

# המנהג כמקור לחקיקה המקראית: חוק הסוטה כמקרה מבחן<sup>1</sup>

מיכה רואי

א. מבוא

במשך שנים נהוג היה להניח, ויש שמניחים כך גם היום, שהחוקים הרשמיים המופיעים בקובצי החוקים במקרא ובמזרח הקדום בכלל משקפים את האופן שבו התנהלה החברה בימי קדם. הנחה זו עמדה ברקע מאמציהם של החוקרים להבין את החוקים ולהסביר לאורם, לעיתים באופן דחוק למדי, את האירועים המתוארים בסיפורי המקרא בכלל ובסיפורי ספר בראשית בפרט. דבריו של רולן דה־ויו בנוגע למנהגי הנישואין של האבות, מדגימים היטב גישה זו: "בכל אלה נוהגים האבות כמנהגי התקופה. לפי חוקי חמורבי (לערך 1700 לפנה"ס) אין הבעל רשאי לקחת לו אשה שנייה אלא אם כן [...]".<sup>2</sup>

לודוויג קהלר היה הראשון שהצביע על חשיבותם של הטקסטים שאינם משפטיים להבנת החוק שנהג בחיי היומיום בתקופת המקרא. במאמרו שיצא ב־1914 הוא ביקר את החוקרים שהתמקדו אך ורק בחוקים הרשמיים וחשף את חוק הפשטת האישה הנואפת והצגתה בפני הקהל, חוק שאינו מוזכר בקובצי החוקים במקרא, מתוך עיון בנבואות שונות כדוגמת נבואתו של הושע: "פן אפשיטנה ערמה והצגתיה כיום הולדה" (ב 5).<sup>3</sup>

- 1 במאמר זה אני מבקש לפתח ולהרחיב רעיונות שראו אור לאחרונה באנגלית (Micah Roi, *The Law of the Sotah and the Cup of Wrath: Substantive and Adjective Law in the Hebrew Bible*, 124 REVUE BIBLIQUE 161 [2017]). תמצית הדברים הוצגה בקונגרס העולמי השבעה־עשר למדעי היהדות בירושלים בקיץ תשע"ז.
- 2 רולן דה־ויו חיי יום־יום ב**ישראל בימי המקרא** כרך א 32 (1969). והשוו את הדיון שמקיים אפרים א' שפייזר בעניין לקיחת הגר לאור חוקי חמורבי והתעודות מנוזי: EPHRAIM A. SPEISER, GENESIS: INTRODUCTION, TRANSLATION, AND NOTES 119-121 (1 The Anchor Bible, 1964). קהלר, ראו להלן ה"ש 3, מציין בראשית דבריו שעמדה זו אפיינה את מחקר החוק המקראי כבר מראשיתו במאות השמונה־עשרה והתשע־עשרה.
- 3 Ludwig Köhler, *Archäologisches*, 34 ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT 146 (1914).

חוקרים אחדים מסתייגים מגישה מחקרית זו, המבקשת לחשוף את המנהגים שנהגו בפועל מתוך הטקסטים הלא-משפטיים. כך למשל דאגלס סטיוארט ותקווה פרימר-קנסקי, שמסיקים מההבדלים בין עונשה הרשמי של הנואפת (בסקילה לפי דברים כב 23-24, או בשריפה לפי ויקרא כא 9) ובין עונשיה של הממלכה המדומה לנואפת המתוארים בנבואות, שאל האחרונים יש להתייחס רק כדימוי לפורענות הלאומית (מצור, מלחמה, גלות וכדומה) ולא כמשקפים דרכי ענישה מציאותיות שנהגו כלפי האישה הנואפת.<sup>4</sup> אולם מרבית החוקרים מאמצים בשתי ידיים את עמדתו של קהלר.<sup>5</sup>

האנתרופולוג אדוארד אדמסון הובל טען, בהמשך לקהלר, שיש להבחין בין הערוץ האידיאולוגי שעמד ברקע התהוותם של החוקים הסובסטנטיביים (הרשמיים) ובין הערוץ המעשי שעמד ברקע התהוותם של החוקים האדג'קטיביים (התיאוריים). הבחנה זו נדונה בהרחבה בספרו משנת 1967 לגבי המשפט הקרום בכלל, אולם השפעתה על חקר המשפט המקראי הייתה רבה.<sup>6</sup> שכן, לפי הבחנה זו, החוקים והמנהגים שייכים לשני ערוצים מקבילים שאינם נפגשים: הערוץ האחד, הרשמי, מכיל את החוקים המופיעים בקובצי החוקים, ובהם משתקף חזון אידיאלי בלבד. כך לדוגמה החוק: "וכי יגף שור איש את שור רעהו ומת ומכרו את השור החי וחצו את כספו וגם את המת יחצון" (שמות כא 35), שנראה חוק הוגן ושוויוני אך מידת היישום שלו מוטלת בספק כפי שאבהיר להלן; הערוץ השני, התיאורי, מכיל את המנהגים המשתקפים מתוך טקסטים שאינם משפטיים, ובהם משתקפת המציאות המשפטית שנהגה בפועל בתקופת המקרא. כך לדוגמה התיאורים הנבואיים על הפשטת האישה הנואפת שבהם עסק קהלר.

ביטוי מובהק לגישה זו ולהשלכותיה ניתן למצוא בדבריו של מאיר מלול: "משעה שאין אנו נותנים אמן בחומר המשפטי ה'רשמי' שבמקרא [...] אנו נותרים למעשה בלא מקורות המשקפים את 'המשפט הסובסטנטיבי', ובידינו נותרות עדויות רק מן הסוג

- 4 DOUGLAS STUART, HOSEA-JONAH 48 (31 Word Biblical Commentary, 1987);  
TIKVA FRYMER-KENSKY, IN THE WAKE OF GODDESSES: WOMEN, CULTURE AND BIBLICAL  
TRANSFORMATION OF PAGAN MYTH 148-149 (1992). סנדרה ל' גרווט מקבלת את טענתו  
העקרונית של קהלר, אולם מבקרת את העמדה שמתייחסת לכל דימוי, גם כאשר אין לו  
מקבילות בחוק הרשמי במקרא ומחוצה לו, כמשקף מציאות משפטית. ראו SANDRA L.  
GRAVETT, "THAT ALL WOMEN MAY BE WARNED": READING THE SEXUAL AND ETHNIC  
VIOLENCE IN EZEKIEL 16 AND 23 59-60 (Ph.D. Dissertation, Duke University, 1994)
- 5 ראו למשל BERNARD S. JACKSON, ESSAYS IN JEWISH AND COMPARATIVE LEGAL HISTORY  
16 ff. (10 Studies in Judaism in Late Antiquity, 1975); Raymond Westbrook,  
*Biblical and Cuneiform Law codes*, 92 REVUE BIBLIQUE 247 (1985).
- 6 E. ADAMSON HOEBEL, THE LAW OF PRIMITIVE MAN: A STUDY IN COMPARATIVE LEGAL  
DYNAMICS 29 ff. (1954).

ה'אדג'קטיבי"<sup>7</sup>. את המסקנה הנובעת מחוסר האמון הניתן לחומר המשפטי הרשמי מלול מנסח בהמשך דבריו: "[הואיל] והחומר הרשמי הקיים, כלומר קובצי החוקים שבתורה [...] אינו משקף כנראה את המנהג שנהג למעשה. מכיוון שכך ראוי לו לחוקר להפנות את תשומת לבו לחקירת החומר המשפטי האדג'קטיבי הפזור בספרי המקרא"<sup>8</sup>.

עמדה זו נסמכת על ההנחה שכשם שקובצי החוקים שנכתבו במזרח הקדום לא נועדו לשמש לצרכים משפטיים יומיומיים אלא לפאר את חוכמתו וצדקתו של המחוקק בלבד,<sup>9</sup> כך גם קובצי החוקים שבמקרא. שהרי פיזור גדולתו של המחוקק, ושל העם הזוכה לקבל מידיו את החוקה, נמצא גם במקרא. במבוא לקובץ החוקים של ספר דברים נאמר: "ושמרתם ועשיתם כי הוּא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון את כל החקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה [...] ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת" (ד 6-8). דברים דומים נאמרים גם בפסוקים החותמים את הקובץ: "היום הזה ה' אלהיך מצוץ לעשות את החקים האלה [...] ולתתך עליון על כל הגוים אשר עשה לתהלה ולשם ולתפארת" (כו 16-19). הפרקטיקה המחקרית הנובעת מגישה זו, המייצגת היטב את התפיסה המקובלת בקרב חוקרי החוק המקראי, מתמקדת בחקר העדויות התיאוריות וממעיטה בחקר החוק הרשמי.

אבל נראה ששתי הגישות חוטאות לאמת. שכן, מצד אחד, ברור שחוקים רשמיים רבים אינם ישימים וכתובתם משקפת חזון אידיאלי של מוסר וצדק בלבד. מלול מביא כדוגמה לכך את החוק שהוזכר לעיל: "וכי יגף שור איש את שור רעהו ומת ומכרו את השור

- 7 מאיר מלול חברה, משפט ומנהג בישראל בתקופת המקרא ובתרבויות המזרח הקדום 28-27 (2006). רשימה ממצה של החוקים המחזיקים בעמדה זו, אף שהם חלוקים ביניהם לגבי אופיים ותכליתם של קובצי החוקים, מובאת אצלו בעמ' 10, בה"ש 10.
- 8 שם, בעמ' 32-33. לאורך כל המבוא לספרו (בעמ' 9-44) מלול דן בהרחבה רבה בשאלת היחסים בין הקודקסים המשפטיים ששרדו מהעולם העתיק ומהמקרא ובין המקורות המשפטיים לדעתו את הפרקטיקה המשפטית שנהגה בימי קדם. ראו גם מאיר מלול קובצי הדינים ואוספים משפטיים אחרים מן המזרח הקדום 15-21 (2010).
- 9 הנחה זו נשענת בעיקר על דבריו של ח'מורבי באפילוג החותם את קובץ החוקים: "(אלו הם) דיני המישרים אשר ח'מורבי, המלך נבון המעש, כונן [...] אדם עשוק כי יהיה לו דבר-ריב, יבוא-נא (ויעמוד) לפני צלמי [...] את דברי היקרים ישמע-נא [...] (ו)ינח עליו ליבו (וכה יכריז) לאמור: 'אכן ח'מורבי [...] את לב מרדוך, אדונו, היטיב, ובריאות טובה לעמנו) לעד כונן, ואת הארץ במעגלי צדק הנחה' [...] ולפני מרדוך [...] בכל לבבו יתפלל-נא בעדי [...] (מלול, לעיל ה"ש 8, בעמ' 168-171). לכך מתווספים נימוקיו של ריימונד ווסטברוק שטוען שקובצי החוקים של המזרח הקדום יוצרים רושם של יצירות ספרותיות יותר מאשר משפטיות ושהעובדה שקבצים אלו אינם מצוטטים במסמכים המשפטיים הקדומים מלמדת שהם לא נכתבו לצרכים משפטיים מעשיים. ראו: Raymond Westbrook, *Introduction: The Character of Ancient Near Eastern Law, in A HISTORY OF ANCIENT NEAR EASTERN Law*, vol. 1, 19 (Raymond Westbrook ed., 2003).

החי וחצו את כספו וגם את המת יחצון" (שמות כא 35). חוק זה מציג שאיפה אידיאלית לחלוקה צודקת של הנוק, אבל צדק זה יתקיים רק במקרה נדיר ביותר שבו שני השוורים הם שווי ערך לחלוטין. בכל מקרה אחר, צד אחד ירוויח והשני יצא נפסד.<sup>10</sup> באופן דומה, ניתן להצביע גם על חוקים רבים אחרים שמונחים מתוך מגמות אידיאולוגיות-חינוכיות ולא מציאותיות. לדוגמה: "כי תבא בכרם רעך ואכלת ענבים כנפשך שבעך ואל כליך לא תתן" (דברים כג 25). חוק זה מתיר לכל אדם לאכול מִיבול חברו כאוות נפשו. לא קשה לדמיין פלוגת חיילים הפושטת על הכרם ולחוש עד כמה החוק אינו מציאותי,<sup>11</sup> או: "בחוף תעמד והאיש אשר אתה נשה בו יוציא אליך את העבוט החוצה" (שם כד 10-13). חוק זה אוסר על בעל החוב (המלווה) להיכנס לביתו של החייב (הלווה) לצורך תפיסת עירבון, ודורש ממנו לעמוד מחוץ לביתו ולהיות נתון לרצונו הטוב של הלווה. התנהלות כזו תוביל, בטווח הארוך, לנעילת דלתם של המלווים בפני הלווים.<sup>12</sup>

אך, מצד שני, ברור שחוקים רשמיים רבים נכתבו לצורך יישומם בפועל. למעשה, אי אפשר להבין את חוקי ספר דברים למשל מבלי להסכים שרבים מהם נכתבו לצורך התאמת המנהג או החוק הישן למציאות החדשה שמתקיימת לאחר רפורמת ריכוז הפולחן.<sup>13</sup> התאמות אלו – כגון ההיתר לשחוט בשר חולין ולשפוך את דמו על הארץ

10 מלול, לעיל ה"ש 7, בעמ' 24. על נדירותו של המקרה שבו עוסק החוק ניתן ללמוד גם מהמחלוקת בין ר' מאיר לר' יהודה במשנה, בבא קמא ג, ט, והדיונים הנגזרים ממנה בבבלי, בבא קמא לד, ע"ב.

11 על חוסר הסבירות של החוק נוכל ללמוד גם מהעובדה שהתנא כברייאת שעוסקת בחוק מצמצם את ההיתר הגורף המופיע בו וממקד אותו רק בפועל העובד באותו הכרם: "כי תבא; נאמר כאן ביאה ונאמר להלן 'ולא תבוא עליו השמש' (דברים כד 15), מה להלן בפועל הכתוב מדבר אף כאן בפועל הכתוב מדבר" (בבלי, בבא מציעא פז, ע"ב).

12 על חוסר הסבירות של הדרישה נוכל ללמוד גם מהעובדה שהדרשן רואה צורך להרחיב את הגדרתה של המילה "האיש" כך שלא תתייחס רק לחייב עצמו אלא גם לפקיד שהוסמך להוציא לפועל ולאכוף את ההתחייבות: "כשהוא אומר 'האיש' לרבות שליח בית-דין" (ספרי, כי תצא רעו).

13 רעיונותיו של ספר דברים, ובמיוחד של קובץ החוקים שבמרכזו (פרקים יב-כו), תואמים את הרעיונות שעומדים בבסיס רפורמת ריכוז הפולחן שנערכת ביהודה במאה השביעית לפנה"ס על-ידי המלכים חזקיהו ויאשיהו. התאמה זו הובילה לטענתו של התאולוג הגרמני מרטין דה-זיטה, שהוצגה ב-1805 ומקובלת בצדק מאז כמעט ללא עוררין, שספר דברים נכתב במסגרת רפורמה זו ושרעיונותיו הושפעו מהמציאות ההיסטורית של סוף המאה השמינית ושל המאה השביעית לפנה"ס. האירועים ההיסטוריים המשמעותיים בתקופה זו הינם מסעותיהם של המלכים האשוריים, תגלת פלאסר השלישי ושלמנאסר החמישי, המחריבים את ממלכת ישראל הצפונית ויוצרים גלי פליטים שזורמים לממלכת יהודה שברדרום. לאחר מכן מתקיימים כמה מסעות נוספים, ובתוכם מסעו של סנחריב בשנת 701, שמאיימים גם על קיומה של הממלכה הדרומית. מציאות זו מחייבת את מלכי יהודה לערוך שינויים מסוגים שונים, פוליטיים ודתיים, ובראשם הצורך להתכונן לקראת האיום

שכן "ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשום שמו שם" (שם, יב 21), או ההיתר להמיר את המעשר בכסף שכן "לא תוכל שאתו כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשום שמו שם" (שם, יד 24) – לא נכתבו כדי לשקף אידיאל של צדק נשגב יותר אלא כדי לשמש כחיי המעשה.

ואכן, הכרת היחסים הקבועים שבין המנהג לחקיקה, ובמיוחד במערכות משפטיות קדומות שהתקיימו ללא מוסד חקיקה מרכזי ברור, אינה מאפשרת להבחין באופן כה חד-משמעי בין החוק התיאורי (המנהג) ובין החוק הרשמי (החקיקה). בקרב חוקרי המשפט ישנה הסכמה שלכל אורך ההיסטוריה היה למנהגים תפקיד משמעותי בהתהוותם של החוקים. עמדה זו מנוסחת בבהירות בספרו של מנחם אלון על המשפט העברי בראשית הפרק העוסק במנהג:

כשאנו מציינים בראשית התהוותה של כל מערכת משפטית שהיא, נימצא למדים, כי חלק מהוראותיה נוצרו על-ידי מנהגים, שהתפתחו בחיי המעשה של אותה חברה, ורק לאחר מכן בא המחוקק או השופט ומעניק למנהגים אלה גושפנקה של חקיקה או של פסיקה. תופעה זו קיימת גם במשפט העברי. למשל, קודם למתן תורה היו מצויים נהגים משפטיים בחברה העברית, ועתים אישרה התורה שבכתב נהגים אלה [...] ולפעמים קיימה אותם אגב שינויים מהותיים.<sup>14</sup>

ולא רק שלמנהג היה תפקיד בהתהוותו של החוק, אלא גם להיפך. המנהגים תמיד שאבו את תוקפם מן החוקים ושימשו כמעין חקיקת משנה. יש להבין אפוא שהיחסים בין החוק ובין המנהג הם הדוקים ודו-כיווניים. יצחק אנגלרד מבהיר זאת היטב: "הוא [המנהג] יכול להוסיף על הדין הקיים, בכחינת השלמתו [...] מאידך, המנהג יכול לסתור

האשורי ולדאוג למצוקתם וצורכיהם של פליטי הצפון. הצעד המרכזי ביותר ברפורמה שהם עורכים הוא ריכוז הפולחן הדתי במקום אחד בלבד, בירושלים. צעד זה נועד לביצור מעמדם של ירושלים ושל בית המלוכה היושב שם, אבל ניתן להניח שהוא גם נתפס כמשקף פרקטיקה דתית ראויה יותר. תפיסה זו נשענת, ראשית לכול, על העובדה שהפרקטיקה שנהגה בממלכת ישראל, שהיא דומה במאפייניה לזו שנוהגת ביהודה לפני הרפורמה, לא הצליחה לספק את ההגנה האלוהית המצופה מפני האויב האשורי. המסקנה המתחייבת היא שכדי לזכות בשמירה ובהגנה מפני הבאות, יש לערוך שינויים בדרכי הפולחן שבהן עובדים את אלוהים. ואכן, החוק הפותח את קובץ החוקים של ספר דברים הוא חוק ריכוז הפולחן (יב 1-1 ג 1). הדרישה הבסיסית שמובעת בחוק היא שהאדם יביא את קודשיו למקום אשר יבחר ה' דווקא ולא למקומות פולחן אחרים, חרף קרבתם הגיאוגרפית למקום מגוריו של האדם. דרישה זו היא דרישה מחמירה, שמאיימת על אפשרות יישומם של חלק מהחוקים וממילא מסכנת את עצם קיומם. כדי להתמודד עם בעיה זו, נדרש לעדכן חוקים שונים ולהתאימם למציאות החדשה.

מנחם אלון המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו כרך א 713 (תשמ"ח).

את החוק, דהיינו, החוק דורש התנהגות השונה מזו המקובלת בפועל".<sup>15</sup> אין כמובן סיבה להניח שהיחסים בין המנהג ובין החוק במערכת המשפט המקראית שונים מהיחסים ביניהם ביתר המערכות המשפטיות. ולכן, נדרש להתייחס לחוקים התיאוריים והרשמיים המצויים במקרא כשני מרכיבים משפטיים הנמצאים על רצף אחד, שבו המנהג שנוהג למעשה משפיע על החוק שנחקק בעקבותיו, וזה האחרון משפיע על המנהג שמתפתח כתוצאה ממנו וחוזר חלילה.

תשומת הלב המחקרית בעיקרה אינה צריכה להתמקד אפוא בשאלה אם החוקים הרשמיים נהגו למעשה או לא, שהרי יש להניח שבעניינים מסוימים נהגו החוקים התיאוריים ובאחרים החוקים הרשמיים, אלא בהבנת המוטיבציה החקיקתית שעומדת ברקע של כל אחד מהחוקים הרשמיים; שכן הבנת המוטיבציה של המחוקק חושפת את מגמתו של החוק. לצורך הבנת המוטיבציה, על החוקר לעמול כמיטב יכולתו לאתר ולשחזר את המנהג/החוק התיאורי (הקדום) שעמד ברקע החוק הרשמי שאותו הוא חוקר, כשברור שלעיתים ניתן לשחזרו בסבירות גבוהה, לעיתים בסבירות נמוכה ולעיתים כלל לא ניתן. בשלב הבא עליו להשוות בין החוק הנחקר ובין המנהג/החוק התיאורי המשוחזר ולבחון אם המחוקק ביקש לתת לו תוקף כמות שהוא, להתאימו למציאות שונה, לעדכנו לתפיסה מוסרית-משפטית חדשה, לבטלו לחלוטין או כל שאיפה אחרת.

הדיון בחוק הסוטה, שהוא עיקר עניינו של מאמר זה, ישמש כמקרה מבחן שידגים את תהליך העבודה המוצע, יחשוף מוטיבציה חקיקתית ייחודית ומעניינת ויבהיר עד כמה לא ניתן להבין את החוק מבלי להכיר את המנהג שקדם לו; שכן עיון בחוק הסוטה כפי שהוא, מבלי להכיר את המנהג שקדם לו וממילא את המוטיבציה שעומדת בבסיס החוק, מעורר קשיים יסודיים ביותר כפי שאדגים בפרק הבא.

### ב. חוק הסוטה (במדבר ה 11-13)

החטיבה הראשונה של ספר במדבר (א 1-10) מורכבת מפרשות שונות שעוסקות בעניינים מגוונים. באחת מהן, פרשת הסוטה (ה 11-31), מתוארת דרך הטיפול הראויה באישה שמעלה מעל בבעלה או שנחשדת על-ידו בכך:

וידבר ה' אל משה לאמר. דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם איש איש כי תשטה אשתו ומעלה בו מעל. ושכב איש אתה שכבת זרע ונעלם מעיני אישה ונסתרה והיא נטמאה ועד אין בה והוא לא נתפשה. ועבר עליו

15 יצחק אנגלרד מבוא לתורת המשפט 123 (1990); חיים ה' כהן המשפט 245 (מהדורה שנייה, 1991), מנסח את היחסים בין השניים באופן מעט שונה: "[...] שגם מנהג מוקדם [...] וגם מנהג מאוחר, יכולים לשמש עילה לקביעת הדין – המנהג המוקדם כמקור לקביעתו, והמנהג המאוחר כאישור והסכמה לקביעתו".

רוח קנאה וקנא את אשתו והוא נטמאה או עבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו והיא לא נטמאה [...] (פס' 11-14).

קריאה בפרשה חושפת מייד את החזרות והכפילויות המרובות הקיימות לאורך פירוט שלבי הטקס שהסוטה נדרשת לעבור. אלו כוללות את העמדת הכהן את האישה לפני ה' פעמיים (פס' 16, 18); השבעתה פעמיים (פס' 19, 21); השקייתה פעמיים (פס' 24, 27); תיאור המים כ"קדשים" (פס' 17) כ"מרים" (פס' 18, 19, 23, 24, 27) וכ"מאריים" (פס' 18, 19, 22, 24, 27); נתינת העפר במים (פס' 17) במקביל למחיית האלות במים (פס' 23); הגדרת המנחה כ"מנחת קנאות" (פס' 15) לצד הגדרתה כ"מנחת זכרון מזכרת עון" (שם); הנפת המנחה והקרבתה "אל המזבח" (פס' 25) מחד גיסא וקמיצת אוזרתה והקטרותה "המזבחה" (פס' 26) מאידך גיסא.<sup>16</sup> חרף כפילויות אלו יש חוקרים שטענו שהטקסט עקיב,<sup>17</sup> אבל מרבית החוקרים הניחו שבפרשה משתקף יותר מרובד אחד. אחדים מתוכם פסלו את האפשרות להתחקות אחר רבדים אלו,<sup>18</sup> בעוד אחרים הציגו צורות שונות ויצירתיות לחלוקת הפרשה לרכיביה המקוריים.<sup>19</sup>

אולם הבחנת הרבדים השונים הקיימים בחוק, שלה הוקדש עיקר העיסוק המחקרי בפרשה, נותנת מענה לקשיים הטקסטואליים שהזכרתי אך היא אינה נותנת מענה לקשיים התמטיים הקיימים בחוק.<sup>20</sup> קשיים אלו, שמטרידים לא פחות מהקשיים

- 16 על כפילויות אלו עמדו רבים, ראו למשל, Bernhard Stade, *Beiträge zur Pentateuchkritik*, 15 ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT 166 (1895); GEORGE B. GRAY, A CRITICAL AND EXEGETICAL COMMENTARY ON NUMBERS 49 (International Critical Commentary, 1903); JOHN MARSH, THE BOOK OF NUMBERS 167-168 (2 Interpreter's Bible, 1953).
- 17 כך סוכרים, בהבדלים קלים, למשל: Michael Fishbane, *Accusations of Adultery: A Study of Law and Scribal Practice in Numbers 5:11-31*, 45 HEBREW UNION COLLEGE ANNUAL 25 (1974); Herbert Chanan Brichto, *The Case of the and a Reconsideration of Biblical 'Law'*, 46 HEBREW UNION COLLEGE ANNUAL 55 (1975) יעקב ליכט פירוש על ספר במדבר (א-י) 72-73 (תשמ"ח).
- 18 כך למשל מרטין נות, שטען כי בטקסט משולבים יחד שניים או שלושה רבדים שמשולבים יחד באופן כה הדוק שלא ניתן להבחין ביניהם. ראו MARTIN NOTH, NUMBERS: A COMMENTARY 49 (The Old Testament Library, James D. Martin trans., 1968).
- 19 סיכום ממצה ובהיר מאוד של מגוון הגישות הקיימות במחקר מובא בחלקו הראשון של המאמר של ייונג יאון, בעמ' 181-185. לאחר הצגת הגישות הקיימות הוא מציע הבחנה חדשה ומשכנעת בין רובד החוקה הכוהנית לרובד ספר הקדושה וטוען לקיומם של שני חוקים שונים: חוק האורדל, במרכזו השקיית האישה, שהוא הרובד המקורי; וחוק פולחן-ההשבעה, ללא השקיה, שהוא הרובד המאוחר. ראו Jaeyoung Jeon, *Two Laws in the Sotah Passage (Num. v. 11-31)*, 57 VETUS TESTAMENTUM 181 (2007).
- 20 על ייחודיותו של ההליך ועל דרכי ההתייחסות לחוק, בימי קדם ובמחקר המודרני, ראו BARUCH A. LEVINE, NUMBERS 1-20: A NEW TRANSLATION WITH INTRODUCTION AND

הטקסטואליים, משתקפים בהגדרתו העמומה של המקרה השיפוטי הנדון בו, בייחודיותו וחריגותו של ההליך העומד במרכזו ובעובדה שנקודת המוצא שלו סותרות עקרונות משפטיים המוגדרים בחוקים מקבילים (בחוקה הכוהנית, בחוקת ספר הקדושה ובחוקה הדויטרנומיסטית [הדבריימית]):

### 1. המקרה השיפוטי המעורפל

הכפילות המופיעה בפתיחתו של החוק יוצרת קושי בהגדרת המקרה השיפוטי שבו החוק עוסק; שכן פעם אחת מדובר על איש ש"תשטה אשתו ומעלה בו מעל ושכב איש אתה שכבת זרע" (פס' 12-13) ופעם שנייה מדובר על איש ש"עבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו והוא נטמאה או עבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו והיא לא נטמאה" (פס' 14). הגדרות נבדלות אלו חוזרות ומופיעות גם בסיכומו של החוק, שעוסק: פעם אחת ב"זאת תורת [...] אשר תשטה אשה תחת אישה ונטמאה" (פס' 29) ופעם שנייה ב"איש אשר תעבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו [...] ועשה לה הכהן את כל התורה הזאת" (פס' 30). מפסוקי הפתיחה והסיום משתמע כי תורה אחת עוסקת באישה שנטמאה בעוד התורה השנייה עוסקת באישה שקיים ספק אם נטמאה.<sup>21</sup>

### 2. ההליך המשפטי החריג

הליך משפטי יש לנהל אך ורק על בסיס עדים: "לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת בכל חטא אשר יחטא על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר" (דברים יט 15; וכן: במדבר לה 29-30; דברים יז 6) או על בסיס ראיות: "הוציאו את בתולי הנערה אל זקני העיר השערה" (שם כב 15). מדוע אפוא יש לעסוק באישומה של הסוטה, אף שנאמר במפורש: "ועד אין בה והוא לא נתפשה" (פס' 13)?

### 3. השימוש הייחודי במבחן שמיים (Ordeal)

אם מבחן שמים יכול לשמש אמצעי יעיל לכירור קיומו של חטא, גם כאשר אין עדים וראיות, מדוע לא נעשה בו שימוש בחוקים נוספים? לדוגמה, בספר דברים נדון מעמדה של נערה מאורשה שקיימה יחסים עם גבר זר בהסתמך על מיקום קיום היחסים – בעיר או בשדה (כב 23-27). הבחנה זו מושתתת על ההנחה שצעקתה של הנערה הייתה נשמעת בעיר, מה שאין כן בשדה. הנחה זו עלולה להוביל לחיוב הנערה המאורשה

COMMENTARY 200-212 (4a The Anchor Bible, 1993).

21 שתי ה"תורות" וההבחנה ביניהן זוהו כבר בראשית המחקר של הפרשה, ראו שטדה, לעיל ה"ש 16, בעמ' 166-178; BRUNO BAENTSCH, EXODUS-LEVITICUS-NUMERI 470-477; גריי, לעיל ה"ש 16, בעמ' 49. (Handkommentar zum Alten Testament, 1903)



בעונש גם במקרה שהיא לא הייתה שותפה לעבירה בעיר, כשם שהיא עשויה לפטור אותה מעונש גם כשהייתה שותפה לעבירה בשדה. שימוש באורדיל יכול היה למנוע תוצאות שגויות מעין אלו.<sup>22</sup>

#### 4. ההתעלמות מחטאו של הנואף

המחוקק יוצר השוואה מלאה בין דינו של הנואף לדינה של הנואפת: "ואיש אשר ינאף את אשת איש אשר ינאף את אשת רעהו מות יומת הנאף והנאפת" (ויקרא כ 10; וכן: דברים כב 22). מדוע חוק הסוטה עוסק בדינה של הנואפת ומתעלם מחלקו של הנואף?

#### 5. הפסיקה החורגת מהעקרונות המקובלים

אם כתוצאה מההשקיה מתברר שהאישה נאפה, מדוע אין ממיטים אותה בהתאם לקבוע בחוק (ויקרא כ 10; דברים כב 22)?<sup>23</sup> ומנגד, אם מתברר שהיא לא עשתה דבר, מדוע אין מענישים את מי שהאשים אותה בניאוף (את בעלה)? השלכות מעשיות כגון אלו נזכרות בחוקים ובטקסטים חוץ-מקראיים. לדוגמה: בחוקי אור-נמו סע' 14 נאמר "כי יאשים איש אשת בחרו במשכב בחיקו של גבר זר, אך אל הנהר זיכה (אותה) – האיש שהטיל (עליה) אשמה (זו) ... 1/3 מנה (= 20 שקל) [כסף] שקול ישןקול"<sup>24</sup>; בחוקי ח'מורבי סע' 2 נאמר "כי ישים איש (עלילות) כשפים על רעהו והוכח לא הוכיחו – (האיש) אשר (עלילות) הכשפים עליו הושמו אל הנהר ילך (ו)בנהר יצלול: ו(היה) אם יגבר עליו

22 בחוקי המזרח הקדום, בניגוד למקרא, השימוש באורדיל נפוץ למדי, כגון: סע' 13 בחוקי אור נמו: "כי יטיל איש על רעהו (ו) אשמת... (ו)הביא(הו) אל משפט הנהר... (מלול, לעיל ה"ש 8, בעמ' 50); סע' 2 בחוקי ח'מורבי: "כי ישים איש (עלילות) כשפים על רעהו והוכח לא הוכיחו – (האיש) אשר (עלילות) הכשפים עליו הושמו אל הנהר ילך (ו)בנהר יצלול" (מלול, לעיל ה"ש 8, בעמ' 110).

23 התורה מציינת שההמתה היא בסקילה רק בדינה של נערה מאורשה (דברים כב 24. הסקילה מוזכרת גם בפס' 21, אולם קשה להכריע אם פסוק זה עוסק במאורשה או אפילו בפנויה), אבל מסתבר שזוהי צורת ההמתה גם במקרה של אישה נשואה. ראו DAVID DAUBE, TALMUDIC LAW: COLLECTED WORKS OF DAVID DAUBE, vol. 1: Studies in Comparative Legal History 169 (Calum M. Carmichael ed., 1992); אהרון שמש "אלו הן הנהרגין": עיון בפרק מתורת העונשים של חז"ל" שנתון המשפט העברי כא 267, 287 (תשנ"ח-תש"ס).

24 מלול, לעיל ה"ש 8, בעמ' 50-51. אצל פינקלשטיין זה מופיע כסעיף ה' 11 בקובץ, ראו Jacob. J. Finkelstein, *The Laws of Ur-Nammu*, in ANCIENT NEAR EASTERN TEXTS RELATING TO THE OLD TESTAMENT 524 (James B. Pritchard ed., 3<sup>rd</sup> ed. With supplement, 1969).

הנהר – מאשימו את ביתו ייקח; אם את האיש ההוא הנהר ייטהר וחי – (האיש) אשר שם לו (עלילות) כשפים מות יומת; אשר בנהר צלל את בית מאשימו ייקח".<sup>25</sup>

לאור קשיים אלו יש לתהות, מדוע מחבר ספר במדבר נותן מקום לחוק שהמקרה השיפוטי המופיע בו אינו מוגדר בבירור ושכלול תפיסותיו המשפטיות כה חריג? כדי ליישב תהייה זו, נדרש לבחון טקסטים מספרות הנבואה, מספרות החוכמה ומהספרות המזמורית שעוסקים בדימוי כוס התרעלה.

### ג. כוס התרעלה – רקע ומחקרים קודמים

בחינת הטקסטים, שאחדים מהם נדונו כבר בעבר בהקשר לחוק הסוטה ואחרים עדיין לא, תסייע בשחזור המנהג/החוק התיאורי (הקדום) שנהג במקרה של אישה נואפת ושעמד למול עיניו של המחוקק. הכרת המנהג תחשוף את המוטיבציה של המחוקק ויתן מענה משכנע לקשיים הקיימים בחוק.

בכמה טקסטים במקרא משמשת הכוס כדימוי לגורלם של בני האדם. דימוי זה, המכונה "כוס הגורל", יכול להיות חיובי: "ה' מנת חלקי וכוסי אתה תומיך גורלי" (תהלים טז 5) או שלילי: "ימטר על רשעים פחים אש וגפרית ורוח זלעפות מנת כוסם" (שם יא 6).<sup>26</sup> לצד דימוי זה מופיע דימוי מפורט יותר המתאר השקיית כוס המלאה במים מרים ורעילים או ביין משכר ורעיל – "כוס התרעלה".<sup>27</sup> הראשונים שדנו בשני הדימויים,

25 מלול, לעיל ה"ש 8, בעמ' 110. במכתב ממלך כרכמיש לזמרי-לים מלך מארי מסופר "הנה שלחתים (את שני הנאשמים בבגידה) אל אל הנהר, ומאשימם כאן במשמר נתון [...]. אם האנשים הללו ייצאו חיים (מהנהר), את מאשימם באש אשורף; אם ימותו אנשים אלה, כאן את רכושם ובני ביתם למאשימם נתון אתן" (מלול, לעיל ה"ש 8, בעמ' 110 בה"ש 48). הענשה על אשמת שווא מופיעה גם בחוק המקראי: "כי יקום עד חמס באיש [...] ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו" (דברים יט 16-21); "כי יקח איש אשה ובא אליה ושנאה [...] ולקחו זקני העיר ההוא את האיש ויסרו אתו. וענשו אתו מאה כסף [...] (דברים כב 13-21). אלא שבחוק המקראי העונש נגזר מחקירת עדים ("ודרשו השפטים היטב" [דברים יט 18]) ומבירור ראיות ("והוציאו את בתולי הנערה" [...]. ופרשו השמלה [...]) [דברים כב 15-17]) ואילו בחוק הבבלי והשומרי העונש נגזר גם ממשפט שמים.

26 על מרכיביו של הדימוי ראו Remi Lack, *La Symbolique du Livre d'Isaïe: Essai sur l'Image Littéraire Commerciale de Structuration 180-183* (59 *Analecta biblica*, 1973). דימויים חיוביים אחרים יוזכרו בסוף הפרק.

27 במאמר אשתמש במונח הכוללני "דימוי", אף שחוקרים אחרים הגדירו רטוריקה זו כאלגוריה, מטאפורה, משל וכדומה. לדיון בשאלת המינוח המתאים ראו ישי רוזן-צבי "יעשיתי אותך כאשר עשיתי": מבט נוסף על ענישת הנואפות ביחזקאל טז ו"כג" בית מקרא נ 163, 167 בה"ש 10 (תשס"ה). גם את המונח "כוס התרעלה" יש שהחליפו במונחים כדוגמת כוס החמה, כוס חמת ה', כוס הגורל ועוד.

בדרך-כלל ללא הבחנה עקרונית ביניהם, הניחו שמשתקף בהם "מושב בחיים" (*Sitz im Leben*) כלשהו.<sup>28</sup> ממשיכיהם התקשו להצביע על מושב בחיים מוגדר, בשל היעדר מקבילה ברורה בספרות המקראית או החוץ-מקראית, ונאלצו לתלות את הדימויים באלמנטים שונים מעולם בית המלוכה, הפולחן, המיתולוגיה וכך הלאה.<sup>29</sup> הקושי באיתור מקבילה ספרותית או מציאותית הוביל חוקרים מאוחרים אחדים להתייחס לדימוי כמוטיב ספרותי שאין לו אחיזה במציאות ריאליית כלשהי.<sup>30</sup> אולם היקף השימוש בדימוי והעובדה שהמחברים לא ראו צורך להסביר אותו לקהלם, גם בטקסטים שבהם הוא מופיע ברמז קל בלבד, הובילו בצדק את מרבית החוקרים להניח שמקור הדימוי חייב להיות בעולם המציאותי.<sup>31</sup>

שתי השערות קיבלו אחיזה בין החוקרים: השערתו של משה דוד קאסוטו כי מקור הדימוי במארח המחלק כוסות יין לאורחי סעודתו, כשהמארח בנמשל הוא אלוהים המחלק גורלות לבני האדם ולעמים;<sup>32</sup> והשערתו של וויליאם מק-קיין כי מקור הדימוי בחוק האורדיל המופיע בחוק הסוטה. לפי מק-קיין היין אינו רעיל ואף על פי כן בכוחו

- HUGO GRESSMANN, DER URSPRUNG DER ISRAELITISCH-JÜDISCHEN ESCHATOLOGIE 129-136 28  
(6 Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 1905); Wilhelm Lotz, *Das Sinnbild des Bechers*, 28 NEUE KIRCHLICHE ZEITSCHRIFT (1917) 396. את המונח "מושב בחיים" טבע חוקר המקרא הגרמני הרמן גונקל במחקריו על ספרות המקרא שפורסמו בראשית המאה העשרים. המונח מתייחס להקשרים המציאותיים שעומדים ברקע היווצרותם של הטקסטים במקרא, הקשרים שלפי גונקל אינם אירועים היסטוריים שהתרחשו באופן חד-פעמי אלא אירועים שהתרחשו במסגרת החיים החברתיים במחזוריות קבועה או משתנה. לדיון במונח ובהשלכותיו ראו Martin J. Buss, *The Idea of Sitz im Leben – History and Critique*, 90 ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT 157 (1978).
- Hendrik A. Brongers, ראו מקיף בהשערות שהוצעו במחקרים המוקדמים ראו 29  
*Der Zornesbecher*, in *THE PRIESTLY CODE AND SEVEN OTHER STUDIES* 177 (15 Oudtestamentische Studien, 1969).
- DELBERT R. HILLERS, LAMENTATIONS: A NEW TRANSLATION WITH INTRODUCTION AND 30  
COMMENTARY 93 (7a The Anchor Bible, 1972); פרימרקנסקי, לעיל ה"ש 4, בעמ' ADELE BERLIN, LAMENTATIONS: A COMMENTARY 114 (The Old Testament ; 149-148 Library, 2002).
- JOHN L. MCKENZIE, SECOND ISAIAH: A NEW TRANSLATION WITH INTRODUCTION 31  
AND COMMENTARY 123-124 (20 The Anchor Bible, 1964).
- משה דוד קאסוטו מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון כרך ב 131 (תשל"ט). קאסוטו מתייחס 32  
בעיקר לדימוי כוס הגורל, שהוא מוצא לו רמזים בכתבי אוגרית, אבל הוא מניח (בה"ש 70) שזוהו גם מקורו של דימוי כוס התרעלה.

להרעיל את אלו שיימצאו אשמים, כשם שמי הסוטה אינם רעילים ואף על פי כן בכוחם לקלל את האישה שתימצא אשמה.<sup>33</sup>

אבל שתי ההשערות אינן מצליחות להסביר בצורה טובה את כל הטקסטים שבהם נעשה שימוש בדימויים ואת מכלול המרכיבים הקיים בהם. השערת המשתה אינה תואמת את העובדה שהסיטואציה הרווחת שבמסגרתה ניתנת הכוס היא סיטואציה של משפט ולא של משתה. גם העובדה שהכוס ניתנת תמיד בכפייה מבלי שלמקבל הכוס ישנה אפשרות לסרב אינה תואמת אווירה של משתה.<sup>34</sup> השערת האורדיל אינה תואמת את העובדה שבמרבית הטקסטים ניתן ביטוי חד-משמעי למרירותו ורעילותו של המשקה. רעילות זו תואמת את הרושם הברור שהכוס משמשת כאמצעי הענשה ולא כאמצעי לבדיקת אשמה.

גם הניסיון להבחין בהחנה יסודית בין דימוי "כוס הגורל" לדימוי "כוס התרעלה" – תוך אימוץ שתי ההשערות כהסבר למושב בחיים שבבסיסם, המשתה בבסיס כוס הגורל והאורדיל בבסיס כוס התרעלה – אינו תואם את הרושם העולה מהטקסטים. לדוגמה, בנבואת ירמיהו שעוסקת במשפטה של הנואפת (ירושלים), נזכרת דווקא מנת הגורל: "וכי תאמרי בלבבך מדוע קראני אלה? ברב עונך נגלו שולִיך נחמסו עקבִיך [...] זה גורלך מנת מִדִּיך מאתי נאם ה' אשר שכחת אותי ותבטחי בשקר. וגם אני חשפתי שולִיך על פְּנִיך ונראָה קלוֹנך" (יג 20–27). אזכורה של כוס הגורל בנבואה זו, באותה משמעות שבנבואות אחרות נזכרת כוס התרעלה, מלמד שאין בהחנה יסודית בין הדימויים.

### ד. כוס התרעלה – בנבואה, בחוכמה ובמזמורים

בשורות הבאות אתייחס למכלול הטקסטים שבהם נזכר דימוי כוס התרעלה, באופן מפורש או מרומז, ואבחן את הפרטים המאפיינים אותו ואת ההקשרים שבהם הוא מופיע. הכרת הדימוי, על מרכיביו ומאפייניו, תסייע בחשיפת ההקשר המציאותי (המושב בחיים) שמצוי בבסיסו.

33 William McKane, *Poison, Trial by Ordeal and the Cup of Wrath*, 30 Vetus Testamentum 474 (1980); William McKane, *Jeremiah 1-25: A Critical and Exegetical Commentary* 191 (International Critical Commentary, 1986) גרינברג מסתפק בין שתי הגישות ומכריע כדעתו של קאסוטו. ראו Moshe Greenberg, *Ezekiel 21-37: A New Translation with Introduction and Commentary* 492-493 (22a The Anchor Bible, 1997).

34 על מאפיין זה עמד כריסטופר ר' נורת', ראו Christopher R. North, *The Second Isaiah: Introduction, Translation and Commentary to Chapters XL-LV* 216 (1964). סיטואציית משתה מובהקת ללא משפט מופיעה בישיעה כה 8-6.

השימוש בדימוי מופיע בעיקר בספרות הנבואה והוא מופנה לנמענים שונים: בנבואות אחרות הנמענים הם הגויים כולם. כך בירמיה כה: "קח את כוס היין החמה [...] והשקיתה אותו את כל הגויים [...] כי ריב לה' בגוים נשפט הוא לכל בשר" (פס' 15-38) ובעובדיה: "ישתו כל הגוים תמיד ושתו ולעו והיו כלוא היו" (פס' 16).<sup>35</sup> בנבואות אחרות הנמענים הם עמים מסוימים: מואב – בירמיה מח: "השכירהו [...] וספק מואב בקיאו" (פס' 26); אדום – בירמיה מט: "הנה אשר אין משפטם לשתות הכוס שתו ושתו ואתה הוא נקה תנקה לא תנקה כי שתה תשתה" (פס' 12) ובישעיה סג: "ואשכרם בחמת" (פס' 6); כשדים – בחבקוק ב: "הוי משקה רעהו [...] שתה גם אתה והערל" (פס' 15-16).<sup>36</sup> במזמורי תהלים הדימוי אינו מופנה לעמים אלא לרשעים. במזמור יא ה' מתואר כמי שיושב בהיכל קדשו, בוחן את בני האדם ומבחין בין צדיק לרשע (פס' 4-5). תוצאתן של הפעולות, שהן מעין משפט, היא: "ימטר על רשעים [...] מנת כוסם" (פס' 5). במזמור עה ניתנים שבח והודיה לאלוהים המנהיג את עולמו בצדק ובמשפט. במסגרת ההליך המשפטי, שבו "אלהים שפט זה ישפיל וזה ירים" (פס' 8), מתוארת כוס היין המוחזקת ביד ה' שאת "שמריה ימצו ישתו כל רשעי ארץ" (פס' 9).

שימוש אחר בדימוי מופיע בירמיה נא; כשהכוס המוחזקת ביד ה', שמיינה המשכר שותים כל העמים ובתוכם ישראל ויהודה, היא דימוי לבבל: "כוס זהב בכל ביד ה' משכרת כל הארץ" (פס' 7). בנבואה זו, המתייחסת לבבל כפי שישעיה התייחס לאשור: "הוי אשור שבט אפ" (י 5), ניתנת פרשנות פוליטית לדימוי ההשקיה: בכל היא כוס היין שבאמצעותה עתיד אלוהים להיפרע מהעמים.<sup>37</sup> פרשנות פוליטית אחרת, שבה ירושלים מתוארת ככוס רעל "לכל העמים", מופיעה בזכריה (יב 2). הפרשנויות השונות מלמדות כי זיהוי הנמשל המשתקף בדימוי מתאים את עצמו בכל תקופה לנסיבות ההיסטוריות והנבואיות הרלוונטיות.

35 פאול ר' ראה מציין שמהפסוק ניתן ללמוד כי קיימת התאמה בין גורל יהודה לגורל העמים. אולם התאמה זו אינה מלאה, שכן בעוד עונשם של יהודה הוא זמני עונשם של העמים קבוע. ראו PAUL R. RAABE, OBADIAH: A NEW TRANSLATION WITH INTRODUCTION AND COMMENTARY 233 (24 The Anchor Bible, 1996).

36 נראה שיש לגרוס: "והערעל" כגרסת תרגום השבעים ומגילת פשר חבקוק, ראו BHS (BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIS [Karl Elliger and Wilhelm Rudolph eds., 1984]).

37 בספר חזון יוחנן תיזכר בכל כמי ששותה בעצמה את הכוס: "וזכרון בכל הגדולה עלה לפני האלהים לתת לה את כוס יין חרון אפו" (טז 19). וכך נראה שיש להבין גם את המילים "ומלך ששך ישתה אחריהם" (ירמיה כה 26), שנראות כתוספת מאוחרת ובהן משמשת "ששך" כרמז ל"בבל" בכתב אתב"ש. ראו יאיר הופמן, ירמיה א-כה 501 (מקרא לישראל, תשס"א).

בכל הטקסטים שהזכרתי ההשקיה משמשת כביטוי להענשה, כשבחלקם היא אף מוצגת כגזר-דין משפטי.<sup>38</sup> מתוך הטקסטים לא ניתן להצביע על חטא מוגדר הגורר עונש זה. לעומת זאת, עיון בטקסטים רבים אחרים שבהם נעשה שימוש בדימוי מגלה שעונש זה נקשר במיוחד לחטאים בתחום המיני, ובכך אעסוק מכאן ואילך.

### כוס התרעלה בספרות הנבואה

נחום מדמה בפרק ג את נינווה ל"זונה טובת חן" (פס' 4) שתיענש בחשיפת ערוותה לעיני "גוים [...] וממלכות" (פס' 5) ובהשקייתה: "גם את תִּשְׁכְּרִי תַּהִי נַעֲלָמָה" (פס' 11). נביאים אחרים אינם משתמשים בדימוי כעונש על חטא הזנות כמו נחום, אלא על חטא הניאוף הנגזר מתפיסת היחסים בין ה' לישראל כיחסי בעל ואישה.<sup>39</sup> שימוש זה נעשה במסגרת מודל ה"ריב" שהוא מעין כתב תביעה משפטי שבו ה' (הצד הנפגע) שוטח את טענותיו כנגד העם (הצד הפוגע) על שמִּפְר את התחייבותו כלפיו.<sup>40</sup>

בפרק כג מדמה יחזקאל בהרחבה את התנהגותן הפוליטית והדתית של ממלכות שומרון ויהודה לזנותן של שתי אחיות "ושמותן שמרון אֶהְלֶה וירושלם אֶהְלִיבָה" (פס' 4). אהליבה, שהשחיתה תזנותיה יותר מזנוני אחותה ושאליה בעיקר מכוונים דברי הנבואה, צפויה להישפט ולהיענש. המשפט והעונש מתוארים בשתי יחידות מקבילות (פס' 22-34,

38 גם את הביטוי הקשה "ובצעם בראש כולם" (עמוס ט 1) יש שמפרשים כתיאור הריגה באמצעות רעל (ראש/רוש). לפי פרשנות זו, גם עמוס מתאר הרעלה כדרך הענשה אלוהית אולם ללא שימוש בדימוי השקיית הכוס. ראו Friedrich Horst, *Die Visionsschilderungen der alttestamentlichen Propheten*, 20 EVANGELISCHE THEOLOGIE 196 (1960); Kevin J. Cathcart, R, *Poison*, in *Amos IX 1, 44 Vetus Testamentum* 393 (1994).

39 JULIE GALAMBUSH, *JERUSALEM IN THE BOOK OF EZEKIEL: THE CITY AS YAHWEH'S WIFE* (130 SBL Dissertation Series, 1992); NELLY STIENSTRA, *YHWH IS THE HUSBAND OF HIS PEOPLE: ANALYSIS OF A BIBLICAL METAPHOR WITH SPECIAL REFERENCE TO TRANSLATION* (1993); RICHTSJE ABMA, *BONDS OF LOVE: METHODIC STUDIES OF PROPHETIC TEXTS WITH MARRIAGE IMAGERY - ISAIAH 50:1-3 AND 54:1-10, HOSEA 1-3, JEREMIAH 2-3* (1999) משמשת ברמה הרטורית בלבד אלא היא משקפת את האופן הממשי שבו נתפסו היחסים המשפטיים-תיאולוגיים בין העם ואלוהיו. ראו מאיר מלול "מה בין פריצת הגדר במשל הכרם (ישעיה ה, 7-1) לבין הפשטת האישה עירומה במקרא?" בית מקרא מזו 11, 12 בה"ש 4 (תשס"ב).

40 לדיון במודל ה"ריב" וביחסים בין נאומי הריב בנבואות, שבהרבה מהן האל משמש גם כתובע גם כשופט וגם כמבצע, ובין פרוצדורת הריב המשפטי, ראו Michael de Roche, *Yahweh's rib against Israel: A Reassessment of the So-called Prophetic Lawsuit' in the Preexilic Prophets*, 102 JOURNAL OF BIBLICAL LITERATURE 563 (1983).

פס' 36-49). שני הברלים בולטים קיימים בין שתי היחידות: 1. הראשונה פונה לאהליבה והשנייה לשתי האחיות; 2. הראשונה עוסקת בחטא הניאוף בלבד והשנייה גם בשפיכת דם.<sup>41</sup> ביחידה הראשונה (פס' 22-34) מתואר המשפט: "ונתתי לפניהם משפט ושפטוך במשפטיהם" (פס' 24) ולצידו מכלול מרכיבי העונש: פגיעה בגוף (פס' 25, 34); המתה בחרב (פס' 25); לקיחת הבנים והבנות (שם); המתה בשריפה (שם); הפשטת בגדים וגילוי ערוה (פס' 26, 29); השקיית כוס שמה ושממה (פס' 31-34). גם ביחידה השנייה (פס' 36-49) מתואר המשפט: "התשפוט את אהלה ואת אהליבה והגד להן את תועבותיהן" (פס' 36); "ואנשים צדיקים המה ישפטו אותהם משפט נאפות ומשפט שפכות דם כי נאפת הנה ודם בידיהן" (פס' 45). תיאור העונש כולל כמה צורות המתה – בסקילה, בחרב ובשריפה (פס' 47), ללא פירוט השלבים הראשונים – הפשטה, השקיה וכדומה. גם ביחזקאל טז, שהיא נבואה מקבילה ליחזקאל כג, מתואר משפט של הנואפת: "ושפטתיך משפטי נאפות ושפכת דם" (פס' 38). מכלול מרכיבי העונש מתואר בפסוקי המשפט (פס' 35-43): הפשטת בגדים וגילוי ערוה (פס' 37, 39);<sup>42</sup> סקילה (פס' 40); ביתוק הגוף בחרב (שם); שריפה באש (פס' 41).<sup>43</sup> גם בנבואה זו אין ביטוי להשקיית הכוס. השוואת משפטי הנואפות בנבואות השונות ביחזקאל מצביעה על כמה עניינים: 1. העונש כולל מרכיבים רבים;<sup>44</sup> 2. חלק מהמרכיבים חוזרים על עצמם בצורות שונות, למשל

- 41 רבים עסקו ביחסים בין היחידות. גרינברג, לעיל ה"ש 34, בעמ' 493, מניח שהשנייה היא טיוטה של הראשונה והוצמדה אליה כנספח.
- 42 פעולה זו מתוארת פעמיים: בפס' 37 ה' מגלה את ערוותה ובפס' 39 מאהביה מגלים אותה. גרינברג מסביר שהפשטה אחת נעשית לפני המשפט (המתואר בפס' 38 שבתווך) והשנייה לאחר שהורשעה במשפט, ראו Moshe Greenberg, Ezekiel 1-20: A New Translation with Introduction and Commentary 286 (22 The Anchor Bible, 1983).
- 43 גרינברג, שם, בעמ' 288, מצביע על הברלי הגרסאות בין נוסח המסורה: "ושרפו בתיך באש" לנוסח הפשיטתא: "ושרפוך בתוך האש", וטוען שתיאור השריפה אינו שייך לעונשה של האישה שבמשל אלא לחורבן ירושלים שבנמשל.
- 44 הושע מתאר את הפשטת הנואפת ואת מותה בצמא: "פן אפשיטנה ערמה [...] ושמתייה כמדבר ושתייה כארץ ציה והמתייה בצמא" (ב 5), ואולי יש בכך ביטוי לצורת המתה נוספת. אולם ייתכן שבצורת המתה זו, שאינה נזכרת אצל נביאים אחרים, אין לראות צורה נוספת אלא ביטוי להמתה באמצעות כוס התרעלה. כך עשוי להשתמע מהדמיון הלשוני בין הושע ליחזקאל: "ועובך ערם ועריה [...] כוס שמה ושממה [...] ושתייה אותה ומצית ואת חרשיה תגרמי" (כג 29-34). טרם הפשטתה אומר הושע: "ריבו באמכם ריבו כי היא לא אשתי ואנכי לא אישה" (ב 4) ובכך מוסיף את הגירושין למכלול מרכיבי הענישה. נחום נותן ביטוי למרכיב נוסף: "והשלכתי עליך שקצים ונבלתיך" (ג 6). לדיון מקיף בתופעת הניאוף ובררכי הטיפול המשפטי בה, ראו Raymond Westbrook, *Adultery in Ancient Near Eastern Law*, 97 REVUE BIBLIQUE 542 (1990).

המתה בשריפה, המתה בחרב והמתה בסקילה;<sup>45</sup> 3. סדר הופעת המרכיבים בנבואה אינו משקף את סדר הפעולות במציאות, כפי שניתן להיווכח למשל מתיאור הפשטת הבגדים המופיע לאחר ההמתה בשריפה; 4. אין התאמה מלאה בין המרכיבים בנבואות השונות. מכך ניתן להסיק שיחזקאל אינו מציין דרך שיטתית וקבועה שהיא הדרך הרשמית להענשת הנואפת, אלא משקף את המציאות שבה כל נואפת מטופלת בדרך אחרת. אופי הטיפול מוגדר על-ידי בעלה של האישה (אלוהים, בנבואות) שתפקידו אינו קבוע: לעיתים הוא גם השופט וגם המוציא לפועל, לדוגמה: "ונתתי כוסה בידך" (כג 31);<sup>46</sup> לעיתים הוא השופט אבל איננו המוציא לפועל, לדוגמה: "ורגמו אותך באבן ובתקוך בחרבותם" (טז 40);<sup>47</sup> ולעיתים הוא רק ממנה את השופט ואת המוציא לפועל, לדוגמה: "הנני מעיר את מאהביך עליך [...] ושפטוך במשפטיהם [...] אפך ואזניך יסירו [...] והפשיטוך את בגדיך" (כג 22-26). אחת מדרכי הענישה שיחזקאל מציין היא השקיית האישה את כוס השמה והשממה. יש חוקרים שטוענים, בהסתמך על חוסר העקביות המשתקף מתוך הנבואות, שלמכלול תיאורי עונשן של הנשים יש להתייחס כביטויים ספרותיים בלבד ולא כביטויים שמשתקפות בהם דרכי ענישה הלכותיות מעולם המעשה.<sup>48</sup>

ישעיה השני, בפנייתו לנחם את ירושלים בפרק נא, מתאר את העונש שזו קיבלה תוך שהוא עושה שימוש באותו דימוי בדיוק: "קומי ירושלם אשר שתית מיר ה' את כוס חמתו את קבצת כוס התרעלה שתית מצית" (פס' 17).<sup>49</sup> בניה של ירושלים, ביטוי שהנביא

45 גם אם היא לא מתה כתוצאה מהסקילה, היא בוודאי מתה לאחר הביתוק בחרב. רוזן-צבי (לעיל ה"ש 27, בעמ' 179-180) מניח שהיא הומתה בסקילה ושהביתוק בחרב אינו אלא התעללות בגופה לאחר המוות, פעולה שהוא מניח שמאפיינת לינץ' ציבורי.

46 בשלוש הנבואות הוא גם קורא את גזר הדין: "לכן [...] שמעי דבר ה' / כה אמר ה' [...]!" יחזקאל טז 35-36; שם כג 22, 46.

47 לעיתים ההוצאה לפועל נעשית במשותף, כך למשל בפרק טז שבו אלוהים מגלה את הערווה (פס' 37) אך המאהבים הם המפשיטים את הבגדים (פס' 39). בשל כפילות זו, וולטר צימרלי מציע להתייחס לפס' 36-38 כתוספת שנועדה להציג את אלוהים כמי שמבצע בעצמו את העונש, ראו WALTHER ZIMMERLI, *EZEKIEL: A COMMENTARY ON THE PROPHET EZEKIEL* 1-24 347 (1 Hermeneia, Ronald E. Clements trans., 1979).

48 פגי' ל' דיי מבססת טענה זו על העובדה שבנבואות השונות קיים טשטוש בין האשמת האישה בניאוף לאשמתה בזנות, וכן על תיאור הביתוק בחרב שאין לו מקבילות בחוקי המקרא והמזרח הקדום. לדיון בגישה זו, ראו Peggy L. Day, *Adulterous Jerusalem's Imagined Demise: Death of a Metaphor in Ezekiel 16*, 50 *VETUS TESTAMENTUM* 285, 299-305 (2000).

49 ג'ון נ' אוסוולט מפקפק בהצעה המקובלת להתייחס למילה "כוס" כגלוסה למילה "קבצת". JOHN N. OSWALT, *THE BOOK OF ISAIAH: CHAPTERS 40-66* 349 n. 73 (New International Commentary on the Old Testament, 1998). באופן דומה, הוא טוען (בה"ש 75) ששתי מילות הסיום "שתית מצית" אף הן מקוריות בפסוק. תמיכה לכך ניתן



משתמש בו ובכך מחדד את דימויה של הממלכה כאם וכאישה, שוכבים מעולפים בשל היותם מלאים "חֶמֶת ה'" (פס' 20) והיא שיכורה "ולא מיין" (פס' 21). מנבואה זו (פס' 17-23), שלא כמו מיחזקאל כג, ניתן ללמוד גם על מרכיביו של המשקה. שכן המילה "חמה", אף שהיא משמשת גם כביטוי לכעסו של ה', משמשת בראש וראשונה, כפי שמשמעת מההקבלה למילה "תרעלה" (פס' 17), לתיאור אופיו הרעלי של המשקה.<sup>50</sup> משמעות זו מופיעה בכתובים שונים, כדוגמת תיאורו של איוב את חיצו ה' המשוחים רעל: "אשר חֶמֶתם שְׁתֵּה רוּחִי" (ו 4), ונראה שהיא מתייחסת לרעל שמקורו מן החי: "חמת זחלי עפר" (דברים לב 24); "חמת תנינם" (שם, 33); "חמת למו כרמות חמת נחש" (תהלים נח 5); "שננו לשונם כמו נחש חמת עכשוב" (שם קמ 4).

בשתי נבואות בירמיה, ממלכת יהודה מואשמת בניאוף ובשל כך תיענש בשתיית (ובאכילת) רעל. הניאוף המוזכר בנבואות משמש כדימוי להליכה אחר אלוהים אחרים: "מדוע שוכבה העם הזה ירושלם משֶׁבֶה נִצַּחַת [...] כי ה' אלהינו הִדְמֵנו וישקנו מי ראש" (ח 4-17); "וילכו אחרי שָׁרְרוֹת לִבָּם ואחרי הבעלים [...] לכן [...] הנני מאכילם את העם הזה לענה והִשְׁקִיתִים מי ראש" (ט 11-15). בנבואה נוספת שמוזכרת בה השקיית רעל, אשמת הניאוף מופנית לנביאים; וקשה להכריע אם יש להתייחס אליה כדימוי או כהאשמה קונקרטיית: "נאוף והלך בשקר [...] לכן [...] הנני מאכיל אותם לענה והִשְׁקִיתִים מי ראש" (כג 9-17).<sup>51</sup> מי הראש הם מי רעל שמרירותם מן הצומח, כמו "עַנְבֵי עֲנָבִי רוּשׁ אֲשַׁכֵּלֶת מְרֹדֶת לְמוֹ" (דברים לב 32).<sup>52</sup> הנביא מזכיר, לצד הרעל מהצומח, גם השקיית יין שתוביל לשיכרון ולהשחתה: "כה אמר ה' ככה אשחית את גאון יהודה [...] וילכו אחרי אלהים אחרים [...] כל נְבֵל יִמְלֵא יִין [...]". (יג 8-14).

השוואת נבואות ישעיה השני וירמיה מלמדת שאין התאמה בתיאורי תכולתה של הכוס – רעל מהחי (חמה); רעל מהצומח (ראש); יין (שייתכן שאינו רעיל והוא משכר בלבד וייתכן ששמריו רעילים כמתואר בתהלים עה 9). מכך ניתן להסיק שהנבואות משקפות את המציאות שבה אין אחידות בין המשקים שהנאופות נדרשות לשתות. אופי

- למצוא בכתובים נוספים: "ושחית אותה ומצית" (יחזקאל כג 34); "ימצו ישתו" (תהלים עה 9).  
 50 HAROLD R. COHEN, BIBLICAL HAPAX LEGOMENA IN THE LIGHT OF AKKADIAN AND UGARITIC 85-86 (1978); JOHN GOLDINGAY, ISAIAH 297 (13 New International Biblical Commentary, 2001).  
 51 JOHN BRIGHT, JEREMIAH: INTRODUCTION, לדיון בחטאים של הנביאים שגורר האשמה זו ראו, TRANSLATION, AND NOTES 151-152 (21 The Anchor Bible, 1964) מִקִּיין, לעיל ה"ש, 33 בעמ' 575.  
 52 מנחם-צבי קדרי (מילון העברית המקראית: אוצר לשון המקרא מאל"ף עד תי"ו 980 [2006]) מציין לצד המשמעות הראשונה של המילה "ראש, רוש" כצמח רעלי את הצירוף "ראש־תנינים" (דברים לב 33; איוב כ 16) שפירושו ארס.

המשקה מוגדר על-ידי בעלה של האישה (אלוהים, בנבואות) שמתפקד גם כשופט וגם כמוציא לפועל.

דימוי כוס התרעלה מופיע בנבואות אלו במסגרת מטאפורת היחסים בין ה' לישראל כיחסי בעל ואישה. העם (האישה) עוזב את ה' (הבעל) והולך אחרי זרים ובשל כך נענש בשתיית המים הרעילים. נראה אפוא שנכון יהיה לשער שמערכת הדימויים הזו – המורכבת מחטא הניאוף מזה ומעונש ההשקיה התואם מזה – חוזרת ומופיעה אצל הנביאים השונים, מכיוון שהיא מושתתת על מציאות שנהגה בפועל בתקופת המקרא. במציאות זו, אין התאמה בין מרכיבי הענישה כפי שמשתקף מתוך הנבואות השונות ביחזקאל; כשם שאין התאמה בין מרכיבי תכולתה של הכוס כפי שמשתקף מתוך הנבואות השונות בישיעה השני ובירמיה. קיומם של ההבדלים מאפיין את החוק התיאורי שבו משתקפות דרכי ענישה הנוהגות במקומות שונים ובתקופות שונות.<sup>53</sup>

### כוס התרעלה בספרות המזמורית

בפרק ד באיכה מקוללת בת אדום: "גם עליך תעבר כוס תִּשְׁכְּרִי וְתִתְעַרְרִי" (פס' 21).<sup>54</sup> אף על פי שקללה זו אינה נגזרת מהתנהגותה המינית המופקרת של אדום, אלא משמחתה לאידה ומחלקה בחורבנה של "בת ציון" (פס' 22), זוהי דוגמה נוספת לשימוש בדימוי כעונש על חטא הניאוף. שהרי המקונן על חורבנה של בת ציון מייחל לכך שבת אדום תיענש בשתיית הכוס, מכיוון שזהו העונש שאותו קיבלה בת ציון. כך משתמע בכירור מאמירתו "גם עליך" (פס' 21); ולכך הוא ייחל למעשה, כבר בפסוקים הקודמים: "תבא כל רעתם לפניך ועולל לָמוּ כאשר עוללת לי על כל פִּשְׁעֵי" (א 22). המקונן מכנה את אנשי ירושלים "בת עמי" (פס' 3, 6, 10) ו"בת ציון" (פס' 22), מכיוון שבדומה לנביאים הוא מדמה את חטאיהם – כפי שהוא החל לעשות עוד בראשית המגילה (א 2, 19) – לחטאיה של אישה שאינה נאמנה לבעלה. הכינוי "בת אדום" (פס' 21, 22) משמש ליצירת הקבלה בין שתי הממלכות.<sup>55</sup> מההקבלה ביניהן מתברר כי את תיאור עונשה של בת ציון, שאינה נאמנה לבעלה: "כילה ה' את חמתו שפך חרון אפו" (פס' 11), יש להבין כביטוי לשתיית כוס החמה; שהרי עונש זה תואם את ציפייתו של המקונן כי בעתיד "גם עליך" (אדום)

53 סיפור יהודה ותמר, שבמסגרתו יהודה פוסק "הוציאוה ותִּשְׂרֶף" (בראשית לח 24) ולאחר מכן חוזר בו ואומר "צדקה ממני" (שם, 26), מדגים את אופיו של החוק התיאורי ואת שונותו מהחוק הרשמי: האב/הבעל שופט את האישה בעצמו; הכרעת הדין ניתנת לפני כירור הראיות; גזר הדין נקבע באופן שרירותי (בשריפה ולא בסקילה); אין התייחסות לחלקו של הנואף.

54 פסוק זה, בשונה מכתובים אחרים, יוצר את הרושם ששתיית הכוס היא אמצעי שנועד להפשטת האישה ולחשיפת ערוותה ולא ענישה שעומדת בפני עצמה.

55 השו' הילרז, לעיל ה"ש 30, בעמ' xxxix-xxxvii.

תעבר כוס" (פס' 21). רעיון חילופי התפקידים, במסגרתו הכוס תועבר מהמושקה אל המושקה, חוזר בכמה כתובים נוספים: "הנה לקחתי מידך את כוס התרעלה [...] ושמתייה ביד מוֹגֵןךָ" (ישעיה נא 22-23); "הוי מושקה רעהו [...] שתה גם אתה והערל [והרעל?] תסוב עליך" (חבקוק ב 15-16).

גם בתהלים, כמו באיכה, נעשה שימוש בדימוי לתיאור תבוסתם של ישראל: "הראית עמך קֶשֶׁה הִשְׁקִיתֵנוּ יִין תִּרְעֵלָה" (ס 5).<sup>56</sup>

### כוס התרעלה בספרות החוכמה

בספרות החוכמה אין ביטוי מפורש לכוס התרעלה, אבל ייתכן שישנו רמז לדימוי זה. כמה פעמים בספר משלי נקרא הבן להיזהר מהאישה הזרה "העֹזֶבֶת אלוף נעוריה ואת ברית אלהיה שִׁכְחָה" (ב 17). באחת האזהרות מפני אישה זו, האורבת לפתותו, נאמר: "ואחרייתה מרה כלענה" (ה 4). גם אם אין המדובר בסופה של האישה אלא בסוף מעשיה כפי שנהוג לטעון,<sup>57</sup> בהחלט מסתבר שהבחירה בדימוי זה אינה מקרית והיא נסמכת באופן אירוני על עונש ההשקיה שצפוי לאישה זו באחרייתה.<sup>58</sup>

גם בטקסטים האחרונים, ההשקיה משמשת כביטוי לענישה. אולם בטקסטים אלו, בשונה מהראשונים, ניתן להצביע על חטא מוגדר שגורר עונש זה והוא חטא הניאוף. מכך ניתן להסיק, שהחוק התיאורי המשתקף בדימוי החוזר, הוא החוק ששימש לטיפול באישה הנואפת ואולי גם המזנה.<sup>59</sup> מתוך הטקסטים לא ניתן להגדיר בבירור באיזה אופן

56 נהוג לפרש את המילה "קשה" כספל בהסתמך על המילה קש באוגריתית, ראו MARK S. SMITH AND WAYNE T. PITARD, *THE UGARITIC BAAL CYCLE*, vol. 2: Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3-1.4 80 (2009).

57 WILLIAM MCKANE, *PROVERBS: A NEW APPROACH* 314 (The Old Testament Library, 1970); BRUCE K. WALTKE, *THE BOOK OF PROVERBS: CHAPTERS 1-15* 309 (New International Commentary on the Old Testament, 2004).

58 בדרך זו יש להתייחס אולי גם לדימוי האישה על-ידי קהלת ל"מר ממות" (קהלת ז 26). רבים מניחים שמשל זה עוסק ב"אישה הזרה" של ספר משלי, כפי שמשמע מהגדרתה: "אשר היא מצודים וחרמים לבה אסורים ידיה [...] וחוטא ילכד בה", ראו למשל: WESLEY J. FUERST, *THE BOOKS OF RUTH, ESTHER, ECCLESIASTES, THE SONG OF SONGS, LAMENTATIONS* 133-134 (Cambridge Bible Commentaries on the Old Testament, 1975); CHOON-LEONG SEOW, *ECCLESIASTES: A NEW TRANSLATION WITH INTRODUCTION AND COMMENTARY* 270-275 (18c The Anchor Bible, 1997). במשל זה ישנה הרחבה של הדימוי שכן הוא עוסק באישה בכלל ולא רק באחרייתה.

59 יחזקאל מרבה להשתמש גם בכינויי זנות לתיאור מעשיהם של יהודה וישראל, אולם בצדק טענה פגי ל' ריי כי אין להתייחס אליהם כזונות מקצועיות אלא כנואפות, ראו Peggy L. Day, *The Bitch Had It Coming to Her: Rhetoric and Interpretation in Ezekiel 16, 8* (2000) BIBLICAL INTERPRETATION 231, 236, n. 12.

פעלה ההשקיה על האישה: בגרימת צער ופגיעה בכבודה;<sup>60</sup> בהבאת חולי ואף מוות;<sup>61</sup> בהפלת העובר שייטכן שנוצר ברחמה.<sup>62</sup> העובדה שחוק תיאורי זה, כמו חוק הפשטת הנואפת שקהלר חשף, אינו נזכר במפורש בספרות החוק מחייבת להתייחס לקיומו כהשערה בלבד.<sup>63</sup>

### כוס התרעלה כמטבע לשון

בכמה טקסטים הופכת שתיית המים המרים (ואכילת הצמחים הרעילים) למטבע לשון שמבטא סבל וייסורים מכל סיבה שהיא (תהלים סט 22; איכה ג 15). גם הראש והלענה

- באישה נשואה שיש במעשיה משום ניאוף, כפי שמשמע למשל מהטיעון: "פן תתן לאחרים הורך ושנתך לאכזרי" (משלי ה 9-10). מאידך גיסא, אפשר שהאזהרה עוסקת גם בזונה, השוו אביגדור הורוויץ משלי א-ט 206 (מקרא לישראל, תשע"ג).
- 60 בכך ששכרותה מובילה אותה להתפשט מבגדיה ולגלות את מערומיה, כדברי המקונן: "תשכרי ותתערי" (איכה ד 21) וכפי שמוסר גם על נח: "וישת מן היין וישכר ויתגל בתוך אהלה" (בראשית ט 21).
- 61 קלאוס סיבולד מניח שאת השימוש שהנביאים עושים במטאפורת הרעל (הראש והלענה) יש לראות כביטוי למותם הצפוי של מושאי הנבואה. ראו Klaus Seybold, *la<sup>n</sup>*, 8 (1997). THEOLOGICAL DICTIONARY OF THE OLD TESTAMENT 15
- 62 הפלת העובר, כאמצעי למניעת היווצרותם של ממזרים, עומדת לדעת חוקרים אחרים גם ברקע השקיתי מי הסוטה. ראו למשל Tikva Frymer-Kensky, *The Strange Case of the Sotah* (Numbers 5:11-31), 34 VETUS TESTAMENTUM 11 (1984); Alice Bach, *Good to the Last Drop: Viewing the Sotah (Numbers 5.11-31) as the glass half empty and wondering how to view it half full*, in J. CHERYL EXUM AND DAVID J.A. CLINES (EDS.), THE NEW LITERARY CRITICISM AND THE HEBREW BIBLE 26 (143 Journal for the Study of the Old Testament Supplement, 1993) of the Old Testament Supplement, על הידע הרפואי לביצוע הפלה בעולם הקדום, ראו Jacob J. Finkelstein, *On Some Recent Studies in Cuneiform Law*, 90 JOURNAL OF THE AMERICAN ORIENTAL SOCIETY 243, 246, n. 15 (1970).
- 63 שתיית כוס לצורך אורדיאלי מופיעה בחוק החיתי העוסק בכהן שנחשד באכילת מאכל השייך לאל, ראו פינקלשטיין, לעיל ה"ש 24, בעמ' 210 (IV סע' 50 ואילך). שתיית דם בעלי-חיים לצורך אורדיאלי נהגה בכמה מהתרבויות הקדומות, ראו Philippe Guillaume, *Drinking golden bull: the erased ordeal in Exodus 32*, in STUDIES ON MAGIC AND DIVINATION IN THE BIBLICAL WORLD 136 (Helen R. Jacobus, Anne K. de Hemmer eds., 2013) Gudme and Philippe Guillaume eds., שתיית רעלים נמצאה בהקשרים שונים ובייחוד בטקסי הקרשה הודיים ובאתנוגרפיה האפריקנית. למיפוי מפורט ראו THEODOR .H. GASTER, MYTH, LEGEND, AND CUSTOM IN THE OLD TESTAMENT 280-300 (1969) שתיית רעלים לצורך אורדיאלי נהגה באפריקה, ראו Jan Vansina, *The Bushong Poison Ordeal*, in MAN IN AFRICA 245 (Mary Douglas and Phyllis H. Kaberry eds., 1969); STEVEN FEIERMAN AND JOHN M. JANZEN, THE SOCIAL BASIS OF HEALTH AND HEALING IN AFRICA 218-219 (1992).

כשלעצמם משמשים לעיתים כמובן המטאפורי, כגון: "פן יש בכם שרש פרה ראש ולענה" (דברים כט 17).<sup>64</sup> שימוש מטאפורי נוסף נמצא בנבואותיהם של עמוס והושע, המדמים את עשיית המשפט לראש ולענה: "ההפכים ללענה משפט" (עמוס ה 7); "הפכתם לראש משפט ופרי צדקה ללענה" (שם ו 12); "ופרח כראש משפט" (הושע י 4). יתכן שבחירתם בדימויים אלו נובעת מהנהוג להשתמש בראש ובלענה במסגרת הסנקציה המשפטית. הנביאים מלינים על כך שבמקום שייעשה שימוש מושכל בראש ובלענה במובנם הקונקרטי כאמצעי ענישה לגיטימי, השופטים הופכים את ההליך המשפטי עצמו לראש וללענה במובנם המטאפורי.<sup>65</sup>

השימוש בשתיית המים המרים כמטבע לשון כללי גורר בעקבותיו גם את היפוכו של המוטיב, כשהשתייה מבטאת ישועה מן הייסורים: "כוס רְוִיָה" (תהלים כג 5); "כוס ישועות אֶשָּׂא" (שם קטז 13).<sup>66</sup> ביטוי אחר מופיע בנבואת ירמיה: "כוס תנחומים" (טז 7), כשההשקיה אינה מבטאת ישועה מן הייסורים אלא נחמה על התרחשותם.<sup>67</sup>

## ה. חוק הסוטה לאור כוס התרעלה

לאחר איתור ושחזור המנהג הקדום (החוק התיאורי המשתקף בדימוי כוס התרעלה) נדרש, כפי שהובהר במבוא, להשוות בין מנהג זה ובין החוק המאוחר (חוק הסוטה הרשמי) כדי לזהות את המוטיבציה של המחוקק ולהבין את מגמתו של החוק. השוואה בין השניים, ובמיוחד לאור בחינת הביטויים החוזרים בחוק, חושפת שתי דרישות משמעותיות

64 סיכולד, לעיל ה"ש 61, בעמ' 14-15; Gunther Fleischer, *r II*, 13 THEOLOGICAL; DICTIONARY OF THE OLD TESTAMENT 263 (2004). וביטוי נוסף: "ויקף ראש ותלאה" (איכה ג 6).

65 תלונה דומה ניתן למצוא בתהלים נח. במזמור זה קיימת הנגדה בין השופטים האנושיים שפועלים בחוסר צדק ומישרים ובין משפטו של אלוהים, כפי שמבהיר מישל דהוד. ראו MITCHELL DAHOOD, PSALMS II: 51-100: A NEW TRANSLATION WITH INTRODUCTION AND COMMENTARY 57-64 (17 The Anchor Bible, 1970). בעל המזמור מתאר את פעולות השיפוט המושחתות באמצעות הצגת השימוש המעוות שנעשה בכלים המשפטיים הלגיטימיים. במסגרת תיאור זה מוזכר הפלס, שאמור לשמש כמאזני משפט (משלי טז 11), ככלי שמשרת את פעולת החמס (פס' 3). וכן מוזכרת חמת הנחש, שאמורה לשמש במקרים שיפטיים מוגדרים כגון זה שמוצג באמור, ככלי שמשמשים בו ללא הבחנה. השופטים מדומים לפתן חרש ששום לחש שישמיעו לו לא יעצור בעדו מלהטיל את ארסו (פס' 5). ראו דוד קמחי, תהלים א 179 (מקראות גדולות הכתר, מהדיר ועורך מדעי מ' כהן, תשס"ג).

66 CAROL L. MEYERS AND ERIC M. MEYERS, ZECHARIAH 9-14: A NEW TRANSLATION WITH INTRODUCTION AND COMMENTARY 314 (25b The Anchor Bible, 1993).

67 ברייט, לעיל ה"ש 51, בעמ' 110, סבור שמקור הביטוי במנהגי ניחום אבלים, אף שזהו המקום היחיד במקרא שבו מוזכר מנהג זה.

שהמחוקק מדגיש: 1. על הפרוצדורה להתקיים בסמכות הכהן (נזכר שתיים-עשרה פעמים) ולא בסמכות הבעל; 2. יש להשקות את האישה מים (נזכר אחת-עשרה פעמים) כאמצעי לבדיקת אשמתה ולא רעל או יין כאמצעי להענשתה. שתי הדרישות חושפות את הבעיות שמוזהה המחוקק במנהג ההשקיה הקדום ומסבירות את המוטיבציה שלו למסד את המנהג, ואגב כך לעדן אותו.<sup>68</sup>

שתי הדרישות האלו משקפות למעשה את התפיסה המשפטית הכוללת המאפיינת את החוק הרשמי, המורכב מחוק הסוטה ומחוקים נוספים, העוסק בעניינה של האישה הנואפת. חוק זה, בשונה מהמנהג, מבחין הבחנה מוחלטת בין אישה שנתפסה בניאוף ובין אישה שלא נתפסה בניאוף: במקרה הראשון, האישה, וכן הגבר, נענשת בסקילה (ויקרא כ 10; דברים כב 22); במקרה השני, לא ניתן להעניש את האישה וההכרעה בעניינה עוברת למשפט שמים. ממרחק הזמן ניתן רק להעריך, ולא לקבוע באופן נחרץ, שהמחוקק אינו מייחס משמעות לתוצאותיו של הליך משפטי זה ושכל מטרתו היא להפיג את קנאתו של הבעל.<sup>69</sup> כל המרכיבים הנלווים למים – העפר, הדיו, השבועה והמנחה – משמשים רק לצורך שכנועו ברצינות ההליך.<sup>70</sup>

הבנת החוק באופן הזה מסבירה את ההקשר שבתוכו הוא נוצר ונותנת מענה לקשיים שעמם פתחתי:

### 1. המקרה השיפוטי המעורפל

החוק מציין במכוון שני מקרים שיפוטיים שונים, אישה שנטמאה ואיש שעברה עליו רוח קנאה, כדי ליצור זהות בין המקרים. בהצמדת שני המקרים המחוקק מבהיר כי אישה שנטמאה ללא עדים וראיות היא למעשה אישה שבעלה מקנא לה ולא יותר. בשני המקרים המחוקק נמנע מהכרעת הדין ומעביר אותה להכרעת שמים.

68 באותו אופן התייחס גריי (לעיל ה"ש 16, בעמ' 57-60) לחוק הנזיר (במדבר ו 1-21), שמצוי בסמיכות לחוק הסוטה. לטענתו, מטרת החוק היא למסד את תופעת הנזירות שהתקיימה בתקופת המקרא. העניין המרכזי שהמחוקק מבקש למסד הוא את תקופת הנזירות שתהיה לזמן מוגבל ולא לעולם, כמתואר למשל בנזירות שמשון. עניין זה מודגש באמצעות הביטוי "כל ימי נזרו" החוזר בצורות שונות לאורך החוק (שבע פעמים). והשוו: נות, לעיל ה"ש 18, בעמ' 54; לויך, לעיל ה"ש 20, בעמ' 229.

69 כך בוודאי מבין את תפקידה של ההשקיה ר' מאיר, לפי הסיפור בויקרא רבה ט, ט. וכך כותב על סיפור זה דניאל בויארין **הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד** 189 (עדי אופיר מתרגם, 1999): "הסיפור עולה בקנה אחד עם הרעיון של חז"ל, ולפיו מבחן המים המאררים לא נועד לגלות נשים סוטות ולהענישן אלא להתמודד עם בעלים שקנאתם מעבירה אותם על דעתם".

70 ריבוי העוברים שנפלו במהלך ההריונות והלידות וריבוי הנשים שמתו בהריון ובלידתן הסירו את החשש מאיבוד האמון בהליך.

## 2. ההליך המשפטי החריג

הליך משפטי יש לנהל אך ורק על בסיס עדים וראיות, ואכן הליך זה איננו הליך משפטי. כל מטרתו היא למסד ולעדן את ההליך הנהוג שאינו מושתת על העקרונות המשפטיים שעומדים בבסיס החוקים הרשמיים העוסקים באישה הנואפת.

## 3. השימוש הייחודי במבחן שמיים (Ordeal)

לא נעשה שימוש באורדיל בחוקים נוספים כי הוא אינו מרכיב מקובל במערכת החוקים הרשמית. כאן הוא משמש רק כאמצעי שנועד ליצור תחליף שאינו מזיק למנהג השקיית כוס הרעל.<sup>71</sup>

## 4. ההתעלמות מחטאו של הנואף

החוק אינו מתעלם רק מחלקו של הנואף, הוא מתעלם למעשה גם מחלקה של הנואפת. אם כי, ממנה נדרש, בשל מעמדה הנמוך בהשוואה למעמדו של בעלה, לעבור את ההליך המשפיל רק לצורך הרגעת קנאתו של הבעל.<sup>72</sup>

## 5. הפסיקה החורגת מהעקרונות המקובלים

אין ממתים את האישה בהתאם לקבוע בחוק (בסקילה או שריפה) מכיוון שהקריטריונים הנדרשים לבדיקת אשמה הם אחרים (עדים וראיות). גם אין מענישים את מי שהאשים אותה שלא בצדק (את הבעל), מכיוון שלתוצאות המבחן אין שום משמעות משפטית וממילא אי אפשר לקבוע שהאשמה הייתה האשמת שווא.

71 גם יעקב מילגרומ מסביר באופן הזה את העובדה שהשימוש באורדיל מופיע בחוק הסוטה בלבד. ראו: Jacob Milgrom, *The Case of the Suspected Adulteress, Numbers 5:11-31: Redaction and Meaning*, in *THE CREATION OF SACRED LITERATURE: COMPOSITION AND REDACTION OF THE BIBLICAL TEXT* 69 (Richard E. Friedman ed., 1981).

72 ניסיון מעניין לצמצום תחושת חוסר הנוחות הנובעת מיחסו המפלה של המחוקק כלפי האישה, ניתן למצוא בדבריו של ר' יוסי הגלילי בספרי במדבר, פרשה טו (מהד' האראוויטץ): "בתת ה' את יריכך נופלת [...] ובאו המים המאררים האלה במעיך לצבות בטן ולנפל ירך' [פס' 21-22], ר' יוסי הגלילי אומר: זה בטנו ויריכו של בועל. אתה אומר זה בטנו ויריכו של בועל או אינה אלא בטנה ויריכה של נבעלת? כשהוא אומר: 'וצבתה בטנה ונפלה ירכה' [פס' 27] – הרי בטנה ויריכה של נבעלת; אמור הא מה תלמוד לומר: 'לצבות בטן ולנפל ירך' [פס' 22] – זה בטנו ויריכו של בועל. מגיד הכתוב, כשם שהפורענות פוקדתה כך הפורענות פוקדתו".

## ו. סיכום ומסקנות

גם ההליך המתואר בחוק הסוטה וגם העקרונות המשפטיים שבבסיסו חריגים ומנוגדים לעקרונות המשפטיים המנוסחים בחוקים המקבילים בחומש. מצב זה מעורר קושי בנוגע לתפקידו של ההליך ולמהותו של החוק. עיון בטקסטים שאינם משפטיים חושף דימוי שמתוכו ניתן לשחזר מנהג קדום שמכיל הליך משפטי דומה – השקיית הכוס את האישה הנואפת. השערתו של מק־קייין בנוגע לדימוי כוס התרעלה שהוצג למעלה, נכונה אפוא; אבל בכיוון הפוך. מקורו של הדימוי איננו בחוק הסוטה אלא מקורו של חוק הסוטה בנוהג המשתקף בדימוי כוס התרעלה.

השוואת ההליך שבחוק עם ההליך שבמנהג המשוחזר מצביעה על שני הבדלים יסודיים: (1) הבעל משקה במנהג והכהן משקה בחוק; (2) הכוס מלאה רעל במנהג והיא מלאה מים בחוק. הבדלים אלו מלמדים שהמחוקק מאמץ כביכול את המנהג הקדום, אבל רק כביכול. שכן ההשקיה שבחוק, בניגוד לזו שבמנהג, לא משמשת להענשת האישה באמצעות פגיעה בבריאותה ובבריאות עוֹפְרָה אלא לבדיקת אשמתה, בדיקה שבכוחה להשפיע בעיקר על קנאתו של הבעל.<sup>73</sup> אם כן, המוטיבציה של המחוקק היא למסד ולעדן, ובכך למעשה לעקר, את המנהג הקדום. הצורך בחקיקה ואופייה של החקיקה, הכוללת אימוץ מדומה של ההליך שבמנהג, מלמדים על מושרשותו של המנהג ועל הקושי של החברה (הבעלים) להרפות ממנו. הבנת מגמתו של חוק ייחודי וחידתי זה מלמדת, עד כמה הדוק הקשר שבין החקיקה ובין המנהג ועד כמה חיוני לעסוק בהם כמכלול אחד.

### הערה בנוגע לאופיו של חוק הסוטה בספרות הבתר־מקראית

מאמר זה עוסק ביחסים שבין המנהג לחקיקה המתקיימים בתוך המקרא עצמו, אבל היחסים בין השניים אינם מסתיימים עם חתימת המקרא אלא הם משליכים קדימה אל הספרות הבתר־מקראית. לא ארחיב בסוגיה זו, שדורשת דיון נפרד, ואף על פי כן אבקש להעיר הערה חשובה לסיום.

התנאים מתייחסים לאישה הנואפת/החשודה בניאוף כמי שנדרש להענישה ולא כמי שנדרש לבודקה, כפי שמסביר ישי רוזן־צבי בהתייחסו לתוספתא, סוטה ג, ה: "מן הברייתא מצטיירת תמונה שונה מאוד מזו העולה מפרשת סוטה המקראית. בניגוד לטקס המקראי, שהוא טקס בדיקה (Ordeal) אשר מיועד לבחון את חפותה או אשמתה של

73 כמה חוקרים טענו כבר בעבר כי חוק הסוטה נועד להגן על נשים חפות מאשמה יותר מאשר להעניש את החוטאות בניאוף, ראו Jack M. Sasson, *Numbers 5 and the "Waters of Judgment"*, 16 BIBLISCHE ZEITSCHRIFT 249 (1972); בריכטו, לעיל ה"ש 17, בעמ' 55-70; מילגרומ, לעיל ה"ש 71, בעמ' 69-75; Eve L. Feinstein, *The "Bitter Waters" of Numbers 5:11-31*, 62 VETUS TESTAMENTUM 300 (2012).



הסוטה, ושרק במקרה של אשמה הוא מסתיים בהענשת הסוטה בידי האל, הרי שבכרייתא מתואר כולו כרצף אחד של ענישה.<sup>74</sup> התמונה שהתנאים מציינים נובעת ללא ספק מכך שהם קושרים בין חוק הסוטה בספר במדבר ובין כוס התרעלה שבספרות הנבואה.<sup>75</sup> אולם מדוע הם קושרים בין השניים?

רוזן־צבי מסביר זאת בעובדה "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".<sup>76</sup> במילים אחרות, מכיוון שלטקס אין רלוונטיות מעשית התנאים אינם עוסקים בפרטי הטקס לצורך יישומו בפועל. במקום זאת, הם משתמשים בו למטרות אידיאולוגיות־חינוכיות; ובמסגרת עיצובו לצרכים אלו הם שואלים מוטיבים רלוונטיים מהנבואה, אף שהם אינם תואמים את החוק.

לאור דבריי נראה שההסבר הוא אחר. התנאים סבורים, בצדק, שדימוי כוס התרעלה המופיע בספרות הנבואה משקף מנהג שנהג למעשה. ומכיוון שהם סבורים, שלא בצדק, שהנבואות שהדימוי מופיע בהן מאוחרות לחוק, הם משתמשים גם במרכיבים המופיעים בנבואות כשהם באים לנסח את פרטי החוק.

ההבדל בין עמדת התנאים ובין העמדה שהצגתי במאמר נובע מהיחס השונה לכרונולוגיה של הכתובים המקראיים, ומשקף את שתי מערכות היחסים המשלימות שבין המנהג ובין החוק כפי שהגדיר אותן אנגלרד:<sup>77</sup> א. התנאים מתייחסים לנבואות כספרות שהיא מאוחרת לתורה; שהיא ניתנה כבר בסיני. אם כן, המנהג שמשתקף בדימוי מאוחר לחוק שבחומש ומשמש לו כחקיקת משנה, ולכן יש לתת מקום למרכיביו במסגרת ניסוח פרטי החוק במשנה. תהליך זה משקף את המערכת הראשונה – המנהג

74 ישי רוזן־צבי, "הוי המעמיקים מה' לסתיר עצה" – עיון בתוספתא, סוטה ג, ה" תרביץ ע 367, 373 (תשס"א). דברים דומים הוא כותב בספרו על מסכת סוטה שבמשנה: "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". ראו ישי רוזן־צבי הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה 168 (תשס"ח).

75 ביטוי ברור ליהוי הקשר בין החוק לדימוי ניתן למצוא גם בפסיקתא רבתי כו (מהד' איש שלום, קטט ע"ב). (לנוסח אנגלי מדויק ראו, PESIKTA RABBATI: DISCOURSES FOR FEASTS, (Fasts, and Special Sabbaths, vol. 2, 527-528 [William G. Braude trans., 1968]: "אמר ירמיה אומר לכם למה אני דומה. לכהן גדול שעלה גורלו להשקות מים המרים. וקרבו את האשה אצלו ופרע ראשה (ופירסמה בטרם) [פרסס את שערה] נטל הכוס להשקותה. נסתכל בה שהיא אמו. התחיל צווח ואומר אוי לי אמי שהייתי משתדל מכבדך והריני מבזך. כך היה ירמיה אומר אוי לי עלייך אמי ציון. שהייתי סבור שאני מתנבא דברים טובים וניחומים והריני מתנבא עלייך דברי פורענות".

76 רוזן־צבי, הטקס, לעיל ה"ש 74, בעמ' 166.

77 וראו לעיל עמ' 4.

מוסיף על הדין הקיים ומשלים אותו. ב. המחקר המקראי הביקורתי מתייחס לחלקים רבים בחומש, ובוודאי לחוק הסוטה הכוהני, כמאוחרים לנבואות (כפי שנהוג היה לכנות זאת בעבר: *lex post prophetas*). אם כן, חוק הסוטה מאוחר למנהג שמשקף בדימוי ודורש התנהגות אחרת מזו שבמנהג, ולכן לא היה ראוי לתת מקום למרכיביו של הדימוי במסגרת ניסוח פרטי החוק במשנה. תהליך זה משקף את המערכת השנייה – החוק דורש התנהגות אחרת מזו המקובלת בפועל.