

הרישום הביבליוגרפי של מאמר זה הוא כדלהלן:

מ' בר-אילן, 'בין מציאות בדויה לבדיה היסטורית: ביקורת על: ישי רוזן-צבי, הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה, ירושלים: מאגנס, תשס"ח, 316 עמודים', קתרסיס 16 (תשע"ב), עמ' 111-73.

Abstract

Between False Reality and Fictional History

Review of: Ishay Rosen-Zvi, *The Rite that Was Not: Temple, Midrash and Gender in Tractate Sotah*, Jerusalem: Magnes, 2008 (Hebrew).

Meir Bar-Ilan

This paper is a review of a book which constitutes a revised dissertation submitted to Tel Aviv University in 2004. Rosen-Zvi discusses the ceremony of the wayward wife according the Tannaitic sources and explains in what way this ceremony differs from its Biblical predecessor. He comes to the text with modern cultural insights taken from such sources as Foucault, for example, and explains the gestures and other aspects of the ritual. He subsequently concludes that the ceremony described in the Mishnah is nothing but a fictional reality that had never actually taken place (at least in the era of the Second Commonwealth).

However, though Rosen-Zvi promises to discuss the rite itself more than the text, he shows incompetency in his anthropological methodology. For example, he doesn't explain the significance of the ceremony as an ordeal, nor does he demonstrate awareness of the meaning of the ceremony as a rite of passage. He does not appear to perceive the uniqueness of the Biblical ordeal as comprised in the written text, one that is unlike any other ordeal in scripture, nor does he seem aware of the grave psychological effect on the suspected wife (since there is nothing dangerous in the ceremony in and of itself). In all, the work shows the failure of Judaic Studies scholarship when investigates Ritus without the help of Anthropology.

Though Rosen-Zvi is fully competent in philology, he evaluates the historical evidence with a touch of nihilism and favors theory rather than doing the requisite historiographical work that is mandatory for anyone who researches in Judaic Studies. After reevaluating the sources that were before Rosen-Zvi and consulting additional sources that he ignored, it becomes evident that the ceremony of Sotah took place in the Temple until it was abolished in the first century.

בין מציאות בדויה לבדיה היסטורית

ביקורת על: ישי רוזן-צבי, הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה, ירושלים: מאגנס, תשס"ח, 316 עמודים.

מאיר בר-אילן

הספר המוצג לקורא הוא ניתוח אינטרדיסציפלינארי של טקס הסוטה כפי שהוא מתואר במשנת התנאים ובספרות תלמודית נלווית. הספר הוא עיבוד של עבודת דוקטוראט שהוגשה באוניברסיטת תל-אביב ארבע שנים קודם לכן.¹

הספר פותח בייחודה של משנת סוטה, ולאחר מכן באים שמונה פרקים המוקדשים להיבטים שונים של המשנה, ולבסוף נחתם הספר ב'אחרית דבר'. להלן סדר הפרקים ושמותם: פרק ראשון, קינוי וסתירה; פרק א משנה ב; פרק שני, האיום; פרק א משנה ד; פרק שלישי, מחוות הביזוי; פרק א משניות ה, ו; פרק רביעי, השתייה והמוות; פרק ג משניות ד, ה; פרק חמישי, 'מידה כנגד מידה' בטקס הסוטה; פרק שישי: ראליה ואידיאולוגיה במשנת סוטה; פרק שביעי, ענישות תיאטרליות: יחזקאל טז והזירה הרומית; פרק שמיני, טקסים וטקסטים: חידתה של משנת סוטה; אחרית דבר: המקדש שבמשנה. לספר מצרפת רשימה ביבליוגרפית, מפתח עניינים ושמות, ומפתח מקורות.

במחקר להלן ייבחנו שני היבטים של הספר שלפנינו: האחד יעסוק בביקורת התרבות: כיצד מפרשים טקסים, ולאחר שימוצה הדיון בהיבט האנתרופולוגי של הטקס יעבור הדיון לשלב שני ובו ייבחן הפן ההיסטוריוגרפי של הטקס. דיון זה יבחן את השאלה המתודולוגית כיצד מפרשים מקורות היסטוריים, ובמסגרתו תיבחן השאלה האם ניתן לומר כי טקס הסוטה לא התקיים, על פי התיאור המובא במשנת התנאים. דיונים אלו ייחתמו בסיכום הבא ללמד על התובנות העולות מבחינתו של ספר זה.

א. ביקורת התרבות

בפתיחת הספר מובאת הצהרת-כוונות של המחבר, לא רק ביחס למטרת המחקר, כי אם גם ביחס לעובדה ששיטת המחקר שלו שונה מן המקובל במדעי היהדות. ואכן, תופעה זו ניכרת בכך שעבודת הדוקטוראט, עליה מבוסס הספר, נכתבה במקורה תחת השגחתם של שני מנחים: אחד המלמד פילוסופיה יהודית, והשני העוסק בפילוסופיה מודרנית. כלומר, העבודה לא נכתבה תחת השגחתו של מנחה בהתאם למסורת מדעי היהדות. לשון אחרת, במקום מנחה תלמודיסט או היסטוריון תלמודי, כתב רוזן-צבי (להלן: ר"צ) מנקודת ראות שונה, ברצונו לשלב תובנות מודרניות עם טקסט תלמודי העוסק בטקס מקראי. על פניו, סטייה זו מן המקובל בכתיבת עבודות דוקטורט אינה פסולה, ולמעשה אף ניתן לברך על כך, שכן הבאת תובנות חדשות לתחום מחקרי כלשהו, ובמקרה זה: לבית המדרש של מדעי היהדות, היא הרי לב-ליבו של המחקר האקדמי.

הספר כולו עוסק בטקס הסוטה, המקראי כמו גם המשנאי, ובפירושו התרבותי במציאות ההיסטורית, וראוי שיידע הקורא כבר מראשית הדברים כי מאז שנת 1886 התפרש טקס הסוטה המקראי כאורדיל (מלה ממוצא גרמני: Urteil), במשמעות של משפט, ולא במשמעות של 'דרך-ייסורים' במשמעה (המודרני), הוא הרעיון העומד בתשתית הטקס.² רק מיעוט יוצא-דופן דוחה את זיהויו של טקס הסוטה

¹ להשוואה ולסקירת תולדות המחקר, ראה: Lisa Grushcow, *Writing the Wayward Wife: Rabbinic Interpretations of Sotah*, Leiden – Boston: Brill, 2006.

² י' ליכט, פירוש על ספר במדבר [א-י], ירושלים תשמ"ה, עמ' 67-74, 166-169. ספרות על אורדיל רמוזה בספרו של ר"צ, עמ' 120 הע' 81. ראה עוד: J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1917, IX, pp. 507-533.

עם אורדיל,³ בעוד הרוב הגדול של החוקרים קיבל עמדה זו, ולפיכך, ייפתח הדיון להלן באורדיל: מהותו, משמעותו, וכיוצא בכך, ורק לאחר הבהרות אלו ניתן יהיה לעמוד על תכונות נוספות של הטקס, ועל המיוחד שבו.

א.1 אורדיל

ייחודו של משפט-סוטה הוא בכך שמשפט הנאשמת נערך שלא לפי פרוצדורה משפטית בהתאם לסדר הדין המקובל: שופט השומע תובע, נאשם ועדים, אלא מדובר במשפט בו אין שופט בשר-ודם, וגם אין עדים: יש בעל מאשים ואשה נאשמת, אך אין אפשרות לברר את טיב האשמה ורקעה, ופסק הדין ניתן בידי שמים. לחוקרי התרבות ידועים סוגים שונים של אורדיל, ובמקרה הנדון עתה נערך המשפט האלוהי ללא גרימת נזק לנאשמת, שלא כמו במקרה בו האורדיל מבוסס על גחלים, סם כלשהו, וכיוצא בכך. ברור, אפוא, שמדובר בפסק-דין בו לפסיכולוגיה יש מקום מרכזי (אף אם תחום זה כלל לא נדון במחקר), ונראה שהמחוות הדרמטיות (שכן נדונו במחקר), כמו גם נוכחות הקהל בטקס, סתירת שיערה ובגדיה של הנאשמת, ומחוות נוספות, נועדו להעצים את האפקט הפסיכולוגי. ואולם, ר"צ לא הקדיש כל דיון לאורדיל בפני עצמו, והקורא שאינו מכיר את המושג לא יכול לדעת מה ייחודו של טקס זה, ובכך אבדה נקודת-תצפית חשובה על הטקס. רק בעמ' 120 (לאחר כמחצית מהספר), נחשף הקורא לראשונה לאורדיל, וגם זאת בהערות שוליים בלבד, שעניינה הפניות ביבליוגרפיות. מאוחר יותר (עמ' 122) מתייחס ר"צ לאורדיל, ושוב צומצם הדיון להערות שוליים אחת. לאמור, בספר העוסק באורדיל, העיקר חסר מן הספר: הדיון באורדיל.

אחת השאלות החסרות בספר זה היא: כיצד להסביר את הסתירה המהותית בין חוקי התורה לבין הליכי האורדיל. לעומת האורדיל בו מתבררת האמת (מבלי לדון במושג ה'אמת' עתה), ללא עדים ושופט, הרי שבתורה ניכרת הקפדה על משפט מסודר החל מימיו של יתרו (שמות יח, יג-כז), עבור למודעות לחשיבות עדים במשפט (במדבר לה, ל; דברים יז, ו; שם יט, טו), וכלה בבירוקרטיה מלכותית.⁴ השאלה המתבקשת היא: כיצד אפשרה התורה כניסתו של טקס שאין בינו לבין משפט פרוצדוראלי ולא כלום. האורדיל הוא טקס כה חריג עד כי אי אפשר שלא לתהות כיצד נמצא לו מקום בתורה, במערכת משפטית ממוסדת, שהרי אין יותר ממוסד מטקס הנערך במשכן (במדבר ה, ז), או במקדש (סוטה א, ה), על ידי כהן. לכאורה, פטור היה ר"צ משאלה זו, שכן מגמת המחקר הנדון עתה היא לבחון את הטקס המשנאי בזיקתו לתורה, ולא את חוק התורה בזיקתו למעשי אורדיל אחרים. ואולם, היעדרו של כל דיון בסתירה פנימית זו, כמו גם במשמעותו של האורדיל, גורם לחוסר-יכולת להעריך את תרומתם של חז"ל לטקס המקראי; קודם שבוחנים את תרומת חז"ל לטקס יש לבחון את האורדיל בכלל, ואת חריגותו ומוצאו בפרט.

למרבה הפליאה, על ייחודו של אחד משלבי הטקס לא עמדו כל החוקרים אותו, ור"צ בכלל, והכוונה היא לכתיבה, פעולה שאין דוגמתה בכל אורדיל מוכר אחר.⁵ אף כי המצאת הכתב קדמה להופעה

³ Herbert Ch. Brichto, 'The Case of the SOTA and a Reconsideration of Biblical "Law"', HUCA, 46 (1975), pp. 55-70; Tikvah Frymer-Kensky, 'The Strange Case of the Suspected Sotah (Numbers V 11-31)', VT, 34 (1984), pp. 11-26. שני החוקרים התמקדו בטקסט, ולא בטקס, ודחו את ראיית הטקס כאורדיל אף אם הקדישו לכך מקום מועט. בריכטו סבור שמדובר בטקס מאגי, בעוד שפרימר-קנסקי מפרשת את 'וצבה בטנה' כצניחת-רחם, ואת מי המרים היא מכנה 'שיקוי מיסטי'.

⁴ א' אלט, מקורות החוק הישראלי, ירושלים תשכ"ו (=בנוסח משופר: A. Alt, Essays on Old Testament History and Religion, Oxford: Basil Blackwell, 1966, pp. 79-132); ב' מזר, כנען וישראל, ירושלים תשל"ד, עמ' 208-221.

⁵ השווה: J. Morgenstern, 'Trial by Ordeal Among the Semites and in Ancient Israel', D. Philipson (ed.), Hebrew Union College Jubilee Volume (1875-1925), Cincinnati 1925, pp. 113-143. טוען מורגנשטרן כי בין השבטים הערביים במאה ה-20, קיים מנהג של כתיבת קללה ובליעתה, אלא שלפי

ההיסטורית של עם ישראל באלפי שנים, נבדלה דת ישראל מכל שכנותיה, כמו גם קודמותיה, במרכזיות הכתיבה (כפעולה), והכתב (כמוצר-מוגמר), באמונה ובמעשה הדתי,⁶ כפי שניכר הדבר במעמדה המיוחד של הכתיבה בתורת-ישראל, בשונה מדתות אחרות בנות הזמן.⁷ ואכן, הכתיבה כביטוי לשוני שבין ישראל לבין התרבויות השכנות ניכרת גם באורדיל: בטקס הסוטה (כמו גם בגירוש אשה, ועוד). הואיל ומקור האורדיל הוא במשפט קמאי ושבטי (שהתהווה בתרבות אוראלית), הרי שיש לראות בהיקלטות הטקס בחוק המקראי, במשכן ובמקדש (שהתהווה בתרבות ליטראטית), כביטוי של החשיבה הפראית.⁸ לאמור, הטקס הקדום אינו אלא שריד מעולם קדם-מקראי,⁹ אשר הותר לבוא בקהל ישראל, וליתר דיוק: לתוך העולם הכהני הממוסד, אך בתנאי שהוא יעבור תהליך של ביות, ריכוך ושדרוג: הטקס יתקיים במקדש, יבאו קרבן ומנחה, כהן יכתוב את הקללות על ספר, ולכתיבה יהיה מקום מרכזי בטקס.¹⁰

ובכן, מעמדה הגבוה של הכתיבה בישראל, מצד אחד, והפגם המובנה באורדיל, מצד שני, באים ללמד שטקס הסוטה המקראי משקף חדירת מנהג עממי מן החוץ פנימה, תוך שדרוגו לטקס בו

תיאורו אין מדובר באורדיל אלא בהרתעה, ויש להשוות את המתואר שם עם יחזקאל ג,ג (או עם טקס-חניכה, היינו טקס-מעבר, אשכנזי מאוחר). בכל מקרה, בתקופת הג'ה'ליה לא ידעו שבטי ערב קרוא-וכתוב (למעט מעט נבטים).

⁶ המקדש היה לא רק מרכז דתי כי אם גם מרכז כתיבה, ואלוהי ישראל מתואר כמי שכתב ספר במרום ונתנו לישראל (שמות כד, יב; שם לב, לב). בהמשך לכך, האל ציווה את עבדיו הנביאים לכתוב את דבריו-דבריהם (שמות לד, כז; ישעיה ח, א; שם ל, ח; ירמיה לו, ב; יחזקאל כד, ב; שם לז, טז; שם מג, יא; חבקוק ב, ב; ועוד), ומשה (הלוי) מתואר לא-אחת ככותב (שמות יז, יד; שם כד, ד; שם לד, א; במדבר יז, ז; שם לג, ב; דברים לא, ט; שם לא, כד). אין ספק כי לכתיבה היה מקום משמעותי ביותר באמונת ישראל כפי שניכר הדבר, במקומה של ההקראה והכתיבה בטקסים דתיים, ובפרט בטקס-מעבר (דברים כז; יהושע ח, לב; שם כד, כו; שם מ"א, יכה). כמו כן היתה הכתיבה לחלק בלתי-נפרד מהצגת הנבואה בפני הציבור (יחזקאל ט, ד; שם לז, טז). כיוצא בכך, על בגדי הכהן הגדול נכתבו מלים (שמות לט, ל), ובמקום הקדוש ביותר במשכן נמצא טקסט כתוב שניתן על ידי האל. יתרה מזו, קיימות בתורה כמה מצוות המחייבות כתיבה (דברים ו, ט; שם יז, יח; שם כד, א; שם לא, יט), ונמצא ששורשו של הכינוי המאוחר (שמקורו בקוראן), 'עם הספר', נעוץ עמוק בתנ"ך.

⁷ עיין: ג' גודי וא' ווט, 'ידיעת קרוא-וכתוב ותוצאותיה', א' שטאל (עורך), ידיעת קרוא-וכתוב והמעבר לתרבות מודרנית (מספרות החינוך: קבצי מאמרים מתורגמים, קובץ ז'), ירושלים תשל"ג, עמ' 42-76; J. Goody, *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

⁸ ברמה העקרונית ניתן לכרוך את תרבות אוראלית עם חברה נומאדית ללא מרכז כלשהו, בעוד שתרבות ליטראטית כרוכה בחברה אורבאנית אשר לה מרכז שלטוני (ודתי). לחלוקה זו ולזיקתה לחברה המקראית, ראה: William M. Schniedewind, *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 91-117.

⁹ על עקרון ההישרדות, והמחקר ביחס אליו, ראה: J. W. Rogerson, *Anthropology and the Old Testament*, Oxford: Basil Blackwell, 1978, pp. 22-45.

¹⁰ לתהליך המוצע כאן יש מקבילה תרבותית המתועדת מבחינה היסטורית: חדירת אורדיל פגאני לתוככי הכנסייה בימי הביניים (עד שבוטל). ראה: Sh. Eidelberg, 'Trial Ordeal in Medieval Jewish History: Laws, Customs and Attitudes', PAAJR Jubilee volume 1978-79, I, pp. 105-120. שבטקס הקדם-מקראי הוטל רעל במי המרים, ורעל זה הושמט מהטקס עת נכנס למקדש ה'. פרייזר אסף דוגמאות רבות מאד של אורדיל באמצעות רעל, וכך גם הוא מכנה את טקס הסוטה המקראי (ללא כל הסבר). ראה: Theodor H. Gaster, *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament*, New York: Harper & Row, 1969, pp. 280-300.

לכתיבה היה מקום משמעותי, ככל ענייני הכתיבה המייחדים את הפולחן הישראלי.¹¹ הכתיבה, כחלק משמעותי בטקס, היא ש'הכשירה' את כניסתו של טקס קמאי אל הקודש פנימה, כשם שהיא גרמה להכנסת דבר האלוהים לקירבה של הנאשמת.¹² ברם, ר"צ לא דן באורדיל, ולא בכתיבה, ובהיעדרם של דיונים הכרחיים אלו נמנע ממנו מלחדור אל הטקס פנימה. ר"צ תיאר את הטקס כאדם החסר הכשרה אנתרופולוגית המשתתף בטקס של שבט קמאי, ובהיעדר הכשרה (ובהנחה שהיה מודע לשלבי הטקס השונים), אין הוא יכול להבין את שראו עיניו. לכאורה, מי שמצהיר בפתיחת דבריו כי (עמ' 1): 'במוקד ספר זה יעמוד הטקס', אמור ללמוד את המתודולוגיה של בחינת טקסים, קרי: אנתרופולוגיה, אך למעשה במוקד הספר עמד הטקסט של המשנה. לו באמת היה מנסה ר"צ לקיים את כוונתו המקורית הוא היה פונה לא רק לאנתרופולוגיה כי אם גם לתקדימים הבוחנים את המסורת היהודית מנקודת הראות האנתרופולוגית, ואולי היה הולך בדרכם של העוסקים ביהדות מן הפן האנתרופולוגי, כגון רפאל פטאי – חוקר מדעי היהדות ואנתרופולוג – אשר הראה בצורה משכנעת למדי כי טקס שמחת בית השואבה היה טקס שחדר מבחוץ אל המקדש.¹³ ואולם, הואיל ור"צ לא הלך בדרך המוצעת כאן, היינו הוא לא עמד על ייחודו של האורדיל ביחס לתורה, ואף לא דן בסתירה הפנימית שבין אורדיל לבין כתיבה, יצא לקוי הדיון שלו בערך המוסף של חז"ל ביחס לטקס המקראי.

הדיון בייחודו של טקס הסוטה בהשוואה ליתר חוקי התורה עשוי היה להבהיר תופעה נוספת לה היה מודע ר"צ, אך היא נותרה חסרת-מענה: מה הביא את חכמי המשנה לתאר את האורדיל כ'מידה כנגד מידה'? הרי שתי תופעות אלו סותרות אחת את השנייה: האורדיל מייצג משפט אלוהי, מקרה חד-פעמי בתורה, בעוד שהתבונה 'מידה כנגד מידה' מייצגת את מערכת המשפט המקראי בכלל, החל מ'עין תחת עין' וכלה בעונש (דברים כה, יב): 'וקצ'תה את כפה' – ענישת האבר החוטא (בדמיון לענישת הסוטה: 'וצבתה בטנה'). ר"צ מודע לחידושה של המשנה (עמ' 144) המחילה את העקרון הטליוני ('מידה כנגד מידה'), על כל מהלך הטקס, אך יחד עם זאת אין הוא מסביר מדוע קרה הדבר. והנה, דומה כי את שהוסבר לעיל ביחס לחדירת האורדיל לתורה ניתן ליישם גם בקשר לתבונה הטליונית של חז"ל ביחס לסוטה: מדובר בתפישה עקרונית שנועדה להכשיר את האורדיל.¹⁴ הקניית עקרון טליוני לטקס האורדיל היא, למעשה, הבנת האורדיל לא כמשפט קמאי חסר-פשר, מנקודת-ראות הממוסדת, כי אם כחלק ממערכת משפטית מוכרת: כשם שחלק לא-קטן מחוקי התורה

¹¹ מ' בר-אילן, 'התורה הכתובה על האבנים בהר עיבל', ז"ח ארליך וי' אשל (עורכים), מחקרי יהודה ושומרון, ב, קדומים – אריאל תשנ"ג, עמ' 29-42. בטקס שבהר עיבל, כמו גם בטקס הסוטה, קראו וכתבו קללות (וברכות), בפני העוברים בטקס-מעבר (עליו להלן).

¹² טקס קמאי מעין זה רמוז (או: כתוב) בשמות לב, כ: 'ויקח את העגל אשר עשו וישרף באש ויטחן עד אשר דק ויזר על פני המים וישק את בני ישראל' (עבודה זרה מד ע"א). מדובר באורדיל לנאשם בעבודה זרה, ובטקס ללא כתיבה. ראה: M. Fishbane, 'Accusations of Adultery: A Study of Law and Scribal Practice in Numbers 5:11-31', HUCA, 45 (1974), pp. 25-45 (esp. n. 51). (במדבר יז), נקבע המנהיג באמצעות אורדיל של פריחת מטה השקד (פריון, הטבע) עליו נכתב שם המועמד (התרבות). השווה עוד לדברי גסטר (לעיל, הע' 10), עמ' 301.

¹³ ר' פטאי, אדם ואדמה, ב, ירושלים תש"ג, עמ' 161-192. פטאי היה הדוקטוראנט הראשון למדעי היהדות באוניברסיטה העברית, אך גישתו האנתרופולוגית (וגם בשל סיבות אחרות), גרמו להתעלמות ממנו. השווה, למשל: א"א אורבך, ההלכה: מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים תשמ"ד, עמ' 28-29, 243; אורית אבוהב, 'פני אדם: על תרומתם של האנתרופולוגים אריך בראואר ורפאל פטאי לחקר האנתרופולוגיה של היהודים', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, כב (תש"ס), עמ' 155-173.

¹⁴ ר"צ מודע לעמדתה של יהודית האופטמן (עמ' 173) כי 'דיני הראיות הם פיתוח מאוחר יותר, אשר נועד לרסן (ולמעשה לבטל) את הטקס הקדום והאליים'. מוטב, לדעתי, להמיר את המלה 'לרסן' במלה 'להכשיר', ולוותר לגמרי על המלה 'האליים'.

מבוססים על העקרון הטליוני,¹⁵ כך אף פרטי טקס הסוטה נתפרשו בתורת התנאים כנעוצים בעקרון הטליוני: אם חטאה – יענש האבר החוטא, ואם לא חטאה, תפוצה בברכת-בנים (בבחינת שכר לאבר שנחשד). הקניית לוגיקה משפטית זו לאורדיל הקלה על 'עיכולו' של הטקס בחברה מתקדמת בהרבה מהחברה היהודית הקדומה שלא ראתה כל פסול בהליך-משפטי זה. עם זאת, חובה לשים לב לכך שהתנאים לא הסתפקו רק בהקניית לוגיקה טליונית (שהם עצמם הסתייגו ממנה),¹⁶ אלא הם הוסיפו נדבכים נוספים של משפט ממוסד הבנוי על כרעי האורדיל. כך, למשל, הוסיפו התנאים סייגים שונים לקיומו של טקס הסוטה, כגון: עדים (שראו את האשה מתייחדת עם זר), הקניית מעמד של התראה לקינוי, הדדיות (שאף האישי יהיה נקי מעוון), ועוד.¹⁷ הוספת סייגים מגבילים אלו לטקס הסוטה הקנתה לטקס האורדיל אופי של משפט רגיל, וכך הוכשר הטקס הקדום לתוך המערכת המשפטית הממוסדת המאוחרת יותר. סייגים אלו, צמצמו, כמובן, את אפשרויות קיומו של הטקס (בדומה לדרישות התנאים ביחס לבן סורר ומורה), אך החשוב הוא שבתקופה הבתר-מקראית קיבל טקס הסוטה משמעויות שלא היו לו בתחילה; מאורדיל למשפט ממוסד.

עיון בטקסי אורדיל (שלא בוצע בספר) מלמד על שדרוג הטקס הקמאי והכשרתו כדי להיכנס לפולחן הישראלי (בשלב הקדום), ועיון בתובנות חז"ל ביחס לטקס, מהן מפורשות ומהן נסתרות,¹⁸ מלמד על שלב נוסף (ומאוחר יותר) בתהליך הכשרתו של טקס שאין בינו לבין מערכת המשפט הממוסדת ולא כלום.¹⁹ ברור, אפוא, כי על רקע זה ניתן להבין מדוע בוטל טקס הסוטה, שכן מערכת-חוק ממוסדת אינה יכולה להשלים עם טקס בו מתבררת האמת באמצעים בלתי 'תקניים',²⁰ אלא שגם היבט זה של ביטול חוקי התורה על ידי התנאים לא טופל כיאות.²¹

א.2. בין אורדיל לענישה

¹⁵ C. Carmichael, *Biblical Laws of Talion*, Oxford Centre for Postgraduate Studies, Oxford 1986; E. Enker, 'Lex Talionis: The "Plain Meaning" of the Text', *S'vara*, 2 (1991), pp. 52-55; B. Sharon Byrd, 'Justice and Talionis', *S'vara*, 2 (1991), pp. 65-68.

¹⁶ ורד נעם, מגילת תענית: הנוסחים – פשרם – תולדותיהם, בצירוף מהדורה ביקורתית, ירושלים תשס"ד, עמ' 206-216. ניתן לשער כי בשלב הקדם-תנאי, בבית המקדש בירושלים, הוקנתה לטקס הסוטה משמעות טליוניות, ורק בשלב מאוחר יותר, התנגדו התנאים לעקרון הטליוני, והטקס חסר-הפשר עבר תהליך של 'משפטיזציה'.

¹⁷ מ' הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן, ירושלים תשנ"ז, עמ' 94-112.

¹⁸ ר"צ (עמ' 120-121), דוחה בצדק את הצעתה של יהודית האופטמן כי עקרון 'הזכות תולה' מביע התנגדות לטקס. נראה שאף הקניית עקרון זה לטקס האורדיל נועדה להכשיר את הטקס, שכן הוספת 'הזכות תולה' לטקס משווה בין האורדיל לבין פרוצדורה משפטית מקובלת בה נעשה שימוש בעקרון זה (בוודאי במשפט אלוהי).

¹⁹ דוגמת המופת להחדרת טקס מן החוץ פנימה (קרי: מדת עממית לדת ממוסדת), יש לראות בטקס ניוסוך המים, כפי שעמד על כך פטאי (לעיל). עם זאת, ניתן להצביע על מנהגים נוספים בתקופה מאוחרת יותר שזכו לקבל הכשר ולהיכנס לעולם ההלכה (ובהם: כל נדרי, תשליך, כפרות, ועוד).

²⁰ באנגליה בוטל האורדיל ב-1818 (י' ליכט, פירוש על ספר במדבר [א-י], עמ' 166).

²¹ שם עמ' 175-180. ר"צ מציע 'ביקורת סמויה כלפי טקס הסוטה הבודק את הנשים, בעוד הגברים נואפים כרצונם', ויש בכך ניוסוך מטעה לאור חוקי הניאוף במקרא החלים גם על גברים. יתר על כן, בכך מסייג ר"צ את הדיון מבעייה מהותית של טקס אורדיל (שאינו בו איזון מגדרי, כי מוצאו בחברה מסורתית), לשאלה מגדרית בעלת אפיון מודרני (שר"צ מוצא לה תימוכין במקורות). עוד לעניין ביטול הטקס ראה להלן.

פרק שביעי מכונה 'ענישות תאטרליות – בין יחזקאל למשנה' (עמ' 181-225), בו דן ר"צ בעונש הנואפות ביחזקאל טז ו-כג בהשוואה לעונשה של הסוטה, ודין המשנה מושווה לענישה הרומית. למעשה, אם ר"צ היה בוחן את המיוחד שבאורדיל הוא היה מוצא שפרק זה אינו מעלה ואינו מוריד, ולהלן הסבר לדברים.

המיוחד באורדיל הוא שהעברין אינו נענש בידי אדם אלא בידי שמים. אם הנאשם היה צריך להתנסות בגחלים ניתן היה לתלות את צדקתו או את אשמתו במזל, אך בטקס הסוטה אין כל פגיעה גופנית באשה, ועל כן אין לבאר את התיאור המקראי 'וצבתה בטנה ונפלה ירכה' אלא כענישה עצמית של הנאשמת מכוח אוטומוגסטיה (לאחר שעמדה תחת לחצים פסיכולוגיים והותשה באופן נפשי). לפיכך, אין מקום להשוואה כלל בין פרשת הסוטה, העוסקת באשה החשודה כעבריינית, לבין אשה שהתברר כי היא עבריינית, כמתואר ביחזקאל. כיוצא בכך, הזירה הרומית היתה לא רק זירת שעשועים, כי אם גם ביצוע של עונשים פומביים (כפי שהיה גם באירופה עד למאה ה-19), ואין כל מקום להשוות ענישה פומבית עם טקס אורדיל, שעניינו בחינת הנאשם, ואינו ענישה דווקא, ולו מן הטעם שהאשה עשויה להתגלות כצדקת ולא יחול עליה כל עונש.

הצד השווה בין יחזקאל (והושע ב,ה: 'פן אפשיטנה ערמה'), לבין טקס הסוטה הוא בכך שבכל המקרים מפשיטים את האשה, אך בכך מסתיימת ההשוואה. יתרה מזו, בתהליך הענישה מופשטת האשה הפשטה גמורה, בעוד שבמקרה של הסוטה (במשנה, לא במקרא) מדובר רק בחשיפת החזה, מעשה שאולי אינו מוסיף כבוד גדול, אך מצד שני אינו דומה לחשיפת הערווה. ברם ר"צ לא עמד על השוני שבין אורדיל לבין בצוע גזר-דין (ובכך ממשיך הוא את מחשבת חז"ל), כשם שלא עמד על השוני בין חשיפת החזה הנשי בלבד לבין חשיפת הגוף כולו. חשיפת הגוף כולו נחשבה לבושה ועלוב, בעוד שחשיפת החזה נועדה להשפלה לצורך השגת אפקט פסיכולוגי, או: מניפולציה רגשית – העצמת חווית האורדיל ביחס לנאשמת, ובכך להגיע בצורה טובה יותר לחקר האמת (כפוף למושג האורדיל).²² בראשית הדיון בהשוואה זו משתבח ר"צ בכך שקודמיו כמעט ולא השוו בין יחזקאל טז לבין משנת סוטה, ומכותלי דבריו משתמע שהוא לא הבין מדוע הם לא עשו זאת. ר"צ אף מסביר שכל קודמיו ראו בטקס הסוטה אורדיל בעוד הוא רואה 'בטקס ענישת נואפות במתכונת נבואית'. ברם, כיוון שכבר בראשית הדברים לא עמד ר"צ על ייחודו של האורדיל נתחלף לו – לו, ולא לחוקרים אחרים – בין אורדיל לבין ענישה. והנה, בהמשך הדברים מבחין ר"צ בין עירום אחד לעירום אחר, והוא מגדיר זאת כ'ריכוך טקס הסוטה במשנה' (עמ' 208). כלומר, לשפת הגוף יש דקדוק משלה, והמחווה המשנאית (ערום חלקי) שונה מהערום המלא (אצל יחזקאל והושע) בכך שעצמתה מרוככת.²³ ואולם, בכך מתעלם ר"צ מן העיקר והוא: אבחנה בין עונש (מקדים) לאשה חוטאת לבין מעשה שנועד להעצים את רגשות הנאשמת, אשר ביחד עם מעשים אחרים: ניוול, סתירת שיער, ועוד, מובטחת השפעת המאורע על הנאשמת, ולמעשה מביא להצלחת האורדיל. כללו של דבר, אינו דומה טקס אורדיל לענישה, ואינה דומה חשיפת-הגוף כולו לחשיפת חלקו העליון של הגוף הנשי. ההשוואה עם הענישה הרומית כלל אינה במקום, ומוטב היה לבחון כיצד מועצמת החוויה הפסיכולוגית בטקסי אורדיל אחרים, אך זאת לא נעשה.

א.3 האורדיל כטקס-מעבר

²² בעמ' 61 הע' 56 מודע ר"צ לאופי המניפולטיבי של נאום הכהן לאשה, והוא סבור: ש'האופי הייחודי שניתן לנאום במשנה, כניסיון להשפיע על האישה להימנע מן הטקס בכל מקרה'. ברם, כאן נטען שלא רק הנאום מניפולטיבי אלא הטקס כולו, והמגמה אינה להניא את האשה משתיית המים (היא העמדה המקובלת), אלא לגרום לכך שהמבחן יפעל כהלכה: אם אינה אשמה – תזכה בברכת אלוה (בטחונה העצמי בצדקתה, ואמונתה בה), יסייעו לה להתגבר על תחושת השפלתה). ואולם, אם היא אשמה – תחושת האשמה, לאחר שהושפלה ואוימה, תגרום למחלה פסיכוסומאטית (Stress-Related Disorder). ראה: Ronald L. Grimes, *Beginnings in Ritual Studies*, Lanham, MD: University Press of America, 1982, pp. 119-132.

²³ על הפשטת גרושה או נואפת במזרח הקדמון, ראה גסטר (לעיל, הע' 10), עמ' 637-639.

כבר הוער לעיל על העדרו של כל דיון באורדיל, וכבר הובהרו חלק מהבעיות הנובעות מכך. עתה תודגם מחדש היעדרות זו תוך הסבת תשומת הלב לכך שאורדיל הוא טקס-מעבר, והבנה זו תבהיר כמה מפרטי הטקס עליהם לא עמד ר"צ כיאות.

טקס-מעבר הוא טקס בו עובר אדם, או קבוצה, ממצב חברתי (ודתי) אחד למצב חברתי (ודתי) אחר, כגון טקס-חתונה. באורדיל – שזיקתו לטקס-מעבר ברורה מאליה – נמצאת הסוטה בפרשת-דרכים (או: מצב לימינאלי), והיא עוברת ממצב של נאשמת, אשה שמעמדה החברתי-דתי מסופק, אם לא מעבר לכך, למצב של שהוסר ממנה הספק; או שהיא מתגלה כצדקת או שהיא מתגלה כחוטאת. הבנה זו של טקס הסוטה תבהיר כמה מפרטיו, וראשית זיקתו לקהל.

התיאור המקראי אינו מזכיר נוכחות קהל, בעוד שלפי המשנה רבים באו לחזות בטקס (סוטה א,ו: 'וכל הנשים מותרות לראותה'). ר"צ סבור שחז"ל הם שהפכו טקס זה לציבורי (עמ' 43 הע' 89), וכי 'ההזמנה המפורשת של קהל במשנה משנה את אופיו של הטקס מאירוע מקדשי סגור, כפי שהוא במקרא, לחיזיון (spectacle) ציבורי' (עמ' 98), כלומר, חז"ל הם שהפכו טקס מקראי סגור-לקהל לטקס עתיר-צופים. ואולם, את עמדתו של ר"צ יש לדחות מכל וכל. נכון הדבר שבמקרא אין התייחסות לציבור החוזה באירוע, אך הכתוב (במדבר ה,ז) מחייב שהטקס יבוצע בסמוך למזבח, בגלל הקרבן, ועם עפר 'אשר יהיה בקרקע המשכן'.²⁴ אף שניתן לעקוף דרישה זו באופן פורמאלי, ולקיים את הטקס הרחק מהמקדש ומעין-אדם, נראה שהכוונה היא לכך שהטקס יקוים במשכן, או במקדש, דווקא בשל מרכזיותו, וכיוון שאין מקום יותר ציבורי מאשר המקדש, נראה שכוונת החוק היא שטקס הסוטה יתקיים בנוכחות ציבור.²⁵

יתרה מזו, גם טקסי הכפרה של יום הכיפורים מתוארים במקרא (ויקרא טז) ללא התייחסות לקהל, בעוד שבמשנה מתוארים טקסי היום (יומא א,ח): 'עד שהיתה עזרה מלאה מישראל'. למרות פער זה בין המקרא לבין עדות התנאים ברור לגמרי שחז"ל לא הפכו את טקס יום הכיפורים מאירוע מקדשי סגור לחיזיון ציבורי, אפילו שהכתוב מדגיש (ויקרא טז,ז): 'וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבאו לכפר בקדש עד צאתו'.²⁶ טיבו של המקדש הוא כזה שעניי הכל צופיות אליו, וכל אחד, ובפרט אורחים, ירצה לחזות במראה המיוחד. אמור מעתה: כשם שהכתוב המקראי אינו מציין קהל בטקסי הכפרה ביום הכפורים, ולמרות זאת עלינו להניח את קיומו (כמתועד במשנה), כך גם אין הכתוב המקראי מתייחס לקהל בטקס הסוטה, ולמרות זאת הוא היה שם (אף אם התייעוד לכך מפורש במשנה ולא במקרא).

²⁴ הטעם לנטילת עפר הוא שהמקדש היווה את מרכז הפרייון העולמי (ר' פטאי, אדם ואדמה, ב, עמ' 193-222), וכשהסוטה מכניסה לקרבה 'מים קדושים', מעורבים בעפר המבטא את יכולת הפרייון המקדשי, מבוצעת 'התאמה' בין הפרייון המקדשי לבין זה האנושי (ואם האשה נטמאה אין החומר הטהור יכול 'להשלים' עם הטמא, כך שנוצרת 'ריאקציה'). כיוצא בכך (ויקרא יח,כז-כח): '...ותטמא הארץ. ולא תקיא הארץ אתכם בטמאכם אתה...'. ראה עוד: ר' פטאי, 'אכילת אדמה', מצודה, ה-ו (תש"ח), עמ' 330-347 (פטאי עומד על סגולת האדמה לפרייון, ואף כותב 'שהאדמה היא כוח פעיל של צדק ויושר', אך אינו מבאר מדוע נלקחת האדמה מהמשכן דווקא).

²⁵ כביכול, נעשה הדבר לקיים (דברים יג,יב; שם כא,כא): 'וכל ישראל ישמעו ויראו' (שאינו כתוב בפירוש בפרשת סוטה), שכן לפרסום החטאים ועונשם יש אפקט מרתיע.

²⁶ כיוצא בו טקס קצירת העומר אשר לפי התנאים היה נעשה בפומביות יתרה (מנחות יג,ג): 'וכל העירות הסמוכות לשם מתכנסות לשם כדי שיהא נקצר בעסק גדול', בעוד שבמקרא אין זכר לציבור זה. ואגב, בטקס פרה אדומה אין הציבור מוזכר (הן במקרא והן בדברי התנאים), ולמרות כן אין להניח שהטקס התקיים בלא נוכחותם של אלפים רבים. מכל מקום, חשוב להבהיר שאין להסיק משתיקת הטקסט ביחס לשתיקת הטקס (ולמעשה, השאלה הנדונה עתה היא סעיף מתוך שאלה רחבה יותר הכרוכה בטיעון שהפולחן המקדשי התנהל בדממה).

ההנחה שנוכחות קהל בטקס הסוטה לא התחדשה על ידי חז"ל מתבקשת מעצם העובדה שמדובר בטקס אורדיל, טקס בעל אופי דרמטי אשר בו שילוב של מין עם מוות (אפשרי), מהווה מתכון בטוח לפופולאריות, כלומר: כולם יבואו לחזות במחזה. ובכן, לאורן של שתי טענות אלו – ההקבלה לטקסי יום הכפורים מזה ואופיו המיוחד של האורדיל מזה – אין אפשרות לטעון שחז"ל הם שהפכו טקס זה לציבורי, שכן היה זה טקס ציבורי במהותו כמו כל טקסי אורדיל מאז ומקדם. בנוסף על כך, בין חוקרי הטקסים יש הרואים בריטואל את הצד השני של המטבע הדרמטי, ולשיטתם דרמה וריטואל ירדו כרוכים זה בזה,²⁷ ומעצמו מובן שדרמה מושגת בנוכחות קהל בשונה מחווייה אינטימית.

יתר על כן, לא רק שאין הקהל 'תוספת' לטקס, אלא שהקהל מהווה חלק מהטקס גופו, שכן נוכחות הקהל הרב באירוע מעצים אותו (ואינה דומה הלוויה בה משתתפים 50 איש להלוויה בה משתתפים מאות אלפים). החשוב לעניינינו הוא לא מספר המשתתפים הצופים במחזה הדרמטי אלא עצם העובדה שאנשים זרים מסתכלים על הנאשמת המבזזה, וברור לגמרי כי נוכחות הקהל גרמה להשפעה פסיכולוגית על הנאשמת. השפעת-קהל מסוג זה מכונה בימינו 'אימת-הקהל',²⁸ והיא קיימת בטקסי אורדיל מאז ומעולם, גם אם אין הכתוב המקראי מפרט את הקהל.²⁹ טקסי-מעבר אינם טקס פרטי, שכן אופיים החברתי מחייב עמידה לפני קהל, וכדוגמה יוער כי לדעת התנאים (מגילה ד, ג) ברכת חתנים (קרי: טקס-מעבר) חייבת להיאמר בנוכחות של מניין (קרי: עדה).³⁰ אמור מעתה: הציבור היה נוכח בטקס הסוטה מימים-ימימה, ותיאורי חז"ל האריכו במקום שהכתוב המקראי קיצר, ואין לתלות בנוכחות קהל בטקס את ידם מעצבת-הטקסים של חז"ל.

הבנת טקס הסוטה כטקס-מעבר תבהיר סוגייה בה התחבט ר"צ, ולא מצא לה תשובה כהלכה: מדוע מבזים את הסוטה (במשנה בפירוש).³¹ לדעתו מדובר בענישה, ובסיכום דיונו במחוות הביזוי מתברר לקורא, אם לא הובהר לו קודם לכן (עמ' 98), כי מחוות הניוול של האשה, ובפרט: 'קִיבוּצַן 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' (עמ' 102). ר"צ לא מבהיר מדוע קורה הדבר, אך בהמשך דבריו הוא מבהיר לקורא כי 'הענישה החז"לית על השפלה וביזוי', ונמצא הקורא נבוך: אין הוא מבין, אחר כל הייחוד שבדבריו, מדוע עושים מה שעושים לסוטה.

Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, New York – Oxford: Oxford University Press, ²⁷ 1997, pp. 3-22.

²⁸ לכך יש לצרף את העובדה שהיו מאיימים על הסוטה, מנהג שר"צ סבור (עמ' 68), כי קיים 'כדי לגרום לה להודות' (בעוד שלדעת הפרשנים מטרת האיום היא להניא את האשה מלשתות). ברם, איום, באשר הוא, חייב להיבחן מנקודת-ראות פסיכולוגית (כדרך שמאיימים על טירונים או חניכי קורסים שונים), ואין לנמקו בצידוקים דתיים בלבד.

²⁹ במאמר המוסגר יצוין כי נביאי ישראל מיעטו לציין את נוכחות הקהל בנאומיהם, למעט מקרים בודדים, כגון ישעיה לב, ט: 'נשים שאננות ק מנה שמענה קולי בנות ב טחות האזנה אמרת', בבחינת היוצא מן הכלל מעיד על הכלל.

³⁰ הגאונים המשיכו קו הלכת-חברתי זה בדורשם שגם ברכת אירוסין תהיה במניין. ראה: ח' טיקוצ'ינסקי, תקנות הגאונים, תל-אביב תש"ך, עמ' 126-129.

³¹ למען האמת, לא מצאתי שאלת-יסוד זו בפרק העוסק במחוות, שכן שימת הדגש של ר"צ היא על הפער בין המקרא למשנה (עמ' 70-71), ולא על מטרתן הכוללת של המחוות. לאמור, ר"צ עוסק בכל מחווה בנפרד מבלי לראות כי השלם – סך כל המחוות – גדול מחלקיו. בהערת-אגב יוער כי מסתבר שביזוי הסוטה רמוז גם במקרא בכתוב 'והעמיד אותה', כתינוק שסרח, במצב ניבדל מן החברה (אבחנה סוציולוגית), והשפלה ניכרת גם במנחתה של הסוטה, וכמובן שאף בעצם המעמד.

ואולם, התשובה על שאלה זו כרוכה בהבנת האורדיל כטקס-מעבר, טקס שאחד ממאפייניו (שאינו הכרחי דווקא, ואינו ניכר בטקס-הנישואין הקדום),³² הוא השפלה שנועדה ליצור לחץ נפשי. כך, למשל, משפילים טירון כדי להפוך אותו ללוחם, ובין היתר: מספרים או אף מגלחים אותו. כאשר מאיימים על הסוטה – משפילים אותה, וכאשר מסירים ממנה את בגדיה הייחודיים, ומסירים את תכשיטיה (המצביעים על מעמדה החברתי), סופגת היא השפלתה נוספת. בכך פריטי הטקס מצטרפים אחד לשני, שכן כולם מדגישים את אפסותה של הנאשמת, אפסות המתגלה בצורתה החיצונית ביגוד בלתי-ראוי המכסה אותה באופן חלקי בלבד. ברור שפריעת השיער של הסוטה מעצימה את ההשפלה, שכן היא מציבה אותה בקטגוריה של 'לא-אשה' (בדומה לשמשון אשר הופך ל'לא-איש' בהיעדר שיער).³³ יתר על כן, הטיפול הטקסי בשיער הוא טיפול בשפת הגוף, תנועות ומחוות – חלק משפה א-וורבלית – מבהיר כי מדובר בטקס-מעבר,³⁴ שכן סתירת השיער (הניתנת לתיקון מיידית), היא שלב אחד לפני גילוחו, וגילוח שיער הראש הוא שלב אחד לפני גילוח השיער כולו.³⁵ במינוח הדקדוקי של הטקסים ניתן לראות בפריעת שיער הסוטה את הערך הבסיסי של הפעולה, גילוח שיער ראשו של הנזיר ביום טהרתו (במדבר ו, יח),³⁶ הוא בערך ההשוואה, וגילוח השיער של המצורע ביום טהרתו (ויקרא יד, ט): 'גלח את כל שערך את ראשו ואת זקנו ואת גבת עינו ואת כל שערך יגלח', הוא ניוול בערך ההפלגה.³⁷ מדובר, אפוא, בטקס-מעבר ממצב חברתי-דתי אחד לשני בהם השפלת העובר בטקס נעשית על ידי הורדת השיער, אלימות מזערית (שכן אין בה

³² השפלה מסוימת ניכרת בשימת אפר על ראש חתנים, מנהג שנתלה, כידוע, בחורבן ירושלים. עם זאת, יצוין כי במאה ה-19 התפתח מנהג (הקיים עד היום) לפיו מגלחים את ראשה של הכלה, ויש בכך ביטוי ברור להשפלתה והכניעתה של האשה (הטבע) לגבר (התרבות).

³³ C. R. Hallpike, 'Social Hair', W. A. Lessa and E. Z. Vogt (eds.), Reader in Comparative Religion – An Anthropological Approach, 4th ed., New York: Harper & Row, 1979, pp. 99-105; H. Trau N. Rubin and S. Vargon, 'Symbolic Significance of Hair in the Biblical Narrative and in the Law', Koroth, 9 (1988), pp. 173-179; בדרך דומה יש להסביר קרחה על מת כחלק מטקס-מעבר (כגון: ויקרא כא, ה; דברים יד, א; ישעיה טו, ב; שם כב, יב; ירמיה טז, ו; שם מז, ה; יחזקאל ז, יח; שם כז, לא; עמוס ח, י; מיכה א, טז; איוב א, כ). ראה עוד: נ' רובין, קץ החיים: טקסי קבורה ואבל במקורות חז"ל, תל-אביב תשנ"ז, עמ' 175-176, 304 הע' 56. משמעות איסור התורה לקרוח קרחה על מת היא שלא להעצים רגשות (ולהחצין אותן), אך מותר לפרוע את השיער.

³⁴ הכתוב (ויקרא יו, ו): 'ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרמו' (וכן ויקרא כא, י), הוא איסור לקיים טקס-מעבר, בשל קדושה יתרה, ויש בכוחו להסביר מניין חידשו חז"ל לפרום את בגדיה של הסוטה. בשפת הטקסים: קדושת אהרון ובניו היא אלוהית עד כי אין לאדם רשות להעביר את הכהן מקדושתו, אפילו במקרה של אבלות.

³⁵ J. Morgenstern, Rites of Birth, Marriage, Death and Kindred Occasions among the Semites (Cincinnati 1966) Rep. New York: Ktav, 1966, pp. 84-106; פנינה גלפז-פלר, 'השיער בתרבות מצרים הקדומה ובמקרא: מסרים חברתיים ואישיים', בית-מקרא, נלקפב (תשס"ה), עמ' 221-240.

³⁶ בעמ' 245 הע' 17, ביחס לתגלחת הנזיר, מצהיר ר"צ א'א' שפרקטיקות אלו ודאי נהגו בימי הבית', והוא ממשיך (בהתאם לשיטתו שתידון להלן): 'התיאורים אינם מבוססים על הראליה ואינם מבוססים על המקרא, אלא על משא ומתן מדוקדק בין חכמי יבנה ואושא'. בעקבות שתי אבחנות אלו יש לברר האם הכלל של פלגין דיבורא נאמר רק ביחס לדיני עדויות או גם ביחס לדברי מחקר, והחשוב יותר: מדוע תגלחת מופיעה בשני טקסים כה שונים, והאם ניתן לעסוק בתגלחת מקראית אחת ולהתעלם מתגלחות אחרות (בזיקה כזו או אחרת לפריעת שיער בטקס אחר).

³⁷ הנזיר והמצורע מתגלחים (בדרגות שונות), וטקס הטהרה מתבצע 'ביום השמיני', מועד המחזק את אופיים של הטקסים כלידה מחודשת (=טקס-מעבר). כיצא בו הוא טקס החניכה של הלויים (במדבר ח, ז): 'העבירו תער על כל בשרם', שהוא טקס-מעבר במהותו. יצוין כי בדתות אחרות, כמו גם בין יהודים בימי הביניים, הפך השיער למקודש. ראה: י' תא-שמע, הנגלה שבנסתרת: לחקר שקיעי ההלכה בספר הזוהר (נוסח מורחב), תל-אביב תשס"א, עמ' 36.

כאב), של הסמכות הדתית-שלטונית נגד שלטון הפרט על גופו.³⁸ וראוי עוד לשים לב למשמעות הסמלית של הטיפול בשיער, שכן הורדת השיער מסמלת את אובדן המיניות, ופריעת השיער תואמת את המעמד בו מוטל ספק בכשרותה המינית של האשה.

השפלה זו – בניגוד למה שאמרו עליה – אינה עונש בפני עצמו, שהרי אורדיל אינו עונש כי אם מבחן אלוהי (וממילא החשודה זכאית אלא אם הוכח אחרת). מטרת ההשפלה, בתוספת איום, היא לשבור באופן נפשי את העוברת בטקס, ובמקרה הסוטה: להתישה באופן רוחני ובכך להגביר את האפקט הפסיכולוגי על הנאשמת, שהרי ללא אפקט זה – לא תושג המטרה. הווי אומר, הקהל המוליד אימת-ציבור, יחד עם כל מחוות ההשפלה, אינם 'אירוע יוצא דופן בספרות חז"ל' כי מה שיוצא דופן אינה עצם ההשפלה ביחס לספרות חז"ל אלא חריגותו של טקס אורדיל במערכת משפט ממוסדת.³⁹ בטקס-מעבר זה, על מנת שימלא את ייעודו כיאות, יש צורך בהעצמתו באמצעים תיאטראליים למיניהם, וכל האמצעים כשרים להשגת מטרה זו (למעט אלימות פיזית המותירה סימנים על גוף הנאשמת כמו במבחני אורדיל אחרים).⁴⁰

לסיכום היבט האורדיל של הטקס, יש לומר כי הדיון בו – לא קיים, וזהו חסרון של ממש. 'למחקר המבקש להבהיר את ההבדלים שבין הטקס המקראי לזה החז"לי', כפי מתאר ר"צ את מחקרו (עמ' 4 הע' 13), חייבת להימצא נקודת-תצפית חיצונית לשני תחומי-מחקר אלו, נקודת-תצפית המכונה בשם: חקר הטקסים, קרי: אנתרופולוגיה. מחקר פילולוגי, גם אם הוא נעשה באופן איכותי, הוא כלי-עזר, ולא תחום-מחקר עצמאי, וממילא אין הוא יכול לסייע בהבנת התפתחויות הטקס – אם היו כאלו – כאשר הוא נערך ללא תצפית חוץ-טקסטואלית.

השוואת הטקס המקראי, כמו גם הטקס המשנאי, למושג אורדיל היתה מגלה כי הסטייה המקראית מן המכונה המשותף של כל מעשי האורדיל למיניהם היא בשילובה של כתיבה בטקס, שאין לך סתירה גדולה מן הסתירה בין שני אלו. מושג האורדיל מייצג חברה קמאית ואוראלית נטולת מסורת משפטית ממוסדת, בעוד שכתובה מייצגת תרבות של כוהנים וסופרים: עולם ממוסד של בירוקרטיה. הסטייה המשנאית מהאורדיל – הן המקראי והן המושג הכללי – מתבטאת בהקניית צביון ותובנות משפטיות למבחן האלוהי (השווה עמ' 61). הצד השווה שבסטיות אלו הוא שהן נועדו 'להכשיר' את הטקס לכניסתו אל מערכת ממוסדת, אלא שבסופו של דבר, מהותו של הטקס, בליווי גורמים מסייעים, גרמו לביטולו.

עם סיום הדיון האנתרופולוגי אי אפשר שלא להעיר הערה ביבליוגרפית. עיון ברשימה הביבליוגרפית הנרחבת המובאת בסוף הספר מסגיר את העובדה כי למרות ששיקרו של הספר נופל בחקר הטקסים, הרי שחלקה של האנתרופולוגיה הוא ממש מזערי.⁴¹ נראה כי גם מי שרוצה לפרוץ

³⁸ בעמ' 228 לוקח ר"צ את פרשנות הטקס לתחום המגדרי, כביכול התורה חודרת לגופה של האשה יותר מאשר לגופו של האיש. ברם, עיון במקבילות (כמו גם ביריקת היבמה בפני היבם), מדגים כי ניוול הגוף אינו עניין מגדרי אלא חלק בלתי-נפרד מטקסי-מעבר (הגבר עובר ממצב של איש עם זכויות-בעלות על האשה לאיש נטול-זכויות על האשה). אגב, נשמט מר"צ הדיון הבא: Bonna Devora Haberman, 'The Suspected Adulteress: A Study of Textual Embodiment', *Prooftexts*, 20 (2000), pp. 12-42.

³⁹ את האורדיל של הסוטה ניתן להשוות למשפט שלמה (מל"א ג), מקרה (חד-פעמי) בו טענות משפטיות, ללא עדים, מתבררות באמצעות מניפולציה (=איום).

⁴⁰ לדעתו של ר' יהודה (תוספתא סוטה ב, ג) קיימת אפשרות בה משקים את האשה בעל כורחה על ידי פתיחת פיה 'בצבת של ברזל', אך אלימות זו אינה מותרת סימנים (ולא ידוע אם נהגה).

⁴¹ השווה, לעומת זאת: Adrian Destro, *The Law of Jealousy: Anthropology of Sotah*, Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1989. בבדיקה נוספת של עבודת הדוקטור עליה מבוסס הספר (י' רוזן-צבי, טקס הסוטה בספרות התנאית: עיונים טקסטואליים ותיאורטיים, אוניברסיטת תל-אביב תשס"ד), התברר לי כי בעבודה המקורית הזכרו כמה מחקרים באנתרופולוגיה ובחקר הדת אשר הושמטו מן הספר (למשל: אוונס פריצ'רד,

את גבולות הגיזרה של מדעי היהדות משועבד לדרך-החשיבה הפילולוגית הרבה יותר ממה שנדמה לו. טוב ויפה להביא את פוקו לבית המדרש, אשר בו מדעי היהדות וחקר הטקסים משמשים בערבוביה (עמ' 13), אך בטרם הולכים ל'לימודי תרבות' אין לשכוח לסור תחילה לבית מדרשם של ארנולד ואן-גנפ, ויקטור טרנר, ג'יימס פרייזר, רפאל פטאי ואחרים. התבוננות מעמיקה יותר בחקר הטקסים היתה עשויה להביא תועלת מרובה לדיון בכלל, ולהבנת 'מחשבת-חז"ל' בהשוואה למקרא בפרט.

ועתה, לאחר הדיון התרבותי הסובב את האורדיל והכרוך בכך, נבוא לבחון את הפן ההיסטורי של המקורות, וכיצד ר"צ מטפל בהם.

ב. ביקורת היסטוריוגרפית

בניגוד לאנתרופולוג מודרני העוסק בניתוח טקסים אותם חווה, ובהם היה נוכח, הרי שהאנתרופולוג של העת העתיקה אמור לנתח טקסטים ובהם תיאורי טקסים. מטבע הדברים מתעוררת שאלה באיזו מידה המידע הכתוב בתיאור משקף ידע היסטורי או שמא מדובר במידע ספרותי שאין לו אחיזה במציאות. ובכן, לאחר שר"צ מנתח היבטים שונים בטקס הסוטה הוא בוחן את המקור ההיסטורי המספר עליו: המשנה והתוספתא, והוא מברר שאלה היסטורית: האם מדובר בטקס שהתרחש בעבר, כפי שעולה מפשוטו של הכתוב, או שמא מדובר בטקס מדומיין, טקס שמעולם לא התקיים על פי המובא בטקסט? שאלה זו לא רק שהיא לגיטימית אלא ייתכן שאף הכרחית, שכן הדיון מתייחס לא רק לטקסט, בו מתואר הטקס בדברי התנאים, אלא גם מנקודת-ראות היסטורית: מה קרה בארץ-ישראל בימי בית שני. בביקורת המקורות ההיסטוריים החל הרודוטוס, וכבר נודעה עמדתם של התנאים (תוספתא סנהדרין יא,ו) כי 'בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות'. לא נותר אלא להזכיר כי גם על מרגרט מיד קמו עוררין ביחס לאותנטיות של תיאוריה. לפיכך, ניתן לומר כי שאלת המחקר של ר"צ היא סבירה בהחלט.

לאחר דיון במקורות השונים, מגיע ר"צ למסקנה שהטקס המתואר על ידי התנאים לא היה, כמצוין בשם ספרו, ובלשון אחרת (עמ' 227): 'שאינו לו כל קיום מחוץ לבית המדרש',⁴² ומסקנה זו טעונה ברור. על מנת לבחון אם יש ממש במסקנתו, חובה לבחון את המקורות מן ההתחלה, וכבר בראשית הדברים יש להעיר כי חסר בדברי ר"צ נימוק מרכזי שנועד לשלול את קיומו של הטקס: דיון בשאלת ההיתכנות של טקס הסוטה. לדוגמה, פרשני המקרא וחוקריו עמדו על כך כי יש קטעים שונים במקרא המבוססים על מציאות מדומינת, ובמקרים מסוימים אף הפרשנות המסורתית הסכימה לכך.⁴³ לאמור, הבא לשלול את קיומו של טקס הסוטה חייב להבהיר לקורא מה בלתי אפשרי בטקס, שכן בהיעדר טיעון זה – כגון בסיפור בו תואר גמל בעל כנפיים – חסרה התשתית הלוגית להפרכת הסיפור. הרושם העולה למקרא מחקרו של ר"צ, כפי שיתברר להלן במפורט, הוא שתחילה הוגדרה המטרה, ולאחר מכן שיעבד החוקר את מחקרו לכיוון אליו הוא חותר, בבחינת ציור המטרה לאחר שנורה החץ.

גורמן, טרנר, ליץ, ואחרים – שם, עמ' 285, 304, 326). עבודת הדוקטור נפתחת בהצהרה: 'סיפורה של עבודה זו, הוא, במידה רבה, סיפורן של המחיקות', ואם סיפור זה נמשך גם ביחס להעברת עבודת הדוקטור אל הספר המוגמר כי אז נראה שמחיקת הפן האנתרופולוגי של העבודה היתה מחיקה שלא במקום הראוי, ואין לנו אלא מה שעינינו רואות בספר הנדון עתה.

⁴² קדמה לר"צ במסקנה זו: Rachel Biale, *Women and Jewish law: an exploration of women's issues in Halakic sources*, New York: Schocken, 1984, p. 188: 'her ordeal is therefore totally academic'.

⁴³ דוגמה מובהקת לכך היא העמדה התלמודית (בבא בתרא טו ע"א), כי 'איוב לא היה ולא נברא', אך פרשני ימי הביניים היו נועזים יותר.

מעבר לשאלת ההיתכנות שלא נשללה, חובה להעיר על קושי לוגי אחר: עדות על ההעדר. הטוען כי דבר מסוים לא היה (לאחר שלא נשללה היתכנותו) טוען, למעשה, על דרך השלילה, ומטבע הדברים אי אפשר לקבל את טענה זו (בבחינת: לא מצינו – אינה ראייה), שכן תמיד ניתן לומר כי הטקס התקיים אלא שלא ראינוהו (בפרט, אם לא היה קהל).⁴⁴ הגישה השוללת את תקפותם ההיסטורית של תיאורים שונים בספרות חז"ל נסמכת, כביכול, על עמדתו של י' ניוזנר,⁴⁵ אך יש לזכור כי אינה דומה לשלילת קיומו של טקס רב-פעמי המתואר בפירוט לשלילת קיומו של אירוע חד-פעמי שאין לו תיעוד חיצוני.

נעבור, אפוא, למקורות עצמן, ונבחן אם ניתן לקבוע שטקס הסוטה המתואר במשנה היה, או לא היה, כמסקנת ר"צ.

ב.1 הערכת המקורות: טקס הסוטה

כותרתו של הספר 'הטקס שלא היה' מכריזה על מסקנת המחבר: הטקס המתואר במשנה לא היה אלא בדמיונם של התנאים. למסקנה זו הגיע ר"צ לאחר שדן בארבע עדויות, או עדויות-לכאורה, המלמדות על קיומו של הטקס. ר"צ בחן את המקורות בדרך ההמעטה והצמצום. כלומר, הוא מגמד כל אחד מן המקורות, ולבסוף, כבמטה-קסמים, מעלים את כולם, ומסיק שלא היו דברים מעולם. ייאמר מייד כי מבחינה מתודולוגית אין פסול בהערכה מצמצמת, וייתכן אף שיש בה יתרון כי היא משקפת סוג מסוים של זהירות. עם זאת, כדי לבחון את דבריו של ר"צ תיבחנה העדויות מהן ניתן להסיק כי טקס הסוטה התקיים, כאשר לכל אחת מן העדויות תוצמד דעתו של ר"צ.

במשנת עדויות ה, ו, דנו חכמים בעקביה בן מהללאל והסיבות לנידויו. התנא מספר כי עקביה העיד על ארבעה דברים, כלומר: הלכות, אשר היו מנוגדות לעמדתם של התנאים האחרים. אף שהחכמים הפצירו בעקביה שיחזור בו, הוא לא נענה לבקשתם, ובשל סירובו זה הוא נודה.⁴⁶ במשנה שם הובאו ארבע הלכות שבהן נחלקו עקביה וחכמים: שתיים בענייני טומאה וטהרה, אחת בענייני בכורות, ואחת בענייני סוטה. להלן המחלוקת הרביעית בעניין סוטה:

הוא היה אומר: אין משקין לא את הגיורת ולא את שפחה משוחררת, וחכמים אומרים: משקין. אמרו לו: מעשה בכרכמית שפחה משוחררת שהיתה בירושלם והשקוה שמעיה ואבטליון. אמר להם: דיכמה השקוה. ונידוהו, ומת בנידויו, וסקלו בית דין את ארונו.

על כך כותב ר"צ (עמ' 156): 'זוהי העדות היחידה (בכלל, לא רק בספרות חז"ל!) שנותרת 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 בפרשנות)'. דא עקא, דברי ר"צ רחוקים מדיוק, שהרי הן חכמים והן עקביה הסכימו כי התקיים טקס סוטה והשקו שפחה משוחררת, אלא שנחלקו האם היא קיבלה מי-מרים

⁴⁴ יש לזכור כי ברוב הגדול של החוקים המקראיים אין עדות למעשי בית-דין, ואף החוק התנאי רחוק מלהיות מתועד כמות. המקרה של בן סורר ומורה מאלף מבחינה זו שלמרות ניסוחו הקזואיסטי אין לו תיעוד במקרא, אף כי הוא ידוע היטב מן החוק המסופוטמי (גם אם בהבדלי ענישה). כלומר, גם אם לא היה קם תנא האומר (סנהדרין ע"א): 'אני ראיתיו וישבתי על קברו' אין אפשרות לקבל עדות השוללת קיומו של הטקס, כדברי האומר 'לא היה ולא עתיד להיות' (קרי: עדות על העתיד!), ובפרט שדינו של הילד הסורר לא חייב העלאתו לבית המקדש.

⁴⁵ ברשימה הביבליוגרפית של ר"צ נמנו עשרה מאמרים וספרים של י' ניוזנר. עם זאת, חובה לציין כי רוב מחקרו של ר"צ עוסק בתחומים הרחוקים מתחומיו של ניוזנר (ובהם: טקסים ומגדר), ור"צ אף מבהיר במה הוא חולק עליו (עמ' 251-252).

⁴⁶ ג' לייבזון, 'על מה מנדין', שנתון המשפט העברי, ב (תשל"ה), עמ' 292-342.

רגילים (חסרי אפקט רפואי), כמו כל סוטה, או שמא – במקרה המיוחד שלה – קיבלה השפחה המשוחררת סוג של רעל (δὲλεῖν, δὲλεῖν),⁴⁷ והוא שהשפיע עליה. בין כה וכה, דברי ר"צ כאילו 'החכמים השונים עיצבו את המסורת' רחוקים מדיוק, שהרי בין החולקים התקיימה הסכמה ביחס לעצם השקייית הסוטה. ר"צ ממשיך ומביא את הירושלמי על אתר, אך תמה על השינויים בירושלמי בו מצוין שם האשה 'כורכמית' (כאילו שהפרש ו"ו מעיד על משהו), ומקשה 'שכאן אין רמז לכך שכורכמית היתה שפחה'. ברם, החסרת ייחוסה הפגום של האשה אינו כלום, שהרי על כך נחלקו חכמי המשנה עם עקביה בן מהללאל, ולדעת חכמי המשנה – כמו גם בימי האמוראים שעיצבו את הירושלמי – אין משמעות לייחוסה של השותה, ואין הפרש בין שפחה (משוחררת) לבין אשה סתם.⁴⁸

אם בכך לא די, הרי שר"צ עצמו דן במקום אחר בעדות זו, בהתייחסו במיוחד לפעילותם של שמעיה ואבטליון, שלא היו כוהנים, ומסכם (עמ' 54 הע' 28): 'זוהי אם כן עדות קדומה לתפקיד שיפוטי של החכמים'. כלומר, ר"צ תומך בעמדה היסטורית אותנטית של המסורת במקום אחד, ומתכחש לה במקום אחר בספרו, ואי אפשר לומר כאן 'מי ששנה זו לא שנה זו'. בין כה וכה, ר"צ לא הציג כל טיעון לפיו יש לדחות את המסורת הברורה על השקייית סוטה בימי שמעיה ואבטליון, ואף הוא מודה בסממנים האותנטיים שלה.⁴⁹ יתרה מזו, לפי המשנה בעדויות, נידו את עקביה בן מהללאל בשל ארבעה דברים, אך אם כדברי ר"צ, נידו את עקביה בשל שלושה דברים, ובדה התנא את המקרה הרביעי, שהרי לשיטת ר"צ לא היו דברים מעולם. נמצא, אפוא, שגישתו הפרשנית של ר"צ, על דרך ההמעטה, חותרת תחת העדות ההיסטורית ומבטלת אותה ללא הצדקה.

העדות השנייה להתקיימות הטקס, ואף בה דן ר"צ (עמ' 157-159), היא המסורת המובאת בתוספתא כפורים ב,ג (ליברמן עמ' 230), ביחס למתנתה של הלני, אמו של מונבז מלך חדיב, אשר באמצע המאה הראשונה לספירה התגיירה ונתנה שתי מתנות למקדש:

⁴⁷ י' פורסטנברג, 'הסוטה שהשקוה "דיכמה": לפתרונה של מילה', תרביץ, עג (תשס"ד), עמ' 407-415.

⁴⁸ האופי האנטי-כוהני אינו גלוי בהלכה זו, אך הוא נלמד ממשנת ראש השנה א,ז: 'אמר רבי יוסי: מעשה בטוביה הרופא שראה את החדש בירושלם הוא ובנו ועבדו משוחרר, וקבלו הכהנים אותו ואת בנו ופסלו את עבדו. וכשבאו לפני בית דין קבלו אותו ואת עבדו, ופסלו את בנו'. ייתכן שאף ההלכה (ספרי זוטא מהד' הורוביץ עמ' 238): 'או איש אשר תעבור עליו – ...לרבות אשת כהן ואשת סריס שהן שותות', היא בעלת אופי אנטי-כוהני (שנהגו הכהנים סלסול בעצמם וסברו שאין כהן מקנא [השווה: שקלים א,ד], ואין אשת סריס שותה [השווה: יבמות ח,ד]. לאמור, יש חוק, אך יש מי שמצוי מעל לחוק, ויש מי שמצוי מתחת לחוק).

⁴⁹ בהערת אגב יוער כי ר"צ תיאר את (חלקה הסופי של) המחלוקת בין חכמים לעקביה בצורה לא נכונה. הוא כותב 'נעשית הבחנה בין השקיה ממש לבין כזו שמשמשת להרתעה בלבד. הבחנה זו מניחה את פעילותה הממשית (מאגית) של ההשקיה הרגילה'. ואולם, אין זה תיאור הולם, שהרי לדעת חכמים השקו את כרכמית מי-מרים רגילים, והם אלו שגרמו לבטנה לצבות (והשפעתם היתה פסיכולוגית), בעוד שלפי עקביה לא נהגו בה דין של סוטה (שכן לדעתו אין מקנים למשוחררת), אלא השקו אותה חומר רעיל כלשהו שהשפיע עליה (והמונח 'מאגית' הובא לשווא). הווי אומר, עקביה (דבק בהלכה הכוהנית לפיה מקנים רק לאשה הראויה לאישות, ועל כן) הכחיש את האירוע בטענה כי לא התקיים טקס אמיתי אלא 'כאילו', ולמעשה הרעילו את הנאשמת (הואיל וידעו בה שחטאה, וחשדו שבשל אופייה לא יהיה ניכר חטאה). פורסטנברג (במאמרו המצוין לעיל 47), כותב (בהע' 34): 'חכמים מנדים אפוא את עקביה על סמך טענתו שהוא מחזיק במידע שבמהותו אינו יכול להימסר לרבים', ואין לקבל את דבריו אלו משתי סיבות: א) בשלושת המקרים האחרים שהובאו שם (עדויות הו, הנידוי הוא בשל עצם העובדה שעקביה היה חלוק על חכמים, ומסתבר שכך המצב גם בהלכה הרביעית (הוא המקרה הנדון עתה). ב) חכמים הרי הכחישו את טענת עקביה, וממילא אין כאן מידע סודי הטעון כיסוי, אלא אדרבא, לשיטתם מדובר במידע שקרי (ובלשון ימינו: הכחשת המציאות), ונמצא שניתן לראות בעקביה את תקדימו של ר"צ: שניהם מכחישים מעשה שהיה.

הילני אמו עשתה נברשת של זהב שעל פתח ההיכל. אף היא עשתה טבלה של זהב שפרשת סוטה כתובה עליה שבשעה שחמה זורחת היו ניצוצות יוצאות ממנה ויודעין שחמה זורחת.

תחילה כותב ר"צ כי "טבלה של זהב" אינה מופיעה בשום הקשר אחר ביחס למקדש', אלא שבפיסקה שבאה לאחר מכן הוא מציין את הופעתה של טבלת-זהב זו בטקס הסוטה (תוספתא סוטה ב,א עמ' 154). מסופר שם: 'טבלה של זהב היתה קבועה בכותלו של היכל, והיא נראית מבאולם, ממנה רואה וכותב, לא חסר ולא יתר'. לדעתו של ר"צ 'הקדמת הכתיבה להשבעה כאן קשורה להפיכת ההשבעה עצמה למעשה דרשני. הכהן לא רק משביע את האישה אלא "דורש ומדקדק" (במקבילה בירושלמי: "מתרגם") בפרשה בפניה, "כדי שתהא יודעת על מה היתה שותה". כלומר, בתורה כתובה ההשבעה לפני כתיבת המגילה בעוד שבמשנה מתוארת הכתיבה לפני ההשבעה, וכן מתואר הכהן כיצד הוא מבהיר לאשה את טיב השבועה, שהרי הכתיבה נעשית בעברית, וייתכן שאין האשה מבינה שפה זו.⁵⁰ ר"צ ממשיך ורואה בשינוי הסדר: 'הפיכת ההשבעה ממעשה מאגי לאירוע לימודי', ויש לדחות דבריו אלו מכל וכל: אין כאן מאגיה ואין כאן מעשה לימודי.

אכן, לא ר"צ חידש את הרעיון שטקס הסוטה במקרא הוא סוג של כישוף, שכן כבר לפניו אמרו זאת חלק (קטן) מחוקרי המקרא.⁵¹ ר"צ כלל לא דן במשמעותו של הטקס, בהתאם להנחה כי מדובר במאגיה, ולמעשה לא היה לו כל צורך להיכנס ל'פינה' זו, שהרי ייחוס מאגיה לטקס לא קידם את מחקרו במאום. על כל פנים, את הסברה שטקס הסוטה הוא טקס מאגי יש לדחות בשל יותר מסיבה אחת, ואלו הן:

(א) חוקי התורה (או: דת הכתב) של המקדש בירושלים שוללים את הכישוף באופן גורף, לא פעם ולא פעמיים. הטוען כי במקדש קיים טקס מאגי דומה למי שאומר שהכהן הגדול הוא מכשף ראשי, ואין צורך להבהיר עד כמה מופרכת הנחה זו.

(ב) התפישה לפיה כישוף אינו אלא הדת של האחר משקפת גישה דתית, ולא מחקרית, ויש בה כדי להעיד על מבט מתנשא (ובדרך ההקצנה: כל הפולחן במקדש בירושלים היה מאגי). לעומת גישה דתית זו הרי שחוקר-תרבות הצופה בטקס כלשהו – בין אם בירושלים ובין אם באפריקה – חייב להיות מודע לעולם הערכים של החברה הנצפית. החברה בירושלים, וממשיכי דרכה בספרות הרבנית,⁵² מעולם לא מצאו מאגיה בטקס זה למרות שהיו מוקפים במאגיה מכל עבר.

⁵⁰ הוא שהמשנה בסוטה ז,א מלמדת: 'אלו נאמרין בכל לשון: פרשת סוטה', וכו'.

⁵¹ מורגנטרן (לעיל, הע' 5); ש"א ליונשטם, 'סוטה', אנציקלופדיה מקראית, ה (תשכ"ח), מהדורה שניה מתוקנת תשל"ח), עמ' 1003-1004.

⁵² יש כאן מקום לאבחנה בין עמדה רבנית נורמטיבית, המתגלה בטקסטים ובפירושים קנוניים, לבין גישה עממית המתגלה במעשים. ראה: י' הררי, "מגילת אחימעץ" ותרבות הכישוף היהודית: הערה על מבחן הסוטה', תרביץ, עה (תשס"ו), עמ' 193-194. ואולם, גם אם היו רבנים (מאחרים) אשר מצאו פן מאגי בטקס, עדיין אין בכך כדי להכשיר את דעת החוקר המודרני אשר אמור היה לחקור עמדה זו ביחס לדברי התנאים וספרותם. אגב, הררי סבור שחז"ל נמנעו מלקיים את הטקס 'בשל תפיסתו כטקס מאגי', אך לסברה זו אין כל תימוכין בעמדת חז"ל אשר במקרים אחרים הטיבו לבטא את ביקורתם האנטי-מאגית ביחס לדמויות מקראיות (כגון: עבד אברהם שהואשם בשימוש בניחוש; חולין צה ע"ב ובמפרשים). למעשה, הטקס בוטל בשל הרכיב המובנה בו – משפט ללא עדים, גישה הנוגדת את עמדת החוק (מקרא וחז"ל), כאמור לעיל. לאור העובדה שחז"ל כרכו את ביטול טקס הסוטה עם ביטול טקס עגלה ערופה נראה כי הם סברו שפג תוקפם של טקסים אלו (בשל הגידול בעבריינות; ראה להלן בפנים), ואין כל סיבה לייחס מאגיה לביטול הטקס.

ג) כינוי הטקס כ'מאגי' אינו מועיל להבנתו, שכן אין בו כדי להסביר כיצד המבחן פועל, ומדוע ניכרים המים בגופה של הנאשמת (אלא אם יטען הטוען כי אין בכוחו של המבחן לחשוף את האמת, או שמדובר בסם כלשהו, בניגוד לכתוב בתורה).

לא רק שאין לקבל את כינויו של הטקס כמאגי, אלא שיש לדחות את התיאור הרואה בטקס 'אירוע לימודי', כפי שסבור ר"צ. הקראת פרשת הסוטה לאשה הנאשמת בחטא, ובמידת הצורך אף תרגום הפרשה, אינה אירוע בו מלמדים את האשה משהו חדש, אלא שמדובר בהתראה: הכהן מבהיר לאשה את טיב ההשבעה, כדרך שעורך-דין מודרני מבהיר ללקוחו את טיבו של המסמך עליו הוא עומד לחתום. אין מביאים תלמיד למקדש כדי ללמדו תורה באופן פרטי, כביכול, אלא מביאים אותו בפני הציבור ומבהירים לנאשם, כמו גם לצופים בו, מה הביא אותו עד הלום; אין זה אירוע לימודי. ולא רק שאין כאן אירוע לימודי אלא שגם אין כאן 'משפט נסי' או 'טקס הבדיקה הנסי' (עמ' 211, 238), שכן אף כינוי זה מותיר את הקורא המודרני מלא תהיות ואינו פותר דבר.⁵³

טקס הסוטה הוא אורדיל בו אשה עוברת מסכת-ייסורים רוחנית (שלא כמו באורדילים אחרים שם יש סיכון של ממש), וממילא יש מקום לבחון את הטקס מנקודת-ראות פסיכולוגית, וחבל שהיבט זה של הטקס לא הובהר כהלכה.⁵⁴ ר"צ נתפש, מן הסתם, לראייה שאורדיל הוא מעשה מאגי (קרי: מעשה שאיני יכול להסבירו), הואיל ולא בירר תחילה מהו אורדיל (ומהי מאגיה, והאם היא מופיעה בפולחן המקדשי). מכל מקום, בסוף הדיון ההיסטורי במתנתה של הלני – שר"צ כרך במשמעות התרבותית של האורדיל כמאגיה – מסיק ר"צ: 'נראה לפיכך כי יש לכרוך יחד את שתי התוספות שבתוספתא, הטבלה והדרשה, ולראות בשתייהן גם יחד פיתוח תיאורטי ממניעים אידיאולוגיים, ולא מסורת היסטורית עצמאית'.

אודה ולא אבוש להצהיר שלא הצלחתי לעקוב אחר ההיסק הלוגי של ר"צ. גם אם סדר האירועים בטקס, בהתאם לתיאורו במשנה, אינו תואם את הסדר המקראי, הרי שאין למצוא בכך 'פיתוח תיאורטי', מה עוד שאי אפשר לדעת מהו המניע האידיאולוגי אותו מייחס ר"צ למתארי הטקס או מעצביו. במהלך הדיון אף ר"צ מודה 'ומסתבר הדבר שלמתנת הלני היה שימוש מעשי, כמו לשאר התרומות הנזכרות במשנת יומא'. לאור התמיכה באותנטיות של העדות יש להישאר עם מסקנת-ביניים זו של ר"צ,⁵⁵ ולדחות את מסקנתו הסופית המאיינת את טבלת הזהב כלא-היתה. אמור מעתה, טבלת הזהב ועליה פרשת סוטה שנתנה הלני המלכה מהווה עדות (נוספת) לקיומו של טקס הסוטה בימי בית שני.⁵⁶

לאחר הדיון בכרכמית, האשה ששתתה מי-מרים, והדיון בטבלה של זהב, אשר עליה נכתבה פרשת סוטה שנתנה המלכה הלני, ניתן לבחון עדות היסטורית שלישית ממנה ניתן ללמוד – או שלא ניתן –

⁵³ הרמב"ן בפירושו על אתר (במדבר ה, כ), כתב: 'והנה אין בכל משפטי התורה דבר תלוי בנס זולתי הענין הזה, שהוא פלא ונס קבוע שיעשה בישראל' (לפי הסבר זה ראה את הסיפור בתנחומא נשא ו). ברם, מה שמתאים לפרשן בן-ימי-הביניים אינו מתאים לפרשן מודרני האמור לפרש את הטקס ללא מימד מטאפיזי.

⁵⁴ מבחינה מתודולוגית, הפן הפסיכולוגי של הטקס אינו חלק מהמחקר האנתרופולוגי, אך בהחלט חלק מהמתודה של לימודי תרבות.

⁵⁵ למרבה ההפתעה ר"צ חוזר על כך בעמ' 160: 'כיוון שמן המסורת על מתנת הלני הסקנו שהטקס, ככל הנראה, נהג עוד בזמנה'. דומה כי ר"צ פוסח על שתי הסעיפים. ייתכן כי שניות זו נובעת מתהליך כתיבתו של הספר שנכתב במקורו כדוקטוראט, אלא שלא היה מקום לכך לאחר עריכה ועיבוד סופיים.

⁵⁶ מצד אחד ניתן להודות כי עצם קיומה של הטבלה שעליה כתובה פרשת סוטה – אינה הוכחה גמורה. ברם, מצד שני, יש לקחת בחשבון כי הלני נתנה גם נברשת למקדש, ומסתבר כי כשם שנברשת היתה מתנה שימושית, אף הטבלה נמצאה שימושית, מתוך הנחה שכוונה המקדש לא היו מקבלים מתנה שאין בה תועלת (כמתנת פעמון גדול לבית כנסת).

כפי שנטען, על קיומו של טקס הסוטה בימי בית שני. המדובר הוא במסורת על ביטול טקס הסוטה, מסורת המובאת במשנה סוטה ט, ט (ובתוספתא):

משרבו הרוצחנין בטלה עגלה ערופה...
משרבו המנאפים פסקו המים המרים, ורבן יוחנן בן זכאי הפסיקן...

מסיבה בלתי ידועה דן ר"צ במסורת זו פעמיים (עמ' 159-160; עמ' 175-180), וגם אם יש בכך ליקוי טכני קטן, הרי שחובה לבחון את מהות דבריו, וכזאת יעשה להלן. ובכן, ראשית ר"צ מפנה את תשומת הלב לעמדתם של כל החוקרים מצד אחד, ולאפשרות שייתכן ולא ר' יוחנן בן זכאי (להלן: ריב"ז) הוא שביטל את הטקס, מצד שני. ר"צ מוסיף וקובע 'מצירוף המקורות עולה כי ההנחה שטקס הסוטה נהג בפועל בבית שני סבירה, אלא שאין לדעת עד כמה היה טקס זה נדיר' (וכעין זה בעמ' 230). ואולם, שאלת נדירותו או תדירותו של טקס היא עניין אחד, וקיומו או היעדר-קיומו היא עניין אחר לחלוטין. כך, למשל, טקס פרה אדומה היה אף הוא נדיר, אך התקיים, כפי שהעידו על כך התנאים (פרה ג,ה): 'ומי עשאם? הראשונה עשה משה, והשניה עשה עזרא, וחמש מעזרא ואילך, דברי רבי מאיר; וחכמים אומרים: שבע מעזרא ואילך'. לאמור, בשלהי ימי בית שני, אחת ליותר ממאה שנה בממוצע, התקיים טקס פרה אדומה (ועוד על כך להלן). וממילא קשה להבין כיצד החליף ר"צ בין טקס נדיר לבין טקס שלא היה.

בדיון נוסף במסורת הביטול עומד ר"צ על התבנית הספרותית של המסורת, אך לא ניסה לעמוד על טיבה ההיסטורי.⁵⁷ הצד השווה שבשתי מסורות אלו – מעבר לפן הספרותי – הוא התייחסות להתגברות הסטייה מן הנורמה החברתית כפי שהתגלה הדבר באלימות ובהפקרות מינית. שתי תופעות אלו – תופעה אחת היא: גידול במעשי הפשיעה (או: חילול זכויות הפרט), וניתן להסביר זאת על רקע של גידול דמוגרפי שעבר על החברה היהודית בארץ-ישראל בשלהי ימי בית שני.⁵⁸ משמעו של גידול דמוגרפי הוא הגברת הצפיפות של האוכלוסייה בשטח-אדמה נתון, וכבר הודגם העניין במדעי החברה שעם הגברת הצפיפות – גדלה האלימות, וכך אכן קרה בימי בית שני.⁵⁹ ההסבר הקרימינולוגי לכך הוא זה: בהנחה שסטייה חברתית מהסוג הנדון עתה – רצח ועריות – ניתנת למניין, כגון: X מקרים על כל 100,000 תושבים, הרי שעם הכפלת האוכלוסייה היהודית פי 2, למשל, גדל שיעור מקרי הסטייה לא רק פי 2, אלא מעבר לכך (בשל הצפיפות כמו גם תהליך העיור). הואיל וטקסי הסוטה נערכו במקדש (ולא בבית-דין כלשהו), הרי שאנשי ירושלים (ובהם נאשמות פוטנציאליות) יכלו לחזות בטקס הסוטה כטקס שתדירותו עלתה בזמנם בהשוואה לחיי אבותיהם.

והנה, כבר הוסבר לעיל כי כוחו של האורדיל נעוץ בהשפעתו הפסיכולוגית על הנאשם (במקרה זה: הנאשמת). ברם, השפעה פסיכולוגית ניתן לייחס לאירוע יוצא-דופן שכמעט אף אחד אינו מכיר (בוודאי: הנאשמת), אך אם טקס נדיר הופך להיות תדיר והאירוע חוזר על עצמו כל שני וחמישי⁶⁰ –

⁵⁷ ר"צ כותב (עמ' 179 הע' 116): '...חשיבות הביטול אינה אלא בהצהרה שהוא נושא עמו, והצהרה זו מבטאת, כפי שראינו, דווקא געגועים לעולם (כהני!) מתוקן שאבד, ולא דחייה שלו'. ברם, הגעגועים הם לא לטקס כלשהו (הנעוץ בחטא האשה או בקנאת הבעל), כי אם לעולם שאבד בו היתה רמת פשיעה נמוכה, והכרה בכך שבעולם החדש איבדו טקסים אלו את ערכם.

⁵⁸ ז' ספראי, 'הריבוי הדמוגרפי כתהליך-יסוד בחיי הארץ בתקופת המשנה והתלמוד', א' אופנהיימר, א' כשר וא' רפפורט (עורכים), אדם ואדמה בארץ-ישראל הקדומה, ירושלים תשמ"ו, עמ' 20-48.

⁵⁹ M. Bar-Ilan, 'Jewish Violence in Antiquity: Three Dimensions', Roberta Rosenberg Farber and S. Fishbane (eds.), *Jewish Studies in Violence*, Lanham – Boulder: University Press of America, 2007, pp. 71-82.

⁶⁰ סוטה ח ע"א: 'ת"ר: אין משקין שתי סוטות כאחת, כדי שלא יהא לבה גס בחבירתה'; ספרי זוטא מהד' הורוביץ עמ' 235; מ' כהנא, ספרי זוטא דברים, ירושלים תשס"ה, עמ' 58.

ברור שההשפעה הפסיכולוגית תתפוגג, וזהו למעשה הרקע לביטול הטקס. ביטול הטקס לא נעשה כביקורת ישירה על חוקי התורה, כפי שנרמז על ידי ר"צ (עמ' 176), אלא מפני שתדירותו של הטקס גרמה לאובדן האפקט הפסיכולוגי.⁶¹ מכל מקום, ללא תלות ברקע העומד מאחורי ביטול הטקס, הכלל העולה ממסורת הביטול של הטקס הוא שהתקיימו טקסי סוטה מידי פעם עד אשר הם בוטלו, ואם כן לא יכול ר"צ לטעון כי טקס הסוטה לא התקיים.

והנה, ר"צ בוחן את קיומו, או היעדר קיומו, של הטקס בהתאם להיבט נוסף: ההיבט הלשוני-סגנוני, ואף כאן דבריו ראויים לבחינה. כידוע, במשנת סוטה יש קטעים בעלי אופי היסטורי, המתארים את האירועים כפי שקרו (או: מתיימרים לתאר), ובכך דומה משנת סוטה למסכתות נוספות במשנה, כגון יומא, פסחים, בכורים, תמיד, מידות, פרה, ועוד. ר"צ דן בקדמותן של משניות היסטוריות אלו, בהמשך למסורת מחקרית שהתפתחה במאה ה-19, ולבסוף (עמ' 163) הוא מצטט את דבריו של יוחנן ברויאר אשר בחן את הטקסים השונים בהתאם לסגנון הלשוני המיוחד שלהם:⁶²

ייתכן שחלק מן הטקסים מסופרים ב'פעל' הזמן ה'סיפורי', משום שהם אינם אלא עדויות של אנשים [ש]היו נוכחים בטקסים אלו וסיפרו את שראו. סגנון הבינוני, לפי זה, הוא צורת ניסוח רשמית יותר, המתארת את הטקס לא מנקודת מבט אישית, של הרואה, אלא מנקודת מבט של איש ההלכה, המפרט את מהלך הטקס וקובע כיצד הוא צריך להיעשות. הסבר זה מתאים לעובדה שסגנון 'פעל' כולל רק טקסים שהיו נוהגים בבית המקדש בזמן שהיה קיים.

דומה כי את דברי הלשוני ניתן לתרגם כך: הקורא ייתן דעתו על כך שיתכן ומה שהוא קורא במשנה אינו משפט חיווי ריאלי, אלא משפט אי-ריאלי. על כך מוסיף ר"צ: 'לפי הבוחן שברויאר הציע, הוא (טקס הסוטה) אינו מבקש לספר מעשה שהיה, אלא לקבוע להלכה את מה שראוי להיות. לשיטה זו גם סגנונה של משנת סוטה מרמז על אופייה התיאורטי, בית מדרשי'. ובכן, מבלי להיכנס עתה לתקפות טענותיו של ברויאר,⁶³ חובה לציין כי ר"צ לא הביא כל ראיה לדבריו, ומה שהובא על ידי ברויאר בלשון הצעה (בפיסקה הנפתחת ב'ייתכן'), הפך ר"צ ללשון וודאי. ר"צ כבר שכנע את עצמו, וכתב בהמשך: 'אפשר שלתיאורי הטקס במשנה (אף אלו המתוארים בלשון בינוני, כדוגמת טקס הסוטה) יש אכן יומרה לייצוג המציאות, אך יומרה זו עשויה להיות הטעייה'.

מי מטעה כאן את מי? התנא את שומעיו או החוקר המודרני את קוראיו? – ישפוט השופט בעצמו, אך החשוב הוא שבכל דבריו של ר"צ לא הוכח שסגנון המשנה אינו משקף מציאות אמיתית, אלא רק שקיים ספק באמיתות הדברים. נמצא שהסך הכולל של הדברים הוא שהתיאור ההיסטורי המובא במשנת סוטה מתאיין כתוצאה מהשערתו של חוקר אחד, השערה ההופכת לתיאוריה הכרחית אצל חוקר אחר.

⁶¹ בהערת-אגב יוער שאף לטקס עגלה ערופה היה אפקט פסיכולוגי, ואף הוא בוטל מסיבות הדומות לביטולו של טקס הסוטה (ולא בחינם נסמכו הביטולים זה אצל זה), אלא שאין כאן מקום לדון בכך.

⁶² י' ברויאר, "פְּעֵל" ובינוני בתיאורי טקס במשנה', תרביץ, נו (תשמ"ז), עמ' 299-326 (הציטוט הוא מהעמוד האחרון).

⁶³ לשון אי-ריאלית מובעת במשנה, לדעתי בהיפוך סדר המילים: במקום 'היה אומר' כביטוי חיווי, 'לאומר היה' המביע את מה שאמור היה להיות בהתאם להשקפתו של המביע את הדברים. לדוגמה: משנה שביעית ח, ט-י: 'עור שסכו בשמן של שביעית – רבי אליעזר אומר: ידלק, וחכמים אומרים: יאכל כנגדו. אמרו לפני רבי עקיבא: אומר היה רבי אליעזר עור שסכו בשמן של שביעית ידלק. אמר להם: שתוקו! לא אומר לכם מה שרבי אליעזר אומר בו. ועוד אמרו לפניו: אומר היה רבי אליעזר האוכל פת כותים כאוכל בשר חזיר. אמר להם: שתוקו! לא אומר לכם מה שרבי אליעזר אומר בו', כלומר, ר' עקיבא, הכחיש את האמירות המיוחסות לרבו, אמירות שנוסחו כמשפט אי-ריאלי. כיוצא בכך, (גיטין כג ע"א ומקבילות): 'אמר רב נחמן: אומר היה ר' מאיר [גט] אפילו מצאו באשפה, חתמו ונתנו לה – כשר'. לאמור, אין כאן מסורת אותנטית מחכם מסוים אלא היסק בבית המדרש מה אותו חכם אמור היה להגיד (בלשון המקורות: 'לאו בפירוש איתמר, אלא מכללא איתמר').

קודם שיכלה הדיון, חובה להזכיר את העובדה הידועה שחז"ל לא היו היסטוריונים, ויחסם לתיעוד היסטורי לא דמה לשל בני דורות מאוחרים. ואכן, ייתכן כי כל אחד מהמקורות מותיר ספקות שונים בליבו של הבוחן אותם, אך אין לשכוח כי לכולם ביחד יש אפקט מצטבר מה גם שאין העדויות עשויות מעור אחד. כלומר, כל אחת מן העדויות אולי אינה חזקה דיה כדי להוכיח את קיומו של הטקס, אך דומה כי כאשר בוחנים את כולן כאחת, סר הספק לגמרי. יתר על כן, ניתן ליצור לוח-זמנים לאירועים המתוארים, כל אחד בנפרד, ביחס לסוטה: (1) קיומו של טקס הסוטה בימי שמעיה ואבטליון (בשלהי המאה הראשונה לפנה"ס); (2) מתנתה של הלני המלכה המיועדת לטקס הסוטה (באמצע המאה הראשונה לספירה); (3) ביטול הטקס בימי ריב"ז או בסמוך לכך (בין המחצית הראשונה של המאה הראשונה ועד לחורבן). הצד השווה שבעדויות הללו הוא שאף אם המכנה המשותף שלהן הוא סוטה הרי שאין קשר פנימי ביניהן, ואין כאן כל שימוש-חוזר בשם או בתבנית ספרותית, ובכך רק מתחזק האופי האוטנטי של הראיות.

מן ההיבט המתודולוגי ראוי להעיר שוב: ר"צ לא הביא כל נימוק המפריך את היתכנות הטקס, כמצוין לעיל, ובנוסף לכך הוא לא נימק מה היה המניע המשוער של בידי המציאות על ידי התנאים. לדוגמה, אם התיאור התנאי של הטקס היה מתייחס למצב הדומה לאידיליה (כגון משנת בכורים ג), היה מקום לטעון ש'עורך המשנה' (אשר חי בעולם של חורבן), בדה מליבו מציאות אידילית. ואולם, טקס הסוטה הוא ההיפך מאידיליה, ולא היתה לתנאים כל סיבה לשחזר עבר, אשר אפילו עבורם נחשב לעבר שלא ישוב, שכן הטקס כבר בוטל.

כללו של דבר: העיון בעדויות ההיסטוריות, כל אחת בפני עצמה, ובוודאי בהצטרפותן יחדיו, מלמד כי טקס הסוטה התקיים בימי בית שני, בניגוד לעמדתו של ר"צ.

ב.2 הערכת המקורות: טקסי-מקדש נוספים: יום הכפורים, פרה, סוכה

ר"צ כה בטח במסקנתו כי טקס סוטה לא התקיים בימי בית שני אלא היה מציאות מדומיינת (כפי שניכר בכותרת ספרו), עד כי הוא החליט ב'אחרית דבר' להרחיב את תחום מסקנתו מעבר לתחומה הראשוני: טקס הסוטה, ודן, גם אם בקיצור, במשנת מסכת יומא. כותרת המשנה של 'אחרית דבר' בספרו היא 'המקדש שבמשנה', ור"צ, ושוב: בקיצור, ניסה להרחיב את תחומי מחקרו למקרים נוספים בהם, לדעתו, תיאור של טקס הנראה היסטורי, לא היה היסטורי. מן הסתם, סבר ר"צ שהארכת היריעה למקרים נוספים תחזק את מסקנתו הבסיסית ביחס לאיונו של הטקס.

ואולם, בחינת מקורות נוספים, מעבר לטקס הסוטה, לא רק שאינה מחזקת את עמדתו של ר"צ אלא אף מטה את הכף נגדו. כלומר, עיון במקורות נוספים המתייחסים לתקופה בה בית המקדש עמד על תילו מלמד כי לא רק שהתיאורים אותנטיים, אלא שהם אף מחזקים את האמור לעיל ביחס לסוטה. להלן, אפוא, יוכח כי המתואר במסכת יומא ביחס לעבודת המקדש – לפחות באופן חלקי – אכן התקיים כמתואר במשנה, ולא זו בלבד, אלא שהשוואת המעשים השונים בין מסכת יומא למסכת סוטה מצד אחד, ובין מסכת יומא למסכת פרה מצד שני, תחזק את אמיתותם ההיסטורית של התיאורים השונים, בניגוד להערכתו של ר"צ.

ר"צ בחר להדגים את האופי הבלתי-היסטורי, לדעתו, של התיאורים במשנה ביחס למשנת יומא בה מובאים קטעים היסטוריים ותיאורי-טקסים בדומה לטקס הסוטה. ר"צ מתייחס למשנת יומא דווקא מנקודת ראות כרונולוגית (עמ' 243-244): 'כנגד גישת המקדימים עומדות ראיות שונות, הן לאיחורה של משנת יומא הן לעיצוב האידיאולוגי, בית מדרשי, של תיאורי סדר היום שבה'. ר"צ מסתמך בכך על דניאל שטוקל, וסבור כי משנת יומא אינה תיאור אמין של סדר העבודה במקדש, שכן 'היא מכילה רכיבים אנכרוניסטיים מובהקים... כגון תלמידי זקני בית דין המשביעים את הכהן הגדול (יומא פ"א מ"ה), ותלמידי חכמים המלמדים אותו (מ"ו) וכן ביקורת גלויה וסמויה נגד מעמד הכהונה'.

מבלי לדון בשיטתו של שטוקל (בבחינת: 'ערבך – ערבא צריך'), גלוי לעין כי ר"צ נכשל בכשל לוגי, בהנחת המבוקש, בקובעו כי מדובר באנכרוניזם, שהרי זאת בדיוק היה אמור להוכיח, ובמקום להוכיח

את עמדתו כי מדובר באנאכרוניזם הוא מבכר להצהיר הצהרות מבלי לבססן, ובניגוד לדיעה המקובלת במחקר.⁶⁴ ר"צ מתאר בצדק את משנת יומא כמכילה ביקורת על הכהונה, ועיון במשנה היה מספק לו עדות היסטורית ואותנטית, שמשום-מה הוא לא הביאה. ואכן, נושא זה, הפולמוס בין החכמים לבין הכהנים בשלהי ימי בית שני, כבר נחקר לפני שנים רבות, אף אם הדיו לא הגיעו לעבודתו של ר"צ.⁶⁵ עיון בדברי התנאים יגלה כי החכמים והכהנים התפלמסו בעשרות מקרים, ולפי שעה די לעיין במשנת יומא, שכן עיון בה, אף ללא העמקה, יבהיר היטב את הפולמוס בין החכמים לבין הכהנים, כשם שיבהיר את ניצחונם ההיסטורי של החכמים על הכהנים בטרם חרב המקדש. שנו חכמים במשנה יומא ו,ג:

מסרו למי שהיה מוליכו.

הכל כשרין להוליכו אלא שעשו הכהנים גדולים קבע ולא היו מניחין את ישראל להוליכו. אמר רבי יוסי: מעשה והוליכו ערסלא [מציפורין] וישראל היה.⁶⁶

לפי הכתוב בויקרא טז, כא זקוקים ל'איש עתי' אשר אמור לקחת את השעיר למדבר, והתנא ידע להוסיף על כך שהכהנים הגדולים 'לא היו מניחין את ישראל להוליכו', היינו שסברו כי רק הכהנים כשרים להולכת השעיר. אמנם, אין לכך אסמכתא בכתוב, אך הדעת נותנת שטקס המנוהל במקדש יתבצע בידי כהנים, ומן הסתם כך היה הדבר דורות הרבה. והנה, לעומת מסורת כוהנית זו בא התנא וקבע: 'הכל כשרין להוליכו', ובדבריו אלו הכשיר לא רק כהנים כי אם את כל רובדי החברה: כהנים, לויים, ישראלים, עבדים משוחררים או ממזרים. דרכה של מחלוקת הלכתית היא שקשה לדעת כיצד נהגו בפועל הבריות, אלא שכאן בא ר' יוסי והעיד שבשלב כלשהו גברו החכמים על הכהנים, ופעם אחת קרה שאת השעיר למדבר לקח ישראלי בשם ערסלא מציפורין,⁶⁷ בניגוד לעמדת הכהנים. ר' יוסי ציין לאירוע אחד בלבד, אך נראה כי מדובר בנקודת-מפנה במנהג המקדשי, ומאותה שנה ואילך שלטו חכמי המשנה על הפעילות במקדש. ראשית ייאמר כי אין מקום לפקפק במסורת היסטורית זו, הואיל ומוזכר בה אדם נקוב-שם (שאינו מוכר ממקור אחר), ומוזכר שם מקום מסוים. לפיכך, אין כל סיבה לדחות את המסורת לפיה החכמים השביעו את הכהן הגדול, שהרי הן בשילוח השעיר והן בהשבעת הכהן הגדול ניכרת שליטת חכמים על סדר העבודה במקדש ביום הכיפורים. אמור מעתה, טענת האנכרוניזם של ר"צ (ביחס להשבעת הכהן הגדול) נדחית על ידי ערסלא מציפורין. בשני המקרים מדובר במשניות ממסכת יומא, ולא נותר אלא להזכיר לקורא כי אין לקרוא משניות, או מקור היסטורי כלשהו, באופן סלקטיבי. הדיון ההיסטורי מחויב אל כל המקורות, ולא אל חלקם.

⁶⁴ ההשקפה הרווחת במחקר היא של א' ביכלר לפיה תיאורי המקדש שבמשנה ('יומא, סוכה, פסחים, שקלים, סוטה ופרה' [ועוד]) מתייחסים לשנים 63-70. ראה: א' ביכלר, הכהנים ועבודתם (תרגום: נ' גינתון), ירושלים תשכ"ו, עמ' 14-15.

⁶⁵ מאיר בר-אילן, הפולמוס בין חכמים לכהנים בשלהי ימי בית שני, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשמ"ב. תקציר הדברים (ללא התייחסות להלכות הנדונות להלן): הנ"ל, 'הפולמוס בין חכמים וכהנים בשלהי ימי בית שני', מורשת ישראל, 8 (תשע"א), עמ' 37-53.

⁶⁶ המלה 'מציפורין' קיימת בחלק מכתבי היד של המשנה (כגון: כ"י פריז 329-328, עמ' 268), ואף בתלמוד הבבלי, כ"י אוקספורד, אופנהיים Add, עמ' 23 (מאגר כ"י ליברמן 5), וכן במשנה שבירושלמי (יומא ו,ג מג ע"ב): 'ערסלא מציפורין'.

⁶⁷ לפני למעלה משלושים שנה שאלתי את ר"ש ליברמן את השאלה הבאה: בתוספתא סוכה א, א (עמ' 256) מסופר על סוכתה של הלני המלכה, ובדפוס ראשון וכ"י לונדון נוסף שסוכה זו היתה בלוד. מדוע שסופר ישמיט או יוסיף את שם המקום? על כך השיב לי ר"ש ליברמן כי סופר מאוחר השמיט את שם המקום בסוברו שאין לשם המקום כל חשיבות. אמור מעתה, הוספת שם המקום 'בלוד' או 'מציפורין' מעידה על אותנטיות, שכן אין סיבה לבדות שם מקום (שאין לו כל תפקיד בתיאור). למקרה נוסף מעין זה, ראה: מ' בר-אילן, 'הרפואה בארץ-ישראל במאות הראשונות לספירה', קתדרה, 91 (תשנ"ט), עמ' 31-78 (הע' 83, 87).

מסתבר כי כשם שהתיאור ביומא אינו אנכרוניסטי (הן באשר לערסלא והן באשר להשבעת הכהן הגדול), כך גם תיאורם של התנאים את הטקסים האחרים במקדש אינו אנכרוניסטי, אלא מבוסס על אירועים שקרו. דוגמה לכך, ומקרה נוסף בו חכמים קובעים לכוהנים מה לעשות, מצויה בתוספתא מסכת פרה ג, ח (צוקרמאנדל עמ' 632):

ומטמאין היו הכהן השורף את הפרה מפני הצדוקין, שלא יהו אומרים במעורבי השמש נעשית. ומעשה בצדוקי אחד שהעריב שמשו ובא לשרוף את הפרה, וידע בו רבן יוחנן בן זכאי, ובא וסמך שתי ידיו עליו, ואמר לו: אישי כהן גדול, מה נאה אתה להיות כהן גדול, רד טבול אחד. ירד וטבל ועלה. אחרי שעלה צרם לו באזנו. אמר לו: בן זכאי! לכשאפנה לך. אמר לו: כשתפנה. לא שהה שלשה ימים עד שנתנוהו בקבר. בא אביו לפני רבן יוחנן בן זכאי אמר לו: נפנה בני.

מתיאור זה עולה בבירור שחכמים – קרי: ריב"ז – שלטו בטקסי המקדש, שהרי טקס שריפת הפרה בוצע בהתאם לעמדתם של חכמים: בטבול-יום, טהרה פחותה מטהרת מעורב-שמש (ויקרא כב, ז), כעמדת הכוהנים הגדולים. אי אפשר לדעת מי היה הכהן הגדול שמת (על שהפר את תורת חכמים). לעומת הכהן הגדול שמת, לפי התוספתא שם (ג, ו), היה זה ר' ישמעאל בן פיאיב שהכין שתי פרות אדומות: 'אחת בטבול יום ואחת במעורבי שמש'. לפי המתואר שם הכין ישמעאל בן פיאיב פרה אדומה אחת בדרגת טהרה של מעורבי-שמש, כעמדת הכהנים הגדולים, אך לאחר דין ודברים עם חכמים 'גזרו עליה ושפכה, וחוזר (צ"ל: וחזר) ועשה אחרת בטבול יום' (ובקיצור: חזר בתשובה). לאמור, חכמים גברו על הכוהנים, ובימי ישמעאל בן פיאיב קרה הדבר, לערך בשנות ה-60 של המאה הראשונה לספירה, היא התקופה המשוערת של פעילותו של ריב"ז.⁶⁸

כללו של דבר, צרימת כהן גדול בטקס פרה אדומה, ושיתוף הפעולה של ישמעאל בן פיאיב עם חכמים, אינם שונים מהותית מהשבעת הכהן הגדול ביום הכפורים, או משילוח השעיר על ידי ישראל, מסורות היסטוריות המלמדות על ניהול המקדש בידי חכמים, ולא בידי כוהנים. להלן סיכום האירועים בטבלה המדגימה את האופי המקביל והשונה של המסורות השונות:

הנושא	סוטה	יומא	פרה
המעשה כרוך באישים	שמעיה ואבטליון, כרכמית, הלני, ריב"ז	ערסלא	ישמעאל בן פיאיב, ריב"ז
שלטון חכמים בכוהנים ניכר ב-	(קנאה לשפחה משוחררת)	1. חכמים השביעו את הכהן הגדול שלא ישנה. 2. ישראל הוליך את השעיר.	1. החכמים שכנעו את הכהן הגדול לעשות כהלכתם. 2. חכמים טימאו את הכהן הגדול.

ובכן, העולה מהדין במקורות התנאיים השונים הוא שאם מרחיבים את היריעה המקדשית מטקס הסוטה לטקסי מקדש נוספים, ובהם עבודת יום הכיפורים ושריפת פרה אדומה, מתברר ביתר-תוקף שהעדויות שבידינו הן אותנטיות, והן מחזקות אחת את השנייה ביחס לתקופתן ההיסטורית, בין היתר

⁶⁸ השערות נוספות נאמרו עוד ביחס למסורת זו ומסורות הקרובות לה. ראה: מ' בר-אילן, 'מעשה פרה אדומה בימיו של הלל', סיני, ק (תשמ"ז), עמ' קמג-קסה.

בשל העובדה כי אין הן תלויות אחת בשנייה, ואין הן מנוסחות בניסוח אחיד. בכל מקרה, הטוען כי המשנה מתארת מציאות בדויה חייב לשכנע תחילה את הקורא כי התנאים ניחנו בכישרון בידוי המשתווה לכישרונם של כותבי ספרות בדויה, לנמק מדוע עשו זאת, וכיצד הבדייה תואמת את מפעלם של חכמי המשנה.

לבסוף, ראוי להעיר הערה קלה על שמו של הספר. לטעמי שם הספר 'הטקס שלא היה' גורם עוול מסוים לספר, שכן רובו ככולו של הספר עוסק בתכניו של הטקס – ללא תלות אם התקיים, אם לא – ורק חלק אחד בלבד מהספר, אולי חמישית מהספר ואולי פחות מכך, עוסק בטיעון כי הטקס לא היה. כלומר, יש במחקר שלפנינו הרבה יותר ממה שנרמז בשמו – הפרובוקטיבי והחתרני – של הספר, וחבל שננטש השם המקורי של עבודת הדוקטורט ונקבע לספר שם שאינו תואם את מהותו.

סיכום

עד היום סירבו חוקרי מדעי היהדות, העוסקים בעת העתיקה, להכיר במדעי החברה ככלי-עזר חשוב להבנת היהדות ההיסטורית,⁶⁹ והספר הנדון עתה הוא כשלון המדגים מחדל מתמשך זה. ספרו של ר"צ מציע לקורא את המקורות היהודיים כשהם משתקפים לא רק בתחומים המקובלים במדעי היהדות, כי אם גם באנתרופולוגיה, מיגדר ותחומי-דעת נוספים. ואולם, במחקר שבמרכזו עומד טקס, ניתן היה לצפות שהטקס ייבחן מנקודת-ראות של חקר הטקסים, אך למרבית ההפתעה אין אורדיל ואין טקסי-מעבר, אין פסיכולוגיה ואין שאלות-מחקר הכרחיות (ובמקומן באו שאלות שאינן ממין העניין). לכאורה, אמור היה ר"צ להיעזר באנתרופולוגיה כנקודת-משען ארכימדאית להרמת מדעי היהדות, אך כיוון שלא עשה כן הוא נותר במרחק לא גדול מהעולם הנחקר על ידיו, קרוב למחשבת חז"ל (עמ' 117) ממנה ניסה להימלט (עמ' 53 הע' 23).

יחד עם זאת, ביחס לדיון ההיסטורי של ר"צ הבעייה היא אחרת לגמרי. ר"צ מודע היטב לשוני בינו לבין קודמיו (עמ' 68, 159, 246), ודווקא על שום שהוא קורא תיגר על רבים – בבחינת: ראו, כולם טועים, הטקס לא היה! – חייב היה להיות מודע לסיכון המקצועי של קריאתו. בכך, למעשה, מאמץ ר"צ את עמדת הפוסט-מודרניזם: 'אי-אמון בכל סיפור עליון, כלומר חשד בכל ניסיון של הסבר כולל לתופעות'.⁷⁰ הסובר כי כל החוקרים לפניו טעו, ואין פסול בעצם הטענה, חייב להציג את עמדותיו על אבן-פינה הרבה יותר יציבה מזו שהוצגה בחיבור זה. אין ברירה אלא לשוב לערכי היסוד של מדעי היהדות: פילולוגיה והיסטוריוגרפיה.⁷¹ תחומי-מחקר אלו חייבים להתפתח בשווה כשני זרועותיו של מרים-משקולות, וחוסר-איזון מחקרי – כאשר יד אחת חזקה והאחרת חלשה – מבטיח את קריסת המערכת כולה. אין די בפילולוגיה טובה, וחובה לבחון את ההיבט ההיסטורי של המקורות בהתאם לכללי ההיסטוריוגרפיה שהתפתחו במרוצת הדורות. המחויבות אל הטקסט אינה מסתיימת עם הפילולוגיה, אלא פותחת בה, והיסטוריוגרפיה מאיינת-מקורות אך מדגישה כי המאמץ הפילולוגי היה לשווא.

שאלת האותנטיות של כל המאורעות המתועדים על ידי התנאים במשנתם, מצויה מעבר לביקורת-ספר, וסביר להניח כי בעתיד יוקדשו לשאלה זו דיונים נוספים. ואולם, בנוגע לשאלת האותנטיות של טקס הסוטה, הרי שיש לדחות מכל וכל את עמדתו של ר"צ כאילו הטקס לא היה, ולומר כי טענתו זו אינה עומדת במבחן בסיסי של הערכה היסטורית.

⁶⁹ אורית אבוהב, 'אנתרופולוגיה בהתהוות: האוניברסיטה העברית ומדע האדם', חגית לבסקי (עורכת), תולדות האוניברסיטה העברית בירושלים: התבססות וצמיחה, א, ירושלים תשס"ה, עמ' 573-593.

⁷⁰ הגדרת ז'ן-פרנסואה ליוטר המצוטטת בתוך: י' דן, על גרשם שלום: תריסר מאמרים, ירושלים תש"ע, עמ' 218 הע' 5.

⁷¹ א' שפירא, 'בין פילולוגיה להיסטוריוסופיה – מדעי היהדות בתפישת גרשם שלום', אניטה שפירא (ואחרים), עורכים), ספר היובל לדניאל קארפי, תל-אביב תשנ"ו, עמ' קסה-קפב.