

המופקרות הציבורית. האישה אינה מנאפת עם מאהביה בחדרי חדרים אלא עושה זאת בריש גלי, 'אל ראש כל דרך', ואף לא עם מאהבים נבחרים, כדרך הנואפות, אלא עם 'כל עובר'.⁵⁰ כך נוסף למעשה הניאוף גם ממד ההתרסה והפרובוקציה. הנואפת פוגעת בסמכותו של בעלה,⁵¹ ואילו הזונה עושה כל שברצונה בהיותה משוחררת מכל סמכות.⁵² האישה-ירושלים היא שילוב של שתיהן – היא אינה רק חותרת תחת שלטון בעלה ובוגדת בו, אלא עושה זאת בפני כול, כזונה נטולת מעצורים.⁵³

יחזקאל מעוניין לתאר חטא הכולל הן בגידה בבעל הן מופקרות ציבורית גלויה

50 בעוד הפועל 'לזנות' על צורותיו השונות, משמש במקרא במובן הרחב של יחסי מין אסורים, ובפרט ניאוף (ומכאן גם במשמעויות מטפוריות נרחבות, ובראשן עבודה זרה), הרי השם 'זונה' מתייחס במקרא תמיד לזונה מקצועית, הנותנת שירותי מין בשכר (גלמבוש, ירושלים, עמ' 27–31; בירד, זונה). ראו למשל המעבר בין השם והפועל בבראשית פרק לח: יהודה חושב בטעות את תמר ל'זונה', ולכן מציע לה שכר תמורת שירותיה. לאחר מכן, כאשר מתגלה כי 'זנתה תמר כלתך', הוא מבקש להורגה, שכן עתה לא מדובר בזונה מקצועית, חופשייה, אלא בשומרת יכס שנאפה עם זר. בתיאור הזונה בפרק טז פסוקים לד–לו אכן מתייחס יחזקאל במפורש לבעלת מקצוע אשר לוקחת אתגן מלקוחותיה, ומשווה בינה לבין האישה-ירושלים.

51 זו משמעות הביטוי 'האישה המנאפת תחת אישה תקח את זרים' – (פס' לב). האישה לוקחת זרים כשהיא תחת סמכותו ושליטתו של בעלה, ובכך פוגעת בסמכותו. השוו במדבר ה, כ: 'ואת כי שטית תחת אישך'; וראו דברי גרינברג, יחזקאל א–כ, עמ' 284.

52 בסופה של הנבואה מתוארת הברית המחודשת שיכרות האל עם האישה (פס' נט–סג), אשר תוביל אותה להתבייש במעשייה: 'למען תזכרי ובושת' (פס' סג). מוטיב זה שייך במובהק לדמות הזונה, אשר נוהגת, בניגוד לנואפת, באופן חסר בושה ('ומצח אישה זונה היה לך, מאנת הכלם' [ירמיהו ג, ג]), ובמקום להסתיר את מעשייה, עושה אותם בפרהסיא: 'מעשה אשה זונה שלטת' (ראו להלן הע' 95 בפרק זה).

53 גם את הושע פרק ב ניתן לקרוא כצירוף מטפורות ובכך להשיב על קושיותיה של הורנסבי, גומר, הטוענת שהושע אינו מציג בפרק דימוי של נואפת אלא של זונה מקצועית, שהמאהב מבקש לכבול אליו, בלא הצלחה. ראיותיה שהפרק מכיל גם התייחסות לדמות של זונה מתקבלות על הדעת, אך טענתה שמשום כך אין מדובר בפרק זה באישה נשואה אינה אפשרית כלל, הן לאור אזכורי הנישואין במפורש בפסוקים ד, ט, יז, יח, הן לאור הדמיון ליחזקאל טז (בשני המקרים ברור כי המתנות שנותן האיש לאישה הם סיפוק צרכיה מידי בעלה, ולא מתנותיו של מאהב, ושהענישה – ובכלל זה לקיחת המתנות – היא זו של נואפת). תופעה דומה, של כריכת דמויות הזונה והנואפת יחד תחת דמות מטפורית אחת, מצויה בתיאור האישה הזרה במשלי פרק ז, שם מוצגת האישה במפורש הן כזונה ('שית זונה ונצרת לב, הומיה היא וסוררת [...] ואצל כל פינה תארב'), הן כנואפת ('כי אין האיש בביתו, הלך בדרך מרחוק'), וגם כאן פשר העירוב אינו ברמה הראלית, אלא בזו של הנמשל. ראו על כך קמפ, אישה זרה, עמ' 40–71. אפשר כי גם ישעיהו א, כא ('איכה היתה לזונה קריה נאמנה') מבטא עירוב דומה, שכן 'קריה נאמנה' הוא ביטוי של נאמנות לבעל, והיפוכו הוא לפיכך בדמות הנואפת ולא הזונה.

וחסרת בושה,⁵⁴ ולשם כך הוא זקוק לצירוף שתי המטפורות – זונה ונואפת. מאחר שעונש 'גילוי הערוה' מופיע, במקומות שונים, הן ביחס לזונה (נחום) הן ביחס לנואפת (הושע), יכול יחזקאל לייחס את העונש ללא קושי לדמות המעורבת זונה/נואפת שיצר.

בשולי הדברים יש להעיר על ניסיון הבחנה נוסף בין סעיפי ענישה שונים בפרקים אלו. לצד האשמת האישה בניאוף היא מואשמת גם בשפיכות דם (שורה 4 בטבלה),⁵⁵ ומתוך כך ביקש וסטברוק לטעון כי עונש המוות מוטל דווקא על שפיכות הדם, ואילו על הניאוף מוטל עונש ההפשטה וההשפלה.⁵⁶ אמנם, גם חלוקה זו, כמו קודמתה, נתקלת בקשיים רבים. ראשית, רק שתיים מתוך ארבע המקבילות של עונש הנואפות מזכירות את חטא שפיכות הדם (טורים א וד בטבלה),⁵⁷ ואילו עונש המוות מתואר בכולן (שורה 11). שנית, גם בפרק טז, שבו אכן מופיע הביטוי 'שופכות דם', הכתוב טורח להדגיש כי עונש המוות מיועד בראש ובראשונה לגדוע את פעילות הזונה (פס' מא). אף לאור הידיעות הרבות מחוקי המזרח הקדום – בין השאר כאלו שמביא וסטברוק עצמו – ברור כי העונש על ניאוף (לפחות זה המקסימלי) הוא מוות, ואין צורך בכל האשמה נוספת לשם גזרתו.⁵⁸ לפיכך, אבקש להסביר להלן, בדרך שונה, את גיבוב החטאים השונים יחדיו (לא רק ניאוף ושפיכות דמים, אלא גם עבודה זרה).

המשפט וההוצאה להורג

כיצד נערך משפט של האישה הנואפת בפרקים אלו? בפרק טז האל הוא השופט היחיד (פס' לח), ואין מוזכרים אחרים מבלעדיו, אך בפרק כג מופיעים גם 'אנשים צדיקים' שעליהם נאמר כי 'המה ישפטו אותה' משפט נואפות ומשפט שופכות דם', ובמקום אחר 'ושפטון במשפטיהם' (שורה 4 בטבלה). נראה כי לפנינו דוגמה נוספת לטשטוש בין משל ונמשל בפרקים אלו. התיאור בפרק טז מתאים לנמשל דווקא, שעל פי הגיונו, האל הוא הנפגע, השופט והמוציא לפועל גם יחד. משפט הנואפות בידי 'אנשים צדיקים' בפרק כג, לעומת זאת, לקוח מעולמו של המשל,

54 אפשר שהביטוי 'ויבואו אליה כבוא אל אישה זונה' (יחזקאל כג, מד) הוא עצמו ניסיון לפשר בין דימויי הזונה והנואפת – נואפת הנוהגת כזונה, שניתן לבוא אליה באופן חופשי וללא מגבלות כמו לזונה, ולא כמו לאישה נשואה. ייתכן כי לביטוי זה גם משמעות חוקית: וסטברוק, ניאוף, עמ' 550, מציין כי לפי החוק האשורי במקרה שהנואף אינו יודע שהאישה נשואה, הוא פטור מעונש. אפשר לפיכך שהפסוק קובע כי הנשים הטעו את המאהבים בכך שהציגו עצמן כזונות, וזו הסיבה שהמאהבים עצמם אינם נענשים, בניגוד למקובל בחוקי הניאוף.

55 שפיכות הדם מתייחסת ישירות להקרבת הילדים המתוארת בפרק טז (פס' כ–כא, לו).

56 וסטברוק, ניאוף, עמ' 561.

57 גם במקבילה בהושע ב אין האישה נאשמת בשפיכות דם.

58 כך ניתן להסביר את העובדה (שחשפה די, רטוריקה, עמ' 243–244) שרוב החוקרים התעלמו מהאשמת האישה בשפיכות דם והסבירו את העונש במונחי ניאוף בלבד.

שבו הבעל אינו יכול לשפוט את אשתו בעצמו, ועליו להעביר אותה לידי סמכות שיפוטית חיצונית.⁵⁹

לצד ההודעה המפורשת בפסוקים כי האישה עוד צפויה למשפט על חטאיה, מעוצב הפרק עצמו כמשפט, או, ליתר דיוק, כהכרעה שיפוטית, המחולקת לכתב אישום ולגזר דין.⁶⁰ כתב האישום נפתח במילים 'הודע את ירושלם את תועבתיה' (טז, ב; השוו כג, לו),⁶¹ וגזר הדין במילים 'לכן זונה שמעי דבר ה' (טז, לה; השוו כג, מו). המשפט אינו כולל הבאת ראיות כלשהן, כרגיל במשפטי הניאוף, שכן החטא נעשה ברבים ובאופן ציבורי – 'ותעשי לך רמה בכל רחוב, אל כל ראש דרך בנית רמתך [...] ותפשקי את רגליך לכל עובר' (טז, כד–כה). המעבר מכתב האישום להכרעת הדין הוא לפיכך פשוט וישיר, ובסופו גזר דין המוות.

בפרק טז מתוארות שלוש צורות המתה בזו אחר זו: רגימה באבן וביתוק בחרב (פס' מ – שורה 11 בטבלה), ולבסוף שרפה באש (פס' מא – שורה 12). השתיים הראשונות מתוארות במונחי המשל, ואילו השרפה פונה לנמשל – בתי העיר. גרינברג ווסטברוק סבורים כי השרפה אכן אינה רלוונטית למציאות של ענישת אישה, וכי היא משקפת פריצה גלויה של הנמשל.⁶² לשיטתם מבוצעת מיתתה של האישה הנואפת על ידי סקילה, ואילו ביתוק הגופה הוא תוספת התעללות לאחר המוות (פעולה המאפיינת עונש 'לינץ' ציבורי).⁶³ בתורה סקילה מתוארת אכן כעונשה של אישה שלא נמצאו לה בתולין (דברים כב, כא), ושל השוכב עם נערה מאורסה (שם, כד), וייתכן שזהו גם עונשן של נואפות.⁶⁴ אלא שאופייה הלא נורמטיבי של ענישת הנואפת ביחזקאל (הכולל כזכור גם גילוי ערוה, הזמנת קהל והתעללות בגופה), אינו מאפשר להקיש מן העונש הקבוע בחוק אל התיאורים

59 וסטברוק, ניאוף, עמ' 557, מדגיש כי על פי חוקי המזרח הקדום, אין לבעל סמכות שיפוטית על אשתו – אף שהוא נחשב כנפגע הישיר מניאופה – ועליו להיות מסוגל לפיכך להוכיח את אשמת הניאוף בבית דין.

60 גרינברג, יחזקאל כא–לז, עמ' 490.

61 ראו צימרלי, יחזקאל, עמ' 335, המנתח את הביטוי 'הודעת תועבות' כפתיחת הליך משפטי פורמלי.

62 באופן כללי סבור גרינברג, כי הראליה של עונש הנואפות שעליה מבוסס המשל כוללת רק לקיחת הבגדים על ידי הבעל (כמתואר בהושע ב, ולא על ידי המאהבים כמתואר ביחזקאל), סקילה וביתוק הגופה. כל שאר התיאורים הם פריצות של הנמשל לתוך המשל.

63 כדרכם של עונשי לינץ', אין לחפש למעשה זה אסמכתה בחוקי המקרא והמזרח הקדום. ממילא נופלת הסתייגותה של דיי מהתייחסות לביתוק בחרב כראליה (דיי, מטפורה, עמ' 204–205).

64 לגבי ניאוף אין בתורה פירוט של דרך ההמתה, ונאמר רק 'מות יומת הנואף והנאפת' (ויקרא כ, י), 'ומתו גם שניהם האיש השוכב עם האשה והאשה' (דברים כב, כב), אך 'רוב חוקרי המקרא סבורים שסתם מיתה האמורה בתורה היא סקילה' (שמש, עונשים וחטאים, עמ' 4). עונש סקילה לנואפת מופיע גם בספר שושנה, אצל יוספוס, אצל פילון ובברית החדשה (ראו שמש, שם; אלבק, פירוש המשנה, כרך ד, עמ' 457; ראובה, מחקרים, עמ' 169).

שבפרקים אלו, ואכן יש הסבורים שדווקא החרב הנה אמצעי ההמתה המתואר בפרק.⁶⁵ גם מיתת השרפה, הגם שהיא מתוארת במונחי הנמשל, עשויה להיות חלק מתהליך ההמתה שבמשל,⁶⁶ ואכן צימרלי סבור כי דווקא שרפה מתאימה לענישת חטאים מיניים בתורה.⁶⁷

על רקע חוקי הניאוף בתורה, ישנן סיבות טובות להניח שכל אחד משלושת העונשים – סקילה, שרפה וחרב – הוא הוא עונשה של הנואפת המגיע לה על פי חוק. ואולם, כל הדיונים הללו מתעלמים מכך שהבעיה העיקרית בתיאור ההוצאה להורג של יחזקאל אינה סוג המיתה כשלעצמו, אלא עצם צירופן יחד של מיתות רבות, המייצר פרוצדורה כפולה ומיותרת. מצאנו בתורה עונשי סקילה ושרפה ואפילו חרב, אך לעולם לא יחדיו. בניגוד למה שחיפשו החוקרים, יחזקאל אינו מציג עונש מוות מסוים לנואפת, אלא מיתות רבות. דומה לפיכך כי המפתח לעונש המתואר ביחזקאל טמון בהתחקות אחר הרצון להציג ענישה המצרפת יחדיו את כל המיתות המקראיות כולן.⁶⁸

הרקע הראלי לעונש הנואפות

חוקרים רבים ביקשו למצוא מקבילות לענישה הקיצונית שביחזקאל בחוקי המזרח הקדום. אסכם בקצרה את ממצאיהם.⁶⁹ בקובצי החוקים השונים מן המזרח הקדום, כמו גם בחוק המקראי, העונש על הניאוף הוא לעולם מוות, אך אין בהם תיאור של דרך ענישה ציבורית-טאטרלית מיוחדת. אמנם בכמה

65 ראו דברי שמש, עונשים וחטאים, עמ' 148, הסבור שחז"ל פירשו את פסוקי יחזקאל כקובעים שעונשה של הנואפת הוא בחרב דווקא, וזהו מקור המסורת המדרשית שעונשם של נואף ונואפת הוא סף, ולא חנק.

66 גם 'והרסו גבך וניתצו רמותייך' – מתואר בלשון הנמשל (גב ורמה נזכרו קודם כמקומות עבודה זרה), ואף על פי כן ייתכן שהתיאור נסמך על הראליה של המשל. אפשר שמתוארת כאן, בלשון הנמשל, השחתה של הגוף המטרימה את ההוצאה להורג, במקביל למתואר ביחזקאל כג, כה, בלשון המשל: 'אפך ואחנייך יסירו'. 'רמותיה' של האשה אף עשויים לרמז למקבילה ביחזקאל כג, לד: 'ושדייך תנתקי' (בטבלה שלעיל הצבתי, בשורה 7, עונשים אלו זה לצד זה). להשחתת גופה של הנואפת, ובפרט לפגיעה באפה ובפניה, ישנן עדויות שונות במזרח הקדום (וסטברוק, ניאוף, עמ' 552).

67 צימרלי, יחזקאל, עמ' 346, על פי ויקרא כא, ט.

68 מיתת חנק היא יצירה חז"לית, ואינה מופיעה במקרא כלל. ראו מכילתא דר' ישמעאל, נזיקין ה (עמ' 267); ספרא קדושים ט, יא; דאובה, מחקרים, עמ' 167; וכיחוד שמש, עונשים וחטאים, עמ' 11–34.

69 סקירות דומות, אם כי בדגשים אחרים, נעשו על ידי גרווט, אלימות, עמ' 204–209; דיי, מטפורה. אף אני, כמותן, אבקש להראות את 'דלות החומר' שהצליחו החוקרים לאסוף כראיה לבסיס הראלי של עונש הנואפות ביחזקאל, אך מסקנותי שונות משלהן.

חוקים מפורש כי הבעל יכול למחול לאשתו או להמיר את עונשה,⁷⁰ ויש לפיכך המשערים שזכות זו מומשה ברוב המקרים, והבעל, שהיה יכול לתבוע את מות אשתו, העדיף ענישות אלטרנטיביות, כגון אלו המתוארות ביחזקאל ובהושע.⁷¹ אולם, אין ראיות התומכות בהשערה זו, ונראה סביר יותר שכאשר המוות לא בוצע הוא הומר בגירושין.⁷² המקום היחיד שבו מופיע עונש דומה לזה המקראי הוא בחוק האשורי. שם נאמר כי הבעל יכול לכרות את אפה של אשתו הנואפת.⁷³ ענישה זו מזכירה את הנאמר ביחזקאל 'אפך ואזניך יסירו' (כג, כה). אלא שבחוק האשורי הפגיעה בפנים היא העונש כולו, תחליף לעונש המוות הקבוע בחוק, ואילו ביחזקאל השחתת גופה של האישה אינה אלא חלק מעונש רחב הרבה יותר, שסופו מוות.

מקבילה אחרת אשר שבה ועולה בדברי רבים נוגעת להליך הגירושין במזרח הקדום.⁷⁴ גירושין לוו לעתים בלקיחת בגדי האישה, השייכים לבעלה, והותרתה לפיכך בעירום,⁷⁵ בדומה למתואר בהושע ב, יא–יב. אלא שביחזקאל אין כל רמז לגירושין, ולקיחת הבגדים אינה נקשרת לשיקולים ממוניים, אלא לגילוי הערוה הנגרם כתוצאה מלקיחה זו. הקבלה רווחת נוספת לקוחה מתיאורי השפלה ציבורית של זונות והפשטתן לעיני רבים.⁷⁶ אלא שבמקרים מעין אלו אין מדובר בנוהל משפטי ובגזר דין, אלא בהתעללות במי שנמצאת בשולי החברה, ומהווה איום מתמיד על הסדר הטוב בה.

המקרה המצוטט ביותר כהקבלה ליחזקאל הוא ללא ספק ה-Nippur Trial.⁷⁷ זהו טקסט שומרי, שנשתמר באופן חלקי בלבד. קריאתו מסופקת ביותר, ואף הוצעו לו מספר פירושים סותרים. לפי פירוש אחד הקטע מתאר את עונשה של הנואפת. גורלה של האישה, לפי קריאה זו, אכן דומה בפרטים שונים לזה

70 ראו חמורבי 129, חוק אשורי 15.

71 וסטברוק, ניאוף, עמ' 562.

72 טויג, גירושין, עמ' 8.

73 חוק אשורי 15.

74 הקישור בין עונש הנואפות הנבואי והליך הגירושין המסופוטמי רווח ביותר במחקר, וראשיתו במאמר של קורט קוהל משנת 1934 (קוהל, גירושין) אשר הראה כי דברי הושע 'ריבו באמכם ריבו, כי היא לא אשתי ואנכי לא אישה' (ב, ד) מבוססים על נוסח גירושין מקובל במזרח הקדום.

75 קרוגר, בגדים. במקביל לנוהג זה מצאו החוקרים נוסחאות של גירוש שדים שמדובר בהן על כך שהשדים יסתלקו מן הבית בעירום, ראו מילגרם, במדבר, עמ' 303, הע' 55; ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 618, הע' 18.

76 הילרס, קללות, עמ' 58–60; פרדס, בריאה, עמ' 104–105; אבישור, נחום, עמ' 81.

77 זהו כינוי הרווח במחקר. סימונו המדעי של הטקסט הוא IM 28051.

שביחזקאל, וגם היא נידונה להשפלה ציבורית, לגילוי עירומה ולהשחתת הגוף.⁷⁸ אלא שכאמור הקריאה בטקסט מסופק זה אינה יוצאת בכלל השערה.⁷⁹ ניתן לראות כי היבול שהצליחו להעלות החוקרים כהקבלה לעונש היחזקאלי הוא דל ביותר, ומתמזה למעשה בשתיים עד שלוש עדויות.⁸⁰ אף בין עדויות אלו קשה למצוא ולו אחת הדומה דמיון ממשי למתואר ביחזקאל; בייחוד משום שטקסי ההשפלה של נואפות, גרושות וזונות בעדויות אלו אינם מסתיימים במוות. במקום להמית את נשותיהם שסרחו, העדיפו אנשים לעתים (ואולי לרוב) לגרשן, לפגוע בגופן או להשפילן. טקסי השפלה ציבוריים ומוות אינם מצטרפים יחד בעונשי נואפות במזרח הקדום. יחזקאל נותר, במובן זה, יחיד במינו. המצב אינו משתנה הרבה כאשר עוברים מן הדוגמאות שנאספו מהמזרח הקדום אל המקבילות במקרא עצמו. במסגרת הנרטיבים הממשילים את העם החוטא לאישה נואפת, מוצגים במקומות שונים בספרות הנבואית עונשים אלטרנטיביים לעונש המוות הקבוע בחוק המקראי. בירמיהו ג, ח התגובה לניאוף הנה גירושין בלבד, אך במקומות אחרים מתארים הנביאים ענישה הכוללת גם את גילוי ערוות החוטאת. בנחום ג, ה-ו מופיע גילוי הערוה לצד ביזוי והשפלה ('והשלכתי עליך שקצים') בפני קהל ('והראתי גויים מערך'). הצופים והבוז, המלווים את גילוי הערוה, מופיעים גם באיכה א, ח ('כל מכבדיה הזילוה כי ראו ערותה'). בשני המקרים הללו אין מדובר על חטא של ניאוף דווקא.⁸¹ המקבילה המלאה ביותר לתיאורי הענישה ביחזקאל נמצאת, ללא ספק, בהושע ב, שם מופיעים, זה לצד זה, לקיחת בגדים, עירום וגילוי ערוה לעיני המאהבים, ואף פגיעה בילדים (ב, ו). אמנם אפילו בהושע אין תיאור של עונש נואפות מלא המסתיים במוות, כביחזקאל.⁸² עונש הנואפות היחזקאלי מבוסס אמנם על תיאורי קודמיו – הושע, ירמיהו ונחום – אך מביא אותו לפיתוח, לפירוט ולהקצנה שלא

78 גרינגוס, ניאוף.

79 ראו ד"ר, מטפורה, עמ' 299.

80 רוב החוקרים שהתייחסו לעונש הנואפות הביאו כראיה אותם שלושה מאמרים של גורדון (עונש נואפות), של גרינגוס (ניאוף) והילרס (קללות). כדי לעבות את מערך המקבילות פנו החוקרים לספרות הרומית (למשל גרינברג, יחזקאל א-כ, עמ' 287), שם יש עדויות רבות על השפלות ציבוריות בהקשרים שונים של פריצות מינית (ראו ליברמן, מחקרים, עמ' 79), אלא שדוגמאות אלו הן מאוחרות ושייכות לתרבות רחוקה מאוד מזו המקראית, ועל כן אינן מסייעות לזיהוי הרקע הראלי של הענישה היחזקאלית.

81 בנחום מתואר העונש ביחס לנינה שאינה אשת האל כלל.

82 לדברים אלו יש להוסיף את הסתייגותה של ד"ר, המציינת בצדק כי כל המקבילות המקראיות שהובאו כראיה לקיומן הראלי של הענישות המתוארות ביחזקאל הן בעצמן מטפורות. ראו ד"ר, מטפורה, עמ' 299-300.

היו לפניו.⁸³ גם בספרות המקרא, כמו בעדויות מן המזרח הקדום, אין עונש נואפות הדומה בחריפותו לזה המתואר בפרקים אלו ביחזקאל.

בחפשם את הרקע הראלי לעונש המתואר ביחזקאל, הלכו החוקרים, רובם ככולם, בדרך של הפרדת המשל מן הנמשל ושל 'זיקוק' העונש הראלי העומד בתשתית הסיפור הבדיוני. הם שאלו עצמם האם דמות המאהבים כמענישים עשויה להסתבר בהקשר לעונש הנואפות, או נובעת ישירות מן ההיגיון של הנמשל? אילו מדרכי המיתה המתוארים שייכים להמתת אישה, ואילו מתייחסים ישירות להשמדת העיר ומלואה? הם גם הוסיפו ובחנו ביטויים שונים המופיעים בעונש – 'רמה', 'קהל', 'כלי תפארתך' – כדי להכריע האם הם מסתברים בהקשר לעולמו של המשל או הנמשל. מלאכה זו התגלתה כסיזיפית למדי, שכן הנמשל אחוז במשל כמעט לבלי התר. בכל זאת טענו רבים כי לאחר עבודת הסינון והבירור, ניתן להגיע לגרעין ראלי, וכי בתשתית תיאורו של יחזקאל מונח אכן עונש ממשי כלשהו שהוא הכיר מסביבתו. אולם, כפי שראינו (וכפי שטענו לאחרונה חוקרות מספר),⁸⁴ הניסיונות הרבים והממושכים למצוא מקבילות לעונש היחזקאלי הניבו פירות דלים למדי.⁸⁵ יש מקום לבחון כיוון מחקר שונה במקצת, שלפיו אכן יש בסיס ראלי לענישה המתוארת ביחזקאל, אך אין זה עונש אחד, אלא צירוף של עונשים רבים. יחזקאל מגבב יחד ענישות שונות: הוא לוקח את עונש גילוי הערוה המופיע כבר בספר הושע, ומוסיף לו עונשים שונים מתוך הארסנל של זמנו: לקיחת בגדיה של הגרושה, ההשפלה הציבורית של הזונה והריגת הנואפת. גם ההמתה עצמה מצרפת יחד מיתות שונות – שרפה, סקילה וחרב.

כך ניתן להבין מדוע נקל למצוא מקבילות לחלקים מסוימים של הענישה היחזקאלית (גילוי ערוה, לקיחת בגדים, סקילה וכדומה), אך לא נמצאה כל

83 צימרלי, יחזקאל, עמ' 335, וביתר פירוט גלמבוש, ירושלים, עמ' 78–88, מראים כיצד מתבסס יחזקאל על השימוש שעושים נביאים מוקדמים יותר בהושע, ישעיהו וירמיהו, במטפורת הנישואין לתיאור יחסי האל והעם, ועם זאת חורג מדרך השימוש של קודמיו במטפורה, ומביא אותה לידי שיאים של פיתוח ותחכום. דומני שכך יש לומר גם ביחס לתיאור עונש הנואפות.

84 ראו לעיל הע' 69 בפרק זה. הן גרוט הן דיי מבקשות, כל אחת בדרכה, להסיק מכשלון החוקרים למצוא מקבילה לעונש הנואפות שביחזקאל, במקרא ומחוץ לו, כי את הענישה יש להבין רק במונחי הנמשל ולא המשל. אמנם, מסקנה מרחיקת לכת זו, מתעלמת מן העובדה שלתיאור המתיימר לפעול על השומעים, צריך להיות גם פשר כלשהו במונחי המשל. הראיות שהביאו החוקרים מספיקות כדי להראות כי יחזקאל אכן השתמש בחומרים מן הראליה, אלא שהוא עשה בהם שימוש חופשי למדי. טענתי, שיחזקאל 'אסף' ענישות שונות וצרפן יחד, עשויה לתת פשר מספק לפריסה הרחבה של המקבילות שמצאו החוקרים.

85 פרימר-קנסקי, אלות, עמ' 148–149, סבורה גם היא שאין לענישת הנואפות רקע ראלי בישראל, שכן לפי החוק המקראי לבעלים לא הייתה כל זכות להעניש את נשותיהם בעצמם. ביקורת על עמדה זו, שאינה מבחינה בין החוק הפורמלי לבין העונשים הנוהגים בפועל, ראו אצל גרוט, אלימות, עמ' 59–60.

מקבילה לענישה במלואה. יחזקאל אוסף עונשים מכל הבא ליד – מספרות המקרא (בחוק ובנביאים שקדמו לו) ועד לסביבתו התרבותית, ומענישות נורמטיביות ועד נהגים עממיים. גיבוב הענישות מייצר מעין היפר-ענישה, עונש אולטימטיבי אשר גם משפיל, גם משחית את הגוף וגם נוטל את הנפש.

יצירת היפר-ענישה שכזו עשויה להיות מוסברת לאור מגמתו של יחזקאל בפרקים אלו להציג את החורבן ככיליון טוטלי וכעונש שאין תקדים לחריפותו. יחזקאל מבקש לתאר את החורבן הממשמש ובא כעונש-כל-העונשים, ולפיכך הוא יוצר תרכובת שאכן אין לה תקדים, שאין כמוה בעולם. במקביל מתאר יחזקאל גם את החטא בחריפות יוצאת מן הכלל, כדי שיוכל לשמש הסבר נאות לעונש חמור כל כך. לשם כך מצורפים בפרקים אלו יחדיו הניאוף, שפיכות הדם והעבודה הזרה – שלושת החטאים החמורים ביותר. יחזקאל יצר ענישה מקורית משלו, שאינה ענישת נואפות ואינה ענישת שופכי דמים, אלא היא 'משפטי נואפות ושופכות דם' (טז, לח), כשם שהוא כרך יחד את חטאה של הנואפת עם זה של הזונה. אכן, חטא שאין דומה לו מצדיק עונש חסר תקדים.

אמנם, לסיפור על אודות האשה החוטאת יש רצף וקוהרנטיות משלו, וההנחה שהוא אמור לפעול על שומעיו⁸⁶ מתייבת לפענח את הגיון הענישה גם במונחי המשל.⁸⁷ לצד הדיון דלעיל יש, אם כן, להוסיף ולשאל מה בסיפור על האשה הבוגדנית וגורלה מאפשר או מַזְמֵן סוג כזה של ענישה טוטלית, ומה ניתן ללמוד מכך על דמות האשה וה'טיפול' בה אצל יחזקאל. התשובה לשאלה זו לא תימצא מתוך ניתוח אתוס הנישואין והניאוף המקראי, שכן כבר ראינו כי אין את ורע לסוג כזה של ענישה, הן בראליה של ענישת הנואפות והן בייצוגיה הספרותיים בשאר ספרי המקרא.

לגיבוב העונשים היחזקאלי ישנה מקבילה, אשר מופיעה אמנם בתקופה מאוחרת הרבה יותר, אך עשויה לסייע בידינו לפענח את הפרק במונחיו של המשל עצמו. כוונתי היא להוצאות התאטרליות להורג, אשר אפיינו את דרך הענישה המלכותית בראשית העת המודרנית. כל עניינן של ענישות אלו, על פי ניתוחו של מישל פוקו,⁸⁸ היה במיותרות שבהן, ובחוסר הסימטריות המופגן שבינן

86 על אופק הציפיות של השומעים/קוראים מן המשל, ועל הקשר שהוא מכתיב בינו ובין המציאות ודימויי המציאות, ראו דיונו של לוינסון, אתלט האמונה, והספרות המובאת שם בהע' 10, 30.

87 גרווט, אלימות, עמ' 34, מזהירה בצדק מהכפפה מוחלטת של הפרק אל הנמשל ואל מסריו הפוליטיים והדתיים, תוך התעלמות מן הפענוח התרבותי של סיפור האשה עצמו והדינמיקה שלו. גם גלמבוש, הסבורה שההגיון הסיפורי ביחזקאל טז וכג מפותח בעיקר על פי צרכי הנמשל, מודה כי המשל מקבל מדי פעם חיים משל עצמו (גלמבוש, ירושלים, עמ' 90; השווה הלפרין, חיפוש, עמ' 144–145).

88 פוקו, ענישה, עמ' 32–69. פענוח הענישה המקראית, על פי הניתוח שפוקו מציע להגיון הענישה בתרבות האירופית של ראשית העת המודרנית, מבוסס על ההנחה שההגיון זה אינו מוגבל לתרבות ספציפית, אלא חושף ממד עומק בקשר שבין ענישה ושלטון (אבסולוטי)

לבין החטאים שעליהם הן מושתות.⁸⁹ מיותרות מסוג זה ניכרת גם ביחזקאל. בניגוד להצהרה המיוחדת היגיון של מידה כנגד מידה לענישה היחזקאלית,⁹⁰ ניתן לראות כי שולט בה היגיון אחר לגמרי – הפוך למעשה – של הפעלת כוח לא פרופורציונלי, מיותר, כפול ומכופל.⁹¹

על פי פוקו, עניינה של ההמתה המוכפלת, 'אלף המיתות' כלשונו,⁹² הוא להחזיר את סמכות השליט שעורערה על ידי מעשה הפשע.⁹³ הריבון מפגין מחדש את סמכותו על גופו המעונה של הפושע. השבת הסמכות שעורערה היא אכן תמה מרכזית ביחזקאל.⁹⁴ האישה אינה נואפת רגילה, חוטאת במסתרים, אלא פושעת המערערת בגלוי ובהתרסה על המבנה הפטריארכלי כולו. היא בוחרת בעצמה את מאהביה, נוהגת עמם חירות מוחלטת, והכול בגלוי ובפרהסיה. לאישה יש 'שם בגויים' ביופייה הייחודי ('יח' טז, יד), ולפיכך היא יכולה לבחור מאהבים שונים ככל אשר תחפוץ. לא רק שהיא נואפת 'בכל רחוב' (פס' כה), ובייחוד במקומות מופגנים וחשופים ('רמה', 'גב'), אלא שהיא אף אינה בדרנית במיוחד

בכלל. ראה זו של השליטה על הגוף כבסיס הקבוע של הריבונות מפותחת בספרו של אגמבן, הומו סאכר.

89 פוקו, ענישה, עמ' 49. על ענישות תאטרליות בתקופה הרומית, ראו קולמן, הוצאות להורג; ולהלן סעיף ד.

90 כגון: 'ועשיתי אותך כאשר עשיתי', 'דרכך בראשך נתתי', 'ונתנו זימתכנה עליכן', 'כדרכיך וכעלילותיך שפטון', וכן הרבה בפרקים אלו.

91 על פי ניתוחו של פוקו, הן העיקרון של מידה כנגד מידה הן העדר הפרופורציה נובעים מהיותה של הענישה נקמתו של השליט. החוטא פוגע, על פי פוקו, בשליט באופן אישי, שכן החוק נובע ישירות ממנו ומעיד על רצונו, וכל עונש הוא לפיכך נקמה: 'הזכות להעניש נגזרת מזכותו של השליט להלחם באויביו' (עמ' 48). גם הענישה האלוהית מתוארת במקרא כנקמה (ישעיה סו, ו). העם החוטא ממרה את פי האל ופוגע בסמכותו, והאל מחזיר לו באותו המטבע, אך בעוצמה גדולה פי כמה: 'ואם בזאת לא תשמעו לי והלכתם עמי בקרי, והלכתי עמכם בחמת קרי' (ויקרא כו, כז–כח). היותו של האל הנפגע הישיר מן החטא מומחשת בפרקנו היטב על ידי הצגת חטאי העם כניאוף, והאל כבעל הנכבד. הבעל/אל המעניש את האישה/עם אינו רק מפעיל את מידת הצדק, מחנך או מלמד לקח, אלא קורם כול משיב לאישה כגמולה. כשם שהיא פגעה בו על ידי התפשטותה מרצון ברבים, כך ייפגע הוא בה, על ידי הפשטתה באונס לעיני כולם: 'ועשיתי אותך כאשר עשיתי' (יש להשלים: 'אותי'; השווה יחזקאל כג, לח: 'עוד זאת עשו לי').

92 פוקו, ענישה, עמ' 39.

93 שם, עמ' 47–48.

94 השבת כבודו המחולל של הבעל ניכרת בין השאר גם במתווה של מסירתה של האישה למאהבים. אותם המאהבים ששימשו אותה לזלזול מופגן בהיררכיה הפטריארכלית יובאו עתה על ידי הבעל כדי לנקום את חרפתו, ולהשיב את הסדר על כנו. על כך, ראו גרווט, אלימות, עמ' 184–185.

ביחס לבחירת השותפים ('ותפסקי את רגליך לכל עובר'), כשם שהיא מחליפה אותם כאשר יכולותיהם המיניות אינן מספקות אותה עוד (פס' כח–כט).⁹⁵ חוסר האונים מגיע לשיאו באי־יכולת להכניס את האישה לשום משבצת ברורה. היא אינה חוטאת בהיחבא, 'באישון לילה ואפלה' (משלי ז, ט),⁹⁶ כדרך הנואפות, אלא 'על כל ראש דרך' (יח' טז, כה), ברם גם אינה נוהגת כזונה, שכן היא מסרבת לקחת אתנן (שם, לא). היא מסרבת להתאים עצמה להגדרה כלשהי, ואפילו של סטייה או של חטא מסוים. כל שניתן לומר עליה לפיכך הוא שהיא 'להפך': 'ויהי בך הפך מן הנשים בתזנותך ואחריוך לא זונה, ובתתך אתנן ואתנן לא נתן לך, ותהי להפך' (לד). יחזקאל סוטה כאן במכוון מהתיאור שמציג הושע לנואפת־זונה כמונעת על ידי תאוות בצע (הושע ב, ז), ומתאר זנות 'לשמה', המונעת אך ורק על ידי תשוקה מינית שאינה יודעת שבעה (יח' טז, כח–כט). זנות 'הפוכה' כזו מגונה על פי הנביא יותר מזנות תועלתנית, השרויה עדיין בתוך הסדר הפטריארכלי. לפיכך אין לאישה זו תקנה, על פי הנביא – לא בגירושין ואפילו לא במוות, שכן עונשים אלו יאים למי שנמצאת עדיין בתוך הסדר הקיים, וניתן להענישה מתוך הגיונו. מי שלא פעלה לפי חוקי הנישואין – תגורש, מי שלא קיימה את חובתה לבעלה – תאבד את הגנתו. אולם ביחס לאישה שבפרקנו אין בכך די. האיום הטמון בה גדול כל כך, והעלבון חריף כל כך, עד שיש למחוק אותה כליל, לכלות ולהשמיד אותה, והפסוקים אכן מתארים השמדה טוטלית – השחתת הגוף, חיתוכו בחרב⁹⁷ וכליוו בשרפה.

התפקיד המשחרר של העונש, הקתרזיס שהוא נושא בחובו לבעל המושפל, מתואר גם הוא במדויק על ידי הנביא: 'והנחתי חמתי בך וסרה קנאתי ממך, ושקטתי ולא אכעס עוד' (יח' טז, מב). האיחוד המחודש שיבוא לאחר העונש יתרחש על פי חוקיות שונה לחלוטין, וההיררכיה לא תוטל עוד בספק: 'למען תזכרי ובושת, ולא יהיה לך עוד פתחון פה מפני כלמתך' (שם, סג).⁹⁸

95 את מוטיב החופש של הזונה מרגיש יחזקאל על ידי הביטוי 'אשה זונה שלטת' (פס' ל), ראו תרגומו של גרינברג, יחזקאל א–כ, עמ' 284: 'who does what she pleases, being subject to no one'. הזונה היא חופשייה, משוחררת מעולו של בעל, ויחסיה עם העולם הגברי מבוססים על חליפין ולא על כפיפות וציות. השווה הורנסבי, גומר, עמ' 177, הע' 4.

96 השווה לתיאור 'מורדי האור' באיוב כד, יד–יז.

97 ראו דברי גלמבוש, ירושלים, עמ' 76, וגרוט, אלימות, עמ' 153, הע' 98, על הביטוי 'ואחריתך בחרב תיפול' (כג, כה), המתפרש, ברובד המשל, כהשמדת השארית שנותרה מגופה של האישה לאחר קטיעת האיברים שתוארה לפני כן.

98 ראו ההשוואה שעושה דיי, אלימות, בין תגובותיו של האל ביחזקאל טז להתנהגותו של בעל מכה – החל בחיזור, בקנאה, בזעם, בקתרזיס שבענישה הפיזית, וכלה באידאל האישה הכנועה שלא תעורר שוב את חמתו.

ב. עונש הנואפות ביחזקאל ובמשנת סוטה

ראינו לעיל כי רבים מרכיבי הטקס במשנת סוטה זרים לאתוס הענישה התנאי ואף הפוכים לו, ולפיכך יש לחפש את מקור ההשראה לטקס במקומות אחרים. בסעיף זה אבקש להראות כי דווקא ענישת הנואפות שביחזקאל, שאין אח ורע לחריפותה, מועתקת, בחלקה לפחות, במשנת סוטה. מחוות הביזוי המתוארות במשנה (פ"א מ"ה–מ"ו), השחתת הגוף והמוות כתוצאה מן השתייה (פ"ג מ"ד) ופירושם של מחוות אלו כרצף אחד של ענישה, מידה כנגד מידה (פ"א מ"ז), בצירוף העדר אפשרות של חפות לכל אורך הטקס – כל אלו מרכיבים יחד תמונת ענישה הדומה לזו שביחזקאל. הדמיון חורג הרבה מעבר לאזכור המפורש הבודד של הפסוק מיחזקאל כג בפרק א משנה ו, ונוגע לרכיבים רבים ושונים במהלך הטקס. למעשה, כל רכיבי הענישה במשנת סוטה כבר הופיעו בתיאורים שביחזקאל: לקיחת הבגדים והתכשיטים (שורה 8 בטבלה לעיל; פ"א מ"ו), גילוי העירום הציבורי (שורה 3; פ"א מ"ה), קהל הגברים הצופים במחזה (שורה 3; פ"א מ"ו) וקהל נשים צופות ומתייסרות (שורה 13; שם), השחתת אברי הגוף (שורה 7; פ"ג מ"ד), ולבסוף המוות (שורה 11; פ"ג מ"ד–מ"ה).

זאת ועוד, מעבר לציטוט המפורש, ניתן להצביע על קיומן של פרפרזות נוספות לפסוקי יחזקאל במשנה.⁹⁹ שני משפטים נראים כהתייחסות ישירה לאמור בפרק טז פסוק לו: 'יען תגלה ערוותך [...] וגיליתי ערוותך אליהם, וראו את כל ערוותך' – התיאור במשניות ה–ו: 'כהן אוחו בבגדיה [...] עד שהוא מגלה את ליבה [...] וכל הרוצה לראות בא ורואה', וכן הנאמר בסמוך במשנה ז: 'היא גלתה עצמה, והמקום גילה עליה'.

כדי להעריך נכונה את עומק הדמיון בין יחזקאל ובין משנת סוטה, יש להרחיב את המבט מעבר לעונש הנואפות עצמו. להלן אציג שורה של נקודות דמיון בין תיאורי החטא ועונשו ביחזקאל ובמשנה:

א. הענישה המימטית 'מידה כנגד מידה' פועלת בדיוק במתכונת פעולתה ביחזקאל. בתארה את העונש כחזרה מפורטת על מעשי החטא של הנואפת (פ"א מ"ז), כדרכו של יחזקאל בפרקנו, פועלת משנת סוטה בניגוד לדרך יישום העיקרון של 'מידה כנגד מידה' בספרות חז"ל כולה, שהיא, כפי שראינו, טקסטואלית ולא מימטית.¹⁰⁰

99 תופעה זו, של התייחסות לא מפורשת לפסוקי מקרא, מקובלת במשנה: 'יש במשניות [...] שמוש במקרא שהן מעין מדרש הלכה, אע"פ שאין בהן ציטוט מפורש של מקרא (על ידי "שנאמר" וכד') אלא פרפרזה בלבד' (אפשטיין, נוסח, עמ' 1131). תופעה זו נידונה בפירוט ביחס למשנת סנהדרין אצל רביב, מדרש, והיא מכונה אצלו 'סגנון מדרשי סמרי'. ראו גם ברורמן, מקרא במשנה, המביא דוגמאות שונות ל'רימוז אסוציאטיבי במשנה למקור המקראי באמצעות שימוש בלשונו' (עמ' 17).

100 ראו לעיל פרק שישי.

- ב. ביחזקאל כג, לא—לד מתוארת ירושלים כמי ששותה את כוס 'השמה והשממה' וכתוצאה מכך נטרפת דעתה, והיא פוגעת בעצמה באיבריה החוטאים 'ושתיית אותה ומצית, ואת חרשיה תגרמי ושדיך תנתקי' (לד). הדמיון למתואר במשנה גלוי לעין. גם שם מתוארת שתייה, שאינה בדיקה אלא ענישה,¹⁰¹ המובילה לפגיעה באיברים החוטאים.¹⁰²
- ג. המשנה מתארת את האשה כמי ש'קישטה עצמה לעבירה' (פ"א מ"ז). רעיון זה עשוי להילקח הישר מתיאורי הניאוף ביחזקאל (טז, יג—טו; כג, מ—מב). הדמיון בין התיאורים הופך מובהק בגרסה המפורטת והמפויטת של ההכנות לניאוף בתוספתא (פ"ג ה"ב—ה"ג).
- ד. מוטיב הקנאה שהוא בסיס טקס הסוטה המקראי: 'וקנא את אשתו' (במדבר ה, יב) מופיע גם במשפט הנואפות (יחזקאל טז, לח), ומשמש למעשה כצידוקו (שם, מב).
- ה. לבסוף, החשש שהאשה הנואפת עשויה לטמא את המקדש, הנרמז בדברי המשנה פ"ג מ"ד, מופיע גם בתיאורי הנואפת ביחזקאל כג, לח.¹⁰³

101 בפסיקתא רבתי כו (מהד' איש שלום, עמ' קכט—קל), ובמקבילה במדרש איכה זוטא א, ז (מהד' בובר, עמ' כז) מוטיב השקיית הכוס הנבואי נקשר במפורש להשקיית סוטה. השקיית הכוס לגויים, המופיעה בירמיהו כה, טו—כט, נקשרת להשקיית הנואפת ביחזקאל כג, ושתייה נדרשות כהשקיית סוטה. ראו להלן הע' 147 בפרק זה.

102 מוטיב הכוס חוזר פעמים רבות בנביאים (ראו רשימה מלאה אצל גלמבוש, ירושלים, עמ' 41, הע' 43), בדרך כלל בהקשר של פורענות. מקאנה, רעל, ופישביין, ניאוף, סבורים שמקור המוטיב הנבואי הוא בטקס בדיקת הסוטה בבמדבר ה. אולם גרינברג, יחזקאל כא—לז, עמ' 392, חולק על גישה זו וטוען כי מקור המוטיב לקוח מנהגי אירוח מקובלים. גם הופמן, איכה, עמ' 156, טוען 'שדימוי הכוס קשור בנוהג לשתות יין בעתות שמחה ואבל כאחת', ועל כן הוא מופיע לא רק בהקשר לפורענות אלא גם לנחמה כגון 'כוס ישועות' (תהלים קטז, יג) ו'כוס תנחומים' (ירמיהו טז, ז). חיזוק לדבריהם של גרינברג ושל הופמן נמצא בעובדה שמוטיב הכוס בנביאים מתייחס תמיד לשתית יין דווקא, בניגוד לטקס הסוטה. גם כוח ההרס של השתייה קשור לתוצאות ההרסניות של היין: 'שתו ושכרו וקיו ונפלו ולא תקומו' (ירמיהו כה, כז). הקושי המרכזי בתזה של מקאנה ופישביין הוא ששתית הסוטה אינה משמשת כענישה, אלא כבדיקה, ותוצאותיה אינן ידועות מראש, ואילו בדברי הנביאים שתיית הכוס תביא בהכרח לפורענות. רק המשנה, שהפכה את שתיית הסוטה מבדיקה לענישה, שבה למוטיב שתיית הכוס הנבואי, ובפרט לזו המתוארת ביחזקאל כג, המשמשת לענישת הנואפת.

103 לדעת גלמבוש, סוגיית טומאת המקדש עומדת במוקד נבואת יחזקאל, ואף חטאי האשה מופיעים אצלו, שלא כבירמיהו ובהושע, דווקא מצד הסכנה שהם מהווים לטהרת המקדש. לשיטתה, הדימוי של ירושלים לאישה מבוסס ביחזקאל על הקשר האימננטי שבין אישה לטומאה ולדם מטמא (גידה ולידה [גלמבוש, ירושלים, עמ' 102—103]). הדימוי הנשי אף מסביר, לשיטתה, את החורבן עצמו, שכן בהיותה אישה נמצאת ירושלים תמיד בסכנת היטמאות (שם, עמ' 87—88). אמנם, ספק בעיניי אם תזה רחבה זו מתאימה לפרקים שלנו. הטומאה אינה נזכרת כלל בפרק טז, אלא רק בפרק כג, וגם שם אין לה נוכחות דומיננטית

ישנם במשנה ובתוספתא קווי דמיון רבים גם לתיאורים נבואיים אחרים של עונשי ניאוף:

- א. דברי התוספתא פ"ג ה"ג-ה"ד על אודות ההתקשטות הנשית הפרוצה שמתהפכת להיות ניזול – 'היא קישטה לו פניה – לפיכך פניה מוריקות [...]'. דומים לתיאור שמציג ישעיהו לאותו התהליך עצמו (ג, כד): 'והיה תחת בושם – מק יהיה, ותחת חגורה – נקפה [...]'. טקס הניזול אף כורך יחד את גילוי העירום ואת סתירת השיער, בדומה לישעיהו מז, ב-ג.¹⁰⁴
- ב. סיום התוספתא 'היא עשתה בסתר [...] המקום מוציא סתרה בגלוי' מזכיר את דברי נתן הנביא לדוד בשמואל ב יב, יא-יב: 'כי אתה עשית בסתר, ואני אעשה את הדבר הזה נגד כל ישראל ונגד השמש'.
- ג. הניזול, המצוין במשנה כמטרת הורדת הבגדים והתכשיטים, מופיע במפורש בספר נחום בתוך תיאור הענישה הנבואית. לגילוי הערוה וההיראות לפני כולם נוסף 'והשלכתי עלייך שיקוצים ונבלתיך' (ג, ו).¹⁰⁵
- ד. הקישור שנעשה הן ביחזקאל הן במשנה בין גילוי הערוה וההיראות לרבים, מובא לשיאו בנבואת נחום: 'וגיליתי שולייך על פניך והראיתי גוים מערך וממלכות קלונך. והשלכתי עליך שקוצים ושמתוך כרואי, והיה כל רואיך ידוד ממך [...]'. גם את תשכרי תהי נעלמה, גם את תבקשי מעוז מאויב' (ג, ה-יא). שאלת ההיראות של האשה והניסיון שלה לחמוק מן המבט מועמדים כאן במוקד הענישה. האשה החוטאת מבקשת לחמוק מן המבט

(שלושה אזכורים, הרבה פחות מאשר 'זימה' או 'זנונים'). גם המקדש אינו נזכר בפרק טז, ובפרק כג הוא מופיע רק בסוף, ודווקא כעניין חדש לגמרי: 'עוד זאת עשו לי, טמאו את מקדשי ביום ההוא ואת שבתותי חללו' (פס' לח). מעמדה של טומאת המקדש הוא כמעמד חילול השבת הסמוך לו, ושניהם מופיעים כאן כעניין חדש שלא נידון קודם. גם הדם הנזכר בפרק טז אינו נקשר לטומאה כלל, אלא למוות ולחיים, מידה כנגד מידה – שפיכות הדם שמבצעת האשה הוא היפוך של הצלתה על ידי ה' כשהיא 'מתבוססת בדמיה'.

¹⁰⁴ מקינוי, ישעיהו השני, עמ' 91, טוען שגילוי הערוה שמתואר בישעיהו מז, ג אינו שייך ל'עונש הנואפות', אלא מציג תיאור ראלי של שפחה, העובדת כמעט בעירום. ראה לדבריו היא שבניגוד לגילוי הערוה שביחזקאל, המתואר במפורש כמעשה האל, כאן מופיע הגילוי כתוצאה שממילא ולא כענישה מכוונת ('תיגל ערותך' לעומת 'וגיליתי ערותך'). אמנם, גם כאן מופיע גילוי הערוה כחלק מן העונש האלוהי לאשה המטפורית (כבל), ואף נקשר, כמו ביחזקאל, לחשיפתה למבט: 'תיגל ערותך גם תראה חרפתך'.

¹⁰⁵ על השורש נב"ל במקרא, ראו רות, נבל. השורש נב"ל (פיעל) החז"לי הוא הנב"ל המקראי (ראו מורשת, לקסיקון, עמ' 223, הע' 12*; גלוסקא, ארמית, עמ' 742), ונראה כי גם את השורש המקראי יש לפרש ככיעור פיזי (בניגוד לרבים המפרשים 'ונבלתיך' כאן במשמעות 'ביזוי', ראו למשל שפרונק, נחום, עמ' 124; רוברטס, נחום-צפניה, עמ' 73).

– 'תהי נעלמה'¹⁰⁶ – אך הופכת לחזיון (spectacle) – 'ושמתיך כרואי'.¹⁰⁷
האיום הטמון באויב מוצג בפרק זה קודם כול כמבט.¹⁰⁸
ה. הטקס המשנאי נפתח בסירובה של האישה להודות ('אם אמרה טהורה אני'
[פ"א מ"ה]). ירמיהו מדגיש גם הוא את ניסיונה של האישה להכחיש את
חטאה ואת החטא הגלום בעצם ההכחשה באופן המזכיר מאוד את מהלך
משנתנו: 'הנני נשפט אותך על אמריך לא חטאתי' (ב, לה). האישה החוטאת
מסרבת להודות בחטאה ולהכלם ממנו – 'ומצח אישה זונה היה לך מאנת
היכלם' (ג, ג); ועונש הנואפות כולו מיועד להביא אותה להודות בחטא
שהכחישה ולהתבייש בו – 'וזכרת את דרכיך ונכלמת' (יחזקאל טז, סא).

אף כי אין באף אחת מנקודות דמיון אלו כשלעצמה כדי להכריע את הכף,
הצטרפותן יחד מלמדת על קשר מסועף ורב גוני, תמטי ולשוני, שקשה לראותו
כמקרי.¹⁰⁹ נראה כי די בכך כדי להוכיח כי מחוות אלו, שנוספו במשנת סוטה,
נמצאות במרחב הדיסקורסיבי של ענישת הנואפות הציבורית, המופיעה במקומות
שונים בספרות הנבואה המקראית.

יש להבחין בין המהלך המוצג כאן לבין טענה המוזכרת במקומות שונים
במחקר,¹¹⁰ ולפיה לצד גזר דין המוות הקבוע בחוק המקראי כעונש על ניאוף,
נשמרה בחברה היהודית מסורת ענישה אלטרנטיבית של הפשטה ציבורית של
נואפות, ומסורת זו היא המתגלה גם במשנת סוטה. אני מבקש לטעון שהמשנה
מבוססת ישירות על ספרות הנבואה, ובייחוד על יחזקאל, ולא ממשיכה מסורת
עלומה המשתקפת גם בנבואות אלו. טענתי מבוססת על הציטוט המפורש
מיחזקאל טז במשנת סוטה, כמו גם על הדמיון הגלוי, התוכני והסגנוני, בין שני
הטקסטים, החורג הרבה מעבר לפרט המסוים הזה של הפשטת הנואפת בציבור.

106 הביטוי 'תהי נעלמה' קשה, והוצאו לו תיקונים שונים (ראו סיכום אצל שפרונק, נחום,
עמ' 133; רוברטס, נחום-צפניה, עמ' 71). בלא הצעות משכנעות יותר אין מניעה מלפרש
את השורש על"מ כמשמעותו הרגילה במקרא – נסתר (השוו תהלים כו, ד), ולקשר אותו
לניסיונותיה של האישה לחמוק מן המבטים.

107 ראו תרגומם של שפרונק, נחום, עמ' 124; רוברטס, נחום-צפניה, עמ' 68: 'and make you
a spectacle' וכיוצא בכך אבישור, נחום, עמ' 81: 'ותהיה לראווה'.

108 בניגוד לאויבים שביחזקאל, אשר מבצעים את העונש בעצמם.

109 בעניין זה יפים דבריו של עזרא פליישר: 'הדעת לנכון נקל שמערכת הראיות הנבנית במאמר
מקיף מכילה בהכרח, לצד טענות מרכזיות ועיקריות, גם ראיות שוליות ונסיבתיות [...]'
הנחות יסוד בבעיות מורכבות אינן פועל יוצא של ראיה אחת, אלא תוצר מצטבר של ראיות
הרבה. המפקפק אפוא בתרומתו של טיעון זה או אחר מן המובאים להלן להוכחת התזה
העיקרית של המאמר, ייטיב לעשות אם יתעלם ממנו, ויסמך את חשיבתו האובייקטיבית
על ה"מחנה" הנשאר' (פליישר, לקדמוניות, עמ' 391, הע' 1).

110 גרינברג, יחזקאל א–כ, עמ' 286; גודפרנד, ניאוף, עמ' 83; קולינס, דניאל, עמ' 431–432;
שטאוס, שושנה, עמ' 110–111.

יתרה מזו, עצם קיומה של מסורת כזו בישראל מפוקפק למדי. חוץ משני המקורות שלנו – המטפורות הנבואיות ומשנת סוטה – מצוין במחקר עוד חיבור אחד בלבד שמתואר בו עונש מסוג זה על גיאוף – 'שושנה' פסוק לב – אך ספק רב בעיני אם הוא אכן שייך לענייננו.¹¹¹ בסיפור זה, המופיע בין התוספות לספר דניאל שבתרגום השבעים, מסופר על היהודייה הצדיקה ויפת המראה, שושנה אשת יהויקים, הנאשמת על לא עוול בכפה בגיאוף. במהלך משפטה נאמר כי שני הזקנים שהאשימו אותה ציוו 'לגלות אותה' (ἀποκαλύψαι αὐτήν).¹¹² אולם, הנימוק המצורף למעשה, 'למען ישביעו תאותם מיפיה' (ἵνα ἐμπλησθῶσι Ivα ἐμπλησθῶσι), מלמד כי המחבר לא ראה זאת כחלק מהליך שיפוטי מקובל כלשהו, אלא דווקא כמעשה חריג המעיד על תאוותם היתירה של הזקנים (מוטיב המלווה את הסיפור כולו).¹¹³ בין כך ובין כך, גם אזכור זה ראוי להתפרש כנסמך על המוטיבים המקראיים של גילוי הנואפת, ולא כביטוי לנוהג קיים כלשהו.¹¹⁴

עוד בתקופת המקרא לא ברור מהו הרקע הראלי לענישה המתוארת ביחזקאל, והקביעה המחקרית, כי הפשטת הנואפות המופיעה במטפורות הנבואיות משקפת פרקטיקה מקובלת במזרח הקדום, מבוססת, כפי שראינו, על שתיים או שלוש עדויות מפוקפקות למדי.¹¹⁵ כך המצב במזרח הקדום, לא כל שכן בישראל, וקל וחומר בתקופות בתר־מקראיות, שם אין למצוא לכך כל ראיה שהיא. תלותה של המשנה בפסוקי יחזקאל, לעומת זאת, מוכח ומוצק. עדיף לפיכך לאחוז בברי ולהניח את השמא, ולטעון שמשנת סוטה מבוססת ישירות על הטקסטים הנבואיים, ועל יחזקאל בפרט, ואינה ממשיכה מסורת עלומה שעצם קיומה נעדר ראיה של ממש.

111 על זמנו של חיבור זה, ראו קלנטון, תיארוך, הסוקרת את השיטות הקיימות ומציעה לבסוף את המאה הראשונה לפסה"נ.

112 לפי נוסח תיאודוטיון המורחב נוסף 'כי מכוסה היתה' (ἥν γὰρ κατακαλυμμένην), ומכאן שהדברים התפרשו על הסרת כיסוי הראש (או הפנים) דווקא. על משניותו של נוסח תיאודוטיון, ראו קולינס, דניאל, עמ' 426, הע' 3.

113 כפי שציין קולינס (הערה קודמת), מחוות גילוי האישה מתרחשת לפני תחילת ההליך השיפוטי הנפתח בפסוק לד. גם תיאור בכיים של כל הצופים (פס' לג) אינו מתפרש היטב אם נניח שמדובר בהליך שיפוטי מקובל.

114 ההסתמכות על פרשת סוטה המקראית מסתברת לאור השימוש במילה ἀποκαλύψαι (בשני הנוסחים!). מילה זו משמשת בתרגום השבעים כתרגום למילה 'פרע' במדבר ה, יח. על ההתייחסויות המדרשיות הרבות לספרי המקרא (כגון דברים כב, כז; ירמיהו א, יד; דניאל פרק א) בספר שושנה, ראו שטאוסי, שושנה. גם עונש המוות, המופיע בסיפור ביחס לגיאוף, נראה כנסמך יותר על הדין המקראי מאשר על הראליה של זמנו. ראו קולינס, דניאל, עמ' 431–432; טרנצ'רד, נשים, עמ' 106.

115 ראו לעיל הע' 80 בפרק זה.

ריכוך טקס הסוטה במשנה

לצד הדמיון הגלוי לעין ניכר גם שעונש הנאפות הנבואי עובר במשנה עידון וריכוך. ביחזקאל טז נבנית מערכת סמלית ברורה של עירום ולבוש. העירום מסמל מצב שפל ובזוי, המאפיין את האישה האסופית בילדותה, עד לבואו של האל המושיע. מחוות הלבשת הבגדים על ידי האל מסמלת את המעבר ממצבה הבזוי כתינוקת זנוחה, למעמד של אשת האל ובת בריתו, ואילו ההפשטה שבסוף היא היפוך המצב וחזרתה של האישה למעמדה השפל כבתחילה. במשנה, לעומת זאת, המערכת הסמלית של כבוד ובזוי מאופיינת על ידי בגדים שונים שלובשת האישה – המצב הבזוי מסומל בבגדים שחורים ובחבל מצרי – ולא על ידי העדרם.

גם כאשר מופיע עירום במשנה הוא שונה מאוד מן המתואר ביחזקאל. המשנה מתארת עירום המתגלה בעטייה של הזזת הבגד, כמו אצל נחום וירמיהו, ולא עקב לקיחת הבגד, כמו אצל יחזקאל והושע. אך בעוד אצל נחום וירמיהו הגילוי נעשה מלמטה, ונגרם על ידי הרמת שולי הבגד,¹¹⁶ הרי במשנה הגילוי הוא מלמעלה, בעזרת קריעת חלקו העליון של הבגד 'עד שהוא מגלה את ליבה'. במשנה לפיכך איבר המין אינו מתגלה, כבתיאור הנבואי, אלא תחזה בלבד. נראה שאין זה הבדל מקרי. כבר ראינו כי ישנו קשר הדוק בין עונש גילוי העירום לבין הבעילה, וכי שתי המשמעויות משולבות בביטוי 'גילוי ערוה' ביחזקאל.¹¹⁷ גם במשנה עצמה מתוארת חדירת המים כביכול מלמטה, מן הירך אל הבטן (פ"א מ"ז), אף שבפועל שותה אותם האישה מפיה.¹¹⁸ מקורות שונים רומזים אם כן על עירומה של האישה במשנה, אלא שזה אינו ממומש. המחוות המופיעות בפועל נראות כמעין עידון או המרה של מה שהיה יכול, או היה ראוי, שיקרה. גילוי החלק העליון מחליף את גילוי החלק התחתון, וחדירת המים מלמעלה ממירים את חדירתם מלמטה. ואפילו כך, העירום מתואר כמחווה רגעית בלבד: 'ואחר כך מביא חבל מצרי וקושרו למעלה מדדיה' (פ"א מ"ה).

ממקורות שונים עולה כי הרקע לריכוך הוא הפחד מפני הארוטיקה שתופיע בענישה עצמה.¹¹⁹ על כן ניתן למצוא את עידון העונש הנבואי דווקא ביחס לשלב העירום וההשפלה, ולא ביחס לשלב הפגיעה בגוף והמוות, המתוארים גם במשנה עצמה בתאטרליות רבה (פ"ג מ"ד). הדברים מפורשים בדברי ר' יהודה במשנה,

116 ירמיהו יג, כו; נחום ג, ה. השווה גם ישעיהו מז, ג.

117 גם באיכה א, ח – עונש ראיית הערוה מתפרש כאונס.

118 ראו לעיל פרק חמישי, סעיף ב.

119 ניתן לראות כאן מימוש ספציפי של פרובלמטיקה רחבה יותר: 'מדיניות ההרתעה המלווה לרוב בענישה פומבית נתונה לפיכך לסתירה פנימית עמוקה, משום שבכל הצגה לראווה של העונש ניתנת לגיטימציה פומבית לכך שפשעים כאלה אכן מתבצעים' (הלברטל, מהפכות, עמ' 164). במקרה שלנו הסתירה חריפה עוד יותר, משום ההקשר הארוטי הבוטה של הענישה.

המתנגד לחשיפת לבה של האישה 'אם היה ליבה נאה', ועוד יותר בהסבר שנוסף לחשש זה בתוספתא: 'מפני פרחי כהונה'.¹²⁰ העידון, הכיסוי המידי והסתייגותו של ר' יהודה מסמנים את העירום החלקי כאחד הרגעים הטעונים בטקס כולו, בייחוד משום שדמותה של הסוטה נקשרת במקורות לפיתוי ולאקטיביות מינית.¹²¹ חשש זה מתחדד בסוגיות התלמודים. כך, למשל, שואלת סוגיית הירושלמי (פ"ג ה"א יח, ג) על דברי המשנה שכוהן מניח ידו מתחת ידה של הסוטה כדי להניף את המנחה: 'ואין הדבר כאור?'¹²² מביא מפה. ואינו חוצץ? ומביא כהן זקן, ואפילו תימר ילד, שאין יצר הרע מצוי לשעה' (יח, ד).¹²³ כיוצא בזה מעלה סוגיית הבבלי (ו ע"ב) את האפשרות שהסוטה 'זינתה מפרחי כהונה עצמם'. הטקס, המתיימר להיות התשובה לפיתוי הנשי, עשוי להפוך לעוד אתר של פיתוי. הכפילות של העירום הנשי – כפיתוי אך גם כבושה – עומדת בבסיס הגיון ענישת הנאפות ביחזקאל: זו שגילתה את עירומה מרצון, כדי לפתות אחרים, תגלה את עירומה בעל כורחה, כדי להשפילה ולבזותה. אך בעוד יחזקאל מפריד בחדות בין העירום המפתה שבחטא לבין זה המשפיל שבעונש, הרי במשנה

120 השוו לדברי הספרי יא (עמ' 17): 'היו שחורין נאים לה מפשטיה ומלבישה כעורין'; ולעיל פרק שלישי, סעיף ג. התוספתא מרחיקה את החשש מן הכוהן המנהל את הטקס ל'פרחי כהונה', ואילו בירושלמי דלהלן ('ואין הדבר כאור?') חשש הפיתוי מיוחס גם לכוהן הבכיר עצמו. השוו דברי הורוויץ המפרש את ההלכה ש'כהן נפנה לאחוריה ופורעה' מטעם הרהור (ספרי יא [עמ' 17, שורה 2]; וכבר קדם לו בכך אחד מתלמידי רב סעדיה גאון הכותב 'וחלילה להסתכל בה', ראו ליכרמן, תוספת ראשונים, עמ' 57).

121 ראו תיאור מעשי הסוטה בתוספתא פ"ג ה"ב-ה"ה, שם מתואר הניאוף כמעשה שכולו יוזמה ואקטיוויזם נשי (לעיל פרק חמישי, סעיף א). אמנם בספרי זוטא ו, יח [עמ' 245] מופיע חשש הפיתוי גם ביחס לנזירה: 'ר' יוחנן הסנדלר אומר נזיר אל פתח אהל מועד ואין הנזירה אל פתח אהל מועד, שלא להרגיל פירחי כהונה לעבירה' (במקבילה בברייתא בבבלי נזיר מה ע"א: 'שמא יתגרו בה פרחי כהונה'), אך לעומת זאת בספרי ח (עמ' 13) נאמר שדווקא סוטה צריכה ליווי שני תלמידי חכמים, אך לא נידה, שכן: 'נחשדו ישראל על הסוטות, ולא נחשדו על הנידות'. לפי דעה זו, רק ביחס לסוטה מתעורר החשש שמא בעלה יבוא עליה בדרך (משנת סוטה פ"א מ"ג), וממילא יש צורך בפיקוח מיוחד.

122 'כאור' כאן עניינו פריצות מינית, השוו ירושלמי, כתובות פ"ז ה"ז (לא, ג).

123 יצר הרע מופיע בהקשרים אלו בעיקר בסוגיות הבבלי. כך, למשל, דנות הסוגיות בבבלי סוטה ח ע"א (= סנהדרין מה ע"א) וירושלמי פ"א ה"ה (יז, א) בחובת הפשטת הסוטה לעומת הנסקלת, בהקשר לחשש שמא יציקו הכוהנים לאישה מחמת עירומה ('יתגרו בה פרחי כהונה'). רק ברובד הסתמא של הבבלי (אך לא במקבילה בירושלמי), חודר היצר הרע ('שאין יצר הרע שולט אלא במה שענינו ראות'), וממילא הופך החשש מהתגרות בסוטה לחשש התגרות ממנה ('אתי לאיגרוי באחרנייתא'). תופעה דומה מתרחשת גם בסוגיית הבבלי בנזיר ביחס לקרבן נזירה (הערה הבאה). במחקרי על יצר הרע אכן הראיתי כי המונח מקבל הקשר מיני מובהק רק בבבלי, ודווקא ברבדיו המאוחרים.

מתערערות הבחנות אלו, ומתעורר הספק שמא הפיתוי שבעירום עלול לצוץ גם בעת הענישה המבזה עצמה.¹²⁴

המשנה וטקס הסוטה המקראי כדי לבסס את ההשפעה של יחזקאל על מחוות הביזוי והשתתת הגוף במשנת סוטה, יש לבחון האם ניתן למצוא למחוות אלו מקור בטקס הסוטה המקראי עצמו, בספר במדבר פרק ה. כבר ראינו לעיל כי מחוות הביזוי במשנה, לבד מפריעת ראש האשה,¹²⁵ אינן מופיעות בתורה, וכי דבר זה מפורש בדברי ר' יוחנן בן ברוקה: 'אין מנוולים בנות ישראל יותר על מה שכתוב בתורה' (ספרי יא [עמ' 17]). בטקס המקראי אין גם כל רמז להימצאותו של קהל. לפי המתואר בפסוקים נערך הטקס במשכן, לעיניו של הכהן לבדו (והאל). את הקהל הוסיפה המשנה, כאמור, מכוח הסתמכות מפורשת על יחזקאל. הכנסת הקהל לתמונת הטקס אינה תוספת שולית; אדרבה, היא משנה את אופיו של הטקס כולו, ממעמד פולחני הממוקד באל ובתגובותיו, לאירוע ציבורי שמוקדו הוא הקהל. דוגמה מובהקת לכך נמצאת בפסקת התוספתא בפ"ג ה"ב (עמ' 159): 'לפיכך כהן מעמידה בפני הכל לראות את קלונה'. בתורה מועמדת האשה 'לפני ה'",¹²⁶ ואילו בתוספתא 'בפני הכל', לאמור, ההתמקדות בהעמדת האשה מול האל בטקס המקראי מומרת בהעמדתה בפני הקהל.¹²⁷

124 השו"ד דברי ר' שמעון שזורי, בברייתא בבבלי, נזיר מה ע"א (הורוויץ מביא זאת במהדורת ספרי זוטא, עמ' 245, על פי מדרש הגדול, אך נראה שמדרש הגדול שילב כאן יחד את ספרי זוטא ואת הבבלי, כפי שעשה גם בראשית הדרשה), שאין חשש שמא יתגרו פרחי כהונה מן הסוטה, שכן 'זו אינה כוחלת ואינה פוקסת'. לשיטתו הסרת התכשיטים המתבצעת בטקס הסוטה, אכן מצליחה לבטל את החשש מפני היצר. מקורות אחרים אינם שותפים לתפיסה זו, וממשיכים לחשוש מן הפיתוי גם בתוככי טקס ניזול הסוטה.

125 גם לגבי פריעת הראש עצמה ניתן לתהות האם בהקשר המקראי מדובר במעשה שנועד לבזות את האשה, כמפורש ביחס לטקס המשנאי. השאלה עולה לאור העדרו של קהל מן הטקס המקראי, שכן אי אפשר להראות את קלונה של האשה כאשר אין מי שיראה אותו. אין ספק שראש פרוע מסמל מצב שפל במקרא (כמצבם של האבל והמצורע), אולם בהקשר הפולחני והסגור של הטקס המקראי, גם פריעת ראש האשה מזמינה פרשנות אחרת, שתתאים לאופיו כאירוע שבין האדם למקום. גם היותה של פריעת הראש סמוכה לנתינת המנחה על כפיה של האשה בפסוקים מחזקת את הצורך בקריאה כזו. אפשר כי התייצבותה של האשה במצב שפל לפני האל נצרכת כדי לזכות בהתערבותו, וממילא להפעיל את המשפט האלוהי. יש להשוות זאת לתופעה מתועדת היטב של פריעת ראשן של נשים בשעת סכנה (ראו קוסגרו, שיער פזור, עמ' 683–684), ועדיין הדברים צריכים עיון.

126 פסוק זה מצוטט במפורש בכת"י וינה כאן, אך ראו לעיל פרק חמישי, שזו כנראה תוספת.

127 צדו האחד של שער ניקנור, מקום עמידת האשה, פונה לקודש הקודשים, וצדו האחר, המזרחי, פונה לעזרת הנשים – מקום התרכזותו של הציבור הרב הבא למקדש. שער ניקנור הוא, על כן, גם 'לפני ה'" וגם 'לפני הכל' – השאלה רק לאיזה כיוון מפנים את המבט. בעוד

הטקס המקראי מאורגן כולו סביב הכנת המשפט האלוהי והוצאתו לפועל. הצלחת המשפט הנסי דורשת הכנה מדוקדקת של הרכיבים השונים על ידי הכוהן,¹²⁸ ושילוב מעשים פולחניים ונוסחאות אמירה והשבעה.¹²⁹ במשנה, לעומת זאת, נדחקו הכנות אלו לפרק השני, ואילו בפרק הראשון נוסף (בצד האיום בבית הדין) טקס ביזוי בפני קהל, המשנה מן הקצה את אופיו הלא-ציבורי-במובהק של הטקס המקראי.¹³⁰

תפקידים משתנים ניתנים לקהל בעונש הנואפות הנבואי. בירמיהו (ד, ל) וביחזקאל (טז, לז) הקהל משמש כגוף המעניש, בנחום (ג, ה) הקהל צופה בכו באישה הנענשת, ואילו בהושע (ב, יב) מביט קהל המאהבים, חסר אונים, באל המעניש את האישה.¹³¹ אף בתיאורי הענישה שביחזקאל עצמו הציבור מופיע בשני הקשרים שונים – הן כצופה הן כמוציא לפועל (שורה 11 בטבלה). הצד השווה בכל הגרסאות הללו הוא עצם נוכחותו של קהל. הסיבה לכך פשוטה. מוקד כל הענישות הללו הוא ההשפלה והביזוי של האישה, ואין ביזוי ללא קהל! אין פשר ל'וגיליתי ערוותך אלהם' בלא הסיפה 'וראו את כל ערוותך'. למעשה מוצג העונש כולו כחזיון, שעל כן מדגישים הפסוקים כי הוא מבוצע 'לעיני נשים רבות' (שורה 13). המשנה מאמצת גם היא את תפקיד הקהל כצופה בהשפלה (ונותן לה בכך את עצם אופייה המשפיל), על כן מופיע בה הקהל מיד לאחר טקס הביזוי בפרק א משנה ו.

כיוצא בזה, מן הטקס המקראי נעדר גם המוות. דעות רבות הובאו במחקר על משמעם המדויק של הביטויים 'וצבתה בטנה ונפלה יריכה' (במדבר ה, כז),¹³² אך לכולי עלמא אין בפסוקים אלו רמז למוות.¹³³ אמנם, המוות כתוצאת הטקס

התורה ממקדת את המבט מערבה, לעבר השכינה, הרי התוספתא מסכה אותו מזרחה, לעבר הקהל המצטופף. טענתי היא כי הסבת מבט זו משנה את כל אופיו של הטקס.

128 על קריאת הפרשה בהנחיות לכוהן, ראו פרימר-קנסקי, סוטה, עמ' 13.

129 על השילוב בין פעולה ודיבור בטקס הסוטה המקראי, ראו מילגרום, במדבר, עמ' 346; פישביין, ניאוף, עמ' 27–28. על הפן המאגי הבולט בטקס הסוטה ראו, מקאנה, רעל, עמ' 476–477.

130 ראו קנוהל, מקדש, עמ' 84, המשייך את במדבר פרק ה לאסכולה הכוהנית שהייתה אליטיסטית וסגורה, מנותקת מן היסודות העממיים ומרוכזת בפולחנות מקדשיים סגורים. אין פלא שבתפיסה כזו אין מקום לקהל בטקס המשפט האלוהי של הסוטה.

131 גלמבוש, ירושלים, עמ' 85, הע' 28.

132 ראו סיכום השיטות אצל פרימר-קנסקי, סוטה, עמ' 19–21.

133 היחיד, למיטב ידיעתי, הגורס שטקס הסוטה המקראי מסתיים במוות הוא יעקב ליכט (במדבר, עמ' 68, 73, אורדל, עמ' 179), אך זאת בלא ביסוס של ממש. העדר המוות בפרשה משמש את מילגרום, במדבר, עמ' 349–350, בטענתו כי הטקס המקראי נועד למעשה להגן על האישה מפני לינץ' ציבורי שצפוי להתרחש למי שנחשדת בניאוף. כנגד זה מדגישה התורה כי הבעל חייב להביא את אשתו אל הכוהן, ולא להענישה בעצמו, וכי עונשה של

כבר נזכר אצל פילון (על החוקים ג, 54) ואצל יוספוס (קדמוניות ג, 271),¹³⁴ ולפיכך זוהי מסורת פרשנית קדומה, שאין לתלותה בקשר ליחזקאל דווקא. מה שאין כן ביחס לטקס הביזוי ולנוכחות קהל, שלהם אין כל רמז בתיאורים אלו ובאחרים כמותם.¹³⁵

ג. פרשנות וחקוי במשנה

פרק טז ביחזקאל (אך לא פרק כג) זכה לפרשנות ענפה מאוד בספרות חז"ל, והוזה למעשה אחד המוקדים הראשיים של עיסוקם בספר יחזקאל.¹³⁶ רוב רובה של פרשנותם מתמקד בפסוקים הראשונים: ילדותה של האשה; החסדים שעשה עמה האל בהיותה תינוקת חסרת אונים 'מתבוססת בדמיה'; נישואיו לה. דרשות החכמים עוסקות בפענוח מדוקדק של הנמשל לפרטים שונים שבסיפור. על פי רוב מתפרשים הפרטים כמתייחסים לתקופת 'ילדותו' של העם: שעבוד מצרים, קריעת ים סוף ותקופת המדבר.¹³⁷ העיסוק המדרשי המרכזי ביחזקאל טז בספרות התנאית נמצא בפרשיות העוסקות ביציאת מצרים במכילתא. כך למשל בדרשה זו:

והיה לכם למשמרת – מפני מה הקדים הכתוב לקיתתו של פסח קודם לשחיטתו ארבעת ימים? היה רבי מתיא בן חרש אומר הרי הוא אומר 'ואעבור עליך ואראך וגו' [והנה עתך עת דודים] (יחזקאל טז, ח). הגיע שבועה שנשבע הקב"ה לאברהם שהוא גואל את בניו, ולא היה בידם מצות שיתעסקו בהן כדי שיגאלו, שנאמר 'שדים נכוננו ושערך צמת וגו' [ואת

האשה יינתן רק על ידי האל (זהו לדעתו פשר החתימה 'והאשה ההיא תשא את עונה', הקובעת כי עונשה של האשה מוטל על האל לבדו).

134 אך, בניגוד למשנה, רק במקרה שהאשה נמצאה אשמה.

135 ראו לעיל פרק שישי, סעיף א.

136 ראו גלמבוש, 'ירושלים, עמ' 372, המראה שפרק זה ('פרשת תוכחה' כשמו בבבלי, שבת קכט ע"ב), היווה אחד משלושת מוקדי העניין הראשיים של חז"ל בספר יחזקאל, לצד מעשה המרכבה (פרקים א, ח, י) ותיאורי המקדש ועבודתו (פרקים מ–מח).

137 הדרשות על יחזקאל טז אינן רחוקות מן הפרשנות המודרנית (שלא כבשיר השירים למשל), המתחקה גם היא אחר הנמשל המדוקדק לפסוקים אלו. ההבדל המרכזי הוא שבספר חז"ל מבקשים לראות בכל פרט במשל ייצוג של פרט מקביל מתולדות העם, הרי התפיסה הרווחת במחקר היא כי למשל יש דינמיקה ספרותית משלו, וכי ה־vehicle נבנה גם על פי הגיונו הסיפורי הפנימי, ולא עוצב במדויק על פי צורכי ה־tenor. ראו גלמבוש, 'ירושלים, עמ' 90. המחקר נחלק בשאלה האם יחזקאל המציא את הסיפור על ילדותה של האשה לצורכי המשל, או השתמש בסיפור עממי על אסופית כפוית טובה, ראו גרינברג, יחזקאל א–כ, עמ' 300–332; הלפרין, חיפוש, עמ' 143–144.

ערום ועריה] (טז, ז) – עריה מן המצות. ונתן להם הקב"ה שתי מצות, מצות פסח ומצות מילה שיתעסקו בהן כדי שיגאלו, שנאמר 'ואעבור עליך וגו' (טז, ו), 'וגם את בדם בריתך [שלחתי אסירך מבור אין מים בן] (זכריה ט, יא). לכך הקדים הכתוב לקיחתו של פסח קודם לשחיטתו ימים ארבעה, שאין נוטלין שכר אלא על המעשה (מכילתא דר"י, פסחא ה [עמ' 14]).¹³⁸

המדרש מציג פרשנות פיגורטיבית לפסוקים ו–ח (בסדר הפוך).¹³⁹ ילדותה של האישה מתפרשת כשעבוד מצרים, ואילו לקיחת האל אותה היא יציאת מצרים עצמה. במהלך המדרש מוצגות המרות מפורשות בין המשל לנמשל 'ערום ועריה – ערום מכל מצות', 'עת דודים – הגיע שבועתו [...]'. עניינה של הדרשה הוא בהענקת פשר למצוות קרבן הפסח ומשיחת מזוזות הבית בדמו, המתוארים בשמות יב. הדם, המאפיין בכתוב את מצבה השפל של התינוקת לפני בוא האל, מתפרש במדרש כדם של מצוות הפסח והמילה שנותן האל לבני ישראל כדי שבזכותם ייגאלו. המעבר מתיאור הדם ביחזקאל לדם הפסח בספר שמות מתאפשר בתיווך של פסוק נוסף מנבואת זכריה.

דרשה זו הנה חלק ממהלך מדרשי רחב במכילתא דפסחא, המרכיב את סיפור יציאת מצרים מחדש בעזרת פסוקים רבים מן הנביאים ומן הכתובים.¹⁴⁰ מתוך פרק טז ביחזקאל נדרשים במסגרת זו הפסוקים המתארים את ילדותה של האישה

¹³⁸ על פי כת"י אוקספורד 151. השור כהנא, קטעי גניזה, עמ' 9.

¹³⁹ קביעת פרשנות כפיגורטיבית מבוססת כאן על קריטריון אחד: המרת האישה הראלית המתוארת בפרק בנמשלה – ישראל, וממילא המרת האירועים המתרחשים לאישה באלו של העם. נמנעתי במכוון מן הביטוי 'אלגוריה', משום ההקשר ההלניסטי של הביטוי – המרת דמויות ראליות בישויות מופשטות, ואירועים קונקרטיים באידאות (ראו דווסון, אלגוריה) – שאינו מתאים לסגנון המדרשי. אמנם, חלק מן המדרשים מציעים כללי המרה מדויקים של פרטים מן המשל באלו של הנמשל, כדרך 'עדי – זה ביזת מצרים, עדיים – זה ביזת הים' (מכילתא דר"י, פסחא יג [עמ' 47]) ועוד כיוצא בזה, אולם העדר העקביות והקביעות בהמרה הוא המבחין דרשות אלו מן האלגוריות בנות הזמן. כך, למשל, מתפרש בהמשך דרשה זו פסוק משיר השירים על דור מצרים, אך נותר כאירוע קונקרטי המתרחש לבני אדם – זכרים ונקבות – ולא לישויות מופשטות: 'ועליהם מפורש בקבלה: גן נעול אחותי כלה, גן נעול – אלו הזכרים, מעין חתום – אלו הנקבות'. על סוגיה זו, ראו גם קוגל, שתי הקדמות, עמ' 93. ניתן לדייק יותר ולאפיין את הפרשנות בדרשות אלו כמטונימית, באשר היא מניחה, בניגוד לאלגוריה, זיקה אימננטית בין המסמן – אישה, והמסומן – עם (ולפיכך גם יחסי ההמרה אינם קבועים ואינם שלמים), אולם להקשר הנוכחי של הדיון חשובה יותר עצם ההבחנה בין פרשנות ליטרלית ופיגורטיבית, מאשר אפיון מדויק שלה.

¹⁴⁰ על דרכו של המדרש התנאי להתייחס לפסוקי הנביאים והכתובים כמפתח אינטרטקסטואלי לפירוש התורה, וכייחוד סיפורי יציאת מצרים ותקופת המדבר, ראו בויארין, אינטרטקסטואליות.

(א-ח),¹⁴¹ ובייחוד פסוק ז, אשר כל אחד משלושת חלקיו מתפרש בנפרד: 'רבה כצמח השדה נתתיך' – על ריבוי העם במצרים (פרשה יב [עמ' 41]);¹⁴² 'ותבואי בעדי עדיים' – על ביזת המצרים (פרשה יג [עמ' 47]) ואילו 'ואת עירום ועריה' – על מצבו השפל של העם לפני בוא האל (פרשה ה [עמ' 14]).¹⁴³

הפרשנות התנאית לפרקים אלו עסוקה בעם ישראל ובתלאותיו, לא באישה הנואפת ובגורלה. במשנת סוטה, לעומת זאת, מתפרשות הנשים שמוזכרות בפסוק (יחזקאל כג, מח) לא כמטפורה אלא כצופות ממשיות, הנוכחות בטקס הנערך לאישה ממשית.¹⁴⁴ ההתרחשות המתוארת בפרק, לפי קריאה זו, אינה של חורבן וגלות, אלא של עונש המיועד לנואפת 'ממש'. מהו היחס בין הקריאה הליטרלית של הפסוקים הללו,¹⁴⁵ כמי שעניינם נשים והטיפול בהם, במשנה, לבין הקריאות הפיגורטיביות שבמכילתא, העוסקות בעם ובגורלו? האם הנמשל נוכח באופן כלשהו גם במשנה?¹⁴⁶

141 בפרשה טז (עמ' 62–63) מובאים, לצד יחזקאל טז, גם פסוקים ז–ט מיחזקאל כ, המספרים באופן ישיר, לא פיגורטיבי, את ההיסטוריה של העם (ומסתיימים במילים 'להוציאם מארץ מצרים'), וכך מפענחת הדרשה את נמשלה של הביוגרפיה הנרטיבית, על פי ההיסטוריה המפורשת של העם, המופיעה כמה פרקים לאחר מכן ביחזקאל.

142 המדרש מזהה 'רבה'... עם 'ובני' פרו וישרצו וירבו...', כפי שעושים גם החוקרים (גרינברג, יחזקאל א–כ, עמ' 276).

143 במדרשים האמוראיים משתכללת מגמת ההמרות המפורטות של פסוקי יחזקאל להיסטוריה של העם. במדרש שיר השירים רבה ד, כה (עמ' קכב, וביתר הרחבה בפסיקתא רבתי לג), מופיעה דרשה המבוססת כולה על פענוח והמרה של התכשיטים שהאל נתן לאישה (פסוקים ט–יג) כאירועים שונים בתקופת המדבר. מתנותיו של הבעל/אל מתפרשות שם על תקופת המדבר כולה: מעמוד האש והענן, דרך מתן תורה ועד המשכן וחומריו. ספר שמות וספר יחזקאל מופיעים זה לצד זה כמתארים את תקופת המדבר: 'היא הכניסה לו שלש עשרה, מה שמפורש באלה שמות [...] והוא הכניס לה שלש עשרה מה שמפורש ביחזקאל'. השווה פסיקתא דרב כהנא יא, ח (עמ' 184), שם פסוקי יחזקאל נבללים בפסוקי שמות, ויחד הם משמשים כדי ללמד שבתקופת המדבר הקב"ה לא הנהיג את ישראל 'כדרך הארץ': 'דרך ארץ תלמיד מהלך תחילה והרב אחריו, ברם הכא "וי"י הולך לפניו יומם" (שמות יג, כא). דרך הארץ תלמיד מרחיץ את הרב, ברם הכא "וארחצך במים" (יחזקאל טז, ט)'.¹⁴⁷

144 גרוט, אלימות, עמ' 230, טוענת כי גם בפשוטו של מקרא יש לקרוא פסוק זה ביחזקאל כמתייחס ללקח שילמדו נשים ממשיות (שומעות או קוראות), ולא רק עמים אחרים, מן העונש שיושת על ירושלים. אולם הציטוט במשנה מלמד על דרך קריאת עונש הנואפות כולו כמתרחש לאישה ממשית, על ידי גברים ממשיים, בנוכחות צופות.

145 הציטוט במשנה הוא מפרק כג, שם מופיע התפקיד החינוכי של הצופות באופן מפורש יותר מאשר בפרק טז (ראו פס' מא 'לעיני נשים רבות'). אך, כפי שהראתי לעיל, עיצוב הטקס המשנאי ככלל מושפע בעיקר מפרק טז, המפורש הרבה יותר בתיאור החטא ועונשו, ולפיכך אמקד את בחינת הפרשנות החז"לית בפרק זה דווקא.

146 דוגמה לקריאה חריפה הרואה בפרשת סוטה המקראית כולה משל לעם ישראל וגורלו נמצא אצל דגלס, במדבר.

הנוכחות הבלתי נמנעת של הנמשל בקריאת פרקים אלו ביחזקאל עולה באופן ברור בדברי ר' אליעזר לאדם שהעז וקרא את יחזקאל טז בציבור: 'ומעשה באחד שהיה קורא לפני ר' אליעזר "הודע את ירושלים", אמר לו: צא והודע תועבותיה של אמך' (תוספתא, מגילה פ"ג הל"ד [עמ' 363]). בפסיקתא רבתי, פרשה כו, מופיע ביטוי ברור אף יותר למתח שבין האישה והעם, בין הקריאה הליטרלית והמטפורית, ובין ההיבטים המגדריים והלאומיים שבענישת הנואפת. ירמיהו הנביא, המטיף על חורבנה של ירושלים, מומשל שם לכוהן גדול המשקה במים המרים את אמו שלו!

אמר ירמיה נאמר לכם למה אני דומה, לכהן גדול שעלה גורלו להשקות מי המרים, וקרבו את האשה אצלו ופרע את ראשה ופירסמה סערה. נטל הכוס להשקותה, מסתכל בה שהיא אמו, התחיל צווח ואומר: אוי לי עליך אמה ציון שהייתי סבור שאני מתנבא עליך דברים טובים וניחומים והריני מתנבא דברי פורענות.¹⁴⁷

מוטיב הכוהן הגדול המשקה את הסוטה מוכר ממקורות שונים. הדימוי של אדם המשקה את אמו, לעומת זאת, אינו לקוח מההקשר של הסוטה (אין אף הלכה המתייחסת לאפשרות הזו), אלא נבנה לצורך הנמשל – הנביא שמנבא פורענות על עמו שלו.¹⁴⁸ מאחורי האישה הסוטה, המנוולת, מציצה ה'אישה' – העם. כל קריאה בחטאיה של אישה זו, ועוד יותר מכך בעונשיה, מעלה מניה וביה את רוחות הקטרוג. ומה ביחס למשנה? כיצד יש לראות את השימוש שלה בפסוק מיחזקאל כג, לו?

המפתח להבנת משנתנו טמון דווקא במה שאינו נמצא בדרשות חז"ל לפרקים אלו ביחזקאל, ולמעשה בלאקונה ברורה הקיימת בפרשנותם. העיסוק החז"לי בפרק טז מתמקד ברובו המכריע בתיאורי מעשי החסד של האל עם הילדה בראשית הפרק ולא בחטאי האישה הבוגרת והעונש עליהם. בעוד בנבואה המקורית סיפור הילדות נועד רק כפתיחה לתיאור החטא והעונש, שהוא הוא מוקדו האמיתי של הפרק, הרי חז"ל מיקדו בסיפור הילדות את מרב תשומת הלב, וריכזו את עיקר המאמץ המדרשי דווקא בקטע המתאר את ההרמוניה שבין האל

147 על פי כת"י פארמה 1270 (על פי השלמותיו של בראודה, פסקה). נוסח מלא של כת"י פארמה, ראו בסינופסיס של אולמר, פסיקתא רבתי, עמ' 644. על פרשה זו, על עריכתה ועל מקומה ברצף הפסיקתא, ראו פרייס, פסיקתא רבתי כו; היינמן, ירמיה; גולדברג, יחידאי. ניתוח מפורט של דרשה מרתקת וסתומה זו, ראו אצל רוזן-צבי, סוטה, עמ' 256–257.

148 הפן החתרני הטמון בדימוי הוא בכך שהכוהן, המגלה את תועבות אמו, חושף בעצם את ממזרותו שלו (בדיוק כמו האיש שר' אליעזר דיבר אליו בתוספתא). ירמיהו המנבא רעות לירושלים, מדבר על עצמו ועל מוצאו הקלוקל: 'פתח פיו והוכיח לאמו, אמר לה: אמי אמי, לא עברתני כדרך הנשים, ולא ילדתני כדרך היולדות. שמא היו דרכיך כדרכי כל הסוטות'.

והילדה-העם. חלקו השני של הפרק – תיאור החטא-מתפרש רק במספר קטן מאוד של מדרשים.¹⁴⁹

כאשר אנו עוברים מן החטא אל העונש, בסופו של הפרק ביחזקאל, הופך הצמצום להעדר מוחלט. בניגוד לילדות (פס' ג-יד), המתפרשת באריכות ובפירוט, ואף בניגוד לתיאור החטא (פס' טו-לד) הזוכה להתייחסות מסוימת (אם כי כללית בלבד) כמכוון לחטאי העם, הרי העונש (פס' לה-מא) אינו זוכה לכל פרשנות גלויה בספרות חז"ל. פסוקים אלו אינם נדרשים, ולו פעם אחת, בהקשר של עונשי העם, החורבן או הגלות.¹⁵⁰

העדר זה נובע ככל הנראה מן ההסתייגות מקטרוג חריף כל כך על ישראל.¹⁵¹ כבר ראינו את דבריו הקשים של ר' אליעזר בתוספתא לאדם אשר העז לקרוא את הפרק בציבור. שיטתו מופיעה גם במשנה (מגילה פ"ד מ"י) המונה את המקראות שקריאתן או תרגומן בציבור אסורים,¹⁵² וחזרת בדברי ר' אליעזר: 'אין מפטירין

149 בספרות התנאית נמצאות רק שתי דרשות על פסוקים אלו (מכילתא דר"י, בחודש ח [עמ' 233]; ספרי דברים שו [עמ' 328]) – שתיהן עוסקות בחטא עבודה זרה, אך אין בהן זיהוי פרטני של חטאים מסוימים כלשהם של העם. השוו ויקרא רבה לג, ו (עמ' תשסו); פסיקתא דרב כהנא יג, ד (עמ' 227); ילקוט שמעוני, יחזקאל, רמז שנו.

150 עובדה זו מעוררת השתאות גם לאור העיסוק הרחב של חז"ל בצורת הענישה 'מידה כנגד מידה', המודגמת באופן ברור בעונש הנואפות בפרקנו, והייתה עשויה לשמש ראיה מובהקת לדרך הנהגה אלוהית זו במדרשים.

151 אין נראה שחז"ל נמנעו מלפרש את פסוקי הענישה ביחזקאל טז בשל הפולמוס הנוצרי, שכן עונש הנואפות אינו תופס כל מקום בפרשנות הנוצרית הקדומה (כעולה מן המפתחות לפי פרקי המקרא ב־Ante Nicene Fathers). אפרהט, למשל, עוסק פעמים מספר בדרשותיו בפרקנו (ראו ניוזנר, אפרהט, עמ' 164, 223), אך אינו מזכיר כלל את עונש הנואפות, אלא את המוצא האסופי של העם, והשוואתם לסדום ולאמורים.

152 החלוקה במשנה בין מקראות שאינם מתרגמים לאלו שאף אינם נקראים במשנה, קשורה להבחנה בין התורה (מעשה ראובן, עגל שני), לבין הנביאים (דוד וכת שבע, אמנון ותמר, מרכבה, הודע את ירושלים). 'ברכת כהנים' היא יוצא מן הכלל הנובע מן השימוש הליטורגי הייחודי בקטע זה, על כך, ראו הנשקה, תרגומים, עמ' לט-מב (וממילא נופלת הסתייגותו בעמ' יח, הע' 22). המקראות ש'נקראים' ומתרגמים מובאים במשנה רק לצורך הבחנתם ממקראות דומים להם שאינם מתרגמים (פרשת העגל השני מול הראשון, ומעשה יהודה מול מעשה ראובן). בתוספתא לעומת זאת מובאת רשימה מורחבת הכוללת עוד שש מקראות ש'נקראים' ומתרגמים (אך כלל אינה מוסיפה מקראות אסורים), ושם נראה שמדובר במקראות בעייתיים כשלעצמם (ואולי כאלה שנאסרו בפועל לקריאה בתקופות קודמות, או על ידי קבוצות מתחרות), אלא שנפסק לגביהם להיתר. אמנם ראו הנשקה, תרגומים, עמ' יז, המסיק מסגנונה המלוטש של הרשימה שבתוספתא על משניותה (השוו פרידמן, פסח ראשון, עמ' 68-71). על רשימות אלו, במשנה ובתוספתא, ראו עוד אלבק, פירוש המשנה, סדר מועד, עמ' 505; היינמן, ברכת כהנים; ליברמן תוספתא כפשוטה, מגלה, עמ' 1214-1220; שנאן, מתורגמים, עמ' 32, 35; קליין, בציבור; אלכסנדר, רשימות, עמ' 182-187. החוקרים טרחו למצוא טעם להכללתו של כל פרט ופרט ברשימה (מאמץ

ב"הודע את ירושלים" ר' אליעזר אינו מצטט את פתיחת הפרק אלא את המילים המכילות את סיבת הצנזורה: 'הודע את ירושלים את תועבותיה'. פסוק זה מבהיר שהסיפור כולו מכוון בעצם לחטאי ירושלים (כלומר העם).¹⁵³ הבעיה, אם כן, נובעת מן הנמשל ולא מן המשל. ר' אליעזר אינו חושש מן התיאורים המיניים הפלסטיים, המפורטים והאלימים שבפרק,¹⁵⁴ אלא מן הקטרוג הקשה על העם הגלום בו.¹⁵⁵

אמנם, חכמים חולקים על ר' אליעזר ופוסקים: 'הודע את ירושלם נקרא ומיתרגם',¹⁵⁶ ופסיקה זו מעבירה את האחריות מגיה וביה למלאכתו של המתורגמן.¹⁵⁷ בחינת התרגומים הארמיים לפרק זה משקפת אכן רגישות

שראשיתו כבר בבבלי, והעלו הצעות רבות ושונות, מפולמוס עם המינים (אלכסנדר) ועד החשש מפרשנויות מכשילות (הנשקה).

153 על המטפריקה הכפולה בפרק – האישיה כמייצגת אל העיר ירושלים והעיר כמייצגת את תושביה (או את העם בכלל) – ראו אייכרודט, יחזקאל, עמ' 203; גלמבוש, ירושלים, עמ' 46.

154 אילולא דבריו המפורשים של רבי אליעזר, היה מקום לסבור שההימנעות מקריאת פרשה זו נוגעת לארוטיקה הגלויה שבה, כדוגמת מקראות אחרים הכלולים ברשימה המורחבת שבתוספתא, שהמשותף להם הוא החטאים המיניים שבהם: ראובן ובלהה, יהודה ותמר, בנות לוט, אמנון ותמר, דוד וכת שבע.

155 בדברים אלו חבויה לכאורה ביקורת נגד דברי הקטרוג הקשים של הנביאים עצמם כלפי העם. ביקורת מפורשת וחריפה שכזו אכן מופיעה בפסיקתא דרב כהנא: ר' שמואל בר נחמן פתח, אם לא תורישו את יושבי הארץ מפניכם – אמר הקב"ה לישראל, אני אמרתי לכם כי החרם תחרימם החתי והאמרי, ואתם לא עשיתם כן, אלא, ואת רחב הזונה ואת בית אביה ואת כל אשר לה החיה יהושע, הרי ירמיה בא מבני בניה של רחב הזונה, ועושה לכם דברים של סיכים בעיניכם ולצנינים בצידכם' (יג, ה [עמ' 228–229]). בפסיקתא רבתי כו אף מושמים בפיו של ירמיהו עצמו דברי חרטה על הדברים הקשים שהוא מדבר על ירושלים: 'כך היה ירמיה אומר, אוי לי עליך אמא ציון, שהייתי סבור שאני מתנבא עליך דברים טובים וניחומים והריני מתנבא דברי פורענות'. הרגישות לקטרוג הטמון בדברי הנביאים מופיעה גם בבבלי, סנהדרין מד ע"ב: 'כשעה שאמר לו הקב"ה ליחזקאל, לך אמור להן לישראל "אביך האמורי ואימך חתית", אמרה רוח פסקונית לפני הקב"ה, רבונו של עולם, אם יבואו אברהם ושרה ויעמדו לפניך אתה מכלים אותם?'.

156 מן המעשה שבתוספתא אנו למדים שבמקומות מסוימים אכן נהגו כך בפועל. ביחס להפטרות, בניגוד לפרשות השבוע, אין בספרות חז"ל קורפוס קבוע של קריאה. הברייתא במגילה (בבלי לא ע"א) מכילה רק הדרכות לגבי חגים ושבתות מיוחדות, ואילו ביחס לשאר השבתות הסתפקו בקביעת המקראות שאין להפטיר בהם, בתוספת הדרכות על מספר הפסוקים שיש לקרוא ואופן תרגומם (תוספתא, מגילה פ"ג הי"ח–ה"כ).

157 היחס בין ההוראה התנאית בדבר מקראות שאין לתרגמן בבית הכנסת, לבין התרגומים הכתובים שבידינו, הוא מורכב. מחד גיסא, בתרגומים הארמיים הכתובים לתורה נותרה השתקפות ברורה של כמה מקראות לגביהם נפסק במשנה ובתוספתא שאין לתרגמן (מעשה ראובן ומעשה עגל השני), ומאידך גיסא, ישנם מקראות רבים נוספים שאינם מתורגמים

למכשולים הרובצים לפתחם של הקוראים. בתרגום יונתן בן עוזיאל¹⁵⁸ ניכר ניסיון לנטרל הן את האירוטיקה הבוטה הן את הקטרוג על העם המוצפן בנמשל. הקטע המתאר את ילדותה של האשה (פס' א–יד) מומר בנמשל מפורט ומדויק, המתאר את ההיסטוריה של העם ב'תקופת הילדות' – שעבוד בידי מצרים והמסע במדבר.¹⁵⁹ בחלקים המתארים את החטא והעונש, לעומת זאת, מוסט מוקדו של התרגום מן הנמשל אל המשל. בפסוקים אלו אין המרה מדוקדקת של התיאורים לנמשלם ההיסטורי, ועם זאת, התרגום עסוק בנטרול הביטויים האירוטיים.¹⁶⁰ אך החשוב לענייננו הוא שלאף אחד מפסוקים אלו לא מוצע מסומן היסטורי מסוים. שיטת תרגום זו הפוכה למגמת הפסוקים עצמם, שדווקא בהם החטא מכיל רמזים לאירועים היסטוריים מדויקים,¹⁶¹ ואילו תקופת הילדות מתוארת בצורה סיפורית חופשית, שאינה נקשרת בקלות לנמשל היסטורי מסוים. להיפוך זה מניע ברור – המרת החטא והעונש בנמשל היסטורי הייתה מסכנת את התרגום ב'הודעת תועבותיה של ירושלים' בצורה מפורשת מדי.

לאור הימנעות מוחלטת זו, יש עניין מיוחד בהופעת הפסוק המתאר את קהל הצופות בעונש הנואפות, במשנת סוטה. משנה זו קוראת אכן את העונש שבפרק, אך לא כמשל אלא כעונש לנואפת ממש. הקריאה הליטרלית של משנת סוטה את העונש שביחזקאל מוארת באור חדש, לאור ההימנעות המוחלטת מפרשנות פיגורטיבית של עונש זה בספרות חז"ל. הלאקונה הפרשנית המתגלה ביחס לעונש

במסורות התרגומים. בחלק מן המקרים אכן הובאו המקראות שאינם מתרגמים במקורם העברי, ואילו במקרים אחרים הם תורגמו בצורה מרוכבת, המנטרלת את הסכנה שבהם. ראו שנאן, מתורגמנים, עמ' 34–36; זקוביץ ושנאן, מעשה ראובן, עמ' 15–18; זקוביץ ושנאן, יהודה ותמר, עמ' 122; אלכסנדר, רשימות, עמ' 187–189; קליין, בציבור.
¹⁵⁸ על תרגום זה, על קרמיתו ועל השימוש הליטורגי בו עוד בתקופה התלמודית, ראו קומלוש, המקרא, עמ' 57–65.

¹⁵⁹ התרגום מציג, בזה אחר זה ובפירוט רב, את שלבי ה'ילדות' של העם: ההבטחה לאברהם בברית בין הבתרים (פס' ג), גזירות פרעה (ה), מצוות הפסח והמילה (ו), ההתגלות למשה בסנה (ח), יציאת מצרים (ט), מתן תורה (יא) והקמת המשכן (יג). שאר חלקי הפרק, המתארים את החטא והעונש, לא הומרו על ידי התרגום בנמשל מדויק המתאר את חטאי העם בתקופות השונות ואת עונשו – החורבן והגלות. בקטעים אלו מסתפק המתרגם בתרגום קרוב למילולי, עם שינויים קטנים, ותוספת ביטויים שונים המבהירים שהמתואר כאן הוא אכן משל (כגון 'דומה כנסת ישראל ל...'), ראו תרגום הפסוקים יד, כ, לב, לד).

¹⁶⁰ כך למשל מתורגם פסוק כה: 'ותתעבי את יפיך ותפסקי את רגליך לכל עובר ותרכי את תונותיך', במילים: 'ואחלת ית קדושתך, ואתחברת לך למפלח לטעותה עם כל דעדי, ואסגית ית טעותיך'. השוו להמרת הביטויים המתארים את מיניות האשה, בתרגום פס' לח, לט.

¹⁶¹ הבריתות עם מצרים, עם אשור ולבסוף עם בבל, וכן המאבק עם הפלישתים.

הנאפות מפלסת את הדרך לאיתור ולשחזור המדרש הסמוי על עונש הנאפות ביחזקאל, כמצוי במשנת סוטה.

ניתן להוסיף ולשער מדוע רק באורח עקיף וסמוי נדרש פרק זה כמדבר על נשים ממשיות. קריאה כזו חושפת את כל הארוטיקה העצורה בפרק, המנוטרלת בקריאה הפיגורטיבית. הפן הארוטי הבוטה, המפורש והמפורט שבפרק, מנע התייחסות ליטרלית מפורשת אליו, אך שב ועלה בדרך עקיפה. משנת סוטה אינה מפרשת את עונש הנאפות ביחזקאל, אלא מחקה אותו. המשנה אינה עומדת מול הטקסט היחזקאלי, כדרך המדרש, אלא מאמצת את האתוס שלו לצורך עיצובו מחדש של טקס הסוטה כענישה ציבורית, טוטלית ומרתיעה של נאפות.¹⁶²

ד. הזירה הרומית

לא רק מסביבתה הטקסטואלית, אלא גם מזו הראלית, יכולה הייתה המשנה לשאוב את תמונת הענישה התאטרלית, משחיתת הגוף. כוונתי למשחקי הזירה הרומית, ובייחוד לקרבות הגלדיאטורים שהתקיימו באמפיתאטרונים לכל אורכה ורוחבה של האימפריה.¹⁶³ קרבות אלו, בניגוד לשאר מופעי התאטרון, התחרויות, המרוצים והמשחקים האתלטיים, שמקורם הלניסטי,¹⁶⁴ היו מוסד רומי מקורי,¹⁶⁵ אשר התקיים קרוב לאלף שנה. קשה להפריז בפופולריות של קרבות הזירה ובמרכזיותם בתרבות הרומית. מאז הקרב הראשון המתועד – בשנת 264 לפסה"נ – הלכו קרבות הזירה והתפתחו, השתכללו ובעיקר הפכו לחלק אינטגרלי מן הדינמיקה התרבותית והפוליטית ברומא. בתקופת הקיסרות התמסדו קרבות הזירה והפכו לרכיב חשוב בהפגנת כוח שלטונו של הקיסר ובקשר בינו ובין המוני העם.¹⁶⁶ בתקופה זו התרחבו הקרבות לפרובינקיות השונות, והאמפיתאטרון (יחד

162 מורי, עדי אופיר, ניסח בשיחה שבעל פה את הדברים כך: 'הספקטקולריות של העונש ביחזקאל נובעת (בין השאר) מן הלוגיקה של הריבונות שצריך לשקם. המשנה מוותרת על הנמשל, אבל רק אחרי שאימצה נוסחה מעודנת של לוגיקת הריבונות לתחום יחסי האישות'.
163 הביבליוגרפיה על קרבות הזירה רבה מאוד, והיא גדלה בייחוד בשנים האחרונות עד שדומה שהאמפיתאטרון הפך לאתר החדש לפענוח חידת ה'רומאיות' עצמה. להלן יובאו רק המחקרים שהשתמשתי בהם בהכנת סעיף זה. ביחס לעובדות ההיסטוריות, ראו קייל, חיזיון; פוטרל, דם. על ניתוח והסברים לתופעת הזירה, ראו קולמן, הוצאות להורג; וידמן, קיסרים; ברטון, עצבות; פלאס, משחקים; גונדרסון, ארנה. תיאור וניתוח תמציתי ומעודכן של התופעה בשפה העברית, ראו אצל שצמן, אכזריות, עמ' 46–69.

164 על מופעים אלו לסוגיהם ועל נוכחותם בארץ ישראל הרומית, ראו וייס, פנאי, עמ' 4–13.
165 לכל הפחות זהו פיתוח רומי. על התאוריות השונות בדבר מקור המשחקים, ראו פוטרל, דם, עמ' 9–19; קייל, חיזיון, עמ' 44–46.

166 על כך, ראו וייס, לחם ושעשועים (סיכום התזה וביקורת עליה, ראו אצל גונדרסון, ארנה, עמ' 120–121).

עם התאטרון, ההיפודרום והאיצטדיון) הפך לאחד מן המסמנים הראשיים של הזהות הרומית ההולכת ומתפשטת בכל רחבי האמפריה, במזרח ובמערב.¹⁶⁷ ארץ ישראל הרומית אינה יוצאת מכלל זה. מאז שהציג הורדוס, על פי תיאוריו של יוספוס,¹⁶⁸ קרבות גלדיאטורים בירושלים ובקיסריה, המשחקים הלכו וקנו שכיחה בנוף הגאוגרפי והתרבותי של הארץ. בשרידי מבני השעשועים שנמצאו בחפירות באזור זה¹⁶⁹ יש לפחות ארבעה אמפיתאטראות,¹⁷⁰ והמקורות מלמדים על קיומם של נוספים.¹⁷¹ מקורות שונים מלמדים כי גם יהודים לא הדירו רגליהם מן האמפיתאטראות, והקרבות השונים היו פופולריים לא רק בקרב המתישבים הרומים, אלא גם בקרב האוכלוסייה המקומית באזורים אלו. במאה השנייה לספירה התרחשו תהליכי ההתפתחות והחדירה המואצים של מוסדות הבידור באזור זה: 'ניתוח המקורות התלמודיים, וכן אזכורים בספרות הכללית, מלמדים שהיהודים הלכו אל מבני הבידור למן המאה הב' ואילך. תהליכי העיור שעברו על ערים רבות בארץ ישראל, והקמתם של מבני בידור רבים בתקופה זו, השפיעו באופן ברור על התנהגותה של החברה היהודית ועל יחסה אל עולם הבידור הרומי'.¹⁷²

גם חכמי המשנה והתלמוד¹⁷³ הכירו היטב את מופעי השעשועים, שהתחוללו ב'בתי התיאטראות ובתי הקרקסאות',¹⁷⁴ ובתוכם גם את קרבות הגלדיאטורים.¹⁷⁵

167 על התפקיד המרכזי של המשחקים בהפצת האתוס הרומאי בפרובינקציות, ראו שצמן, אכזריות, עמ' 64–69; גונדרסון, ארנה, עמ' 146–148.

168 קדמוניות טו, 267–279; על כך, ראו לוין, יהדות ויוויות, עמ' 52–58.

169 תאטרונים נבנו גם בערים בעלות רוב ואופי יהודי כציפורי וטבריה, ראו סג"ל, תאטראות; וייס, תרבות, עמ' 430–432.

170 קיסריה, בית גוברין, שכם ובית שאן, ראו ג'ייקובס, הופעות, עמ' 329.

171 וייס, פנאי, עמ' 13.

172 וייס, תרבות, עמ' 430.

173 ראו המקורות המובאים על ידי אסתי דבורצקי בנספח לסג"ל, תאטראות, עמ' 117–143. אמנם, את השאלות הספרותיות והרטוריות של תמונות מעולם המשחקים, אנו מוצאים רק מן הספרות האמוראית ואילך (ראו להלן הע' 178 בפרק זה; גם משלו של רשב"י המנותח במאמרו של לוינסון, אתלט האמונה, מובא רק בבראשית רבה), אך התייחסויות מפורשות לקרבות הזירה, לפופולריות שלהם ולמעמדם הדתי מופיעות החל בדור אושא (תוספתא, עבודה זרה פ"ב ה"ז; לוינסון, אתלט האמונה, עמ' 69, הע' 44). חדירתו של עולם המשחקים לתרבות החז"לית גדלה ככל שהפכו אלו להיות חלק בלתי נפרד מן הנוף האורבני של הגליל והחוף. אולם, לצורך הטיעון הנוכחי די בעדויות הברורות על היכרות ופולמוס המתקיימים ביחס לזירה במאה השנייה.

174 קרקס (circus) הוא שמו הרומי של ההיפודרום, שיועד למרוצי סוסים ובפרובינקיות המזרחיות גם למשחקי אתלטיקה והיאבקות.

175 האמפיתאטרון מכונה במקומות שונים בספרות חז"ל 'אצטדיון' (ראו ג'ייקובס, הופעות,

לצד התנגדות חריפה,¹⁷⁶ אנו מוצאים במקורות גם הכרה ברורה בכך שיהודים אכן צופים בקרבות, ואפילו ניסיונות לתת לכך צידוק.¹⁷⁷ אולם יותר מן ההתנגדות או ההסכמה, מלמדים המקורות על החותם העמוק שהותירו הקרבות על השיח של החכמים, על דרשותיהם ועל עולמם הטקסטואלי.¹⁷⁸

באמפיתאטרון התקיימו סוגים שונים של קרבות: לוחמים נאבקו זה בזה, בחיות טרף או בנידונים למוות חסרי הגנה. ההבחנה החשובה ביותר ביחס לבאי הזירה הנה בין הגלדיאטורים – הלוחמים החמושים והמאומנים – ובין הנידונים הפשוטים (noxii) אשר הושלכו אל חיות הטרף או הומתו בחרב הגלדיאטור, עירומים וחסרי הגנה.¹⁷⁹ האחרונים הורכבו ממושעים שנידונו

עמ' 339), והגלדיאטור נקרא 'לודר' (ludi). על הלודר המפורסם ביותר בספרות חז"ל, ריש לקיש, ראו ברטלר ופוליאקוף, גלדיאטור, עמ' 93–98.

176 ראו תוספתא, עבודה זרה פ"ב ה"ה–ה"ז. יש לציין את הדמיון הרב בין הטעמים שמביאה התוספתא לבין אלו של טרטוליאנוס בתיכורו על המופעים. טרטוליאנוס (פרקים 5–13), כמו ר' מאיר, רואה בכל המופעים, בהגדרה, עבודה זרה, ואילו חכמים מתנים את האיסור בקיומו של פולחן ספציפי (בדומה לתגובת היהודים כלפי המשחקים שארגן הורדוס, בתיאורו של יוספוס, ראו לעיל הע' 168 בפרק זה). טרטוליאנוס (פרק 19) גם מאשים את מארגני המשחקים בשפיכות הדמים, כדרך המשנה בעבודה זרה פ"א מ"ז. אפילו הבאת הפסוק מתהלים א' 'ובמושב ליצים לא ישב', משותפת לטרטוליאנוס (פרק 3) ולתוספתא. חז"ל, על פי דרכם, מוסיפים ביטול תורה, ואילו טרטוליאנוס, גם הוא על פי דרכו, מוסיף פריצות (פרק 17) ואבדן שליטה עצמית (פרקים 15–16). על ביקורתו של סנקה כלפי קרבות הזירה, ראו קייל, חיזיון, עמ' 3–4; ברטון, עצבות, עמ' 3; גונדרסון, ארנה, עמ' 135.

177 טעמי ההיתר ללכת לקרבות מנותחים בטוב טעם אצל וייס, תרבות עמ' 434–437. יש לציין כי גם טרטוליאנוס מכיר בכך שנוצרים רבים הולכים לזירה, אבל הוא מסרב למצוא לכך כל צד היתר.

178 על חדירת משחקי הזירה לעולם המושגים והמטפוריקה של חז"ל ועל שימושם בו בדרשותיהם, ראו ליברמן, מוסדות חוק; הר, תאטראות; גרוסמרק, דימויים; לוינסון, אתלט האמונה; ג'ייקובס, הופעות; וייס, תרבות, עמ' 443–448. ההתייחסות הרווחת במקורות היא למופעי התאטרון (שנוכחותם הייתה הרווחת ביותר), אבל גם לקרבות האמפיתאטרון נוכחות בדרשות (על קרבות הלודרים, ראו גרוסמרק, דימויים, עמ' 78; ועל מופעי הציד, שם, עמ' 81–82). תמונות שונות מעולם הגלדיאטורים והאמפיתאטרון אף חבויים לעתים בדרשות המדברות על 'אתלטים' ועל משחקי היאבקות, כפי שהראה לוינסון, אתלט האמונה, עמ' 64–66, שכן משחקים אלו התגבשו לכדי טופוס ספרותי אחד. על ההכרה של התנאים בהשפעה העמוקה של התרבות הרומית השלטת עליהם, ראו הירשמן, תורה, עמ' 48–49.

179 קייל, חיזיון, עמ' 76–127. הנידונים הפשוטים הושלכו לזירה פעמים רבות בהפסקת הצהריים, בין קרבות החיות בבוקר ומופעי הגלדיאטורים אחר הצהריים. בתיאורו הציורי של סנקה, באגרת השביעית, הקהל צועק בזמן ההפסקה 'שחטו בינתיים אנשים שלא יעבור הזמן בבטלה' (מצוטט אצל שצמן, אכזריות, עמ' 55).

למיתה,¹⁸⁰ עבדים סוררים ושבויי מלחמה (ומאוחר יותר גם נוצרים), ושימשו כחומר גלם זול ומצוי לתיאבון הקרבות ההולך וגדל.¹⁸¹ אולם, המשותף לסוגים השונים של קרבות הזירה הוא השילוב שבין ענישה וחיזיון, ושילוב זה התקיים ביחס לכל באי הזירה כולם, מאחרון הנידונים ועד הפופולרי שבגלדיאטורים. בכל אחד מהם היה ממד של אשמה, ענישה שהחברה מטילה על מפירי הסדר,¹⁸² וכולם גם היו שותפים, על כרחם, במופע משעשע,¹⁸³ ששיאו היה ברגע מותם.¹⁸⁴ האופי התאטרלי של הקרבות מגיע למיצוי בסוג מופעים, אשר נותחו במאמרה המפורסם של קולמן,¹⁸⁵ שבו משולבת ההוצאה להורג בהמחזה של אירועים מפורסמים מן ההיסטוריה והמיתולוגיה הרומית. באירועים אלו היה הנידון עשוי למשל להיות מחופש לאורפאוס המבקש (לשווא) לשכך את חמת הדוב הטורף בעזרת כינורו. אף שלא היו אלו מופעים תדירים, קולמן מראה באופן משכנע כי אין בכך אלא הקצנה של ההגיון התאטרלי ואף המימטי הקיים במופעי הזירה כולם, ולמעשה בענישה הרומית בכלל.¹⁸⁶ מוקדה של ענישה זו אינו תיקון, מניעה או התרעה, אלא נקמה, מידה כנגד מידה, במי שפגע בשלטון ובסמכותו.¹⁸⁷ מכאן נובע האופי המימטי, הציבורי והתאטרלי, ומכאן גם הדגש על הכאב והעינוי, לא פחות, ולעיתים אף יותר, מאשר על המוות עצמו.

180 השלכה לזירה, לידי הגלדיאטור (damnatio ad arenam) או לידי חיות הטרף (ad bestias) הייתה אחד מעונשי המוות החמורים ביותר, לצד שרפה וצליבה, ראו מקמולן, פראיות.

181 למרות הדגש הרב שהושם הן בספרות העתיקה הן (בעקבותיה) במחקר המודרני, על הגלדיאטורים (כמו גם על הנוצרים המרטירים), היו אלו דווקא הנידונים הפשוטים שסיפקו את הרוב המכריע של 'חומר הגלם' האנושי לשעשועי הזירה. ראו סיכום המספרים אצל קייל, חיזיון, עמ' 76–77. בהמשך מראה קייל כי כאשר מספר שבויי המלחמה קטן באופן משמעותי בתקופת 'השלום הרומאי', 'התגייסה' מערכת המשפט לספק נידונים בכמויות מספיקות לתעשיית הבידור.

182 המחקר העדכני נוטה לפקפק בהדגשת היתר של הוולונטריזם בקרב הגלדיאטורים. תופעה זו של התנדבות אזרחים בני חורין, ואפילו אצילים וסנטורים, למשחקי הזירה, שמשכה תשומת לב רבה (ראו בעיקר ברטון, עצבות, המבססת על תופעה זו את הניתוח שהיא מציעה לדיאלקטיקה של מוסד האמפיתאטרון), היוותה כנראה מיעוט של הגלדיאטורים, שרובם נידונו לכך בעל כרחם. ראו שצמן, אכזריות, עמ' 52–53, הע' 70–71; קייל, חיזיון, עמ' 81; פוטרל, דם, עמ' 245, הע' 179.

183 לעתים הולכשו הנידונים בתחפושות שונות או בלבוש מיוחד. במרטיריום של פרפטואה 'נכפו הגברים ללבוש את מלבושי כוהני סאטורנוס והנשים מלבושי כוהנות קרס' (על פי תרגומו של קליינברג, סיפורי קדושים, עמ' 80).

184 על רגע המוות כשיאה של הדרמה והמחווה הכרוכות בכך, ראו לוינסון, אתלט האמונה, עמ' 70–72.

185 קולמן, הוצאות להורג.

186 שם, עמ' 45–49.

187 קולמן מאמצת כאן כמובן את הניתוח של פוקו המציג את הענישה הקלסית כנקמת השליט באויביו. ראו לעיל הע' 91 בפרק זה.

איזה קשר מתקיים בין מופעי הענישה הללו לבין טקס הסוטה? בספרות חז"ל נמצאות דוגמאות שונות לשאלות של מושגים, של תמונות ושל מטפורות מעולם הזירה. גם בטקס הסוטה ניתן לזהות אלוזיות כמין אלו, והברורה שבהן היא הופעת זעקות הקהל ברגע המוות ('והם אומרים: הוציאוה הוציאוה' [פ"א מ"ד])¹⁸⁸ – תמונה המוכרת היטב מן הזירה הרומית.¹⁸⁹ דוגמה לחיקויים טקסטואליים של הזירה ניתן למצוא בספרות המרטיריון הנוצרית בת הזמן, המייצרת חיקוי הפוך ומהופך של הזירה, שבה המרטיר הוא הוא הגלדיטור המנצח.¹⁹⁰ דוגמה מובהקת לכך נמצאת בחיבורו של טרטליאנוס 'על המופעים' – אחד מכתבי האישום החריפים ביותר נגד מופעי הזירה בכלל וקרבות הגלדיאטורים בפרט בספרות הנוצרית במאות הראשונות – אשר מסתיים בתיאור יום הדין כמופע אימים שבו האל הוא הקיסר המנצח (triumphantis) וכל הגלדיאטורים, האתלטים והשחקנים מוקעים בפני קהל נוצרים שואג.¹⁹¹ דוגמאות יהודיות לחיקוי-היפוך שכזה ניתן למצוא באגדת מותו של טיטוס בויקרא רבה,¹⁹² וכן – כפי שהראה ליברמן במאמרו 'על חטאים וענשם'¹⁹³ – בז'אנר מחזות הגיהנום, שבהם מופיעים עונשי הזירה הרומית בבית דין של מעלה, כעונשם של הכופרים ומפירי הברית. אמנם, בהקשר של משנת סוטה אין לצפות לסוג כזה של חיקוי מלא ומוצהר,

188 את תוכן הזעקות יש לייחס לפרדוקס פנימי הטמון בטקס הסוטה במתכונתו החז"לית: ההמתה חייבת להתרחש במקדש, מול הקהל שבעזרת הנשים (שכן זהו שיאו של טקס הענישה הציבורי, ראו דברי ר' שמעון בספרי ח [עמ' 15]; ספרי זוטא ה, לא [עמ' 239]), אך המוות חייב להיות מחוץ למקדש (השוו משנת סנהדרין פ"ט מ"ו). מוות בתוך המקדש נתפס כהפרת טאבו, הגוררת עונשים איומים, ראו ירושלמי, תענית פ"ד ה"ה (סט, א) על הריגת זכריה הנביא בעזרה; ויקרא רבה כב, ג (עמ' תצט-תק) על טיטוס הנועץ חרבו בפרוכת ושופך דם.

189 את זעקות הקהל ברגע המוות מתאר סנקה באגרת השביעית: 'הרוג אותו, הכה אותו, שרוף אותו; מדוע הוא כה חושש מהחרב? מדוע אין הוא נלהב להרוג? מדוע אינו מת ברצון? הלקו אותם שיפצעו, שיכו זה את זה, שיקבלו את המכות בחזות עירומים ללא רתיעה' (על פי תרגומו של שצמן, אכזריות, עמ' 55). כמובן שהיו גם צעקות הפוכות, ומכאן מקור הדרמה של הזירה. את מרכזיות הזעקות לדרמה של הזירה ניתן לראות היטב במרטיריוס של פרפטואה (קליינברג, סיפורי קדושים, עמ' 80–82), שם המאבק הפרשני על משמעות המוות (האם זהו אירוע של שעשוע או של קידוש האל? האם הנוצרי הוא פושע מבוזה או גלדיאטור רב עוצמה?), מומחש על ידי השינויים המתחוללים בזעקות הקהל, החל בלעג וכלה בהכרה בצדקת הנידונים.

190 על דרכי השימוש בזירה בספרות המרטיריון ועל ההשוואה בינה לספרות חז"ל, ראו בויארין, למות.

191 על המופעים 30.

192 כניתוחו המשכנע של לוינסון, טיטוס.

193 ליברמן, מחקרים, עמ' 70–85 (פורסם במקור בתוך הגות עברית באמריקה, תל אביב תשל"ה, עמ' 288–307).

כדוגמת התגובות הנוצריות לזירה, ואף לא להתייחסות מפורשת כגון זו המופיעה במשנת סנהדרין ביחס למיתת הסייף: 'כדרך שהמלכות עושה'.¹⁹⁴ ההתייחסות הישירה, והחיקוי במובנו המלא, מצביעים במשנת סוטה, כפי שראינו, על המקור הטקסטואלי – פרקים טז וכג ביחזקאל. עונשי הזירה, מעין תעתיק ראלי של הענישות הנבואיות לזמנם ומקומם של החכמים, עשויים לשמש – במודע או שלא במודע – כסביבה התרבותית הישירה, אשר מרככת, מתווכת ומסייעת להפנמת ההיגיון של הענישה התאטרלית על רכיביה השונים: המימטיות,¹⁹⁵ ההשפלה,¹⁹⁶ הקהל, השחתת הגוף¹⁹⁷ וכיוצא באלו. הטקסט היחזקאלי קם כביכול לתחייה בזירה הרומית, והופך, מרצונם או שלא מרצונם של החכמים, לחלק בלתי נפרד מעולמם הראלי. הטקסט הנבואי, על תיאורי הענישה התאטרלית והציורית שבו, שהיה, בהקשר אחר לחלוטין, למציאות קרובה ומשפיעה, שב והופך לטקסט במשנת סוטה.

לשני המוסדות הללו, ענישת הנואפות ביחזקאל והזירה הרומית, משותפים היבטים רבים: האלימות המוחצנת, השחתת הגוף וכליו הנוספים להמתה, העירום הגלוי, הציבוריות ההופכת את הענישה לחיזיון והאופי המימטי של הענישה.¹⁹⁸ כל אלו נעדרים מן הענישה החז"לית בדרך כלל,¹⁹⁹ אך נמצאים, באופנים שונים, בטקס הסוטה המשנאי. עיצובם של עונשי הגוף בספרות התנאית בכלל ושל מיתות בית דין בפרט, נעדר במובהק מאפיינים תאטרליים, עירום או השחתה של הגוף. הענישה הטוטלית, ההשתלטות המוחלטת על הגוף, אינה אפשרית באתוס ענישה המוגבל על ידי הלכות צניעות חמורים, בצירוף אתוס קדושת הגוף ואיסור הפגיעה בו, לא כל שכן כשהדברים אמורים באישה. את החסך הזה משלימה

194 על כך, ראו ברקוביץ, מיתות בית דין, עמ' 153–179.

195 על ההיגיון המימטי בענישה הרומית בכלל, ראו קולמן, הוצאות להורג, עמ' 46.

196 שם, עמ' 47.

197 הענישה הרומית כוונה (בניגוד לעיצוב החז"לי של מיתות בית דין), קודם כול אל הגוף. מגמה זו הלכה והוחרפה בתקופת הקיסרות, ראו מקמולן, פראיות, עמ' 153–155. נראה שעל פי זה יש גם להבין גם את שאלת אנטונינוס לרבי 'בשעה שאדם מת והגוף כלה הקב"ה מעמידו בדין?' (מכילתא דר"י, שירה ב [עמ' 125]). השאלה אינה עוסקת רק באפשרות הגמול לאחר המוות (כדברי הירשמן, תורה, עמ' 155), אלא באפשרות קיומו של משפט לאחר כילוי הגוף.

198 לכאן יש להוסיף גם את הסימבוליקה המגדרית המקודדת הן ביחזקאל הן בזירה הרומית. הענישה התאטרלית מכוונת לנשים, גם כאשר היא מבוצעת בפועל, באמפיתאטרון, על גופם של גברים: 'מאחר שהמנוצח נתפס כגבר נשי, נגזר עליו למות בצורה נשית ומבישה, כלומר לפשוט את צווארו בכניעה לגבר העומד מעליו. מי שלא לחם כגבר חייב למות כאישה [...] הגלדיאטור המנוצח הפקיר את גופו למבטיהם של הצופים ולשימושו של כובשו' (לוינסון, אתלט האמונה, עמ' 70–71). ראו על כך גם בויארין, בתולות; גונדרסון, ארנה, עמ' 142–146; טונר, פנאי, עמ' 44–45.

199 ראו לעיל פרקים שלישי ורביעי.

המשנה מסביבתה הטקסטואלית (יחזקאל) והתרבותית (שעשועי הזירה) – שם נמצאים הנקמה, המימטיות, ההשפלה, הציבוריות, הפגיעה בגוף, העינוי הממושך והכאב, או, בקצרה, הענישה הטוטלית (summum supplicium).²⁰⁰

200 ראו קייל, חזיון, עמ' 72, הע' 126.

פרק שמיני

טקסים וטקסטים – חידתה של משנת סוטה

עניינו של פרק זה הנו הצעה פרשנית כוללת ביחס לטקס הסוטה במתכונתו המשנאית. ההצעה תפתח במקום שאליו הגיעו הפרקים הקודמים: ניסיון לתת פשר לשבירת הטאבו שהתגלתה, שוב ושוב, במחוות השונות במשנה, כמו גם לקרבה המפתיעה שלהם לענישה האלימה ומשחיתת הגוף המופיעה בתיאורי הנביאים. במהלך הפרק איעזר בתאוריות שונות כדי לחשוב על הממצאים השונים ולמקם אותם במסגרת שתיתן להם פשר. הניתוח של פוקו את מרכזיות השליטה על הגוף לכינון הריבונות, שלעיל סייע בידי לפרש את ענישת הנאפוט ביחזקאל,¹ יספק כאן בסיס להצגת משנת סוטה כפנטזיה של שליטה טוטלית, ללא מצרים, על הגוף הנשי. לאחר מכן אבקש להכניס תובנה זו להקשר הטקסי של המשנה, תוך שימוש במתודות מתחום לימודי הטקסים, ובייחוד גישתו של ג'ונתן סמית אל טקסים כעין 'תצוגות תכלית' חברתיות.

פרק זה שונה מקודמיו בכך שאין הוא מבקש לבחון חלק מסוים של המשנה או הקשר מסוים של הטקס המתואר בה, אלא להציג פרשנות כוללת על ידי קשירת החוטים השונים מן העיונים בפרקים הקודמים. הצעה פרשנית רחבה היא מטבע הדברים ספקולטיבית ואינה יוצאת מגדר שמא. מבחנה הוא ביכולתה להציע פשר למרב הממצאים השונים שעלו בעיונים הפרטניים: האלימות החריגה, הסטייה מאתוס הענישה התנאי, הסלקציה השיטתית של החומרים (כעולה מתוך ההשוואה למקבילות), התאורטיות והקרבה לענישה הנבואית.

בדברים הבאים אבקש לטעון כי טקס הסוטה המקראי משתבץ במשנה בהקשר חדש ובהתאם לכך גם מעוצב מחדש. הפרובלמטיקה שבבסיס טקס הסוטה המשנאי נוגעת לנשים בכלל, שכן העניין שהיא מבקשת להתמודד עמו נוגע בעיקרו לסוגיית הפיתוי, ולא לזו של הנישואין. הטקס המקראי מעוצב מחדש במשנה כרצף של ענישה תאטרלית, במתכונת נבואית, במסגרת העיסוק התנאי (הרחב) בסכנות הנשים ובדרכי ההתמודדות עמם. הטקס משמש כאתר (טקסטואלי)² שבאמצעותו ניתן לבחון ולהציג את הסכנות הטמונות בנשים כולן וכן לחשוב על אפשרות של נטרול סכנות אלו ויצירת אישה נטולת פיתויים. זהו

1 ראו פרק שביעי, סעיף א.

2 ראו באחרית הדבר להלן.

ההקשר שבו מופיע הטקס בספרות התנאית, וזוהי סיבת עיצובו מחדש בשעה שאין לו כל קיום מחוץ לבית המדרש. אמנם, כדי להציג עניין זה במלואו יש לפרוש את שני ההקשרים שבהם נתון טקס הסוטה התנאי; שני סוגי השיח שבתוכם הוא ממוקם: שיח הפיתוי מכאן והעיסוק התאורטי במקדש ופולחנו בבית המדרש התנאי מכאן. בראשון אעסוק בפרק זה, ובשני באחרית הדבר.

א. פנטזיה של שליטה – המשנה ושיח הפיתוי החז"לי

עבודתו של מישל פוקו על הענישה בתקופה הקלאסית³ הציגה את השליטה בגוף כמוקד הריבונות וכאחת הדרכים המרכזיות לכינונה, לשימורה ולשיקומה. שלטונו של הריבון מקבל את ממשותו, בראש ובראשונה, על ידי היותו מוצג ברבים, על גופם של הנתינים הסוררים. הפגיעה בגוף הנתין ואף כילויז הם זכויותיו של השליט ודרכו לשקם את סמכותו שהופרה. מוסד הזירה הרומית, שהוצג בקצרה בפרק הקודם, הוא דוגמה חיה לדרך שבה מהווה גופם של לוחמי הזירה, כמו גם זה של הנידונים המושלכים אליה, אתר פוליטי המפגיש יחד את ההמון והשלטון.⁴ הפגיעה בגוף, השחתתו וכילויז אינם אלא סמנים קיצוניים של קשר עמוק הרבה יותר בין החוק והגוף, ושל הדרך שבה שולט החוק בגופם של נתיניו. במונחיו של מישל פוקו – המוצגים בעבודותיו על בית הסוהר, על השיגעון ועל הקליניקה הרפואית – האפשרות לשלוט בגוף, למפות ולספור אותו ולהפוך אותו לנראה לחלוטין היא רכיב מרכזי של פרויקט המודרניות עצמו. יכולות אלו הן חלק חשוב מן העקרונות המכוננים של מדעי האדם, החברה והחיים המודרניים.⁵ ההלכה התנאית מציגה לכאורה מודל הפוך לחלוטין מזה שתיאר פוקו, שכן השליטה על הגוף נעדרת ממנה בעקביות. מגבלות השליטה על גופיהם של מפירי החוק מומחשת באופן הברור ביותר בדרך עיצוב מיתות בית דין בספרות התנאית. כפי שהראו הלברטל ולורברבוים במחקריהם,⁶ נמנעו חכמים ככל הניתן מפגיעה בגופו של הנידון אפילו בשעה שנטלו לעצמם את הזכות ליטול את חייו. האמונה בקדושת הגוף הביאה את התנאים לעצב מחדש מיתות 'שאינ בהם רשע', שבהם הגוף, ולא עצם נטילת החיים, מסמן את הגבול שאין לחצות.

3 פוקו, ענישה, חלק א. ראו גם לעיל פרק שביעי, סוף סעיף א.

4 הניתוח החריף ביותר של תופעה זו נמצא אצל גונדרסון, ארנה.

5 בספרו *Homo Sacer* אגמבן מרחיב את ניתוחו של פוקו, ומציג את הזכות ליטול חיים כעיקרון המכונן של מושג הריבונות. על בסיס מושג הביו-פוליטיקה (שאצל פוקו עצמו נותר מטושטש וכמעט לא מטופל), מבקש אגמבן לטעון כי מה שפוקו ראה כחידוש של המודרניות, הוא למעשה הצורה הקבועה של הריבונות בתרבות המערבית, מאז רומא הארכאית.

6 ראו לעיל פרק רביעי, סעיף ב.

הדברים חריפים הרבה יותר בכל הקשור לנשים. כאן מצטרף לקדושת הגוף גם אתוס הצניעות, ושני אלו יחד מציבים את גופן של נשים, כמעט באופן מוחלט, מחוץ לתחום שליטת ההלכה. כפי שראינו בפירוט בפרק השלישי, בהלכה התנאית אין מפשיטים נשים ואין חושפים את גופן למבט, אפילו במקומות שהדברים מתבקשים, כגון בסקילה או בדיני אבלות. דוגמה מובהקת לכך נמצאת בסוגיית הבדיקות הגופניות, אשר נותחה בספרה של פונרברט על דיני הנדה התנאיים.⁷ חכמי המאה השנייה עיצבו סביב הלכות נידה מדע חדש המתרכז בגופה של האישה ובפרט בדמה. בניגוד להלכה המקראית, המבחינה בין דמים שונים רק על פי מועד ראייתם, פיתחו החכמים מערכת סמיוטית מורכבת – המבחינה בין דם טהור וטמא על פי צבעים, ועל פי צורות ומיקומים שונים. הלכות אלו הפכו את סוגיית דם הווסת למקצוע שלם, שהמומחים לו אינם עוד הכוהנים (מומחי הדם המקראיים) אלא החכמים עצמם. גופה של האישה הופך לאובייקט חדש של ידע מורכב ומיפוי משוכלל, שהחכמים הם הם מומחיו היחידים.⁸ אף על פי כן, כאשר הדברים מגיעים אל הבדיקות הגופניות עצמן, נסוגה ההלכה וקובעת כי 'כל הנבדקות אינן נבדקות אלא בנשים'.⁹ גם כאן מהווה הגוף הממשי גבול שאין לתצות. חכמים הם אולי המומחים התאורטיים, הממפים והסמיוטיקנים, אבל הגוף הפיזי עצמו נותר גלוי לנשים בלבד.

ואולם, כאן טמון פרדוקס – ההקשר שבו השליטה בגוף נמנעת בבירור, הוא גם זה שבו היא נצרכת באופן התריף ביותר. אין מקום שבו אפשרות השליטה הגופנית חסרה יותר מאשר בהתמודדות עם נשים ופיתוייהן. המפגש בין שיח הפיתוי ושיח הצניעות, בין האיום המתמיד מצד הנשים לבין חוסר היכולת לשלוט בגופן, יוצר לאקונה חריפה הבאה לידי ביטוי בדיונים העוסקים בסכנות הטמונות בנשים בשוק,¹⁰ כמו גם בניסיונות השונים למפות את הגוף הנשי לפני ולפנים, כמתואר בספרה של פונרברט.

אני מבקש לקרוא את תיאור הטקס במשנת סוטה הן כביטוי ללאקונה זו הן כניסיון להתמודד עמה. צורת עיצובן האלימה ויוצאת הדופן של המחוות במשנה חושפת ניסיון (פנטסטי, טקסטואלי, מדומיין, כפי שאראה להלן) להשיג שליטה מוחלטת על נשים, שאינה מוגבלת לא על ידי אתוס הצניעות וההימנעות מחשיפת גופן, ולא על ידי זה של קדושת הגוף ואיסור הפגיעה בו. מראשיתו של התיאור המשנה מציגה את האישה הסוטה כנשלטת כל העת על ידי גברים (החל בעדים, דרך שני תלמידי התכמים ושני בתי הדין וכלה בכהן) וכחשופה לחלוטין למבטם.

7 פונרברט, נידה, עמ' 128–159.

8 ראו הסיפור על האישה שבאה לר' עקיבה במשנה, נידה פ"ח מ"ג, וניתוחה של פונרברט, נידה, עמ' 112–115.

9 תוספתא, נידה פ"ו ה"ח (עמ' 647); פונרברט, נידה, עמ' 144. השוו גם לאמור ביחס למומים: 'מפני שהוא בודקה בקרובותיו' (משנה, כתובות פ"ז מ"ח).

10 על כך, ראו בייקר, בית; ולעיל פרק ראשון, סעיף ד.

סוגיית החשיפה למבט עולה בבירור במעבר מ'בית הסתר' (פ"א מ"ב) אל שער ניקנור, שם 'כל הרוצה לראות בא ורואה' (מ"ו).

במהלך התיאור שבמשנה עולים אמצעים שונים להשתלטות על האישה, ובצד כל אחד מוצג שובר. תחילה מוצג איום שמטרתו להביא את האישה להיחשפות וולונטרית (לעיל פרק שני). ואולם שלב זה מסתיים בהכחשת החטא – 'טהורה אני' – וממילא ברי כי אין די בו כדי להפקיע את האישה מבית הסתר. בהמשך מוצגים הפשטת הבגדים, העירום והחשיפה בפני המבט הציבורי כתשובת נגד ל'בית הסתר', אולם במקביל עולה הדיאלקטיקה של חשיפת הגוף – והחשש כי מכשיר השליטה עלול להפוך לשכפול של הפיתוי במקום נטרול: 'אם היה לבה נאה' (פרק שביעי). אף לשיטת החכמים, החולקים על ר' יהודה, אין העירום יכול להישאר יותר ממצב רגעי, ומיד אחר כך 'מביא חבל מצרי וקושרו למעלה מדדיה'. נטרול שלם של האיום מושג במשנה, כמו בענישת הנאפות הנבואית ובזירה הרומית, רק על ידי פירוק מקור האיום עצמו: הגוף. משנת סוטה שוברת את המגבלות ההלכתיות המוטלות מכוח קדושת הגוף וחוקי הצניעות, כדי לדמיין שליטה טוטלית, במתכונת הענישה הנבואית והרומית. המחוות מצטרפות להשתלטות מוחלטת על האיום הטמון באישה, הכרוך תמיד גם בסוד ובסתר שבה. בסופן נותרת הסוטה נטולת סוד, מנוטרלת ומנוהלת לגמרי.¹¹

ניתוח זה של פנטזיית השליטה במשנה משלים את הניתוחים דלעיל על הטקס המשנאי כשחזור גרוטסקי – מידה כנגד מידה – של החטא, בדומה לענישה המימטית ביחזקאל.¹² הצד השווה לשני הניתוחים הללו הוא ההיפוך שהתגלה בהם: ההפיכה של האישה החוטאת, האקטיבית והמאיימת, לפסיבית ונשלטת לחלוטין, וממילא נעדרת איום. השחזור עצמו מתפקד כאמצעי שליטה ונטרול, על דרך 'עין תיגלה ערוותך' – וגיליתי ערוותך' שביחזקאל.¹³

כדי להבין את עוצמתה של פנטזיית השליטה יש לעמוד על שיח הפיתוי וכלכלת המגדר שהוא מכתוב. לא כל הנשים בספרות התנאית הן נאפות, זונות או 'עוברות על דת', אבל – כפי שביקשתי להראות במקום אחר¹⁴ – כולן מסוכנות. המיניות הנשית הבלתי נשלטת עשויה לפרוץ בכל רגע,¹⁵ ויש להישמר מפניה,

11 גם זו פרפרזה על דברים שכתב פוקו. במהלך ניתוח כתבי הדרכה מסוף המאה השבע עשרה, שעניינם ניהול העיר בשעת מגפת דבר, פוקו (ענישה, עמ' 199) מראה כי חיבורים אלו מתארים חברה מפוקחת לחלוטין ונשלטת על ידי סדר מופתי. השלטון, טוען פוקו, מדמיין מצב של מגפה, כדי לחשוב על ניהול מושלם של החברה. בדומה לכך ניתן להציע כי המקרה הקיצוני של האישה הסוטה, משמש את החכמים כהזדמנות לדמיין אישה מנוהלת לחלוטין.

12 ראו לעיל פרק חמישי, סוף סעיף א (הצגת הטקס כשחזור-היפוך בתוספתא פ"ג ה"ב-ה"ה); וכן תחילת פרק שביעי (על החטא כחזרה על העונש ביחזקאל טז).

13 וכמוהו, כאמור, בפ"א מ"ז: 'היא גילתה את עצמה' – והמקום גילה עליה'.

14 רוזן-צבי, איסורי ייחוד.

15 על חוסר יכולתן של נשים לשלוט בעצמן (וממילא הכורח בשליטה חיצונית עליהן), ראו

הן על ידי איסורים, הרחקות והגבלות המופנים לאישה,¹⁶ הן על ידי גדרים ודיסציפלינות המופנים אל הגבר.¹⁷ כיוון שהסכנה אינה מגיעה מסוג מסוים של נשים, אלא היא פוטנציאל הטמון בכל אישה, המאבק בה הוא בלתי פוסק, כמתגלה במקומות שונים בספרות התנאית, בהלכה (כגון הלכות ייחוד, צניעות, חובות האישה לבעלה, עילות גירושין ועוד)¹⁸ ובאגדה.¹⁹

אולם, מדוע דווקא טקס הסוטה? כיצד הפך טקס מקראי זה לאתר של פנטזיה חריגה שכזו, שבמהלכה מופרים טאבוים בסיסיים של הלכות הענישה התנאיות? נראה כי יש לקשור את הדברים לייחודו של הטקס עוד במקורו המקראי. כפי שהראתה פרימר-קנסקי,²⁰ הטקס המקראי יוצא דופן בנוף חוקי העונשין במקרא: משפט אלוהי בודד בתוך מערכת המיוסדת על דיני ראיות והכרעות אנושיות. תלישותו של הטקס מתחזקת הרבה יותר בהקשר החז"לי, שבו משפטים אלוהיים אינם מוכרים עוד מן התרבות הסובבת. לכך יש להוסיף את הממצאים שהעלינו לעיל ביחס לראליה המקדשית: טקס נדיר, שספק אם נהג וכיצד, ועל פי מסורת החכמים עצמם, בוטל כבר בימי הבית. הטקס המתואר בספר במדבר פרק ה הוא, עבור חכמי המאה השנייה, טקסט בלבד, בלא ממשות, וחשוב מכך, בלא הקשר במערכת העונשין המקראית או הרבנית. העדר הראליה וההקשר הופכים את הפרק למעין משבצת ריקה המזמינה מילוי, מקרא שאינו אומר אלא 'דרשני'. גם את האופי הייחודי של הטקס בעיצובו המשנאי, ניתן להבין לאורה של הפרשה המקראית. בניגוד לפרשיות האחרות (כגון ויקרא יח; כ; דברים כב) העוסקות בסוגים שונים של חטאים מיניים (ניאוף, גילוי עריות, משכב זכר

גם סטלואו, תבשיל, עמ' 158–160; בייקר, בית, עמ' 94–105; בסקין, נשיות, עמ' 29–36. על תפיסה דומה בספרות ההלניסטית, ראו סטוורס, אל הרומים; מרטין, קורנתיים.

16 כגון הגדרות 'עוברת על דת', הגבלות שונות ביחס ללבוש והרחקת נשים מן המוקדים הציבוריים והדתיים. על כך, ראו ביאלה, נשים וחוק; וגנר, נשים במשנה; האופטמן, לקרוא מחדש.

17 הן פנימיים – כגון הפרקטיקה של השבעת היצר בספרי במדבר פח (עמ' 88), הן חיצוניים – כגון איסורי הייחוד והאיסורים לעסוק במקצועות מסוימים המוטלים על רווקים בסוף משנת קידושין. על סכנת הרהורי עבירה והוצאת זרע לבטלה, ראו משנה, נידה פ"ב מ"א ומאמרו של סטלואו, הוצאת זרע. על הקשר בין סכנה זו לנשים, ראו משנה, זבים פ"ב מ"ב: 'אפילו ראה בגדי צבע האשה'.

18 על הלכות ייחוד, ראו משנה, קידושין פ"ד מ"ב (וכן רוזן-צבי, איסורי ייחוד). על צניעות, ראו לעיל פרק שלישי, סעיפים א ('מגלה את ליבה') וב ('סותר את שעה'). על חובות האישה לבעלה (שיטת ר' אליעזר 'שהבטלה מביאה לידי זימה'), ראו משנה, כתובות פ"ה מ"ה. על עילות גירושין, ראו משנה, כתובות פ"ז מ"ז ('מדברת עם כל אדם'), ולעיל פרק ראשון, סעיף ד.

19 ראו להלן דרשת אשת יפת תואר בספרי דברים ר"ג, ודרשת בנות מואב בספרי במדבר קלא.

20 פרימר-קנסקי, סוטה, עמ' 11.

ובהמה, זנות), פרק ה בספר במדבר אינו מתמקד בסוג מסוים של חטא אלא בסוג של מצב – הספק. כך מפורש בפסוק יד: 'ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו והיא נטמאה, או עבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו והיא לא נטמאה'.²¹ לא בניאוף עסקינן,²² אלא בניאוף המשוער, המסופק, ולמעשה בחשד עצמו ('רוח קנאה').²³ מבין כל החטאים המיניים וכל דמויות החוטאות המתוארות בתורה: הנואפת (ויקרא כ, י), המפותה (שמות כב, טו), הנרבעת (ויקרא יח, כג), הזונה, החללה והגרושה (ויקרא כא, ז), הקדשה (דברים כג, יח) ועוד, דווקא הסוטה המקראית – הנואפת המסופקת – היא המתאימה ביותר כאתר שדרכו מוצגות סכנות הנשים בכלל ודרך הטיפול בהן, שכן הניאוף המסופק, המשוער, אינו אלא מיצוי קיצוני של האיום הקיים (באופן מוחלש וחבוי, ללא ספק) בנשים בכלל. הניתוח דלעיל עשוי לתת פשר לתופעה מפתיעה למדי: המשנה עוסקת בדינים ספציפיים של הסוטה, אישה נשואה החשודה בניאוף, אך מאחורי עיסוק זה מתגלה שוב ושוב עניין בנשים בכלל. המשנה מזמינה לטקס הביזוי את 'כל הנשים', ולא נשים נשואות דווקא.²⁴ ההתמקדות ב'כל הנשים' (כלשון הפסוק) שבה וחוזרת בדברי ר' שמעון במשנה פ"ג מ"ד: 'מדהה אתה את המים בפני כל הנשים השותות', ובמקבילות אף ביתר שאת.²⁵ גם דבריו של בן עזאי במשנה, שם: 'חייב אדם ללמד בתו תורה שאם תשתה תידע שהזכות תולה לה', מתייחסים לנשים בכלל, וכן הדבר בפולמוס הסמוך להם על נשים ותפלות.²⁶ אין ספק כי מאחורי העיסוק של המקורות בסוטה מתקיימת מחשבה על נשים ועל טיבן באופן כללי.²⁷

- 21 על כך, ראו דרשת הספרי ז (עמ' 13): 'אלא בא הכתוב ללמדך שלעולם אין משקין אלא על הספק'.
- 22 הניאוף המשוער אינו מופיע בתורה כסמך לחוקי הניאוף בויקרא יח, כ; כ, י; או דברים כב, כב (כפי שהדבר למשל בחוקי חמורבי 131–132, ראו פישביין, ניאוף), אלא בפרשה נפרדת בשולי החוקה הכוהנית.
- 23 הטענה שפרשת סוטה המקראית עוסקת בקנאת הבעל ובדרכי ההתמודדות עמה עומדת במוקד פירושו של יעקב מילגרום לפרשה.
- 24 'אשה'/'נשים' מכונן בלשון חכמים לנשים בכלל (כניגוד ל'אנשים'), רווקות כנשואות וקטנות כגדולות. ראו גם לעיל פרק שלישי, סעיף ד, שהביטוי 'שאר כל הנשים' מופיע במשנה כניגוד לעבדים ולשפחות שנזכרו קודם לכן.
- 25 ראו ספרי ח (עמ' 15) 'בפני כל הנשים ושותות'; וראו כהנא, אקדמות, עמ' 186, הע' 13, שלפי גרסה זו החשש לפגיעה בכוח ההרתעה של המים הוא בפני כל הנשים כולן שלא יפחדו להזקק לדבר עבירה ולשתות בגין כך'. השוו ספרי זוטא ה, לא (עמ' 239): 'כיון שאלו יורדת מן המקום היתה אומרת לחברותיה אל תמנעו מלחטוא'.
- 26 על המחלקות ביחס ללימוד תורה לנשים במשנת סוטה, ראו רוזן-צבי, סוטה, עמ' 166–169.
- 27 השוו דרשות הספרי יח (עמ' 23) וספרי זוטא ה, כא (עמ' 236) על הפסוק 'והיתה האשה לאלה בקרב עמה', המפרשים זאת כמתייחס לנשים דווקא. ראו לעיל פרק ראשון, סעיף ד, שבסוגיות הבבלי (ורק בהן) הפכה פרשת סוטה להיות לקח לגברים ולנשים כאחד.

זאת ועוד, ענייני נישואין ונאמנות אינם תופסים מקום מרכזי במהלך הטקס, ואף לא בדיונים שסביבו, והבעל²⁸ וצאצאיו²⁹ אינם נוכחים בהם כמעט.³⁰ גם בתיאור החטא בתוספתא פ"ג ה"א-ה"ה, כפי שראינו, הניאוף תופס מקום שולי, והמוקד החלופי שלו הוא הפיתוי והאקטיביות הנשיים.³¹ סוגיית הפיתוי עולה גם במשנה עצמה (פ"א מ"ה) בהקשר לעירום ולגילוי לבה של הסוטה. שתי התופעות דלעיל מפרשות זו את זו: הטקס עוסק בנשים כולן, ולא בנשים נשואות דווקא, שכן הבעיה שהוא מתמודד עמה אינה ניאוף אלא פיתוי.

ראיה לקשר שבין פרשת סוטה ופיתוי בעיני החכמים נמצאת בספרי במדבר קלא (עמ' 169–173), שם מופיע תיאור צבעוני של בנות מואב המפתות באופן ערמומי את בני ישראל. מעשה הפיתוי נפתח במפגש תמים לכאורה ('הושיבו שם נשים מוכרות כל מיני כיסנין'), ממשיך בפיתוי מיני ('אמרה לו רצונך שתשתה יין והוא שותה והיה היין בוער בו') ומסתיים בעבודה זרה ('אמר לה הישמעי לי והיא מוציאה טופוס שלפעור').³² והנה, המעשה כולו נפתח בדרשה: 'וישב ישראל בשטים – במקום הסוטות' – הסוטות, אם כן, אינן אלא הנשים המפתות. דוגמה מובהקת נוספת מופיעה בפרשת אשת יפת תואר בספרי דברים ריב–ריג (עמ' 245–247). דרשה זו, כפי שראינו בפרק השלישי, סותמת כשיטת ר' עקיבה, אשר קורא את הפרשה המקראית (דברים כא, י–יד) כמכוונת לניוולת של השבויה, וזאת בניגוד גמור לדעת ר' אליעזר, המפרש את הפסוקים, כפשוטם, כמבקשים דווקא להגן עליה.³³ שיטת ר' אליעזר מתאימה לדברי מגילת המקדש,³⁴ פילון³⁵

28 תפקידו של הבעל מוגבל לקינוי הפותח את הפרוצדורה (ואף בית דין יכולים לקנות עבורו – פ"ד מ"ה; השו"ס ספרי כ [עמ' 24]; ספרי זוטא ה, יב [עמ' 233]), והופעתו בפ"א מ"ג היא דווקא כמי שעשוי לחבל במהלך הטקס. השו"ס גם פ"ג מ"ו: 'ושבעלה אינו רוצה להשקותה', וראו דרשת הספרי ח (עמ' 13): 'מן התורה האיש מביא את אשתו אל הכהן, אלא אמרו מוסרין לו שני תלמידי חכמים בדרך שלא יבא עליה'.

29 הצאצאים מופיעים בדיוני התנאים רק בהקשר להבטחת השכר (ספרי יט [עמ' 23]), הנעדרת לחלוטין מן המשנה.

30 מחקרים שונים הניחו כמובנת מאליה את הדומיננטיות של נושאים אלו גם בהקשר לסוטה. ראו למשל זלוטניק, דינה, עמ' 130, דסטרו, סוטה, עמ' ix.

31 לעיל פרק חמישי, סעיף א; וראו שם הפניות לתיאורים אחרים ובהם סוגיות של נאמנות, של ניאוף, של צאצאים וייתוס אכן תופסות את המקום המרכזי.

32 ניתוח של תהליך הפיתוי בדרשה זו, ראו שטרן, אשת, עמ' 107–108.

33 'וגלחה את ראשה ועשתה את צפרניה: רבי אליעזר אומר – תקוץ, רבי עקיבה אומר – תגדל [...] רבי עקיבה אומר, נאמרה עשיה בראש ונאמרה עשיה בצפרנים, מה עשיה האמורה בראש ניוול, אף עשיה האמורה בצפרניים ניוול'.

34 11QT 63: 12–13, כנוסח תרגום השבעים. על כך, ראו ידין, מגילת המקדש, כרך א, עמ' 279.

35 על המידות הטובות, 111. יוספוס אינו מזכיר את עניין הציפורניים כלל, ראו להלן הע' 44 בפרק זה.

והתרגומים,³⁶ ונראה שהוא מייצג (כדרכו) את המסורת הקדומה.³⁷ ר' עקיבה, לעומת זאת, מפקיע את הפסוקים ממשוטים לגמרי,³⁸ שכן הוא קורא מחדש את הפרשה לאורו של שיח הפיתוי ('שהגויים ארורים ובנותיהן הן מתקשטות במלחמה בשביל להזנות אחריהן'),³⁹ ההופך את האישה משבויה אומללה, הזקוקה להגנה ולטיפול נאות, למפתה מסוכנת, שיש לנטרלה.⁴⁰

פרשת אשת יפת תואר ופרשת סוטה שותפות להצגת הסיכון – הפיתוי – וכן לדרך ניטרולו – הניוול. הן בדרשת הספרי הן במשנה מופיע הניוול – הפגיעה בגוף וכיעורו, בניגוד לאתוס התנאי המקובל⁴¹ – כאמצעי להתמודדות עם הפיתוי

36 ראו דברי פינקלשטיין, במהדורת הספרי על אתר, עמ' 245, שורה 9.

37 כדברי גילת, ר' אליעזר.

38 הן משום ש'עשה' בהקשר לגוף משמעו אכן טיפול – כמפורש בפסוק הראיה המובא בספרי – הן משום שמדובר על כורחך במעשה כלשהו, בדומה לגילוח השיער ולהסרת הבגדים, ואילו לפי ר' עקיבה אין זה אלא מחדל.

39 השוו לדרשה שלפני כן: 'יפת תואר – אין לי אלא בזמן שהיא נאה, מניין אפילו היא כעורה? תלמוד לומר: וחשקת בה'. לא ביופי נשי עסקינן, אלא בתשוקה גברית (השוו גם בהמשך, בקטע שמקורו לפי המהדיר במכילתא לדברים, 'אביו של זה חשק יפת תואר והכניס שטן לתוך ביתו' [ספרי ריח (עמ' 251)]). לתיאורי ההתקשטות הנשית במלחמה למטרות זנות, השוו האמור בויקרא רבה טז, א (עמ' שמ–שמד [=פסיקתא דרב כהנא יז, ו]), ביחס לבנות ירושלים: 'אמרו לו אם יבואו שונאים עלינו מה הם יכולים לעשות לנו – האומרים ימהר יחישה מעשהו למען נראה (ישעיהו ה, יט) – דוכסא רואה אותי ונוטל אותי [...] כיון שגרמו עוונות ובאו שונאים היו מתקשטות ויוצאות לפנייהם כזונות'.

40 כמה דרשות בהמשך הפרשה סותמות כדעת ר' עקיבה: 'והסירה את שמלת שביה – מלמד שמעביר ממנה בגדים נאים', 'וישבה בביתך [...] לקרויה דומה ורואה בניוולה', וכן 'ושלחת לנפשה – ולא לבית אליהה', שהיא כדברי ר' עקיבה ש'אין אביה ואמה אלא עבודה זרה', ובניגוד לר' אליעזר הגורס 'אביה ואמה ממש'. כיוצא בזה גם 'לא חפצת בה [...] שאתה עתיד לשנאה', המתאים דווקא לשיטת רבי עקיבה. כיוצא בזה עולה שיטה זו בכמה דרשות המופיעות רק בחלק מכתבי היד, ועל כן סבור פינקלשטיין שאינם מעיקר הספרי: 'ירח ימים [...] הרי שלשה חדשים כדי בגדי נוייה שהיו עליה [כלומר זמן מספיק כדי לנוול אותם] [...] וכל כך למה שתהא בת ישראל שמחה וזו בוכה בת ישראל מתקשטת וזו מתנוולת', ראו הערת המהדיר שם, והשוו דבריו בעמ' 246, שורה 4: 'ההוספה [...] נלקחת כנראה ממכילתא לדברים, ומן הפסוק ראה לדברי ר"ע', וכן דבריו בעמ' 247, שורה 6: 'ההוספה שלא מעיקר הספרי [...] וידוע שר' יונתן הוא מתלמידי ר' ישמעאל', וכיוצא בזה בספרי ריח [עמ' 251, שורה 2]. אפשר, על כן, כי אין כאן מחלוקת בין בתי המדרש השונים, אלא בין המסורת הקדומה, המיוצגת כאן על ידי ר' אליעזר, לבין שיח הפיתוי החדש, המשותף לשני בתי המדרש.

41 כמוכח אף ממקום זה עצמו, שהרי הטיפול ההוגן בשבויה, לשיטת ר' אליעזר, כולל את הטיפול בגופה והסרת בגדי השבי המבזים ממנה.

הקיצוני: זה של בת הגויים ('שמעביר ממנה בגדים נאים [...] ורואה בניוולה')⁴² וזה של הסוטה ('מעבירים ממנה כדי לנולה'). לפנינו אם כן מיצוי מלא של היפוך התפקידים שמכתיב שיח הפיתוי: האישה הופכת משבויה חסרת אונים למפתה מסוכנת, ובה בעת פוסק הגבר מלהיות תוקפן הזקוק לריסון (כבפרשה המקראית),⁴³ והופך למי שראוי בעצמו להגנה. במסגרת זו הופכת ההתקשטות מזכות בסיסית המוקנית לאישה⁴⁴ לאיום מסוכן. בנקודה זו מופיע הניוול – במפורש ביחס לאשת יפת תואר, ובמשתמע ביחס לסוטה – כמרפא לפיתוי המאיים. שיח חדש עומד בתשתית עיצובה מחדש של פרשת אשת יפת תואר במדרש התנאי, ובהקשר זה יש לקרוא גם את עיצובו מחדש של טקס הסוטה המשנאי. עתה ניתן לשוב לשאלה שהעלנו בפרקים הקודמים: במקורות התנאיים

42 וכן בדברי ר' עקיבה (לעיל הע' 33) ובדרשה המופיעה בחלק מכתבי היד של הספרי ('בת ישראל מתקשטת וזו מתנוולת', לעיל הע' 40).

43 אף שפרשה זו מופיעה בפרק כא, כחלק מחוקי המשפחה, יש לראותה, כפי שציינו חוקרים שונים, כחלק מחוקי מלחמה הבאים בפרק כ, ומכוונים להגבלת הפרקטיקות המלחמתיות ומיסוד ההתנהגות הפרועה בה – קביעת הפטורים מגיוס (כ, א–ט), קריאה לשלום (י–יח) ואיסור השחתת עץ מאכל במצור (יט–כ).

44 עניינן של המחוות המתוארות בפס' יב – גילוח השיער ועשיית הציפורניים – שרוי במחלוקת אצל ראשונים ואחרונים: פילון (על המידות הטובות, 111) מביא הוראות אלו, שלא כדרכו, בלא כל הסבר, וזאת בניגוד להסברים הארוכים שהוא מציע בהמשך לשאר חובות הפרשה (111–115). יוספוס (קדמוניות ד', 257) מסביר זאת כסימן של אבלות, אולם הוא מזכיר רק את גילוח השיער ומתעלם מן הציפורניים ומן השמלה, שאכן אינן מתאימות להסבר זה (ראו פלדמן, קדמוניות, עמ' 430). המחקר המודרני, ברובו הגדול, רואה במחוות אלו מעין טקס מעבר, ניתוק האישה מחייה הקודמים (ראו דרייבר, דברים, עמ' 245; קירנס, נוכחות, עמ' 189; ניריטש, מלחמה, עמ' 85; טיגאי, דברים, עמ' 194), וכך משתמע מן הגרסה המופיעה בתרגום השבעים ובמגילת המקדש, ולפיה הגבר הוא המצווה לבצע מחוות אלו באישה (וויברס, שבעים, עמ' 340). אולם, לפי נוסח המסורה, אפשר שהמדובר הוא בסידור וטיפוח גופה של השבויה (כדומה לאמור על יוסף, בצאתו מן הכלא: 'ויגלח ויחלף שמלותיו' [בראשית מא, יד]), בניגוד למצב המנוול שבו הייתה שרויה (וזהו 'הסירה שמלת שביה'). פירוש זה עולה בקנה אחד עם המגמה העולה מפרשה זו בכללה, המקפידה לנהוג בשבויה כאישה, ולא כשלל, ולאפשר לה להסתגל למצבה החדש (השוו ויינפלד, דברים, עמ' 239, 291). אמנם, בין אם נפרש כך את המחוות בפשוטו של מקרא ובין אם לאו, נראה שזו משמעותם בדברי ר' אליעזר בספרי. כך עולה הן מפסוק הראיה המובא לדבריו – העוסק במפורש ב(העדרו של) טיפוח הגוף – הן מן הניגוד בינו ובין דברי ר' עקיבה, הרואה במחוות אלו 'ניוול'. כפי שראינו לעיל (פרק שלישי, סעיף א), משמש הניוול בלשון התנאים תמיד לתאר כיצור פיזי, ולמעשה הוא אינו אלא היפוכה המדויק של ההתקשטות. נטילת שער וציפורניים מתוארות אכן כהתקשטות בירושלמי, מועד קטן פ"א ה"ז (פ, ד): 'ואלו הן תכשיטי אשה? גודלת וכוחלת ופוקסת ונוטלת את שערה ואת צפורניה ומעברת כלי חדש על פניה' (השוו בבלי, שם ט ע"ב).

פרשת הסוטה המקראית מוקמה בהקשרים שונים: בירור משפטי, חינוך, נישואין וזוגיות.⁴⁵ איזו בעיה עומדת בתשתית העיצוב מחדש של טקס הסוטה המשנאי? בהקשר לאיזו סוגיה נקשרה פרשת הסוטה במשנה? העדר העיסוק בנישואין, הפנייה החוזרת ל'כל הנשים', והופעתו של הפיתוי (הן במפורש במשנה פ"א מ"ה ובתוספתא סוטה פ"ג, והן בהקבלה לניווילה של אשת יפת תואר ולבנות מואב ה'סוטות'), מלמדים כי הנושא העומד על הפרק במשנה הוא סכנות הנשים ופיתוייהן, והוא אשר הביא לעיצוב המסוים של הטקס בה.

יש להבהיר שוב שאיני טוען שבדמיון התנאי כל אישה היא סוטה (אדרבה, מקורות רבים מלמדים שאין הדברים כך) אלא, להפך, שהסוטה היא במובנים מסוימים 'כל אישה' (ומשום כך ניתן לומר בהקשר לה 'ונוסרו כל הנשים'). מצב הספק המאפיין את פרשת הסוטה, כבר במקורה המקראי, הפך אותה לאתר שאפשר להציג דרכו סוגיות רחבות של מוסר מיני שהעסיקו את החכמים. המעבר שהתרחש במשנה מהצגת הסוטה כספק נואפת להצגתה כוודאי מופקרת, כזו שנסתרה עם גברים זרים, הופך אותה למתאימה במיוחד לסמל את סכנות הנשים ופיתוייהן, שכן הוא מרחיב את ההקשר שבו נידונה הסוטה מעניינים הנוגעים לנישואות בלבד (ניאוף) לסכנות הנשים בכלל (מופקרות, פיתוי וסתר).⁴⁶ בית הסתר שאליו נכנסת הסוטה משלב, במובן זה, את מרב הדימויים, הדמיונות והחרדות ביחס לנשים – הן הזנות והמופקרות (בשל מה שידוע) הן הסתר והחמקמקות (בשל מה שאינו ידוע); פריצות גלויה ופיתוי נעלם. טענתי היא, לפיכך, שדמותה של הסוטה מתפקדת בשיח החז"לי כמיצוי קיצוני של האיום הקיים באופן מדולל בכל אישה,⁴⁷ ולפיכך דווקא פרשה זו הפכה לאתר של פנטזיה⁴⁸ על ביטול

45 לעיל פרק ו סעיף ד.

46 קשה לקבוע מה קדם למה. האם הפיכת פרשת הסוטה לאתר להציג דרכו את הנשים וסכנותיהן, גרם לעיצוב מחדש של דיני הראיות והפיכת הסוטה מספק לוודאי, או שתהליך זה הוא שהפך את הסוטה למתאימה כל כך לחשוב דרכה על האיום שבכל אישה. דומה שצבת בצבת עשויה: תהליך השינוי בדיני הראיות מתרחש, כפי שראינו, באופנים שונים כבר בספרות בית שני, אך מקבל ביטוי מובהק וחרף בשיטות התנאים על הקינוי והסתירה (לעיל פרק ראשון) ועל עונשה הוודאי של הסוטה, ואפילו של הטהורה.

47 דמותה של הסוטה כביטוי לפיתוי מסוכן עולה גם מתוך הנגדתה לסכנה שבחטאים מיניים אחרים: 'נחשדו ישראל על הסוטות ולא נחשדו על הנידות' (ספרי ח [עמ' 13]).

48 במובנה הפרוידיאני. פרויד מגדיר כידוע פנטזיות כמשאלות (מיניות, בגלוי או במשתמע) לא ממומשות כלפי האסור. במהלך הפרקים הקודמים הראיתי בבירור גם את רכיב האיסור במחוות שבמשנת סוטה (בעיקר בפרק השלישי ביחס לביזוי, ובפרק הרביעי ביחס למוות), וגם את זה של חוסר המימוש (פרק שישי). הפנטזיה מהווה מושג מפתח בספרה של מרים פסקוביץ, טווייה. במקום אחד פסקוביץ אף מיישמת ניתוח זה, בקצרה, למשנת סוטה (עמ' 135). אמנם פסקוביץ משתמשת בפנטזיה כשם כללי לידע ולדימויים המגדריים שמייצרים החכמים (למשל עמ' 8, 151), ולפיכך רואה בכך מאפיין בסיסי של תיאורי הנשים בספרות החכמים (וככל הנראה של ספרות זו בכלל, ראו עמ' 133), ואילו אני משתמש במונח באופן

מוחלט של איום זה; השתלטות על גופה של האישה והפיכתה לנראית לחלוטין, מעוקרת מסכנתה, נשלטת, נטולת סוד.

ב. טקסים טקסטואליים

ניתוח זה של עיצוב טקס הסוטה במשנה מתאים לתפיסתו של חוקר הדתות ג'ונתן סמית באשר לתפקודם של טקסים בכלל.⁴⁹ סמית רואה בטקסים אמצעי להצגת המציאות כפי שהיה ראוי שתהיה, תוך מודעות מתמדת לפער בין אידאה זו לבין המציאות הראלית:⁵⁰

I would suggest that, among other things, ritual represents the creation of a controlled environment where the variables (i.e., the accidents) of ordinary life may be displaced precisely because they are felt to be so overwhelmingly present and powerful. Ritual is a means of performing the way things ought to be in conscious tension to the way things are in such a way that this ritualized perfection is recollected in the ordinary, uncontrolled, course of things. Ritual relies for its power on the fact that it is concerned with quite ordinary activities, that what

מצומצם הרבה יותר, כמאפיין דווקא של תיאור יוצא דופן, העומד במתח גלוי עם האתוס התנאי הרווח.

49 סמית שייך במובהק לאסכולה התקשורתית באנתרופולוגיה של הטקסים, שעמה נמנים חוקרים גם כויקטור טרנר, אדמונד ליץ וסטנלי טמביה. הגישות התקשורתיות התפתחו במחצית השנייה של המאה העשרים, בייחוד בארצות הברית, כתגובת נגד הן למגמות הפונקציונליסטיות, מבית מדרשו של דרקהיים ותלמידיו באנתרופולוגיה הבריטית (מלינובסקי, אוונס-פריצ'רד, רדקליף-בראון ואחרים), הן לאלו הסימבוליסטיות. תאוריות אלו זנחו את ההנחה שניתן לעבור באופן פשוט מן הטקסים אל המבנה והסדר החברתי שהם משרתים, ועם זאת הסתייגו מהטענתם של הטקסים במשמעויות קוסמולוגיות מורכבות (כניכר בייחוד בעבודותיו של מירצ'ה איליאדה). הטקסים התפרשו במסורות אלו קודם כול כסוג של ידע, הסבר, סיפור על העולם, ואת שאלת התפקיד החברתי של הטקסים הם המירו בדיונים פרטניים על משמעותם, תוך שהם משמרים אותם בחיק ההתנסות הרגילה. על גישות אלו, ראו בל, ריטואלים, עמ' 61–89.

50 סמית, דת, עמ' 63. מאוחר יותר ניסח סמית את הדברים מחדש במונחים סוסיריאניים, והציע כי מוקדו של הריטואל אינו באלטרנטיבות הספציפיות שהוא מעלה לאירועי היומיום, אלא בעצם יצירת ההבדל. על ידי עשייה ריטואלית של אותן הפעולות היומיומיות הרגילות, הריטואל יוצר סדרת הבדלים בין הרגיל והקדוש, הטמא והטהור, מה שקורה ומה שראוי לקרות, ועל ידי כך מאפשר לחשוב מחדש את העולם הממשי דרך ניגודו. ראו על כך סמית, ריטואל, עמ' 96–117.

it describes and displays is, in principle, possible for every occurrence of these acts. But it relies, as well, for its power on the perceived fact that, in actuality, such possibilities cannot be realized.

סמית מפרש באופן זה את הטקסים המבוצעים בחברות שבטיות בטרם יציאה לציד, שבהם מומחז הציד המושלם. במקום לברוח, החיה משתפת פעולה עם ציידיה והולכת בשקט למותה. המוות נעדר כיצור ומלווה באמירות ובמחוות הנכונות, והציידים אינם מסכנים את עצמם כלל. בניגוד לפרשנות המקובלת של טקסים אלו, כניסיון מאגיי-סימפטי להשפיע על הציד הממשי, סמית רואה בהם מעין 'תצוגת תכלית': המחזה של אירוע נשלט לתלוטין, נעדר כל אילוצים והפתעות. משתתפי הטקס מודעים לגמרי למרחק בינו לבין המציאות שאינה כזו, ולמעשה הפעילות הטקסית מנכיחה את המרחק הזה בין הטקס והמציאות בכל פעם מחדש.⁵¹ אולם, אם הטקס מבוצע היטב ומופנם בלבנות צופיו, הוא יחזור ויתפקד כאידאה מכוונת בפעילות היום יומית – הציידים יזכרו, גם בעת הציד האמיתי, מלא הקשיים ההפתעות והלכלוך, כיצד הדברים 'היו צריכים להיות'.

טקס הסוטה המעוצב במשנה מציג גם הוא סדרת מחוות המרכיבות יחד מציאות של שליטה ונטרול טוטליים, וגם הוא עשוי לפעול באופן דומה על שומעיו/קוראיו. אלא שבמקרה של הסוטה המרחק בין המחוות הטקסיות לבין המציאות נובע לא רק מן המגבלות שמטילה הראליה, אלא גם ובעיקר מן האיסורים שמטילים החכמים עצמם. הטקס, במקרה זה, אינו מציג אידאל שאינו יכול להתממש במציאות, אלא פנטזיה שלא ראוי לה שתתממש. הוא אינו מייצג מערכת ערכים חברתית מוסכמת המועמדת כנגד המציאות הקשה והכאוטית, אלא נוטל צד במערכה מסוכסכת בתוך האידאות עצמן: בין הצורך לשלוט בגוף הנשי ללא מיצרים, לבין החובה להימנע מכך בכל מחיר.⁵²

התפיסה של סמית שהטקס הוא מעין מציאות אידלית מאפשרת להתקדם צעד נוסף ולטעון כי גם המשנה מתפקדת כטקס שכזה. ניתן לראות בתיאור הפרטני שבמשנה לא רק תיאור של טקס מדומיין ופנטסטי, אלא מעין טקס-טקסטואלי של טיפול בנשים, אשר פועל כהנכחה של מה שהיה יכול להיות אך איננו, הנכחה שלה תוצאות חינוכיות-רגולטיביות מובהקות בעולם הממשי.⁵³ תפיסה של תיאורי טקסים מן המשנה כמעין טקסים-טקסטואליים,

51 סמית, ריטואל, עמ' 109–110.

52 ניתוח של טקס כמוקד לחשיפת אופיים המסוכסך של האתוסים החברתיים נמצא בניתוחו המפורסם של קליפורד גירץ את טקס הלוויה (גירץ, פרשנות, עמ' 138–162).

53 את התוצאות הרגולטיביות של משנת סוטה ניתן לראות דרך בחינת הפירושים, מסורתיים ומחקריים כאחד, המתייחסים לתיאורי הטקס כניסיון למנוע ניאוף על ידי שימוש במחוות קיצוניות שישמשו התראה לחוטאות פוטנציאליות. פירושים אלו משכפלים למעשה את תפיסת המשנה על האשה והסכנות הטמונות בה (ינווסרו כל הנשים ולא תעשינה כזימתכנה). הוכחה מפורטת של טענה זו דורשת בחינת התקבלותה של משנת סוטה החל

שאמירתם/לימודם הם ביצועם, ושאיף על פי כן הם פועלים בעולם הממשי בדומה לטקסים נוהגים למעשה – יונקת מגישות פרפורמטיביות אל המשנה שהתפתחו בשנים האחרונות. לפי גישות אלו אין להסתפק בשאלה מה אומרת המשנה, אלא יש לשאול כיצד היא פועלת על שומעיה/לומדיה.⁵⁴ כך, למשל, קורא מייקל שוורץ את משנת יומא (ואת 'סדרי העבודה' שהתפתחו ממנה), כמימוש לשוני של עבודת יום הכיפורים,⁵⁵ ובאופן דומה קוראת בת' ברקוביץ את תיאורי מיתות בית דין. למעשה, ברקוביץ טוענת, הטקס-הטקסטואלי, שלימודו הוא ביצועו היחיד, הוא הטקס המושלם:⁵⁶

While rituals usually work to create a perfect reality in an unpredictable world, the ritual of the Mishnah creates a reality that is almost impervious to contingencies (...) I would recommend that we think of the Mishna's rituals as hyper-rituals, as more ritual than ritual (...) the recitation of *m. San. 6* might have conjured up for Rabbis and their audiences the experience of criminal execution and with it the fear of authority that execution inspires.

בדומה לכך ניתן לפרש את משנת סוטה כטקס שנועד להחדיר בלב שומעיו/לומדיו את הסכנות הטמונות בנשים, על ידי הצגה של 'אשה מנוהלת היטב', מנוטרלת וגלויה לחלוטין.⁵⁷

ג. אריח על גבי לבנה – סיכום

טקס הבדיקה הנסי של אישה הנחשדת בניאוף, המתואר בספר במדבר פרק ה, לא הותיר בידינו כמעט כל עדות למימושו, אך זכה לחיים טקסטואליים מגוונים בספרות הבת-מקראית, ממניפסט בשבת המתינות אצל פילון ועד

בתלמודים והראשונים וכלה בעיסוק העכשווי בה בבית המדרש ובאקדמיה – בחינה שהיא מעבר לתחומה של עבודה זו.

54 ראו דברי אלכסנדר, כוזאיסטיקה, עמ' 233 והפניותיה שם, בהערה 106, לעבודותיהם של סטיון פראד ומרטין יפה.

55 ראו שוורץ, עבודה; השוו שוורץ, שירה, עמ' 461.

56 ברקוביץ, מיתות בית דין, עמ' 18.

57 בשולי הדברים יש להוסיף כי אין לראות במשנת סוטה ובטקסטים אחרים כמותה רק מניפולציות רטוריות לשכנוע הציבור. אדרבה, נראה כי חכמים עצמם הם חלק מאותו הציבור המוטרד מסכנות הנשים, כניסוחו של בלוך, מילה, עמ' 177: 'It is clear that, if we are to see ideology as mystification, we have to face that in most cases the power-holders are as mystified as anybody else'.

לאמצעי מאגי בטקסי פוריות שנמצאו בגניזה הקהירית. כשהגיע הטקס המקראי לידי התנאים הוא היה עמוס כבר בהיסטוריה פרשנית ענפה למדי, כפי שניתן לראות מן ההתייחסויות השונות בספרות הבית השני שהגיעו אלינו (בן סירא, קומראן, פילון, יוספוס ותרגומים שונים). גם בספרות התנאית עצמה ניתן לראות התייחסויות מגוונות אל הטקס, החל בראייתו כאמצעי להשכנת שלום בין איש לאשתו (ספרי טז [עמ' 21]) או כתהליך חינוכי לאישה (תוספתא פ"ב ה"א [עמ' 154])⁵⁸ ועד תפיסתו כמעין הוצאה להורג ודאית (לשיטתו של ר' שמעון בן אלעזר).⁵⁹

במשנה נמצא עיצוב נרטיבי של הטקס, החורג מן המקור המקראי, כמו גם מן הגרסאות המופיעות בספרות בית שני, בפרטים רבים. בייחוד מעוררות עניין המחוות האלימות, החריפות ויוצאות הדופן שנוספו בטקס המתואר במשנה.⁶⁰ מחוות אלו התפרשו בדרכים רבות ושונות במחקר: היו שראו בהן ביטוי לנטייה לפרטים המאפיינת את היצירה החז"לית,⁶¹ שרידים של הלכה קדומה שנדחתה מאוחר יותר,⁶² חלק ממאבק קדום שהתנהל בשלהי ימי הבית,⁶³ או תוצר של מהפך בדיני הראיות.⁶⁴

בספר זה ביקשתי לשוב ולבחון את עיצובו ה'מוזר' של הטקס המשנאי כשלעצמו. בניגוד לרוב המחקרים הקודמים אשר התייחסו למחוות אלו כבעיה, כחוסר נחת שיש להסיר (explain away) – ויעיד על כך הדיון הקצר, בדרך כלל בשולי דיון אחר, שהוקדש לכך במקומות אלו – ביקשתי לראות בכך הזדמנות לבחון סוגיות שונות ביחס לספרות התנאית ויחסה אל המקרא, אל המקדש ואל המסורות השונות מימי הבית, כמו גם לסוגיות של מגדר ומוסר מיני. בהקשר אחרון זה מספקים הדיונים סביב הסוטה אפשרות נדירה למדי להציץ אל המורכבות, הדיאלקטיקה והמתחים הכרוכים בגיבוש המוסר המיני התנאי, על ידי ניתוח של אחד המומנטים הפחות 'מובהקים' שלו.

פירושו של הטקס המשנאי נבנה במהלך פרקי הספר אריח על גבי לבנה: ניתוח פרטי הטקס חשף את חריגתם מן המקור המקראי מכאן ואת זרותם לאתוס הענישה התנאי המקובל מכאן. השוואה לכותבים שונים מימי הבית ולעדויות

58 לעיל פרק שישי, סעיף ד.

59 לעיל פרק רביעי, סעיף ג.

60 אמנם לא כולם ראו כאן תופעה הדורשת הסבר. כך למשל סיכמו הקצר למשנה של ניוזר, יהדות, עמ' 250: 'מסכת סוטה מראה לנו כיצד נראית מסכת כאשר אין המשנה נושאת מסר חשוב בנושא שבחורה. לא יהיה זה מריוק להגיד שמסכת זאת משמשת השלמה ממשית לתורה. לכל היותר היא מוסיפה כמה פרטים והרחבות פחותי ערך'. עניינו של ספר זה הוא בדיוק באותם 'הרחבות פחותי ערך', ושאלת ערכם היא היא שעמדה בו למבחן.

61 אפשטיין, חוקי אישות, עמ' 226–228.

62 האופטמן, לקרא מחדש, עמ' 21.

63 אילן, נשים יהודיות, עמ' 136–141.

64 הלברטל, מהפכות, עמ' 108.

שונות מתקופה זו הטיל ספק במקורותיו הראליים של הטקס המתואר במשנה, ואילו ניתוח המשניות עצמן, והשוואתן למקבילות בספרות התנאית, לימד על עיצוב אידאולוגי-תאורטי-בית מדרשי של הטקס במשנה, אשר שיווה לו בעקביות אופי של טקס ענישה במקום בדיקה אלוהית. תובנות אלו בדבר אופיו הייחודי של הטקס המשנאי התבהרו על ידי בחינת משנה אחת (ומקבילתה הארוכה בתוספתא), המפרשת את הטקס במתכונת 'מידה כנגד מידה', רואה בו רצף אחד של ענישה, ומצדיקה אותו על ידי הצגתו כחזרה על מחוות החטא עצמן. האופי המימטי של הענישה, אלימותן החשופה של המחוות שבה, כמו גם רמזים תמטיים ולשוניים שונים, הובילו אותי לחפש את מקור המחוות, הרחק מפרשת הסוטה המקראית, בעונשי הנאפות המימטיים המתוארים אצל הנביאים, כמו גם בהיגיון הייחודי של הזירה הרומית, המשלב ענישה וחיזיון לכדי אירוע פוליטי-בידורי אחד. כל זה הזמין את שאלת המוטיבציות האפשריות לעיצוב מחדש של טקס הסוטה המקראי לכדי אירוע ענישתי אלים ומימטי, במתכונת הרחוקה מן המקובל בספרות התנאית, בשעה שהטקס אינו נוהג עוד, ובלא בסיס ממשי במסורות ראליות או פרשניות מזמן הבית. עניין זה עמד במוקד פרק זה, אשר ביקש למקם את הדיון במסגרת פרובלמטיקה מסוימת אשר שבה ועולה במקורות בהקשר לסוטה – הפיתוי.⁶⁵

שלושה זמנים שונים נוכחים במחקר זה בעת ובעונה אחת: א) המאות האחרונות של ימי הבית השני – זמנם של כתבי קומראן, תקופת פילון ויוספוס והעידן שבו טקס בדיקת הסוטה עשוי היה לנהוג הלכה למעשה. לעיל ראינו כי למשנת סוטה יש מעט מאוד, אם בכלל, קשר לתקופה זו ולפרקטיקה המקדשית הנוהגת בה. ב) התקופה העומדת במוקד הספר הנה המאה השנייה, זמנם של התנאים ותקופת התהוותו בפועל של הטקס המשנאי.⁶⁶ בהקשר תאורטי בית מדרשי זה – על האידאולוגיות הייחודיות שאפיינו אותו והבעיות שריחפו במהלכו בחלל בתי המדרש – ביקשתי למקם את משנת סוטה. ג) הזמן השלישי הוא זה שלנו, והוא נוכח כאן לא רק בעובדה הטריטוריאליה שהן הפרספקטיבה הן כלי המחקר לקוחים מתוך עולמנו, אלא גם בכך שהכתיבה על משנת סוטה מניחה בהכרח את התהליכים שעברה המשנה מאז ועד היום: הקונוזציה שלה, חדירתה לתרבות והשפעתה על דורות של לומדים וסביבתם. זמן שלישי זה נותר אמנם מובלע במהלכה של העבודה, והוא מחכה עדיין למימושו בעתיד. עתה ניתן לסכם, בקליפת אגוז, את הטענה שהועלתה בחלקה השני של העבודה: מאחורי הטקס המעוצב במשנה ניצבת דמות אישה מדומיינת, שהטקס

65 בעוד הפרקים הקודמים עסקו בתופעות שאפשרו את העיצוב מחדש של הטקס (העדרם של טקסי אורדיל מסביבתם התרבותית של חכמי המאה השנייה, החיקוי של הענישה היחזקאלית וההשפעה המסתברת של מוסד הזירה הרומית, ועוד), פרק זה עסק במוטיבציה לעיצוב שכזה.

66 על דורות התנאים המשתקפים בדיונים השונים על הסוטה, ראו לעיל פרק שישי, סעיף ב.

מכוון כלפיה. דמות זו עולה מחלקים שונים של תיאורי הטקס (ההיסתרות, לשון האיום, העירום, הקהל והלב הגס, הנידונים בחלקה הראשון של העבודה), אך נחשפת באופן הברור ביותר בפירוש המוצע למהלך הטקס בפרק א משנה ז, וביתר הרחבה בתוספתא המקבילה. עיון במקורות אלו העלה כי אין זו סתם דמות של נואפת, אלא של מפתה מאימת ונוצרת סוד. דמות דומה, גם אם צבעונית ופלסטית הרבה יותר, עולה גם מתיאוריו של יחזקאל בפרקים טז וכג, והקשר בינו ובין משנתנו מפורש. דמותה של המפתה הולוכה אל שיח הפיתוי, שבמסגרתו מופיעות הנשים כפרסוניפיקציה של האיום שאתו נאבקים הגברים, וממילא אל פענוח הטקס כתצוגת תכלית של טיפול טוטלי בנשים, המסיר את האיום המתמיד הגלום בהן.

אחרית דבר

המקדש שבמשנה

במהלך הספר עסקתי בטקס הסוטה לעצמו, בשולי הדברים אני מבקש למקומו בהקשרו הרחב במשנה. מהו היחס בין טקס הסוטה לשאר הטקסים המופיעים במשנה? האם אופן עיצובו של טקס זה יוצא דופן, ואם כן מדוע הוא מוצג כטקס ככל הטקסים? מה מאפשר לטקס מקראי להינתק מהקשרו הספציפי ולהפוך למוקד שדרכו מוצגות ונידונות סוגיות יסוד של מגדר ומוסר מיני? ולבסוף, מה מלמד הדבר על המשנה כמכלול? תשובה לשאלות אלו לא תימצא מתוך עיסוק במחווה עצמן ואף לא במסגרת הטקסטית שבה הן מופיעות, כדרך ניתוחנו לעיל, אלא מתוך ניתוח ההקשר הטקסטואלי שהטקס נתון בו – המשנה ומקומם של המקדש ופולחנו בה. להלן אבחן את ההשלכות האפשריות של ממצאי על משנת סוטה בהקשרים הולכים ומתרחבים: תיאורי הטקסים במשנה, אחר כך הלכות המקדש, המשנה כחיבור, ולבסוף אופיו של בית המדרש התנאי ככלל. דברים אלו ראויים להופיע כאחרית דבר שכן אין בהם ניסיון לקבוע קביעות חותכות, אלא להציע השלכות אפשריות של הספר הנוכחי על שאלות רחבות יותר בחקר המשנה, ובעיקר לפתוח פתח למחקר עתידי בנושאים אלו.

המשנה מכילה כארבעים תיאורים של פעולות טקסיות שונות: מהבאת הביכורים ועד ליל הסדר, ומסדר תעניות הגשמים ועד פרוצדורת המלקות. תיאורים אלו – המובחנים מהלכות המשנה הרגילות בסגנונם הנרטיבי – עשויים לתפוס מסכת שלמה (יומא, תמיד), פרק (כגון פסחים פ"י, נגעים פי"ד, פרה פ"ג), משנה בודדת או אף חלק ממנה (כגון בכורות פ"ט מ"ז, זבחים פ"ה מ"ג).¹ רובם

1 רשימת תיאורי הטקסים במשנה מופיעה אצל ברויאר, תיאורי טקס, עמ' 302, הע' 17, ונמנים בה ארבעים ואחד פריטים. רשימתו של ברויאר הורכבה על פי בוחן לשוני צרוף: רצף של פעלים בעבר או בבינוני. לאמור: שלא כאופי הכזואיסטי של הלכות המשנה – שהפעלים הבאים בהן בפתיחת משפט הם תיאור המציאות, ואילו בסופו מובאת ההלכה (כגון 'אם אמרה טמאה אני, שוברת כתובתה ויוצאת' [פ"א מ"ה]), בתיאורי טקס ההוראה ההלכתית מצויה ברצף הפעלים עצמו (כגון 'הניף והגיש קמץ והקטיר והשאר נאכל לכהנים' [פ"ג מ"ב]). על פי בוחן זה, ברויאר כולל ברשימתו גם הדגמות קצרות המתלוות להלכות ('כיצד?' [זבחים ה, ג; ו, ה; מנחות ה, ו; ח, ז]), וכן סיפורי דברים שאינם הוראה כשלעצמם, אך מסתיימים בהלכה הנוגעת להם (זבחים יב, ו; מנחות ח, ד). לעומת זאת, ברויאר אינו כולל תיאורי טקס מובהקים: חקירת עדי החורש בראש השנה פ"ב מ"ו–מ"ז; ברכות וקללות

של התיאורים מתייחסים למקדש ולפולחנו ורק מיעוטם הקטן עוסק בטקסים שנהגו במאה השנייה.² על פי רוב התייחסו החוקרים לטקסי המקדש כמסורות מזמן הבית,³ בעוד הטקסים האחרים נידונו כיצירה תנאית מקורית שעוצבה כדי להתמודד עם המציאות הבת-חורבנית.⁴ ואולם הבחנה זו מתגלה לאחרונה יותר ויותר כמלאכותית.

ניתן להדגים זאת ממשנת יומא, אשר רד"צ הופמן הכתירה כשייכת לזמן הבית,⁵ ודבריו אומצו על ידי אפשטיין הכותב: 'סדר יומא [...] כל עניינה וסידורה עתיק (חוץ מהוספות תנאים אחרונים) שהרי על פי סדר מעין זה היו מלמדים לכהן גדול את סדר העבודה (פ"א מ"ג).'⁶ אין צריך לומר שדברי המשנה 'וקורין לפניו בסדר היום' אינם ראייה לכך שמשנתנו אכן קדומה היא,⁷ ונראה שאפשטיין נסמך על תוכנה של המסכת בקביעתו זו. כנגד גישת המקדימים

בסוטה פ"ז מ"ה; דינו של מגדף בסנהדרין פ"ז מ"ה; ושמירה על המקדש במידות פ"א מ"ב. למעשה, הניסיון להרכיב רשימה סופית הנו בהכרח מלאכותי, שכן אלו אינם מובחנים באופן ברור משאר המשניות, כפי שאראה להלן (בדרך כלל, אך לא תמיד, מופיעות כותרות בראש התיאורים: 'כיצד בורקים את העדים?', 'סדר תעניות כיצד?', 'אלו הן המעמדות?', 'מצות הנשרפין', וכדומה. אמנם כותרות כאלה עשויות להופיע גם לפני הלכות שאין בהן כל יסוד תיאורי, כגון במשניות סוכה פ"ד). להלן אתייחס רק לתיאורים ארוכים, שתוכנם הריטואלי מובהק, בדומה למשנת סוטה.

2 רשימה כזו קשה להרכבה, שכן ביחס לטקסים שונים אין לדעת האם נהגו אכן במאה השנייה (כגון עונשי גוף, ראו דיונה השקול של ברקוביץ, מיתות בית דין, עמ' 12–17), והאם אחרים שורדי נהגו בפועל (כגון טקסי מועדים וטהרה), נהגו כצורתם במשנה. באופן מסתבר ניתן לשייך לקבוצת הטקסים הנוהגים שישה תיאורים (מתוך כארבעים במשנה): ליל הסדר (פסחים פ"י), תעניות גשמים (תענית פ"ב), חליצה (יבמות פ"ב מ"ו), סדר הדין בדיני ממונות (סנהדרין פ"ג מ"ו–מ"ז), מלקות (מכות פ"ג מ"ב–מ"ד) ומעשר בהמה (בכורות פ"ט מ"ז).

3 לעיל פרק שישי, סעיף ב.

4 על תיאור ליל הסדר במשנת פסחים פ"י, ראו למשל ספראי וספראי, הגדת חז"ל; יובל, שני גוים. על סדר התעניות במשנת תענית פ"ב, ראו לוין, תעניות ציבור.

5 הופמן, משנה ראשונה, עמ' 19–22. הופמן קובע את זמן עריכת משנת יומא סמוך לימי אגריפס הראשון, על בסיס המסופר במשנת סוטה פ"ז מ"ח: 'התנאים המאוחרים קראו תגר גדול על דברי החנופה שהחניפו החכמים לאגריפס, אבל במשנה אין כל זכר לדברי תגר, ומזה ראייה שהמשנה הזאת נשתנתה בזמנו של אגריפס'. מכאן מבקש הופמן להסיק גם את זמנה של המשנה הקודמת בסוטה שם, הקרובה לה בסגנונה, ממנה להסיק את זמנה של משנת יומא פ"ז מ"א המקבילה לה, ובהסתמך על כך, את זמנה של משנת יומא כולה ('זמן עריכתו של סדר יומא נקבע גם כן ביותר בירור על ידי המשנה סוטה פ"ז מ"ז–מ"ח').

6 אפשטיין, ספרות התנאים, עמ' 36.

7 ראו הופמן, משנה ראשונה, עמ' 12: 'בשם סדר יומא, בעברית סדר היום, נקראה גם פרשת התורה ויקרא טז'; והשוו פירוש של אלבק על אתר: 'בסדר עבודת יום הכיפורים שבתורה'.

עומדות ראיות שונות, הן לאיחורה של משנת יומא הן לעיצוב האידאולוגי, בית מדרשי, של תיאורי סדר היום בה. כך, העלה דניאל שטוקל⁸ שיקולים כבדי משקל המתנגדים לתפיסת המשנה כתיאור אמין של סדר העבודה במקדש. המשנה סותרת פרטים שונים המופיעים בתיאורים מזמן הבית (יוספוס, פילון, קומראן), היא מכילה רכיבים אנכרוניסטיים מובהקים,⁹ פרטים שונים מתוכה הם תוצר של אנלוגיות הלכתיות תאורטיות, ותיאורי הליטורגיה שבה נראים כמעוצבים בהשפעת התפילה החז"לית.¹⁰ לכך יש להוסיף כי הדיונים במשנה מיוחסים ברובם לחכמי דור אושא,¹¹ שאף מציגים במפורש שיקולים המבוססים על מדרשי פסוקים, ולא על ראליה.¹² רצף הטקס מתאר את הארון כחלק מן הארכיטקטורה של המקדש ('מהלך לשמאלו על הפרוכת עד שמגיע לארון'),¹³ וברי לפיכך כי אין הוא עשוי להיות שיקוף פשוט של ראליה מקדשית בתקופת הבית השני. ניתוח מכלול המסכת מגלה אכן שילוב מורכב של מסורות מימי הבית,¹⁴ דרשות פסוקים, ושיקולים אידאולוגיים ובית מדרשיים, בדומה מאוד למה שראינו ביחס למשנת סוטה.¹⁵

על אף ההבדלים בין המקרים השונים, ובין מסכתות קדומות יותר ופחות, ניתן לומר בדרך כלל כי גם טקסי המקדש, כמו שאר הטקסים, עובדו, עוצבו וגובשו בבתי המדרש התנאיים, וכי אותו מכבש הלכתי פעל גם עליהם. הלכות המקדש לא רק נידונו וגובשו בבית המדרש התנאי, אלא גם נוצקו בחלקן לתבנית

8 שטוקל, יום הכיפורים, עמ' 19–28.

9 כגון תלמידי זקני בית דין המשביעים את הכוהן הגדול (יומא פ"א מ"ה), ותלמידי חכמים המלמדים אותו (מ"ו), וכן ביקורת גלויה וסמויה נגד מעמד הכהונה. שלטון החכמים בהקשר למקדש ולעבודתו מופיע עוד במקומות שונים במשנה (ראו למשל משנה, שקלים פ"א מ"ג, הקובעת שכל מי שלא נתן מחצית השקל עד כ"ה באדר, ממשכנים את רכושו; משנה זו מניחה שלטון ריכוזי, הפועל על פי הלכת החכמים, חולש על כל העם, בארץ ומחוץ לה, ואחראי גם לתחזוקת המקדש). על סוגיה זו, ראו רוזן-צבי, מומי הכהנים, עמ' 55.

10 ראו גם אצל רוזן-צבי, ליטורגיה, שקובצי ברכות מאפיינים את הליטורגיה התנאית, אך לא את זו של ימי הבית, ואכן מיוחסים לזמן המקדש רק במשנה לבדה.

11 ר' יהודה (פ"א מ"א; פ"ד מ"ד, מ"ו; פ"ה מ"ד; פ"ו מ"א, מ"ח); ר' מאיר (פ"ג מ"ו, מ"ז; פ"ד מ"ו); ר' יוסי (פ"ד מ"ד, מ"ו; פ"ה מ"א; פ"ו מ"ג).

12 ראו דברי ר' יוסי 'לא היה שם אלא פרוכת אחת', הנסמך על תיאור המשכן בשמות כו, לג. שטוקל, יומא, מראה שהטקס המשנאי כולו עוקב למעשה אחר סדר המקרא, וראו סיכמו על כך שהמשנה מלמדת על כישורים פרשניים יותר מאשר על הזיכרון החי של המקדש (עמ' 23).

13 רק אחר כך נוספת ההסתייגות 'משניטל הארון' (פ"ה מ"ב).

14 ראו דברי מתיה בן שמואל בפ"ג מ"א הלקוחים מתמיד פ"ג מ"ב. על היחס בין תמיד ליומא, ראו אפשטיין, ספרות התנאים, עמ' 36–37.

15 השווה אמור על משנת מידות, לעיל פרק שישי, סעיף ב.

נרטיבית תיאורית של טקסים שלמים ורציפים, שחלקם לא נהגו – לפחות בצורתם המתוארת במשנה – מעולם.

זאת ועוד, העיצוב הסגנוני האחד של תיאורי טקסי המקדש במשנה מסתיר מאחוריו עושר גדול של מקורות ותופעות, שהמאחד ביניהם הוא אופן התיאור הנרטיבי לבדו. בבסיסם של כמה טקסים עומדות מסורות מקדשיות ראליות מובהקות,¹⁶ ואילו אחרים מיוסדים על שיקולים הלכתיים-תאורטיים מפורשים,¹⁷ או על רצף של דרשות מקרא.¹⁸ אותן הלכות עצמן אף עשויות להיות מנוסחות הן בסגנון נרטיבי הן בסגנון הלכתי (אפודיקטי או כזואיסטי)¹⁹ סטנדרטי. כך למשל מופיעות ההלכות בפרק 'איזהו מקומן של זבחים?' (זבחים פ"ה) בניסוח אפודיקטי, ולחלקן נוספת הדגמה נרטיבית: 'כיצד? עלה בכבש ופנה לסבב [...]'. בפרק שלאחריו, לעומת זאת, מופיעות הלכות דומות באופן נרטיבי בלבד (מ"ד–מ"ה). כיוצא בזה ביחס לדרשות המקרא: פרשיות בן סורר ומורה ועיר הנידחת בסנהדרין פרקים ח וי, וכן פרשיות משוח מלחמה ועגלה ערופה בסוטה פרקים ח וט – מבוססות כולן על רצף של דרשות פסוקים.²⁰ אלא שהדרשות בסנהדרין לא עוצבו כלל באופן נרטיבי,²¹ משוח מלחמה בסוטה פ"ח עוצב כך באופן דליל,²² ואילו עגלה ערופה בפ"ט עוצבה כרצף נרטיבי מלא.²³

16 כגון משנת תמיד כולה, שקלים פ"ג מ"ב–מ"ד, פסחים פ"ה מ"ה–מ"ז ופרה פ"ג. לחלק מן הפרטים המופיעים במשניות אלו ניתן להביא אף ראיות חיצוניות. השוו למשל את תיאור הכנת המים על ידי ילדים במשנת פרה פ"ג מ"ב, לשלילה מפורשת של פרקטיקה זו בקומראן (4Q271 2:13).

17 תיאור תגלחת הטומאה והטהרה של הנזיר, ראו במשנת נזיר פ"ו מ"ו–מ"ט. אף שפרקטיקות אלו ודאי נהגו בימי הבית (על כך, ראו צ"פי, נזיר) ואף שפרשה מקראית מפורטת דנה בכך (במדבר ו), התיאורים אינם מבוססים על הראליה ואינם מבוססים על המקרא, אלא על משא ומתן הלכתי מדויק בין חכמי יבנה ואושא.

18 גם טקסים נוהגים מבוססים בחלקם על דרשות, כגון מצוות חליצה ביבמות פ"ב מ"ו, וידוי מעשר במעשר שני פ"ה מ"י–מ"ד, אך תופעה זו מאפיינת במשנה בייחוד טקסים מקראיים שאינם נוהגים, כגון הברכות והקללות (סוטה פ"ז מ"ה), משוח מלחמה (פ"ח), עגלה ערופה (פ"ט) וצרעת הבית (נגעים פ"ב מ"ה–מ"ז).

19 על כך, ראו מוסקוביץ, קונספטואליזציה, עמ' 47–94; שושן, מעשים במשנה; אלכסנדר, כזואיסטיקה.

20 על ריכוז דרשות המקרא במסכתות סוטה וסנהדרין, ראו רביב, מדרש; וראו דבריו שם שדרשות אלו מתייחדות לפרשיות מספר דברים שלא נהגו עוד.

21 וכיוצא בזה פרשת וידוי מעשר במעשר שני פ"ה מ"י–מ"ג.

22 רצף נרטיבי של ממש מופיע שם רק בסוף מ"ב וריש מ"ו.

23 וכיוצא בזה החליצה ביבמות פ"ב מ"ו (השוו לעיסוק הלא נרטיבי ב'מצוות חליצה' במ"א–מ"ה שם), וטקסי טיהור צרעת הבית והמצורע בנגעים פ"ב מ"ה–מ"ז ופי"ד מ"א–מ"י. שני התיאורים במשנה נגעים מבוססים על הפרשות המקראיות בויקרא יד. במקרה הראשון הפסוקים משולבים בתוך התיאור עצמו באופן אינטגרלי (עם או בלי המונח

העיצוב הריטואלי אינו מוכתב על ידי התכנים לבדם, ועל כן מתוך עיון בתכני ההלכות עצמם אין שום דרך לנחש אילו מהן זכו לעיצוב נרטיבי, חלקי או מלא, ואילו לא. את תיאורי הריטואלים במשנה יש לראות לפיכך בראש ובראשונה כעניין של עיצוב ז'אנרי, סגנוני, העשוי להתממש באופן מלא יותר או פחות, ולא כיחידה תמטית או טקסטואלית נפרדת.²⁴ אכן, כפי שהראה משה שושן,²⁵ תיאורי טקסים הם חלק מרצף סגנונות של ההלכות במשנה – בעלי מידה משתנה של נרטיביות – ואין להתייחס אליהם כאל קבוצה מובחנת בחדות. לעיצובן של הלכות בסגנון נרטיבי עשויות להיות סיבות רבות ושונות, ובכל מקרה ומקרה יש לבחון שאלות הנוגעות למקורות המשנה,²⁶ לאופי של הלכות מסוימות²⁷ ועוד. אמנם, בין שאר השיקולים יש לבחון גם את זה התפקוד הרטורי של עיצוב מסוג זה. כבר הראה יוחנן ברויאר כי תיאורי הטקס, בעבר ובבינוני, משלבים בין מה שהיה ומה שראוי שיהיה: "פעל" השולט בתיאור הטקס משווה לו אפוא צביון של סיפור טקס כפי שנתרחש. זמן הבינוני [...] יפה אף הוא לתיאור הטקס והוא משווה לו צביון של קביעת הלכה.²⁸ לעיצוב שכזה עשויה לפיכך להיות פונקציה רטורית משמעותית, באשר הוא מציג את ההלכה לא רק כמתייבת בהווה אלא גם כנוהגת כך מקדמת דנא – כך יש לעשות וכך עשו מאז ומעולם. על מידת ההצלחה של נרטיבים אלו בגיבוש תפיסת עולם זו ניתן ללמוד מן החוקרים שהניחו שתיאורים אלו אכן קדומים ומתארים טקסים שנהגו בזמנם.²⁹

'שנאמר'), ואילו במקרה השני מופיעים רק שני ציטוטי פסוקים מפורשים, אך גם שם הדמיון לטקס המקראי גלוי לעין.

24 על כן גם אין לראות בתיאורי הטקסים חומרים הלקוחים ממקור שונה וקדום (מעין מאגר של תיאורי טקסים – Liber Ritualis), כדברי לוין, תעניות, עמ' 218; עמ' 67, הע' 2.

25 שושן, מעשים במשנה.

26 בייחוד במשניות בעלות סגנון מיוחד כגון תמיד ומידות (גינצבורג, הלכה ואגדה, עמ' 41–65). על משנת סוכה פ"ד–פ"ה, ראו להלן הע' 33 בפרק זה.

27 בזבחים ומנחות, כפי שראינו, הלכות מורכבות במיוחד זוכות להדגמה נרטיבית. השוו גם משנת מידות, שם נוספים לתיאורי חלקים שונים של המקדש גם נרטיבים קצרים על תפקידם: ראו מידות פ"א מ"ב (השמירה); מ"ט (נעילת בית המוקד); פ"ד מ"ב–מ"ה (פתיחת ההיכל); פ"ה מ"ד (פסולי כהונה).

28 ברויאר, תיאורי טקס, עמ' 300.

29 ניתוח זה מתבסס בין השאר על תובנותיהם של שושן, מעשים במשנה, ושל פראד, נומוס ונרטיב. בעקבות הניתוח המפורסם של רוברט קובר (Cover) לתפקיד הנרטיב בהקשר למערכות חוק (nomos and narrative) – טענו שניהם כי המשנה מציגה שורה של טכניקות נרטיביות שיש לראותן כמעין הקשר וצידוק להלכות שבה. הם אף הבחינו בין מטה-נרטיבים המופיעים בשולי מערכות חוק (כגון ספר דברים וברית דמשק), לבין נרטיבים קטנים המשולבים בתוך מערכות החוק עצמן, כבמשנה (ובחוק הרומי). הן שושן והן פראד מחילים את ניתוחו של קובר על שורה ארוכה של טכניקות נרטיביות במשנה (הלכות כזואיסטיות,

נרטיבים טקסיים במשנה אכן עשויים להתמקד במציאות המקדשית, גם כאשר ההלכות שסביבן עוסקות במציאות הבת-מקדשית. כך למשל, ניתן למצוא בדיני קידוש החודש, בשני הפרקים הראשונים של משנת ראש השנה, הן הלכות המניחות את הימצאות בית הדין בירושלים,³⁰ הן כאלו העוסקות בהקשר הבת-חורבני, שבו יושב בית הדין ביבנה.³¹ אמנם, עיון מדוקדק יותר מגלה כי ההקשרים הבת-חורבניים מופיעים דווקא בהלכות ובמעשים שבפתיחת ובחתימת דיני קידוש החודש במשנה,³² ואילו בתיאור הנרטיבי, המסודר בסדר כרונולוגי, החל בפ"א מ"ט ('מי שראה את החדש') וכלה בפ"ב מ"ז ('מקדש מקודש'), אין יבנה מופיעה כלל, וההקשר היחיד הוא ירושלמי במובהק.³³ אמנם, לאור האמור לעיל נראה שהסבר לתופעה זו מצוי לאו דווקא במישור הביקורת הגבוהה, אלא בפונקציה הרטורית הייחודית של תיאורי הטקסים. אין לפרש תופעה זו כעדות לכך שדווקא הנרטיבים הטקסיים קדומים יותר מן ההלכות שסביבם, אלא לכך שעניינם של תיאורי הטקסים הוא עיצוב המציאות ההלכתית בצורתה ה'מקורית', כפי שהיה ראוי שתהיה, וכפי שראוי שתיזכר. נראה כי זהו תמצית תפקידם הרטורי

מעשים, דיאלוגים וכולי), אך דומה בעיני שלתיאורי הטקסים שמור מקום ייחודי בהקשר זה, שכן הם משלבים בתוכם באופן מיוחד את החוק והנרטיב כיחידה אחת – חוק שהוא עצמו נרטיב.

30 פ"א מ"ז: 'מעשה בטובייה הרופא שראה את החדש בירושלים', פ"ב מ"ה: 'חצר גדולה היתה בירושלים'. על כך, ראו וולפיש, ראש השנה, עמ' 75, והע' 126.

31 המעשה ברכן גמליאל ורבי יהושע ביבנה (פ"ב מ"ח). על מעשה זה, ראו שוורץ, כוהנים ונוצרים. השוו גם פ"א מ"ו על רבי עקיבה המעכב את הערים בלוד, וגם שם מגמת פניהם היא ליבנה.

32 ראו הלשון 'וכש(בית) המקדש קיים' התזזית פעמיים בפ"א מ"ג–מ"ד, והשוו ללשון 'בשעת המקדש' לעיל. ראו גם המעשים ברכן גמליאל דיבנה בפ"א מ"ו ובפ"ב מ"ט, והשוו למעשה ברכן גמליאל הזקן בפ"ב מ"ה.

33 ברויאר לא מנה את משנת ראש השנה במניין תיאורי הטקסים שלו (לעיל הע' 1 בפרק זה). אמנם, אם נשמיט את הנספח העוסק בהשאת המשואות (פ"ב מ"ב–מ"ד) הנגרר בעקבות לשונה של מ"א ('בראשונה היו מקבלין עדות החדש [...] בראשונה היו משיאים משואות'), נראה שיש במשנה תיאור כרונולוגי רציף מראית החודש (פ"א מ"ט), דרך ההליכה לירושלים (פ"ב מ"א), ההגעה לשם (מ"ה) ובדיקת העדים (מ"ו), ועד הכרזת בית הדין (מ"ז). דוגמה נוספת להבחנה בין נרטיבים והלכות בנוגע להתמקדות במקדש נמצאת במשנת סוכה, שם נידון בפ"ג מ"ג אופן קיום מצוות לולב בבית הכנסת, ואילו בפ"ד, העוסק כולו בתיאורי טקסי החג, מוצגת אותה המצווה בהקשרה המקדשי דווקא. על היחס בין שתי משניות אלו, ראו אפשטיין, נוסח, עמ' 1038; אפשטיין, ספרות התנאים, עמ' 37; הלבני, מועד, עמ' רמב. אפשטיין והלבני מיקדו את ההבדלים בין הפרקים רק במונחים כרונולוגיים – מוקדם מול מאוחר, ואילו אני מבקש להדגיש הבדל אחר בין שני הפרקים: פ"ג עוסק בהלכות לולב בסגנון אפוריקטי, ואילו פ"ד מציג סדרה של תיאורי טקסים ('מצוות לולב / ערבה / ניסוך המים כיצד?'), הנוטים מעצם טיבם להקשר המקדשי ה'מקורי' של המצווה.

של תיאורי הטקסים – להציג עולם ריטואלי שלם, אידילי, המחוסן במידה רבה ממוראות ההווה. תיאורי הטקסים, לשון אחר, מספרים את סיפור ההלכה השלמה, גם כאשר ההלכות שמסביבם עוסקות בראליה, ומתמודדת, מטבע הדברים, עם ההווה על כל חסרונותיו.

באשר תיאורים אלו מציגים את המקדש כנוכחות מתמידה, בלתי פוסקת, עשויה להיות להם חשיבות בהקשר רחב יותר, כחלק מעיצוב מקומו של המקדש ופולחנו במציאות שלאחר החורבן בכלל. כדי לעמוד על משמעותה של הצגה שכזו יש צורך בכמה מילות הקדמה על מערכת היחסים הסבוכה שבין חכמי המאה השנייה למקדש ועבודתו: תיאורי היהדות במאה השנייה התרחקו בעשורים האחרונים במידה ניכרת מן התמונה שהייתה מקובלת במחצית הראשונה של המאה העשרים,³⁴ ולפיה החורבן הביא למעבר חד (שתואר בדרך כלל באופן חיובי) מיהדות של פולחן ליהדות של ספר ולימוד, ולעליית אידאלים תחליפיים כגון לימוד תורה, תפילה וצדקה.³⁵ מחקרים שונים הראו כי התמונה של המרת ירושלים ביבנה ושל הכוהנים בחכמים היא למצער מוגזמת,³⁶ וכי פולחנים שונים, שנהגו בימי הבית בהקשר למקדש וסביבו, המשיכו להתקיים במאה השנייה, ואף התרחבו והתחזקו, תוך התאמתם למציאות הבתר-חורבנית. בייחוד המשיכו לנהוג בתקופה התנאית הלכות מתנות כהונה³⁷ ודיני הטהרה הכרוכים בהן.³⁸

34 בהשפעה מובהקת של המחקר הפרוטסטנטי, על סלידתו המפורסמת מן הפולחן וההדגשה של עליונות הגישות הספיריטואליות-מוסריות. ראו למשל מכואו של ביכלר, הסנהדרין.

35 על הולדת תחליפי הכפרה לאחר החורבן, ראו אדרת, יבנה, עמ' 119–140; בוקסר, תגובות. בוקסר מנתח את המשנה הראשונה במסכת פאה, ומראה כי ברשימת הדברים 'שאינן להם שיעור' (וכל המרכה בהם הרי זה משובח, ראו שמש, שיעור) מופיעים זה לצד זה מצוות מקדשיות שכטלו לאחר החורבן (ביכורים וראיון), מצוות התלויות בארץ הממשיכות לנהוג גם 'שלא בפני הבית' (פאה) ומצוות לא פולחניות, המופיעות במקורות אחרים כתחליף לקרבנות (גמילות חסדים ותלמוד תורה). הופעתם של תחליפי הכפרה – תפילה, צדקה ולימוד – ברשימה אחת עם מצוות פולחניות, מלמדת כי אין לראות בהם סימן לניתוק מן האתוס המקדשי. כך מוכח גם מספרות קומראן, שם ניתן למצוא, לצד דבקות באתוס המקדשי ובמערכת הקרבנות, את התפילה ואת 'אורח החיים הקפדני' (כלשונו של ליכט, סרכים, עמ' 173) כתחליפי כפרה (ראו בייחוד 1QS 9:4–5). טענה זו מועלית בבירור על ידי שמידט, מקדש, המראה כי הן קומראן הן חז"ל המשיכו לדבוק באתוס המקדשי (the 'thinking of the temple', כלשונו) לצד חיפוש תחליפים היאים למציאות לא מקדשית.

36 על המשך נהג העלייה לירושלים לאחר החורבן, לפחות עד מרד בר כוכבא, ראו ספראי, עלייה לרגל. על מעמדה של ירושלים במאה השנייה בכלל, ראו אורבך, מעולמם, עמ' 376–391. על שמירת המעמד והפריווילגיות של הכוהנים במאה השנייה, ראו טריפון, משמרות.

37 על פי הלכת התנאים, לא רק מצוות התלויות בארץ שנהגו בזמן הבית בגבולין (כגון שמיטה, כלאיים ופאה) המשיכו לנהוג אלא אף מצוות שהיו קשורות לקודש ולמקדש, כגון תרומה, רבעי, מעשר שני ובכורות. לעניין זה מוקדש ספרו של אדרת, יבנה, הטוען שההקפדה על מצוות אלו הייתה דרכם של החכמים לשמר שריד מקדשי בעולם נטול מקדש, ראו סיכומו

8 אולם אין בגילויים אלו כדי לשנות את הידוע לנו על בתי המדרש ועל סדרי הלימוד התנאיים, אשר אינם מוגבלים להלכות נוהגות דווקא.³⁹ אדרבה, כל החומרים שבידינו מלמדים כי התנאים עוסקים באריכות בהלכות המקדש ופולחנו. מה שמיוחד עיסוק זה אינו העובדה שהוא מנותק מן הראליה (שכן כפי שראינו, הלכות רבות מסדר זרעים וטהרות ממשיכים לנהוג למעשה), אלא שהוא אינו מותנה בה. הדבר נכון לגבי בית המדרש התנאי בכלל, אך מאפיין ביתר שאת את המשנה,⁴⁰ ששוכנות בה, זו לצד זו, הלכות נוהגות ואינן נוהגות, בלא

שם, עמ' 440–444. על נהגי תרומה ומעשרות במציאות הבתר-חורבנית, ראו גם ביכלר, עם הארץ, עמ' 13–36; אופנהיימר, עם הארץ, עמ' 42–49; אופנהיימר, מעשר ראשון; טריפון, משמרות, עמ' 360–404; וראו סיכומו של זוסמן, זרעים וטהרות, עמ' 306: 'הלכות סדר זרעים וטהרות נהגו הלכה למעשה בא"י ונלמדו בישיבות א"י, ואילו בבבל לא נהגו למעשה ולא נלמדו בישיבות. סדר קדשים אף על פי שרוב הלכותיו אינן נוהגות לא בא"י ולא בבבל, נלמד הכא והתם'. ישנן אף עדויות על כך שדיני תרומות ומעשרות (והלכות הטהרה הכרוכות בהם) המשיכו לנהוג בארץ ישראל גם בתקופת האמוראים (אם כי לא ידוע מה הייתה תפוצת ההקפדה עליהן), כדברי זוסמן שם: 'מן המקורות נראה ברור שבא"י מקיימים הלכות תרומה וחלה כתקנה, הן ניתנות לכהן והוא משמרן ואוכלן בטהרה, ולא מצאתי כל רמז בספרות חז"ל שמצב זה השתנה במשך תקופת האמוראים' (עמ' 312). באשר לתקופות מאוחרות יותר (עד סוף התקופה הביזנטית), ראו מרגליות, הלכות א"י, עמ' ח–כג; זוסמן, כתובת הלכתית, עמ' 99–100; טריפון, הכהנים, עמ' 362, וההערות ששם.

388 לא רק הלכת טבילה אלא אף דין אפר פרה אדומה המשיכו לנהוג למעשה, ראו זוסמן, זרעים וטהרות, עמ' 310–313, הע' 16. על כך שהלכות אלו נוגעות בספרות התנאית בעיקר לתרומת כוהן וקדשיו (בין שהן ביד ישראל או ביד הכוהן), ראו ביכלר, עם הארץ, עמ' 52–72; אדרת, יבנה, עמ' 395. דוגמה מובהקת לכך היא ריש משנה נידה, הפותחת את הלכות טומאת הנידה במחלוקת על גורל הטהרות שברשותה. על שאלת מידת ההקפדה גם על אכילת חולין בטהרה בתקופת המשנה ואחריה, ראו אופנהיימר, עם הארץ, עמ' 64–66; אדרת, יבנה, עמ' 289–291; ולעומת זאת ביכלר, עם הארץ, עמ' 101–112. ראו מסקנתו של זוסמן, שם, עמ' 312: 'נראה שאוכלי חולין בטהרה הולכים ומתמעטים כבר בסוף תקופת התנאים'. מסקנה זו מתאשרת לאחרונה גם מן הממצאים הארכאולוגיים (בייחוד הימצאותם של כלי אבן מן התקופה ההרודיאנית ועד מרד בר כוכבא), ראו רגב, אינריווידואליות, עמ' 183.

39 כך נפסק למעשה בסוגיית 'גדול תלמוד' בספרי דברים מא (עמ' 84–85): 'ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם – מגיד שהמעשה תלוי בתלמוד, אין תלמוד תלוי במעשה' (השוו ירושלמי, פסחים פ"ג ה"ז [ל, ב]; בבלי, קידושין מ ע"ב). דרשות הספרי שם רגות בחובת הלימוד שחלה על בני ישראל במדבר שנים רבות לפני שהתחייבו בקיומן בפועל ('מגיד הכתוב שמיד נתחייבו בתלמוד', 'גדול תלמוד שקודם לחלה מ' שנה [...]'). אך נראה שמאחורי דיון זה עומדת גם חובת הלימוד בשנים שלאחר שקיומן בטל זה מכבר. על סדרי הלימוד בבית המדרש התנאי, ראו שפירא, מוסד; שפירא, בית המדרש, עמ' 196–203, 271–279 (על תחומי הלימוד, ראו שם, עמ' 279–293).

40 אין מדובר רק בסדרים קדשים, טהרות וזרעים, אלא גם בחלקים נרחבים מסדר מועד (קרבת

שהיחס אליהן מסגיר הבחנה כלשהי. ככלל, החורבן אינו נוכח בהלכות המשנה.⁴¹ המקדש הוא מציאות קיימת, ופולחנו ודיניו נידונים באריכות ובפירוט בדיוק כמו הלכות ברכות, נידה או דמאי, אשר נוהגים למעשה במאה השנייה, והלכות מלך, מיתות בית דין וסנהדרין, שספק אם נהגו מעולם. עירוב מוחלט זה בין הלכות נוהגות ושאינן נוהגות – בין מה שהיה, מה שהוזה ומה שראוי שיהיה – למערכת הלכתית אחת אינו מאפשר לתאר את המשנה כהלכה למעשה, אך גם לא כיצירה אסכולוגית, המבוססת על ציפייה לבניין המקדש במהרה,⁴² כ'הלכתא למשיחא', או כזיכרון לעולם שאבד.⁴³ באופן כללי ניתן לומר כי המשנה אינה בנויה כזיכרון

המועדים), מסדר נשים (חלקים מגדרים, נזיר, סוטה) ומסדר נזיקין (סנהדרין, שבועות), אשר עוסקים בקרבנות ובסדרי מקדש, או מניחים בבסיסם מציאות של קיום הפולחן. יותר ממחצית הלכות המשנה, לפי מניינו של ניוזנר (מתודה, עמ' 135–136; חורבן, עמ' 19–22) עוסקות בעניינים הקשורים במקדש ובטקסיו.

41 האזכורים הספורים של החורבן במשנה (כגון מעשר שני פ"ה מ"ב, סוכה פ"ג מ"ב, ראש השנה פ"א מ"ג–מ"ד, פ"ד מ"א–מ"ד, מועד קטן פ"ג מ"ו, נזיר פ"ה מ"ד, סוטה פ"ט מ"ב, בכורות פ"ד מ"א) הם בגדר פריצות של ההווה ההיסטורי, שאינן משנות את אופייה הכללי של ההלכה המשנתית, המתייחסת למקדש ופולחנו כהווה מתמשך.

42 לכל הפחות מלאחר מרד בר כוכבא, אז הומרה הציפייה לבניין קרוב של המקדש (תוספתא, ראש השנה פ"ב ה"ט [עמ' 315]), בהכרה שהחורבן הוא מציאות בת קיימא (גודמן, מיסיון, עמ' 45–46). יש להבחין בין העיסוק התנאי בהלכות מקדש וקודשיו, כחלק אינטגרלי מן המערך ההלכתי הכולל, לבין התפיסה של 'שלמה פרים שפתינו', המתמקדת דווקא בלימוד הלכות הקרבנות כתחליף להקרבתם (להלן הע' 74 בפרק זה). בבית המדרש הארץ ישראלי, בניגוד לזה הבבלי, עסקו בשישה סדרים, במנותק משאלת הראליה. ראו סיכומו של זוסמן, זרעים וטהרות, עמ' 8, הע' 81: 'לא מצאנו בא"י כל הסתייגות מ"הלכתא למשיחא" בדומה לבבלי'.

43 סוג כזה של אינטגרציה מלאה של הלכות המקדש ופולחנו לתוך מערכת הלכתית כוללת לא מצאנו ביצירות חוק יהודיות אחרות בנות הזמן, ואף לא כאלו שנוצרו לאחר החורבן (יוספוס) או בגלות מן המקדש (קומראן). בספרות החוק הקומראנית ישנה הפרדה ברורה בין החיבורים העוסקים בהווה (בראשם סרך היחד) והמעצבים מציאות של פולחן וטהרה בלא מקדש ובין אלו העוסקים בעתיד (מגילת המקדש) – כאשר ישוב המקדש להיות טהור ובני הכת ישובו לעבודתו – שם מתעצבים הלכות מקדש כהלכות אסכולוגיות מובהקות. גם בחיבורו של יוספוס, 'קדמוניות היהודים', מצאנו הפרדה ברורה בין חוקי הפולחן, המופיעים בספר השלישי (ג, 284–286) והמתארים את עבודת המשכן (ולא המקדש!) בלשון תיאורית המתייחסת לחוקי התורה, ובין החוקים ה'אוניברסליים' וה'חילוניים' יותר (פרוצדורות משפט, משפחה, חקלאות, אתיקה), המופיעים בספר הרביעי (ד, 196–301) וכתובים כציווי בתוספת הסברים והרחבות אפולוגטיות (ראו אלטשולר, קלסיפיקציה). יוספוס מתאר את חוקי הפולחן כהצגה נאמנה של החוק המקראי השייך לעבר, ואילו מגילת המקדש משתמשת בפסוקי המקרא (בחופשיות) כדי ליצור חוקה עתידית פולחנית חדשה.

העבר או כציפייה לעתיד,⁴⁴ וכי המערכת הפולחנית, והמקדש בכללה, נידונים בה כהווה מתמשך.⁴⁵

כשם שלא ניתן להסביר את הלכות המקדש במשנה כמסורות מימי הבית, כן יש לוותר על היומרה הרדוקציוניסטית להסבר מלא של הלכות אלו כביטוי של היסטוריה חברתית ויחסי החכמים והכוהנים במאה השנייה,⁴⁶ או של פרקסיס הלכתי הנוהג למעשה בתקופה זו.⁴⁷ לשון אחר, גם לאחר שכלול המסורות המקדשיות, ההקשרים הפרשניים והראליה של המאה השנייה, נותרים שוליים רחבים שיש להסבירם.

שוליים אלו הביאו את יעקב ניוזנר לאפיין את המשנה ככלל כמעין עולם פולחני-טקסטואלי תחליפי. בסדרת הרצאות בשנת 1983 שהוקדשה לתיאור תגובתם של החכמים לחורבן, טען ניוזנר כי יש לראות במשנה, במבנה, בלשונה ובתכניה, פרויקט של כינון עולם טקסטואלי שלם, שאינו תלוי בעולם הראלי, אלא בא להחליפו.⁴⁸ המשנה מייצרת מערכת מדומיית של סדר בעולם הכאוטי שלאחר החורבן. בעולם טקסטואלי שכזה אין כל נוכחות לאירועי ההווה. אדרבה, המסר העיקרי של המשנה הוא ששום דבר לא השתנה. המקדש קיים ועומד כימים ימימה וסביבו מתנהלת מערכת פולחנית שלמה וקבועה. המשנה, אליבא דניוזנר,

חוקי המקדש במשנה אינם פונים לעבר כיוספוס, ואף לא לעתיד אסכולוגי כבמגילת המקדש, אלא משתלבים במערכת הלכתית כוללת, המכוונת להווה נטול היסטוריה.

44 בוודאי שאין אפיון זה נעדר יוצאים מן הכלל, והמציאות הראלית מציצה שוב ושוב מבין דפי המשנה (בייחוד בחלקים הנחשבים קדומים, כגון יומא, ביכורים, תמיד ומידות) הן ביחס לפניות מפורשות למקדש כעבר כולל אזכור אפיזודות שונות מן הראליה המקדשית (כגון הערויות הרבות של ר' אליעזר בן יעקב במשנת מידות, ראו אפשטיין, ספרות התנאים, עמ' 31), והן כציפייה לעתיד (כגון מידות פ"ב מ"ה). ואולם, רובו ככולו של העיסוק ההלכתי במקדש ודיניו מתקיים במעין הווה ממושך, בלא כל התייחסות לחורבן, לא כל שכן לתקוות אסכולוגיות. זו מערכת הלכתית עצמאית, בלתי תלויה (באופן מוצהר לפחות) במקרא, הכוללת בתוכה הלכות נוהגות, לצד הלכות מקדש שנהגו והלכות תאורטיות, בחדא מחתא ובלא כל הברל לשוני או סגנוני.

45 השוו דברי קלוונס, מקדש, עמ' 175–211. קלוונס יוצא נגד התפיסה שחז"ל המירו את המקדש בצורות פולחן גבוהות יותר (התזה האבולוציוניסטית, כלשונו), וטוען כי הנטייה הרווחת בספרות התנאית, היא של געגועים למקדש וציפייה לשובו. אף כי אבחנה זו נכונה ודאי, הרי אין בה כדי להסביר את רוב רובו של העיסוק המשנאי במקדש שאינו זיכרון או ציפייה, אלא עיצוב טקסטואלי פרטני של הפולחן, שאת תפקודו יש לנתח במונחי ההווה של בית המדרש התנאי. השוו לניתוחו של שמידט, מקדש, הרואה בקומראן ובחז"ל המשך של החשיבה המקדשית אף בלא מקדש ממשי.

46 ראו גרינולד, מסורות כוהניות, עמ' 97. ביקורות על הניסיון לייחס את המוטיבים המקדשיים בבית הכנסת דווקא לקבוצות כוהניות, ראו להלן הע' 71 בפרק זה.

47 על כך, ראו בפירוט רוזן-צבי, מומי הכוהנים.

48 תפיסה דומה מופיעה אצל וכהולדר, משנה ומשיחיות; שמידט, מקדש.

היא ספר על פולחן שאיננו קיים מחוץ לו, מפה בלא טריטוריה.⁴⁹ המשנה אינה מצביעה על משהו מחוץ לה, לא על העבר ולא על העתיד, אלא מייצרת עולם טקסטואלי העומד בפני עצמו, שלם, מסודר להפליא וסגור לחלוטין.⁵⁰ קשה להסכים עם רבים מניתוחיו של ניוזנר ביחס למשנה – ובייחוד עם היותה חיבור אידאולוגי טוטלי וסגור, לדעתו,⁵¹ המנותק לא רק מן המציאות החיצונית⁵² אלא גם ממכלול היצירה התנאית עצמה. אף על פי כן לא ניתן להתעלם מן המקום המרכזי שיש למקדש במשנה, ומן האופי הבלתי מותנה בעולם הממשי של עיסוקה בו.

גרסה מעודנת יותר של התזה הניוזנרית צריכה להתבסס על ההכרה שבמשנה, שני כוחות שונים, המושכים לכיוונים הפוכים, פועלים זה לצד זה: הדרכה פרקטית כלפי המציאות הראלית והצבת אלטרנטיבה למציאות זו. מחד גיסא, מופיעות במשנה הלכות נוהגות רבות והדרכות ראליות שונות, ומאידך גיסא, משולבים בה הלכות וטקסים שאינם ניתנים ליישום במציאות הבתר-חורבנית, אך הם מסייעים לעיצוב עולם ריטואלי שלם, המתקיים רק בגבולות המשנה ולימודה.⁵³ שני הכיוונים הללו מתגלים במסכתות שונות, הן בהקשר למקדש הן בהקשרים אחרים, והם תורמים תרומה משמעותית לאופייה המנומר של

49 מונח זה לקוח מכותרת מאמר של ניוזנר על סדר קדשים: 'Map Without Territory' (מתודה, עמ' 133–153).

50 ניוזנר, חורבן, עמ' 8.

51 ליתר דיוק, כטרקטט פילוסופי בלבד של חוק. על כך, ראו כהן, ניוזנר, עמ' 56–57; שוורץ, אימפריאליזם, עמ' 8–9.

52 ניוזנר משווה שם את התנאים לחכמי הגנוזיס, שניתקו עצמם מן העולם החיצון לטובת קיום מערכת אינטלקטואלית סגורה. בהמשך הוא מציג אותם בדמות פלפלים בריסקאיים, אשר בונים מגדלים פורחים באוויר, ובהם רק לסדר הפנימי יש חשיבות, ואילו 'מה שקונקרטי ומטריאלי הוא משני' (חורבן, עמ' 43). תיאור זה מתעלם לחלוטין מן האופי הראלי של מסכתות כגון דמאי ועבודה זרה, המניחות בבסיסן מציאות שבה החכמים וההולכים בדרכם הם מיעוט שעליו להתמודד עם הרוב הפגאני או, במקרה של דמאי, עם הרוב היהודי שאינו שותף לדרכם (ראו להלן הע' 55 בפרק זה). בשום אופן אי אפשר לראות מסכתות אלו כעוסקות בהלכה אוטופית, התלושה מכל הקשר ממשי, כדבריו. ככלל, ניוזנר מזהה בין העדר ההיסטוריה לבין העדר ראליה – הן במובן של תנאים חומריים הן של יחסים חברתיים – וגוזר את השני מן הראשון.

53 דוגמה חריפה להמרה של האירועים ההיסטוריים החיצוניים להתרחשויות פנים בית מדרשיות נמצאת בדברי ר' טרפון בתוספתא, מקוואות פ"ז הי"א (עמ' 661), המצטט את תיאור מלחמת המעצמות האפוקליפטית בספר דניאל (היצירה האפוקליפטית היחידה במקרא!) כדי לתאר מחלוקת בין החכמים בבית המדרש. מקורות רבים מתארים את מאבקי החכמים בדמות מלחמות, ואת בית המדרש כשדה מערכה (על כך, ראו רובינשטיין, סתמאים, עמ' 59; נאה, מחלוקות, עמ' 854, הע' 11). ניתן לראות זאת כחלק ממהלך רחב של עיצוב בית המדרש כעולם ומלואו, בלתי תלוי במציאות המכזיבה שבחוץ.

המשנה. כך, למשל, מציגה מסכת סנהדרין מערכת חברתית אוטופית, שבראשה מערכת משפט היררכית בעלת סמכויות חקיקה וענישה מוחלטות, הנשלטת על ידי החכמים,⁵⁴ ואילו מסכתות אחרות, בייחוד דמאי ועבודה זרה, מציגות מציאות שבה תלמיד החכמים אינו אלא מיעוט בקרב רוב לא-חז"לי (בין אם יהודי ובין אם לאו), שעמו הוא צריך להתמודד.⁵⁵

שני הכוחות השונים הללו נחשפים באופן המובהק ביותר באותן הלכות אשר נהגו באופן מסוים בזמן הבית, והמשיכו לנהוג, בצורה שונה, לאחר החורבן. בהלכות מסוג זה (בייחוד מתנות כהונה ומועדים) המשנה עשויה להתמקד בהקשר המקדשי של ההלכה או בזה הבתר-מקדשי, והדבר ישווה לדברים אופייניים שונה לגמרי. כך, למשל, עוסקת מסכת מעשר שני ברובה המוחלט באופן קיום ההלכה בזמן הבית, לאמור העלאת הפרות או דמיהן לירושלים. רק בסופה של המסכת נידון בקצרה המקרה של 'מי שהיו לו פרות בזמן הזה' (פ"ה מ"ז), שאין אוכלים אותן בירושלים,⁵⁶ אלא מחללים או מבערים אותן.⁵⁷ במסכת בכורות לעומת זאת, מתמקד העיסוק בבכור הבהמה בהלכות מומים דווקא, כלומר במציאות הבתר-חורבנית, שבה רק נפילת המום עשויה להכשיר את הבכור לכוהן. המציאות המקדשית מופיעה במסכת זו רק בשוליים: 'אמר לו כהן בתוך הזמן תנהו לי הרי זה לא יתנו לו. אם היה בעל מום אמר לו תנהו לי שאוכלנו מותר. בשעת המקדש אם היה תמים אמר לו תן לי שאקריבנו מותר' (פ"ד מ"ב). בעוד במשנת מעשר שני 'בזמן הזה' הוא המקרה היוצא דופן, הרי בבכורות דווקא 'בשעת המקדש' ראוי לציון מיוחד.⁵⁸

ניתוח מפורט של היחס המתקיים בין שני הכיוונים הללו במשנה דורש מחקר נפרד ומפורט, והוא תורג מעבר לגבולות עבודה זרה.⁵⁹ יש למפות את הפרמטרים השונים הפועלים בכל מקרה ומקרה לעצמו: זמן ומקורותיהן של המשניות,

54 ראו ברקוביץ, מיתות בית דין; הלברשטם, ספק.

55 על ההנחות שביסוד משנת עבודה זרה, ראו אורבך, מעולמם, עמ' 125–178; הלברטל, סובלנות; שפר, יהודים וגויים. על משנת דמאי, ראו אדרת, יבנה, עמ' 378–385. השוו גם פונרברט, עירוב, המציגה את החיים בעיר המעורבת – שבה החכמים ו'מי שאינו מודה בעירוב' (פ"ו מ"א) דרים בכפיפה אחת – כבסיסה של מסכת עירובין.

56 משנה, מעשר שני פ"ה מ"ב, עדויות פ"ח מ"ו, תוספתא, סנהדרין פ"ג מ"ו (עמ' 419), בבלי, מכות יט ע"א.

57 על כך, ראו אדרת, יבנה, עמ' 407.

58 התופעות שראינו לעיל – שד'אנרים שונים באותה המסכת ואף באותו הפרק מתייחסים באופן שונה למציאות המקדשית (כגון תיאור קידוש החודש לעומת הלכותיו במשנת ראש השנה), ושתיאור מפורט של המקדש ועבודתו אינו מעיד על קדמות דווקא (יומא, סוטה) – אינם מאפשרים להסביר בפשטות את ההבדל בין המסכתות דלעיל כתוצר של זמן, מוקדם מול מאוחר. על כך ביתר פירוט, ראו אצל רוזן-צבי, מומי הכהנים.

59 דברים אלו אינם אלא חפיר ראשון במסגרת פרויקט רחב יותר על המשנה והמקדש, שאני שוקד על הכנתו.

של המסורות השונות המשוקעות בהן, של ההקשרים הראליים שהן שרויות בהן ושל הפולמוסים האידאיים המתנהלים בהם. מיפוי מעין זה עשוי להיות מושג רק מתוך שורה של מחקרים פרטניים על המשניות השונות,⁶⁰ תיאורי הטקסים, הלכות המקדש ועבודתו בכלל, הלכות לא-ראליות נוספות (דיני נפשות וכדומה), ולבסוף המשנה כחיבור. רק מתוך כך ניתן יהיה להציע תזה רחבה יותר אשר תסביר על שום מה מתמקדים חלקים מסוימים בהקשר המקדשי של ההלכה ואחרות בזה הבתר-מקדשי.

עתה ניתן לשוב לתופעה שעמדה בבסיס המחקר הנוכחי – עיצובם מחדש של טקסי המקדש במאה השנייה. משנת סוטה הנה דוגמה קיצונית, ולפיכך בהירה במיוחד, לתופעה זו. רובם של טקסי המקדש הנידונים במשנה מתארים פרוצדורות שאין להן התייחסות בתורה כמעט,⁶¹ או בכלל,⁶² ולעיצובן של הפרטים על ידי החכמים אין לפיכך תחליף.⁶³ משנת סוטה יוצאת דופן בכך שהיא מעצבת מחדש, באופן קיצוני (ובאריכות רבה),⁶⁴ טקס שיש לו תיאור מקראי מפורט ביותר,⁶⁵ בלא שניתן לייחס לעיצוב זה אחיזה משמעותית בראליה המקדשית או במסורות

60 דוגמה למחקר פרטני בכיוון זה, המבקש למפות את הפרמטרים השונים (דרשת המקרא, מסורות מקדשיות, ראליה כוהנית ושיקולים אידאולוגיים-חינוכיים) הפועלים על עיצובה מחדש של רשימות מומי הכוהנים והבהמה במשנת בכורות, ראו אצל רחן-צבי, מומי הכוהנים.

61 בתורה אין פירוט של פרוצדורות ההקרבה והפולחן, הן ביחס למערכת הקרבנות הסדירה הן ביחס לזו של המועדים. למסכתות כגון תמיד, מנחות וביכורים אין לפיכך כמעט בסיס מקראי להישען עליו. יש אף לזכור שהמעבר מן המציאות של משכן, שאליו מתייחסת התורה, למציאות מקדשית מחייב שינויים מפליגים בהלכות השונות, ראו למשל תיאורי תרומת הלשכה וקניית הנסכים במשנת שקלים פ"ג מ"ב-מ"ד, פ"ה מ"ד.

62 כגון תיאורי סדר הדין וההמתה במשנת סנהדרין פ"ד-פ"ו. טקסי מקדש אחדים כלל אינם מבוססים על המקרא, כגון המעמדות במשנת תענית פ"ד מ"ב-מ"ג או ניסוך המים ושמת בית השואבה במשנת סוכה פ"ד-פ"ה.

63 ככלל, בתורה יש מעט מאוד תיאורי פרוצדורות ריטואליות. ראו דברי סמית המצוטטים אצל קלוונס, מקדש, עמ' 25: 'אי אפשר לבצע ולו טקס מקראי אחד על סמך האמור בטקסט. אם אינך יכול לבצע זאת, הרי בהגדרה אין זה ריטואל'. פרשת סוטה (כמו גם יום הכיפורים) יוצאת מכלל זה בתורה, שכן התיאור שבה מפורט למדי, ואין קושי להמחזי אותו בפועל על בסיס הכתובים.

64 רק עוד שני טקסים זוכים במשנה ליותר מפרק אחד – יומא ותמיד – ושניהם תדירים הרבה יותר מטקס הסוטה ובסיסם הראלי בפרקטיקה המקדשית עולה בבירור מן המשניות.

65 ישנם כמה טקסים נוספים במשנה, שלהם יש בסיס מקראי מפורט (ביחס להליך הריטואלי עצמו): תיאור סדר עבודת הכוהן הגדול במשנת יומא, צרעת הבית וטהרת מצורע בנגעים פ"ב ופ"ד, תגלחת נזיר בנזיר פ"ו מ"ו-מ"ט וחליצה ביבמות פ"ב מ"ו. אמנם, חליצה ומצורע בנויים על דרשות המקרא, ואילו נזיר הוא משא ומתן הלכתי, כפי שראינו לעיל. המקרה הקרוב ביותר לסוטה – עיצוב בית מדרשי נוסף של טקס מקדשי המפורט בתורה – נמצא במסכת יומא.

מתקופת הבית.⁶⁶ אמנם, העיון דלעיל מלמד כי משנה זו אינה אלא מקרה קיצוני של תופעה רחבה הרבה יותר, שיש להבינה בהקשר למעגלים הולכים ומתרחבים: נרטיבים של טקסי מקדש נוספים במשנה, קבוצת תיאורי הריטואלים במשנה באופן כללי, המשנה כחיבור ערוך, ולבסוף אופיו של בית המדרש התנאי.

מבחינה מתודית ראינו כי הבנת תופעה זו זוקקת התבוננות משתי זוויות משלימות: מחד גיסא, אבני הבניין השונות שהתיאור נבנה מהן, ומאידך גיסא, המוטיבציה לעצב מחדש את הטקסים בשעה שאין הם נוהגים עוד. ביחס לאבני הבניין ראינו, הן בהקשר לסוטה הן במסכתות אחרות, שילובים שונים של מסורות מקדשיות, ראליה בתר-מקדשית, דרשות מקרא ושיקולים אידאולוגיים. בהקשר למוטיבציה עלו במהלך הדברים דלעיל שני הקשרים עיקריים: הפרפורמטיבי והמטונימי. הקשרים אלו עלו בפרק הקודם באופן ספציפי ביחס לטקס הסוטה, אך דומה שכותם יפה לתיאורי טקסים נוספים, ואולי לתופעה זו ככלל.

קריאה פרפורמטיבית של המשנה, המתחקה אחר ההשפעה שלה על השומעים או על הלומדים, מאפשרת לשחזר את האפקט הרטורי של עיצוב הלכות מסוימות במשנה כתיאורים נרטיביים. בדיונים דלעיל עלו שתי צורות שונות של השפעה אפשרית של תיאורי טקסים על שומעיהם: מכאן השפעת התכנים והתמות העולים בו (נשים, עונשים או עבודה), ומכאן השפעת עצם המחווה שבהצגת המקדש ובעבודתו כחלק מבית המדרש, והצגת החכמים כזוכריו. במובן זה הקריאה הפרפורמטיבית אינה רק עניין ללקח וחוויה, אלא היא מבליעה בתוכה תמיד גם טענת סמכות.⁶⁷

הבנת העיסוק ההלכתי במקדש כפרקטיקה הפועלת בהווה, ואינה מצטמצמת לזיכרון העבר או לציפייה לעתיד, עשויה להאיר תופעות נוספות, אף מחוץ לבית המדרש, ומתקופות מאוחרות יותר.⁶⁸ כך בייחוד ביחס לאופן נוכחות המקדש בבית הכנסת, בפרקטיקות השונות המתקיימות בו,⁶⁹ באזכורים בתפילות, בפיוטים ואף באמנות הפסיפסים והאדריכלות. בהקשר זה הצבעתי לעיל על טענתו של שוורץ כי אין לראות בפיוטי סדר העבודה ביום הכיפורים רק זיכרון של מה שהיה וציפייה לשובו, אלא עבודה בפני עצמה, ביצוע וורבלי של הפולחן בעיצומו של

66 מבחינת קיצוניות העיצוב מחדש ומבחינת העדר שורשים ראליים ניתן להשוות את משנת סוטה רק לתיאור מיתות בית דין במשנת סנהדרין, אך מגמת העיצוב מחדש שם הפוכה בדיוק, כפי שראינו לעיל בפרק הרביעי.

67 עניין זה של טענת הסמכות המובלעת בתיאורי המקדש של החכמים הודגש בעבודתו של גיוזנר, והודגם לאחרונה אצל שושן, מעשים במשנה. תופעה זו בולטת במקומות שהחכמים מציגים עצמם כשולטים על הכוהנים (משנת יומא, ראו לעיל הע' 9 בפרק זה) או מעצבים את הכהונה כרצונם (משנת בכורות, ראו רוזן-צבי, מומי הכוהנים).

68 השוו לטענתו של מנחם הירשמן שמדרש פסיקתא דרב כהנא מכוון כולו להנציח את נוכחות המקדש בחיי העם על אף היעדרו, ולעצב את דמותו אצל היהודים מדי חג ושבת' (הירשמן, פיידאה, עמ' 178).

69 על כך, ראו ספראי, בית הכנסת.

יום.⁷⁰ בדומה לכך ניתן לראות בנוכחות המסיבית של סמלים מקדשיים בפסיפסי בתי הכנסת בארץ ישראל, לא זכר למקדש וציפייה לבניינו בלבד, ואף לא ביטוי ויזואלי למרכזיות מעמד הכהונה,⁷¹ אלא חלק אינטגרלי מן התפאורה המעצבת את בית הכנסת כמקדש מעט' בעיני הבאים בתחומו.⁷²

אם נתקדם צעד אחד נוסף נראה בנרטיבים אלו לא רק תיאורים של טקסים אלא מעין טקסים-טקסטואליים של ממש, שלימודם הוא קיומם. אין ספק כי כך אכן התקבלו חלקים מן המשנה החל במאה השלישית, כגון סדר העבודה ביומא,⁷³ והלכות קרבנות בסדר קדשים.⁷⁴ אמנם, אפשר שניתן להציע פרשנות מעין זו לא רק בהקשר להתקבלותה של המשנה החל בתקופה האמוראית, אלא אף בהקשר ליצירתה ותפקודה בבית המדרש התנאי עצמו. מעין זה אכן הוצע על ידי ברקוביץ ביחס למיתות בית דין בסנהדרין,⁷⁵ וכיוצא בזה ביקשתי להציע לעיל ביחס לסוטה, ואפשר שכן הדבר גם במקרים נוספים במשנה.⁷⁶

בהקשר השני, המטונימי, ביקשתי לטעון כי נוכחותו המרכזית של המקדש בבית המדרש, בצירוף האופי התאורטי של רבות מהלכותיו במאה השנייה, הפכו אותו לאתר מיוחד ללמוד ולהורות דרכו עניינים שונים, לאו דווקא מקדשיים, שבהם עוסקים התנאים. מושאי העיון עוברים בבית המדרש התנאי תהליך של מטונימיזציה, והופכים למעין דוגמה לסוגיות רחבות יותר.⁷⁷ הדיונים

70 ראו שוורץ, עבודה; ולעיל פרק שמיני, סעיף ב. השוו דברי יהלום, פיוט ומציאות, עמ' 116–125, על כך שפיוטי העבודה הקדומים היו חגיגיים באופן מיוחד, ואף הבליטו את ההיבטים הקוליים שבסדר העבודה, כגון התקיעה בחצוצרות ובשופרות, ואילו הסיומות העגומות כגון 'הלא למשמע אוזן דאבה נפשנו' הן תוספות מאוחרות יותר.

71 על נוכחות המקדש בפסיפסים ובליטורגיה כביטוי לעליית מעמד הכהנים, ראו עיר-שי, כהונה. ביקורת על הניסיון להסיק היסטוריה חברתית מסמלים מקדשיים בבית הכנסת, ראו אצל פיינ, ליטורגיה; וייס, סיפורי מקרא, עמ' 256–262. נראה כי המשנה היא ראייה חשובה בפולמוס זה, שכן המקום המרכזי של המקדש בה אינו עשוי בשום אופן להיות מוסבר כתוצאה של אינטרס כוהני העומד ביסודה או כביטוי לעליית מעמדם בשלהי המאה השנייה.

72 על כך, ראו בייחוד וייס, בית הכנסת, עמ' 225–262.

73 ראו דבריהם של יהלום ושוורץ, עבודה, עמ' 16, שסדרי העבודה הקדומים לא היו אלא וריאציות על משנת יומא; וראו עוד לעיל הע' 70 בפרק זה.

74 על התפיסה של 'נשלמה פרים שפתינו' בספרות האמוראית, ראו ויקרא רבה ז, ג (עמ' קנה-קנו); בבלי, תענית כז ע"ב; מגילה לא ע"ב; מנחות קי ע"א; ועל כך, ראו זוסמן, זרעים וטהרות, עמ' 307, הע' 4.

75 ברקוביץ, מיתות בית דין, עמ' 18.

76 בייחוד תיאורי טקסי המקדש במועדים, העשויים לשמש תחליף לעבודה ממש.

77 כביטוי מטונימיזציה אני מכוון להרחבה שעוברות הלכות המקדש בבית המדרש, מתוך האופי הטקסטואלי בלבד של העיסוק בהן, בלא שהתחומים עצמם יידחו או יומרו באחרים. לאמור, הלכות המקדש ממשיכות לעמוד במוקד, אך הן סופחות אליהן הקשרים חדשים ועניינים שונים הקרובים להן בתחומן.

אינם מתנתקים לגמרי מהקשריהם ההלכתיים המקוריים, אלא מתרחבים וקולטים הקשרים חדשים. כך ניתן להסביר את התופעה של הפיכת טקס הסוטה למוקד של עיסוק בנשים וסכנותיהן בכלל, וכיוצא בזה הראיתי במקום אחר ביחס להלכות מומי הכוהנים, ההופכים במשנה למוקד של עיסוק בגוף הגברי הנורמטיבי, בדומה לספרות ההלניסטית בת הזמן.⁷⁸ תהליכים דומים ניתן להציג ביחס להלכות מקדשיות נוספות במשנה, אשר ספגו לתוכן הקשרים חדשים, אף כאלו שאינם מקדשיים באופיים.

אופיו המדויק של הפרויקט המשנאי, של המסכתות העוסקות במקדש ובפרט של תיאורי הטקסים המקדשיים, דורש לימוד פרטני, המצרף שיקולים מתודולוגיים היסטוריים ופילולוגיים מורכבים, וודאי שאין בעיון במסכת אחת כדי להכריע בעניינם. שאלת האפשרות לראות בעיסוק התנאי במקדש, במשנה כחיבור או בתיאורי הטקסים שבה, מערכת ריטואלית אלטרנטיבית בפני עצמה, תישאר לעת עתה פתוחה. אולם, אף בלא להכריע בשאלות חמורות אלו, די במה שראינו כדי לספק הקשר לדיון במשנת סוטה. בית המדרש התנאי בכלל והמשנה בפרט יוצרים מרחב טקסטואלי שאינו מותנה⁷⁹ במציאות ההיסטורית הראלית. במסגרת זו נידונות הלכות המקדש ומעוצבים טקסיו – תוך עיסוק בפסוקי המקרא ושימוש במסורות מקדשיות – כחלק בלתי נפרד מסדר היום של חכמי המאה השנייה, והעיסוק בהלכות אלו הנו רכיב משמעותי בעולמם האינטלקטואלי. בהקשר זה אך טבעי הוא שהמקדש וטקסיו הופכים גם למוקד שעניינים שונים המעסיקים את החכמים. זהו גם הקשרה של משנת סוטה המלמדת פרק בהלכות מגדר ומיניות, דרך העיצוב מחדש של טקס בדיקת הסוטה המקראי.

78 רחץ-צבי, מומי הכוהנים.

79 כלומר לא מוגבל להקשרים הראליים, אך וודאי לא מנותק מהם.

ביבליוגרפיה

רשימת הקיצורים

<i>AB</i>	The Anchor Bible
<i>AES</i>	Archives Européennes de Sociology
<i>AJS</i>	The Journal of the Association for Jewish Studies
<i>ANRW</i>	Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, H. Temporini (ed.)
<i>BJS</i>	British Journal of Sociology
<i>CBQ</i>	The Catholic Biblical Quarterly
<i>CQ</i>	Classical Quarterly
<i>DJD</i>	Discoveries in the Judaean Desert
<i>DSD</i>	Dead Sea Discoveries
<i>FJB</i>	Frankfurter Judaistische Beiträge
<i>HUCA</i>	Hebrew Union College Annual
<i>HTR</i>	Harvard Theological Review
<i>IESS</i>	International Encyclopedia of the Social Sciences, D. L. Sills (ed.)
<i>JBL</i>	Journal of Biblical Literature
<i>JSIJ</i>	Jewish Studies Internet Journal
<i>JJS</i>	Journal of Jewish Studies
<i>JSS</i>	Jewish Social Studies
<i>JJTP</i>	The Journal of Jewish Thought and Philosophy
<i>JLA</i>	The Jewish Law Annual
<i>JQR</i>	Jewish Quarterly Review
<i>JRS</i>	The Journal of Roman Studies
<i>JHS</i>	Journal of the History of Sexuality
<i>JSNT</i>	Journal for the Study of the New Testament
<i>JSNT-SS</i>	Journal for the Study of the New Testament – Supplement Series
<i>JSOT</i>	Journal for the Study of the Old Testament
<i>JSOT-SS</i>	Journal for the Study of the Old Testament – Supplement Series
<i>JSQ</i>	Jewish Studies Quarterly
<i>NIDOTTE</i>	New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis
<i>OTL</i>	The Old Testament Library

<i>PAAJR</i>	Proceedings of the American Academy for Jewish Research
<i>RSR</i>	Religious Studies Review
<i>RB</i>	Révue Biblique
<i>THDNT</i>	Theological Dictionary of the New Testament, G. Kittel (ed.)
<i>VT</i>	Vetus Testamentum
<i>ZAW</i>	Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft

מקורות ראשוניים*

ספרות חז"ל, מדרשים, פיוטים ותרגומים

ש"ז שכטר, אבות דרבי נתן, וינה תרמ"ז [נדפס מחדש בתוספת מבוא מאת מ' קיסטר, ניו יורק וירושלים תשנ"ז]	אבות דרבי נתן
י' תיאודור וח' אלבק, מדרש בראשית רבה, שלושה כרכים, ירושלים תשכ"ה	בראשית רבה
ש' ליברמן, דברים רבה, ירושלים תשכ"ה	דברים רבה
ר' אליאור, היכלות זוטרת, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, מוסף א, ירושלים תשמ"ב	היכלות זוטרת
מ' מרגליות, ויקרא רבה, חמישה כרכים, ירושלים תשי"ג-תש"ך	ויקרא רבה
ד' הימן וי' שילוני, ילקוט שמעוני: ספר במדבר, ירושלים תשמ"ו	ילקוט שמעוני, במדבר
מ' זולאי, פיוטי ינאי: מלוקטים מתוך הגניזה ומקורות אחרים, ברלין תרצ"ח	ינאי
ו' נעם, מגילת תענית: הנוסחים, פשרם ותולדותיהם בצירוף מהדורה ביקורתית, ירושלים תשס"ג	מגילת תענית
מ"צ רבינוביץ, מדרש הגדול: ספר במדבר, ירושלים תשכ"ז	מדרש הגדול, במדבר
ב' וויסאצקי, מדרש משלי, ניו יורק תש"ן	מדרש משלי
ד"צ הופמן, מדרש תנאים לספר דברים, ברלין תרס"ח-תרס"ט	מדרש תנאים לדברים
ח"ש הורוויץ וי' רבין, מכילתא דרבי ישמעאל, ברסלאו תר"פ [נדפס מחדש: ירושלים תשנ"ח]	מכילתא דר"י
י"נ אפשטיין וע"צ מלמד, מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי,	מכילתא דרשב"י

*1 בסעיף זה מופיעות רק מהדורות שנעשה בהן שימוש תדיר בעבודה, או שעל פיהן הובאו מספרי העמודים של הציטוטים. הפניות למקורות ראשוניים אחרים מפורטות בהערות השוליים במקומן.

- ירושלים תשט"ו
- מ' היגער, מסכת שמחות, ירושלים תש"ל
- א"ה ווייס, ספרא, וינה תרכ"ב
- ח"ש הורוויץ, ספרי על ספר במדבר וספרי זוטא, ברלין תרפ"ט [נדפס מחדש: ירושלים תשנ"ב]
- א' פינקלשטיין, ספרי על ספר דברים, ברלין ת"ש [נדפס מחדש: ניו יורק תשכ"ט]
- מ' כהנא, ספרי זוטא דברים, ירושלים תשס"ג
- ד' מגדלבוים, פסיקתא דרב כהנא, שני כרכים, ניו יורק, תשכ"ב
- מ' איש שלום, פסיקתא רבתי, וינה תר"מ
- י' קאפח, משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון, סדר נשים, ירושלים תשכ"ה
- ש' דונסקי, מדרש שיר השירים רבה, תל אביב תש"ם
- א' שנאן, מדרש שמות רבה: פרשות א–יד, תל אביב תשמ"ד
- זרעים-נשים, נזיקין (בבא קמא, בבא מציעא, בבא בתרא): ש' ליברמן, תוספתא א–ה, ניו יורק תשט"ו–תשמ"ח;
- נזיקין (סנהדרין-הוריות)-טהרות: מ"ש צוקרמאנדל, תוספתא, טרייר 1881 [נדפס מחדש: ירושלים תש"ל]
- א' ליס, מסכת סוטה עם שינויי נוסחאות, שני כרכים, מכון התלמודי הישראלי השלם, ירושלים תשל"ז–תשל"ט
- תלמוד ירושלמי, האקדמיה ללשון עברית, ירושלים תשס"א
- ש' באבער, מדרש תנחומא, וילנה תרמ"ה
- א' שפרבר, כתבי הקודש בארמית, כרך א: תרגום אונקלוס לתורה, ליידן 1959
- E. G. Clarke, *Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch*, Hoboken, NJ 1984
- א' שפרבר, כתבי הקודש בארמית, כרך ג: תרגום יונתן לנביאים אחרונים, ליידן 1962
- מסכת שמחות
- ספרא
- ספרי וספרי זוטא במדבר
- ספרי דברים
- ספרי זוטא דברים
- פסיקתא דרב כהנא
- פסיקתא רבתי
- רמב"ם, פירוש המשנה
- שיר השירים רבה
- שמות רבה
- תוספתא
- תלמוד בבלי, סוטה
- תלמוד ירושלמי
- תנחומא בובר
- תרגום אונקלוס
- התרגום המיוחס ליונתן
- תרגום יונתן

ספרות המזרח הקדום

- ‘The Middle Assyrian Laws’, J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament with Supplement*, Princeton 1969, p. 100–180
- R. F. Harper, *The Code of Hammurabi King of Babylon*, Chicago and London 1904
- חוק אשורי
- חמורבי

ספרות בית שני, חיצונית, הלניסטית ונוצרית

- A. Roberts et al. (eds.) *Ante-Nicene Christian Library*
(24 vols.), Edinburgh 1867–1872
אבות הכנסיה
- ספר בן-סירא: המקור, קונקורדנציה וניתוח אוצר המלים,
מפעל המילון ההיסטורי ללשון העברית, ירושלים תשל"ג
Tertullian, *De Spectaculis*, T. R. Glover (trans.),
Cambridge 1931
בן סירא
- טרטליאנוס, על
המופעים
יובנאליס, סטירות
יוספוס, קדמוניות
יוספוס, מלחמת
מגילת המקדש
עזרא הרביעי
כתבי פילון
פרשת סוטה מקומראן
צוואות השבטים
- ר' בירנבאום, יובנאליס: סטירות, תל אביב תשס"ג
א' שליט, יוסף בן מתתיהו: קדמוניות יהודים, ירושלים ותל
אביב תשנ"ח
י"ג שמחוני, יוסף בן מתתיהו: תולדות מלחמת היהודים עם
הרומאים, ירושלים ותל אביב תשכ"ח
י' ידן, מגילת המקדש, כרך שני: הנוסח ופירושו, ירושלים
תשל"ז
י' ליכט, ספר חזון עזרא, ירושלים תשכ"ח
ס' דניאל-נטף, פילון האלכסנדרוני: כתבים, ארבעה כרכים,
ירושלים תשמ"ו–תשנ"ז
J. M. Baumgarten, *Qumran Cave 4 XIII (DJD, XVIII)*,
oxford 1996
H. W. Hollander and M. DeJonge, *The Testaments of the
Twelve Patriarchs: A Commentary*, Leiden 1985

מחקרים

- י' אבישור, נחום, ז' ויסמן (עורך), תרי עשר ב: עולם התנ"ך
כרך 16, תל אביב 1994
אבישור, נחום
- D. Ebner, 'The Composition and Structure of Mishna
Sotah', Dissertation, Yeshiva University, 1980
אבנר, עריכה ומבנה
- י' אגור, 'משנה אחרונה במסכת סוטה: עיון טקסטואלי
ופרשני', י' אלפסי (עורך), ספר יעקב לסלוי, תל אביב
תשמ"ה, עמ' 72–78
אגור, משנה אחרונה
- G. Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare
Life*, D. Heller-Roazen (trans.), Stanford 1998
אגמבן, הומו סאקר
- א' אדרת, מחורבן לתקומה: דרך יבנה בשיקום האומה,
ירושלים תשנ"ח
אדרת, יבנה

- M. Olitszki, *Flavius Josephus und die Halacha, Erster Theil: Einleitung die Opfer*, Berlin 1885
- R. Ulmer, *Pesiqta Rabbati: A Synoptic Edition of Pesiqta Rabbati Based Upon All Extant Manuscripts and Editio Princeps*, Atlanta 1997
- א' אופנהיימר, 'הפרשת מעשר ראשון במציאות שלאחר חורבן הבית השני', סיני פג, ה-ו (תשל"ח), עמ' 267–287
- A. Oppenheimer, *The Am ha-arets*, Leiden 1977
- א"א אורבך, ההלכה מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים תשמ"ד
- א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"א
- א"א אורבך, 'לשון וענין', לשוננו לב (תשכ"ח), עמ' 122–128
- א"א אורבך, מחקרים במדעי היהדות (שני כרכים), ערכו מ"ד הר וי' פרנקל, ירושלים תשנ"ח
- א"א אורבך, מעולמם של חכמים: קובץ מחקרים, ירושלים תשמ"ח
- א"א אורבך, 'קילוס: על ליברמן מליברמן', מחקרים בספרות התלמודית; יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאול ליברמן, ח-ט בסיון תשלח, ירושלים תשמ"ג, עמ' 7–11
- מ' אור, תחביר לשון המשנה, ירושלים תשנ"ה
- א' אחדות, 'מעמד האשה היהודיה בבבל בתקופת התלמוד', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ט
- מ' אידל, גולם: מסורות מאגיות ומיסטיות ביהדות על יצירת אדם מלאכותי, ירושלים ותל אביב תשנ"ו
- S. Eidelberg, 'Trail by Ordeal in Medieval Jewish History: Laws, Costumes and Attitudes', *PAAJR*, Jubilee Volume 46–47 (1980), pp. 105–120
- W. Eichrodt, *Ezekiel: A Commentary*, OTL, C. Quin (trans.), London 1970
- ט' אילן, 'יחסו של בן-סירא לנשים וקבלתו בתלמוד הבבלי', מדעי היהדות, 38 (תש"ס), עמ' 103–111
- T. Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine*, Peabody, MA 1996
- מ' איש שלום, ספרי עם תוספות מאיר עין, וינה תרכ"ד
- מ' איש שלום, מסכת מכות, מסכתות התלמוד בהוצאות מדעיות: כרך א, וינה 1888 (נדפס מחדש: ירושלים תש"ל)
- ח' אלבק, מבוא למשנה, תל אביב תשי"ט
- אוליצקי, יוספוס
וההלכה
אולמר, פסיקתא רבתי
- אופנהיימר, מעשר
ראשון
אופנהיימר, עם הארץ
אורבך, ההלכה
- אורבך, חז"ל
אורבך, לשון וענין
- אורבך, מחקרים
- אורבך, מעולמם
- אורבך, קילוס
- אור, תחביר
אחדות, מעמד האשה
- אידל, גולם
- אידלברג, אורדיל
- אייכרודט, יחזקאל
- אילן, בבלי
- אילן, נשים יהודיות
- איש שלום, מאיר עין
איש שלום, מכות
- אלבק, מבוא למשנה

- אלבק, מבוא לתלמודים
אלבק, עריכת המשנה
אלבק, פירוש המשנה
אלון, מחקרים
אלטשולר, קלסיפיקציה
אליאס, מכילתא
אלכסנדר, אורליות
אלכסנדר, כזואיסטיקה
אלכסנדר, פמיניזם
אלכסנדר, רשימות
אלתוסר, אינטרפלציה
אמיר, מידה כנגד מידה
אגדרסן ופרידמן, הושע
אפטוביצר, משל ישראל
ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל אביב תשכ"ט
C. Albeck, *Untersuchungen uber die Redaction der Mishna*, Berlin 1923
ח' אלבק, ששה סדרי משנה מפורשים (שישה כרכים), תל אביב תשט"ו
ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל (שני כרכים), תל אביב תשל"ח
D. Altshuler, 'On The Classification of Judaic Laws in the Antiquities of Josephus and the Temple Scroll of qumran', *AJS Review* 7-8 (1982-1983), pp. 1-14
ל' אליאס, 'המכילתא דרבי ישמעאל על פי עותק מעולה מן הגניזה', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים תשנ"ז
E. Shanks Alexander, *Transmitting Mishnah: the Shaping Influence of Oral Tradition*, Cambridge 2006
E. Shanks Alexander, 'Casuistic Elements in Mishnaic Law: Examples from M. Shevuot', *JSQ* 10 (2003), pp. 189-243
E. Shanks Alexander, 'The Impact of Feminism on Rabbinic Studies', J. Frankel (ed.), *Jews and Gender: The Challenge to Hierarchy*, Oxford 2000, pp. 101-118
P. S. Alexander, 'The Rabbinic Lists of Forbidden Targumim', *JJS*, 27 (1976), pp. 177-191
L. Althusser, 'Ideology and Ideological State Apparatus (Notes towards an Investigation)', *Lenin and Philosophy and other Essays*, B. Brewster (trans.), New York 1971, pp. 123-173
Y. Amir, 'Measure For Measure in Talmudic Literature and in the Wisdom of Solomon', H. G. Reventlow and Y. Hoffman (eds.), *Justice and Righteousness: Biblical Themes and their Influence (JSOT-SS, 137)*, Sheffield 1992, pp. 29-46
F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Hosea*, AB, New York 1980
א' אפטוביצר, 'משל ישראל בספרי המשפט הסוריים', כתבי האוניברסיטה ובית הספרים בירושלים: קדם ויהדות, א, ירושלים תרפ"ג

- A. Aptowizer, 'Observations on the Criminal Law of the Jews', *JQR* 15 (1924), pp. 55–128
- י"א אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, תל אביב תש"ס
- י"א אפרתי, 'לבירור השימוש בכינוי "המקום"', בר-אילן יג (תשל"ו), עמ' 107–124
- י"א אפרתי, 'למקורות הספרותיים השקועים במשנתנו', בר-אילן יא (תשל"ג), עמ' 49–68
- י"א אפרתי, תקופת הסבוראים וספרותה, פתח תקוה תשל"ג
- L. Epstein, *Sex Laws and Customs in Judaism*, New York 1948
- י"א אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה (שני כרכים), ירושלים תש"ח
- י"א אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, ירושלים תשכ"ב
- י"א אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז
- J. C. Exum and S. D. Moore, 'Biblical Studies/Cultural Studies', idem (eds.), *Biblical Studies/Cultural Studies: A Third Sheffield Colloquium (JSOT-SS, 266)*, Sheffield 1988, pp. 19–45
- א' ארנון, 'החורים שבגבינה: "הגבינה והתולעים" לקרלו גינצבורג כשיעור במיקרו-היסטוריה', זמנים 18 (תשס"ו), עמ' 115–130
- J. M. Baumgarten, *Qumran Cave 4 XIII (DJD, XVIII)*, Oxford 1996
- D. Boyarin and E. Castelli, 'Foucault's The History of Sexuality: The Fourth Volume', *JHS* 10 (2001), pp. 357–374
- D. Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Berkeley 1990
- D. Boyarin, 'Masada or Yavneh? Gender and the Arts of Jewish Resistance', in: J. Boyarin and D. Boyarin, (eds.), *Jews and Other Differences*, Minneapolis 1997, pp. 306–329
- ד' בויארין, 'הרהורים על בתולות ומגדר: בין חז"ל לאבות הכנסיה', היסטוריה 3 (תשנ"ט), עמ' 5–31
- אפטוביצר, משפט פלילי
- אפרון, חשמונאים
- אפרתי, המקום
- אפרתי, למקורות
- אפרתי, תקופת הסבוראים
- אפשטיין, חוקי אישות
- אפשטיין, נוסח
- אפשטיין, ספרות האמוראים
- אפשטיין, ספרות התנאים
- אקסום ומור, לימודי תרבות
- ארנון, החורים שבגבינה
- באומגרטן, מערה 4
- בויארין וקסטלי, פוקו
- בויארין, אינטרסקטואליות
- בויארין, בית המדרש
- בויארין, בתולות

- D. Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004
בויארין, גבולות
- D. Boyarin, *Unheroic Conduct: the Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley 1997
בויארין, גבריות
- ד' בויארין, 'דורשי רשומות', באר שבע (תשמ"ח), עמ' 35–23
בויארין, דורשי רשומות
- D. Boyarin, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Judaism and Christianity*, Stanford 1999
בויארין, למות
- D. Boyarin, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkeley 1993
בויארין, מיניות
- שברוח: שיח המיניות שבתלמוד, ע' אופיר (מתרגם), תל אביב תשנ"ט
בויארין, מרטיריון
- ד' בויארין 'משהו לתולדות המרטיריון בישראל', ד' בויארין ואחרים (עורכים), עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופ' חיים זלמן דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 27–2
בויארין, עליית החכמים
- D. Boyarin, 'Women's Bodies and the Rise of the Rabbis: The Case of Sotah', J. Frankel (ed.), *Jews and Gender: The Challenge to Hierarchy*, (Studies in Contemporary Jewry: an Annual, XVI), Oxford 2000, pp. 88–100
בוקס ואוסטרלי, בן סירא
- G. H. Box and W. O. E. Oesterley, 'The Book of Sirach', R. H. Charles (gen. ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford 1911
בוקסר, תגובות
- B. Bokser, 'Rabbinic Responses to Catastrophe: From Continuity to Discontinuity', *PAAJR* 50 (1983), pp. 37–61
בטלר, בעיה
- J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1990
ביאל, ארוס
- ד' ביאל, ארוס והיהודים, כ' גיא (מתרגמת), תל אביב תשנ"ה
ביאלה, נשים ותוק
- R. Biale, *Women and Jewish Law*, New York, 1984
בייקר, בית
- C. M. Baker, *Rebuilding the House of Israel: Architectures of Gender in Jewish Antiquity*, Stanford 2002
ביכלר, הכהנים
- א' ביכלר, הכהנים ועבודתם, נ' גינתון (מתרגם), ירושלים תשכ"ו
ביכלר, הסנהדרין
- א' ביכלר, הסנהדרין: הסנהדרין בירושלים ובית הדין הגדול שבלשכת הגזית, נ' גינתון וצ' בר מאיר (מתרגמים), ירושלים

- תשל"ה
א' ביכלר, עם הארץ הגלילי, י' אלדד (מתרגם), ירושלים
תשכ"ד
- ביכלר, עם הארץ
בירד, זונה
P. Bird, "To Play The Harlot": An Inquiry into an
Old Testament Metaphor, P. L. Day (ed.), *Gender and
Difference in Ancient Israel*, Minneapolis 1989, pp.
75–94
- בכר, ערכי מדרש, א"ז רבינוביץ (מתרגם) (שני כרכים),
תל אביב תרפ"ג
- בכר, ערכי מדרש
בל, ריטואלים
C. Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Oxford
1997
- בלוך, מילה
M. Bloch, *From Blessing to Violence: History and
Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of
Madagascar*, Cambridge 1986
- בלקין, פילון
בלקין, ברכות
S. Belkin, *Philo and Oral Law*, Cambridge 1940
- מ' בנוביץ, ברכות פרק ראשון, תלמוד האיגוד כרך א,
ירושלים תשס"ו
- בן-יהודה, מילון
בן-שלום, בית שמאי
א' בן יהודה, מילון הלשון העברית הישנה והחדשה (שבעה
עשר כרכים), פרנקפורט ותל אביב 1908–1959
- י' בן שלום, בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי, ירושלים
תשנ"ד
- בסקין, נשיות
J. Baskin, *Midrashic Women: Formation of the Feminine
in Rabbinic Literature*, Hanover 2002
- בק, הכוס המלאה
A. Bach, 'Good to the Last Drop: Viewing the Sotah as
the Glass Half Empty and Wondering How to View it
Half Full', A. Back (ed.), *Women in the Hebrew Bible*,
New York and London 1999, pp. 503–522
- בק, פיתוי
A. Bach, *Women, Seduction and Betrayal in Biblical
Narrative*, Cambridge 1997
- בראדלי, עבדות וחברה
K. Bradley, *Slavery and Society at Rome*, Cambridge
1994
- בראודה, פסקה
W. G. Braude, 'The Piska concerning the sheep which
Rebelled', *PAAJR* 30 (1962), pp. 1–35
- בר-אילן, נשים יהודיות
M. Bar Ilan, *Some Jewish Women in Antiquity*, Atlanta
1998
- בר-אילן, תעודות
פולמוסיות
מ' בר-אילן, 'האם מסכתות תמיד ומידות הן תעודות
פולמוסיות?', סידרא ה' (תשמ"ח), עמ' 27–40
- בר-אשר, כיסוי ראש
א"א בר-אשר, 'כיסוי ראש: דת משה או דת יהודית',

- אקדמות ט (תש"ס), עמ' 101–115
- מ' בר-אשר, 'רושמי לשון המקרא במשנה', א' אדרעי ואחרים (עורכים), מחקרים בתלמוד ובמדרש: ספר זיכרון לתרצה ליפשיץ, ירושלים תשס"ה, עמ' 59–70
- K. Bradley, *Slaves and Masters in the Roman Empire: A Study in Social Control*, New York and Oxford 1987
- נ' ברורמן, 'לשונות מקרא במשנה', נטועים י (תשס"ג), עמ' 9–17
- י' ברויאר, העברית שבתלמוד הבבלי לפי כתבי היד של מסכת פסחים, ירושלים תשס"ב
- י' ברויאר, "פעל" ובינוני ובתיאורי טכס במשנה, תרביץ, נו (תשמ"ז), עמ' 299–326
- L. L. Bronner, *From Eve to Ester: Rabbinic Reconstructions of Biblical Women*, Louisville 1994
- C. A. Barton, *The Sorrows of the Ancient Romans: The Gladiator and the Monster*, Princeton 1993
- R. Bartlett, *Trial by Fire and Water: The Medieval Judicial Ordeal*, Oxford 1986
- M. Brettler and M. Poliakoff, 'Rabbi Simeon ben Lakish at the Gladiator's Banquet: Rabbinic Observations on the Roman Arena', *HTR* 83 (1990), pp. 93–98
- M. Z. Brettler, 'Incompatible Metaphors for YHWH in Isaiah 40–66', *JSOT* 78 (1998), pp. 97–120
- A. Brenner, *Color Terms in the Old Testament (JSOT-SS, 21)*, Sheffield 1982
- B. A. Berkowitz, *Execution and Invention*, Oxford 2006
- M. Goodman, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford 1994
- E. A. Goodfriend, 'Adultery', D. N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, New York 1992, vol. I, pp. 82–86
- A. Goldberg, 'The Babylonian Talmud', in S. Safrai et al. (eds.), *The Literature of the Sages*, part I, Assen and Philadelphia 1987, pp. 323–345
- א' גולדברג, 'לשונות "דבר אחר" במדרשי ההלכה', י"ד גילת ואחרים (עורכים), עיונים בספרות חז"ל, במקרא ובתולדות ישראל, מוקדש לפרופ' עזרא ציון מלמד, רמת
- בר-אשר, לשון המקרא
- ברדלי, עבדים ואדוניהם
- ברורמן, מקרא במשנה
- ברויאר, העברית
- ברויאר, תיאורי טקס
- ברונר, חוה
- ברטון, עצבות
- ברטלט, אש ומים
- ברטלר ופוליאקוף, גלדיאטור
- ברטלר, מטאפורות
- ברנר, צבעים
- ברקוביץ, מיתות בית דין גודמן, מיסיון
- גודפרנד, ניאוף
- גולדברג, בבלי
- גולדברג, דבר אחר

גן תשמ"ב

- A. Goldberg, 'Pesiqta Rabbati 26, Ein Singularer Text in Der Frühe Rabbinischen Literatur', *FJB* 17 (1989), pp. 1–44
גולדברג, יחידאי
- א' גולדברג, מבוא למשנה ותוספתא, ערך מ' אסולין, ירושלים תש"ל
גולדברג, מבוא
- E. Gunderson, 'The Ideology of the Arena', *Classical Antiquity* 15 (1996), pp. 113–151
גונדרזון, ארנה
- C. H. Gordon, 'Hos 2, 4–5 in the Light of New Semitic Inscriptions', *ZAW*, N.F. XIII (1936), pp. 277–280
גורדון, נואפת
- M. Jacobs, 'Theatres and Performances as reflected in the Talmud Yerushalmi', P. Schafer (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, Tübingen 1998, pp. 327–347
ג'ייקובס, הופעות
- י"ד גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס ומקומה בתולדות ההלכה, תל אביב תשכ"ח
גילת, ר' אליעזר
- ל' גינצבורג, על הלכה ואגדה, תל אביב תש"ך
גינצבורג, הלכה ואגדה
- C. Ginzburg, 'Microhistory: Two or Three Things that I Know about It', *Critical Inquiry* 20 (1993), pp. 10–34
גינצבורג, מיקרו-היסטוריה
- ל' גינצבורג, 'על היחס שבין המשנה והמכילתא', א' וייס ול' גינצבורג (עורכים), קובץ מדעי לזכר משה שור, ניו יורק תש"ה, עמ' 95–57
גינצבורג, משנה ומכילתא
- ל' גינצבורג, שרידי הירושלמי, ניו יורק תרס"ט [נדפס מחדש: ירושלים תשכ"ט]
גינצבורג, שרידי הירושלמי
- ל' גינצבורג, "מסכת תמיד", על הלכה ואגדה: מחקר ומסה, תל אביב תש"ך, עמ' 65–41
גינצבורג, תמיד
- ק' גירץ, פרשנות של תרבויות, י' מייזלר (מתרגם), ירושלים 1990
גירץ, פרשנות
- י' גלוסקא, 'השפעת הארמית על המשנה', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ח
גלוסקא, ארמית
- J. Galambush, 'Book of Ezekiel', J. H. Hayes (Gen. ed.), *Dictionary of Biblical Interpretation*, vol. I, Nashville 1999, pp. 372–374
גלמבוש, יחזקאל
- J. Galambush, *Jerusalem in the Book of Ezekiel*, Atlanta 1992
גלמבוש, ירושלים
- T. H. Gaster, *Myth, Legend and Custom in the Old Testament*, New York and Evanston 1969
גסטר, מיתוסים
- J. Gereboff, 'David Weiss Halivni on the Mishnah', J.
גרבוף, הלבני

- Neusner (ed.), *The Modern Study of the Mishnah*, Leiden 1973, pp. 180–196
- J. Gereboff, 'David Weiss Halivni on the Mishnah', J. Neusner (ed.), *The Modern Study of the Mishnah*, Leiden 1973, pp. 180–196
- S. L. Gravett, "'That All Women may be Warned': Reading the Sexual and Ethnic Violence in Ezekiel 16 and 23", Dissertation, Duke University 1994
- צ' גרוסמרק, 'דימויי האל בספרות חז"ל השאולים מתרבות השעשועים הרומית', דברי הקונגרס העולמי השנים עשר למדעי היהדות, ב (תש"ס), עמ' 75–84
- L. Grushcow, *Writing the Wayward Wife, Rabbinic Interpretations of Sotah*, Leiden and Boston 2006
- M. Greenberg, *Ezekiel 1–20*, AB, Garden City, NJ 1983
- M. Greenberg, *Ezekiel 21–37*, AB, Garden City, NJ 1997
- S. Greengus, 'A Textbook Case in Adultery in Ancient Mesopotamia', *HUCA* 40 (1969), pp. 33–43
- א' גרינולד, 'מקומן של מסורות כהניות ביצירתה של המיסטיקה של המרכבה ושל שיעור קומה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו (תשמ"ז), עמ' 65–120
- D. Daube, *Collected Works of David Daube: Talmudic Law*, C. M. Carmichael (ed.), Berkeley 1992
- M. Douglas, *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Oxford 2001
- M. deJonge, *The Testament of the Twelve Patriarchs: A study of their Text, Composition and Origin*, Assen 1953
- D. Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley 1992
- G. D. Dunn, *Tertullian: the Early Church Father*, London and New York 2004
- F. Dupont, *Daily Life in Ancient Rome*, C. Woodall (trans.), Oxford 1992
- L. Day, 'Rhetoric and Domestic Violence in Ezekiel 16', *Biblical Interpretation* 8 (2000), pp. 205–230
- P. L. Day, 'Adulterous Jerusalem's Imagined Demise: Death of a metaphor in Ezekiel 16', *VT* 50 (2000), pp. 285–309
- P. L. Day, 'The Bitch had it Coming to Her: Rhetoric
- גרבוף, הלבני
- גרוט, אלימות
- גרוסמרק, דימויים
- גרושקואו, כתיבת הסוטה
- גרינברג, יחזקאל א–כ
- גרינברג, יחזקאל כא–לז
- גרינגוס, ניאוף
- גרינולד, מסורות כהניות
- דאובה, מחקרים
- דגלס, במדבר
- דה-יונגה, צוואת השבטים
- דווסון, אלגוריה
- דון, טרטוליאנוס
- דופונט, חיי יום יום
- דיי, אלימות
- דיי, מטפורה
- דיי, רטוריקה

- and Interpretation in Ezekiel 16', *Biblical Interpretation* 8 (2000), pp. 231–254
- W. D. Davis and D. C. Allison, *The Gospel According to Matthew*, ICC (three vols.), Edinburgh 1988–1997
- E. Diamond, *Holy Men and Hunger Artists*, Oxford 2004
- G. Dalman, *Aramaisch-Neuhebraisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, Frankfurt 1922
- A. Destro, *The Law of Jealousy: The Anthropology of Sotah*, Atlanta 1989
- S. R. Driver, *Deuteronomy*, ICC, Cambridge 1901
- J. Hauptman, *Rereading the Rabbis: A Woman's Voice*, Boulder 1998
- J. Hauptman, 'An Alternative Solution to the Redundancy Associated with the Phrase *Tanya Nami Hakhi*', *PAAJR* 51 (1981), pp. 73–104
- B. Han, *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*, E. Pile (trans.), Stanford 2002
- י' הופמן, איכה, י' קליין (עורך), מגילות: עולם התנ"ך כרך 21, תל אביב 1993–1996
- ד"צ הופמן, המשנה הראשונה ופלוגתא דתנאי, ש' גרינברג (מתרגם), ברלין תרע"ד
- T. J. Hornsby, "Israel Has Become A worthless Thing": Re-Reading Gomer in Hosea 1–3', *JSOT* 82 (1999), pp. 115–128
- C. Hayes, *Between the Babylonian and Palestinian Talmuds: Accounting for Halakhic Difference in Selected Sugyot from Tractate Avodah Zarah*, New York and Oxford 1997
- א' היימן, תולדות תנאים ואמוראים, ירושלים תשכ"ד
- יוסף היינמן, 'ברכת כהנים... לא נקראת ולא מיתרגמת', בר-אילן (תשכ"ח), עמ' 33–41
- יצחק היינמן, דרכי האגדה, ירושלים תש"י
- J. Heinemann, 'A Homily on Jeremiah and the Fall of Jerusalem (Pesiqta Rabbati, Pisqa 26)', R. Polzin and E. Rothman (eds.), *The Biblical Mosaic: Changing Perspectives*, Philadelphia and Chico 1982, pp. 27–41
- דייוויד וואליסון, מתי
- דיימונד, אסקזיס דלמן, מילון
- דסטרו, סוטה
- דרייבר, דברים האופטמן, לקרוא מחדש האופטמן, תניא נמי הכי
- האן, פוקו
- הופמן, איכה
- הופמן, משנה ראשונה
- הורנסבי, גומר
- הייז, עבודה זרה
- היימן, תולדות היינמן, ברכת כהנים
- היינמן, דרכי האגדה היינמן, ירמיה

- D. R. Hillers, *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets*, Rome 1964
- הירשמן, קללות
- הירשמן, פיידאה
- מ' הירשמן, 'פסיקתא דרב כהנא ופיידאה', י' לוינסון ואחרים (עורכים), הגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט, ירושלים תשס"ז, עמ' 165–178
- הירשמן, תורה
- הלבני, בבא קמא
- הלבני, מועד
- הלבני, מקורות ומסורות
- הלבני, משניות שזו
- הלברטל ומרגלית, עבודה זרה הלכה
- הלברטל, מהפכות הלברטל, סובלנות
- הלברשטם, ספק
- הלוי, אגדה
- הלוי, דורות
- הלנר-אשד, קינתי
- הלפרין, חיפוש
- M. Halbertal and A. Margalit, *Idolatry*, Cambridge and London 1992
- מ' הלברטל, 'דוד הרטמן והפילוסופיה של ההלכה', א' שגיא וצ' זוהר (עורכים), מחויבות יהודית מתחדשת: על עולמו והגותו של דוד הרטמן (שני כרכים), תל אביב תשס"א, כרך א, עמ' 13–35
- מ' הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן, ירושלים תשנ"ז
- M. Halbertal, 'Coexisting with the Enemy: Jews and Pagans in the Mishnah', G. N. Stanton and G. G. Stroumsa (eds.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge 1998, pp. 159–172
- C. Halberstam, 'Rabbinic Responsibility for Evil: Evidence and Uncertainty', Dissertation, Yale University 2004
- א"א הלוי, ערכי האגדה וההלכה לאור מקורות יוניים ולאטיניים, כרך ב, תל אביב תש"ם
- י"א הלוי, דורות הראשונים (שלשה חלקים), וינה וברלין תרפ"ג
- מ' הלנר-אשד, 'פינת קינתי על אשה סוטה', אלו ואלו ד (תשנ"ז), עמ' 138–145
- D. Halperin, *Seeking Ezekiel: Text and Studies*, University Park, PA, 1993

- המפל, ברית דמשק
 הנמן, שאילות
 הנשקה, היוצא לדרך
 הנשקה, משנה ראשונה
 הנשקה, סתירות
 הנשקה, שתי גישות
 הנשקה, תרגומים
 הר, תאטרות
 וגנר, נשים במשנה
 וולף, מדע היהדות
 וולפיש, מגמות רעיוניות
 וולפיש, ראש השנה
 וולר, נשים בחברה
 וונג, גמול
 ווסן, ברית דמשק
 וייברס, שבעים
 וידמן, קיסרים
- C. Hempel, *The Laws of the Damascus Document: Sources, Tradition and Redaction*, Leiden 1998
 ג' הנמן, 'שאילות מקראיות במשנה', דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, ב (תשכ"ט), עמ' 95–96
 ד' הנשקה, "'היוצא לדרך": על דו משמעות ועל תוצאותיה', לשוננו סו, (תשס"ד), עמ' 87–102
 ד' הנשקה, משנה ראשונה בתלמודם של תנאים אחרונים, רמת גן תשנ"ז
 ד' הנשקה, 'על גישת חז"ל לסתירות במקרא', סידרא י (תשנ"ד), עמ' 39–55
 ד' הנשקה, 'אביי ורבא: שתי גישות למשנת התנאים', תרביץ מט (תש"ס), עמ' 187–193
 ד' הנשקה, 'מה ראוי להסתיר בקריאת המקרא? על מקראות ותרגומים שקריאתם נאסרה', כנישתא: מחקרים על בית הכנסת ועולמו א (תשס"א), עמ' יג–מב
 מ"ד הר, 'בין בתי כנסות לבין בתי תאטרות וקרקסאות', ש' אליצור ואחרים (עורכים), כנסת עזרא: ספרות וחיים בבית הכנסת, ירושלים תשנ"ד, עמ' 105–119
 J. R. Wegner, *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishna*, New York 1988
 ע' וולף, 'על מושגו של מדע היהדות', חכמת ישראל בראשיתה, י' אלדד (מתרגם), ירושלים תשכ"ג, עמ' 39–60
 א' וולפיש, 'מגמות רעיוניות בתיאור המקדש ועבודתו במסכת תמיד ובמסכת מידות', מחקרי יהודה ושומרון, דברי הכנס השביעי (תשנ"ז), עמ' 79–92
 א' וולפיש, 'שיטת העריכה הספרותית במשנה על-פי מסכת ראש השנה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"א
 ש' וולר, נשים בחברה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד, תל אביב תש"ס
 K. L. Wong, *The Idea of Retribution in the Book of Ezekiel*, Leiden 2001
 C. Wassen, *Women in the Damascus Document*, Atlanta 2005
 J. W. Wavers, *Notes on the Greek Text of Deuteronomy*, Atlanta 1995
 T. Wiedemann, *Emperors and Gladiators*, London and New York 1992

- P. Veyne, *History of Private Life, Vol 1: From Pagan Rome to Byzantium*, A. Goldhammer (trans.), New Jersey 1987
- P. Veyne, *Bread and Circuses: Historical Sociology and Political Pluralism*, B. Pearce (trans.), London 1990
- M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford 1972
- Z. Weiss, *The Sepphoris Synagogue*, Jerusalem 2005
- א"ה וייס, דור דור ודורשיו, חלק שני: מחורבן הבית השני עד אחר חתימת המשנה, וילנה תרנ"ג
- א' וייס, היצירה של הסבוראים, ירושלים תשי"ג
- א' וייס, 'לחקר הספרותי של המשנה', *HUCA*, 16 (1941), עמ' א–לג
- א' וייס, מחקרים בתלמוד, ירושלים תשל"ה
- א' וייס, סדר הדיון: מחקרים במשפט התלמוד, ניו יורק תשי"ח
- ז' וייס, 'סיפורי מקרא באמנות היהודית הקדומה: פולמוס יהודי-נוצרי או דיאלוג פנים קהילתי', י' לוי (עורך), רצף ותמורה: יהודים ויהדות בארץ ישראל הביזנטית-נוצרית, ירושלים תשס"ד, עמ' 245–269
- ז' וייס, 'תרבות הפנאי הרומית והשפעתה על יהודי ארץ-ישראל', קדמוניות כח (תשנ"ה), עמ' 2–19
- מ' וייס, 'פרקי משנה בעלי אופי תוספתי', דברי הקונגרס העולמי האחד עשר למדעי היהדות, חטיבה ג, כרך א (תשנ"ד), עמ' 55–62
- ז' וייס, ציפורי, ירושלים 1994
- מ' וייס, 'סדר המשנה במסכת קינים: לשאלת פרקי משנה תוספתיים', סידרא יג (תשנ"ז), עמ' 61–91
- ז' וייס, 'יהודי ארץ ישראל ותרבות הפנאי הרומית: חכמים וקהילה, הלכה ומעשה', ציון סו (תשס"א), עמ' 427–450
- C. A. Williams, *Roman Homosexuality: Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*, Oxford 1999
- D. Winston, *The Wisdom of Solomon*, AB, Garden City, NJ 1979
- B. Wacholder, *Messianism and Mishnah: Time and Place in the Early Halakhah*, Cincinnati 1979
- G. Veltri, 'Inyan Sota: Halakhische Voraussetzungen Fur Einen Magischen Art Nach Einer Theoretischen
- וייז, חיים פרטיים
- וייז, לחם ושעשועים
- ויינפלד, דברים
- וייס, בית הכנסת
- וייס, דור דור ודורשיו
- וייס, היצירה
- וייס, לחקר
- וייס, מחקרים בתלמוד
- וייס, סדר הדיון
- וייס, סיפורי מקרא
- וייס, פנאי
- וייס, פרקי משנה
- וייס, ציפורי
- וייס, קינים
- וייס, תרבות
- ויליאמס, גבריות
- וינסטון, חכמת שלמה
- וכהולדר, משנה ומשיחיות
- ולטרי, עניין סוטה

- Abhandlung Aus Der Kairoer Geniza', *FJB* 20 (1993), pp. 23–48
- R Westbrook, 'Adultery in Ancient Near Eastern Law', *RB* 97 (1990), pp. 542–580
- י' זוסמן, 'אפרים אלימלך אורבך: ביו-ביבליוגרפיה מחקרית', מוסף מדעי היהדות 1 (תשנ"ג), עמ' 7–116
- י' זוסמן, 'י"נ אפשטיין והאוניברסיטה העברית: פרק בהתהוותו של מוסד אקדמי', ש' כ"ץ ומ' הד (עורכים), תולדות האוניברסיטה העברית בירושלים: שורשים והתחלות, ירושלים תשנ"ז, עמ' 476–486
- י' זוסמן, 'סוגיות בבליות לסדרים זרעים וטהרות', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשכ"ט
- י' זוסמן, 'כתובת הלכתית מעמק בית שאן', תרביץ מג (תשל"ד), עמ' 88–158 [=י' נזה (עורך), מקראה על כתובות יהודיות (ליקוטי תרביץ, ב), ירושלים תשמ"א, עמ' 117–190]
- N. Seidman, 'Carnal Knowledge: Sex and the Body in Jewish Studies', *JSS* 1 (1994), pp. 115–141
- E. Sachau, *Syrische Rechtsbücher*, Berlin 1907
- H. Zlotnick, *Dinah's Daughters: Gender and Judaism from the Hebrew Bible to Late Antiquity*, Philadelphia 2002
- י' זקוביץ וא' שנאן, מעשה יהודה ותמר: בראשית לח במקרא, בתרגומים העתיקים ובספרות היהודית הקדומה לסוגיה, ירושלים תשמ"ב
- י' זקוביץ וא' שנאן, מעשה ראובן ובלהה: בראשית לה 21–26 במקרא, בתרגומים העתיקים ובספרות היהודית הקדומה לסוגיה, ירושלים תשמ"ד
- G. Hasan-Rokem, *Tales of the Neighborhood: Jewish Narrative Dialogues in Late Antiquity*, Berkeley 2003
- A. Toeg, 'Does Deuteronomy 24:1–4 Incorporate a General Law of Divorce?', *Dine Israel* 2 (1970), pp. 5–24
- J. P. Toner, *Leisure and Ancient Rome*, Cambridge 1995
- J. H. Tigay, *Deuteronomy*, The JPS Torah Commentary, Philadelphia 1996
- S. J. Tambia, *Culture, Thought, and Social Action*, Cambridge and London 1985
- וסטברוק, ניאוף
- זוסמן, אורבך
- זוסמן, אפשטיין
- זוסמן, זרעים וטהרות
- זוסמן, כתובת הלכתית
- זיידמן, גוף
- זכאו, משפט סורי
- זלוטניק, דינה
- זקוביץ ושנאן, יהודה ותמר
- זקוביץ ושנאן, מעשה ראובן
- חזן-רוקם, שכנות
- טוויג, גירושין
- טונר, פנאי
- טיגיי, דברים
- טמביה, תרבות

- טריפון, משמרות
ד' טריפון, 'האם עברו משמרות הכוהנים מיהודה לגליל אחרי מרד בר כוכבא?', תרביץ נט (תש"ן), עמ' 77–93
W. C. Trenchard, *Ben Sira's View of Women*, Chico 1982
M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (two vols.), Philadelphia 1903 [reprint: New York 1950]
י' ידין, מגילת המקדש (שלושה כרכים), ירושלים תשל"ז
צ"א יהודה, 'המכילתות על עבד עברי', עבודת דוקטור, ישיבה-אוניברסיטה 1974
יהלום ושוורץ, עבודה
M. D. Swartz and J. Yahalom, *Avoda: An Anthology of Ancient Poetry for Yom Kippur*, University Park, PA 2005
יהלום, פיוט ומציאות
י' יהלום, פיוט ומציאות בארץ ישראל בשלהי הזמן העתיק, ירושלים ותל אביב תשנ"ט
יובל, שני גויים בבטן: יהודים ונוצרים – דימויים הדדיים, תל אביב תש"ס
יונגסטר, מדרשי הלכה
י' יונגסטר, 'מדרשי הלכה לפרשת סוטה: עיונים בעריכה ופרשנות', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ה
יעקב, עין תחת עין
B. Jacob, *Auge Um Auge: Eine Untersuchung zum Alten und Neuen Testament*, Berlin 1929
ירושלמי, זכור
י"ח ירושלמי, זכור: היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי, ש' שביב (מתרגם), תל אביב תשמ"ח
כהן, ביקורת
A. Cohen, 'Review of: M. Peskowitz, *Spinning Fantasies*', *AJS Review* XXV (2000/2001), pp. 111–113
כהן, מיניות ביוון
D. Cohen, *Law, Sexuality, and Society*, Cambridge 1991
כהן, מקבים
S. J. D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishna*, Philadelphia 2006
כהן, ניוזנר
S. J. D. Cohen, 'Jacob Neusner, Mishna, and Counter-Rabbinics: A Review Essay', *Conservative Judaism* 37 (1983), pp. 48–63
כהן, סבוראים
אביעזר כהן, 'לבעית זיהויים של קטעים סבוראים בבבלי', י' אלפסי (עורך), ספר יעקב לסלוי, תל אביב תשמ"ה, עמ' 83–96
כהן, פריעת ראש
אורה כהן, 'פריעת ראש האשה מהי?', בית מקרא 45 (תש"ס), עמ' 177–184
כהן, קללת חם
א' כהן, 'קללת חם בספרות חז"ל ובספרות הרבנית וייחוסה לשחורים ול"בני כוש"', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"א

- כהנא, אוצר מ' כהנא, אוצר כתבי היד של מדרשי ההלכה, ירושלים תשנ"ה
- כהנא, אקדמות מ' כהנא, 'אקדמות להוצאה חדשה של ספרי במדבר', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ב
- כהנא, דבי רבי מ' כהנא, 'גופים זרים מ"דבי רבי" במדרשי ההלכה', ש' יפת (עורכת), מחקרים במקרא ובתלמוד, ירושלים תשמ"ז, עמ' 69–85
- כהנא, חקר התלמוד מ' כהנא, 'מחקר התלמוד באוניברסיטה והלימוד המסורתי בישיבה', מ' כהנא (עורך), בחבלי מסורת ותמורה: אסופת מאמרים לזכרו של אריה לנג, רחובות תש"ן, עמ' 14–113
- כהנא, ישיבת א"י מ' כהנא, 'מעלת ישיבת ארץ-ישראל במכילתא דברים', תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 105–513
- כהנא, מדרשי ההלכה M. Kahana, 'The Halakhic Midrashim', S. Safran et al. (Eds.), *The Literature of the Sages*, Part 2, Assen and Philadelphia 2006, pp. 3–105
- כהנא, מכילתא מ' כהנא, 'מהדורות המכילתא דרבי ישמעאל לשמות בראי קטעי הגניזה', תרביץ נה (תשמ"ו), עמ' 489–524
- כהנא, מכילתות כהנא, ספרי זוטא דברים מ' כהנא, ספרי זוטא דברים, ירושלים תשס"ג
- כהנא, קטעי גניזה מ' כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, ירושלים תשס"ו
- כהנא, מיניות T. Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge 1990
- לוי, מילון J. Levy, *Worterbuch uber die Talmudim und Midrashim* (vier bände), Darmstadt 1963
- לוי, מיקררהיסטוריה G. Levy, 'On Microhistory', P. Burke (ed.), *New Perspectives on Historical Writing*, Pennsylvania 1991, pp. 93–113
- לוי, במדבר B. A. Levine, *Numbers 1–20*, AB, Garden City, NJ 1993
- לוי, יהדות ויוגות בעת העתיקה: עימות או מיזוג? 'ט' אילן (מתרגמת), ירושלים תש"ס
- לוי, תעניות הציבור ודרשות החכמים, תל אביב תשנ"ט
- לוי, מלמד (עורכת), הרימי בכח קולך: על קולות נשיים ופרשנות פמיניסטיות בלימודי היהדות, תל אביב תשס"א
- לוינסון, אשת פוטיפר J. Levinson, 'An-Other Woman: Joseph and Potiphar's Wife. Staging the Body Politic', *JQR* 87 (1997), pp. 269–301
- לוינסון, אתלט האמונה 'לוינסון, אתלט האמונה: עלילות דמים ועלילות מדומות',

- תרכיץ סח (תשנ"ט), עמ' 61–86
- J. Levinson, "Tragedies Naturally Preformed": Fatal Charades, Parodia Sacra and the Death of Titus', R. Kalmin and S. Schwartz (eds.), *Jewish Culture and Society Under the Christian Roman Empire*, Leuven 2003, pp. 349–382
- לוינסון, טיטוס
- Jack Levison, 'Is Eve to Blame? A Contextual Analysis of Sirach 25:24', *CBQ* 47 (1985), pp. 617–623
- לויסון, חוה
- י' לורברבוים, צלם אלהים: הלכה ואגדה, ירושלים תשס"ד
- N. Loraux, *The Experience of Tiresias: The Feminine and the Greek Man*, Princeton 1995
- לורברבוים, צלם אלהים
- לורו, טירסיאס
- ג' ליבזון, 'גזירתא וחרם סתם בתקופת הגאונים ובראשית ימי הבינים', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ס
- ליבזון, חרם
- ש' ליברמן, הירושלמי כפשוטו, חלק ראשון: שבת, עירובין, פסחים, ירושלים תרצ"ה
- ש' ליברמן, יוונית ויוונית בארץ ישראל, א"א הלוי (מתרגם), ירושלים תשמ"ד
- ליברמן, הירושלמי כפשוטו
- ליברמן, יוונית
- S. Lieberman, 'Roman Legal Institutions in Early Rabbinics and in the Acta Martyrum', *JQR* 35 (1994), pp. 1–15
- ליברמן, מוסדות חוק
- S. Lieberman, *Texts and Studies*, New York 1974
- ש' ליברמן, ספרי זוטא, ניו יורק תשכ"ח
- ש' ליברמן, על הירושלמי, ירושלים תרפ"ט
- ש' ליברמן, 'פתרון מלים ועניינים', ספר היובל לפרופ' שמואל קרויס, ירושלים תרצ"ז, עמ' 303–306
- ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה: סדר נשים חלק ח, סוטה-קידושין, ניו יורק תשל"ג
- ש' ליברמן, תוספת ראשונים, ירושלים תרצ"ז-תרצ"ט
- ש"א ליונשטם, 'דין הנואף ודין הרוצח במשפט המקרא ובמשפט המסופוטמי', בית מקרא ז (תשכ"ב), עמ' 55–59
- י"ש ליכט, 'בדיקת סוטה כאורדל', ש' ליונשטם (עורך), מחקרים במקרא יוצאים לאור במלאת מאה שנה להולדתו של מ"ד קאסוטו, ירושלים עמ' 173–179
- י"ש ליכט, פירוש על ספר במדבר, ירושלים תשמ"ה-תשנ"ה
- י"ש ליכט, מגילת הסרכים, ירושלים תשכ"ה
- א' ליס, מסכת סוטה עם שינויי נוסחאות, חלק א, ירושלים תשל"ז
- ליברמן, מחקרים
- ליברמן, ספרי זוטא
- ליברמן, על הירושלמי
- ליברמן, פיתרון
- ליברמן, תוספתא כפשוטה
- ליברמן, תוספת ראשונים
- ליונשטם, נואף
- ליכט, אורדל
- ליכט, במדבר
- ליכט, סרכים
- ליס, שינויי נוסחאות

- לרנר, ארבע רוחות
מ"ב לרנר, 'בשמים ובארץ וכד' רוחות העולם, ע"צ מלמד
(עורך), ספר זכרון לבנימין דה-פריס, ירושלים תשכ"ט, עמ'
109–101
- מאייר, חוק והיסטוריה
J. P. Meier, *Law and History in Matthew's Gospel*, Rome
1976
- מוסקוביץ,
קונצפטואליזציה
מופס, אהבה ושמחה
L. Moscovitz, *Talmudic Reasoning: from Casuistics to
Conceptualization*, Tübingen 2002
- מור, יהדות
י' מופס, אהבה ושמחה: חוק, לשון ודת במקרא ובספרות
חז"ל, א' מלצר (מתרגם), ירושלים תשס"ב
- מורגנשטרן, אורדיל
G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the
Christian era: The Age of the Tannaim*, 3 vols. Cambridge
1927–1930
- מורשת, לקסיקון
J. Morgenstern, 'Trail by Ordeal Among the Semites and
in Ancient Israel', *HUCA Jubilee Volume* (1925), pp.
113–143
- מירס, היסטוריוגרפיה
מ' מורשת, לקסיקון הפועל שנתחדש בלשון התנאים, רמת
גן תשמ"א
- מילגרום, במדבר
D. N. Myers, *Reinventing the Jewish Past: European
Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History*,
Oxford 1995
- מילגרום, ויקרא
J. Milgrom, *Numbers*, JPS Torah Commentary,
Philadelphia and New York 1990
- מיליקובסקי, הטקסט
המקורי
J. Milgrom, *Leviticus 1–16*, AB, Garden City, NJ 1991
- מירסקי, צורות
מישור, זמנים
C. Milikowsky, 'Reflections on the Practice of Textual
Criticism in the Study of Midrash Aggada: The
Legitimacy, the Indispensability and the Feasibility of
Recovering and Presenting the (most) Original Text', C.
Bakhos (ed.), *Current Trends in the Study of Midrash*,
Supplements to the Journal for the Study of Judaism 106,
Leiden 2006
- מלול, אימוץ
מ' מירסקי, יסודי צורות הפיוט, ירושלים תשמ"ה
מ' מישור, 'מערכת הזמנים בלשון התנאים' עבודת דוקטור,
האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ג
- מלול, אסופי
M. Malul, 'Adoption of Foundlings in the Bible and
Mesopotamian Documents: A Study of some Legal
Metaphors in Ezekiel 16:1–7', *JSOT*, 46 (1990), pp.
97–126
- מ' מלול, 'שורשי תפיסתו העצמית של עם ישראל: מוטיב

- האחר והאסופי, ציון סז (תשס"ב), עמ' 4–18
 ש' מלכה, 'הלכה ומעשה בתולדות הלבוש בארץ ישראל
 בתקופת המשנה והתלמוד', עבודת מוסמך, אוניברסיטת
 בר-אילן, תשנ"ח
 מלמד, האדם השחור
 א' מלמד, היהפוך כושי עורו? האדם השחור כ'אחר'
 בתולדות התרבות היהודית, חיפה ולוד תשס"ב
 ע"צ מלמד, פרקי מבוא לספרות התלמוד, ירושלים תשל"ג
 ע"צ מלמד, היחס שבין מדרשי הלכה למשנה ולתוספתא,
 ירושלים תשכ"ז
 מנדל, פתח
 פ' מנדל, 'על "פתח" ועל הפתיחה: ציון חדש', י' לוינסון
 ואחרים (עורכים), הגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר
 ספרות המדרש, האגדה והפיוט, ירושלים תשס"ז, עמ'
 49–82
 פ' מנדל, 'לא היו ימים טובים לישראל כחמישה עשר באב
 וכיום הכיפורים: על המשנה האחרונה של מסכת תענית
 וגלגוליה', תעודה יא (תשנ"ו), עמ' 147–178
 מקאנה, רעל
 W. Mckane, 'Poison, Trial By Ordeal and the Cup of
 Wrath', *VT* XX (1980), pp. 474–492
 מקיטינג, ניאוף
 H. Mckeating, 'Sanctions against Adultery in Ancient
 Israelite Society', *JSOT* 11 (1979), pp. 57–72
 מקינזי, ישעיהו השני
 J. L. Mckenzie, *Second Isaiah*, AB, Garden City, NJ
 1968
 מקלארן, שלטון
 J. S. McLaren, *Power and Politics in Palestine*, (JSNT–SS,
 63), Sheffield 1991
 מקמולן, פראיות
 R. Macmullen, 'Judicial Savagery in the Roman Empire',
Chiron 16 (1986), pp. 147–166
 מרטין, קורינתים
 D. Martin, *The Corinthian Body*, New Haven 1995
 מרמורשטיין, דוקטרינה
 A. Marmurstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God*,
 New York 1968
 מרמורשטיין, זכות
 A. Marmursrein, *The Doctrine of Merits in Old
 Rabbinical Literature*, New York 1968
 נאה, חרותא
 ש' נאה, 'חרותא', סוגיות במחקר התלמוד, ירושלים תשס"א,
 עמ' 10–27
 נאה, ירושלמי
 ש' נאה, 'תלמוד ירושלמי במהדורת האקדמיה ללשון
 העברית', תרביץ עא (תשס"ב), עמ' 575–603
 נאה, מגילות
 ש' נאה, 'מבנהו וחלוקתו של מדרש תורת כוהנים, א:
 מגילות, לקוידיקולוגיה התלמודית הקדומה', תרביץ סו
 (תשנ"ז), עמ' 483–515

- נאה, מחלוקות ש' נאה, 'עשה לבך חדרי חדרי: עיון נוסף בדברי חז"ל על המחלוקות, א' שגיא וצ' זוהר (עורכים), מחויבות יהודית מתחדשת: על עולמו והגותו של דוד הרטמן (שני כרכים), תל אביב תשס"א, עמ' 851–875
- נאה, מידות ש' נאה, "ממחה משקלות ומקנה מאזניים": פרק מתוך מסכת מידות ומשקלות, תרביץ נט (תש"ן), עמ' 379–395
- נוטרפ, משפט אלוהי H. Nottarp, *Gottesurteilstudien*, Munchen 1956
- נידיטש, מלחמה S. Niditch, *War in the Hebrew Bible*, Oxford 1993
- ניוזנר, אפרהט J. Neusner, *Aphrahat and Judaism: The Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran*, Leiden 1971
- ניוזנר, זכות J. Neusner, 'The New Order: The Political Economy of Zekhut', *The Mind of Classical Judaism*, vol. II, Atlanta 1997, pp. 143–170
- ניוזנר, חדייב J. Neusner, 'The Conversion of Adiabene in Judaism: A New Perspective', *JBL* 83 (1964), pp. 60–66
- ניוזנר, חורבן J. Neusner, *Ancient Israel after Catastrophe: The Religious World View of the Mishna*, Charlottesville 1983
- ניוזנר, חשיבה היסטורית J. Neusner, 'Paradigmatic versus Historical Thinking: The case of Rabbinic Judaism', *History and Theory* 36 (1997), pp. 353–377
- ניוזנר, יהדות י' ניוזנר, יהדות: עדותה של המשנה, ש' עמית (מתרגם), תל אביב תשמ"ז
- ניוזנר, מתודה J. Neusner, *Method and Meaning in Ancient Judaism*, Chicago 1979
- ניוזנר, נשים J. Neusner, *A History of The Mishnaic Law of Women, Part Five: The Mishnaic System of Women*, Leiden 1980
- ניוזנר, ריב"ז J. Neusner, *Development of a Legend: Studies on the Traditions Concerning Yohanan Ben Zakkai*, Leiden 1970
- ניוזנר, תמיד J. Neusner, 'Dating a Mishna-Tractate: The Case of Tamid', M. Wohlgelemerter (ed.), *History, Religion and Spiritual Democracy*, New York 1980
- ניומן, הירונימוס ה' ניומן, 'הירונימוס והיהודים', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ז
- נעם וקימרון, איסורי נעם וקימרון, איסורי שבת
- סג"ל, תיאטראות א' סג"ל, התיאטראות בארץ ישראל העת העתיקה, ירושלים תש"ס

- מ"צ סגל, ספר בן סירא השלם, ירושלים תשי"ג
 S. K. Stowers, *A Rereading of Romans*, New Haven 1994
 J. Storey (ed.), *What is Cultural Studies? A Reader*,
 London 1996
 M. Satlow, "'Wasted seed'", The History of a Rabbinic
 Idea', *HUCA* LXV (1994), pp. 137–175
 M. Satlow, "'Texts of Terror': Rabbinic Texts Speech
 Acts, and the Control of Mores", *AJS Review* 21, 2
 (1996), pp. 273–297
 M. L. Satlow, 'Jewish Constructions of Nakedness in
 Late Antiquity', *JBL* 116 (1997), pp. 429–454
 M. L. Satlow, *Tasting the Dish: Rabbinic Rhetoric of
 Sexuality*, Atlanta 1995
 M. Smolar and L. Aberbach, *Studies in Targum Jonathan
 to the Prophets*, New York and Baltimore 1983
 J. Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to
 Jonestown*, Chicago and London 1982
 J. Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual*,
 Chicago and London 1987
 R. Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach: Erklart*, Berlin
 1906
 J. T. Sanders, 'Ben Sira's Ethics of Caution', *HUCA* L
 (1979), pp. 73–106
 E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*,
 Philadelphia 1977
- סגל, בן סירא
 סטוורס, אל הרומים
 סטורי, לימודי תרבות
 סטלואו, הוצאת זרע
 סטלואו, טרור
 סטלואו, עירום
 סטלואו, תבשיל
 סמולר ואברבך, תרגום
 יונתן
 סמית, דת
 סמית, ריטואל
 סמנדר, בן סירא
 סגדרס, זהירות
 סגדרס, פאולוס
 ספראי וספראי, הגדת
 חז"ל
 ספראי, בית הכנסת
 ספראי, בימי הבית
 ספראי, נשים במקדש
 ספראי, עלייה לרגל
- ש' ספראי וז' ספראי, הגדת חז"ל, ירושלים תשנ"ח
 ש' ספראי, בימי הבית ובימי המשנה (שני כרכים), ירושלים
 תשנ"ד
 ז' ספראי, 'מימון הקמת בתי-כנסת בארץ-ישראל בתקופת
 המשנה והתלמוד', בתי כנסת עתיקים, ירושלים תשמ"ח,
 עמ' 77–95
 H. Safrai, 'Women and Temple: The Status and Role
 of Women in The Second Temple of Jerusalem',
 Dissertation, KTUA, Amsterdam, 1991
 ש' ספראי, 'העלייה לרגל לירושלים לאחר חורבן בית שני',
 א' אופנהיימר ואחרים (עורכים), פרקים בתולדות ירושלים
 בימי בית שני: ספר זיכרון לאברהם שליט, ירושלים תשמ"א,

- עמ' 376–393
 ז' ספראי, 'בתי כנסת של השומרונים בתקופה הרומית-ביזנטית', קתדרה ד (תשל"ז) עמ' 84–112
 P. W. Skehan and A. A. Di Iella, *The Wisdom of Ben Sira*, AB, Garden City, NJ 1987
 J. W. Scott, *Gender and the Politics of History*, New York 1988
 ע' עיר-שי, "'עטרת ראשו כהוד המלוכה צנוף צפירת שש לכבוד ולתפארת": למקומה של הכהונה בחברה היהודית של שלהי העת העתיקה', י"י לוין (עורך), רצף ותמורה: יהודים ויהדות בארץ ישראל הביזנטית-נוצרית, ירושלים תשס"ד, עמ' 67–106
 A. Futrell, *Blood in the Arena: The Spectacle of Roman Power*, Austin 1997
 S. B. Pomeroy, *Families in Classical and Hellenistic Greece*, Oxford 1997
 C. Fonrobert, 'Review of: M. Bar-Ilan, *Some Jewish Women in Antiquity*', *AJS Review* XXV (2000/2001), pp. 101–104
 C. E. Fonrobert, 'On Carnal Israel and the Consequences: Talmudic Studies since Foucault', *JQR* 95 (2005), pp. 462–469
 C. E. Fonrobert, 'Regulating the Human Body: Rabbinic Legal Discourse and the Making of Jewish Gender', idem (ed.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Cambridge 2007, pp. 270–294
 C. E. Fonrobert, *Menstrual Purity: Rabbinic and Christian Reconstruction of Biblical Gender*, Stanford 2000
 C. E. Fonrobert, 'The Political Symbolism of the Eruv', *JSS* 11 (2005), pp. 9–35
 מ' פוקו, הארכאולוגיה של הידע, א' להב (מתרגם), תל אביב 2005
 M. Foucault, *The History of Sexuality*, vol. 2: *The Use of Pleasure*, A. M. Sheridan Smith (trans.), New York 1985
 M. Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, A. M. Sheridan Smith (trans.), New York 1977
- ספראי, שומרונים
 סקהן ודי-ללה, בן סירא
 סקוט, מגדר
 עיר-שי, כהונה
 פוטל, דם
 פומרוי, משפחות
 פונרברט, ביקורת
 פונרברט, גוף
 פונרברט, מגדר
 פונרברט, נידה
 פונרברט, עירוב
 פוקו, ארכאולוגיה
 פוקו, מיניות
 פוקו, ענישה

- M. Foucault, *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, A. M. Sheridan Smith (trans.), New York 1986
- פוקו, קליניקה
- מ' פוקו, תולדות השיגעון בעידן התבונה, ע' אופיר (מתרגם), תל אביב 1986
- פוקו, שיגעון
- ע' פוקס, "מבוא לנוסח המשנה": הרהורים במלאת חמישים שנה ולקראת הדפסה חדשה, מדעי היהדות 38 (תשנ"ח), עמ' 376–365
- פוקס, משלי
- M. V. Fox, *Proverbs 1–9*, AB, Garden City, NJ 2000
- פורסטנברג, דיכמה
- י' פורסטנברג, 'הסוטה שהשקוה "דיכמה": לפתרון של מילה', תרביץ עג (תשס"ד), עמ' 415–407
- פיין, ליטורגיה
- ש' פיין, 'פרשנות ליטורגית לממצאי בתי כנסת עתיקים בארץ ישראל', י"י לוי (עורך), רצף ותמורה: יהודים ויהדות בארץ ישראל הביזנטית-נוצרית, ירושלים תשס"ד, עמ' 419–402
- פיליפס, ניאוף
- A. Phillips, 'Another Look at Adultery', *JSOT* 20 (1981), pp. 3–26
- פינטוך, מסורות ונוסחאות
- י"צ פינטוך, מסורות ונוסחאות בתלמוד: מחקרים, רמת גן תשמ"ה
- פישביין, ניאוף
- M. Fishbane, 'Accusations of Adultery: A Study of Law and Scribal Practice in Numbers 5: 11–31', *HUCA* XLV (1974), pp. 25–45
- פלאס, משחקים
- P. Plass, *The Game of Death in Ancient Rome: Arena Sport and Political Suicide*, Madison 1995
- פלדמן, יוספוס והמחקר
- L. H. Feldman, *Josephus and Modern Scholarship (1937–1980)*, Berlin 1984
- פלדמן, מקרא משוכתב
- L. H. Feldman, *Studies in Josephus' Rewritten Bible*, Leiden 1998
- פלדמן, קדמוניות היהודים
- L. H. Feldman, *Judean Antiquities 1–4: Translation and Commentary*, S. Mason (ed.), Flavius Josephus, vol. 3, Leiden 2000
- פלוסר, בית שני
- ד' פלוסר, יהדות בית שני: חכמיה וספרותה, ירושלים תשס"ב
- פליישר, לקדמוניות
- ע' פליישר, 'לקדמוניות תפילות החובה בישראל', תרביץ נט (תש"ן), עמ' 441–397 [=ח' מאק (עורך), מקראה בחקר התפילה (ליקוטי תרביץ, ו), ירושלים תשס"ג, עמ' 145–101]
- פסקוביץ, טווייה
- M. Peskowitz, *Spinning Fantasies: Rabbis, Gender and*

- History*, Berkeley 1997
- S. Fraade, 'Moses and the Commandments: Can Hermeneutics, History, and Rethoric Be Disentangled?', H. Najman and J. H. Newman (eds.), *The Idea of Biblical Interpretation*, Leiden 2004, pp. 399–422
- S. Fraade, 'Nomos and Narrative Before Nomos and Narrative', *Yale Journal of Law and Humanities* 17, 1 (2005), pp. 81–96
- א' פרדס, הבריאה לפי חוה: גישה ספרותית פמיניסטית למקרא, תל אביב 1996
- W. H. Propp, *Exodus 19–40*, AB, Garden City, NJ 2006
- ש"י פרידמן, 'הברייתות בתלמוד הבבלי ויחסן למקבילותיהן שבתוספתא', ד' בויארין ואחרים (עורכים), עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופ' חיים זלמן דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 163–201
- ש"י פרידמן, תוספתא עתיקתא: מסכת פסח ראשון, ירושלים תשס"ג
- ש"י פרידמן 'תוספתא עתיקתא: ליחס מקבילות המשנה והתוספתא (א): כל כתבי הקדש (שבת טז, א)', תרביץ סב (תשנ"ג)
- ש"י פרידמן, תלמוד ערוך פרק השוכר את האומנים, כרך א: הנוסח, ניו יורק וירושלים תשנ"ז
- L. Prijs, *Die Jeremia Homilie. Psikta Rabbati Kapital* 26, Stuttgart 1966
- ד' פרימר, 'עילות גירושין עקב התנהגות בלתי מוסרית במשפט העברי', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ם
- T. Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddesses: Women, Culture and the Biblical Transformation of Pagan Myth*, New York 1992
- T. Frymer-Kensky, *The Judicial Ordeal in the Ancient Near East*, Ann Arbor 1977
- T. Frymer-Kensky, 'The Strange Case of the Suspected Sotah', *VT* XXXIV (1984), pp. 11–26
- ז' פרנקל, דרכי המשנה, תל אביב תשי"ט
- L. Ferrero-Radista, "'Augustus" Legislation Concerning Marriage, Procreation, Love Affairs and Adultery', *ANRW* II 13 (1980), pp. 278–339
- פראד, משה
- פראד, נומוס ונרטיב
- פרדס, בריאה
- פרופ, שמות
פרידמן, הברייתות
בבבלי
- פרידמן, פסח ראשון
- פרידמן, תוספתא
עתיקתא
- פרידמן, תלמוד ערוך
- פרייס, פסיקתא רבתי
- פרימר, עילות גירושין
- פרימר-קנסקי, אלות
- פרימר-קנסקי,
מזרח קדום
- פרימר-קנסקי, סוטה
- פרנקל, דרכי המשנה
- פרורדיסטה, אוגוסטוס

- W. Zimmerli, *Ezekiel 1*, R. E. Clements (trans.), Philadelphia 1979
- S. Chepey, *Nazirites in Late Second Temple Judaism*, Leiden 2005
- ח"י קאהוט (מהדיר ועורך), ספר ערוך השלם (תשעה כרכים), וינה תרל"ח-תרנ"ב
- R. Cover, 'The Supreme Court, 1982 Term – Foreword: Nomos and Narrative', *Harvard Law Review* 97 (1983), pp. 1–44
- צ' קארל, מחקרים בספרי, תל אביב תשי"ד
- J. L. Kugel, 'Two Introductions to Midrash', G. H. Hartman and S. Budick (eds.), *Midrash and Literature*, New Haven 1986, pp. 77–103
- C. Kuhl, 'Neue Dokumente zum Verstandnis von Hosea 2: 4–15', *ZAW* 52 (1934), pp. 102–109
- J. J. Collins, *A Commentary on the Book of Daniel*, Hermeneia, Minneapolis 1993
- J. J. Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Louisville 1997
- K. M. Coleman, 'Fatal Charades: Roman Executions Staged as Mythological Enactments', *JRS* LXXX (1990), pp. 44–73
- י' קומלוש, המקרא באור התרגום, תל אביב תשל"ג
- C. H. Cosgrove, 'A Woman's Unbound Hair in the Greco-Roman World, with Special Reference to the Story of the "Sinful Woman" in Luke 7:36–50', *JBL* 124, 4 (2005), pp. 675–692
- D. G. Kyle, *Spectacle of Death in Ancient Rome*, London and New York 1998
- I. Cairns, *Word and Presence: A Commentary on the Book of Deuteronomy*, Edinburgh 1992
- מ' קיסטר, עיונים באבות דר' נתן: נוסח, עריכה ופרשנות, ירושלים תשנ"ח
- מ' קיסטר, 'בשולי ספר בן סירא', לשוננו מז (תשמ"ג), עמ' 146–125
- M. Kister, 'Genizah manuscripts of Ben Sira', S. C. Reif (ed.), *The Cambridge Genizah Collections: Their Contents and Significance*, Cambridge 2002, pp. 36–46
- צימרלי, יחזקאל
- צ'יפי, נזיר
- קאהוט, ערוך השלם
- קאוור, נומוס ונרטיב
- קארל, מחקרים
קוגל, שתי הקדמות
- קוהל, גירושין
- קולינס, דניאל
- קולינס, חכמה
- קולמן, הוצאות להורג
- קומלוש, המקרא
קוסגרווב, שיער פזור
- קייל, חיזיון
- קיירנס, נוכחות
- קיסטר, אבות דר' נתן
- קיסטר, בשולי
- קיסטר, גניזה

- מ' קיסטר, 'כדת משה ויהודאי: תולדותיה של נוסחה משפטית-דתית', ד' בויארין ואחרים (עורכים), עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופ' חיים זלמן דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 202–208
- מ' קיסטר, 'לפירושו של ספר בן סירא', תרכ"ץ נט (תש"ן), עמ' 303–378
- M. Kister, 'Physical and Metaphysical Measurements Ordained by God in the Literature of the Second Temple Period', E.G. Chazon et al. (eds.), *Reworking the Bible: Apocryphal and Related Texts at Qumran; Proceedings of a Joint Symposium*, Leiden 2005, pp. 153–167
- ק' קירשנבום, 'אפיקרסין', נטועים ו (תש"ס), עמ' 87–92
- M. Callaway, *Sing, O Barren One: A Study in Comparative Midrash*, Atlanta 1986
- J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford 2000
- J. Klawans, *Purity, Sacrifice and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*, Oxford 2006
- M. L. Klein, 'Not to be Translated in Public', *JJS* 39 (1988), pp. 80–91
- א' קליינברג, רגל החזיר של האח ג'נפרו: סיפורי הקדושים משנים את העולם, תל אביב תש"ס
- D. Clanton, '(Re)Dating the Story of Susanna: A Proposal', *JSJ* 34 (2003), pp. 121–140
- T. Kamionkowski, 'The Savage Made Civilized: An Examination of Ezekiel 16:8', L. L. Grabbe and R. D. Haak (eds.), *'Every City shall be Forsaken': Urbanism and Prophecy in Ancient Israel and the Near East*, Sheffield 2001, pp. 124–136
- C. V. Camp, 'What's so strange about the strange woman?', D. Jobling et al. (eds.), *The Bible and the Politics of Exegesis: Essays in Honor of Norman K. Gottwald on His Sixty-Fifth Birthday*, Cleveland 1991, pp. 17–31
- C. V. Camp, 'Honor and Shame in Ben Sira: Anthropological and Theological Reflections', P. C. Beentjes (ed.), *The Book of Ben Sira in Modern Research*,
- קיסטר, כדת משה ויהודאי
- קיסטר, לפירושו
- קיסטר, מידה
- קירשנבום, אפיקרסין קלוואי, רוני עקרה
- קלוונס, טומאת חטא
- קלוונס, מקדש
- קליין, בציבור
- קליינברג, סיפורי קדושים קלנטון, תיארוך
- קמיונקובסקי, ביות
- קמפ, אישה זרה
- קמפ, כבוד ובושה

- Soesberg 1997, pp. 171–187
- C. V. Camp, 'Understanding a Patriarchy: Women in Second Century Jerusalem Through the Eyes of Ben Sira', L. Amy-Jill (ed.), *Women Like This' New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*, Atlanta 1991, pp. 1–39
- G. Kendall and G. Wickham, *Using Foucault's Methods*, London 1999
- י' קנוהל, מקדש הדממה: עיון ברובדי היצירה הכוהנית שבתורה, ירושלים תשנ"ג
- S. Krauss, *The Mishnah Treatise Sanhedrin*, Leiden 1909
- P. A. Kruger, 'The Hem of the Garment in Marriage: The Meaning of the Symbolic Gesture in Ruth 3:9 and Ezek. 16:8', *Journal of Northwest Semitic Languages* 12 (1984), pp. 79–86
- ש' קרויס, קדמוניות התלמוד, כרך שני, חלק שני: מלבושים ותכשיטים, תל אביב תש"ה
- נ' קרוכמל, מורה נבוכי הזמן: כתבי רבי נחמן קרוכמל, ערך ש' רבידוביץ, וולתאם תשכ"א
- ד' רביב, 'מדרשה של משנת סנהדרין', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ט
- א"ז רבינוביץ (עורך), מסלות לתורת התנאים: שלשה מאמרים, תל אביב תרפ"ח
- E. Regev, 'Pure Individualism: the Idea of Non-Priestly Purity in Ancient Judaism', *JSJ* 31, 2 (2000), pp. 176–202
- א' רגב, הצדוקים והלכתם: על דת וחברה בימי בית שני, ירושלים תשס"ה
- נ' רובין, קץ החיים: טקסי קבורה ואבל במקורות חז"ל, תל אביב 1997
- J. N. Rubenstein, *The Culture of the Babylonian Talmud*, Baltimore and London 2003
- J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakuk and Zephania: A Commentary*, Louisville 1991
- W. Robertson-Smith, *The Religion of the Semites*, Edinburgh 1889
- א"ש רוזנטל, 'המורה', *PAAJR* 31 (1963), עמ' א–עא
- א' רוזנטל, 'תורה שעל פה ותורה מסיני: הלכה ומעשה', מ' בר-אשר וד' רוזנטל (עורכים), מחקרי תלמוד, ב, ירושלים
- קמפ, פטריארכליות
- קנדל וייקהאם, מתודות
- קנוהל, מקדש
- קראוס, משנת סנהדרין
- קרוגר, בגדים
- קרויס, קדמוניות
- קרוכמל, מורה
- רביב, מדרש
- רבינוביץ מסילות
- רגב, אינדיבידואליות
- רגב, צדוקים
- רובין, קץ החיים
- רובינשטיין, סתמאים
- רוברטס, נחום-צפניה
- רוברטסון-סמית, דת
- רוזנטל, המורה
- רוזנטל, תורה שבעל פה

- תשנ"ג, עמ' 448–489
- רוזן-צבי, איסורי ייחוד
י' רוזן-צבי, 'יצר הרע, מיניות ואיסורי ייחוד: פרק באנתרופולוגיה תלמודית', תיאוריה וביקורת 14 (1999), עמ' 84–55
- רוזן-צבי, דרשות
ר' עקיבה
רוזן-צבי, ליטורגיה
י' רוזן-צבי, 'מי יגלה עפר מעיניך?': משנת סוטה פרק ה ומדרשו של ר' עקיבה, תרביץ עה (תשס"ו), 127–95
- רוזן-צבי, 'הרים וגבעות בברכת המזון? ברכות הראייה והופעת המערכת הליטורגית בספרות התנאית' *JSLJ* 7 (2008), עמ' 29–1
- רוזן-צבי, מומי הכהנים
י' רוזן-צבי, 'הגוף והמקדש: רשימת מומי הכהנים במשנה ומקומו של המקדש בבית המדרש התנאי', מדעי היהדות 43 (תשס"ה–תשס"ו), עמ' 87–49
- רוזן-צבי, מידה כנגד מידה
I. Rosen-Zvi 'Measure for Measure as a Hermeneutical Tool in Early Rabbinic Literature: the Case of Tosefta Sotah', *JJS* 57 (2006), pp. 269–286
- רוזן-צבי, מיזוגניה
I. Rosen-Zvi, 'Misogyny and its Discontents', Review of: Judith Baskin, *Midrashic Women: Formations of the Feminine in Rabbinic Literature*, Hanover 2002, *Prooftexts* 25 (2005), pp. 198–208
- רוזן-צבי, משנה
I. Rosen-Zvi, 'Orality, Narrative, Rhetoric: New Directions in Mishnah Research', *AJS Review* [in print]
- רוזן-צבי, נידה
I. Rosen-Zvi, 'Blood Identity and Counter Discourse: Rabbinic Writing on Menstruation', *Prooftexts* 23 (2003), pp. 210–228
- רוזן-צבי, סוטה
י' רוזן-צבי, 'טקס הסוטה בספרות התנאית: עיונים טקסטואליים ותיאורטיים', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תשס"ד
- רוזן-צבי, סתר
י' רוזן-צבי, 'הוי המעמיקים מה' לסתיר עצה': עיון בתוספתא, סוטה ג, ה', תרביץ ע (תשס"א), עמ' 401–367
- רוזן-צבי, עילות גירושין
י' רוזן-צבי, 'אפילו מצא אחרת נווה ממנה': מבט נוסף על עילות הגירושין בספרות התנאית, *JSLJ* 3 (2004), עמ' 11–1
- רוזן-צבי, תפילת חנה
י' רוזן-צבי 'האשה הניצבת': תפילת חנה בדרשות חז"ל, א' שגיא ונ' אילן (עורכים), תרבות יהודית בעין הסערה, עין צורים תשס"ב, עמ' 698–675
- רות, נבל
W. M. W. Ruth, 'NBL', *VT* X (1960), pp. 394–409
- רייכמן, ספרא
R. Reichman, *Mishna und Sifra: Ein Literarkritischer Vergleich Paralleler Überlieferungen*, Tübingen 1998

- R. W. Reynolds, 'The Adultery Mime', *CQ* 40 (1946), pp. 77–84
 רינולדס, מימוס
- שי"ל רפפורט, ספר ערך מלין, ורשה תרע"ד
 רפפורט, ערך מלין
- S. Schwartz, *Imperialism and Jewish Society: 200 B.C.E. To 640 C.E.*, Princeton 2001
 שוורץ, אימפריאליזם
- ד' שוורץ, 'מבתי מדרש לרבנים למכון למדעי היהדות', ש' כ"ץ ומ' הד (עורכים), תולדות האוניברסיטה העברית בירושלים: שורשים והתחלות, ירושלים תשנ"ט, עמ' 475–457
 שוורץ, בתי מדרש
- D. R. Schwartz, 'God, Gentiles and Jewish Law: On Acts and Josephus' Adiabene Narrative', P. Schäfer (Hrsg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion; Festschrift für Martin Hengel zum 70 Geburtstag. Band. I: Judentum*, Tübingen 1996, pp. 263–282
 שוורץ, גויים
- M. Schwartz, *Josephus and Judaeae Politics*, Leiden 1990
 שוורץ, יוספוס
- ד' שוורץ, 'מכהנים בימינם לנוצרים בשמאלם? לפירושו והתפתחותו של סיפור משנאי (ראש השנה ב, ח–ט)', תרביץ עד (תשס"ה), עמ' 41–21
 שוורץ, כוהנים ונוצרים
- M. Schwartz, 'Toward and Understanding of the "Avoda" in the Rabbinic Period', *JJTP* 6 (1997), pp. 135–155
 שוורץ, עבודה
- מ' שוורץ, 'פולחן המקדש בספרות המגיה היהודית', פעמים 85 (תש"ס), עמ' 73–62
 שוורץ, פולחן המקדש
- ד' שוורץ, 'עוד לעניין "ומטמאים היו את הכהן השורף את הפרה": לשון או היסטוריה?', נטועים ה (תשנ"ט), עמ' 135–127
 שוורץ, פרה
- ב"י שוורץ, תורת הקדושה: עיונים בחוקה הכוהנית שבתורה, ירושלים תשנ"ט
 שוורץ, קדושה
- מ' שוורץ, 'כוחה ותפקידה של השירה העברית', י' לוי (עורך), רצף ותמורה: יהודים ויהדות בארץ ישראל הביזנטית-נוצרית, ירושלים תשס"ד, עמ' 462–452
 שוורץ, שירה
- J. Schofer, 'The Redaction of Desire: Structure and Editing of Rabbinic Teaching Concerning Yeser ("Inclination")', *JJTP* 12 (2003), pp. 19–53
 שופר, יצר
- M. Simon-Shushan, 'Halakha leMa'aseh: Narrative and Legal Discourse in the Mishnah', Dissertation, University of Pennsylvania, 2005
 שושן, מעשים במשנה
- M. J. Steussy, *Gardens in Babylon: Narrative and Faith*
 שטאוס, שושנה

- in the Greek Legends of Daniel*, Atlanta 1993
- D. Stökl Ben-Ezra, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity*, Tübingen 2003
- G. Stemberger, 'Verdient und Lohn', *FJB* 25 (1998), pp. 1–21
- D. Stern, 'The Captive Woman: Hellenization, Greco-Roman Erotic Narrative and Rabbinic Literature', *Poetics Today* 19 (1998), pp. 91–127
- מ' שטרן, יהודה החשמונאית בעולם ההלניסטי: פרקים בהיסטוריה מדינית, ירושלים תשנ"ה
- H. L. Strack und P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1922
- י' שיפמן, 'גיוור בכתבי יוסף בן מתתיהו: איזאטס מחדייב לאור ההלכה', א' רפפורט (עורך), יוסף בן מתתיהו: הסטוריון של ארץ-ישראל, ירושים תשמ"ג, עמ' 265–247
- S. Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology*², New York 1972
- F. Schmidt, *How The Temple Thinks: Identity and Social Cohesion in Ancient Judaism*, J. E. Crowley (trans.), Sheffield 2001
- א' שמש, 'עונש המלקות במקורות התנאיים', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ד
- א' שמש, עונשים וחטאים: מן המקרא לספרות חז"ל, ירושלים תשס"ג
- א' שמש, 'דברים שיש להם שיעור', תרביץ עג (תשס"ד), עמ' 405–387
- א' שנאן, מקרא אחד ותרגומים הרבה: סיפורי התורה בראי תרגומיהם הארמיים, תל אביב תשנ"ג
- ח"ד שעוועל, 'קונטרס מאה הערות על מסכת סוטה', ע' הילדיסהיימר וק' כהנא (עורכים), ספר הזכרון להגרי"י ויינברג זצ"ל, ירושלים תש"ל, עמ' קצג–רכ
- י"ש שפיגל, 'הוספות מאוחרות (סבוראיות) בתלמוד הבבלי', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תשל"ו
- י"ש שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי, רמת גן תשנ"ו
- ח' שפירא, 'בית המדרש בשלהי ימי בית שני ובתקופת המשנה: היבטים מוסדיים ורעיוניים', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ב
- ח' שפירא, 'בית המדרש בארץ ישראל בתקופת המשנה
- שטוקל, יום הכיפורים
- שטמברגר, שכר
- שטרן, אשת
- שטרן, יהודה החשמונאית
- שטרק-בילרבק, פירוש
- שיפמן, גיוור
- שכטר, תאולוגיה
- שמידט, מקדש
- שמש, מלקות
- שמש, עונשים וחטאים
- שמש, שיעור
- שנאן, מתורגמנים
- שעוועל, מאה הערות
- שפיגל, סבוראים
- שפיגל, ספר
- שפירא, בית המדרש
- שפירא, מוסד

- והתלמוד: המושג והמוסד', דברי הקונגרס העולמי השניים
עשר למדעי היהדות, ב (תש"ס), עמ' 45–60
- P. Schafer and S. Shaked, *Magische Texte aus der Kairoer
Geniza*, Band 1, Tübingen 1994
- P. Schaefer, 'Jews and Gentiles in Yerushalmi Avoda
Zarah', idem (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-
Roman Culture*, Tübingen 2002, pp. 335–352
- K. Spronk, *Historical Commentary on the Old Testament:
Nahum*, Kampen 1997
- י' שצמן, 'היבטים ותופעות של אלימות ואכזריות ברומא',
היסטוריה ט (תשס"ב), עמ' 23–94
- R. Kalmin, *The Sage in Jewish Society of Late Antiquity*,
ציון סה (תש"ס), עמ' 229–235
- ע' שרמר, 'למסורת נוסח התוספתא: עיון ראשוני אחד
בעקבות שאול ליברמן', *JSIJ* 1 (2002), עמ' 11–43
- ע' שרמר, זכר ונקבה בראם: הנישואין בשלהי ימי הבית
השני ובתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשס"ד
- שפר ושקד, טקסטים
מאגיים
- שפר, יהודים וגויים
- שפרונק, נחום
- שצמן, אכזריות
- שרמר, ביקורת
- שרמר, נוסח התוספתא
- שרמר, נישואין

מפתח עניינים ושמות

229, 219	אבא יוסי בן חנן 105 הע' 13
אשת גר 156 הע' 19	אביי 23 הע' 12, 24, 96 הע' 143
	אבות דר' נתן נוסח א'
בגדים	יחסו לבבלי 31 הע' 48
החלפתם 188, 102, 85 הע' 28,	אבלות 73–75, 78 הע' 48, 81 הע'
203	63, 89, 102, 115, 172 הע' 84, 210
כיבוסם 86 הע' 96	הע' 125, 228
מחירם 73 הע' 19, 74 הע' 23	אגדה 59 הע' 46
כמשפט ע"ע נאשם, בגדיו	בתוספתא 27 הע' 27
צבעם 86–87, 208	במכילתא 146 הע' 48
קריעתם 74, 75, 94, 130 הע'	אדם, קללתו 31–32
124, 134, וע"ע אבלות, מצורע,	אונס 188
עירום	אידאולוגיה 5, 119, 152, 164,
בגרות מינית 75 הע' 31	165–168
בדיקה אלוהית ע"ע משפט אלוהי	איום 48–68, 141 הע' 31, 165 הע'
בושה 93–94, 96, 101, 192–193	65, 174, 229, 241
ביזוי 1, 15, 55, 69–102, 116, 134,	בדיני נפשות 62–64
166, 198, 203, 210 הע' 125, 211,	להצלת האישה ממות 66
224–225, 231	תפקיד בית הדין 54–55, 61–62
הסתייגות ממנו 76 הע' 35,	אינטרסקטואליות 146–147, 213
100–101, 174	הע' 140
ככפרה 73 הע' 18	ר' אלעזר בן יצחק איש הדרום 105
כמטרתן של המלקות 73	הע' 13, 129 הע' 117
משמעות המחוות 82–83, 140,	אלימות 2, 150–151, 173, 199–202,
143, 150, 208	226
'ביזוי' 71 הע' 6	אנוסה 154
בינוני	אסופית 192 הע' 49
בהוראה 23 הע' 12, 35 הע' 64	אפהרט 216 הע' 151
בתיאורי טקס 163–164, 242 הע'	'אפיקרסיך' 74 הע' 27
1, 246	אפלטון 28 הע' 30
בית דין הגדול ע"ע סנהדרין	ארוטיקה 208–209, 217 הע' 154,

- בית המרחץ 72 הע' 11
 'במידה שאדם מודד בה מודדים לו'
 132, 136, 141, 144–151 וע"ע
 מידה כנגד מידה
 בן סורר ומורה 23 הע' 10, 115 הע'
 59
 בן סירא
 האתיקה המינית של 45–46
 והבבלי 47 הע' 112
 והתרבות ההלניסטית 40 הע' 80
 זהירותו מנשים 47
 סכנות הבת אצל 45 הע' 102
 בעילה, תיאורה 143
 בעל מכה 202 הע' 98
 ברייתות המופיעות בבבלי 35 הע'
 60, 88 הע' 106
 גוף 1–2, 10, 16, 43, 115 הע' 59,
 116, 224 הע' 197, 224–225,
 226–229, 258
 השחתתו 84, 116, 166,
 195–198, 202–203, 224, 227
 היסט גופני 10 הע' 35
 חשיפתו 81–83, 116, 186–190
 כיצורו 84, 233 הע' 39
 גוף נשי
 האיום הטמון בו 16, 43
 שליטה עליו 200 הע' 88, 226
 גיורת ושפחה משוחררת 156
 'גילוי ערוה' 186–189, 190, 208
 גילוי עריות 230
 גירושין
 במזרח הקדום 197
 עילות 27, 37–44, 78 הע' 47,
 89, 93 הע' 131, 131, 174, 230
 וצניעות 39 הע' 75
 גירוי 86 הע' 86
 גמול אלוהי 132, 141 הע' 30,
 146–149, 151, 189 הע' 37, 201
 הע' 91, 224 הע' 197
 גנוסים 37 הע' 68
 דבי רבי ישמעאל 29 הע' 40, 80,
 173–175, 233 הע' 40
 דבי רבי עקיבא 30 הע' 43, 81 הע'
 64, 117 הע' 63, 165, 174
 דיבור 21–22
 כלשון נקיה למשגל 24
 פרפורמטיבי 58 הע' 42
 דימויים סותרים (incompatible
 metaphors) 191–194
 דיני נפשות 23 הע' 10, 50, 56, 58,
 161
 'דיכמא' 60 הע' 50, 130 הע' 120,
 156, 157 הע' 25
 'דעה' 27 הע' 29
 'דקדוק' 158 הע' 32
 'דת משה ויהודים' 39 הע' 75
 הדרה 10, 32, 34, 230 הע' 17
 הודאה 68
 'הודעת תועבות' 195 הע' 61
 היינמן, יצחק 147
 היסטוריה 2, 3, 52, 147–149,
 153–161, 168
 היפר-ענישה 200–202
 'הכי קאמר' 25 הע' 19
 הלכות עיוניות 163–164
 הלנת המת 84 הע' 74
 הסתרות 126, 130–131, 138, 169,
 235, 241 וע"ע קינוי
 הפטרות 217 הע' 156
 הרהורי עבירה 230 הע' 17
 השבעה 49, 56, 58, 158, 211, 230
 הע' 17
 השגחה ע"ע גמול אלוהי

- 'זונה'/'לזנות' 191 הע' 45, 193 הע'
 50
 זירה (arena) 16, 77, 219–225, 240
 בספרות חז"ל 220–221, 223
 'זכות' 58 הע' 41, 59 הע' 48, 116
 הע' 61
 זכות אבות 116–117
 זכות תולה 103–123, 165, 167, 172
 הע' 84
 ביטולה 129–130
 זקן ממרא 54 הע' 28, 98–99

 חווה, קללתה 31–32, 33 הע' 54
 חוק הניאוף האוגוסטיני (Lex Julia)
 162 הע' 100
 חורבן 5–6, 43, 248–251
 חטא הנואפות ביחזקאל 184,
 187–188, 189–195, 215–216
 חטא הסוטה
 תיאורו 134–144, 169, 215, 232
 חטא העגל 131 הע' 127
 חיזיון (spectacle) 91–100, 206, 222
 חילול השם 107
 חליצת כתף 74 הע' 26, 75 הע' 32
 חם בן נח, קללתו 188 הע' 32
 'חסורי מחסרא' 25 הע' 19
 חפות 3, 49, 58–62, 67, 68 הע' 88,
 113–114, 121–131, 137, 165 הע'
 65, 180 הע' 117, 203, 229
 חפצון (אובייקטיפיקציה) 2
 חשד 1, 231
 חשיבה מיתית 147

 טהרה, הקפדה על דיניה 248
 טכניקה מדרשית 171 הע' 83,
 146–148
 טקס 3, 5–6, 17, 236–238, 254 הע'
 63, 256

 טקסטואלי 256
 חקר הטקסים 236 הע' 49–50
 כממחיז מציאות ראויה 236–238
 ספר טקסים (Liber Ritualis) 246
 הע' 24
 תיאורי טקס 163–164, 242–248,
 254–256 וע"ע סוטה, טקס

 ר' יוחנן בן ברוקה 100–101, 151,
 165 הע' 65, 171, 201
 רבן יוחנן בן זכיי 3, 121 הע' 85,
 159, 162 הע' 45, 176–177, 178
 הע' 112
 ר' יוחנן בן גורי 38–40, 42
 יונתן בן עוזיאל 218 הע' 158
 ייחוד 93, 230
 יפת תואר 84 הע' 77, 85–86, 89
 הע' 102, 108, 232–234
 יציאת מצרים 212–219
 יצר הרע 209 הע' 123
 'ירך' 142–143
 ר' ישמעאל 29 הע' 40, 44 הע' 98,
 49, 55, 57–58, 60–61, 66, 68 הע'
 88, 79, 81, 101, 106, 107, 108,
 117 הע' 63, 121 הע' 87

 'כדי' 82 הע' 65
 'כדרך' 50 הע' 8
 כוס 204 הע' 102
 כיסוי הראש 32, 33 הע' 54, 34, 64
 הע' 67, 78 הע' 45, 79, 82 הע' 68
 'כיסוי ערווה' 188, 189 הע' 34, 190
 הע' 40
 'כתובים הראשונים' 59 הע' 46

 'לב גס' 39 הע' 75, 91–97, 102,
 241
 ליווי הסוטה 54 הע' 29, 228

- ליטרליזציה 102, 89
 לילית 33 הע' 54
 לינץ' 195
 לשון חיווי 30 הע' 43, 35
 לשון נקיה 24, 115 הע' 55, 142 הע'
 35, 143 הע' 38
 לשון סתמית כפנייה לגברים 96 הע'
 147
 ר' מאיר 32 הע' 53
 מבט 10, 99, 205–206, 228–229
 מגדר 4, 6–9, 31, 43, 93 הע' 131,
 115, 176, 215, 229, 239, 242
 מוות 55, 70, 102–131, 166, 171,
 173, 175, 202, 204 הע' 103,
 211–212, 223
 בולט ומוחצן 109–110, 114,
 122, 171, 194–202
 בטקס המקראי 211–212
 בטקס החז"לי 108–109, 113,
 119, 122 הע' 89, 128–131, 165
 הע' 65
 של הנואפת ביחזקאל 189, 190
 של גלדיאטורים 222
 השהייתו 108–110, 119, 127 הע'
 112, 128
 מזונות ילדים 101 הע' 167–168
 מחיית/מחיקת השם 49, 51, 65–66
 מי שהתחיל בעבירה לוקה תחילה'
 132, 141–143
 'מידה' 145 הע' 45, 146
 מידה כנגד מידה 16, 27 הע' 27, 67,
 97, 132–151, 191, 201 הע' 91,
 203, 216 הע' 150, 222, 229, 240
 בבבלי 145 הע' 43
 בהלכה 149–150
 ביחזקאל 187–188, 191 הע' 43,
 201
 ככלל פרשני 147–149, 151, 203
 במכילתא 146–148
 התשתית האפיסטמולוגית של-
 147
 'מידה כנגד מידה' 144–145
 'מידות' 145 הע' 44
 מידת הרחמים 66–67
 מים, פעולתם 49, 60, 129–130,
 137, 143, 157, 204, 208
 הסבר 'מרע' ל- 154 הע' 9
 מימזיס 150–151, 187, 212–219,
 222, 224–225, 229
 מינות 9 הע' 29
 מיניות 4–9, 187, 229
 מיקרו-היסטוריה 14–15
 'מיתה יפה' 76 הע' 36
 מיתת בית דין 75–77, 83–85, 98,
 102, 114–115, 172 הע' 84, 196
 הע' 65–68, 209 הע' 123, 224,
 227–228, 238, 243 הע' 2, 250
 'מכריע' 106–107, 112
 מלקות 72–73
 מנחה
 הבאתה 71, 135
 רכיביה 130
 מניפולציה 59 הע' 46, 61 הע' 56,
 65
 'מספק' 127 הע' 110
 מעשי חכמים 156
 מצורע 81 הע' 63, 115, 138 הע' 20,
 210 הע' 125, 254 הע' 65
 מצוות התלויות בארץ 248
 מקדש ומשכן 1, 4–6, 16–17, 25,
 הע' 21, 43, 55, 86, 138, 153,
 162–163, 179 הע' 116, 204, 239,
 243–257
 דיניו בספרות הבית השני 250 הע'
 43

- סגנון מדרשי סמוי 203 הע' 99
 סתימה 112–113
 ציטוטה במדרשי ההלכה
 110–111
 קדומה 4 הע' 11, 5, 16, 25 הע'
 21–22, 43 הע' 90, 119 הע' 79,
 161–164, 168, 169, 243–244,
 251 הע' 55
 קיום הלכותיה בפועל 241–253
 ותוספתא 51 הע' 15, 60
 משפט אלוהי (ordeal, אורדיל) 1,
 3, 16, 58 הע' 42, 110, 112–114,
 119–123, 125 הע' 101, 130, 137,
 166–168, 210 הע' 125, 230
 משפט ניפור (nippur trial) 197–198
 מתינות 23 הע' 9, 125 הע' 104, 238
 מתנות כהונה 248, 253

 נאשם, לבושו 87
 'נול' 83 הע' 72, 84, 205 הע' 105
 נזיקין 77
 נזירות 77, 84 הע' 76, 115, 209 הע'
 121, 245 הע' 17, 254 הע' 65
 רב נחמן בר יצחק 23 הע' 11
 ניאוף/נראפת 83, 137–138,
 168–169, 176–177, 179,
 189–196, 198, 199, 202, 209
 הע' 121, 230–232, 235, 241
 ענישתן 16, 97, 182–202,
 209–210, 216 הע' 151, 218–219,
 224, 226, 240
 נידה 8, 32, 89, 151 הע' 67, 154
 הע' 14, 205 הע' 103, 209 הע'
 121, 228, 235 הע' 47, 250
 ניוול 83–91, 97, 100, 102, 135,
 138, 140, 144, 166, 173, 175,
 205, 210, 233–234
 ניוזנר, יעקב 251–252, 255 הע' 67

 כהונה מתמשך 251
 טומאתו 204, 223 הע' 188
 והחכמים 244 הע' 9, 255 הע' 67
 מטונימיזציה שלו בספרות חז"ל
 256–257
 מסורות ריאלות בספרות חז"ל
 245
 משמעות העיסוק הלמדני בו
 250–251, 255
 מתנת הלני ל- 157–159
 בפסיפסים ובליטורגיה 256 הע'
 17
 קיומו וחורבנו במשנה 247–248
 תאורו במסכת מידות 164 הע' 60
 תאורו אצל יוספוס ופילון 153
 הע' 11
 'מקום', 'המקום' 139 הע' 22, 140
 הע' 28
 מרחב דיסקורסיבי 206, 257
 מרים אם ישוע 37 הע' 68, 120 הע'
 82
 משכב זכר 230
 משל 185–186, 188 הע' 29, 190,
 193, 194–196, 199, 212 הע' 137,
 213 הע' 139, 214, 217
 משלי, אתיקה מינית והירות מנשים ב-
 46, 71 הע' 83, 193 הע' 53
 משמר ומעמד 84 הע' 77
 משנה 242, 252–255, 257
 דרשות במסכתות מסוימות 245
 העברת מטבעות לשון בה 166
 הע' 67
 מעובדת ביחס למקורות תנאיים
 אחרים 58–59, 11 הע' 36
 המציאות המתוארת בה 253
 מקורותיה 95 הע' 140, 140 הע'
 29, 141 הע' 31, 160, 161, 246
 נספחים בה 172 הע' 86

- נישואין 168–170, 186–189, 192,
 226–227, 230, 232, 235
 נצרות 216 הע' 151, 223
 נרטיב וחוק 246 הע' 29, 247, 253
 הע' 58
 נשים
 אקטיביזם 138, 169, 209, 232
 זהירות מהן בספר בן סירא 45–47
 חופש תנועה ותקשורת של 21,
 25–28, 30, 34, 37, 40–41, 44
 לימוד תורה ל- 103 הע' 1, 104
 הע' 10, 231
 מנהגים ומצוות של 31, 33 הע'
 54, 230
 המעבר מחקר יחס לנשים לחקר
 מגדר 2 הע' 1, 6–11
 'מפני כבודה' 75, 77 הע' 36
 'נעילת דלת' 28 הע' 36, 37 הע'
 68, 40
 פנטזיה של שליטה על 229–235
 בשוק 41–42
 נשלמה פרים שפתינו' 256 הע' 74
 סבוראים 35 הע' 65
 סדין, לבישתו 135 הע' 9
 סוטה, טקס
 כאלגוריה 153 הע' 3
 אצל יוספוס ופילון 153–154
 ביטול 121, 175–179
 הדדיות ב- 179
 היפוך אירוני של 32 הע' 53
 הפסקתו 65–67, 68 הע' 88, 172
 הע' 84
 הרכבו 102, 166
 הקשרו 168–170, 226, 230
 התנגדות לקיומו 121, 151, 166,
 171–180
 והזירה הרומית 223
 ייחודיותו 16–17, 101–102,
 150–151, 167, 230
 כיצירה תיאורטית 152–153
 לקחים בלתי מגדריים ממנו בבבלי
 35 הע' 59, 231 הע' 27
 מוקד עיסוקו 100 הע' 164,
 168–171, 231–233, 239
 במקרא 210–212
 סדרו אצל יוספוס 153 הע' 7
 עיצובו במשנה 70, 116 הע'
 60, 165 הע' 65, 168, 180,
 206, 208–210, 219, 226–227,
 234–236, 239
 כענישה 123–133, 136, 137, 240
 וענישת הנואפת ביחזקאל
 203–212
 כפנטזיה 16–17, 226, 228, 229,
 235–236
 בקומראן 154–155
 ראיות לקיומו בזמן הבית
 152–161
 כשחזור החטא במהופך 143–144,
 150–151
 שיקולים לעיצובו 119, 166
 שלבים שונים בו 65–66, 69 הע'
 1, 132–133
 תיאורים נוספים מחוץ לספרות חז"ל
 155 הע' 16
 סוטה, מסכת 3, 4 הע' 11–13
 בבבלי 35
 במשנה 115 הע' 58, 161 הע' 42,
 162, 172 הע' 86, 203, 239 הע' 60
 בתוספתא 27 הע' 27, 133 הע' 3
 בתלמודים 36 הע' 67
 סוטה, פרשה
 העתקתה בטקס הסוטה 158 הע'
 29
 על טבלה של זהב 157–159

- עונש הסוטה ב' 142 הע' 35
 שימוש בה ללימוד הלכות בתחומים
 אחרים 64
 סימבוליקה 88, 89 הע' 108, 190 הע'
 40, 224 הע' 198
 סימטריה לשונית 146 הע' 52
 'סמוך' 92
 סמכות, ביסוסה 200–202
 'סנהדרין' 48, 50, 51 הע' 16, 52 הע'
 21, 53, 55, 62, 99
 בירור אשמת הסוטה בו 54 הע'
 28, 166
 שאינה שופטת 55
 שמות שונים 53 הע' 26
 ספק 231, 235
 ספק טומאה ברשות היחיד 64 הע' 67
 ספר הקדושה 186
 ספר תורה 64 הע' 67
 ספרות חז"ל, מחקרה 4–5, 7–10, 12
 הע' 43, 237 הע' 53, 239, 248 הע'
 34
 השיטה הפילולוגית-היסטורית
 11–14
 ולימודי התרכות 13–15
 רבדים במשנה 25
 סתירת שיער 77–83, 87–88, 90
 130 הע' 124, 133 הע' 3, 142 הע'
 37, 210
 'סותר' 77, 80, 82 הע' 66
 עבדים ושפחות 91, 93–97, 115 הע'
 59, 205 הע' 105
 ידידות בין עבדים ואדוניהם 94
 הע' 133
 עבודה זרה 85 הע' 80, 232, 233 הע'
 40
 עבודת יום הכיפורים 238, 255–256
 במסכת יומא 243–244, 254 הע'
- 65
 עגלה ערופה 175–179
 עיבור החודש 51 הע' 13
 'עין תחת עין' 149 הע' 63
 עינוי דין 99
 עירום 1, 70, 72–73, 89–90
 101–102, 114, 138, 140, 173
 186–189, 196–198, 206–207
 209–210, 229
 נשי מול גברי 75
 פונקציונאלי 72
 הסתייגות ממנו 76 הע' 35, 77
 וע"ע 'ערווה', 'גילוי ערוה'
 ענישה
 גיבוב עונשים שונים יחד
 199–200
 בחוק הרומי 224 הע' 197
 טוטאלית (summum supplicium)
 225
 במזרח הקדום 194, 195 הע' 59
 196–200, 207
 מידה כנגד מידה (Talio)
 149–150, 203, 222
 בברית החדשה 149 הע' 63
 בספרות חז"ל 1–3, 9, 16, 102
 114, 149, 224–225, 227, 230
 של נואפות ע"ע ניאוף
 תאטרלית, ע"ע תאטרליות
 בתורה 195–196
 השהייתה 117–122, 128, 129
 וע"ע גם מלקות, מיתת בית דין, קהל
 ר' עקיבה 8, 37 הע' 68, 38–40, 42
 62, 80, 99, 107–108, 109 הע' 28
 125–126, 128, 129, 165 הע' 65
 175, 232–234
 'ערווה' 186 הע' 16–18, 188–189
 190 הע' 41

- פוליטיקה של מוניטין 36
פוקו, מישל 96–97, 169 הע' 76, 200–202, 222 הע' 187, 226–227, 229 הע' 11
פחד 96–98
פיקוח ושליטה על נשים 2, 4–5, 9, 21, 25, 32, 36, 40, 43–44, 226–228, 229, 237, 241
בעיר ההלניסטית 36
בספר בן סירא 46–47
פיתוי 10 הע' 35, 33 הע' 54, 47 הע' 112, 134 הע' 8, 138, 139 הע' 21, 169, 209, 210 הע' 124, 226, 228, 230 הע' 17
פטריארכיה 8 הע' 24, 10, 32 הע' 201, 46–47, 53
פלורליזם 172
פמיניזם 3, 6–7
פסיקתא דרב כהנא 255 הע' 68
פפוס בן יהודה 27–28, 30, 34, 37, 40
פרובלמטיזציה 169
פריזן 125, 170–171, 175, 239
פרייה ורבייה 101 הע' 167–168
פריעת הראש ע"ע סתירת שיער
פריצות 80, 81 הע' 63, 82 הע' 68, 83, 93 הע' 131, 130–131, 189–197, 199, 231, 233 הע' 235, 39
פרישות 46 הע' 105, 84 הע' 76
'פרע' 77–80
פרפורמטיביות 151, 255
פרשנות
פיגורטיבית מול ליטרלית 213–215, 218–219
והשיטה הפילולוגית היסטורית 12
של ספר יחזקאל אצל חז"ל 212
הע' 136, 214 הע' 143, 215–216
'פתח', 'פתיחה' 56 הע' 37, 63 הע'
- 65
'פתיחה לזכות' 48, 50, 56–64
בדיני נפשות 62–64
ונאום הכהן 57–58
צדיקים 118
צדק אלוהי 145 הע' 44, 148, 151, 191
צניעות 2, 16, 38–40, 224, 228, 230
'צער' 83 הע' 71
צפרניים
נשירתן 136 הע' 11
עשייתן 234 הע' 44
קהל 91–92, 96–100, 109–110, 134, 151, 166, 195, 203, 208, 210–212, 223–225, 231, 241
קומראן, המקדש ב- 250 הע' 43
קידוש החודש 247, 253 הע' 58
קילוס 136 הע' 11
קינזי 21–47, 204
אצל פילון 22 הע' 6, 52, 153, 173
באדר"נ 33–34, 41
כאמצעי חלופי לגירושין 38 הע' 69
בבבלי 34–35, 47
בדבי ר' ישמעאל 174–175
בבן סירא 44–47
השפעות הלניסטיות על דיני ה- 37
התייחסויות ביקורתיות ל- 30–37, 42, 44–45
לאחר החורבן 42–43
לשון הקינזי 23–25, 33, 56
כמהלך פורמלי 23 הע' 11, 26, 29, 34
מטרתו 25, 36, 173

- הע' 40
 'שמו הגדול' 58 הע' 45
 ר' שמעון בן אלעזר 126–128, 144,
 165 הע' 65, 180, 239
 ר' שמעון בן יוחי 104–116, 120 הע'
 83, 121, 122, 127 הע' 112, 134
 הע' 6, 136 הע' 11, 165, 167, 169,
 173, 223 הע' 188, 231
 תאטרליות 55, 73, 96–97, 151, 196,
 200–201, 210, 222, 224
 'תברא' 25 הע' 21
 'תלה' 117 הע' 67
 תלייה ע"ע ענישה, השחייתה
 תנאים 1, 5, 249–251, 256
 תנא דבי ר' ישמעאל 29 הע' 40, 44
 הע' 79, 80
 תפילה 244
 תרבות הלניסטית
 ואורדיל 167 הע' 71
 ובן סירא 40 הע' 80, 46 הע' 105
 הגוף הנורמטיבי ב' 257
 והדרת נשים מהמרחב הציבורי
 36, 40
 הזירה הרומית ע"ע זירה
 והקינני 37
 וירידת הדורות 160 הע' 36
 וחז"ל 221 הע' 178
 וניאוף/פריצות 83 הע' 71, 100
 הע' 162
 ועבדים 94 הע' 133, 222
 ועירום נשי כסימן לאבל 75 הע'
 32
 ושיער פזור 80 הע' 57
 ושליטת נשים על עצמן 229 הע' 15
 תאטרון רומי 139 הע' 21
 תרגום וקריאה בציבור 216–218
 'תרי תנאי' 25 הע' 21
 תשובה 118
 במקרא 26 הע' 23
 עילותיו 26–30, 34, 41
 וחשד לניאוף 36
 ועילות גירושין ע"ע גירושין
 הסתייגות מהרחבתן 29–30,
 39–42
 על ידי בית דין 99–100
 פולמוס על 37, 42
 כקללה ע"ע חוה, קללתה
 בקומראן 22 הע' 7, 154, 173
 רשות או חובה? 30 הע' 43, 44
 הע' 94
 תוצאות ה' 27 הע' 28, 36
 ראיות 2, 15, 21–23, 27 הע' 28, 36,
 131 הע' 127, 166, 173, 230, 235
 הע' 46, 239
 באורדילים 166 הע' 70
 שינוי בדיניהם אצל חז"ל 23, 173
 ראליה 2, 16–17, 82 הע' 68,
 88–89, 119, 152, 199, 207, 240,
 244, 249, 254
 ראליסטיות 152 הע' 1, 163–164
 רבי (יהודה הנשיא) 110–112, 174
 רה-קונטסקטואליזציה 171
 'רוח' 28–29
 רטוריקה 2, 5, 61, 122 הע' 89, 145
 הע' 43, 151 הע' 69, 164, 184,
 238 הע' 57, 246
 ריבונות 219, 226, 227
 שדים 197 הע' 75
 שוק 41–42, 228
 שיח (discourse) 9, 82 הע' 68
 שכר הטהורה 125–129
 שכר מצוה 117
 שליטה חברתית 2, 17
 שם טוב 36–38, 45
 שמות חכמים במדרשים 126, 233

מפתח מקורות

מקרא	כא, י 18 הע' 63
	כג, כה 196 הע' 66
בראשית	כו, כז–כח 201 הע' 91
ב, ז 186 הע' 17	במדבר
ד, י 50	ה 1, 12
ט, כב 187 הע' 32	ה, יד 113
לה, כב 61 הע' 56	ה, יח 66, 77, 90
מא, יד 234 הע' 44	ה, יט 49, 113 הע' 50, 125
שמות	ה, כ 126 הע' 105, 192 הע' 51
יג, כא 214 הע' 143	ה, כא–כב 125, 143 הע' 38
כ, כב 186 הע' 19	ה, כז 143 הע' 38, 211
כו, לג 244 הע' 12	ה, כח 113 הע' 50, 124, 125
לב, כ 131 הע' 127	ו 245 הע' 17
ויקרא	ו, ה 78 הע' 32
ה, א 50	דברים
י, ו 81 הע' 63	ז, יב–יד 125 הע' 103
יב, מה 81 הע' 63	יג, ז 46 הע' 106
יד 245 הע' 23	כ–כא 234 הע' 43
יז–כו 186	כב, כא 195
יח 186, 187 הע' 31	כב, כב 102, 195 הע' 64
יח, כ 231 הע' 22	כב, כד 195
יח, כג 231	כג, א 187
כ 186, 187 הע' 31	כג, יח 231
כ, י 195 הע' 64, 231	כד, א 131
כ, יא 187	כח, א–יא 125 הע' 103
כ, יז 187 הע' 32	כח, נד 46 הע' 106
כ, יח 186 הע' 18	שמואל ב
כא, ז 231	יב, ג 46 הע' 106
כא, ט 114 הע' 53	

טז, יד 201, 192	יב, יא-יב 205
טז, טז-יט 192	
טז, טז 187 הע' 27	ישעיה
טז, כ 194 הע' 55	א, כא 193 הע' 53
טז, כא 187 הע' 27, 194 הע' 55	ג, טז 190 הע' 42
טז, כב 187 הע' 27, 192	ג, ז 189 הע' 35, 190 הע' 42
טז, כד-כה 201, 195	ג, כד 205
טז, כח-כט 202	ה, יט 233 הע' 93
טז, ל-מא 186-182	יט, יד 26 הע' 23
טז, ל 202 הע' 95	מ, יא-יב 192
טז, לא 202	מז, ב-ג 205
טז, לב 192 הע' 51	מז, ג 208 הע' 116
טז, לג-לה 83 הע' 71	נד, ה-י 192 הע' 47
טז, לד-לו 193 הע' 50	סו, ו 201 הע' 91
טז, לד 202	סו, יג-יד 192 הע' 47
טז, לה 195	
טז, לו 187-188, 189 הע' 37, 190, 194 הע' 55	ירמיה
טז, לו 99 הע' 158, 187-188, 189	ב, לה 206
הע' 37, 211	ג, ג 193 הע' 52, 206
טז, לח 187 הע' 27, 189, 194, 204	ג, ח 198
טז, לט 187 הע' 27	ד, ל 211
טז, מא 195	יג, כב 189
טז, מב 202, 204	יג, כו 189 הע' 35, 208 הע' 116
טז, נט-סג 193 הע' 52	טז, ז 204 הע' 102
טז, סא-סב 189 הע' 36, 206	כה, טו-כט 204 הע' 101
טז, סג 202	לא, כט-ל 117 הע' 70
יח 117 הע' 70	יהזקאל
כ, ז-ט 214 הע' 141	טז 1, 16, 190, 218
כג, 1, 134 הע' 4, 204 הע' 101	טז, ב 195
כג, ט-י 186-182	טז, ד 192
כג, כא 186 הע' 14	טז, ו 187 הע' 27, 192, 213
כג, כב-כט 186-182	טז, ז 186 הע' 14, 187, 192, 213
כג, כה 197, 202 הע' 97	טז, ח 187-188, 192, 212
כג, כט 186 הע' 14, 189, 190	טז, ט-יג 188 הע' 28, 192, 214 הע'
כג, לא-לד 204	143
כג, לא 186 הע' 14	טז, י 187 הע' 27, 190 הע' 40
כג, לו 195, 215	טז, יג-טו 204

קטז, יג	204 הע' 102
כג, לח	201 הע' 91, 204
כג, מ-מב	204
כג, מד	194 הע' 54
כג, מה-מח	186-182
כג, מז	195
כג, מח	76, 97, 214
מד, כ	78 הע' 42
הושע	
ב	193 הע' 53, 194 הע' 58, 198
ב, ד	197 הע' 74
ב, ו	198
ב, ז	185 הע' 13, 202
ב, י	185 הע' 13
ב, יא	189 הע' 34, 190
ב, יב	189, 190
ד	193 הע' 53
ד, יב	26 הע' 23
ד, יד	176
ט	193 הע' 53
יז	193 הע' 53
יח	193 הע' 53
מיכה	
א, ו	190 הע' 41
ז, י	177 הע' 106
נחום	
ג	190 הע' 42
ג, ה-יא	205
ג, ה	198, 208, 116, 211
ג, ו	189 הע' 35, 198, 205
זכריה	
ט, יא	213
תהלים	
כו, ד	206
כז, יג	204 הע' 91, 204
כז, מ-מב	204
כז, מד	194 הע' 54
כז, מה-מח	186-182
כז, מז	195
כז, מח	76, 97, 214
כז, כ	78 הע' 42
איוב	
טו, יח	59 הע' 46
טו, יט	49
כד, יד-יז	202 הע' 96
משלי	
ז	193 הע' 53
ז, ט	202
ז, י	83 הע' 71
יא, י	50
איכה	
א, ח-י	208 הע' 116
א, ח	189 הע' 35, 190 הע' 41, 198
ספרים חיצוניים	
בן סירא	
ד, ל	46 הע' 107
ט, א	44
ט, א-ט	45
ט, יא-יב	44 הע' 93
כה	46
כה, טז-כו	46 הע' 109
כו	46
כו, ג	46 הע' 106
ל, לא	46 הע' 109
ל,לט	44 הע' 93
לו, כז-לא	46 הע' 105
מב, ו	40 הע' 78
מב, ט-יב	45 הע' 102
מב, יא-יב	40 הע' 78
מז, יא	45 הע' 101
מז, יט	46 הע' 109
מז, כ	45 הע' 97, 101, 46 הע' 109

מגילות קומראן

יובלים

ד, 32 149 הע' 63

CD 16:2 (ברית דמשק) 158 הע' 32

1QS 4:9 (סרך היחד) 248 הע' 35

4Q270 4:1-8 (פרשת סוטה) 22 הע'

155-154, 7

11QT 63:12 (מגילת המקדש) 85 הע'

232, 82 הע' 34

יוסף ואסנת

ב 40 הע' 78

צוואת ראובן

א, ז 142 הע' 36

צוואת גד

ה, י 142 הע' 36

יוספוס

שושנה

לב 207

קדמוניות היהודים

ג, 83 154 הע' 9

ג, 273-270 15

ג, 271 22 הע' 9, 126 הע' 106, 141

הע' 31, 211

ג, 286-284 250 הע' 43

ד, 180 149 הע' 63

ד, 301-196 250 הע' 43

ד, 257 89 הע' 108, 234 הע' 44

יד, 173-171 87

טו, 279-267 220

כ, 161, 121 177 הע' 108

מלחמת היהודים

ב, 33 177 הע' 108

הברית החדשה

מתי

ה, 39-38 149 הע' 63

ז, 2-1 149 הע' 63

ז, 2 146 הע' 46

מרכוס

ד, 24 146 הע' 46

פילון

אלגוריית החוקים

ג, 150-148 153 הע' 3

על החוקים

ג, 62-52 153

ג, 55-53 52, 22 הע' 18

ג, 54 212

ג, 57 150, 130 הע' 65

ג, 62 22 הע' 9, 126 הע' 106, 141

הע' 31, 154 הע' 9

ג, 182 149 הע' 63

ג, 169 40 הע' 78

על המידות הטובות

111 232 הע' 53, 234 הע' 44

115-112 234 הע' 44

על עשרת הדברות

131-121 137 הע' 14

ג 58, 70, 115 הע' 58
 ג, ב 1, 70, 162 הע' 45, 242 הע' 1
 ג, ג 15, 66 הע' 77, 67, 127 הע'
 111, 165 הע' 63, 165 הע' 65
 ג, ד 15, 69, 99 הע' 159, 103,
 104–105, 110 הע' 32, 127 הע'
 111, 133 הע' 3, 134 הע' 5, 135,
 165, 170 הע' 78, 171–172, 203
 ג, ה 103–105, 113 הע' 46, 203
 ג, ו 172 הע' 84, 232 הע' 28
 ג, ז 231
 ג, ח 77, 81 הע' 63, 172 הע' 84
 ד, ב 172 הע' 84
 ד, ד 134 הע' 8
 ד, ה 99, 232 הע' 28
 ה, א 179 הע' 114
 ה, ו 54 הע' 28
 ו, א 157 הע' 28
 ו, ב 178
 ו, ג 130–131
 ז 4 הע' 11
 ז, ה 1, 242 הע' 1, 245 הע' 18
 ז, ח 162 הע' 47
 ח 4 הע' 11, 245
 ט 4 הע' 11, 245
 ט, ט 121, 85 הע', 155, 159–160,
 162 הע' 47, 176
 ט, יב 250 הע' 41
 ט, טו 160 הע' 37

ברכות

ב, ג 158 הע' 32
 ב, ז 94 הע' 113
 ט, ה 145 הע' 45

מעשר שני

ה, ב 250 הע' 41, הע' 253 56
 ה, ז 253

לוקס

נ, 38 146 הע' 46

מגילת תענית

ד בתמוז (211–213) 149 הע' 63

משנה

סוטה

א 70
 א, א 21–25, 156 הע' 21, 165 הע'
 65, 173
 א, ב 15, 21, 82 הע' 66, 229
 א, ג 67, 68 הע' 88, 172 הע' 84,
 209 הע' 121, 232 הע' 28
 א, ד 15, 48, 53, 113, 161, 223
 א, ה 15, 55, 67, 69, 70–71, 77, 81
 הע' 64, 82 הע' 66, 89, 90, 91 הע'
 119, 92, 127 הע', 113 הע' 46, 49,
 115, 133 הע' 3, 161
 א, ו 51, 55, 66, 76, 70–71, 89, 90,
 92 הע' 127, 94 הע' 132, 99 הע'
 159, 134 הע' 4, 165 הע' 65, 172
 הע' 84, 181 הע' 1, 203
 א, ז–ט 67, 141
 א, ז 16, 75, 84, 90, 94 הע' 135,
 109, 113, 132, 133 הע' 3,
 139–144, 150 הע' 65, 151 הע'
 69, 165 הע' 64, 203, 204, 210, 22
 א, ח 149, 150 הע' 65
 ב 70, 91 הע' 119
 ב, א 67, 97, 130, 150 הע' 65
 ב, ב 164 הע' 60
 ב, ג 113 הע' 49
 ב, ד 64 הע' 67
 ב, ה 113, 49 הע', הע' 165 64

ראש השנה	ה, י-יד 245 הע' 18, 21
א, ג-ד 247 הע' 32, 250 הע' 41	
א, ו 247 הע' 31, 32	ביכורים
א, ז 247 הע' 30	ג 172 הע' 86
א, ט 247	
ב 247 הע' 33	עירובין
ב, ב-ד 247 הע' 33	ו, א 253 הע' 55
ב, ה 247 הע' 30, 32	
ב, ו-ז 242 הע' 1	פסחים
ב, ז 247	א, ז 117 הע' 67
ב, ח 247 הע' 31	ה, ה-י 245 הע' 16
ב, ט 247 הע' 32	י 243 הע' 2
ד, א-ד 250 הע' 41	
	שקלים
תענית	א, ג 244
ב 243 הע' 2	ג, ב-ד 245 הע' 16, 254 הע' 61
ד, ב-ג 254 הע' 62	ג, ב 50 הע' 8
ד, ח 86 הע' 94	ה, ד 254 הע' 61
	יומא
מגילה	254 הע' 65
ד, י 61 הע' 56	א, ג-ו 55
	א, ה 244
מועד קטן	א, ו 244
א, ז 84, 85 הע' 79	ג, א 244 הע' 14
ג, ו 250 הע' 41	ג, ד 101 הע' 166
	ג, י 121 הע' 85, 155, 157-159
חגיגה	162 הע' 45
א, ח 64 הע' 68	ה, ב 244 הע' 13
	ח, ח 118 הע' 74
יבמות	
ד, י 93 הע' 129	סוכה
ו, ו 101 הע' 167	ב, ז 156 הע' 21
יב, ו 243 הע' 2, 245 הע' 18, 23	ג-ד 247 הע' 33
254 הע' 65	ג, יב 250 הע' 41
	ד-ה 246 הע' 26, 254 הע' 62
כתובות	
א, ב 93 הע' 129	
א, ח 24 הע' 14	

ג, א 59 הע' 48
 ג, ו-ז 243 הע' 2
 ד-ז 254 הע' 62
 ד, א 48 הע' 1, 56 הע' 34, 59 הע'
 48
 ד, ה 50, 51 הע' 12, 16, 59 הע' 47
 ד, ה 56 הע' 34, 59 הע' 47, 63 הע'
 65, 64
 ו, א 56 הע' 34, 63 הע' 65, 82 הע'
 65
 ו, ג 75, 77 הע' 37
 ו, ד 98
 ז, ב 114
 ז, ג 50 הע' 8, 84 הע' 73
 ז, ה 242 הע' 1
 ח 245
 ט, ו 223 הע' 188
 ט, ז 98
 י 245
 יא 53 הע' 26
 יא, ד 55, 98

מכות

ב, ה 166 הע' 67
 ב, ו 54 הע' 29
 ג, יב-יד 243 הע' 2
 ג, יב 73 הע' 17, 166 הע' 67
 ג, יג 73 הע' 17
 כד, א 117 הע' 70

עדות

ב, ט 117 הע' 63
 ד, ז 93 הע' 129
 ה, ו 60 הע' 50, 130 הע' 120,
 157-155
 ח, ו 253 הע' 56

ב, א 101 הע' 167
 ז, ג 85 הע' 79
 ד, ד 115 הע' 59
 ד, ו 101 הע' 167
 ה, ה 230 הע' 18
 ז, ה 40 הע' 78
 ז, ו 28 הע' 36, 33 הע' 54, 41, 78,
 81 הע' 63, 82 הע' 67
 ז, ז 230 הע' 18
 ז, ח 228 הע' 9

נדרים

ט, א 27 הע' 32
 ט, י 84

נזיר

ד, ה 84
 ה, ד 250 הע' 41
 ו, ו-ט 245 הע' 17, 254 הע' 65

גיטין

ב, ג 64 הע' 67
 ד, ז 93 הע' 130
 ח, ט 93 הע' 129

קידושין

א, ז 115 הע' 59
 ד, יב 230 הע' 18
 ד, יג 93 הע' 130

בבא קמא

ח, ו 82 הע' 68, 78
 ט, ד 88 הע' 107

סנהדרין

א 53 הע' 26
 א, ד 51 הע' 16
 א, ה 51 הע' 16

אבות	ד, ב	164 הע' 60
א, ה	ד, ד	164 הע' 60
ה, יא	ז, ז	164 הע' 60
	ה, ד	164 הע' 60, 86 הע' 90, 164 הע' 60
הוריות		
ג, ד	תמיד	78
	245 הע' 16, 246 הע' 26	
זבחים	ג, ב	244 הע' 41
246 הע' 27		
ה	כלים	245
ה, ג	א, ט	242 הע' 1, 78
ו, ד	כד, יג	245, 135 הע' 9
ו, ה	פרה	242 הע' 1, 245
יב, ו	ג	242 הע' 1, 245 הע' 16
	ג, ב	245 הע' 16
מנחות		
246 הע' 27	נגעים	
ה, ו	ד-ה	242 הע' 1, 172 הע' 86
ח, ד	יב	242 הע' 1, 254 הע' 65
ח, ז	יב, ה-ז	242 הע' 18, 23
יא, ז	יד	242 הע' 20, 254 הע' 65
	יד, א-י	245 הע' 23
חולין		
ז, ב	נידה	82 הע' 65
בכורות	ב, א	230 הע' 17
ד, ב	ו, ח	75 הע' 31
ד, יא	ח, ב	117 הע' 67
	ח, ג	228 הע' 8, 8
מידות		
246 הע' 26, 27	זבים	
א, ב	ב, ב	230 הע' 17
א, ט		
ב, ה		
ג, א		
ג, ג		
ג, ח		
ד, א		
תוספתא		
	סוטה	
	א, ד	51 הע' 15, 113 הע' 50, 133

י, ג 117	הע' 3
יג, ו-ח 160 הע' 37	א, ה 51 הע' 15, 81 הע' 58, 138
יג, ט-י 160 הע' 37	הע' 20
יד 178	א, ו 49, 60, 91, 92, 113 הע' 50
יד, א-ב 176	א, ז 70 הע' 5, 75 הע' 30, 77, 90
	הע' 91, 114, 119 הע' 313, 112
ברכות	הע' 3
ב, י 72 הע' 11	א, ח 91 הע' 119
ד, יז 115 הע' 56	ב, א 58 הע' 42, 158, 162 הע' 45,
ד, יח 59 הע' 46	239, 170
ו, א 145 הע' 45	ב, ב 158 הע' 31
דמאי	ב, ג 65 הע' 75, 113 הע' 50, 114
ד, כח 93 הע' 128	הע' 54, 121 הע' 86, 123 הע' 94,
	127, 142 הע' 36, 169 הע' 77
שבת	ב, ה 169 הע' 77
יג, ד 64 הע' 67	ב, ז-ח 115 הע' 59
יג, א 158 הע' 32	ג, א-ה 232, 169
יג, ה 170 הע' 79	ג, א-ד, י 132
	ג, ב-ה 27 הע' 27, 132-139, 209
כפורים	הע' 121, 229 הע' 12
ב, ג 157 הע' 26	ג, ב 210, 204
ב, יב-טו 164 הע' 60	ג, ג 82 הע' 66, 204, 205
סוכה	ג, ד 205
ג, ג 164	ג, ה 68 הע' 88
ראש השנה	ג, ו 141 הע' 30
א, טו 127 הע' 110	ג, יא 141 הע' 30
ב, ט 250 הע' 42	ג, טו-טז 141 הע' 31
מגילה	ד, א 117 הע' 70
ג, לד 214	ד, י-טו 141-142, 132
ג, יח-כ 217 הע' 156	ד, י 133 הע' 3
הגיגה	ד, יא 143
ב, ח 53 הע' 24	ד, טז-יט 132
	ה, ד 123 הע' 94, 156 הע' 19
	ה, ט 26, 27 הע' 27, 27 הע' 33, 28
	הע' 36, 82 הע' 67, 93 הע' 130
	ו, ג 56 הע' 34
	ז, ב 117
	ט, ז 178

נידה	כתובות
ו, ח 228 הע' 9	א, ד 93 הע' 129
	ד, ח 101 הע' 167
נגעים	ז, ה 30 הע' 78
א, יב 92 הע' 125	ז, ו 39 הע' 75, 42 הע' 82, 87 הע'
	67, 93 הע' 131

מקואות	נדרים
ז, יא 252 הע' 53	ז, א 85 הע' 79

מדרשי הלכה

מכילתא דר' ישמעאל

פסחא
ה (14) 214, 213–212
ז (23) 141 הע' 30, 32
יב (41) 214
יג (47) 213 הע' 139
טז (62–63) 214 הע' 141

ויהי
פתיחתא (81) 147 הע' 53
ב (96) 148
ה (109) 146
ו (109) 148 הע' 58
(110) 148
(112–113) 37 הע' 68

שירה
ב (123) 141 הע' 31
(125) 224 הע' 197
ד (132) 147–146
(133) 147
ה (133) 146
ח (144) 148

קידושין
ה, א 156 הע' 19

בבא מציעא
ה, ל 56 הע' 34

בבא בתרא
יא, יג 94 הע' 113

סנהדרין
ג, ו 253 הע' 56
ז, ב 92 הע' 123
ט, ד 63 הע' 64
ט, ו 82 הע' 65
ט, יא 76 הע' 35, 84 הע' 73, 114
הע' 54

י, ג 85 הע' 80
יא, ז 98 הע' 156, 99

עבודה זרה
ב, ה-ז 221 הע' 176
ב, ז 220 הע' 173
ג, יט 131 הע' 127
ו, י 85 הע' 80

הע' 77, 174 הע' 92, 231 הע' 21	ויסע
ח (13) 109 הע' 121, 232 הע' 28,	ב (160) 117 הע' 63
235 הע' 47	
(14) 97, 104–105, 113 הע' 50,	עמלק
119, 121 הע' 87, 129, 130, 131,	א (179) 117 הע' 63
150 הע' 65, 175	ד (181) 148
(15) 104–105, 108 הע' 24, 25,	
123, 127 הע' 112, 133 הע' 3, 134	בחדש
הע' 6, 165, 173, 175, 223 הע'	ו (227–226) 117 הע' 70
188, 231 הע' 25	ח (233) 216 הע' 149
ט (15) 91, 92 הע' 127	
יא (17) 64 הע' 67, 66, 79, 88, 91	נזיקין
הע' 120, 92 הע' 122, 94, 95, 97,	ג (256) 115 הע' 59
100–101, 133 הע' 3, 134 הע' 5,	ה (266) 115 הע' 56 (267) 196
151, 170 הע' 78, 171, 1	הע' 68
יב (18) 48–50, 56–64, 113 הע' 50,	
129, 171, 174	מכילתא דרשב"י
יד (19) 94	יג, ה (38) 116 הע' 62
טז (21) 64 הע' 67, 113 הע' 45,	יג, יא (42) 117 הע' 63
170 הע' 79, 174, 239	כ, ה (148) 117 הע' 70, 71
יז (21) 65 הע' 76, 154 הע' 14	כא, טו (172) 76 הע' 35
יח (22) 141–142	כא, כה (176) 149 הע' 63
(23) 231 הע' 27	
יט (23–24) 106, 113 הע' 50,	ספרא
123–124, 131, 170, 232 הע' 29	מכילתא דמילואים (מו, א) 80 הע' 52
כ (24) 99 הע' 161, 232 הע' 28	תוריע ה, יב (סז, ב) 80 הע' 52, 56
כא (24) 109 הע' 28, 144, 174 הע'	מצורע ה, ט (עט, ב) 89 הע' 111
191	קדושים ג, ח (צא, א) 145 הע' 45
(25) 107, 128, 176	ט, יא (צב, א) 196 הע' 68
כה (31) 80 הע' 52	בחוקותי ב, ח (קיב, א) 117 הע' 70
מב (46) 170 הע' 79	
פח (88) 230 הע' 17	ספרי במדבר
קו (105) 141 הע' 31	ז (10) 38 הע' 69, 131, 169 הע' 77,
קיב (121) 117 הע' 70	174, 175 הע' 95
קלא (169–173) 230 הע' 19, 232	(11) 156 הע' 19, 22
ריח (251) 23 הע' 9	(21) 30 הע' 43, 44 הע' 94, 154
ריט (252) 23 הע' 9	הע' 14, 174
	(13) 64 הע' 67, 127 הע' 110, 169

- כד, טז (159–160) 117 הע' 70
- ספרי זוטא במדבר
ה, יב (232) 156 הע' 19
(233) 99 הע' 161, 100 הע'
163, 232 הע' 28
ה, יט (235) 92 הע' 127
ה, כא (236) 141 הע' 33, 231 הע'
21
ה, כד (236–237) 66 הע' 77
ה, כח (237–238) 123–124, 128
הע' 114, 131
ה, ל (238) 54 הע' 28
ה, לא (239) 106, 107, 144 הע' 40,
223 הע' 188, 231 הע' 25
ו, יח (245) 209 הע' 121
יב (274) 84
- ספרי דברים
לב (55) 145 הע' 45
מא (84–85) 250 הע' 39
צד (155) 84 הע' 73
צו (157) 116 הע' 62
קפד (225) 116 הע' 62
רה (240) 170
ריב (246) 84 הע' 77, 85 הע' 82,
232–233
ריג (246) 85, 86, 89 הע' 108, 138
הע' 19, 230 הע' 19, 232–233
ריח (251) 233 הע' 39, 40
רכא (254) 84 הע' 74
רפו (303) 72 הע' 13
(304) 73 הע' 15
רצד (312) 146 הע' 47
שו (328) 216 הע' 149
שמח (405) 49 הע' 46
- מדרש תנאים לדברים
ה, ט (21) 117 הע' 70
יב, לא (62) 117 הע' 63
- כד, טז (159–160) 117 הע' 70
- ספרי זוטא דברים (מהד' כהנא)
כד, א (346) 38, 78 הע' 47, 82 הע'
67
- ירושלמי
סוטה
פ"א ה"א (טז, ב) 29–30, 131 הע'
125
פ"א ה"ב (טז, ג) 24, הע' 131, 126
פ"א ה"ג (טז, ד) 36 הע' 67
פ"א ה"ד (טז, ד) 32 הע' 53, 49, 61
הע' 53, 141 הע' 31
פ"א ה"ה (יז, א) 36 הע' 67, 71 הע'
6, 76 הע' 33, 35, 90 הע' 114, 209
הע' 123
פ"א ה"ז (יז, א) 26 הע' 24, 27 הע'
3, 28 הע' 36, 134 הע' 38, 39
פ"ב ה"ד (יח, א) 158 הע' 29
פ"ב ה"ה (יח, ב) 156
פ"ג ה"א (יח, ג–ד) 209
פ"ג ה"ב (יח, ד) 108 הע' 24
פ"ג ה"ג (יח, ד) 66 הע' 77
פ"ג ה"ד (יח, ד) 119 הע' 77, 121
הע' 86, 123 הע' 94, 125 הע' 104,
129 הע' 116, 131 הע' 127
(יט, א) 112 הע' 39, 129
הע' 117
פ"ג ה"ה (יט, א) 36 הע' 67, 108,
128
פ"ג ה"ח (יט, ב) 84 הע' 78
פ"ה ה"ח (כ, ג) 59 הע' 46
פ"ט ה"ט (כד, א) 178, 179 הע' 114,
115

קידושין	ברכות
פ"ד ה"ד (סו, א) 28 הע' 36	פ"ט ה"ב (יג, ג) 146 הע' 52
סנהדרין	שבת
פ"ד ה"א (כב, א) 63 הע' 52	פ"ח ה"ג (יא, ב) 82 הע' 68
פ"ו ה"ג (כג, ג) 76 הע' 33	
	פסחים
	פ"ג ה"ז (ל, ב) 249 הע' 39
בבלי	
	יומא
סוטה	פ"א ה"א (לח, ב) 117 הע' 72
ב, א 134 הע' 8	פ"ח ה"ה (מה, ב) 29 הע' 39
ב, ב 34–36	
ג, א 23 הע' 11, 28–29, 30 הע' 43,	ראש השנה
44 הע' 98, 174 הע' 93	פ"א ה"ב (נו, ב) 87
ה, ב 23 הע' 12, 24, 96 הע' 143,	
131 הע' 125	תענית
ו, א–ב 36 הע' 67	פ"ד ה"ה (סט, א) 223 הע' 188
ו, א 108 הע' 24	
ו, ב 112 הע' 39, 129 הע' 117, 209	מגילה
ז, א 36 הע' 67	פ"א ה"ט (עב, א) 33 הע' 54
ז, ב 49, 54 הע' 28, 54 הע' 29, 61	פ"ד ה"א (צה, ג) 59 הע' 46
הע' 53, 65, 66 הע' 79, 141 הע' 31	
ח, א 36 הע' 67, 72 הע' 14, 76 הע'	מועד קטן
33, 77 הע' 39, 81, 92 הע' 122,	פ"א ה"ז (פ, ד) 24 הע' 13, 234 הע'
124, 98 הע' 151, 209 הע' 123	44
ח, ב 84 הע' 78, 88 הע' 106, 90	פ"ג ה"ה (פג, א) 89 הע' 110
הע' 114, 117, 92 הע' 122, 95, 96,	פ"ג ה"ח (פג, ד) 74–75
142 הע' 37, 145 הע' 44	
ט, ב 143 הע' 38, 39	כתובות
יד, א 69 הע' 2	פ"א ה"ח (כה, ג) 24 הע' 13, 14
כ, ב 104 הע' 7, 108 הע' 24, 114	פ"ג ה"ט (כח, א) 94 הע' 133
הע' 52, 123 הע' 93, 158 הע' 29	פ"ה ה"ז (ל, ב) 24 הע' 14
כו, א 123, 94, 128 הע' 114, 115,	פ"ז ה"ז (לא, ג) 209 הע' 122
156 הע' 19	
כח, א 179 הע' 114	גיטין
מז, ב 179 הע' 114, 115	פ"ט ה"י (נ, ד) 89 הע' 112

ל"א, א	217 הע' 156	ברכות	
		טו, א	35 הע' 63
מועד קטן		טז, ב	94 הע' 133
ט, ב	234 הע' 44	ל"א, ב	123 הע' 94, 170
יד, א	84 הע' 77	מה, ב	27 הע' 29
יד, ב	78 הע' 48, 79 הע' 49	סג, א	134 הע' 8
יז, א	86 הע' 90		
כב, ב	73, 74 הע' 25, 27, 75 הע' 29	שבת	
כד, א	78 הע' 48	ל"א, ב	151 הע' 67
כה, א	74 הע' 24	נה, ב	61 הע' 58
כו, ב	74 הע' 25	סד, ב	89 הע' 112
כח, א	117 הע' 72	קה, ב	145 הע' 43
		קיד, א	86 הע' 89, 93
חגיגה		קמז, א	35 הע' 63
טז, א	86 הע' 90		
		עירובין	
יבמות		ק, ב	31 הע' 46
קז, ב	146 הע' 49		
		פסחים	
כתובות		פט, ב	27 הע' 29
יג, א	24 הע' 14	קיב, א	27 הע' 29
לז, ב	76 הע' 35		
עב, א	79	יומא	
		ד, ב	51 הע' 11
נדרים		לז, ב	157 הע' 26
לב, ב	145 הע' 43	סו, ב	131 הע' 127
עג, א	92 הע' 124		
		ביצה	
נזיר		ז, ב	35 הע' 63
ב, א	134 הע' 8		
מה, א	210 הע' 124	ר"ה	
		יא, ב	146 הע' 52
גטין		יב, א	145 הע' 43
יב, א	33 הע' 54	כ, א	51 הע' 13
ס, ב	158 הע' 32		
צ, א	26 הע' 24, 27 הע' 33, 28 הע'	מגילה	
	100 הע' 163, 36	יב, ב	145 הע' 43, 146 הע' 49
		כ, ב	54 הע' 28

קידושין

כז, ב 179 הע' 114
מ, א 86 הע' 90
מ, ב 249 הע' 39
פ, א 54 הע' 29
פ, ב 93 הע' 130

בבא קמא

נא, א 76 הע' 35

בבא מציעא

נט, ב 86 הע' 92

סנהדרין

לב, ב 56, 59 הע' 47, 62–64
מר, ב 217 הע' 155
מה, א 209 הע' 123
נב, א 76 הע' 35
פט, א 98 הע' 146, 99 הע' 157
צ, א 145 הע' 43
ק, א 146 הע' 49

מכות

יט, א 253 הע' 56
כג, א 72 הע' 13

שבועות

ה, א 179 הע' 114
ל, א 33 הע' 54
לט, א 117 הע' 69

ע"ז

מד, א 131 הע' 127

זבחים

לב, א 35 הע' 63

חולין

יג, ב 35 הע' 63
כז, א 35 הע' 63
כט, א 35 הע' 63
קט, ב 35 הע' 63

ערכין

טז, ב 145 הע' 43

גידה

לא, ב 33 הע' 54

מדרשי אגדה

בראשית רבה

ט, יא (73) 145 הע' 44
ט, יב (73) 146 הע' 49
יב, ט (107) 29 הע' 39
יז, ח (158–160) 33 הע' 54
כ, ו (190) 31 הע' 46
כג, ד (225) 117 הע' 71
מט (508, 509, 515) 117 הע' 72
נג, ו (560) 125 הע' 103
נז, ד (615) 59 הע' 46

ויקרא רבה

ט, ט (קצ–קצג) 32 הע' 53
טז, א (שמ–שמד) 233 הע' 39
כב, ג (תצט–תק) 223 הע' 188
כג, יב (תקמה–תקמו) 138 הע' 16,
17
לג, ו (תשסו) 216 הע' 149

פסיקתא דרב כהנא

ד, ז (74) 29 הע' 39
י, ג (164) 29 הע' 39
יא, ח (184) 214 הע' 143

איכה זוטא	יג, ד (216) 227 הע' 149
א, ז (כז) 420 הע' 101	יג, ה (228–229) 217 הע' 155
ברייתא דל"ג מידות (מהד' ענעלאר)	יז, ו (289–290) 233 הע' 39
כז (73) 149 הע' 60	כ, א (310–311) 148 הע' 59
	כו, יא (399) 117 הע' 72
פרקי דר' אליעזר	שיר השירים רבה
פרשה מד 131 הע' 127	ד, כב (קכב) 214 הע' 143
במדבר רבה	אבות דר' נתן
ט, כב 124 הע' 95	נוסח א
ט, כז 54 הע' 28	פרק א (4) 31 הע' 45, 48
ילקוט שמעוני	פרק א (7) 31 הע' 46, 34 הע' 58
יחזקאל רמז שנו 216 הע' 149	פרק טז (63) 138 הע' 15, 139 הע' 21
רמב"ם	נוסח ב
הלכות סוטה	פרק ט (25) 33 הע' 54
ג, א 54 הע' 28, 69 הע' 2	פרק מב (117) 31–34
ג, ב 57 הע' 38, 61 הע' 56	מסכת שמחות
ג, ג 68 הע' 86	ז 85 הע' 83
ג, ד 91 הע' 118	ט 74 הע' 21
ג, ה 96 הע' 146	פסיקתא רבתי
ג, יא 91 הע' 11	כו (קכט–קל) 201 הע' 101, 215,
ג, טז 121 הע' 86	217 הע' 155