאל. [כי] ההשארות בפרישות ובמצב של "סריסות" מקרבת את האדם לאל' (פנייה אל הנוצרים ג, לא).⁷⁷ אב הכנסייה הסורי אפרהט מביא את משה כהוכחה לטענת הנצרות בדבר אידיאל חיי הפרישות: 'מפני שאילו היה [משה] מקיים את [חובות] הנישואים לא היה יכול למלא את מצוות רבו [...] ואם ישראל, ששלושה ימים בלבד התקדשו דבר עמם אלהים אחד, כמה עדיפים ונאים אלה שכל ימיהם מקודשים וקדושים ומוכנים ועומדים בפני אלהים! כלום לא יאהב אותם אלהים יותר, ורוחו תשרה בם?!⁷⁸ אידאולוגיית הפרישות והנזירות שתמכו בה רבים מאבות הכנסייה אילצה אותם לפרש את מצוות 'פרו ורבו' כאלגוריה או כמצווה קדומה שחטאי האנושות – ובעיקר ה'חטא הקדמון' – שינו את משמעותה.

לנוכח תעמולת פרישות זו ניצבת עמדתם המתנגדת של חז"ל, המקדשים את ערך הנישואין ומרבים בתיאור חשיבותה של מצוות פרייה ורבייה ובגנותם

⁷⁶ ראו: מתי יט, ט-יב; איגרת פאולוס לקורינתיים א, ז; לוקס יד, כו. ועיינו: שרמר (לעיל, הערה 64); כהן (לעיל, הערה 67); בווארין (לעיל, הערה 70).

⁷⁷ ראו: Miroslav Marcovich (ed.), *Athenagoras Legation Pro Christianis*, Berlin, New York 1990, pp. 104–105, תרגם שרמר (לעיל, הערה 64), עמ' 61.

⁷⁸ מתוך דרשתו ה-18 של אפרהט, 'נגד היהודים על הפרישות המינית והקדושה', William Wright, *The Homilies of Aphraates*, The Persian Sage, London 1869, pp. 348–349, תרגם שרמר (לעיל, הערה 64), עמ' 63.

של מי שמונעים עצמם ממנה. נוסחן הקיצוני של המימרות והשוואת הנמנעים מקיום מצוות פרייה ורבייה לשופכי דמים מלמדים על עצמת החשש מפני השפעתן של ההטפות הנוצריות על אורח החיים של הקהילה היהודית.

אפשר לפרש את נאומי התוכחה המיוחסים למרים בדרשות חז"ל כמתפלמסים עם טענות הנוצרים בגנותם של חיי הנישואין ובדבר מעלתה של הפרישות כאמצעי להתקרבות לאל. לעומת כוונותיה החיוביות של מרים בתלונתה כלפי משה הציב הדרשן את 'המתכוון לדבר בחבירו לגניי ולא לשבח ולמעט מפריה ורביה ולא לרבות ובינו לבין אחרים ולא בינו לבין עצמו עאכ"ו' (ספרי במדבר צט [מהדורת הורוויץ, לייפציג תר"ע, עמ' 98]). האם אותו 'מתכוון למעט מפריה ורביה' אינו התועמלן הנוצרי הקורא לחיי פרישות?

כנגד העמדת הפרישות כאמצעי להשגת קשר טוב לאל מוכיחה מרים את עמדם על שפרישתו מאשתו גוזרת כליה מהעולם הזה ומהעולם הבא (בבלי, סוטה יב ע"א), ומול הטענה כי דברי אלוהים עם משה התאפשרו אך ורק משום שנהג בחיי פרישות מציבה מרים דגם נבואי שלה, של אהרן אחיה ושל אבות האומה, שזכו להתגלות ולדיבור אלוהיים חרף הימנעותם מחיי פרישות: 'מרים אמרה עלי היה הדבור ולא פירשתי מבעלי. אהרן אמר ועלי היה הדבור ולא פירשתי מאשתי. ואף אבותינו הראשונים היה הדבור עליהם ולא פירשו מנשותיהם אבל הוא מפני שדעתו גסה עליו פירש לו מאשתו' (אבות דרבי נתן הוספה ב לנוסחא א, ד [מהדורת שכטר, עמ' 155]).

הבחירה במרים למוקד הפולמוס בסוגיית הנישואין והילודה נובעת כפי הנראה מעיצובה של מרים אם ישו בספרות הנוצרית הקדומה והמאוחרת.⁷⁹ שרמן מצביעה על הקבלות בין תיאורה של מרים אם ישו בברית החדשה ובמקורות נוצריים מאוחרים לביוגרפיה של מרים אחות משה:⁸⁰ שתיהן מכונות 'עלמה',⁸¹ שתיהן מיוחסות למשפחת כהונה,⁸² אלישבע מתוארת

⁷⁹ על הקבלה בין מרים אם ישו למרים הנביאה רמז גינצבורג (לעיל, הערה 9) וכתב גרוסמן (לעיל, הערה 10), וכן הרחיבה שרמן (לעיל, הערה 4), כפי שנראה להלן.

⁸⁰ שרמן (לעיל, הערה 4), עמ' 338.

⁸¹ השוואות ב, ח ללוקס א, כו-כז.

קרובת משפחה של השתיים,⁸³ לשתיהן מיוחסת שירה שנעשה בה שימוש במילה 'גאים' ועוד.⁸⁴ המניע הנוצרי להקבלה ביוגרפית זו נובע כפי הנראה מהרצון להעמיד את ישו כבעל מעמד דומה למעמדו של משה כפי שהוא מתואר במקרא. מהו אפוא תפקידן של דרשות חז"ל על מרים לאור השוואה זו?

שרמן מתארכת את מועדי עריכת החיבורים שבהם מופיעות הדרשות על מרים ומצביעה באמצעותן על שלבי התפתחות הפולמוס בין הדתות סביב דמותה של מרים; לעתים חז"ל מפריכים את התפיסות הנוצריות באמצעות דרשותיהם על מרים, ולעתים דרשות הנצרות הן תגובה על אופן עיצובה של מרים בדרשות חז"ל.⁸⁵ פעמים שקביעת מועד היווצרותן של המסורות על פי מועד עריכת החיבור או על פי זהותו של בעל המסורות בעייתית, שכן יש שמסורות קדומות מוצאות את מקומן בחיבורים מאוחרים, וכמו כן שושלת המסירה לא תמיד משמרת את כל גלגולי המסורת.⁸⁶

ואולם ההנחה שהמסורות מגיבות זו על זו נראית מוכחת היטב מתוכנן של המסורות המקבילות. ניכוסה של מרים הנביאה על ידי תועמלני הנצרות כמקבילה למרים אם ישו לא נסתר כפי הנראה מעיניהם של חכמים, ובתגובה על הניסיון הנוצרי ליצור אנלוגיה בין הדמויות בחרו חכמים לבדל

⁸² השוו שמות טו, כ ללוקס א, ה.

⁸³ השוו שמות ו, כג ללוקס א, לו.

⁸⁴ השוו שמות טו, כא ללוקס א, מו-נה. שרמן מצביעה על הקבלות גלויות ומפורשות בין שתי הדמויות בספרות הנוצרית המאוחרת, אולם הקבלות אלו הן כבר מחוץ לטווח התקופות שבהן נוצרו מסורות חז"ל הנידונות במאמר זה, ולפיכך לא נדון בהן.

⁸⁵ ראו שרמן (לעיל, הערה 4), עמ' 338.

⁸⁶ ראו: Louis Jacobs, 'How much of the Babylonian Talmud is Pseudepigraphic?', *JJS*, 28 (1977) pp. 46–59; Jacob Neusner, 'What's in a Name? – The Problematic of Rabbinic "Biography"', *Approaches to Ancient Judaism: Theory and Practice*, Montana 1978, pp. 72–96; idem, 'Evaluating the Attributions of Saying to Named Sages in the Rabbinic Literature', *JSJ*, 45 (1994) pp. 28–51; idem, 'Mishnah and Messiah', *Biblical Theology Bulletin*, 14 (1984), pp. 3–11. ניוזנר מפקפק ביכולת להסיק מסקנות משמות החכמים בעלי המסורות וטוען שיש להעניק משקל כבד יותר לזיהוין של מגמות על פי תקופת עריכתן של מסורות אלו.

את דמותה של מרים המקראית מדמותה של מרים הנוצרית ואף ניצלו את הבסיס השווה לכאורה כדי להעצים את המחלוקת התאולוגית שבין הדתות: מרים הנביאה מעוצבת כאנטיתזה לתעמולה הנוצרית. במוקד הבידול הושמה האמונה הנוצרית בדבר מופת עיבורה של מרים אם ישו, שנתעברה ללא הזדקקות למגע מיני ונותרה בבתוליה ובכך כיפרה על החטא הקדמון של הצורך לספק את תאוות הגוף, מכאן ואילך הופכת מרים הנביאה מופת של נישואין והולדה – בניגוד למופת הבתולה.

מי שנבחרה לשמש אב טיפוס למרים הבתולה נאבקה בגזרת פרעה להפסקת הילודה ומשמשת בפועל כמי שמחיה את הוולדות. בניגוד לנבואת המלאך גבריאל למרים, כפי שהיא מתוארת בברית החדשה: 'והנך הרה וילדת בן [...] ותאמר מרים אל המלאך איך יהיה הדבר הזה ואני אינני ידעת איש: ויען המלאך גבריאל ויאמר אליה רוח הקדש תבוא עליך' (לוקס א, לא–לה), בדברי חז"ל נבואת מרים מכוונת אל אביה, והתנאי להולדת המושיע הוא שיישא מחדש את אשתו ויוליד אותו ממנה: 'סופך אתה מוליד בן שמושיע את ישראל' (מכילתא דר"י בשלח מסכתא דשירה י [מהדורת הורוויץ ורבינ, פרנקפורט תרצ"א, עמ' 151]).⁸⁷

מרים יורשת מאביה עמרם את תפקיד הלוחמת בגזרת פרעה ומוכיחה בגלוי את הוריה על מחשבת הפרישה שלהם. נבואת מרים משמשת זרז לנישואי הוריה ולעיבורה הטבעי של אמה. נישואי עמרם ויוכבד פומביים וגלויים, ומטרתם להשפיע על סביבתם לנהוג כמותם.

המסורות מרחיבות בתיאור נישואיה של מרים ובמימוש נישואין אלו על ידי מעשה ביאה, 'בא כלב אפרתה': ההזדקקות לכלב היא שהפכה את מרים לאמה של מלכות. נישואיו השניים של כלב עומדים בניגוד גמור לתפיסה הנוצרית, שעל פיה מוטב לו לאדם שלא להינשא כלל, ובוודאי שלא להינשא בשנית. המדרש מדגיש כי נישואי כלב למרים היו לשם שמים והם שריפאו את מכאוביה.

⁸⁷ אב הכנסייה כריסוסטומוס, אגב פרשנותו לנישואי יעקב, מבקר את אופי חגיגות הנישואין שנערכו בתקופה הקדומה ומלגלג על נוהג זה, ראו: ST. John Chrysostom, *Homilies on Genesis 46–67*, (trans: Robert C. Hill), Washington 1992, Homily 56, pp.119–133

תוכחת מרים לאחיה משה, 'וכי לא דבר הקדוש ברוך הוא אלא עמו בלבד כבר דבר עם נביאים הרבה ועמנו ולא פירשנו מנשותינו' (ספרי זוטא יב, א [מהדורת הורוויץ, עמ' 274]) מתוארת במדרש כמסר המהדהד בחלל, ועל פיו, שלא כתאולוגיה הנוצרית, קרבה אל ה' אינה עילה לפרישות. מרים נענשה לא על תוכחתה השגויה אלא על דרך אמירתה, משמע שתוכן התוכחה זוכה להסכמה אלוהית.⁸⁸

*

מרים, כאחת מנשות המקרא, הייתה יכולה להיות מופת לערכי מוסר וחברה כפי שנידונו נשות מקרא מקבילות, כגון אימהות האומה,⁸⁹ רות אמה של מלכות⁹⁰ ואחרות. תחת ערכים אלו מצאנו במסורות חז"ל על מרים נטייה ברורה להעצים היבט מסוים של דמותה, שאינו סותר בהכרח את תיאורי המקרא על אודותיה, אבל ודאי אינו עולה באופן ישיר מהפסוקים המעטים המתארים את מעשיה.

במאמר זה עקבנו אחר השתלשלות המסורות על מרים מהספרות הבתר-מקראית ועד למסורות חז"ל מתקופת התלמוד, וראינו כיצד מוטיב הנישואין והילודה כובש את כל תיאורי מעשיה במעבר שבין סוף תקופת בית שני לראשיתה של תקופת המשנה ועד לתקופת התלמוד המאוחרת. מסורות שעסקו בהיבטים אחרים של דמותה לא זכו לאותה תהודה שזכו לה המסורות שייחסו לה את זכות נישואיהם המיוחדים של הוריה ואלו שתיארו את נישואיה לכלב חרף המכשולים שעמדו בפניה, שהלכו והתפתחו במרוצת הדורות ותועדו בחיבורים שנערכו במהלכם.

⁸⁸ בדרשות העוסקות במרים יש עוד היבטים שניתנים להסבר כבעלי מגמה פולמוסית, כגון הדגשת קבורתה של מרים מיד לאחר מותה (בבלי, מ"ק כח ע"א), שלא כתפיסה הנוצרית על עלייתו השמימה של ישו ובמקורות מאוחרים גם על עלייתה של מרים אמו, וכן הדרשה המדגישה את מיתת מרים כמכפרת (שם) כמתפלמסת עם תפיסת בתוליה של מרים אם ישו כמכפרים על החטא הקדמון.

⁸⁹ ראו למשל על ענוותנותה של רחל (בבלי, ב"ב קכג ע"א), על צדיקותה של שרה (בראשית רבה נג [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 560]) ועל חריצותה (תנחומא [ב] חיי שרה ג [מהדורת וילנא, עמ' נט]).

⁹⁰ צניעותה של רות (רות זוטא ב, ג [מהדורת בובר, ברלין 1894, עמ' 50]; בבלי, שבת קיג ע"ב).

הצענו שערכי הנישואין וההולדה העולים מן המסורות באים לשלול תפיסות מוטעות באשר לערך הנישואין ובדבר הקשר שבין נישואין לקרבת אלוהים ולהורות על חובת הנישואין וההולדה גם בשעה שגזרת שמד מאיימת על מי שמקיים אותן. תפיסת הנישואין בתאולוגיה הנוצרית ועיצובה של מרים הבתולה כבת דמותה של מרים המקראית אפשרו אף הן לזהות את הרקע שהוביל לטרנספורמציה באופי הדרשות המציירות את דמותה.

את החיץ שיצרו תועמלני הנצרות בין קדושה לחיי נישואין, את ההתניה שיצרו בין קרבת אלוהים לחיי פרישות ואת המופת שהעמידו בדרך הולדתו של ישו למרים האם הבתולה ניסו חז"ל להפריך באמצעות נאומי התוכחה שייחסו למרים הנביאה, שבהם היא שוללת את התפיסות השגויות האלה ומלמדת על קדושת הנישואין, על חובת ההולדה בדרך הטבע ועל קרבת אלוהים המושגת באמצעותם.