

ישי רוזן-צבי
הטקס שלא היה
מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה

ישי רוזן-צבי

הטקס שלא היה

מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה

הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים

Ishay Rosen-Zvi
The Rite that Was Not
Temple, Midrash and Gender in Tractate Sotah

הספר יוצא לאור בסיוע
בית הספר למדעי היהדות ע"ש חיים רוזנברג באוני' תל-אביב

עריכת הלשון: דנה רייך

ההפצה: הוצאת מאגנס
ת"ד 39099, ירושלים 91390, טל' 02-6586659, פקס' 02-5660341
www.magnespress.co.il

©

כל הזכויות שמורות
להוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס
האוניברסיטה העברית
ירושלים תשס"ח / 2008

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם,
לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט
בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני
או אחר כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה.
שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה
אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

מסת"ב 978-965-493-320-9 ISBN

נדפס בישראל
סדר ועימוד: א.מ.ן בע"מ, ירושלים

ל מ י כ ל

תוכן העניינים

1	פתח דבר
	חידתה של משנת סוטה 1
	מקדש ומגדר: סוטה כמקרה מבחן 4
	מיקרו ביקורת תרבות 11
	מבנה הספר 11
21	פרק ראשון: קינוי וסתירה: פרק א משנה ב
	א. כיצד הוא מקנא לה? 21
	ב. 'נכנסה בו רוח': עילות הקינוי 25
	ג. 'אסור לקנות' 30
	ד. 'מדברת עם כל אדם': בין עילות הקינוי ועילות הגירושין 37
	ה. הקנאה בספר בן-סירא: תקדים לביקורת החז"לית? 44
48	פרק שני: האיום: פרק א משנה ד
	א. איום: בין סוטה לדיני נפשות 50
	ב. הפתיחה לזכות: דרשת הספרי 56
	ג. מטרת האיום במשנה 64
69	פרק שלישי: מחוות הביזוי: פרק א משניות ה, ו
	א. 'עד שמגלה את ליבה' 72
	ב. 'סותר את שעה' 77
	ג. 'כדי לנוולה' 83
	ד. 'מפני שליבה גם בהן' 91
103	פרק רביעי: השתייה והמוות: פרק ג משניות ד, ה
	א. המוות המידי ושיטת ר' שמעון בן יוחי 104
	ב. המצאת הזכות התולה 116
	ג. ביטולה של החפות 123
132	פרק חמישי: 'מידה כנגד מידה' בטקס הסוטה
	א. 'במידה שמדדה' – תוספתא סוטה פרק ג הלכות ב–ה 132
	ב. 'דרך התחילה בעבירה' – משנה סוטה פרק א משנה ז 139
	ג. 'במידה שאדם מודד בה מודדים לו' בספרות התנאית 144

152	פרק שישי: ראליה ואידאולוגיה במשנת סוטה
	א. הראיות לקיומו ההיסטורי של הטקס בימי בית שני 153
	ב. האומנם משנה קדומה? 161
	ג. בין בדיקה לענישה: עיצובה האידאולוגי של משנת סוטה 165
	ד. טקסט והקשריו: הערה מתודית 168
	ה. 'שתי ואל תמנעי': האופוזיציות לטקס המשנאי 171
181	פרק שביעי: ענישות תיאטרליות: יחזקאל טז והזירה הרומית
	א. תיאורי עונש הנואפות ביחזקאל פרק טז 182
	ב. עונש הנואפות ביחזקאל ובמשנת סוטה 203
	ג. פרשנות וחקוי במשנה 212
	ד. הזירה הרומית 219
	פרק שמיני: טקסים וטקסטים: חידתה של משנת סוטה 226
	א. פנטזיה של שליטה: המשנה ושיח הפיתוי החז"לי 227
	ב. טקסים-טקסטואליים 236
	ג. אריח על גבי לבנה – סיכום 238
242	אחרית דבר: המקדש שבמשנה
258	ביבליוגרפיה
292	מפתח עניינים ושמות
301	מפתח מקורות

פתח דבר

בפרק ה בספר במדבר מתואר טקס משפט אלוהי (ordeal) המיועד לבחון חשדות שמעלה בעל ביחס לנאמנותה של אשתו. האישה החשודה נלקחת אל הכוהן במשכן, ושם היא מושקית ב'מי המרים המאורים', המורכבים מעפר שנלקח מקרקע המשכן ומשבועה שנכתבת על מגילה ונמחית לתוך המים. תוצאות השתייה ניכרות בגופה של האישה וקובעות את חפותה או את אשמתה. במקרה של אשמה, התורה קובעת כי 'וצבתה בטנה ונפלה ירכה', ואילו במקרה של חפות 'ונקתה, ונזרעה זרע'.

טקס מקראי-כוהני זה זכה לעיסוק נרחב בספרות חז"ל, ואף הוקדשה לו מסכת שלמה במשנה ובתלמודים, היא מסכת סוטה. שלושת הפרקים הראשונים של המסכת הם תיאור נרטיבי רציף של הטקס, למן הגעת האישה למקדש ועד שתיית המים, ומאפשרים לפיכך להשוותם בפירוט למקור המקראי. מהשוואה זו עולה כי הטקס התנאי שונה מזה שבמקרא בפרטים רבים: חשדותיו הלא מבוססים של הבעל במקרא הומרו במשנה במערכת דיני ראיות מורכבת, הטקס הכוהני הסגור הפך לאירוע ציבורי, ובתחילתו נוספו פעולות ביזוי וניוול של האישה מול קהל משתתפים בשער ניקנור, במקדש.

במוקד ספר זה יעמוד הטקס המעוצב בפרקים אלו במשנה. במהלכו אשאל: מדוע מעצבת המשנה מחדש טקס אשר כבר תואר בפירוט רב בתורה? מה פשרם של ההבדלים הרבים בין מהלך הטקס בתורה ובמשנה? מניין לקוחים החומרים ה'חדשים' שבטקס המשנאי? מה היחס בינם לבין הראליה של המקדש בתקופת הבית השני, ומה תפקידם במציאות הבת-רחובנית שהתנאים פעלו בה?

חידתה של משנת סוטה

ראשיתו של הספר הוא בניסיון לפתור חידה מטרידה. בתוך שורת המסכתות והפרקים במשנה העוסקים בשאלות של מגדר ומיניות, משנה זו בולטת בתארה שורה של מחוות קיצוניות ואלימות במיוחד, הסותרות את דרכי הענישה החז"ליים המקובלות: ניוול וכיעור מכוונים של הגוף הנשי, חשיפתו בעירום בפני קהל צופים ולבסוף השחתתו עד מוות. למחוות אלו אין זכר בטקס המקראי או במקורות מתקופת הבית השני, והן נדמות כחידוש של בית המדרש התנאי. אמנם, גם בספרות חז"ל עצמה קשה למצוא למחוות אלו את ורע, והן סותרות למעשה

את אתוס הענישה והצניעות המופיע בספרות זו, שלפיו יש להימנע ככל הניתן מפגיעה בגוף או מחשיפתו ברבים, קל וחומר באשר לגופן של נשים. בכל ניתוח של יחסם של החכמים לסוגיות של צניעות, של ענישה ושל מגדר, משנת סוטה מופיעה על כן כמעין סרח העודף, שאינו מתיישב עם התמונה הכללית העולה מן המקורות. חוקרים וחוקרות שונים חשו באי-הנחת שמשרים פרקים אלו במשנה, וביקשו להשקיט, ולעתים לסלק, אי-נחת זו בדרכים שונות.¹

טל אילן הציעה, על סמך רמזים שונים מספרות חז"ל, שחזור היסטורי של גלגולי הטקס והפולמוסים סביבו בימי המקדש, בהסתמך על ההנחה שיש לייחס את הטקס המתואר במשנה לימי המקדש.² הנחה זו פותחה על ידי יהודית האופטמן, אשר טענה כי יש לראות במחוות האלימות שרידים של טקס קדום, מימי הבית, אשר רוכך על ידי התנאים במאה השנייה לספירה.³ דרך שונה ננקטה על ידי משה הלברטל. הוא טען כי אין לראות בדיני הראיות המחמירים שבספרות חז"ל תגובה לעיצוב הקיצוני של הטקס, אלא דווקא סיבה לעיצוב זה. דיני הראיות התנאיים הפכו את הסוטה למי שהחשד כלפיה מבוסס, ומשום כך הטקס בספרות זו מעוצב מחדש באופן אלים וקיצוני יותר מאשר במקרא.⁴

מייקל סטלואו התייחס לסוגיה זו מן הזווית הרטורית, וראה בעצם הלשון החריפה אמצעי לשליטה חברתית.⁵ סטלואו הבחין בין דרכים של חז"ל לדבר אל הגברים ('ייסרו יצריכם'), לדיבורם על הנשים ('המלמד את בתו תורה'), שכן אלו אינן מסוגלות לשליטה עצמית, והפיקוח עליהן הוא לפיכך חיצוני בלבד. סטלואו לא עסק בעיצובו המחודש של הטקס בספרות התנאית, אלא ראה בתיאורים הבוטים שבמשנה – המשלבים אלימות ותיאורים פלסטיים – אך דוגמה קיצונית לדרכו של השיח החז"לי בכלל לבצע אובייקטיפיקציה של הנשים כמנגנון שליטה עליהן. דניאל בויארין קרא את המחוות האלימות באופן רחב יותר כחלק ממהלך של כינון סמכותם של החכמים, המתבצע בין השאר על גבי גופן של הנשים ודרכו.⁶ בניגוד לכך, אבקש להראות להלן כי משנת סוטה אינה מייצגת רטוריקה תנאית מקובלת ביחס לנשים, אף לא על דרך ההקצנה.

1 כמעט כל עיון בשאלות של יחס החכמים לנשים, למשפחה ולמיניות מקדיש פסקאות מספר או עמודים בודדים לטקס בדיקת הסוטה במשנה, בניסיון ליישבו עם התמונה הכוללת העולה מספרות חז"ל. סקירה מפורטת יותר של המחקר, ראו אצל גרושקואו, כתיבת הסוטה, עמ' 19–31. להלן אציין רק כמה מחקרים שביקשו להציע פשר לחידת המחוות האלימות בטקס.

2 אילן, נשים יהודיות, עמ' 136–141.

3 האופטמן, לקרוא מחדש, עמ' 15–29.

4 הלברטל, מהפכות, עמ' 94–112. על פולמוס זה ועל ההנחות ההיסטוריות השונות העומדות בבסיסו, ראו להלן, פרק שישי, סעיף ה.

5 סטלואו, טרור. השוו גם סטלואו, תבשיל, עמ' 155–169.

6 בויארין, עליית החכמים. על התזה של בויארין ביחס לטקס ראו עוד להלן פרק שישי, סעיף ה.

ספר זה מציע עיון טקסטואלי פרטני במחוות יוצאות הדופן, ומתוך כך מבקש להציג פתרון חדש לחידת עיצובו של הטקס במשנת סוטה. מתוך עיוני עולה כי הטקס המעוצב במשנה כלל אינו טקס בדיקה במתכונת משפט אלוהי, כפי שהניחו כל הפרשנים, ישנים וחדשים, אלא טקס ענישה, המעוצב בדקדוק רב במתכונת ענישת הנאפות המתוארת אצל הנביאים, ובייחוד ביחזקאל פרקים טז וכג. מסקנה זו מסבירה תופעות שונות ביחס לעיצוב המחוות במשנה, ובהן תופעה אחת שלא הושם אליה לב עד כה: העלמתה השיטתית של אפשרות חפותה של הסוטה מן הטקס המשנאי. בכל המקומות שבהם מופיעה בתורה האפשרות שהאישה העומדת למשפט חפה מפשע, הועלמה אפשרות זו מן העיבוד שבמשנה. אפשרות החפות מופיעה אכן במקומות שונים בשיטות התנאים, אך אלו לא מצאו את מקומן במשנה כלל.

אמנם בה בעת שגילוי זה מסביר תופעות שונות ביחס לטקס המשנאי, הוא גם מעלה שורה של שאלות חדשות: על מה בדיוק נענשת הסוטה? מדוע מניחה המשנה כי הסוטה ודאי חוטאת עוד טרם שהוכחה אשמתה? לשם מה על הסוטה לשתות את מי המרים אם ממילא היא נחשבת חוטאת? ועוד. עניינים אלו יעמדו במוקד העיון בפרקים הבאים.

ככלל, סוטה אינה מן המסכתות שזכו לעיסוק נרחב בפרשנות המסורתית. אופייה הלא למדני ונושאה התאורטי ויוצא הדופן הביאו לכך שראשונים ואחרונים מיעטו לעסוק בה.⁷ במחקר התלמודי המודרני זכתה מסכת זו לעדנה רבה מעט יותר, בייחוד בשני מוקדים: ההיסטורי והפמיניסטי. היסטוריונים של שלהי תקופת הבית השני מצאו עניין בטקס המקדשי (על פי רוב מתוך ההנחה שפרקי המשנה הם תיאור אותנטי מתקופת הבית), ובייחוד בתיאור ביטולו בידי רבן יוחנן בן זכאי (סוטה פ"ט מ"ט), תיאור אשר נקרא על ידי חוקרים שונים כחלון להכרת ההלכה הפרושית ויחסה למקדש.⁸ מסכת סוטה והטקס המתואר בה זכו להתעניינות גם מצד הכתיבה הענפה על נשים בתקופת הבית השני ובספרות חז"ל, כביטוי למיזוגניה החז"לית, לביקורת נגדה או למאבקים עליה.⁹ גם בהקשר זה הוקדש מרב תשומת לב למסורת הביטול של הטקס ולדיני הראיות המטרימים אותו, ואילו מהלך הטקס עצמו נותר, על פי רוב, בשולי הדיון.¹⁰ נוסף על מחקרים ההיסטוריים והפמיניסטיים, עסקו חוקרים מספר במסכת סוטה מהיבטים פילולוגיים שונים

7 רוב מפרשי התלמוד, ראשונים ואחרונים, לא כתבו פירוש למסכת סוטה, ועד היום היא אינה נכללת בסדר המסכתות הנלמדות בשיבות.

8 ראו להלן פרק שישי, סעיף ה.

9 ראו להלן הע' 2–6.

10 ראו למשל אפשטיין, חוקי אישות, עמ' 219–220; וגנר, נשים במשנה, עמ' 50–54; אילן, נשים יהודיות, עמ' 136–141; זלוטניק, דינה, עמ' 110–118.

המייחדים אותה.¹¹ אמנם בכל ההתייחסויות הללו אין על פי רוב חריגה ממסגרת של כמה עמודים בתוך עבודות העוסקות בנושאים אחרים. לאחרונה פרסמה ליסה גרושקואו חיבור שלם להשוואת טקס הסוטה המקראי והחז"לי.¹² היא זיהתה שתי תמות חדשות המאפיינות את העיסוק החז"לי: הכנסת הטקס למסגרות משפטיות פורמליות ושימוש בו לגינוי חטא הניאוף ולהצגת חומרתו. ספרה של גרושקואו בנוי כסדרה של ההשוואות ספציפיות של המסורות השונות ביחס לטקס, מן המקרא, דרך פילון ויוספוס ועד לספרות חז"ל. ההתמקדות של ספר זה בספרות התנאית לבדה, ובייחוד בעיצובו של הטקס במשנה, תאפשר להעלות מסקנות מובהקות יותר.¹³

מקדש ומגדר: סוטה כמקרה מבחן

הניסיון לפתור את חידת עיצובה של משנת סוטה משמש בספר זה לא רק לגופו אלא גם כנקודת מוצא לבחינת סוגיות רחבות הרבה יותר בחקר ספרות חז"ל. בייחוד אמורים הדברים באשר לשתי סוגיות, שעבורן משנת סוטה משמשת לי כמעין מקרה מבחן: שאלת מקומו של המקדש ופולחנו במשנה, ושאלת הפיקוח על נשים ומיניותן בבית המדרש התנאי. חיבורים וספרים שונים שיצאו לאחרונה בחקר המשנה,¹⁴ הגם שהם עוסקים

11 כגון תזת המשנה הקדומה (הופמן, משנה ראשונה; אפשטיין, ספרות התנאים, עמ' 399–413), האופי המדרשי של פרקים ז–ח במשנה (אפשטיין, שם; רביב, מדרש), ייחודו של פרק ט והברייתא שנוספה בסיומו (אפשטיין, נוסח, עמ' 976–977; אגור, משנה אחרונה), השוני הרב בין כתבי היד בתוספתא החל מפרק ג (ליברמן, תוספתא כפשוטה), כתב יד רומי של הירושלמי (ליברמן, על הירושלמי), הטרימינולוגיה (והעריכה) הייחודית של בבלי סוטה (אפשטיין, נוסח, עמ' 370; הנ"ל, ספרות האמוראים, עמ' 92) ועוד.

12 גרושקואו, כתיבת הסוטה.

13 ראוי לציין עוד שתי מונוגרפיות שהוקדשו לנושא הסוטה: דסטרו, סוטה; אבנר, עריכה ומבנה. אדריאנה דסטרו מציעה תובנות אנתרופולוגיות מעניינות ביחס לטקס, אך עבודתה היא בעלת אופי לא טקסטואלי במובהק, באשר היא דנה בערבוביה גמורה בתיאורים המקראיים והחז"ליים (בצירוף אלו של הרמב"ם). למסקנותיה עלולה להיות משמעות מוגבלת בלבד למחקר המבקש להבהיר את ההבדלים שבין הטקס המקראי לזה החז"לי. עבודת הדוקטור של דוד אבנר נמצאת בקוטב האחר. זוהי עבודה טקסטואלית, הבוחנת את עיצובם של פרקים א'–ו במשנת סוטה על פי גישה פילולוגית-ספרותית. מחקרו של אבנר עשוי להיות לעזר רב לכל עיון במשנת סוטה ומקבילותיה, ובכתיבת ספר זה אכן נסמכתי לא מעט על ממצאיו (ואף התפלמסתי אתו רבות). אולם, עניינו המוצהר של אבנר הוא בסידורה של המשנה ובעריכתה, ולא בתכנים כשלעצמם – כלומר בטקסט ולא בטקס. הערותיו על עיצוב הטקס הן ספורדיות, אגב הילוכו, ואינן מצטרפות למהלך רחב כלשהו.

14 וולפיש, ראש השנה; אלכסנדר, אורליות; שושן, מעשים במשנה; פראד, נומוס וגרטיב. על

בעניינים שונים ומגוונים, שותפים לכמה הנחות בסיסיות, שאך לפני שנים מעטות לא נשמעו כלל בתחום זה: גישות הוליסטיות למשנה כחיבור, רגישות לסגנונות ולסוגות שונות כמו גם לאמצעים ספרותיים מגוונים (נרטיבים, תיאורי טקסים, רשימות, כוזאיקה וכו') ושימוש במתודות מתחום חקר הרטוריקה והפרפורמטיביות. גישות ומתודות אלו מאפשרות לכותבים לחרוג מעבר לשאלות הייצוג אל תחום הבנת תפקודם של הטקסטים כטקסטים.¹⁵

אחד השינויים המכריעים נוגע להבנה מחודשת של מעמד הנרטיבים במשנה. סטיבן פראד הראה כי אף שהמשנה חסרה לכאורה סיפר-על (מטה-נרטיב) המשמש להצדקת החוק שבה, הרי היא מפעילה טכניקות נרטיביות שונות, מדיאלוגים ועד מעשים, המתפקדים כרקע וצידוק מסוג זה. כיוצא בזה הציע משה שושן לראות במעשים במשנה רק אפשרות אחת מתוך רצף שלם של סגנונות נרטיביים הננקטים במשנה, מכוזאיקה ועד תיאורי טקסים. ליו אלכסנדר הצביעה על התפקיד הדידקטי של העיצוב הכוזאיקטי של ההלכה במשנה, ואברהם וולפיש על המבנים הלשוניים-ספרותיים הכורכים יחד יחידות הלכתיות רחבות במשנה – פרקים ואף מסכתות – וחושפים עריכה מדוקדקת בעלת מגמות אידאולוגיות מובהקות.

שינוי חשוב לא פחות נוגע להתייחסות המחקרית למשניות העוסקות במקדש ופולחנו. המחקר הקלסי התייחס למשניות המקדש על פי רוב כקדומות (משנה ראשונה), והטקסים המתוארים בהן נידונו כתיאורים מהימנים של הראליה המקדשית. בשנים האחרונות חשפו חוקרים שונים את העיצוב האידאולוגי של תיאורים רבים של המקדש וטקסיו. ככל שיותר הלכות מקדש נבחנות בפירוט, מתגלה כי אין הן תיעוד פשוט של מציאות מקדשית, וכי לצד מסורות מימי הבית, ניתן למצוא בהן עיצובים אידאולוגיים בית מדרשיים מובהקים.¹⁶

ספר זה מבקש להצביע על תופעה זו בבירור ביחס למשנת סוטה, ולבחון את ההשתמעויות הרחבות שלה ביחס למשנה כחיבור ולאופיו של בית המדרש התנאי כמוסד. כפי שאטען להלן אין כל בסיס לטענה שמשנת סוטה היא משנה קדומה, או שהיא מבוססת על איסוף פשוט של מסורות מזמן המקדש; אדרבה, עריכתה מצביעה על עיצוב בית מדרשי, מתקופה שבה הטקס לא נהג עוד, וכל קיומו לפיכך לא היה אלא טקסטואלי.¹⁷ במהלך הספר אדון בהשלכות הרחבות של קריאת הלכות המקדש וטקסיו כחלק אינטגרלי של היצירה התנאית, וממילא כנתונה בהקשר בתר-חורבני מובהק. כן אבחן מה ענינם של טקסי המקדש בבית

חיבורים אלו ועל המהלך החדש שהם מציעים בחקר המשנה, ראו ביתר פירוט רוזן-צבי, משנה.

15 מבחינה זו ניתן לראות במחקרים אלו שיבה מהוססת וביקורתית לכתיבתו של גיוזנר על המשנה כבר בשנות השבעים. על כך, ראו בפירוט באחרית דבר.

16 ראו להלן פרק שישי, סעיף ב.

17 ראו להלן פרק שישי, סעיף ג.

המדרש התנאי, מגיין לקוחים החומרים שטקסי המקדש במשנה מורכבים מהם ומה עשויה להיות המוטיבציה לעיצובם מחדש לאחר החורבן. בה בעת חורג הספר מן המקובל בחקר המשנה, בכך שהוא מבקש לקחת במלוא הרצינות את אופיו הטקסי של טקס הסוטה, גם אם טקס זה לא התממש, ככל הנראה, מחוץ לבית המדרש וכל הווייתו לא הייתה אלא טקסטואלית. חכמי המשנה לא רק דנו בהלכות הסוטה אלא אף נתנו לחידושיהם אופי של נרטיב רציף של טקס, המופיע בשלושת הפרקים הראשונים של משנת סוטה. דין וחשבון על משנת סוטה חייב לפיכך להתמודד עם המוטיבציה לעצב הלכות אלו במתכונת של תיאור נרטיבי רציף של טקס. במהלך הספר נבחנת על כן אפשרות קיומם של מעין 'טקסים-טקסטואליים' (השונים מ'תיאורי טקסים' בלבד) שלימודם הוא קיומם. הצעה כוללת להבנת משנת סוטה על בסיס זה מופיעה בפרק השמיני, וניסיון לחשוב על השתמעויות אפשריות של ניתוח זה למשנה בכלל מופיע באחרית הדבר.

ההקשר השני של הספר הוא של כלכלת המגדר והמוסר המיני בספרות התנאית. בהקשר זה אשאל כיצד נראית האישיה האידיאלית בעיני החכמים? מה עומד מאחורי הצגת הסוטה כמפתח אקטיבית במקורות התנאיים – אילו דימויים, אילו חששות ופחדים ואילו פנטזיות מסגירים מקורות אלו? מה מבקש הטקס לכונן בסדרת הפעולות המתבצעות בגופה של האישיה בפני ההמון במקדש? עד כמה משתקף במקורות ניסיון לשליטה טוטלית על נשים ועל מיניותן? האם זכאיות נשים לצאת לשוק ולדבר עם גברים זרים? מה ההבדל בהקשר זה בין נשואות ללא נשואות?

מבחינה זו ניתן למקם את הספר הנוכחי כחלק מפרויקט רחב של התחקות אחר אתרי כינון הזהויות המגדריות בתרבות התלמודית. למעלה משלושה עשורים של כתיבה פמיניסטית הצליחו להטמיע את התובנה שזהויות מגדריות הן תוצרים תרבותיים נרכשים ואינן נתונים גופניים טבעיים, עד שתובנה זו הפכה למוכן מאליו מחקרי כמעט (בקהילות מסוימות לפחות). המעבר מדיבור על מין לדיבור על מגדר¹⁸ פרש פרח של שאלות חדשות ביחס לדרכי כינון של הזהויות המגדריות בתרבויות שונות. לאמור, אם זהויות מיניות אינן אלא תוצרים תרבותיים הרי הן נלמדות במקום כלשהו. היכן, אם כן, גברים ונשים לומדים מיהם ומהם, מה בינם לבין המין השני, כיצד ראוי להם לנהוג, לדבר ולהתלבש, כיאה לבני מינם? משאלות אלו צמחו עיונים פרטניים שונים על האתרים שבהם מתכונן הידע המגדרי בקבוצות שונות ובתרבויות שונות, הן בהקשרים מדינתיים (בתי ספר, צבא, כנסייה),¹⁹ הן אתרים (תעשיית האופנה והקולנוע למשל).²⁰

18 ראו סקוט, מגדר.

19 ראו אלתוסר, אינטרפלציה.

20 הטלוויזיה (והתרבות הפופולרית בכלל) הייתה אחד ממוקדי העניין המרכזיים בראשית

כיוונים אלו לא פסחו גם על המחקרים ההיסטוריים, שביקשו לאתר את ההקשרים, את המוסדות ואת האתרים השונים שבני התרבויות הקדומות למדו בהם את תפקידם המיני ואת ההתנהגויות הנגזרות מכך – מן האגורה היוונית ועד טקס התה היפני, ומן המקדשים ההלניסטיים ועד בתי הזונות באירופה של ימי הביניים.²¹ מהלך זה אפשר להמיר את ההכרה הבנלית למדי באפליה של נשים ובהדרתן בתרבויות העתיקות בניתוחים מדוקדקים השואלים 'איך זה בדיוק עובד?' ו'היכן זה בעצם קורה?'. שאלות אלו העמידו תמונה מורכבת, רבת פנים ומעניינת יותר של המבנים המגדריים.

גם בהקשר של חקר ספרות חז"ל והתרבות היהודית בשלהי העת העתיקה נערכו בשנים האחרונות מחקרים שבתנו אתרים שונים – קונצפטואליים וממשיים – שבהם מתכונן הידע המגדרי.²² חקר המגדר והמיניות בספרות חז"ל פרה ורבה ומתפתח לכיוונים רבים ושונים, אך ניתן לאפיין בו מגמת שינוי אחת מובהקת למדי. בשנות השבעים והשמונים נאבקו (בעיקר) החוקרות שעסקו בנושאים אלו לכונן תחום מחקר לגיטימי במסגרת אקדמית, בייחוד על ידי מיפוי החומר הרב על נשים בספרות חז"ל והצגת ההנחות שביסודו.²³ כתיבה זו התמקדה ברובה בשאלות של 'יחס' כלפי נשים, ונתלקה בין גישות מסגרות ומקטרגות. חלק מן המחקרים הדגיש את האופי הפטריארכלי, אפילו מיזוגני, של ספרות זו, בהלכה ובאגדה, וחלקה הבליט דווקא את החקיקה המטיבה עם הנשים ומעמדן ואת

צמיחת חקר התרבות באנגליה של שנות השישים (אסכולת ברמינגהם). על השנים הפורמטיביות של לימודי התרבות ועל הדמויות המרכזיות שפעלו בתקופה זו, ראו אקסום ומור, לימודי תרבות.

21 רשימת המחקרים ההיסטוריים ההולכים בכיוונים אלו ארוכה מאוד. אוסף מעניין במיוחד של מחקרים מסוג זה (שממנו נלקחו הנושאים בדוגמאות שלמעלה) נמצא בטרילוגיה: *Zone: Fragments for a History of the Human Body*, M. Feher et al. (eds.), Cambridge 1989. המחקר המקיף ביותר שאני מכיר בשאלת כינון הזהויות המגדריות בעולם הקלסי הוא: ויליאמס, גבריות.

22 ספרה של פסקוביץ, טווייה, הוא דוגמה מובהקת לכפילות שבמאמץ הפרשני בהקשרים אלו: ההתחקות אחר שרידי אתרים ממשיים – במקרה זה הטווייה בצמר – ואחר שרידי אתרים מדומיינים – ייצוגי, דימויי ודמיונות החכמים הנרקמים סביב דמות האשה הטויה בצמר. ספרות חז"ל, לשון אחר, משמשת כאן בשתי צורות שונות, הן כדיווח על ידע מגדרי הנוצר במקומות אחרים (החצר, השוק, בית הכנסת, בית המרחץ וכדומה), הן כיצרנית עצמאית של ידע כזה. הבחנה מלאה בין שני אלו אינה אפשרית, כפי שמראה פסקוביץ היטב.

23 אפיון של הגישה הליברלית ניתן לראות במאמרה של יהודית האופטמן 'נשים קוראות תלמוד', בתוך לויין-מלמד, קולות. ראו שם הגדרתה לגישה פמיניסטית בחקר הספרות הרבנית: 'לחקור אותם הטקסטים העוסקים בנשים, בהלכה ובאגדה, לחקור את היחס של חז"ל לאשה, את הטיפול באשה, את הדרך שהאשה מוצגת' (עמ' 40). לסיכום הכיוונים השונים בכתיבה הפמיניסטית על ספרות חז"ל, ראו אלכסנדר, פמיניזם; רוזן-צבי, מיזוגניה.

ניסיונות התיקון וההגנה המאפיינת את ספרות חז"ל, בהשוואה לתרבויות אחרות ואף בדינמיקה הפנימית של ספרות זו עצמה.²⁴

למן ראשית שנות התשעים ניתן לזהות נטישה (אמנם חלקית) של גישה זו, ומעבר מן המסגרת המתודולוגית של הפמיניזם הליברלי לטובת מסגרות אלטרנטיביות, בדרך כלל ביקורתיות יותר ומהותניות פחות. למעשה אין לפנינו מעתק אחד אלא אוסף של מעתקים (המתרחש בחקר ספרות חז"ל באיחור מה מתחומים אחרים, שמרניים פחות, אפילו בתוך 'מדעי היהדות')²⁵ שמשותפת להם זניחת העיסוק הישן ביחסה של ספרות חז"ל לנשים לטובת עיסוק ביחסים מגדריים ובוהויות מגדריות. גברים, לא פחות מנשים, מכוננים דרך הפרקטיקות התלמודיות והספרות התלמודית.²⁶ אלו כאלו אינם מונחים עוד כמהויות קבועות וידועות, שרק ה'יחס' אליהן משתנה, אלא כחותרות דינמיות שתוכנן, אופיין ואפילו גבולותיהן נתונים במשא ומתן תרבותי ומשתנים כל העת, בסתר ובגלוי. ניתן להדגים מעתק מחקרי זה דרך משנה אחת במסכת נידה (פ"ח מ"ג). המשנה מספרת על אישה שבאה לר' עקיבה וכתם דם בבגדה, ועל פסק הדין החדשני שלו (כפי שעולה מתגובתם הנדהמת של התלמידים) המטהר את האישה על בסיס הבחנה (הנעדרת כל בסיס מקראי) בין דם לכתם. יהודית האופטמן²⁷ קוראת סיפור זה כסימן למגמה מקילה כלפי הלכות אלו בקרב התנאים, שכן בעקבות פסיקתו המהפכנית של ר' עקיבה לא כל הדמים מטמאים, ונשים רבות יותר יהיו מותרות לבעליהן. בקריאתה אותו סיפור עצמו, מסיטה שרלוטה פונרוברט²⁸ את המבט מתוכן הפסיקה לעצם הסיטואציה המתוארת בסיפור: אישה באה להראות לחכם כתם דם כדי שיקבע את מעמדה. סיטואציה חדשה זו הנה חלק ממהלך רחב יותר בספרות התנאית שבמהלכו הפך דם הנידה לסוגיה מקצועית הדורשת מומחיות של זיהוי צבעים, צורות ומיקומים. מעתה הופך הגוף הנשי לאובייקט של מדע חדש, שהחכמים הם הם מומחיו. ניתוח מעין זה לא היה יכול לבוא לעולם אלמלא הוחלפה הקריאה העוסקת ביחסם של החכמים כלפי נשים – הקלות מול החמרות – בשאלות של כינון הזהויות המגדריות וצורות השיח המאפשרות אותן.

24 גם כאן ניתן להיעזר בציטוט מתוך מאמרה של האופטמן: 'הגעתי גם למסקנה שהפטריארכיה של חז"ל לא היתה מוחלטת. אין אני אומרת שחז"ל רצו להפוך את הסדרים החברתיים על פיהם אלא שניסו בכוונה לתקן תקנות שיועילו למעמדות החלשים שבחברה' (בתוך: לויין-מלמד, קולות, עמ' 38). על המגמה השנייה, המקטרגת, ראו בויארין, גבריות, עמ' 25, הע' 76; בסקין, נשיות, עמ' 36–40.

25 ניתן לציין את חקר המקרא והקבלה כשני תחומים שגישות מתודולוגיות אלו חדרו אליהם לפני חדירתן למחקר התלמודי.

26 ראו בייחוד בויארין, גבריות; ביאל, ארוס; אילברג-שוורץ, פרא. שלושה ספרים אלו ראו אור בראשית שנות התשעים והיו מבשרי המהפכה בחקר המיניות בחז"ל, ובשלושתם ניכרת השפעת ה'היסטוריה של המיניות' של מישל פוקו.

27 לקרוא מחדש, עמ' 153–156.

28 נידה, עמ' 112–115.

במקום להניח שהקטגוריות השונות (גברים, נשים, מיניות, גוף, יצר, נישואין ועוד) הן מהויות ידועות וקבועות, ולבחון רק את העמדה המשתנה של המקורות כלפיהן, מחקרים שונים פונים לשאול על עצם ההתהוות וההתפתחות של קטגוריות אלו גופן.²⁹ חוקרים שונים אף מערערים על עצם ההבחנה בין מין ומגדר,³⁰ בטענה שבתרבויות העתיקות לא רק לשאלה מה טיבם של גברים ונשים לא הייתה תשובה קבועה, אלא גם לשאלה מי בכלל ראוי להיקרא גבר, ועד כמה קטגוריה זו היא יציבה. האם כל מי שיש לו איבר מין גברי הוא גבר? האם ההבדל בין גברים לנשים הוא כמותי או איכותי? האם יכולים גברים להפוך לנשים? האם קיימים מיני ביניים? גם הזהויות המיניות, על רכיביהן הפיזיולוגיים הבסיסיים ביותר, היו נתונות למשא ומתן אינטנסיבי בסביבתם התרבותית של חז"ל.³¹

מתוך גישות אלו עולים לדיון נושאים שלא נידונו כמעט במחקר ה'ליברלי' (אשר התמקד בסוגיות המובהקות של יחס לנשים, כגון דיני נישואין וגירושין, אחריות משפטית, פטור נשים ממצוות, לצד היגדים אגדיים ישירים שונים ביחס לטיבן ולטבען של נשים).³² בהקשר זה יש לקרוא מחקרים שונים מן העשור האחרון: דניאל בויארין על בית המדרש, מייקל סטלואו על עירום ולבוש, גלית תזן-רוקם על השכנות, מרים פסקוביץ על טוויית צמר, שרלוטה פונרוברט על הלכות נידה וסנטייה בייקר על הבית, החצר והשוק.³³ בכל המחקרים הללו נבחנים ההלכות וההיגדים השונים לא רק בהקשר ל'תפיסות' המובעות בהם ול'יחס' לנשים, אלא בהקשר לידע המגדרי המקודד בהם ולדרך שבה הם מלמדים גברים ונשים מה טיבם וכיצד עליהם לנהוג.

ניתוח עיצובו מחדש של טקס הסוטה בספרות התנאית מבקש להוסיף נדבך לשורת מחקרים אלו, על ידי בחינה מפורטת של הקשר הלכתי ריטואלי שבו מיוצר ידע שכזה. נושא זה עולה בפרקים השונים, וזוכה לניסוח מפורט בפרק השמיני. אף שהספר עוסק לכאורה בנושא קלסי למדי – 'יחס' לנשים, פיקוח וענישה – הוא מושפע במובהק מן הגישות החדשות הללו. השפעה זו ניכרת בעיסוק בשאלות של שליטה על הגוף והטיפול בו; בהתמקדות ברטוריקה ובעיצוב הלשוני, לא פחות, ולעיתים יותר, מאשר בתכנים, וכן בהליכה מעבר לשאלות ה'יחס', אל עבר ניתוח השיח שהטקסט שרוי בתוכו.³⁴

29 על מעתק מחקרי דומה, משאלת שינוי היחס לכופרים ולמינים בשלהי העת העתיקה אל הדיון בעצם הולדת שיח המיניות בתקופה זו, ראו בויארין, גבולות, עמ' 13–27.

30 ביקורת תאורטית על מושג המגדר והראיפיקציה שהוא עושה למין כ'טבע', ראו אצל בטלר, בעיה, עמ' 9–11.

31 ראו לאקור, מיניות; מרטיץ, קורנינתיים; פונרוברט, מגדר.

32 על ההקשר ההלכתי, ראו בייחוד וגנר, נשים במשנה. על האגדה, ראו אצל בסקין, נשיות, עמ' 2–6.

33 בויארין, בית המדרש; סטלואו, עירום; חזן-רוקם, שכנות; פסקוביץ, טווייה; פונרוברט, נידה; בייקר, בית.

34 שאלות אלו יוצאו לאורך הספר כולו, אך יידונו באופן ישיר בפרק השמיני.

בה בעת ספר זה הוא גם ביקורת על כמה מן המגמות החדשות. בייחוד הדברים אמורים ביחס אל ההיסט אל הגוף, הנלקח במקרים רבים באופן קיצוני ומילולי מדי, ועל כן מציג תמונה חד-צדדית של אתוס המיניות החז"לי,³⁵ וכן ביחס אל העיסוק הרב במונחים ומתודות, המחליף לעתים את הלימוד של גופי התורה לפרטיהם. הקריאה בעבודות שנכתבו בנושאי מגדר ומיניות בספרות חז"ל מגלה פעמים רבות מדי חזרה על היגדים כלליים וקלישאים, שימוש בקטגוריות קבועות, ומסקנות, פחות או יותר, ידועות מראש. גם טקס הסוטה החז"לי סבל במחקר לא מעט מטיפול ז'רגוני וקלישאי כזה.³⁶ ברבות מן העבודות הנכתבות לאחרונה ניתן למצוא היגדים כלליים שונים על האיום של הסוטה על הסדר הפטריארכלי, על הלימינליות של הטקס, על הגוף הנשי כטקסט, על המבט הגברי כמכונן את האשה במקורות, וכיוצא באלו. מעטים מאוד טורחים לבחון כיצד זה בדיוק עובד, וכך למלא את ההיגדים בתוכן לא-טריטוריאלי. אחת הדרכים לחמוק (חלקית לפחות) מן המסקנות הידועות מראש ומשכפול הקיים היא הטביעה בפרטים; העיסוק הצייקני בחומרים מקומיים שאינם נענים בקלות רבה מדי להכללות הגורפות המוכנות מראש על פיקוח, על שליטה, על לימינליות, על תתרנות, וכיוצא באלו.

אחד מן היתרונות המובהקים של היחלשות המחקר ה'ליברלי' הקלסי הוא בזניחת היומרה להקיף במחקר את התרבות התלמודית, את 'הרבנים' או את 'חז"ל', באופן רחב ומכליל, לטובת עבודות מקומיות יותר. השאלה האם התרבות החז"לית מדירה את הנשים ממרחבי החיים השונים התחלפה בשאלות קטנות הרבה יותר – ולכן גם צפויות פחות – הבוחנות איך עובדים מנגנוני ההדרה בתחומים שונים ובטקסטים ספציפיים. הן חז"ל הן פילון הן בן סירא מדירים נשים, אבל הם עושים זאת בדרכים שונות ובהקשרים שונים (ולא רק בעצמות שונות, כפי שהדגיש המחקר הקלסי), וחשוב מכך, הם עושים זאת מנקודות מבט שונות. הדרתן של נשים מבית המדרש, מבית הדין ומן השוק אינה זהה. בבסיס כל מקרה ומקרה ניצבות בעיות שונות, ולפיכך הסיפור שהן מספרות אחר. חיבור זה מבקש לממש את מגמת הפנייה מחדש אל הטקסטים שגלומה (כפוטנציאל לפחות) בתהליכים אלו, ולהופכה לאחד מבסיסיו המתודולוגיים.

35 ההיסט אל הגוף אחראי במידה רבה לדימוי החיובי הקיים במחקרים שונים ביחס לתפיסת המיניות בספרות חז"ל, וכן להבחנה החריפה בין האתוס החז"לי לזה ההלניסטי והנוצרי. הבחנות אלו מתבססות לרוב על בחינת יחסם של חז"ל לגוף, להולדה ולפרקטיקות המיניות, תוך התעלמות מן היחס הבעייתי הרבה יותר, ליצר, לתשוקות, לפיתויים ולהרהורים. על כך, ראו רוזן-צבי, איסורי ייחוד, עמ' 78 (בייחוד הע' 105); נאה, חרותא, עמ' 24. לניתוח ביקורתי של ההיסט הגופני (corporeal turn) בחקר היהדות בכלל, ראו זיידמן, גוף.

36 בייחוד משום שמחד גיסא מעטות מאוד העבודות העוסקות בו לגופו, ומאידך גיסא כמעט כל עבודה העוסקת ביחס לנשים, למגדר או למיניות בספרות חז"ל, מזכירה אותו אגב הילוכה בכמה פסקאות בודדות.

ככלל, אני מקבל את טענתה של ניקול לורו,³⁷ שהבעיה במחקרים מן הסוג ה'ליברלי' (בהקשר של הדרמה היוונית, במקרה שלה) אינה שהם מוטעים, אלא שהם צפויים, חוזרים על עצמם ואין להם עוד הרבה מה לחדש. הם מאשרים שוב ושוב את הידוע, על נחיתותה של האישה ועל הדרתה מן החברה היוונית, ועל הבסיס המדעי והפילוסופי שניתן לכך. השעה יפה, היא טוענת, לטרוף את הקלפים, ולו כדי לבחון כיצד ישפיעו זוויות מחקר אחרות על התמונה המוכרת.

מיקרו ביקורת תרבות

כזו היא דרכו של הספר: הפרקים שלהלן מבוססים על ניתוח פרטני (לעתים, במידה שהדבר נדרש, גם טרחני) ביחידות טקסט קטנות – משניות, קטעים מן התוספתא והספרי, מקבילותיהם ופירושיהם בתלמודים. נקודת המוצא אינה תמות, רעיונות או תופעות, אלא היחידות הטקסטואליות עצמן. בהתאם לכך מתקדמת העבודה בדרכן של המתודות המקובלות במחקר הפילולוגי התלמודי: ניתוח הנוסח, הלשון, המקבילות והעריכה. אני מכיר דרך לדון בטקסטים מבלי להתעכב על הטקסטואליות שלהם: נוסחם, לשונם, עריכתם ומבניהם. הרעיונות החז"ליים אינם צפים באוויר ואינם נגישים לנו אלא דרך הטקסטים השונים, על אופיים הלקוני, הפרגמנטרי והחידתי ומצב השתמרותו הבעייתי של נוסחיהם. במקומות שונים בעבודה זו היו אלו דווקא בירורי הנוסח,³⁸ העיונים הלשוניים³⁹ וניתוח המקבילות והעריכה⁴⁰ שפתחו צוהר להצעות פרשניות חדשות ואפשרו, בסופו של דבר, את התזה הרחבה עצמה.

אף על פי כן, חיבור זה חורג בעניינים שונים מן המקובל בגישה הפילולוגית, ובראש ובראשונה בכך שהוא אינו מקבל את הנחות המוצא האינדוקטיביות העומדות בבסיסה,⁴¹ ואת המגבלות שהיא מטילה על המחקר ועל מה שניתן להיאמר במסגרתו. למחקר הפילולוגי מסורת ארוכה של חשד כלפי העשייה

37 לורו, טירסיאס, עמ' 5.

38 ראו בייחוד פרק ראשון, סעיף א.

39 ראו בייחוד פרק שלישי.

40 ראו בייחוד פרקים שני ורביעי.

41 הניסוח החרیف ביותר (והמצוטט ביותר) של מתודה זו נמצא במאמרו של א"ש רוזנטל 'המורה': 'על שלושה דברים כל פרשנות פילולוגית-היסטורית עומדת: על הנוסח, על הלשון, על הקונטקסט הספרותי וההיסטורי-ריאלי כאחד. אלו הם היסודות, שרק לאחר קיבוץ יש תקווה לעלות מהם – ועל ידם, ובסדר הזה דווקא – אל המשמעות, המובן, "הלוגוס" של היצירה' (רוזנטל, המורה, עמ' טו). השוו גם כהנא, חקר התלמוד, עמ' 116–120. גיבוש ראשוני של המבנה האינדוקטיבי (מן הפילולוגיה להיסטוריה, ומשם לפילוסופיה) ניתן למצוא כבר במניפסט הראשון של 'חכמת ישראל', משנת 1822 (וולף, מדע היהדות, עמ' 55).

הפרשנית.⁴² המבנה האינדוקטיבי מאפשר לכותבים במסורת זו להפוך את המשימה הפרשנית עצמה למעין תוספת, גלגל חמישי, שהסרתו לא תפגום במבנה האיתן כולו.⁴³

ההנחה שהנחתה על עבודתי היא כי כל קריאה, באופן מודע יותר או פחות, מגיעה מתוך נקודת מבט כלשהי ומצוידת כבר בהשפעות תרבותיות מתודולוגיות ותאורטיות שונות, ולפיכך יש להמיר את היומרה למדעיות פילולוגית טהורה, 'קדם פרשנית', ברפלקסיה כלפי הנחות המוצא ובכוננות מתמדת למשא ומתן עליהן. ענייני בטקסטים הוא מראש פרשני, והעיונים הפילולוגיים והלשוניים נמצאים ככלי עזר לעשייה הפרשנית, אך אינם מטרת כשלעצמן. טקסט שהוכרע נוסחו, הונהרה לשונו או נחשפה עריכתו הוא טקסט שהעבודה עליו בראשיתה, לא בסיומה. זאת ועוד, העבודה הפרשנית אינה ממתינה עד לאחר סיום המלאכה הפילולוגית; היא נמצאת שם, ברצוננו או שלא ברצוננו, כל הזמן, וצבת בצבת עשויה. ההפרדה בין העיון הטקסטואלי הפרשני בחלק הראשון של הספר, ובין ההקשרים התאורטיים הרחבים יותר הנפרסים בחלקו השני, נועדה להקל על צליחת הספר, אך אינה משקפת את ההקשר של המחקר עצמו, שבו שאלות אלו הופיעו לכל האורך כרוכות זו בזו.

לא הגבלתי עצמי במהלך המחקר לסוג מסוים של שאלות, אשר ניתן להשיב עליהן תשובה 'מדעית' ברורה, ולא נמנעתי מכל בירור שיכול היה להאיר עניינים שונים שעלו מתוך העיון בטקסט, גם כשבירור זה התרחק מהקרקע הבטוחה כביכול של הניתוח הטקסטואלי המקומי, או נסמך על גישות ותיאוריות מתחומים שהמדעיות שלהם נתפסת לעתים כ'חשודה': מאנתרופולוגיה ופסיכולוגיה ועד

42 ניתן לראות במתודה הפילולוגית ניסיון לייצר עבודות טקסטואליות שאינן פרשניות בטיבן ולכן אינן לוקות ב'רכות' של המדעים ההרמנויטיים: 'אין להסביר את ההימנעות מעיסוק ברובד המשמעות רק מטעמים של התקדשות להשלמת המצע האיתן הפילולוגי בטרם עוברים לשלב הבא. חוסר ההתייחסות לשאלות אלו נובע מהחשש המוטמע בבסיס המתודולוגיה הפילולוגית-היסטורית שהעלאת שאלות של תוכן תיהפך להפעלה של שיפוטיות סובייקטיביים המשבשים את טוהרתה של החקירה' (הלברטל, הלכה, עמ' 18).

43 על הולדת המחקר התלמודי המודרני והתפתחותו – ראשית ב'אגודה לתרבות ולמדע של היהודים' בגרמניה ובבתי המדרש לרבנים באירופה ואחר כך ב'מכון למדעי היהדות' בירושלים, ראו שוורץ, בתי מדרש; זוסמן, אפשטיין; מיירס, היסטוריוגרפיה. מאמרו של זוסמן מציג את חשיבותו המכרעת של י"נ אפשטיין ('אבי המדע התלמודי המדויק' כלשונו של ליברמן, ספרי זוטא, עמ' 135) בהשגרת המתודה הפילולוגית (מבית היוצר של הלימודים הקלאסיים הגרמניים) בחקר התלמוד האקדמי, והוא מסכם אותו במילים אלו: 'אומר רק זאת, שכמעט כל מה שקדם לאפשטיין בתחומו היה בבחינת חובכנות-דילטנטית, וכמעט כל מה שנעשה לפניו היה בנוי על חול – מי שהעמיד את המקצוע על יסודות מדעיים איתנים היה אפשטיין [...] מדובר בגישה מהפכנית, באסכולה חדשה בתחום ישן ומוכר היטב; כמעט הייתי אומר דיסציפלינה חדשה – "פילולוגיה תלמודית" (עמ' 485). ראו גם שם, עמ' 480, הע' 13; כהנא, חקר התלמוד, עמ' 113.

לימודי תרבות ומגדר. בהקשר זה יש יתרון גדול לבחירה בטקסט כעיקרון המארגן של הספר, שכן הדבר משחרר מן הצורך לבחור מראש בשאלות, בתמות או בתאוריות מסוג מסוים בלבד, ומאפשר אקלקטיות ביחס לכל אלו. אגב הילוכנו, יועלו שאלות שונות וייעשה שימוש בכלים מגוונים, לפי העניין והצורך שבעיסוק בטקסטים השונים.⁴⁴

בלשון מפורשת יותר, ספר זה משקף ניסיון לשלב בין שתי גישות בעלות רקע שונה מאוד: המחקר התלמודי הטקסטואלי-פילולוגי⁴⁵ ומתודות מתחום לימודי התרבות.⁴⁶ כוונתי לא רק ללימודי המגדר אשר נזכרו לעיל אלא גם ובעיקר לכלי הניתוח שפותחו מבית מדרשו של מישל פוקו, ובראשם חקר השיח, כלומר החיפוש אחר החוקיות ההיסטורית השולטת בייצורם של היגדים, ומאפשרת את כינונם, לימודם והשגרתם.⁴⁷ השימוש בכלים אלו אפשר לי להמיר את פענוח האידאות ה'חבויות' במשנה, בחיפוש אחר התנאים שאפשרו את סוגי ההיגדים שהמשנה מייצרת על נשים, על גברים, על ענישה, על מקדש וכדומה. כלים אלו מאפשרים לבחון באיזה הקשר יכול היה דווקא טקס כזה (ולא טקסי סוטה אחרים, כגון אלו שבתורה, בקומראן, אצל פילון ויוספוס) להיווצר, להתקבל ואף להפוך לקנוני.

השילוב בין המחקר התלמודי והארכיאולוגיה הפוקויאנית, מחליף בחיבור זה את הזיווגים המקובלים יותר במקומותינו בין מחקר פילולוגי להיסטורי⁴⁸

44 גם השפה, בהתאם לכך, תיטלטל בין זו המקובלת במחקר התלמודי לבין זו של לימודי התרבות (אם כי בשני המקרים ביקשתי להימנע ככל הניתן משימוש באוצר מילים אזורי).

45 ניסוח מסורבל זה נועד לכלול הן את ביקורת הנוסח והלשון, הן את הביקורת הגבוהה, הכוללת את ניתוח המקורות, המקבילות והעריכה.

46 על תחום מחקרי זה, ראו סטורי, לימודי תרבות.

47 פוקו הן במונח שיח (discourse) במפורש בספרו הפרוגרמטי (פוקו, ארכיאולוגיה, עמ' 31–39), אך הוא נוח יותר להילמד מתוך עיון ביישומיו בפועל בספריו על הפסיכיאטריה, על הרפואה ועל מדעי האדם, אשר קדמו לספרו הפרוגרמטי (שעניינו הוא חשיפה והנהרה בדיעבד של המתודה שהופעלה בהם, ראו שם, עמ' 14–15). מחקר זה (המכונה אצל פוקו 'ארכיאולוגיה') שונה הן מן המחקר ההיסטורי (שכן אין הוא מקבל את תפיסת הזמן העומדת בבסיס המחקר ההיסטורי – זמן לינארי ומתפתח המשמש מצע לכל האירועים – שהוא עצמו, אליבא דפוקו, תוצר של שיח מודרני מסוים), והן מן המדעים ההרמנויטיים (בכך שאין הוא מניח שהשיח הוא ביטוי למשהו אחר, החבוי מאחוריו – רוח האדם בסגנון הרומנטי, הלא מודע הפרוידיאני או תנאי הייצור המרקסיסטיים). החוקיות שהוא מחפש היא בה בעת היסטורית (שכן אופני שיח נולדים, משתנים ומתחלפים) ומטריאלית (שכן חיפוש אחריהם כרוך תמיד בהתחקות אחר אתרים וטכנולוגיות ממשיים: תא הווידוי, בית הסוהר, חדר הניתוחים וכדומה). מבוא בהיר של המתודה הארכיאולוגית והקשריה היישומיים, ראו אצל קנדל וויקהאם, מתודות, עמ' 21–56. ניתוח ביקורתי יותר (ומבואי פחות), ראו אצל האן, פוקו, עמ' 17–69.

48 כך – 'פילולוגי היסטורי' – כונתה המתודה כבר אצל י"נ אפשטיין. אמנם אפשטיין עצמו

או בין פילולוגיה ל'מחשבת חז"ל'.⁴⁹ לאמור, במקום לעבור מן הטקסט אל הרקע ההיסטורי שלו, או אל הרעיונות והאידאות (ובניסוחים אחרים: 'תפיסות' ו'השקפות עולם') שהוא 'מבטא', אני מבקש להציע פירוש למקורות השונים על ידי מיקומם בהקשר של שיח מסוים שנותן להם פשר, וליתר דיוק שניים: שיח הפיתוי החז"לי (וכלכלת המגדר הכרוכה בו), והשיח על המקדש ופולחנו בספרות התנאית. בה בעת השתדלתי לא לשכוח שהכלים אמורים לשרת את המחקר, ולא להפך, ולהימנע על כן משימוש דוגמטי או אורתודוקסי מדי בתיאוריות השונות. אקלקטיות תאורטית אכן ניכרת היטב לאורך הספר.

ניתן לראות בספר זה מעין ניסוי באיחוי הקרע שבין הטקסט והמתודות הביקורתיות. כיום ישנם לא מעט עבודות ביקורתיות על ספרות חז"ל, המיישמות גישות ושאלות מהקשרים שונים במדעי הרוח והחברה, אבל רובן ככולן מרוכזות סביב תמות ולא סביב טקסטים, ומחויבותן לדיוק טקסטואלי קטנה. העבודות הטקסטואליות המפורטות, לעומת זאת, מבוצעות, כמעט ללא יוצא מן הכלל, בידי פילולוגים האמונים על טיפול פרטני ומדוקדק, אך המגבילים עצמם לסוג שאלות מצומצם, ואף חשדניים מראש כלפי כל שימוש בגישות עכשוויות (או 'אופנתיות') מדי. בספר זה אני מבקש לתרוג מן הדיכוטומיה הקיימת; לערוך מכיוון אחד מחקר טקסטואלי המשותרר מן הבסיס האינדוקטיבי, על כל המגבלות המחקריות שהוא מטיל, ומן הכיוון האחר, עבודה ביקורתית, ממוקדת, כמעט צייקנית.

קרלו גינצבורג מגדיר את שיטתו המחקרית כ'מיקרו היסטוריה' ורואה בה היסטוריה של עובדות קטנות, המבקשת להאיר תופעות חברתיות ותרבותיות רחבות. לשיטתו, תופעה הממוקמת ברמת המיקרו ונראית לכאורה אנומלית, גבולית וחריגה ביחס לרמת המקרו, יכולה להוביל לחשיפתה של תבנית או של מערכת תנאים שלמה, אשר היתה עד כה חבויה או בלתי מוכרת, על ידי 'כפילות המבט הנוצרת תוך מעבר בו זמני בין הפרספקטיבה הנראית ברמת המקרו וזו המופיעה לעין בעקבות התבוננות ברמת המיקרו'.⁵⁰ בדומה לכך, אני מבקש להגדיר ספר זה כניסיון לכתוב מעין 'מיקרו ביקורת תרבות', שכן גם בבסיסו ניצבת היומרה לערוך מחקר המרוכז ביחידה טקסטואלית קטנה, אך להאיר על ידי כך תופעות רחבות ביחס לשיח החז"לי. אני נוטל מן המיקרו היסטוריה לא רק את עצם הכלל המתודולוגי של צמצום יחידת המחקר – ויחד עמה את היומרה לגלות דברים שנעלמו מן העין במחקר הפנורמי הרחב – אלא גם את החשד

זנח את העיון ההיסטורי לטובת התמקדות במחקר פילולוגי לשוני 'טהור', אך תלמידיו, ובראשם שאול ליברמן, ביטאו שילוב זה בפועל בעבודותיהם.

49 על שילוב זה, המזוהה בעיקר עם עבודתו של אורבך, חז"ל, ראו זוסמן, אורבך, עמ' 63–87.

50 הציטוטים מתוך ארנון, החורים שבגינה, עמ' 119, 128. על הגישה ככלל, ראו גינצבורג, מיקרו היסטוריה; לוי, מיקרו היסטוריה.

כלפי האירועים ה'טיפוסיים', המתפרשים מראש כדוגמה בלבד, תוך העלמת אופיים הייחודי.⁵¹ אופייה הסגור יחסית, ויוצא הדופן במובהק, של משנת סוטה, אינו נענה בקלות לקריאתה כדוגמה לתופעות רחבות יותר (כגון מבנה החברה, התשוקה או הטקסים). טקס הסוטה המשנאי לא יתפרש בספר זה כטיפוסי לספרות חז"ל, לבטח לא כדוגמה וכמשל, ואף על פי כן ניתוחו עשוי להאיר תופעות שונות בשיח החז"לי, הן ביחס למגדר ומיניות, הן ביחס למקדש ופולחנו. הצלחת שילוב זה בין הקטן לגדול, בין הפרטיקורלי והכללי, הוא, במידה רבה, מבחנו של הספר.

מחקרים דומים נערכים בהקשרים שונים ובתחומים מגוונים, עם דין וחשבון תאורטי או בלעדיו. אם יש בספר זה חידוש, הרי זה משום שהוא נכתב בתחום שבו יש מסורת מבוססת ונמשכת של נתק בין האסכולות השונות, הפילולוגית והביקורתית. בהקשר זה ניתן לראות בספר ניסיון ליצירת מפגש בין שתי תרבויות אקדמיות נפרדות (אשר ניתן לזהותן, תוך הסתכנות בהכללה מסוימת, עם הכתיבה המחקרית הישראלית מול זו האמריקנית),⁵² שבמקרים רבים הן מנוכרות וחסדניות זו לזו.

מבנה הספר

הספר מבקש לבחון את דיני הסוטה בכל הספרות התנאית, אך מוקדו הוא כאמור דווקא בנרטיב המשנאי, ובניסיון לפענח את חידת עיצובו מחדש של הטקס במשנה. בהתאם לכך, הספר אינו בנוי על פי סדר כרונולוגי (מן המקרא, דרך ספרות בית שני ועד חז"ל) או תמטי, אלא עוקב אחר סדר הטקס שבמשנה עצמה. הספר בנוי משני חלקים נפרדים, אשר שבים ובוחנים משניות אלו בדרכים שונות. פרקי החלק הראשון (פרקים א–ד) מתמקדים במשניות לפרטיהן, ומתקדמים לפי סדרן, החל בפ"א מ"ב וכלה בפ"ג מ"ד.⁵³ ענייני בחלק זה הוא בעיקר באותן הפעולות המתוארות במשנה שאין להן בסיס במקרא. העדפה זו היא שהביאה לבחירת המשניות שהפרקים השונים מתמקדים בהן, כדלהלן: בפרק הראשון נידונים דיני הראיות המובילים אל הטקס (פ"א מ"ב), ובשני – ההכנות השונות המטרימות אותו, ובראשן האיום (פ"א מ"ד). בשני הפרקים הבאים נידונים פרטי הטקס עצמם, ובמוקדן פעולות הביזוי והניזול (פ"א מ"ה–מ"ו) בפרק השלישי, ושתיית המים ותוצאותיה הקטלניות (פ"ג מ"ג–מ"ד) ברביעי. במרכז כל פרק תוצב המשנה הרלוונטית, לשונה, מבנה, מקבילותיה, הדיונים

51 ראו לוי, מיקרו היסטוריה, עמ' 106–107, גינצבורג, מיקרו היסטוריה, עמ' 13, 21.

52 ראו על כך פונרברט, ביקורת, עמ' 102.

53 באמצע המשנה, על כך ראו להלן פרק רביעי, סעיף ג.

התנאים הנוגעים לה ופירושה בספרות האמוראית. מתוך ניתוח פרטני, הממוקד בטקסט ובבעיותיו, אציע פירוש למחוות השונות המרכיבות את הטקסט המשנאי. לצד הדיון הטקסטואלי מבקש כל פרק להתחקות אחר הקשר שונה של הטקסט. הפרק הראשון חושף פולמוס תנאי על גבולות הפיקוח המיני, המתגלה מאחורי הדיון ההלכתי על דיני הראיות המובילים אל הטקסט. הפרק השני מציג את האופי החד-צדדי של האיום במשנה, בניגוד למקבילותיה, ומתוך כך חושף את דרכה של המשנה בסלקציה ועיבוד של שיטות התנאים, במטרה לעצב טקסט בעל אופי מסוים ומוגדר. הפרק השלישי מאיר את האופי התאטרלי והספקטקולרי של הטקסט המשנאי ואת שבירת הטאבו הכרוכה בו. הפרק הרביעי מטיל בספק את אופיו של הטקסט המשנאי כבדיקה אלוהית, כפי שהדבר במקור המקראי, מתוך בחינת תוצאותיו הקטלניות הבלתי נמנעות. בסופו של החלק הראשון אציע פירוש כולל לאופיו של הטקסט כרצף ענישתי.

החלק השני של הספר – מפרק חמש והלאה – מבקש להציע קונטקסטואליזציות לעיונים הטקסטואליים שבחלק הראשון, ועל ידי כך לתת פשר לאופי הענישתי, הציבורי והתאטרלי של הטקסט המשנאי, כפי שעלה מן הפרקים הקודמים. גם בחלק זה ארבעה פרקים: הפרק החמישי פונה למשנה אחת (פ"א מ"ז), אשר מופיעה באמצע התיאור הנרטיבי של הטקסט, אך אינה חלק ממנו, והיא מעין רפלקסיה פרשנית ביחס אליו. משנה זו (ומקבילתה בתוספתא) הובילה אותי לבחון בפרק זה את ההיגיון של 'מידה כנגד מידה' בספרות התנאית בכלל, ומתוך כך את דרך הפעולה הייחודית במקרה הנדון כאן. הפרק השישי בוחן את שאלת קדמותה של משנת סוטה, ואת האופן שבו היא מעצבת את המסורות שלפניה. בפרק זה אטען שמשנת סוטה אינה שיקוף פשוט של טקסט מקדשי, אלא עיצוב תאורטי, בית מדרשי, של טקסט שלא נהג, כצורתו זו, מעולם (ומכאן אף שמו של חיבור זה). כמו כן, בפרק זה נבחנות האופוזיציות השונות לטקסט המשנאי, הן במשנה עצמה הן במקורות אחרים בספרות התנאית. הפרק השביעי תר אחר מקורותיו האפשריים של הטקסט הן במסורת ענישת הנאפות המתוארת בספרות הנבואית – בייחוד יחזקאל פרק טז – הן בענישה התאטרלית בזירה הרומית. שני אלו נידונים כמקורות אפשריים לאופי הציבורי, המימטי, המשפיל ומשחית הגוף של הטקסט המשנאי.

הפרק השמיני מבקש להציע פשר כולל לטקסט כפנטזיה תנאית על השתלטות טוטלית על גוף האישה והכחדת האיום המתמיד שבה. פנטזיה זו אינה ניתנת למימוש במסגרת כללי הענישה התנאיים המקובלים, המוגבלים על ידי אתוס קדוש הגוף בצירוף חוקי צניעות קשוחים (מכאן גם הצורך בפנייה למקורות הזרים, הנבואי והרומי, כמקור לענישה הציבורית, משחיתת הגוף). בפרק זה אבקש להסביר כיצד הפכה דווקא פרשת סוטה לאתר של פנטזיה, על הסכנות הטמונות בנשים והדרך להיאבק בהן. בין השאר אקשור את הדברים לאופי יוצא הדופן של הטקסט כבר במקורו המקראי, לנוכחותו הטקסטואלית בלבד בעולם בית המדרש במאה השנייה לספירה, וכן לאופי הייחודי של דמות הסוטה,

הנואפת-לכאורה, אשר מזמין את החכמים לראותה כמטונימיה לסכנות הטמונות בכל אישה (והרי הסוטה, בניגוד לנואפת, היא אכן 'כל אישה'). הפירוש שאציג מבוסס בין השאר על קריאתו של ג'ונתן סמית, הרואה בתפקיד הטקסים בחברה מעין 'תצוגות תכלית' שאינן מתממשות במציאות, וכן על ניתוחם של מישל פוקו ושל ג'ורג'יו אגמבן את מרכזיות השליטה על גופם של הנתינים לכינונה של ריבונות.

באחרית הדבר יידונו השלכות רחבות העולות מדיוני בספר ביחס למקומו של המקדש ושל טקסיו במשנה בכלל. ייבחנו שם ההשלכות האפשריות של הממצאים על תיאורי הטקסים במשנה, על הלכות המקדש ועל המשנה כחיבור. כן אבקש להתוות קווי מתאר לפרויקט רחב יותר על המשנה והמקדש (או המקדש שבמשנה), שספר זה הנו בבחינת פרק אחד שלו.

ספר זה אינו מבואי, ואופייה הדקדקני של החקירה הטקסטואלית עשוי להפוך את הקריאה בו לתובענית למדי למי שאינו אמון על מחקר תלמודי. אף על פי כן, ביקשתי ככל הניתן להימנע מטרמינולוגיה אוטרית, והצגתי את הניתוחים הטקסטואליים באופן מובנה, אריח על גבי לבנה, כדי לאפשר גם לקוראים לא מקצועיים למצוא דרכם בספר. אפשר שקוראים מסוימים יבחרו לדלג על מקצת הניתוחים הפילולוגיים המרוכזים בחלקו הראשון של החיבור, ויתמקדו בחלקו השני, הסינתטי יותר. גם אופן קריאה זה (כמו כל אופן אחר) כשר בעיני למהדרין.

לצורך הקיצור, נקטתי בכינויים הסתמיים 'האישה' או 'הסוטה', לפי העניין, לתיאור הדמות הנידונה במשנה כאובייקט של הטקס (לא נקטתי במונח 'החשודה' שכן אין בטקס המשנאי בירור של חשד, כפי שאבקש להראות). המונח 'סוטה' משמש את המקורות עצמם לתיאור מעמדה ההלכתי של אישה שבעלה קינה לה והיא הסתתרה עם גבר זר, ואילו המונח 'אישה' משמש בספר כקיצור של משפט מעין: 'האישה הסוטה הנידונה במקורות ההלכתיים'. ההשתמעויות המגדריות והתרבויות של אפיון הדמות הנדונה במקורות כ'אישה' סתם, כלומר כל אישה במשמע, יידונו בגוף הספר, ובייחוד בפרק השמיני, המסכם.

ציטוטי המקורות יובאו על פי כתבי היד האלו: משנה – קאופמן A 50; תוספתא – וינה Cod. Heb. 20; מכילתא – אוקספורד Bodl. 150; ספרא – ותיקן Ebr. 66; ספרי במדבר ודברים – ותיקן Ebr. 32; ירושלמי – ליידן Scaliger 3, Or. 4720; בבלי סוטה – ותיקן Ebr. 110.⁵⁴ בציטוטי הספרי במדבר הבאתי באורח תדיר שינויי נוסח מקטע הגניזה פירקוביץ II A 269, המכיל את כל פרשת סוטה,⁵⁵ ונוסף על כך עמד לפני האפרט המדעי שהכין מנחם כהנא לצורך מהדורת הספרי

54 כמו כן הקפדתי לציין שינויים מכ"י אוקספורד 2675.2 הספרדי.

55 ראו כהנא, אוצר, עמ' 92. הקטע במלואו מובא אצל כהנא, קטעי גניזה, עמ' 190–199. הפניות לגניזה בלא ציון נוסף בספר מתייחסות לקטע זה.

במדבר, שעל השלמתה הוא שוקד.⁵⁶ בכל מקום שסטייתי מנוסח זה – מחמת מה שנראה כטעות או השמטה, או העדפת נוסח אחר – צוין הדבר בהערות.⁵⁷ בהערות השוליים הובאו רק שינויי גרסה המשמעותיים לפירוש, ובשום פנים אין בכך ניסיון להציג אפרט מדעי מלא של שינויי נוסחאות.⁵⁸ כל המקורות מובאים בתוספת פיסוק והשלמת מילים (בתנאי שהשלמה בטוחה). מקורות מרכזיים יוצגו בשורות קצוצות כדי להקל על המעקב אחר הדיון הפרשני בהם בספר. על מנת להקל את ההתמצאות בכל המקורות המצוטטים (ובמקרה שהדבר נדרש לצורך הזיהוי המדויק, גם לחלק מן המקורות שאינם מצוטטים) הפניתי למספרי העמודים במהדורות המדעיות המקובלות (ראו הרשימה בסוף הספר), גם כאשר הציטוט עצמו שונה מן המופיע בהם, במעט או בהרבה.

*

ראשיתו של הספר בעבודה לשם קבלת תואר דוקטור, שהוגשה לאוניברסיטת תל אביב בשנת תשס"ד, בהדרכתם של פרופ' עדי אופיר ופרופ' משה הלברטל. מעבר להיותם אנשים חכמים ונבונים וקוראים חדים כתער, הרי ששניהם גם נוהגים לפרוץ, שוב ושוב, גבולות מתודולוגיים מקובלים. בלא תמיכתם לא הייתי יכול לחשוב על עבודה מעין זו, הכורכת יחד גישות שונות כל כך כפילולוגיה, היסטוריה ולימודי מגדר ותרבות.

כחלוף השנים והמתודות עברה העבודה גלגולים שונים, והיא רחוקה ממקורה, בחסר וביתר. בחלק הראשון, הטקסטואלי, בדקתי מחדש את כל המקורות, שיניתי חלק ניכר מן הניתוחים המקומיים ובעיקר קיצרתי בהם הרבה (תוך הפניית המעוניינים לדיון המלא בדיסרטציה). בחלק השני הרחבתי את היריעה ביחס לשאלות הגדולות העולות מן המחקר – הן בהקשר של כלכלת המגדר והפיקוח המיני, הן בהקשר של מקום המקדש במשנה – והוספתי פרק חותם המעמיד את המחקר כמקרה מבחן לשאלות רחבות בחקר המשנה.

הספר נרקם בשני מקומות מרוחקים למדי זה מזה. ענייני בצומת שבין ספרות חז"ל ולימודי התרבות הוביל אותי לאוניברסיטת קליפורניה בברקלי, שם שהיתי בשנת תשס"ג בתמיכת מלגת "יד הנדיב". שעות ההתפלמסות עם פרופ' דניאל בויארין היו מן התענוגות הגדולים של תקופה זו והדיהם ניכרים היטב בין דפי

56 תודתי למנחם כהנא שבנדיבותו נתן לי לעיין באפרט המדעי ובפירושו הארוך לדרשות הספרי על פרשת סוטה טרם פרסומם. כאשר אתייחס להלן לפירושו לדרשות הספרי, תעשה ההפניה על פי החלוקה לפסקאות ולמספרי שורות במהדורתו (אשר אינם זהים למספרי השורות שבמהדורת הורוויץ!).

57 מקור נוסחם ותרגומם של חיבורים אחרים מספרות חז"ל ומספרויות קדומות אחרות המצוטטות בספר מפורשים בכל מקרה ומקרה בהערות על אתר.

58 שינויי נוסחאות מן המשנה והבבלי מובאים בעיקר על פי דקדוקי סופרים השלם למסכת סוטה.

הספר. בשנת תשס"ה זכיתי לשהות כמלגאי מנדל במרכז 'סכוליון' למחקר רב תחומי במדעי היהדות, אשר באוניברסיטה העברית בירושלים. אני מכיר תודה לעמיתי שם ובייחוד לפרופ' ישראל יובל, מנהל המכון, על הכנסת האורחים הנדיבה, בחומר וברוח, שזכיתי לה בשנה זו.

הספר נכתב, רובו ככולו, במכון שלום הרטמן בירושלים, בו אני משמש כעמית מחקר. קשה להפריז בחשיבות הצוותא הלימודית והתסיסה האינטלקטואלית להתגבשות עבודה זו (ואחרות כמותה). תודה לעמיתי במכון ולעומדים בראשו: פרופ' דוד הרטמן וד"ר דניאל הרטמן, על הרוח המיוחדת השוררת בו.

אוניברסיטת תל אביב היא ביתי האקדמי מימים ימימה. שם, במכון כהן להיסטוריה ופילוסופיה של המדעים והרעיונות, נכתבה עבודת הדוקטור, ולשם חזרתי בחלוף כמה שנים כמורה, בחוג ללימודי התרבות העברית. חובה נעימה היא לי להודות למורים, עמיתים ותלמידים משני חוגים אלו.

רשימת האנשים שקראו טיוטות שונות של העבודה ארוכה, וארוכה ממנה רשימת אלו שעמם נועצתי ושוחחתי על סוגיות שונות הנוגעות לעניין הספר. יבואו על הברכה פרופ' איתמר גרינולד, פרופ' מנחם הירשמן, שמואל הר, פרופ' גלית חזן-רוקם, פרופ' עזן ידין, פרופ' מנחם כהנא, פרופ' מנחם לורברבוים, פרופ' שלמה נאה, ד"ר ורד נעם, פרופ' הינדי ניימן, פרופ' שרלוטה פונרברט, פרופ' מנחם פיש, פרופ' סטיבן פראד, אסף רוזן-צבי, ד"ר דינה שטיין, פרופ' אהרון שמש, פרופ' עדיאל שרמר.

עמית גבריהו, תלמידי וחברי, סייע בידי בהתקנת הספר, הביבליוגרפיה והמפתחות. חריצותו וידענותו תרמו רבות לגיבוש הדברים. דנה רייך, העורכת הלשונית של הספר, טרחה בטוב טעם, במקצועיות ובסבלנות אין קץ, להוציא עבודה מתוקנת תחת ידה.

אבי מורי, אריאל דב ז"ל, לימדני תאווה דעת מהי. משיכתו הארוטית אל טקסטים בכלל, ואל הספרות התלמודית בפרט, היא שהביאני להציץ ולהיפגע מעולמות אלו. אמי, מרים, ואחי, איסי בניה, אסף ואברי, הם החברות שלי, מקור משען ואנשי סוד, בשעות שמחה ועצב. ילדי, רחלי, טל ומודי, הנם שותפים בכירים בכל עבודתי, ביוזעין ובלא יוזעין.

ואחרונה חביבה, מיכל, אשת נעורי, לה מוקדש ספר זה, באהבה.

פרק ראשון

קינוי וסתירה: פרק א משנה ב

משנת סוטה אינה פותחת את עיסוקה בדיני אישה החשודה בניאוף בתיאור הטקס עצמו אלא בדיני הראיות המטרימים אותו, שאין להם כל מקבילה בטקס המקראי (במדבר ה). במוקד שתי המשניות הראשונות ניצבים שני השלבים – ההתראה ('קינוי') והפרתה ('סתירה')¹ – הנצרכים כדי לפתוח את התהליך המשפטי, אשר בסופו מוביל אל הטקס המקדשי. משנה א דנה בשאלת מספר העדים הנדרשים, ומשנה ב מתארת את ההליך עצמו. דינים אלו אינם מוזכרים בפרשה המקראית כלל, והופעתם במשנה מלמדת לכאורה על שינוי מהותי בהתייחסות אל טקס הסוטה, המתרחש במעבר מן המקרא אל הספרות התנאית. סוגיה זו הועלתה על ידי חוקרים שונים כעדות לשיפור מעמדה של האישה בספרות התנאית.

בדברים הבאים אבקש לערער על קריאה זו של המשניות הפותחות את המסכת, ולטעון שעניינן הוא אחר לגמרי. חוסר הבהירות ביחס לסוגיית הדיבור האסור והמותר לאישה ישמש לי פתח לשחזור פולמוס תנאי סביב שאלת חופש התנועה והתקשורת של נשים במשניות אלו, אשר לא זכה לכל תשומת לב במחקר. תוך עיון במקורות השונים, יתגלו הלכות הקינוי כאתר שסביבו נידונו ונבחנו שאלות בסיסיות על נישואין, על חופש תנועה ועל פיקוח מיני. העיון יפתח במשנה עצמה ובפירושה בתלמודים, ואחר כך יבחן היחס אל מעשה הקינוי במקורות השונים. מכל אלו אבקש לשחזר פולמוס רחב בשאלת הפיקוח המיני על נשים נשואות, שהתקיים בעולמם של החכמים וסביבו.

א. כיצד הוא מקנא לה?

כך מוצגת במשנה (פ"א מ"ב) ההתראה הפותחת את המהלך הראיתי שסופו בטקס הכוהני שהתקיים בשער ניקנור:

כיצד הוא מקנא לה, אומר² לה בפני שנים, אל תדברי עם איש פלוני,

1 על ביטויים אלו והתפתחותם, ראו רוזן-צבי, סוטה, עמ' 19, הע' 7.

2 כך בכת"י קויפמן, קיימברידג' (לו) ובקטעי גניזה, ואילו בכת"י פרמה (ולידן) ובכת"י נוספים (אוקספורד ווטיקן 110 של הבבלי ווטיקן 133 של הירושלמי) ובנוסח הרמב"ם:

ודברה³ עמו, אדין היא מותרת לביתה ומותרת לאכל בתרומה,
 ניכנסה עימו לבית הסתר ושהת כדי טומאה,
 אסורה לביתה אסורה לאכל בתרומה, ואם מת חולצת ולא מתיבמת.

בפרק המוקדש לסוטה בספרו 'מהפכות פרשניות בהתהוותן' טוען משה הלברטל כי משנה זו מקפלת בחובה פירוש מהפכני לפרשת הסוטה המקראית. בעוד במקרא הביטויים 'וקנא את אשתו' (במדבר ה, יד) ו'ונסתרה' (שם, יג) מתארים את הלך רוחו של הבעל וחשדותיו, אשר גורמים לו להביא את אשתו לבדיקת הסוטה במקדש, הרי המשנה פירשה ביטויים אלו כשני שלבים משפטיים המטרימים את הטקס – התראה והפרתה: 'חז"ל פרשו את הפסוק "ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו" לא כתיאור הלך הנפש של הבעל, אלא כהליך משפטי מפורט של התראה [...] עצם הביטוי "ונסתרה" קיבל במשנה ובמדרש ההלכה משמעות משפטית מובהקת של ייחוד שיש בו כדי שיעור טומאה, ולא היעלמות גרידא'.⁴ כך הופקע הטקס מגחמותיו השרירותיות של הבעל, והפך למותנה בדיני ראיות אובייקטיביים ונוקשים: 'המשנה מעלה אפוא שני תנאים – ההתראה והייחוד – ותנאים אלו תלויים בפרשנות מחודשת לביטוי "קנא" ולביטוי "ונסתרה". פרשנות זאת מצביעה על מגמה שבאה ליצור בסיס אובייקטיבי להבאת האישה אל הכהן ולשחרר את האישה מתלות בשגיונותיו של הבעל, תלות הנובעת מפירוש הקינוי כהלך רוח, ואת ההסתרות כחלק מהחשד'.⁵

אין ספק אפוא ביחס למהפך שעברו הקינוי והסתירה מחשדות בעלמא לדיני ראיות פורמליים, אך ספק אם יש לראות בכך חידוש מהפכני, יש מאין, של הספרות התנאית. שלב בירורי מקדים לטקס נמצא כבר אצל פילון,⁶ ובפרשת סוטה מקומראן מופיעה דרישה מפורשת של עדות.⁷ הן קומראן ופילון הן חז"ל מכניסים

'אמר'. ראו ליס, שינויי נוסחאות, עמ' ב, והע' 11; שעוועל, מאה הערות, עמ' קצד; ולהלן הע' 12 בפרק זה.

3 בילקוט שמעוני ובבבלי 'דברה' בלא וי"ו, ראו ליס, שינויי נוסחאות, עמ' ב, הע' 14. וי"ו זו אינה יכולה להכריע בנוסחה של המשנה (ראו הערה קודמת) ובפירושה, שכן אפשר ואפשר שאין זו וי"ו החיבור. על שימושיה הרבים של הוי"ו במשנה, ראו אפשטיין, נוסח, עמ' 1050–1110 (ולעניינו: וי"ו הנשוא והפירוש, עמ' 1081–1097).

4 הלברטל, מהפכות, עמ' 96. השוו גם האופטמן, לקרוא מחדש, עמ' 17–19.

5 שם, שם.

6 פילון (על החוקים ג, 53–55) אינו דורש אמנם עדות, אך מוסיף שימוע מקדים בפני הדיינים, שבו שוטח הבעל את חשדו (ὑπονοία), והאישה מגנה על עצמה (απολογείσθω). מעין שלב בירור מקדים משתקף גם בפרשת סוטה מקומראן, שם נאמר בשורה 3: '[אם] אמרה אנוסה היתי', ומכאן שישנו שלב בירורי כלשהו שבו האישה יכולה להעלות את טענותיה. שלב מעין זה אינו קיים בחז"ל (שלא כדברי ווסן, ברית דמשק, עמ' 66), שם אין כל פנייה אל האישה אלא רק לעדות חיצונית.

7 הקטע נמצא בתוך השרידים של מגילת ברית דמשק במערה 4 (4Q270.4). בשורה השנייה

את טקס הסוטה למסגרת דיני הראיות המקובלים אצלם – עדים במקרה של חז"ל וקומראן,⁸ ותביעה (πρόαλησις) בפני שופטים במקרה של פילון. הצד השווה שבהם הוא שהאפשרות שהטקס ייערך רק על סמך תחושותיו הסובייקטיביות של הבעל, כבפרשה המקראית, אינה מתקבלת על הדעת.⁹ שינויים דומים בדיני הראיות מתרחשים גם בתחומים אחרים בדין הפלילי, בקומראן ובחז"ל.¹⁰ זאת ועוד, מלשון המשנה נראה כי נושא זה אינו עומד במוקד עניינה. הקינני והסתירה מופיעים בה כמוסדות קיימים, והעיסוק הוא אך בשאלת ההליך הראוי.¹¹ בדברים הבאים אבקש להראות שהבעיה הניצבת בבסיס המשנה אכן אינה עצם הולדת הקינני והסתירה, אלא שאלת מטרותיהם ומניעיהם. כדי לחשוף מהלך זה יש להתמקד בלשונה של המשנה, וליתר דיוק במה שנראה כסתירה מפורשת בה. המשנה נפתחת בהוראה לבעל ('אומר לה')¹² לקנות לאשתו בלשון 'אל תדברי',

של הטקסט שרדו המילים: 'הרואה אם יראה אשת', וממנה עולה דרישה לעדות (אמנם של עד יחיד). ראו באומגרטן, מערה 4, עמ' 153, המפל, ברית דמשק, עמ' 64. מקיומה של דרישת עדות ניתן ללמוד גם על שלב של מעין סתירה, או התנהגות מחשידה אחרת כלשהי, שעליה ניתן להעיד. בשאלה האם נדרש עד אחד או שניים, ראו ווסן, ברית דמשק, עמ' 64–65.

8 ראו באומגרטן, הנ"ל, ווסן, ברית דמשק, עמ' 65.

9 עניין זה ניכר גם בניסיונות שונים של פילון ויוספוס לרכך את העובדה שהמהלך כולו מונע על ידי התפרצות קנאתו של הבעל לבדה. יוספוס (קדמוניות ג, 271) טורח לתאר את קנאת הבעל כנובעת מרוב אהבתו לאשתו, ואילו פילון מדגיש כי הבעל מביא את המנחה עבור אשתו 'לראיה כי אין הוא מאשימה כדי לפגוע בה, אלא בתום לב על סמך פקפוק סביר' (על החוקים ג, 55). את שתי הקביעות הללו ניתן לראות כפירושים שונים לביטוי 'ועבר עליו רוח קנאה'. בעוד יוספוס מבקש להסביר את מקורה (הטהור) של הקנאה, פילון מכניס אותה לתוך מסגרת משפטית, ואף טורח להתאים בינה לבין אתוס המתינות ההלניסטי, אשר אינו מתיישב עם התפרצות בלתי נשלטת של רגשות. אתוס המתינות מופיע אצל פילון הן בדבריו על ההתנהגות הראויה של הזוג במהלך הבירור המקדים (שם, 53–54), הן בתארו את השכר שהאישה הטהורה זוכה לו בתמורה על מתינותה (σωφροσύνης, שם, 62).

10 כגון דיני הנפשות במשנת סנהדרין, ראו על כך הלברשטם, ספק. יש לציין כי גם בפרשת בן סורר ומורה ניתן לראות, לצד דרשות המציגות צמצום מכוון של חלות הדין (הלברטל, מהפכות, עמ' 66–67), גם הכפפה שלו למערכת דיני הראיות הנורמטיביים: התראה ועדות. ראו משנה, סנהדרין פ"ח מ"ד; תוספתא, שם פ"א ה"ו; ספרי דברים ר"ט (עמ' 252). בספרי ר"ח (עמ' 251) אף מופיעה השוואה מפורשת בין סוטה ובן סורר ומורה.

11 הקינני והסתירה כמעשים פורמליים אינם נדרשים במפורש במדרשי התנאים (מעין 'קינא את אשתו – בדיבור', 'ונסתרה – ודאי', או כיוצא באלה). מהלך מדרשי המציג את המעבר של הקינני מ'תחושת בטן' למעשה פורמלי, ושל הסתירה מחשד לאירוע ודאי, מוצג בפעם הראשונה בדברי רב נחמן בר יצחק, אמורא בבלי מן הדור הרביעי, בבבלי, סוטה ג ע"א: 'אין קינני אלא לשון התראה'. על כך, ראו יונגסטר, מדרשי הלכה, עמ' 115; רוזן-צבי, סוטה, עמ' 18–21.

12 כך, 'אומר', בכתבי היד הטובים (ראו לעיל הע' 2 בפרק זה). על לשון בינוני כהוראה

אך מיד מוסיפה שנוסח זה אינו אוסר עליה את הדיבור. מדוע, אם כן, המשנה מצווה לבעל לקנות בלשון מטעה? כיצד יש להסביר את הפער בין לשון הקינוי לבין האיסור עצמו, הממוקד בהיסתרות דווקא?

שאלה זו עולה בשני התלמודים, וכל אחד מציע פתרון שונה למדי. הירושלמי פ"א ה"ב (טז, ג) קובע כי 'לשון נקי הוא מתנית': אל תתייחדי עם איש פלוני'. לפי פירוש זה המשנה אינה אוסרת דיבור כלל, ולשון 'תדברי' מכוון למעשה להתייחדות עצמה.¹³ אכן, מצינו במשנה לעתים 'דיבור' כלשון נקי למשגל,¹⁴ אלא שבהקשר של משנתנו פירוש כזה הוא דחוק, שכן מיד לאחר מכן משתמשת המשנה ב'דיבור' במובנו הרגיל, 'ודברה עמו',¹⁵ ואילו את המעשה האסור היא מתארת במפורש כ'נכנסה עמו לבית הסתר'. יתרה מזו, בניגוד למקומות האחרים שבהם נוקטת המשנה לשון נקי, העוסקים כולם במשגל או בתיאור איבר המין, במקרה זה לא ברור כלל מה הצורך בכך. הרי הבעל אינו אוסר על אשתו את הבעילה (האסורה עליה ממילא מן התורה), אלא את עצם הכניסה לבית הסתר,¹⁶ וזהו הרי לשון נקי ביותר.¹⁷ בסוגיית הבבלי (ה'ע"ב) מתפרשת אכן לשון 'אל תדברי' כפשוטה, ואת הקושי מיישב אביי – כדרכו¹⁸ – בדרך של 'חסורי

במשנה, ראו אור, תחביר, עמ' 20 (השוו ברויאר, תיאורי טקס, עמ' 302, הע' 17, המציין שתיאור הטקס במשנתנו מבוסס כולו על לשון בינוני). משפט זה הובן כהוראה גם בסוגיית הירושלמי על משנתנו ('לשון נקי'). הנוסח 'אמר' מושפע, ככל הנראה, מהגהתו של אביי בבבלי, ה'ע"ב ('אל תדברי ודברה [...] ולא כלום'), שלפיה נקרא המשפט כולו כלשון תנאי (על עבר ואחריו בינוני כלשון תנאי, ראו ברויאר, שם, עמ' 304). השפעת הבבלי ניכרת בנוסח הרמב"ם, כמו גם בפירושו למשנה על אתר, ובהלכות סוטה פ"א ה"ד.

13 הסיימת 'אל תתייחדי [...] מופיעה בשני כתבי היד (בכת"י ותיקן לפני ההגהה 'אל תתחדי'), אך בנוסח המובא במדבר רבה ובתוספות (בבלי ה'ע"ב [ד"ה 'הא']) היא חסרה, וראו דברי אפשטיין, נוסח, עמ' 375, הע' 4, הטוען שזוהי גלוסה שאינה מעיקר הירושלמי. לעצם הפירוש, נראה כי הצדק עם הגלוסה וכי כוונת הירושלמי אכן שהמשנה נקטה לשון נקייה (וכן הדבר בכל שאר מופעי ביטוי זה בירושלמי: מועד קטן פ"א ה"ז [פ, ד]; כתובות פ"א ה"ח [כה, ג]; פ"ה ה"ז [ל, ב]; הי"א [שם]), ואין הכוונה שעל הבעל עצמו מוטל לקנות בלשון נקייה.

14 ראו משנה, כתובות פ"א מ"ח; ושם ירושלמי (כה, ג) ('לשון נקי'); בבלי יג'ע"א ('לישנא מעליא'); כן ראו אפשטיין, נוסח, עמ' 375.

15 וכדברי בעלי התוספות על אתר: 'מיהו דסיפא אית לן למימר על כרחך דיבור ממש'.

16 כלשון הקינוי שגורס אביי בבבלי ה'ע"ב: 'אל תסתרי'.

17 ראו למשל בבלי, יבמות יא'ע"ב, שם מוצע לפרש 'נסתרה' כלשון נקייה לבעילה.

18 ראו גם בבלי, סוטה ז'ע"ב, ח'ע"ב, יא'ע"א; כן ראו אפשטיין, נוסח, עמ' 370–378; הנשקה, שתי גישות, על הגהותיו של אביי.

מחסרא'.¹⁹ מסקנת שני התלמודים זהה – על הבעל לקנות בלשון 'אל תסתרי' דווקא, בניגוד לעולה מפשרה של משנה. בספרו 'מבוא לנוסח המשנה' מציע אפשטיין פיתוח מעניין להצעת הירושלמי. לדבריו, למשנה שלפנינו שתי שכבות. השכבה הקדומה קבעה רק את לשון הקינוי 'אל תדברי עם איש פלוני',²⁰ ואילו המשכה של המשנה שייך לשכבה מאוחרת יותר, המפרשת את נוסח הקינוי הקדום כלשון נקי, ולפיכך ככזה שאינו אוסר על האישה את הדיבור אלא אוסר היסתרות בלבד.²¹ מדברי אפשטיין עולה כי הוא סבור שהמשנה הקדומה אכן התכוונה ללשון נקי, ותוספת הפירוש קולעת, אם כן, לכוונתה.²² אלא שהנחה זו קשה כשלעצמה: מדוע תנקוט המשנה לשון ממושטט ורב משמעי דווקא בנוסח קינוי, שצריך להיות מדויק ומוגדר? פירושו מסתבר יותר אם נניח שראשה של המשנה מכון אכן לדיבור כפשוטו, ואילו התוספת עוקרת את לשון הקינוי מפשרה, בקובעה כי אין בדיבור לבדו כדי לאוסרה. לפי פירוש זה, עולה כי עוד בלשונה הקצר של המשנה מסתתר פולמוס בשאלת גבולות החופש הנתון לאישה, או, בקצרה, פולמוס על חופש הדיבור. האם הקינוי מיועד למנוע מן האישה להגיע לניאוף, או להגביל את חופש התקשורת שלה בכלל? האומנם רק חשש מפני ניאוף מניע את מעשה הקינוי או שמא עומדות ביסודו מטרות רחבות יותר של פיקוח ושליטה על מעשי האישה? בסעיפים הבאים אבקש להציג מקורות נוספים העוסקים בשאלות אלו של חופש הדיבור והתנועה, ולשחזר בעזרתם הקשר אפשרי לפולמוס הנרמז במשנה.

ב. 'נכנסה בו רוח': עילות הקינוי

התורה מתארת את קנאת הבעל כפועל יוצא של 'רוח קנאה' שעובר על הבעל (במדבר ה, יד), פרץ בלתי נשלט, המביא אותו, בלא כל ביסוס חיצוני, לחשוד

19 ראו אפשטיין, שם, שבמסכת סוטה הלשון 'הכי קאמר' מתפקדת גם כ'חסורי מחסרא' (השוו אפשטיין, ספרות האמוראים, עמ' 92).

20 הסבר זה אפשרי, כמובן, רק לפי הנוסח 'אומר לה', ועל פיו לא הכילה המשנה הקדומה כל תנאי.

21 אפשטיין אמנם מבסס את טיעונו על ההנחה (הבעייתית מאוד כשלעצמה) שגרעינה של משנת סוטה הוא מזמן הבית, אולם אין הנחה זו מעלה או מורידה לליבת פירושו. ההבחנה בין שני כיוונים שונים במשנה, שאינם מתיישבים זה עם זה (כלשון התלמודים 'תברא', 'תרי תנאי' וכו'), ואף הטענה בדבר יחסי קדימה ואיחור ביניהם, מתקבלים על הדעת גם בלי לראות ברישה 'משנה קדומה', המייצגת את לשון הקינוי ה'מקורית' מימי הבית. לשאלה זו אשוב להלן בפרק השישי.

22 זה לשונו: 'ואפשר וקרוב כי מן "דברה עמו" וכו' – משנה אחרונה מפרשת היא, והיא שנתה "דיברה" במובנו העיקרי' (אפשטיין, נוסח, עמ' 175). כלומר המשנה הקדומה אכן שנתה 'דברה' במובנו הלא 'עיקרי', המטפורי.

באשתו.²³ מה גורלה של אותה 'רוח קנאה' בספרות חז"ל, כאשר הקנאה עצמה הופכת ל'קינוי' פורמלי? כיצד מתוארים בספרות זו המניעים המביאים את הבעל לקנות לאשתו? האם גם מניעים אלו, כדרך מעשה הקינוי עצמו, עוברים תחת השבט הנורמטיבי, או שהם נותרים גמישים וסובייקטיביים? האם לצד ההלכות המגדירות כיצד יש לקנות המקורות עוסקים גם בשאלה בשל מה ראוי לאדם לקנות?

במשנה עצמה אין התייחסות מפורשת לשאלות אלו. בסדר המשניות מוצג הקינוי כשלב הראשון שאין לפניו ולא כלום, ושרק ממנו והלאה הופכים מעשי הבעל והתנהגותה של האישה מושא להתייחסות הלכתית. אלא שנוסח הקינוי עצמו 'אל תדברי עם איש פלוני' מרמז שאין זה ראשיתו של הסיפור – שכן יש כבר 'פלוני' שבמיוחד ממנו ראוי להיזהר – אך רמז זה נותר בודד במשנתנו. במקורות אחרים – תנאים ואמוראים – לעומת זאת, נידונות שאלות אלו במפורש, ובדברים שלהלן אבחן כמה מן המקורות הללו.

תוספתא, סוטה פ"ה ה"ט

היה ר' מאיר או' כשם שדיעות במאכל כך דיעות בנשים: יש לך אדם שהזבוב עובר על גבי כוסו – מניחו ואין טועמו. זה חלק רע בנשים שנתן עיניו באשתו לגרשה. יש לך אדם שהזבוב שוכן בתוך כוסו – זורקו ואין שותהו. כגון פפוס בן יהודה שנעל דלת בפני אשתו ויצא. ויש לך אדם שהזבוב נופל בתוך כוסו – זורקו ושותהו. זו מדת כל אדם שראה את אשתו שמדברת עם שכיניה ועם קרובותיה ומניחה. יש לך אדם שהזבוב נופל בתוך תמחוי שלו – נוטלו מוצצו וזורקו ואוכל את מה שבתוכה. זו מדת אדם רשע שראה את אשתו יוצאת וראשה פרוץ, יצאת וצדדיה פרוצים, לבה גס בעבדיה, לבה גס בשפחותיה, יוצא וטווה בשוק, רוחצת ומשחקת עם כל אדם – מצוה לגרשה שני' כי יקח איש אשה ובעלה וגו'.²⁴

בברייתא זו דן הלברטל,²⁵ ועמד על כך שלפי פשוטה היא אינה דנה כלל בנושא הסוטה, אלא בעילות גירושין. אמנם, הבאתה בסיום העיסוק בטקס הסוטה

23 הן מילגרם, במדבר, עמ' 38, הן לוין, במדבר, עמ' 183, מתרגמים כאן 'fit of jealousy'. מילגרם אף מפנה לפסוקים כגון ישעיה יט, יד והושע ד, יב, שבהם מובנה של ה'רוח' הוא של אובססיה, שיגעון וקפריזה. בתארה את הקנאה, אין התורה מסתפקת אפוא בקביעה העובדתית שהבעל 'קנא את אשתו', אלא מתארת את התהליך הפסיכולוגי שהוביל לכך – הוא הפך לקנאי, לחשדן, רוח קנאה עברה עליו. תוספת זו, שאינה נדרשת לשם הבנת העובדות, מכוונת ככל הנראה להסביר את תפקידו של הטקס, כתיעול וסובלימציה לזעמו הקטלני של הבעל.

24 על פי כת"י וינה. מקבילות: ירושלמי פ"א ה"ז (יז, א); בבלי, גיטין צ ע"א. השוואה מפורטת של המקבילות, ראו בתוספתא כפשוטה על אתר.

25 הלברטל, מהפכות, עמ' 103–104. השוו גם האופטמן, לקרוא מחדש, עמ' 19–20.

בתוספתא²⁶ מלמדת כי לפחות עורך התוספתא ראה אותה כרלוונטית לענייננו.²⁷ להלן אף נראה שלא רק מיקומה, אלא גם מבנה ולשונה של הברייתא, קושרים אותה למשנתנו.²⁸

ההשוואה ל'דעות במאכל'²⁹ מלמדת שהיחס השונה לנשים מתפרש בתוספתא זו כדרגות שונות של איסטניסיות. יחס מחמיר עם האישה הוא 'איסטניסיות יתירה',³⁰ ובכך מואשם פפוס בן יהודה, המתואר כ'חבר עצבני וחששן שמא לא יצא ידי ההלכה'.³¹ שתי הדרגות הראשונות מתארות אנשים קפדנים יתר על המידה בהנהגתם. הראשון מחפש אמתלה לגרש את אשתו,³² ואילו השני חושש בלא גבול. הדרגה השלישית, לעומת זאת, היא הראויה על פי התוספתא: 'זו מדת כל אדם, שראה את אשתו שמדברת עם שכיניה ועם קרובותיה',³³ ומניחה'. תיאור

- 26 בבבלי הברייתא אכן מופיעה בסוף מסכת גיטין.
- 27 אבנר, עריכה ומבנה, עמ' 149 הע' 2, מצייך כי פעמיים מובאות בתוספתא הערות בעלות אופי אגדי על טקס הסוטה – שניהם מסוג מידה כנגד מידה, שניהם מפי ר' מאיר ושניהם בחתימת נושא: בסוף תיאור הטקס (פ"ג ה"ב–ה"ה) ובסוף העיסוק בנושא הסוטה בכלל (פ"ה ה"ט). אנלוגיה זו בין שתי הפסקאות האגדתיות בתוספתא מחזקת את הקריאה של הברייתא כדין וחשבון אגדי בנוגע לסוטה, בדומה לפסקה הראשונה. בירושלמי אכן הוצמדו שתי ברייתות אלו יחד.
- 28 יש לזכור כי קינוי וסתירה עשויים אכן להוביל לגירושין ולאבדן כתובה (פ"א מ"ה, פ"ד מ"ג), ולפיכך העיסוק בדיני הראיות של הסוטה הוא חלק אינטגרלי מן הדיון בסיבות המוליכות לגירוש של האישה. בהמשך הדברים אציג מקומות נוספים בספרות התנאית שבהם מתערב הדיון בקינוי בדיון בעילות גירושין.
- 29 ל'דעה' עשויות להיות הוראות מגוונות בספרות חז"ל: תבונה, מחשבה, נטייה ועוד (ראו משנה, אבות פ"ה מ"א; בבלי, ברכות מה ע"ב, פסחים פט ע"ב, קיב ע"א; ומילון בן-יהודה בערכו), אך מן ההקשר הקולינרי ברור כי משמעה של 'דעה' כאן הוא העדפה (taste), כפי שמפרש אכן יאסטרוב במילונו. השוו משנה, מנחות פ"א מ"ז: 'הבבליין אוכלין אותו [=את שעיר יום הכיפורים] כשהוא חי [=נא] מפני שדעתן יפה'.
- 30 כלשונו של הלברטל, מהפכות, עמ' 103.
- 31 כלשונו של ליברמן בתוספתא כפשוטה על אתר.
- 32 השוו משנה, נדרים פ"ט מ"ט: 'כך היא וסתו של פלוני, מגרש את נשיו'.
- 33 בכת"י ערפורט 'עם אחיה ושכיניה', ובמקבילות בירושלמי, סוטה פ"א ה"ז (יז, א) ובבבלי, גיטין צ ע"א 'עם שכיניה ועם קרוביה' ('שכיניה' ככל כתי"י! וממילא נופל חידושו המופלג של ליברמן, ספרי זוטא, עמ' 65). ואכן 'שכנותיה' נראה כאן כנוסח משני, שכן הבעיה היא ביחס לגברים דווקא, כמפורש במשנה. אמנם בהמשך התוספתא נאמר 'ליבה גם בעבדיה, ליבה גם בשפחותיה' (בכת"י ערפורט 'בשכניה', ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה למסכת כתובות, עמ' 192), אך שם מדובר על 'לב גס', המפגין התנהגות פסולה גם כלפי נשים, ואילו כאן על 'דיבור' סתם.

זה קרוב לדברי משנתנו 'ודברה עמו, אדין היא מותרת לביתה',³⁴ והמשנה, אם כן, נוהגת כמנהג הבעל הנדיב, ו'מניחה' לאישה לדבר עם גברים זרים.³⁵ תוספתא זו מנמקת את דרגת החירות הנשית שאינה גוררת עדיין סנקציות כלשהן. במיקומה הנוכחי, בחתימת הלכות הסוטה, היא עשויה לתפקד כמעין הסבר להיגיון של ההליך המוביל אל הטקס במשנה. שלוש הדרגות הראשונות נותנות טעם לפסיקת המשנה, כי רק מעשה, אך לא דיבור, אוסרים את האישה לבעלה, ופותחים את ההליך המוביל אל הטקס כולו. כך ראוי לו לאדם, קובעת התוספתא, להניח לאשתו לדבר עם שכניה, ולא להיות קפדן כפפוס 'שנעל דלת בפני אשתו ויצא'.³⁶ הדרגה הרביעית, לעומת זאת, מציגה את הקיצוניות השנייה – איש שאינו מגיב כלל על התנהגותה המופקרת של אשתו. ההתנגדות הנחרצת של התוספתא לשתיקת הבעל במקרה זה וההוראה המפורשת 'מצוה לגרשה' עשויות להתפרש בהקשר של מסכתנו כצידוק לטקס הסוטה עצמו. הקינוי אינו רצוי אם כל מטרתו להגביל את החופש הבסיסי ליצירת קשר עם הסובבים, אך ראוי ומתחייב כהתמודדות עם התנהגות פרוצה. בברייתות הבאות, בשני התלמודים, מצויות התייחסויות מפורשות יותר לסוגיית העילות המובילות אל הקינוי.

בבלי, סוטה ג ע"א

תנא דבי ר' ישמעאל, אין אדם מקנא לאשתו אלא אם כן נכנסה בו רוח, שנאמר ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו.

בסוגיה הבבלית מובאת מחלוקת אמוראים אחרונים³⁷ ביחס לזהותה של ה'רוח', והיא מכריעה כדעת רב אשי, שהכוונה היא ל'רוח טהרה' דווקא. אולם, בספרות חז"ל לא מצאנו 'כניסת רוח' בלא אפיון נוסף, אלא במובן של רוח רעה. נראה, על כן, כי עניינה של הרוח כאן הוא שיגעון ואובססיה, בדומה לדברי ריש לקיש באותה הסוגיה על מי שנכנסה בו 'רוח שטות',³⁸ ובדומה לדברי ר' יוחנן בן זכאי

34 מאחר שבתוספתא שתיית הכוס מקבילה לבעילת האישה, הרי יש בה הקבלה מלאה לקביעת המשנה כי אישה המדברת עם גבר זר עדיין 'מותרת לביתה', כלומר ליחסי אישות.

35 מן התוספתא עולה כי לשון הקינוי שברישא של המשנה – 'אל תדברי' – אינה ראויה, שכן היא מאפיינת את פפוס ודומיו, הנועלים את הדלת בפני נשותיהם. בכך היא מקבילה להסתייגותה של המשנה עצמה בהמשך.

36 'ויצא' רק בכתי"י וינה ובדפוס. לפי גרסה זו מדובר על נעילת דלת כפשוטה, ואילו על פי גרסת כת"י ערפורט הביטוי הוא מטפורי, כפי שהדבר גם במשנה, כתובות פ"ז מ"ו. ראו שרמר, נוסח התוספתא, עמ' 22, דוגמה 30, המראה שההבדל בין כתי"י וינה וערפורט משתקף גם במסורות השונות שבבבלי (גיטין צ ע"א) ושכירושלמי (סוטה פ"א ה"ז [יז, א]; קידושין פ"ד ה"ד [סו, א]).

37 רב אשי מול 'רבנן דבי רב אשי' (כבכת"י ותיקן, ראו ליס, שינויי נוסחאות, עמ' יד, הע' 32).

38 'אמר ריש לקיש אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנסה עליו רוח שטות, שג' כי תשטה אשתו, תשטה [בשי"ן ימנית] כתיב' (בבלי, סוטה ג ע"א). הלשון המשותפת בין ממרת ריש

בפסיקתא דרב כהנא ביחס לזה שנכנסה בו 'רוח תזזית'.³⁹ הצגת הדברים בדרשה זו, אם כן, מפתיעה למדי. היא שוללת כל עילה או צידוק לקינוי, לבד מאותה רוח הקנאה המקראית. גם כאשר הקנאה עצמה הפכה להליך פורמלי של קינוי, הרי רוח הקנאה המטרימה אותה בפסוק נותרה עומדת על תלה, בדרשה זו, כהסבר יחיד למעשהו של הבעל.⁴⁰

ירושלמי, סוטה פ"א ה"א (טז, ב)

כת' ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו וגו', שלא יקנא לה לא מתוך שחוק ולא מתוך שיחה ולא מתוך קלות ראש (ולא מתוך מתון), אלא מתוך דבר של אמה.⁴¹

הירושלמי התפרש על ידי ראשונים ואחרונים כנוגע לשאלת הסיטואציה הראויה למעשה הקינוי. הברייטא קובעת שיש לקנא דווקא מתוך הקשר רציני ואף מפחיד. לפי פירוש זה, לא רק הקינוי עצמו, אלא אף רוח הקנאה המטרימה אותו, הופכים להליך פורמלי ולהוראה מחייבת, שעל כן יש לקנא דווקא מתוך 'דבר של אמה'. אולם, לאחרונה הראה שלמה נאה שפירוש זה מסתמך ככל הנראה על גרסה משנית בברייטא, וכי בנוסח המקורי, שנשתמר בכתב יד ליידן לפני שחלו בו ידי המגיה, מסיימת הברייטא במילים: 'אלא מתוך דבר של זימה'. לדבריו: 'הקריאה המקורית "זימה" משנה את פירושה של הברייטא מן הקצה אל הקצה: אין היא מדברת על המצב הנפשי של הבעל, שהרי לא ייתכן שיצו עליו לקנא מתוך דבר של זימה, אלא על העילה לקינוי. הברייטא קובעת שלא כל התנהגות לא-הולמת של האשה, כמו שיחה עם אדם זר, שחוק וקלות ראש או בטלה, היא עילה לקינוי,

לקיש לתנא דבי ר' ישמעאל עשויה להתפרש כפרפרזה של האמורא על הברייטא (ואם כן דברי ריש לקיש על 'רוח שטות' הם פירוש של 'רוח' בברייטא), או, כמסתבר יותר, כעיצוב מכוון של הסוגיה עצמה. ראו גם להלן הע' 60 בפרק זה. על ההקשר האפלטוני של ממרת ריש לקיש – עבירה כטעות – ראו וייס, דור דור ודורשיו, עמ' 27.

39 פסיקתא דרב כהנא ד, ז (עמ' 74). 'רוח תזזית' עניינה שיגעון ושיטיון הנגרמים על ידי כניסת רוח (דיבוק). השו"ת ירושלמי, יומא פ"ח ה"ה (מה, ב); בראשית רבה יב, ט (עמ' 107); פסיקתא דרב כהנא י, ג (עמ' 164); וראו לוי, מילון, כרך ד, עמ' 635.

40 ממרה זו נידונה על פי רוב כתנאית, והחוקרים אף הסתייעו בה כדי לשחזר את השקפתו של ר' ישמעאל ביחס לטקס (ראו ניתוחו של כהנא את שיטת ר' ישמעאל, להלן פרק שישי, סעיף ה, והשוו יונגסטר, מדרשי הלכה, עמ' 119–122). אמנם ביחס לממרה השנייה של 'תנא דבי ר"י בבבלי שם ('מפני מה האמינה תורה עד אחד בסוטה') כבר הראה אפשטיין, נוסח, עמ' 656, שאין היא מתאימה לשיטת ר' ישמעאל במקורות האחרים, ולפיכך אפשר שיש לחשוד אף בזו הראשונה. להלן אבקש להסביר מקורות אלו דווקא לאור הקשרן בסוגיית הבבלי.

41 כך כת' ליידן לאחר ההגהות. לנוסחה ולפירושה של הברייטא, ראו ליברמן, פתרון, עמ' 305 (השוו ליברמן, תוספתא כפשוטה למסכת ברכות, עמ' 47) ודיונו של נאה להלן.

אלא רק התנהגות שיש בה "דבר של זימה"⁴². אם כנים הדברים הרי לפנינו הסתייגות מפורשת, ולא רק מרומזת, כדרך המשנה והתוספתא דלעיל, מהרחבת העילות. הפולמוס העולה מן הסתירה במשנה, וביתר שאת מדחיית דרכו של פפוס ה'נועל דלת בפני אשתו' בסוף הלכות סוטה בתוספתא, הופך בירושלמי לקביעה מפורשת.

במשנה הדיון בהתנהגות האישה נפתח רק בשלב שלאחר הקינוי, ואילו בברייתא שבירושלמי הקינוי עצמו הופך לתגובה נורמטיבית להתנהגות מינית לא ראויה. בניגוד לדרשת 'תנא דבי ר' ישמעאל' בבבלי, המסיקה מן הפסוק המקראי על אופיו השרירותי של הקינוי, דורש הירושלמי פסוק זה כמורה דווקא על העילות הראויות המובילות אליו. באופן זה אין הקינוי עוד גחמה שרירותית, תוצר של 'רוח' בלתי נשלטת, אלא מעשה המונע (ומוצדק) מכוח עילות מסוימות וראויות. להלן נראה שהבדל זה בין גישות הבבלי והירושלמי ביחס לקינוי שב ומופיע במקומות נוספים בשני התלמודים.

השוואתה של המשנה לדיונים המפורשים יותר בתוספתא ובתלמודים מחזקת, אם כן, את ההשערה שדברי המשנה 'אדין היא מותרת' הם אכן חידוש החותר תחת לשון הקינוי המופיע בראשיתה. לפיכך המתח העולה במפורש במקורות רמז כבר בלשונה המוחספסת של משנתנו. במשנה אמנם מדובר על תוצאות הקינוי, ואילו בברייתא שבירושלמי על העילות המובילות אליו, אך נראה שהפולמוס העומד ביסוד שני המקורות זהה. מי שמקנא לאשתו מתוך שיחה וקלות ראש, אינו עסוק במניעת ניאוף אלא בניסיון למנוע את החופש שלה, והרי הוא כאומר 'אל תדברי', כנוסח הקינוי שבמשנה.

ג. 'אסור לקנות'

במקורות התנאיים ובברייתות שבשני התלמודים מצאנו הגבלות וסיוג של הקינוי ושל המהלכים המובילים אליו ותוצאותיהם, אך לא הסתייגות מעצם המעשה.⁴³ אמנם, במקורות מאוחרים יותר נמצאות גם התייחסויות ביקורתיות מפורשות יותר.

42 נאה, ירושלמי, עמ' 575.

43 לא אכנס כאן למחלוקת ר' ישמעאל ור' עקיבה בשאלה האם קינוי רשות או חובה (ספרי במדבר ז [עמ' 12] [ר' עקיבה] רק בכת"י ותיקן 32, ואילו בשאר עדי הנוסח 'ר' אליעזר'); בבלי ג ע"א; במקבילה בירושלמי פ"א ה"א [טז, ב] מיוחסת המחלוקת לר' אליעזר ולר' יהושע) שכן מחלוקת זו חורגת מגבולה של פרשת סוטה, ומאפיינת את שיטתם בפירוש לשונות חיווי בתורה בכלל (כדברי הבבלי, שם ג ע"א; ראו אפשטיין, ספרות התנאים, עמ' 534; יהודה, עבד עברי, עמ' 60). על מחלוקת זו ראו יונגסטר, מדרשי הלכה, עמ' 116–125.

אבות דרבי נתן, נו"ב פרק מב

עשר גזירות נגזר על אדם הראשון ועשר על חוה [...] החמישית בעלה מקנא לה שלא תדבר עם כל אדם.⁴⁴

מסורות אגדיות שונות מונות את הקללות שנתקללה בהן חוה לאחר חטאה. באבות דרבי נתן (אדר"נ) נמצאות שתי מסורות שונות בעניין זה. האחת⁴⁵ עוקבת אחר פסוקי הקללה במקרא ומפרשת אותם,⁴⁶ ואילו האחרת⁴⁷ מוסרת רשימת גזרות עצמאית שאינה צמודה לפסוקים. הגזרה החמישית במסורת השנייה היא: 'בעלה מקנא לה שלא תדבר עם כל אדם'. גזרה זו מופיעה מיד לאחר 'שבעלה שולט בה', ונראית כמקבילה לדרשה המופיעה בנוסח א על המילים 'והוא ימשול בך': 'עטופה כאכל ומנודה מכל אדם וחבושה בבית האסורין'.⁴⁸

כדי להבין את הפיכת הקינוי לאחת מקללותיה של חוה, יש לעמוד על פשרן של רשימות אלו. עוד בסיפור המקראי, העונשים שקיבלו אדם וחוה מבוססים על חלוקה מגדרית ברורה: עונשו של אדם מאפיין את העולם הגברי, וכרוך בעבודה ובפרנסה, ואילו עונשה של האישה כרוך בלידה ובכפיפות לגבר. למעשה, ניתן לראות בתיאור עונשי אדם וחוה בבראשית פרק ג מעין מיתוס אטיולוגי על לידת ההבדלים המגדריים – קללות האל שלחו את האיש אל מחוץ לבית ושעבדוהו לאדמה, ואילו האישה נשתעבדה לגופה ולבעלה. הסיפור מלמדנו שמקורם של הבדלים אלו בראשית העולם. אמנם אין הם חלק מן הבריאה עצמה, אלא תוצאת החטא הראשון, אך מקורם באבות הקדמונים של האנושות כולה, ולפיכך הם מאפיינים כל איש ואישה באשר הם.⁴⁹

44 כך ברוב עדי הנוסח, ואילו בכת"י מינכן 'שבעלה מקנא לה' ותו לא. תודה למנחם קיסטר שהציג בפני את שינויי הנוסח מן הסינופסיס לאדר"נ שברשותו, ואף דן עמי במשמעם.

45 נו"א, פרק א (עמ' 4).

46 בבראשית רבה כ, ו (עמ' 190) מובאת מסורת שונה על קללות חוה המתמקדת רק בחלק הפיזי של הקללה – בכאב. ראו עוד אדר"נ, נו"א, פרק א (עמ' 7), ודברי שכטר במהדורתו, סוף הערה פו.

47 נו"ב, פרק מב (עמ' 117).

48 נו"א, פרק א (עמ' 4). במקבילה בבבלי, עירובין ק ע"ב המשפט 'עטופה כאכל...' מובא בשם 'כי אתא רב דימי אמר' (ראו על כך הנשקה, היוצא לדרך, עמ' 97, הע' 68). על היחס בין נו"א של אדר"נ לבין הבבלי, ראו קיסטר, אבות דר' נתן, עמ' 206, 218. הקשר בין שלוש הרשימות – בבלי, אדר"נ נו"א ונו"ב – ניכר ממקבילות לשוניות (שאינן נובעות מן הפסוקים!), כגון: 'שלא תדבר עם כל אדם' (נו"ב) – 'מנודה מכל אדם' (נו"א, בבלי); 'ראשה מכוסה כאכל' (נו"ב) – 'עטופה כאכל' (נו"א, בבלי). מהשוואה זו אף עולה כי יש לפרש 'מנודה מכל אדם' כפירוש הראשון, הדחוי, בבבלי שם: 'דאסיר לה ייחור'.

49 על קללות אדם וחוה בספרות העתיקה, ראו בויארין, מיניות, עמ' 77–106; סטורס, אל הרומים, עמ' 85–88; בסקין, נשיות, עמ' 73–79. סטורס טוען באופן משכנע כי בספרות הבית השני (ואף באגרות פאולוס) חטאם של אדם וחוה עדיין אינו נתפס כפרדיגמה למצב האנושי, וכי רעיון זה עולה בספרות היהודית והנוצרית גם יחד רק לאחר החורבן.

בדרשות חז"ל מהלך זה ממשיך ומפותח, בייחוד ביחס לקללותיה של חוה, ההופכות לאתר שדרכו מאופיין מקומה של האשה בעולם.⁵⁰ מקום זה מוכתב, אליבא דרשימות אלו, מכוח תכונות פיזיולוגיות שונות המייחדות את האשה (נוסח א: 'דם גידה [...] דם בתולים [...] צער העיבור'; נוסח ב: 'יולדת לט' ומניקה עד כ"ד [...] שהיא מזקנת מהרה [...] שהיא עומדת מלידה'), וכן מכוח אפיונים שונים של כפיפות לבעל ('בעלה שולט בה') ושל הדרה מן המרחב הציבורי ('שהיא יושבת בתוך הבית [...] יוצאה לשוק ראשה מכוסה כאבל'). אין ברשימות כל הבחנה בין אפיונים 'פיזיולוגיים' ו'תרבותיים'.⁵¹ אלו כאלו נתפסים כקללות, ובה במידה גם כחלק מסדר העולם הקבוע מבראשית.⁵² במסגרת זו יש להבין גם את הגזרה החמישית ברשימה: 'מקנא לה שלא תדבר עם כל אדם'. הקינוי מחבר את המוטיבים השונים המופיעים בגזרות. הוא גם דוגמה פרטית של שליטת הבעל הנזכרת לפניו ('בעלה שולט בה'), וגם תיאור של ההדרה מן המרחב הציבורי הנזכרת לאחריו ('יושבת בתוך הבית'). הקינוי מוצג ברשימה זו כדיכוי, כקללה, אך בה בעת גם כמוכתב מסדר העולם עצמו, וממילא כמה שאין להרהר אחריו.⁵³ היות האשה נשלטת על ידי בעלה נתפס כאפיון מהותי שלה, בדיוק כמו הריונה ודם וסתה.⁵⁴

- 50 המסורת המקבילה על אדם מופיעה רק ברשימה שבאדר"נ נו"ב. על רשימה זו מעיר אחדות, מעמד האשה, עמ' 35: 'הקללות אינן קללות שהושגו על הגברים, להבדיל מן הנשים, אלא הן קללותיו של המין האנושי'. אולם נראה כי הדברים אינם כה פשוטים. ברור כי האפיונים הפיזיולוגיים – 'שהוא אוכל טוב ומוציא רע', 'ששולט בו רמה ותולעה' – משותפים לכל המין האנושי, וכן גם הגזרות 'שבניו גולים ממדינה למדינה', 'שהוא עתיד לעמוד בדין'. אך חלק מן הגזרות מאפיינות את הגברים בלבד, כגון 'שהוא מתפרנס בצער' ו'שיהא נמסר לחיה שימות בה', שהן פרפרוזות על הקללה המקראית לאדם, ואילו חלקן קשה לסיווג, כגון 'שיש בו ריח זיעה', 'קצר ימים ושבע רוגז'. אדם הראשון נתפס הן כגבר והן כאדם, הן כאבי הגברים והן כאבי האנושות, ואילו חוה היא אם המין הנשי בלבד.
- 51 כך למשל מופיע הדם בנו"א בהקשר פיזיולוגי של הצער והכאב הכרוך בו, כפירוש ל'הרבה ארבה עצבונך והרונך', ואילו בנו"ב מתואר הדם בהקשר של השלכות הווסת על מצבה האישיותי, היותה 'נזופה מבעלה'.
- 52 עוד בקללה המקראית הפיזיולוגי ('בעצב תלדי בנים') והחברתי ('והוא ימשול בך') כרוכים זה בזה לבלי התר. ביחס ל'ואל אישך תשוקתך' לא ניתן לקבוע כלל אם זו שייכת להקשר אחד או לשני. ככלל, בספרות חז"ל התשוקה הנשית שרויה במרחב שבין הפיזיולוגי לחברתי (רוזן-צבי, איסורי ייחוד, עמ' 66).
- 53 מבט דומה על הקנאה (גם אם לא על הקינוי כמעשה פורמלי) עולה מן הסיפור על האשה שירקה בפניו של ר' מאיר, בירושלמי, סוטה פ"א ה"ד (טז, ד); ויקרא רבה ט, ט (עמ' קצ–קצג). לאחרונה נותח הסיפור על ידי גלית חזן-רוקם (שכנות, עמ' 55–85), אשר הראתה כי הוא עשוי להיקרא כהיפוך אירוני וביקורתי של טקס הסוטה. קנאת הבעל באשתו שהתראתה עם גבר זר (ר' מאיר הדרשן), אוסרת אותה לו (כסוטה), אך מביאה בעקבותיה היפוך של טקס ההשקיה: במקום שהכהן יערה מים אל תוכה, היא פולטת אותם על החכם.

הקשר בין קביעת המדרש 'מקנא לה שלא תדבר עם כל אדם' ללשונה של משנתנו ברור, שהרי המשנה היא זו שקבעה את נוסח הקינוי כ'אל תדברי'.⁵⁵ אך בעוד המשנה מציגה את הקינוי כהתראה מוגדרת ומסוימת, המיועדת לאיפיושי מאיסורא מ'איש פלוני' דווקא, הרי בדרשה זו מוצג הקינוי כהדרה כללית. ודוק, לא הבדל הלכתי לפנינו,⁵⁶ אלא נקודת מבט שונה על הקינוי. המבט אינו ממוקד

לניתוח זה יש להוסיף כי בסיפור, כמו בפסקה שבאדר"ג, אין כל ערעור על עצם זכותו ויכולתו של הבעל לקנא לאשתו ולהגביל את חירותה. אדרבה, כל הדמויות – האשה, שכנתה, ר' מאיר ואפילו רוח הקודש – פועלות בדרכים שונות ומשונות כדי למלא את רצון הבעל הזועם, להביא את האשה לירוק בפניו של החכם, וכך להשיב את שלום הבית. הצעת התלמידים להכות את הבעל הסורר נדחית על ידי החכם, וכנראה גם על ידי המספר. בשני מקורות אלו גם יחד, אם כן, מזדהים החכמים עם האשה הסובלת, תוך שהם מאשרים, כמובן מאליו, את הסדר הפטריארכלי הגורם לסבל זה.

548 איני סבור כדעת בסקין, נשיות, עמ' 73–79, שהרשימה באדר"ג כתובה כחלק מן המסורת המיזוגנית של הצדקת נחיתותן של הנשים. אדרבה, הרפלקסיה על מקום האשה ברשימות אלו נעדרת כמובהק כל רכיב אפולוגטי, ואינה אלא תיאור חריף ונוקב של מצבן בעולם. בניגוד למקורות אחרים (חלקם מובאים על ידי בסקין עצמה) אין כאן ניסיון להציג את היותה של האשה סגורה בביתה וכפופה לבעלה כאידיליה מופלאה, ככבוד והטבה לנשים (ראו למשל ירושלמי, מגילה פ"א ה"ט [עב, א]; בבלי, שבעות ל ע"א; גיטין יב ע"א), או כהגנה על הגברים מפני הפיתוי הטמון בה, אלא אך כביטוי של שליטה: 'זהו ימשול בך'. כיוצא בזה יש לסייג גם את טענתו של אחדות, מעמד האשה, עמ' 34, שיש לקרוא רשימות אלו כחלק מן הקללות המופיעות בתלמוד כלפי נשים. רשימות אלו אינן מקללות את האשה אלא מתארות את מצבן כקללה. אין הן מאשימות את האשה במצבה, ואף אינן מונות את תכונותיה הרעות, אלא מתארות את מצבה השפל בלבד. הרשימות אף מדגישות את האומללות והסבל הכרוכים במצבה של האשה, כעולה מן ההשוואה לאבל ולאסיר. יסודות מיזוגניים מצויים דווקא ברשימה שנוספה בבבלי ('במתניתא תנא') אך אינה במסורת שבאדר"ג, כגון 'מגדלת שיער כלילית'. ייחודן של רשימות אלו ניכר מתוך השוואתן למסורת מקבילה באדר"ג נוסח ב פ"ט (השוו בראשית רבה יז, ח [עמ' 158–160]; בבלי, נידה לא ע"ב) על תוצאות חטאה של חוה (ראו פונדברט, נידה, עמ' 29–32). שם מובא החטא כהסבר וצידוק ('מפני מה?') לנהגים שונים ('יוצאה וראשה מכוסה', 'הן מהלכות אצל המת תחילה') ולמצוות מיוחדות שניתנו לנשים (השוו ירושלמי, שבת פ"ב ה"ו [ה, ב]), ואילו כאן הגזרות מוצגות כמצב שפל בלבד, ואינן מוצדקות כתגובה לחטא או ככפרה עליו. השוו 'יוצאה לשוק ראשה מכוסה כאבל' שכאן, לאמור שם 'מפני מה האיש יוצא וראשו מגולה והאשה יוצא וראשה מכוסה, אמר להם לאחר שעבר עבירה והוא מתבייש מבני אדם, לפיכך יוצא וראשה מכוסה' (בראשית רבה יז, ח [עמ' 159]).

55 הדרשה נראית כהרכבת לשונן של שתי משניות. הרישה מתאימה ללשון משנתנו 'כיצד הוא מקנא לה [...] אל תדברי', ואילו הסיפה למשנת כתובות פ"ז מ"ו, המונה בין עילות הגירושין את 'מדברת עם כל אדם'.

56 שכן 'שלא תדבר עם כל אדם', אינו מתאר את נוסח קינויו של הבעל אלא את תוצאתו, לאמור: 'מקנא לה (כך) שלא תדבר עם כל אדם'.

עוד בפלוני המסוים, המסכן את תומתה של האשה, שאליו הקינוי מכוון, אלא בהשלכתו על יחסיה עם אנשים בכלל. במדרש שבאדר"נ הקינוי מאבד את אופיו ההלכתי כהתראה ממעשה אסור, ומתפרש כבידוד האשה מן הציבור, על דרך 'מנודה מכל אדם' שבמסורת המקבילה. הופעת הקינוי במסורת זו כחלק מסדרת נורמות של פיקוח, כגון כיסוי ראש ויציאה לשוק, מלמדת בבירור כי כאן נזנח ההקשר המידי של הניאוף וספקותיו לטובת הקשרים רחבים יותר של פריצות, של צניעות, של פיקוח ושל שליטה.

זאת ועוד, בניגוד לברייתא בריש הירושלמי ולתוספתא בסוטה, כאן אין מתבצעת הבחנה בין קינוי ראוי ולא-ראוי. בעוד המקורות דלעיל מבקשים להבחין בין קינוי שהוא דיכוי לא מוצדק לבין הסרת מכשול ומניעת חטא, הפסקה באדר"נ מציגה את הקינוי מראשיתו כדיכוי והדרה; ובעוד הקינוי של התוספתא – אם הוא נעשה בזמן ובמקום הנכון – הוא מעשה ראוי וחיובי, הרי הקינוי של אדר"נ אינו אלא קללה. אין כל ניסיון להצדיק את הקינוי או לתארו כאידוע חינוכי וראוי, אלא רק כאחד המימושים של 'הוא ימשול בך'.

בבלי, סוטה ב ע"ב

אמר ריש לקיש: מאי לשון קינוי? דבר המטיל קנאה בינה⁵⁷ לבין אחרים.

הדמיון בין דברי ריש לקיש ובין הפסקה באבות דרבי נתן ברור. המשנה מנסחת את הקינוי כאיסור לדבר 'עם איש פלוני' דווקא, ואילו שני מקורות אלו מביטים על תוצאות המעשה כהדרה מן המרחב הציבורי בכלל. הקינוי נידון בהם מן הזווית של השלכתו על יחסים עם 'אחרים' או 'כל אדם'.⁵⁸ מסורות אלו מסירות, אם כן, את החזות ההלכתית הפורמלית של מעשה הקינוי כהתראה, ומציגות אותו כמעשה של הדרה מן החברה בכלל. בכך הן מטשטשות את ההבדל שבין הקנאה המשנאית והמקראית, בהפכן את הקינוי לקנאה ואת הבעל המקנא לקנאי, מעין פפוס נועל הדלתות.

דבריו הביקורתיים של ריש לקיש, האמורא הארץ ישראלית, כמו גם דברי הברייתא בשם תנא דבי ר' ישמעאל, מופיעים בסוגיית הבבלי דווקא. גם בחלקים

57 בכת"י מינכן 'בינו', וכן הוא בערוך, ואפשר שכן היה בכת"י רומי לפני ההגהה. ראו ליס, שינויי נוסחאות, עמ' יא, הע' 44, שאין בין הגרסאות כל הבדל תוכני.

58 אמנם יש לדייק: משמעות הביטוי 'שלא תדבר עם כל אדם' אינה שהאשה אינה יכולה לדבר עם אף אחד, אלא שאינה יכולה לדבר עם מי שהיא רוצה (על דרך 'מדברת עם כל אדם' שבמשנת כתובות פ"ז מ"ו). בכך נבדל ביטוי זה מ'מנודה מכל אדם' שבאדר"נ נו"א, ומדברי ריש לקיש על הטלת הקנאה 'בינה ובין אחרים'. לפי שני מקורות אלו, עקב הקינוי תתקשה האשה לקיים יחסים חברתיים בכלל, ולפיכך אין כאן רק הגבלה של היחסים, אלא שלילתם ממש. בין כך ובין כך, המשותף לכל המקורות הללו הוא עצם הפניית המבט ליכל אדם, ולא לאיש פלוני, הנאסר עליה במפורש.

אחרים של סוגיית הבבלי על המשנה הראשונה מופיעות ביקורות מעין אלו.⁵⁹ לפיכך מעבר לשאלת אמינות הייחוס בכל אחד מן המקורות לעצמו,⁶⁰ יש משמעות לעצם ריכוזן של המגמות הביקורתיות דווקא בבבלי.⁶¹ מגמה ביקורתית זו מגיעה לשיאה בדיוק הסתמי המופיע בריש המסכת: 'המקנא – דיעבד אין, לכתחילה לא, קסבר'⁶² תנא דידן אסור לקנות'. מבחינה פורמלית מבוסס הדיוק על לשון החיווי – 'המקנא' – שנקטה המשנה, ואולם אופיו יוצא הדופן של הדיוק,⁶³ כמו גם מופרכותו הלשונית,⁶⁴ מלמדים כי יש לראות בו מעין סיכום של המגמות הביקורתיות המופיעות בסוגיה, שפותח, אולי לא במקרה, את המסכת.⁶⁵

59 ראו רוזן-צבי, סוטה, עמ' 52–56, שם נידונות שתי מגמות אשר מופיעות שוב ושוב בסוגיות הבבלי (ורק בהן!) על המשנה הראשונה. המגמה הראשונה היא של העברת הלקח למגרשו של הגבר (כגון דברי רבי 'שכל הרואה סוטה בקילקולה יזיר עצמו מן היין' [ב ע"א]), ודברי ריש לקיש: 'אין מזווגין לו לאדם אשה אלא לפי מעשיו' [שם]), ואילו השנייה היא של הצגת לקחים כלליים, לא מגדריים, מפרשת סוטה (כדברי ר' מאיר, 'אדם עובר עבירה בסתר, הקב"ה מכריז עליו, שנאמר ועבר עליו רוח קנאה' [ג ע"א]), וממרת ריש לקיש הסמוכה לה: 'אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנסה עליו רוח שטות, שנאמר כי תשטה אשתו, תשטה כתיב' [שם]). הצד השווה שבשתי המגמות הוא ההתרחקות מן ההתמקדות באישה כאובייקט היחידי של העיסוק בפרשת סוטה, כמצוי בספרות הארץ ישראלית.

60 ראו לעיל הע' 40 בפרק זה. על שאלת היחס לברייתות המופיעות רק בבבלי ראו אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 46–50; גולדברג, בבלי, עמ' 334–335. ראו גם דיונו המתודולוגי של שרמר, ביקורת, עמ' 232–233. במקרה שלנו, העדרן של מקבילות, בצירוף המגמתיות השיטתית בסוגיה זו (הן באיסוף החומרים והן בהסקת מסקנות מהם), תומך בייחוס הדברים לעריכה הבבלי דווקא.

61 על שאלת היחס בין אדר"ג לבבלי, ראו לעיל הע' 48 בפרק זה.

62 בכת"י ותיקן 'קסבר' נוסף מעל לשורה, אך כך הוא גם בכל שאר עדי הנוסח. ראו ליס, שינויי נוסחאות, עמ' ד.

63 הבבלי מדייק דיוק זה במקומות ספורים (ברכות טו ע"א [הקורא]; שבת קמז ע"א [הרוחץ]; ביצה ז ע"ב; זבחים לב ע"א; חולין יג ע"ב, כז ע"א, כט ע"א, קט ע"ב [השוחט]), ואילו ברוב המקומות שיכול היה הדיוק להופיע בהם, הוא חסר (ראו תוספות [ד"ה 'המקנא דיעבד'], ותוספות הרא"ש על אתר). יש מקום לבחון מדוע מופיע דיוק זה דווקא במקרים אלו, ויש רגליים לדבר שבכל אחד מהם יש אינטרס מיוחד לסוגיה לקבוע ש'לכתחילה לא' (להוציא המקומות בהם הדיוק עולה מלשון המשנה עצמה, כגון 'לא יתרום, ואם תרם – תרומתו תרומה'). הנקודה המרכזית לענייננו היא שבאף סוגיה אחרת לא נוספה לדיוק מסקנה כבמקרה שלנו: 'קסבר תנא דידן אסור לקנאות'.

64 בינוני ואחריו הוראה הוא לשון משנה רגיל לחלוטין, המתפקד במשמעות של תנאי, כמקובל במבני לשון קזואליסטיים (אזר, תחביר, עמ' 24–25). היטיב לנסח זאת ר' מנחם המאירי: 'זה שאמרו במשנתנו המקנא לאשתו, שמשמעו לשון דיעבד, לא ללמוד הימנה שלכתחילה יהא אסור לקנאות, אלא כך פירושו, כל שבא לקנאות כך הוא עושה' (בית הבחירה, מהד' ליס, עמ' ו).

65 הסוגיה הראשונה של המסכת 'מכדי תנא מנזיר סליק' היא סבוראית, כדרך של סוגיות מסוג

לשון הקינוי 'אל תדברי', התפרשה אם כן באדר"נ ובדברי ריש לקיש בבבלי (ובמשתמע גם בתוספתא) כהדרה של האישה מן הציבור. אך האומנם זוהי אכן כוונת המשנה בנקטה לשון זה? האם זנחה המשנה את ההקשר המידי של הניאוף ודיני הראיות, והשתמשה בקינוי כמכשיר כללי לפיקוח על התנהגות האישה הנשואה? לאו דווקא. אפשר לפרש את לשון המשנה לאור הקשר שבין כללי התנהגות מינית בציבור לבין חשדות לניאוף. אכן, דייוויד כהן טוען כי הפיקוח המיני בעיר ההלניסטית התאפיין בהיסקים כגון אלו בדיוק, מן ההתנהגות הציבורית הגלויה אל זו הסמויה. התנהגות פרוצה בשוק עשויה ללמד על מעשים חמורים הרבה יותר הנעשים בחדרי חדרים. זהו ההיגיון המכונה על ידו 'פוליטיקה של מוניטין': 'למרות שקורות ביתו של אדם מסתירות את המעשה המביש עצמו מעין הציבור, המוניטין היה מבוסס על היסקים מן ההיבטים הציבוריים של המעשה או מתוצאותיו שלא ניתן היה להסתירם לגמרי [...] באופן זה, הפוליטיקה של המוניטין, והפיקוח החברתי הכרוך בה, ניזונים מהיסקים המסתברים מתוך התנהגויות תמימות לכאורה'.⁶⁶

אמנם, בין אם נקשור את לשון 'אל תדברי' להנחות מעין אלו על אודות השתקפותה של ההתנהגות שבתדרי חדרים בזו הציבורית, ובין אם נראה בו אמצעי רחב יותר לפיקוח ודיסציפלינה על נשים, התוצאה היא אחת: הרחבת הפיקוח מן המעשים בחדר הסגור – המצביעים על אפשרות של ניאוף – לאלו שבחוץ, ברבים. תוצאת מהלך זה ביחס למעמדה החברתי של האישה הנשואה מתוארות במפורש בממרת ריש לקיש בבבלי.

בתגובה לקינוי בעל אופי רחב זה – 'אל תדברי' – מצאנו שתי מגמות שונות: הגבלתו וביקורת עליו. המגמה הראשונה מבקשת לקבוע גדרים המגבילים את הקינוי, ואילו השנייה מסמנת אותו כאמצעי הדרה מראשיתו. שתי המגמות מפרשות באופן שונה את לשון משנתנו. לפי הראשונה, הנוסח הכוללני 'אל תדברי' מתואר כסטייה מדרך הקינוי הראויה, ואילו לפי השנייה, משקף נוסח זה את עצם טיבו המדיר של הקינוי. את המגמה הראשונה זיהינו כבר בלשונה של המשנה עצמה, המגבילה את התוצאות של הקינוי הרחב ('אדין היא מותרת'), ואילו המגמה השנייה ניכרת מהסתייגויות שונות ממעשה הקינוי, המרוכזות בייחוד בבבלי. שיאן של שתי המגמות מופיע בבירור בפתיחות של שני התלמודים: בירושלמי הגבלה וסיוג – 'אלא מתוך זימה'; בבבלי שלילה מפורשת – 'אסור לקנות'.⁶⁷

זה. ראו על כך אפרתי, תקופת הסבוראים, עמ' עא–עג; וייס, היצירה, עמ' 6–10; שפיגל, סבוראים; כהן, סבוראים; בנוביץ, ברכות, עמ' 5.

66 כהן, מיניות ביוון, עמ' 94 (תרגום שלי).

67 ההבדל בין סוגיות הבבלי והירושלמי על המשנה הראשונה ראוי לציון, משום העובדה שבמשניות הבאות ישנו דווקא דמיון גדול, יוצא דופן, בין שני התלמודים. השוו למשל בבלי, סוטה ו ע"א–ע"ב (ממרת רב ששת) וירושלמי פ"ג ה"ה (יט, א); בבלי ז ע"א (השוואה

ד. 'מדברת עם כל אדם': בין עילות הקינאי ועילות הגירושין

מי הם הדוגלים באותן השיטות אשר עמן מתפלמסות הן המשנה הן הברייתא בירושלמי? מי הם אותם הגורסים שאסור לאישה לדבר 'עם כל אדם', או שיש לקנא לה 'מתוך שיחה' ו'קלות ראש'? אפשטיין סבור שאלו הן שיטות עתיקות, משנה ראשונה, אשר נדחו על ידי חכמים מאוחרים יותר, ואילו חוקרים אחרים מייחסים עמדות אלו להשפעות ההלניסטיות, המיוצגות אולי בדמותו של פפוס, הנוצל את הדלת, בתוספתא.⁶⁸

אולם דומני כי אין צורך להרחיק עדותנו עד לתקופות קדומות או להצביע על השפעות זרות כדי לזהות עמדות אלו, וניתן להראות כי הפולמוס התקיים בתוך עולם החכמים עצמו. כדי להראות זאת, יש לבחון את הקשר שנוצר במקורות בין הוויכוח על הקינאי לבין סוגיית עילות הגירושין. קשר זה נרמז כבר בעצם הופעתה של הברייתא על עילות הגירושין בסופן של הלכות סוטה בתוספתא, וכן בדרשה באדר"נ אשר חיברה בין לשון הקינאי במשנתנו ('אל תדברי') ועילות הגירושין שבמשנת כתובות ('מדברת עם כל אדם'). רמזים אלו הופכים לקשר מוצק בברייתא בריש הירושלמי, העוסקת, כפירוש של נאה, בעילות הקינאי. בהמשך סוגיית הירושלמי, מעט לאחר ברייתא זו, מובאת ברייתא נוספת, העוסקת בנושא עילות הגירושין: 'תני משום בית שמי, אין לי אלא היוצא משם

בין ליוני הסוטה להלכות ייחוד) וירושלמי פ"א ה"ג (טז, ד); בבלי ח ע"א (ר') יהודה חייש להרהורא) וירושלמי פ"א ה"ה (יז, א). בכל המקרים הללו לא רק ממרות בודדות אלא אף שלד הסוגיה עצמו משותף לשני התלמודים. ראו דברי אפשטיין, ספרות האמוראים, עמ' 91: 'בכלל הקרבה בין הירושלמי והבבלי גדולה יותר [בהלכה ובאגדה] במסכת זו, סוטה, מאשר במסכות אחרות של הבבלי'. על התופעה ככלל ראו פרידמן, תלמוד ערוך, כרך א, עמ' 15–16.

68 ראו פירוש של ליברמן בתוספתא כפשוטה על אתר, ד"ה 'כגון פפוס', המבוסס על דברי חכמים בירושלמי המשיבים לפפוס: 'נהיגין הוון אבהתן עבדין כן?' ('פ"א ה"ז יז, א). כבר בתוספתא, ויותר מכך בירושלמי, מתואר פפוס כבעל 'דעות משונות בעיני חז"ל' (בויארין, מרסירין, עמ' 12). אמנם עמדת פפוס ביחס לנעילת האישה בבית מבוססת היטב במקורות יהודיים קדומים (בן סירא, פילון ועוד, ראו להלן הע' 78 בפרק זה), ולפיכך נראה שיותר משיש במקורות אלו ביטוי להיות עמדתו עמדה זרה, יש בהם מעשה של הוצאה שלה מחוץ לגדר, הנעזרת אולי בדמותו השולית של פפוס (בעל השם ההלניסטי!). בבבלי, שבת קד ע"ב מופיע פפוס בן יהודה כבעל של מרים אם ישו, ועל רקע מסורת בבלית מאוחרת זו מבקש בויארין (מרסירין, עמ' 12–16; השונו בויארין, למות על האל, עמ' 101–105) לפרש גם את הסיפור על פגישתם של פפוס ור' עקיבה בבית הסוהר בבבלי, ברכות סא ע"א. נראה שבויראין אף סבור שיש לזהות (או שמא שהבבלי מזהה?) את פפוס בן יהודה זה עם ר' פפייס המתפלמס עם רבי עקיבה במכילתא, בשלח ו (עמ' 112–113), שעל כן הוא מאפיין אותו כבעל עמדות גנוסטיות (למות על האל, עמ' 195, הע' 39; עמ' 197, הע' 48), כדרך שכהנא, מכילתא, עמ' 504, 514, אפיין את ר' פפייס.

ערוה, מניין היוצאה וראשה פרוע וצדדיה מפורמין וזרועותיה חלוצות? תלמוד לומר: כי מצא בה ערות דבר'. היחס בין שתי הברייתות ראוי לעיון. לכאורה לפנינו מקורות כמעט הפוכים. בשני המקרים מוצג ניגוד בין העילה המצומצמת ('דבר של זימה' בהקשר של הקינוי ו'ערוה' בהקשר של גירושין) לבין עילות רחבות יותר, אלא שבמקרה של הקינוי שוללת הברייתא את ההרחבה, ואילו ביחס לגירושין מאשרת אותה.⁶⁹

אך דומני כי הניגוד בין הברייתות הוא מדומה, ונובע מן ההקשר הפולמוסי השונה שבו הן שרויות. הברייתא על עילות הגירושין יוצאת משיטתם המחמירה של בית שמאי ('אין לי אלא היוצא משום ערוה'), אשר שוללת את הגירושין כמעט לחלוטין, ומתירה אותם רק במקרה של ניאוף (שממילא אוסר את האישה לבעלה). בהקשר זה הברייתא אכן מרחיבה את העילות. אולם, אם נבחן ברייתא זו בהקשר של הפולמוסים המתקיימים בין חכמי המאה השנייה סביב שאלת העילות, נראה כי היא נוקטת דווקא גישה מצמצמת, בדיוק כחברתה הדנה בעילות הקינוי. אכן, במקום אחר⁷⁰ ביקשתי לקרוא ברייתא זו לאור מחלוקת ר' עקיבה ור' יוחנן בן נורי, המופיעה בפסקת הספרי זוטא לדברים שפרסם לא מכבר מנחם כהנא,⁷¹ וזה לשונה:

אכלה בתוך השוק, גרגרה בתוך השוק, הניקה בנה בתוך השוק, יצתה אזרועה גלויה וראשה פרוע בתוך השוק, בכלם היה ר' עקיבה או' יגרש. אמר לו ר' יוחנן בן נורי, אף אין את מניח אשה לאבינו אברהם שאין את מגרשה. שנ' כי מצא בה ערות דבר – כי מצא בה דבר, מה ערות דבר – דבר ברי, אף דבר יהא דבר ברי.

ר' עקיבה קובע שורה רחבה של עילות המחייבות גירושין ('יגרש!') – מאכילה בשוק ועד לבוש בלתי צנוע, ואילו ר' יוחנן בן נורי מסתייג מהן. הסתייגותו מנומקת על ידי דרשת הפסוק 'כי מצא בה ערות דבר', שממנה הוא לומד כי דווקא 'דבר' שהוא מעין 'ערוה', 'דבר ברי', יכול לשמש כעילת גירושין, ולא כל התנהגות בלתי הולמת.⁷² ברייתא זו נידונה על ידי כהנא בהרחבה, ואף אני שבתי

69 ניגוד זה מתחזק ממהלך הסוגיה עצמה, הרואה בעילות הגירושין ובקינוי מהלכים משלימים: המחמיר בגירושין, כשיטת בית שמאי, ייאלץ להשתמש בקינוי כאמצעי חלופי: 'מצא בה דברים כאורין, לגרשה אינו יכול [...] לפום כן הוא אומר חובה [לקנות]'. וכן יוצא מן ספרי במדבר ז (עמ' 10): 'לא שמענו אלא בזמן שיש לו עדים והיתרו בה שיוצאה ממנו בגט, אבל ספק נבעלה ספק לא נבעלה לא שמענו מה יעשה לה [...] הכתוב זקקה שתהא שותה מים המרים'. ראו על כך יונגסטר, מדרשי הלכה, עמ' 123.

70 רחן-צבי, עילות גירושין.

71 כהנא, ספרי זוטא דברים, עמ' 346. הדיון הפרשני בברייתא זו, וסוגיית עילות הגירושין בכלל, מופיעים שם, עמ' 351–359.

72 בברייתא בירושלמי מובאות רק העילות הנוגעות לחוסר צניעות פיזי, ואילו ר' יוחנן בן נורי מסתפק בדחיית עילותיו הרחבות של ר' עקיבה ואינו מפרט את העילות הראויות. אפשר

ודנתי בה במאמרי. לענייננו די לציין כי יש דמיון ברור בין דרשת ר' יוחנן בן נורי לבין הברייתא בירושלמי. בשני המקרים נדרשת ההרחבה לשיטת בית שמאי מן התוספת 'דבר', והיא מוגבלת לעילות שמעין ניאוף ('ערוה'), כלומר פריצות מינית דווקא. ר' עקיבה, לעומת זאת,⁷³ מרחיב את העילות לכל התנהגות בלתי ראויה בציבור, מדיבור וטווייה ועד אכילה,⁷⁴ בדומה למה שמצאנו במשנת כתובות פ"ז מ"ו.⁷⁵ כאשר מציבים את הברייתא בירושלמי בהקשר הפולמוסי המשתקף בדרשת הספרי זוטא לדברים, כמו גם בתוספתא בסוטה ובמשנת כתובות, רואים כי גם היא, בדיוק כמו הברייתא על עילות הקינני הבאה לפנינו, דווקא מצמצמת

שהוא יצמצם את העילות עוד יותר מן הברייתא בירושלמי, שכן הוא אינו דורש רק את מילת 'דבר', כבברייתא, אלא מקיש בינה לביטוי השלם, ואפשר לפיכך שהוא דורש התנהגות חמורה במיוחד, מעין 'ערוה' ממש. כהנא מציע כי העילות לפי ר' יוחנן בן נורי הן רק 'התנהגות פרוצה עם גברים, העשויה להוביל בנקל לזנות, ולא התנהגות בלתי צנועה גרידה שאינה קשורה במישרין לגברים' (ספרי זוטא דברים, עמ' 358). אולם בברייתא בירושלמי לא מובאות עילות הנוגעות למפגש עם גברים אלא לחוסר צניעות בלבד. ושמא ניתן להציע שר' יוחנן בן נורי חולק רק על הרישה של דברי ר' עקיבה 'אכלה [...] גרגרה [...] הניקה', ולא על העילות הנוספות – 'יצתה אזורעה גלויה וראשה פרוץ בתוך השוק' – ואם כן דעתו כבברייתא בירושלמי ממש (ראו דברי כהנא, שם, עמ' 352, על הרשימה בספרי זוטא המורכבת משתי רשימות שונות, ורק הראשונה שבהן מופיעה במקבילה בבבלי). בין כך ובין כך, ברור שההקשר של העילות הוא של 'ערוה', והוא מובחן מן הטווח הרחב של התנהגויות המוצגות על ידי ר' עקיבה ובמשנת כתובות.

73 שיטת ר' עקיבה במשנה האחרונה בגיטין אינה שייכת לפולמוס זה, שכן היא עוסקת בעילות המתירות גירושין, ולא באלו המחייבות אותן (שאינן נקשרות בדבריו לפסוק בדברים כלל). השווה דברי כהנא, ספרי זוטא דברים, עמ' 354, הע' 37, הקושר, בעקבות גולדין, בין שיטה זו של ר' עקיבה במשנת גיטין לשיטתו שהקינני הוא חובה.

74 בניגוד לעולה מדיונו של כהנא, איני סבור שהעילות שמציג ר' עקיבה נוגעות לצניעות דווקא. מוקדם הוא הטשטוש שבין הבית והחורץ, התנהגות בשוק באופנים המתאימים לבית דווקא: אכילה, הנקה, שיער פרוץ וכדומה.

75 במקבילה שבתוספתא, כתובות פ"ז ה"ו, לעומת זאת, עובדו העילות באופן שייקשרו לענייני צניעות דווקא. כך הפכה האשמה 'מדברת עם כל אדם' ל'רוחצת ומרחצת', נוסף 'לבה גס בעבדיה' (על ההקשר המיני של גסות הלב ראו להלן פרק שלישי), ולאשמת השיער הפרוע נוספו הבגדים הפרומים, ללמדך שבצניעות הלבוש עסקינן. ההבדלים בין המשנה והתוספתא כאן קרובים, אם כן, למחלוקת המפורשת בין ר' עקיבה ור' יוחנן בן נורי בספרי זוטא, ומתפרשים על ידה. בעניין היחסים בין המשנה והתוספתא כאן, ראו דבריו המסויגים של קיסטר, כדת משה ויהודאי, עמ' 207, הע' 41. לעניות דעתי, ניתן להוכיח במקום זה את משניותה של התוספתא ביחס למשנה, שכן התוספתא מביאה כאן רק את הרשימה של 'דת יהודים', בהתאם להפרדה שבמשנה, אף שבמסורת התוספתא בפרק זה אין כלל חלוקה בין 'דת משה' ל'דת יהודים', ושתייהן מופיעות יחד ביחס לאישה כמו גם ביחס לגבר: 'מפני שלא נהג/ה עמה/ו כדת משה וישראל'.

את העילות ולא מרחיבה אותן. ההשוואה בין שתי הברייתות בריש הירושלמי מאפשרת להציע כי גם בסוגיית הקינוי, כמו בסוגיית עילות הגירושין, מתפלמסת הברייתא עם עמדות שמתוך עולם החכמים, כעין המחלוקות הקיימות ביחס לעילות הגירושין.⁷⁶

הצעה זו מתחזקת לאור ניתוח דרגות החומרה השונות בתוספתא, סוטה פ"ה ה"ט, דלעיל. התוספתא דוחה במפורש את שיטת פפוס, הנועל את הדלת בפני אשתו. שיטה זו של נעילת האשה בבית⁷⁷ מומלצת במקומות שונים בספרות היהודית הקדומה,⁷⁸ אך לא מצאנו לה מהלכים בספרות חז"ל. אדרבה, בעל האוסר על אשתו לצאת מביתה, לבקר קרובים או ללכת 'לבית האבל ולבית המשתה', מחויב לגרשה ולתת את כתובתה 'מפני שנועל בפניה'.⁷⁹ מעשהו של פפוס משקף אידאל הלניסטי מוכר, אשר מומלץ גם על ידי סופרים יהודים-הלניסטים שונים,⁸⁰ אך ספק אם היו לו תומכים בחוגי החכמים, ולפיכך קשה לראות בו את הפולמוס המשתקף במשנתנו.

אולם גם לאחר דחיית נוהגו הנפסד של פפוס, נועל הדלתות, ממשיכה הברייתא ומתעקשת שמידת כל אדם היא להניח לאשתו לדבר עם הסובבים. לאמור, גם לאחר שלילת המנהג ההלניסטי של סגירת האשה בבית, התוספתא מציגה פולמוס נוסף, ופולמוס זה – הממוקד בשאלת חופש הדיבור יותר מחופש התנועה – הוא-הוא המתגלה במקורות שהבאנו לעיל. אכן, סוגיית התקשורת והדיבור היא השוזרת את מרבית המקורות שבהם דיברנו.⁸¹ היא מופיעה בראשה של משנתנו,

76 בין ר' יוחנן בן גורי ור' עקיבה בספרי זוטא דברים, ובין משנת כתובות פ"ז מ"ו והתוספתא המקבילה לה.

77 ראו לעיל הע' 36 בפרק זה.

78 ראו למשל בן סירא מב, ו: 'על אישה מטופשת תותם חכם' (על נוסח זה ראו קיסטר, בשולי, עמ' 14), וכן כמה פסוקים אחר כך: 'על בת חזק משמר [...] מקום תגור אל יהי אשנב' (יא-יב); פילון, על החוקים ג, 169 (עמ' 119): 'הבתולות, מאחורי המחיצה, לקחו להן לגבול את דלת הדירות, והנשואות – את שער החצר'; השו"ג גם את תיאורה האידילי של אסנת, הבתולה הנצורה במגרל השמור מפני הסכנות שבחזן, בפרק השני של החיבור היהודי-הלניסטי 'יוסף ואסנת'. על שאלת הימצאותו של 'חדר נשים' בבית ההלניסטי, ראו פומרוי, משפחות, עמ' 29–31, וההפניות המובאות שם, הע' 25.

79 משנה, כתובות פ"ז מ"ה, השו"ג לנימוק המובא בתוספתא, שם פ"ז ה"ה: 'שלמחר תהא מוטלת ואין כל בריא סופנה' (וזה ממש כדברי ריש לקיש בבבלי: 'מטיל קנאה בינה ובין אחרים').

80 ראו להלן סעיף ה. יחסו של בן סירא, הסופר הירושלמי, לתרבות ההלניסטית מורכב מעין כמותו, וקולמוסים רבים נשתברו עליו. ראו סיכומו השקול של קולינס, חכמה, עמ' 39–41.

81 השחזור דלעיל התמקד דווקא במקורות הלכתיים הנוגעים לעילות הקינוי והגירושין או למקורות המגיבים ישירות למשנתנו. לא כללתי מעגלים רחבים יותר של התייחסויות לסוגיית הדיבור, כגון משנה, אבות פ"א מ"ה: 'אל תרבה שיחה עם האשה' וכיוצא בכך, שעליהן נכתב במחקר רבות. הפניות בעניין זה, ראו אצל בסקין, נשיות.

ביחס לקינני ('אל תדברי'), וכן ברשימת עילות הגירושין שבמשנת כתובות פ"ז מ"ו ('מדברת עם כל אדם').⁸² שתי משניות אלו נשזרות יחד, כפי שראינו, בדרשה שבאדר"נ ('שלא תדבר עם כל אדם'), והן מהדהדות גם בדברי ריש לקיש על הטלת הקנאה 'בינה ובין אחרים'. לבסוף, הדיבור כעילה לקינני נשלל במפורש בברייתא בירושלמי: 'לא מתוך שיחה'.

ההשוואה לעילות הגירושין מאפשרת לדייק אף יותר ולקבוע שלא הדיבור לבדו עומד במוקד הדיון, אלא הדיבור שבין הדיבור והמרחב הציבורי. השוק הוא מוקדם היחיד של כל עילות הגירושין המפורטות בדברי ר' עקיבה בספרי זוטא, וכיוצא בזה במשנת כתובות.⁸³ הדיבור בציבור, 'עם כל אדם', הוא גם המוצג כעניינו של הקינני בדרשה שבאדר"נ ובדברי ריש לקיש בבבלי. אף שבעלה מקנא לה 'שלא תדבר עם איש פלוני', מקורות אלו מפרשים זאת כהטלת קנאה 'בינה ובין אחרים' בכלל.

ה'אישה' המתוארת במקורות אלו אינה סגורה בביתה, אדרבה, היא זו היוצאת אל השוק.⁸⁴ אותו הפרק במשנת כתובות הקובע כי אין לבעל לאסור על אשתו לצאת מן הבית ('מפני שנועל בפניה') הוא גם המביא את עילות הגירושין הרחבות, המתייחסות כולן להתנהגות לא ראויה בשוק.⁸⁵ כך במובהק גם בתוספתא סוטה, שם נזכר הפולמוס על הדיבור ('שמדברת עם שכניה') מיד לאחר דחיית שיטת פפוס, נועל הדלתות. אמור מעתה, שלילתה של פרקטיקת נעילת האישה בבית, והקביעה שאין בעלים יכולים למנוע ממנה יציאה החוצה, היא המביאה למפגש בלתי נמנע בין האישה והשוק, ולחרדות הכרוכות בכך. כפי שהראתה לאחרונה סינתזה בייקר, מפגש זה הפך למוקד מתמיד של פחדים בעולמם של החכמים. השוק מוצג במקורות שונים כאתר דיאלקטי, וסביבו נרקם שיח שלם על סכנות האישה שבשוק; סכנות הכוללת אותה עצמה – שמה הטוב ותומתה – את בעלה, ולמעשה את כל הגברים הנוכחים בשוק. לאחר הצגת שורה ארוכה של מקורות על האישה שבשוק, מסכמת בייקר:

82 הסתייגות משיטה זו ניתן למצוא כבר במקבילה בתוספתא (פ"ז ה"ו), המחליפה את אשמת הדיבור ברחצה (ראו לעיל הע' 75 בפרק זה).

83 בדברי ר' עקיבה בספרי זוטא דברים חזרת המילה 'בשוק' לאחר כל עילה, ואילו במשנה בכתובות מודגשת הציבוריות של המעשים האסורים בשלוש דרכים שונות: 'יוצאה [...] בשוק [...] כל אדם'. להשוואה מפורטת בין מקורות אלו, ראו רוזן-צבי, עילות גירושין.

84 ממצא זה עולה בקנה אחד עם טענתה המרכזית של סנתייה בייקר בספרה, שהתמונה המקובלת במחקר על הפרדה מינית חדה שהתקיימה בגליל של שלהי העת העתיקה – גברים בשוק ונשים בבית – לא רק שאינה משקפת את הראליה (כעולה מן הממצאים הארכיאולוגיים) אלא חוטאת גם לאתוס הרבני עצמו, שעניינו הוא שליטה על הנשים בשוק ולא הדרה שלהן משם. ראו בייקר, בית, עמ' 77–80; חזן-רוקם, שכנות, עמ' 30–31.

85 בייקר, בית, עמ' 78–79 מראה כי 'שוק' בספרות התנאית אינו מתייחס דווקא לאתר ספציפי, מעין האגורה ההלניסטית (שלא התקיים כאתר מובחן במבנה האורבני הגלילי), אלא למרחב המסחרי-ציבורי בכלל, להבדיל מן המרחבים הפרטיים ('בית') והפרטיים למחצה ('חצר').

בכל הופעותיה, מוצגת 'האישה בשוק' כמסמנת דמות מפוקפקת: זהותה, מעמדה, והמסמנים החברתיים הנלווים אליהם, הם עצמם נשוא הדיון או הסכנה. זאת ועוד, 'אישה' ו'שוק' באים יחד פעמים רבות בדיונים המקשרים תפיסות של טהרה מינית, מכובדות ורכוש [...] נראה שמבחינתם של מחברי מסורות חז"ליות אלו, הביטוי 'בשוק', כאשר הוא מכוון לאישה, נושא בחובו את המשמעות 'נסחרת בשוק' – לאמור, זהותה, גופה, מיניותה וערכה של אישה, מוצעים כולם, באופן זה או אחר, למכירה.⁸⁶

מן הדיון דלעיל עולה כי השיטות ששוללי הקינוי נאבקים בהן, אינן דווקא משניות עתיקות ולשונות קינוי קדומים מימי הבית, וגם לא דווקא השפעות הלניסטיות זרות. המקורות השונים המתייחסים למשנתנו, במפורש או במרומז, והקישורים הברורים שראינו בין סוגיית עילות הגירושין והקינוי מלמדים שהמתח הנרמז במשנה משקף פולמוס פנימי, בתוך עולם החכמים עצמו. הפולמוס מתנהל על פי שיטות כגון אלו של ר' עקיבה בספרי זוטא וכמשנת כתובות, הרואות באכילה בשוק ובדיבור 'עם כל אדם' התנהגות פרוצה המובילה לגירושין (ולאבדן כתובה).⁸⁷ ביחס לקינוי לא מצאנו אמנם היגדים מפורשים האוסרים על האישה לדבר 'עם כל אדם', בדומה למופיע בעילות הגירושין, אך מצאנו את שלילתם הפולמוסית בברייתא בריש הירושלמי: 'לא מתוך שיחה', ואף ראינו כי הן בבבלי הן באדר"ג פירשו כך את לשון משנתנו, כהגבלת הדיבור 'עם כל אדם'.

בהעדר שליטה על המרחב הפיזי מבקשים מקורות שונים לשלוט בסיטואציה התקשורתית עצמה. לכך מכוונת התוספתא בסוף הלכות סוטה, ומכך מסתייגת משנתנו. לפי הפירוש החדש שבמשנה רק מעשים שבבית הסתר, ולא אלו שבשוק, נוגעים לקינוי ולהשלכותיו. בגרסתה הסופית של משנתנו, לא המרחב הציבורי עומד לפיקוח, אלא דווקא החדר הסגור, הנסתר מעין, זה שבו עשוי להתרחש המעשה האסור עצמו. המגמה הרואה בקינוי אמצעי רחב של שליטה ופיקוח, נדחית מפני המגמה המצומצמת יותר, המתמקדת בשאלת הניאוף והחשדות סביבו, דווקא.

אין כל צורך לטעון שהקינוי במתכונתו הרחבה ('אל תדברי') נובע מימים קדומים שטקס הסוטה נהג בהם, ואילו החכמים שלאחר התורבן צמצמוהו בהתאם לרגישותם המוסרית החדשה.⁸⁸ אדרבה, הראיות דלעיל מובילות לכך שהפולמוס, כמו מוסד הקינוי עצמו, הוא בן זמנם של חכמי המשנה, ומתנהל בתוכם פנימה. כיוצא בזה אין גם בסיס טקסטואלי של ממש לסברה שהקינוי והסתירה נותרו

86 בייקר, בית, עמ' 99–100 (תרגום שלי).

87 צדו השני של פולמוס הגירושין מופיע בדברי ר' יוחנן בן נורי המתפלמס עם ר' עקיבה בספרי זוטא (וכמוהו הברייתא על עילות הגירושין בריש ירושלמי, סוטה) ומגביל את עילות הגירושין להתנהגות מינית פרוצה בלבד, וכן בתוספתא, כתובות פ"ז ה"ז המרככת את העילות הרחבות שבמשנה ('רוחצת' במקום 'מדברת' וכולי).

88 כטענתה של האופטמן, לקרוא מחדש, עמ' 21. על טענה זו ושברה, ראו להלן פרק שישי.

מוסדות נוהגים אף לאחר שהטקס עצמו הפסיק לפעול בעקבות החורבן.⁸⁹ אין, לפיכך, טעם בניסיון לשחזר סיפור היסטורי על התפתחות הקינאי ונהגיו, בין מלפני החורבן ובין לאחריו. אין לנו כאן אלא דיונים של חכמים על חופש, על פיקוח, על מוסר מיני ועל מה שביניהם. הטלטלות שזיהינו ביחס למוסד הקינאי – העובר בין ההקשר של דיני הראיות לזה של פיקוח ושליטה – הן ביטויים למיקומיו השונים בשיח הרבני, אך לא דווקא בראליה שלהם. אין סיבה להניח שהמקורות משקפים דרכי שימוש שונות בקינאי מצד בעלים במקומות שונים ובתקופות שונות,⁹⁰ אלא מחלוקות ומשא ומתן המתרחשים כולם בגבולות בית המדרש.

משהפך הקינאי למוסד קיים (כלומר קיים כמוסד הלכתי בבית המדרש) ניתן להשתמש בו, כדרך מוסדות הלכתיים אחרים, לבירור שאלות שונות ולמשא ומתן אידאולוגי. המוסד ההלכתי הופך לאתר, להזדמנות, למקרה מבחן, לבחינת שאלות של מגדר, של חופש, של פיקוח מיני ומה שביניהם. יש לזכור שהקינאי במשנה נעשה לפני שנקבעה האשמה כלשהי, ומדובר לפיכך עדיין בסתם אישה, כל אישה.⁹¹ אין פלא, על כן, שמוסד זה הופך לאתר לחשוב דרכו על הסכנות והפיקוח ביחס לכל אישה. העובדה שהקינאי נמצא בצומת שבין הגוף והמקדש מסייעת להופכו לאתר מיוחד, מסומן, לבירור שאלות כאלו. התאורטיות של מוסד הקינאי, כמו גם מיקומו בצומת שבין הגוף והחברה, הפכו אותו לאתר פריווילגי לבירור של שאלות של זהות אישית וקולקטיבית, אשר בתוכו וסביבו נרקמו

89 כטענת זלוטניק, דינה, עמ' 111–113. הראיה היחידה שמביאה זלוטניק לדבריה היא דברי ר' יוסי מסורא בבבלי, סוטה ב ע"ב: 'לא לימא איניש לאינשי ביתיה בזמן הזה לא תיסתרי עם פלניא, דילמא קיימא לן כר' יוסי בר' יהודה דאמר קינאי על פי עצמו ומסתתרא וליכא האידנא מי סוטה למיבדקיה וקאסר לה עילויה איסורא דלעלם'. אלא שזו היא למעשה ראייה לסתור, שכן ר' יוסי מתייחס לקינאי בזמן הזה כתקלה המתרחשת בשוגג (ועשויה להביא לידי תוצאות הלכתיות חמורות), ולא כמוסד נוהג לכתחילה. טענתה של זלוטניק שיש לראות בטקס החז"לי מעין Lex Iulia יהודי, משכנעת בבסיסה – בייחוד בנוגע לסוגיית ההפיכה של טקס הסוטה לאירוע ציבורי במשנה (רוזן-צבי, סוטה, עמ' 113) – אולם הפרטים שהיא אוספת במהלך הפרק חושפים דווקא את השוני המהותי בין היחס החז"לי וזה הרומי לסוגיית הניאוף הלא מוכח. יותר מאשר דמיון (לא כל שכן השפעה) בין החקיקות השונות, כהצעתה של זלוטניק, הטקסטים המובאים בספרה מגלים דווקא את נקודות המוצא השונות לחלוטין כלפי סוגיית הניאוף המשוער: מן החקיקה האוגוסטינית והלאה הניאוף ברומא הוא פשע ציבורי (public crime), וכל אדם, זר כקרוכ, יכול להאשים אישה בניאוף. במשנה, לעומת זאת, נותר הקינאי, אף לאחר הוספת דיני הראיות בטקס המשנאי, במתכונת המקראית הבסיסית של 'וקינא את אשתו'. רק הבעל יכול לקנא, רק לאשתו ולא לגבר שאתה, ורק בתוך מסגרת הנישואין; להפך ממש מן החקיקה האוגוסטינית.

90 כעולה מרמזיו של אפשטיין (ראו לעיל הע' 21 בפרק זה) על המשנה הקדומה, וכפי שמבקשות לעשות האופטמן וזלוטניק במפורט בספריהן.

91 זהו בדיוק הנתון שהברייתא בריש ירושלמי, סוטה מבקשת להתמודד עמו.

דיונים בשאלות של חופש התנועה והתקשורת ושל מידת הפיקוח המיני על נשים וגבולותיו.

ה. הקנאה בספר בן סירא: תקדים לביקורת החז"לית?

בספר בן סירא ט, א מופיעה לכאורה הסתייגות מפורשת מן הקנאה המקראית של בעל לאשתו, הקודמת במאות שנים לזו המופיעה בסוגיית הבבלי: 'אל תקנא את אשת חיקך, פן תלמד עליך רעה'.⁹² הביטוי המופיע ברישה מיוסד ללא ספק על במדבר ה, יד: 'וקנא את אשתו'.⁹³ ומציג אם כן הסתייגות מן התיאור המקראי⁹⁴ של הבעל הקנאי. מפרשים שונים ביקשו אמנם לרכך את ההתנגדות לקינוי, באומרים שבן סירא מתייחס כאן דווקא לקנאה 'חסרת בסיס' (groundless jealousy),⁹⁵ אולם סיוג זה לא רק שאינו רמז בדבריו, אלא שהוא מניח כבר את הליך הקינוי הפורמלי כדרך שעוצב על ידי חז"ל, ואילו בן סירא מתייחס לקנאה במובנה המקראי, שהיא, מעצם טיבה, חסרת כל ביסוס אובייקטיבי.

למעשה, טעמו של בן סירא לשלילת הקנאה המקראית מופיע במפורש בסופו של המשפט: 'פן תלמד עליך רעה'. המפרשים, רובם ככולם, פירשו משפט זה בעקבות התרגום היווני: *μῆδε διδόξῃς ἐπὶ σεαυτὸν παιδείαν πονερόν* (פן תלמד אותה כנגדך התנהגות רעה). משמע, הקנאה עשויה להשיג את התוצאה ההפוכה ממטרתה, ודווקא לעודד את האישה לזנות, כדרך חשדות שווא.⁹⁶ ניתן

92 על פי כת"י א.

93 זהו המקום היחיד במקרא שבו מופיע השורש 'קנא' בתוספת מושא ישיר חבור (שנשמר גם בתרגום היווני), ככל שאר המקומות מופיע מושא עקיף, כרווח בספר משלי ('אל תקנא באיש חמס / באנשי רעה / ברשעים'), וכיוצא בו בן סירא ט, יא–יב; ל, לט.

94 בן סירא פירש ככל הנראה ש'וקנא את אשתו' הוא תיאור ('רשות'), ולא הוראה ('חובה'), ולפיכך יכול היה להתנגד לכך. השוו לדעת ר' ישמעאל שהקינוי הוא רשות (ספרי ז [עמ' 112]) וכן לתנא דבי ר' ישמעאל בבבלי, סוטה ג ע"א המסתייג מן הקינוי.

95 בוקס ואוסטרלי, בן סירא, עמ' 345 (ובעקבותיהם, ובאותה לשון ממש, טרנצ'רד, נשים, עמ' 30).

96 כך בוקס ואוסטרלי, שם; סקהן ודי ללה, בן סירא, עמ' 218; וכן פירש סגל במהדורתו: 'כלומר, על ידי הקנאה תלמד אותה להתנהג ברעה נגדך' (עמ' נה–נו). סמנד, בן סירא, עמ' 82, לעומת זאת, העדיף לפרש 'תלמד' בגוף שלישי, על פי התרגום הסורי: 'דלא תאלף עליך חכמא בישא', וכיוצא בזה פירש טרנצ'רד, נשים, עמ' 30, שהפסוק מזהיר את הגבר מלפתוח את תיבת הפנדורה של אי-נאמנות בנישואין, שכן גם האישה עלולה לגלות התנהגויות לא ראויות שלו. סביר יותר ש'תלמד' בפסוק זה אינו בגוף שלישי (בניין קל, נקבה, כמסומן בקונקורדנציה של האקדמיה ללשון העברית: ספר בן סירא, עמ' 189) אלא בגוף שני (בניין פיעל, זכר), כשאר הפסוקים בפסקה זו המזהירים את הגבר מפני העלול לקרות לו עצמו: 'פן תפול / תלכד / תנקש / תסב'.

להציע פירוש שונה לביטוי העברי,⁹⁷ אך בין כך ובין כך עולה ששלילת הקנאה מנומקת כנובעת מתוך חשש לגבר המקנא, ולא לאישה שהוא מקנא לה. עניין זה מתחדד אף יותר מתוך עיון בפסקה כולה (ט, א–ט). הפסקה מורכבת מתשעה פסוקים העוסקים כולם בצורך להיזהר מנשים שונות: 'אשה זרה' (ג), 'מנגנת'⁹⁸ (ד), 'בתולה' (ה), 'זונה'⁹⁹ (ו), 'אשת חן' (ח) ו'בעולה'¹⁰⁰ (ט), והמסר העולה ממנה ברור: יש להיזהר מכל סוגי הנשים, שכן כולן מהוות סכנה לגבר, לשמו הטוב, לממונו ואפילו לחייו.¹⁰¹ במסגרת זו יש להבין גם את שלילת הקינאי בראשית הפסקה כנובעת מחשש לפגיעה בשמו הטוב של הבעל ('תלמד עליך רעה').¹⁰²

אף כי האתיקה המינית של בן סירא נסמכת באופן עמוק על זו של ספר

97 ניתן להציע ש'תלמד' אינו מכוון כלפי האישה דווקא, אלא כלפי הרבים, ולפיכך: 'פן תלמד על עצמך רעה', פירושו: תוציא לעצמך שם רע של בעל קנאי (השוו מז, כ). אכן, כבר העירו על כך, שעניין שמו הטוב של הגבר והחשש מפני פגיעה בו הן תמות מרכזיות ביותר בספר בן סירא (סנדרס, זהירות), וכי האיום על שמו הטוב של הגבר מופיע בעיקר מכיוון של הנשים (קמפ, פטריארכיות).

98 ביחיד, על פי התרגומים, ובכת"י א 'מנגינת'.

99 הזונה מופיעה בכת"י א גם בפסוק ג, אך משפט זה אינו בתרגומים.

100 על פי היווני. הפסקה עוברת מן האישה שבבית (פסוקים א–ב) אל האישה הזרה (ג), ואז מתארת סוגים שונים של נשים זרות, מן הקל (פניות) לחמור (ניאוף). כיוון שגם 'אשת חן' בפסוק ח מתוארת כאישה נשואה ('ואל תביט אל יופי לא לך'), הרי ניתן לראות בפסוקים הדרגה מן הקל לחמור: בתחילה נשים פניות – מנגנת ובתולה, שחרוז אחד מוקדש להן, אחר כך זונה, ששני חרוזים מוקדשים לה, ולבסוף אשת איש, שארבעה מוקדשים לה.

101 בעניין הסכנות הצפויות מן הנשים נראה כי ישנה הדרגה (במקביל להדרגה באופיין של הנשים, ראו הערה קודמת). בתחילה החשש הוא מן הפגיעה בשם הטוב (פסוק א 'תלמד עליך רעה', על פי פירושנו לעיל, וכן פסוק ב, כעולה מתוך ההשוואה לדברי בן סירא מז, יט–כ), לאחר מכן פגיעה בממון (כך מפורש בפסוק ו 'פן תפס את נחלתך', וכנראה כך יש לפרש גם בפסוק ה, ביחס לשוכב עם בתולה, שעונשו קנס, כמפורש בתורה), ולבסוף מוות (ביחס לנשים נשואות, בפסוקים ח–ט). אמנם בפירוש הביטויים שם נחלקו עדי הנוסח והתרגומים בשאלה אם יש להבינם באופן ממשי או מטפורי, ראו רוזן-צבי, סתר, עמ' 383, הע' 55; טרנצ'רד, נשים, עמ' 113–114.

102 החשש מן הפגיעה בשם הטוב היא גם העומדת במוקד הפסקה העוסקת בסכנות הבת בפרק מב, ט–יב (על פסקה זו ונוסחאותיה השונות ראו קיסטר, בשולי, עמ' 145–146; קיסטר, לפירוש, עמ' 323–324, הע' 61; שרמר, נישואין, עמ' 110). הפסקה מציגה סוגים שונים של חששות של האב ביחס לבתו: זנות, רווקות, עקרות וכדומה, אך מבהירה כי לכל החששות מכנה משותף אחד – פגיעה בשמו הטוב של האב: 'בני על בת חזק משמר, פן תעשה לך שם סרה. דבת עיר וקהלת עם, והבשת בעדת שער' (על נוסח זה, ראו קיסטר, בשולי, עמ' 140, הע' 67).

משלי¹⁰³ הרי יש ביניהם הבדל מכריע. בן סירא, כפי שהראתה קלודיה קמפ¹⁰⁴, אינו מייחס עוד את הסכנות הצפויות מן הנשים רק לאישה הזרה, הזונה או הנואפת שברחובות. אדרבה, חלק ניכר מכתובתו מוקדש לסכנות האורבות לגבר מאשתו שבבית (בייחוד פרקים כה–כו). האישה המסוכנת – שבספר משלי היא דווקא זו הזרה, המפתה הסובבת ברחובות (פרק ז) – נכנסת עתה לתוך ביתו של אדם פנימה.¹⁰⁵ בתוך הרשימה הארוכה של נשים שעל הגבר להישמר מהן – 'פן תיפול במצודותיה' – כולל בן סירא גם את 'אשת חיקך' עצמה.¹⁰⁶ אמנם מן האישה שבבית לא ניתן להתרחק כדרך נשים זרות, אך גם כאן יש לנקוט משנה זהירות. זאת ועוד, מסמיכות פסוקים אֵב ניתן להסיק כי הזהירות מן האישה שבבית היא כפולה: מחד גיסא אין להחמיר עמה יותר מדי – 'אל תקנא...'¹⁰⁷, ומאידך גיסא אין לתת לה לשלוט עליך – 'אל תקנא'¹⁰⁸ לאשה נפשך, להדריכה על במותיך.¹⁰⁹

103 ראו סקהן ודי ללה, בן סירא, עמ' 43–45.

104 קמפ, כבוד ובושה, עמ' 182.

105 קמפ, שם, עמ' 182, הע' 28, מציינת את פרק לו, כז–לא כיוצא דופן מבחינה זו, שכן בו האישה מוצגת דווקא כמי ששומרת ומגינה על הגבר. אפשר כי פסוקים אלו – המכילים הן דברים חריפים נגד חיים בלא אישה הן שבח בלתי מסויג כלפי הנישואין – משקפים פולמוס נגד מגמות של רווקות שהיו קיימות בחברה היהודית בזמנו. על מגמות פרישות ורווקות במאות הראשונות לספירה ועל מאבקם של חז"ל בהם, ראו שרמר, נישואין, עמ' 51–65. ייתכן שבבן סירא נשתמרה עדות מוקדמת הרבה יותר למגמות אלו (ושמא דווקא בקרב הסופרים ותלמידיהם, בהשפעת התפיסות ההלניסטיות?).

106 זהו השימוש היחיד בביטוי זה בבן סירא (אמנם סמנד, בן סירא, עמ' 82, שולח לאמור בפרק כו, ג, אך הגרסה שם מפוקפקת ביותר), והוא מבטא לכאורה אינטימיות חיובית (השוו שמואל ב יב, ג). אמנם כיוון שהפסקה יוצרת רצף, ולא ניגוד, בין כל סוגי הנשים, שהרי מכלול צריך להיזהר, נראה כי השימוש בביטוי זה כאן נועד להדגיש דווקא את התפיסה שהסכנות צפויות מכל הנשים כולן, 'מזונה' ו'אשה זרה' ועד 'אשת חיקך' הקרובה אליך ביותר (והרי זה ממש כפי שמשמש הביטוי בדברים יג, ז; כח, נד).

107 מעין 'אל תהי כאריה בביתך' (בן סירא ד, ל, כך כת"י ג וביווני, ראו דברי סגל על אתר), והשוו לדברי התלמוד 'לעולם אל יטיל אדם אימה יתירה בתוך ביתו' (בבלי, גיטין ז ע"א).

108 כך בכת"י א, ואילו ביווני $\mu\eta\delta\phi\varsigma$, ועל פיו מגיחים רבים: 'אל תתן לאשה נפשך', אך קיסטר, גניזה, עמ' 45, טוען כי אין צורך בהגהה שכן יש לקרוא את הנוסח העברי כ'אל תקנה', כלומר תיתן, כביווני (וזהו משחק מילים עם 'תקנא' שברישא). בין כך ובין כך, נראית דעתו של טרנצ'רד, נשים, עמ' 87, שהמדובר כאן הוא ביחסו של אדם לאשתו דווקא, ולא לנשים בכלל (השוו התלבטותם של סקהן ודי ללה, בן סירא, עמ' 218, האם פסוק ב הוא השלמה לפסוק א [אשת חיקך], או הקדמה לפסוקים הבאים [אישה זרה]). כיוון שפסוק זה חורג מן המבנה הקבוע של 'אל... פן', שבפסוקים א–ו, טרנצ'רד, נשים, עמ' 30, מציע לראות בו תוספת לקובץ קדום, שנועדה לאזן את התמונה החד-צדדית העולה מפסוק א.

109 הטענה שעל הגבר לשלוט על נשיו ולא לתת להן לשלוט עליו חוזרת פעמים רבות בבן סירא ואף נקשרת במפורש לסכנה לכבודו של הגבר. כך בפרק מז, יט–כ ביחס לשלמה

בן סירא אינו מדבר מתוך דאגה לאישה, אלא מתוך פחד ממנה. כל עניינו בפסקה זו, כמו לכל אורך הספר, הוא בגורלו של הגבר,¹¹⁰ ובהקשר זה הוא מתריע גם מפני הקנאה לאישה שבבית. אין הבדל עקרוני בין התראתו מפני הקנאה, לבין התראתו מפני מעשים נמהרים אחרים כלפי נשים, העלולים לפגוע בגבר ולהכתים את שמו, כדוגמת 'אל תקרב אל אשה זרה' או 'העלים עין מאשת חן'. לא אמפתיה, אלא פחד, עומד בבסיס הוראה זו, כמו בבסיס כל אחיותיה בפסקה זו בפרק ט.¹¹¹

פסוקים אלו, אם כן, אינם עשויים להתפרש כתקדים לשלילת הקינוי בבבלי, אלא כחלק מן המוסר המיני המאפיין את בן סירא בכלל. אולם ההשוואה מבליטה היטב את החידוש שבסוגיית הבבלי: בעוד בן סירא מסתייג מן הקנאה בגלל דאגתו לגבר, הרי סוגיית הבבלי מבטאת דאגה לאישה ולגורלה. דאגה זו היא העומדת בבסיס ממרת ריש לקיש כי הקינוי 'מטיל קנאה בינה לבין אחרים', והיא זו שמביאה את הסוגיה לפרש מחדש את המשנה כאוסרת את הקינוי לחלוטין.¹¹²

(כת"י ב): 'תתן לנשים קסליך, ותמשילם בגונתך, ונתתן מום בכבודך'; וכן ל, לא (כת"י ה): 'בכל מעשיך היה עליון, ואל תתן מום בכבודך'. עניין הצורך לשלוט באישה והחשש מפני שליטתה על הגבר עומד גם במוקד תיאור האישה הרעה בפרק כה, טז–כו: אין מביש יותר מאשר 'אשה מכלכלת [את] בעלה' (פס' כב, כת"י ג). עצתו של בן סירא היא או לשלוט באישה: 'אל תתן למים מוצא ולאשה רעה ממשלה' (פס' כה, על פי היווני) או לגרשה (פס' כו). בעניין זה ראו ניתוחו היפה של לויסון, חוה, עמ' 619–620. החידוש בפסוקנו הוא בהוספת הקביעה שגם קנאה יתרה עשויה להיות מסוכנת לגבר ולפגוע בשמו הטוב ובכבודו.

110 כבר ציינו רבים כי עיסוקו של בן סירא בנשים הוא תמיד מתוך ההקשר של השפעתן על הגבר (כדוגמת 'אשה טובה אשרי בעלה' [כו, א] מחד גיסא, ו'רע אשה ישחיר מראה איש' [כה, יז] מאידך גיסא), ולעולם לא מתוך עניין באישה עצמה. לפיכך נראה כי צודק לויסון, חוה, עמ' 619, בטענתו כי 'אשה' בפרקים כה–כו יש לתרגם wife ולא woman.

111 אף שכן סירא משתמש במוטיבים ובתמות מקובלים בזמנו ביחס לנשים, דומה שצודק קולינס, חכמה, עמ' 72, באומרו שהוא מקצין מאוד את המוטיבים הללו.

112 הפער הניכר בין תפיסתו של בן סירא את דרך ה'טיפול' המומלצת ביחס לנשים לבין זו שראינו בבבלי בפרט ובספרות חז"ל בכלל, בייחוד בסוגיית חופש התנועה והפיקוח, מערער את טענתה הגורפת של טל אילן כי 'אחת הסיבות העיקריות – אולי הסיבה העיקרית – שבגללה זכה ספר בן סירא לתפוצה ולחיבה חסרות תקדים בקרב עורכי התלמוד הבבלי, היא יחסו של הלה לנשים' (אילן, בבלי, עמ' 105; השו' גם בסקין, נשיות, עמ' 32–33). דומה כי יש להבחין בהקשר זה בין התשתית האנתרופולוגית – שיח היצרים, הפיתוי וסכנות הנשים – שבה עשויה להיות קרבה בין החיבורים הללו, לבין היחס אל הפרקטיקות המיניות והפיקוח עליהן, שבהם רב המבדיל מן המשותף.

פרק שני

האיום: פרק א משנה ד

לאחר שהוכח – על ידי קינוי וסתירה בעדים – שהחשד אכן מבוסס, האשה החשודה אמורה להילקח אל הטקס עצמו, במקדש, כמפורש בפסוקים: 'והביא האיש את אשתו אל הכהן' (במדבר ה, טו). אמנם על פי סדר הדברים שבמשנה, עוד קודם שהאשה מובלת אל המקדש (משנה ה), נוספו הליכים שונים, הנעשים בשני בתי דינים, מקומי (משנה ג) וגדול (משנה ד). בפרק זה אתמקד במשנה ד, המתארת איום המושמע בבית הדין הגדול שבירושלים. וזה לשונו:

היו מעלין אותה לבית דין הגדול שבירושלם,
ומאיימים עליה כדרך שהן מאיימים על עידי נפשות,
ואומ' לה: ביתי, הרבה יין עושה, הרבה שחוק עושה, הרבה ילדות עושה,
הרבה שכנים הרעים עושים.
אל תעשי לשמו הגדול שניכתב בקדושה שימחה על המים.
ואומרין לפניה דברין שאינה כדיי לשומען, היא וכל משפחת בית אביה.

משנה קצרה זו מעלה מספר רב של שאלות ותמיהות: מה מטרת הנאום הנמלץ הנישא בפני האשה? מדוע יש לערוך אותו דווקא ב'בית הדין הגדול שבירושלים'? ובעיקר, מניין שאבה המשנה את התיאור הזה, שאין לו רמז ובן רמז בתורה? אמנם עוד קודם שנוכל לבחון את השאלות הגדולות, יש להבהיר פרטים שונים במשנה: מה משמעותה של ההשוואה לעדי נפשות? כיצד יש לפרש את הביטויים 'הרבה יין עושה וכו'?' האם מניחה המשנה כמובן מאליו שהאשה שלפנינו ודאי חטאה? מהם הדברים ש'אינה כדיי לשומען'? ומדוע בכל זאת משמיעים אותם בפניה?

למשנה ישנן מקבילות בספרי ובתוספתא העשויות לשפוך אור על קצת משאלות אלו:

ספרי יב (עמ' 18):

'אם לא שכב איש אותך' – מלמד שפותח בה לזכות,¹

1 בשאר העדים: 'לה בזכות', אך לשון כת"י רומי עיקר. השוו משנה, סנהדרין פ"ד מ"א: 'פותחין / מטיין / מחזירין לזכות' (ראו להלן הע' 65 בפרק זה).

אומר לה הרבה יין עושה, הרבה שחוק עושה, הרבה ילדות עושה, הרבה קדמוך ונשטפו.

אל תגרמי לשם הגדול שנכתב בקדושה שימחה על המים. אומ' לפניך דברי הגדה, דברים שאירעו בכתובים הראשונים, כגון שאמ': 'חכמים יגידו ולא כחדו מאבותם' [איוב טו, יח]. או' לפניך דברין שאינן כדיי לשומען, היא וכל משפחת אביה.

ר' ישמעאל אומר: כתחילה היה מודיעה [כוחן]² שלמים המרים. אומר לה, בתי המים המרים הללו למה הן דומין לסם יבש הנתון על גבי בשר חי ואין מזיקו, כשהוא מוצא מכה מתחיל לחלחל. אף את, אם טהורה את, שתי ואל תמנעי, ואם טמאה את, 'הנקי ממי המרים המאירים' [במדבר ה, יט].

תוספתא פ"א ה"ו (עמ' 152):

וכדרך שמאיימין עליה (בית דין)³ שתחזור בה, כך מאיימין עליה שלא תחזור בה.

אומ' לה, בתי, אם ברור לך הדבר שטהורה את, עמדי על בוריך ושתי, שאין המים הללו דומין אלא לסם יבש שנתון על גבי בשר חי ואין מזיקו, ולכשמוצא שם מכה מחלחל ויורד.

המוסבות הספרותית⁴ של פסקת התוספתא על משנתנו עולה בבירור מן המשפט הפותח את הפסקה, 'וכדרך שמאיימין עליה שתחזור בה, כך [...]', המתייחס במפורש להלכה שבמשנה ומשלים אותה. עניינה של פסקת התוספתא הוא בהוספת צד שני לאיום, שבו עולה האפשרות שהאישה טהורה, ועל כן אין עליה לחזור בה. צד זה מופיע גם בפסקת הספרי, בשם ר' ישמעאל, אך נעדר לחלוטין מן המשנה. היעדרות זו מקבלת משקל שונה בשני התלמודים. בירושלמי פ"א ה"ד (טז, ד) מובאות ברייתא מעין זו שבתוספתא בסמוך למשנה, בלא שהסוגיה מקשה על כך דבר, ואילו בבבלי (ז ע"ב) מקשים בפירוש ('ורמינהו') מן הברייתא על המשנה. תירוצו של הבבלי אינו מתיישב אמנם עם פשוטה של משנה⁵, אך לענייננו חשובה עצם ההנחה שהעדרה של שיטת ר' ישמעאל מן המשנה אינו מקרי. במילים אחרות, בעוד, על פי סוגיית הירושלמי, אפשר ששיטת ר' ישמעאל אך חסרה מן המשנה, ועל כן ניתן להשלימה ממקורות מקבילים, הרי לפי הבבלי היא מתפרשת כמושמטת ממנה, וממילא כמשקפת שלילה מכוונת של שיטה זו. יחס הספרי אל המשנה ברור פחות. חוץ משיטת ר' ישמעאל, המובאת בספרי

2 נשמט בכת"י רומי.

3 אינו בכת"י ערפורט וכרפוס, ראו להלן הע' 15 בפרק זה.

4 על מושג זה, ראו פרידמן, פסח ראשון, עמ' 22–23.

5 כפי שהראה הלבני, מקורות ומסורות, עמ' תלז. התירוץ, המבחין בין שלבים שונים בטקס: קודם ולאחר שנמחקה המגילה, יידון להלן.

וחסרה במשנה, ישנם עוד שני הבדלים משמעותיים בין המקורות.⁶ ראשית, בגוף הנאום שבספרי ישנם דברי הגדה הנאמרים לאישה – 'דברים'⁷ שאירעו בכתובים הראשונים' – שאינם במשנה. שנית, בכל אחד מן המקורות מופיעה כותרת שונה לנאום, והנאום עצמו אף יוחס למוסדות שונים: המשנה מכנה אותו איום, ומייחסת אותו לבית הדין הגדול שבירושלים, ואילו הספרי מדבר על פתיחה לזכות, המבוצעת על ידי הכוהן עצמו. עניין אחרון זה אמנם אינו מפורש בספרי, אך עולה בבירור מן הפסוק שהדרשה מוסבת עליו, המתייחס לפתיחת ההשבעה על ידי הכוהן (במדבר ה, יט). כדי להבין כיצד אותם הדברים ממש עשויים להיחשב במקור אחד איום, ובמשנהו פתיחה לזכות, יש לבחון את המוסדות הללו לגופם ואת מקורותיהם השונים.

א. איום: בין הסוטה לדיני נפשות

המשנה משווה את הנאום בבית הדין לאיום הנאמר לעדי נפשות.⁸ איום זה מופיע במשנת סנהדרין פ"ד מ"ה, וזה לשונו:

כיצד מאיימים על עידי נפשות? היו מכניסין אותן ומאיימין עליהן: שמא תאמרו מעומד ומשמועה, עד מפי עד, אדם נאמן שמענו. או שמא שאין אתם יודעין שסופינו לבדוק אתכם בדרישה ובחקירה. היו יודעים שלא כ[דיני ממונות]⁹ דיני נפשות. דיני ממונות אדן גותן ממון ומתכפר לו, ודיני נפשות דמו ודם זרעיותיו תלויים בו עד סוף כל העולם. שכך מצינו בקין שנאמר: 'קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה' [בראשית ד, י]. אינו אומר דם אחיך אלא דמי אחיך – דמו ודם זרעיותיו [...] ¹⁰ שמא תאמרו מה לנו ולצרה הזאת, והלא כבר נאמר: 'והוא עד הוא ראה או ידע וגו'". או שמא תאמרו מה לנו לחייב בדמו שלזה, והלא נאמר: 'ובאבד רשעים רינה'.

6 על ההבדלים הקטנים יותר, ראו להלן הע' 44, 45 בפרק זה.

7 בקטע הגניזה: 'מעשים', והוא הוא, כדלהלן.

8 אין לענייננו הפרש גדול בין אם נפרש 'כדרך' במשמעות דווקנית ('באותו האופן', כגון: 'היו מתיזין את ראשו בסיף, כדרך שהמלכות עושה' [סנהדרין פ"ז מ"ג]), או רק כהפניה לאתר נוסף של איום, בלא להשוות בין הפרטים (מעין 'לפי שאדם צריך לצאת ידי הבריות, כדרך שצריך לצאת ידי המקום' [שקלים פ"ג מ"ב]). בין כך ובין כך, המשנה (בניגוד למקבילותיה) בוחרת לציין את עדי הנפשות כמקבילה לאיום שכאן, וזו בחירה הראויה לעיון.

9 בכת"י קויפמן רק 'דיני' (ולפיכך נמחק ה'דיני' השני), אך יש להשלים על פי שאר עדי הנוסח של 'סדר המשנה'.

10 דילגתי על הדרשות האגדיות שנוספו כאן במשנה. על כך, ראו אפשטיין, ספרות התנאים, עמ' 418; אלבק, פירוש המשנה, כרך ד, עמ' 182; אורבך, מעולמם, עמ' 562.

הפועל 'לאיים', אשר בלשון חכמים נגזר מן ה'אימה' המקראית,¹¹ משמש בהקשר של דיני נפשות כמונח טכני לתיאור פרוצדורה המטרימה את העדות. אמנם האיום על עדי נפשות שומר הרבה ממשמעותו המקורית של הפועל, שכן הוא אכן מבוסס על הפחדה והטלת אימה.¹² במשנה שלנו מוטשטש רכיב ההפחדה, שכן החכמים פונים אל האישה ברפות ובלשון חיובית, אך גם בה מופיעה אזהרה מפני הסיכון הגלום בהמשך הטקס: 'אל תעשי לשמו הגדול שניכתב בקדושה שימחה על המים'. ראיית משנתנו כאיום והשוואתה לדיני נפשות נראית לפיכך כמבוססת על המטרה המשותפת לשני הנאומים – למרות האווירה השונה שלהם – ניסיון להרתיע את נמענם מלהיכנס להליך שיפוטי.¹³ אמנם בין האיום על עדי נפשות לבין הנאום שבמשנתנו ישנו הבדל מהותי. לאחר שמתרים על עדי הנפשות מפני עדות שקר, מוסיפים ומתרים בהם שלא יימנעו מלהעיד אם עדותם כשרה ותקינה. הנאום לאישה הסוטה במשנתנו, לעומת זאת, הנו חד-צדדי לחלוטין, ואינו מכיל אזהרה מהימנעות מן השתייה אם האישה טהורה. עניין זה מובלט במקבילות השונות, המוסיפות את הצד השני של האיום. שוני זה טומן בחובו הבדל עקרוני בין שני האיומים ותכליתם. הדברים הנאמרים לעדי נפשות נועדו להרחיק עדות לא כשרה ('שמא תאמרו מעומד ומשמועה [...]'), או עדות שקר ('שמא שאין אתם יודעין שסופינו לבדוק אתכם [...]'), ואילו עדות כשרה ותקינה הכרחית לקיום ההליך המשפטי, ואסור להימנע ממנה ('אם לא יגיד ונשא עונו').¹⁴ האיום על הסוטה, לעומת זאת, אינו מכיל כל הסתייגות, ואין לפיכך מנוס מן המסקנה שהוא מיועד, בכל מקרה, לגרום לאישה לחזור בה, ולהפסיק את מהלך הטקס.

הבדל נוסף בין האיום על עדי נפשות והאיום על הסוטה, הוא שהאחרון מיוחס במשנה ל'בית הדין הגדול שבירושלים', בעוד דיני הנפשות כולן, ובכללם האיום, מתקיימים, על פי משנת סנהדרין, בבית דין של עשרים ושלשה. סתירה זו אינה קיימת במקבילות שבתוספתא¹⁵ ובספרי,¹⁶ שם מיוחס הנאום לכוהן, עורך הטקס,

11 ראו מורשת, לקסיקון, עמ' 101; וכן ראו בבלי, יומא ד ע"ב.

12 ראו בייחוד דברי המשנה 'דיני נפשות' – דמו ודם זרעיותיו תלוין בו עד סוף העולם' (פ"ד מ"ה).

13 השו"ב בבלי, ראש השנה כ ע"א, שם יש לאיום על עדים הוראה רחבה של ניסיון להביא אותם לשנות את עדותם (לצורך עיבור החודש).

14 על כך ראו ניתוחה המפורט של הלברשטם, ספק, עמ' 127–133.

15 ההלכה על האיום מופיעה בתוספתא, שלא כבמשנה, לאחר העלאת האישה לשער ניקנור (הלכה ד), והעמדתה על ידי הכוהן לפני האל (הלכה ה). אמנם בכת"י וינה של התוספתא מופיע 'וכדרך שמאיימין עליה בית דין שתחזור בה', אך המילים 'בית דין' אינן בכת"י ערפורט ובדפוס, ונראות לפיכך כתוספת שנועדה להשוות בין התוספתא למשנה. לשון הרבים 'מאיימין' (וכן בהמשך: 'אומרי') מתארת פעולה סתמית ואינה מלמדת דבר לענייננו, ראו למשל פ"א מ"ו 'מעבירים ממנה', האמור ביחס למעשי הכוהן (ובספרי כאן: 'שפותח בה לזכות', ביחיד; וראו ליס, שינויי נוסחאות, עמ' סו–סז, הע' 69, ולא דק, שהרי בכת"י

⁶ בלא כל זכר לבית דין בהקשר זה.¹⁷ הופעת בית הדין במשנה עשויה, לכאורה, לקבל חיזוק מפירושו של פילון, המתאר גם הוא שלב מטרים לעליית האשה למקדש, המבוצע בבית דין.¹⁸ אלא שבדברי פילון, בניגוד למשנה, לבית הדין יש תפקיד שיפוטי של ממש, ורק במקרה שאין בכוחו להכריע בין טענות הבעל והאשה, ממשיך הזוג אל המקדש.¹⁹

שני חוקרים דנו בפירושה של משנתנו: אברהם ביכלר פירש אותה, בהתאם למקבילות, כחלק מפעולות הכוהן,²⁰ ואילו גדליה אלון, לאור מסורתו של פילון, כשלב שיפוטי של ממש.²¹ אף שהשנים נחלקו בפרטי פירושה של המשנה, הרי נשתוו בסירובם לקרוא אותה כפשוטה, כלומר כמתארת איום (ולא שלב שיפוטי) המושמע בבית הדין (ולא על ידי הכוהן). בכך הם ביקשו לרכך את הקושי שבהופעת 'בית הדין הגדול בירושלים' בתוככי טקס הסוטה, בתוך שלב לא שיפוטי במובהק, אשר מיוחס במקבילותיה של המשנה לכוהן עצמו. אלא שהקושי עצמו נובע מן ההנחה – שאותה המחקר, ואף זה ההיסטורי, זנח זה מכבר – שיש לראות בתיאורי המשנה דיווח היסטורי מהימן.²² מחקרים שונים שהוקדשו

רומי 32 הגרסה היא 'או' לה'. על הגישות השונות להבדלים בין סדר המשנה והתוספתא בכלל, ראו פרידמן, פסח ראשון, עמ' 42–43.

166 למקורות אלו ניתן להוסיף גם את משנת סנהדרין פ"א מ"ה, המונה את תפקידיה של הסנהדרין הגדולה, ואינה מזכירה את טקס הסוטה בהם. האיום על העדים (פ"ד מ"ה), כמו דיני הנפשות כולם (פ"א מ"ד), נעשה בפני בית דין של עשרים ושלושה.

17 נקודה זו הודגשה על ידי רבים. ראו למשל ביכלר, הסנהדרין, עמ' 51; אלון, מחקרים, כרך ב, עמ' 95, הע' 33; אלבק, פירוש המשנה, כרך ג, עמ' 227, הע' 2; אבנר, עריכה ומבנה, עמ' 33–34.

18 על התוקים ג, 53–55.

19 אלון, מחקרים, כרך ב, עמ' 92; גרושקואו, כתיבת הסוטה, עמ' 81–83. יש לציין כי פילון אכן נוקט במינוחים משפטיים לכל דבר לתיאור שלב זה: זימון למשפט (*πρόκλησις*), דיין (*δικαστής*), תובע תביעת שווא (*συκοφαντής*) ונאום הגנה (*ἀπολογία*). על כך, ראו לעיל פרק ראשון, סעיף א.

20 השוו להצעתו ההפוכה של אלבק, פירוש המשנה, כרך ג, עמ' 227, הע' 2.

21 ביכלר מפרש את המשנה לאור שיטתו העקרונית ש'בית הדין הגדול בירושלים' אינו זהה ל'סנהדרין גדולה' שבמשנת סנהדרין (ביכלר, הסנהדרין, עמ' 50). הסנהדרין הגדולה הנה מוסד שיפוטי, ואילו בית הדין הגדול הוא מוסד דתי הלכתי, המורכב מכוהנים ויושב בלשכת הגזית. ממילא אין מרחק רב בין המסורת שבמשנה, שהאיום נעשה בבית הדין הגדול, לזו שבספרי ובתוספתא, שכן לפי שתי המסורות נאמר הנאום על ידי הכוהנים במקדש, כחלק מן המהלך הפולחני של הטקס, ולא כשלב שיפוטי נפרד. אלון (מחקרים, כרך ב, עמ' 95, הע' 33) דוחה את פירושו של ביכלר, וטוען כי המשנה משקפת תמונה דומה לזו של פילון. הן את המשנה הן את פילון הוא מפרש לפי ההנחה שבתקופת בית שני היו מסורים דיני הנפשות רק לסנהדרין הגדולה, בניגוד לתיאור האנכרוניסטי שבמשנת סנהדרין.

22 על הבעייתיות של ספרות חז"ל כמקור היסטורי נכתב רבות, ואין צורך לשוב ולסכם את

לתיאורי הסנהדרין בספרות התנאית²³ הראו כי בשום פנים אי אפשר ליישבם עם המציאות המוכרת לנו ממקורות קדומים יותר, כגון הבשורות וכתבי יוספוס. בית דין גדול במתכונת המתוארת בספרות התנאית – דהיינו הנהגה דתית-הלכתית לאומית מחייבת, הניצבת בראש מערכת שיפוטית אוטונומית, בנויה לתלפיות²⁴, אשר חולשת על דיני ממנות ונפשות, כמו גם על פסיקת ההלכה – הנו ככל הנראה מוסד אגדי.²⁵

את הקושי שמשנה ד, יש, אם כן, לנסח מחדש מנקודת מבט ספרותית. במקום לשאול האם הסוטה עלתה לבית הדין הגדול לפני עלותה אל הכוהן, מה התבצע שם וכיצד מיישבים את עדותה של המשנה עם עדויות סותרות, נבחן כיצד משרתת הוספת 'בית דין הגדול שבירושלים' את עיצוב מהלך הטקס במשנה.²⁶ מנקודת מבט זו 'בית דין הגדול שבירושלים', אינו אלא המשך ישיר של 'בית הדין שבאותו המקום' המופיע במשנה הקודמת: 'כיצד הוא עושה לה? מוליכה

הדברים. ראו למשל במבואותיהם של לוין, תעניות, ושרמר, נישואין ובמקורות המובאים שם. על גישתו של גדליה אלון (ותלמידיו) למקורות חז"ל, ראו שוורץ, אימפריאליזם, עמ' 8–5.

23 הבולט בהם בעת האחרונה הוא אפרון, חשמונאים, עמ' 250–290 (ביחס לטקס הסוטה, ראו שם, עמ' 256). ראו גם סיכומו של כהן, מקבים, עמ' 102–103. סקירת מחקר מעודכנת בסוגיה זו נמצאת אצל מקלארן, שלטון, עמ' 18–23. מאמרו של אורבך, 'בתי דין של עשרים ושלשה, ודיני מיתות בית דין' (מעולמם, עמ' 294–305; השוו גם אורבך, ההלכה, עמ' 47–57) מייצג היטב את הגישה המייחסת היסטוריות מלאה לתיאורי בתי הדין בספרות חז"ל.

24 התיאור השלם ביותר של מערכת בתי הדין נמצאת בתוספתא, חגיגה פ"ב ה"ט (עמ' 383) ובמקבילותיה.

25 אפרון סבור כי הספרות הארץ ישראלית כלל אינה מתיימרת לתאר את הסנהדרין כמציאות היסטורית. מערכת בתי הדין מופיעה בספרות זו כמערכת אידיאלית השייכת לעבר מיתי, לצד נבואה, אורים ותומים, מלוכה וכדומה, ואילו בתיאורים ריאליים מפורטים של בית שני אין לסנהדרין מקום בספרות זו. ליחס שבין שאלת ההיסטוריות ושאלת היומרה ההיסטורית של המקורות אודקן ביתר פירוט בפרק השישי להלן.

26 ממילא אין גם קושי להניח שהמשניות השונות מציגות בצורה שונה את בתי הדין ותפקידיהם, ואין הכרח לזהות בין המונחים השונים המופיעים במשנה: 'סנהדרין גדולה', 'בית דין של שבעים ואחד', 'בית דין הגדול שבלשכת הגזית' ו'בית דין הגדול שבירושלים' (שלושת הראשונים מופיעים בפ"א בסנהדרין, והאחרון בפ"א שם, ראו אורבך, מעולמם, עמ' 38; ביכלר, הסנהדרין, עמ' 41–43). אכן, משנתנו מתארת מבנה של שני בתי דינים: מקומי ('בית דין שבאותו המקום') ומרכזי ('בית דין הגדול שבירושלים'), בשונה מן המבנה המשולש המופיע במשנת סנהדרין פ"א. דוק, איני טוען שכל טקסט 'ברא' את המוסד מחדש. אדרבה, זהו מוסד אינטרטקסטואלי מובהק, תוצר משותף של טקסטים רבים, המקיימים ביניהם קשרים שונים ומורכבים, אלא שכל טקסט 'משתמש' בו באופן שונה, במעט או בהרבה, ואין להקיש לפיכך משימושו של מקור אחד למשנהו.

לבית דין שבאותו המקום, ומוסרין לו שני תלמידי חכמים שמא יבוא עליה בדרך.²⁷ קישור זה מסיט את הניתוח מן ההיגיון של האיום עצמו, להקשר של רצף המשניות הפותחות את המסכת. משניות אלו מתארות את השלבים שלפני תחילת הטקס הכוהני במקדש (עד 'מעלין אותה לשער המזרח' במשנה ה), ומאופיינות בריבוי רכיבים כמו-משפטיים – עדים, תלמידי חכמים ובתי דין. אולם עיון בתפקידם של רכיבים אלו מגלה כי לאף אחד מהם אין תפקיד שיפוטי: בית הדין המקומי אחראי רק למסור לבעל שני תלמידי חכמים שילוו את הזוג בדרךם למקדש,²⁸ ובית הדין הגדול מאיים על האישה ותו לא. הרושם המתקבל הוא לפיכך כי המשנה מעוניינת בהימצאותם של בתי דין במהלך הטקס,²⁹ אף

27 ראו אבנר, עריכה ומבנה, עמ' 129, הע' 1, וכבר עמד על כך ביכלר, הסנהדרין, עמ' 49.
 28 עניין זה לא התקבל על דעתם של חוקרים שונים שהניחו שבבית הדין המקומי מתבצעות חקירה ובירור כלשהם. ראו למשל אפשטיין, חוקי אישות, עמ' 224; אלון, מחקרים, כרך ב, עמ' 95; אבנר, עריכה ומבנה, עמ' 130. קדם להם הרמב"ם באומרו 'הבעל בא לבית דין שבעירו [...] ובית דין שומעין דברי העדים' (הלכות סוטה פ"ג ה"א). למעשה, בשני מקורות בספרות חז"ל עצמה נראה שניתן תפקיד שיפוטי לבית הדין גם בהקשר לטקס הסוטה: א) המשנה בעדויות מספרת על 'כרכמית שפחה משוחררת שהיתה בירושלים, והשקוה שמעיה ואבטליון' (פ"ה מ"ו), כיוון ששמעיה ואבטליון, על פי המסורת, אינם כוהנים אלא חכמים, הרי משנה זו מתייחסת ככל הנראה להשקיה על פי הוראתם, וזוהי אם כן עדות קדומה לתפקיד שיפוטי של החכמים. עוד על כך ראו להלן פרק שישי, סעיף א. ב) בתלמוד הבבלי (ז ע"ב) מופיעה דרשה של אמורא ארץ ישראל (בן הדור השני) המנמק את קביעת המשנה שהאיום נעשה בבית הדין הגדול בירושלים: 'אמר ר' חייא בר גמדא אמר ר' יוסי בר' חנינא: אתיא "תורה" "תורה", כתיב הכא "ועשה הכהן את כל התורה הזאת", וכתיב התם "על פי התורה אשר יורוך" – מה להלן בשבעים ואחד, אף כאן בשבעים ואחד' (כ"י אוקספורד: 'בית דין הגדול', ראו ליס, שינויי נוסחאות, עמ' עד, הע' 38). דרשה זו נראית על פניה קשה ראשית, כיצד ניתן ללמוד מפסוק האומר במפורש 'ועשה לה הכהן' כי יש צורך דווקא בבית דין (ראו אלבק, פירוש המשנה, כרך ג, עמ' 227, הע' 2)? שנית, הפסוק המצוטט בדרשה מופיע בסוף פרשת הסוטה בתורה (במדבר ה, ל) ומתייחס לכל סדר השקאת הסוטה, 'ועשה לה הכהן את כל התורה הזאת', וכך הוא אכן נדרש במקומות אחרים (תוספתא, גיטין פ"ב ה"ז [עמ' 251]; ספרי זוטא ה, ל [עמ' 238]; בבלי, מגילה כ ע"ב; במדבר רבה ט, כז). כיצד, אם כן, לומר מכאן ר' יוסי שדווקא האיום מצריך בית דין? נראה שיש לפרש שר' יוסי לומר בגזרה שווה כי גם בסוטה – כמו בפרשת זקן ממרא – יש לעשות 'על פי התורה אשר יורוך', דהיינו על פי הוראת בית דין הגדול. אם כנים דברינו, הרי גם לפי שיטה זו יש לבית הדין תפקיד מעין שיפוטי, שכן רק לאור הוראתו הטקס מתקיים. כך אכן פסק הרמב"ם: 'אין משקין את השוטה אלא בית דין הגדול של שבעים זקנים במקדש' (הלכות סוטה פ"ג ה"א). אמנם נראה שאין להעמיס על המשנה את התיאורים, המפורשים והמשוערים, המופיעים במקורות אחרים ביחס לבתי הדין ותפקידיהם. מבט ספרותי מבקש לבחון כיצד עוצב הטקס במקורות השונים, ולא לאחדם לסיפור היסטורי קוהרנטי אחד. בתיאור שבמשנה שלנו בית הדין רק מאיים, ותו לא.

29 כך ניתן לפרש גם את קביעתה של משנה ג שליוויה של הסוטה צריך להיעשות על ידי

בלא להעניק להם תפקיד שיפוטי של ממש. מהלך של השלטת בית המדרש על טקסים כוהניים נמצא במקומות שונים בספרות התנאית, כגון פיקוח החכמים ('זקני בית דין' ו'תלמידי חכמים') על עבודת הכוהן הגדול ביום הכיפורים (יומא פ"א מ"ג-מ"ד)³⁰ או בית הדין בלשכת הגזית שבדק ייחוסם של כוהנים (מידות פ"ה מ"ד).³¹ אמנם במקרה שלנו יש צורך להבין מה עניינו של 'בית הדין הגדול שבירושלים' דווקא, ומדוע לא הוענק לו במשנה תפקיד שיפוטי של ממש. רמז לתפקיד לא שיפוטי אפשרי של בית הדין הגדול, נמצא במשנה, סנהדרין פ"א מ"ד, המתארת את הריגתו של זקן ממרא:³²

אין ממיתין אתו לא בבית דין שבעירו ולא בבית דין שביןנה, אלא מעלים אותו לבית דין הגדול שבירושלם ומשמרין אתו עד הרגל וממיתין אתו ברגל, שנאמר: 'וכל ישראל ישמעו ויראו', דברי ר' עקיבה. ר' יהודה אומר: אין מענים דינו שלזה, אלא ממיתין אתו מיד וכותבין ושולחין בכל המקומות: איש פלוני בן איש פלוני נתחייב מיתה בבית דין.

גם מקור זה, כמו משנתנו, מייחס לבית דין הגדול תפקיד לא שיפוטי, שכל עניינו הוא יצירת ציבוריות. המקום – בית הדין הגדול בירושלים, והזמן – הרגל, מצטרפים יחד לתוצאה של 'וכל ישראל ישמעו ויראו'. בית הדין אינו נדרש להליך עצמו, אלא לתאטרליות שלו בלבד. אפשר שיש לראות גם בהופעת בית הדין במשנתנו חלק מן האופי הציבורי, ואף התאטרלי, של טקס הסוטה כולו במשנה, כפי שנראה להלן ביחס למחזות הביזוי בפרק א משניות ה', ולתיאור המוות בפרק ג.³³

תלמידי חכמים דווקא, אף שהתפקיד שניתן להם, למנוע מן הבעל לבוא על אשתו בדרך, יכול להתבצע גם על ידי שני עמי ארצות (ובלבד שהם בעלי זרוע). בעיה זו אינה עולה במשנה, מכות פ"ב מ"ו, שם נאמר ביחס לרוצח בשוגג: 'ומסרין לו שני תלמידי חכמים שמא יהרגנו בדרך, וידברו אליו', שכן בסיפא שם ניתן להם אכן תפקיד מיוחד ('וידברו אליו'), מה שאין כן אצלנו. קושי זה נידון בסוגיות הבבלי (סוטה ז ע"א וקידושין פ ע"ב), שם מוסבר הצורך בתלמידי חכמים על פי אוקימתות שונות בדיני ייחוד ובהלכות עדות. אמנם ההקשר הרחב של המשניות, ובייחוד הופעתם של שני בתי הדינים בהם, מעניק פשר גם לאזכורם של תלמידי החכמים.

30 על כך ראו שטוקל, יום הכיפורים, עמ' 23, הע' 17.

31 על כך ביתר פירוט, ראו רוזן-צבי, מומי הכוהנים.

32 וגם לה אין זכר ברשימה שבריש משנת סנהדרין.

33 ניתן להציג את הנימוק לבחירת בית הדין הגדול בירושלים במשנה כמעט על בסיס לשוני טהור. זהו בית דין 'גדול', כלומר מרשים, והוא 'בירושלים', כלומר ליד מקום טקס הסוטה במקדש. למעשה בית הדין ממלא כאן תפקיד דומה לזה של 'שערי ניקנור' בהמשכו של הטקס.

ב. הפתיחה לזכות: דרשת הספרי

פסקת הספרי פותחת בדרשה על המילים הפותחות את לשון ההשבעה בתורה: 'אם לא שכב איש אותך – מלמד שפותח בה לזכות'. לאחר הדרשה מובא נאום ('אומר לה') מעין זה שבמשנה, בשינויים מספר, ולאחריו דברי ר' ישמעאל, שכמותם בתוספתא ובברייתות שבתלמודים. הדרשה עצמה מבוססת ככל הנראה על סדר השבעת הכוהן בתורה, המתחיל את דבריו בצד הזכות ('אם לא שכב', בפס' יט) לפני שהוא עובר לצד החובה ('ואת כי שטית', בפס' כ). מוסד ה'פתיחה לזכות' לקוח מדיני הנפשות ושם עניינו הוא חיפוש פתח לצד הזכות, לימוד זכות,³⁴ ואין הוא נוגע לסדר ההליך כלל.³⁵ אמנם, בהקשר שלנו נראה כי ה'פתיחה' התפרשה מחדש כ'התחלה'. כך עולה מן הדיוק בסדר הפסוקים בדרשה, וכן מדברי ר' ישמעאל בהמשך 'כתחילה היה מודיעה', המבוססים גם הם על דרשה זו.³⁶ מהלך זה של פירוש מחדש מפורש אכן בדרשת רבי בבלי (סנהדרין לב ע"ב): 'תניא ר' אומר: אם לא שכב איש אותך הינני ממי המרים – מכאן שפותחין לזכות בדיני נפשות תחילה'. רבי לומד את כל מוסד הפתיחה לזכות בדיני נפשות מפרשת סוטה, ובהתאם לכך מפרש אותו מחדש כנוגע לסדר הדברים ('תחילה').³⁷ מעתק

34 כפירוש של קראוס, משנת סנהדרין, עמ' 143. פירוש זה מתאים הן להוראת 'פתח' בלשון חז"ל בכלל (ראו בכר, ערכי מדרש, כרך א, עמ' 111; בויראין, דורשי רשומות, עמ' 31–32), הן לאזכורים השונים של הפתיחה בזכות במשנת סנהדרין. בפ"ד מ"א קובעת המשנה כי 'דיני נפשות פותחין לזכות ואין פותחין לחובה', ומכאן שאין הכוונה שמתחילים מצד הזכות (שכן אז אין צורך בהוספת 'ואין פותחין לחובה'), אלא שמחפשים פתח לצד הזכות בלבד. בסמוך קובעת המשנה כי 'דיני נפשות מתחילים מן הצד', וברור על כן כי 'פותחין' ו'מתחילים' הם שני דברים שונים. כיוצא בכך, בפ"ה מ"ד נאמר 'אם נמצאו דברים מכוונים פותחין בזכות', אך בהמשך אין שום מעבר ללימוד חובה. חיפוש צדדי הזכות מופיע במשנה לאחר שלב העדויות, ואינו מאפיין את התחלת הדיון דווקא, אלא את כל מהלך המשפט, עד שלב הסקילה עצמו (פ"ו מ"א). למעשה, הדרישה לפתוח לזכות אינה אלא חלק מרצף ההוראות הנוגעות לזכות בפרק ד במשנה, והמאפיינות את כל ההליך של דיני הנפשות: 'פותחין לזכות [...] הכל מלמדין זכות [...] המלמד זכות אינו יכול לחזור וללמד חובה [...] גומרין בו ביום לזכות' וכו'.

35 כפי שסברו רוב המפרשים, ראשונים ואחרונים, ראו למשל וייס, סדר הדיון, עמ' 189; אלבק, פירוש המשנה, כרך ד, עמ' 179. ראו סיכום השיטות אצל מנדל, פתח, עמ' 78, והע' 108, וכן להלן הע' 65 בפרק זה.

36 על כתחילה/בתחילה, ראו אפשטיין, נוסח, עמ' 1260–1261; ברויאר, עברית, עמ' 219–220.

37 השוו גם תוספתא, בבא מציעא פ"ב ה"ל: 'זה רבו שלימדו ופתח לו תחילה'; סוטה פ"ו ה"ג: 'מלמד שהיה משה פותח בדבר תחילה'. על משמעותו המדויקת של מקור שני זה, ראו רוזן-צבי, דרשות ר' עקיבה, עמ' 109, הע' 63. לאחרונה דן פנחס מנדל במונח 'פתח' בלשון חז"ל, וטענתו היא שבספרות התנאית אין 'פתח' בכל מקום אלא 'גילה', ואילו ההוראה של 'פתח' כ'התחיל', היא מאוחרת ואינה מתועדת קודם למדרשי האמוראים. אלא שספק בעיני אם כל המקורות שהביא שם (ראו במיוחד, מנדל, פתח, עמ' 59: "'פתח" הפך "חתם"')

זה הוא הכרחי מאחר שבסוטה לא נעשה הליך שיפוטי כלשהו, ולפיכך לא ניתן לפרש את הפתיחה לזכות בדומה לדיני נפשות; פשרה האפשרי היחיד הוא על כן ביחס לסדר דברי הכוהן – מה נאמר בפתח דבריו ומה אחר כך.

לאחר הדרשה בא תיאור נאום של הכוהן. היחס בין הנאום לדרשה שלפניו אינם ברורים כל צרכם. ליברמן כותב כך: 'ומה שאמר אחר כך "אומר לה הרבה יין עושה וכו"' הוא עניין בפני עצמו, כלומר, אחר שפתח בזכות אומר לה וכו'.³⁸ אמנם לפי דבריו, הנאום תחוב באמצע רצף הדרשה, שכן דברי ר' ישמעאל בהמשך שבים ומפרשים, לשיטתו, את דרשת הפתיחה לזכות שברישא. לפי פירושו של ליברמן אף לא ברור מניין בא נאום של הכוהן, אם אינו עניין לדרשה. בתוספתא ובתלמודים, לעומת זאת, נקשרים דברי ר' ישמעאל לנאום של הכוהן (בגרסתו שבמשנה) ומופיעים כשתי חלופות. ואכן בין שני הנאומים יש קשר לשוני ותמטי ברור. בשניהם יש פנייה אל האשה ('אומר לה'), הנפתחת בתיאור מצב ('הרבה יין עושה', 'המים המרים הללו למה הן דומין') ומסתיימת בהוראה בגוף שני ('אל תגרמי לשם הגדול שימחה', 'שתי ואל תמנעי'). ניכר כי שני הנאומים קשורים זה לזה ועוסקים בעניין אחד.

נראה לפיכך כי שני הנאומים אינם אלא פירושים שונים לדרשת הפתיחה לזכות שברישא. גישה זו פותחה בעבודתו של דוד אבנר,³⁹ הטוען כי תנא קמא ור' ישמעאל נחלקו במשמעותה של ה'זכות' שבה פותח הכוהן בדבריו. לפי ר'

אכן תומכים במסקנה גורפת זו, ויותר נראה שפתח במשמעות 'התחיל' הנה הוראה משנית, אך קיימת כבר בספרות התנאית. האופי המשני של הוראה זו מסביר היטב את הצורך בהוספת המילה 'תחילה' בדוגמאות דלעיל, כדי להדגיש שהמילה משמשת במקרים אלו דווקא בהוראה יוצאת דופן זו, ולפיכך לא ניתן להסיק מתוספת זו על העדרה של ההוראה, כדברי מגדל (שם, הע' 32). בהקשר של דרשת הספרי 'מלמד שפותח בה לזכות', אין מגוס מלפרש ש'פתח' משמעו התחיל, שכן הדרשה בנויה על סדר ההשבעה בתורה, וכמוכח גם מדברי ר' ישמעאל הסמוכים ומדרשת רבי בבבלי.

ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 615. גם ביחס למשנה ליברמן סבור שהנאום נפרד מן האיום שבכותרת: 'מתחילה מאיימים עליה במיתה משונה של המים המאריים, ואח"כ פותחים לה דרכים להקל עליה להודות'. לדבריו, ההבדל בין המשנה והספרי אינו בכותרת של הנאום, אלא בתכנים הנאמרים בפתיחתו – איום במשנה ופתיחה בזכות בספרי – ואילו לשון 'הרבה יין עושה' היא פירוט של השלב השני, המשותף לשני המקורות. לפי פירושו, אין במשנה כל תיאור של האיום, ועלינו לסמוך על ההשוואה לעדי נפשות. אך ברור שלשון האיום כפי שהיא מופיעה ביחס עדי נפשות אינה מתאימה כאן, ואילו דברי ליברמן שהאיום הוא 'במיתה משונה' אין לו על מה שיסמוך. להלן נראה כי בתוספתא התפרש הנאום המובא במשנה כפירוט של האיום המוצג בכותרת, ולא כעניין חדש, וכן הוא פשט המשנה. דברי ליברמן כאן אינם אלא פרפרזה על ההלכה שברמב"ם: 'ומאיימין עליה שלא בפני בעלה, ומפחידין אותה פחד גדול שלא תשתה, ואומרים לה בתי הרבה יין עושה [...] כדי להקל עליה עד שתודה' (הלכות סוטה פ"ג ה"ב).

39 אבנר, עריכה ומבנה, עמ' 134–136.

ישמעאל, פירושה הוא חפות,⁴⁰ והכוהן פותח את דבריו באפשרות שהאישה לא חטאה, ואילו לפי תנא קמא, הזכות מתפרשת כנסיבות מקילות.⁴¹ ניתן להוסיף לדבריו ששתי הדרשות הן חלק ממהלך רחב בדרשות התנאים, שבו מתפרשים מחדש לשונות שונים מתוך נוסח ההשבעה של הכוהן, כמתייחסים לאמירות שונות שאומר הכוהן נוסף על להשבעה. דרשות שונות פירשו את הכפילויות המופיעות בנוסח ההשבעה כמלמדות על תוספות שונות של תרגום ופירושים הנאמרים במעמד זה.⁴² גם בפסקת הספרי שלנו מתפרשת מחדש הפתיחה לזכות, שבדרשה המקורית התייחסה ככל הנראה לסדר ההשבעה המקראי עצמו, כמתייחסת לנאום שאומר הכוהן לאישה לפני ההשבעה. אמנם לפי שתי השיטות שבספרי, שומר הנאום על מבנה ההשבעה שבתורה: פתיחה לזכות (כל אחד לפי פירושו, נסיבות מקילות או חפות) וסיום לחובה ('הרבה קדמוך ונשטפו', 'ואם טמאה את הנקי ממי המרים המאירים').⁴³

הנאום המופיע במשנה קרוב לדברי תנא קמא בספרי, בשינויים מספר. לשונה של המשנה מהוקצעת ומעובדת יותר,⁴⁴ והנאום בה מעודן יותר.⁴⁵ כמו כן חסר

40 הביטוי מקביל אם כן ל'דיני נפשות פותחין לזכות ואין פותחין לחובה' (משנה, סנהדרין פ"ד מ"א).

41 אבנר (עריכה ומבנה, עמ' 135) מתלבט (ללא הבאת ראיות כלשהן) בין שלושה פירושים של 'זכות' לפי תנא קמא: הצלת חיים, מעשים טובים או נסיבות מקילות. אמנם המשמעות הראשונה אינה מתועדת בספרות חז"ל כלל, ואילו השנייה, המופיעה אכן במשנה ובספרי בביטוי 'זכות תולה', אינה אפשרית כאן, שכן הכוהן מזכיר דווקא מידות רעות כגון יין ושחוק. על זכות כנסיבות מקילות, ראו עוד להלן פרק רביעי, סעיף א.

42 ראו ספרי יב (עמ' 18): 'לימדה הכהן סדר שבועה'; תוספתא פ"ב ה"א (עמ' 154): 'קורא ודורש ומדקדק כל דקדוקי פרשה'. להלן אבקש להראות כי מהלך מדרשי זה קשור להפיכה של השבועה מדיבור פרפורמטיבי, המפעיל את המשפט האלוהי, כפי שהוא בפרשה המקראית (הכנסת לשון השבועה למים היא-היא המעניקה להם את כוחם לפעול בגופה של האישה), לאירוע תקשורתי-אינפורמטיבי, המיועד לאזוניה של האישה ולא רק לבטנה. לפי הבנה זו של הפסוקים, הכוהן פותח את ההשבעה במילים 'אם לא שכב איש אותך', מציג בפני האישה את האפשרות שהיא חפה מפשע. פירוש זה פותח את השער לניסוח נאום מפורש במתכונת זו, כמופיע אכן בדברי ר' ישמעאל.

43 נראה שר' ישמעאל דרש 'אם לא שכב איש אותך' – כמכוון לצד החפות, ואילו 'הנקי ממי המרים' – כצד החובה (ראו כהנא בפירושו לספרי על אתר: 'הוא מפרש את סיום הפסוק "הנקי", הימנעי, שלא כהוראתו הפשטנית, היי נקיה'). נראה שכיוצא בזה פירש תנא קמא, ולפיכך פתח גם הוא בזכות ורק אז עבר לאיום, הן איום במוות ('הרבה קדמוך ונשטפו') הן במחיקת השם ('אל תגרמי').

44 'אל תעשי' במקום 'אל תגרמי'. לשון עשייה מתאימה הרבה יותר בהקשר שלנו, הן בהתאמה למשפט הקודם, שבו מופיעה המילה 'עושה' ארבע פעמים, הן בהתאמה ללשון הפסוקים ('ועשה לה הכהן'). בנוסח המהוקצע שבמשנה נבנה אם כן ניגוד בין הגורמים החיצוניים שאין עליהם שליטה ('הרבה [...] עושה') לבין הדרישה מן האישה עצמה 'אל תעשי'.

45 כך דברי כהנא בפירושו על אתר: 'במקום האיום הבוטה בספרי "הרבה קדמוך ונשטפו",

בה פירוט של דברי ההגדה הנאמרים, על פי הספרי, לאישה.⁴⁶ אמנם ההבדל המשמעותי ביותר נוגע לכותרת השונה הניתנת בשני החיבורים: בדברי תנא קמא בספרי מופיע הנאום כפירוש לדרשת הפתיחה לזכות שבריש הפסקה, ואילו במשנה הוא מתואר כאיום. כדי להבין כיצד יכול אותו הנאום עצמו להיות מוצג הן כ'פתיחה לזכות' הן כ'איום', יש לשים לב לשני דברים. ראשית, שתי הכותרות גם יחד לקוחות מהליך דיני הנפשות המתואר במשנת סנהדרין.⁴⁷ שנית, שתיהן משקפות פנים שונים של הנאום, אשר פותח בנסיבות מקילות ('הרבה יין עושה') וחותם באיום ('אל תעשי'). אמנם בין שתי הכותרות יש בכל זאת הבדל מכריע. בעוד שפתיחה לזכות רומזת לכאורה לאפשרות חפזתה של האישה,⁴⁸ אפשרות זו אינה מופיעה כלל בנאומה של הכוהן על פי תנא קמא. אכן, ראינו לעיל כי דרשת הפתיחה לזכות התפרשה ככל הנראה מחדש בדברי תנא קמא כעוסקת בנסיבות

מוסיפה המשנה גורם רביעי המעודד פריצות "הרבה שכנים הרעים עושים". אפשר שיש לצרף לכאן גם את לשון הפנייה 'ביתי' המופיעה כאן רק במשנה (ואילו בספרי ובתוספתא בדברי ר' ישמעאל בלבד), וכן את הלשון 'שמו הגדול' (לעומת 'שם הגדול' בספרי). על ביטוי זה וייחודו, ראו רוזן-צבי, סוטה, עמ' 87–88.

46 בסוף דברי תנא קמא בספרי נרמזים סיפורים כלשהם (דברים שאירעו בכתובים הראשונים, ביטוי המכוון ככל הנראה לחומש), אשר מסופרים לאישה, אך לא מוצע כל פירוט שלהם. הרמז היחיד שם הוא הפסוק המצוטט מאיוב טו, יח: 'חכמים יגידו ולא כיחדו מאבותם'. בבבלייתא שבתלמודים נדרש הפסוק המצוטט בספרי על ראובן ויהודה, שהודו בחטאם וזכו לשכר גדול. דרשה זו ('דברי הגדה') על מעשים שאירעו ב'כתובים הראשונים' מופיעה במקומות שונים בספרות התנאית (ראו ספרי דברים, שמח [עמ' 405]; תוספתא, ברכות פ"ד ה"ח [עמ' 23]; בראשית רבה נז, ד [עמ' 615]; ירושלמי, סוטה פ"ה ה"ח [כ, ג]; מגילה פ"ד ה"א [עה, ג]), והייתה כנראה ידועה, עד שדי ברמז שבספרי כדי להפנות אליה. במשנה אין כל רמז למעשים שהיו, והמשפט 'ואומרין לפניך דברין שאינה כדי לשומעין' עומד בה בפני עצמו. אפשר שיש לפרש את המשנה על פי מקבילותיה המפורשות, אך נראה יותר לפרש את המשנה מתוכה – לא כרמז לאמירות נוספות שאינם בה, אלא כקביעה שהדברים הנאמרים לאישה אינם נאמרים לה מכיוון שהיא ראויה להם, אלא בגלל ההשפעה שלהם עליה. הן לשונה המהוקצעת והמרוככת של המשנה הן ההצהרה שבסופה מבהירים כי לנאום שבה אופי מניפולטיבי מכוון. לעניין זה עוד אשוב להלן.

47 האיום מופיע במשנת סנהדרין כהצהרה הנמסרת לפני העדות (פ"ד מ"ה), ואילו הפתיחה לזכות לאחריה (פ"ה מ"ד).

48 הוראתה של 'זכות' במשנת סנהדרין היא תמיד זכאות בדין, חפות, ולפיכך היא מופיעה כניגוד לחובה (פ"ג מ"ו: 'אחד אומר זכאי ואחד אומר חייב [...] אני מזכה וחברי מחייבין'; פ"ד מ"א: 'דיני נפשות מטיין על פי אחד לזכות, ועל פי שנים לחובה'). השוו גם דברי ר' יונה בחידושיו לבבלי, סנהדרין לב ע"ב, שהביטוי 'זכות' אינו שייך לדיני ממונות, שכן אין שם חפות ואשמה, ומופיע בפ"ד מ"א רק אגב גררא של דיני נפשות.

מקילות ולא בחפות. בגרסה שבמשנה, לעומת זאת, הוצמד תוכן הנאום לכותרת מתאימה יותר, שאינה רומזת לאפשרות של חפות.⁴⁹

משמעותו המלאה של חיסרון זה תתברר לאור פסקת התוספתא, המשלימה את השיטה החסרה במשנה. לשון התוספתא קרובה לדברי ר' ישמעאל בספרי, בשני הבדלים עיקריים: שינוי המשפט הפותח והפיכת סדר נאומו של הכוהן. דומני, כי אין צורך להניח שבפני התוספתא עמדה מסורת שונה ביחס לדברי ר' ישמעאל מזו שבספרי, שכן השינויים נראים כנובעים מעיצוב מכוון של דבריו כהשלמה לדברי המשנה. בספרי נפתחים דברי ר' ישמעאל בהסבר על דרך פעולת המים, אשר מהם נגזרים מעשי האשה. הנאום מרוכז בשתייה עצמה, בסכנותיה ובחיוזי תוצאותיה, וההכוונה הנוגעת לשתייה אינה אלא נגזרת של חיוזי זה.⁵⁰ בתוספתא לעומת זאת מוחלף הסדר: דברי הכוהן נפתחים במסקנה, ורק לאחר מפורטת דרך פעולת המים. חילוף זה מוסבר היטב על ידי ההנחה שהתוספתא מעוצבת כתגובה למשנה, ולפיכך מתמקדת בנושא המרכזי העולה בה: ההודאה. המשנה אינה עוסקת כלל בפעולת המים, אלא רק בשכנועה של האשה לחזור בה, ועל כן פותחת התוספתא בהצגת האלטרנטיבה: 'עמדי על בוריך ושתי'.⁵¹ כיוצא בזה ביחס להבדל השני: ההדרכה לאישה בספרי היא דו-כיוונית 'אם טהורה את [...] ואם טמאה את [...]', ואילו בתוספתא מופיעה רק האפשרות הראשונה. גם כאן מוסבר השינוי בכך שהתוספתא מעוצבת כהשלמה לדברי המשנה, כמפורש בתחילתה: 'וכדרך שמאיימין עליה שתחזור בה, כך מאיימין עליה שלא תחזור בה'.⁵² דברי ר' ישמעאל עובדו בתוספתא כך שישלימו את החסר במשנה.⁵³

49 איני טוען שיש תלות ספרותית בין המשנה והספרי, אלא שהשוואת שני המקורות מרמזת על כך שלשונה של המשנה מעובדת יותר (ולפיכך משנית) בהשוואה לספרי.

50 מדברי התרגום של הכוהן משתקפת תפיסה שאותה הוא מתאמץ לדחות, שהמים יפגעו באישה בכל מקרה, כעין פעולתו של רעל. לפיכך מוטל עליו להסביר שפעולת המים היא ערמומית יותר, ואף להביא לכך משל פיזיולוגי. זהו פשר אזכורו של 'סם יבש', שאינו יכול לחדור דרך העור, ולפיכך פועל רק במקרה של עור פגוע. להלן אבקש לטעון כי התפיסה שהכוהן מבקש לדחות, אליבא דר' ישמעאל, אינה רק אמונה 'עממית' אלא שיטה תנאית מבוססת, שהדים לה מופיעים אף במשנה עצמה. השוו גם בתיאור השקיית הסוטה על ידי שמעיה ואבטליון 'דיכמא השקה' (ערויות פ"ה מ"ו), ופירושו של פורסטנברג, דיכמה, שמדובר ברעל ממש.

51 לפיכך הושמט בתוספתא גם המשפט הפותח את דברי ר' ישמעאל בספרי 'כתחילה מודיעה כוחן של מים המרים'. התוספתא אינה פותחת עוד בתוצאות השתייה, ולפיכך אין עוד מקום לקביעה זו.

52 ליברמן (תוספתא כפשוטה, עמ' 615) מקשה על לשון התוספתא: 'מה שייך איום שתשתה?', ולפיכך טוען כי המשפט 'מאיימין עליה שלא תחזור בה' אינו אלא 'בהקבלה ואגב הלשון ברישא'. אולם אפשר גם שלשון האיום בתוספתא היא דווקנית, ונובעת מהשוואה מדויקת לעדי נפשות, שם מופיע איום מפורש על העדים שלא להימנע מעדות כשרה. אם כנים הדברים, הרי יש בתוספתא פירוש נועז לדברי ר' ישמעאל. על פי הספרי, הוא אינו טוען אלא

5 אולם מהו אותו חסר? דומני כי התשובה פשוטה למדי: אפשרותה של חפזות.⁵⁴ ההסברים השונים – מן הבבלי ועד המחקר המודרני – המבקשים ליישב בין המשנה והתוספתא,⁵⁵ מתעלמים מכך שהמשנה לא רק שהשמיטה את האיום לאישה שלא תחזור בה, אלא שהיא למעשה אינה מאפשרת אותו כלל. האיום, על פי המשנה, אינו מותיר כל מקום להבחנה בין סוגים שונים של נשים, שכן הוא מניח כמובן מאליו שהחטא אכן התבצע ושהאישה אשמה.

אמור מעתה, שני החידושים שבמשנה – הצגת הנאום כאיום ומיקומו בבית הדין הגדול – משתלבים יחד לעיצוב שלב כמו משפטי, בעל אפקט רטורי מרשים ומאיים, המעודד את האישה לחזור בה. השוואת המשנה למקבילותיה מחדדת את האופי הייחודי שניתן לנאום במשנה, כניסיון להשפיע על האישה להימנע מן הטקס בכל מקרה.⁵⁶ עיצוב הנאום במשנה – ובייחוד ביטול אפשרות החפזות בה – מנוגד לשיטת ר' ישמעאל בספרי (ועיבודה שבתוספתא), אך מתאים לשיטת

שאין לאישה הטהורה ממה לחשוש 'שאין המים הללו דומים אלא לסם יבש'. בתוספתא, לעומת זאת, קובע ר' ישמעאל, מתוך ההשוואה לעדי נפשות, שלטהורה אסור לחזור בה, כשם שהטמאה חייבת לחזור בה. הדבר מתאים אכן לסדר השונה של דברי הכהן בספרי ובתוספתא. במוקד הנאום בספרי עומדת פעולת המים, ולפיכך המסקנה היא שטהורה יכולה (אך לא חייבת) לשתות, שהרי אין לה ממה לחשוש. התוספתא, לעומת זאת, רואה, בעקבות המשנה, את דברי הכהן כאיום ולא כהדרכה, ועניינם לפיכך אינו במה עומד לקרות לאישה, אלא במה שעליה לעשות.

533 דומני שבכך יש להסביר גם את התוספת השולית לכאורה בלשון הכהן בתוספתא. במקום 'אם טהורה את' שבספרי, נאמר שם: 'אם ברור לך הדבר שטהורה את' (כך הנוסח בכת"י וינה וכדפוס, וכן הוא במקבילה בבבלי ז ע"ב. ואילו בכת"י ערפורט לשון כפולה: 'אם טהורה את, ובריא לך שטהורה את', בדומה למקבילה בירושלמי פ"א ה"ד [טז, ד]: 'אם טהורה את, דבריא לך שאת טהורה'). נראה כי עניין הוודאות ('ברור לך הדבר') עולה בתוספתא כניגוד לניסיונות השידול שעושה המשנה כדי שהאישה תודה.

54 המשפט 'כדרך שמאיימין עליה שתחזור בה כך מאיימין עליה שלא תחזור בה' עשוי להטעות (ואולי זו כוונתו). מבחינה צורנית הוא נראה כמשמר את שיטת המשנה, ורק מוסיף עליה (וכך אכן מפרש אבנר, עריכה ומבנה, עמ' 136), אך מבחינה תוכנית הוא מציג את שיטת ר' ישמעאל, ההפוכה משיטת תנא קמא שבמשנה.

55 ראו למשל דברי ליברמן: 'אפשר ששניהם [המשנה והתוספתא, י"ר] אמת, מתחילה מאיימין עליה שלא לשתות, ואם התעקשה ועמדה בדיבורה שהיא טהורה מאיימין עליה שתשתה' (תוספתא כפשוטה, עמ' 614).

56 האופי המניפולטיבי מתחזק מאוד בגרסתו של הרמב"ם לנאום (הוספותיו מודגשות): 'ואומרין לה ביתי הרבה קדמוך וגשטפו, ואנשים גדולים ויקרים תקף יצרן עליהן וגבשלו, ומגידין לה מעשה יהודה ותמר כלתו ומעשה ראובן בפלגש אביו על פשטו ומעשה אמנון ואחותו, כדי להקל עליה עד שתודה' (הלכות סוטה פ"ג ה"ב). הרמב"ם מקצין את לשונו החלקלקה של הנאום, ואף מנסח במפורש את מטרתו. בביטוי 'על פשטו' הרמב"ם מדגיש כי יש לומר לאישה שראובן שכב עם פלגש אביו, כפשט הסיפור בבראשית לה, כב ובניגוד להוראת המשנה (מגילה פ"ד מ"י; בבלי, שבת נה ע"ב). גם עניין זה ניתן לראות כחלק מן

ר' עקיבה בסוף משנת סנהדרין, המציגה הליך ב'בית הדין הגדול שבירושלים' שעניינו אינו שיפוטי אלא הרתעתי.

בשולי העיסוק ב'פתיחה לזכות' נעיר כי העברת מוסד זה מדיני נפשות לסוטה הובילה לשינוי באופיו גם בהקשרו הראשון. השפעה זו ניכרת היטב בסוגיית הבבלי על הפתיחה לזכות (סנהדרין לב ע"ב). וזה לשונה:⁵⁷

דיני ממונות פותחין בין לזכות בין לחובה. דיני נפשות בזכות תחלה. היכי אמרינן להו?

אמר רב יהודה הכי אמרינן להו: מי ימא כדקא אמריתו?

אמר לי עולא: והא קא חסמינן להו [...]

אלא אמר עולא, אמרינן ליה הכי: כלום יש לך עדים להזימן לאלו?

אמר ליה רבא:⁵⁸ וכי פותחין בזכותו שלזה שיהא חובתו שלזה? [...]

אלא אמר רבא, דאמרינן ליה הכי: יש לך עדים להכחישן לאלו?

רב כהנא אמר: מדברייכם נזדכה פלוני.

אביי ורבא דאמרי תרויהו: אי לא קטלת, לא תדחל.

רב אשי אמר: כל מי שיודע לו זכות, יבא וילמד.

תניא כוותיה דאביי ורבא, תניא ר' אומר:⁵⁹ אם לא שכב איש אותך, הינקי

ממי המרים – מכאן שפותחין לזכות בדיני נפשות תחלה.⁶⁰

הסוגיה בנויה לתלפיות, אולם כל עצמה צריכה ביאור. מדוע צריכים האמוראים להתאמץ ולפרש מהי פתיחה לזכות, בשעה שזו מפורשת ומפורטת בפרק החמישי של משנת סנהדרין.⁶¹ הפירושים אינם רק מתעלמים מן המשנה, אלא סותרים אותה לחלוטין, שכן הפתיחה לזכות במשנה היא כלל פרוצדורלי המסדיר את אופי הדיון, ואילו לפי כל ששת האמוראים היא מוצגת כהצהרה שאומרים הדיינים. יתרה מזו, לפי רוב השיטות, הפנייה קשורה לשאלות של עדות – או שהיא

האופי המניפולטיבי של הנאום, 'אבל לפי האמת חס וחלילה מלומר כן על אותו צדיק', כלשונו של הכסף משנה על אתר.

57 על פי כת"י תימני י"ד הרב הרצוג, בדילוג על הערות הסתם.

58 בדפוסים: 'רבה'. על פי גוסט משני זה טען וייס, מחקרים בתלמוד, עמ' 133, שהסוגיה מסודרת לפי סדר הדורות.

59 כך: 'רבי אומר' גם בכת"י מינכן ובדפוסים, ואילו בכת"י פירנצה וקרלסרוהא בלא כל ייחוס. השמטת הייחוס מתקבלת כאן על הדעת יותר מאשר הוספתו.

60 בכת"י קרלסרוהא 'תחילה' חסר, ואילו בכת"י פירנצה ומינכן ובדפוסים, סדר המשפט שונה: 'פותחין בדיני נפשות תחילה [מינכן: בתחילה] לזכות'.

61 הסוגיה עצמה עוסקת בהלכה 'דיני נפשות פותחים בזכות' הנמצאת בפרק הרביעי, ואילו הפירוט מופיע בפרק החמישי של המשנה.

פונה לעדים עצמם⁶² או שהיא ממריצה את הנאשם להביא עדים⁶³ – ואילו לפי המשנה, נעשית הפתיחה לזכות רק לאחר תום שלב העדות, ואינה קשורה לעדים⁶⁴, אלא לטענות העשויות להטות את הכף לטובת הנאשם.⁶⁵ דומה כי המפתח להבנת הסוגיה היא הברייתא המופיעה בסופה. מוסד הפתיחה לזכות, שהורתו ולידתו בדיני נפשות, הועבר בדרשות התנאיות, כפי שראינו, לסוטה. העברה זו שינתה את אופייה של הפתיחה לזכות, כבר בדרשות תנא קמא ור' ישמעאל, מקביעה פרוצדורלית להצהרה עצמאית הנאמרת בראשית הטקס. דרשת רבי מוסיפה שלב נוסף, בהופכה את פרשת סוטה למקור שממנו לומדים את הדין כולו.⁶⁶ מוצאו של מוסד הפתיחה לזכות הוא אמנם בדיני נפשות, ומשם הועבר לסוטה, אך בחיפוש המדרשי אתר המקור למוסד זה, כמו

62 כך לשיטות רב יהודה ורב כהנא. כיוצא בזה גם בירושלמי (סנהדרין פ"ד, ה"א [כב, א]): 'כיצד פותחין לזכות? אומרים: איפשר שזה הרג את הנפש?', ומן הסוגיה שם עולה שפירשו זאת כאמירה לעדים.

63 כך לשיטותיהם של עולא ורבא.

64 שכן 'אמר אחד מן העדים יש לי ללמד עליו זכות או אחד מן התלמידים יש לי ללמד עליו חובה משתקין אותו' (משנה, סנהדרין פ"ה מ"ד; השו"ת תוספתא, סנהדרין פ"ט ה"ד).

65 ראו לעיל הע' 34 בפרק זה. הקרוב ביותר לפשט המשנה הוא רב אשי, אלא שגם אצלו מדובר בהצהרה מסוימת שיש לאומרה. השו"ת מנח"ל, פתח, עמ' 77–79, המפרש 'פתיחה' כחקירה של העדים: 'חקירה זו יכולה להיות מכוונת לאישורים של דברי העדים המרשיעים, ואז היא פתיחה לחובת הנאשם, והיא יכולה לנסות לסתור את דבריהם ובכך לזכות את הנאשם מן האשמה המוטלת עליו' (עמ' 79). אמנם פירושו מבוסס על סוגיות התלמודים, ואלו, כפי שראינו, מושפעות כבר מן הגלגול המשני של פתיחה לזכות בהקשר לסוטה. בפשוטה של משנת סנהדרין, לעומת זאת, אין הפתיחה שייכת לשלב העדות כלל, אלא למשא ומתן בין הדיינים. העדים עוברים חקירות ודרישות, ורק בסיומם, כאשר 'נימצאו דבריהן מכוונין – פותחין בזכות' (פ"ה מ"ד). בשלב זה יכול כל אחד מן הנוכחים, כולל הנאשם עצמו (אך לא העדים, ראו הערה קודמת), לפתוח לזכות, כלומר להעלות טענות לזכות הנאשם: 'אמר אחד מן התלמידים יש לי ללמד עליו זכות מעלין ומושיבין אותו עמהן [...] אפילו אמר יש לו ללמד על עצמו זכות שומעין לו' (פ"ה מ"ד). מכאן עולה כי אין 'פתיחה לזכות' אלא 'לימוד זכות', וכי לימוד זה נמשך מלאחר העדות ולכל אורך המשפט עד לסקילה עצמה (פ"ו מ"א).

66 השו"ת לשון הדרשה בספרי: 'מלמד שפותח בה לזכות', לדרשת רבי: 'מיכן שפותחין בדיני נפשות תחלה לזכות'. ראוי לציין כי חוקרים שונים אימצו את דרשת רבי בבבלי, סנהדרין לב ע"ב כפשוטה, והניחו שמקור הפתיחה לזכות הוא אכן בהלכות סוטה, ומשם הועברו לדיני נפשות. כך ראו למשל ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 615; הלכני, מקורות ומסורות, עמ' תלז, הע' 5; אבנר, עריכה ומבנה, עמ' 134. עמדות אלו מתעלמות מן הפער שבין צמיחתן הממשית של הלכות לבין האסמכתה הניתנת להן בדיעבד.

גם למוסדות הלכתיים נוספים,⁶⁷ משמשת פרשת סוטה כמעין לא אכזב, בשל המקראות המפורטים שבה.⁶⁸ סוגיית הבבלי מניחה בבסיסה את דרשתו של רבי, שלפיה פרשת סוטה היא מקור הדין, וממילא ממנה יש ללמוד מהי פתיחה לזכות.⁶⁹ כיוון שביחס לסוטה הפתיחה לזכות אינה אלא הצהרה הבאה בראשית דברי הכוהן, מתפרש המוסד מחדש גם בדיני נפשות באופן דומה. לפיכך כל האמוראים מציגים את הפתיחה לזכות כהצהרה של השופטים בראשית הדיון. נמצאנו למדים כי המעבר של הפתיחה לזכות מדיני נפשות לסוטה בספרות התנאית והפיכתה של פרשה זו למקור לדין כולו בדרשת רבי שב והשפיע על כל אופיו של המוסד בדיני נפשות בדרשות האמוראים.

ג. מטרת האיום במשנה

מטרת האיום אינה מפורשת במשנה, אך מושלמת בכותרת שמוסיפה התוספתא: 'וכדרך שמאיימין עליה שתחזור בה וכו'.' על פי כותרת זו כל מטרתו של הנאום

67 לתופעה זו, של הלכות שמקורן בתחומים אחרים אך האסמכתא להן ניתנת מן הפסוקים של פרשת סוטה, ניתן להביא דוגמאות נוספות. כך לומד ר' ישמעאל מפרשת סוטה, בברייתא בבבלי כ' ע"א, כי אסור להטיל קנקנתום (= גופרת נחושת) לתוך הדיו הפחמנית בכתיבת ספר תורה. אמנם ניתן להראות כי זוהי אסמכתא שבדיעבד, ואילו במקורה ההלכה אינה קשורה לסוטה כלל. ההלכה שספר תורה שכתוב בחומרי כתיבה אחרים חוץ מדיו טעון גניזה (תוספתא, שבת פ"ג ה"ד) נובעת מן ההבחנה בין כתיבה של מסמכים משפטיים, שיכולה להיות ב'כל דבר שרושם' (משנה, גיטין פ"ב מ"ג), לבין כתיבה ריטואלית, המותרת רק בדיו. ביחס לסוטה, לעומת זאת, ישנו לימוד מיוחד המחייב דיו (משנה, סוטה פ"ב מ"ד), בשל הצורך, הייחודי לפרשת סוטה, למחוק את המגילה (ספרי טז [עמ' 21]; ראו כהנא, אקדמות, עמ' 269–274). תופעה דומה מתגלה ביחס להלכות של 'ספק טומאה ברשות היחיד', הנלמדים בספרי ז' (עמ' 13), מפרשת סוטה ('בא הכתוב ללמדך שלעולם אין משקים אלא על הספק, ומיכן אתה דן לשרץ [...]'), אף שמקורן הוא ללא ספק בעולם של טומאה וטהרה ממש, שכן רק בפרשת סוטה בתורה מופיע במפורש דין של ספק (השוו יונגסטר, מדרשי הלכה, עמ' 144). דוגמה נוספת, אשר תידון להלן (פרק ג, סעיף ב), היא לימוד חובת כיסוי הראש לנשים מן הפרשה שלנו (ספרי במדבר יא [עמ' 17]).

68 פרשת סוטה במקרא היא פרשה גדולה ומפורטת, ואילו תחומים אחרים בחז"ל נטולי מקראות כמעט לחלוטין, והם כ'הררים התלויים בשערה, מקרא מועט והלכות מרובות' (משנה, חגיגה פ"א מ"ח). פרשת סוטה מכילה הן תיאור מפורט של הליך שיפוטי, הן תיאור של כתיבה ריטואלית, הן דיון בהלכות ספקות – שלושה תחומים שאין להם מקורות מפורשים אחרים בחוק המקראי.

69 העובדה כי הברייתא מופיעה בסוף הסוגיה הערוכה אינה מבטלת את האפשרות שהיא הבסיס הראשוני שלה. על כך, ראו האופטמן, תניא נמי הכי. במקרה שלנו אכן ברור שהברייתא לא נוצרה בהשפעת הסוגיה, שהרי אם כן סוטה מאן דכר שמה.

המשנאי הוא לגרום לאישה 'שתחזור בה'. אך מה עניינה של החזרה? מדוע על האישה להימנע מן השתייה בכל מקרה?

לכאורה מפורשת מטרת האיום בתוכן הנאום עצמו: 'אל תעשי לשמו הגדול שניכתב בקדושה שימחה על המים'. מדברים אלו עולה כי בית הדין מבקש להימנע ככל הניתן ממחיית השם הקדוש לתוך המים המרים, כמתבקש מן הטקס, ולפיכך הוא מפציר באישה לא להגיע לידי כך.⁷⁰ כך עולה מסוגיית הבבלי (ז ע"ב) הקובעת כי לאחר שנמחקה המגילה הכוהן אינו מנסה עוד למנוע את השתייה, אלא דווקא מעודד אותה.⁷¹ תומרת הפגיעה בשם הקדוש (ואפילו רק השימוש בו) עולה אכן ממקורות רבים בספרות התנאית, וברור כי המשנה מייצגת חשש מבוסס היטב בתרבות חז"ל וסביבתה.⁷²

אמנם העובדה שהפגיעה בשם משקפת חשש ממשי אינה מלמדת כי זהו החשש המניע את דברי האיום במשנה כאן. מפירושו של ליברמן למשנתנו עולה כי הוא סבור שהאיום במחיקת השם מתפקד באופן מניפולטיבי בלבד.⁷³ פרטים שונים בעיצוב הנאום מחזקים רושם זה, וכפי שראינו, הוא אף מפורש במשפט החותם: 'ואומרין לפני דברין שאינה כדאי לשמעם'.⁷⁴ אכן, בעיית מחיקת השם אינה עולה כלל בהמשך המשנה. בפרק ג עוסקת אמנם המשנה ב'מחיקת המגילה' אך שם אין כל התייחסות לבעיה המיוחדת הטמונה במחיית השם.⁷⁵ במקורות התנאיים מוזכרים שלבים שונים של הריטואל,⁷⁶ ומחיקת המגילה אינה אלא

70 ראו אלון, מחקרים, כרך א, עמ' 92: 'שבמשנה לא באה זיקת בי"ד אלא למנוע את מחיקת השם על ידי שמאיימין על האישה שתודה'.

71 בכך מיישב הבבלי את הסתירה בין האיום החד-צדדי שבמשנה לאיום הבינרי בתוספתא.

72 על כך באריכות, ראו רוזן-צבי, סוטה, עמ' 81–86, נספח ב: 'השמות הקדושים והפגיעה בהם בספרות התנאית'. על שבועה בשם המפורש בספרות חז"ל, ראו גם ליבזון, חרם, עמ' 44–48.

73 ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 615. דבריו של ליברמן לקוניים, אך נראה שהוא מתבסס על אופיו האקלקטי של הנאום. ודוק, אין כל סתירה בין הצעתו של ליברמן שמדובר במניפולציה, לבין העובדה שפחד מן השם בכלל, וממחיקת השם בפרט, מתועד היטב במקורות. אדרבה, כדי לפעול את פעולתו חייב האיום להיות מבוסס על פחדים וחששות ממשיים.

74 ראוי לציין כי בשום מקום בנאום לא נאמר במפורש שעל האישה לחזור בה, אף שברור כי לכך הוא מכוון. עובדה אשר מחזקת את הרושם שנאום זה מיועד להשיג תוצאות בדרכים עקלקלות. הדברים מתחדדים לאור הניגוד לתיאור הישיר בתוספתא 'מאיימין עליה שתחזור בה'.

75 גם לשון המשנה בפרק ג ('מחיקת המגילה') מעיד על אופייה השונה ממשנתנו. בעוד הביטוי 'מחייה' במשנתנו מדגיש את הבעייתיות של השמדת הטקסט הקדוש, הרי הביטוי 'מחיקה' הוא ניטרלי באופיו, ומתאר שלב בטקס.

76 תוספתא פ"ב ה"ג; ספרי יז (עמ' 21); בבלי יט ע"ב. במקביל למחיקת המגילה מופיעות

אחד מהם, והעניין בה ממוקד בהשפעתה האפשרית על המשך הטקס ולא בסכנה הכרוכה בעצם מעשה המחיקה.⁷⁷

הסבר אחר שניתן למטרת האיום הוא הצלת האשה ממוות.⁷⁸ אפשרות זו עולה עוד מתוך ההשוואה המפורשת במשנה לעדי נפשות. כמו באיום על עדי נפשות גם כאן מוטלים חיי אדם על הכף, אך בניגוד לעדי נפשות, החבים בדמם של אחרים, כאן מדובר בפיקוח נפשה של האשה עצמה. שיקול זה ניכר אכן בשיטת ר' ישמעאל, שכן לדבריו ההכרעה האם לשתות או לא נובעת אך ורק מן התוצאות הצפויות.⁷⁹ אך לפי תנא קמא, והמשנה שסתמה כמותו, לא ייתכן שהמטרה היא הצלת חיים, שכן לשיטה זו אין הבחנה בין טמאה וטהורה. מי שאינו מעלה את האפשרות של השתייה כלל, גם לא במקרה של טהורה, חותר מן הסתם למשהו אחר. זאת ועוד, אם הסיבה היא פשוטה ונאצלת כל כך, מדוע הדברים אינם נאמרים במפורש? מדוע יש לבוא אל האשה בעקיפין ובלשון חלקה?

נושא הצלת חיי האשה עולה בהקשר נוסף במהלך הטקס. התורה קובעת כי הכוהן נותן לאישה להחזיק את המנחה בזמן שהוא משביע אותה (במדבר ה, יח). בספרי (יא [עמ' 17]) מנומקים הדברים כך: 'ונתן על כפיה – אבא חנן אומר משם ר' ליעזר, כדי לייגעה שתחזור בה. והלא דברים קל וחומר, אם כך חס המקום על עוברי רצונו, על אחת כמה וכמה על עושי רצונו'. המשפט שנוסף לדבריו של אבא חנן בספרי מעוצב כהיפוך של דברי חכמים בפסקה הקודמת (ד"ה 'ופרע'). שם נאמר 'כשם שלא חסה על כבוד המקום כך אין חסין כל כבודה', ואילו כאן נקבע שאף על פי שהיא מ'עוברי רצונו' (מעין 'לא חסה על כבוד המקום'), בכל

גם הקרכת המנחה (ר' עקיבה בתוספתא וחקמים בספרי) וקבלת השבועה כשלבי אל-חזור אפשריים.

77 מחיקת המגילה, כמו הקרכת המנחה, יוצרת מצב ריטואלי לא הפיך. על כן העיסוק המרכזי הוא בשאלה מה ניתן לעשות במגילה, במים ובמנחה במקרה שהטקס נפסק פתאום. בייחוד נוגעת מחיקת המגילה להתקדשות המים, ולכך אכן מתייחסת המשנה: 'נמחקה המגילה ואמרה: טמאה אני – המים נשפכין' (פ"ג מ"ג). יוצאת דופן היא לשון הספרי וזוטא 'אימתי משקין אותה בעל כרחיה? משהשם נמחה' (ה, כד [עמ' 236–237]); במהדורת הורוויץ 'נמחק', אך כך '[נמחה] בילקוט שמעוני וברוב עדי הנוסח במדרש הגדול. ראו מהד' רבינוביץ, עמ' סו), שממנה עולה כי מחיית השם היא-היא העילה להשקיה, וכן הוא בסוגיית הבבלי ז ע"ב. אמנם בירושלמי (פ"ג ה"ג [יח, ד]) מוצגת ההשקיה בעקבות מחיקת השם כעונש על כך 'שגרמה לשם שיימחק', ולא כעילה.

78 אבנר, עריכה ומבנה, עמ' 129–130, וכן עולה מדבריו של ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 615.

79 כך אכן עולה גם מן הכותרת בתוספתא 'וכדרך שמאיימין עליה שתחזור בה, כך מאיימין עליה שלא תחזור בה' (השוו ללשון הברייתא בבבלי ז ע"ב 'כשם שמאיימין עליה שלא תשתה, כך מאיימין עליה שתשתה').

זאת חס עליה המקום.⁸⁰ שם מופעלת מידת הדין 'מידה כנגד מידה', ואילו כאן מידת הרחמים. אמנם במשנה המקבילה (פ"ב מ"א) חסר הנימוק 'שתחזור בה', והמשנה אינה אלא קובעת: 'היה מביא את מנחתה בקפיפא מצרית, ונותנה על ידיה כדי לייגעה'. בלא כל תוספת, מתפרש הנימוק 'כדי לייגעה' בדומה ל'כדי לנוולה' שבפ"א מ"ו. הניווול אינו מוצג שם כמיועד לגרום לאישה לחזור בה,⁸¹ אלא אך כענישה ('היא קישטה את עצמה לעבירה – והמקום ניוולה').⁸² נראה כי גם נתינת המנחה בידי האישה הפכה במשנה לחלק ממחוות הביזוי והענישה, כדברי רבן גמליאל בסוף אותה המשנה: 'כשם שמעשיה מעשה בהמה, כך קרבנה מאכל בהמה'.⁸³ פירוש זה מתחזק לאור סדר המשנה. משניות ז–ט בפרק א הן מעין נספח (בענייני מידה כנגד מידה) התחוב באמצע הרצף התיאורי של הטקס.⁸⁴ בלא נספח זה קיים רצף נרטיבי ישיר בין 'כדי לנוולה' (פ"א מ"ז) ו'כדי לייגעה' (פ"ב מ"א), ונראה שיש לפרשם באופן דומה. בשני המקרים אין במשנה, בניגוד למקבילותיה, כל התייחסות לשאלת החזרה, אלא דגש על הממד הענישתי בלבד.

מפתח אפשרי להבנת האיום נמצא במשנה ה, הפותחת במילים: 'אם אמרה: טמאה אני, שוברת כתובתה ויוצא, ואם אמרה: טהורה אני, מעלין אותה לשערי מזרח [...]'. משנה זו מניחה שלאישה ישנן שתי אפשרויות בלבד: להודות ולהפסיק את מהלך הטקס לאלתר, או לומר 'טהורה אני', להתעקש על חפותה, ולעבור למקדש – שם היא תימסר בידי הכוהן אשר יחל לבצע בה את המחוות הטקסיות. אולם במשניות אחרות (פ"א מ"ג; פ"ג מ"ג) מופיעה גם אפשרות שלישית: האישה יכולה גם לומר 'איני שותה', בלא להודות, ולהפסיק בכך, עד שלב מסוים לפחות, את מהלך הטקס.⁸⁵ מדוע התעלמה משנתנו מאפשרות שלישית זו?⁸⁶

80 ודוק, בעוד בדברי חכמים ננקטה לשון סתמית 'אין חסין', העשויה לכוון לכוהן, לקהל או אף לחכמים עצמם, הרי כאן ההתייחסות היא במפורש לאל עצמו: 'חס המקום' (במקבילה בבבלי יד ע"א: 'חסה תורה'). כביכול נאמר: הקב"ה חס, אפילו כאשר אתם אינכם חסים.

81 דלא כפירוש הבבלי יד ע"א. ראו דברי כהנא בפירושו שהברייתא בבבלי אינה אלא דרשת הספרי שעובדה כפירוש למשנה.

82 על כך באריכות, ראו רוזן-צבי, סתר; ולהלן פרק חמישי.

83 על משפט זה והשוואתו לדברי פילון, ראו להלן פרק רביעי, סעיף ג.

84 בתוספתא נספח זה אכן מופיע בסוף תיאור הטקס, בפרק ג.

85 למעשה מוצגות במשנה שלוש גישות שונות ביחס לאפשרות אמירת 'איני שותה'. במשנה פ"א מ"ג (שאינה אלא העברה מפ"ג מ"ו, ראו אפשטיין, ספרות התנאים, עמ' 406) אין כל הבדל בין 'איני שותה' ל'טמאה אני', ושתי האמירות מפסיקות את הטקס באותה המידה. בפ"ג מ"ג קיימת הבחנה בין 'איני שותה' לבין 'טמאה אני', ואילו בפ"א מ"ה האפשרות של 'איני שותה' כלל אינה קיימת. יש לצרף לכאן גם את שיטת ר' עקיבה בתוספתא פ"ב ה"ג, שלפיה מי שאומרת 'איני שותה' מפלילה עצמה, בדיוק כמו האומרת 'טמאה אני', ולפיכך אין הבדל בין השתיים.

⁸⁶ הקושי ייעלם, אם נניח כי משנתנו כלל אינה עוסקת בניסיון להניא את האשה מלשתות, כפי שסבורים כל הפרשנים, ישנים וחדשים. עניינו של האיום אינו לגרום לאישה לחזור בה – בין אם מתוך רחמים ובין אם מתוך החשש ממחיקת השם – אלא לגרום לה להודות.⁸⁷ משום כך לא הוזכרה כאן האפשרות של 'איני שותה', שכלל אינה רלוונטית בהקשר זה.⁸⁸ עניינה של משנה ה' הוא רק בשאלה האם הצליחה המשימה לשכנע את האשה להודות, או שהיא עומדת בסירובה ומתעקשת על חפותה. גם נוסח האיום עצמו מלמד כי נושא ההודאה, ולא החזרה, הוא העומד במרכזו, בין אם בהעלאת נסיבות מקילות ובין אם בהדגשת האצילות שבעצם מעשה ההודאה.⁸⁹

במיקומו הנוכחי, לאחר דיני הראיות וקודם לטקס עצמו, מציג האיום את דמות הסוטה אשר תלווה את הטקס המשנאי מכאן ואילך: זו אשר חטאה ודאי אך נסתר. מחד גיסא, מציג האיום את האשה כאשמה ללא ספק, ובכך פותח פתח למחוות הביזוי שיבואו אחריו, ומאידך גיסא מוצג החטא כסמיו מן העין, שעל כן יוצג הטקס כמהלך המיועד לתשיפתו הציבורית של המעשה הנסתר. כאן, בראשית הנרטיב ועוד קודם לפתיחת הטקס המקדשי עצמו, המשנה מציגה את העיקרון המנחה אשר ילך ויתבהר במהלכו: את חטאה של הסוטה אין צורך להוכיח, אלא לחשוף. החטא אינו עוד מסופק, כבתורה, אלא סמיו מן העין, ומטרת הטקס היא, לפיכך, להציגו ברבים, להוציא את סתרה של האשה בגלוי.⁹⁰ אין באיום שבמשנה, בניגוד למקבילותיה, כל אזכור של אפשרות שהאשה היא חפה מפשע. חטאה אינו מוצג כמסופק כלל, אלא כנסתר מן העין בלבד. כך מתפקד האיום, ברצף המשנה, כהצגה ראשונית של דמות הסוטה – החוטאת החמקמקה – אשר מונחת בתשתית הטקס המשנאי, ומעניקה לו, כפי שעוד נראה, את הגיונו מראש ועד סוף.

868 הרמב"ם (הלכות סוטה ג, ג) חש בקושי זה והשלים מדעתו.

87 ברי כי הודאתה מפסיקה את הטקס, אך אין זו אלא השלכה מתבקשת מן המעשה, שכן עם ההודאה המפורשת נעלם הצורך בחשיפת החטא, וממילא הופך הטקס למיותר.

88 כשם שאפשרויות אחרות, כגון 'באו עדים שהיא טמאה' או 'שבעלה אינו רוצה להשקותה', המביאות גם הן להפסקת הטקס (פ"א מ"ג), אינן נזכרות כאן.

89 אילו כל מטרת האיום הייתה למנוע את השתייה, לא היה כל טעם להדגיש את האשמה, שכן הדגשה זו עשויה לגרום לאישה דווקא להימנע מלהפסיק את הטקס, שמא הדבר יפליל אותה. במקרה כזה דברי הכוהן יתמקדו רק בפחד מן השתייה (כדוגמת 'מחלחל ויורד') או בחשש ממחיית השם. גם עיצוב דברי ר' ישמעאל בספרי, הטורח להשלים את אפשרות החפות, מלמד שדברי תנא קמא אכן סבבו סביב נושא האשמה.

90 תוספתא פ"ג ה"ה. על כך בפירוט, ראו רוזן-צבי, סתר; ולהלן פרק חמישי.

פרק שלישי

מחוות הביזוי: פרק א משניות ה, ו

לאחר העיסוק בדיני הראיות המובילים אל טקס הסוטה ובשלבים המטרימים אותו, המשנה מתארת את מחוות הטקס עצמן. תיאורים אלו נפתחים בפרק א משנה ה, עם העלאת האישה לשער ניקנור, ומסתיימים בפרק ג משנה ד, בתיאור תוצאותיה הקטלניות של שתיית מי המרים המאורים.

סדר הטקס במשנה שונה במובהק מזה המתואר במקרא, ואף חורג מן הסדר שבפירושים הקדומים,¹ תופעה אשר נתקשו בה ראשונים ואחרונים.² דומני כי

1 הטבלה מציגה את השוואת סדר הטקס במקורות השונים:

תורה	פילון	יוספוס	משנה
(טו) הבאת המנחה	מנחה	מנחה	העמדה לפני ה'
(טז) העמדה לפני ה'	— — —	העמדה לפני ה'	פריעה
(יז) לקיחת מים ועפר	פריעה	פריעה	הבאת המנחה
(יח) פריעה	לקיחת מים ועפר	כתיבה	לקיחת מים ועפר
(יט) שבועה	שבועה	שבועה	— — —
(כג) כתיבה	כתיבה	לקיחת מים ומחייה	כתיבה
(כד) מחייה	מחייה	לקיחת עפר	מחייה
(כד) השקיה	השקיה	השקיה	השקיה

פילון נאמן לסדר המקראי, חוץ מהקדמת הפריעה להכנת המים (כנראה משום שסדר זה מתאים יותר לפרשנותו הסמלית), ואילו יוספוס מקדים את הכתיבה לשבועה (שכן לשיטתו הכוהן כותב רק את השם ולא את הקללות עצמן), וכן מסמין את הכנסת העפר למחיית השם. מטרתם של שני העיבודים היא ככל הנראה לארגן את הטקס המקראי לפי סדר הגיוני יותר (על כך, ראו פלדמן, קדמוניות, עמ' 312; ולהלן פרק שישי, סעיף א). המשנה חורגת מן הסדר המקראי באופן משמעותי הרבה יותר, ולמעשה סדרם של כל ארבעת השלבים הראשונים שונה לחלוטין.

2 ראו דברי התוספות ד"ה 'מביא' (סוטה יד ע"א), וכן בפירושו של המשנה למלך על הרמב"ם הלכות סוטה ג, א.

ההסבר לכך אינו תוכני, כהצעת החוקרים,³ אלא ספרותי מבני. המשנה חילקה את הטקס לפי נושאים, וכל נושא ונושא נידון בפרק נפרד. צורת דיון זו חייבה להקדים את המאוחר ולאחר את המוקדם.

כזה הוא סדר הפרקים במשנה: פרק א עוסק בטיפול המטרים באישה החשודה (בית הדין והביזוי); פרק ב – בהכנות שאינן קשורות באישה (הכנת המנחה והמים); פרק ג – במעשים הריטואליים עצמם (הקרבת המנחה והשקיית האישה). מהלך זה קשור לא רק בארגון מחדש של סדר הדיון אלא בתוספות השונות שהוסיפה המשנה לשלבי הטקס הראשונים. בטקס המקראי כל השלבים הללו אינם אלא הכנה לשתייה, ואילו במשנה שלבי ההעמדה לפני ה' ופריעת השיער עברו הרחבה משמעותית, והפכו, כפי שנראה, לטקס ניוול העומד בזכות עצמו.

פרק ב, העוסק בהכנות הריטואליות לשתייה, הוא הטכני ביותר וגם הנאמן ביותר לטקס המקראי, ולפיכך מכיל את הציטוטים הרבים ביותר מפרשת סוטה המקראית.⁴ לעומת זאת, פרקים א וג, העוסקים בביזוי ובהשקיה, וטעונים מטען אידאולוגי מובהק, חורגים בהרבה מן הטקס המקראי, ומכילים רק ציטוט אחד ממנו (פ"ג מ"ב). מכיוון שנושא עיונו הוא הטקס המשנאי, להבדיל ממקורו המקראי, בדברי להלן אתמקד בייחוד באותם החלקים החורגים במובהק מן הטקס המתואר בתורה, אלו העוסקים ב'טיפול' באישה עצמה, ומרוכזים בפרקים הראשון והשלישי שבמשנה, בראשית הטקס ובסופו.

פרק זה והבא אחריו עוסקים במחוות מפתיעות למדי בהקשר של ספרות חז"ל – בפרק הנוכחי ההשפלה וההפשטה הציבורית, הפותחת את הטקס, ובזה שאחריו המוות האלים החותם אותו. את שני הפרקים אפתח בפענוח מדויק של המחוות עצמן, כתיאורן במשנה, ולאחר מכן אבקש לבחון איזה אופי הם משווים לטקס כמכלול.

חלקה הראשון של משנה ה מתאר את תגובת האישה לאיום, וקובע כי במקרה שהיא מכחישה את חטאה היא מועברת לשער ניקנור, אל הכוהן. חלקה השני פותח את תיאור מעשי הכוהן עצמם,⁵ ומתאר את סתירת שורה וקריעת בגדה של האישה הסוטה. משנה ו ממשיכה בתיאור החלפת הבגדים והסרת התכשיטים, וחותמת באפשרות של נוכחות קהל באירועים שתוארו זה עתה. תיאורים אלו (מ'וכהן אוהז' עד 'ולא תעשינה כזימתכנה') מובחנים באופן ברור ברצף המשנה: הם פותחים את התיאור של מעשי הכוהן במקדש (לפניהם מתוארת החקירה בבית הדין), ולאחריהם נפתח דיון בעיקרון של 'מידה כנגד מידה'. שתי המשניות הללו

3 ראו אלבק, עריכת המשנה, עמ' 125; אפשטיין, ספרות התנאים, עמ' 395; אבנר, עריכה ומבנה, עמ' 179–183.

4 שלושה ציטוטים (אם לא כוללים את הציטוטים הרבים במשנה ג, המסמנים את גבולות העתקת המגילה).

5 אכן בתוספתא נפתחת כאן הלכה חדשה (ה"ז). החלוקה למשניות שבידינו היא, כידוע, מאוחרת ושרירותית למדי.

גם רציפות לגמרי מבחינה תמטית, שכן הן מתארות סדרת מעשים, המבוצעים על ידי הכוהן, בזה אחר זה, בגופה של האישה. בהמשך – לאחר קבוצת המשניות העוסקות ב'מידה כנגד מידה' – נפתח הפרק הבא במשנה, השני, בשלב אחר לגמרי של הטקס: הבאת המנחה. משניות אלו תחומות, אם כן, משני צדיהן, רציפות בתיאוריהן, ועוסקות בעניין אחד. יש על כן טעם בניתוח מחציתה השנייה של משנה ה ומשנה ו כולה יחדיו, כחלק מובחן של האירוע הגדול. כך נעשה אכן בשני התלמודים.⁶ זה לשון המשנה:

משנה ה: אם אמרה טמאה אני – שוברת כתובתה ויוצא, ואם אמרה טהורה אני – מעלין אותה לשערי מזרח לשערי ניקנור, ששם משקים את הסוטות ומטהרין את היולדות ומטהרין את המצורעים.

וכהן אוחד בבגדיה, אם ניקרעו ניקרעו ואם ניפרמו ניפרמו, עד שהוא מגלה את ליבה וסותר את סערה. ר' יהודה אומר אם היה ליבה נאה לא היה מגליהו ואם היה סערה נאה לא היה סותרו.

משנה ו: היתה מכוסה בלבנים, מכסה בשחורים, היו עליה כלי זהב, קטליות, נזמים וטבעות, מעבירים ממנה כדי לנוולה. ואחר כך מביא חבל מצרי וקושרו למעלה מדדיה. וכל הרוצה לראות בא וראה,⁷ חוץ מעבדיה ושפחותיה מפני שליבה⁸ גם בהן. ושאר כל הנשים מותרות לראותה שני וניוסרו כל הנשים ולא תעשינה כזימתכנה.

המשנה מציגה שורה של מחוות המבוצעות בגוף האישה, ומתחברות יחד למהלך של ביזוי ציבורי. לפני שנוכל לאפיין ביתר דיוק מהלך זה יש לקבוע את משמעם המדויק של כמה מונחים ומטבעות לשון המופיעים במשנה. מתוך ניתוח מינוחים אלו אבקש לעמוד על טיבן המדויק של המחוות, על מטרתן ועל מקומן ברצף הטקס כולו. במהלך הדברים אבחן מקבילות אפשריות לכל מחווה ומחווה, כדי לקבוע עד כמה הן יוצאות דופן בנוף החז"לי.

6 להלן יכונה רצף המחוות בשתי המשניות אלו יחד בשם 'טקס הביזוי', ככינון בירושלמי 'ומבזין על הספק?'; 'מבזין ואחר כך מקרין' (פ"א ה"ה [יז, א]; הירושלמי מכנה כך גם את פריעת הראש במקרא: 'קרייא אמר מקרין ואחר כך מבזין, ומתניתא אמרה מבזין ואחר כך מקרין' [שם]). השוה גם לדברי הבבלי ה'ע"ב' בהני אית לה בזיון טפיל. לשון הניוול במשנה ('כדי לנוולה'), לעומת זאת, מאפיינת רק את החלק השני של המחוות, כפי שאראה להלן.

7 במשנה בכת"י ותיקן לבבלי נתחלף 'בא' ב'בה': 'וכל הרוצה לראות בה – יראה'. בחלק מכתבי היד נצטרפו שני הנוסחים 'כל הרוצה לראות בה – בא וראה'. על כך, ראו ליס, שינויי נוסחאות, עמ' עב, והע' 17 שם.

8 בכת"י אנטונין מן הגניזה 'ליבו' (כץ, גנזי משנה, עמ' לה), והוא כנגד כל עדי הנוסח האחרים (ראו ליס, שינויי נוסחאות, עמ' עג, שורה 3), וכנגד המקבילות שבספרי (בפסקאות ט ויא).

א. 'עד שמגלה את ליבה'

מחוות הביזוי נפתחות בקריעת בגדה של האישה על ידי הכוהן 'עד שהוא מגלה את ליבה'. פריעת ראש נסמכה לפרימת בגדים במקומות שונים במקרא ובספרות חז"ל.⁹ אלא שלשון המשנה 'אם נקרעו נקרעו ואם נפרמו נפרמו'¹⁰ מלמדת כי המוקד אינו פרימת הבגד כשלעצמה, אלא תוצאתה: גילוי הלב, העירום. הפשטה מכוונת של אנשים¹¹ מופיעה רק בעוד שלושה מקומות בספרות חז"ל: מלקות, אבלות ומיתות בית דין. אבחן אותם אחד לאחד.

מלקות

במסכת מכות המשנה מתארת את אופן ביצוע עונש המלקות, בלשון דומה לזו של משנתנו: 'כיצד מלקין אותו, כופת שתי ידיו על העמוד הלך הלך, חזן הכנסת אוהז בבגדיו, אם ניקרעו ניקרעו ואם ניפרמו ניפרמו [עד שהוא מגלה את לבו]¹² (פ"ג מי"ד). הפשטת הנידון קודם למלקות מרמזת לכאורה כי למשנה יש עניין בביזוי, קלונו, של הנידון,¹³ אך ניתן לפרשה גם באופן פונקציונלי, כחובה לבצע את המלקות ישירות על הגוף.¹⁴ אמנם הלכה נוספת, המובאת בהמשך המשנה

9 להלן הע' 63.

10 וכן ההימנעות מן השימוש בביטוי המקראי 'פורע'.

11 אין הכוונה לעירום פונקציונלי, דוגמת זה של בית המרחץ (כגון תוספתא, ברכות פ"ב ה"י), אלא להורדת בגדים כחלק מענישה או מפעולה טקסית.

12 המוסגר אינו בכת"י קאופמן, אלא בכת"י פרמה וקיימברידג'. אפשר שזו אשגרא ממשנתנו, שכן בתיאור המלקות עצמן, בהמשך המשנה, לא נזכר הלב אלא 'מגעת פי כריסו'.

13 בדפוסי הבבלי על משנה זו (אין על פרק זה תלמוד ירושלמי) הסוגיה נפתחת בהסבר לקריעת הבגדים 'מאי טעמא? משום "נקלה"'. משמע, הפשטת הנידון נועדה לבזותו, והיא נלמדת מלשון הפסוק 'ונקלה אחיך לעיניך' (דברים כה, ג). אך משפט זה אינו בכת"י מינכן, שם נפתחת הפסקה במקרה של רב ששת, וכבר העיר מאיר איש שלום, על משפט זה, כי 'נראה שהוא הוספה מגליון לפרש הא דחזן הכנסת אוהז בבגדיו' (איש שלום, מכות; השו"ע דקדוקי סופרים שם, עמ' ט, הע' ל). אכן, במדרש ההלכה הטעם להפשטה אינו מבוסס כלל על דרשת הפסוק 'ונקלה אחיך לעיניך' אלא משום 'יכנו – ולא על כסותו' (ספרי דברים רפז, עמ' 303; וראו שמש, מלקות, עמ' 40).

14 כך סבור שמש, מלקות, עמ' 39–43. ההיגיון הפונקציונלי אינו תקף ביחס לסוטה, שכן, בניגוד לסקילה ומלקות, אין היא לוקה מבחון כלל, אלא מתוך גופה פנימה. אמנם, בניגוד לדברי שמש שם, איני סבור שלשון הספרי 'יכנו ולא על כסותו' מכריע שאין כאן כוונת ביזוי, שכן מדרש הפסוקים אינו מסגיר תמיד את המטרה שמאחורי המעשה. אכן, אף ביחס להורדת בגדי הסוטה, שמיעדים על פי המשנה במפורש לצורכי ביזוי, מדרש הפסוקים נוקט לשון ניטרלית: 'אין לי אלא ראישה, גופה מנין? תלמוד לומר "האישה"' (בבלי, סוטה ז ע"א).

וקובעת כי אם הנידון 'נתקלקל בין בריאי בין במים – פטור',¹⁵ מבטאת באופן מפורש את מגמת הקלון שבמלקות.¹⁶ הקלון – המופיע בתורה כחשש: 'פן יוסיף להכותו על אלה מכה רבה ונקלה אחיך לעיניך' (דברים כה, ג) – התפרש במקורות התנאיים אלו כמצווה. ביזוי הנידון הפך, בהקשר של המלקות, למטרה מבוקשת של הענישה, בדומה למה שראינו במקרה של סוטה, ולא לתוצאה שלילית שיש להימנע ממנה.

אף על פי כן ישנו הבדל חשוב בין המלקות לסוטה. בעונש המלקות אין כל אזכור של ציבוריות ונוכחות קהל. המלקות מיועדות לבזות את האדם, אך בשונה מטקס הסוטה אין קהל הצופה בביזוי.¹⁷ הביזוי קרוב לפיכך לזה המתואר בטקס הסוטה המקראי ('ופרע את ראש האשה') אך לא לעיצובו התאטרלי במשנה.¹⁸

אבלות

בתלמודים מופיעה ברייתא ארוכה המפרטת את ההבדלים בין אבלות רגילה, 'על כל המתים כולם', לאבלות על הורים. כמחצית מן הברייתא עוסקת בהלכות קריעת הבגד,¹⁹ ואלו נוגעים בין השאר בשאלות של עירום ובושה. בין השאר נזכר הבדל ביתס לגודל הקריעה, ושם ננקטת לשון 'מגלה את ליבו' כבמשנת סוטה: 'על כל המתים כולן קורע טפח, על אביו ועל אימו עד שיגלה את ליבו'.²⁰

15 כלומר שאם טינף עצמו בצואה או בשתן בעת המלקות, פטר עצמו מחובתן. השו"ס ספרי דברים רפו (עמ' 304).

16 מפשט המשנה והספרי עולה כי אם הנידון נתקלקל הרי הוא יצא כבר ידי חובת 'ונקלה' ועל כן אין עוד צורך להכותו (וזה משמעות לשון 'פטור' בהם). כך עולה גם מקביעת התוספתא פ"ה הי"ד, כי כדי לצאת ידי חובת 'ונקלה אחיך לעיניך' על הנידון להתכזות דווקא במהלך המלקות, ולא לפנייה. השו"ס לדברי הרמב"ם בפירושו למשנה: 'ועניין נתקלקל שעשה נקביו בעת ההלקאה הרי הושג בזיונו'.

17 משנת מכות מזכירה רק שני אנשים לבד מהנידון – חזן הכנסת (פ"ג, מ"ב) והקורא (פ"ג, מ"ג) – ושניהם נושאי תפקידים. ניתן אמנם היה ללמוד שיש צורך בנוכחות קהל מן המילים 'ונקלה אחיך לעיניך', אך דרשות התנאים מתעלמות מכך.

18 מה עניינו של ביזוי ללא צופים? אם נקבל את הצעתו של שמש, עונשים וחטאים, עמ' 91–96, כי מטרת המלקות היא יצירת כפרה לחוטאים במזיד (כדברי המשנה, שם: 'כל חייבי כריתות שלקו ניפטרו ידי כריתת'), הרי ניתן להבין גם את הביזוי כחלק מתהליך זה. התגלותו של האדם בקלונגו היא חלק מן הכפרה הפוטרת אותו מעונש בידי שמים. הפסוק המוקרא בשעת המלקות אכן מציג אותם כעונש בידי שמים: 'והקורא קורא אם לא תשמור לעשות וגו' והפלא ה' את מכתך וגו' (משנה, שם).

19 ניסן רובין (קץ החיים, עמ' 165) מסביר את מספרן הגדול של הלכות הקריעה בהשלכה הכלכלית שלהן, בחברה שבה רוב התושבים היו מסתפקים בבגד אחד גם לשבת וגם לחול.

20 בבלי, מועד קטן כב ע"ב, על פי כת"י קולומביה X893–T141.

כיוצא בכך בירושלמי: 'על כל המתים אינו מגלה את לבו, אלא על אביו ועל אמו, דברי ר' מאיר'.²¹

הברייטא כולה מציגה שורת הבדלים בין אבלות רגילה לזו שעל הורים, שהמשותף היחיד להם הוא דרגת האינטנסיביות הגבוהה יותר באבלות על הורים. אבלות זו אינה גוררת מחוות ייחודיות אלא מעצימה את האבל הרגיל, וכך מובחנת ממנו. נראה כי כך יש להבין גם את גילוי הלב, כקריעה שלמה בניגוד לזו הסמלית הנעשית באבלות רגילה.²² שלא כקריעה המינימלית על כל המתים ('טפת'), על אביו ועל אמו נדרש האבל לקרוע את כל בגדיו, קריעה מלאה, ולא לאחותם לעולם.²³

עיון בדיני הקריעה ככלל מגלה כי הם ממוקדים בשני פנים של המחווה: בעצם פעולת הקריעה²⁴ ובמה שמסמל הבגד הקרוע.²⁵ בכל ההלכות הרבות העוסקות בקריעה אין אף מקור המתמקד בגילוי העירום.²⁶ עניינם של המקורות בהקשר זה הוא בבגד הקרוע ולא בבשר החשוף המתגלה מבין הקרעים. ראייה לכך נמצאת בפסקה השנייה שבברייטא: 'על כל המתים אינו קורע אלא העליון בלבד, על אביו ועל אמו אפילו עשרה זה על גבי זה. אין אפיקרסין מעכבת'.²⁷ ההסתייגות שנוספה בברייטא מלמדת שאין לה עניין בגילוי העירום, שהרי הבגד התחתון, הצמוד לגוף, אינו זוקק קריעה. את קריעת כל החלוקים יש לפיכך לפרש כקריעה שלמה וטוטלית, אך לא כניסיון לגלות את הגוף העירום שתחתיהם.

21 ירושלמי, מועד קטן פ"ג ה"ח (פג, ד). נוסח קרוב לירושלמי מופיע במסכת שמחות פ"ט.

22 פירוש זה מסתבר במיוחד לאור לשון הירושלמי, שבה מוצג גילוי הלב כמחווה המקורית אשר נמנעת באבלות שאינה על הורים ('אינו מגלה את ליבו'), כפי שנמנעות גם מחוות אחרות ('אינו קורע...', 'אינו מבדיל...').

23 הקריעה 'עד שיגלה את ליבו' מסמלת לפיכך קריעה מלאה של הבגד. קריעה שלמה ממש, עד שהבגד יהפוך לשני קרעים ולא יהיה ניתן לשימוש, נמנעה ככל הנראה מסיבות כלכליות. ראו רובין, קץ החיים, עמ' 165; וההפניות, שם, הע' 15.

24 חשיבות המעשה עצמו מתבטאת בהלכות מספר, כגון החובה לקרוע בדיוק בשעת יציאת הנשמה (בבלי מועד קטן כה ע"א).

25 לפיכך יש איסור על איחוי מידי של הקרע (בבלי מועד קטן כה ע"ב; ירושלמי פ"ג ה"ח [פג, ד]), ואף חובה להוסיף ולקרוע כל בגד חדש שהאכל לובש (ירושלמי, שם). בהקשר זה, ראו את הסברו של רובין, קץ החיים, עמ' 165, לדברי הברייטא: 'היוצא בבגד קרוע לפני המת הרי זה גוזל את המתים ואת החיים' (בבלי שם כה ע"ב).

26 זאת בניגוד להלכות חליצת כתף הממוקדות אכן בגילוי הגוף, ולפיכך ככל שהאכל חושף יותר מגופו הוא מגלה יותר כבוד כלפי המת: 'על חכם חולץ מימין, על אב בית דין משמאל, על נשיא – מכאן ומכאן' (בבלי שם כה ע"ב). על מנהג זה, ראו רובין, קץ החיים, עמ' 167–170.

27 כך בירושלמי, ובבבלי על אחר: 'על כל המתים כולן אפילו לבוש עשרה חלוקין אינו קורע אלא עליון, על אביו ועל אמו קורע את כולן. ואפיקרסיתו אינו מעכבת'. על 'אפיקרסין', בגד תחתון הצמוד לגוף, ראו קירשנבום, אפיקרסין.

במקרה של סוטה, לעומת זאת, מטרת המחווה היא אכן חשיפת החוזה העירום, כמוכח מהסתייגותו של ר' יהודה שם, וכמפורש במשנה ז: 'היא גילתה את עצמה, והמקום גילה עליה'.²⁸

אמנם ההבדל המכריע בין גילוי הלב באבלות ובסוטה נוגע דווקא לעירום הנשי. לאחר הקביעה על האפיקרסין מוסיפה הברייטא הסתייגות נוספת: 'האישה אינה קורעת אלא העליון בלבד. תני ר' שמעון בן אלעזר אומר: האישה קורעת את התחתון הפנימי והופכתו לאחוריה וחוזרת וקורעת את השאר'.²⁹ כיוצא בזה נאמר בסופה של הברייטא: 'האישה שוללת מיד', ובבבלי נוסף 'מפני כבודה'. הסתייגות זו שונה מאוד מהסתייגותו של ר' יהודה במשנתו מגילוי הלב, שכן זו עוסקת דווקא במקרה ש'היה ליבה נאה', ולפיכך עניינה הוא פיתוי ולא כבוד.³⁰ לפיכך, גם אם ניתן למצוא מקבילות ל'מגלה את לבו' (באבלות, ואולי אף במלקות), לא ניתן למצוא כל מקבילה ל'מגלה את ליבה'.³¹ גם כאשר מתקיימת מחווה של הפשטה החכמים נמנעים מחשיפת החוזה הנשי.³²

מיתות בית דין

הפשטה מכוונת מופיעה גם בתיאור הסקילה במשנת סנהדרין פ"ו מ"ג, וזה לשונה:

רחוק מבית סקילה ארבע אמות היו מפשיטין אותו את בגדיו. האיש מכסין אותו מלפניו, והאישה מלפניה ומלאחריה, דברי ר' יהודה, וחכמים אומרים האיש ניסקל ערום ואין האישה נסקלת ערומה.

28 'גילה עליה' פירושו חשף אותה ברבים, כנגד עירומה שבחטא ('גילתה את עצמה'). על כך, ראו להלן פרק תמישי.

29 כך בירושלמי ובמקבילה במסכת שמחות פ"ט. ואילו בבבלי: 'אחד איש ואחד אישה. רבי שמעון בן אלעזר אומר האישה קורעת את התחתון ומחזירתו לאחוריה וחוזרת וקורעת את העליון'. אף לשיטת הבבלי, ההסתייגות מגילוי העירום הנשי ניכרת בדברי ר' שמעון בן אלעזר.

30 כמפורש בהסבר שבתוספתא פ"א ה"ז (עמ' 153): 'מפני פרחי כהונה'. על כך, ראו להלן פרק שביעי, סעיף ב.

31 על ההבדל בין היחס לעירום נשי וגברי בחז"ל, ראו סטלואו, עירום. ההימנעות מגילוי העירום הנשי מוקפדת עוד יותר כאשר הדבר נעשה לנגד עיניים גבריות, כגון ביחס לבדיקות בגרות מינית. ראו קביעת התוספתא, נידה פ"ו ה"ח כי 'כל הנבדקות אינן נבדקות אלא בנשים'; ועל כך ראו פונרברט, נידה, עמ' 13–151.

32 ניסן רובין מתאר ציורים מצריים ופיניקיים עתיקים של נשים אבלות חשופות שדיים, ומוסיף: 'אין להניח שמנהג חליצת כתף נהג בישראל בנשים, כי הרי החברה היהודית הקפידה מאוד על צניעות האישה, ואפילו ביחס לקריעה ראינו ש"משום כבודה" נוהגת האישה בדרך שונה מדרך הקריעה של גברים' (רובין, קץ החיים, עמ' 169). על חשיפת שיער וחזה כסימן לאבלות אצל נשים הלניסטיות, ראו קוסגרום, שיער פזור, עמ' 682–684.

שני התלמודים משווים במפורש בין עירומו של הנידון למוות לזה של הסוטה, ומקשים מן האמור באחד על האחר. כך שנוי בירושלמי: 'מחלפה שיטתיה דרבי יודן, תמן הוא אמר: האיש מכסין אותו מלפניו והאשה מלפניה ומלאחריה, והכא הוא אמר הכין? [...] מחלפה שיטתהון דרבנן, תמן אינון אמרין: האיש נסקל ערום ואין האשה נסקלת ערומה, והכא אינון אמרין הכין?'.³³ בתשובתם, מבחינים התלמודים בין מטרתו של העירום בשני המקרים, וקובעים כי בעוד שביחס לסוטה מטרתו היא ביזוי, 'ונוסרו כל הנשים', הרי בסקילה המטרה היא להקל על 'צערה דגופיה',³⁴ בהתאם לכלל 'ברור לו מיתה יפה'.³⁵ הביזוי המלווה

33 תרגום: מוחלפת שיטתו של רבי יהודה [כלומר יש בה סתירה פנימית]. שם [במסכת סנהדרין] הוא אמר [...] ואילו כאן הוא אומר כך [שאין מפשיטים את האשה שליכה נאה]? מוחלפת שיטתם של חכמים. שם הם אומרים [...] וכאן הם אומרים כך [שמפשיטים כל אשה]? ירושלמי, סוטה פ"א ה"ה (יז, א); סנהדרין פ"ו ה"ג (כג, ג), השו"ב ב"ב ע"א-ע"ב. בסיס הסוגיה משותף לשני התלמודים (תופעה זו רווחת במסכת סוטה, ראו על כך לעיל פרק ראשון), אך היא מפותחת בהם באופנים שונים.

34 הבגדים על גופו של הנסקל גורמים לכך ש'צערו נמשך, שאינו ממהר למות', כלשונו של רש"י על אתר.

35 בשתי הסוגיות ההסתייגות מן הביזוי נובעת מצד הכלל: 'ברור לו מיתה יפה' (בירושלמי סוטה פ"א ה"ה [יז, א]: 'קלה שבקלות'). בירושלמי אף מודגש כי הכלל אינו חל על הסוטה, שם פועל העיקרון: 'ונוסרו כל הנשים', המכתיב ענישה מרתיעה, ומבזה במכוון: 'תמן, ואהבת לרעך כמוך, יבור לו מיתה קלה שבקלות, ברם הכא, וניוסרו כל הנשים ולא תעשינה כזימתכנה'. בסוגיית הבבלי (ח ע"ב), לעומת זאת, לא נאמר שהכלל 'ונוסרו' חל דווקא על סוטה, אלא שבסקילה עצם ההמתה היא היא ה'ייסור', ואין לפיכך צורך באמצעי נוסף: 'הכא היינו טעמא, משום דכתיב ונוסרו, התם, אין לך ייסור גדול מזה, וכי תימה לעבד ביה תרתי, אמר רב נחמן אמר רבה אמר רבה בר אבוא, אמר קרא, ואהבת לרעך כמוך – ברור לו מיתה יפה'. כלל זה של 'מיתה יפה' מופיע פעמיים בספרות התנאית: בתוספתא, סנהדרין פ"ט ה"א, ובמכילתא דרשב"י כא, טו (משוחזר על פי מדרש הגדול), ואילו רוב מוחלט של מופעי הכלל הן בסוגיות סתמיות בבבלי, שם הוא מוצג ככלל של רב נחמן. בסוגייתנו הכלל מופיע בהקשר של מניעת צער וייסורים (ולפיכך מתחלפת 'מיתה יפה' ב'קלה'). ראו לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 205; ושמש, עונשים וחטאים, עמ' 132–133, הסבורים שזהו גם מובנו של הכלל בספרות התנאית. אמנם על פי פשוטה של התוספתא בסנהדרין, 'מיתה יפה' אינה אלא היפוכה של 'מיתה מנוולת'. כך עולה הן מן ההקבלה בין דברי ר' יהודה במשנה ('נוול הוא זה') לדבריו בתוספתא ('ברור לו מיתה יפה'), הן מתגובת החכמים אליו: 'אין מיתה מנוולת מזו' (פירוש של שמש שם, שר' יהודה בתוספתא אינו מגיב לדברי החכמים, דחוק; השו"ב ה"ב, מהפכות, עמ' 158, הע' 24). גם עיון במופעי הכלל בבבלי מגלה כי הוא מתייחס הן להימנעות מהשחתת הגוף, כבתוספתא, הן למניעת סבל ('צערה דגופיה' בלשון הבבלי בסוטה; השו"ב בבלי, כתובות לו ע"ב; בבא קמא נא ע"א; סנהדרין נב ע"א), הן למניעת ביזוי ('ביזיוניה' בסוגיית הבבלי והירושלמי בסוטה). נראה על כן כי העיקרון המנחה הוא עצם הדאגה לנידון, ואילו היישומים המקומיים משתנים לפי ההקשר.

את העירום במיתות בית דין מתפרש בשני התלמודים כמחיר שיש לשלם עבור המוות המהיר³⁶ ולא כמטרה מכוונת, כפי שהדבר בסוטה. אמנם ספק אם הסברי התלמודים מתאימים אכן לפשוטה של משנה. נראה יותר כי העירום מכוון לבזות את הנידונים, וליתר דיוק להבדיל מן החברה האנושית ה'מתורבתת', כהכנה סמלית להריגתם. ההקלה על הצער נוספה בתלמודים ואומצה על ידי החוקרים כחלק מהצגה הומנית יותר של מיתות בית דין.³⁷ לעניינינו חשובה ההבחנה המפורשת הנעשית במשנה בין גברים ונשים. את הנשים אין מפשיטים כלל, ולשיטת ר' יהודה, מכסים משני צדיהן. יחס דומה לעירום נשי ראינו גם בהקשר של אבלות, והוא כאמור מגביל מאוד את ההשוואה בין מקרים אלו לבין המתוות המתוארות במשנת סוטה.

ב. 'סותר את שעה'

הביטוי 'וסותר את שעה' במשנת סוטה (פ"א מ"ה) ובתוספתא (פ"א ה"ז) מבוסס על הפסוק 'ופרע את ראש האשה' (במדבר ה, ית),³⁸ אלא שהפועל המקראי 'פרע' הוחלף ב'סתר'.³⁹ הפועל 'סתר', שמקורו ארמי ומובנו הרס,⁴⁰ מופיע במשנה בשני הקשרים בלבד: הריסה כפשוטה (בהלכות שבת ונזיקין), ובאופן מושאל: ביטול (בהלכות נזירות). בשום מקום, חוץ ממשנתנו, לא מופיע הפועל במשנה בהקשר לשיער, שם משמש תמיד הפועל המקראי 'פרע', וכך הדבר גם בהמשך משנת סוטה עצמה, פ"ג מ"ח.⁴¹ מדוע אם כן המירה כאן המשנה את הפועל המקראי באתר?

כדי להשיב על כך יש לעמוד על הוראת המילה 'פרע' בלשון מקרא ובלשון חכמים. הפועל 'לפרוע', כמו גם השם 'פרע', מופיע בתורה (ובייחוד בספרות

36 שכן השיקול של מיעוט הצער גובר על הביזיון הכרוך בעירום, כדברי הבבלי: 'צערא דגופיה עדיף ליה מביזיוניה'. אמנם על פי הירושלמי (סוטה פ"ג ה"ח [יט, ב]), שיקול זה אינו תקף ביחס לנשים: 'אשה על ידי שניוולה מרובה לפיכך אינה נסקלת ערומה'.

37 ליברמן מתאר את דרכה של המלכות הרומית לענות את הנידונים בעירום (מחקרים, עמ' 83, הע' 115) ומוסיף: 'וכמובן שאין זה עניין למשנת סנהדרין פ"ו מ"ג, שהרי שם רצו להקל על צער הנידון'. ראו, לעומת זאת, אצל ברקוביץ, מיתות בית דין, עמ' 169–174, המוצאת דמיון רב בין תיאורי משנתנו לבין הפשטת הנידונים בזירה הרומית.

38 ואכן במשנה, כמו בתורה, מתוארת הפריעה מיד לאחר העמדת האשה 'לפני ה'.

39 ראו הניסוח המפורש בברייתא בבבלי, סוטה ח ע"א: 'אם כן מה תלמוד לומר: ופרע את ראש, מלמד שהכהן סותר את שעה', וראו להלן הע' 64 בפרק זה.

40 ראו גלוסקא, ארמית, עמ' 864–865.

41 זרותו של השימוש במילה 'סתר' כאן מתחזקת לאור שימושה של המשנה במילה 'פרם' ('אם נפרמו נפרמו [...] וסותר את שעה'). סמיכות זו מעלה את הציפייה לשימוש בפועל 'פרע', המופיעה לצד הפרימה במקומות רבים, במקרא ובמשנה (להלן הע' 63 בפרק זה).

הכוהנית) פעמים רבות ביחס לשיער, ⁴² והוראתו בהקשר זה הנה 'להתיר' ו'לבלבל'. ⁴³ כך מתפרשים הדברים גם בתיאור טקס הסוטה בספר במדבר: הכוהן מצווה לבלבל ולסתור את שיערה של האישה לפני שהוא נותן בידיה את המנחה. ⁴⁴ בכמה מקומות בלשון חכמים ממשיך הפועל 'פרע' לתפקד בהוראתו המקראית (למשל: הוריות פ"ג מ"ד, כלים פ"א מ"ט), אך נוספה לו הוראה חדשה של גילוי וחשיפה, ⁴⁵ וממילא, בהקשר לשיער: הסרת כיסוי הראש (בבא קמא פ"ח מ"ו, ⁴⁶ כתובות פ"ז מ"ו ⁴⁷). ⁴⁸ כתוצאה מכך אף נחלקו התנאים בפירוש הפועל 'פרע' בהופעותיו השונות במקרא. ⁴⁹

42 כגון 'גדל פרע שער ראשו' (במדבר ו, ה), 'ופרע לא ישלחו' (יחזקאל מד, כ). בדרך כלל מופיע הפועל 'פרע' בסמוך ל'פרם', כדלהלן.

43 ראו דיונו של מילגרם, ויקרא, עמ' 609; וכן מילון בן-יהודה, כך י, עמ' 5212, ערך 'פרע'.

44 ראו קרויס, קדמוניות, עמ' 274; ובעקבותיו ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 617–618, והע' 18.

45 קרויס, קדמוניות, עמ' 277, סבור שיש כאן מוקדם ומאוחר: 'מעיקרא אמרו חכמי המשנה אל נכון "פרוע" היינו "סתור", ורק לאחר זמן נרחב מוכנו להיות "מגולה"'. הוא אף מקשר שינוי סמנטי זה לשינוי הלכתי ביחס לחובת כיסוי הראש לנשים, 'שלפי ההלכה הקדומה אין כיסוי בראש האישה' (שם, שם), והחובה אינה אלא 'שתצא ושער ראשה מסודר לה יפה' (שם, עמ' 276). אמנם קשה להוציא מדבריו הלכה סדורה בעניין זה. מחד גיסא, הוא טוען כי אף שעטיית כיסוי ראש לא היה כלל חובה בהלכת חז"ל, הרי בפועל בתקופה זו 'נשים תמיד מכסות את ראשיהן' (שם, עמ' 275). מאידך גיסא, הוא כותב 'שברגיל ראשה מגולה הוא' (שם, עמ' 277). הבלבול נובע בין השאר מן המתח הגלוי בפרק זה בין המגמה האידאולוגית הברורה המנחה אותו לבין הניסיון להוציא מן המקורות מסקנות זהירות ושקולות. ככלל, כיוון שרבים מן העיונים בפרשה זו עסקו בה מפני ענינם בשאלת חובת כיסוי הראש לנשים, רבו כאן הפולמוסנות והאפולוגטיקה.

46 כך מוכח מן ההקבלה בין 'פרע ראש האישה' ל'גילתה את ראשה' בהמשך המשנה.

47 כהנא בפירושו משווה בצדק את התיאור שבמשנה 'יוצא וראשה פרוע' ליצתה אזורעה גלויה' בספרי זוטא דברים כד, א (עמ' 346). עוד על מקבילה זו, ראו רחן-צבי, עילות גירושין; וראו סוגיית הבבלי, שם, עב ע"א–ע"ב, המפרשת את המשנה כמדברת על כיסוי ראש ('קלתה'). על הוראת המילה במשנה, כתובות פ"ב מ"א ('אם יש עדים שיצאת בהינומה וראשה פרוע'), ראו קרויס, קדמוניות, עמ' 276; כהן, פריעת ראש, עמ' 181; ולעומתם, ראו פרימר, עילות גירושין, עמ' 58, הע' 30.

48 המעבר בין ההוראות השונות של המילה ניכר בסוגיות הבבלי, מועד קטן כד ע"א, ביחס לאבל. במקמת שמואל, שם: 'פריעת הראש, חזרת קרע לאחריו, זקיפת המטה – חובה', פריעה היא גילוי, הסרת עטיפת האבלות, ומשמעה הוא ביטול מנהגי האבל בשבת (ברומה לזקיפת מיטה וחזרת קרע לאחר, המופיעים שם). אולם במקרה קודמת המיוחסת לשמואל באותה הסוגיה, נאמר: 'אבל שלא פרע ושלא פירם – חייב מיתה, שנאמר: ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרומו ולא תמותו'. במקרה זה פריעה היא מנהג אבלות, ברומה לפרימה, ומשמעה לפיכך גידול שיער, איסור תספורת (ראו שם יד ע"ב: 'אבל אסור בתספורת, מדקאמר להו רחמנא לבני אהרן "ראשיכם אל תפרעו", מכלל דכולי עלמא

9 הקשרה המדויק של לשון המשנה יתבהר מתוך השוואה לדרשות הספרי יא (עמ' 17) על המילים 'ופרע את ראש האשה':

ופרע את ראש האשה – כהן ניפנה לאחוריה ופורעה, כדי לקיים בה מצוות פריעה, דברי ר' ישמעל.

דבר אחר, לימד על בנות ישראל שיהו מכסות את ראשיהן.⁵⁰

לדרשה השנייה ישנה מקבילה בבבלי, כתובות עב ע"א: 'ופרע את ראש האשה. ותנא דבי ר' ישמעאל מיכן אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרועי ראש'.⁵¹ מכאן עולה ששתי הדרשות גם יחד הן דבי ר' ישמעאל, ושתייהן פירשו 'פרע' כגילוי

אסור). ההבדל בין דרכי השימוש במונח נובע מכך שהממרה השנייה (כמו גם הממרות שם, יב ע"ב; טו ע"א) משתמשת בלשון המקרא, כמוכח מציטוט הפסוק. זהו, אם כן, מעבר מלשון מקרא ('פרע' = גידל) ללשון חכמים ('פרע' = גילה) בשתי ממרות של שמואל באותה הסוגיה עצמה.

499 ראו להלן הע' 52 בפרק זה; כן ראו אפשטיין, ספרות התנאים, עמ' 642; מילון בן-יהודה, עמ' 5212, הע' 3, ערך 'פרע'; רובין, קץ החיים, עמ' 171. ודוק, בעוד ביחס לסוטה מתפרשת הפריעה כסתירה (במשנה), הרי ביחס לכוהן ולנזיר – כגידול שיער. אמנם שתי משמעויות אלו קרובות זו לזו, שהרי שיער מגדל אינו מסודר, ותספורת היא ההפך משניהם גם יחד (בבלי, מועד קטן יד ע"ב).

50 המשך הספרי: 'אף על פי שאין ראיה לדבר ויכר לדבר, ונתקח תמר אפר על ראשה וכתנת הפסים אשר עליה קרעה', התפרש בדרך כלל כראיה לחובת כיסוי הראש, ולפיכך התקשו המפרשים, ראשונים ואחרונים, במשמעות ראיה זו (על כך, ראו איש שלום, ספרי; הורוויץ על אתר; קרויס, קדמוניות, עמ' 274, הע' 1; כהן, פריעת ראש, עמ' 182). אך אפשר כי הראיה אינה שייכת לדרשת כיסוי הראש כלל (ואכן היא חסרה במקבילה בבבלי, כתובות עב ע"א), אלא מתייחסת לדברי המשנה בהמשך 'וכהן אוהז בבגדיה [...] עד שהוא מגלה את ליבה וסותר את סערה'. על כך מובא 'זכר לדבר' ממעשה תמר שקרעה את בגדיה ('וכתנת הפסים אשר עליה קרעה'), במקביל לפגיעה בראשה. פירוש זה הוצע לי על ידי שלמה נאה, והוא מיישב היטב הן את פשרו של הזכר לדבר' ממעשה תמר, הן את סדר הדרשות, ובייחוד את הופעת דברי ר' יהודה מיד לאחר מכן בספרי ('אם היה בית חליצתה נאה לא היה מגלהו ואם היה שער נאה לא היה סותר'), שכן ר' יהודה חולק בדיוק על אותם דברי המשנה אשר ביחס אליהם מובא קודם לכן הזכר לדבר'. העובדה שדרשות הספרי אינן כאן מעור אחד מוכחת מכך ששתי הדרשות הפותחות מפרשות 'פרע' כגילוי, ואילו בדברי ר' יהודה 'לא היה סותרו'. מנחם כהנא, בפירושו שבהכנה לפסקה זו שורה 56, הולך בדרך שונה. לדבריו, הספרי התעלם במתכוון מדעתו של תנא קמא במשנה 'וצירף כאן את דברי ר' יהודה ללא הקשרם, על פי מקור הדומה למשנה, בזכות הצניעות היחסית העולה מדבריו'. אמנם, כפי שנראה להלן, דרשת הספרי כלל אינה מתעלמת משיטת המשנה, אלא אדרבה מביאה אותה במלוא חריפותה (ואף ביתר פירוט מן המשנה).

51 'מיכן' רק בכת"י לניגריד-פירקוביץ וותיקן 130. בכת"י לניגריד נוספה גלוסה: 'לשוק'. ראו ליס, שינויי נוסחאות, עמ' קעו.

ראש האשה.⁵² הדרשה הראשונה עוסקת בתיאור המחווה עצמה, ואילו השנייה לומדת ממנה הלכה גדולה ביחס לכיסוי ראש.⁵³ הפירוש של 'פרע' את ראש האשה' כהסרת כיסוי הראש היה מקובל, וכמותו מצאנו כבר בתרגום השבעים וכן אצל פילון ויוספוס.⁵⁴

נראה על כן כי המשנה נקטה, דווקא כאן, לשון 'סתר' כדי להוציא מן הפירוש האחר, מדבי רבי ישמעאל, הדורש את הביטוי על פי הוראתו המקובלת בלשון חכמים: גילוי, הסרת כיסוי. לשון המשנה מכוונת אפוא להדגיש את סתירת השיער דווקא, בניגוד להסתפקות בגילוי. לתרגום זה של המשנה – הסותר את הפירוש המקובל של הפסוק בגילוי, ושונה הן מן המופיע בדרשות מדבי ר' ישמעאל⁵⁵ הן מאלו של ר' עקיבה⁵⁶ – ישנה השלכה משמעותית על טיב מחוות הביזוי, שכן לסתירת השיער והתרתו משמעות מיוחדת של פריצות מינית, שאינה עולה מגילוי בלבד.⁵⁷

אמנם, הפולמוס של המשנה ושל דרשות דבי ר' ישמעאל רחב יותר מאשר שאלת תרגום המילה 'פרע'. כדי לעמוד על כך יש לבחון את הדרשה הראשונה בספרי דלעיל. בניגוד לדרשה השנייה, המבקשת ללמוד הלכה גדולה מלשון הכתוב ביחס לחובת כיסוי ראש, כלל לא ברור מה מתדשת הדרשה הראשונה. תוספתו של ר' ישמעאל על לשון הפסוק מתמצית במילים 'נפנה לאחוריה', ונראית דעתו של הורוויץ, בפירושו על אתר, שר' ישמעאל דרש מן המילים 'לפני ה' שבשעת הפריעה האשה צריכה לעמוד ישירות 'לפני ה' – מול קודש הקודשים

52 שלא כפירושו של אפשטיין, ספרות התנאים, עמ' 606, 642, הסבור כי שתי הדרשות משקפות מחלוקת בין ר' ישמעאל ור' עקיבה בפירוש המילה 'פרע'. הדרשה הפותחת היא אליבא דר' ישמעאל, המפרש פרע כסתירה, הן בסתם ספרי להלן (כה [עמ' 31]), 'גידול שער', וזו העברה ממדרש דבי ר' ישמעאל לויקרא), הן בסתם מכילתא דמילואים (ספרא, שמיני [מו ע"א]: 'אל תגדלו'), ואילו דרשת ה'דבר אחר' מתאימה לר' עקיבה (השוו דברי גולדברג, דבר אחר), המפרש 'פרע' כגילוי (ספרא, תזריע ה י"ב [סז ע"ב]: 'דברים שהן חוץ מגופו'). ראו דחיית שיטה זו על ידי פרימר, עילות גירושין, עמ' 57–58, וראיתו מלשון הספרי כה (עמ' 31): 'פרע כמשמעו', המכוון לגילוי דווקא.

53 על נושא זה, ראו כהן, פריעת ראש; בראש, כיסוי ראש.

54 בתרגום השבעים: לגלות ($\alpha\pi\sigma\kappa\alpha\lambda\upsilon\pi\tau\omega$), ואילו אצל פילון ויוספוס: להסיר ($\alpha\phi\alpha\iota\rho\acute{\epsilon}\omega$). על כך, ראו גרושקואו, כתיבת הסוטה, עמ' 80.

55 ראו לעיל הע' 52 בפרק זה.

56 'וראשו יהיה פרוע' – לגדל פרע, דברי ר' אליעזר, ר' עקיבה אומר נאמרה הויה בראש ונאמרה הויה בכגדים, מה הויה אמורה בכגדים דברים שהן חוץ מגופו, אף הויה אמורה בראש דברים שהן חוץ מגופו' (ספרא, תזריע ה י"ב [סז ע"ב]).

57 נושא זה נבחן לעומקו במאמרו של קוסגרוב, שיער פזור, המביא מקורות רבים על המשמעות המינית של השיער הפזור ופיזור השיער בתרבות ההלניסטית. ראו בייחוד תיאורו בעמ' 697 של שתי המפתות בעלות השיער הפזור: מדרוזה ופיידרה.

— בלא שהכוהן יחצוץ ביניהם.⁵⁸ נראה שדרשה לקונית זו טומנת בחובה פולמוס נוסף, חשוב לא פחות, המתגלה מתוך עימות דרשתו עם דרשה אחרת על הפסוק, המופיעה בברייתא בבבלי (ח ע"א):

תנו רבנן 'ופרע [את]⁵⁹ ראש האשה' אין לי אלא ראשה, גופה מנין, תלמוד לומר 'האשה',⁶⁰ אם כן מה תלמוד לומר 'ופרע את ראש'⁶¹ מלמד שהכהן סותר⁶² את שעה.

הדרשה מכוונת למחוות המתוארות במשנה החל במילים 'וכהן אוחז בבגדיה'. הפסוק נדרש כמקור לכך שהכוהן אינו מסתפק בסתירת שעה של האשה, אלא מוסיף וחושף גם את גופה.⁶³ דומה כי ר' ישמעאל יוצא בדבריו נגד דרשה מעין זו (גם אם לא דרשה זו ממש).⁶⁴ הוא דורש מן הפסוק רק את פריעת הראש, כדי להוציא מדעת השיטות המבקשות להעמיס עליו פעולות משפילות נוספות.

58 השוו לדרשת התוספתא פ"א ה"ה (עמ' 152).

59 חסר בכת"י ותיקן.

60 בגוף כת"י ותיקן נוסף 'האשה גופה'.

61 באופן הציטוט יש הבדל בין כתבי היד, באוקספורד 'מה תלמוד לומר ופרע'; במינכן 'מה תלמוד לומר ופרע את ראש האשה'; ובדפוסים 'מה תלמוד לומר ופרע את ראשה', אך אין הבדל בין כתבי היד באשר לדרך הדרשה, המבוססת על הלשון הכפולה 'ראש האשה' (לעומת הלשון המקוצרת 'ראשה').

62 בגוף כת"י ותיקן 'אוחז' (כנראה אשגרה מן המשנה 'וכהן אוחז בבגדיה'), ותוקן מעל המילה 'סותר'.

63 גם במשנה ובתוספתא קריעת הבגד וסתירת השיער סמוכות זה לזה: 'עד שהוא מגלה את לבה וסותר את שעה'. חשיפת הגוף במקורות אלו מתפרשת לפיכך כהרחבה מדרשית של חשיפת השיער שבתורה, המבוססת על הסמיכות המקראית המקובלת שבין פריעת ראש ופרימת בגדים (ויקרא יב, מה – מצורע; ויקרא י, ו – אבלות; ויקרא כא, י – חובות הכהנים). סמיכות מעין זו מצאנו גם בספרות התנאית, ואף במשנת סוטה עצמה (פ"ג מ"ח). בתוספתא, כתובות פ"ז ה"ו אכן נמנו פריעה ופרימה יחד כנוהגי פריצות: 'יוצא וראשה פרוע, יוצא ובגדיה פרומים'. על כך, ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 291; פרייס, פסיקתא רבתי, עמ' 40.

64 כהנא בפירושו שבהכנה לספרי (פסקה יא, שורות 2–3) סבור שדרשה זו עומדת ביסוד משנתנו. לדבריו: 'מקורה של דרשה מוקצנת זו, המפרשת את "ופרע" הן כגילוי (של גופה) והן כסתירה ובלבול (של שעה) הוא כנראה במדרש האבוד של דבי ר' עקיבא. בהתאמה אליו פסקה משנת סוטה א, ה (מדבי ר' עקיבא). אמנם לעיל (הע' 52, 56 בפרק זה) ראינו שר' עקיבא פירש 'פרע' כגילוי דווקא. למעשה, לא מצאנו בספרות התנאית כל דרשה המפרשת 'ופרע את ראש האשה' כמשנה. נראה לפיכך שדרשה זו, המופיעה רק בבבלי, היא מאוחרת למשנה ומשמשת כאסמכתה להלכה שבה, ועל כן היא נוקטת כלשונה ממש: 'מלמד שהכהן סותר את שעה'. את הגיוול המופלג במשנה עצמה אבקש להלן להסביר כנובעת ממקור שונה.

עניינו לפיכך אינו להוסיף על לשון הכתוב, אלא אדרבה להדגיש כי יש לבצע את הוראות הפסוק כלשונן, ולא כשיטת אלו המוסיפים השפלות שאינן כתובות בו. עניין זה מודגש הן על ידי שימוש בלשון הכתוב עצמו – 'ופורעה' – הן על ידי הקביעה שיש לבצע רק את המינימום הנדרש כדי לצאת ידי חובה – 'לקיים בה מצוות פריעה'.⁶⁵

את משנתנו יש לראות לפיכך בהקשרן של הגישות המינימליסטיות, אשר מסתפקות במחווה המקראית, ומפרשות אותה כהסרת כיסוי הראש בלבד. בניגוד לדרשות אלו המשנה מוסיפה ניוול כפול ומכופל, בהדגישה כי יש לסתור את שערה של האישה ולא רק לגלותו (ועל כן נקטה לשון 'סותר' במקום 'פורע'),⁶⁶ ובהוספת מחווה של פרימת בגדיה.

כדי להבין את משמעות המחווה יש לבחון את דרך שימושם של המקורות התנאיים בתיאורי לבוש לצורך אפיון זהותן של דמויות נשיות שונות. ניתן לשחזר מן המקורות שתי דמויות הניכרות בלבושן, הנואפת והמופקרת, אלא שתיאורן שונה, ולמעשה הפוך זה מזה. המופקרת, 'עוברת על דת יהודים', מוצגת במשנה ובתוספתא, כתובות פ"ז⁶⁷ כמי שהולכת בשוק וראשה פרוע ובגדיה פרומים.⁶⁸

65 זהו המובן של 'כדי' בהקשרים אלו. השוו משנה, חולין פ"ז מ"ב; סנהדרין פ"ו מ"א; תוספתא, סנהדרין פ"ט ה"ו.

66 ברור כי סתירת השיער מניחה גם הסרה של כיסוי הראש, כפי שאכן מתואר בתוספתא פ"ג ה"ג. השימוש בלשון 'סותר' במשנה יוצר גם דמיון מילולי למילה 'סתר', וכתוצאה מכך טווה קשרי מידה כנגד מידה בין החטא ועונשו: מי ש'נכנסה לבית הסתר' (פ"א מ"ב), תענש בכך שהכהן 'סותר את שערה' (פ"א מ"ה).

67 ואיזו היא דת יהודים? יוצא וראשה פרוע וטווה בשוק ומדברת עם כל אדם' (משנה, כתובות פ"ז מ"ו); 'וכן היא שיוצאה וראשה פרוע, יוצא ובגדיה פרומים [...] תצא שלא בכתובה מפני שלא נהגה עמו כדת משה וישראל' (תוספתא, כתובות פ"ז ה"ו [עמ' 80]; השוו תוספתא, סוטה פ"ה ה"ט [עמ' 179]); [...] יצתה אזורעה גלויה וראשה פרוע בתוך השוק, בכולם היה ר' עקיבה אומר יגרש' (ספרי זוטא דברים כד, א [עמ' 346]). על כך בפירוט, ראו רוזן-צבי, עילות גירושין.

68 תהא מה שתהא ההלכה החז"לית ביחס לכיסוי ראש (ראו עיוניהם של קרויס, פרימר, כהן ובר-אשר הנזכרים לעיל), ברי שנשים 'מהוגנות' (יהודיות כלא יהודיות) יצאו לשוק בכיסוי ראש, כעולה למשל ממשנת בבא קמא פ"ח מ"ו (השוו דרשת אדר"ג שנידונה לעיל בפרק הראשון: 'יוצאה לשוק ראשה מכוסה כאבל'), ובמקומות מסוימים אף בכיסוי הפנים (ירושלמי, שבת פ"ח ה"ג [יא ע"ב] 'שכן אשה כוחלת אחת מעיניה ומטמנת חברתה ויוצא לשוק'); ראו על כך ליברמן, מחקרים, עמ' 88 (אמנם ביחס לדברי הירונימוס המובאים אצל ליברמן שם, ראו ניומן, הירונימוס, עמ' 134, שהירונימוס מתייחס לנשים נוצריות ולא ליהודיות). לעדותו של טרטוליאנוס על נשים יהודיות המכסות את ראשן, ראו דון, טרטוליאנוס, עמ' 135. ביחס לנשים רומאיות, ראו המקורות המובאים אצל פסקוביץ, טווייה, עמ' 205, הע' 18; וכן ראו קוסגרוב, שיער פזור, עמ' 687, הע' 46. אמנם ראוי לציין כי טיעוני ברבר הצגת האישה כמופקרת בטקס הסוטה המשנאי אינו מותנה בשחזור הראליה (והרי מופקרות אינה עניין ראלי כלל, אלא שם המקבל פשר רק בהקשר של שיח

הנואפת לעומתה נזכרת בתוספתא, סוטה פ"ג, בתיאור מעשי החטא, כקולעת את שורה והולכת בבגדי צבעונין.⁶⁹ הראשונה מגלה את גופה ברבים, ואילו השנייה מקשטת ומכסה עצמה, ונחשפת רק בפני אהובה בבית הסתר. במהלך הטקס המתואר במשנה שורה של אישה הסוטה נפרע ובגדיה נפרמים עד שלבה מתגלה. משמע היא מוצגת כמופקרת, כעוברת על דת, בניגוד להאשמתה המפורשת בניאוף. נראה כי הסיבה לכך פשוטה: לנואפת אין סימן היכר חיצוני, היא מתקשטת כמו כל אישה, אלא שהתקשטותה מיועדת לגבר זר ולא לבעלה. תהליך 'הוצאת הסתר בגלוי' המתרחש בטקס,⁷⁰ מחייב לפיכך להציג אותה כמופקרת, לתת בה סימן זיהוי גלוי, ובכך לחשוף את פריצותה הנסתרת ברבים.⁷¹

ג. 'כדי לנוולה'

במשנה ו מתוארות מחוות החלפת הבגדים וסילוק התכשיטים, ולאחריהם נימוק מפורש: 'כדי לנוולה'. כדי לעמוד על עניינו של נימוק זה יש להבחין בין שני הקשרים מרכזיים בספרות התנאית שהמילה 'נול' מופיעה בהם: מיתות בית דין מחד גיסא ונשים והתקשטותן מאידך גיסא.⁷² בהקשר הראשון מכוונת המילה

מסוים, בדיוק כמו 'מינים' או 'עמי ארצות'), אלא מתבסס על הסמיוטיקה הנבנית במקורות עצמם – בסוגיות 'עוברת על דת', בכתובות ובתיאורי הנואפת ומעשיה בסוטה.

69 על כך, ראו להלן פרק תמישי, סעיף א.

70 על כך, ראו רוזן-צבי, סתר.

71 גם במקרא לעתים הנואפת מוצגת כזונה, כחלק מהשפלתה. כך ביחזקאל טז, לג–לה (ראו להלן פרק שביעי), וכך גם במשלי ז, י (ראו פוקס, משלי, עמ' 243). לטענת דייוויד כהן, מיניות ביוון, דמות הנואפת ודמות המופקרת קשורות זו בזו לבלתי התר באתוס צניעות מינית בחברות ים תיכוניות. בחברות אלה מוסקת ההתנהגות הסמויה של האישה מהתנהגותה בחוץ. הניאוף והמיניות האסורה, אשר נותרים בדרך כלל נסתרים מן העין, מוסקים מהמוסר המיני הקלוקל שבגלוי. על כך, ראו גם בפרק הראשון, סעיף ג.

72 הבחנה סמנטית זו עשויה לפשר בין עמדות המילונאים. מורשת, לקסיקון, עמ' 222–223, הע' 12*, מקשר את הפועל 'נול' לפועל 'נבל' המקראי, ומפרש אותו ככיעור. לעומתו טוען גלוסקא, ארמית, עמ' 741–742, כי מילה זו היא שאילה מן הארמית ומשמעה עינוי וזעזוע. אחרים לא הבחינו בין המובנים השונים (לוי במילונו, כרך 3, עמ' 358). על עירוב דומה ביחס למילה 'צער', המשלבת כאב וכיזיון, ראו אפשטיין, נוסח, עמ' 87, הע' 2; לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 280–281. עיון בהקשרים השונים שהביטוי 'נוול' מופיע בהם מעלה כי ביחס למיתות בית דין הביטוי משמש אכן גם בהקשר מנטלי, ואילו ביחס להתקשטות נשים הוראתו גופנית בלבד.

נול' הן להשחתה פיזית של הגוף⁷³ הן לביזיון⁷⁴ ואילו בהקשר השני ההוראה היא פיזית במובהק, והיא מכוונת לכיעור גופני דווקא. כך, למשל, קובעת המשנה כי אסור לאישה לסוד עצמה בסיד (להסרת שיער) במועד 'מפני שהוא ניוול לה' (מועד קטן פ"א מ"ז), וכן מתירה לבעל להפר את נדרה של אשתו שלא תתקשט, בטענה ש'איפשי (=אי אפשי, איני רוצה)⁷⁵ אישה מנוולת'⁷⁶ (נזיר פ"ד מ"ה).⁷⁷ במקורות שונים אף מופיעה האישה המנוולת כניגוד מפורש לזו הנאה: 'באותה שעה בכה ר' ישמעל ואמר, בנות ישראל נאות הן אלא שעניות מנוולתן' (משנה, נדרים פ"ט מ"י); 'ר' יוסי אומר, יש לך אישה שהיא נאה בילדותה וכשהיא מזקנת היא מתנוולת' (ספרי זוטא במדבר יב [עמ' 274]). הקשר זה הוא המתאים גם למשנתנו, שהניוול בה מופיע כניגוד מפורש להתקשטות: 'היו עליה כלי זהב [...] מורידים ממנה כדי לנוולה'. ביתר חדות מוצגים הדברים במשנה ז: 'היא קישטה את עצמה לעבירה, והמקום ניוולה'. בהקשר של משנת סוטה מכוון הניוול במובהק לפגיעה גופנית. ניוולה הוא כיעורה.⁷⁸

בשני הקשריו – מיתות בית דין והתקשטות האישה – הניוול מופיע תמיד בהקשר שלילי, כתופעה שיש לנסות ולמנוע ככל האפשר. חכמים מעצבים מחדש

73 כגון במשנת סנהדרין פ"ז מ"ג; תוספתא, שם פ"ט ה"א; ספרי דברים צד (עמ' 155). ראו כהנא, מכילתות, עמ' 88; הלברטל, מהפכות, עמ' 158; לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 123–124; שמש, עונשים וחטאים, עמ' 132.

74 כגון בספרי דברים רכא (עמ' 254): 'יצא המליך לכבודו שאין ניוול לו'. כיוון שניוול תלוי כאן במטרת ההלנה, ולא בעצם המעשה, על כורחך משמעו הוא ביזיון. על 'מיתה יפה' הכוללת הן הקשרים פיזיים הן מנטליים, ראו לעיל הע' 35 בפרק זה.

75 על 'אי אפשי', ראו ברויאר, עברית, עמ' 124.

76 ראו אלבק, פירוש המשנה, עמ' 374, שנשים נזירות הפרישו עצמן מהנאות העולם, ועל כן נהגו גם שלא להתקשט בזמן נזירותן. עוד על כך, ראו דיימונד, אסקזיס, עמ' 59–74.

77 ראו גם ספרי דברים ריב (עמ' 246), המתייחס לגילוח ראשה וגידול ציפורניה של אשת יפת תואר: 'רבי עקיבה אומר, נאמרה עשיה בראש ונאמרה עשיה בצפרנים, מה עשיה האמורה בראש – ניוול, אף עשיה האמורה בצפרנים – ניוול'. ניוול ככיעור מופיע גם ביחס לגבר, בדברי רבי אלעזר בבבלי, מועד קטן יד ע"א, המנמקים את ההיתר שניתן לאנשי משמר ומעמר לספר ולכבס, 'כדי שלא יכנסו למשמרתן כשהן מנוולין'.

78 בתלמודים כבר היטשטש ההקשר הפיזי המובהק של ניוול האישה, ונוספה לו משמעות של ביזיון ובושה. כך בסוגיית הבבלי: 'היו עליה כלי זהב וכו' – פשיטא, השתה נוול מנוולי לה [על ידי קריעת בגדי האישה], הני מיבעיא [כלומר, מדוע צריך לומר גם שמסירים את תכשיטיה]? מהו דתימא, בהני [באלו, בהסרת התכשיטים] אית לה בזיון טפי [...] (ח ע"ב). תשובת הגמרא מזהה במפורש ניוול עם ביזיון (כת"י אוקספורד של הבבלי אכן גורס במשנה 'כדי לביישה' אך זהו כנראה לשון פירוש, ראו ליס, שינויי נוסחאות, עמ' עב). כיוצא בזה גם בירושלמי: 'איש על ידי שאין ניוולו מרובה לפיכך נסקל ערום, אבל אישה על ידי שניוולה מרובה לפיכך אינה נסקלת עירומה' (פ"ג ה"ח [יט, ב]). אף כאן הניוול אינו אלא בושה, ולפיכך ניתן להבחין בדרגות שונות בין איש ואישה. אמנם בחינת המקורות התנאיים אינה מותירה ספק כי השימוש במילה ניוול בהקשר לנשים מורה על כיעור פיזי בלבד.

את המיתות כך שלא יהיו מנוולות, והלכות ההתקשטות נועדו למנוע את האפשרות שאישה תהיה מנוולת בפני בעלה.⁷⁹ משנת סוטה, לעומת זאת, מציגה את הניוול כמטרה שיש להשיג. רק במקום אחד נוסף בספרות חז"ל ניוולה של אישה מופיע כדבר שיש לעשותו ולא כרעה שיש להימנע ממנה.⁸⁰ הדברים אמורים בדרשת הספרי על אשת יפת תואר, וזה לשונה:

והסירה את שמלת שביה מעליה – מלמד שמעביר ממנה בגדים נאים ומלבישה בגדי אלמנות. שהגוים ארורים, ובנותיהן הן מתקשטות במלחמה בשביל להזנות אחריהן. וישבה בביתך – בבית שנשתמש בו, נתקל בה ונכנס ונתקל בה ויזא, לקרויה דומה ורואה בניוולה (ספרי דברים ריג [עמ' 246]).⁸¹

הדמיון בין ה'טיפול' בסוטה ובאשת יפת תואר ראוי לציון. בשני המקרים ישנה החלפת בגדים המתוארת במפורש כניוול.⁸² בראשון: 'מעבירים ממנה כדי לניולה', ובשני: 'מלמד שמעביר ממנה בגדים נאים [...] ורואה בניולה'. מחווה כזו מופיעה, ככל הידוע לי, רק ביחס לשתי נשים אלו – הסוטה ואשת יפת תואר.⁸³ דרשת הספרי מאפיינת את יפת התואר בשני תיאורים הקשורים זה לזה ומשלימים זה את זה: היא זרה ('הגוים ארורים') ומפתה ('בנותיהן מתקשטות').

79 ראו משנה כתובות פ"ז מ"ג; מועד קטן פ"א מ"ז; תוספתא, נדרים פ"ז ה"א.

80 ניוול כעניין חיובי מופיע גם ביחס לעבודה זרה: 'לא יעלה אדם לראש הבימוס, אפילו לניולו, אפילו לטנפו, שנ' לא ידבק בידך מאומה מן החרם' (תוספתא, עבודה זרה פ"ו ה"י). הצורך לציין כי אין לעלות לפסל 'אפילו' בשביל לניולו מלמד כי פעולה זו נתפסה כחיובית. הניוול, פגיעה ביופיו של הפסל, אינו אלא היפוך של הנוהג לקשט את פסלי האלים. על כך, ראו תוספתא, סנהדרין פ"י ה"ג: 'זהמלביש וזהמנעיל וזהמעטף'.

81 דרשה זו סותמת כשיטת ר' עקיבה שם, שמטרת התורה היא לניול את השבויה ('עשייה האמורה בצפרנים – ניוול') ובכך לנטרל את פיתוייה. לפי שיטת ר' אליעזר, לעומת זאת, הפרשה דווקא דואגת לרווחתה של השבויה, ואוסרת התעמרות בה (כפשט המקרא וכשיטת התרגומים העתיקים, ראו הערת פינקלשטיין במהדורתו, עמ' 245, שורה 9), ובהתאם לכך הוא מפרש גם את הסרת בגדי השבי המבזים. עוד על כך, ראו להלן בפרק השמיני.

82 הדמיון מתבטא גם בכך שהמעשה בשני המקרים מתואר ככפוי ולא כוולונטרי, וזאת בהתאם ללשון הפסוקים בסוטה ('ופרע הכהן'), אך בניגוד ללשון הפסוק כאן ('והסירה'). אמנם מגילת המקדש (11QT 63:12, ידין, מגילת המקדש, עמ' 200) וכן תרגום השבעים גורסים כאן 'והסירותה', אך אין נראה שזו הייתה גרסת המדרש, שכן על פי גרסה זו כל המחוות בפסוק מיוחסות לבעל ('וגלחתה [...] ועשיתה'), ואילו ר' אליעזר ור' עקיבה בדרשה הקודמת (ריב [עמ' 245–246]) מפרשים שניהם את הלשון כהוראה המכוונת לאישה עצמה ('תקוץ', 'תגדל'). אפשר אמנם שהדרשן קרא כאן: 'והסירה', אך יותר נראה כי המעבר ממעשה וולונטרי לכפוי נובע מעצם הפירוש של הסרת השמלה כניוול, ובמקביל למתרחש בסוטה.

83 במסכת שמחות פ"ז (מהר' היגער, עמ' 142), אף מצוטטות מחוות הניוול שבמשנת סוטה במפורש ביחס לאשת יפת תואר. על כך, ראו כהנא בפירושו לספרי יא.

בדרשה אחת ניוולה של אשת יפת תואר אף מתואר במפורש כהיפוך של בנות ישראל הכשרות: 'וכל כך למה שתהא בת ישראל שמחה וזו בוכה, בת ישראל מתקשטת וזו מתנוולת'.⁸⁴

ההקבלה בין סוטה לאשת יפת תואר עשויה ללמד על נוכחותם של שני הקשרים אלו גם ביחס לסוטה: מעמדה של הסוטה כזרה מחד גיסא, ותכליתו של הניוול כהתמודדות עם סכנות הפיתוי מאידך גיסא.⁸⁵ כך, במפורש, ביחס לאשת יפת תואר, וכך, במשתמע, גם ביחס לסוטה.⁸⁶

כדי לעמוד ביתר דיוק על משמעות מחוות הניוול במשנה ו נבחן מקומות נוספים שהחלפה של בגדים לבנים בשחורים והסרת תכשיטים מופעים בהם. השחור והלבן מתפקדים בספרות התלמודית, כמו בהקשרים תרבותיים רבים אחרים, כשני ניגודים סמיוטיים.⁸⁷ אחד האתרים המובהקים של ניגוד זה הוא תחום הביגוד.⁸⁸ בגד שחור נלבש בזמן אבל,⁸⁹ בשעת ביצוע חטא⁹⁰ ובעת הכרזה על פסול בייחוס⁹¹ או על נידוי.⁹² בגדי לבן נלבשים על ידי חתן,⁹³ בשבתות ומועדים⁹⁴ ובשעת כניסה למקדש.⁹⁵ הבגד הלבן הוא בגד מכובס ונקי,⁹⁶ ולפיכך

84 דרשה זו מופיעה בחלק מעדי הנוסח, ולדעת פינקלשטיין מקורה במכילתא לדברים, ראו דבריו במהדורתו על אתר, עמ' 246, שורה 10.

85 לסוגיה זו נשוב להלן בפרק השמיני, סעיף א.

86 מטרה זו נרמזת בדברי ר' שמעון שזורי בבבלי, נזיר מה ע"ב, המסביר שאין חשש גירוי מהעמדת הסוטה בציבור משום ש'זו אינה כוחלת ופוקסת'. וראו דברי רש"י על אתר: 'וכיוון דמנוולה לא אתו לאיגרוי בה'. להלן בפרק השביעי נראה כי מסוגיות שונות עולה החשש מפיתוייה של הסוטה אף במהלך הטקס עצמו.

87 על כך בפירוט, ראו מלמד, האדם השחור, עמ' 25–40.

88 הניגוד בין כהה לבהיר מתפקד כצופן סמיוטי של ביגוד גם בתרבויות רבות אחרות, ראו טמביה, תרבות, עמ' 55.

89 בבלי, שבת קיד ע"א.

90 בבלי, מועד קטן יז ע"א; חגיגה טז ע"א; קידושין מ ע"א.

91 משנה מידות פ"ה מ"ד.

92 בבלי, בבא מציעא נט ע"ב.

93 בבלי, שבת קיד ע"א.

94 משנה, תענית פ"ד מ"ח; וראו ספראי, שומרונים, עמ' 96, הע' 67.

95 מנדל, תענית, עמ' 170. נראה כי זו הסיבה שהספרי והמשנה מניחים שהאישה לבושה בלבנים בשעת הטקס ('היתה מכוסה לבנים, מכסה שחורים'), שכן זהו הביגוד הרגיל שבו באו למקדש.

96 בבלי, שבת יט ע"א: 'כך היה מנהגו של בית רבן גמליאל שהיו נותנין כלי לבן לכובס שלשה ימים קודם לשבת [...] ומדבריהם למדנו שהלבנים קשים לכבסן יותר מן הצבועין'. לובן הצמר מושג על ידי כיבוס וליבון (מלכה, לבוש, עמ' 93), ואילו בגדי פשתן לבנים מטבעם (בבלי, שבת כז ע"א). ייתכן אף כי בלשון חכמים הביטוי 'נקי' ביחס לבגדים מכוון לבגדי לבן דווקא (קרויס, קדמוניות, עמ' 89; מלכה, שם).

מתפקד בהשאלה כביטוי לטהרה ולתגיות.⁹⁷ מקורות אלו מהווים בסיס סמיוטי רחב שניתן לבסס עליו פרשנות של מחוות החלפת בגדי הסוטה כהעברתה להקשר של טומאה, של שפלות ושל אשמה.⁹⁸

ניתן לדייק יותר בפירוש משמעות המחוה. במקורות הרבים העוסקים בבגדים שחורים ולבנים נמצא אחד שהוא מקבילה כמעט מדויקת למקרה שלנו. התלמוד הירושלמי במסכת ראש השנה פ"א ה"ב (נז, ב) מנגיד את לבושם של בני ישראל בראש השנה לדרך לבושו המקובלת של נאשם במשפט: 'אי זו אומה כאומה הזאת. בנוהג שבעולם אדם יודע שיש לו דין, לובש שחורים ומתעטף שחורים, ומגדל זקנו, שאינו יודע היאך דינו יוצא. אבל ישראל אינו כן, אלא לובשים לבנים ומתעטפים לבנים ומגלחין זקנם ואוכלין ושותין ושמחים, יודעים שהקב"ה עושה להן ניסים'.⁹⁹ תיאור דומה מופיע אצל יוספוס, המצטט נאום של שמעיה (או שמאי) בפני הסנהדרין, בעת שהורדוס (בהיותו שליט הגליל) עמד לפניו למשפט. הנאום מוקיע את דרך הופעתו המחוצפת של הורדוס ומנגיד אותה לדרך ההופעה המקובלת של נאשמים במשפט: 'יהיה מי שיהיה, שבא לפני הסנהדריה הזאת להישפט, עומד בהכנעה ומראהו מראה אדם השרוי בפתד ומבקש רחמים מכם',¹⁰⁰ שערזו מגודל ולובש בגד שחור. ואילו בן יקיר זה, הורדוס, הנאשם ברצח, ונקרא (לפניו) על סמך אשמה כזאת, עומד (כאן) כשהוא עטוף פורפורה וראשו מקושט כששערו עשוי, וסביבו אנשי צבא מזוינים [...].¹⁰¹ הן אצל יוספוס הן בירושלמי מופיעים הבגדים השחורים כדרך ההופעה המקובלת של נאשמים במשפט, ואילו סטייה מנורמה זו מסמלת שהנאשם אינו חרד מן הדין.¹⁰²

הלבשת הסוטה בבגדים שחורים ופריעת שערה¹⁰³ מקבילות, אם כן, לדרך ההופעה המקובלת של נאשמים במשפט. אולם בעוד בעמידה למשפט לבישת

97 כך כבר במקרא. ראו ברנר, צבעים, עמ' 92.

98 הניגוד הביזוי בין בגדים שחורים ולבנים מתפקד בהקשרים שונים בספרות התלמודית: כשרות ופסלות (משנה, מידות פ"ה מ"ד); פחד וכיטחון (ירושלמי, ראש השנה נז ע"ב); מוות וחיים (בבלי, יומא לט ע"ב); אכלות ונישואין (בבלי, שבת קיד ע"א); ועוד. ראו סיכומו של שמואל קרויס: 'בגדים לבנים סימן הם לנקיות הגוף וטהרת הנפש ורומזים על השמחה [...] וניגודו האכלות והחטא שמסתמנים בשחורים' (קדמוניות, עמ' 88).

99 הלוי, אגדה, עמ' 223, מביא בספרו מקבילות רבות לדברי הירושלמי מן הספרות היוונית והלטינית, ובהן מתוארת הופעה של נאשמים בבגדים צואים במשפט, כדי לשוות לעצמם מראה עלוב ולעורר את רחמי השופט.

100 במילים: $\sigma\chi\eta\mu\alpha\tau\iota$ (מראה עצמו) ו- $\pi\alpha\rho\sigma\tau\alpha\tau\alpha\iota$ (נראה כמו) מבהיר שמעיה כי מדובר במעין הצגה. הנאשם רק 'מראה עצמו' כמסכן השרוי בפתד.

101 קדמוניות יד, 171–173 (עמ' 132). לניתוח היסטורי של סיפור זה, ראו אפרון, חשמונאים, עמ' 158–162; שטרן, יהודה החשמונאית, עמ' 241.

102 ההבדל היחיד ביניהם הוא בכך שיוספוס דורש הפרה זו לגנאי ואילו הירושלמי לשבח.

103 יוספוס מקשר במפורש בין הבגדים השחורים לשיער מגודל (אשר זהה, כאמור לעיל, לשיער

שחורים היא מעשה וולונטרי או נהג מקובל, במקרה של הסוטה מבוצעת המתווה באמצע הטקס עצמו, בעל כורחה של האשה.¹⁰⁴ נראה כי העובדה שהאשה מולבשת, בכפייה, תוך כדי הטקס, כדרך שנאשמים במשפט מתלבשים בדרך כלל מרצונם (כדי לעורר רחמים וכדומה), נובעת מכך שמה שמוכן מאליו אצל נאשם רגיל הוא בדיוק הדבר המוטל כאן בספק. האם יש לפנינו נאשמת? האם מתרחש כאן משפט? הלבשת האשה שחורים בכפייה עשויה להיות חלק מן המהלך המיועד להציג אותה בעל כורחה כנאשמת.¹⁰⁵

למעשה, ההבדל בין החלפת בגדי הסוטה לבין המקבילות שהבאנו עמוק יותר. בעוד בכל המקרים האחרים לבישת הבגדים השחורים מיועדת לסמל מצב שפל (חטא, פסול או אבלות), הרי משנת סוטה מתארת את מטרת לבישת הבגדים והסרת התכשיטים במונחים ראליים ולא סימבוליים: 'כדי לנוולה'. הבדל זה מבורר עוד יותר במשפט שנוסף לתיאור המתווה בדרשת הספרי יא (עמ' 17), והמנגיד בבירור בין הסמיוטיקה של הבגד השחור לבין האפקט הראלי שלו: 'היו שחורין נאים לה, מפשיטה ומלבישה כעורין'.¹⁰⁶ קשה לתאר מקרה אחר של לבישת בגדים שחורים שבו תצורה הסתייגות מעין זו. לבושם של כוהן שנמצא בו פסול או של אדם בשעת אבלותו אינו צריך להיות מכוער, אלא עליו לסמל את מצבם השפל.¹⁰⁷ רק ביחס לסוטה אין מסתפקים בסימול, אלא בתוצאה פיזית ממש – 'כדי לנוולה' – וממילא רק כאן עולה השאלה בדבר האפשרות שהבגד

סתור). קישור זה, בין בגדים בלויים וגידול שיער, מצוטט אצל הלוי (שם) גם מפי כותבים אחרים, בהקשר לעמידה למשפט. ראו גם קרויס, קדמוניות, עמ' 88.

104 הדבר מביא גם לכך שבניגוד לשאר המקורות שרק לבישת הבגדים השחורים מתוארת בהם, כאן מודגשת גם הפשטת הבגדים הלבנים.

105 לבישת הלבנים על ידי האשה היא כמנהג העולים לרגל למקדש, ולפיכך מציגה אותה כאחד האדם (ראו לעיל הע' 95 בפרק זה).

106 משפט זה אינו במשנה, ונראה שנוצר בדרשת הספרי על פי הסתייגותו המקבילה של ר' יהודה (המופיעה בסמוך בספרי): 'אם היה בית חליצתה נאה לא היה מגלהו'. ראו פירוש של כהנא לספרי, המקשר בין תוספת משפט זה לבין ההקשר הפולמוסי של הדרשה (חכמים מול ר' יוחנן בן ברוקה ור' ישמעאל) אשר הועלם מן המשנה. בבבלי (ח ע"ב) מובאת גרסה מעודנת של הברייתא, ללא אזכור ההפשטה: 'תנא, אם היו שחורים נאים, מכסה לה בבגדים מכוערים'. לפי נוסח זה, אין מדובר על החלפה כפולה של בגדים כבספרי (מלבנים לשחורים ומשחורים למכוערים), אלא בקביעה שאם הבגדים השחורים נאים (כך בכת"י ותיקן ואוקספורד, ולא 'נאים לה' דווקא, ולפיכך ניתן לדעת זאת מראש), דואגים מלכתחילה להחליף את בגדיה בבגדים אחרים, מכוערים. על אופיין המרוכך של ברייתות רבות בבבלי, ראו פרידמן, הברייתות בבבלי. השוו גם לשון הירושלמי: 'מתניתא בשאינן נאין לה, אבל הם היו נאין לה, לא בדא', שבו אין זכר לבגדים מכוערים, ונראה כי אם השחורים נאים לה, נמנעים מהחלפת בגדיה לגמרי.

107 הפער בין הסימבוליקה והראליה ניכר היטב ביחס לבגדים השחורים. בגדים אלו מבטאים פשטות ואבלות, אך בפועל לא היו זולים כלל. כדי להשיג את הצבע השחור יש לצבוע את

המסמל ביזוי עלול להלום את האישה. השחור מתפקד בסוטה כבגד כעור, ולא רק כסימן לשפלות.

בעיון במקבילות לשתי המחוות שבמשניות אלו – גילוי הלב במשנה ה' והחלפת הבגדים במשנה ו' – התגלתה תופעה דומה של ליטרליזציה של המחוות. בשני המקרים נלקחות מחוות קיימות, שמתפקדות בדרך כלל באופן סימבולי, ומתפרשות פרשנות ליטרלית: גילוי העירום במקרה הראשון וכיעור בשני. רק כאן אין די בסמיוטיקה העדינה של הבגדים הקרועים או השחורים, ובמקום זה מודגשות התוצאות הממשיות בגופה של האישה: 'עד שהוא מגלה את ליבה', 'כדי לנוולה'.¹⁰⁸

כמו הפשטת בגדים גם הסרת תכשיטים היא אירוע יוצא דופן בתרבות חז"ל,¹⁰⁹ אשר מחשיבה מאוד את ההתקשטות הנשית, ואף רואה בה חובה נורמטיבית. בשני מקרים מצאנו שאישה אסורה מלהתקשט: בשעת אבלותה¹¹⁰ ובזמן נידתה, לשיטת זקנים הראשונים.¹¹¹ הסתייגותו של ר' עקיבה שם מוכיחה עד כמה איסור ההתקשטות נתפס כחמור יוצא דופן: 'והדוה בנידתה' – זקנים הראשונים היו אומרים תהא בנידתה, לא תכחול ולא תפקוס עד שתבא במים. עד שבא רבי עקיבה ולימד נכנס הדבר לידי איבה והוא מבקש לגרשה'.¹¹² אמנם, במשנתנו אין מדובר במניעת התקשטות, בדומה לאבלות או לנידה, אלא בהסרה אקטיבית וכפויה של התכשיטים. למעשה שכזה אין אח ורע בספרות התלמודית וכל עניינו 'כדי לנוולה'.

הבגד (ראו משנה, בבא קמא פ"ט מ"ד), ואילו בגדי דלת העם הוכנו מצמר שאינו צבוע כלל, לא מולבן ולא מושחר. ראו דופונט, חיי יום יום, עמ' 260.

108 תופעה דומה מתרחשת בדרשות הספרי על אשת יפת תואר (שאת דמיון לדרשות הסוטה ראינו לעיל): 'מלמד שמעביר ממנה בגדים נאים ומלבישה בגדי אלמנות' (ספרי דברים ריג [עמ' 246]). לכאורה לפנינו פירוש דומה לזה שמציג יוספוס ביחס להסרת שמלת השבי כביטוי לאבל (קדמוניות ד', 257), אך מהמשכה של הדרשה ('ובנותיהן מתקשטות במלחמה') ברור כי המטרה היא כיעור של ממש (כבדרשה הסמוכה: 'ורואה בניוולה'), ולא רק סימול של אבלות, כפי שהדבר אצל יוספוס (על כך, ראו פלדמן, קדמוניות, עמ' 430).

109 ראו בבלי, נזיר מה ע"ב המציגה את הסוטה כיוצאת דופן משום ש"זו אינה כוחלת ופוקסת".

110 'הרי שמת חמיו או חמותו או אחד מקרובי אשתו, אינו כופה לא לכחול ולא לפקוס, אלא נוהג עמה כדרך שהיא נוהגת. וכן היא שמת חמיה או חמותה או אחד מקרובי בעלה, אינה לא כוחלת ולא פוקסת, אלא נוהגת עמו כדרך שהוא נוהג' (ירושלמי, מועד קטן פ"ג ה"ה [פג, א]).

111 ספרא מצורע ה, ט (עט ע"ב).

112 בברייתות בתלמודים הלשון אף מפורשת יותר: 'אתה מגנה על בעלה ונמצא בעלה מגרשה' (בבלי, שבת סד ע"ב); 'אף היא עצמה מביאה לידי כעירות והוא נותן את עינו בה לגרשה' (ירושלמי, גיטין פ"ט ה"י [ג, ד]).

הניווט מפורש כתכליתן של המחוות שבמשנה ו – החלפת הבגדים והסרת התכשיטים – בלבד, ואילו ביחס לגילוי הלב וסתירת השיער שבמשנה ה לא מופיעה מטרה מפורשת, ונראה שעניינם אינו כיעור פיזי, אלא ביוש וביזוי. ההפרדה בין המחוות המתוארות בשתי המשניות עולה מאופן תיאורן במשנה ז: 'היא קישטה את עצמה לעבירה, והמקום ניוולה'. היא גילתה את עצמה, והמקום גילה עליה.¹¹³ ה'ניווט' וה'גילוי' מוצגים כשתי מחוות שונות ונפרדות, הראשונה מקבילה למתואר במשנה ו (הסרת התכשיטים ובגדי הלבן 'כדי לנוולה'), ומכוונת נגד ההתקשטות לעבירה, ואילו השנייה מקבילה למשנה ה (פריעת הראש והבגדים 'עד שהוא מגלה את ליבה') ומכוונת נגד גילוי הגוף לעבירה. מניסוח זה ברור כי הטעם 'כדי לנוולה' שבמשנה ו מיוחד להסרת הבגדים והתכשיטים, ואינו חל על המחוות שבמשנה ה.¹¹⁴

שתי המחוות נבדלות לא רק בתכליתן אלא גם במקורן. בתורה (במדבר ה, יח) מופיעה במפורש רק פריעת הראש, אך הקשר שבין פריעת שיער וקריעת בגדים מבוסס היטב במקרא,¹¹⁵ ומפותח, כפי שראינו, בדרשות החכמים.¹¹⁶ ברי לפיכך כי שלב זה מתבסס על דרשת המקרא. הורדת התכשיטים והבגדים, לעומת זאת, אינה נסמכת על הכתובים כלל. אף כאשר ר' יוחנן בן ברוקה מוחה נגד שלב זה, בדרשת הספרי המקבילה, וטוען כי 'אין מנוולין בנות ישראל יתר ממה שכתוב בתורה', אין חכמים מנסים לעגן את הורדת התכשיטים והבגדים בפסוק, אלא משיבים לו בשם הגמול והצדק: 'כשם שלא חסה על כבוד המקום כך אין חסין על כבודה, אלא כל הנוול הזה מנוולה'.

המעשים שבמשנה ה הם לפיכך הרחבה של פריעת הראש שבתורה, ואילו במשנה ו מובאות מחוות נוספות, בלא קשר לפרשה המקראית. הבדל זה בין אופיין של המחוות ומקורן, הוא גם המפתח לסידורן הנוכחי במשנה. משנה ו מסתיימת בקשירת החבל 'למעלה מדדיה', שתפקידה לחבר את הבגדים שנקרעו.¹¹⁷

113 משנה זו תידון בפירוט להלן בפרק החמישי.

114 על ההבדל בין שני המעשים ניתן ללמוד גם מטיבן השונה של ההסתייגויות. ביחס לגילוי הלב אומר ר' יהודה, במשנה ה ובספרי יא, 'אם היה לבה נאה לא היה מגלהו', ואילו ביחס להחלפת הבגדים נאמר בספרי, שם: 'היו שחורין נאים לה מפשיטה ומלבישה כעורין' (השוו ירושלמי פ"א ה"ה [יז, א]; בבלי ח ע"ב). ביחס לשיטת ר' יהודה שבמשנה נוספו בתוספתא פ"א ה"ז דברי הסבר: 'מפני פרחי כהונה'. מה צורך בתוספת זו? המפתח טמון בהבחנה בין כיעור וביוש. סיבת החלפת הבגדים היא כיעור, ניוול, כמפורש במשנה. ממילא במקרה שהם אינם ממלאים את תפקידם, אלא אדרבה מייפים את האישה, ברור שאין להלבישם. גילוי הלב, לעומת זאת, אינו מיועד לכער את האישה אלא לביישה. לפיכך צריכה התוספתא להוסיף ולהסביר מדוע לא נגלה את לבה של זו ש'ליבה נאה', שהרי אף במקרה זה תושג מטרת הביוש. לפיכך מציגה התוספתא את סכנת הפיתוי, כהסבר לשיטת ר' יהודה.

115 ראו לעיל הע' 42 בפרק זה.

116 ראו לעיל הע' 63 בפרק זה.

117 כמפורש בכרייתא בבבלי (ח ע"ב): 'כדי שלא ישמטו בגדיה מעליה'.

אלא שלפי סדר המשניות לאחר קריעת בגדיה, הם מוחלפים בבגדים אחרים, שחורים, ולפיכך אין עוד צורך בקשירה זו. על כורחך מאוחרת קריעת הבגדים להחלפתם.¹¹⁸ סדר המשנה לפיכך אינו כרונולוגי, אלא מבוסס על החלוקה בין שני סוגי המחוות: הרחבה של פריעת הראש שבתורה, במשנה ה, ומחוות נוספות 'כדי לנוולה', במשנה ו.

לסיכום, משנה ו מציגה סדרת מחוות שאין להן בסיס בטקס המקראי, וכל עניינן הוא לנוול ולכער את האישה, אשר 'קישטה את עצמה לעבירה'.¹¹⁹

ד. 'מפני שליבה גס בהן'

המשנה קובעת כי הקהל מוזמן לצפות במחוות הניוול: 'כל הרוצה לראות בא וראה', אך מוסיפה לכך הסתייגות: 'חוץ מעבדיה ושפחותיה מפני שליבה גס בהן'.¹²⁰ הסתייגות מפורשת כזו הנה יוצאת דופן ומעוררת עניין. הבנה מדויקת שלה חשובה לא רק לגופה, אלא גם ללמדנו על מקומו של הקהל בטקס הביזוי והתפקידים המיועדים לו במהלכו. אם נבין כיצד פוגמים העבדים והשפחות בטקס, נבין מהי התוצאה המבוקשת מנוכחותו של הקהל.

הראשונים פירשו כי החשש שמעלה המשנה הוא שנוכחות העבדים והשפחות יעודדו את האישה, ועל כן תימנע מלהודות.¹²¹ פירוש זה מקבל לכאורה חיזוק מן המקבילות השונות. בספרי פרשה ט (עמ' 15) נדרש: 'והעמידה – שלא יעמיד עימה לא עבדיה ולא שפחותיה, מפני שלבה סמוך עליהן'. הלכה זו מקבילה למשנתנו בשני שינויים משמעותיים. ראשית, בעוד במשנה לבה הגס של הסוטה מופיע כעילה לאיסור נוכחות עבדיה ושפחותיה בקהל, הרי בדרשה זו ההתייחסות

118 בהלכות סוטה לרמב"ם המחוות אכן מאורגנות לפי סדרן הכרונולוגי: הסרת בגדים ותכשיטים בפ"ג ה"ד, ואילו פריעת ראש וקריעת הבגד בהי"א שם.

119 אפשר שאופי ייחודי זה של משנה ו הוא הרקע לכך שאין לה כל התייחסות בתוספתא: הלכה ו בפרק א בתוספתא מתייחסת למשנה ה, ואילו הלכה ח מקבילה לפרק ב במשנה. עוד ראו להלן הע' 127 בפרק זה. בדרשת הספרי מופיעות המחוות כסדרן במשנה, אלא שהמחוות במשנה ה מופיעות ברמז בלבד, ואילו אלו שבמשנה ו נידונות באריכות ותוך פולמוס עם שיטות מתנגדות.

120 משפט זה מופיע גם בספרי יא (עמ' 17). על פסקה זו ויחסה למשנה, ראו לעיל הע' 50 בפרק זה. בשוני בין לשון הספרי והמשנה ביחס לקהל נדון להלן.

121 'כשאדם רואה בני ביתו, דעתו מתגברת עליו, ולא תירא ולא תודה' (רש"י); 'יש לה נחת רוח בראות מהרגילות אצלה' (רמב"ם, פירוש המשנה); 'ויתחזק לבה בראייתם שלא להודות' (מאירי). כיוצא בזה פירש ליכרמן שהסוטה 'תקבל עידוד מחמתן' (תוספתא כפשוטה למסכת כתובות, עמ' 291, הע' 32). פירוש זה מבוסס על הבנת טקס הביזוי כולו כמיועד להביא את האישה להודות. על הבנה זו אחלוק להלן.

היא לעמידתם 'עימה', כלומר בשער ניקנור.¹²² שנית, במקום 'ליבה גס', נאמר בספרי 'לבה סמוך'. הוראתו של המונח 'סמוך' היא להישען, לקבל סעד.¹²³ מכאן עולה כי ההשלכה של נוכחות העבדים והשפחות בדרשת הספרי היא עידוד. באופן דומה יש להסביר גם את ההלכה המובאת בתוספתא המקבילה למשנתנו, פ"א ה"ו (עמ' 153): 'אין משקין שתי סוטות כאחת, שלא יהא¹²⁴ לבה גס בחברתה'.¹²⁵ מלשון התוספתא נראה כי אין 'לב גס' אלא 'לב סמוך',¹²⁶ ופירושו הוא שהסוטה תקבל חיזוק וסעד מהימצאות חברתה עמה בשער ניקנור. אמנם הלכה זו אינה מיוחדת לסוטה דווקא, והיא מופיעה במקומות שונים כחלק מרשימת הדברים שאין עושין כאחת.¹²⁷ הטעם של 'לב גס' הוא לפיכך משני בהקשר של השקיית שתי סוטות, ונראה שהובא לכאן על פי ההלכה המקבילה

122 דרשת הספרי אינה עוסקת בקהל אלא בהעמדת הסוטה 'לפני ה'', בשער ניקנור, ועל פסוק זה דורש הספרי שיעמידו אותה לבדה, כלומר שלא ישקו 'שתי סוטות כאחת', וכן 'שלא יעמיד עמה לא עבדיה ולא שפחותיה'. בספרי הדיון בקהל מופיע רק בפסקה יא. גם בבבלי הברייתא 'אין משקין שתי סוטות כאחת' מובאת הסוגיה על העמדת הסוטה בשער ניקנור (ח ע"א) בנפרד מן הדיון בקהל (ח ע"ב).

123 ראו תוספתא, סנהדרין פ"ז ה"ב: 'בדיני נפשות מתחילין מן הצד שלא יהא לבו סמוך על דברי רבו'.

124 הלשון 'שלא יהא לבה גס' (במקבילה בבבלי, סוטה ח ע"א 'כדי שלא יהא...') מחוספסת במקצת, שכן הפרדת הסוטה אינה מביאה לכך שלבה לא יהא גס בחברתה, אלא אדרבה כיוון שאנו מניחים שליבה גס בה, אנו מונעים את השקייתן יחד. הלשון הראויה היא לפיכך 'מפני שליבה גס...', כבמקבילות (והוא אכן הנוסח בברייתא המקבילה בבבלי, נדרים עג ע"א, בכל עדי הנוסח, אך סביר שזהו תיקון על פי הנוסחה המקובלת). נראה שהלשון 'שלא יהא...' היא לשון קצרה המכוונת לתוצאת הלב הגס, מעין 'שלא יהא ליבה גס בחברתה ותתעורר על ידה'.

125 בכת"י ערפורט ובגניזה הנוסח הוא 'על חברתה', אך כך 'בחברתה' גם במקבילה בתוספתא, נגעים פ"א הי"ב.

126 וכן מפרש הערוך (קאהוט, ערוך השלם, כרך ב, עמ' 325) 'ופירושו, לבו קרוב לה', וראו דברי קאהוט, שם, הע' 15.

127 לדעת ר' יהודה, שם הלכה זו היא דיוק מן הכתוב – 'והקריב אותה הכהן' – וכן מובא בסתם בספרי ט (עמ' 15), ובספרי זוטא ה, יט (עמ' 235), לצד הלכות רבות אחרות שבהן נדרשה דרשה מעין זו. ראו על כך כהנא, ספרי זוטא דברים, עמ' 190–192. הדרשה מלשון הפסוק היא אף המניע למיקומה של ברייתא זו בתוספתא. הברייתא המובאת בסוף הלכה ו בתוספתא מתפרשת על פי רוב כמתייחסת לדברי המשנה בסוף משנה ו 'מפני שליבה גס בהן'. לפי פירוש זה, התוספתא הקדימה את הדיון במשנה ו לזה שבמשנה ה (המופיע רק בהלכה ז). אך מסתבר יותר שפסקה זו מתייחסת לרישה של משנה ה, העוסקת בהעמדת האישה בשער ניקנור, 'לפני ה'' (כמדבר ה, טז), שכן מפסוק זה דורש ר' יהודה את ההלכה 'והקריב אותה הכהן' – ואין מקריב שתיים'. גם בבבלי הובאה הברייתא בריש משנה ה, לפני הסוגיה של 'כהן אוחז בבגדיה', ולא בסוף משנה ו.

על איסור נוכחות העבדים והשפחות. אכן, כפי שנראה בהמשך, משמעות זו אינה מתאימה לשימוש הרגיל במונח 'לב גס' במקורות. זאת ועוד, ספק בעיני אם הוראה זו של 'לב גס' כ'סמוך' מתאימה להקשר של משנתנו, שבה העבדים והשפחות אינם עומדים עם הסוטה, אלא מולה, כחלק מן הקהל. לפיכך, כדי לעמוד על משמעות הביטוי במשנה יש להתחקות אחר הוראתו בספרות התנאית בכלל. 'לב גס בפלוני' משמש באופן כללי כביטוי לרגילות ולזלזול,¹²⁸ ואילו בהקשרים מיניים, בין ביחס לגברים ובין ביחס לנשים, מובנו המדויק הוא העדר בושה, שעל כן הוא מופיע במשנה כהסבר לפעולות כגון בעילת ארוסה או ביאה בפני צופים.¹²⁹ מובן זה אף נשנה במיוחד ביחס לאישה ולשפחתה,¹³⁰ בדומה למופיע במשנתנו. לבה של אישה גס בשפחתה, משמע היא אינה בושה לעמוד עירומה כנגדה ולשמש בנוכחותה.¹³¹

128 כגון 'ואין מפקידין תרומה אצל כהן עם הארץ, מפני שלבו גס בה' (תוספתא, דמאי פ"ד הכ"ח).

129 כך, למשל, במשנה, 'במות פ"ד מ"י: ר' יהודה אומר, הנשואות יתארסו והארוסות ינשאו, חוץ מן הארוסה שביהודה מפני שלבו גס בה'. ר' יהודה מכונן אל הנהג שביהודה להתייחד עוד קודם לנישואין (כתובות פ"א מ"ה), שבעטיו לא יימנע הארוס מלבוא על ארוסתו. השו"ת תוספתא, כתובות פ"א ה"ד: 'ביהודה בראשונה היו מיוחדין את החתן ואת הכלה שעה אחת (דפו"ר: קודם לחופה) כדי שיהא לבו גס בה'. השו"ת גם לביטוי ההפוך: 'אין לבו גס בה' (משנה, גיטין פ"ח מ"ט; עדויות פ"ד מ"ז), המופיע כהסבר לכך שאין חשש שיבוא על האישה.

130 'לא תתיחד עימו אלא בפני עדים, אפילו עבר אפילו שפחה, חוץ משפחתה מפני שלבה גס בשפחתה' (גיטין פ"ז מ"ד). על נוכחות אנשים המייצרת בושה שמונעת מעשים אסורים, לעומת כזו שאינה מונעת, ראו גם משנה, קידושין פ"ד מ"ג; ובבלי, פ ע"ב.

131 ליברמן (תוספתא כפשוטה למסכת כתובות, עמ' 291) משווה את שתי המשניות הללו, בגיטין ובסוטה, לתוספתא כתובות פ"ז ה"ו, שגם בה מופיע 'לב גס' של אישה ביחס לעבדיה ושפחותיה. השוואה משולשת זו מציגה קושי פרשני בולט. בעוד במשנת גיטין מופיע הביטוי בהקשר ניטרלי וכדרך העולם (משנה זו כלל אינה מציינת את עובדת הלב הגס לגופה, אלא רק עקב התוצאה הלכתית הנגזרת ממנה), הרי בתוספתא בכתובות תיאורה של האישה כמי ש'ליבה גס בעבדיה ובשפחותיה' מכונן במפורש לגנאי. התנהגות זו נמנית עם רשימת ההתנהגויות הפסולות המובילות לגירושין: 'מפני שלא נהגה עמו כדת משה וישראל'. ליברמן מבקש לפתור סתירה זאת בעזרת הבחנה בין מושאי הלב הגס בשני המקרים. כל אישה רגילה לבה גס בשפחתה, כמתואר במשנת גיטין, אך מי שלבה גס בעבדיה ובשכניה (דהיינו בגברים) היא אישה פרוצה, ובאישה כזו דווקא עוסקת התוספתא בכתובות (ליברמן מאמץ את נוסח כת"י ערפורט הגורס – הן בכתובות, והן במקבילה בסוטה פ"ה ה"ט – 'שכיניה', במקום 'שפחותיה' שבכת"י וינה ובדפוס. את נוסח כת"י וינה הוא מסביר כאשגרא ממשנת סוטה). הסמכתם של עבדים לשכנים בתוספתא בכתובות מעידה כי הדגש אינו על המעמד האישי – עבד מול בן חורין – אלא על הזהות המגדרית. אולם על חלוקה חדה זו מעיבה משנתנו, שבה מופיעים (בכל עדי הנוסח) 'עבדיה' לצד 'שפחותיה'. את משנה זו מסביר ליברמן בכך שהיא דנה באישה סוטה דווקא, ו'שאי פרוצה שבאה

באף אחד מן המקורות הללו אין הלב הגס (בניגוד ל'סמוך') מופיע בהקשר של עידוד וסעד.¹³² אכן, קשה לראות באיזה מובן 'תתעודד' האישה דווקא מנוכחותם של עבדיה ושפחותיה בקהל.¹³³ אילו בעידוד אמורים הדברים, היה צפוי שההסתייגות תהיה דווקא ביחס לקרוביה וחבריה, אך זו אינה קיימת, ובדרשת הספרי יא (עמ' 17) אף מודגש כי 'אחד קרובים ואחד רחוקין מותרין לראותה'. לפי דרשה אחרת, נראה כי נוכחות אנשים מוכרים דווקא הופכת את הטקס לקשה יותר עבור האישה: 'בתוך עמך – הפרש בין אדם המתנוול במקום שמכיר, לאדם המתנוול במקום שאינו מכיר' (ספרי יד [עמ' 19]).¹³⁴ זאת ועוד, המשפט 'כל הרוצה לראות בא וראה' מופיע במשנה בסוף טקס הביזוי, לאחר תיאור קריעת הבגדים, הסרת התכשיטים וקשירת החבל המצרי. סמיכות זו אינה מותרת ספק שאת משנתנו יש לקרוא לאור שימושיו של המונח 'לב גס' בהקשרים מיניים. הקהל מוזמן לצפות בעירומה של הסוטה¹³⁵ ולבזותה, חוץ מן העבדים והשפחות, שלבה גס בהם, ואינה בושה לעמוד עירומה כנגדם. ברי אם כן כי עניין הלב הגס במשנה זו אינו עידוד, כפי שפירשו ראשונים ואחרונים, אלא חוסר בושה, וכי הקשרו הוא העירום המתואר קודם לכן במשנה. חיזוק לפירוש זה עולה מפירושה של פסקת המשנה כולה. פסקה זו – אשר נתקשו בה המפרשים – מורכבת משלושה משפטים:

- א. וכל הרוצה לראות בא וראה
- ב. חוץ מעבדיה ושפחותיה מפני שליבה גס בהן
- ג. ושאר כל הנשים מותרות לראותה שני' ונָסְרוּ כל הנשים ולא תעשינה כזימתכנה.

לשתנות שבוודאי לבה גס גם בעבדיה' (שם). אמנם חלוקה כזו אינה משתמעת מכריכתם יחד של העבדים והשפחות במשנה, ונראה שיש בה תיאור ניטרלי לגמרי, דומיא דמשנת גיטין. גם צורת הביטוי המקבילה למשנת גיטין 'מפני שליבה גס בהן' מלמדת שכך הם הדברים באופן רגיל (השוו 'שלא יהא לבה גס' בתוספתא, סוטה פ"א ה"ו, לעיל הע' 124 בפרק זה), בניגוד לצורת הקביעה הביקורתית בתוספתא בכתובות.

¹³² תוספתא, סוטה פ"א ה"ו: 'שלא יהא לבה גס בחברתה' הנה היוצא דופן היחיד בהקשר זה. אמנם, כפי שראינו לעיל, זהו נימוק שהוצמד להלכה קיימת (ואכן נדחה על ידי ר' יהודה שם), ולפיכך ספק אם יש ממנו ראיה למובנו של הלב הגס.

¹³³ יחסי קרבה וידידות בין אדונים ועבדיהם מוכרים אמנם בספרות חז"ל (ראו תוספתא, בבא בתרא פ"א ה"ג), אך מתוארים כחריגים. כך המקורות העוסקים ביחסו המיוחד של רבן גמליאל לטבי עבדו מדגישים את היות מקרה זה יוצא דופן (משנה, ברכות פ"ב מ"ז), ואף מעורר התנגדות בין החכמים (ראו ירושלמי, כתובות פ"ג ה"ט [כח, א]; בבלי, ברכות טז ע"ב). על מערכות היחסים בין עבדים ואדוניהם בתרבות הרומית, ראו ברדלי, עבדים ואדוניהם; ברדלי, עבדות וחברה; ויין, חיים פרטיים, עמ' 51–69.

¹³⁴ ראו כהנא, אקדמות, עמ' 111.

¹³⁵ ראו פ"א מ"ז: 'היא גילתה את עצמה והמקום גילה עליה', כדלהלן פרק חמישי, סעיף ב.

הקושי בקטע זה במשנה טמון ביחס שבין המשפט הראשון והשלישי – כיצד ניתן להסביר את המעבר בין 'כל הרוצה' ל'כל הנשים'. כבר הקשה על כך הבבלי: 'וכל הרוצה לראות יבא ויראה',¹³⁶ אלמא לא שנא גברי ולא שנא נשי, והדר תני לה, כל הנשים מותרות לראותה, נשים – אין, אנשים – לא' (ח ע"ב).¹³⁷ לפסקה זו מקבילה בספרי יא (עמ' 17), וזה לשונה: 'כל הרוצה לראות יבא ויראה חוץ מעבדיה ושפחתיה מפני שלבה גס בהן. אחד האנשים ואחד הנשים אחד קרובין ואחד רחוקין מותרין לראותה, והשבתי זמה מן הארץ ונוסרו כל הנשים ולא תעשינה כזימת'.

כדי לפתור את לשונה הקשה של המשנה הציע י"נ אפשטיין¹³⁸ להגיה, בניגוד לכל עדי הנוסח, ולגרוס 'ושאר כל אדם מותרים לראותה', בדומה ללשון הספרי 'אחד האנשים ואחד הנשים'. דוד הלבני,¹³⁹ לעומתו, סבור כי המפתח להבנת לשון המשנה היא ההכרה בכך שזהו עיבוד של לשון הספרי, ולפיכך 'לשונה מגומגם קצת'.¹⁴⁰ חנוך אלבק בפירושו למשנה דקדק בלשון 'מותרות לראותה' ופירש 'ואין חוששין שמא ילמדו ממעשיה'. אמנם לפי גרסת כתבי היד הטובים של המשנה: 'ושאר כל הנשים',¹⁴¹ המשפט האחרון נקשר בפירוש לקודמו ואינו עומד בפני עצמו, ועל כן יש לפרש גם אותו בהקשר לסוגיית הלב הגס. המשפט קובע כי שאר הנשים, בניגוד לעבדים ולשפחות, מותרות לראותה – אף על פי

136 בכת"י אוקספורד פותחת השאלה במילים 'הא גופא קשיא'.

137 בפני סוגיית הבבלי עמד הנוסח 'וכל הנשים', שעל כן שואלת הגמרא על הסתירה שבין המשפט הראשון והשלישי, ועל נוסח זה מתבססים רוב הפרשנים דלהלן. אולם, בכמה כתבי היד של המשנה (ודווקא הטובים שבהם, להלן הע' 141 בפרק זה) הנוסח הוא 'ושאר כל הנשים'. לפי נוסח זה המשפט השלישי מתייחס למשפט השני ולא לראשון.

138 אפשטיין, נוסח, עמ' 725–726.

139 הלבני, מקורות ומסורות, עמ' תלח–תמ.

140 הלבני טוען כי את לשונו של הספרי 'אחד האנשים ואחד הנשים' יש לפרש כאילו נאמר: אפילו נשים ולא רק גברים, שכן הסוטה, לדבריו, 'מתנוולת יותר כשנשים באות להסתכל, מאשר אנשים'. ממילא אין קביעת המשנה 'וכל הנשים מותרות לראותה' אלא תמצות של לשון הספרי, הקובע שאפילו נשים מותרות לראותה. על שיטתו העקרונית של הלבני שהמקבילות משמרות פעמים רבות את מקורות המשנה, ראו הלבני, משנות שזו; גרבוף, הלבני, עמ' 191–192. אבנר, עריכה ומבנה, עמ' 138–147, מבקש גם הוא להסביר את היווצרות הלשון המגומגמת במשנה כעיבוד של הספרי. את השינוי מ'אחד אנשים ואחד נשים' בספרי ל'וכל הנשים' במשנה, הוא מסביר כהתאמה ללשון הפסוק: 'ונוסרו כל הנשים'.

141 הנוסח 'ושאר כל הנשים' נמצא בכת"י קויפמן ופרמה של המשנה, וכן בכת"י ותיקן 110 של הבבלי (ראו ליס, שינויי נוסחאות, עמ' עג; גם אפשטיין, נוסח, עמ' 725–726, מניח שזהו הנוסח המקורי, אלא שהוא מגיה 'ושאר כל אדם', כאמור). הנוסח 'וכל הנשים' עמד ככל הנראה בפני סוגיית הבבלי, אך למרות קדמותו אפשר שאינו אלא השמטה מחמת אי-הבנת הביטוי או בהתאם ללשון הפסוק הבא אחריו 'ונוסרו כל הנשים'...

שגם בהן לבה של הסוטה גם – שכן יש ערך חינוכי בהימצאותן בקהל, כמפורש בפסוק. מכאן עולה כי לא רק העבדים והשפחות פוגמים בתוצאה המצופה מן הקהל, אלא גם הנשים כולן; דבר המבטל את האפשרות שמדובר בעידוד וקרבה, כהסברם של הראשונים. הנשים כולן פוגמות בתפקיד הקהל, שכן עניינו הוא לייצר בושה, לחשוף את עירומה של האשה אל המבט, וזו תכלית שאינה מושגת על ידי הקהל הנשי, שכן 'לבה גם בהן'. על המשמעות המגדרית של קביעת המשנה 'וכל הנשים מותרות לראותה' עמדו רבא ואבאי בסוגיית הבבלי (ח ע"ב). שני האמוראים פירשו את קביעתה של המשנה במשפט השלישי באופן דווקני, כמתייחסת לנשים צופות בלבד, ולפיכך עמלו ליישב בינו לבין המשפט הראשון, הקובע כי 'כל הרוצה לראות בא וראה':

אמר אבאי, תרגמה אנשים [=על נשים].¹⁴² אמר ליה רבא, והא כל הרוצה לראות יבא ויראה, קתני.¹⁴³ אלא אמר רבא, כל הרוצה לראות יבוא ויראה (חזן), לא שנא גברי ולא שנא נשי,¹⁴⁴ ונשים חייבות לראותה, שנאמר: וניסרו כל הנשים ולא תעשינה כזימתכנה.

לדעת אבאי מדברת המשנה לכל האורך רק על קהל של צופות,¹⁴⁵ ואילו לדעת רבא, גם הגברים מורשים לצפות בטקס, אך רק הנשים חייבות בכך.¹⁴⁶ לפי שיטתו, מלמד המשפט השלישי – 'וניסרו כל הנשים' – כי הפנייה הסתמית במשפט הראשון – 'כל הרוצה לראות בא וראה' – מכוונת על כורחך לגברים בלבד, והם שמרכיבים את הקהל המבזה, הצופה בניוולה של הסוטה.¹⁴⁷ מישל פוקו מתאר בספרו על הענישה בעידן המודרני את האמביוולנטיות המובנית של הימצאות הקהל בענישות תאטרליות. הקהל מיועד לשמש בתפקיד כפול: הן כמוציא לפועל של הענישה הן כנמענה הפוטנציאלי. בהתאמה לכך,

142 בכת"י אוקספורד: 'אמר אבאי, תרגמא זעירי: כל הרוצה לראות, אנשים'.

143 מבנה זה של מחלוקת, שבה אבאי מפרש בניגוד ללשון הכתוב ('תרגמא'), או מגיה אותו ('תני', 'הכי קאמר'), ואילו רבא מוחה על כך, מופיע במקומות נוספים בפרקנו (ראו ה ע"ב; ז ע"ב; יא ע"א), ומאפיינים את שיטותיהם השונות בפירוש המשנה. ראו הנשקה, שתי גישות.

144 בכת"י אוקספורד נוסף כאן: 'מדקתני חזן מעבדיה ושפחותיה'. תוספת פירוש זו מסבירה מניין מוכח שאכן הפנייה במשנה היא לגברים ונשים כאחד.

145 אפשר שנוכחות הגברים מובנת מאליה, לשיטת אבאי, ואינה צריכה היתר מפורש, אך אפשר גם שנוכחות הגברים נאסרת, אולי משום חשש הפיתוי.

146 על פירושו של רבא, ראו הלבני, מקורות ומסורות, עמ' תלח, הע' 5. כדעת רבא פסק גם הרמב"ם בהלכות סוטה ג, ה.

147 שכן 'לא שנא גברי ולא שנא נשי' נכון רק עד לקריאת המשפט השלישי, שבו הנשים מחויבות לבוא, ולפיכך 'כל הרוצה' נותר ביחס לגברים בלבד. פנייה לגברים בלשון סתמית רגילה מאוד במקורות חז"ל. על כך, ראו אחדות, מעמד האשה, עמ' 26; והמקורות המובאים שם, בהע' 6–8.

גם האווירה היא שילוב דיאלקטי של התלהבות ופחד.¹⁴⁸ במשנתנו הפתרון לדיאלקטיקה נמצא בפיצול התפקיד הכפול של הקהל: הפחד – לנשים, השותפות בענישה – לגברים.

חלוקה זו בין סוגי הקהלים מפורשת בפסוק מיתזקאל כג, מח, אשר ציטוטו חותם את המשנה. בתיאור עונש הנאפות מבחין יחזקאל במפורש בין קהל הגברים השותף בענישה, לבין הנשים אשר צופות ומתייסרות.¹⁴⁹ בעוד הגברים מוזמנים להיות חלק ממנגנון הענישה, הנשים מופיעות כנאשמות פוטנציאליות. המשנה ממשיכה הבחנה זו, ואילו בפסקת הספרי ההיבט המגדרי של הצופים נוטרל לחלוטין: 'אחד האנשים ואחד הנשים [...] מותרים לראותה'. בהתאם לכך נתפרשה בספרי לשון הפסוק 'וניסרו כל הנשים' כמוונת לנשים הסוטות ולא לצופות, כבמשנה.¹⁵⁰ ממילא איבד הלב הגס בספרי את הקשרו המיני-מגדרי, כמאפיין של כל הנשים, ונפתחה הדרך לפרשו מחדש כעניין של עידוד. סופו של תהליך זה מוצג בדרשה שבספרי ח, שם הומר 'לבה גס' ב'סמוך', ומכוחו פירשו ראשונים כך גם את משנתנו.

פירוש מדויק של המשנה מגלה אם כן כי המונח 'לב גס' מופיע בה בהקשר מיני של חוסר בושה. הקשר זה רווח במקומות רבים בספרות התנאית, אך נעלם מן הפרשנים, אשר פירשו את המשנה על פי מקבילותיה. עיוננו לעיל הראה כי יש להיזהר בהיסקים ממין זה, שכן מחוות דומות עשויות לקבל מובנים שונים מתוך שיבוצם בהקשרים שונים, או מכוח עיצוב לשוני שונה. כך ראינו בפרק הקודם, ביחס להלכה שיש לשים את המנחה בידי האישה 'כדי ליגעה'. בספרי יא נוסף לקביעה זו ההסבר 'שתחזור בה', ואף הוסבר כי הדבר נעשה מתוך רחמים על האישה ('חס המקום'). במשנה (פ"ב מ"א), לעומת זאת, חסר הנימוק 'שתחזור בה' (לא כל שכן שאין רמז לרחמים), ובלא תוספת זו מתפרש הנימוק 'כדי ליגעה' במשנה כענישה, בדומה ל'כדי לנוולה', ולא כמיועד לגרום לאישה לחזור בה. גם במקרה שלנו נראה שאין להקיש מן המקבילות על משנתנו. הלב הגס במשנה אינו עניין לעידוד, והקשרו לפיכך אינו שאלת הודאתה של האישה, כדעת החוקרים. מחוות הביזוי אינן מוצגות במשנה כמי שתכליתן לגרום לאישה לחזור בה, אלא כמהלך ענישתי, מידה כנגד מידה, ובהתאם לכך יש לפרש גם את החשש מן הלב הגס כעוסק במה שעלול לפגום בענישה.

החשש מפני הימצאות העבדים והשפחות ממוקד במשנה בתחושות הבושה, ההשפלה והביזוי שבמחוות הניוול. מכאן ניתן ללמוד על תפקידו של הקהל

148 פוקו, ענישה, עמ' 58.

149 ראו להלן בפרק השביעי.

150 על כך, ראו הלבני, מקורות ומסורות, עמ' תלט: 'וניסרו כל הנשים' (הסוטות, מלשון ייסורים כלומר, ניוול).

בטקס ועל מטרת הזמנתו במשנה. חשיפת העירום והניווט לעיני הקהל מלמדת על התפקיד המבזה שמייעדת המשנה למבט הציבורי – המבט על העירום.¹⁵¹ ההזמנה המפורשת של קהל במשנה משנה את אופיו של הטקס מאירוע מקדשי סגור, כפי שהוא במקרא, לחיזיון (spectacle) ציבורי.¹⁵² האם גם בעונשי בית דין אחרים מצאנו דרישה דומה של נוכחות קהל? האם ציבוריות מאפיינת את דרכי הענישה התנאית בכלל, או שהיא ייחודית לטקס הסוטה? מכל מיתות בית דין, היחידה שבה יש לכאורה אזכור מפורש של ציבוריות היא הסקילה: 'רגימתו בכל ישראל' (סנהדרין פ"ו מ"ד). אמנם שם אין מדובר בקהל צופים, אלא בקהל המבצע את המיתה בעצמו.¹⁵³ זאת ועוד, כפי שהראה יאיר לורברבוים, המיתה מעוצבת במשנה כך שהנידון ייהרג מן הנפילה עצמה וכלל לא יגיע לשלב הרגימה באבן על ידי הציבור.¹⁵⁴ לפיכך, המהלך שם הפוך למהלך אצלנו. המשנה מבקשת להפוך את הסקילה, שמעצם טיבה נעשית על ידי הציבור כולו, למיתת דחיפה המבוצעת על ידי העדים בלבד. רק אם הדבר אינו מצליח, אזי מבוצעת 'רגימתו בכל ישראל', כמשמעות הסקילה המקורית שבתורה.

באשר לתלייה נאמר במשנה 'האיש תולין אותו פניו כלפי העם, והאישה, פניה כלפי העץ, דברי ר' אליעזר' (סנהדרין פ"ו מ"ד). כאן אכן מופיע במובהק התפקיד המשפיל של המבט הציבורי, הנחסך מן האישה אך לא מן האיש. יש לזכור כי התלייה נעשית לאחר ההמתה ('כל הנסקלין נתליין'), ולפיכך אין לה מטרה פונקציונלית, וכל עניינה הוא ההשפלה והביזוי. אלא שגם כאן, כפי שמראים הלברטל ולורברבוים,¹⁵⁵ חכמים הסתייגו מן התלייה, והפכו אותה לאקט פורמלי ולמעשה מעוקר מכל תוכן: 'ומתירין אותו מיד, ואם לך, עובר עליו בלא תעשה' (שם). זאת ועוד, אין כאן כל רמז להזמנת קהל לצפות במחזה, בדומה לטקס הסוטה. ה'עם' שהנידון נתלה מולו אינו אלא העוברים והשבים, כמפורש בתוספתא: 'והיה כל עובר ושב אומר: דומה שהמלך צלוב' (סנהדרין פ"ט ה"ז). ענישה ציבורית המתבצעת לעיני קהל מופיעה במשנה במפורש רק ביחס לזקן ממרא (סנהדרין פ"א מ"ד).¹⁵⁶ כבר עמדתי לעיל על ההשוואה בין תיאור זה

151 פירושי הראשונים דלעיל מציגים תפקיד אפשרי אחר של הקהל – ייצור של זרות, ניכור ופחד. הקהל, השותף בחשיפת קלונה של האישה, עשוי לשמש בה בעת גם ככוח מפחיד ומאיים. לפי פירושם, בא הקהל לא רק כדי לראות, לחשוף ולגלות, אלא גם כדי להיראות. כך גם התפרשה משנתנו בסוגיית הבבלי (ח ע"א), אשר מציגה את ה'רותתת' (=רועדת) כהיפוכה של זו ש'ליבה גס' (ראו רש"י על אתר: 'אישה שאנו רואים בה שהיא רותתת מאימת המים [...] אנו רואים שאין לבה גס בה').

152 על כך, ראו סטלואו, תבשיל, עמ' 173; גרושקואו, כתיבת הסוטה, עמ' 108.

153 הכרוז היוצא לפני הנידון לסקילה אינו מלמד על צורך בציבוריות, שהרי הוא מיועד למטרה משפטית ספציפית 'מי שהוא יודע לו זכות יבא וילמד' (סנהדרין פ"ו מ"א).

154 לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 240–245.

155 הלברטל, מהפכות, עמ' 159–162; לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 269–275.

156 בתוספתא (סנהדרין פ"א ה"ז) מורחב העיקרון למקרים נוספים, ובהם נאמר 'וכל העם /

לתיאור טקס הסוטה, בהקשר להופעת 'בית הדין הגדול שבירושלים' בשניהם. בשני המקרים אכן מדובר בענישה ציבורית מכוונת, ואף הפסוקים המובאים בהם כאסמכתאות דומים. בשניהם מדובר על הרתעת הקהל צופה:

ולא תעשינה כזימתכנה
ולא יזידון עוד

ונוסרו כל הנשים
וכל העם ישמעו וייראו

במשנה שם מובאת גם דעת ר' יהודה החולקת על דברי ר' עקיבה ש'משמרין אותו עד הרגל', בנימוק של עינוי דין. בתוספתא המקבילה מוצגת הסתייגותו של ר' יהודה כנובעת לא מטעמים חיצוניים, אלא מעצם תפיסת הענישה הציבורית: 'אמר לו ר' יהודה, וכי נאמר: וכל העם יראו וייראו, והלא לא נאמר אלא: כל העם ישמעו ויראו, למה מענין דינו של זה' (פי"א ה"ז).¹⁵⁷ לדעת ר' יהודה, הפרסום הנדרש יושג גם על ידי שמיעה ולא דווקא על ידי ראייה, וממילא אין טעם בהשהיית ביצוע ההריגה. הצעה כזו אינה עולה כלל ביחס לקהל הצופה בסוטה, שם ברור שעל הקהל לצפות בפועל במעשה: 'וכל הרוצה לראות בה ורואה'. הסיבה להבדל זה פשוטה. הקהל שעליו מדובר ביחס לזקן ממרא נוכח בטקס כדי להתייגר וללמוד לקח, ולכך מספיק גם פרסום דרך שמועה. המשנה, לעומת זאת, מבחינה בין קהל נשים, הנוכחות בטקס כדי ללמוד לקח, וקהל גברים, אשר הימצאותו שם הנה חלק מן הענישה עצמה. הקהל מתפקד כחלק אינטגרלי מן הענישה, ומבטו¹⁵⁸ הוא אשר הופך את המחוות למשפילות.¹⁵⁹ לסוג כזה של קהל אין מקבילה בעונשי בית דין,¹⁶⁰ ואף לא בעונשו הציבורי של זקן ממרא. לציבוריות המתגלה בטקס הסוטה יש תקדים בדיני הראיות המובילים לטקס. המשנה (פ"ד מ"ה)¹⁶¹ קובעת כי לבית דין יש סמכות לקנות עבור מי שאינו יכול לקנות לאשתו. על הלכה זו כותב יהודה יונגסטר: 'קינוי על ידי בית דין אפשרי רק אם יש "עניין ציבורי" בחשד כלפי האישה, עניין התלוי בכך שמדובר

ישראל ישמעו וייראו'. השווה הברייתא בבבלי, סנהדרין פט ע"א: 'ארבעה צריכין הכרזה... (התהלך מכונה 'הכרזה' רק בתלמוד הבבלי, ראו בבלי, מכות ד ע"ב); ספרי דברים צא (עמ' 153); ספרי זוטא במדבר לה, כב (עמ' 334).

¹⁵⁷ השווה בבלי, סנהדרין פט ע"א.

¹⁵⁸ להלן בפרק השביעי נראה כי עניין המבט והראייה נמצא בתשתית הענישה ביחזקאל טז: 'וגיליתי ערוותך אליהם, וראו את כל ערוותך' (פס' לו).

¹⁵⁹ יש לזכור שבניגוד לזקן ממרא, הקהל נזכר בסוטה לא ביחס למוות (פ"ג מ"ד) אלא ביחס לטקס הביזוי (פ"א מ"ו).

¹⁶⁰ אמנם ראינו כי זהו אכן סוג המבט המופעל על הגבר הנתלה, אך המשנה מסתייגת ממהלך זה, כאמור.

¹⁶¹ ראו גם ספרי כ (עמ' 24); ספרי זוטא ה, יב (עמ' 233).

בחשד לעבירה פלילית ולא בסכסוך משפחתי בלבד.¹⁶² יונגסטור אף מראה כי תופעה זו מוקצנת עוד יותר בספרי זוטא, שם נדרש: 'האיש וקנא – לרבות שכינו שיקנא לו'.¹⁶³ אמנם ראוי לציין כי ציבוריות הענישה אינה נגזרת ישירה מן העניין הציבורי בחטא, כמוכח מחטאים אחרים שיש בהם 'עניין ציבורי' לא פחות מן הסוטה (כגון רצח ועריות), ואף על פי כן אין בהם ענישה ציבורית מעין זו שבטקס הסוטה, כפי שראינו לעיל ביחס לעונשי בית דין כולם. אכן, המשנה מתארת אירוע שהוא חזיון ציבורי בפני קהל, וככזה אבקש לנתח אותו להלן.¹⁶⁴ השלמת הדיון בתפקיד הקהל בטקס תובעת התייחסות לשיטת ר' יוחנן בן ברוקה בספרי יא (עמ' 17), השוללת נוכחותו של קהל במחנות הביזוי מכול וכול:

היתה מכוסה לבנים, מכסה שחורין. היו שחורין נאים לה מפשיטה ומלבישה כעורין. היו עליה כלי זהב קטלאות נזמין וטבעות, מסלקן הימנה כדי לנוולה. ר' יוחנן בן ברוקה אומר אין מנוולין בנות ישראל יתר ממה שכתוב בתורה, לפני ה' ופרע את ראש האישה וגו' – סדין של בוץ היה פורס בינו לבין העם, כהן פונה לאחוריה ופורעה כדי לקיים בה מצות פריעה. אמרו לו, כשם שלא חסה על כבוד המקום כך אין חסין על כבודה, אלא כל הניוול הזה מנוולה.

162 יונגסטור, מדרשי הלכה, עמ' 93. ראוי להשוות זאת לחוק הניאוף שחוקק אוגוסטוס בשנת 17 לפסה"נ (Lex Julia de adulteriis coercendis), המסדיר את הענשת הנואפת ואת הניאוף כעילת גירושין. החוק ביטל את הסמכות שהייתה לבעל לגזור דין מוות על האישה אם נתפסה בניאוף, וצמצם גם את סמכותו של האב בעניין זה. ראו ניתוחו של כהן, מיניות ביוון, עמ' 124–125, הרואה בכך הלאמה של הניאוף, והפיכתו מעניין משפחתי לעניינה של המדינה: 'the Lex Julia concerns far more than ensuring the chastity of women, far more than checking the moral corruption of the age. The appropriation of the family, sexuality, and reproduction for the purposes of the state policy (...) would have far-reaching consequences'. השונו פררו־רדיסטה, אוגוסטוס, עמ' 30–311.

163 ספרי זוטא ה, יב (עמ' 233), על פי מדרש הגדול. יונגסטור קושר זאת לדרשה נוספת המופיעה רק בספרי זוטא, ולפיה האישה אינה מרמה ('מעל') רק את בעלה אלא את הציבור כולו: 'ומעלה בו – שינת בו, אין לי אלא בו, מגין אתה מרבה כל שאר בני אדם, ת"ל ומעלה בו מעל' (שם, על פי הילקוט שמעוני). וראו עוד דברי יונגסטור: 'בשני הקטעים שלפנינו מדגיש בעל ס"ז את האופי הפלילי של מעילת האשה, העלול להיטשטש בעקבות ניסוח הפרשה כפגיעה בבעל' (עמ' 92). אמנם בעמ' 36–37 מאמץ יונגסטור את פירושו של ליברמן, ספרי זוטא, עמ' 65, שהדרשה 'לרבות שכינו שיקנא לו' אינה מדברת על קינוי של השכן עבור הבעל, אלא על קינויו של הבעל במקרה שאשתו מדברת עם השכן. אלא שפירוש מופלג זה נסתר מן הדרשה הסמוכה בספרי זוטא שם 'לרבות בית דין שיקנו' (ודבריו של ליברמן, שם על בבלי, גיטין צ ע"א, נסמכים על נוסח הדפוס המשובש בלבד).

164 ראו להלן פרק שמיני. שם גם אראה כי הבעיה שטקס הסוטה מתמודד עמה אינה עוסקת בחטא הדתי / פלילי של הניאוף, כמקובל לסבור, אלא בסוגיות רחבות יותר של פיתוי ואיום נשיים.

ר' יוחנן בן ברוקה מתנגד לניוול העודף, ומציג במקומו קריאה מינימליסטית של הכתוב, בדומה לזו של ר' ישמעאל בריש הפסקה.¹⁶⁵ אמנם אין הוא מסתפק בכך, אלא מוסיף לשלילת הניוול גם את שלילת הקהל. מן הסמיכות 'לפני ה' – ופרע את ראש האשה' הוא לומד שני דברים: ראשית, שעל האשה להיות 'לפני ה'', בלא כל חציצה, בשעת מעשה, ולפיכך: 'כהן נפנה לאחוריה', כבדרשת ר' ישמעאל, ושנית, שעליה להיות רק 'לפני ה'', ולא לפני אף אחד אחר, ולפיכך 'סדין של בוך היה פורס בינו לבין העם'.¹⁶⁶ אין עוד קהל בשעת הניוול, לבד מהכוהן, האשה והאל. ר' יוחנן בן ברוקה חוזר בכך למעשה לפריעת הראש המקראית: מחווה אחת, מינימלית, במשכן סגור ונטול קהל.¹⁶⁷ עמדתו המסויגת, הדבקה בכתובים כפשוטם,¹⁶⁸ מדגישה הדגש היטב את התרחקותם של החכמים, החולקים עליו, מן הטקס המקראי, בייחוד לאור העובדה שהימצאות הקהל מנומקת מפסוק הלקוח מספר יחזקאל, ולא מפרשת סוטה עצמה. לענייננו ניתן ללמוד מכאן על העיצוב הדווקני של מחוות הביזוי במשנה, אשר אינה מציגה כל הסתייגות למחוות, כדוגמת זו של ר' יוחנן בן ברוקה בספרי.

לסיכום, המקבילות השונות שבחנו בפרק זה מסייעות בפענוח המחוות השונות שבמשנת סוטה (גילוי לב, סתירת שיער, בגדים שחורים), אך אף אחת מהן אינה דומה לטקס הביזוי המתואר בה. במובן זה חושפות האנלוגיות דווקא את זרותו וייחודו של הטקס. מתוך שורת ההשוואות עולה כי משנת סוטה מבצעת רדיקליזציה של מחוות שונות המופיעות בעונשי בית דין, ואף מטעינה

165 ההתאמה בין שתי הלשונות עשויה להיות פעולת עורך כמובן, ולא ציטוט ישיר. אם כך הרי התנגדותו של ר' יוחנן בן ברוקה לניוול העודף קירבה אותו לשיטת ר' ישמעאל, ולפיכך הובאו דבריו כהשלמה לשיטה זו.

166 השוו משנה, יומא פ"ג מ"ד, שם נפרש סדין מטעמי צניעות בשעת טבילתו של הכהן הגדול במקדש.

167 ר' יוחנן בן ברוקה מופיע במקורות נוספים כמגן על נשים. כך בתוספתא, כתובות פ"ד ה"ח: 'חובה לזון את הבנות' (שלא כדברי סתם משנה, כתובות פ"ד ה"ו: 'האב אינו חייב במזונות בתו'), וכן במשנה, יבמות פ"ו מ"ו: 'על שניהם הוא אומר ויברך אותם אלהים ויאמר להם פרו ורבו' (שלא כדברי סתם משנה שם: 'האיש מצווה על פרייה ורביה אבל לא האשה'), וכן במשנה, כתובות פ"ב מ"א: 'אף חילוק קליות ראייה' (שלא כסתם משנה שם, שרק 'אם יש עדים שיצאת בהינמא וראשה פרוצ כתובה מאתים').

168 גם במקרים נוספים שהובאו בהערה הקודמת דבק ר' יוחנן בן ברוקה בקריאה פשוטה של הכתובים. במשנה ביבמות הוא מבסס את חלות מצוות פרו ורבו על איש ואישה גם יחד על פשטות לשון הפסוק ('על שניהם הוא אומר [...]'). כיוצא בזה אפשר שקריאה פשוטה (של לשון הכתובה!) עומדת מאחורי שיטתו בתוספתא בכתובות ש'חובה לזון את הבנות'. על הלכה זו כותב ליברמן: 'ר' יוחנן בן ברוקה אינו דורש לשון הכתובה ומפרש את לשונה כפשוטה [...] ור' אלעזר בן עזריה הוא ששעשה כתובה מדרש' (תוספתא כפשוטה למסכת כתובות, עמ' 245).

מחוות מקובלות במשמעויות חדשות. כך ביחס לליטרליזציה של מחוות גילוי הלב והחלפת הבגדים, וכן ביחס לחשש מלבה הגס של הסוטה, שעניינו, שלא כבמקבילות, חוסר בושה. כמו כן התגלו במהלך הפרק כמה תופעות ייחודיות שלא מצאנו כדוגמתן כלל. עירום נשי ('מגלה את לבה') נזכר בספרות התלמודית, מחוץ לטקס הסוטה, תמיד לשלילה, וזאת אף במקרים שהדבר מתבקש, כגון מיתות בית דין ואבלות. גם כיעור מכוון של אישה ('כדי לנוולה') אינו מופיע באף אחד מן המקרים המקבילים שבחנו, ולמעשה אינו נזכר שוב בספרות חז"ל אלא ביחס לאשת יפת תואר. כמו כן ראינו כי הציבוריות המכוונת שבטקס – הזמנת הקהל לצפות בניוולה של האישה – שונה מתיאורי ענישה בספרות חז"ל, ומוסיפה לייחודיותן של מחוות הביזוי.

מעבר לכך, עצם צירופן של כל המחוות הללו יחד ראוי לציון. גם אילו היה ניתן למצוא מקבילות לכל אחת מן המחוות כשלעצמה, הרי קיבוץן יחד – קריעת בגדים בצירוף גילוי לב, לצד החלפת בגדים והסרת תכשיטים ובתוספת ניוול וקהל – יוצר אירוע מסוג יוצא דופן בספרות חז"ל, כביכול כונסו תחת קורת גג אחת כל המחוות המבזות כולן.¹⁶⁹ הסוגיות המקבילות שהבאנו הדגישו לפיכך את הקווים יוצאי הדופן שבטקס המשנאי, בראש ובראשונה בכל הקשור בדרכי ה'טיפול' בנשים – הפשטתן וכיעורן. באופן כללי ניתן לומר כי הענישה החז"לית אינה מבוססת על השפלה וביזוי, ועל פי רוב נמנעת מכך. קל וחומר כאשר מדובר בנשים. במובן זה, טקס הביזוי במשנת סוטה נראה כשבירה מכוונת של הטאבו החז"לי ביחס לנשים. תופעה זו תשוב ותתגלה ביחס לעיצוב מותה של הסוטה בפרק ג במשנה.

¹⁶⁹ למסקנה זו, שטקס ההשפלה מצרף ומרכיב יחד מחוות מסוגים שונים, הגעתי – הן מתוך ניתוח המשנה בחלק הראשון של הפרק (צירוף שני סוגי מחוות: הרחבות של פריעת הראש, במשנה ה, ומחוות המיועדות לניווול, במשנה ו), הן מתוך ניתוח עונשים מקבילים בחלקו השני (צירוף מחוות המופיעות במקומות אחרים בנפרד).

פרק רביעי

השתייה והמוות: פרק ג משניות ד, ה

משנה ד בפרק ג פותחת בתיאור תוצאות שתיית המים. המשנה מתארת פגיעה פיזית גלויה ומידית, אך ממהרת להוסיף כי תוצאות השתייה עשויות להתעכב לשנים מספר בעטיין של זכויות שישנן לאישה. קביעה זו גוררת בעקבותיה מחלוקת ביחס לעיקרון של 'הזכות התולה' וטווח חלותו.

ד: אינה מספקת לשמות עד שפניה מוריקות ועיניה בולטות והיא מיתמלא גידים והן אומרים הוציאוה הוציאוה, שלא תטמא את העזרה. אם יש לה זכות היתה תולה לה. יש זכות תולה שנה אחת, יש זכות תולה שתי שנים, יש זכות תולה שלוש שנים [...].¹

ה: ר' שמעון אומר, אין הזכות תולה במים המאירים, ואם אתה אומר שהזכות תולה במים המאירים מדקא אתה את המים בפני כל הנשים השותות, ומוציא אתה שם רע על הטהורות ששתו, ויאמרו טמאות היו אלא שתלת להם זכות.

ו' אומר הזכות תולה במים המאירים, ואינה יולדת ואינה משבחת אלא מתנונה והולכת וסופה שהיא מיתה באותה מיתה.²

שני חלקיה של המשנה זוקקים ביאור – יש להבין הן את דרך היווצרות המוות הציורי במשנה, אשר שונה כל כך מתיאור תוצאות השתייה במקרא, הן את רעיון הזכות התולה, הזר באופיו לטקס הסוטה. בייחוד יש להבין את סמיכותם של שני תיאורים אלו, הנראים, על פניהם, כסותרים זה את זה לגמרי. האם המשנה מתארת מוות מידי וגלוי או מושהה ומעוכב?

1 השמטתי את הפסקה על לימוד תורה לנשים, התחובה באמצע המחלוקת על הזכות התולה במשנה. על פסקה זו ופירושה, ראו רוזן-צבי, סוטה, עמ' 166–169.

2 משנה, סוטה פ"ג מ"ד–מ"ה. הערות על שינויי נוסח חשובים יובאו להלן, סעיף ב, במהלך ההשוואה לפסקת הספרי.

א. המוות המידי ושיטת ר' שמעון בן יוחי

למשנה זו מקבילה בספרי ח (עמ' 14–15), הדורשת את המילים 'מנחת זכרון מזכרת עון'. עיון בפסקה זו עשוי לסייע בפענוח המשנה ועריכתה. בטור השמאלי מוצגת המשנה, ובטור הימני קטע הספרי המקביל לה:

אינה מספקת לשנות עד שפניה
מוריקות ועיניה בולטות והיא מיתמלא
גידים והן אומרים הוציאוה הוציאוה,
שלא תטמא את העזרה.³

[...] ואם יש לה זכות, זכות תולה לה.⁴ אם⁵ יש לה זכות היתה⁶ תולה לה.

[וכמה זכות תולה לה?]⁷ ששה חדשים
מפני תיקון הוולד,⁸ דברי אבא בן
יוסי בן חנן, ור' אלעזר בן יצחק איש
הדרום אומר, תשעה חדשים, שנאמר,
ונקתה ונזרעה זרע, מה זרע בן תשעה
חדשים, אף זכות (בן)⁹ תשעה חדשים.

יש זכות תולה שנה אחת, יש זכות
תולה שתי שנים, יש זכות תולה שלוש
שנים [...].¹⁰

- 3 כיוון שהמקבילה למשפט הראשון של המשנה נמצאת בסופה של פסקת הספרי, שני המשפטים סומנו באות בולטת, כדי להקל על ההשוואה.
- 4 משפט זה מופיע בחתימת דרשתו של ר' ישמעאל על המילים 'מנחת זכרון'. על הדרשה ועל המחלוקת המשולשת בין ר' טרפון, ר' עקיבה ור' ישמעאל ביחס אליה, ראו רחן-צבי, סוטה, עמ' 132–137.
- 5 בכמה כתבי יד 'ואם' (בדומה לספרי), ראו ליס, שינויי נוסחאות, עמ' רעט.
- 6 בכמה כתבי יד 'היתה' חסר, ראו ליס, שם. לחילופי 'בינוני' עם 'היה' + בינוני' ראו אור, תחביר, עמ' 2–3.
- 7 משפט זה נשתמר רק בקטע גניזה ב (כהנא, קטעי גניזה, עמ' 193). בפירושו לספרי כהנא מציץ כי המשפט נשמט מחמת הדומות בשאר העדים 'שהרי בלערינו אין הפרדה בין דברי ר' ישמעאל לדברי אבא בן חנן', וכיוצא בו בברייתא בבבלי כ ע"ב 'כמה זכות תולה'. כך הגרסה הנכונה, ולא כבמהדורת הורוויץ: 'שלשה חדשים כדי הכרת העובר', שהוא נוסח הבבלי ו(בעקבותיו) כמה עדי נוסח בספרי, ראו כהנא, אקדמות, עמ' 68, הע' 44.
- 9 רק כת"י רומי, ונראה שהוא אשגרה.
- 10 גם כאן השמטתי את הפסקה על לימוד תורה לנשים, התחובה באמצע המחלוקת על הזכות התולה (כמוכח גם מן המקבילה בספרי).

ר' ישמעאל אומר שנים עשר, ואף על פי שאין ראייה לדבר זיכר לדבר, להן מלכא מלכי ישפר עלך וג' כלא מטא על נבוכדנצר מלכא לקצת ירחין תרי עשר.

ר' שמעון אומר, אין הזכות תולה במים המאירים, ואם אתה אומר שהזכות תולה במים המאירים מדחא אתה את המים בפני כל הנשים השותות, ומוציא אתה שם רע על הטהורות ששתו, ויאמרו טמאות היו אלא שתלת להם זכות.

ר' אומר הזכות תולה במים המאירים, ואינה יולדת ואינה משבחת אלא מתנונה והולכת וסופה שהיא מיתה באותה מיתה.

ר' שמעון בן יוחי אומר, אין זכות תולה במים המאירים, אם אומר אתה שזכות תולה במים המאירים מבזה¹¹ אתה את המים בפני כל הנשים ושותות,¹² ומוציא אתה שם רע על הטהורות ששתו, ויאמרו טמאות היו אלא שתלת להן זכות.

ר' אומר אני מכריע, אם היתה טהורה סופה למות כדרך כל בני אדם, ואם היתה טמאה סופה למות וצבתה בטנה ונפלה ירכה.

ר' שמעון בן יוחי אומר, וכי מה מודיע לכל העומדים שסוף זה למות וצבתה בטנה ונפלה ירכה, אלא כיון ששותה פניה מוריקות ועיניה בולטות וכמן שרביטין היו מזרקין בה, והן אומרים מהרו והוציאוה שלא תטמא העזרה.

נפתח בניתוח פסקת הספרי. בתחילה מופיעות שלוש דעות העונות על השאלה כמה זמן תולה הזכות. הדעות חלוקות על המשך המדויק (במתכונת עולה: שישה, תשעה, שנים עשר), אך הבסיס מוסכם.¹³ הכול מקבלים את ההנחה ש'זכות תולה',

11 בשאר ערי הנוסח 'מדחה' (=מדהה), ראו כהנא, אקדמות, עמ' 186.

12 על הגרסה: 'ושותות' בספרי ובמשנה ראו לים, שינויי נוסחאות, עמ' שטו; שעוועל, מאה הערות, עמ' קצח; כהנא, אקדמות, עמ' 186, הע' 13. לפי גרסה זו, החשש לפגיעה בכוח ההרתעה של המים הוא ביחס לכל הנשים כולן, ולא רק לנשים השותות, שכן אף נשים סתם לא יפחדו להזקק לדבר עבירה ולשתות בגין כך' (כהנא, שם).

13 שני התנאים האחרים הנזכרים במחלוקת עם ר' ישמעאל על משך התלייה הם 'אבא יוסי בן חנן' (גרסת כת"י רומי: 'אבא בן יוסי בן חנן' נראית כאשגרה) ו'ר' אלעזר בן יצחק איש הדרום'. ר' אלעזר בן יצחק לא נזכר במקום אחר, ולא ניתן לדעת את זמנו. אבא יוסי

ושהיא תולה לזמן קבוע ומוגדר אשר נמדד בחודשים.¹⁴ בהמשך מופיעה דעת ר' שמעון בן יוחי, החולק על ההנחות הללו, ומסתייג לחלוטין מן הזכות התולה. אף שדבריו מופיעים בספרי בצמוד לדברי ר' ישמעאל, אין כל צורך לומר כי הוא מגיב לדבריו דווקא. דברי ר' שמעון מופיעים בשינויים מספר גם בספרי זוטא ה, לא (עמ' 239), כתגובה לדברי ר' חלפתא, במשנה – כוויכוח עם תנא קמא, ובספרי יט (עמ' 23) – כוויכוח עם דעה שאינה לפנינו.¹⁵ דומה לפיכך שדבריו הם הסתייגות משיטה מקובלת בזמנו, אשר מותאמת בכל מקרה ומקרה להקשר המקומי של הדיון. לאחר דבריו החריפים של ר' שמעון, רבי מציע פשרה בין השיטות השונות,¹⁶ אך הפסקה אינה חותמת בכך אלא בהסתייגות נוספת של ר' שמעון, החוזר על שיטתו ביתר חריפות.¹⁷

מלשון דברי ר' שמעון האחרונים בספרי נראה כי הוא מגיב ישירות לטענת רבי (שהרי הוא מצטט מדבריו – 'סופה למות וצבתה בטנה ונפלה ירכה' – ומשיב להם). אולם, דרך הצגה זו סותרת את המבנה המקובל של הכרעה במדרשים. הביטוי 'אני מכריע'¹⁸ מופיע תמיד בסוף דיון, קל וחומר כאשר המכריע הוא רבי, המופיע בספרי במדבר תמיד 'כדעה האחרונה המוצגת במדרש [...] כהשלמה, הכרעה, או מחלוקת ביחס לחומר שהוצג קודם'.¹⁹ מסתבר, אם כן, שדברי ר' שמעון השניים נוספו לכאן על ידי העורך ממקום אחר, כדי לחתום את הדיון

בן חנן משמש כשם של שני תנאים, האחד מסוף ימי הבית (אפשטיין, ספרות התנאים, עמ' 19, 26; היימן, תולדות, עמ' 726), והשני בן דורו של רבי, חברו של ר' אלעזר ברבי שמעון (אפשטיין, נוסח, עמ' 286, הע' 1), והוא ככל הנראה המופיע כאן (כך יוצא מדברי אפשטיין שם, עמ' 1182). בספרי זוטא מיוחס רעיון הזכות התולה לר' חלפתא, בן דורו של ר' ישמעאל (כך לפי הילקוט, ואילו במדרש הגדול 'ר' חלפי', אך החכם המוקדם ביותר הידוע בשם זה הוא אמורא בדור הראשון, חברו הקשיש של ר' יוחנן [אילפא בבבלי], ואי אפשר שר' שמעון יחלוק עליו; ראו היימן, תולדות, עמ' 150; אפשטיין, נוסח, עמ' 240). אין תיעוד, אם כן, לרעיון הזכות התולה קודם לר' ישמעאל, כעולה גם מן הספרי, המציג את הזכות התולה כעולה מדרשתו של ר' ישמעאל, בניגוד לשיטות ר' עקיבה ור' טרפון. אפשר שהזכות התולה היא פיתוח של רעיון המוות המושהה, אשר מקובל על חכמים שונים, ובהם גם ר' עקיבה (כמפורש בספרי כא [עמ' 25]), כדלהלן.

- 14 מוסכמות אלו שונות מאוד מדרך הצגת הזכות התולה במשנה, ועוד נשוב לכך להלן.
- 15 ראו הערת הורוויץ במהדורתו, שורה 9.
- 16 על 'מכריע' כמפשר, ראו אפשטיין, ספרות התנאים, עמ' 205; הנשקה, סתירות, עמ' 39–40.
- 17 בעוד דברי ר' שמעון הראשונים מבטאים הסתייגות כללית מן הזכות התולה, דבריו האחרונים הם ללא ספק תגובה לדעה מסוימת. על זיהוי דעה זו, ראו להלן הע' 20 בפרק זה.
- 18 על גרסה זו, ראו כהנא, אקדמות, עמ' 149.
- 19 כהנא, דבי רבי, עמ' 80. בהערה 23 שם כהנא טוען כי רק במקום אחד בספרי במדבר 'יש התייחסות של חכמים לדברי רבי', וגם הוא מפוקפק בין כתבי היד, והוא אינו מזכיר את פסקת הספרי שלנו, שבה מוצג ר' שמעון, בכל עדי הנוסח, כמגיב לדברי רבי.

בשיטתו דווקא ולא בפשרה של רבי. אפשטיין מציע²⁰ שדברי ר' שמעון במקורם נאמרו כתגובה לדרשת ר' עקיבה בספרי כא (עמ' 25): 'והאשה ההיא תשא את עונה'²¹ ר' עקיבה אומר, בא הכתוב ללמדך שסוף זה למות וצבתה בטנה ונפלה ירכה'. כנגד דרשה זו טוען ר' שמעון: 'וכי מה מודיע לכל העומדים שסוף זה למות וצבתה בטנה ונפלה ירכה'. ראייה לפירושו של אפשטיין נמצאת במקבילה בספרי זוטא ה, לא (עמ' 239):

ר' חלפתא אומר הרי אשה ששתת מים והיו בידיה זכויות יתלו לה לשעה, ומנין שסופן לבדקן לאחר זמן, אמרת: האשה ההיא תשא את עונה. ר' שמעון אומר חילול השם היה בדבר, שאלו לא היו המים בודקין אותה על אתר, כיון שאלו יורדת מן המקום היתה אומרת לחברותיה אל תמנעו מלחטוא כבר שתיתי ולא פגעו בי המים, דומה שאין בהן צורך, לכך נאמר והאשה ההיא תשא את עונה – מיד.²²

ר' שמעון מגיב כאן לדרשה מקבילה לזו של ר' עקיבה בספרי כא. מן המילים 'והאשה ההיא תשא את עונה' לומדות שתי הדרשות כי העונש 'צבתה בטנה' עשוי להיות מושהה, אך סופו לבוא ככתבו וכלשונו. נגד רעיון זה יוצא ר' שמעון בחריפות: 'חילול השם היה בדבר'.

מהי סיבת הסתייגותו החריפה של ר' שמעון מרעיון הזכות התולה? האם הדברים קשורים לכלל התאולוגי על אודות טוב האל, המוצג לפני כן בדרשת ר' ישמעאל כמקורה של התלייה,²³ או שמא להיבטים ערכיים אחרים של תפיסת

20 בקיצור נמרץ, כדרכו. לדבריו ר' שמעון 'אינו מוציא אלא מדעת ר"ע (בספרי פי' כא) (נוסח, עמ' 81). אבנר, עריכה ומבנה, עמ' 224–228, מרחיב ומוכיח טענה זו באופן משכנע. לעומתו מציע מלמד, תנאים, עמ' 125, שדברי ר' שמעון במקורם אינם אלא עיבוד של לשון המשנה פ"ג מ"ד, ו'תנא דספרי הוא שקישר דברי ר"ש [=סתם משנה] לדברי רבי בצורת שאלה ותשובה'.

21 פסוק זה נמצא בכת"י רומי, אך חסר במקבילות (ראו הורוויץ על אתר), אמנם מהמשך דרשתו ('למה נאמר "ונקה האיש מעוון"') ברור שהוא דורש אכן את הקטע הזה בפסוק, כמוכח גם מדרשתו המקבילה של ר' חלפתא בספרי זוטא.

22 הציטוט מובא על פי ילקוט שמעוני (כ"י אוקספורד 2637). במדרש הגדול (עמ' עב) מובא נוסח מעט שונה: 'ר' חלפי אומר הרי אשה ששתת מים והיו בידיה מצוות ותלו לה לשעה, ומנין שסופן לבדקה לאחר ימים, אמר והאשה ההיא תשא את עונה. ר' שמעון אומר חילול השם הוא הדבר, שאלולי היו המים בודקין אותה על אתר, כיון שהיתה יורדת מן המקדש היתה אומרת לחברותיה אל תמנעו מלחטוא, כבר שתיתי ולא פגעו בי המים, דומה שאין בהן צורך, לכך נאמר והאשה ההיא תשא את עונה'. הורוויץ קבע במהדורתו נוסח מעורב.

23 ראו דרשת ר' ישמעאל בריש פסקת הספרי שם: 'שהיה בדין לבעל הדין לחלוק, וכי אי זו מידה מרובה, מידת טובה או מידת פורענות, הוי אומר מידת הטוב [...] אם היתה טמאה פורענות פוקדתה מיד, ואם יש לה זכות, זכות תולה לה'. על השיקול המוסרי-תאולוגי בדרשה זו, ראו הלברטל, מהפכות, עמ' 20.

הזכויות והשפעתן על המשפט האלוהי? למרבה הפלא, בפולמוסו של ר' שמעון נגד עקרון הזכות התולה – הן בספרי הן בספרי זוטא – אין כל התנגדות להיבטים התאולוגיים או המוסריים שלו. בכל דבריו הוא חוזר שוב ושוב לנושא אחד ויחיד – השהיית המוות. אין בנימוקיו השונים אזכור של רעיון הזכות, על עקרונות הצדק הכרוכים בו; כל עניינו הוא בתלייה עצמה, היינו בהשהיית תוצאות השתייה.²⁴ באופן המובהק ביותר מוצגים הדברים בתגובתו השנייה בפסקת הספרי. אם במקורה מכוונת תגובתו זו נגד דרשת ר' עקיבה בספרי כא, או כיוצא בה, כנטען לעיל, ספק אם היא נוגעת לשאלת הזכות כלל. ר' עקיבה דורש מן המילים 'והאשה ההיא תשא את עוונה' שעונשה של הטמאה אינו מידי אלא מושהה, אך אין בדבריו כל אזכור של זכויות.²⁵ נראה כי מחלוקת זו עוסקת בשאלת מועד המוות – לאלתר או לאחר זמן – בפני עצמה, בלא קשר לסוגיית הזכות ומעמדה.

ישנם כמה מקורות נוספים המציגים מוות מושהה בלא קשר לזכויות. כך למשל קובע ר' שמעון בן אלעזר ביחס לאישה שנמצאה טהורה: 'סופה שהיא מתה בתחלואים רעים' (ירושלמי פ"ג ה"ה [יט, א]), בלא שהעיכוב נקשר בדרך כלשהי לזכויות (שהרי דרשתו מתייחסת לטהורה, ולא לטמאה שתלתה לה זכות). גם ר' חלפתא בספרי זוטא לומד מן הפסוק רק על המוות המושהה: 'ומניין שסופן לבדקה לאחר ימים, אמר והאשה ההיא תשא את עונה', ואילו את עקרון הזכות התולה ('יתלו לה לשעה') אין הוא לומד מן הפסוק כלל, אלא מניח אותו כמובן מאליו.²⁶ אכן, יהודה יונגסטר מבקש לטעון בעבודתו כי מקורו של רעיון המוות המושהה הנו קושי פרשני בפסוקים עצמם.²⁷ בתורה לא מופיע מוות כלל (אלא רק: 'וצבתה בטנה ונפלה יריכה'), אך חכמים (כמו פילון ויוספוס לפניהם) מניחים כמובן מאליו כי האישה מתה לבסוף. אמנם מוות זה הוא תוספת

24 בבבלי נאמר במפורש שר' שמעון מתנגד לכל סוג של השהיה, לאו דווקא לזו הנובעת מזכויות: 'לרבי שמעון מדזכות לא תליא, עדים נמי לא תלו' (ו ע"א). אמנם סוגיית הבבלי אינה מכירה את דברי ר' שמעון בברייתא שבספרי ח (עמ' 15) (רק הרישה של הברייתא מובאת בהמשך הבבלי 'שלושה חודשים כדי הכרת הוולד [...]', ואינה קושרת בין התנגדותו של ר' שמעון לזכות התולה לבין תיאור המוות במשנה. תיאור המוות נקשר בהמשך הבבלי (כ ע"ב) לשיטת ר' שמעון ביחס לסדר הטקס ('ר' שמעון היא, דאמר: מקריב את מנחתה ואחר כך משקה'). לפי הסבר זה, רק המידיות של העונש קשורה לשיטת ר' שמעון, אך לא עצם עיצוב הפגיעה הגלויה. השוו גם לדברי הירושלמי פ"ג ה"ב [יח, ד]: 'מאן דאמר: אינה מספקת לשתות – ר' שמעון'.

25 מן הספרי ח דלעיל אף עולה שר' עקיבה אינו מקבל (או אינו מכיר) את עקרון הזכות התולה, העולה בדברי ר' ישמעאל בלבד (בעיה זו היא שהביאה אולי את הגר"א להגיה בספרי כא [עמ' 25] 'רבי' במקום 'ר' עקיבה').

26 הדבר בולט במיוחד בנוסח מדרש הגדול, שם כל עניין הזכות התולה מופיע כמשפט טפל: 'ותלו לה לשעה'.

27 יונגסטר, מדרשי הלכה, עמ' 190–192.

על הענישה המקראית (ראו משנה פ"א מ"ז: 'לפיכך תילקה הירך תחילה ואחר כל הבטן, ושאר כל הגוף לא פליט'), ולפיכך לא ברור מתי בדיוק הוא עשוי להתרחש. יונגסטר סבור שהמוות נלמד מסוף הפרשה 'והאשה ההיא תשא את עוונה', ולפיכך מתפרש כהתרחשות עתידית ('תשא') דווקא.²⁸ מפירוש זה עולה כי רעיון הזכות התולה הוא פיתוח שהולבש על גבי תפיסה עצמאית שלפיה מותה של הסוטה מושהה ואינו מידי. בין אם נקבל את פירוש זה ובין אם לאו,²⁹ המקורות מלמדים בבירור כי רעיון המוות המושהה מופיע גם בלא קשר לזכות התולה. אף ר' שמעון אינו מתייחס לשאלת הזכויות כלל, אלא רק מתנגד לכך שהמים לא יבדקו את האשה 'על אתר' (ספרי זוטא), או לכך ש'סוף זו למות' (ספרי). בכל המקורות הללו מתייחס הפולמוס לשאלת מועד המוות בלבד, ואינו עוסק כלל ברעיון הזכות, על משמעויותיו המוסריות והתאולוגיות.

בין דברי ר' שמעון בספרי לדבריו בספרי זוטא ישנם בכל זאת כמה הבדלים. מול האמור בספרי 'וכי מה מודיע לכל העומדים' נאמר בספרי זוטא 'כיון שהיתה יורדת מן המקדש היתה אומרת לחברותיה אל תמנעו מלחטוא'. הוזה אומר, חששו מן המוות המושהה אינו נוגע לקהל, הגברי והנשי, הצופה בטקס, אלא דווקא לנשים שאינן צופות בו. הבדל זה נובע מטיבו השונה של החשש בכל אחד מן המקורות. בספרי זוטא נוגע החשש רק לאיבוד גורם ההרתעה, ולפיכך די להביא לכך שהנשים ישמעו על הענישה המידית. בספרי, לעומת זאת, לצד בעיית ההרתעה (המופנית אכן לנשים בלבד: 'מדחה אתה את המים בפני כל הנשים'), נוספה בעיית הוצאת שם רע 'על הטהורות ששתו', ולפיכך יש צורך שהקהל כולו יראה את התוצאות בעיניו.

זאת ועוד, שלא כבספרי זוטא, ביקורתו של ר' שמעון בספרי אינה עוסקת רק בשאלת מועד המוות, אלא מערערת גם על אופן ההמתה: 'וכי מה מודיע לכל העומדים שסוף זה למות וצבתה בטנה ונפלה ירכה'. בהתאם לכך מציג ר' שמעון מוות הפותר את שתי הבעיות גם יחד. כנגד המוות המושהה שבתורה ('סוף זה למות') הוא מעצב מוות מידי ('כיון ששותה'),³⁰ וכנגד הפגיעה באיברים הסמויים ('וצבתה בטנה ונפלה ירכה') הוא מעצב פגיעה גלויה לכול: 'פניה מוריקות ועיניה בולטות...'. בכך דוחה ר' שמעון במפורש את העונש המתואר במקרא,

28 כך הוא מפרש את דרשת ר' עקיבה בספרי כא (עמ' 24): 'בא הכתוב ללמדך שסוף זה למות וצבתה בטנה ונפלה ירכה'. לפי פירושו, חידושו של ר' עקיבה אינו בקביעה ש'סוף זה למות' (כדרך שפירשו המפרשים, אשר קשרו זאת לזכות התולה), אלא בעצם קביעת עובדת המוות.

29 מותה של הסוטה היא אמנם מסורת קדומה ומושרשת (המופיעה גם אצל פילון ואצל יוספוס, ראו להלן פרק שביעי, סעיף ב), ואף על פי כן מוטל על החכמים להסביר את היחס בין המוות ובין הפגיעה המתוארת בתורה, ובכך אכן עוסקים מקורות שונים (כגון משנה פ"א מ"ז ומקבילותיה, ראו להלן פרק חמישי, סעיף ב). אין מניעה אפוא לטעון שרעיון המוות המושהה מתמודד גם הוא עם בעיה פרשנית זו.

30 ביטוי מקביל ל'אינה מספקת לשתות' שבמשנה, ראו אפשטיין, נוסח, עמ' 80.

על כל חלקיו, וכל זאת בלא דרשה כלשהי, אלא מכוח ההיגיון בלבד. תוצאת השתייה המתוארת במקרא אינה ראויה לפי ר' שמעון משום שהיא אינה גלויה לרבים.³¹

לשתי ההסתייגויות העולות בדברי ר' שמעון בספרי ביחס למוות המתואר על ידי קודמיו – בעיית ההשהיה ובעיית הנראות – מכנה משותף אחד: ריקון הטקס מתפקידו השיפוטי. ר' שמעון נאבק על שמירת הטקס כאירוע של בדיקה (ordeal), ומשום כך מתנגד לרעיון התלייה. זו הסיבה לכך שאין בדבריו כל אזכור של ההיבטים המוסריים או התאולוגיים של הזכות התולה. עניינו הוא בשמירת המוות הגלוי והמידי, וממילא בשלילת ההשהיה. הרכיב המרכזי בתיאור המוות שהוא מתאר הוא הנראות – התוצאות חייבות להיות מידיות וגלויות. הקריטריון למידיות התוצאות הוא היותן ניכרות לקהל במקדש.³² זו גם הסיבה לכך שהוא אינו יכול לקבל את שיטת ר' עקיבה, המאומצת על ידי רבי,³³ שהאישה הטמאה סופה למות 'וצבתה בטנה', כלומר שהמוות יושגה, אך יהיה בכל זאת מובחן כמוות של סוטה. גם אם פתרון זה מאפשר להבחין בין מותה של הסוטה למוות רגיל, ובכך לשמר לכאורה את יכולת השיפוט של הטקס, הוא אינו נראה לקהל במקדש. אכן, הקהל הצופה בבדיקה ומצפה לפתרון הספק ('וכי מה מודיע לכל העומדים'), שונה מאוד, בדברי ר' שמעון, מזה המוזכר במשנה כצופה במחזה של השפלה ועירום ('וכל הרוצה לראות בא ורואה').³⁴

לסיכום, המוות הציורי אשר מתאר ר' שמעון בנוי בדיוק לפי הצרכים של טקס בדיקה, שמטרתו לקבוע אשמה או חפות באופן מידי וחד-משמעי, לעיני הצופים במקדש.

הדמיון בין פסקת המשנה והספרי גלוי לעין. בשתייהן מופיעים אותם ארבעה שלבים: תיאור המוות, קביעת הזכות התולה, הסתייגותו של ר' שמעון ותשובתו של רבי. ההבדל המרכזי הוא שבעוד בספרי תיאור המוות מופיע בתוך דברי ר' שמעון כחלק מפולמוס הזכות התולה, הרי במשנה הוא מופיע בסתם, בראש הפסקה, כסיומו של התיאור הנרטיבי הרציף של הטקס.

אף כי אין בפסקת הספרי לשון הצעה של ציטוט ('מכאן אמרו'), חוקרים שונים מניחים כי הדמיון בין המשנה והספרי נובע מכך שפסקת הספרי מצטטת את

31 בעיה זו מתעוררת רק לאור עיצוב הטקס החז"לי, שכן בטקס המתואר במקרא כלל אין קהל, כפי שראינו.

32 מתיאורו של ר' שמעון ברור שהמוות מתרחש בתוך העזרה עצמה, שהרי בסופו נאמר שממהרים להוציא את האישה משם, כדי 'שלא תטמא את העזרה' (פ"ג מ"ד).

33 בספרי דברי רבי הם העתק מדויק של דברי רבי עקיבה 'סוף זו / סופה למות וצבתה בטנה', ואילו במשנה נוסף בדבריו שלב של התנוונות (שינוי נוסף, הנוגע לאפשרות החפות, ראו להלן הע' 46 בפרק זה).

34 לעיל פרק שלישי.

המשנה.³⁵ מסקנה זו אינה נובעת מניתוח שתי הפסקאות שלפנינו, אלא מהנחה כללית לגבי יחסי המשנה ומדרשי ההלכה.³⁶ בלא להיכנס לשאלה העקרונית על יחסי משנה ומדרש, ניתן להראות כי במקרה זה אין הספרי נוטל מן המשנה. תיאור המוות המופיע במשנה בסתם נמצא בברייתא שבספרי כחלק מדבריו הפולמוסיים של ר' שמעון, ונראה כי זהו הקשר המקורי.³⁷ תיאור המוות תואם במדויק את טענותיו של ר' שמעון נגד הסוברים שהזכות תולה, ובנוי בהתאם למגמתו להציג סיום גלוי ומידי.³⁸ פסקת הספרי אינה יכולה, לפיכך, להיות ציטוט פשוט של המשנה, ואף לא עיבוד שלה; אדרבה, נראה כי היא משמרת דווקא את ההקשר המקורי של דברי ר' שמעון, שכמותו נסתם במשנה.

גם דברי רבי מובאים במשנה באופן משוכלל יותר, וככל הנראה משני יותר, מאשר בספרי. פשרת רבי בספרי פותרת את בעיית המוות המובחן, אך לא את בעיית ההשהיה, ולפיכך שב ר' שמעון ומקשה 'וכי מה מודיע לכל העומדים שסוף

35 אפשטיין, נוסח, עמ' 733, מביא פסקה זו כראיה לכך שבספרי במדבר (כמו בכל המדרשים דבי ר' ישמעאל) גם כשהמשנה מובאת, אינה בלשונה ממש אלא בהצעה חפשית ובקיצור דברים, וכיחס לפסקת הספרי שלנו הוא קובע שזהו ציטוט מן המשנה, אך 'דברי רבי בפרפרזה' (שם, שם). מלמד, תנאים, עמ' 125, מביא את פסקת הספרי תחת רשימת המשניות המצוטטות כלשונן בספרי במדבר, אך מעיר: 'דברי רבי שבספרי שוים לדבריו שבמשנה בתוכנם ולא בלשונם' (ביחס לדברי ר' שמעון ראו דבריו המובאים לעיל בהע' 20 בפרק זה). כהנא, אקדמות, עמ' 186, הע' 13, מסביר את השינויים בהנחה כי פסקת הספרי אכן מצטטת משנה, אך זו אינה זהה למשנת רבי, כמקובל במדרשים מדבי ר' ישמעאל.

36 ראו אפשטיין, נוסח, עמ' 728–747; כן ראו אפשטיין, ספרות התנאים, עמ' 403. מלמד, תנאים, עמ' 182, מסכם שיטה זו באומרו: 'כשיש שוויון בין מדרשי ההלכה שבידינו למשנתנו – הראשונים לקחו מן האחרונה'. לעומתם, חוקרים אחרים סבורים שבמקומות שונים דווקא מדרשי ההלכה משמרים את הברייתות המקוריות שעמדו לפני מסדר המשנה. ראו גינצבורג, משנה ומכילתא (בעיקר עמ' 68, 80, 94); הלבני, מקורות ומסורות, עמ' תלט–תמ; הלבני, בבא קמא, עמ' ב, סא, קנב; פרידמן, הברייתות בבבלי, עמ' 168, הע' 14; פרידמן, פסח ראשון, עמ' 76–77; הנשקה, משנה ראשונה, עמ' 144. ראו גם וייס, קינים, עמ' 73, והע' 75, המציע קיומן של מקבילות ראשוניות יותר אף בספרא המאוחר (השוו לטענתו הכללית של רייכמן, ספרא). גם אם לא נקבל חלק מן הדוגמאות שהציגו חוקרים אלו, הרי לכל הפחות ניתן ללמוד מהם שהופעת מקבילה קדומה יותר במדרשי ההלכה הנה בגדר אפשרות, ולפיכך יש לבחון כל מקרה לגופו. בייחוד אמורים הדברים ביחס למדרשים דבי ר' ישמעאל (לא כל שכן לספרי במדבר, הקדום יחסית, ראו כהנא, אקדמות, עמ' 82; כהנא, מכילתות, עמ' 386) שיחסם למשנה מורכבים הרבה יותר מאשר בדבי ר' עקיבה.

37 לפי הצעת אפשטיין ביחס להקשר המקורי של תשובת ר' שמעון, ברור כי פסקת הספרי ערוכה ממקורות שונים. אך אין דבר זה נוגע לשאלה העומדת על הפרק, אשר אינה עוסקת במקוריות הפסקה כולה, אלא רק בהשוואה בין תיאור המוות בדברי ר' שמעון בספרי ובמשנה.

38 זאת מעבר לשיקול העקרוני שסביר יותר שהמשנה תסתום כדעת ר' שמעון, מאשר שהספרי ייחס דעה סתמית לר' שמעון ויבנה אותה מחדש כחלק מדרשית.

זה למות'. במשנה, לעומת זאת, שיטת רבי חסינה בפני ביקורת זו, שכן נוסף שם שלב שבו הסוטה 'מתנוונה והולכת', ולפיכך ניכרת ככזו גם בזמן שהזכות תולה לה.³⁹ זאת ועוד, בעוד בספרי מצטט רבי את המוות המקראי, 'וצבתה בטנה', במשנה נאמר ש'סופה שהיא מתה באותה מיתה'. ביטוי זה מתייחס ככל הנראה לתיאור המוות המופיע בראש משנה ד,⁴⁰ ולפיו מאמץ רבי את המוות הייחודי של ר' שמעון. עיצוב שיטת רבי במשנה משוכלל, אם כן, הרבה יותר מבספרי, ובנוי למעשה כתגובה לטענתו השנייה של ר' שמעון שם, וכאימוץ חלקי של שיטתו, ועל כן ראוייה אכן להופיע כדעה חותמת.⁴¹

ככל שניתן לשחזר משני המקורות שלפנינו, נראה כי הוויכוח על הזכות התולה, בצורתו הקדומה, נפתח בקביעת עובדת התלייה ובדיון בזמנה, המשיך בהצגת הסתייגותו של ר' שמעון והסתיים בדברי רבי, שהכריע בין הדעה המקובלת,⁴² לבין ביקורתו של ר' שמעון. הן במשנה הן בספרי צורפו לוויכוח זה קביעות נוספות של ר' שמעון, המציגות חלופה לרעיון הזכות התולה בדמות תיאור מוות גלוי ומידי. משני המקורות עולה, אם כן, מסורת משותפת, המצרפת את תיאור המוות של ר' שמעון למחלוקת על הזכות התולה, אלא שעירוב הדברים נעשה בהם כשיטות שונות והפוכות. בעוד המשנה הביאה את דברי ר' שמעון במנותק מן המחלוקת על הזכות התולה, ואף סתמה כמותם, הרי בספרי הם הובאו בסופו של הדיון, במקום לחתום בדברי רבי, ה'מכריע'.

ניתוח זה עשוי לסייע בהבנת מקור הסתירה הגלויה שנמצאת במשנה. המשפט הראשון מתאר את מותה של האישה כתוצאה מידית של השתייה, אך בסמוך נוסף 'אם יש לה זכות היתה תולה לה'. האם המשנה מתארת מוות מידי או מושהה? ההשוואה לספרי לימדה כי צורפו כאן שתי תפיסות הפוכות, שכן מקורו של תיאור המוות הוא בדברי ר' שמעון, המתנגד הגדול לזכות התולה. המשנה נטלה את תיאור המוות של ר' שמעון וסתמה כמותו, וכך הביאה לסתירה בין תיאור זה, החותם את מהלך הטקס, לבין המשפט הבא אחריו, ופותח את הדיון על הזכות התולה. דין וחשבון על עריכת משנתנו יצטרך להסביר מדוע קבעה המשנה דווקא את תיאור המוות של ר' שמעון כסופו של הטקס,⁴³ אף שלא סתמה כשיטתו,

39 בלשון הירושלמי (פ"ג ה"ד [יט, א]): 'הזכות תולה וניכרת'. בבבלי (ו' ע"א) שיטה זו מכונה 'מתנוונה דרבי'.

40 כך כהנא, אקדמות, עמ' 25, הע' 16.

41 על הבדל נוסף בין דברי רבי בספרי ובמשנה, הנוגע לשאלת החפות, והנראה גם הוא כעיבוד משני במשנה, ראו להלן הע' 46 בפרק זה.

42 שכן ראינו לפחות ארבעה תנאים המקבלים אותה: ר' ישמעאל, אבא יוסי, ר' אליעזר בן יצחק ור' חלפתא, וכנגדם עומד, לפי המקורות, ר' שמעון לברו.

43 השו"פ"א מ"ז, שם מתוארות תוצאות השתייה דווקא במונחים המקראיים: 'לפיכך תלקה ירך תחילה'.

שהזכות אינה תולה. מדוע, במילים אחרות, סתמה המשנה כשתי שיטות סותרות, בזו אחר זו?⁴⁴

העברת תיאור המוות של ר' שמעון מהקשרו הראשוני כתגובה לשיטת הזכות התולה, לסופו של רצף הטקס במשנה, משנה את אופיו מן הקצה. שיטתו באה הן לשמר את הבדיקה ('מבזה אתה את המים בפני כל הנשים'), הן להגן על הנשים הטהורות ('ומוציא אתה שם רע על הטהורות'). לפיכך הוא קובע כי הטמאה ששתתה תיפגע מיד, וכך יובהר כי כל מי שלא נפגעה היא אכן טהורה.⁴⁵ הוצאת תיאור זה מהקשרו, כחלק מן המאבק בזכות התולה, ומיקומו כסופו היחיד של מהלך הטקס, מונע למעשה את אפשרות קיומן של טהורות. תיאור המוות הצבעוני, אשר נועד בדברי ר' שמעון בספרי רק לאישה שנמצאה טמאה, וכל עניינו כאמור להגן על הטהורה, הופך במשנה לתיאור היחיד של תוצאות השתייה. הפרדת תיאור המוות משיטתו של ר' שמעון בכללה הופכת אותו לתיאור סופו הלא מותנה והבלתי נמנע של הטקס, וכך אובדת אפשרות החפות.⁴⁶

העדר אפשרות החפות במשנה אינו ייחודי לחלק זה בלבד. בפרקים קודמים דנתי במשניות נוספות שצפוי שתתקיים בהן אפשרות זו, והיא אכן מופיעה במקבילות, אך נעדרת לחלוטין מן המשנה. כך הדבר בתיאור האיום החד-צדדי בפרק א משנה ד,⁴⁷ וכן בפרק א משנה ז, שם מתואר הטקס כולו כרצף אחד של ענישה.⁴⁸ למעשה, אפשרות החפות אינה מופיעה במשנה ולו פעם אחת,⁴⁹ אף שבברייתות מקבילות, בתוספתא ובספרי, יש לה נוכחות רבה.⁵⁰ תיאור המוות במשנה מביא מגמה זו לשיאה, באשר הוא מתעלם לחלוטין מן האפשרות שהבדיקה לא תסתיים באשמה. החסר בוטא במיוחד במקום זה, משום שהמשנה

44 אפשטיין, נוסח, עמ' 81, עמד על כך שמשנתנו אינה מעור אחד, ולדבריו רישה ר' שמעון וסיפה ר' עקיבה. אלא שכדרכו בביקורת המקורות אין הוא מבקש להסביר מדוע סתמה המשנה כמו שתי השיטות הסותרות.

45 לשיטה זו יש לשייך גם את הקביעה המופיעה בספרי טז (עמ' 21) כי מטרת הטקס היא 'להטיל שלום בין איש לאשתו'. על כך, ראו חזן-רוקם, שכנות, עמ' 63–65.

46 אפשרות החפות הועלמה גם בדברי רבי במשנה ה, שם חסר המשפט המופיע בדבריו בספרי בנוגע לטהורה: 'אם היתה טהורה סופה למות כדרך כל בני אדם'.

47 ראו לעיל פרק שני.

48 ראו להלן פרק חמישי, סעיף ב.

49 אני מתייחס רק לאזכור החפות כאפשרות ממשית במהלך הטקס, כפי שהדבר במקבילות, ולא להופעתה בתיאור הפסוקים שעל הכוהן להעתיק ('מאיזה מקום הוא כותב? מ"אם לא שטית תחת אישך" [...] [פ"ב מ"ג]), או בדברי האישה עצמה ('אם אמרה טהורה אני' [פ"א מ"ה]), 'אמן שלא נטמאתי' [פ"ב מ"ה]).

50 אפשרות החפות מופיעה בפרשת סוטה בתורה שלוש פעמים (במדבר ה, יד, יט, כח), בתוספתא (בפרקים המקבילים למשנתנו) שלוש פעמים (פ"א ה"ד, פ"א ה"ו, פ"ב ה"ג) ובספרי שלוש פעמים (פס' ח [עמ' 14], יב [עמ' 18], יט [עמ' 23–24]).

מתארת כאן את תוצאת הבדיקה שכל עניינה לכאורה להכריע האם חטאה האישה אם לאו.

הן פסיקת המשנה כדעה שהזכות תולה, הן הופעת המוות בה כסופו היחיד והבלתי נמנע של הטקס, אינן מאפשרות להסבירה באופן דומה לשיטת ר' שמעון בספרי, דהיינו כניסיון לשמר את האופי הבירורי של הטקס. המשנה מתעלמת מאפשרות החפות, ואף מסמיכה לתיאור המוות את הקביעה כי הזכות תולה, ובכך מרוקנת למעשה כל תפקיד שיפוטי מן השתייה. יש לחפש, על כן, סיבה אחרת לאימוץ תיאור המוות הציורי של ר' שמעון על ידי המשנה.

הבעיה הופכת חריפה במיוחד לאור ההכרה שהמוות שאימצה המשנה חורג באופן בוטה מאתוס ההמתה התנאי המקובל. משה הלברטל ויאיר לורברבוים מראים בעבודותיהם,⁵¹ כיצד עיצבו חז"ל מחדש את מיתות בית הדין כ'מיתה שאין בה רושם', כך שגופו של הנידון לא ייפגע. כאן, לעומת זאת, מתוארת מיתה הפוגעת דווקא בגוף עצמו. בעוד משנת סנהדרין מעצבת מיתות שאינן משאירות סימנים חיצוניים בגופו של הנידון, הרי מותה של הסוטה מעוצב כולו כסדרה של פגיעות חיצוניות. המוות עצמו, אבדן הנשמה, אינו מוצג במפורש כלל,⁵² וכל התיאור אינו אלא סדרה של עיוותים גופניים. ניתן לומר בפרפרזה כי משנת סוטה מעצבת דווקא 'מיתה שיש בה רושם'.

נשווה למשל את מיתת השריפה במשנת סנהדרין (פ"ז מ"ב) לזו המתוארת במשנת סוטה. בשני המקרים פותחים את פיהם של הנידונים בכוח,⁵³ ומשליכים לתוך פיהם נוזל אשר הורג אותם. אלא שבסנהדרין הפגיעה היא כולה פנימית, 'חומרת את בני מעיו', ויש להקפיד שלא יהא כל סימן חיצוני (שעל כן 'נותנים סודר קשה לתוך הרכה'), ואילו בסוטה מתוארת פגיעה חיצונית בעליל: 'פניה מוריקות, ועיניה בולטות, והיא מתמלאת גידין'. זאת ועוד, בשני המקרים עיצוב המיתה כרוך בפרשנות מכוונת המתרחקת מפשטי הפסוקים. השריפה המקראית היא שריפה כפשוטה, באש, המביאה לכילוי הגוף,⁵⁴ ואילו המשנה עיצבה זאת מחדש כמוות פנימי, 'שריפת נשמה וגוף קיים'. במקרה של סוטה התרחש תהליך הפוך: במקרא מתוארת פגיעה (אך לא מיתה!) במקומות פנימיים ומכוסים:

51 הלברטל, מהפכות עמ' 145–167; לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 170–9249. לורברבוים מקשר זאת לתאוסופיית הצלם החז"לית.

52 אף שניתן להסיק את המוות מן הביטוי 'שלא תטמא את העזרה' (ראו בבלי כ ע"ב 'מאי טעמא? רדילמא מתה'), והוא מפורש בדברי רבי לאחר מכן: 'וסופה שהיא מיתה באותה מיתה'.

53 השוו דברי ר' יהודה במשנת סנהדרין פ"ז מ"ב ובתוספתא, סוטה פ"ב ה"ג (עמ' 155).

54 ויקרא כא, ט. מיתה מקראית זו היא שנהגה בפועל, כמשתקף בדברי רבי אלעזר 'מעשה בבת כהן אחת שזנתה, והקיפוח חבילי זמורות ושרפוח' (משנה, סנהדרין פ"ז מ"ב; תוספתא פ"ט הי"א), ראו לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 176–186; שמש, עונשים וחטאים, עמ' 15–16.

וצבתה בטנה ונפלה יריכה,⁵⁵ ואילו המשנה עיצבה זאת מחדש כפגיעה חיצונית וגלויה. נראה כי מאמץ פרשני לא פחות מזה שהושקע כדי לעקור את מיתות בית דין מפשוטן, ולהפכן למיתות שאינן משחיתות את הגוף, מושקע כאן בכיוון ההפוך, כדי להפוך את המיתה לגלויה ולמשחיתה ככל הניתן.⁵⁶

ביטוי ברור לזרותה של צורת המתת הסוטה נמצא בסיומו של פרק זה עצמו. המשנה החותמת את פרק ג מציגה רשימה של הברלים הלכתיים בין דינים הנוהגים בגברים ובנשים ('מה בין האיש לאשה?'). משנה זו מובאת כאן אגב רשימה מקבילה ('מה בין כהן וכהנת?') המופיעה במשנה הקודמת,⁵⁷ אולם לשונה יוצר קישור ברור בינה לבין עונש הסוטה המתואר בשלושת הפרקים הראשונים במשנה.⁵⁸ הפרט הראשון ברשימה, הקובע כי, בניגוד לגבר, 'אין האשה פורעת ופורמת' – מזכיר את פרימת בגדה של האשה ואת פריעת ראשה, המתוארים בפתיחת הטקס (פ"א מ"ה). גם הקביעה בהמשך הרשימה, 'האיש נסקל עירום ואין האשה נסקלת עירומה', עומדת בניגוד לעירומה הציבורי של הסוטה, המתואר במשניות לעיל.

ניתוח אופייה של הרשימה כולה מבליט עוד יותר את הקשר, על דרך ההיפוך, בינה לבין תיאור הטקס המופיע לפניה במשנה. ההלכות השונות שנשים פטורות מהן במשנה זו – מנזירות וקידושין ועד תלייה – נוגעות כולן לדברים הפוגעים בגוף, חושפים אותו או מבזים אותו.⁵⁹ הימצאותה של המשנה בסופו של הפרק

55 ראו להלן בפרק שישי ש'בטן' ו'ירך' הן ככל הנראה לשון נקי לרחם ולאיבר המין. גם אלמלא זאת מדובר באיברים מוצנעים ומכוסים.

56 הרעיון שמיתות בית דין צריכות להיות בלא רושם נלמד בכמה דרשות ממיתה בידי שמים (מכילתא דר"י, נזיקין ה, [עמ' 266], ומקבילות, ראו לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 204–212. על מיתה בידי שמים כמיתה שאינה משחיתה את הגוף, ראו גם תוספתא, ברכות פ"ד ה"ז [עמ' 23], ותוספתא כפשוטה, שם, עמ' 69). גם את מיתת הסוטה ניתן לראות במובנים מסוימים כמיתה בידי שמים ('בתת ה' את ירכך נופלת [...]'), אבל בניגוד למסורת המשתקפת במיתות בית דין, הרי כאן היא מעוצבת כחיצונית לחלוטין.

57 אפשטיין, ספרות התנאים, עמ' 409.

58 פרק ג הוא סופו של העיסוק בטקס הסוטה, ופרקים ד–ו הם מעין נספחים הלכתיים לתיאור הנרטיבי שבשלושת הפרקים הראשונים. על נספחים הלכתיים במשנה, ראו וייס, פרקי משנה.

59 הרשימה מכילה שני סוגי מחוות שהאישה פטורה מהם – מעשים הנעשים בה ומעשים שהיא עושה באחרים. הקישור בין קבוצות אלו נעשה על ידי חזרה על ביטויים דומים: 'אין האשה מוכרת' – 'אין האשה נמכרת'; 'אין האשה מדרת את בנה בנזיר' – 'אין האשה מגלחת על נזירות אביה'. בידוד המחוות המבוצעות על האישה מגלה כי הן עוסקות בעניינים הפוגעים בגוף, חושפות אותו או מבזות אותו: פריעה ופרימה בשעת אבלות, גילוח של נזירות, מכירה לאמה (כלומר מכירת גופה); הקידושין מופיעים כאן כנגזרת של המכירה לאמה, ראו מכילתא דר"י, משפטים ג, [עמ' 256] ולבסוף סקילה בעירום. נראה כי זהו גם הרקע לרשימה המקבילה של דברים שהאישה עושה לאחרים. לאמור, נשים משוחררות מחובות

החותם את תיאור הטקס – שבמהלכו גופה של האישה נחשף, מבוזה ברבים ולבסוף מושחת – מזמינה לקרוא אותה כמעין דין וחשבון על הטקס המשנאי, החושף את זרותו ביחס לחלוקה המגדרית המאפיינת את ההלכה התנאית – 'מה בין האיש לאשה'.⁶⁰

ב. המצאת הזכות התולה

רעיון הזכות התולה מבוסס על איחוד של שני מושגים נפרדים, העומדים, כל אחד בפני עצמו, במוקד התאולוגיה החז"לית: זכות ותלייה.

א. התפיסה שמעמדו של האדם לפני האל, כמו גם שכרו, נקבעים לפי מעשיו עומדת בתשתית החשיבה המקראית, אך זוכה לפיתוח רב בספרות חז"ל,⁶¹ והופכת למערכת משוכללת של חישוב זכויות, המבוססת על שני עקרונות. ראשית, ניתן לצבור את הזכויות, כך שיעמדו לאדם לעתיד בשעת הצורך, ושנית, הזכות אינה רק אישית – זכויות הצדיקים מגינות גם על צאצאיהם, על הדורות הבאים ואף על העולם כולו. אמנם לצד התפיסה כי 'הכל בזכות אבותיך',⁶² מוכרת עמדה

הדורשות פגיעה בגוף, ולפיכך גם אינן יכולות לעשות כך לאחרים (דוגמת הכלל של 'כל שאינו מחויב בדבר, אינו מוציא את הרבים ידי חובתם'). יש להנגיד זאת לרשימת מצוות הלא-תעשה שנשים פטורות מהן במשנת קידושין פ"א מ"ז – 'כל תשחית וכל תקיף וכל תטמא למתים'. שם נשים מופקעות מן המגבלות החלות על גופו של הגבר, ואילו כאן דווקא גופן של הנשים זוכה למגבלות מיוחדות, כלומר להגנה. בתוספתא פ"ב ה"ז-ה"ח הובאה (לאחר שתי רשימות אחרות, ממשנת כתובות פ"ד מ"ד ומקידושין פ"א מ"ז) רשימה שונה מזו של המשנה, אך על פי היגיון דומה של פגיעה בגוף (בן סורר ומורה, מצורע ועבד), ונראה שעניינה הוא הוספת פרטים על פי אותו העיקרון המנחה של הרשימה שבמשנה.

60 ושמא לא רק ציון של יוצאות דופן כאן אלא התנגדות ממש. להלן נבחן את האפשרות שבסופו של תיאור הטקס הובאו במשנה אופוזיציות והתנגדויות שונות למתואר בו, ואפשר שלאור זה יש לקרוא הן את הדיון בזכות התולה הן את המשנה החותמת את הפרק.

61 על סוגיית הזכות ומעמדה בחז"ל, ראו שכטר, תאולוגיה, עמ' 170–198; מרמורשטיין, זכות; מור, יהדות, כרך ג, עמ' 164, הע' 249; סנדרס, פאולוס, עמ' 183–198; שטמברגר, שחר; ניוזנר, זכות. הפופולריות של נושא זה נובעת במידה רבה ממקומו בפולמוס היהודי-נוצרי, בייחוד בהקשר לשאלת היחס בין ישועה הבאה בזכות מעשי האדם לבין התלות בחסד האלוהי, וכן בין לגליזם מנוכר (חישוב הזכויות והעוונות) לבין עבודה דתית לשמה. על כך, ראו סנדרס, פאולוס, עמ' 183; שטמברגר, שחר, עמ' 1; וכן ראו במבואו של וורבלובסקי לספרו של מרמורשטיין, זכות, עמ' 8–10.

62 מופיע במקומות שונים בדבי רבי עקיבה כדרשה למילים 'אשר נשבע לאבותיך', ספרי דברים צו (עמ' 157); קפד (עמ' 225); מכילתא דרשב"י יג, ה (עמ' 38); וכן מקבילות רבות בספרות האמוראית.

הפוכה הטוענת כי 'בשכר מצוה אתם חיים, אין אתם חיים בזכות אבות'.⁶³ אך, כפי שהראה אורבך, 'ההטפה בדברי התנאים כנגד ההסתמכות על זכות אבות, לא זכתה להצלחה יתרה',⁶⁴ והרעיון כי אבות מזכים את צאצאיהם,⁶⁵ ואבות האומה, כמו גם הצדיקים שבכל דור, מזכים את העם כולו,⁶⁶ זכה למקום של כבוד בספרות חז"ל.

ב. מקורות שונים בספרות התנאית מתארים את הענישה האלוהית כניתנת לתלייה,⁶⁷ דהיינו השהייה ודחייה.⁶⁸ התוספתא בסוטה (פ"ז ה"ב) קובעת כי 'כל עבירות שבתורה תולין לו שנים ושלשה דורות'.⁶⁹ הענישה האלוהית מושהית למשך כמה דורות, לא כאירוע יוצא דופן, אלא כמאפיין בסיסי של הגמול האלוהי.⁷⁰ בהמשך התוספתא שם (פ"י ה"ג) מיוחס עיכוב העונש לזכותם של

63 מדרש תנאים לא, ט (עמ' 62) על פי כת"י מן הגניזה (ראו הערת הופמן שם, בריש עמ' 56; כהנא, ישיבת א"י). בעקבות דרשה זו טענו חכמים שונים כי ר' ישמעאל חולק על אידאת זכות האבות, שמקורה בדבי ר' עקיבה דווקא. ראו הופמן במהדורתו למדרש תנאים, עמ' 62, הע' ט; שכטר, תאולוגיה, עמ' 170–198; יהודה, עבד עברי, עמ' 132; אך ראו פקפוקו של אורבך, חז"ל, עמ' 441. השוו גם מחלוקת ר' יהושע ור' אלעזר המודעי על זכות האבות במכילתא דר"י, ויסע ב (עמ' 160); עמלק א (עמ' 179), שם הביטוי הוא 'מעשה אבות'; אך ראו מרמורשטיין, זכות, עמ' 10–11, שהוא זהה לזכות אבות; השוו גם כהנא, מכילתות, עמ' 300–301, הע' 53). מעין פשרה בין הגישות נמצאת במכילתא דרשב"י, יג, יא (עמ' 42): 'הכל בזכותך ובזכות אבותיך'.

64 אורבך, חז"ל, עמ' 448.

65 משנה, עדויות פ"ב מ"ט; ראו אורבך, חז"ל, עמ' 443.

66 סנדרס, פאולוס, עמ' 190–198. סנדרס מבחין בין הרעיון שזכות האבות / הצדיקים מועילה לבנים לבין המודל של העברת זכויות מאדם אחד לאחר, שאינה קיימת לדעתו בחז"ל (עמ' 197). השוו דברי שטמברגר, שכר, הטוען שאף שמודל מאגר הזכויות, והפנקסנות הנגזרת ממנו ('Buchhalter-Religion'), אכן קיים בחז"ל, הרי הוא שולי למדי.

67 השורש 'תלה' משמש בספרות חז"ל במשמעות ייחוס, קשירה, הימצאות בזיקה (כגון 'ותולה בכל דבר שהיא יכולה לתלות' [נידה פ"ח מ"ב]), במשמעות של הימצאות במצב ביניים, מסופק (כגון 'תרומה תלויה' [פסחים פ"א מ"ז]) או במשמעות של השהייה ועיכוב ('תולין לעולם [...] שעייכבו את הפורענות מלבא' [תוספתא, סוטה פ"י ה"ג (עמ' 214–215)]). הביטוי 'זכות תולה' מכוון למשמע אחרון זה.

68 לשורשים המקראיים של דחיית העונש, המתבטא בייחוד בהענשת בנים על חטאי אבותיהם, ראו מופס, אהבה ושמחה, עמ' 14–21.

69 בנוסח הברייתא בבבלי, שבועות לט ע"א: 'וכל עבירות שבתורה, יש לו זכות, תולין לו שנים ושלשה דורות', אך זו נראית תוספת מאוחרת בהשפעת רעיון הזכות התולה, המופיע בספרות התנאית אך ורק ביחס לסוטה.

70 שאלת התלייה לכמה דורות שנויה בפולמוס שראשיתו עוד במקרא עצמו. כנגד התפיסה הרווחת שהאל 'פוקד עון אבות על בנים' (ועל ידי כך הוא 'נושא עון' מכאן ועקב לא ינקה' מכאן) יוצא יחזקאל בחריפות בפרק יח (השוו ירמיהו לא, כט–ל). על כך, ראו דרשת הבבלי, מכות כד ע"א: 'משה אמר: פוקד עון אבות על בנים, בא יחזקאל וביטלה: הנפש

הצדיקים,⁷¹ שתולים לעולם כולו בחייהם ובמותם.⁷² רעיון זה הופך תדיר בספרות האמוראית.⁷³ במקומות אחרים מיוחסת סגולת התלייה למעשי האדם, ובייחוד לתשובה.⁷⁴ אמנם לא מצאנו עוד בספרות התנאית שתליית העונש מיוחסת לזכויותיו של הפרט הנענש עצמו. אף שאין רעיון זה רחוק מן התלייה בזכות

החטאת היא תמות'. בספרות התנאית שתי גישות הפוכות ביחס לפסוק 'פוקד עון אבות על בנים'. יש הדורשים אותו לשבח (כגון דרשת ר' ישמעאל בספרי במדבר קיב [עמ' 121], שחומרת חטא עבודה זרה מתבטאת בכך שהיא אינה נפקדת על בנים, כשאר עבדות, אלא 'עוונה בה'), ויש הדורשים לגנאי (כגון תוספתא סוטה פ"ד ה"א; מכילתא דר"י בחדש ו [עמ' 227], שמידה טובה מרובה ממידת פורענות, שכן בפורענות 'פוקד עון אבות על בנים' ארבעה דורות, ואילו במידת הטוב 'עושה חסד לאלפים'; מן ההשוואה מוכח שתליית העונש היא פורענות, אלא שמידת הטוב מרובה ממנה). דרשות שונות מבקשות ליישב בין דברי התורה ליחזקאל (ראו ספרא, בחוקותי ב, ח, קיב ע"א, ואוסף הדרשות במדרש תנאים כד, טז [עמ' 159–160]). במכילתא דר"י, בחדש ו [עמ' 226–227], השוו מדרש תנאים ה, ט [עמ' 21] משה נבהל מן ההכרזה שהאל 'פוקד עון אבות על בנים' עד שהאל מרגיעו שדין זה הוא רק 'בזמן שאינן מסורגין'. פשרה זו יש לפרש על פי יחזקאל יח, המציג סיפור על שלושה דורות 'מסורגין' (איש צדיק [פס' ה] שהוליד 'בן פריץ שופך דם' [י] שהוליד שוב בן צדיק [יד]), שבו הבנים אינם נושאים בעון אבותיהם (כ). על כן טוענת הדרשה שפקידת העון על הבנים היא רק במקרה של 'רשע בן רשע' שאינה נידונה ביחזקאל. בניגוד לכך, במכילתא דרשב"י כ, ה (עמ' 148, על פי מדרש הגדול, עמ' תו) התפרש יחזקאל מחדש כך שלא יסתור את עקרון התלייה לכמה דורות. לפי דרשה זו, פקידת עון האבות על הבנים שיחזקאל שולל אינה עוסקת בחטאים עצמם אלא באבדן זכות התלייה בגלל חטאי האבות: 'מי גרם לנו לסבול עונות נפשינו, אבותינו שהיו כפרנין'. גישה שנייה זו היא המשתקפת גם בתוספתא, סוטה פ"ז ה"ב (עמ' 191), הקובעת כדרך כלל ש'כל עבירות שבתורה תולין לו שנים ושלשה דורות'.

71 ראו מכילתא דרשב"י כ, ה (עמ' 148), בקטע המובא על פי מדרש הגדול: 'אם היו אבות זכאין תולה להן [=לבניהם, כמוכח מן ההמשך], ואם לאו אין תולה להן'; על כך, ראו סנדרס, פאולוס, עמ' 691. השוו בראשית רבה כג, ד (עמ' 225) (על פי כת"י וטיקן 60): 'קין הרג ונתלה לו ז' דורות, ואני שלא הרגתי אינו בדין שיתלה לו שבעים ושבעה'.

72 הרעיון המתואר כאן, שמיתת הצדיק מעכבת את הפורענות, מתגלגל בספרות האמוראית לתפיסה שמיתת הצדיק מכפרת, ראו ירושלמי, יומא פ"א ה"א (לח ע"ב); בבלי, מועד קטן כח ע"א; פסיקתא דרב כהנא כו, יא (עמ' 399).

73 רעיון זה, שבזכותם של הצדיקים נתלה לעולם כולו, חוזר פעמים רבות בדרשות שבפרשת סדום בבראשית רבה, פרשה מט (למשל עמ' 508, 509, 515).

74 משנה, יומא פ"ח מ"ח. במקבילות המורחבות יותר (תוספתא, כיפורים פ"ד ה"ו–ה"ח [עמ' 251–252]; מכילתא דר"י, בחדש ז [עמ' 228]; ומקבילות רבות בספרות האמוראית, ראו תוספתא כפשוטה למסכת כיפורים, עמ' 824, ש' 35) התלייה מתוארת כחלק מן ההיררכיה של חילוקי הכפרה, ואינה מיוחסת לתשובה דווקא. כך, נקבע שעל עבדות חמורות יום הכיפורים תולה וייסורים מכפרים.

הצדיקים והאבות, הרי הוא מפותח באופן זה דווקא ביחס לטקס הסוטה.⁷⁵ יש על כן להבין מדוע מופיע כאן רעיון זה, ואיזה צורך הוא משרת. יש המבקשים להסביר שרעיון הזכות התולה נולד מתוך קושי ממשי בהפעלת הטקס. כיוון שבפועל נשים סוטות לא נפגעו מיד לאחר השתייה, גם כאשר היה ברור שהן אכן אשמות, הומצא מוסד הזכות התולה, כאמולה לחוסר יעילותם של המים.⁷⁶ הבעיה בהסבר זה הנה שהוא מבקש לייחס את הולדת הרעיון לתקופה קדומה שבה הטקס נהג בפועל. אך את מוסד הזכות התולה אנו פוגשים לראשונה בספרי ח, כחלק ממשא ומתן המבוסס על שיקולים מוסריים ('אל תלקה דרך הדין'), על דרשות פסוקים (וכן 'זכר לדבר' מדניאל)⁷⁷ ועל טיעונים הגיוניים ('מדחה אתה את המים [...] ומוציא שם רע'). הרעיון עולה בספרות התנאית כחלק מדיון פרשני-אורטי, ואין כל רמז לקיומו בתקופת הבית, בתקופה שבה הטקס נהג (אם אמנם נהג).⁷⁸

למעשה מן הספרי עולה עמדה הפוכה בדיוק מזו שמתארים חוקרים אלו. לפי הגישה התולה על המצאת הזכות התולה בבעיית האפקטיביות של הבדיקה, היינו מצפים כי עצם עובדת המוות המושהה תהיה מקובלת על כולם (שהרי זו המציאות שיש להסביר), והוויכוח יתנהל רק על סיבות ההשהיה וצידוקיה. אולם הדיון בספרי עוסק בשאלה זו עצמה: האם המוות מידי או מושהה. המצאת הזכות התולה כרוכה ביצירת המוות המושהה, ואילו מי שחולק על רעיון זה מציג את המוות כמידי. הדיון אינו משמש כהסבר לראליה, אלא אדרבה קובע אותה על סמך שיקולים אידאולוגיים. התנאים עצמם קובעים, על פי פרשנות הפסוקים ותפיסותיהם השונות, את מידת ההשהיה, ובאותה דרך גם ר' שמעון קובע את תיאורו שלו למוות המידי.⁷⁹ במערכת שיקולים תאורטית זו דווקא תפיסת הזכות התולה, ולא העדרה, גורמת להחלשת האפקט של הבדיקה ('מבזה אתה את המים'), שכן העדר זכות תולה אין משמעו עונש מושהה ללא סיבה, כדרך שמשחזרים החוקרים, אלא עונש מידי, כתיאורו של ר' שמעון. ראוי לפיכך למצוא את המניע להשהיה במסגרת שיקולים מפורשים אלו, ולא לבקש אחר

75 שלא כדברי גרושקואו, כתיבת הסוטה, עמ' 181.

76 ראו אילן, נשים יהודיות, עמ' 140. ניסוח מתוחכם יותר של גישה זו נמצא אצל גרושקואו, כתיבת הסוטה, עמ' 189, הע' 62, וקדם להן צבי קארל, מחקרים, עמ' 85: 'הגיעו לידי השקפה זו בימי בית שני. כאשר ראו שלא בכל סוטה שאפשר היה לשער שבדאי סוטה היא פעלו מי המרים, הניחו שזהו מטעם שזכות תולה לה'.

77 ראו ירושלמי פ"ג ה"ד (יח, ד), המביא פסוקים לכל אחת מן השיטות ביחס לטווח תליית הזכות.

78 ראו להלן פרק שישי, סעיף א.

79 תופעה זו הביאה את יונגסטר, מדרשי הלכה, עמ' 208, לטעון שזו למעשה משנה קדומה: 'נראה כי תיאור זה אינו של ר' שמעון, אשר לא חי בזמן הבית ולא יכול היה לתאר בתיאור כה חי את תוצאות ההשקיה'. לטענה זו אין על מה שתסמוך, ראו להלן פרק שישי.

היסטוריה משוערת של מצוקות הכוהנים למול חוסר התפקוד של המים, בתקופה שאין לנו כל ידיעה האם הטקס נהג בה, ומה הייתה צורתו. שאלת עניינה של הזכות התולה מתחדדת לאור השוואתה למשפטים אלוהיים אחרים.⁸⁰ במשפטים מסוג זה מעצם טיבם אין כל השהיה. האשם נפגע מיד, ובכך מתגלה הצדק האלוהי לעיני כול. בכל התייעוד של משפטים אלוהיים בתרבויות השונות שנמצא בידינו, ועל אף ריבוי הצורות והגוונים של הפרקטיקות הנהוגות בהם,⁸¹ לא מצאנו את ורע לעיקרון כדוגמת הזכות התולה. ההעדר הוא כפול – הן עקרון הזכות הן התלייה אינם מופיעים בהקשרים אלו. משפטים מסוג זה בוחנים תמיד אשמה מסוימת ואין להם עניין במעשיו האחרים של הנאשם, ותוצאת הבדיקה מוצגת על גופו מיד בסמוך לה, או לכל המאוחר כמה ימים לאחריה.⁸² האפשרות שעקב מעשים מסוימים של הנאשם התוצאה תתגלה רק לאחר כמה חודשים או שנים, אינה עולה, ככל שידי מגעת, באף אחד מן הטקסים המתועדים.⁸³

אִי-ההתאמה בין אופיו של טקס הסוטה כאורדיל לבין רעיון הזכות התולה

80 נסתפק כאן בהגדרת עבודה קצרה למושג 'משפט אלוהי': 'כאשר אין יודעים אם החשוד בפשע מסוים אכן אשם או זכאי, מבקשים מאת האלוהים (או מכוח על אנושי בלתי מוגדר) שיעשה אות בחשוד עצמו, ויפגע בו אם הוא אשם' (ליכט, אורדל, עמ' 173).

81 הספרות בתחום זה רבה מאוד (ביבליוגרפיה רבה נמצאת בספרו של ברטלט, אש ומים). להלן אציג רק ספרות המתעדת בהרחבה את הפרקטיקות עצמן. לסקירות כלליות, ראו נוטרפ, משפט אלוהי; ליכט, אורדל. על משפטים אלוהיים במזרח הקדום, ראו פרימר-קנסקי, מזרח קדום. על משפטים כאלו באירופה בימי הביניים, ראו ברטלט, אש ומים; אידלברג, אורדל. על פרקטיקות של משפטים אלוהיים בחברות שבטיות באפריקה ובאסיה, ראו גסטר, מיתוסים, עמ' 280; מורגנשטרן, אורדל; רוברטסון-סמית, דת, עמ' 176–181.

82 דוגמה לצורך במידיות מביא ברטלט, אש ומים, עמ' 23, שם הוא מתאר את הקהל המעדיף את מבחן הנהר על מבחן הברזל המלוכלך: *even though the hot iron was symbolically appropriate to try the charge, it had the disadvantage of not producing an immediate result. There was a three-day waiting period before the hand was unbound. For an angry orthodox crowd trial by cold water was much more satisfactory. It gave a verdict at once, for failure to sink into the water would be publicly visible there and then*. בתיאור טקס הסוטה שנערך למרים, אם ישו, המתואר בפסאודו מתי (אבות הכנסייה, כרך ח, עמ' 373) הנאשמים (הבעל ואשתו יחד!) סובבים את המזבח שבע פעמים לפני שמתגלות התוצאות, ואילו בבשורה החיצונית על פי יעקב התוצאות מתגלות אחרי שהם הולכים להרים וחוזרים (שם, עמ' 365).

83 כך טוען גם אבנר, עריכה ומבנה, עמ' 240 (אמנם בלא כל גיבוי ביבליוגרפי). מסיבה זו בדיוק מתנגד ר' שמעון לרעיון הזכות התולה (ליכט, במדבר, עמ' 70). הן טיעונו בדבר הדהיית המים הן דבריו על הוצאת שם רע נוגעים, כפי שראינו, לאבדן הכוח הבירורי של הטקס. באופן זה הוא מסביר את הצורך במידיות ובנראות, העומדות בבסיס תיאור תוצאות השתייה בדבריו. ראוי לציין כי גם בסיפור שבפסאודו מתי (לעיל הערה קודמת) תוצאת הבדיקה מתגלית בפניו של הנאשם, כמו בשיטת ר' שמעון.

גלויה וברורה כל כך, עד שיש מי שרצו להסיק ממנה כי רעיון זה נולד מתוך התנגדות עקרונית לטקס.⁸⁴ הרעיון של השהיית תוצאות הבדיקה לתקופה בלתי ידועה מבטלת, לפי גישה זו, את משמעותו את הטקס כולו, בלא להצהיר על כך במפורש. רעיון זה אף נקשר למקורות אחרים שניתן לראותם כמאבק על ביטולו של הטקס בספרות התנאית.⁸⁵ אולם עמדה זו אינה מתיישבת עם סתימת המשנה, כתיאור המוות בשיטת ר' שמעון, ואף לא עם חתימתה בעמדתו המפשרת של רבי.

אני מבקש להציע אפשרות שונה, המתבססת על עובדה אחת שלא הושם אליה לב עד כה. הזכות התולה מופיעה במשנה בדיוק היכן שאפשרות החפות אמורה הייתה להופיע – מיד לאחר תיאור הפגיעה הגופנית הבאה בעקבות השתייה.⁸⁶ במקום שתי תוצאות אפשריות לשתייה – פגיעה או הינצלות – כפי שהדבר בטקס המקראי, המשנה מתארת שתי תוצאות אחרות – מוות מידי או זכות תולה.⁸⁷ ניתן אם כן להציע כי המשנה אימצה את אפשרות הזכות התולה כחלופה לחפות. רעיון הזכות התולה אינו מתפקד במשנה כהתנגדות לטקס כולו, אלא רק להצגתו כטקס בדיקה. לפי הצעה זו, הפגיעה האנושה במוסד האורדיל, הנגרמת על ידי התלייה, ושכנגדה זועק ר' שמעון, אינה תוצר לוואי מצער של מוסד זה,⁸⁸ אלא עצם מטרת הופעתו כאן.

84 ראו האופטמן, לקרוא מחדש, עמ' 23–24. בעמ' 23 האופטמן מייחסת תפיסה זו דווקא לדעת בן עזאי, המתעקש ללמד את הנשים שהזכות תולה (דהיינו, לפי פרשנותה, שאין להם לחשוש מן הטקס), אך בעמ' 24 היא מייחסת זאת לעורך המשנה, אשר סתם כדעה זו.

85 האופטמן, לקרוא מחדש, עמ' 26–27; אילן, נשים יהודיות, עמ' 136–141. טענתן על קיום מאבקים בין שוללי הטקס ותומכיו מבוססת בייחוד על ביטול הטקס על ידי רבן יוחנן בן זכאי (פ"ט מ"ט) ועל תיאורי מתנת הלני (משנה, יומא פ"ג מ"י). במשניות אלו ובשאלת אמינותן ההיסטורית אעסוק להלן בפרק השישי.

86 בתוספתא פ"ב ה"ג המקבילה למשנתנו אפשרות החפות החסרה במשנה מושלמת (ראו להלן הע' 111 בפרק זה). גם בירושלמי (פ"ג ה"ד יח, ד) מובאת הברייתא הדנה בשכר הטהורה בסוגיה שעל משנתנו. השלמה כזו מופיעה גם בתנחומא, נשוא: 'אם היתה טמאה, לא היתה מספקת לשתות עד שפניה מוריקות ועיניה בולטות [...] אבל אם שתתה ונמצאת טהורה, אם היתה עקרה נפקדת'. תיאור תוצאות טקס השתייה, כמו כל תיאורי הטקס שלפניו, לקוח מן המשנה, אך בראשיתו נוספו המילים 'אם היתה טמאה', ומיד לאחריו מובא שכר הטהורה כפי שהוא מצוי בתוספתא ובספרי. השוו גם לניסוחו של הרמב"ם: 'אם טהורה היא יוצא והולכת לה, והרי היא מותרת לבעלה, ואם טמאה היא מיד פניה מוריקות ועיניה בולטות [...] (הלכות סוטה פ"ג ה"ז)'.⁸⁷

87 באופן דומה, גם ר' ישמעאל מעלה בריש דרשת הספרי את רעיון הזכות התולה במקום שבו הייתה צפויה החפות להופיע: 'אם היתה טמאה פורענות פוקדתה מיד, ואם יש לה זכות זכות תולה לה'.

88 כפי שעולה מתוך ניסיון הפשרה של רבי, המבקש לשמר את הזכות התולה, בלא לפגוע באורדיל.

בניגוד לחפות, המאפיינת את מוסד האורדיל,⁸⁹ הרי התלייה, על פי חז"ל, מאפיינת דווקא ענישות אלוהיות.⁹⁰ ניתן לפיכך להציע כי הזכות התולה מתפקדת במשנה כחלק מהפיכת טקס הסוטה מבריקה לענישה. המשנה השמיטה בשיטתיות את כל המקומות שהיה מצופה שתופיע בהם אפשרות של חפות במהלך הטקס, ובמקביל אימצה את הזכות התולה. הזכות היא האנלוגיה הקרובה ביותר ל'אם לא נטמאה האשה', בלא להניח אפשרות של חפות, ואילו התלייה עשויה לשמש כתחליף של 'ונקתה ונזרעה זרע', בלא להניח יציאה ללא עונש כלל. רעיון הזכות מאפשר, אם כן, לשמר את התבנית הבינרית של הטקס, ובה בעת לשנות את משמעה מן הקצה.

פירוש זה נותן פשר למכלול הנתונים שהצגנו לעיל. הזכות התולה במשנה אכן מבטלת את הבירור שבשתייה, אך אין פלא בהסמכתה לתיאור המוות כשיטת ר' שמעון, שכן המניע לאימוץ תיאור זה אינו קשור לשאלת האופי הבירורי של הטקס כלל. המשנה סותמת כשתי שיטות הפוכות לכאורה – תיאור המוות הגלוי והמידי של ר' שמעון והזכות התולה – כיוון ששתיהן משתלבות בעיצוב טקס ענישה ציבורי ההולך ונבנה לאורך הפרקים הראשונים. תיאור המוות מתאים לאופי הציבורי, ואילו הזכות התולה מתאימה את החפות המקראית, שאינה תואמת את העיצוב המחודש של הטקס במשנה. הפירוש דלעיל גם מבהיר משפט סתום למדי במשנה. לאחר הקביעה 'אם היתה לה זכות היתה תולה לה', נוסף: 'יש זכות תולה שנה אחת, יש זכות תולה שתי שנים, יש זכות תולה שלוש שנים'. על פניו משפט זה מיותר, ולא ברור מה הוא מוסיף על ההלכה הכללית שלפניו. אמנם לאור הפירוש לעיל ניתן להציע לכך פתרון. עקרון הזכות התולה לבדו פוגע אמנם באופי הבירורי של הטקס (כפי שטוען ר' שמעון), אך עדיין אינו מבטל אותו לחלוטין, שכן ניתן לקבוע קריטריונים ברורים למשך זמן התלייה, שלאחריו

89 כמעט מיותר לומר שכל האורדילים המוכרים לנו מכילים אפשרות של חפות. כל מבחן מציג שתי חלופות בינריות – אשמה גוררת סימן מסוים (טביעה במים, כווייה על ידי מים רותחים או ברזל מלובן, חנק מן הרעל וכדומה), ואילו העדרו מלמד על חפות. בחלקם הגדול של המבחנים אפשרות החפות היא ראלית, שכן המבחן נעשה באמצעים מסוכנים אך גבוליים – רעל בכמות קטנה, ברזל מלובן על פה שטוף במים, כף יד מרוחה במשחה הנטבלת לזמן קצר במים רותחים ונבדקת לאחר שלושה ימים, זריקה לנהר העלולה להביא לטביעה וכדומה. אכן מתועדים מקרים רבים שבהם נאשמים התגלו כחפים מפשע (ולעתים אף נקבע עונש למאשים לאחר שהוכחה האשמה כשקרית, ראו למשל גסטר, מיתוסים, עמ' 281). אך גם במקרים שהאשמה הוכחה בפועל כמעט תמיד (ראו מורגנשטרן, אורדיל, עמ' 119) הרי אפשרות החפות פתוחה תמיד, לכל הפחות ברובד הרטורי, שאם לא כן אין כל צידוק לאורדיל כמוסד בירורי. ייחודה של המשנה הוא שהיא משמיטה את אפשרות החפות גם ברובד הרטורי עצמו, ומציגה את המוות כסופו הבלתי נמנע של הטקס. לדבר מעין זה לא מצאנו מקבילה בתיאור אורדילים ופעולתם.

90 מוסד התלייה מיוחס בכל מקום בספרות חז"ל לענישה, ומשמעו השהיה ועיכוב של העונש העתיד לבוא.

יתברר האם האישה חפה או אשמה. כך מוצגים אכן הדברים במקבילה שבספרי ח (עמ' 15), שם נחלקו הדעות בשאלה כמה חודשים בדיוק הזכות תולה, אך לכולי עלמא מדובר בזמן מוגדר וקבוע. לא כן במשנה. המשנה קובעת אמנם שזכויות שונות תולות לזמנים שונים, אך אינה מספקת כל מפתח לידיעת ערכה של כל זכות. ברי אם כן כי מטרתה אינה להבהיר את סוגיית התלייה, אלא דווקא לעמעם אותה. קביעת המשנה שלא ניתן לדעת כמה זמן תיתלה כל זכות מפוררת גם את שרידיו האחרונים של האופי הברורי של הטקס. נוסף לכך מדברת המשנה, בניגוד לספרי, בסדר גודל של שנים,⁹¹ ולא של חודשים.⁹² נראה על כן כי התפוררות מוסד האורדיל, המתואר על ידי ר' שמעון, לא רק שאינו מטריד את המשנה, אלא שהיא מעוניינת בכך בדיוק, שעל כן היא טורחת לעמעם את הקריטריונים המאפשרים לדעת מהו טווח השהיית העונש. כך הופכת הזכות התולה מהיבט של עשיית חסד עם האישה האשמה, לביטול גמור של תוצאת השתייה.⁹³

ג. 'מתה בתחלואים רעים': ביטולה של החפות

מאחר שעיוננו מצביע על העלמת אפשרות החפות והמרתה בתליית העונש במשנה, יש לשאול האם ניתן למצוא שיטות תנאים מפורשות השוללות את אפשרות החפות? נבחן לפיכך את הדרשות השונות על הביטוי המקראי 'ונזרעה זרע', הדנות בשאלת שכרה של האישה הטהורה (כלומר זו שלא חטאה). נעמיד זו מול זו את שתי המקבילות העיקריות של הברייתא: ספרי יט (עמ' 23) בעמודה הימנית, וספרי זוטא ה, כח (עמ' 237–238)⁹⁴ בשמאלית:

91 אם סדרי הגודל של כל זכות נמדדת בשנים – 'יש זכות תולה שנה אחת [...] שתי שנים [...] שלוש שנים' – ולאשה ממוצעת יש כמה וכמה זכויות, הרי העונש עשוי להתעכב לשנים רבות. בתוחלת החיים הממוצעת של בני אדם באותה תקופה, הדבר הופך את תיאור המוות ללא רלוונטי.

92 או 'יתלו לה לשעה' במקבילה בספרי זוטא (ובהמשך 'לאחר זמן' בילקוט שמעוני, ו'לאחר ימים' במדרש הגדול).

93 הדמיון בין המשנה והספרי גלוי לעין: בשניהם מופיע הכלל ולאחריו פירוט של שלושה זמנים, אלא שבספרי מדובר בשלוש דעות שונות, הרי במשנה מתוארים שלושה זמנים אפשריים (ראו ניסיונות ההרמוניזציה בסוגיית הבבלי כ ע"ב). מאחר שברור כי הספרי במקרה זה אינו עיבוד של המשנה, שכן הוא מציג דעות של תנאים שונים שאינם במשנה, הרי נראה שהמשנה היא עיבוד של דרשה שנשתמרה בצורתה המקורית יותר בספרי. כנגד הדעות בדבר מספר חודשים קבוע, הופכת המשנה את החודשים לשנים, וטוענת כי אין להם שיעור.

94 על פי ילקוט שמעוני [כת"י אוקספורד 2637]. המקבילות הנוספות – תוספתא פ"ב ה"ג; פ"ה ה"ד; ירושלמי פ"ג ה"ד (יח, ד); בבלי כו ע"א – יידונו להלן בהערות. על המקבילה

ונזרעה זרע – שאם היתה עקרה נפקדת, דברי ר' עקיבה.
ונזרעה זרע – כדיי הוא הצער שינתן לה שכרה בנים.⁹⁵

אמר לו ר' ישמעל, ר' יהודה אומר,
אם כן ילכו כל העקרות ויקלקלו בשביל שיפקדו,⁹⁶ וזו שישבה לה הפסידה, מה ת"ל ונקתה ונזרעה זרע – אלא שאם היתה ילדת בצער יולדת בריוח [...]⁹⁷

דבר אחר, ונזרעה זרע – להוציא את איילונית, ושאינה ראויה לילד,

דבר אחר, ונזרעה זרע – מפני שהיתה בכלל, יצתה לידון בדבר חדש, החזירה הכתוב לכללה.
ר' שמעון אומר, אין נותנין לעבירה שכר, אלא לפי שהיתה אסורה לזרע לשעבר, יכול יהא כן לעתיד, ת"ל ונזרעה זרע, מותרת היא לזרע מעתה.⁹⁸

מחלוקת התנאים מתמקדת בביטוי 'ונזרעה זרע', הבא בסופה של הפרשה המקראית (במדבר ה, כח).⁹⁹ המפרשים נטו לראות את הביטוי כצדה השני של האלה המאיימת על האישה. לפי פירוש זה פועלים המים לאחד משני הצדדים:

בבבלי, ברכות לא ע"ב, שם נהפכו דרשות ר' עקיבה ור' ישמעאל, ראו ליס, שינויי נוסחאות, עמ' כא, הע' 29.

95 'שאם היתה עקרה נפקדת' אינו בילקוט, והורוויץ העתיקו על פי מדרש במדבר רבה ט, כב. אך נראה שבמדרש זה נוסף המשפט (שאינו אלא חזרה על המשפט הראשון 'שינתן לה שכרה בנים') על פי דברי ר' עקיבה בספרי, כשם שנוסף בפסקה הבאה.

96 בכת"י רומי בשיבוש 'שפיקדו'.

97 קיצרתי ברשימת הדוגמאות, אף שיש הבדלים בין המקבילות, אך אין הם מעלים ומורידים לעניינינו. ההבדלים מובאים אצל ליס, שינויי נוסחאות, עמ' כא, ובהערותיו שם.

98 הסיפא של דברי ר' שמעון נמצאת גם במדרש הגדול (מהד' רבינוביץ, עמ' ע). וראו דברי המהדירים במדה"ג ובספרי זוטא, שהמדרש העתיק את דרשתו מן הירושלמי, והשלימה לפי ספרי זוטא.

99 בירושלמי ובתוספתא (חוץ מכת"י ערפורט, המצטט כאן את המילים 'ונקתה ונזרעה זרע' כנראה בהשפעת המקבילה בבבלי) שכר הטהורה נלמד מן הכפילות 'ואם לא נטמאה האשה, וטהורה היא'. כפילות זו נדרשת בספרי (יט [עמ' 23]) ובספרי זוטא (ה, כח [עמ' 237]) לעניינים אחרים.

במקרה של אשמה הם פוגעים בה, ואילו במקרה של חפות – מפרים אותה.¹⁰⁰ אך פירוש זה אינו מתאים למהלך המתואר בפסוקים, שלפיו המים בעלי יכולת להזיק בלבד (כפי שאכן מעיד עליהם שמם: 'מי המרים המאירים'). האשה האשמה תיפגע (פס' כא, כב), ואילו החפה תינקה (פס' יט), משמע, המים לא יפעלו עליה כלל. כך מפורש בפסוקי ההשבעה, שבהם הכוהן מפרט את העתיד להתרחש. אין בפסוקים אלה כל זכר לתוצאות חיוביות העשויות להיגרם משתיית המים, אלא 'הנקי ממי המרים המאירים האלה', ותו לא.¹⁰¹ רק בתיאור תוצאות השתייה (פס' כח) מופיעה עוד הבטחה שלא נזכרה בדברי הכוהן; ולצד 'ונקתה' נוסף 'ונזרעה זרע'. מילים אלו אינן מתארות על כן את תוצאות שתיית המים המרים עצמם – שכן אלו נצפו באופן מלא בדברי הכוהן – אלא גמול אלוהי נוסף של הבטחת זרע, כמופיע אכן במקומות רבים במקרא.¹⁰²

על רקע זה נקל להבין מהי הבעיה הבסיסית הניצבת מאחורי דרשות התנאים לפסוקנו. על מה ולמה מגיע שכר לטהורה? וכי רק משום שלא נאפה וישבה בביתה כדרך כל הנשים, היא זוכה בשכר מיוחד ויקר כל כך? מדוע מובטחת לאישה שנחשדה בניאוף פוריות ודאית?¹⁰³ התנאים מציגים לשאלה זו תשובות שונות, מתוכם ניתן להסיק על יחסם לאישה הסוטה ולטקס אשר שעליה לעבור. ר' אליעזר, בספרי זוטא, קובע כי מדובר בפיצוי על הסבל ('צער') שעברה האישה,¹⁰⁴ ואילו ר' שמעון שולל את שכר הטהורה ומפרש את הפסוק כקביעה הלכתית פשוטה, 'מותרת היא לזרע מעתה', ותו לא. ר' עקיבה, בספרי, מאמץ

100 ראו פירושה של פרימר-קנסקי, סוטה, כי המים עצמם הם המפרים את האשה בלא צורך בזרע.

101 ואכן לא מצאנו בטקסי אורדיל שאמצעי הבדיקה עשוי לגרום לתוצאות חיוביות. האפשרויות הן לעולם פגיעה או העדרה בלבד.

102 ייתכן כי התוספת נובעת מתפיסה הדומה לזו של ר' אליעזר בספרי זוטא, דהיינו שיש לפצות את החפה על הסבל המיותר שעברה בטקס. אך יותר נראה כי תוספת זו נובעת מן הזיהוי הרגיל כל כך במקרא בין ניאוף לעקריות ובין נאמנות לפריזון, ויהוי אשר עומד גם בבסיס המטפורה של יחסי האל ועמו כיחסי אישות, ראו מלול, אסופי.

103 הבטחת הפוריות בתורה היא על פי רוב שכר המותנה בשמיעה בקול ה' ושמירת דרכיו, ראו למשל דברים ז, יב–יד; כח, א–יא. אכן, בדרשה שבבראשית רבה (נג, ו [עמ' 560]) מיוחס שכר הטהורה לשרה שעכנסה לבית פרעה ויצאה טהורה, לאבימלך ויצאה טהורה, כלומר למי שעמדה באופן ממש בניסיון.

104 באופן מפורש אף יותר מופיעים הדברים בירושלמי פ"ג ה"ד (יח, ד): 'המקום פורע בה תחת ניוולה'. הצורך להצדיק את הניוול של הטהורה, משתקף גם בדברי ר' שמעון בן אלעזר (להלן: רשב"א), הקובע כי ראויה היתה זו לבוא עליה פורעניות גדולות מאילו [...] אלא שניקל (=ניקה לה, ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה, על אתר) ניוולה. הניוול שעברה האישה במהלך הטקס ממיר את העונש המגיע לה על היסתרותה. גם פילון סבור כי ההולדה היא פיצוי על כך שהעלילו עליה (σεσυκοφαντηται) לצד היותו שכר על מתינותה (σωφροσύνης ἄθλον), ובדומה לכך גם בדברי יוספוס שם.

את המבנה הסימטרי של הפסוקים, ומתאר את השכר כהיפוך מדויק של העונש: האשמה מאבדת את פוריותה, ואילו החפה זוכה בה. הוא אינו מבהיר על מה זכתה האישה בשכר, אך מציג צדק פואטי מפתה, ולפיו אין הטהורה אלא היפוכה הגמור של הטמאה.¹⁰⁵ שכר מעין זה מופיע גם בדבריו של פילון.¹⁰⁶

בספרי ובספרי זוטא מוצגת מסורת דומה למדי ביחס לשיטות השונות: המחלוקת המיוחסת בספרי (ובברייתא בבבלי הקרובה לו) לר' עקיבה ולר' ישמעאל מופיעה בספרי זוטא בשם תנא קמא ור' יהודה,¹⁰⁷ ומעין שיטת ר' שמעון בספרי זוטא מובאת בלשון 'דבר אחר' בספרי. ההבדל המשמעותי בין המסורות טמון בטיב הביקורת נגד שכר הטהורה. הביקורת שבפי ר' שמעון בספרי זוטא רדיקלית הרבה יותר מזו שבפי ר' ישמעאל בספרי. היא אינה מבטאת רק חשש מפני ניצול לרעה של שכר הטהורה ('ילכו כל העקרות ויסתרו'), אלא גם ביקורת מהותית הנובעת מראיית הטהורה עצמה כחוטאת, ולפיכך כמי שלא ראויה לשכר כלל ('אין נותנים לעבירה שכר').¹⁰⁸ לשתי הביקורות משותפת ראיית ההיסתרות עצמה כעבירה או כקלקול, אפילו כאשר היא אינה מובילה לניאוף בפועל.

הגישה השנייה, הרדיקלית יותר, צריכה לפרש מחדש את הפסוק, כך שייגרע ממנו השכר לחלוטין. על כן ר' שמעון מפרש את המילים 'ונזרעה זרע' כבאות רק להתיר את האישה לבעלה, כלומר להחזירה למצבה הקודם שלפני ההיסתרות. שיטה זו היא היא המופיעה בספרי במילים: 'החזירה הכתוב לכללה', כלומר הפסוק מכוון רק להשבתה למצבה הקודם בלא כל שכר נוסף. לפי שיטה זו גם הטהורה אינה חפה מפשע, שכן היא עברה עבירה של היסתרות עם גבר זר, ועל כן 'אין נותנים לעבירה שכר'. שיטה זו נזכרת ביתר תריפות בדברי ר' שמעון

105 לשון אחר, בעוד זרעו של הבעל מפרה את האישה, הרי הזרע של הזר ('ויתן איש בך את שכבתו מבלעדי אישך' פס' כ), משחית אותה.

106 פילון מציג גישה הקרובה לשיטת ר' עקיבה שהשתייה מביאה לפקידת עקרות: 'אם העלילו עליה יינתן לה לבטוח בהריון ובלידת בנים, להתעלם מכל פחד ודאגה בדבר עקרות ואי הולדה' (על החוקים ג, 62). יוספוס, לעומת זאת, קרוב לשיטת ר' ישמעאל ולפיו 'היתה יולדת נקבות – יולדת זכרים', שכן לדבריו במקרה של חפות 'יולד לאישה בחודש העשירי בן זכר' (קדמוניות ג, 271).

107 'לפנינו אפוא דוגמה יפה לנטיית כל מדרש להביא את הדעות השונות בשם חכמיו הוא' (כהנא בפירושו לספרי על אתר). בתוספתא ובירושלמי דעת ר' יהודה מובאת בשם ר' אלעזר בן מתיה.

108 בירושלמי נתערבו שתי המסורות – דרשות ר' ישמעאל ור' עקיבה (או תנא קמא ור' יהודה) אוחדו לכלל שיטה אחת (המובאת בשם ר' יהודה), וכנגדה טוען ר' שמעון בן יוחאי את טענתו (בירושלמי, בשני כתי"י, מופיע כאן ר' שמעון בן לקיש, אך זו טעות [משותפת!], כמוכח מן המקבילה בספרי זוטא, ובהמשך הסוגיה שם ר' שמעון סתם), שהיא בספרי טענת ר' ישמעאל כנגד ר' עקיבה 'אם כן ילכו כל הנשים ויקלקלו'. טענה זו ניתנת ליטען גם כנגד שיטת ר' ישמעאל, שהרי גם הוא מבטיח שכר על ההיסתרות.

בן אלעזר¹⁰⁹ בתוספתא (פ"ב ה"ג [עמ' 156]): 'ר' שמעון בן לעזר אמר משום ר' מאיר מה תלמוד לומר ואמרה האשה אמן אמן, ראויה היתה זו לבוא עליה פורעניות גדולות מאילו, שהביאה עצמה לידי ספק,¹¹⁰ אלא שניקל ניוולה שנאמר ונקתה – נקתה מכל פורעניות הראויות לבוא עליה.¹¹¹

ניתן להצביע על רמות שונות של כרסום במעמדה של הטהורה במקורות. בתורה עצמה החלוקה בין הטמאה והטהורה היא דיכוטומית: לטמאה מובטח עונש ולטהורה שכר. ר' עקיבה בספרי (ותנא קמא בספרי זוטא) ממשיך מודל מקראי זה, באומרו 'שאם היתה עקרה נפקדת'. בדברי ר' ישמעאל בספרי (ור' יהודה במקבילות) ישנה הסתייגות מן השכר המופלג המובטח לטהורה בתורה, והמרתו בשכר מתון יותר – השבתת הזרע. עמדה קיצונית יותר נמצאת בדרשת ה'דבר אחר' בספרי ובדרשת ר' שמעון בספרי זוטא, ולפיהן שכר הטהורה מתבטל לגמרי. אמנם לשיטה זו עצם ההבדל בין הטהורה והטמאה אינו בטל, שהרי רק הטהורה 'מותרת היא לזרע'.¹¹² שלב נוסף בכרסום במעמד הטהורה נמצא בדברי

109 על רשב"א, תלמיד ר' מאיר, ואזכוריו הרבים בתוספתא (אך לא במשנה, 'עין שהיה מדור רבי וכבר נשלמה המשנה'), ראו היימן, תולדות, עמ' 1158. להלן נראה שדבריו מתאימים לשיטת המשנה ביחס לעונשה של הטהורה.

110 השו"ס פרי ז' (עמ' 13): 'בא הכתוב ללמדך שלעולם אין משקין אלא על הספק'. ליברמן מגיה את נוסח התוספתא, על פי המקבילה בירושלמי, וגורס 'מספק', כלומר סכנה. ההגהה היא בניגוד לכל עדי הנוסח של התוספתא, משום שהניח ש'הסופרים שלא הבינו מה זה "מספק" השמיטו את המי"ם' (ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 627). אך כל הדוגמאות שמביא ליברמן לשימושה של מילה זו הן מן הירושלמי (ראו ליברמן, הירושלמי כפשוטו, עמ' יט, חוץ מדוגמה אחת מן המכילתא דרשב"י, שאינה אלא מדרש הגדול), ובכמה מהן אף מופיע במקבילה בתוספתא ביטוי אחר (ראו תוספתא, ראש השנה פ"א ה"ו [עמ' 309, שורה 58]; תוספתא כפשוטה על אתר [עמ' 1027]). בין כך ובין כך מדובר על מעשה ההיסתרות האסור שהביא על האשה את הטקס.

111 מסדר התוספתא עולה שהיא קושרת בין שיטת רשב"א לבין משנתנו. בפ"ב ה"ג מובאות שתי דרשות, של רשב"א ושל ר' יהודה בן בתירה, על הפסוק 'ונקתה ונזרעה זרע'. כיוון שההלכה הקודמת בתוספתא (פ"ב ה"ג) התייחסה למשנה ג בפרק ג, ואילו הדרשה הבאה מתייחסת לסיפה של משנה ד ('תינוק העולה לחדשיו הרי זה מכלה [כך בכת"י ערפורט וברפוס] עולם', מצטרף לדברי ר' יהושע במשנה על מכלי העולם), נראה כי דרשות אלו מתייחסות לרישה של משנה ד, משמע לתיאור מותה של הסוטה וההלכה של הזכות התולה. אפשר לפיכך שמסדר התוספתא זיהה את קביעת המשנה עם שיטת רשב"א, המטשטש את אפשרות החפות, ולפיכך הוסיף את דברי ר' יהודה בן בתירה על שכר הטהורה, כגישה חולקת, כדרכו. אם כנים הדברים הרי יש לצרף דוגמה זו לסדרת המקומות שבהם התוספתא מוסיפה את אפשרות החפות אשר חסרה במשנה, בפרקים אלו (ראו לעיל הע' 50 בפרק זה).

112 כיוון שר' שמעון מבטל רק את שכר הטהורה אך לא את עצם אפשרות החפות, אין כאן סתירה חזיתית לשיטתו בספרי ח, שאותה ראינו לעיל. אך גם אם סתירה אין כאן, הרי הבדלי גישה יש ויש. בספרי מבקש ר' שמעון לחדד את הפער בין הטהורה והטמאה, ומשום כך שולל את המוות המושהה, ואילו בספרי זוטא הוא מטשטש את הפער על ידי שלילת שכר

רשב"א בתוספתא. כאן לא רק שהטהורה אינה זוכה לשכר, אלא היא אף ראויה לעונש, 'פורענויות', כמו הטמאה. בכל השיטות הללו קיימת עדיין הבחנה כלשהי בין אישה טמאה וטהורה. אולם, לדברי רשב"א קיימת גרסה נוספת, המופיעה בירושלמי, ושם מיטשטש לחלוטין ההבדל בין הטמאה והטהורה: 'דתני ר' שמעון בן אלעזר אומר, אפילו טהורה ששתת סופה שהיא מתה בתחלואים רעים מפני שהכניסה עצמה למספק הזה המרובה' (פ"ג ה"ה [יט, א]). כאן עונשה של הטהורה אינו רק הוא אמינא, כמו בתוספתא, אלא מציאות; גם הטהורה 'מתה בתחלואים רעים'. בהתאם לשיטה זו, ליברמן מבקש לפרש גם את דברי הספרי 'שמעון בן עזיי אומר, בטהורה הכתוב מדבר, הואיל והביאה את עצמה לידי דברים הללו אף היא לא תצא מידי פורענות, לכך נאמר וניקה האיש מעון והאישה ההיא תשא את עונה' (ספרי כא [עמ' 25]).¹¹³ דרשת הספרי מבוססת על הקושי בלשון הפסוק 'והאישה ההיא תשא את עונה', שכן עונשה של האישה הטמאה כבר נזכר לפני כן, במילים 'וצבתה בטנה ונפלה ירכה'. הפסוק הנוסף נדרש על ידי ר' עקיבה בספרי (כא [עמ' 25]) ועל ידי ר' חלפתא בספרי זוטא (ה, לא [עמ' 239]), כמסייג את הענישה וקובע כי היא עשויה להיות מושהית. דרשת בן עזאי, לעומת זאת, מפרשת פסוק זה כמתאר עונש אחר, נוסף, שאינו זהה לעונשה של הטמאה – זהו, אם כן, עונשה של הטהורה.

לשיטות רשב"א בירושלמי ובן עזיי בספרי, גם הטהורה נענשת בעקבות הטקס. כיצד, אם כן, מפרשים תנאים אלו את הפסוק המתאר במפורש את שכר הטהורה: 'וניקתה ונזרעה זרע'? אין הם יכולים לפרשו כבתוספתא 'ניקתה מכל פורענויות הראויות לבוא עליה', ואף לא כר' שמעון בספרי זוטא 'מותרת היא לזרע מעתה', שכן לשיטתם הטהורה עומדת גם היא להיענש (ולפי רשב"א אף למות). בתוספתא פ"ה ה"ד (עמ' 177) אכן דורש רשב"א את הפסוק על עניין אחר לגמרי: 'איילונית לא שותה ולא נוטלת כתובה, שנאמר "וניקתה ונזרעה זרע"'.¹¹⁴ דרשה זו על האיילונית מופיעה בפסקת הספרי שהבאנו לעיל, בלשון 'דבר אחר', ושם נראה כי היא אכן משמשת חלופה לדרשות הלומדות מן הפסוק את שכר הטהורה.¹¹⁵ אמנם, גם לפי שיטות אלו נותר הבדל אחד בין הטמאה והטהורה. הטמאה אינה מתה מיד, בדרך הטהורה, אלא רק 'סופה שהיא מתה בתחלואים רעים'.

הטהורה. במקבילה שבירושלמי ר' שמעון מוצג רק כמתנגד לניצול לרעה של שכר הטהורה, ולא לעצם היותה ראויה לכך.

113 ליברמן, תוספתא בפשוטה, עמ' 628, אף מציע בלשון שמא להגיה בספרי 'שמעון בן [אל]עז'.

114 מקבילה: בבלי כו ע"א. בספרי זוטא מובאת דרשה דומה: 'רבן גמליאל אומר, ונקתה ונזרעה זרע – פרט לזרועה, לומר אין עוברה שותה' (ה, כח [עמ' 237]).

115 סוגיית הבבלי (כו ע"א) מייחסת את הדרשות של ר' עקיבה ור' ישמעאל על הפסוק 'וניקתה ונזרעה זרע', לחכמים החולקים על רשב"א.

(ודומה לזה 'אף היא לא תצא מידי פורענות', כלומר בסופו של דבר). לשון זו דומה ללשון שרבי נוקט בה במשנה לתיאור זו שהזכות תלתה לה: 'סופה שהיא מיתה באותה מיתה'. נראה, על כן, כי שיטה זו לא ביטלה לחלוטין את ההבדל בין טהורה וטמאה, אלא המירה את החפות בתליית העונש. הטהורה הידרדרה למעמד של זו שהזכות תלתה לה. גישה מעין זו אכן ראינו לעיל במשנה, שהעלימה את אפשרות החפות, אך העלתה במקומה, ובדיוק במקום שהחפות הייתה אמורה להופיע, את הזכות התולה.

המרה זו של החפות בזכות עשויה ליישב שאלה פרשנית חמורה. בעוד השיטות שאינן מקבלות את שכר הטהורה נדרשות לפרש מחדש את הביטוי 'ונקתה ונזרעה זרע', הרי השיטות המבטלות לחלוטין את אפשרות החפות עומדות בפני משימה פרשנית קשה יותר – הן צריכות לפרש מחדש גם את הרישה של אותו הפסוק: 'ואם לא נטמאה האשה וטהורה היא'.¹¹⁶ אפשר להציע שגישה זו פירשה את הפסוק כמתייחס לזו שתלתה לה זכות. אמנם לא מצאנו דרשה מפורשת כזו, אך מצאנו את שלילתה: 'טהורה היא – זו טהורה לא שתלת לה זכות'.¹¹⁷ הצורך בדרשה פולמוסית זו מעלה על הדעת כי דרשה מעין זו הייתה מוכרת, ואפשר שהיא זו שעמדה בתשתית המרת החפות בזכות במשנה ובדרשות התנאים.¹¹⁸

ייתכן שיש אף שיטות חריפות יותר, המבטלות לחלוטין את ההבדל בין טמאה וטהורה, ואפילו זכות אינן מותרות. כך אולי בשיטת ר' טרפון בספרי ח (עמ' 14), שהמנחה היא 'מזכרת עון' בלבד, ואילו אפשרות החפות אינה עולה כלל (כפי שאכן טוען נגדו שם ר' עקיבה). כיוצא בכך גם בספרי יב (עמ' 18) בדברי תנא קמא, שלפיו הזכות אינה מתפרשת כחפות אלא כנסיבות מקילות.¹¹⁹ שיטה זו משתקפת, על דרך ההיפוך, גם בהקפדתו של ר' ישמעאל לפרט את דרך פעולת

116 דרשות שונות עמלות להסביר את הייתור שבפסוק (ראו ניסוח השאלה בירושלמי פ"ג ה"ד [יח, ד] 'וכי אין אנו יודעין שאם לא נטמאה האשה שהיא טהורה?'). בברייתות המובאות בירושלמי ובתוספתא לומדים מכאן על שכר הטהורה, ואילו במדרשי ההלכה (הלומדים את שכר הטהורה מ'ונזרעה זרע') דורשים זאת על מעמדה של האשה הטהורה (כגון היותה מותרת לבעלה). הצד השווה בכל הדרשות הללו הוא הבנת הפסוק כפשוטו, כמתייחס לאפשרות שהאשה חפה מפשע.

117 ירושלמי, סוטה פ"ג ה"ד [יט, א]; בבלי ו ע"ב. דרשה מעין זו רמזה גם בהמשך הספרי ח (עמ' 15) בדברי ר' אליעזר בן יצחק איש הדרום על משך תליית הזכות. הוא קובע כי משך התלייה הוא 'תשעה חדשים שנאמר "ונקתה ונזרעה זרע"'. הקשר בין הפסוק לבין משך התלייה אינו ברור, ואפשר כי הוא מתבסס על פירוש של פסוק זה כמתייחס לזכות התולה. ניתן, לפיכך, לשחזר קריאה שבה 'טהורה היא' נתפרש על אישה שתלתה לה זכות, כבדרשת התלמודים, ואילו 'ונזרעה זרע' מפרט את משך זמן התלייה, הוזה למשך ההריון.

118 זכות תולה וחפות עומדות כשתי חלופות משלוש בחינות שונות: הן מבחינה פרשנית (ר' ישמעאל כנגד ר' עקיבה בספרי ח [עמ' 15]), הן מבחינה מעשית (טענות ר' שמעון שם כנגד ההשתייה), הן מבחינה אידאולוגית (הדרשות השונות על 'ונקתה ונזרעה זרע').

119 ראו לעיל פרק שני.

המים בדרשה זו בספרי ('המים המרים הללו למה הן דומין לסם יבש הנתון על גברי בשר חי ואין מזיקו'). תיאורו המפורט אינו אלא דחייה של התפיסה שהמים פועלים כרעל, אשר מזיק בכל מקרה, שלא כסם יבש. מן הצורך בניסוח דחייה מפורשת כזו ניתן להסיק שיש דברים בגו.¹²⁰

דוגמה מובהקת אף יותר להתעלמות מאפשרות החפות נמצאת בדרשת רבן גמליאל על מנחת השעורים: 'כשם שמעשיה מעשי בהמה כך קרבנה מאכל בהמה' (משנה פ"ב מ"א; ספרי ח [עמ' 14]).¹²¹ רבים עמדו על הקרבה שבין פירושו ובין דברי פילון בעניין זה, אך לא הושם לב להבדל המכריע ביניהם. פילון (על החוקים לפרטיהם ג, 57) מציג את פרשנותו הסמלית באופן בינרי – אשמה מול חפות: 'הקמח קמח שעורים, אולי משום שהמזון הבא מן השעורים הוא דו ערכי, מתאים הן לבעלי חיים חסרי תבונה והן לבני אדם עלובים (*ἀτυχεῖσιν*)'. סמל לכך שהנואפת אינה נבדלת במאומה מן החיות, ורביעותיהן בערבוביה ובלא הבחנה, והנקייה מכל האשמות דבקה בחיים ההולמים בני אדם.¹²² דברי רבן גמליאל, לעומת זאת, מניחים את אשמתה של האשה כדבר מובן מאליו, בלא להביא בחשבון את אפשרות החפות.

לסיכום: אפשרות החפות, המפורשת בפסוקי המקרא, אינה מקובלת על כל התנאים. יש אשר בוחרים להתעלם ממנה, יש הממעטים ומטשטשים אותה ויש המתנגדים לה במפורש. על פי גישה אחרונה זו, האשמה שבמעשי הסוטה טמונה לא בניאוף המסופק, אלא בעצם היותה סוטה, מופקרת, שמעשה ההיסתרות¹²³ מחשיד אותה בכגון אלו, ועל כן היא ראויה, בכל מקרה, לעונש. האותיות בגישות אלו מסרבים להבחין בין הטהורה והטמאה – כמתבקש מן הפסוקים – שכן זו כמו זו הנה חוטאת, מופקרת, הראויה לעונש (ואף למוות!). לפי שיטות אלו, ברי כי טקס הסוטה אינו עשוי להיות טקס בדיקה, שכן אשמתה של האשה – עצם אשמת היותה סוטה – ברורה, וממילא עונשה מובטח. מהלך הטקס, על כן, מתפרש על כורחך כהוצאה אל הפועל של אשמת הסוטה, המופקרת,¹²⁴ ולא כבירורה.

אכן, ממקומות מספר במשנה עולה כי מעמדה של הסוטה שנסתרה בעדים אינו עוד ספק אלא ודאי. כך במובהק בדרשה שבמשנה פ"ו מ"ג המיישמת את

120 השו"י 'דיגמא השקוה' במשנה, עדויות פ"ה מ"ו, ופירושו של פורסטנברג, דיכמה, שמדובר ברעל.

121 בספרי ח (עמ' 14) 'מעשה בהמה', ביחיד.

122 פילון, על החוקים ג, 57 (עמ' 99). גם כל שאר פירושי הסמליים של פילון בפרשה זו (ביחס לכלי החרס, לעפר ולמים הקדושים) הם כפולים, ומסמלים אשמה וחפות כאחד.

123 ההיסתרות היא זו שעליה נאמר בספרי יט 'ילכו כל העקרות ויקלקלו' וכן 'אין נותנין לעבירה שכר'. ראו לעיל הע' 110 בפרק זה, ואוסף המקורות המובאים בפרק הראשון, סעיף ו, ואשר מתייחסים אל הסוטה כמי שבוודאות נסתרה, כלומר כוודאי מופקרת ולא כספק נואפת.

124 ראו לעיל פרק שלישי, סעיף א, שבמהלך הטקס הסוטה אכן מוצגת כמופקרת שבגדיה פרומים ושערה סתור.

הפסוק בדברים כד, א – 'והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה ערות דבר' – על סוטה שנסתרה, ולומדת מכך על הצורך בשני עדי סתירה כדי לאסור אישה על בעלה.¹²⁵ דרשה זו מבוססת, על כורחך, על ההנחה שהסתירה אינה רק יוצרת מצב של ספק ניאוף, אלא מהווה כשלעצמה חטא מיני ודאי, 'ערוות דבר', חטא ההסתירות עם גבר זר לאחר התראה. אפשר שאף קביעת המשנה בפ"א מ"ב שהאישה שנסתרה אסורה על בעלה, אינה נובעת מן הניאוף המסופק, אלא מן הפריצות הוודאית.¹²⁶

מבט זה על הסוטה כפרוצה ודאי, ולא כספק נואפת, עולה מדרשות תנאיות שונות. כך בדרשת הספרי ביחס לקרבן הסוטה 'וזו באה על חטא' (ספרי ח [עמ' 14]), וכך גם בחששו של ר' ישמעאל 'אם כן ילכו כל העקרות ויקלקלו' (שם יט [עמ' 23]), וקביעת ר' שמעון ביחס לסתירה 'אין נותנין לעבירה שבר' (ספרי זוטא ה, כח [עמ' 238]). בכל הדרשות הללו מעשה הסתירה נתפס כחטא לעצמו, אף בלא ההנחה שהתרחש במהלכו מעשה אסור. שיטות אלו עשויות לשמש רקע הולם לתיאור תוצאות השתייה במשנה, שאינן מציגות כל אפשרות של חפות, ולפיכך אינן משקפות מהלך של בדיקה, אלא סופו של רצף ענישתי מובהק.¹²⁷

125 דרשה זו היא הבסיס לדרשות שבסוגיות הירושלמי (פ"א ה"א [טז, ב]) והבבלי (ה ע"ב), שבהן גלמדות הלכות שונות במשנה ביחס לסוטה (מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע בירושלמי ואיסור הייבום של הסוטה בבבלי) מפסוק זה בדברים.

126 השוו לדרשת הירושלמי על הסמיכות 'ונסתרה והיא נטמאה' – 'כיוון שנסתרה התורה קראה נטמאה' (פ"א ה"ב, [טז, ג]). לפי דרשה זו הטומאה אינה עוד בגדר מעשה נפרד (הבעילה עצמה) אשר האפשרות לקיומו היא האוסרת את האישה (כמפורש בדרשת הספרי ז' ונסתרה והיא נטמאה – סתירה כדי טומאה), אלא מעמד הלכתי (של בעולה) הניתן לאישה מכוח עצם הסתירה.

127 ההיטלטלות של טקס הסוטה בספרות חז"ל בין בדיקה לבין ענישה משתקפת היטב בפירושים השונים להשקיית בני ישראל על ידי משה לאחר חטא העגל (שמות לב, כ). התוספתא (עבודה זרה פ"ג הי"ט; השוו בבלי ע"ז מד ע"א) רואה בכך מעשה של בדיקת סוטה 'ויזר על פני המים וישק את בני ישראל' – שביקש לבדוק כדרך שבדקין את הסוטות. וכן מפורש בפרקי דרבי אליעזר פרשה מד: 'והיה משקה את ישראל, וכל מי שנשק את העגל היו שפתותיו נתפסות מהזהב ושבט לוי היו הורגים אותו'. הרי לך אורדיל של ממש. בדרשה שבירושלמי, לעומת זאת, אין מדובר בבדיקה אלא בענישה: 'ר' ברכיה ר' אבא בר כהנא בשם ר' ליעזר, כל מי שהיה לו עדים והתראה היה מת בבית דין. עדים ולא התרייה היה נבדק כסוטה. לא עדים ולא התרייה היה מת במגפה. רב ולוי בר סיסי תריהון אמרין, זיבח קיטר ניסך היה מת בבית דין. טיפח ריקד שיחק היה נבדק כסוטה. שמח בליבו היה מת במגפה' (פ"ג ה"ד [יט, א]). לפי שתי שיטות האמוראים, אין כל ספק לגבי אשמתם של אלו ש'נבדקו כסוטה' (בנוסף הגניזה בירושלמי 'מת כסוטה' [גינצבורג, שרידי הירושלמי, עמ' 209], ואילו במקבילה בבבלי, יומא סו ע"ב 'במיתה', והכול מכוון למיתה בידי שמים בניגוד לבית דין), שהרי היו עדים לגבי עבודתם (לפי הראשון) או שידוע שריקדו ושיחקו (לפי השני). הבעיה אינה אלא חוסר היכולת להעניש את בני ישראל ענישה נורמטיבית, לפי דיני הראיות הרגילים (אין חטא שגורר מיתת בית דין או שחסרה התראה), ולפיכך מתפקדת בדיקת הסוטה כענישה אלטרנטיבית (בדומה למוות במגיפה). טקס הסוטה מאבד כאן את משמעותו כבדיקה, והופך פשוט לדרך ענישה חלופית.

פרק חמישי

'מידה כנגד מידה' בטקס הסוטה

בפרקים הקודמים בחנתי משניות המתארות את שלביו השונים של טקס הסוטה. פרק זה עוסק גם הוא במשנה (פ"א מ"ז) המופיעה באמצע תיאורו הרציף של הטקס, אלא שמשנה זו אינה חלק מן התיאור הנרטיבי, אלא מעין דין וחשבון רפלקסיבי על אופיו. המשנה מפרשת את מחוות הטקס במונחים של 'מידה כנגד מידה', ומשום שהיא נמצאת באותו הקובץ המתאר את הטקס, היא זכאית ללא ספק לתואר הפירוש הקדום ביותר לו. קודם שאגש לפענוח המשנה עצמה, אבחן, כהכנה לכך, את המקבילה הארוכה והמפורטת יותר (וכפי שאבקש להראות גם הקדומה יותר), הנמצאת בתוספתא.

א. 'במידה שמדדה' – תוספתא, סוטה פרק ג הלכות ב–ה

בפרקים ג, ד בתוספתא סוטה מופיע קובץ אגדי גדול העוסק בשלושה עקרונות שונים של הגמול האלוהי: 'במידה שאדם מודד בה מודדים לו' (פ"ג ה"א–פ"ד ה"י); 'מי שהתחיל בעבירה לוקה תחילה' (פ"ד ה"י–ה"ט"ו); 'מה שבקשה לא ניתן לה, ומה שבידיה נוטל ממנה' (פ"ד ה"ט"ז–ה"י"ט). בראשיתו של העיסוק בכל כלל מובאת דוגמה מטקס הסוטה, ואחר כך שורת דוגמאות מסיפורי המקרא. כך למשל ביחס לכלל 'במידה שאדם מודד' מובאים המקרים הבאים: סוטה, מבול, מגדל בבל, סדום, מצרים, סיסרא, שמשון, אבשלום, סנחריב, נבוכדנצר; ולאחריהם דוגמאות לטובה: אברהם, יוסף, משה. סדר הדוגמאות, להוציא הדוגמה הפותחת כל קובץ, הוא כרונולוגי, על פי סדר המקרא.¹ בראשית הקובץ מובאת רשימה ארוכה המפרטת את עונשה של הסוטה, מידה כנגד מידה. נביא אותה כנוסחה בכת"י ערפורט,² ונציג אותה באופן שידגיש את מבנה המיוחד.

1 בשני העקרונות האחרים מובאות רק דוגמאות לרעה, שכן אלו יישומים ספציפיים של ענישה במתכונת העיקרון הראשי של 'מידה כנגד מידה', המופיע לפיכך בראש.

2 השיקולים הפילולוגיים לבחירה בכת"י ערפורט כאן, והתמיכה הברורה לכך מקטע הגניזה במקום זה, מובאים בפירוט במאמרי על פסקה זו (רוזן-צבי, סתר, עמ' 370–372). על החלוקה

וכן מצינו בסוטה שבמידה שמדרה בה מדדו לה:

1. היא עמדה לפניו לפיכך כהן מעמידה בפני הכל לראות את קלונה.
2. היא פירסה סדין לפיכך כהן נוטל כפה מעל ראשה ומניחה תחת רגליו.
3. היא קישטה לו פניה לפיכך פניה מוריקות.
4. היא כחלה לו עיניה לפיכך עיניה בולטות.
5. היא חגרה לו בציצין לפיכך כהן מביא חבל המצרי וקושרו למעלה מדדיה.
6. היא הראתו את בשרה לפיכך כהן מראה קלונה לרבים.
7. היא פשטה לו יריכה לפיכך יריכה נמסית.
8. היא קבלה אותו על בטנה לפיכך בטנה צבה.
9. היא האכילה אותו מעדנים לפיכך קרבנה מאכל בהמה.
10. היא השקתו יין בכוסות משובתין לפיכך כהן משקה מים המרים בכלי חרס.
11. היא עשתה בסתר והיושב בסתר משים פנים עליה, שני ועין נואף שמרה נשף לאמר לא תשורני עין, וסתר פנים ישים. דבר אחר, שהוציא סתרין שלה בגלוי, שני תכסה שנאה במשאון תגלה רעתו בקהל.

התוספתא מציגה את טקס בדיקת הסוטה על פי שלבים, ומתאימה להם שלבים שונים של החטא שביצעה כביכול האישה. המבנה בכל הפסקאות קבוע: 'היא' בצירוף פועל בעבר, וכנגד זה – 'לפיכך (כהן)' בצירוף פועל בהווה. שלבי הטקס המוצגים בתוספתא מבוססים ברובם על התיאורים שבמשנת סוטה פרקים א–ג,³

לשני טורים שליברמן עורך לנוסח הפנים של מהדורתו בפרקים אלו, ראו מיליקובסקי, הטקסט המקורי, עמ' 357, הע' 26.

3 חלק מן השלבים (כגון תיאור תוצאות השתייה בפסקאות 3–4, וכן החבל המצרי בפסקה 5) אינם מופיעים בדברי התוספתא בפרקים א–ב כלל (השוו לתיאור ההשפלה בתוספתא פ"א ה"ו, ולתוצאות השתייה, שם ה"ד), ונראה כי נלקחו לכאן ישירות מתיאורי המשנה. אמנם לא כל שלבי הטקס המתוארים ברשימה שבתוספתא נמצאים במשנה. דוגמה מובהקת לכך היא 'כהן נוטל כפה מעל ראשה ומניחה תחת רגליו', בניגוד לתיאור סתירת השיער בפ"א מ"ה (בכ"י וינה נוסף אמנם תיאור סתירת השיער כבמשנה, 'לפיכך כהן סותרו', אך זוהי

ולפיכך שונים בפרטים רבים מן הטקס המקראי. כך באשר לנוכחות הקהל: 'מעמידה בפני הכל',⁴ קריעת הבגדים וטקס הביזוי: 'מביא חבל מצרי [...] מראה קלונה לרבים',⁵ וכן תוצאות השתייה הניכרות בפני האשה: 'פניה מוריקות [...] עיניה בולטות'.⁶ למעשה, כמחצית משלבי הטקס המתוארים בפסקה זו (פסקאות 1, 3–6, לפי המספור לעיל), אינם מופיעים בטקס המקראי.

הפסקאות מסודרות בתוספתא שלא לפי סדרו הכרונולוגי של הטקס,⁷ כניכר מהצגת תוצאות שתיית המים לפני קשירת החבל המצרי, שלא כסדר במשנה ובניגוד לכל היגיון. ברי כי הרצון להתאים לכל שלב בחטא שלב מקביל בטקס מחייב לוותר על הסדר הכרונולוגי באחד מן הצדדים, שהרי לא ניתן לשמור על שני הסדרים העצמאיים ובו בעת גם ליצור התאמה בין כל שלב ושלב בהם.⁸ התוספתא הכפיפה לפיכך את סדרו של העונש לזה של החטא. כך,

ככל הנראה תוספת על פי הבבלי). השוו ספרי יא (עמ' 17), וראו לעיל פרק שלישי, סעיף ב. נוסף על כך, בצד תיאור תוצאות השתייה בדומה לפ"ג מ"ד: 'פניה מוריקות ועיניה בולטות' (כשיטת ר' שמעון בספרי ח [עמ' 15]) התוספתא מביאה את תיאור המוות המקראי: 'וצבתה בטנה ונפלה יריכה' (וכן הוא בפ"א מ"ז בסופה [תוספתא פ"ד ה"י]). נראה כי התוספתא כאן מנצלת את השיטות השונות בעניין הטקס כדי להגדיל את מספר שלביו, ועל ידי כך להגדיל את מספר תיאורי החטא המקבילים להם. באופן כללי ראוי לציין כי פרקים ג–ד בתוספתא (בניגוד לפרקים א–ב) אינם הערות לפי סדר המשנה, אלא יחידה רציפה ועצמאית (ראו על כך אבנר, עריכה ומבנה, עמ' 49–51, הע' 1), ולפיכך אין לראות ברשימה זו הערות לתיאורי הטקס במשנה, אלא פרשנות לטקס הסוטה בכללו, במתכונתו התנאית, כדוגמת זה המתואר במשנה.

4 פ"א מ"ו. הטקס המתואר במקרא הוא טקס כוהני-מקדשי סגור, ואין בו רמז לנוכחות קהל. ראו מילגרם, במדבר, עמ' 348–350. הפסוק המצוטט במשנה זו כראיה לנוכחות הקהל לקוח מעונש הנאפות ביחזקאל כג, ולא מטקס הסוטה בספר במדבר.

5 המשנה שם. ראו התנגדותו של ר' יוחנן בן ברוקה, משום ש'אין מנוולין בנות ישראל יתר ממה שכתוב בתורה' (ספרי יא [עמ' 17]).

6 פ"ג מ"ד. תוצאות אלו מנוגדות למתואר בפסוק, ומקורן בדברי ר' שמעון (ספרי ח [עמ' 15]), אשר מנמק אותן בצורך בתוצאות גלויות לקהל: 'וכי מה מודיע לכל העומדים שסוף זה למות וצבתה בטנה', והמשנה סתמה כשיטתו. במקרא מדובר בפגיעה פנימית בלבד ('וצבתה בטנה ונפלה יריכה'), ולא בפגיעה חיצונית ומוות.

7 ראו על כך אבנר, עריכה ומבנה, עמ' 165, הע' 1.

8 יש לזכור כי קל הרבה יותר לעצב נרטיב כרונולוגי של החטא, שכן לחטא, בניגוד לעונש, אין סדר אחד מחייב, ולפיכך ניתן להגמישו לפי צורכי ההתאמה לעונש. הדוגמה המובהקת לכך היא הסידור של האכילה והשתייה לאחר הבעילה, בניגוד למוטיב המקובל של סעודה, ובייחוד שתיית יין, כשלב בפיתוי המוביל לבעילה (ראו פ"ד מ"ד: 'הרבה יין עושה'; והשוו דרשת רבי בבבלי, סוטה ב ע"א; ברכות סג ע"א; נזיר ב ע"א). איחורה של הסעודה מאפשר להתאימה להבאת המנחה ולהשקיה שבסוף הטקס. שלבים אחרים בחטא, שבהם הסדר מחייב יותר, כגון הקדמת ההתקשטות לבעילה או שלבי הבעילה עצמם ('הראתו [...] פשטה [...] קבלה'), עוצבו אכן כסדרם. היחסים בין טור החטא לטור העונש מורכבים אם כן יותר

למשל, התאימה התוספתא בין הפגיעה בפנים, האמורה לחתום את הטקס (פ"ג מ"ד) לבין קישוט הפנים, אשר מקומו בתחילת סיפור החטא. סיפור החטא אכן מתואר בתוספתא לפי התפתחות כרונולוגית, בארבעה שלבים עוקבים: ההכנות (פסקאות 1–2),⁹ ההתקשטות (3–5), הבעילה (6–8) ולבסוף הסעודה (9–10).¹⁰ שני השלבים הראשונים – ההכנות וההתקשטות – מכילים חמש פסקאות, וכך גם שני השלבים האחרונים – הבעילה והסעודה. חלוקה זו של התוספתא לשני חלקים שווים – עד הבעילה וממנה והלאה – מוכחת מכך שבפסקאות 1 ו-6, הפותחות את שני החלקים, מופיע ביטוי דומה, שהוא מעין תיאור כללי של ענישת הסוטה, המפורטת בפסקאות האחרות: 'לפיכך כהן מעמידה בפני הכל לראות את קלונה', 'לפיכך כהן מראה קלונה לרבים'. אכן, עוד נראה כי רעיון הפרהסיה, הצגת קלונה של האשה ברבים, ניצב במוקד הרשימה כולה. אמנם, גם פסקאות הטקס לא הובאו באופן מקרי. ניתוח דווקני מלמד כי הטקס מחולק לשתי רשימות נפרדות: מעשי הכוהן ותוצאות שתיית מי המרים, ושתי רשימות אלו מובאות לחלופין בקבוצות של שתיים שתיים. הפרדת שתי הרשימות (כפי שנעשה בדרך הצגת הברייתא למעלה) מגלה כי סדר מעשי הכוהן מובא גם הוא בדיוק כפי סדרו בטקס המתואר במשנה: העמדה, ניוול, קרבן והשקיה.

מן הנראה במבט ראשון, וסדרו של כל אחד מן הטורים מתגמש כדי להתאימו לאחר. אולם העובדה המשמעותית לענייננו היא שהברייתא עיצבה אל מול הטקס נרטיב רציף של חטא, מראית עין של סיפור כרונולוגי, ולא שלבים מקוטעים העומדים בפני עצמם. רק נרטיב כזה יכול ליצור את התחושה שהעונש נובע מן החטא ומגיב עליו.

9 הפרדתי במכוון בין שלב ההכנות להתקשטות. בפסקה השנייה בתוספתא מוזכר בשני כתבי היד 'סדין', וליברמן הגיה, בעקבות המקבילה בבבלי, 'סד[ר]ין' (=סודרין). אך נראה יותר שגרסת הבבלי היא פרסה לו סודרין נאין על ראשה' (השוו ינאי, עמ' קפב: 'היא אסרה ערי בראשה') אינה אלא עיבוד, שנועד להתאים במדויק את החטא לעונש: כיסוי הראש כנגד הסרת הכיסוי. בתוספתא, לעומת זאת, נראה כי מוקד העונש אינו עצם נטילת הכפה מעל ראשה, אלא דווקא הסיפה: 'ומניחה תחת רגליו', וזו היא המקבילה המדויקת של 'פירסה [לו] סדין'. הסדין, שהיה אמור לשמש מצע לאהוב, משמש עתה מצע לרגליו של הכוהן. אכן, סדין שימש הן לעיטוף הגוף והן מצע לישיבה ושכיבה, ראו משנה, כלים פכ"ד מ"ג; בן-יהודה, מילון, ערך 'סדין', עמ' 3966). לפיכך אין מתואר כאן שלב בהתקשטות, אלא חלק מן ההכנות לפגישה. הפרדה זו מתבקשת גם לאור הסימטריה בין שני חלקי הרשימה, כמתואר למעלה: שני שלבים בחלק הראשון שלפני הבעילה, ושניים בחלק השני. התוצאה היא של מבנה כיאסטי מדוקדק: 2-3-3-2.

10 קשה לקבל את פירושה של הלנר-אשד (קינתי, עמ' 141) שתיאור הסעודה בברייתא זו הוא מטפורי, כלשונה: 'עלילת בית הסתר מגיעה לשיאה במעשה המיני עצמו, המתואר כסעודה, סעודת מלכים על הסדין הפרוש [...] גוף האשה – כליו, כוסותיו ושיקוייו – הם המשביעים ומרווים את הגבר'. ראשית, מעשה הבעילה כבר תואר לפני כן ('היא קיבלה אותו על בטנה'), ושנית, התוספתא מדמינת אירוע שלם, שאינו נפתח במעשה הבעילה ואינו מסתיים בו, אלא כולל הכנות שונות, מפגש ופיתוי, בעילה וסעודת אוהבים.

מניתוח זה עולה כי הרשימה שבתוספתא בנויה בסדר מופתי, מחושב ומשוכלל ביותר: ברשימה עשר פסקאות ועוד פסקת סיום. הפסקאות השונות מציגות שני מהלכים מקבילים – החטא ועונשו. תיאור החטא מתקדם בסדר כרונולוגי, ומחולק לשני חלקים שווים – עד הבעילה וממנה והלאה, ואילו תיאור העונש מערב שתי רשימות – מעשי הכוהן ותוצאות השתייה – במתכונת של שתיים שתיים לחלופין. כך מושג בתוספתא סדר כפול ומשולש: שני טורים המתאימים זה לזה בקשר של חטא ועונשו – מידה כנגד מידה, ולכל אחד מהם גם סדר ומבנה משלו. דרך עיצוב הרשימה בתוספתא – החטא מתקדם בסדר כרונולוגי ולכל שלב בו מותאם שלב מקביל מן הטקס – יוצר את הרושם כאילו הטקס בנוי כתגובה לחטא. אמנם כיוון שחטאה של הסוטה אינו ידוע (ולמעשה אין צורה אחת מסוימת של ניאוף), ברור כי החטא המתואר בברייתא הוא בדיוני, ונבנה במידה רבה על פי הטקס ובהתאמה אליו. כנגד כל שלב בטקס נמצא המעשה שמצדיק אותו, וכך הוא נטען כולו במשמעות של מידה כנגד מידה. כך למשל כנגד השקיית הסוטה את מי המרים בכלי חרס, מתוארת השקיה מקבילה, אך הפוכה, שהתבצעה כביכול בידי הסוטה עצמה: 'היא השקתו יין בכוסות משובחין'. באופן דומה נבנה קישוט הפנים כתמונת ראי כנגד תוצאות השתייה: 'פניה מוריקות [...] עיניה בולטות'.¹¹ מכאן עולה בבירור כי החטא משוחזר על פי הטקס, ולא להפך, כדרך שהדברים מוצגים ברשימה.

צירוף הנתונים דלעיל – תיאור הטקס ברשימה דומה לזה שבמשנה, והקבלת כל שלב בטקס לשלב מחטאה של האישה הנענשת – מוביל לראיית הרשימה כפירוש תנאי לטקס הסוטה, המעניק פשר לחלקיו השונים על פי העיקרון של מידה כנגד מידה. אלא שהטקס המתפרש ברשימה אינו זה המקראי, אלא המשנאי, כפי שראינו. הפשר מוענק, שלב אחר שלב, דווקא לטקס במתכונתו החדשה. לפיכך גם אין לתמוה על כך שלא מצוטטים ברשימה פסוקים מפרשת סוטה,¹² בניגוד לכל הדוגמאות האחרות לעיקרון של מידה כנגד מידה בהמשך התוספתא, המבוססות כולן, בלא יוצא מן הכלל, על דרשות פסוקים. עובדה זו ראויה לציון מיוחד, שכן אף שהביטוי 'במידה שאדם מודד בה מודדין לו', הפותח את

11 תיאור העונש נלקח ממשנת סוטה פ"ג מ"ד, על פי שיטת ר' שמעון, כאמור, ושם גם מתוארים במפורש השיקולים ליצירת עונש מידי וגלוי כזה. לפיכך אין אפשרות לטעון כי העונש מעוצב כאן על פי החטא. רק לפרט אחד בתיאור הטקס בתוספתא זו לא נמצאה מקבילה במקום אחר, וייתכן שהוא אכן נוסף כדי לשמש מידה כנגד מידה לתיאור החטא: הנחת הכפה תחת רגלי הכוהן, בהתאמה לפריסת הסדין (ראו לעיל הערה 9 בפרק זה). בפסקאות שנמצאות רק בכת"י וינה ובבבלי יש דוגמה נוספת לעיצוב העונש בהתאמה לחטא: נשירת הציפורניים, כנגד מעשה הקילוס: 'היא הראתו באצבעה לפיכך ציפורניה נושרות'. על 'מראה באצבע' כקילוס, ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה על אתר; אורבך, קילוס, עמ' 9; פלוסר, בית שני, עמ' 290.

12 בכת"י וינה (ובדפוס הקרוב לו) הובא פסוק בפסקה הפותחת: 'שנ' והעמיד הכהן את האשה לפני ה', אך זו ככל הנראה תוספת שאינה מקורית.

הברייתא שלנו, רווח למדי בדברי התנאים, אין עוד דוגמה להופעתו בהקשר של פרשנות דברי חז"ל עצמם ולא של פסוקי המקרא.

במהלך הפרקים הקודמים ראינו כי פרטים שונים במשנה חורגים במובהק מן האופי של טקס בדיקה, המיועד לבחון את חפותה או את אשמתה של הסוטה, וביקשנו, על בסיס רמזים שונים, לטעון כי המשנה מעצבת למעשה טקס ענישה. טענה זו מקבלת חיזוק משמעותי מן התוספתא שלפנינו, המתארת את הטקס כרצף אחד של ענישה. לא רק שאפשרות חפותה של הסוטה ('ונקתה ונזרעה זרע') כלל אינה עולה ברשימה, והטקס מסתיים בפגיעה גופנית כאפשרות יחידה, אלא שמעשי המים ומעשי הכוהן בלולים זה בזה לחלוטין, ולא נעשית כל הפרדה בין מהלך הטקס לתוצאות השתייה. במקום טקס בדיקה המוביל, במקרה של אשמה בלבד, לפגיעה גופנית, האירוע המתואר כאן הנו מהלך רצוף אחד של ענישה, במתכונת מידה כנגד מידה, שתוצאות השתייה אינן אלא סופו המר אך המתבקש. פסקת התוספתא אף עשויה לתרום משהו להבנת מניעיו של טקס הענישה. אפשרות זו עולה על שום אופייה המיוחד של רשימה זו שאינה הלכה ואינה הטפה מפני הזנות, אלא תיאור כפשוטו;¹³ תיאור צבעוני ומפורט של מעשה החטא לפרטיו. המבנה הייחודי של הרשימה – שבה אל מול מחוות הטקס מדומיינות, מעוצבות ומוצבות מחוות החטא – מאפשר לנו על כן הצצה נדירה למדי אל הדרך שבה מדמיינים החכמים את מעשה הניאוף עצמו. התוצאה מפתיעה למדי: בניגוד לעיסוק המקובל בניאוף, מן המקרא ועד חז"ל, הממוקד בפגיעה באל, בבעל, בצאצאים ובייחוס,¹⁴ כאן אין זכר לכל אלו. שחזור הניאוף כאן אינו

13 על לשונה הלאקונית של הרשימה עמד מירסקי (צורות, עמ' 41) מתוך הנגדה לפיוטו של ינאי: 'ועוד משונה הפיוט מן הברייתא, שפסוקי העבירה שבברייתא כולם תיאור של הרגל דבר, שלא שום לשון של גינוי, כאילו אין כאן מעשה עבירה כלל. ואילו הפיוט מידת הרגש המתרגש בו פיתכה בתוך התיאור, בתוך כל פסוק ופסוק, לשונות של עבירה'.

14 על ההקשרים השונים שהניאוף נידון בהם במקורות הקדומים, ראו רוזן-צבי, סתר, עמ' 385–386, הע' 72. רשימה מפורטת של חטאי הניאוף מופיעה גם אצל פילון, על עשרת הדברות, 121–131. הניאוף, על פי פילון, פוגע בנפשות החוטאים עצמם (שכן הם נכנעו לתשוקות הגופניות), בילדיהם (ייחוס), במשפחותיהם (בושה) ולבסוף במדינה כולה (שם, 127), אולם הקרבן העיקרי נותר הבעל המרומה (129) אשר מאבד את אשתו (124) אינו זוכה למימוש הנישואין (126) ואף לא ליורשים לגיטימיים (128). גם בעיבודו של ינאי לברייתא (עמ' קפב) מופיעים כל המוטיבים החסרים ברשימה המקורית: פגיעה בבעל ('סררה בכותב לה כתובה') ובמוסד הנישואין ('שתה עיניה באחר'), וכן עבירה כלפי האל ('מרה באלה ובשבועה', 'עבירתה בספר כתובה'). הצורך בהשלמת פרטים אלו על ידי הפייטן הקדום מעיד על חריגותה של הרשימה שאינה מכילה אותם. השוו למסקנתו של מירסקי, צורות, עמ' 41: 'פשוט הדבר שנטל ינאי מן המקורות ושינה בהם ועיבדם, הכול לפי חיסומו של הפיוט, וכן אנו רואים מקראות ומשניות ובריתות הרבה מפויטים בפיוטיו'.

מתמקד בחטא הדתי,¹⁵ בפגיעה בבעל (שאינו נזכר כלל) או בשבירת המבנה המשפחתי והייחוס,¹⁶ אלא בשאלות של אקטיביות, של חירות, של פיתוי ושל סתר.

התוספתא מציגה ניאוף שכולו אקטיביזם נשי: מן היוזמה ('היא עמדה לפניו') והפיתוי ('קישטה לו פניה') ועד סעודת האוהבים ('היא האכילה אותו [...] השקתו'). אפילו מעשה הבעילה עצמו מוצג כפעילות נשית: 'היא פשטה לו יריכה [...] קיבלה אותו על בטנה' – קבלה, לא היחדרות. למעשה סיפור הניאוף כולו, למן הרגע הראשון ועד האחרון, מורכב מסדרת מעשים שעושה האישה. עניין זה מתחדד בפסקה האחרונה, שם מובא פסוק מאיוב, המתאר את הנואף שמנסה להסתתר, אך נדרש על הנואפת עצמה: 'היא עשתה בסתר שני' ועין נואף שמרה נשף'.¹⁷ בהקשר זה יפים דבריה של מלילה הלנר-אשד: 'בעלילה לפנינו יוזמת הקשר האסור כולה בידי האישה, והיא נוהגת חירות, כמעט מלכות, בבנייה יוזמה לתפארת של קשר תשוקה'.¹⁸ החטא אכן מתואר כמעשה מוקפד, המלווה בהכנות רבות; מהלך ארוך, מתוכנן (התקשטות וזימון), מוקפד ואריסטוקרטי ('ינינו משובחין בכוסות משובחין'). אכן, מעשה הבעילה עצמו תופס ברשימה רק כשניים מתוך אחד עשר הפסקאות (7–8), ואילו רוב תיאורי החטא (וממילא גם העונש) ממוקדים בהתקשטות ובפיתוי.¹⁹

כנגד סיפורו של החטא, מעוצב הטקס כסיפור מהופך, שבו הכוהן פועל והאישה פסיבית לגמרי, מראש ועד סוף. פסיביות זו מתחדדת לאור השוואה לטקסי מקדש אחרים, שבהם האדם המיטהר, ולא רק הכוהן, פועל במקדש.²⁰ למעשה, מוצג כאן הטקס כתמונת ראי של החטא, שחזור גרוטסקי ומהופך של מעשה האהבה, שבו מחליף הניוול את הקישוט, ומעשי האישה מומרים באלו של הכוהן. במהלך הטקס מבצע הכוהן את כל מה שעשתה האישה במעשה האהבה: היא פרסה סדין, ועתה הוא פורס אותו, היא הראתה את בשרה ועתה הוא חושף אותו, וכן הלאה. מעבר לענישה עצמה, יש כאן השבה של הסדר הטבעי למקומו.

15 השוו למשל אדר"נ, נוסח א פט"ז: 'הולך לדבר עבירה, אומר לו, ריקה, הרי הוא אומר, מות יומת הנואף והנואפת'.

16 השוו ויקרא רבה כג, יב (עמ' תקמה–תקמו).

17 מדרשים אחרים אכן דורשים את הפסוק על הנואף עצמו, ראו ויקרא רבה כג, יב (עמ' תקמה): 'ועין נואף שמרה נשף. והנואף הזה יושב ומשמר אימתי נשף בא'; וראו הערת מרגליות שם, שורה 8, והמקבילות המוזכרות שם.

18 הלנר-אשד, קינתי, עמ' 139.

19 על התקשטות נשית כפיתוי, ראו ספרי דברים ריג (עמ' 246), ולהלן פרק שמיני, סעיף א.

20 השוו לדוגמה לתיאור טהרת המצורע במסכת נגעים פרק יד, שם הן הכוהן הן המצורע פועלים, והמשנה עוברת מזה לזה (כגון: 'בא [כוהן] לגלח את המצורע, העביר [מצורע] תער על כל בשרו וכבש בגדיו וטבל', וכן הרבה). ניגוד זה מתחזק לאור ההשוואה המפורשת שעושה משנת סוטה פ"א מ"ה בין העמדת הסוטה בשער ניקנור לזו של המצורע.

האקטיביזם הנשי מומר בגברי, ומעשה הבעילה חוזר על כן למצבו הראוי – פעילות גברית וסבילות נשית. הסדר מושב, בסופו של יום, על כנו.²¹

ב. 'ירך התחילה בעבירה' – משנה, סוטה פרק א משנה ז

בניגוד לתיאור הארוך והציורי בתוספתא, תיאור החטא במשנה מינימלי – התקשטות, עירום ובעילה. זה לשון המשנה:

במידה שאדם מודד בה מודדין לו:

היא קישטה את עצמה לעבירה והמקום²² ניוולה.²³

היא גילתה את עצמה²⁴ והמקום גילה עליה.²⁵

ירך²⁶ התחילה בעבירה²⁷ תחילה לפיכך תילקה הירך תחילה ואחר
ואחר כך הבטן ואחר כך הבטן, ושאר כל הגוף לא פליט.

21 בעקבות עבודתו של יהושע לוינסון על החיקוי והסיגול של מופעי התאטרון הרומי באגדה החז"לית (לוינסון, אשת פוטיפר), ניתן לראות גם פסקה זו בתוספתא כמעצבת מעין הצגה שכנגד כזו. ליתר דיוק ניתן לראות כאן (וגם זאת בעקבות לוינסון) השפעה של הצגות המימוס, הפופולריות כל כך בארץ ישראל הרומית, אשר אחד מנושאייהן המקובלים והרווחים ביותר היו סיפורי ניאוף (ריינולדס, מימוס; עדויות על הפופולריות הרבה של הצגות אלו גם בקרב הציבור היהודי, והשפעתן אף על האגדה החז"לית, ראו הר, תאטראות; וייס, פנאי, עמ' 6–7). במחזות אלו הוצגו הנשים כמפתות גברים חלשים מהן וכפופים להן (ריינולדס, מימוס, עמ' 81; לוינסון, אשת פוטיפר, עמ' 290). הסיגול הרבני של סוגה זו, פלל, כפי שמראה לוינסון, היפוך תפקידים, בהעמידו את החכם היהודי, הכובש את יצרו, מול האישה הזרה, המפתה (ראו למשל שרשרת הסיפורים על עמידתם של גיבורים שונים – הראשון שבהם יוסף הצדיק – אל מול פיתוי המטרונות הרומיות, באדר"ג, נוסח א פט"ז [עמ' לב], וניתוחו של שופר, יצר). במקרה שלנו מופיע ההיפוך במפורש על ידי הנגדת סיפור הניאוף, שכולו נשי, לתיאור הטקס הגברי, המחזיר את הסדר על כנו. גם כאן, כמו בסיפור שמנתח לוינסון על יוסף ואשת פוטיפר בבבלי, הפתרון מתגלה ברמותו של הכוהן, המסמל את השבת הסדר וההיררכיה הנכונים.

22 'המקום' הוא מן הכינויים הקדומים בספרות חז"ל, אשר הוחלף בשלבים מאוחרים יותר בכינויים רווחים כגון 'הקדש', 'הקב"ה'. ראו מרמורשטיין, דוקטרינה, עמ' 108–147; לרנר, ארבע רוחות, עמ' 106; אורבך, חז"ל, עמ' 53–68; אפרתי, המקום; כהנא, מכילות, עמ' 76, הע' 80.

23 בכת"י אוקספורד ומינכן של הבבלי 'מנוולה', אך בכתבי היד של המשנה 'ניולה' בעבר.

24 בכת"י קיימברידג' (לו) 'לעבירה', אך ליתא ברוב כתבי היד, וזו נראית כתוספת על פי השורה הקודמת. נראה אכן שאין צורך בתוספת זו כאן, שכן שלא כ'קישוט', היכול להיות למצווה או לעבירה, למילה 'גילוי' (כשהיא מופיעה בהקשר של הגוף) משמעות שלילית בפני עצמה.

25 בכל כתי"י של הבבלי 'מגלה אותה' בהווה.

26 בכת"י פארמה 'הירך', ובדפוסים 'בירך'.

27 בכת"י קיימברידג' (לו) 'לעבירה'; ראו אפשטיין, נוסח, עמ' 1116.

תיאור שלבי החטא במשנה, בניגוד לזה שבתוספתא, אינו דורש דמיון מפותח. די להניח שהייתה בעילה כדי לשחזר את העירום ('גילתה את עצמה'), ואילו ההתקשטות לעבירה עולה מתוך מחוות הסרת התכשיטים במשנה הקודמת. התיאור הוא אמנם כרונולוגי, כבתוספתא, אך קצר ורזה ונראה כראשי פרקים של חטא יותר מאשר כתיאור מלא שלו. כך הדבר גם ביחס לטור המקביל – הענישה. בניגוד לתוספתא המביאה את הטקס לפרטיו, שלב אחר שלב, מתארת המשנה שני שלבים בלבד – 'ניוולה' ו'גילה עליה' – ושניהם שונים מאלו המופיעים בתוספתא. זאת ועוד, שני השלבים המתוארים במשנה אינם כלל מעשים המבוצעים על ידי הכוהן, אלא תכליתם של מעשים אלו. נסביר: על פי המתואר במשניות הקודמות, הכוהן קורע את בגדיה של האישה 'עד שהוא מגלה את ליבה' ומסיר את תכשיטיה 'כדי לנולה'. בעוד התוספתא מפרטת את המעשים עצמם, המשנה מתארת רק את התכליות: 'ניוולה', 'גילה עליה'.²⁸ במשנה ובתוספתא כאן מופיעים אם כן שני תיאורים שונים של החטא ועונשו.²⁹

ניתן לדייק אף יותר ולקבוע כי המשנה אינה מפרשת את מהלך הטקס כולו, כדרך התוספתא, אלא רק את שתי המשניות שלפניה. שני המשפטים הראשונים מתייחסים, במבנה כיאסטי מדויק, לשתי המשניות הסמוכות, המתארות את מחוות הביזוי:

משנה ו – היו עליה כלי זהב [...]

מעבירים ממנה כדי לנולה

משנה ה – וכהן אוחז בבגדיה [...]

עד שהוא מגלה את ליבה

משנה ז – והמקום ניוולה

משנה ז – והמקום גילה עליה.

דמיון זה מסביר את מיקומה של משנתנו בסמוך לשתי משניות אלו, ולא בסופו של הטקס כולו, בדומה לתוספתא. אמנם לפירוש זה של מחוות הביזוי מוסיפה המשנה משפט שלישי, העוסק בתוצאות השתייה. ההבדל בין משפט זה לקודמו

28 ייתכן שזוהי גם הסיבה לכך שהתוספתא נוקטת לשון 'כהן', בעוד המשנה מייחסת את הכול ל'המקום', שכן בתוספתא מתוארים המעשים שמבצע הכוהן עצמו, ואילו במשנה מובאות התכליות אשר מבטאות את רצון 'המקום'. כך ניתן להבין גם את החריגה מן הכלל בפסקה האחרונה של התוספתא, העוסקת במעין סיכום של הטקס כולו, ולא בשלב מסוים מתוכו, ומתייחסת לפיכך לאל עצמו: 'שהוציא סתרין שלה בגלוי'. בשאר הדוגמאות של 'מידה כנגד מידה' בהמשך התוספתא המעשים מיוחסים ישירות לאל (השמות 'המקום', 'המקום ברוך הוא' ו'הקב"ה' מתחלפים בין כתבי היד), שכן הם עוסקים בתיאור העונשים המקראיים, ולא בטקס המבוצע על ידי בשר ודם.

29 אבנר, עריכה ומבנה, עמ' 152, טוען כי משנה ז היא עיבוד מתוך התוספתא, שכן הוא מפרש את 'גילה עליה' במשנה במשמעות העמדה מול הקהל, במקביל ל'מעמידה לפני הכל להראות קלונה'. אך פירוש זה מתעלם מן הדמיון המובהק בין 'גילה עליה' ובין 'מגלה את ליבה' במשנה ה.

גלוי לעין. בעוד שני המשפטים הראשונים בנויים לפי הכלל, 'במידה שאדם מודד בה מודדים לו', בנוי המשפט השלישי לפי הכלל השני שבתוספתא: 'מי שהתחיל בעבירה לוקה תחילה'. עניין זה מצריך ביאור. המשנה יכולה הייתה להמשיך ולתאר גם את תוצאות השתייה לפי העיקרון של 'במידה שאדם מודד... כפי שהדברים אכן מופיעים בתוספתא: 'היא פשטה לו יריכה – לפיכך יריכה נמסית, היא קבלה אותו על בטנה – לפיכך בטנה צבה'.³⁰ זאת ועוד, עירוב שני הכללים בתיאור החטא ועונשו במשנה אינו משתקף כלל בכותרת שבראשה, המציגה את הכלל הראשון בלבד, ורק ביחס לכלל זה מובאות גם דוגמאות נוספות במשניות החותמות של הפרק (מ"ח–מ"ט).³¹

המשפט השלישי במשנתנו אינו חריג רק ביחס לרצף המשנה, אלא גם בהקשר לדרך השימוש הרגילה בעיקרון של 'מי שהתחיל בעבירה לוקה תחילה'. עיקרון זה מופיע גם בספרי (יח [עמ' 22]),³² ובתוספתא (פ"ד ה"י–ה"ט"ו), וסגנונו בשני המקרים דומה. זה לשון הספרי:³³

30 בתוספתא מופיעים שני הכללים – 'במידה שאדם מודד' ו'מי שהתחיל בעבירה' – בשני קבצים שונים, המציעים פרשנויות מתחרות לאותן הפרשיות. כך מוסבר חטאם של דור המבול ואנשי סדום הן לפי הכלל הראשון (פ"ג ה"ו והי"א) הן לפי הכלל השני (פ"ד הי"א והי"ב). במכילתא דר"י פסחא ז, ובספרי יח מובא רק הכלל של 'מי שהתחיל בעבירה' ביחס לסוטה. רק במשנה, אם כן, מעורבים שני הכללים יחד, בהסבר מעשי הסוטה. על מקרה אחר של כריכה יחד של כללים שונים העוסקים בענישה אלוהית, ראו כהנא, מכילתות, עמ' 262.

31 שאר הדוגמאות שמביאה המשנה לעיקרון של 'במידה שאדם מודד...' מתחלקות לרעה (משנה ח) וטובה (משנה ט), ונדמות כמעין תקציר של כרייתא ארוכה יותר. אכן, שתי הדוגמאות לרעה במשנה – שמשון ואבשלום – מופיעות בזו אחר זו גם בתוספתא פ"ג ה"ט"ו–ה"ט"ז (עמ' 164), ובמכילתא דר"י שירה ב (עמ' 123), בתוך רשימות ארוכות יותר, ונראה שגלגולן ממקור מעין זה (המשנה קרובה הרבה יותר לתוספתא מאשר למכילתא, והדוגמה השנייה מאבשלום אינה במכילתא כלל). לגבי בחירת המשנה דווקא בשתי דוגמאות אלו מתוך המבחר הגדול המופיע בברייתות, ראו דברי אבנר, עריכה ומבנה, עמ' 153–154, המציין כי שני החטאים קשורים במין (שמשון נשא נוכרייה, אבשלום בא על פילגשי אביו). יש לציין כי מדובר בחטאים מיניים של גברים דווקא (גם בדברי השידול הנאמרים לאישה בעת האיום מוזכרים חטאים מיניים של שני גברים – ראובן ויהודה, ראו בבלי ז ע"ב; ירושלמי פ"א ה"ד [טז, ד]). הדוגמאות לטובה נלקחו מרשימה דוגמת זו שבספרי במדבר קו (עמ' 105), שכן המשנה פותחת בדוגמה של מרים, בניגוד לסדר הכרונולוגי, אך בהתאם לדיבור המתחיל של דרשת הספרי.

32 הדרשה מופיעה גם במכילתא דר"י פסחא ז (עמ' 23). המדרש שבספרי מקביל לזה שבמכילתא מבחינת הדוגמאות, אך מפורט יותר, שכן לאחר כל פסוק הוא חוזר על הכלל כפזמון חוזר (על החריגה מן הפזמון החוזר ביחס לפרעה, ראו מירסקי, צורות, עמ' 35). הדוגמאות בשני מדרשים מסודרות לפי סדר המקרא, חוץ מן הדוגמה של הסוטה, המופיעה לאחר עיר הגידחת. מכאן עולה שמקור המדרש הוא בספרי על פרשת סוטה, ולפיכך נדחתה דוגמה זו לסוף הדרשה. משהועברה הדרשה למכילתא נותר הסדר המקורי (סוטה לאחר עיר

3 והשקה את האשה וגו' וצבתה בטנה ונפלה ירכה – אין לי אלא בטנה וירכה, שאר איבריה מניין, ת"ל ובאו בה. אני אקרא ובאו בה, ת"ל וצבתה בטנה ונפלה ירכה, אבר שהתחיל בעבירה ממנו התחיל הפורענות.

וכיוצא בזה גם בתוספתא (על פי כת"י ערפורט):³⁴

וכן הוא אומ' בסוטה, בתת ה' את ירכך נופלת וגו', ירך התחילה בעבירה תחילה, תילקה ירך תחילה, ושאר כל הגוף לא פלט, שנאמר והשקה את המים.

התורה קבעה כי האשה שחטאה התגלה על ידי בדיקת המים תיפגע בבטנה ובירכה. המדרש פירש ענישה זו כמכוונת לאיברי המין,³⁵ ולפיכך קבע כי מוצגת כאן ענישה במתכונת של מידה כנגד מידה: האיבר החוטא נענש.³⁶ אלא שעל פי המדרש יש לראות בתיאור זה רק את תחילתה של הענישה, ובהמשכה ילקה הגוף כולו. המדרש מעצב ענישה מוחלטת, המסתיימת במוות, ואינו מסתפק בפגיעה באיברים החוטאים, כמתואר בתורה.³⁷ לשם כך יוצר המדרש היררכיה בין האיבר שחטא ולקה תחילה, ובין השאר ש'לא פלטו'. בעניין זה אין הבדל בין דרשות הספרי, הס"ז והתוספתא, וכן הוא גם בכל שאר הדוגמאות המובאות שם מן המקרא, כגון: 'וכן אתה מוצא בדור המבול, אדם התחיל בעבירה תחילה, שנאמר

2 הגידחת), אך נוסף לו בחתימה הפסוק שבו עוסקת דרשת המכילתא ('זהכתי כל בכור'). על כך, ראו גם אליאס, מכילתא, עמ' 169.

333 ספרי יח (עמ' 22). השוו לדרשת הספרי זוטא ה, כא (עמ' 236): 'בתת ה' את ירכך – ממקום שהתחילה העבירה משם התחיל הפורענות [...] במעיק – אין לי אלא במעיק, מניין אף בכל אבר ואבר ובכל סערה וסערה, תלמוד לומר ובאו ובאו'.

34 פ"ד ה"י (עמ' 174). כת"י וינה כאן מוגה כבר על פי המשנה, כפי שהעיר ליברמן על אתר (עמ' 652). אכן, הנוסח בכת"י וינה מזוהף מתוכו, שהרי הוא קובע שירך תלקה לפני בטן, אך מצטט את פסוק כז הקובע שבטן לוקה תחילה.

35 במחקר מתנהל פולמוס ביחס לזיהוי המדויק של העונש המקראי 'וצבתה בטנה ונפלה ירכה' – האם זוהי הפלה או עקרות, והאם בטנה של האשה מתכווצת, מתנפחת או מתייבשת. סיכום השיטות, ראו אצל פרימר-קנסקי, סוטה, עמ' 20–21. הכול מסכימים כי לכל הפחות ה'ירך' משמשת כלשון נקייה לאיבר המין, ולפיכך העונש מיועד לפגוע באיברים החוטאים דווקא. כיוצא בכך פירש גם פילון (על החוקים ג, 62), ואילו יוספוס הבין ירך כפשוטה, והוסיף שהאשה תיפגע ברגל ימין דווקא (קדמוניות ג, 271).

36 עיקרון זה מופיע גם בצוואות השבטים ('כי כל אשר בו יחטא האדם, בו יווסר' [צוואת גר ה, י]), ואף מיושם בצוואת ראובן א, ז ביחס לירך עצמה: ה' הכה את ראובן 'על ירכו', כיוון שהוא חטא בבעילת בלהה. ראו זקוביץ ושנאן, מעשה ראובן, עמ' 20; דה-יונגה, צוואות השבטים, עמ' 72.

37 תופעה דומה מתרחשת ביחס לפריעת ראש האשה על ידי הכוהן. גם שם מורחבת המחווה לשאר האיברים, במהלך מדרשי דומה: 'אין לי אלא ראשה, גופה מניין' (בבלי ח ע"א).

וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וגו', הוא לקה תחילה והשאר לא פלטו, שנאמר וימח את כל היקום' (תוספתא פ"ד הי"א).

לא כן במשנה. כאן נוספה להבחנה בין האיברים החוטאים לשאר הגוף עוד היררכיה, פנימית, בין הירך לבטן.³⁸ כך נוצר משפט מסורבל שבו היררכיה כפולה ומשולשת – ירך תחילה, אחר כך הבטן ולבסוף כל הגוף – שאין כדוגמתה באף דרשה אחרת המיישמת כלל זה.

כדי להבין את עניינה של תוספת זו, יש לעמוד על כוונתה המדויקת של המשנה באומרה 'ירך התחילה בעבירה תחילה, ואחר כך הבטן'. כבר ראינו לעיל שהמדרש פירש את הבטן והירך כלשון נקייה לאיברי המין. אולם, בעוד שבספרי ובתוספתא מסתפקות הדרשות בתיאור כללי של חטא הבעילה, הרי תהליך שמתואר במשנה מדויק יותר: חדירת הזרע מן הירך (איבר המין) אל הבטן (הרחם). הענישה המלקה את הירך תחילה ואחר כך את הבטן, אינה רק פוגעת באיברים החוטאים, כבדרשות האחרות, אלא מדמה במדויק את תהליך חדירת הזרע. הפגיעה בירך לפני הבטן חורגת מן המהלך הטבעי של מים החודרים מן הפה ויורדים מלמעלה למטה,³⁹ ומדמה, לפיכך, את תהליך חדירת הזרע מלמטה למעלה. בניגוד למקבילות יורדת המשנה לפרטים הקטנים בתיאור המעשה המיני, ונראה כי הסיבה לכך טמונה ברצף הסיפורי הנוצר בה.

התוספתא מפרשת את מהלך הטקס כולו, ואילו המשנה מתמקדת במחוות הביזוי, אולם בשני המקרים מסופר סיפור רציף: סיפורו של החטא שהוא, מניה וביה, גם סיפורו של העונש. המשנה מוסיפה על כן את שלב הבעילה, המקביל לתוצאות השתייה, לשם השלמת הסיפור. לפיכך מנוסחים שני המשפטים הראשונים בזמן עבר 'ניוולה [...] גילה עליה', ואילו השלישי בזמן עתיד: 'תלקה', שכן המשפטים הראשונים מתארים שלבים שכבר תוארו במשניות הקודמות, ואילו השתייה עדיין לא התרחשה בשלב זה של הטקס, והיא מצורפת רק כדי להשלים את סיפור החטא והעונש. אמור מעתה: השימוש בכלל 'מי שהתחיל בעבירה', כמו גם הוספת ההיררכיה הפנימית בין הירך והבטן במשנה, מחדד את הדמיון שבין החטא ועונשו ומציג את הטקס כשחזור ממשי של החטא – מן ההתקשטות והעירום ועד דימוי הבעילה עצמה בדרך חדירת המים.

38 התוספתא מתייחסת לירך בלבד, ואילו בספרי ובספרי זוטא נידונים הירך והבטן יחדיו כאיבר החוטא (בלשון יחיד!), ומולם שאר הגוף. בשתי הדרשות אין הפרדה בין הירך והבטן, ושתייה נתפסות כלשון נקייה לאיבר המין. יש לזכור כי גם בפסוקים עצמם אין היררכיה בין שני איברים אלו, כפי שמוכח מן החילוף בסדר הבאתם בפסוקים השונים (כא: ירך, בטן; כב וכז: בטן, ירך), כפי שאכן ציינו התלמודים (ירושלמי פ"א ה"ז [יז, א]; בבלי ט ע"ב).

39 את הייחוד שבכניסת המים מלמטה ולא מלמעלה כדרכם הדגישו כבר התלמודים (בבלי ט ע"ב; ירושלמי פ"א ה"ז [יז, א]), המסבירים כי הירך קודמת לבטן רק בדברי הכוהן, אך בפועל יפגעו המים קודם בבטן. פירוש התלמודים נובע הן מן הסתירה בסדר הפסוקים, הן מדרך כניסת המים על פי הטבע: 'מיא כי בדקי, כי אורחיהו בדקי'.

חידושה של המשנה אינו בעצם פירושו של עונש הסוטה 'מידה כנגד מידה' – האיבר החוטא נענש – שכן דבר זה קיים עוד בפרשת סוטה במקרא. החידוש נעוץ בהחלת הכלל על מהלך הטקס, על מעשי הכוהן, ולא על תוצאות השתייה בלבד. הרחבה זו אינה קיימת בדרשות הספרי והספרי זוטא, אשר מיישמות את העיקרון של 'מי שחטא תחילה' על תוצאות השתייה בלבד ולא על הטקס עצמו. במשנה, כמו בתוספתא, לעומת זאת, כל הפרדה בין הטקס לבין תוצאות השתייה אינה מוצגת, והעונש הנפתח במעשי הכוהן מסתיים במעשי המים: 'המקום ניוולה [...] גילה עליה [...] לפיכך תלקה הירך תחילה'. מעשי הכוהן ומעשי המים אינם אלא שלבים שונים של אותה הענישה, והם מוצבים כנגד שלבים שונים של אותו החטא.

מקורות נוספים מציגים את הניוול המבוצע באישה כחלק מהענישה, וממילא יוצרים רצף בינו לבין תוצאות השתייה. כך ראינו בדברי ר' שמעון בן אלעזר בתוספתא פ"ב ה"ג (עמ' 156): 'ראויה היתה זו לבוא עליה פורענויות גדולות מאילו [...] אלא שניקל ניוולה' – הניוול מוצג כאן כתחליף לפורענות הסופית, ולפיכך כענישה בפני עצמה. כיוצא בזה מוקבלים זה לזה הניוול וההריגה גם בדרשת הספרי כא (עמ' 24) על הביטוי 'ונקה האיש מעון': 'אוי לי שהרגתי את בת ישראל, אוי לי שניוולתי את בת ישראל'.⁴⁰

ג. 'במידה שאדם מודד בה מודדים לו' בספרות התנאית

כדי לפענח את דרך השימוש של המשנה והתוספתא בעיקרון של מידה כנגד מידה⁴¹ יש לבחון כיצד מתפקד הכלל, המובא בכותרתם, גם במקומות אחרים. אמנם השימוש בעיקרון של 'מידה כנגד מידה' רחב מאוד בספרות חז"ל, ובעל שוליים מטושטשים ביותר. לפיכך נצמצם, לצורך ההשוואה, את המבט לספרות התנאית בלבד, ורק למקומות שבהם מופיע במפורש הביטוי: 'במידה שאדם מודד בה מודדים לו'.⁴²

הביטוי 'מידה כנגד מידה' עצמו אינו מופיע בספרות התנאית, אלא רק בתלמוד

40 על החשש השלישי שם 'אוי לי שהייתי משמש עם הטמאה', ומקבילתו בספרי זוטא ה, לא (עמ' 239), ראו יונגסטר, מדרשי הלכה, עמ' 184–185.

41 ביבליוגרפיה מלאה על מידה כנגד מידה במקרא ובספרות בית שני, ראו אצל רוזן-צבי, מידה כנגד מידה, עמ' 9, הע' 23.

42 ישנם סוגים רבים של אנלוגיות וקישורים בין מעשים וגמולם, בהקשרים רבים וברמות שונות של 'רצינות' (חלקם בהקשרים רטוריים וקישוריים בלבד). ההתרכזות במקומות שהביטוי 'במידה שאדם מודד...' מופיע בהם במפורש, כבמשנה ובתוספתא שלנו, תאפשר לבחון קבוצה מוגדרת (יש פחות מעשרים מקורות כאלה בספרות התנאית) בעלת מאפיינים עקביים, וכך להגדיר במדויק את תכונותיה.

הבבלי,⁴³ ובמדרשי האגדה האמוראיים,⁴⁴ והוא אינו אלא נוסח מקוצר של הפתגם 'במידה שאדם מודד בה מודדים לו'.⁴⁵ פתגם זה – שמקורו ככל הנראה עממי, וצורת הופעתו בברית החדשה עשויה ללמד על תפוצתו בחברה היהודית בבית

43 ראו למשל בבלי, סנהדרין צ ע"א: 'שכל מידותיו של הקב"ה מידה כנגד מידה'. באופן כללי, דרשות הבבלי על 'מידה כנגד מידה' רחבות וחופשיות הרבה יותר מאלו הנמצאות בספרות ארץ ישראל, ואף אינן קושרות דווקא בין פסוקים (ראו למשל בבלי, נדרים לב ע"ב, שם מובא הנימוק 'מידה כנגד מידה' כתחליף לראיה מפסוק). בחלק מן הדרשות, האנלוגיות מאבדות את אופיין הפרשני ונושאות אופי מוסרני, רטורי ופתגמי. כך למשל בדברי רבי יוחנן: 'כל המתעצל בהספדו של חכם, אינו מאריך ימים, מידה כנגד מידה' (שבת קה ע"ב), וכיוצא בזה בבלי, ראש השנה יב ע"א (דור המבול); מגילה יב ע"ב (עונשה של ושת); ערכין טז ע"ב (מצורע), ועוד. טענתי בדבר האופי הטקסטואלי של העיקרון רלוונטית, אם כן, רק לספרות התנאית. עוד על מידה כנגד מידה בבבלי, ראו ליברמן, מחקרים, עמ' 82, הע' 106; אורבך, חז"ל, עמ' 325–326, סמולר ואברבך, תרגום יונתן, עמ' 192, הע' 409.

44 ראו למשל בראשית רבה ט, יא (עמ' 73): 'ר' סימון בשם ר' שמעיה בר אבא: כל המידות כולן בטלו מידה כנגד מידה לא בטלה'. נראה כי יש לפרש שהמידות הן דרכי ההנהגה של האל, וביטולן מייצג את המציאות העכשווית שבה אין עוד התגלות והשגחה ישירה, בניגוד לעידן המקראי. אף כל פי כן מופיעה הנוכחות האלוהית גם בעולמנו, בצורת הצדק הפואטי: מידה כנגד מידה. השוו גם בבלי, סוטה ח ע"ב: 'אמר רב יוסף אע"ג דמדה בטיל – במדה לא בטיל'. לאמר, אף שהגמול האלוהי הישיר בטל, הצדק האלוהי ממשיך להתנהל בדרכים גלויות פחות (ראו שם בהמשך ביחס לתחליפי מיתות בית דין בזמן הזה). נראה שתפקידה של מידה כנגד מידה כתחליף להתגלות ישירה בעולמנו עשוי להסביר את החשיבות העצומה של עיקרון זה בספרות חז"ל. על נוכחותה הנצחית של מידה כנגד מידה, ראו גם בדרשה הסמוכה בבראשית רבה, שם: 'ר' חונא בשם ר' יוסף מתחילת ברייתו שלעולם צפה הקב"ה במידה שאדם מודד בה מודדין לו, לפיכך הכתוב הנה טוב מאוד – הנה טוב מידה' (על דרשת 'מידה' – 'מאוד', השוו משנה, ברכות פ"ט מ"ה).

45 ראו היינמן, דרכי האגדה, עמ' 64; ליונשטם, מידה כנגד מידה, עמ' 840. מידה בספרות התנאית היא כלי למדידת הנפח, לצד המשקלות והמאזניים (נאה, מידות). מכאן התרחב המונח להקשרים שונים, בעיקר בשתי דרכים. ראשית, הפך הקבוע, המדויק והקצוב שבמידה, הביא להשאלת המונח לכל חוק וכלל קצובים, כגון 'מידות שהתורה נדרשת בהם', 'ארבעה מידות בהולכי בית המדרש' וכדומה. שנית, מחמת כובדה, אחריותה וחומרתה של המדידה, היא הומשלה למשפט ('מלמד שהמודד נקרא דיין' [ספרא, קדושים ג, ח, צא ע"א]) כשם שהמשפט הושווה למדידה (נאה, שם, הע' 57). כך קובעת המשנה כי יש להודות לקב"ה 'בכל מידה ומידה שהוא מודד לך' (ברכות פ"ט מ"ה), כלומר 'בכל דין שדנך' (תוספתא, שם פ"ו ה"א), ומכאן גם 'מידת הטוב' ו'מידת פורענות' (ספרי דברים לב [עמ' 55]). בספרות האמוראית מקבל המונח משמעות רחבה יותר, בין השאר גם כ'תכונה' ו'הנהגה' (כגון 'מידת הדין' מול 'מידת הרחמים'), ראו אורבך, חז"ל, עמ' 399. על מידה ומדידה בקומראן, ראו קיסטר, מידה. על המובנים השונים שקיבל המונח בספרות חז"ל, ראו בכר, ערכי מדרש, עמ' 70; קאהוט, ערוך השלם, כרך ה, עמ' 83–84; מילון בן-יהודה, עמ' 2779–2803, ערך 'מידה'.

השני⁴⁶ – מבוסס על דימוי פשוט של סותר רמאי המודד במידות קטנות לקונים ובמידות גדולות לספקים.⁴⁷ חוץ ממשנה ותוספתא סוטה דלעיל, הביטוי מופיע עוד בכמה מקומות במדרשי ההלכה, ובעיקר במכילתא,⁴⁸ וצורת הופעתו בהם עקבית למדי.⁴⁹ נבחן כמה דוגמאות מן המכילתא, אשר עוסקות בפרשת טביעת המצרים בים סוף:⁵⁰

וינהגו בכבודות – ר' יהודה אומר: במדה שמדדו בה מדדת עליהם, הם אמרו 'תכבד העבודה' ואף אתה מדדת להם באותה המידה 'וינהגו בכבודות' (ויהי בשלח ה [עמ' 109]).⁵¹

על ידי רגישות לדמיון מילולי ('תכבד' – 'בכבודות') חושף הדרשן מהלך אינטרטקסטואלי מובהק בכתובים. הוא קושר בין פסוקים מרוחקים שהזיקה ביניהם אינה גלויה, וכך בונה מתוך הכתובים עצמם את תכנית ההשגחה האלוהית אשר גומלת למצרים כמעשיהם. הרווח של הדרשן הוא לפיכך כפול: הן קישור בין כתובים שונים וגילוי מחדש של אחדות המקרא, והן גילוי ההנהגה האלוהית ואופן פעולתה.

בכמה דרשות הדמיון המילולי אינו קיים בכתובים, אלא נוצר על ידי הדרשן עצמו: 'כמו אבן – על שהיקשו ליבן כמו אבן' (שירה ה [עמ' 133]). הקשיית לבם של המצרים כאבן היא דימוי שיצר הדרשן, המאפשר לו לקשר את החטא לעונש של הטביעה 'כמו אבן'.⁵² בדרשות אחרות הקישור בין החטא ועונשו אינו מבוסס על דמיון לשוני ('היאורה תשליכוהו' לעומת 'ירה בים'), אלא תוכני ואף ויזואלי (הטבעה בים). המחוות עצמן, אך לא תיאורן הלשוני, דומות זו לזו:

דבר אחר, מרכבות פרעה – במידה שמדדו בה מדדת להם, הן אמרו, 'כל

46 מתי ז, 2; מרכוס ד, 24; לוקס ו, 38; ראו דייוויס וואליסון, מתי, חלק א, עמ' 670.

47 ספרי דברים רצד (עמ' 312): 'שלא יהא נוטל בגדולה ומחזיר בקטנה'.

48 על אגדת המכילתא, ראו כהנא, מכילתות, עמ' 25–32. דומה שהופעת הכלל במסכתות שונות של המכילתא (פעמיים בויהי, פעם בעמלק וארבע פעמים בשירה), ובעיקר בה, מהווה ראיה נוספת לאחדותה הבסיסית של אגדת המכילתא (השוו דברי כהנא, שם, עמ' 383).

49 הכלל מופיע גם בשתי ברייתות: בבלי סנהדרין ק ע"א וביבמות קז ע"ב, ופעמיים בדרשות אמוראיות: במגילה יב ע"ב ובבראשית רבה ט, יב (עמ' 73).

50 ציטוטי המכילתא הם על פי כת"י אוקספורד 151 (קריאות מקטע גניזה, אם קיימות, יובאו בהערות).

51 השוו לנוסח שונה במקצת (אך מקוטע) בקטע גניזה א (כהנא, קטעי גניזה, עמ' 53).

52 לתופעה זו של הבלטת הגמול על ידי עיצוב לשוני סימטרי, השוו בבלי, ראש השנה יא ע"ב: 'ומתוך ששינו מעשיהן, שינה הקב"ה עליהם מעשה בראשית'; ירושלמי, ברכות פ"ט ה"ב (יג, ג): 'אתה זיעזעתה איכרך על דבר שאינו שלך, חיך שאני מזעזע עולמי על אותו האיש'; וכן הרבה.

הבן הילוד היאורה [תשליכוהו], אף אתה באותה המידה מדדת להם, לכך נאמר, 'מרכבות פרעה [וחילו ירה בים]' (שירה ד [עמ' 132]).

לעתים הדרשן יוצר דמיון כפול, הן לשוני הן ויזואלי: 'כמו אבן – במידה שמדדו בה מדדת להם, הן אמרו "וראיתן על האבנים", ואף אתה עשית להם מים כאבנים והיו המים מכין על מקום האבנים, לכך נאמר "כמו אבן"' (שירה ד [עמ' 133]). כאן הוסיף הדרשן לדמיון הלשוני ('אבנים' – 'אבן') גם תיאור של טביעת המצרים באופן דומה להריגת התינוקות על האבנים. ניתוח מדרשים נוספים מלמד כי אין כל סדירות בסוגי הקשרים הנטוויים בין מעשים וגמולם במכילתא.⁵³ כדי להבין את היחס בין סוגי הקישורים השונים שטווה הדרשן עלינו לבחון את תכלית העיסוק המדרשי ב'מידה כנגד מידה' בכלל.

בפרק ז של ספרו 'דרכי המדרש' יצחק היינמן מציג את התשתית האפיסטמולוגית של מידה כנגד מידה בחז"ל. בעקבות ארנסט קסירר הוא טוען כי החשיבה המיתית מבקשת ליצור קשרים סמויים בין חלקים שונים בעולם, וכך לחשוף את הסדר שמאחורי הכאוטיות של התופעות. רשת הקשרים הזו מבטיחה את סדר העולם וממילא את היותו בעל משמעות. חשיפת הקשרים בין התופעות מצביעה על האחראי לקשרים אלו, דהיינו האל. גילוי רשת החוטים הסמויים המקשרים בין התופעות השונות, ועל ידי כך חשיפת 'יד ה' בעולם, הוא, לשיטת היינמן, תפקידו של הדרשן החז"לי.⁵⁴

עיוננו בדרשות דלעיל מלמד כי יש להציע תיקון משמעותי אחד לדברי היינמן: חיפוש הסדר נעשה על ידי מציאת קשרים בין חלקי הטקסט דווקא, ולא בין חלקי העולם. המפתח טמון במקרא, שכן 'חז"ל ראו בתנ"ך לא בלבד גנוז של תולדות העבר, אלא גילוי תבניתה של ההיסטוריה כולה [...] הרשומות ההיסטוריות בתנ"ך בכללן נראו בעיני חז"ל כאילו יש בכוחן להאיר ולבאר כל התפתחות עתידה בהיסטוריה'.⁵⁵ גילוי החוטים המקשרים בין חלקי המקרא הוא גם, מניה וביה, חשיפת הקשרים בין אירועי ההיסטוריה, ופענוח של הפסוקים הוא בה בעת גם פענוח ההנהגה האלוהית של העולם.⁵⁶ לשם כך הדרשן יכול להצביע על דמיון

53 כך למשל בפתיחת פרשת ויהי בשלח (עמ' 81), מוצגות שש השוואות בין מעשים וגמולם, שתיים מתוכן מילוליות והשאר תוכניות.

54 'עיקרית היא בעיני חז"ל האנאלוגיה היוצאת משויון השמות והמספרים, המעידה על האחידות השולטת בכל מה שיצר הקב"ה בעולמו, ומורה על אצבע האלהים הניכרת בכולן' (היינמן, דרכי האגדה, עמ' 63). השוו גם דברי אמיר, מידה כנגד מידה, עמ' 33.

55 'ירושלמי, זכור, עמ' 42–43. השוו גם לדברי קוגל, שתי הקדמות, עמ' 89–90: 'when what happened in Scripture happens again and again, unfolds over and over, it is because the Bible is not "the past" at all (...) the Bible time is important, while the present is not; and so it invites the reader to cross over into the enterable world of scripture' (השוו גם ניוזנר, חשיבה היסטורית).

56 אין זה מקרה שהיינמן לא ראה זאת, שכן הוא מתייחס לאגדה החז"לית כסוג של

תוכני או לשוני בין הפסוקים, שכן שתי הדרכים יוצרות את הקישור הנדרש לשם חשיפת עקרונות ההשגחה.

מהלך זה חוזר במכילתא פעמים רבות לאורך כל הפרשות העוסקות בעונשם של המצרים, והוא משמש גם כהרתעה לכל מי שירצה לעשות כמעשיהם: 'כך היא מדה מהלכת על פי כל הדורות. שוט ישראל לוקים בו סופו ללקות. ילמדו כל אדם >דרך מעמלק שבא להזיק את ישראל ואיבדו המקום מחיי העולם הזה והעולם הבא שנ' כי מזה אמה וגו', וכן <פרעה שבא להזיק את ישראל, טבעו המקום בים סוף. שנאמר, ונער פרעה וחילו בים סוף וגו'. וכן כל אומה ומלכות שבאת להזיק את ישראל בו בדין דנם. לעולם אמרו, כמידה שאדם מודד בה מודדים לו, כי בדבר אשר זדו עליהם' (עמלק ד [עמ' 181]).⁵⁷ ההרתעה נובעת מכך שהדרשן חושף את דרך ההנהגה האלוהית מן הכתובים, והיא קבועה ועומדת אף בימיו, שכן המקרא, כאמור, מכיל את המבנים הבסיסיים של ההיסטוריה כולה. כך הדרשן מנצל לשונות שבהם הפסוקים מדברים בלשון עתיד כדי לקבוע כי מלחמות ה' עוד לא תמו: 'ה' ילחם לכם – לא לשעה אלא לעולם' (ויהי בשלח ב [עמ' 96]). אף את לשון ההווה 'עושה פלא' הדרשן קורא באופן דומה: 'בכל דור ודור' (שירה ח [עמ' 144]). בעקבות הדרשה הנראתו של הפסוק אינה עוד שה' עשה פלא לאבותינו, אלא שהוא עושה פלא – זהו עצם טיבו, כאז כן עתה. זאת ועוד, הענישה במתכונת מידה כנגד מידה חושפת בבירור את יד ה' ומפגינה קבל עולם את מימושה של ההשגחה האלוהית, ולפיכך גורמת להגדלת שמו בעולם. כך מפורש בדרשת המכילתא ויהי בשלח ו (עמ' 110), העוסקת בהענשת המצרים מידה כנגד מידה ('שבמחשבה שחשבו מצרים לאבד את ישראל בה אני דנן'), וחותמת במילים: 'וכן יתרו אומר למשה עתה ידעתי כי גדול וגו' מכירו הייתי לשעבר ועכשיו ביותר שנתגדל שמו בעולם, שבדבר שחשבו מצריים לאבד את ישראל, בו בדבר נפרע מהם המקום שנ' ובדבר אשר זדו עליהם'.⁵⁸

כך מצטלבים יחד הקישור בין חלקי המקרא וחשיפת ההנהגה האלוהית, בדרך שימוש של המדרש התנאי בעיקרון 'במידה שאדם מודד...'. אין פלא, לפיכך, שהקישור בין חטאי המצרים ועונשם מופיע פעמים רבות במכילתא, שכן הוא מראה בצורה החדה ביותר את מערכת הצדק האלוהי במלוא תוקפה, ובה בעת את יכולתו הווירטואוזית של הדרשן לקשר בין חלקי המקרא השונים.⁵⁹

היסטוריוגרפיה ('היסטוריוגרפיה יוצרת'), ולא של הרמנויטיקה, על כך בפירוט, ראו אצל בווארין, אינטרסקטואליות, עמ' 1–11.

57 על נוסח זה, המבוסס על קטע גניזה ג בתוספת השלמה משאר עדי הנוסח (מסומנת בסוגריים מזוויתיים), ראו כהנא, מכילתות, עמ' 261–263. השוו מכילתא דר"י, ויהי ו (עמ' 109): 'ולא במצרים בלבד אלא בכל המצירין להם על פני הדורות'.

58 הנוסח על פי קט"ג ה (כהנא, קטעי גניזה, עמ' 54).

59 מהלך דומה מציעה מרי קלוואי תוך עיסוקה בדרשות פקידת עקרות. דרשות אלו מקבצות יחד, לרשימה אחת, את סיפורי העקרות המקראיות (שרה, רבקה, רחל, חנה וכול'), כדי

באופן דומה מתפקד הכלל 'במידה שאדם מודד...' לא רק בכל מופעיו במדרשי ההלכה, אלא גם בכל שאר הדוגמאות המובאות בתוספתא (פרקים ג–ד) ובמשנה, סוטה (פ"א מ"ח–מ"ט). בכל המקומות הללו זהו כלל פרשני מובהק, הנובע תמיד מתוך עיון במקרא, ועוסק בחשיפת דרך ההנהגה האלוהית על ידי מציאות קשרים בין פסוקים שונים. הכלל אינו מופעל בספרות התנאית לעולם על חוקי המקרא, אלא על הנרטיבים ההיסטוריים בלבד.⁶⁰ היוצא מן הכלל היחיד נמצא בדברי התוספתא והמשנה על טקס הסוטה עצמו – שם מיושם הכלל, כאמור, על חוק חז"לי, ולא על סיפור מקראי.

ככלל, ישנה בספרות חז"ל הבחנה חדה בין 'מידה כנגד מידה' כעיקרון פרשני, לבין תאומו המעשי 'עין תחת עין' (Lex Talionis).⁶¹ חכמים דחו את העיקרון של 'עין תחת עין' מן ההלכה, אף שהכירו בו כעיקרון מרכזי בתורת הגמול האלוהית.⁶² אף המקומות שבהם מופיע 'עין תחת עין' במקרא התפרשו מחדש במדרש כתשלום.⁶³ לאור זאת, מתחדד עוד יותר ייחודו של המקרה שלנו שבו

לחשוף את עקרון ההנהגה האלוהית החבוי מאחורי התמה החוזרת בהם (לדוגמה פסיקתא דרב כהנא כ, א [עמ' 310–311]). אלא שלפי הדרשן עיקרון זה – הנחשף תוך עיון בסדרת הסיפורים המקראיים – תקף גם בימיו, וזהו המניע של המהלך הדרשני כולו ויסוד הנחמה שבו. לפיכך העקרה האחרונה היא לא אחרת מאשר 'עין' עצמה, העתידה גם היא – כמו גיבורות המקרא – להיפקד ולהיגאל. ראו קלוואי, רוני עקרה, עמ' 117–123; רוזן-צבי, תפילת חנה, עמ' 688, הע' 53.

60 ואכן מידה זו נמנתה, בתקופה מאוחרת יותר, בין ל"ג מידות של מדרש האגדה (כרייתא דל"ג מידות כז [מהד' ענלאו, עמ' 37]).

61 על 'עין תחת עין' בתורה, ראו פרופ, שמות, עמ' 227–231.

62 אפטוביצר, משפט פלילי, עמ' 127–128. השוו גם יעקב, עין תחת עין, עמ' 92–93; וביתר פירוט, ראו רוזן-צבי, מידה כנגד מידה, עמ' 283. היינמן, דרכי האגדה, עמ' 64, פיתח הבחנה זו לכדי הבדל יסודי בין ההיגיון הפרשני והמשפטי בחז"ל. לדבריו, הענישה בדרך של 'עין תחת עין' מבוססת על היגיון כמותי של פיצוי ומילוי מקום – זה במקום זה – ואילו העיקרון הפרשני, 'מידה כנגד מידה', מבוסס על דמיון איכותי – זה מקושר לזה. היינמן מוסיף ומבחין בין המניע ליצירת עונש אנושי במתכונת 'מידה כנגד מידה', לבין המניע לפרש אירועים או מקראות במתכונת כזו. העיקרון הפרשני נובע מן הרצון לזהות את ההשגחה האלוהית במעשה הענישה, ואילו קביעת עונש אנושי במתכונת 'מידה כנגד מידה' נובעת מתפיסות מסוימות של צדק, אך דבר אין לו עם גילוי יד ה' בעולם.

63 מכילתא דר"י נזיקין ח (עמ' 277); מכילתא דרשב"י כא, כה (עמ' 176); משנה, בבא קמא פ"י מ"א; בבלי, שם פג ע"ב. ייחודה של הלכת חז"ל בעניין זה ניכר מתוך השוואתה לחקיקות אחרות, כגון זו הכיתתית (יובלים ד, 32) והצדוקית (הסכוליון למגילת תענית, ד בתמוז), וכן ההלכות אצל פילון (על החוקים ג, 182) ואצל יוספוס (קדמוניות ד, 280). בכל המקומות הללו נשמר, ואף מחוזק, ההיגיון של 'עין תחת עין'. על כך, ראו שטרק-בילרביק, פירוש, כרך א, עמ' 337–350; בלקין, פילון, עמ' 97–103; גילת, ר' אליעזר, עמ' 37–38; רגב, צדוקים, עמ' 98–104; נעם, מגילת תענית, עמ' 211–213. הלכת חז"ל קרובה מבחינה

מוחל העיקרון של מידה כנגד מידה על עונשה ההלכתי של הסוטה בידי הכוהן במקדש.

יישום הכלל ביחס לסוטה, במשנה ובתוספתא דלעיל, אף חזק הרבה יותר מן המקובל בספרות התנאית. בהקשר לסוטה אין מופיעים קשרים מסוגים שונים – תוכניים ולשוניים – כבשאר המקרים, אלא רק קישור מסוג אחד – מימזיס. מחוות הטקס השונות מוצגות כתוזרות באופן מדויק,⁶⁴ אך במהופך,⁶⁵ על מעשי החטא. ההקפדה על הדמיון המימטי מנוגדת הן למה שמצאנו במדרשי ההלכה הן לדוגמאות המקראיות המובאות בהמשך משנת סוטה עצמה.⁶⁶

המפתח להקפדה זו על קשרים מסוג מסוים דווקא ביחס לטקס הסוטה, בניגוד למקומות האחרים, טמון בתכלית הייחודית של יישום הכלל במקרה שלנו. בכל שאר המקרים המטרה היא ליצור קשרים בין מעשים וגמולם (וליתר דיוק, בין פרשיות שונות במקרא, המציגות מעשים וגמולם). לשם כך די להראות כי מוטיב מסוים – לשוני או תוכני – המופיע בחטא חוזר גם בעונש. במקרה של הסוטה, לעומת זאת, אין הדרשות מסתפקות בקישור בין החטא ועונשו, אלא מבקשות להראות כי העונש אינו אלא חזרה מדויקת על החטא. לשם כך אין די בקישור כלשהו, אלא יש להראות דמיון תוכני ממשי בין מחוות החטא והעונש. לשון אחר, בעוד בכל המקרים האחרים עמל הדרשן ליצור קשרים אינטרטקסטואליים, דרשות הסוטה מבקשות ליצור חיקוי ממש.

דומני כי יש לקשור את הצורך בחיקוי מעין זה באופיו יוצא הדופן של הטקס, ובייחוד של מחוות הביזוי, אשר בפירושם עוסקת משנתנו. נראה כי המשנה והתוספתא מבקשות לתת פשר למחוות אלימות יוצאות דופן אלו, על

זו דווקא לברית החדשה, שם מבוטלים חוקי 'עין תחת עין', בעוד העיקרון של 'מידה כנגד מידה', כמאפיין של ההנהגה האלוהית, ממשיך לתפוס מקום מרכזי ביותר. השוו בין מתי ה, 38–39 למתי ז, 1–2. על כך, ראו דייוויס ואליסון, מתי, כרך א, עמ' 540; מאייר, חוק והיסטוריה, עמ' 157–161.

64 בחלק מן הפסקאות בברייתא החזרה על המחוות מודגשת על ידי השימוש באותו הפועל עצמו לתיאור החטא ועונשו: 'היא עמדה [...] כהן מעמידה', 'היא הראתו [...] כהן מראה'; 'היא האכילה [...] קרבנה מאכל', 'היא השקתו [...] כהן משקה'. העונש חוזר על אותן הפעולות עצמן, בהבדל אחד: מה שנעשה קודם ביחידות (יש לשים לב להגדרה החוזרת של 'לפניו', 'לו' ו'אותו' בתיאור החטא), נעשה עתה לעיני כול.

65 הפנים המקושטות מתנוולות, האכילה המעודנת הופכת למאכל בהמה וכדומה. התוספתא מקפידה על היגיון של היפוך גם כאשר במשנה מופיעה מידה כנגד מידה של שוויון ולא של היפוך. השוו בין פ"ב מ"א ('כשם שמעשיה מעשי בהמה, כך קרבנה מאכל בהמה', וכן ספרי ח [עמ' 14]; פילון, על החוקים ג, 57) לפסקה 9 ברשימה; וכן השוו בין פ"א מ"ז ('היא גילתה את עצמה, והמקום גילה עליה') לפסקה 6 ברשימה.

66 משנה ח מציגה שני קישורים תוכניים (ניקור העיניים והתלייה בשיער) לצד שני קישורים מספריים (שלושה, עשרה) לא מימטיים.

ידי הצגתן כמוצדקות מכוח מעשי החטא עצמם, ואף כנובעות מהם, שכן הטקס אינו אלא שחזור של החטא עצמו. זאת ועוד, כפי שראינו לעיל, בספרות התנאית מתועדות הסתייגויות, אופוזיציות, ביקורות וניסיונות ריכוך שונים של הטקס בעיצובו החדש. אפשר לפיכך כי יש לראות במקורות אלו מעין תגובה למגמות הביקורתיות, המצדיקה את מחוות העונש ומנטרלת את האלימות יוצאת הדופן שבהן, על ידי הצגתן כחוזרות במדויק, גם אם בהיפוך וברבים, על מעשי החטא. הענישה אינה עוד תוספת של החכמים על המתואר במקרא (כפי שטוען ר' יוחנן בן ברוקה בספרי יא) אלא תוצר מידי של החטא עצמו, ולמעשה שחזור ציבורי שלו ('שהוציא סתרין שלה בגלוי'). כך מוצגות המחוות האלימות של הטקס כנובעות מתוך מהלכי החטא עצמם, וממילא כמוצדקות מכוחם.

זהו, אם כן, שורשו של ההבדל: בעוד בכל שאר המקרים עניינו של הכלל הוא אשרור מחדש של הצדק האלוהי המתגלה במקרא, הרי כאן יש ניסיון ממוקד לתת פשר למעשים ספציפיים,⁶⁷ יוצאי דופן, הנעשים במסגרת טקס אנושי, לא מקראי, על ידי הצגתם כשחזור של מחוות החטא עצמן. הכוונה לתת פשר לטקס מעוצב מחדש, יוצא דופן ומותקף עשוי להסביר שימוש קיצוני ודווקני כזה בכלל, אשר מופיע בדרך כלל רק בהקשר של סיפורי התורה. אמנם המקורות טשטשו ייחוד זה על ידי הכנסת הסוטה לתוך רצף היישומים המקראיים של הכלל. כך הועלם ההיבט המהפכני של יישום הכלל ביחס לסוטה לטובת הרושם שאין זה אלא המשך של העיקרון הפרשני הכללי.⁶⁸

הפירוש המימטי של הטקס, הרואה בו חזרה מדויקת על מחוות החטא, מופיע בפנינו, במשנה ובתוספתא, כיחידה טקסטואלית עצמאית, הנותנת פשר לתיאורי הטקס המשנאיים על ידי הצגתם כתגובה לחטא, 'מידה כנגד מידה'. אולם האם יש לראות בפרשנות המימטית רק הסבר שבדיעבד, או שניתן לזהות את שורשיה כבר בעיצוב מחוות הטקס עצמן? שאלה זו מעבירה אותנו לניתוח אופייני התאטרלי של מחוות הטקס במשנה ומקורן האפשרי. נושאים אלו יידונו בפרקים הבאים.⁶⁹

67 השוו לדברי התלמוד ביחס לקביעת המשנה כי נשים מתות בשעת לידתן על שאינן מקפידות על מצוות נידה: 'אמר ר' יצחק, היא קלקלה בחדרי בטנה לפיכך תלקה בחדרי בטנה' (בבלי, שבת לא ע"ב). אמנם יש להבחין בין פירוש של דרך ההנהגה האלוהית לבין פירוש של סדרת מעשים אנושיים, המיועדים להתבצע על ידי הכוהן במקדש, כבטקס הסוטה.

68 טשטוש זה גרם לכך שייחודו של הכלל בהקשר של סוטה לא הוכר במחקר, אשר שב ומביא את משנתנו כדוגמה פרדיגמטית ל'מידה כנגד מידה' בחז"ל בכלל. ראו למשל אמיר, מידה כנגד מידה, עמ' 33–36; וינסטון, חכמת שלמה, עמ' 233.

69 לשון אחר, בפרק זה ניתחתי את פ"א מ"ז מן הזווית הרטורית-פרפורמטיבית. בפרקים הבאים אתמקד בזווית הפרשנית של משנה זו, ואנסה לעמוד על האופן שבו אופיו הייחודי של טקס הסוטה המשנאי עצמו מאפשר פירוש שלו במתכונת מידה כנגד מידה ומזמן אותו. על היחס בין שני רבדים אלו בפרשנות ספרות חז"ל, ראו פראד, משה.

פרק שישי

ראליה ואידאולוגיה במשנת סוטה

האם הנרטיב המסופר במשנת סוטה פרקים א–ג מתייחס לטקס שנהג בפועל בתקופה כלשהי, או שמא זוהי יצירה תאורטית בלבד? חשיבותה של שאלה זו לפרשנות המשנה עוד תוברר להלן, אך ראשית יש לבחון כיצד לגשת לשאלה מסוג זה. איך מוכיחים ראיות או פיקטיביות של אירוע מסופר? אף שבשאלות כגון אלו אין יוצאים לעולם מכלל שמא, ניתן להצביע על כמה קריטריונים מתודיים בסיסיים.

לשאלת הראיות¹ – שיקוף המציאות – של טקסט אפשר לגשת משני כיוונים: מן המציאות ומן הטקסט. את העיון הנוכחי אפתח באפשרות הראשונה, כלומר בבחינת העדויות ההיסטוריות לקיומו של טקס הסוטה בתקופת הבית השני. בחינה זו מורכבת משתי שאלות נפרדות: האם יש עדויות לכך שטקס בדיקת הסוטה נהג בתקופה זו, ואם אמנם כן, עד כמה הוא דמה לזה המתואר במשנה? דרך זו עשויה לכאורה להביא למסקנות מוצקות, אך, כפי שנראה להלן, העדויות לקיומו של הטקס קלושות ורב משמעיות כל כך עד שקשה יהיה להפיק תשובה ברורה מכיוון זה. לפיכך אבחן גם את הכיוון השני, היוצא מן המשנה עצמה. גם כאן אבקש לענות על שתי שאלות: ראשית, האם משנת סוטה היא קדומה, כלומר האם מועד חיבורה הוא עוד בימי הבית, ועל כן היא מתארת מן הסתם טקס הנוהג בזמנה? שנית, ובאם התשובה לשאלה הראשונה היא שלילית, האם העיון במשנה מרמז על כך שהיא משמרת מסורות מתקופה שהטקס אכן נהג? על השאלה הראשונה ניתן לענות בקלות יחסית. להלן נראה כי להתייחסות לפרקים הראשונים של משנת סוטה כקדומים אין על מה להתבסס. השאלה השנייה חמקנית הרבה יותר. אין דרך להראות שטקסט אינו משלב בתוכו מסורות וזיכרונות כלשהם מזמנים עברו, ולמעשה גם אין בכך צורך בהקשר שלנו. מה שאבקש להוכיח הוא שהציר שתיאור טקס הסוטה במשנה נסוב עליו הוא ציר אידאולוגי-תאורטי במובהק, שעל כן, גם אם בלולות בתוכו מסורות מתקופה שהטקס אכן נהג, הרי הן עובדו ועוצבו ונערכו מחדש לפי היגיון בית מדרשי.

טענה זו תוביל למסקנה שהטקס הרציף והערוך המתואר במשנה (להבדיל מחומרים שונים המשוקעים בו) הוא יצירה תאורטית, ולא שיקוף של ראליה

1 להבדיל מראליסטיות, כלומר מכתובה דמוית מציאות.

כלשהי מן העבר. הסעיפים שלהלן יעסקו, אם כן, בשני הצירים גם יחד; החל בניתוח הראיות ההיסטוריות (הדלות) וכלה בבחינת הטקס המשנאי עצמו.²

א. הראיות לקיומו ההיסטורי של הטקס בבית שני

טקס הסוטה אינו מתואר בשום מקור חיצוני מתקופת הבית, ולפיכך שאלת ההיסטוריות שלו חייבת להסתמך על החומר המצוי במקורות יהודיים בלבד. פילון דן בטקס באריכות לקראת סוף עיסוקו בדיבר השישי 'לא תנאף' (על החוקים ג, 52–62), ומציע לו פרשנות סימבוליסטית מפורטת.³ כמו כן מוסיף פילון שלב של בירור מקדים בבית דין, לפני ההליכה למקדש.⁴ יוספוס עוסק בטקס הסוטה במסגרת דיונו בחוקי הכהונה והקרבנות (קדמוניות היהודים ג, 270–273).⁵ תיאורו קצר ולקוני למדי,⁶ ותרומתו העיקרית היא בהכנסת סדר בפרשה המקראית.⁷ שני התיאורים מבוססים על הטקס המקראי לשלביו, משלבים

2 איני מתעלם מכך שהניתוח ההיסטורי עוסק גם הוא בטקסטים בלבד, ולפיכך אינו שונה מן הציר האחר, הטקסטואלי, באופן מהותי. בסופו של דבר אין לנו נגישות אל ההיסטוריה של הטקס אלא דרך טקסטים מסוגים שונים. ההבחנה שעשיתי נועדה לחלק בין הניסיון לחלץ מסקנות על מעמדה הראלי של משנת סוטה מתוכה, לבין היציאה ממנה לטקסטים אחרים בסביבתה (שעל ההיסטוריות שלהם ניתן אולי לדעת יותר), כדי למקם בעזרתם את הטקס המשנאי. כפי שנראה להלן, דלות החומר מן הסוג השני תביא אותנו בעל כורחנו להסתמך בעיקר על ניתוח משנת סוטה עצמה.

3 על הסימבוליקה הבינרית של פילון והשוואתה לזו של רבן גמליאל במשנה, ראו לעיל פרק רביעי, סעיף ג. באלגוריית החוקים ג, 148–150 (כרך ד, עמ' 118), מציע פילון גם פירוש אלגורי מתומצת לטקס כולו המפרש זאת כעימות בין הנפש והשכל.

4 על החוקים ג, 53–54. ראו לעיל פרק ראשון, סעיף א.

5 ההקשרים האידאולוגיים השונים של תיאור הטקס אצל יוספוס ופילון משתקפים במיקומם השונה בכתביהם. יוספוס מביא את הטקס בהקשר פולחני, במסגרת ענייני הקרבנות והטהרה התלויה בהם (קדמוניות ג, 273), ולפיכך פותח את תיאורו בהבאת הקרבן (ענייני הניאוף והעריות שאינם כרוכים בהבאת קורבן מופיעים לאחר פרשת הסוטה). על סדר החוקים אצל יוספוס בכלל, ראו אלטשולר, קלסיפיקציה. פילון, לעומת זאת, מציג את הטקס במסגרת העיסוק בחטאים מיניים ('לא תנאף'), ופרשנותו לטקס משתלבת במגמתו הכללית בפירושו לדיבר זה, בהדגישו את הסכנה שבהתמסרות להנאות ואת הצורך שבשלטון השכל על התאוות. על מגמתו זו של פילון בביאור המצוות, ראו סטורס, אל הרומים, עמ' 58–65.

6 ראו הצעתה של גרושקואן, כתיבת הסוטה, עמ' 84, שהלקוניות בתיאור טקס הסוטה אצל יוספוס נובעת מהסתייגותו מאופיו המאגי.

7 הוא מארגן מחדש את שלבי הטקס כך שכל ענייני המנחה, המפוזרים בפרשה המקראית, נידונים ברישה (קדמוניות היהודים ג, 270), אחר כך ההשבעה (271) ולבסוף הכנת המים וההשקיה (272). ראו לעיל בריש פרק שלישי ובטבלה המופיעה שם. הפרטים העיקריים שנוספו על האמור במקרא אצל יוספוס הם: הכוהן מעמיד את האישה בשערים הפונים

מסורות פרשניות משותפות,⁸ וכן מביאים תוספות שונות ממניעים אידאולוגיים.⁹ עם זאת, אין בתיאוריהם ולוא פרט אחד המעיד על קיום טקס סוטה ממשי בשלהי ימי הבית השני, או אף רומז עליה.¹⁰

לשני מקורות אלו חשיבות רבה בעיקר במה שאין בהם. אין הם דומים לפרטי טקס הסוטה המשנאי, ואין בהם זכר לרכיבים רבים שנוספו בו: עדות והתראה, תלמידי חכמים, טקס ביזוי, קהל, פגיעה בפנים, זכות תולה ועוד. אילו התיאור המשנאי, כפי שהוא לפנינו, היה מבוסס על טקס ממשי שנהג בתקופת הבית, או אף על מסורת הלכתית פרושית קדומה מתקופה זו, היה ראוי לצפות כי הוא, או לפחות חלקים ממנו, ישתקפו בטקסטים בני הזמן המתארים את הטקס.¹¹ תוצאה דומה עולה גם מהשוואת תיאור הטקס במשנה לזה שנמצא בקומראן, בפרגמנט מתוך מגילת ברית דמשק (4Q270 4:1–8).¹² הטקסט מכיל מסורות פרשניות שונות המשותפות גם לחז"ל, כגון דרישת עדות¹³ והפקעת האנוסה מן הטקס.¹⁴

-
- למקדש (270); רק שם ה' נכתב על המגילה הנמחית במים (שם); אם האשה טמאה רגלה הימנית נפגעת (271); אם האשה טהורה היא תלד בן זכר בחודש העשירי (שם).
- 8 כגון תיאור המוות (שאינו מופיע במקרא), הסרת כיסוי הראש (כבתרגום השבעים), הסבר לפגיעת המים ועוד. נושאים אלו נידונו בפרקים הקודמים, כל אחד במקומו. היחס בין מסורותיהם הפרשניות של פילון ושל יוספוס לבין אלו של חז"ל נידונים בפירוט בפירושו של פלדמן, קדמוניות, עמ' 311–313, וכן לאורך ספרה של גרושקואו, כתיבת הסוטה.
- 9 שני מוטיבים המופיעים הן אצל פילון הן אצל יוספוס, שהמוטיבציה האידאולוגית שבבסיסם ברורה, הם: ריכוך הקנאה (ראו גרושקואו, כתיבת הסוטה, עמ' 39, וכן לעיל פרק ראשון), והסבר 'מדעי' לפגיעת המים באישה (יוספוס, קדמוניות ג, 83; פילון, על החוקים ג, 62). על מתן פירוש הרציונליסטי לנסים אצל פילון ויוספוס, ראו פלדמן, מקרא משוכתב, עמ' 50–568.
- 10 על יוספוס, ראו אוליצקי, יוספוס וההלכה, עמ' 22–23, המסיק על פי התיאור כי הטקס לא נהג עוד בזמנו.
- 11 שאלת השתקפותה של הראליה המקדשית בתיאוריהם של יוספוס ופילון אינה מוכרעת. ראו בלקין, פילון, המרבה להשוות את הלכותיו של פילון למסורות חז"ל, ומדגיש את ריבוי ידיעותיו בתורה שבעל פה (ראו בעיקר שם, עמ' 19–28), ולעומתו אלון, מחקרים, כרך א, עמ' 83–114, התר אתר המציאות הראלית המשתקפת בפסיקותיו (למשל, שם, עמ' 93 ביחס לבית דין הגדול). סיכום הגישות ביחס ליוספוס, ראו אצל פלדמן, יוספוס והמחקר, עמ' 492–497. ראו גם התלבטותו של שוורץ, יוספוס, עמ' 89, הע' 119, ביחס לכמה מקרים שאפשר שמשתקפת בהם ראליה בהלכות כהונה של יוספוס, אך אין להוציא מכלל אפשרות כי אין זו אלא מסורת פרשנית. ככלל, הנטייה המחקרית היא לייחס את פרטי הלכות המקדש והכהונה שאין להם בסיס במקרא למסורות פרשניות ולצרכים אידאולוגיים, ופחות לראליה של תקופתם.
- 12 על טקסט זה, ראו באומגרטן, מערה 4, עמ' 152–154; המפל, ברית דמשק, עמ' 62–65; ווסן, ברית דמשק, עמ' 59–68; גרושקואו, כתיבת הסוטה, עמ' 279–281.
- 13 שורה 2: 'הרואה אם יראה אשת', ראו לעיל פרק ראשון.
- 14 שורה 3: '[אם] אמרה אנוסה הייתי', השוו ספרי ז [עמ' 12]: 'והיא לא נתפסה – להוציא

אולם הטקס הקומראני בכללו – עד כמה שניתן להסיק מן הטקסט המקוטע – קרוב לזה המקראי,¹⁵ ואין בו זכר לחלקים השונים שנוספו במשנה, כגון קינוי, איום, ביזוי ומוות. למעשה, בין כל תיאורי הטקס שנשתמרו מימי הבית, אין אף אחד הדומה לזה שבמשנה. עובדה זו מחלישה באופן משמעותי את ההנחה שמקורו של הטקס המתואר בה הוא מתקופה זו.¹⁶

כיוון שממקורות חיצוניים קשה ללמוד על קיומו של טקס סוטה במקדש, לא נותר לנו אלא לבחון את המקורות המופיעים במשנה עצמה, ומתייחסים לטקס הסוטה כאירוע נוהג. ישנם שלושה מקורות כאלו: מעשה השקייתה של כרכמית במשנת עדויות פ"ה מ"ו, תיאור מתנתה של הלני המלכה במשנת יומא פ"ג מ"י ולבסוף המסורת על ביטולו של הטקס בימי רבן יוחנן בן זכאי במשנת סוטה פ"ט מ"ט.¹⁷ נבחן אותם אחד לאחד:

עדויות פ"ה מ"ו: מעשה כרכמית

בתוך שורת פולמוסים בין עקביא בן מהללאל וחכמים בענייני קדשים וטהרות (שהסתיימו, על פי המסופר, בנידויו של עקביא),¹⁸ מובאת מחלוקת ביחס

את האנוסה'. לכאורה לכאן יש לקשור גם את האמור בשורה 4: 'כי אם דמה יצוא'. ראו התלבטותו של באומגרטן שם, האם יש להשלים 'יצא [לא יצא]', וחוסר דם הווסת משמש כראיה להיריון (עדות נוספת לחטא מעבר לאמור בשורה 2), או שמא מדובר ביציאת דם בעת הבעילה המלמדת שאכן מדובר באונס. הסמיכות לטענת האונס מושכת לאפשרות השנייה (שלא כדברי ווסן, ברית דמשק, עמ' 66). ביטוי נוסף העשוי לבטא מסורת פרשנית משותפת הוא האמור בשורה 7: 'לא תקח מידו כל'. השוו דרשת הספרי יז (עמ' 21): 'מיד האשה – שאם פרסה נידה לא היתה שותה', וברור שהסיבה להלכה היא שאסור לכוון לגעת ביד האשה' בנידותה. אך בקטע מקומראן לא מוזכרת נידה דווקא, ואפשר לפיכך שמדובר על טומאה הנגרמת על ידי החטא עצמו (על תפיסה זו, ראו קלוונס, טומאת חטא).

15 הטקסט נוקט בלשון הפרשה המקראית: 'להאלותה', 'ופרע', 'והשקה', '[המים] הקדושים'. ראו סיכומה של המפל, ברית דמשק, עמ' 64, שפרגמנט זה שייך למסגרת של פרשנות המקרא שבברית דמשק.

16 גם בשאר המקורות, מחוץ לספרות חז"ל, המזכירים את טקס הסוטה, לא מצאתי כל רמז להיכרות ראלית עמו, אלא רק לעיבודים שונים – בהקשרים משתנים ולצרכים משתנים – של הפרשה המקראית, ואף אחד מהם אף אינו מפגין דמיון לטקס המתואר במשנה. כך ביחס לתיאור הבדיקה שעוברים יוסף ומרים בבשורה החיצונית פסאודו־מתי (אבות הכנסייה ח, עמ' 373; ראו גם מורגנשטרן, אורדיל, עמ' 143), בתיאור הטקס אצל אב הכנסייה הסורי ישובוכט (אפטוביצר, משל ישראל, עמ' 7; זכאו, משפט סורי, עמ' 6–65), וכן בטקסט המאגי מן הגניזה, המכונה 'עניין סוטה' (ראו להלן הע' 82 בפרק זה). חיבור זה אמנם מתאר ככל הנראה טקס שנהג בפועל בתקופת הגאונים, אך אין לו דבר עם הטקס החז"לי.

17 השוו האופטמן, לקרוא מחדש, עמ' 27.

18 במשנה ר' יהודה חולק על מסורת זו, אך במקבילה בספרי במדבר ז (עמ' 11) מחלוקת זו אינה מובאת, ראו אפשטיין, נוסח, עמ' 1185.

להשקיית גיורת ושפחה משוחררת.¹⁹ בעניין זה מביאים חכמים ראייה ממעשה שהיה: 'אמרו לו, מעשה בכרכמית שפחה משוחררת שהיתה בירושלים, והשקוהא שמעיה ואבטליון. אמר להם: דיכגמא²⁰ השקוה'. זוהי העדות היחידה (בכלל, לא רק בספרות חז"ל!) שנותרה על מאורע מסוים של השקיית סוטה בתקופת הבית. אזכור השמות והמקום עשוי ללמד על אוטנטיות, ואולם המקור עצמו מעיד כי החכמים השונים עיצבו את המסורת, כל אחד לפי שיטתו (שעל כן נחלקו בעובדות עצמן, ולא רק בפרשנות).²¹ תהליך זה של עיצוב המסורת על פי הצורך ההלכתי נמשך בסוגיית הירושלמי, סוטה פ"ב ה"ה (יח, ב), המביאה גרעין דומה של סיפור, בתוספת פרטים המתאימים להקשר הדיון שם בשאלה האם האישה שותה ושונה: 'כורכמית תוכיח ששתת ושנת ושילשה לפני שמעיה ואבטליון מאיש אחד'. גם בסיפור זה מעורבים שמעיה ואבטליון ואישה (בשם) כורכמית,²² אלא שכאן אין רמז לכך שכורכמית הייתה שפחה, ובמקום זה ייחודה הוא בכך שהיא 'שנת ושילשה'.²³ נראה, לפיכך, כי סיפור השקיית (ה)כ(ו)רכמית

19 המחלוקת במשנה נוגעת לזהותם האתנית של הגיורת והשפחה, כפי שנדרש בספרי זוטא ה, יב (עמ' 232): 'או בני ישראל – פרט לגרים, אמר איש איש – לרבות את הגרים'. כך אכן מוסברת מחלוקת זו בירושלמי פ"ב ה"ה (יח, ב); בבבלי כו ע"א. אולם בספרי ז (עמ' 11) התפרשה כנראה מחלוקת זו כנוגעת לשאלת האישות, ולפיכך הובאה שיטת עקביא בן מהללאל במסגרת הדרשה 'כי תשטה אשתו – בראויה לאישות הכתוב מדבר', וכדרך ההוא אמינא בירושלמי שם: 'אם בגר שנשא בת ישראל, כבר כתיב: והביא האיש את אשתו אל הכהן'. הגרסה בספרי היא אכן 'אשת גר', כהוא-אמינא בירושלמי, ולא 'גיורת' כבמשנה. נראה, על כן, לפרש בספרי: 'בראויה לאישות הכתוב מדבר, להוציא אלמנה לכהן [גדול], גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, וכדברי ר' עקיבה [=עקביא] בן מהללאל אף המשוחררת [הנשואה לכהן] ו[נישואית] אשת גר'. עם הלכה זו הפוסלת אשת גר (ולא גיורת!) מלשנות מתפלמסת התוספתא (סוטה פ"ה ה"ד [עמ' 177]; בבלי כו ע"א): 'אשת גר ועבד משוחרר ואיילוני, או שותה או לא נוטלת כתובה' (ראו הקשיים הפרשניים שמציג יונגסטר, מדרשי הלכה, עמ' 55, ושמא נשתמרה בירושלמי ובספרי הנ"ל מסורת האוסרת גר מלשאת בת ישראל; ראו תוספתא, קידושין פ"ה ה"א [עמ' 293], ואפשר שמסורת זו משתקפת גם בנוסח כת"י ערפורט בתוספתא וכת"י אוקספורד בבבלי שם – 'אשת גר לגר', כלומר אישה הראויה לו; ראו דיונו של ליס, שינויי נוסחאות, כרך ב, עמ' יט–כ, הע' 19, והדברים עוד צריכים עיון).

20 על מילה זו, ראו כהנא, אקדמות, עמ' 188; פורסטנברג, דיכמה ולהלן הע' 25.

21 וכן רגיל במעשים כגון אלו; השו"ע משנה, סוכה פ"ב מ"ז; תוספתא, סוטה פ"א ה"א (עמ' 256).

22 ראו נוסח המקבילה בספרי ז (עמ' 11) על פי כת"י רומי: 'שפחה כורכמית משוחררת'; וכן דברי כהנא בפירושו שלפי נוסח זה: 'לא ניתן לפרש את כורכמית כשם פרטי' אלא 'ככינוי על שם עירה או עמה'.

23 לפיכך נראה לי שאין לחבר את שתי המסורות יחד כפי שעושה פורסטנברג, דיכמה, עמ' 415, הע' 32.

הוא המסורת היחידה שבידי החכמים על מעשה השקיית סוטה בפועל, ולפיכך הם עיצבו אותו, בפולמוסים שונים, לפי צורכי הראיות מן הראליה. מעבר לעצם העדות על ביצוע השקיה, מספקת לנו המסורת עוד שני פרטים. ראשית, ההשקיה מיוחסת לשמעיה ולאבטליון, כלומר לחכמים ולא לכוהנים,²⁴ ושנית, נעשית הבחנה בין השקיה ממש לבין כזו שמשמשת להרתעה בלבד. הבחנה זו מניחה את פעילותה הממשית (מאגית) של ההשקיה הרגילה.²⁵

יומא פ"ג מ"י: מתנת הלני

בתוך רשימת הכלים שנידבו עשירי ירושלים למקדש, לאחר אזכור תרומתו של מונבז המלך, המשנה מביאה גם את תרומתה של הלני, אמו: 'הילני אמו עשתה נפרשת של זהב על פתחו של היכל, ואף היא עשתה טבלה של זהב שפרשת שוטה כתובה עליה'.²⁶ בניגוד לכלי המקדש האחרים המופיעים ברשימה זו (קלפי, כיור, ידות הכלים, נברשת, דלתות),²⁷ 'טבלה של זהב' אינה מופיעה בשום הקשר אחר ביחס למקדש. גם פרשת סוטה אינה מן הנושאים התדירים שבפולחן המקדש, ולפיכך אין זה מסתבר שדווקא חפץ כזה יומצא לצורך תיאור תרומת הלני. המסורת עשויה להיות, אם כן, אמינה, אף כי קשה מאוד לשחזר את ההקשר שבו תינתן דווקא תרומה שכזו.²⁸

- 24 ניתן להסביר בפשטות כי הכוונה לכך שההשקיה נעשתה בהוראתם של החכמים או בפיקוחם (השוו לנוסח הירושלמי 'לפני שמעיה ואבטליון'), ואם כן הרי לפנינו מסורת מעין זו, המתוארת אצל פילון, על בירור מקדשים בבית הדין. ראו לעיל פרק שני, סעיף א. ראו אילן, נשים יהודיות, עמ' 141, המבקשת לקשור אירוע זה לשלטונם של הצדוקים במקדש.
- 25 הנחה זו מונחת אכן בתשתית כל תיאורי תוצאות ההשקיה בספרות חז"ל. ודוק, על פי מסקנתו של פורסטנברג במאמרו, שפירושה של המילה דיכמה ('דיכמוס') הוא 'סם המעורר מיחושים', כלומר רעל, יוצא שדווקא 'מי המרים המאריים' נתפסים כתומר פעיל 'אמיתי', ואילו רעל כפשוטו, המשמש בדרך כלל באורדילים, נתפס כאן רק כתחליף, מעין פלסיכו. הדבר הפוך להיגיון של החוקרים המודרנים ביחס לפעילות המים, אך מתאים להתייחסות המקורות. על כך, ראו לעיל פרק רביעי, סעיף ב.
- 26 בתוספתא, כפורים פ"ב ה"ג (עמ' 230) נוסף 'שבשעה שהחמה זורחת היו ניצוצות יוצאים ממנה, ויודעין שחמה זורחת', אך כבר עמדו על כך שמסורת זו מתייחסת לנברשת ולא לטבלה, כמפורש בבבלי, יומא לז ע"ב. ראו אפשטיין, נוסח, עמ' 249–250; ליברמן, תוספתא כפשוטה על אתר; רוזנטל, המורה, עמ' נה.
- 27 על הרקע ההיסטורי לתרומות אלו, ראו ספראי, נשים במקדש, עמ' 208. על גיורה של הלני מלכת חדייב, ראו שיפמן, גיור; ניוזנר, חדייב; שוורץ, גויים.
- 28 ראו אילן, נשים יהודיות, עמ' 137, וספראי, נשים במקדש, עמ' 210–212, המבקשות לשחזר מאבק בין מצדדי הטקס ומתנגדיו, שבו הלני משמשת (ללא ידיעתה) כלי משחק ביד אלו המבקשים לבצר את הטקס. גם האופטמן, לקרוא מחדש, עמ' 27, עומדת על האירוניה בכך שתרומתה היחידה של אישה למקדש היא דווקא של פרשת סוטה הדכאנית. ראו העדויות שמביאה ספראי על מציאותם של לוחות זהב מעין אלו במקדשים פגאניים (שם, עמ' 209, היא מניחה בטעות שהמסורת בתוספתא על החמה המנצנצת מתייחסת לטבלה). יש להשוות

מסורת הימצאותה של טבלת זהב שפרשת סוטה כתובה עליה במקדש, מופיעה שוב בתוספתא, סוטה פ"ב ה"א (עמ' 154) בהקשר של כתיבת השבועה על ידי הכוהן: 'היה נוטל את מגלתה ונכנס לו לאולם. טבלה של זהב היתה קבועה בכותלו של היכל, והיא נראית מבאולם. ממנה רואה וכותב, לא חסר ולא יתר. יוצא ועומד בצד סוטה, קורא ודורש ומדקדק כל דקדוקי פרשה, ומשמיעה בכל לשון ששומעת'. כאן מתוארת הטבלה כבר כחלק מן המעשה הריטואלי עצמו; ומסתבר הדבר שלמתנת הלני היה שימוש מעשי, כמו לכל שאר התרומות הנזכרות במשנת יומא.²⁹ התוספתא יודעת גם לספר על מיקומה המדויק של הטבלה במקדש, ועל השימוש המדויק בה. פרטים אלו אינם נמצאים במשנת יומא. אך ספק אם לפנינו מסורת נפרדת מזו שביומא, ונראה יותר כי זהו פיתוח הגיוני של מסורת זו.³⁰ נראה שפיתוח זה קשור לשינוי נוסף המופיע בתוספתא: הפיכת דיבורו של הכוהן אל האשה מהשבועה (המתאימה דווקא לביצוע בעל פה) ללימוד. בפשוטו של מקרא הכוהן משביע את האשה בעל פה, ורק אחר כך כותב את המגילה ומוחק אותה, וכך מפורש אכן בהלכה הסמוכה בתוספתא: 'נכנס וכותב, יוצא ומוחק' (פ"ב ה"ב).³¹ הקדמת הכתיבה להשבועה כאן קשורה להפיכת ההשבועה עצמה למעשה דרשני. הכוהן אינו רק משביע את האשה אלא 'דורש ומדקדק' (במקבילה בירושלמי: 'מתרגם') בפרשה בפניה, 'כדי שתהא יודעת על מה היתה שותה'. הפיכת ההשבועה ממעשה מאגי לאירוע לימודי כרוכה בקריאה מן הכתב, כמקובל בדרשת המקרא.³²

דיונים היסטוריוגרפיים אלו לגישתה הספרותית של פסקוביץ, טווייה, עמ' 136–139, הכורכת מסורת זו עם דברי המשנה על הרכילות הנשית המרשיעה את הסוטה (פ"ו מ"א), ורואה בשני אלו אמצעי להצגת הדיסציפלינה כלפי נשים כמשהו שהן עצמן רוצות בו. השוו גם גרושקואו, כתיבת הסוטה, עמ' 105, הע' 61. הקושי בהסבר זה הוא שדווקא במסכת סוטה, העוסקת בנושאים הללו, מתנת הלני אינה נזכרת כלל (אף לא בתוספתא המתארת את הטבלה), וזו מופיעה דווקא במסגרת רשימת תרומות למקדש, במשנת יומא.

29 אין לשער שדווקא פרשת סוטה תיבחר להיכתב על טבלת זהב שכל עניינה הוא אסתטי. במשנת סוטה לא נזכרה הטבלה כלל, ומסתבר שהכוהן העתיק מספר תורה (על המסורות על אודות 'ספר העזרה', ראו שפיגל, ספר, עמ' 25–27). במקורות מוזכר במפורש ספר תורה רק בהקשר לאפשרות להשתמש בו כמגילה הנמחקת במים (ראו ירושלמי פ"ב ה"ד נ"ח, א; בבלי כ"ב).
30 ניתן להעלות גם סברא הפוכה, ולפיה המסורת המקורית היא זו המופיעה אצלנו ועל פיה 'הומצאה' מתנת הלני, אך כיוון זה מסתבר פחות.

31 השוו ירושלמי פ"ג ה"ב (יח, ד): 'דרבנן אמרי כותב ומוחק ומשקה ומקריב'. במשנה עצמה ההשבועה אינה נזכרת כלל.
32 'קורא ודורש ומדקדק' משמעו מסביר לאישה את כל הפרטים. השוו האמור בברית דמשק טז, 2: 'לשוב את תורת משה כי בה הכל מדוקדק'; ודברי רזנטל, תורה שבעל פה, עמ' 451, הע' 12: 'מפורט לפרטי פרטים'. כיוון שבהוראה עסקינן (ולא בלימוד), שהרי המטרה היא 'כדי שתהא יודעת', מוסיפה התוספתא 'ומשמיעה בכל לשון ששומעת'. השוו המקבילה

ראיה לכך נמצאת בגרסת הירושלמי פ"ב ה"ב (יח, א): 'תני ר' הושעיה: כל פרשת סוטה היתה כתובה עליה, שממנה היה קורא ומתרגם כל דיקדוקי הפרשה'. מלשון הירושלמי עולה שאין הכוהן מעתיק את המגילה לפני ההשבעה, אלא קורא ישירות מן הטבלה, מרחוק.³³ הצד השווה הן לתוספתא הן לירושלמי הוא עצם פעולת ההשבעה מן הכתב, ונראה כי זהו עיקר העניין, וכי הוא קשור להפיכת ההשבעה למעשה הוראתי, כמופיע בשתי הגרסאות. נראה לפיכך כי יש לכרוך יחד את שתי התוספות שבתוספתא, הטבלה והדרשה, ולראות בשתייהן גם יחד פיתוח תאורטי ממניעים אידאולוגיים, ולא מסורת היסטורית עצמאית.

סוטה פ"ט מ"ט: מסורת הביטול

ניתוח משווה של המסורת על ביטול הטקס במקורות השונים (להלן סעיף ה) מעלה כי אין לפרש את המשנה על פי דרשת הספרי, וכי על פי פשוטה המשנה אינה קושרת את הביטול לדרישת ההדדיות אלא להתפשטות הניאוף, וממילא רואה בכך אירוע שלילי ומעציב. בהקשר הנוכחי יש לבחון את ערכה ההיסטורית של מסורת זו. היסטוריונים רבים קיבלו את קביעת המשנה, שרבן יוחנן בן זכיי (ריב"ז) ביטל את השקיית הסוטה, כפשוטה.³⁴ לעומתם הצביע אפשטיין על כך

בירושלמי המשלבת את הדקדוק והתרגום יחד: 'קורא ומתרגם כל דיקדוקי הפרשה' (ואין סיבה להניח שדווקא נוסח זה מקורי כרעת רוזנטל, שם, הע' 13). ודוק, דרשה ותרגום יכולים להיעשות גם על פה. ראו תוספתא שבת פ"ג ה"א (עמ' 57): 'אע"פ שאמרו אין קורין בכתבי הקדש, אבל שונין בהן ודורשין בהן'; ועל כך, ראו פרידמן, תוספתא עתיקתא; נעם וקימרון, איסורי שבת, עמ' 512, 529–537. רק בתקופת ריש לקיש נקבע כי 'דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה' (בבלי, גיטין ס"ב), ואף ייתכן שהאיסור מכוון לאמירות ריטואליות דווקא (נאה, מגילות, עמ' 508, 510, הע' 129). על מלאכת המתורגמן, שהייתה על פה, שלא מן הספר, ראו שנאן, מתורגמנים, עמ' 18–31. על דקדוק על פה (באותיות), ראו משנה, ברכות פ"ב מ"ג. אף על פי כן המעבר מהשבעה של נוסח (שטבעה הוא על פה) לדרשה ודקדוק של טקסט עשוי להסביר את ההזדקקות לספר, ולפיכך את הקדמת הכתיבה.

33 ליברמן בתוספתא כפשוטה על אתר מבקש לפרש את התוספתא על פי הירושלמי, וכך ליישב אותה עם ההלכה הסמוכה, שהכוהן כותב את המגילה רק לאחר ההשבעה. לפי פירושו, הכוהן העתיק את המגילה רק לאחר ההשבעה (ודווקא על כך נאמר 'ממנה רואה וכותב'), וכניסתו לאולם, המתוארת בהלכה ב, מיועדת 'כדי לקרוא לעצמו את פרשת הסוטה, שידע אותה על פה, ויהא קל לו לראות אותה מרחוק, ולדרוש אותה' (עמ' 619). אולם, אי אפשר לפרש כך את התוספתא שהרי נאמר בה שהכוהן נכנס לאולם עם המגילה בידו ('נוטל את מגילתה', ולא כדברי ליברמן: 'מכין את הקלף'), ואף מפורש שהטבלה נראית מן האולם דווקא, ולא מן העזרה (ליברמן נדחק לפרש 'מבאולם ולחוץ').

34 הלוי, דורות, כרך ג, עמ' 52; אלבק, מבוא למשנה, עמ' 219; ספראי, בימי הבית, כרך ב, עמ' 346–347. ההיסטוריונים מעוניינים במסורת זו לא רק לגופה, אלא גם לקביעת מעמדו של ריב"ז בפני הבית, השווה אילן, נשים יהודיות, עמ' 137–138.

שדברי המשנה 'רבן יוחנן בן זכאי היפסיקן', מפסיקים באמצע עניין, ונראים כעיבוד של דברי התוספתא, שבה מובאת מסורת הביטול בשמו של ריב"ז.³⁵ נותרה על תלה הקביעה שהמים המרים בטלו 'משרבו הנואפים'. אלא שגם את ערכה ההיסטורי של קביעה זו יש לסייג, שכן ביטוי זה הוא חלק ממבנה ספרותי קבוע, המופיע בפרק זה במשנה לכל אורכו. לפיכך נותר רק הייחוס של הממרה לריב"ז, אשר מפורש בתוספתא והד לו נשמר גם במשנה, ונראה כי אין סיבה לפקפק בו.

כל שניתן, אם כן, להפיק ממקור זה באופן מסתבר (אך לא מוחלט), הוא שבתקופת ריב"ז, עוד בפני הבית, טקסי הסוטה ועגלה ערופה לא נהגו, והוא ביקש להסביר תופעה זו, במתכונת מקובלת, כתוצאה של הידרדרות הדורות.³⁶ כיוון שמן המסורת על מתנת הלני הסקנו שהטקס, ככל הנראה, נהג עוד בזמנה, הרי ניתן למקם את מועד הפסקתו בין ימיה לימי ריב"ז, כפי שאכן הציעו חוקרים שונים.³⁷

מצירוף המקורות עולה כי ההנחה שטקס הסוטה נהג בפועל בבית שני סבירה, אלא שאין בידינו כלים לדעת עד כמה היה טקס זה נדיר, ואף אין מידע ביתס לאופיו, לא כל שכן פרטיו. החשוב לענייננו הוא שאין במקורות אלו מן המשנה עצמה, כמו בתיאוריהם של פילון, של יוספוס ושל קומראן שנידונו לעיל, רמז לכך שהטקס בימי הבית השני היה דומה לזה המתואר במסכת סוטה, וסביר יותר להניח כי הייתה לו צורה מעין מקראית.³⁸ הניסיון להתחקות אחר הטקס הראלי העלה אם כן יכול דל למדי. יש לפיכך לנסות לבחון את הדברים מן הכיוון השני: לנתח את תיאור הטקס במשנה לפרטיו, ולתור בו אחר רמזים לשאלת הראליות או התאורטיות שלו.

35 אפשטיין, ספרות התנאים, עמ' 400; השוו אלון, מחקרים, כרך א, עמ' 56; אורבך, ההלכה, עמ' 303, הע' 55; ניוזנר, ריב"ז, עמ' 50–51.

36 על מסורת ירידת הדורות המופיעה בפרק זה והקשרה ההלניסטי, ראו גרושקוואו, כתיבת הסוטה, עמ' 256–262.

37 אלון, מחקרים, כרך א, עמ' 56; אפשטיין, ספרות התנאים, עמ' 400. את מועד הביטול ניתן להסיק גם מסדר התוספתא בפרקים אלו. במשנה המסורת על ביטול טקס הסוטה פותחת את רשימת הביטולים והחורבנות (פ"ט מ"ט–מ"ו), ואילו בתוספתא מסורת זו מופיעה באמצע תיאורי החורבנות, בריש פרק יד. נראה שהתוספתא, שלא כמשנה, הכניסה את ביטול הטקסים במקומם הכרונולוגי, בשלהי ימי הבית – לאחר מות שמעון הצדיק (תוספתא פ"ג ה"ו–ה"ח), ותקנות יוחנן כהן גדול (שם, ה"ט–ה"י), אך לפני תיאור השלכות חורבן הבית השני בפרק טו.

38 השוו למסקנתו השקולה של ליכט, במרבר, עמ' 70.

ב. האומנם משנה קדומה?

שאלת מקורות משנת רבי היא מן השאלות החמורות של הביקורת הגבוהה, והעיסוק בה נמשך לפחות מאז אגרתו של רב שרירא גאון במאה העשירית. אפשרות קיומן של משניות ערוכות עוד מתקופת הבית, המשוקעות במשנת רבי, נבחנה באופן מחקרי מסודר לראשונה בעבודתו של ישראל לוי 'קטעים ממשנתו של אבא שאול',³⁹ וזכתה לפיתוח ניכר במחקרו של דוד צבי הופמן 'המשנה הראשונה, ופלוגתה דתנאי'. אפשיין, אשר אימץ את תפיסתו הבסיסית של הופמן, פיתח כלים מתודולוגיים שונים לזיהוי משניות קדומות, על ידי בחנים לשוניים, תוכניים וצורניים, והפך את שאלת מקורות המשנה למוקד מבואותיו למסכתות השונות בספרו 'מבואות לספרות התנאים'.⁴⁰ פולמוס עז סביב שאלת קיומן של משניות קדומות ניטש בינו ובין חנוך אלבק, אשר סבר כי לא התקיימו משניות ערוכות קודם לדור יבנה.⁴¹

בהקשר הנוכחי, נניח לשאלה רחבה זו של הביקורת הגבוהה, ונתמקד במה שנוגע למסכת סוטה בלבד. הופמן, ובעקבותיו גם אפשיין, הכלילו חלקים ניכרים מפרקים א-ג של משנת סוטה במסגרת המשניות הקדומות,⁴² וראוי לבחון אם אכן די בראיות שהביאו הם כדי להקדים את תיאור טקס הסוטה במשנה (או חלקים ממנו) לזמן הבית. הופמן נסמך בעיקר על הדמיון בין משניות שונות בטקס הסוטה (פ"א מ"ד ומ"ה) למשניות במסכת סנהדרין 'המוסרים לנו בפרטות את סדרי דיני נפשות', שאותן הוא מחשיב קדומות.⁴³ אולם, גם אם נקבל את קדמותן של תיאורי דיני הנפשות במשנת סנהדרין, עניין המוטל בספק רב כשלעצמו,⁴⁴

39 רבינוביץ, מסילות, עמ' 92–133. הניסיון השיטתי הראשון לקביעת קריטריונים לזיהוי משניות קדומות נמצא אצל קרוכמל, מורה, עמ' ריט-רכו. השוו גם פרנקל, דרכי המשנה, עמ' 5, 12.

40 אפשיין, ספרות התנאים, עמ' 262–494. על כך, ראו דברי רוזנטל, המורה, עמ' לה.
41 אלבק, מבוא למשנה, עמ' 63–87. על פולמוס זה, ראו אורבך, מחקרים, כרך ב, עמ' 724–730; גולדברג, מבוא, עמ' 8–89. בשאלות אלו, ראו גם וייס, לחקר; אפרתי, למקורות. על זיהוי משניות קדומות בעזרת בחנים לשוניים, ראו בר-אשר, לשון המקרא, עמ' 60–61.
42 שניהם מפרטים את השלד הקדום של תיאור טקס הסוטה: 'דיני הסוטה [העתיקים] נמצאים בסוטה פרק א' משנה ב', א' ג' מן כיצד; פרק א' ד'–ר', ב' א' עד קמח; פרק ב' ב'–ג', ג' א'–ד' עד העזרה' (הופמן, משנה ראשונה, עמ' 27); 'עיקרה של משנת סוטה "הראשונה", הישנה, מתחיל – בפ"א מ"ב: כיצד מקנה לה וכו' [...] המשנה הישנה פוסקת כאן, וחוזרת ומתחילה במ"ד, ונמשכת והולכת מן מ"ד עד מ"ו ועד בכלל, ואח"כ מן פ"ב מ"א עד מ"ד רישא ושוב מן פ"ז מ"א עד פ"ט מט"ו' (אפשיין, ספרות התנאים, עמ' 399; והשוו, שם, עמ' 40).

43 הופמן, משנה ראשונה, עמ' 25–26.

44 ראו לורברבוים, צלם אלוהים; שמש, עונשים וחטאים; ברקוביץ, מיתות בית דין, המגיעים כולם למסקנה שעיצוב דיני הנפשות במשנת סנהדרין הוא תאורטי, והורתו ולידתו הם בבית

לא ברור איך השימוש של משנתנו בתיאורים אלו (ומאיימים עליה כדרך שהן מאיימים על עידי נפשות) יכול להעיד על קדמותה.⁴⁵ אפשטיין קובע כי רובו של תיאור הטקס בפרקים א–ג וכן בפרקים ז–ט הוא מימי הבית,⁴⁶ אולם ראיותיו כולן לקוחות מפרקים ז–ט בלבד.⁴⁷

שמות החכמים המוזכרים בפרקים אלו בסוטה אינם מסייעים גם הם לטענת הקדמות. מופיעים בהם תנאים רבים בשמותם (בניגוד למשל למסכת תמיד הקדומה),⁴⁸ ואלו אינם קדומים כלל (בניגוד לנזכרים במסכת מידות: ר' אליעזר בן יעקב, אבא שאול, אבא יוסי בן חנן וכדומה), אלא שייכים ברובם לדור אושא, במחצית המאה השנייה לספירה.⁴⁹

עיון מדוקדק בדברי החוקרים מגלה כי לא הראיות הטקסטואליות הביאו אותם לראות בפרקים הראשונים של משנת סוטה 'משניות קדומות', אלא התוכן עצמו.⁵⁰ כך קובע הופמן לאחר דבריו על משנת סוטה 'בכלל אפשר להחליט שכל המקומות שבמשנה המדברים ממנהגים דתיים (kulturelle und religiöse Zeremonien) הנם חלקים של המשנה הראשונה שלא נשתנו'.⁵¹ אכן, רוב המשניות שפרקים שלמים שלהן מזהים כקדומים (להבדיל ממשניות בודדות) נוגעים למקדש ולעבודתו (תמיד, מידות, יומא, ביכורים, פרה) או לתיאורי טקסים בכלל (פסחים פ"י, תענית, סנהדרין פ"ד–פ"ו). ביחס למשניות אלו אין הופמן מביא כל ראיה לקדמותן, מעבר לעצם הנושא הנידון בהן (כגון שמחת בית השואבה, סדר תעניות, נזיר וקרבתות). כיוצא בזה קובע גם ע"צ מלמד, בסיכום תורת רבו, כי אין די בהוכחת קדמות המשניות על יסוד רמזים טקסטואליים שונים (לשון, סגנון, שמות החכמים), וכי

-
- המדרש התנאי. שמש (שם, עמ' 2) אף קובע שתיאורי המיתות אינם יכולים להיות קדומים לדור יבנה, שכן רק אז נוצרה מיתת החנק והושלם מניין ארבע מיתות בית דין שבמשנה.
- 45 ראיתו השנייה של הופמן אינה חזקה יותר: 'המשנה ג' בפרק ב' אינה יודעת עדיין מהטבלה של זהב שנתנה במתנה הילנה המלכה (45 אחר ספה"ג בערך) על פי הכתוב ביומא פרק ג' משנה י" (הופמן, משנה ראשונה, עמ' 26–27, הע' 23). כל שניתן להוכיח מכאן הוא קיומן של מסורות שונות, או לחלופין התעלמותה של המשנה ממסורת זו (אולי במכוון ואולי משום הקיצור) והשלמתה בתוספתא פ"ב ה"א, כרגיל ביחסי משנה-תוספתא.
- 46 אפשטיין, ספרות התנאים, עמ' 399.
- 47 בייחוד פ"ז מ"ח המספר על אגריפס המלך, ופ"ט מ"ט, שם מובאת מסורת בשם ריב"ז, ומכאן מבקש אפשטיין ללמוד כי 'פרק ח ופרק ט עיקרם איפה ממשנת ריב"ז' (עמ' 403). גם על דרשות 'משוח מלחמה' בפרק ח הוא סבור כי 'רוח הזמן של סוף ימי הבית מדברת בהם' (שם).
- 48 על משנת תמיד ('המסכת העתיקה ביותר של המשנה'), ראו גינצבורג, הלכה ואגדה, עמ' 41–65.
- 49 ראו גם ניוזנר, נשים, עמ' 145.
- 50 ביקורת דומה ביחס למשנת תענית, ראו לוין, תעניות, עמ' 68–69, הע' 9.
- 51 משנה ראשונה, עמ' 27.

קדמותן של משניות, פרקים שלמים, קצובת משניות, ניכרת גם מתכנן.⁵² תחת כותרת זו הוא מביא את המסכתות העוסקות במקדש וטקסיו. נראה, אם כן, כי תוכנה של משנתנו, יותר מאשר בחנים לשוניים ואחרים, הוא שהביא את אפשטיין לקבוע כי סדר סוטה והשקאתה גם הוא ישן.⁵³

הנחה זו, שמשניות העוסקות במקדש ובטקסיו הן קדומות,⁵⁴ גם אם אין כל ראיה פנימית לכך, ראוייה לפחות לבדיקה נוספת. אם נניח כי העיסוק במקדש, כמו בהלכות רבות אחרות, עשוי לשקף עניין תאורטי בית מדרשי, ולא דווקא הלכתי ראלי,⁵⁵ הרי אין בעצם העיסוק כל ערובה לקדמות. אכן, בשנים האחרונות הראו חוקרים שונים את העיצוב האידאולוגי הברור של תיאורים רבים של המקדש וטקסיו, אף במקרים שבהם מדובר לכאורה בתיאורים ראליים וטכניים,⁵⁶ וכיוצא בזה אבקש להראות גם ביחס למשנת סוטה.

אמנם, העובדה שהמשנה אינה מתארת טקס היסטורי ממשי אינה אומרת שהיא אינה מציגה עצמה ככזו. העדר הבחנה זו הביא קוראים (וחוקרים) רבים להסיק את קיומו של הטקס מאופן תיאורה של המשנה אותו. השאלה האם המשנה מעוניינת בתיאורי הטקסים לתאר מעשים כפי שהיו היא בעיה נכבדת לעצמה, הצריכה להידון בנפרד משאלת אמינותה ההיסטורית. יוחנן ברויאר מתחבט בבעיה זו בסוף מאמרו על לשון תיאורי הטקסים במשנה, ומציע להבחין בין הטקסים המתוארים בלשון עבר לאלו המתוארים בלשון בינוני:

ייתכן שחלק מן הטקסים מסופרים ב'פעל', הזמן ה'סיפורי', משום שהם אינם אלא עדויות של אנשים היו נוכחים בטכסים אלו וסיפרו את שראו. סגנון הבינוני, לפי זה, הוא צורת ניסוח רשמית יותר, המתארת את הטכס

52 מלמד, פרקי מבוא, עמ' 61.

53 אפשטיין, ספרות התנאים, עמ' 40. ביקורת על דרכו של אפשטיין בזהו מקורות המשנה, ראו רוזנטל, המורה, עמ' מג-מח; פרידמן, פסח ראשון, עמ' 90. על דרכו של אפשטיין לקבוע קביעות מוחלטות גם כאשר הסוגיה רחוקה מלהיות מוכחת, ראו פוקס, הרהורים, עמ' 372, והע' 22.

54 הנחה זו שירתה את ההיסטוריונים בבואם לתאר את תקופת הבית על סמך תיאורי המשנה. ראו ביכלר, הכוהנים, עמ' 10-15; אורבך, מחקרים, כרך ב, עמ' 917, 933.

55 ניתן לקרוא לסוג זה של משניות, בעקבות אלכסנדר גוטמן: 'הלכות עיוניות'. אמנם גוטמן מכנה בשם זה הלכות שכבר בשעת יצירתן לא היו מעשיות, ודרכן מבקשים החכמים לבטא השקפת עולם, ולא הדרכה פרקטית (כגון דיני מלך וסנהדרין). הוא אף טוען שכיוון שהלכות אלו נחשבו כאגדה, רק מיעוטן הוכללו במשנה.

56 כגון לורברבוים, צלם אלוהים; שמש, עונשים וחטאים; ברקוביץ, מיתות בית דין (על עיצוב דיני הנפשות במשנת סנהדרין); בר-אילן, תעודות פולמוסיות; וולפיש, מגמות רעיוניות (על תיאורי המקדש ופולחנו במשנת מידות); שטוקל, יום הכיפורים, עמ' 19-28 (על תיאור סדר העבודה במסכת יומא). ניוזנר פיתח שיטה תאורטית כללית המתייחסת למשנה כחיבור סגור בעל עיצוב אידאולוגי, אך אין צורך לקבל תאוריה מפליגה זו כדי לקבוע כי פרקים ומסכתות מסוימים על אודות המקדש וטקסיו משקפים עיצוב בית מדרשי.

לא מנקודת מבט אישית, של הרואה, אלא מנקודת מבט של איש ההלכה, המפרט את מהלך הטכס וקובע כיצד הוא צריך להיעשות. הסבר זה מתאים לעובדה, שסגנון 'פעל' כולל רק טכסים שהיו נוהגים בבית המקדש בזמן שהיה קיים.⁵⁷

טקס הסוטה מתואר במשנה בלשון בינוני,⁵⁸ ולפיכך, לפי הבוחן שברויאר הציע, הוא אינו מבקש לספר מעשה שהיה, אלא לקבוע להלכה את מה שראוי להיות. לשיטה זו גם סגנונה של משנת סוטה מרמז על אופייה התאורטי, בית מדרשי. אלא שמסקנה זו אינה נוגעת לשאלת ההיסטוריות של הטקס, אלא רק לשאלת היומרה ההיסטורית של המשנה. אפשר שלתיאורי הטקס במשנה (אף אלו המתוארים בלשון בינוני, כדוגמת טקס הסוטה) יש אכן יומרה לייצוג המציאות, אך יומרה זו עשויה להיות הטעיה. המשנה מעצבת טקסים באופן פרשני תאורטי, אך משווה להם, כחלק ממגמתה האידאולוגית, אופי של מסורת מן העבר. בלא האשליה ההיסטורית לא יהיה לעיצוב זה הכוח הרטורי המבוקש, ולא תושג מטרתו. את תיאורי הטקס במשנה יש לפיכך לקרוא בראש ובראשונה כטכניקה רטורית, ולא כעדות לאופי המסורות ומהימנותן.⁵⁹ במקומות שונים בטקס הסוטה המשנאי, כמו גם בתיאורי טקסים אחרים, ניתן אכן לראות אמצעים רטוריים מגוונים המשווים לו אופי ראיסטי מובהק.⁶⁰

57 ברויאר, תיאורי טקס, עמ' 326.

58 שם, עמ' 302, הע' 17, בניגוד לרוב טקסי המקדש המתוארים בזמן עבר (שם, הע' 20).

59 עניין זה מודגש על ידי משה סימון-שושן בניתוחו שהוא מציע לתיאורי הטקס כחלק מרצף הטכניקות הרטוריות של המשנה, הנעות בין דרגות שונות של נרטיביות. ראו סימון-שושן, נרטיביות, עמ' 56–58.

60 ראו למשל משנת סוטה פ"ב מ"ב: 'ומקום היה שם אמה על אמה [...]', והשוו למשנת מידות פ"א מ"ט, פ"ג מ"ג. ככלל, המקרא משמש בדברי החכמים פעמים רבות מודל למה שראוי להיות ולמה שעור יהיה, ולפיכך הבחנות חדות מדי עשויות להיות אנכרוניסטיות. העבר המקדשי, ההווה הטקסטואלי והתקוות לעתיד אינם נפרדים לחלוטין (ראו ירושלמי, זכור, עמ' 42). דוגמה מובהקת לכך ניתן למצוא במשנת מידות, המערכת בין תיאורים ריאליים ועדויות ממקור ראשון של חכמים שחיו בשלהי ימי הבית השני (כגון ר' אליעזר בן יעקב על דודו שנמצא ישן בעת שמירה במקדש [פ"א מ"ב], ושתי הערותיו 'שכחתי מה היתה משמשת' [פ"ב מ"ה, פ"ה מ"ד]; ראו אפשטיין, ספרות התנאים, עמ' 31–35), לבין פסוקים המתארים את המקדש הראשון (פ"ד מ"ד – ציטוט ממלכים, פ"ד מ"ז – ציטוט מישעיהו), את המקדש השני (פ"ג מ"ח – ציטוט מזכריה) ואת מקדש יחזקאל (פ"ב מ"ה, פ"ג מ"א, פ"ד מ"א, פ"ד מ"ב), שנבואותיו מתפרשות כמתייחסות למקדש העתידי (פ"ב מ"ה: 'וכן הן עתידות להיות שנאמר [יחזקאל מו, כא–כב]: ויוציאני אל החצר החיצונה...'; פ"ב מ"ו: 'בו המים מפכים העתידין להיות יוצאין מתחת מפתן הבית', המכוון ליחזקאל מו, כמפורש בתוספתא, סוכה פ"ג ה"ג). מה שהיה, מה שיהיה ומה שראוי להיות משמשים במסכת זו שוב ושוב בערכוביה ובלא הבחנה. ראו גם תוספתא, כפורים פ"ב ה"ב–ה"ו (עמ' 236–238), ובמקומות רבים נוספים במשניות ובברייתות על המקדש וטקסיו.

ג. בין בדיקה לענישה: עיצובה האידאולוגי של משנת סוטה

גם אם אין כל סיבה להניח כי תיאור הטקס במשנת סוטה קדום הוא, אין זאת אומרת שאין בו מסורות מזמן קיומו הראלי של הטקס. אין דרך להוכיח (ואף אין זה מסתבר) שהמשנה אינה מכילה כלל מסורות מזמן הבית.⁶¹ אולם ניתן בהחלט להראות כי עיצובו הכולל של הטקס נבנה במשנה על פי שיקולים אידאולוגיים, בית מדרשיים, ולא כתיאור פשוט של מציאות קדומה כלשהי.

י"נ אפשטיין תר במבואותיו למסכתות השונות במשנה אחר 'התנא של משנתנו', שעל בסיס משנתו נערכה משנת רבי. בהגיעו למשנת סוטה הוא קובע: 'הסידור שלנו אינו אפוא מעור אחד, אלא שנשתקעו בו משניות של תנאים שונים'.⁶² אכן, משנתנו מורכבת מדעותיהם של תנאים רבים, וקשה לאתר תנא מסוים ששיטתו שימשה כבסיס לתיאור הטקס בפרקים א-ג. דוגמה מובהקת לכך ראינו לעיל ביחס לפ"ג מ"ד – המשנה חותמת את מהלך הטקס בתיאור המוות התאטרלי מבית מדרשו של ר' שמעון (ספרי ח [עמ' 15]), אך מיד בסמוך לכך סותמת כשיטה ההפוכה בדיוק, וקובעת כי הזכות תולה.⁶³ כיוצא בזה ניתן לראות ביחס לתנאים נוספים, הן מדבי רבי עקיבה⁶⁴ הן אחרים.⁶⁵

אם ציר העריכה של פרקים אלו במשנה אינו מבוסס על משנת תנא מסוים, על מה הוא מבוסס? במהלך עיוננו במשניות ראינו כי הפרטים השונים בטקס

61 במקרה של סוטה ניתן לפקפק עד כמה דומיננטית המסורת מתקופה שהטקס נהג, שהרי אין מדובר במעשה תדיר שנשמרו לגביו זיכרונות ומסורות רבים (כמעשה הקרבנות, טקסי החגים וכדומה) אלא מדובר בטקס נדיר, שעל פי המסורת בוטל עוד בתקופת הבית.

62 אפשטיין, ספרות התנאים, עמ' 406.

63 גם המשנה שלפני כן (פ"ג מ"ג) היא בניגוד לר' שמעון, הסובר שקודם מקריבים ואחר כך משקים. שיטת ר' שמעון נלקחה כסתם משנה רק לתיאור המוות התאטרלי שלו, מסיבות שביקשתי לתאר לעיל בפרק הרביעי.

64 פ"א מ"ז הוא כר' מאיר (על פי התוספתא פ"ג ה"א), אך בפ"ב מ"ה ר' מאיר חולק על סתם משנה, ומיד אחר כך המשנה מעירה 'הכל שוין', משמע שהיא מאוחרת לו (אפשטיין, ספרות התנאים, עמ' 407).

65 סתם משנה ו בפרק א היא כחכמים דר' יוחנן בן ברוקה (ספרי יא). הסיפה של פ"ג מ"ג 'מעריץ אותה' היא כר' עקיבה בספרי יז (בניגוד לר' עקיבה בתוספתא פ"ב ה"ג, ו'תרי תנאי אליבא דר"ע, כדברי הבבלי). בפ"א מ"א מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע, אך משנה ב קודמת להם, שהרי הם כבר נחלקים בתוספתא פ"א ה"ב בפירוש הביטוי 'כדי טומאה' שבמשנה זו. האיום במשנה ד מנוגד לדעת ר' ישמעאל בספרי יב, הסובר שמאיימים גם שלא תחזור בה (ודעתו הובאה כסתם בתוספתא). הרישה של פ"ג מ"ד היא דלא כר' עקיבה ור' ישמעאל הסבורים שיש אפשרות חפות (ר' ישמעאל בספרי יב ור' עקיבה בספרי ח), וכדעת ר' שמעון בן אלעזר שגם טהורה מתה. די ברשימה זו כדי להראות שזיהוי התנא של כמה סתמות במשנתנו אינו יכול בשום אופן ללמד שהוא התנא גם של משניות אחרות. משנת סוטה סותמת כדעות שונות, על פי העניין.

המשנאי – הביזוי, הקהל, השחתת הגוף והמוות – מצטרפים לרצף אחד של טקס ענישת נואפות במתכונת ציבורית ותאטרלית. לכך יש להוסיף את העדרן של העמדות האופוזיציוניות ועיצוביו המרוככים יותר, הפזורים במקבילות, מן הטקס המשנאי, ועוד יותר מכך את ההעדר המוחלט של אפשרות החפות במשנה. ניכר לפיכך בעליל כי העורך צירף בפרקים אלו שיטות ועמדות של תנאים שונים, כדי להרכיב מהם טקס בעל צבע ואופי מסוימים ביותר. אם נתייחס לחומרים הנמצאים בברייתות השונות, בספרי ובתוספתא, כמצבור (שהגיע לידינו) של העיצובים התנאיים השונים לטקס הסוטה (או חלקים ממנו), ניתן לומר כי במשנה נבררו מתוכם רק החומרים המתאימים לאופי המסוים של הטקס אשר תואר לעיל.⁶⁶

ניתן, אם כן, לומר בסבירות גבוהה כי גם אם נהג טקס בדיקת סוטה כלשהו בבית השני, הרי הטקס המתואר במשנה, כפי שהוא בפנינו, לא נהג מעולם, והוא תוצר של עיצוב תאורטי. הנרטיב הרציף של הטקס, להבדיל מפרטים שונים מתוכו, הוא יצירה בית מדרשית, הנוטלת חומרים שונים,⁶⁷ חלקם ראליים וחלקם לא, ומארגנת אותם לפי היגיון אידאולוגי ברור ומסוים.

ראינו לעיל⁶⁸ כי רכיבים שונים שחדרו לטקס המשנאי סותרים את הגיונו של המשפט האלוהי, ואינם מוכרים בפרקטיקות מן הסוג הזה. כך למשל אין למצוא מקבילה לביזוי ציבורי של נאשמים לפני הבדיקה, שכן משפטים מסוג זה אינם מהווים ענישה, אלא דרך בירור בלבד, ומעצם טיבם אינם מכילים אלמנטים משפיליים.⁶⁹ בדומה לכך, גם תיאורי העדות ובית הדין אינם שייכים לעולם המשפטים האלוהיים, שכל עניינם הוא בכך שאין הם נשענים על מערכת דיני הראיות האנושית, אלא מחליפים אותה.⁷⁰ אלמנטים ממין זה חותרים תחת עצם הגיונו של האורדיל כמשפט אלוהי, המאפשר הכרעה בספקות שאינם מוכרעים על ידי דיני הראיות הרגילים. בירור מניח אפשרות של אשמה וחפות, וכן יכולת

66 העיקרון העריכתי הדווקני וסלקציית החומרים בתיאור הטקס במשנה ניכרים לא רק מתוך ההשוואה למקבילות, אלא גם מהמשכה של המשנה עצמה, בנספחים ההלכתיים שבסוף פרק ג ובפרקים ד–ו, שבהם מופיעות עמדות אחרות ולעיתים סותרות ביחס לאופיו של הטקס. על כך, ראו להלן הע' 84 בפרק זה.

67 וכן מטבעות לשון מן המוכן, כגון 'ומוסרין לו שני תלמידי חכמים' (השוו משנה, מכות פ"ב מ"ה); 'אם ניקרעו ניקרעו, ואם ניפרמו ניפרמו' (שם פ"ג מ"ב).

68 ביחס לזכות התולה והעדר אפשרות החפות, ראו פרק רביעי, סעיף ג.

69 טקסי אורדיל לא נועדו לנאשמים בלבד, ולעיתים דווקא המאשים עבר את הבדיקה, יחד עם הנאשם או לבדו (ראו למשל גסטר, מיתוסים, עמ' 282; מורגנשטרן, אורדיל, עמ' 126). אורדילים נהגו אף בתביעות אזרחיות, שבהן אין נאשם כלל (ראו מורגנשטרן, אורדיל, עמ' 123; ברטלט, אש ומים, עמ' 9, 14, 27).

70 ניתן להוסיף לכאן גם את דיני הראיות המחמירים, הצורך בעדות והתרעה, המתוארים במשנת סוטה פ"א, מ"א–מ"ב, שאינם קיימים במשפטי אורדיל, שהמשפט האלוהי מופעל בהם דווקא כאשר אין ראיות רגילות (בדיוק כבפרשת סוטה במקרא).

הכרעה בפרק זמן סביר. ניגוד זה בין טקס הסוטה בצורתו החדשה לבין מודל המשפט האלוהי נחשף אכן במלוא החריפות בדברי ר' שמעון נגד הזכות התולה. כניסת האלמנטים הזרים הללו לתוך הטקס התאפשרה, בין השאר, מכוח העובדה שהמשפט האלוהי אינו עוד מוסד חי בעולם החז"לי, כפי שגם אינו כזה בתרבות ההלניסטית-רומית הסובבת.⁷¹ טקס הסוטה, שקיבלו חז"ל בירושה מן העולם המקראי, לא השתלב בשום מסגרת משפטית ריטואלית מוכרת של משפטים אלוהיים. הוא נותר כמאובן בודד, בלא מסגרת תרבותית הנותנת לו פשר. ברוב החברות שנהגו בהן משפטי אורדיל, הם התקיימו במישורים רבים של החיים, מתביעות פליליות ואזרחיות ועד שאלות של פוליטיקה ואמונה, מניאוף ועד המרות דת ומגניבה ועד קביעת יורש עצר.⁷² בעולם התרבותי של חז"ל, לעומת זאת, אין למוסד זה כל מקום, ואף אין הוא מוכר מסביבתם.⁷³ לפיכך, כאשר הם עוסקים בפרשת הסוטה אין הם טורחים לשמר את הגיונו הפנימי של המוסד כמערכת לבירור ספקות, אלא משלבים בתוכו רכיבים שונים הזרים לו, מתוך מגמות אידאולוגיות וחינוכיות שונות.⁷⁴

אמנם בפרקים אלו במשנה אין מתואר רק מוסד שאיבד את מושבו בחיים (Lebenswelt) ועל כן נפרץ להשפעות זרות מכל רוח. אדרבה, לאלמנטים החדשים שחודרים לטקס המשנאי יש היגיון קוהרנטי למדי – הם שייכים כולם לעולם של ענישה. כך ביחס לטקס הביזוי, לביטול אופציית החפות ולעקרון הזכות התולה.

71 בתרבות הרומית לא היה מוסד האורדיל מוכר כלל. הוא חדר לאירופה הנוצרית בימי הביניים המוקדמים (למן המאה השישית) דרך משפט העמים הגרמניים. על כך, ראו ליכט, אורדיל, עמ' 173, והע' 6; אידלברג, אורדיל, עמ' 153–156; ברטלט, אש ומים, עמ' 4–12.

72 ראו בפירוט אצל ברטלט, אש ומים, עמ' 13–24.

73 ראוי לציין כי בימי הביניים ראו היהודים את נוהגי האורדיל שהיו מקובלים בסביבתם הנוצרית כמשפטי הגויים ואסרו אותם ככאלה, בלא לקשר אותם כלל לטקס הסוטה היהודי. כך למשל נקבע בספר חסידים: 'בעיר אחת לא היו מים רבים כדי לטבול בהם [...] כיון שאין שם מים אלא מים שמנסין בהם את הגנבים, והגלחים קורין עליהם שם עבודה זרה שלהם [...] (הציטוט מתוך אידלברג, אורדיל, עמ' 118). מעבר להיות האורדיל כרוך בפולחן נוצרי ראו בו היהודים גם משפט לא צודק 'כי כן משפטי הגויים לנסות בדתם, חוקים לא טובים ומשפטים בל יחיו בהם [...] והצדיקו את הרשע והרשיעו את הצדיק' (שם, עמ' 116).

74 אמנם גם במקרא המשפט האלוהי הוא יוצא מן הכלל, המתקיים רק במקרה של ניאוף, אך זהו מוסד מקובל בתרבויות המזרח הקדום, שאף הותיר את חותמו על מקורות שונים במקרא (מקאנה, רעל). על אף מאפייניו הייחודיים (ראו פרימר-קנסקי, סוטה) הטקס המקראי מכיל בתוכו את כל האלמנטים המהותיים של משפט אלוהי: מקרה של ספק שאינו ניתן להכרעה באמצעות דיני הראיות הרגילים, עמידה לפני האל, הפעלת בדיקה על ידי הכוהן וגילוי האשמה על ידי סימן בגוף הנבדקת. זאת ועוד, כל האלמנטים שצוינו לעיל כמנוגדים להיגיון הבירורי של האורדיל במשנה נעדרים מן הטקס המקראי. רוב רובם של חוקרי המקרא אכן רואים בו אורדיל, מעין אלה שרווחו בזמנו. ראו ליכט, אורדיל, עמ' 177; פישביין, ניאוף; מילגרם, במדבר.

ההיגיון הבירורי של האורדיל אכן אובר בטקס המשנאי, אך במקומו לא נוצר כליל של השפעות מכיוונים שונים, אלא מתעצב טקס בעל היגיון אלטרנטיבי, הנובע מתפיסה של ענישה ולא של בדיקה. המשנה מאמצת בשיטתיות דווקא את שיטות התנאים המתאימות להפקעת האורדיל ובניית טקס ענישה שכזה.

יש, לפיכך, להבחין בין שתי טענות שונות: הטענה החלשה היא שטקס הסוטה נפרץ לכיווני השפעה שונים, כיוון שאיבד את מושבו בחיים כטקס בדיקה. בין ההשפעות הללו ניתן לזהות גם כאלו הלקוחות מטקסי ענישת נואפות בפרט וענישות תאטרליות בכלל (כפי שעוד נראה). בנוסף לכך חדרו לטקס אלמנטים משפטיים נורמטיביים, שאינם קשורים כלל לטקסי ענישה, כגון עדים ובתי דינים. כך אכן נראה שהתרחש בספרות התנאית בכלל. אולם ביחס לטקס המשנאי ביקשתי להציג טענה חזקה יותר, ולפיה אין כאן רק סדרה של השפעות, אלא עיצוב אידאולוגי מכוון, בעל היגיון פנימי, והוא אשר הכתיב את ברירת השיטות ועיצובן. ניתן לנסח זאת כך: התנאים, בפרשם את פרשת סוטה המקראית, לא שמרו על ההיגיון של האורדיל, והטמיעו בפרשנותם אלמנטים שונים הזרים לו. מבין האלמנטים הללו חדרו למשנה דווקא אלו המתאימים לעיצוב טקס ענישה (מידה כנגד מידה, העדר אופציית חפות, טקס ביזוי), ואילו שיטות אופוזיציוניות הורחקו ממנה באופן שיטתי.

לסיכום, ישנן ראיות שונות המצביעות על כך שטקס הסוטה אכן נהג בימי הבית, אולם אין כל רמז לכך שהוא דמה לזה המתואר במשנה. אדרבה, המקורות השונים שנשתמרו מימי הבית מתארים טקס שונה מאוד מזה המשנאי. אין כל ראיה לכך שמשנת סוטה היא משנה קדומה, והגיונה מצביע על עיצוב אידאולוגי, בית מדרשי, ולא על איסוף של מסורות מזמן המקדש. ניתן אף להראות כי לטקס צבע וכיוון מוגדרים, ולפיכך אין לדבר רק על חדירה של השפעות זרות לתוך הטקס, אלא על עיצוב מגמתי ומוגדר.

הפרק נפתח בהתחקות כפולה – אחר צורתו של הטקס ההיסטורי ואחר מאפייניה של המשנה. בעוד שאלת צורתו (ואף עצם קיומו) של הטקס בימי הבית נותרה, במגבלות המקורות שברשותנו, חידה לא פתורה, הרי ביחס לאופייה של משנת סוטה אנו עומדים על קרקע בטוחה למדי, וניתן לבסס בביטחון יחסי את מאפייניה התאורטיים והלא-היסטוריים.

ד. טקסט והקשריו: הערה מתודית

כדי לחדד את הטענה הנבנית כאן בדבר אופייה של המשנה יש להבהיר סוגיה מתודית אחת, אשר מבחינה את המחקר הנוכחי מקודמיו. ככל שניתן למצוא במחקר שיטות חלוקות בעניינים רבים הנוגעים למסכת סוטה, הרי בעניין אחד דומה שיש הסכמה כללית – טקס הסוטה מתפרש תחת הכותרת הכללית של אתוס הנישואין החז"לי, ועניינו הוא בשאלות של נאמנות, של בגידה ושל ניאוף.

כל החוקרים שעסקו בנושא, ככל הידוע לי, הניחו כמובן מאליו שהטקס החז"לי ממשיך את זה המקראי ושייך (באופן כללי לפחות) לאותו הקשר: התמודדות עם חטא הניאוף וסכנותיו. אף שביחס לטקסטים החז"ליים הוצגו במחקר שאלות שונות – כגון בדבר היחס למוסר מיני, עיצוב היחסים המגדריים, האלימות יוצאת הדופן, דיני הראיות המחמירים, דרשות הפסוקים, סיבת הביטול ועוד – שאלה זו לא עלתה, שכן דומה שהתשובה עליה ברורה מאליה; אנו יודעים מה עומד על הפרק בטקס הסוטה החז"לי. האומנם?

העיון לעיל העלה כי אין כל בסיס לקריאתה של משנת סוטה כמשנה קדומה, וכי עיקרי הדיונים בה שייכים לדור אושא ואחריו, והם בעלי אופי בית מדרשי מובהק. הטקס המקראי – במדבר פרק ה' – קיים עבור התנאים כטקסט בלבד (טקסט שאף איבד את מושבו בחיים) ובו ניתן להשתמש בדרכים שונות. פרשת הסוטה המקראית עשויה להתחבר לרצפים שונים בספרות התנאית, ולקבל, בהתאם לכך, משמעויות שונות. אל לנו לפיכך להניח שאנו יודעים מה עומד על הפרק בעיסוק התנאי בטקס הסוטה, רק משום שאנו יודעים במה עוסקת הפרשה המקראית, שכן זו עשויה להשתבץ בהקשר של בעיות שונות המטרידות את החכמים, שלא ניתן לנבאן מתוך עיון במקרא עצמו. מבחינה זו עשויה תוספתא, סוטה פ"ג ה"א-ה"ה⁷⁵ לשמש שיעור מאלף, שכן הניאוף עצמו תופס בה חלק שולי בלבד מתיאור החטא – שתי פסקאות מתוך אחת עשרה – אשר מתמקד ברובו בעניינים אחרים לגמרי (פיתוי, סתר ואקטיביות נשית). השאלה הבסיסית שעלינו לשאול היא, אם כן, מה עומד על הפרק בטקס התנאי? העמדת השאלה באופן זה מבהירה כי היא אינה עשויה להתברר מתוך עיון בפרשה המקראית עצמה, שכן טקסט לעולם אינו מעיד מתוכו על ההקשרים האפשריים לשיבוצו. עלינו לזהות את הפרובלמטיקה התנאית שבהקשרה שובץ הטקס המקראי,⁷⁶ ולא להניח כמובן מאליו שהיא ממשיכה את זו שבמקרא.

עיון במקורות התנאיים מגלה אכן כי אין לשאלה זו תשובה אחת ברורה, אלא כמה. טקס הסוטה המקראי (ליתר דיוק הפסוקים בספר במדבר פרק ה') שובץ בספרות התנאית בהקשרים שונים, ולעתים אף סותרים. כנגד מקורות שונים המדגישים את ההקשר המשפטי-בירורי של הטקס (כמודגש הן בדברי ר' שמעון כנגד הזכות התולה, הן בדרשות שונות המדגישות את הספק כיסוד הטקס),⁷⁷ ניתן לראות כיוונים נוספים, שלא דווקא מתיישבים עם רעיון המשפט

75 ראו לעיל פרק חמישי, סעיף א.

76 תובנה זו אני חב למושג 'problematization' של פוקו (מיניות, עמ' 14–24).

77 'ספק נבעלה וספק לא נבעלה לא שמענו מה יעשה לה' [...] הרי הכתוב זקקה שתהא שותה מים המרים, לכך נאמרה הפרשה' (ספרי ז' [עמ' 10]). 'בא הכתוב ללמדך שלעולם אין משקין אלא על הספק' (שם [עמ' 13]). ראו להלן ליד הע' 92 בפרק זה. השוו גם תוספתא פ"ב ה"ג (עמ' 156): 'שהביאה עצמה לידי ספק'; שם ה"ה (עמ' 157): 'שעל הספק באת מתחילתה, כיפרה ספיקה והלכה לה'.

האלוהי. כך, ראינו לעיל בתוספתא פ"ב ה"א (עמ' 154) עיצוב של הטקס כאירוע לימודי-חינוכי, שבו הכוהן לא רק משביע את האישה אלא 'קורא ודורש ומדקדק [...] ומשמיעה בכל לשון ששומעת', וכל זאת 'כדי שתהא יודעת על מה היתה שותה'.⁷⁸ בדרשות אחרות מוצג הטקס כמכוון 'להטיל שלום בין איש לאשתו'.⁷⁹ תיאור זה לא רק מניח את חפותה של האישה כאפשרות סבירה (שכן רק במקרה זה ישוב הזוג לחיות בשלום), אלא רואה את הטקס כולו כמיועד לשני בני הזוג (מעין גישור, שלום בית), ולא לחינוך האישה או לענישתה.⁸⁰ בין רעיון המשפט האלוהי, רעיון החינוך ורעיון שלום הבית אין אמנם סתירה מובהקת (כדרך שיש בין בדיקה וענישה), אך הבדלי דגשים יש ויש. הראשון שם במוקד את ההקשר המשפטי, השני את חינוך האישה והשלישי את הנישואין ושימורם. אני מבקש לטעון כי אין לראות כאן רק השקפות שונות על הטקס, אלא שיבוץ של הפרשה המקראית בהקשרים שונים, וכחלק מרצפים שונים, בהתאם לסוגיות המטרידות את החכמים: מוסר מיני, נישואין וחינוך.

דוגמה מובהקת לשיבוץ הטקס בהקשר השונה מאוד מזה המקראי הוא טקס הפריזן. במקרא מופיעה ההבטחה 'ונקתה ונזרעה זרע', כאחת משתי התוצאות האפשריות של המשפט האלוהי, אך במקורות שונים נראה כי הבטחה זו הפכה לעיקרו של הטקס, אשר נתפס כאמצעי לפקידת עקרות. כך עולה מהסתייגותו של ר' ישמעאל בספרי יט (עמ' 23) משכר פקידת העקרות, בטענה ש'אם כן ילכו כל העקרות ויקלקלו בשביל שיפקדו'. הסתייגות זו מקפלת בתוכה הבנה אפשרית של הטקס כמנגנון של פקידת עקרות (שאם לא כן ממה החשש). הבנה מעין זו הופכת מפורשת בדרשת ר' אלעזר בן פדת בבבלי, ברכות לא ע"ב: 'אמרה חנה לפני הקב"ה רבונו של עולם אם ראה – מוטב, ואם לא – תראה. אלך ואסתתר לפני אלקנה בעלי ויקנא בי וישקני במי שוטה ואין אתה עושה תורתך פלסתר, דכתיב: ונקתה ונזרעה זרע'. הדרשן מדמיין את חנה כמאיימת להשתמש בטקס

78 השוו דברי בן עזאי 'שאם תשתה תידע שהזכות תולה לה' (פ"ג מ"ד). במשנה, שבה האישה מתה ודאי ידיעת הסוטה מוגבלת לפרט אחד בלבד, המיועד לשמר את האפקט של השתייה במקרים שהמוות מתעכב, ואילו בתוספתא כאן מדובר על ידיעת 'כל דקדוקי פרשה' בכלל. ראו גם דרשת הספרי יא (עמ' 17) המפרשת את הפסוק 'ונזרעו כל הנשים' כמכוון לנשים הסוטות, שלא כמשנה. בשני המקורות מתגלה תפיסה של הטקס כמעשה המכוון לחינוך הסוטה עצמה, שכן היא עשויה להתגלות כחפה מפשע ולהישאר בחיים, בעוד במשנה החינוך מיועד לצופים בלבד.

79 ספרי טז (עמ' 21); מב (עמ' 46); תוספתא, שבת פ"ג ה"ה (עמ' 58), בשם ר' ישמעאל.

80 ייחודה של גישה זו נובע מכך שהבעל אינו נזכר כלל בטקס, הן בגרסתו המקראית הן המשנאית, מרגע שהוא מביא את אשתו אל הכוהן. פירושו של טקס הסוטה כעוסק בשלום בית אינה נובעת אם כן מתוכנו של הטקס עצמו, אלא משיבוצו בהקשר רחב יותר של נישואין וחיבותם. על מרכזיות הנישואין בתפיסת חז"ל, ראו שרמר, נישואין, עמ' 33–72.

כמנגנון של פריון.⁸¹ שימוש כזה אכן מופיע כטקס נוהג בחיבור בשם 'עניין סוטה' אשר נמצא בגניזה, ומיועד כולו לפקידת עקרות.⁸² מן הטקס המקראי האחד, המשפט האלוהי, נוצרים אם כן שלושה ואף ארבעה טקסים שונים, על פי ההקשרים החדשים שבהם הוא משובץ: בדיקה, חינוך, שלום בית ואף פריון. אני מבקש לטעון כי לאור זה יש להבין גם את משנתנו, שם הפך הטקס, כפי שראינו, למהלך רציף של ענישה, בלא חפות ובלא ספק. התיאור המשנאי מפורט ורחב יותר מכל המקורות שהובאו כאן, אך במהותו אין הוא שונה מן הרצפים האחרים, וכמותם יש לראות בו מהלך של הכנסת הפרשה המקראית להקשרים חדשים (recontextualization), בהתאם לבעיות הניצבות בחלל בית המדרש התנאי.⁸³ את אופייה המדויק של הבעיה העומדת בתשתית עיצובו מחדש של הטקס המשנאי אבחן להלן, בפרקים החותמים.

ה. 'שתי ואל תימנעי': האופוזיציות לטקס המשנאי

במהלך הפרקים הקודמים ראינו היגדים אופוזיציוניים מפורשים למחנות שונות בטקס: שיטת ר' ישמעאל בספרי יב (עמ' 18) על האיום הדו־צדדי: 'אם טהורה את שתי ואל תמנעי', וכן ההסתייגות מטקס ביזוי 'יתר ממה שכתוב בתורה', והעמדתו על המעט ביותר ההכרחי ('כדי לקיים בה מצוות פריעה'), בדברי ר' ישמעאל ור' יוחנן בן ברוקה בספרי יא (עמ' 17). הצד השווה לשני אלו הוא העלמתם מן המשנה, שבה מופיעים הן האיום הן הביזוי בלא מחלוקת או ערעור. אמנם בהקשר לצורת המוות דווקא נמצא הפולמוס במשנה, אך הוא אינו חלק מתיאור הטקס, אלא מופיע בסמוך לו, לאחר תיאור המוות התאטרלי החותם את המהלך (פ"ג מ"ד). אפשר לפיכך להציע כי האופוזיציות לא הועלמו לחלוטין מן

81 על כך בפירוט, ראו רוזן-צבי, תפילת חנה.

82 על טקסט זה ('עניין סוטה') מן הגניזה הקהירית, ראו שפר ושקר, טקסטים מאגיים, עמ' 44–17; ולטרי, עניין סוטה; אידל, גולם, עמ' 87–99; שוורץ, פולחן המקדש, עמ' 63–66.

83 ניתן לנסח זאת כך: בעוד הפרשה המקראית מציגה טקס משפט אלוהי המורכב משתי אפשרויות – 'אם נטמאה האשה וצבתה בטנה ונפלה יריכה' מכאן ואם לא נטמאה האשה ונקתה ונזרעה זרע' מכאן – הרי אצל חז"ל אנו מוצאים, לצד גישות המשמרות את המבנה הבינרי של האורדיל (ר' שמעון במשנה ובספרי), גם מסורות המתעלמות מאחד הצדדים ומתייחסות רק לאפשרות של הפגיעה (טקס ענישה), או השכר (טקס פריון), בהתאם לנושאים שונים שהטרידו את החכמים: פיקוח מיני מחד גיסא ועקרות ופריון מאידך גיסא. דרך זו של קריאה סלקטיבית, המפרשת רק חלק מן הפסוק ומתעלמת מאחרים, אינה זרה למדרש. ראו למשל המחלוקת המשולשת בסוף משנת גיטין, שם נוטל כל צד חלק אחד של הפסוק ('והיה אם לא תמצא חן בעיני' מול 'כי מצא בה ערות דבר') ומתעלם מן האחר. לטכניקה מדרשית זו יש דוגמאות לא מעטות, ואני מקווה לעסוק בכך במקום אחר.

המשנה, אלא מצאו את מקומן בשולי תיאור הטקס, כעין נספח לו, וכך עולה אכן ממשניות נוספות הבאות בסופו של פרק ג במשנה.⁸⁴
כיוצא בדברים האלה כתב אהרן שמש באחרית הדבר לספרו 'עונשים וחטאים':⁸⁵

תהליך דחיקתן של השיטות החולקות (שהן בדרך כלל גם השיטות הקדומות) ממרכזם של הטקסטים הקנוניים והעובדה ששרידיהן נמצאים רק בשוליים צריכים עוד לימוד ובירור. השאלה העומדת על הפרק היא אם לפנינו רק תוצאה של תהליך טבעי של שכחת המסורות הללו בעקבות דחייתן מן ההלכה, או שמא יש כאן התערבות מכוונת של עורכי הספרות התנאית במטרה להשכיח מסורות אלו [...] השאלה העומדת על הפרק היא אפוא מה גבולות הפלורליזם של הספרות התנאית, ואם ניתן לאפיין את המסורות ההלכתיות שהמשנה נמנעה מלהזכיר. שאלות אלו מצריכות מחקר סינופטי רחב, שיתאפשר רק אחרי שיהיו בידינו מספר ממשי של מקרים פרטיקולריים שיבחנו את תולדות התגבשות ההלכה בזיקה לנושאים ספציפיים [...].

המקרה הספציפי שלנו עשוי לשמש דוגמה נוספת לתופעה זו של שיטות מתחרות שהועלמו מן המשנה, אך לא לגמרי, ועקבותיהם ניתנות לזיהוי ב'שוליה'.⁸⁶

84 בפרק ג משנה ו מועלית האפשרות של 'איני שותה', הנראית כסותרת את ההיגיון של טקס הענישה. אפשרות זו מופיעה בעוד שני מקומות במשנה (פ"ד מ"ב ופ"א מ"ג), אך שם זוהי תחיבה ברורה (ראו אפשטיין, ספרות התנאים, עמ' 406; אבנר, עריכה ומבנה, עמ' 274–276; ולעיל פרק שני, סעיף ג). אופוזיציה נוספת היא הרשימה בפ"ג מ"ח, הכוללת בתוכה את הקביעות שאישה אינה פורעת ופורמת ואינה נסקלת בעירום (ראו לעיל פרק רביעי, סעיף א). צירוף המשניות יחד מגלה כי בפרק ג, לאחר סיום תיאור הטקס, מופיעות שלוש הלכות הסותרות במידה זו או אחרת את אופיו: עקרון הזכות התולה, האפשרות של הפסקת הטקס על ידי אמירת 'איני שותה' ורשימת ההבדלים בין נשים וגברים.

85 שמש, עונשים וחטאים, עמ' 215–216.

86 פרקים ד–ו במשנתנו מעוצבים כשורה של נספחים לתיאור הטקס, אשר מוסיפים דיונים הלכתיים שונים, בלא לקטוע את הרצף הנרטיבי של הטקס: פרק ד עוסק בנשים שאינן שוות, פרק ה פותח בשתי דרשות הדנות בבעל ובכועל (ועובר לדרשות נוספות של ר' עקיבה) ופרק ו עוסק בעדי הקינוי, הסתירה והטומאה. ניתן לראות גם בפרק ג משניות ד–ח מעין נספח הלכתי, אלא שהמשותף למשניות אלה אינו נושא מסוים, כבפרקים ד–ו, אלא עצם החריגה מאופיו של הטקס המתואר לפני כן. ראו הגדרתו של משה וייס לנספחים הלכתיים במשנה: 'השלמות ובירורים נוספים לפרטים שונים שבקבוצה הראשונה, בה יש הרצאה רצופה על עניין כלשהו' (קנין, עמ' 79), ובעיקר הדגמותיו לתוספות הבאות 'בסופי פרקים או אף בסוף מסכת, מעין השלמות להרצאה היסודית של העניין' (פרקי משנה, עמ' 55). ראו גם דבריו שם שהתוספות מסודרות לעתים מן הסוף להתחלה (כך בביכורים פ"ג ובנגעים פ"ד–פ"ה), ואכן הנספחים בסוטה מסודרים בסדר כיאסטי, הן בסוף פרק ג עצמו

בה בעת מושכת הדוגמה שלנו בבירור לכיוון של העלמה מכוונת של השיטות המתחרות, ולא של שכחה תמימה שלהן. במחקר הוצעו כמה מקורות נוספים הנושאים אופי אופוזיציוני ביחס לטקס המשנאי או ביחס לחלקים ממנו, ולפיכך הם מתפרשים כראיה להתנגדותם של חכמים שונים לטקס יוצא דופן זה. אבחן שלוש הצעות כאלו: דיני הראיות המחמירים בפתיחת המשנה, שיטת דבי ר' ישמעאל והמסורת על ביטול טקס הסוטה המופיעה בחתימת המסכת.

דיני הראיות

יהודית האופטמן טוענת בספרה כי התיאור הוולגרי של הטקס במשנה הוא קדם תנאי, ואילו דיני הראיות הם פיתוח מאוחר יותר, אשר נועד לרסן (ולמעשה לבטל) את הטקס הקדום והאליים.⁸⁷

אמנם, ראינו לעיל כי דיני הראיות עצמם אינם חידוש של חז"ל וכמותם נמצאים, בצורות שונות, כבר אצל פילון ובקומראן. דינים אלו אף אינם מיוחדים לסוטה דווקא, וכמותם נמצאים בהקשרים שונים של הדין הפלילי החז"לי.⁸⁸ זאת ועוד, חץ הזמן שמתארת האופטמן אינו מתאים לתמונה העולה מן המקורות. הפרשנות של הקינוי והסתירה כמעשים פורמליים מונחת כבר בבסיס כל הדיונים התנאיים, מדור יבנה ואילך, ועל פרטיהם נחלקו כבר ר' יהושע ור' אליעזר (פ"א מ"א). עיצוב פרטי הטקס עצמם, לעומת זאת, מיוחדים ברובם לחכמי דור אושא: ר' יהודה – העירום (פ"א מ"ו), ר' יהודה בן בתירה – הניוול (ספרי יא [עמ' 17]) ור' שמעון – המוות (ספרי ח [עמ' 15]).

משה הלברטל מציג בספרו עמדה הפוכה לזו של האופטמן, המתאימה יותר לחץ הזמן העולה מן המקורות. דיני הראיות החדשים עומדים בפני עצמם, והם מאפיינים את המהפכה הפרשנית-מוסרית שביצעו חז"ל בכל הקשור לחוקי המשפחה המקראיים. ההחמרה עם הסוטה המתבטאת בעיצוב הטקס היא תוצאה של דיני הראיות החדשים, שהפכו את הסוטה מחשודה בלבד למי שיש לגביה עדות: 'הרחבת הניוול והצדקתו קשורים אפוא במהלך הפרשני הקודם שהניח כי קיים חשד של ממש, וכי כבר נעברה עברה, מעבר לחשד הסתמי של הבעל'.⁸⁹

שיטת דבי ר' ישמעאל

התפיסה שיש לקשור בין דיני הראיות לחומרתו של הטקס זכתה לפיתוח ניכר

(פותח במנחה [משניות ו-ז] וחותם בפריעה ופרימה [ח]), הן בפרקים ד-ו (פותח בשתייה

[פרקים ד-ה] וחותם בעדי הקינוי והסתירה [ו]).

87 האופטמן, לקרוא מחדש, עמ' 21.

88 ראו לעיל פרק ראשון סעיף א.

89 הלברטל, מהפכות, עמ' 108.

בפירושו של מנחם כהנא לספרי במדבר.⁹⁰ כהנא טוען כי בדרשות הספרי מתגלה שיטה שונה מזו שבמשנה ביחס לטקס, ובייחוד לחזקת החפות שבבסיסו. בדרשה הפותחת את הפרשה בספרי נאמר 'לא שמענו אלא בזמן שיש לו עדים והיתרו בה שיוצאה ממנו בגט, אבל ספק נבעלה ספק לא נבעלה לא שמענו מה יעשה לה, תלמוד לומר: דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם איש איש כי תשטה אשתו – הרי הכתוב זוקקה שתהא שותה מים המרים' (ספרי ז [עמ' 10]). שיטה זו שקיננו ('היתרו בה') וסתירה ('יש לו עדים') מובילים לגט, ואילו טקס הסוטה מתרחש רק במקרה של ספק ממש ('ספק נבעלה ספק לא נבעלה'), סותרת את ההלכה שבמשנה (ואכן, כפי שמראה כהנא שם, ראשונים ואחרונים נתקשו בהבנת דרשה זו). כהנא סבור כי הלכה זו אינה יוצאת דופן בספרי, שכן בכל הדרשות לפרשת סוטה לא מצאנו התייחסות לקינוי בעדים: 'מסתבר אפוא שהספרי מדבי ר' ישמעאל חלוק על עיקרון הקינוי המתואר במשנה סוטה מדבי ר' עקיבא, ובעקבות כך אין הוא חושש להעמיד דווקא את פרשת הגירושין בדברים במציאות של עדי סתירה שהתרו בה'.⁹¹

על בסיס טענה זו כהנא מבקש להסביר דרשות שונות בספרי, כגון ההסתייגות מן הניווול (יא [עמ' 17]) והצגת הטקס כמיועד להטיל שלום בין איש לאשתו (טז [עמ' 21]), שכן בהעדר התראה בעדים, האישה שלפנינו עדיין במצב של ספק, ולפיכך יש לנהוג בה באופן שונה מאשר על פי שיטת המשנה, שבה משקים רק לאחר קינוי פורמלי בפני עדים, וניתן לכן להניח שחטאה ודאי. כיוצא בזה כהנא מפרש את דברי ר' ישמעאל בדרשות שונות, כנובעים משיטתו שהסוטה נחשבת כשרויה במצב של ספק.⁹² כך מובנים דרשות ש'קנא את אשתו – רשות' (ספרי ז [עמ' 12]),⁹³ דבריו על האיום הבינרי (ספרי יב [עמ' 18]) והסתייגותו מן הביזוי (ספרי יא [עמ' 17]).

אמנם, הראיה כי הקינוי נעדר מן הספרי היא בעיקרה ראיה מן השתיקה,⁹⁴

90 פסקה ז, שורות 1–5.

91 אמנם, נראה כי מחלוקת ר' ישמעאל ור' עקיבא בספרי ז (עמ' 12), בשאלה האם 'קנא את אשתו' רשות או חובה, מניחה בבסיסה מעשה כלשהו שעליו ניתן להכיל קטגוריות הלכתיות אלו (שהרי מחלוקת זו נוגעת לעצם חובת הקינוי או הקנאה, ואילו חובת הטקס 'משקינא לה' נדונה להלן בספרי כא [עמ' 24], ד"ה 'או איש'). ראוי עוד לציין כי גם לפי פירושו של כהנא יש לדבי ר' ישמעאל קינוי ('היתרו בה'), אלא שהוא מוסב בדרשה זו על הלכת הגירושין.

92 ראו דרשות המפורשת בספרי ז (עמ' 13): 'אלא בא הכתוב ללמדך שלעולם אין משקין אלא על הספק', וזאת בניגוד לדרשת ר' עקיבא שם.

93 השוו 'תנא דבי ר' ישמעאל' בבבלי, סוטה ג ע"א: 'אין אדם מקנא לאשתו אלא אם כן נכנסה בו רוח'; וראו פירושי לעיל פרק ראשון, סעיף ב.

94 לדברי כהנא 'לא ראינו' היא אכן ראייה במקרה זה, שכן: 'בשל הפער הגדול בין החוויה הנפשית המתוארת במקרא ובין הפרוצדורה הפורמלית של הקינוי המתוארת במשנה היה מקום לצפות שהספרי יבהיר זאת'. אמנם, גם ביחס לסתירה, שוודאי מוסכמת על הספרי, לא

וככזו אין היא יוצאת מגדר שמא.⁹⁵ חשוב גם לציין שאין לזהות בסתם הספרי כיוון חד-משמעי, ומצאנו בין הדרשות כיוונים שונים, כגון ההחמרה בדיני הניווט בספרי יא ('היו שחורין נאים לה'), אף יותר מן המצוי במשנה,⁹⁶ וכן הבאת תיאור המוות המחמיר של ר' שמעון בחתימת הדרשה בספרי ח (עמ' 15), במקום לחתום בדברי רבי, המכריע, כבמשנה.⁹⁷ גם בשיטות המיוחסות במפורש לר' ישמעאל בספרי ישנם כיוונים שונים, ובשתיים מן הדרשות דווקא ר' עקיבה מדגיש את החפות יותר ממנו. כך בדרשת 'מנחת זכרון', המתפרשת על ידי ר' עקיבה כחפות ואילו על ידי ר' ישמעאל כזכות תולה (ספרי ח [עמ' 14–15]),⁹⁸ וכן הוא בדרשת 'ונקתה ונזרעה זרע', המתפרשת על ידי ר' עקיבה כפקידת עקרות ועל ידי ר' ישמעאל כשכר פחות מכך.⁹⁹

מסורת ביטול הטקס

אחד המקורות המצוטטים ביותר כראיה לביקורתם של חכמים כלפי טקס הסוטה

מצאנו דרשה מפורשת המציגה זאת כמעשה ולא כחשד. דרשות הספרי ז (עמ' 12) עוסקות רק בשאלת שיעור הסתירה ומספר העדים הנדרש, ולא בעצם הפיכת סתירה מחשד למעשה פורמלי. אף המשנה מניחה את הקינאי והסתירה בתשתיתה, כמובן מאליו, ודנה רק במספר העדים ובנוסח הקינאי המדויק. דרשה מפורשת על הפיכת הקינאי והסתירה למעשים (מעין 'וקנא את אשתו – בדיבור') אינם מופיעים למעשה בספרות התנאית כלל (על כך, ראו לעיל פרק ראשון, סעיף א).

95 זאת ועוד, כהנא מזהה את שיטת הספרי עם דברי ר' יוסי בי ר' יהודה משם ר' אליעזר בריש התוספתא 'מקנה על פי עד אחד או על פי עצמו' (השוו גם יונגסטר, מדרשי הלכה, עמ' 13). לדברי כהנא: 'משמעות מסורתו של ר' יוסי בר' יהודה [...] היא שר' אליעזר חולק למעשה על יסוד הקינאי הפורמאלי ומצריך רק עדי סתירה'. אמנם, ר' יוסי אינו מוצג כאן כחולק על עצם קיומו של מוסד הקינאי (כלומר התראה, בשונה מן הקנאה המקראית), שאילולי כן, לא היה מקום לדבר על 'עד אחד' כלל. יש להשוות זאת לשיטת ר' אליעזר במשנה 'משקה על פי עד אחד או על פי עצמו', שגם לפיה הסתירה היא אירוע מסוים (שכן רק עליו שייכת עדות), וכיוצא בכך בהוה אמינא של הספרי ז (עמ' 12): 'או אין עדים לטומאה ולא לסתירה', שגם לפיה הסתירה היא אירוע (כמו הטומאה), אף שאין עדים המעידים עליה. יש, לפיכך, להבחין ביתר חדות בין הדיונים על הלכות העדות לבין עצם המהלך של הפיכת הקינאי והסתירה לאירועים פורמליים.

96 ראו לעיל פרק שלישי, סעיף ג. ודוק, דרשת הספרי שם אמנם מביאה את הסתייגותו של ר' יוחנן בן ברוקה מן הקינאי, אך חותמת דווקא בדברי החכמים המשיבים לו 'כשם שלא חסה על כבוד המקום כך אין חסין על כבודה, אלא כל הנוול הזה מנוולה'.

97 פרק רביעי, סעיף א.

98 שם.

99 שם, סעיף ג.

הוא המסורת על ביטול הטקס שבסוף משנת סוטה.¹⁰⁰ השלמת התמונה דורשת לפיכך לבחון אף מקור זה, ולראות האם בחתימת המסכת ישנה אכן הסתייגות מן הטקס המתואר בראשה. שלושה מקורות תנאיים מביאים מסורת זו בדרכים שונות – המשנה, התוספתא והספרי, וזה לשונם:

משנה, סוטה פ"ט מ"ט: משרבו הרוצחנים בטלה עגלה ערופה. משבא אלעזר בן דיניי, ותחינה בן פרישה בן פרישה היה נקרא,¹⁰¹ חזרו לקרותו בן¹⁰² הרוצחן.

משרבו הנאפים פסקו המים המאריים, רבן יוחנן בן זכאי היפסיקן, שנאמר, לא אפקד על בנותיכם כי תיזנינה ועל כלותיכם כי תנאפנה.

תוספתא, סוטה פי"ד ה"א-ה"ב (עמ' 235–236): רבן יוחנן בן זכאי אומר, משרבו הרצחנים בטלה ערופה, לפי שאין עגלה ערופה באה אלא על הספק, עכשיו כבר רבו ההורגין בגלוי. משרבו המנאפין פסקו מי מרים, לפי שאין מי מרים באין אלא על הספק, עכשיו כבר רבו הרואין בגלוי.

ספרי כא (עמ' 25): ר' עקיבה אומר בא הכתוב ללמדך שסוף זה למות וצבתה בטנה ונפלה ירכה. למה נאמר ונקה, כשהאיש מנוקה מעון האשה ההיא תשא את עונה (ההוא).¹⁰³ לא כעניין שנאמר, לא אפקוד על בנותיכם כי תזנינה ועל כלותיכם וגו', אמר להן הואיל ואתם רדיפין על הזונות אף המים לא יבדקו את נשיכם. לכך נאמר, ונקה האיש מעון, את עון ההוא.

רבים עמדו על כך שהמקורות אינם מציגים עמדה אחידה ביחס לביטול. בעוד בדרשת הספרי הביטול מיוחס לדרישת הדידות שלא התמלאה ('הואיל ואתם רדיפין על הזונות אף המים לא יבדקו את נשיכם'), הרי בתוספתא הפסקת המים מיוחס לאבדן הספק ('לפי שאין מי מרים באין אלא על הספק, עכשיו כבר רבו הרואין בגלוי').¹⁰⁴ מהי עמדת המשנה בשאלה זו? לכאורה נראה כי המשנה היא כדרשת הספרי, שהרי היא מצטטת אותו הפסוק מהושע ד, יד, אלא שעיון מדוקדק יותר מעלה שאלות ביחס לקריאה כזו.

סיבת הביטול המפורשת במשנה התפרשה על פי רוב באופן מגדרי: 'משרבו הנאפים (הגברים) פסקו המים המאריים (לנשים)', וכן עולה לכאורה הן מהפסוק

100 ראו למשל וגנר, נשים במשנה, עמ' 54; אילן, נשים יהודיות, עמ' 137; הלברטל, מהפכות, עמ' 501.

101 במשפט זה רבו מאוד הגרסאות, ראו ליס, שינויי נוסחאות, עמ' שה, ואין להם נפקות לעניינינו.

102 בכת"י קויפמן הנו"ן מחוקה, ומעליה תוקן יו"ד תי"ו, ראו ליברמן, מחקרים, עמ' 567.

103 נוסף באשגרא מלמטה.

104 ראו הלברטל שם, הע' 15; האופטמן, לקרוא מחדש, עמ' 26; גרושקואו, כתיבת הסוטה, עמ' 237–243.

מהושע הן מדרשתו בספרי. אולם ההשוואה בין 'משרבו הנואפים' לבין 'משרבו הרוצחנים' במשנתנו מעלה את האפשרות שאין לביטוי זה מטען מגדרי, והוראתו אינה אלא 'משרבה הניאוף', כשם שברישא מדובר על ריבוי הרציחות ותו לא. גם את הפסוק מהושע המובא במשנה ניתן להבין לא כמתן סיבה לביטול, אלא כאסמכתה לכך שהטקס בטל. כך אכן עולה מפסוקי הראיה האחרים המובאים בפרקנו, המוכיחים כולם את עצם הביטולים או המיתות (ולפיכך המילים 'לא' ו'אין' חוזרות בהם), ואינם עוסקים בסיבותיהם:¹⁰⁵

משרבו הנואפים פסקו המים המארים [...] שנ' לא אפקוד על בנותיכם [...]

משמת יוסה [...] בטלו האשכולות, שנ' אין אשכול לאכול וגו'.¹⁰⁶
משבטלה סנהדרין בטל השיר מבית המישתיות, שנ' בשיר לא ישתו יין וגו'.
משחרב בית המקדש [...] ופסקו אנשי אמנה [...] שנ' הושיעה ה' כי גמר חסיד כי פסו אמונים מבני אדם.

פירושה של משנתנו יונהר לאור עיון בתוספתא המקבילה. המשנה והתוספתא שותפות לאותו הניסוח הגרעיני: 'משרבו הרוצחנים בטלה עגלה ערופה [...] משרבו הנואפים פסקו המים המארים'. ניתן לפיכך להניח כי זהו ניסוח המקורי של הברייתא, המיוחסת בתוספתא לרבן יוחנן בן זכאי,¹⁰⁷ שאליה נוספו במשנה ובתוספתא תוספות שונות: במשנה הובאו ראיות,¹⁰⁸ ואילו בתוספתא לשון הסבר זהה לשני המקרים: 'לפי שאין [...] בא אלא על הספק, עכשיו כבר

105 הבאת הפסוקים כמקור לביטולים מודגשת על ידי חזרת המשנה על לשון הביטול המופיעה בפסוק: 'בטלו האשכולות' – 'אין אשכול'; 'בטל השיר מבית המישתיות' – 'בשיר לא ישתו'; 'פסקו אנשי אמנה' – 'פסו אמונים'. מעבר לכך לא מצאתי בפסוקים אלה דברים העשויים להתפרש כסיבות הביטול, בדומה לדרשת 'כי הם עם הזונות יפרדו' שבספרי.

106 מן הפסוק הסמוך במיכה ז, ב ('אבד חסיד מן הארץ') עולה שאשכול התפרש במשנה כחסיד. אמנם, ראו במוסף הערוך על אתר המפרש אשכול מלשון 'אשכולה', בית הלימוד; ודומה לו קאהוט, ערוך השלם, ח"א, עמ' 311–313, המפרש מלשון 'סכוליון' ('פירושי המקרא של הסופרים'), וראו טענת שי"ר (רפפורט, ערך מלין, ח"ב, עמ' 100–102) ובעקבותיו אפשטיין, נוסח, עמ' 685) שהפסוק המובא במשנה הוא תוספת, וראיותיו שם. אמנם, הפסוק מופיע בכל עדי הנוסח שלפנינו.

107 המשנה עיבדה מסורת זו ושנתה 'רבן יוחנן בן זכאי הפסיקן'. תוספת זו מפסיקה באמצע העניין. ראו לעיל ליד הע' 35.

108 הראיה ברישה נוגעת לריבוי הרציחות בתקופת ריב"ז, ממקרהו של אלעזר בן דיניי. יוספוס מתאר איש זה כראש כנופיית שודדים, שעמד בראש המון היהודים שרצחו בשומרונים בימי הנציב קומנוס (קדמוניות כ, 121, 161; מלחמת ב, 335). על סוגיה זו, ראו אלבק, פירוש המשנה, נשים, עמ' 393; ליברמן, יוונית, עמ' 139, הע' 208; בן שלום, בית שמאי, עמ' 143, 307–308.

רבו ההורגין/הרואין בגלוי.¹⁰⁹ לשון זה אינו אלא צידוק הלכתי לביטול, על בסיס ההלכה, המופיע הן בהקשר לסוטה הן לעגלה ערופה, וקובע שהטקסים מבוצעים רק במקרה של ספק (פ"ו מ"ב; פ"ט ה"ז).

טענת 'משרבו', המשותפת למשנה ולתוספתא, מניחה שטקסים אלו, העוסקים בניאוף וברצח בהיחבא, מבוססים על עולם מתוקן שמי שסוטה ממנו נענש, אך אינו יכול להתקיים בעולם שבו מעשים אלו הם הנורמה. כך עולה גם ממדרשים נוספים העוסקים בסוגיה זו, כגון דרשת הספרי דברים רה (עמ' 240): 'כי ימצא, ולא בשעה שמצוי', המצטט בסמוך את משנתנו, וכן ירושלמי סוטה פ"ט ה"ט (כד, א): 'זהיתה האשה לאלה בקרב עמה – בזמן שעמה שלום, לא בזמן שעמה פרוצים'. כאשר הרצח והניאוף אינם עוד יוצאי דופן, בשעה שהרצח 'מצוי' או 'שעמה פרוצים', אין עוד מקום לטקסים אלו. אין צריך לומר שהביקורת בכל הדרשות הללו אינה מכוונת נגד הטקסים, אלא נגד המציאות. אדרבה, הטקסים שייכים למציאות מתוקנת, שבה הפשעים הם החריג, ואילו במציאות הנדונה התהפכו היוצרות.

בתוספתא מופיעה פסקה זו כחלק מפרק יד, העוסק כולו בתיאור ההווה המדורדר והשפל, ואילו במשנה נמצאת הפסקה במסגרת רשימה של דברים שבטלו, והמבנה החוזר בה הוא 'משמת / חרב [...] בטל',¹¹⁰ ולא 'משרבו' כבתוספתא. ההקשר במשנה, אם כן, אינו ביקורת, כבתוספתא, אלא קינה על העידן שאבד,¹¹¹ לצד ה'אורים ותומים', 'אנשי אמנה', 'כבוד התורה' וכדומה. קשה לקבוע איזה מן ההקשרים, אם בכלל, הוא המקורי, אך נקל לראות כי ההקשר של הפסקה בתוספתא מהודק הרבה יותר, שכן היא נמצאת במסגרת של משפטים הבנויים במתכונת דומה בדיוק לשלה: 'משרבו [...] פסק / בטל',¹¹² מה

109 בכת"י ערפורט הפסקה השנייה מקוצרת: 'משרבו המנאפין פסקו מים, שאין משקין אלא על הספק'.

110 אני מתייחס כאן למשנה המקורית בלבד, בלא התוספות השונות בסופה, על תוספות אלו, ראו אפשטיין, נוסח, עמ' 976–977; אפשטיין, ספרות התנאים, עמ' 405–406; אגור, משנה אחרונה.

111 למשניות אלו מקביל פרק טו בתוספתא.

112 בחציו הראשון של הפרק (ה"א–ה"ד) המבנה הוא: 'משרבו... פסק/בטל', ואילו בחציו השני (ה"ה–ה"י): 'משרבו... רבו/נתמעטו'. עניינו של הפרק כולו הוא ביקורת על ההידרדרות המוסרית והדתית ותוצאותיה הקשות. אפשטיין, ספרות התנאים, עמ' 400, סבור שהפרק כולו (לבד מדברי התנאים בהלכה ו) הוא משל ריב"ז 'מפני שכולם דברי בן הדור בולטים מהם'. אך אפשר שרק שני המשפטים הראשונים, המופיעים גם במשנה, הם דברי ריב"ז. כדמות ראייה לכך נמצאת בסוף הפרק 'משרבו נטויות גרון ומסקרות עינים, רבו מים מרים, אלא שפסקו' (ה"ט). הלכה זו נמצאת בשורת הלכות הבנויות במתכונת של 'משרבו... רבו', ונראה בעליל כי הסיפה 'אלא שפסקו', החורגת ממתכונת זו, אינה אלא תוספת שנועדה להתאים בין קביעה זו לבין הקביעה שברישא על הביטול, ומכאן שהרשימה אינה כולה מעור אחד.

שאינן כן במשנה, שם נפתחת רק הפסקה שלנו בלשון 'משרבו'. אפשר, לפיכך, שהמשנה הפקיעה את הפסקה מהקשרה הביקורתי, ומיקמה אותה בהקשר של קינה על החורבן בסיומה של המסכת. אמנם בין לפי המשנה ובין לפי התוספתא, אין כאן כל ביקורת כלפי טקס הסוטה עצמו, כפי שאין ביקורת כלפי טקס העגלה הערופה. שני אלו מתוארים כמוסדות השייכים לסדר העולם המתוקן, שאבד בימים קשים אלו. ביטול טקסי העגלה ערופה והסוטה מצטרפים לביטול הסנהדרין, לביטול האורים והתומים ואף לחורבן המקדש על מנת לתאר מערכת דתית מוסדית שלמה שאבדה.¹¹³

ההסתייגות מן הטקס עולה רק בדרשת הספרי, מתוך החיבור בין מסורת הביטול לבין דרישת ההדדיות,¹¹⁴ שבעטיו נוצרת ביקורת סמויה כלפי טקס הסוטה, הבודק את הנשים, בעוד הגברים נואפים כרצונם.¹¹⁵ התיאור של טקס הסוטה בפרק ט במשנה, לעומת זאת, אינו חורג מדמותו בפרקים הראשונים של המסכת – כטקס ראוי ומחייב – ואין בו כל הסתייגות ממנו, אלא אדרבה געגועים לעולם מתוקן שאיננו עוד.¹¹⁶

113 ראוי לשים לב לכך שכל המוסדות הללו הם בעלי אופי שיפוטי, ונראה לפיכך שהדגש הוא על תיאור עולם מתוקן שבו היה דין ודיין, וניתן היה לברור חריגות ולטפל בהן, בניגוד לימים אלו שבהם רבו המרצחים והנאפים ואין מי שיטיל עליהם מרות (ולפיכך, כמאמר הברייתא, 'אין לנו על מי להישען אלא על אבינו שבשמים'). בהקשר זה מופיע בפרק גם טקס הסוטה.

114 בדרשות שבשני התלמודים מופיעה דרישת ההדדיות בפני עצמה, בלא קשר לביטול. ראו ירושלמי, סוטה פ"ט ה"ט (כד, א): 'ונקה האיש מעון – אימתי האשה נושא את עוונה, בזמן שהאיש נקי מעון', וכן בבלי, סוטה כח ע"א (ובמקבילות: מז ע"ב; קידושין כז ע"ב; שבעות ה ע"א): 'בזמן שהאיש מנוקה מעון המים בודקים את אשתו, אין האיש מנוקה מעון אין המים בודקים את אשתו'. ההדדיות בדרשות אלו חלה על כל מקרה ומקרה, ואינה נקשרת לביטול הטקס (אמנם במקבילה בבבלי מז ע"ב נוסף אחר כך 'ואומר לא אפקוד על בנותיכם [...]', אך זו נראית תוספת בהשפעת הדרשה התנאית). השו"ת גם משנה, סוטה פ"ה מ"א: 'כשם שהמים בודקים אותה כך היו בודקים אותה'.

115 בשני התלמודים נתפרשו המקורות כולם כתולים את הביטול בדרישת ההדדיות. כך נראה בסוגיית הבבלי (מז ע"ב) המסמיכה את הברייתא שבתוספתא לדרשת הספרי, ונראה שאינה מבחינה בין השניים, וכך בסוגיית הירושלמי על אתר (פ"ט ה"ט [כד, א]), המביאה את הדרשות 'בזמן שעמה שלום' ו'בזמן שהאיש נקי מעון' בסמיכות זו לזו.

116 בויאריין, עליית החכמים, רואה בהצהרת הביטול ביטוי להשתלטות עולם החכמים על זה הכוהני. כפי שראינו לעיל, הטקס המתואר במשנת סוטה אינו שיקוף של טקס כוהני, אלא יצירה של החכמים עצמם (שאף הוסיפו בתי דינים ותלמידי חכמים בראשיתו). זאת ועוד, כיוון שטקס הסוטה אינו נוהג עוד ממילא בימי החכמים הרי חשיבות הביטול אינה אלא בהצהרה שהוא נושא עמו, והצהרה זו מבטאת, כפי שראינו, דווקא געגועים לעולם (כוהני!) מתוקן שאבד, ולא דחייה שלו. מסקנה בדבר יחסם של חכמים לעולם הכוהני צריכה להסתמך על בחינת מקומו (הדומיננטי ביותר) של המקדש וטקסיו במשנה בכלל.

מה ניתן, אם כן, לומר על מקומו של הטקס המתואר במשנה במכלול הדעות שמצאנו בספרות התנאית? ראינו כי לטקס המשנאי צבע מסוים מאוד, וכי כמעט כל השיטות שאינן מתאימות לו הושמטו או נדחו לשוליו. בייחוד הדברים אמורים ביחס לשאלת החפות העומדת במוקד הטקס המקראי. קשה לדעת את מי בדיוק מייצג הטקס המתואר במשנה, ועד כמה ניתן לראותו כמשקף גישה מרכזית בקרב התנאים. ראינו שיטות שונות הסותרות אותו, ולפחות אחת (של ר' שמעון בן אלעזר) המתאימה לו.¹¹⁷ אך בסופו של דבר זהו העיצוב היחיד שיצא מכלל שיטה בלבד, והפך לניסוח נרטיבי של טקס על כל שלביו – במקביל לתיאור המקראי – והוא שהפך לתיאור הקנוני שנקבע במשנה, התפרש בתלמודים וקיבע את דמות טקס הסוטה מכאן והלאה.

השוו גם ניוזנר, ריב"ז, עמ' 50–51; גרושקואו, כתיבת הסוטה, עמ' 248–249; ובאחרית הדבר להלן.

¹¹⁷ לעיל פרק רביעי, סעיף ג. דווקא שיטת רבי, כפי שהיא מופיעה בספרי, אינה מתאימה להעלמת החפות בתיאור הטקס במשנה, ואכן דבריו הובאו באופן שונה ומעובד במשנה (שם). על משניות הסותרות את שיטת רבי, ראו אפשטיין, ספרות התנאים, עמ' 226.

פרק שביעי

ענישות תאטרליות – בין יחזקאל למשנה

מסע החיפוש אחר פשרו ואחר מקורותיו של טקס הסוטה המשנאי, הוביל עד כה הרחק מאתוס הענישה התנאי המקובל, אך גם מעבר לטקס הסוטה המקראי, שעליו, כביכול, נסמכת המשנה. המשך החיפוש מוליך לפיכך אל ציטוט מפורש מתוך תיאורי עונש הנואפת בספר יחזקאל פרק כג המופיע במשנה (פ"א מ"ו). בפרק זה אבחן את מידת זיקתה של המשנה לתיאורי חטאי הנואפת ועונשה בנבואת יחזקאל, ואשאל האם ניתן לראות בפרקים אלו את המקור (או אחד המקורות) לעיצובו של הטקס במשנה.¹ תחילה אנתח את תיאורי ענישת הנואפות ביחזקאל לגופם (סעיף א) ואחר כך את היחס בין ענישה זו לבין משנתנו (סעיף ב) ואת ההקשרים הפרשניים של יחס זה (סעיף ג). לבסוף (סעיף ד) אבחן מקור השפעה אפשרי נוסף על הענישה התאטרלית במשנתנו – קרבות הזירה הרומיים, בני זמנם ומקומם של חכמי המשנה.

1 חוקרים שונים, הן בתחום המקרא הן בחקר התלמוד, עמדו באופנים שונים על הזיקה שבין משנת סוטה ויחזקאל טז. ראו מילגרום, במדבר, עמ' 303, הע' 55; גרינברג, יחזקאל א–כ, עמ' 286; האופטמן, לקרוא מחדש, עמ' 21 (וכן הערותיהם של ליברמן בתוספתא כפשוטה, עמ' 624, הע' 10, ואורבך, לשון ועניין, עמ' 128, הע' 23). אלא שכל החוקרים הללו מצמצמים את דבריהם לציטוט המפורש מיחזקאל בפ"א מ"ו. איש מהם לא ביקש לראות בהשוואה זו עניין משמעותי להבנת הטקס כולו, ולמעשה אין היא יוצאת אצלם מגדר הערה. יש לזכור שכל החוקרים הנ"ל ראו בטקס הסוטה החז"לי אורדיל, בדיוק כמו בטקס המקראי, ולא ענישה בדומה לענישת הנואפות ביחזקאל טז, וממילא נותרה ההשוואה, לשיטתם, במישור מקומי בלבד. בייחוד נזקקו החוקרים לתקדים של יחזקאל כדי להסביר את הסטייה שבתיאור הביזוי והניוול במשניות ה, ו, לעומת הטקס המקראי. בפרק זה אני מבקש לטעון שההשוואה בין יחזקאל טז ומשנת סוטה היא המפתח להבנת טקס הסוטה כולו (ובשום אופן לא רק של קטע הביזוי שבתוכו), כטקס ענישת נואפות במתכונת נבואית, וכי השוואה זו רחבה ומהותית הרבה יותר מכל מה שהעירו קודמי.

א. תיאורי עונש הנואפות ביחזקאל פרק טז ופרק כג

עונשה של הנואפת בחוק המקראי הוא, בפשטות, מוות (דברים כב, כב).² אמנם, בספרות הנבואה, ובייחוד בספר יחזקאל, אנו מוצאים ענישה שונה לנואפת, הנזכרת אך ורק במסגרת התיאורים המטפוריים של עם ישראל כאישה.³ במקומות אלו מוצגת ענישה ציבורית ותאטרלית, אשר מוקדה הוא טקס השפלה וביזוי מול קהל, וסופה – מוות בייסורים והשחתת הגוף. עונש נואפות במתכונת זו מופיע, בחלקו, אצל הושע ואצל ירמיהו (ואפשר שגם בנחום ובאיכה, כדלהלן), אך מגיע לפירוט ועוצמה מקסימליים בשני המשלים הגדולים שבספר יחזקאל, פרקים טז וכג. בחלק זה אבחן את העונש המתואר בפרקים אלו. תחילה אציג אותו לפרטיו, על מבנהו והגיונו הפנימי, ואבחן הצעות שונות שהועלו במחקר באשר למקורותיו האפשריים, ולאחר מכן אבקש להציע פשר חדש לענישה מופלגת ויחידאית זו במקרא.

עונש הנואפות מופיע ארבע פעמים בספר יחזקאל, פעם אחת בפרק טז ושלוש פעמים בפרק כג. בטבלה שלהלן מוצגים ארבעת המופעים של עונש הנואפות ומושגים זה לזה.⁴ השוואה זו (אשר למיטב ידיעתי, כמותה לא נעשתה עדיין במחקר), עשויה להאיר פרטים שונים מן הענישה באור חדש:

א. יחזקאל טז, ל-מא	ב. יחזקאל כג, ט-י	ג. יחזקאל כג, כב-כט	ד. יחזקאל כג, מה-מח
1. (לז) לכך הנני מקבץ את כל מאהביך אשר ערבתי עליהם ואת כל אשר אהבתי על כך אשר שנאת	(ט) לכן נתתיה ביד מאהביה ביד בני אשור אשר עגבה עליהם:	(כב) לכן... הנני מעיר את מאהביך עליך את אשר נקעה נפשך מהם והבאתים עליך מסביב [...]	
		(כח) כי כה אמר אדני ידוד הנני נתנך ביד אשר שנאת ביד אשר נקעה נפשך מהם:	

2 על תפיסת הניאוף בחוק המקראי, ראו פיליפס, ניאוף.

3 על ההקבלה בין עבודה זרה לניאוף במקרא, ראו הלברטל ומרגלית, עבודה זרה, פרק א.

4 הטבלה בנויה כך: בטור א מופיעים פסוקי העונש המפורט ביותר מיחזקאל טז במלואם וכסדרם, מחולקים לשורות וממוספרים. בשאר הטורים, כדי להקל על ההשוואה, הצבתי את המקבילות לכל שורה מן המופעים של העונש בפרק כג. בטורים אלו הציטוט אינו מלא ואינו מסודר כסדר הפסוקים אלא לפי ההקבלות לשורות שבטור א. בתחילת כל פסוק מצוין מספרו.

א. יחזקאל טז, ל–מא	ב. יחזקאל כג, ט–י	ג. יחזקאל כג, כב–כט	ד. יחזקאל כג, מה–מח
2. וקבצתי אתם עליך מסביב		(כב) והבאתים עלייך מסביב [...] ישימו עליך סביב	
3. וגליתי ערותך אלהם וראו את כל ערותך:	(י) המה גלו ערותה	(כט) [...] ונגלה ערות זנוניך וזמתך ותזנותיך:	
4. (לח) ושפטתיך משפטי נאפות ושפכת דם		(כד) [...] ונתתי לפניהם משפט ושפטוך במשפטיהם:	(מה) ואנשים צדיקים המה ישפטו אותהם משפט נאפות ומשפט שפכות דם
5. ונתתיך דם חמה וקנאה:		(כה) ונתתי קנאתי בך ועשו אותך בחמה	
6. (לט) ונתתי אותך בדם	(ט) לכן נתתיה ביד מאהביה	(כח) הנני נתנך ביד אשר שנאת [...] (כח)	
7. והרסו גבך ונתצו רמתך		(כה) אפך ואזניך יסירו	
8. והפשיטו אותך בגדיך ולקחו כלי תפארתך		(כו) והפשיטוך את בגדיך ולקחו כלי תפארתך:	
9. והגיתוך עירם ועריה:		(כט) ולקחו כל יגיעך ועזבוך עירם ועריה	
10. (מ) והעלו עליך קהל		(כה) ובאו עליך הצן רכב וגלגל ובקהל עמים	(מו) כי כה אמר אדני ידוד העלה עליהם קהל
11. ורגמו אותך באבן ובחקוך בחרבותם:	(י) ואותה בחרב הרגו	(כה) ואחריתך בחרב תפול	(מז) ורגמו עליהן אבן קהל וברא אותן בחרבותם

א. יחזקאל טז, ל-מא	ב. יחזקאל כג, ט-י	ג. יחזקאל כג, כב-כט	ד. יחזקאל כג, מה-מח
12. (מא) ושרפו בתיך באש	ואחרייתך תאכל באש:	(מז) ובתייהן באש ישרפו:	
13. ועשו בך שפטים לעיני נשים רבות	ותהי שם לנשים ושפוטם עשו בה:	(מח) ונוסרו כל הנשים ולא תעשינה כזמתכנה:	
14. והשבתיך מזונה וגם אתני עוד:	(כז) והשבתי זמתך	(כז) והשבתי זמה מן הארץ ממך ואת זנותך מארץ מצרים ולא תשאי עיניך אליהם ומצרים לא תזכרי עוד:	
15.	בניה ובנותיה לקחו	(כה) המה בניך ובנותייך יקחו	(מז) בניהם ובנותיהם יהרגו

עיון בטבלה מגלה, ראשית כול, את הדמיון הרב שבין ארבעת המופעים במבנה, בתכנים ואף בלשון ממש. השוואת טורי הטבלה אינה משאירה כל ספק בכך שבמקומות אלו אכן מתואר אותו העונש ממש, אם גם בשינויים קטנים.⁵ יש, על כן, טעם לבדוק את כל המופעים המקבילים בכל שלב ושלב של העונש, ולעמוד על ניסוחיהם השונים. אולם, ראשית יש לעמוד על מקור ההבדלים בין המופעים השונים של העונש, בייחוד בכל הקשור לאורכם ולמידת הפירוט שנוקט כל אחד מהם. המפתח לפערים אלו טמון בהבנת מבנהו הייחודי של פרק כג, שבו חוזרים תיאורי הענישה שלוש פעמים. הפרק מתאר את חטאן ועונשן של האחיות שומרון (אהלה) ויהודה (אהליבה). הוא פותח בחטאיה של שומרון ועונשה (פסוקים א-י), ממשיך בחטאי יהודה ועונשה (יא-לה) וחותם בעונש המשותף לשתייהן (לז-מט). כיוון שנבואתו של יחזקאל מיועדת ליהודה, הרי תיאור חטאה ועונשה של שומרון אינו נצרך בה לגופו, אלא משמש את הנביא להדגשת חומרת חטאי יהודה בהשוואה לאלו של שומרון. תיאור עונשה של שומרון בפרק כג (טור ב בטבלה) מופיע על כן במעין תקציר בלבד,⁶ המטרים את הנושא המרכזי בפרק – עונשה הצפוי של יהודה (טור ג). מהלך זה יוצר תחושה של החמרה והחרפה במעבר מתיאור שומרון ליהודה, וכך מושג האפקט הרטורי של הפרק.⁷

5 מילים וביטויים החוזרים בטורים השונים בטבלה הודגשו. ברוב הפעמים חוזרים הביטויים על עצמם בשינויים לשוניים קלים. כך, למשל, ביחס לשרפה באש (שורה 12 בטבלה): 'ושרפו בתיך באש', 'ואחרייתך תאכל באש', 'ובתייהן באש ישרופו', וכן ביחס לנשים הצופות (שורה 13): 'לעיני נשים רבות', 'ותהי שם לנשים', 'ונוסרו כל הנשים'.

6 עונש זה הוא גם היחיד שמתואר בלשון עבר.

7 גרינברג, יחזקאל כא-לז, עמ' 490-491.

עיון מדויקדק בטבלה מלמד כי ההתמרה היא בעיקר באופן התיאור המפורט והצבעוני של עונשה של יהודה (טור ג) לעומת זה של שומרון (בטור ב), אך עיקרו של העונש הזה בשני המקרים – גילוי ערוה בציבור (שורה 3) ולאחריו המתה (שורה 11). ההכרה בכך שבטור ב מוצג מעין תקציר של העונש, אשר מופיע בהרחבה וביתר פירוט במקבילות האחרות, מאפשרת על כן להציע כי תמציתה ועיקרה של ענישת הנואפת ביחזקאל היא זו המשותפת לכל המקבילות, לאמור: המסירה למאהבים (שורות 1, 6), גילוי הערוה (3), המוות (11) והלקח לנשים האחרות (13).⁸

בסופו של פרק כג מופיע העונש המשותף ליהודה ולישראל (טור ד). כאן מתוארת רק ההשמדה (משורה 10 והלאה), אך לא השלבים המטרימים: הפשטת הבגדים והעירום (שורה 8), גילוי הערוה (3) והפגיעה בגוף (7). לאחר שתוארו העונשים הנפרדים של שומרון ויהודה, אין הנביא חוזר שוב על כל העונש בתיאור המשפט המשותף, אלא מעוניין רק בהדגשת הסוף המר הצפוי לשתייה.⁹ המופעים המלאים של העונש נמצאים, לפיכך, בתיאורי עונשה של יהודה (מושא נבואתו של יחזקאל) בפרקים טז (טור א) וכג (טור ג), ואכן תיאורים אלו הם הקרובים ביותר זה לזה. להלן, ניקח את התיאור המלא שבפרק טז (טור א) כבסיס לבחינת השלבים השונים, תוך השוואה מתמדת למקבילותיו.

אמנם, בטרם נוכל לבחון ענישות אלו לגופן עומד בפנינו מכשול מתודי, הנובע מן אופי הפיגורטיבי המובהק של פרקים אלו.¹⁰ עד כמה ניתן בכלל להתייחס לתיאורי העונש במנותק מנמשלם ההיסטורי? שאלה זו מתריפה לאור ההכרה כי, כדרכם של המשלים הנבואיים, בסופם לא בא נמשל מפורש, ופשרם נותר לפיכך מעורב בסיפור עצמו. במהלך הסיפור מתרחשות 'פריצות' שונות,¹¹ קטנות וגדולות, של המציאות הראלית שהמשל מכוון אליה. פריצה מובהקת כזו היא תיאור העבודה הזרה בפרק טז פסוקים יז–כב, במקביל לתיאור חטא הניאוף של האישה.¹² לעתים פריטים מתחום המשל והנמשל מופיעים זה לצד זה ברצף אחד,¹³ ובמקרים אחרים ביטוי בודד סוטה מן ההיגיון של המשל ומתייחס

8 השלב האחרון, לקיחת הילדים (שורה 15), נמצא רק בתיאורי העונש שבפרק כג.

9 מכאן ניתן להסיק שהעונש מורכב בבסיסו משני חלקים שונים – השפלה ציבורית ומוות (המופיעים גם בתמצית שבטור ב [שורות 3, 11]), והטור הרביעי מכיל רק את חלקו השני של העונש.

10 החוקרים הציעו מינוחים שונים להסבר טיבו של הפרק: 'אלגוריה', 'מטפורה מורחבת' ועוד. אנו נכנה את הפרק, בעקבות חז"ל, כ'משל' (ואת פתרונו לפיכך כ'נמשל'), תוך עירנות מתמדת למגבלות המינוח.

11 כניסוחו של גרינברג, במקומות שונים בפירושו.

12 ראו גלמבוש, ירושלים, עמ' 96, הע' 19.

13 כך למשל בהושע ב, ז מתוארים הטובין שהבעל נותן לאשתו 'לחמי ומימי, צמרי ופשתי,

לעולמו של הנמשל.¹⁴ על פי רוב קשה לדעת האם התיאור שייך למשל או שהוא פריצה לעולם הנמשל.¹⁵

טשטוש זה מגיע לשיאו בתיאורי 'עונש הנאפות'. קשה להבחין אילו פרטים שייכים לאישה הנאפת ואילו מתייחסים לתורבן יהודה; אילו חלקים שאובים מאופק הציפיות ביחס לענישה ראלית של נאפות, ואילו למציאות של החרבת עיר והשמדת העם הכבוש. נשאלת אפוא השאלה: האם הפרדה חדה שכזו אפשרית בכלל בנבואה מן הסוג הזה? בניתוח ענישת הנאפות בפרקים אלו ניאלץ שוב ושוב לעבור מכשולים מתודולוגיים מסוג זה.

'גילוי ערוה' ומשמעותו

העונש נפתח בקיבוץ המאהבים וגילוי ערוות האישה לפנייהם (שורה 3 בטבלה). משמעות שם העצם 'ערוה'¹⁶ במקרא הוא עירום, ובהשאלה¹⁷ איבר מין.¹⁸ מובנו המילולי של הביטוי 'גילוי ערוה' – המופיע רק בספר הקדושה (ויקרא יז–כ) וביחזקאל²⁰ – הוא חשיפת העירום או איבר המין, אך הוא משמש בהשאלה לתיאור יחסי מין אסורים. ברוך שוורץ מראה כי גם במשמעות מטפורית זו נשמר מובנו המילולי של הביטוי, שכן הוא משמש לציון יחסי מין דווקא בהקשר שבו 'הכוונה לציין את האינטימיות והסגת גבול הפרטיות'.²¹ כמובן שהפרטיות, שגבולה מושג בספר ויקרא, אינה פרטיותה של האישה, אלא של

שמני ושיקויי, ואילו בפס' י מתוארת רשימה של דברים שהבעל נותן לאישה, אך הפעם בקרבה לנמשל דווקא (אגדרסן ופרידמן, הושע, עמ' 241–242).

14 כך למשל המחלוקת סביב המילה 'רכבה' (טז, ז) – האם יש לשייכה למשל – גדילה (של ילדה), או לנמשל – ריבוי (של עם). ראו גרינברג, יחזקאל א–כ, עמ' 276; גלמבוש, ירושלים, עמ' 69. ויכוח דומה מתקיים על המילה 'גיעך' (כג, כט), ראו גרינברג, יחזקאל כא–לז, עמ' 483.

15 דוגמה מובהקת לכך הוא תיאור בניית הרמות והבמות על ידי האישה (פס' כד, לא). האם תמונה זו שייכת לעולם המשל (זנות), הנמשל (עבודה זרה) או לשניהם יחד (זנות פולחנית)? השם נגזר מן השורש ער"ה שהוראתו הבסיסית היא: לחשוף, לגלות.

17 המעבר הסמנטי מעירום לאיבר מין נובע מכך שזהו האיבר שגילוי הוא המשמעותי ביותר. כך, כבר בסיפור גן העדן, כאשר אדם וחווה מגלים 'כי עירמים הם', הם ממהרים לכסות את אברי מינם בחגורות (בראשית ב, ז).

18 ראו ויקרא כ, יח, שם המילה 'ערוה' מקבילה ל'מקורה'.

19 מחוץ לספר הקדושה הביטוי מופיע פעם אחת בשמות כ, כב, שם מובנו הוא ליטרלי לחלוטין – חשיפת איבר המין, ללא המטען הסמנטי שנלווה לו במופעי בפרקים יח וכ בויקרא. על האפשרות שגם פסוקים מספר שמות עברו עריכה של אסכולת הקדושה, ראו קנוהל, מקדש.

20 על הקשר בין ספר הקדושה ויחזקאל, שתי מסורות כוהניות מאוחרות, ראו קנוהל, מקדש, עמ' 11, הע' 3, עמ' 26, עמ' 28, הע' 35, ועוד.

21 שוורץ, קדושה, עמ' 169.

בעלה, בעליה הלגיטימיים של מיניותה. על כן: 'ואיש אשר ישכב את אשת אביו, ערות אביו גילה' (ויקרא כ, יא), כלומר אותה הערוהה השייכת לאביו.²² דימויים אלו מצטרפים לתמונה שלמה: ערות האשה מוסתרת על ידי כנף הבעל (דברים כג, א), המכסה אותה בעת נישואיהם (יחזקאל טז, ח),²³ ומכאן והלאה היא גלויה לו בלבד.

בניגוד לספר ויקרא, שהביטוי 'גילוי ערוה' משמש בו בהוראה קבועה של בעילה אסורה,²⁴ יחזקאל עושה בו שימוש מתוחכם יותר ורב משמעי. הביטוי מתפקד בפרק טז ביחזקאל כדי לתאר הן את חטאה של האשה הן את עונשה,²⁵ ולמעשה מהלך הפרק כולו בנוי מחזרות שונות על הביטוי, תוך ניצול כפל המשמעויות הבסיסי הטמון בו. בתחילת הפרק האשה ירושלים מתוארת כשהיא מושלכת עירומה ביום היוולדה (פס' ד). כשהיא גדלה והופכת לנערה, עירומה משתבח ומקבל צביון ארוטי (ז), אז אוסף אותה האל ומכסה את ערותה (ח). הוא מלביש אותה בבגדי פאר ומקשט אותה, אך היא פושטת את בגדיה ומוסרת אותם לאלילים (טז). היא מזנה עם 'כל עובר' (כה), ושוכחת את מצבה הראשוני, בהיותה 'עירום ועריה' (כב). כעונש – מידה כנגד מידה – יגלה האל שוב את ערותה בפני הרבים (לז), יסיר את בגדיה ואת תכשיטיה שבהם השתמשה לזנות (לט) וישיבה לעירומה הראשוני (לט). במהלך תיאור זה חוזר יחזקאל שלוש פעמים על הביטוי 'עירום ועריה' (ז, כב, לט), ושלוש פעמים על הביטויים 'גילוי/כיסוי ערוה' (ח, לו, לז). חזרות אלו משמשות כתקציר המהלך כולו – מי שהייתה עירומה ושכחה את עירומה, תחזור לעירומה הראשוני,²⁶ ובדומה לכך מי שערוותה כוסתה על ידי האל, ואילו היא גילתה אותה, תגלה שוב, על כורחה, את ערותה ברבים.²⁷ חזרה זו מציגה את העונש במפורש כתמונת ראי של החטא:

22 ראו גרווט, אלימות, עמ' 183–184.

23 גרינברג, יחזקאל א–כ, עמ' 277.

24 לאו דווקא יחסי מין אסורים בתוך המשפחה, כמשמעות של 'גילוי ערוה' בספרות חז"ל. ראו גם טויג, גירושין, עמ' 7.

25 ראו שוורץ, קדושה, עמ' 169.

26 גרינברג וגלמבוש מציינים שיחזקאל הוא הנביא היחיד הפותח את מטפורת האשה מילדותה, ולא מן הנישואין, והיחיד המצייד אותה בביוגרפיה מלאה, מלידתה ועד שלבי התבגרותה השונים (גרינברג, יחזקאל א–כ, עמ' 299; גלמבוש, ירושלים, עמ' 81). תיאור מבנה הפרק מסייע לנו להבין את הפונקציה של תיאור הילדות במטפורה היחזקאלית, כהוספת ממד עומק לעונש. תיאור חסדי האל עם האשה בילדותה מהווים היפוך למעשיה בבגרותה, ומצדיקים את עונשה. כך הפרק כולו טווה חוטים להנמקתו של העונש הקשה שבסופו.

27 המבנה המשולש – הקושר בין חסד ה' עם האשה בילדותה, חטאיה כלפיו והעונש על חטאים אלו – חוזר גם ביחס לרכיבים נוספים בפרק:

א. שפיכות הדם: (1) האשה התבוססה בדמיה בילדותה (ו), ואילו האל הציל אותה באומרו 'בדמייך חיי' (ו) ושטף אותה מדמה (ט); (2) כשהיא גדלה היא שופכת את דם ילדיה (כא)

י'ען הישפך נחוששתך ותיגלה ערוותך [...] וגיליתי ערוותך אלהם' (יחזקאל טז, לו–לז).

במהלך פרק טז הנביא עובר בין מובנים שונים של 'ערוה' ו'גילוי ערוה'. האשה היא עירומה, במובן המילולי הפשוט, וכך מתגלים איבריה הבשלים. הבעל 'מכסה את ערוותה' (ח) במובן המטפורי, דהיינו נושא אותה לאשה.²⁸ בעת חטאה מגלה האשה שוב את ערוותה (לו), וגם זאת בראשונה במובן המטפורי – זנות (אלא שכמובן בתוך כדי כך מתגלה ערוותה גם במובן המילולי). לאורך כל הפרק הנביא מתמקד, אם כן, בין הקשרים ליטריים ומטפוריים של 'גילוי הערוה'.

על רקע זה יש לבחון באיזה מן המובנים יש לפרש את העונש המתואר בפרק טז פסוק לז: 'וגיליתי ערוותך אלהם וראו את כל ערוותך'. הביטוי המופיע ברישה מכוון בוודאי לגילוי ערוה כפשוטו, שכן ההתייחסות היא לאל,²⁹ בעליה החוקיים של האשה,³⁰ ואילו 'גילוי הערוה' במובנו המטפורי מתייחס ליחסים מין אסורים דווקא.³¹ אולם, ביחס לביטוי שבסיפה – 'וראו את כל ערוותך' – הדברים ברורים פחות. הביטוי מתייחס למאהבים, ולפיכך עשוי להתפרש במשמעו המטפורי,³² ואזי כוונת הפסוק כולו היא שהאל מקבץ יחד את המאהבים, תושף את ערוות האשה בפניהם, ובכך מאפשר להם לאנוס אותה.³³ אלא שקריאה זו אינה מסתברת, לא רק לאור עונשי הנואפות הראליים המוכרים מן התקופה

ושוכחת את מצבה הראשון בהיותה מתבוססת בדמה (כב; 3) לכן ה' ישפוך את דמה וישיב אותה למצבה הראשון (לח).

ב. לקיחת הבגדים: 1) ה' הלביש את הילדה העירומה בבגדי פאר (י; 2) היא לוקחת את הבגדים ומלבישה לפסיליה (טז); 3) לפיכך הבגדים נלקחים ממנה (לט).

28 על 'כיסוי ערוה' כביטוי לנישואין, ראו פרדס, בריאה, עמ' 104. רק לאחר הנישואין האל מכסה את ערוותה של האשה באופן ליטרי, כלומר מלביש אותה בגדי פאר (פס' י–יג). כיסוי הערוה הממשי הוא לפיכך תוצאה של כיסוי הערוה המטפורי, שכן בעקבות הנישואין ערוותה הופכת שייכת לו בלבד, וממילא יש לכסותה.

29 גם במשל, ולא רק בגמל, האל הוא הדמות הגברית, המטפל באשה ונושא אותה. ראו למשל פסוקים ח, לה.

30 לפי הפירוש המקובל לפסוק ח. אמנם, ראו קמיונקובסקי, ביות, עמ' 126–128.

31 כך עולה בייחוד מספר ויקרא, פרקים יח וכו. גם הביטוי 'אליהם', וגם סמיכות הביטויים 'וגיליתי' ו'וראו' זה לזה מלמדים כי מתוארת כאן מחווה של הפשטה וגילוי העירום ולא של בעילה. אמנם, אף בלא שיקולים אלו, אין להניח שיחזקאל ייחס לאל בעילה לא חוקית.

32 ראו ויקרא כ, יז. גם הביטוי 'ראית ערוה' כמו 'גילוי הערוה' עשוי להתפרש במקרא בשתי הדרכים שראינו לעיל – ליטרי ומטפורי. הפולמוס בהקשר זה מתנהל בייחוד ביחס למהות חטאו של חם, שנאמר עליו 'וירא חם אבי כנען את ערות אביו' (בראשית ט, כב), ראו על כך כהן, קללת חם.

33 זוהי הקריאה המוצעת אצל גרווט, אלימות.

(כפי שנראה להלן), אלא בעיקר לאור המקבילה בפרק כג פסוק כט, שגילוי העירום בה אינו מופיע כלל כפעולה עצמאית, אלא רק כתוצאת לקיחת בגדיה של האישה, ולפיכך מתפרש בהכרח כפשוטו.³⁴ כן מתחייב המובן הליטרלי של גילוי הערוה מן המקבילות לעונש הנאפות בהושע (ב, יב) ובירמיהו (יג, כב).³⁵ אמנם, עצם קיומו של ספק מלמד שהנביא לא טרח להבחין בחדות בין המובנים השונים. אדרבה, נראה שהטשטוש משמש היטב את כוונת הפסוקים, הקושרים בין המובנים השונים של המונח ועל ידי כך בין החטא ועונשו.³⁶

החטא: ניאוף או זנות?

עונש הנאפות מכיל בנפרד גילוי ערוה (שורה 3 בטבלה) והפשטת בגדים ועירום (שורות 8, 9). ביחזקאל פרק טז אף מיוחסים שלבים אלו לסובייקטים שונים: האל מתואר כמגלה הערוה, אך המאהבים הם אלו שמפשיטים את הבגדים.³⁷ משה גרינברג³⁸ מציע פתרון מקורי לכפילות זו. לדבריו, יש להפריד בין שני סוגי עונשים ביחזקאל טז, על פי סדר הפסוקים. העונש הראשון הוא 'גילוי הערוה' (פס' לז), אשר ניתן עוד לפני המשפט, ומיועד לאישה בהיותה זונה ומופקרת. רק לאחר מכן מתואר משפטה של האישה – 'משפטי נאפות ושופכות דם' (פס' לח) – ומשהיא מורשעת במשפט מענישים אותה בעונש הנאפות, שבמהלכו מסירים את בגדיה ומותירים אותה עירומה (פס' לט), סוקלים אותה למוות ולבסוף מבתקים את גופתה (פס' מ). לפי פירוש זה, מתוארים בפרק טז שני עונשים נפרדים, המתייחסים לשני חטאים שונים של האישה, בהתאמה. הראשון, המיועד

34 גם הלשון 'וראו את כל ערותך', מתאימה דווקא למובן המילולי ולא המטפורי. השוו הושע ב, יא-יב שם גילוי הערוה לעיני המאהבים הוא תוצאה ישירה של לקיחת הבגדים על ידי האל: 'והצלתי צמרי פשתי לכסות את ערוותה'. בפסוקים אלו בהושע רואים המאהבים את ערוות האישה בעל כרחם, כחלק מגילוי חדלות האונים שלהם כלפי האל ('ועתה אגלה את נבלתה לעיני מאהביה ואיש לא יצילנה מידי'), ולפיכך לא ייתכן שמתוארת בהם בעילה.

35 במקבילות אלו הביטוי 'גילוי ערוה' אינו מופיע, אלא מופיעים ביטויים אחרים ('נראה קלונך', 'אגלה את נבלותה'), ולגביהם לא מתועדת במקרא כל הוראה מטפורית, ראו שוורץ, קדושה, עמ' 169. הרעיון של ענישת הנאפת על ידי חשיפתה בעירום בפני קהל מופיע פעמים רבות בדברי הנביאים (ישעיהו ג, ז; מז, ג; ירמיהו יג, כו; הושע ב, יב; נחום ג, ו; איכה א, ח), ותמיד כמשל לעונש שיביא האל על עמו החוטא.

36 גילוי הערוה עשוי לרמז באופן רחב יותר גם לחשיפת הבושה, החרפה, לעין כול: 'תגל ערוותך גם תראה חרפתך' (ישעיהו מז, ג). בדרך זו הופך מונח זה לשלב חשוב במאבק על הבושה: 'וזכרת את דרכיך ונכלמת [...] למען תזכרי ובושת' (יחזקאל טז, סא-סב).

37 צימרלי, יחזקאל, עמ' 347, מציע כי פס' לו-לח הם תוספת המיועדת להפוך את העונש לפעילות ישירה של האל. טענה דומה מופיעה אצל מילגרום, במדבר, עמ' 353, ביחס לטקס הסוטה במדבר ה. לדבריו פס' כא הנו תוספת שנועדה להפוך את הענישה מפעולה של המים עצמם להתערבות ישירה של האל.

38 גרינברג, יחזקאל א-כ, עמ' 286.

לזונה המופקרת, פועל על פי היגיון של מידה כנגד מידה (יען תיגלה ערוותך [...] וגיליתי ערוותך), ואינו זוקק כל משפט. העונש השני, לעומת זאת, מיועד למי שכבר הוכחה כנואפת בפרוצדורה שיפוטית, ועונשה נפתח בהפשטת בגדיה והותרתה עירומה ומסתיים במוות.³⁹

אמנם, הניסיון להפריד בין העונשים חוטא למעשה למהלך של פרק טז כולו, המציג רצף שיפוטי אחד. הפרק פותח בהצגת כתב אישום (הודע את ירושלים את תועבותיה), וממשיך בהקראת פסק הדין (לכן, זונה, שמעי דבר ה' [פס' לון]), שם מופיעים, זה לצד זה, גילוי הערוה והפשטת הבגדים. גילוי הערוה אף מוצג שם בפירוש כעונש על העבודה הזרה ועל שפיכות הדמים (ועל כל גלולי תועבותיך וכדמי בניך אשר נתת להם [פס' לון]). אלו הם בדיוק החטאים שהאישה תישפט עליהם, כמה פסוקים אחר כך, 'משפטי נואפות ושופכות דם'. יחזקאל אינו מציג עונשים שונים אלא חוזר ומתאר פנים שונים של אותו עונש עצמו.⁴⁰

חוסר היכולת להפריד בין הפשטת הבגדים וגילוי הערוה הופך ברור עוד יותר במקבילות ביחזקאל כג ובהושע ב, שם אין גילוי הערוה מופיע כעונש נפרד כלל, אלא כתוצאה ישירה של מעשה לקיחת הבגדים על ידי האל (הושע ב, יא–יב; יחזקאל כג, כט). גם ניתוח נמשלן של הענישות הללו אינו תומך בהפרדה זו, שכן גילוי הערוה מקביל לעונש החורבן עצמו,⁴¹ ואינו נבדל ממנו.⁴²

39 את מערכת הענישה הכפולה – לפני המשפט ואחריו – מבקש גרינברג, אמנם ברמז ובלשון קצרה, להחיל גם על משנת סוטה. גם כאן גילוי עירומה של הסוטה (פ"א מ"ה) נעשה עוד לפני הבדיקה (פ"ג מ"ד), בשלב שהאישה עדיין לא הוכחה כנואפת, אך כבר נחשבת כפרוצה, ולכן זוכה לביזוי, מידה כנגד מידה (פ"א מ"ז). רק לאחר הבדיקה, האישה, שהוכחה עתה כנואפת ממש, נענשת כעונש מוות (פ"ג מ"ד). אמנם, כפי שראינו לעיל, במשנה אין כלל בדיקה המאפשרת תוצאות של חפות או אשמה, ומותה של האישה אינו אלא המשך ישיר של מחוות ביזוייה, בדומה לתיאורו של יחזקאל.

40 גם הסימבוליקה הנבנית לאורך הפרק מלמדת שעונש גילוי הערוה קשור באופן מהותי לניאוף. גילוי הערוה הוא היפוך של הנישואין, המכונים 'כיסוי ערוה' (פס' ח), ולפיכך מתפרש בהכרח כניאוף. יש לציין כי אפילו בעונש המקוצר (טור ב) גילוי הערוה מופיע כחלק אינטגרלי מעונש הנואפות: 'המה גילו ערותה, בניה ובנותיה לקחו, ואותה בחרב הרגו' (פס' י).

41 הנמשל המדויק של גילוי הערוה הוא בחשיפת ערוות העיר, על ידי נפילת החומות (מיכה א, ו; איכה א, ח) זוהי לפיכך תוצאת החורבן עצמו, ובהתאמה ביחס למשל – תוצאת עונש הנואפות.

42 בספר נחום העיר החוטאת, נינוה (הזונה, נחום ג, ד), אינה מואשמת בניאוף כלל (שהרי מדובר בעיר זרה, שכלל אינה נשואה לאל), ואף על פי כן העונש המתואר שם, בפרק ג, מקביל בפרטים שונים לעונש הנואפות ביחזקאל, וכולל גילוי ערוה (ה), היראות בפני כולם (ו) ואף שתיית כוס (יא). גילוי הערוה שם אינו תוצאה של לקיחת הבגדים, כפי שהדבר במפורש ביחזקאל כג ובהושע ב, אלא של הרמת שולי הבגד (פס' ה) – כיוון שאין

דומה, על כן, כי המפתח לתיאור הכפול והמשולש של העונש הוא ספרותי ולא ראלי. הכפילות של גילוי הערוה והפשטת הבגדים בפרק טז אינה תוצאה של עונשים שונים, אלא של הרצון לעצב צדק פואטי מדויק ככל האפשר.⁴³ חשיבות פירוט פניה השונים של הענישה נובעת מכך שכל פן מגיב, מידה כנגד מידה, לחלק אחר של החטא. הפשטת הבגדים כנגד נתינתם לאישה על ידי האל בנעוריה (פס' י), חשיפת העירום כנגד העירום הראשוני בילדותה (פס' ז) וגילוי הערוה כנגד כיסויה (פס' ח).⁴⁴

אולם, אחרי כל זאת, אין להכחיש את הדואליות הבסיסית שעומדת ביסוד הצעתו של גרינברג – ביחזקאל טז מתוארת האישה פעם כנואפת ופעם כזונה.⁴⁵ את הדואליות הזו אני מציע לפרש באופן דומה לדרך של מרק ברטלר לקרוא את המטפורות הכפולות בספר ישעיהו.⁴⁶ ברטלר מראה כי ישעיהו השני משלב, באופן תדיר, בין דימויים סותרים (incompatible metaphors) כדי לתאר את דמותו המורכבת ורבת הפנים של האל. הנביא כורך יחד, שוב ושוב, דימויים שאינם יכולים לשכון בכפיפה אחת במציאות, כדי לעצב דמות אלוהית המשלבת עוצמה

מדובר בבעל הלוקח את בגדי אשתו הנואפת, אלא בהשפלה ציבורית של הזונה. כיוצא בזה גם בישעיהו ג, יז, המעניש את 'בנות ציון', אשר הולכות 'נטויות גרון ומשקרות עיניים' (טז), בכך ש'ה' פתחן יערה [=יגלה]'. תיאורים אלו מנוגדים לטענתה של גלמבוש (עמ' 31, הע' 19) כי רק חתירה תחת סמכות מינית של אחרים – ניאוף – נתפסה כחטא מיני, ולא זנות של מי שאין רשות אחרים עליה. עונש 'גילוי הערוה', המשותף לזונה ולנואפת, מוכיח עד כמה כל הנשים הנוהגות חירות מינית נתפסו באופן דומה (לפחות באתוס הנבואי), ללא קשר למצבן האישותי.

43 לאורך הספר כולו, ובמיוחד בפרק זה, מביא יחזקאל את ההיגיון המקראי של מידה כנגד מידה לשיאים חדשים של שכלול. ראו על כך אצל וונג, גמול.

44 ספק בעיני אם מן העובדה שגילוי הערוה מופיע לפני תיאור המשפט בפס' לח ניתן להסיק את סדרם הכרונולוגי של פעולות הענישה. פסוקים אלו מסודרים במבנה של כלל ואחריו פירוט: בתחילה מסביר הנביא את ההיגיון של הענישה – מידה כנגד מידה (לו–לז), ואחר כך מפרט את כל שלביה השונים, מן המשפט (לח), דרך לקיחת הבגדים (לט) ועד המוות (מ). גילוי הערוה אמנם אינו החלק החמור ביותר של העונש (שהרי היא מסתיימת במוות נורא), ובכל זאת הוא המופיע בפס' לז, כיוון שהוא חושף את ההיגיון של העונש כולו – ביזוייה הציבורי של זו שביזתה את גופה בעצמה.

45 גם את התופעה הזו – שהאישה נחשבת כזונה לפני המשפט ורק לאחריו כנואפת (שעונשה מוות) – לא ניתן להסביר לאור הצעתו של גרינברג, שכן עוד קודם למשפט האישה מכונה הן זונה (פס' ל, לה) הן נואפת (פס' לב). חשוב להבהיר ש'זונה' ו'נואפת' הן קטגוריות שונות במקרא, שכן השם 'זונה' (להבדיל מן הפועל, ראו להלן הע' 50 בפרק זה), מתייחס לעולם לזו שמקצועה הוא זנות, ואשר – טיפולוגית לפחות – אינה אשת איש. במקומות ששתי הקטגוריות מופיעות יחד במקרא יש עירוב של דמויות שונות, ויש לפיכך לפרשם במונחים ספרותיים ולא ראליים.

46 ברטלר, מטפורות.

ושלטון מכאן ודאגה וקרבה מכאן. כך, בפרק מ פסוקים י"א דמויות הלוחם והרוצה משולבות יחד. צירוף זה מאפשר להציג תמונה מורכבת של אל עוצמתי ובה בעת גם דואג ורחום, שאף אחת מן המטפורות לבדה אינה מספקת.⁴⁷ באופן דומה אני מבקש להסביר את תיאור האשה ביחזקאל טז כזונה וכנואפת גם יחד. הנביא זקוק לשני המוטיבים כאחד כדי לתאר את חטאה של האשה-ירושלים – דמות הנואפת נחוצה כדי לאפיין את החטא כבגידה, לאור ההקבלה המקראית הרווחת בין חובת הנאמנות האקסקלוסיבית של העם לאלוהיו לזו של אשה לבעלה.⁴⁸ פרק טז משחק באופן מחושב עם מוטיב הבגידה המקראי. האשה, אשר הייתה תינוקת זנוחה ואבודה (פס' ד), נאספה על ידי האל, אשר לא רק נתן לה את חייה במתנה (ו), אלא אף גידל אותה לתפארה (ז) והפך אותה מתינוקת חסרת כול לנערה יפהפייה.⁴⁹ לאחר שהאל נושא אותה לאישה, עוברת הנערה רשמית לבעלותו ('ותהיי לי' [ח]), הוא נותן לה בגדים מפוארים ותכשיטים (ט-יג), אך מדגיש כי יופייה והדרה שייכים בעצם לו, ובאו מכוחו ('בהדרי אשר שמתי עליך' [יד]). מכאן ואילך חוזר הנביא ומדגיש כי כל מעשי הזנות אינם אלא ניצול כפוי טובה של מה שהאל עצמו נתן לאישה. היא לוקחת את התכשיטים והבגדים שלו ונותנת למאהביה/פסליה (טז-יט), תוך שהיא שוכחת את כל מה שהוא עשה למענה (כב). מוטיב הבגידה מודגש על ידי הצגת החטא כהיפוך מדויק של הצהרת בעלותו של האל: 'לו יהי' מול 'ותהיי לי'. מעשי הזנות עם הגברים האחרים הנה, לפיכך, בראש ובראשונה הפרת הברית שכרתה האשה עם בעלה.

לצד טענה זו על אודות בגידת האשה בבעלה, הפרק מציג מהלך נוסף הכרוך בדמותה של הזונה, אשר מוסיף למוטיב הבגידה את החוצפה, את עזות המצח ואת

47 באופן דומה הוא מפרש את צירופי המטפורות של אשה ולוחם בפרק סו, פס' יג-יד, ושל בעל ואב בפרק נד פס' ה-י.

48 המטפורה מבוססת על הדמיון שבין מונותאיזם למונוגמיה (ליתר דיוק, מונו-אנדריה), ולפיכך אין פלא שהיא מנוצלת כמעט באופן בלעדי להאשמת העם (אשה) בבגידה באל (בעל), על ידי פנייה לאלים או לעמים (גברים) אחרים. ראו פרדס, בריאה, עמ' 99; פרימר-קנסקי, אלות, עמ' 146-147; גרינברג, יחזקאל א-ב, עמ' 298; גלמבוש, ירושלים, עמ' 20-23.

49 בתיאור זה של ילדותה של האשה טמונה סיבה (משפטית) נוספת, מעבר לנישואין, לדרישת הנאמנות האקסקלוסיבית. כפי שהראה מלול (אימוץ; אסופי), תיאוריו של יחזקאל בפסוקים אלו מתאימים למוסד המשפטי של האסופים – תינוקות שנונחו על ידי הוריהם ונאספו על ידי עובדי אורח, ההופכים להיות בעלי הזכות המלאה עליהם. מעמד האסופי יוצר חוב משפטי ומוסרי, הגורר כפיפות בלי תנאים להורה המציל. הצורך בבניית מוטיב האסופית לחיזוק טענת הבגידה, מסביר היטב את ההארכה היתרה בתיאור ילדותה של האשה, שלא כמקובל במטפורות הנבואיות (ובניגוד למקבילות בהושע ב ובירמיהו ג). בלעדיות בעלותו של האל על האשה וחובת הנאמנות שלה אליו נבנות ביחזקאל על ידי שילוב מחושב של מוטיב הנישואין ומוטיב האסופית.