**חוק הסוטה וכוס התרעלה: בין החוק הסובסטנטיבי לחוק האדג’קטיבי**

1. **מבוא**

עיקר העיסוק המחקרי בחוק הסוטה הוקדש לשאלת אחידותו של הטקסט, שאלה שנובעת מהחזרות והכפילויות המרובות המופיעות לאורך הפרשה (במ’ ה, יא-לא). דיון טקסטואלי נרחב וחשוב זה אף האפיל מעט על בירורן של הסוגיות היסודיות ביותר הקשורות להבנתו של המקרה השיפוטי שבו החוק עוסק ושל ההליך הייחודי המתואר בו. סוגיות יסודיות אלו מעוררות קשיים שנובעים בראש וראשונה מתוך בחינת החוק לאור העקרונות המשפטיים המשתקפים בחוקים מקבילים בחומש והן תעמודנה במרכזו של מאמר זה.[[1]](#footnote-1)

במסגרת המאמר אציג את הקשיים ואתן להם מענה שיושתת על טענתו של לודוויג קהלר בנוגע לחשיבותם של טקסטים שאינם משפטיים להבנת החוק שנהג בתקופת המקרא. קהלר חשף את חוק הפשטת האישה הנואפת והצגתה בפני הקהל, חוק שאינו מוזכר בקבצי החוקים במקרא, מתוך עיון בנבואות שונות כדוגמת נבואתו של הושע: “פן אפשיטנה ערמה והצגתיה כיום הולדה” (ב, ה).[[2]](#footnote-2) ההבחנה בין החוק האדג’קטיבי, החוק המשתקף מתוך טקסטים שאינם משפטיים, לבין החוק הסובסטנטיבי, החוק הרשמי המופיע במסגרת קבצי החוקים במקרא, מהווה מאז קהלר אבן יסוד בהבנת הנורמות והמנהגים שהתקיימו בפועל בחיי היומיום בתקופת המקרא.[[3]](#footnote-3) לצורך הבנת חוק הסוטה אבחן טקסטים מספרות הנבואה, מספרות החוכמה ומהספרות המזמורית שעוסקים בדימוי כוס התרעלה.[[4]](#footnote-4) הדיון בטקסטים האלו, שאחדים נבחנו כבר בעבר בהקשר לחוק הסוטה ואחרים עדיין לא, יוביל לזיהוי האופן שבו נהגו בפועל במקרה של אישה נואפת. זיהוי זה יבהיר את ההקשר הרחב שבתוכו נוצר חוק הסוטה.[[5]](#footnote-5) הבנה זו תיתן מענה משכנע לקשיים הקיימים בחוק.

את החידוש הקיים במאמר ניתן לחלק לשלושה אספקטים: 1. לדיון השיטתי בטקסטים הרלוונטיים להבנת דימוי כוס התרעלה, שחלקם לא נקשרו לסוגיה עד עתה; 2. להבנה שבטקסטים אלו משתקף החוק האדג’קטיבי שנהג בפועל באישה הנואפת; 3. להכרה שחוק הסוטה הסובסטנטיבי נכתב לצורכי מיסוד ועידון החוק האדג’קטיבי.[[6]](#footnote-6)

1. **חוק הסוטה**

קריאה בפרשת הסוטה חושפת מיד את החזרות והכפילויות המרובות הקיימות לאורך פירוט שלבי הטקס שהסוטה נדרשת לעבור. אלו כוללות את העמדת הכהן את האישה לפני ה’ פעמיים (פס’ טז, יח); השבעתה פעמיים (פס’ יט, כא); השקייתה פעמיים (פס’ כד, כז); תיאור המים כ”קדשים” (פס’ יז) כ”מרים” (פס’ יח, יט, כג, כד, כז) וכ”מאררים” (פס’ יח, יט, כב, כד, כז); נתינת העפר במים (פס’ יז) במקביל למחיית האלות במים (פס’ כג); הגדרת המנחה כ”מנחת קנאות” (פס’ טו) לצד הגדרתה כ”מנחת זכרון מזכרת עון” (שם); הנפת המנחה והקרבתה “אל המזבח” (פס’ כה) מחד וקמיצת אזכרתה והקטרתה “המזבחה” (פס’ כו) מאידך.[[7]](#footnote-7) חרף כפילויות אלו יש חוקרים שטענו שזהו טקסט עקיב,[[8]](#footnote-8) אבל מרבית החוקרים הניחו שבפרשה משתקף יותר מרובד אחד. אחדים מתוכם פסלו את האפשרות להתחקות אחר רבדים אלו,[[9]](#footnote-9) בעוד שאחרים הציגו צורות שונות ויצירתיות לחלוקת הפרשה לרכיביה המקוריים.[[10]](#footnote-10)

אולם הבחנת הרבדים השונים הקיימים בחוק, כדוגמת הבחנתו המשכנעת של ג’און בין רובד החוקה הכוהנית לרובד ספר הקדושה,[[11]](#footnote-11) נותנת מענה לקשיים הטקסטואליים שהזכרנו אך אינה נותנת מענה לקשיים התמטיים שיפורטו מיד. קשיים אלו נובעים מהגדרתו העמומה של המקרה השיפוטי הנדון בחוק, מייחודיותו וחריגותו של החוק ומהעובדה שנקודות המוצא שלו סותרות עקרונות משפטיים המוגדרים בחוקים מקבילים (בחוקה הכוהנית, בחוקת ספר הקדושה ובחוקה הדויטרונומיסטית):

* + - 1. הכפילות המופיעה בפתיחתו של החוק יוצרת קושי בהגדרת המקרה השיפוטי שבו הוא עוסק שכן פעם אחת מדובר על איש ש”**תשטה אשתו** ומעלה בו מעל ושכב איש אתה שכבת זרע” (פס’ יב-יג) ופעם שנייה מדובר על איש ש”**עבר עליו רוח קנאה** **וקנא את אשתו** והוִא נטמאה או עבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו והיא לא נטמאה” (פס’ יד). הגדרות נבדלות אלו חוזרות ומופיעות גם בסיכומו של החוק, שעוסק: פעם אחת ב”זאת תורת... אשר **תשטה אשה** תחת אישה ונטמאה” (פס’ כט) ופעם שנייה ב”איש אשר **תעבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו**... ועשה לה הכהן את כל התורה הזאת” (פס’ ל). מפסוקי הפתיחה והסיום משתמע כי תורה אחת עוסקת באישה שנטמאה בעוד שהתורה השנייה עוסקת באישה שקיים ספק אם נטמאה;[[12]](#footnote-12)
      2. 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” (דב’ יט, טו; וכן: במ’ לה, כט-ל; דב’ יז, ו) או על בסיס ראיות: “והוציאו את בתולי הנערה אל זקני העיר השערה (דב’ כב, טו). מדוע אפוא יש לעסוק באישומה של הסוטה, אף שנאמר במפורש: “ועד אין בה והוִא לא נתפשה” (פס’ יג)?
      3. אם אורדיל יכול לשמש כאמצעי יעיל לבירור 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, כג-כז). הבחנה זו מושתתת על ההנחה שצעקתה של הנערה הייתה נשמעת בעיר מה שאין כן בשדה. הנחה זו עלולה להוביל לחיוב הנערה המאורשה בעונש גם במקרה שהיא לא הייתה שותפה לעבירה בעיר כשם שהיא עשויה לפטור אותה מעונש גם כשהייתה שותפה לעבירה בשדה. שימוש באורדיל יכול למנוע תוצאות שגויות מעין אלו;[[13]](#footnote-13)
      4. אם כתוצאה מההשקיה מתברר שהאישה נאפה, מדוע אין ממיתים אותה בהתאם לקבוע בחוק (ויק’ כ, י; דב’ כב, כב)?[[14]](#footnote-14)
      5. המחוקק יוצר השוואה מלאה בין דינו של הנואף לדינה של הנואפת: “איש אשר ינאף את אשת רעהו מות יומת הנאף והנאפת” (ויק’ כ, י; וכן: דב’ כב, כב). מדוע חוק הסוטה עוסק בדינה של הנואפת ומתעלם מחלקו של הנואף?

לאור קשיים אלו יש לתהות מדוע מחבר ספר במדבר נותן מקום לחוק שהמקרה השיפוטי המופיע בו אינו מוגדר בבירור ושמכלול תפיסותיו המשפטיות כה שונה מהעקרונות שהוא מבקש להנחיל.

1. **כוס התרעלה – רקע ומחקרים קודמים**

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” (תה’ טז, ה) או שלילי: “ימטר על רשעים פחים אש וגפרית ורוח זלעפות מנת כוסם” (תה’ יא, ו).[[15]](#footnote-15) לצד דימוי זה מופיע דימוי מפורט יותר המתאר השקיית כוס המלאה במים מרים ורעילים או ביין משכר ורעיל – “כוס התרעלה”. במרבית אזכוריה ניתנת כוס התרעלה לאובייקט המדומה לאישה סוררת המקיימת יחסים עם גבר זר. הראשונים שדנו בשני הדימויים, בדרך-כלל ללא הבחנה עקרונית ביניהם, הניחו שמשתקף בהם “מושב בחיים” (*Sitz im Leben*) כלשהו.[[16]](#footnote-16) 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 וכדומה.[[17]](#footnote-17) הקושי באיתור מקבילה ספרותית או מציאותית הוביל חוקרים מאוחרים אחדים להתייחס לדימוי כמוטיב ספרותי שאין לו אחיזה במציאות ריאלית כלשהי.[[18]](#footnote-18) אולם היקף השימוש בדימוי והעובדה שהמחברים לא ראו צורך להסביר אותו לקהלם, גם בטקסטים שבהם הוא מופיע ברמז קל בלבד, הוביל בצדק את מרבית החוקרים להניח שמקור הדימוי חייב להיות בעולם המציאותי.[[19]](#footnote-19)

שתי השערות קיבלו אחיזה בין החוקרים. השערתו של קאסוטו כי מקור הדימוי במארח המחלק כוסות יין לאורחי סעודתו, כשהמארח בנמשל הוא אלוהים המחלק גורלות לבני האדם ולעמים.[[20]](#footnote-20) והשערתו של מק-קיין כי מקור הדימוי בחוק האורדיל המופיע בחוק הסוטה. לפי מק-קיין היין אינו רעיל ואף על פי כן בכוחו להרעיל את אלו שימצאו אשמים, כשם שמי הסוטה אינם רעילים ואף על פי כן בכוחם לקלל את האישה שתימצא אשמה.[[21]](#footnote-21)

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.[[22]](#footnote-22) 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. מירמיהו יג, כ-כז מתברר שגם אין ליצור הבחנה בין שני הדימויים ולאמץ את שתי ההשערות כהסבר למושב בחיים שבבסיסם - המשתה בבסיס כוס הגורל והאורדיל בבסיס כוס התרעלה. בנבואה זו מוזכרת מנת הגורל במסגרת משפטה של הנואפת (ירושלים).[[23]](#footnote-23) אזכורה של כוס הגורל בהקשר למשפטה של הנואפת, הקשר שבו מופיעה בשאר הנבואות כוס התרעלה, מלמד שאין הבחנה יסודית בין הדימויים.

בפרק הבא אתייחס למכלול הטקסטים שבהם מוזכר במפורש או נרמז דימוי כוס התרעלה ואבחן את הפרטים המאפיינים אותו ואת ההקשרים שבהם הוא מוזכר. תוצאות הבחינה יסייעו בזיהוי הרקע הריאלי (המושב בחיים) שעליו מושתת דימוי זה.

1. **כוס התרעלה – בנבואה, בחוכמה ובמזמורים**

דימוי כוס התרעלה מופיע בנבואותיהם של נביאים שונים כמרכיב במטאפורת היחסים בין ה’ לישראל כיחסי בעל ואישה.[[24]](#footnote-24) הדימוי מוזכר במסגרת מודל ה”ריב” שהוא מעין כתב תביעה משפטי שבו שוטח הצד הנפגע (ה’) את טענותיו כנגד הצד הפוגע (העם) על שמפר את התחייבותו כלפיו.[[25]](#footnote-25)

בפרק כ”ג מדמה הנביא יחזקאל בהרחבה את התנהגותן הפוליטית והדתית של ממלכות שומרון ויהודה לזנותן של שתי אחיות “ושמותן שמרון אהלה וירושלים אהליבה” (פס’ ד). אהליבה, שהשחיתה תזנותיה יותר מזנוני אחותה ושאליה בעיקר מכוונים דברי הנבואה, צפויה להישפט ולהיענש. המשפט והעונש מתוארים בשתי יחידות מקבילות (פס’ כב-לד / פס’ לו-מט).[[26]](#footnote-26)

ביחידה הראשונה (פס’ כב-לד) מתואר המשפט: “ונתתי לפניהם משפט ושפטוך במשפטיהם” (פס’ כד) ולצדו מכלול מרכיבי העונש: פגיעה בגוף (פס’ כה, לד); המתה בחרב (פס’ כה); לקיחת הבנים והבנות (שם); המתה בשריפה (שם); הפשטת בגדים וגילוי ערווה (פס’ כו, כט); השקיית כוס שמה ושממה (פס’ לא-לד).[[27]](#footnote-27)

גם ביחידה השניה (פס’ לו-מט) מתואר המשפט: “התשפוט את אהלה ואת אהליבה והגד להן את תועבותיהן” (פס’ לו); “ואנשים צדיקם המה ישפטו אותהם משפט נאפות ומשפט שפכות דם כי נאפת הנה ודם בידיהם” (פס’ מה). תיאור העונש כולל כמה צורות המתה – בסקילה, בחרב ובשריפה (פס’ מז), ללא פירוט השלבים הראשונים - הפשטה, השקיה וכדומה.

גם ביחזקאל טז, שהיא נבואה מקבילה ליחזקאל כג, מתואר משפטה של הנואפת: “ושפטתיך משפטי נאפות ושפכת דם” (פס’ לח). מכלול מרכיבי העונש מתואר בפסוקי המשפט (פס’ לה-מג): הפשטת בגדים וגילוי ערווה (פס’ לז, לט);[[28]](#footnote-28) סקילה (פס’ מ); ביתוק הגוף בחרב (שם); שריפה באש (פס’ מא).[[29]](#footnote-29) במסגרת המשפט אין ביטוי מפורש להשקיית הכוס. ועם זאת, בסיום המשפט נאמר: “והנחֹתי חמתי בך” (פס’ מב) וכתוצאה מכך: “וסרה קנאתי ממך ושקטתי ולא אכעס עוד” (שם). תיאור הנחת חמתו של הבעל באשתו, גם ללא אזכור הכוס, עשוי לשקף שימוש דו-משמעי במילה “חמה” שמתייחס גם להפניית הכעס וגם להשקיית הרעל.[[30]](#footnote-30) שימוש דו-משמעי דומה נמצא בדבריו של איוב: “ומחמת שדי ישתה (רשע)” (כא, כ), כפי שמשתמע מהשימוש בפועל “ישתה” המרמז על שתיית הנוזל הרעיל.[[31]](#footnote-31) פרשנות זו יוצרת הקבלה בין המרכיב האחרון בעונשה של הנואפת בפרק כג: “ונתתי כוסה בידך” (פס’ לא-לד) למרכיב האחרון בעונשה בפרק זה: “והנחתי חמתי בך” (פס’ מב).[[32]](#footnote-32)

השוואת משפטי הנואפות בנבואות השונות ביחזקאל מצביעה על כמה עניינים: 1. העונש כולל מרכיבים רבים;[[33]](#footnote-33) 2. חלק מהמרכיבים חוזרים על עצמם, חרף שונותם, למשל המתה בשריפה, המתה בחרב והמתה בסקילה;[[34]](#footnote-34) 3. סדר הופעת המרכיבים בנבואה לא משקף את סדר הפעולות במציאות, כפי שניתן להיווכח למשל מתיאור הפשטת הבגדים המופיע לאחר ההמתה בשריפה; 4. אין התאמה מלאה בין המרכיבים בנבואות השונות.[[35]](#footnote-35)

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 (ה’) שתפקידו אינו קבוע: לעתים הוא גם השופט וגם המוציא לפועל, לדוגמה: “ונתתי כוסה בידך” (כג, לא);[[36]](#footnote-36) לעתים הוא השופט אבל איננו המוציא לפועל, לדוגמה: “ורגמו אותך באבן ובתקוך בחרבותם...” (טז, מ);[[37]](#footnote-37) ולעתים הוא רק ממנה את השופט ואת המוציא לפועל, לדוגמה: “הנני מעיר את מאהביך עליך... ושפטוך במשפטיהם... אפך ואזניך יסירו... והפשיטוך את בגדיך” (כג, כב-כו). אחת מדרכי הענישה שיחזקאל מציין היא השקיית האישה את כוס השמה והשממה. דרך זו נזכרת גם אצל נביאים אחרים.

ישעיהו השני, בפנייתו לנחם את ירושלים, מתאר את העונש שזו קיבלה תוך שהוא עושה שימוש באותו דימוי בדיוק: “קומי ירושלם אשר שתית מיד ה’ את כוס חמתו את קבעת כוס התרעלה שתית מצית”.[[38]](#footnote-38) בניה של ירושלים, ביטוי שהנביא משתמש בו ובכך מחדד את דימויה של הממלכה כאם וכאישה, שוכבים מעולפים בשל היותם מלאים “חמת ה’“ והיא שיכורה “ולא מיין” (נא, יז-כג). מנבואה זו, שלא כמו מיחזקאל כג, ניתן ללמוד גם על מרכיביו של המשקה. שכן המילה “חמת” אף שהיא משמשת גם כביטוי לכעסו של ה’, משמשת בראש וראשונה, כפי שמשתמע מההקבלה למילה “תרעלה”, לתיאור אופיו הרעלי של המשקה.[[39]](#footnote-39) משמעות זו מופיעה בכתובים שונים, כדוגמת תיאורו של איוב את חיצי ה’ המשוחים רעל: “אשר חמתם שֹתה רוחי” (ו, ד), ונראה שהיא מתייחסת לרעל שמקורו מן החי: “חמת זחלי עפר” (דב’ לב, כד); “חמת תנינם” (שם, לג); “חמת למו כדמות חמת נחש” (תה’, נח, ה); “שננו לשונם כמו נחש חמת עכשוב” (שם קמ, ד).[[40]](#footnote-40)

בשתי נבואות בירמיהו ממלכת יהודה מואשמת בניאוף ובשל כך תיענש בשתיית (ובאכילת) רעל. הניאוף המוזכר בנבואות משמש כדימוי להליכה אחר אלוהים אחרים: “מדוע שובבה העם הזה ירושלם משבה נצחת... כי ה’ אלהינו הדִמנו וישקנו מי ראש” (ח, ד-יז); “וילכו אחרי שררות לבם ואחרי הבעלים... לכן... הנני מאכילם את העם הזה לענה והשקיתים מי ראש” (ט, יא-טו). בנבואה נוספת שמוזכרת בה השקיית רעל אשמת הניאוף מופנית לנביאים, וקשה להכריע האם יש להתייחס אליה כדימוי או כהאשמה קונקרטית: “נאוף והלֹך בשקר... לכן... הנני מאכיל אותם לענה והשקתים מי ראש” (כג, ט-יז).[[41]](#footnote-41) מי הראש הם מי רעל שמרירותם מן הצומח, כמו “ענבמו ענבי רוש אשכלֹת מרֹרֹת למו” (דב’ לב, לב).[[42]](#footnote-42) לצד הרעל מהצומח הנביא מנבא גם השקיית יין שתוביל לשיכרון ולהשחתה: “כה אמר ה’ ככה אשחית את גאון יהודה... וילכו אחרי אלהים אחרים... כל נבל ימלא יין...” (יג, ח-יד).

השוואת נבואות ישעיהו השני וירמיהו מלמדת שאין התאמה בתיאורי תכולתה של הכוס – רעל מהחי; רעל מהצומח; יין. מכך ניתן להסיק שהנבואות משקפות את המציאות שבה כל נואפת נדרשת לשתות משקה אחר. אופי המשקה מוגדר על-ידי בעלה של האישה (ה’) שמתפקד גם כשופט וגם כמוציא לפועל.

דימוי כוס התרעלה מופיע אפוא בספרות הנבואה במסגרת מטאפורת היחסים בין ה’ לישראל כיחסי בעל ואישה. העם (האישה) עוזב את ה’ (הבעל) והולך אחרי זרים ובשל כך נענש בשתיית המים הרעילים. מסתבר לשער שמערכת הדימויים הזו, המורכבת מחטא הניאוף מחד ומעונש ההשקיה התואם מאידך, חוזרת ומופיעה אצל הנביאים השונים כיוון שהיא מושתתת על מציאות שנהגה בפועל בתקופת המקרא. כשם שאין התאמה בין מרכיבי הענישה בנבואות השונות ביחזקאל, כך אין התאמה בין מרכיבי תכולתה של הכוס בנבואות השונות בישעיהו השני ובירמיהו. קיומם של ההבדלים מאפיין את החוק האדג’קטיבי שבו משתקפים דרכי ענישה הנוהגים במקומות שונים ובתקופות שונות.[[43]](#footnote-43)

דימוי כוס התרעלה מופיע גם בספרות המזמורית. בפרק ד’ באיכה מקוללת בת אדום: “גם עליך תעבֹר כוס תשכרי ותתערי” (פס’ כא).[[44]](#footnote-44) קללה זו לא נגזרת מהתנהגותה המינית המופקרת של אדום אלא משמחתה לאידה ומחלקה בחורבנה של “בת ציון” (פס’ כב). המקונן מייחל לכך שבת אדום תיענש באותו העונש שכרגע הוא מנת חלקה של בת ציון. כך משתמע בבירור מאמירתו “גם עליך” (פס’ כא) ולכך ייחל כבר בפסוקים הקודמים: “תבא כל רעתם לפניך ועולל למו כאשר עוללת לי על כל פשעי” (א, כב). המקונן מכנה את אנשי ירושלים “בת עמי” (פס’ ג, ו, י) ו”בת ציון” (פס’ כב) מכיוון שבדומה לנביאים הוא מדמה את חטאיהם, כפי שהוא החל לעשות עוד בראשית המגילה (א, ב, יט), לחטאיה של אישה שאינה נאמנה לבעלה. הכינוי “בת אדום” (פס’ כא, כב) משמש ליצירת הקבלה בין שתי הממלכות.[[45]](#footnote-45) מהקבלת הממלכות מתברר כי את תיאור עונשה של בת ציון שאינה נאמנה לבעלה: “כילה ה’ את **חמתו** **שפך** חרון אפו” (פס’ יא) יש להבין כביטוי לשתיית כוס החמה, שכן עונש זה תואם את ציפייתו של המקונן כי בעתיד “גם עליך (אדום) **תעבר כוס**” (פס’ כא). רעיון חילופי התפקידים, במסגרתו תועבר הכוס מהמושקה אל המשקה, חוזר בכמה כתובים נוספים: “הנה לקחתי מידך את כוס התרעלה... ושמתיה ביד מוגיך” (יש’ נא, כב-כג); “הוי משקה רעהו... שתה גם אתה והערל תסוב עליך” (חב’ ב, טו-טז).[[46]](#footnote-46) גם בתהלים, כמו באיכה, נעשה שימוש בדימוי לתיאור תבוסתם של ישראל: “הראית עמך קשה השקיתנו יין תרעלה” (ס, ה).[[47]](#footnote-47)

בספרות החוכמה אין ביטוי מפורש לכוס התרעלה, אבל יתכן שישנם רמזים לדימוי זה. כמה פעמים בספר משלי נקרא הבן להיזהר מהאישה הזרה “העֹזבת אלוף נעוריה ואת ברית אלהיה שכחה” (ב, יז). באחת ההזהרות מפני אישה זו, האורבת לפתותו, נאמר: “ואחריתה מרה כלענה” (ה, ד). גם אם אין המדובר בסופה של האישה אלא בסוף מעשיה כפי שנהוג לטעון,[[48]](#footnote-48) בהחלט מסתבר שהבחירה בדימוי זה אינה מקרית והיא נסמכת על עונש ההשקיה.[[49]](#footnote-49) מניסוחה של אזהרה זו ניתן לעמוד על עיקרון “מידה כנגד מידה” שעשוי לעמוד ברקע העונש. האישה ש”נפת תטפנה” שפתיה ו”חלק משמן חיכה” (שם, ג) בשעה שהיא פועלת לפתות את הבן, נדרשת באחריתה לשתות דרך אותם שפתיים וחך את המים המרים.[[50]](#footnote-50) במשלי ט’ ממשילה אשת כסילות בפני עוברי הדרך את העונג הטמון בחטא במילים: “מים גנובים ימתקו” (מש’ ט, יז). בחירתה בדימוי המים המתוקים, שהם היפוכם של המים המרים כפי שעולה מסיפור מרה (שמ’ טו, כב-כו), עשויה אף היא ללמד על העונש הצפוי לה באם תיתפס.[[51]](#footnote-51)

עד כאן דנתי בהשקייתן של ממלכות יהודה וישראל והצבעתי על רמזים להשקייתה של האישה הזרה. נשים נואפות אלו נענשות על בגידתן בבעליהן והליכתן אחר זרים.[[52]](#footnote-52) בשורות הבאות אציג טקסטים שמלמדים על שימושים נוספים בדימוי.

בפרק ג’ מדמה נחום את נינווה ל”זונה טובת חן” (פס’ ד) שתיענש בחשיפת ערוותה לעיני “גוים... וממלכות” (פס’ ה) ובהשקייתה: “גם את תשכרי תהי נעלמה” (פס’ יא). נינווה אינה מדומה לבת זוגו של אלוהים, וממילא חטאה נתפס כזנות ולא כניאוף. בנבואות אחרות מוזכרת השקיית העמים מבלי שאלו מדומים כלל לאישה זונה או מנאפת. נבואות אחדות עוסקות בכל הגויים, כך בירמיהו כה: “קח את כוס היין החמה... והשקיתה אותו את כל הגויים... כי ריב לה’ בגוים נשפט הוא לכל בשר” (פס’ טו-לח) ובעובדיה: “ישתו כל הגוים תמיד ושתו ולעו והיו כלוא היו” (פס’ טז).[[53]](#footnote-53) נבואות אחרות עוסקות בעמים ספציפיים: במואב - בירמיהו מח: “השכירהו... וספק מואב בקיאו” (פס’ כו); באדום - בירמיהו מט: “הנה אשר אין משפטם לשתות הכוס שתו ישתו ואתה הוא נקה תנקה לא תנקה כי שתה תשתה” (פס’ יב) ובישעיהו סג: “ואשכרם בחמתי” (פס’ ו); בכשדים - בחבקוק ב: “הוי משקה רעהו... שתה גם אתה והערל...” (טו-טז).

כשם שהדימוי משמש בנבואה גם לתיאור הפגיעה בעמים, כך הוא משמש בתהלים גם לתיאור משפטם של הרשעים. מזמור ע”ה עוסק בשבח והודיה לאלוהים המנהיג את עולמו בצדק ובמשפט. במסגרת ההליך המשפטי, שבו “אלהים שֹפט זה ישפיל וזה ירים” (פס’ ח), מתוארת כוס היין המוחזקת ביד ה’ שאת “שמריה ימצו ישתו כל רשעי ארץ” (פס’ ט). הרעלים שישמשו להענשת רשעי הארץ הם רעלים המתפתחים מתוך היין עצמו (שמרים), ולא רעלים חיצוניים שמוכנסים ליין מן החי או מן הצומח. במזמור י”א ה’ מתואר כמי שיושב בהיכל קדשו, בוחן את בני האדם ומבחין בין צדיק לרשע (פס’ ד-ה). תוצאתן של הפעולות, שהן מעין משפט, היא: “ימטר על רשעים... מנת כוסם” (פס’ ו).

שימוש אחר בדימוי מופיע בירמיהו נא: “כוס זהב בבל ביד ה’ משכרת כל הארץ...” (פס’ ז). כאן מדומה בבל לכוס זהב המוחזקת ביד ה’ ומיינה המשכר שותים העמים, ובתוכם ישראל ויהודה. בנבואה זו, המזכירה את דבריו של ישעיהו: “הוי אשור שבט אפי” (י, ה), ניתנת פרשנות פוליטית לנבואות שבהן מופיע דימוי ההשקיה. בבל היא כוס היין שבאמצעותה עתיד אלוהים להיפרע מהעמים.[[54]](#footnote-54) פרשנות פוליטית אחרת, שבה ירושלים מתוארת ככוס רעל “לכל העמים” מופיעה בזכריה (יב, ב). הפרשנויות השונות מלמדות כי זיהוי הנמשל המשתקף בדימוי מתאים את עצמו בכל תקופה לנסיבות ההיסטוריות והנבואיות הרלוונטיות.

שתיית המים המרים (ואכילת הצמחים הרעילים) הופכת בכמה מהטקסטים למטבע לשון שמבטא סבל וייסורים מכל סיבה שהיא (תה’ סט, כב; איכ’ ג, טו). גם הראש והלענה כשלעצמם משמשים לעתים במובן המטאפורי, כגון: “פן יש בכם שרש פרה ראש ולענה” (דב’ כט, יז).[[55]](#footnote-55) שימוש מטאפורי נוסף נמצא בנבואותיהם של עמוס והושע, המדמים את עשיית המשפט לראש ולענה: “ההפכים ללענה משפט” (עמוס ה, ז); “הפכתם לראש משפט ופרי צדקה ללענה” (שם ו, יב); “ופרח כראש משפט” (הוש’ י, ד). יתכן שבחירתם בדימויים אלו נובעת מהנוהג 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. תלונה דומה ניתן למצוא בתהלים נח. בעל המזמור יוצר הנגדה בין השופטים האנושיים שפועלים בחוסר צדק ומישרים לבין משפטו של אלוהים.[[56]](#footnote-56) פעולות השיפוט המושחתות מתוארות באמצעות הצגת השימוש המעוות שנעשה בכלים המשפטיים הלגיטימיים. במסגרת תיאור זה מוזכר הפלס, שאמור לשמש כמאזני משפט (מש’ טז, יא), ככלי שמשרת את פעולת החמס (פס’ ג). וכן מוזכרת חמת הנחש, שאמורה לשמש במקרים שיפוטיים מוגדרים, ככלי שמשתמשים בו ללא הבחנה. השופטים, שאינם מקשיבים “לקול הצדיק במשפטו... וישפטו עליו כפי לבבם ורצונם” כפי שכותב רד”ק, מדומים לפתן חרש ששום לחש שישמיעו לו לא יעצור בעדו מלהטיל את ארסו (פס’ ה).[[57]](#footnote-57)

השימוש בשתיית המים המרים כמטבע לשון כללי גורר בעקבותיו גם את היפוכו של המוטיב, כשהשתייה מבטאת ישועה מן הייסורים: “כוסי רויה” (תה’ כג, ה); “כוס ישועות אשא” (שם קטז, יג).[[58]](#footnote-58) ביטוי אחר מופיע בנבואת ירמיהו: “כוס תנחומים” (טז, ז), כשההשקיה אינה מבטאת ישועה מן הייסורים אלא נחמה על התרחשותם.[[59]](#footnote-59)

בסיומו של פרק זה ניתן אפוא לומר שבדימוי ההשקיה משתקף חוק אדג’קטיבי ששימש בתקופת המקרא לטיפול באישה נואפת ואולי גם מזנה. ההשקיה שימשה ככל הנראה להענשת האישה יותר מאשר לבדיקת אשמתה, אולם קשה להכריע בוודאות בעניין זה.[[60]](#footnote-60) מתוך הטקסטים לא ניתן להגדיר בבירור באיזה אופן פעלה ההשקיה על האישה: בגרימת צער ופגיעה בכבודה;[[61]](#footnote-61) בהבאת חולי ואף מוות;[[62]](#footnote-62) בהפלת העובר שיתכן ונוצר ברחמה.[[63]](#footnote-63)העובדה שחוק זה, כמו חוק הפשטת הנואפת, לא נזכר במפורש בספרות החוק מחייבת להתייחס לקיומו כהשערה בלבד.[[64]](#footnote-64)

1. **חוק הסוטה לאור כוס התרעלה**

גריי טען בצדק שמטרתו של חוק הנזיר (במ’ ו, א-כא) היא למסד את תופעת הנזירות שהתקיימה בתקופת המקרא. האלמנט המרכזי שהחוק מבקש למסד הוא את תקופת הנזירות שתהייה לזמן מוגבל ולא לעולם, כמתואר למשל בנזירות שמשון. אלמנט זה מודגש באמצעות הביטוי “כל ימי נזרו” החוזר בצורות שונות לאורך החוק (7X).[[65]](#footnote-65)

חוק הסוטה, הצמוד לחוק הנזיר, נועד אף הוא לצורכי מיסוד ועידון תופעת השקיית הנואפת שהתקיימה בתקופת המקרא. בחינת הביטויים החוזרים בחוק הסוטה חושפת שני אלמנטים מרכזיים שהמחוקק מבקש להדגיש בהשוואה לטקסטים העוסקים בכוס התרעלה: הראשון הוא הדרישה שהטקס ייערך באחריות הכהן ולא באחריות הבעל (12X); השני הוא שיש להשקות את האישה מים ולא רעל או יין (11X).[[66]](#footnote-66) אבל שני אלמנטים אלו הם רק ביטוי להבדל הדרמטי שבין החוק הסובסטנטיבי (הכולל גם את חוק הסוטה) ובין החוק האדג’קטיבי המשתקף בדימוי כוס התרעלה. החוק הסובסטנטיבי, בניגוד לחוק האדג’קטיבי, עושה הבחנה מוחלטת בין אישה שנתפסה בניאוף ובין אישה שלא נתפסה בניאוף. במקרה הראשון, האישה, וכן הגבר, נענשת בסקילה (ויק’ כ, י; דב’ כב, כב). לעומת זאת, במקרה השני לא ניתן להעניש את האישה, ובשל כך מעבירים את ההכרעה בעניינה למשפט שמים (לאורדיל).

ממרחק הזמן קשה להעריך אם המחוקק מייחס משמעות לתוצאות הליך זה או שכל מטרתו להפיג את קנאתו של הבעל, כאשר כל המרכיבים הנלווים למים - העפר, הדיו, השבועה והמנחה - נועדו לשכנע את הבעל ברצינות ההליך (ריבוי העוברים הנופלים במהלך ההריונות והלידות וריבוי הנשים המתות בהריונן ובלידתן מסירים את החשש מאיבוד האמון בהליך).[[67]](#footnote-67)

הבנת החוק באופן הזה מסבירה את ההקשר שבתוכו נוצר החוק ונותנת מענה לקשיים שהצגתי בראשית המאמר:

1. החוק מציין במכוון שני מקרים שיפוטיים שונים, אישה שנטמאה ואיש שעבר 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;
2. הליך משפטי יש לנהל אך ורק על בסיס עדים וראיות, ואכן הליך זה איננו הליך משפטי. כל מטרתו היא לעדן, וליתר דיוק לעקר, את ההליך הנהוג שאינו מושתת על העקרונות המשפטיים שעומדים בבסיס החוק הסובסטנטיבי העוסק באישה הנואפת;
3. לא נעשה שימוש באורדיל בחוקים נוספים כי הוא אינו מרכיב מקובל במערכת החוקים הרשמית. כאן הוא משמש רק כאמצעי שמטרתו למנוע את השקיית כוס הרעל;[[68]](#footnote-68)
4. אין ממתים את האישה בהתאם לקבוע בחוק (בסקילה או שריפה) כיוון שהקריטריונים הנדרשים לבדיקת אשמה הם אחרים (עדים וראיות);
5. החוק לא מתעלם רק מחלקו של הנואף, הוא מתעלם למעשה גם מחלקה של הנואפת.
6. **סיכום**

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 שמשתקף בו הליך משפטי דומה – השקיית הכוס את האישה הנואפת. אולם השוואת ההליך המשתקף בדימוי עם ההליך המתואר בחוק הסוטה חושף את ההבדלים הקיימים בין שניהם: הבעל משקה בדימוי והכהן משקה בחוק; הכוס מלאה רעל בדימוי והיא מלאה מים בחוק; ההשקיה משמשת להענשת האישה בדימוי והיא משמשת לבדיקת אשמתה בחוק. הבדלים יסודיים אלו מגלים כי חוק הסוטה מאמץ כביכול את הנוהג המשתקף בדימוי, אבל רק כביכול. שכן השקיה זו אינה משמשת כעונש לאישה באמצעות פגיעה בבריאותה ובבריאות עוברה אלא כפעולה טקסית שבכוחה להשפיע בעיקר על קנאתו של הבעל. השערתו של מק-קיין בנוגע לדימוי כוס התרעלה נכונה אפוא, אבל בכיוון הפוך. מקורו של הדימוי איננו בחוק הסוטה אלא מקורו של חוק הסוטה בנוהג המשתקף בדימוי כוס התרעלה.

**ביבליוגרפיה**

|  |  |
| --- | --- |
| אוסוולט, ישעיה | J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah: Chapters 40-66* (NICOT), Grand Rapids, Michigan 1998 |
| אחיטוב, חבקוק | ש' אחיטוב, חבקוק (מקרא לישראל), תל-אביב וירושלים תשס"ו. |
| אמית, מרה | Y. Amit, 'The Marah episode and the art of editing', in: *Built by Wisdom, Established by Understanding: Essays on biblical and Near Eastern literature in Honor of Adele Berlin,* M.L. Grossman (ed.), College Park, Maryland 2013, pp. 69-87 |
| באך, סוטה | A. 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.C. Exum and D.J.A. Clines (eds.), *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible* (JSOTS 143), Sheffield 1993, pp. 26-54 |
| בויארין, הבשר שברוח | ד' בויארין, הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד, תרגום ע' אופיר, תל-אביב 1999. |
| בנטש, במדבר | B. Baentsch, *Exodus, Leviticus, Numeri* (HAT), Göttingen 1903 |
| ברייט, ירמיהו | J. Bright, *Jeremiah* (AB), Garden City, New York 1965 |
| בריכטו, סוטה | H.C. Brichto, 'The Case of the Sotah and A Reconsideration of Biblical Law', *HUCA* 46 (1975), pp. 55-70 |
| ברלין, איכה | A. Berlin, *Lamentations* (OTL), Louisville 2002 |
| ג'און, שני חוקים | J. Jeon, 'Two Laws in the Sotah Passage (Num. v 11-31)', *VT* 57(2007), pp. 181-207 |
| גולדינגיי, ישעיה | J. Goldingay, *Isaiah* (NIBC), Peabody, Massachusetts 2001 |
| גולדינגיי ופיין, ישעיה | J. Goldingay and D. Payne, *Isaiah 40-55* (vol. II) (ICC), London and New York 2006 |
| גסטר, מיתוס | T.H. Gaster, *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament,* New York 1969 |
| גרינשטיין, אוגריתית | א' גרינשטיין, הספרות האוגריתית, ספרות המקרא: מבואות ומחקרים (כרך ב), צ' טלשיר (עורכת), ירושלים תשע"א, עמ' 495­-522. |
| דהוד, תהלים | M. Dahood, *Psalms II: 51-100* (AB), Garden City, New York3 1979 |
| דוהמן, איסור תמונה | C. Dohmen, *Das Bilderverbot: Seine Entstehung und seine Entwicklung im alten Testament* (BBB 62) Frankfurt a.M2 1987 |
| דרייבר ומיילס, בבל א | G.R. Driver and J.C. Miles, *The Babylonian Laws* (Vol. 1), London 1952 |
| דרייבר ומיילס, בבל ב | G.R. Driver and J.C. Miles, *The Babylonian Laws* (Vol. 2), London 1955 |
| הופמן, ירמיה | י' הופמן, ירמיה א-כה (מקרא לישראל), תל-אביב וירושלים תשס"א. |
| הורביץ, משלי | הורוויץ, משלי א-ט, מקרא לישראל |
| הילרז, איכה | D.R. Hillers, *Lamentations* (AB), Garden City, New York 1972 |
| וויבריי, משלי | R.N. Whybray, *The Book of Proverbs* (CBC), Cambridge 1972 |
| וולטקה, משלי | B.K. Waltke, *The Book of Proverbs: Chapters 1-15* (NICOT), Grand Rapids, Michigan 2004 |
| וייזר, תהלים | A. Weiser, *The Psalms* (OTL), trans. H. Hartwell, London 1962 |
| ויינפלד, המתת עובר | מ' ויינפלד, 'המתת עובר – עמדתה של מסורת ישראל בהשוואה לעמדת עמים אחרים', ציון מב (תשל"ז), עמ' 142-129. |
| ונסינה, בושונג | J. Vansina, 'The Bushong Poison Ordeal', in: M. Douglas and P.H. Kaberry (eds.), *Man in Africa*, London, 1969, pp. 245-260 |
| חכם, שמות | ע' חכם, ספר שמות (כרך ב) (דעת מקרא), ירושלים תשנ"א. |
| כהן, האפקס לגומנה | H.R. Cohen, *Biblical Hapax Legomena in the Light of Akkadian and Ugaritic,* Missoula, Montana 1978 |
| כוגן, נחום | מ' כוגן, נחום (מקרא לישראל), תל-אביב וירושלים תשס"ו. |
| לויצקי, ממזר | J. Levitsky, 'The Illegitimate Child, (mamzer) in Jewish Law', *JBQ* 18 (1989), pp. 6-12 |
| ליכט, במדבר (א-י) | י' ליכט, פירוש על ספר במדבר (כרך א: פרקים א-י), ירושלים תשמ"ה. |
| לק, סמלים | R. Lack, *La Symbolique du Livre d'Isaïe*  (AnBib 59), Rome 1973 |
| מאיירז ומאיירז, זכריה | C.L. Meyers and E.M. Meyers, *Zechariah 9-14* (AB), New York 1993 |
| מושקוביץ, איכה | י"צ מושקוביץ, איכה, חמש מגילות ('דעת מקרא'), ירושלים תשל"ג. |
| מלול, חברה | מ' מלול, חברה, משפט ומנהג בישראל בתקופת המקרא ובתרבויות המזרח הקדום, רמת-גן תשס"ו. |
| מלול, קובצי הדינים | מ' מלול, קובצי הדינים ואוספים משפטיים אחרים מן המזרח הקדום, חיפה תש"ע. |
| מק-קיין, ירמיה | W. McKane, *Jeremiah 1-25* (ICC), Edinburgh 1986 |
| מק-קיין, משלי | W. McKane, *Proverbs* (OTL), London 1970 |
| מק-קיין, רעל | W. McKane, 'Poison, Trial by Ordeal and the Cup of Wrath', *VT* 30 (1980), pp. 474-492 |
| מרש, במדבר | J. Marsh, *The Book of Numbers* (The Interpreter's Bible 2), New York and Nashville 1953 |
| נות, במדבר | M. Noth, *Numbers* (OTL), London 1968 |
| נות, שמות | M. Noth, *Exodus* (OTL), London 1962 |
| סטארדי, במדבר | J. Sturdy, *Numbers* (CBC), Cambridge 1976. |
| סטיוארט, הושע | D. Stuart, *Hosea-Jonah* (WBC,31), Mexico City 1987 |
| סיאו, קהלת | C.L. Seow, *Ecclesiastes* (AB), Garden City, New York 1997 |
| סיבולד, לענה | K. Seybold, 'laʽanȃ', *TDOT* (Vol. 8), Grand Rapids, Michigan 1997, pp. 14-16 (German Original 1983-1984) |
| סרנה, שמות | N.M. Sarna, *Exodus* (The JPS Torah Commentary),Philadelphia and Jerusalem 1991 |
| סרנה, תהלים | נ"מ סרנה, תהלים א' (עולם התנ"ך), תל-אביב 2002. |
| פוארסט, קהלת | W.J. Fuerst, *The Book of Ruth, Esther, Ecclesiastes, The Song of Songs, Lamentations* (CBC), Cambridge 1975 |
| פופ, איוב | M.H. Pope, *Job* (AB), Garden City, New York3 1973 |
| פוקס, משלי | M.V. Fox, *Proverbs 1-9* (AB), Garden City, New York 2000 |
| פינקלשטיין, מחקרים | J.J. Finkelstein, 'On Some Recent Studies in Cuneiform Law', *JAOS* 90 (1970), pp. 243-256. |
| פישביין, האשמה | M. Fishbane, 'Accusations of Adultery : A Study of Law and Scribal Practice in Numbers 5:11-31', *HUCA* 45 (1974), pp. 25-45 |
| פליישר, ראש | G. Fleischer, 'rō'Š II', *TDOT* (Vol. 13), Grand Rapids, Michigan 2004, pp. 262-264 (German Original 1990-1992) |
| פריבל, פעולות סמליות | K.G. Friebel, *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts* (JSOTS 283), Sheffield 1999. |
| פרימר-קנסקי, סוטה | T. Frymer-Kensky, 'The Strange Case of the "Sotah" (Numbers 5:11-31)', *VT* 34 (1984), pp. 11-26 |
| פריצ'ארד, *ANET* | J.B. Pritchard (ed.), *ANET With Supplement,* Princeton3 1969 |
| פרלס, איכה | פ' פרלס, איכה, חמש מגלות (מקרא מפורש, בעריכת א' כהנא), תל אביב תר"צ, דפוס צילום: ירושלים תשכ"ט |
| פרנקל, עגל הזהב | D. Frankel, 'The destruction of the Golden Calf : a new solution', *VT* 44 (1994), pp. 330-339 |
| פרס, אורדל | R. Press, 'Das Ordal im alten Israel', *ZAW* 51 (1933), pp. 121-140, 227-255 |
| צ'יילדס, שמות | B.S. Childs, *The Book of Exodus* (OTL), Philadelphia 1974 |
| קאסוטו, בני האלהים | מ"ד קאסוטו, 'מעשה בני האלהים ובנות האדם', בתוך: ספרות מקראית וספרות כנענית (כרך א), ירושלים תשל"ב, עמ' 98­-107. |
| קדרי, מילון | מ"צ קדרי, מילון העברית המקראית, רמת-גן 2006. |
| קהלר, ארכיאולוגיות | L. Köhler, 'Archäologisches', *ZAW* 34 (1914), pp. 146-149 |
| ראבה, עובדיה | P.R. Raabe, *Obadiah* (AB), New York 1996 |
| רד"ק, תהלים | ר' דוד קמחי, תהלים א' (מקראות גדולות הכתר), מהדיר ועורך מדעי מ' כהן, רמת גן תשס"ג. |
| רילארסדם, שמות | J.C. Rylaarsdam, *The Book of Exodus* (The Interpreter's Bible 1), Nashville 1980 |
| רינגרן, סיד | H. Ringgren, 'Vredens Kalk', *SEÅ* 17 (1952), pp. 19-30 |
| שטדה, תרומה | D.B. Stade, 'Beiträge zur Pentateuchkritik', *ZAW* 15 (1895), pp. 166-178 |

8080 = 32.3 x 90 = 2907 + 523 = 3430

1. \* תודתי לפרופ’ אד גרינשטיין שקרא גרסה מוקדמת של המאמר והעיר הערות מחכימות ומועילות.

   על יחודיותו של ההליך ועל דרכי ההתייחסות לחוק, בימי קדם ובמחקר המודרני, ראו: B.A. Levine, *Numbers 1-20* (AB) Garden City, New York 1993, pp. 200-212 [↑](#footnote-ref-1)
2. L. Köhler, “Archäologisches”, *ZAW* 34 (1914), pp. 146-149 [↑](#footnote-ref-2)
3. לדיון נרחב בשאלת היחסים בין המקורות המשפטיים השונים ששרדו מהעולם העתיק ומהמקרא, ובתוכם הקודקסים המשפטיים מחד והמקורות המשקפים את הפרקטיקה המשפטית מאידך, ראו: מ’ מלול, חברה, משפט ומנהג בישראל בתקופת המקרא ובתרבויות המזרח הקדום, רמת-גן תשס”ו, עמ’ 9­-44, ובייחוד עמ’ 27­-28; הנ”ל, קובצי הדינים ואוספים משפטיים אחרים מן המזרח הקדום, חיפה תש”ע, עמ’ 15­-21. חוקרים אחדים נמנעים מלקבל את ההבחנה בין החוק הסובסטנטיבי לחוק האדג’קטיבי. סטיוארט ובאופן אחר פרימר-קנסקי מסיקים מההבדלים בין עונשה הרשמי של הנואפת (בסקילה או שריפה) לעונשיה המתוארים בנבואות, שאל האחרונים יש להתייחס רק כדימוי לפורענות הלאומית (מצור, מלחמה, גלות וכדומה) ולא כמשקפים דרכי ענישה ריאליים שנהגו כלפי האישה הנואפת. ראו: D. Stuart, *Hosea-Jonah* (WBC,31), Mexico City 1987, p. 48; T. Frymer-Kensky, *In the Wake of Goddesses: Women, Culture and Biblical Transformation of Pagan Myth,* New York 1992, pp. 148-149. גרווט מסתייגת מעמדתם העקרונית של החוקרים שאינם מבחינים בין החוק הרשמי לחוק התיאורי, ועם זאת היא מבקרת גם את העמדה שמתייחסת לכל דימוי, גם כאשר אין לו מקבילות במקרא ומחוצה לו, כמשקף ריאליה משפטית. ראו: S.L. Gravett. *“That all Women may be Warned”: Reading the Sexual and Ethnic Violence in Ezekiel 16 and 23,* Ph.D. Dissertation, Duke University 1994, pp. 59-60 [↑](#footnote-ref-3)
4. במאמר אשתמש במונח הכוללני “דימוי”, אף שחוקרים אחרים הגדירו רטוריקה זו כאלגוריה, מטאפורה, משל וכדומה. לדיון בשאלת המינוח המתאים ראו: רוזן-צבי, מבט, עמ’ 167 הערה 10. גם את המונח “כוס התרעלה” יש שהחליפו במונחים כדוגמת כוס החמה, כוס חמת ה’, כוס הגורל ועוד. [↑](#footnote-ref-4)
5. כחוק סובסטנטיבי המצטרף לעונש הסקילה שחל על הנואפת (דב’ כב, כג-כד) ולעונש השריפה שחל על בת כהן שזנתה (ויק’ כא, ט). [↑](#footnote-ref-5)
6. כמה חוקרים טענו כבר בעבר כי חוק הסוטה נועד להגן על נשים חפות מאשמה יותר מאשר להעניש את החוטאות בניאוף, ראו: J. Sasson, “Numbers 5 and the Waters of Judgment”, *Biblische Zeitschrift* 16 (1972), pp. 249-251; H.C. Brichto, “The Case of the Sotah and A Reconsideration of Biblical Law”, *HUCA* 46 (1975), pp. 55-70; J. Milgrom, “The Case of the Suspected Adulteress, Numbers 5:11-31: Redaction and Meaning”, in: R.E. Friedman (ed.), *The Creation of Sacred Literature,* Berkeley 1981, pp. 69-75; E. Levavi Feinstein, The ‘Bitter Waters’ of Numbers 5:11-31”, *VT* 62 (2012), pp. 300-306. חוק הנזיר שמופיע בסמוך לחוק הסוטה מהווה דוגמה נוספת לחוק סובסטנטיבי שנכתב לצורך מיסוד תופעה קיימת, כפי שאבהיר בסיומו של המאמר. [↑](#footnote-ref-6)
7. על כפילויות אלו עמדו רבים, ראו למשל: שטדה, ZAW, עמ’ 166­-178; גריי, במדבר, עמ’ 49; מרש, במדבר, עמ’ 167­-168. [↑](#footnote-ref-7)
8. כך סוברים, בהבדלים קלים, למשל פישביין, האשמה, עמ’ 25­-45; בריכטו, סוטה, עמ’ 55­-70; ליכט, במדבר (א-י), עמ’ 72­-73. [↑](#footnote-ref-8)
9. כך למשל נות, במדבר OTL, עמ’ 49, שטען כי בטקסט משולבים יחד שניים או שלושה רבדים שמשולבים יחד באופן כה הדוק שלא ניתן להבחין ביניהם. [↑](#footnote-ref-9)
10. סיכום ממצה ובהיר מאד של מגוון הגישות הקיימות במחקר מובא במאמרו של ג’און, שני חוקים, עמ’ 181­-185. [↑](#footnote-ref-10)
11. ג’און טען לקיומם של שני חוקים שונים: חוק האורדיל, במרכזו השקיית האישה, שהוא הרובד המקורי; וחוק פולחן-ההשבעה, ללא השקייה, שהוא הרובד המאוחר. ג’און, שני חוקים, עמ’ 181­-207. [↑](#footnote-ref-11)
12. שתי ה”תורות” וההבחנה ביניהן זוהו כבר בראשית המחקר של הפרשה, ראו: שטדה, ZAW, עמ’ 166­-178; בנטש (B. Baentsch, *Exodus, Leviticus, Numeri* (HAT), Göttingen 1903, pp. 470-477); גריי, במדבר (1903), עמ’ 49. [↑](#footnote-ref-12)
13. בחוקי המזרח הקדום, בניגוד למקרא, השימוש באורדיל נפוץ למדי. לדוגמה, סעיף 132 בחוקי ח’מורבי(G.R. Driver and J.C. Miles, *The Babylonian Laws* (Vol. 2), London 1955, p. 53):”If a finger has been pointed at the married lady with regard to another man and she is not caught lying with the other man, she shall leap into the holy river for her husband” [↑](#footnote-ref-13)
14. התורה מציינת שההמתה היא בסקילה רק בדינה של נערה מאורשה (דב’ כב, כד. הסקילה מוזכרת גם בפס’ כא, אולם קשה להכריע האם הוא עוסק במאורשה או אפילו בפנויה), אבל מסתבר שזוהי צורת ההמתה גם במקרה של אישה נשואה. ראו: D. Daube, *Collected Works of David Daube: Talmudic Law (Vol. 1)* (ed. by C. M. Carmichael), Berkeley: University of California press, 1992, p. 169; א’ שמש, “‘אלו הן הנהרגין’: עיון בפרק מתורת העונשים של חז”ל”, שנתון המשפט העברי כא תשנ”ח-תש”ס, ירושלים תש”ס, עמ’ 287 (עמ’ המאמר: 267-289). [↑](#footnote-ref-14)
15. על מרכיביו של הדימוי ראו: R. Lack, *La Symbolique du Livre d’Isaïe* (AnBib 59), Rome 1973, pp. 180-183 [↑](#footnote-ref-15)
16. H. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie* (FRLANT, 6) Göttingen 1905, pp. 129-136 (= H. Gressmann, ‘Der Festbecher’, in: *Sellin-Festschrift: Beiträge zur Religionsgeschichte und Archäologie Palästinas*, by W.F. Albright, A. Alt, et al. Leipzig, 1927, pp. 55-62); W. Lotz, ‘Das Sinnbild des Bechers’, *NKZ* (*=Neue Kirchliche Zeitschrift*) 28 (1917), pp. 396-407 [↑](#footnote-ref-16)
17. לדיון מקיף בהשערות שהוצעו במחקרים המוקדמים ראו: H.A. Brongers, ‘Der Zornesbecher’, in: *The Priestly Code and Seven Other Studies* (OTS, 15) Leiden 1969, pp. 177-192 [↑](#footnote-ref-17)
18. D. R. Hillers, *Lamentations* (AB), Garden City, New York 1972, p. 93; T. Frymer-Kensky, *In the Wake of Goddesses: Women, Culture and Biblical Transformation of Pagan Myth,* New York 1992, pp. 148-149; A. Berlin, Lamentation (OTL), 2002, p.114 [↑](#footnote-ref-18)
19. ראו למשל: J.L. McKenzie, Second Isaiah (AB), 1964, p. 123-124 [↑](#footnote-ref-19)
20. U. Cassuto, *Biblical and Oriental Studies (Vol. 2),* 1975, p. 131. קאסוטו מתייחס בעיקר לדימוי כוס הגורל, שהוא מוצא לו רמזים בכתבי אוגרית, אבל הוא מניח שזהו גם מקורו של דימוי כוס התרעלה (בהערה 70). [↑](#footnote-ref-20)
21. McKane, ‘Poison, Trial by Ordeal and the Cup of Wrath’, *VT* 30 (1980), pp. 474-492; idem. *Jeremiah* Vok. 1 (ICC 1986), p. 191. גרינברג, יחזקאל (AB 1997), עמ’ 492­-493 מסתפק בין שתי הגישות ומכריע כדעתו של קאסוטו. [↑](#footnote-ref-21)
22. על מאפיין זה עמד נורת’, ראו: C. North, *The Second Isaiah,* Oxford 1964, p. 216. סיטואציית משתה מובהקת ללא משפט מופיעה בישעיה כה, ו-ח. [↑](#footnote-ref-22)
23. L.C. Allen, *Jeremiah* (OTL), Louisville, Kentucky 2008, p. 163. [↑](#footnote-ref-23)
24. על מטאפורת הזוגיות כתבו רבים, ראו למשל: J. Galambush, *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh’s Wife* (SBL Dissertation Series 130), Atlanta, Georgia 1992; N. Stienstra, *YHWH is the Husband of His People: Analysis of a Biblical Metaphor with Special Reference to Translation,* Kampen 1993; R. 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)* (Studia Semitica Neerlandica), Assen 1999. מלול טוען כי מטאפורה זו לא משמשת ברמה הרטורית בלבד אלא היא משקפת את היחסים המשפטיים-תיאולוגיים כפי שהתקיימו ממש בין העם ואלוהיו, ראו: מ’ מלול, “מה בין פריצת הגדר במשל הכרם (ישעיה ה’, 1­-7) לבין הפשטת האישה עירומה במקרא?”, בית מקרא מז (תשס”ב), עמ’ 12 הערה 4. (עמ’ המאמר: 11­-24). [↑](#footnote-ref-24)
25. לדיון במודל ה”ריב” וביחסים בין נאומי הריב בנבואות, שבהרבה מהן האל משמש גם כתובע גם כשופט וגם כמבצע, ובין פרוצדורת הריב המשפטי, ראו: M. de Roche, “Yahweh’s rîb against Israel: A Reassessment of the So-called ‘Prophetic Lawsuit’ in the Preexilic Prophets”, *JBL* 102 (1983): 563-574 [↑](#footnote-ref-25)
26. שני הבדלים בולטים קיימים בין היחידות: הראשונה פונה לאהליבה והשנייה לשתי האחיות; הראשונה עוסקת בחטא הניאוף בלבד והשנייה גם בשפיכת דם. רבים עסקו ביחסים בין היחידות. גרינברג (עמ’ 493) מניח שהשנייה היא טיוטה של הראשונה והוצמדה אליה כנספח. ראו: גרינברג, יחזקאל 21­-37 (AB, 1997). [↑](#footnote-ref-26)
27. יש להסתייג ולומר שקשה לעתים להכריע איזה רכיב שייך לדימוי ואיזה חורג ממנו ועובר לתיאור המציאות הריאלית שבנמשל. קושי זה משותף גם לרכיבי החטא וגם לרכיבי העונש. יתכן אפוא שכמה מהביטויים שאני מתייחס אליהם כרכיבים בעונשה של האישה הם למעשה ביטויים המתארים את מציאות המלחמה, השבי והשלל העתידה להתרחש ביהודה. [↑](#footnote-ref-27)
28. פעולה זו מתוארת פעמיים: בפס’ ל”ז ה’ מגלה את ערוותה ובפס’ ל”ט מאהביה מגלים ערוותה. גרינברג, יחזקאל 1­-20 (AB, 1983), עמ’ 286 מסביר שהפשטה אחת נעשית לפני המשפט (המתואר בפס’ לח שבתווך) והשנייה לאחר שהורשעה במשפט. [↑](#footnote-ref-28)
29. גרינברג, יחזקאל (1983), עמ’ 288 מצביע על הבדלי 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. [↑](#footnote-ref-29)
30. על הבנת המילה “חמה” כרעל יורחב בהמשך. [↑](#footnote-ref-30)
31. השוו: M. H. Pope, *Job* (AB), Garden City, New York3 1973, p. 159. [↑](#footnote-ref-31)
32. ביטוי זה מופיע בכמה נבואות נוספות ביחזקאל: בפרק כד, בו מובהר כי משפטה הקשה של ירושלים תואם את דרכיה ועלילותיה: “בטמאתך זימה... לא תטהרי עוד עד **הניחי את חמתי בך**” (פס’ יג); ובפרק ה, שאף בו מדומה בגידתו של ישראל לבגידת אישה בבעלה: “**והנחתי חמתי בם**” (פס’ יג). בפרק כ”ג מופיע ביטוי דומה: “ונתתי קנאתי בך ועשו אותך בחמה” (פס’ כה) שתוצאתו “**אפך ואזניך יסירו**” (שם). תוצאה זו מקבילה לתוצאותיה של שתיית הכוס המתוארת בהמשך הנבואה: “ושתית אותה ומצית... **ושדיך תנתקי**” (פס’ לד). [↑](#footnote-ref-32)
33. הושע מתאר את הפשטת הנואפת ואת מותה בצמא: “פן אפשיטנה **ערמה**... **ושמתיה** כמדבר **ושתיה** כארץ **ציה** והמתיה בצמא” (ב, ה), ואולי יש בכך ביטוי לצורת המתה נוספת. אולם יתכן 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: “ועזבוך **ערם** ועריה... כוס **שמה ושממה**... **ושתית** אותה **ומצית** ואת חרשיה תגרמי...” (כג, כט-לד). טרם הפשטתה אומר הושע: “ריבו באמכם ריבו כי היא לא אשתי ואנכי לא אישה” (ב, ד) ובכך מוסיף את הגירושין למכלול מרכיבי הענישה. נחום נותן ביטוי למרכיב נוסף: “והשלכתי עליך שקצים ונבלתיך” (ג, ו). לדיון מקיף ראו: R. Westbrook, “Adultery in Ancient Near Eastern Law”, *RB* 97 (1990), pp. 542–580 [↑](#footnote-ref-33)
34. גם אם לא מתה כתוצאה מהסקילה, היא בוודאי מתה לאחר הביתוק בחרב. רוזן-צבי, מבט, עמ’ 179­-180 מניח שהיא הומתה בסקילה ושהביתוק בחרב אינו אלא התעללות בגופה לאחר המוות, פעולה שהוא מניח שמאפיינת לינץ’ ציבורי. [↑](#footnote-ref-34)
35. מאפיינים אלו מובילים חוקרים אחדים להניח, כפי שהובהר למעלה בנוגע לכוס התרעלה, כי למכלול תיאורי עונשן של הנשים יש להתייחס כביטויים ספרותיים ולא כביטויים שמשתקפת בהם דרכי ענישה ריאליים. דיי מבססת טענה זו על העובדה שבנבואות השונות קיים טשטוש בין האשמת האישה בניאוף להאשמתה בזנות וכן על תיאור הביתוק בחרב שאין לו מקבילות בחוקי המקרא והמזרח הקדום, ראו: P.L. Day, ‘Adulterous Jerusalem’s Imagined Demise: Death of a Metaphor in Ezekiel 16’, *VT* 50 (2000), pp. 299-305. [↑](#footnote-ref-35)
36. בשלוש הנבואות הוא גם קורא את גזר הדין: “לכן... שמעי דבר ה’ / כה אמר ה’...” (טז, לה-לו; כג, כב, מו). [↑](#footnote-ref-36)
37. לעתים ההוצאה לפועל נעשית במשותף, כך למשל בפרק ט”ז שבו אלוהים מגלה את הערווה (פס’ לז) אך המאהבים הם המפשיטים את הבגדים (פס’ לט). בשל כפילות זו צימרלי מציע להתייחס לפס’ לו-לח כתוספת שנועדה להציג את אלוהים כמי שמבצע בעצמו את העונש, ראו: W. Zimmerly, Ezekiel 1 (Trans. By R.E. Clements), Philadelphia 1979, p. 347 [↑](#footnote-ref-37)
38. אוסוולט מפקפק בהצעה המקובלת להתייחס למילה “כוס” כגלוסה למילה “קבעת”. ראו: J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah: Chapters 40-66* (NICOT), Grand Rapids, Michigan 1998, p.349, no. 73. באופן דומה, הוא טוען (בהע’ 75) ששתי מילות הסיום “שתית מצית” אף הן מקוריות בפסוק. תמיכה לכך ניתן למצוא בכתובים נוספים: “ושתית אותה ומצית” (יח’ כג, לד); “ימצו ישתו” (תה’ עה, ט). [↑](#footnote-ref-38)
39. H. R. Cohen, *Biblical Hapax Legomena in the Light of Akkadian and Ugaritic,* Missoula, Montana 1978, pp. 85-86; J. Goldingay, *Isaiah* (NIBC), Peabody, Massachusetts 2001, p. 297 [↑](#footnote-ref-39)
40. השימוש בארסו של הנחש להשקיית הנואפת עומד אולי ברקע הקביעה: “ואיבה אשית בינך ובין האשה” (בר’ ג, טו), איבה שמקורה באחריותו של הנחש לאופייה הפתייני של האישה. מעניין שהעפר, שנעשה למזונו הקבוע של הנחש כתוצאה מהקללה הרובצת עליו: “**ארור** אתה” (שם, יד), נעשה למזונה של הסוטה בשעה שהיא שותה את “המים **המאררים**” (במ’ ה, כב). [↑](#footnote-ref-40)
41. לדיון בחטאם של הנביאים שגורר האשמה זו ראו: J. Bright, Jeremiah (AB), 1964, pp. 151-152; W. McKane, Jeremiah (Vol. 1) (ICC), 1986, p. 575 [↑](#footnote-ref-41)
42. קדרי מציין לצד המשמעות הראשונה של המילה “ראש, רוש” כצמח רעלי את הצירוף “ראש-פתנים” (דב’ לב, לג; איוב כ, טז) שפירושו ארס. ראו: מ”צ קדרי, מילון העברית המקראית, רמת-גן 2006, עמ’ 980. [↑](#footnote-ref-42)
43. סיפור יהודה ותמר, שבמסגרתו יהודה פוסק: “הוציאוה ותשרף” (בר’ לח, כד) וחוזר בו לאחר מכן, הוא דוגמה לחוק האדג’קטיבי ולשונותו מהחוק הסובסטנטיבי: אב המשפחה (הבעל) שופט את האישה כראות עיניו; לא ברור מהן הראיות לשריפתה ומהי ההצדקה לביטול פסק הדין; ההמתה היא בשריפה ולא בסקילה; אין התייחסות לחלקו של הנואף. [↑](#footnote-ref-43)
44. פסוק זה, בשונה מכתובים אחרים, יוצר את הרושם ששתיית הכוס היא אמצעי שנועד להפשטת האישה ולחשיפת ערוותה ולא ענישה שעומדת בפני עצמה. [↑](#footnote-ref-44)
45. השוו הילרז (לעיל הערה 17), עמ’ xxxvii-xxxix. [↑](#footnote-ref-45)
46. אולי יש לגרוס: “והרעל” כגרסת תרגום השבעים ומגילת פשר חבקוק, ראו: *BHS*. [↑](#footnote-ref-46)
47. נהוג לפרש את המילה “קשה” כספל בהסתמך על המילה קש באוגריתית, ראו: M.S. Smith and W.T. Pitard, *The Ugaritic Baal Cycle, Volume II: Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3-1.4,* Leiden 2009, p. 80 [↑](#footnote-ref-47)
48. W. McKane, *Proverbs* (OTL), London 1970, p. 314; B. K. Waltke, *The Book of Proverbs: Chapters 1-15* (NICOT), Grand Rapids, Michigan 2004, p. 309 [↑](#footnote-ref-48)
49. בדרך זו יש להתייחס אולי גם לדימוי האישה על-ידי קהלת ל”מר ממות” (ז, כו). רבים מניחים שמשל זה עוסק ב”אישה הזרה” של ספר משלי, כפי שמשתמע מהגדרתה: “”, ראו למשל:W. J. Fuerst, *The Book of Ruth, Esther, Ecclesiastes, The Song of Songs, Lamentations* (CBC), Cambridge 1975, pp. 133-134; C. L. Seow, *Ecclesiastes* (AB), Garden City, New York 1997, pp. 270-275. במשל זה ישנו הרחבה של הדימוי שכן הוא עוסק באישה בכלל ולא רק באחריתה. [↑](#footnote-ref-49)
50. הנופת היא דבש נוזלי, כפי שמשתמע מהתקבולת: “אכל בני דבש כי טוב ונפת מתוק על חכך” (מש’ כד, יג).הצגת ירמיהו את רדיפת האישה אחרי הזרים כפעולה מצמיאה: “מנעי רגלך מיחף וגורנך (וגרונך) מצִמאה” (ב, כה), מקבלת משמעות צינית לנמען שמכיר את עונש ההשקיה המצפה לאישה זו. [↑](#footnote-ref-50)
51. על הניגוד בין סוגי המים עומד גם וולטקה, ראו: B.K. Waltke, *The Book of Proverbs: Chapters 1-15* (NICOT), Grand Rapids, Michigan 2004, p. 446. מעניין שסיפור מרה מסתיים בהבהרה כי “אם שמוע תשמע לקול ה’ אלהיך... ושמרת כל חקיו כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה’ רפאיך” (פס’ כו). שתיית המים המרים כמוה כמחלה המזיקה לגוף, ולכן שתייתם על-ידי בני-ישראל עומדת בניגוד לתיאור ה’ כרופא. מהסיפור מתברר כי אופי המים שאדם שותה (מתוקים / מרים) נגזר משאלת שמירתו את החוק ואת המשפט. השוו:J.C. Rylaarsdam, *The Book of Exodus* (The Interpreter’s Bible 1), Nashville 1980, pp. 947-948. גם בסיפור העגל מוביל אי הציות: “סרו מהר מן הדרך אשר צִויתם” (שמ’ לב, ח) לשתיית מים שאינם מתוקים: “ויקח את העגל אשר עשו וישרף באש ויטחן עד אשר דק ויזר על פני המים וישק את בני ישראל” (שם, כ). רבים עמדו על הקשר בין השקיה זו לבין השקיית הסוטה והתייחסו להשקיית העם כאמצעי לזיהוי השותפים לחטא (ראו למשל: R. Press, ‘Das Ordal im alten Israel’, *ZAW* 51 (1933), p. 125; D. Frankel, ‘The Destruction of the Golden Calf: a new solution’, *VT* 44 (1994), pp. 330-339). אולם אשמת העם אינה מוטלת בספק וממילא אין המדובר בהשקיה שנועדה לבדיקת אשמה, ראו:M. Noth, *Exodus* (OTL), London 1962, p. 250; W. McKane, *Jeremiah 1-25* (ICC), Edinburgh 1986, p. 191. פליישר (G. Fleischer, ‘rō’š II’, *TDOT* (Vol. 13), Grand Rapids, Michigan 2004, p. 263 (German Original 1990-1992) מקשר בין השקיה זו שמשמשת כעונש לעם לבין תיאורי השקיית הראש והלענה בנבואה. גרינשטיין טוען שהשקיית העם אינה בדיקה ואינה עונש אלא היא משמשת כשלב האחרון בהשמדת העגל, בדומה לציפורים האוכלות את שרידי מות במקבילה האוגריתית. טענה זו נסמכת על הדמיון הלשוני שבין הטקסטים. ראו: א’ גרינשטיין, הספרות האוגריתית, ספרות המקרא: מבואות ומחקרים (כרך ב), צ’ טלשיר (עורכת), ירושלים תשע”א, עמ’ 507­-508. פליישר סבור שמשה טוחן את הלוחות השבורים ואת עפרם הוא זורה לתוך המים (את העגל הוא שורף באש). [↑](#footnote-ref-51)
52. יחזקאל מרבה להשתמש גם בכינויי זנות לתיאור מעשיהם של יהודה וישראל, אולם בצדק טענה דיי כי אין להתייחס אליהם כזונות מקצועיות אלא כנואפות, ראו: P.L. Day, ‘The Bitch had it Coming to Her: Rhetoric and Interpretation in Ezekiel 16’, *Biblical Interpretation 8* (2000), p. 236 n. 12. גם האזהרה מהאישה הזרה עוסקת באישה נשואה שיש במעשיה משום ניאוף, כפי שמשתמע למשל מהטיעון: “פן תתן לאחרים הודך ושנתך לאכזרי...” (מש’ ה, ט-י) אבל אפשר שהיא עוסקת גם בזונה, השוו: א’ הורוויץ, משלי א-ט (מקרא לישראל), ירושלים ותל אביב תשע”ג, עמ’ 206. [↑](#footnote-ref-52)
53. ראבה מציין שמהפסוק ניתן ללמוד כי קיימת התאמה בין גורל יהודה לגורל העמים. אולם התאמה זו אינה מלאה שכן בעוד שעונשם של יהודה הוא זמני עונשם של העמים הוא קבוע. ראו: P. R. Raabe, *Obadiah* (AB), New York 1996, p. 233 [↑](#footnote-ref-53)
54. בספר חזון יוחנן תיזכר בבל כמי ששותה בעצמה את הכוס: “וזכרון בבל הגדולה עלה לפני האלהים לתת לה את כוס יין חרון אפו” (טז, יט). וכך נראה שיש להבין גם את המילים “ומלך ששך ישתה אחריהם” (יר’ כה, כו) שנראות כתוספת מאוחרת ובהן משמשת “ששך” כרמז ל”בבל” בכתב אתב”ש, ראו הופמן (לעיל הערה 20), עמ’ 501. [↑](#footnote-ref-54)
55. K. Seybold, ‘laʽanȃ’, *TDOT* (Vol. 8), Grand Rapids, Michigan 1997, pp. 14-15 (German Original 1983-1984); G. Fleischer, ‘rō’Š II’, *TDOT* (Vol. 13), Grand Rapids, Michigan 2004, p. 263 (German Original 1990-1992). וביטוי נוסף: “ויקף ראש ותלאה” (איכ’ ג, ו). [↑](#footnote-ref-55)
56. M. Dahood, *Psalms II: 51-100* (AB), Garden City, New York3 1979, pp. 57-64 [↑](#footnote-ref-56)
57. ר’ דוד קמחי, תהלים א’ (מקראות גדולות הכתר), מהדיר ועורך מדעי מ’ כהן, רמת גן תשס”ג, עמ’ 179. [↑](#footnote-ref-57)
58. C. L. Meyers and E. M. Meyers, *Zechariah 9-14* (AB), New York 1993, p. 314 [↑](#footnote-ref-58)
59. ברייט סבור שמקור הביטוי במנהגי ניחום אבלים, אף שזהו המקום היחיד במקרא שבו מוזכר מנהג זה, ראו: J. Bright, *Jeremiah* (AB), Garden City, New York 1965, p. 110 [↑](#footnote-ref-59)
60. השוו: W. McKane, *Jeremiah 1-25* (ICC), Edinburgh 1986, p. 191 [↑](#footnote-ref-60)
61. בכך ששכרותה מובילה אותה להתפשט מבגדיה ולגלות את מערומיה, כדברי המקונן: “תשכרי ותתערי” (איכ’ ד, כא) וכפי שמסופר גם על נח: “וישת מן היין וישכר ויתגל בתוך אהלה” (בר’ ט, כא). [↑](#footnote-ref-61)
62. סיבולד מניח שאת השימוש שהנביאים עושים במטאפורת הרעל (הראש והלענה) יש לראות כביטוי למותם הצפוי של מושאי הנבואה. ראו: K. Seybold, ‘laʽanȃ’, *TDOT* (Vol. 8), Grand Rapids, Michigan 1997, p. 15 (German Original 1983-1984) [↑](#footnote-ref-62)
63. הפלת העובר, כאמצעי למניעת היווצרותם של ממזרים, עומדת לדעת חוקרים אחדים גם ברקע השקיית מי הסוטה, ראו למשל: T. Frymer-Kensky, “The Strange Case of the ‘Sotah’ (Numbers 5:11-31)”, *VT* 34 (1984), pp. 11-26; A. 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](javascript:open_window(%22http://aleph.nli.org.il:80/F/KG6EIJ86SXN7T5BAYDN1EHBUGTI1VDBNEU46B31T631FBBQGHC-02386?func=service&doc_number=000108300&line_number=0007&service_type=TAG%22);)“, in: J. C. Exum and D. J. A. Clines (eds.), *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible* (JSOTS 143), Sheffield 1993, pp. 26-54. על הידע הרפואי לביצוע הפלה בעולם הקדום ראו: J. J. Finkelstein, “On Some Recent Studies in Cuneiform Law”, *JAOS* 90 (1970), pp. 246-247, no. 15 [↑](#footnote-ref-63)
64. גם בחוקי המזרח הקדום לא נמצא שימוש ברעלים במסגרת אורדיאלית בהקשר לאישה הנואפת. שתיית כוס לצורך אורדיאלי מופיעה רק בחוק החיתי העוסק בכהן שנחשד באכילת מאכל השייך לאל, ראו:J.B. Pritchard (ed.), *ANET With Supplement,* Princeton3 1969, p. 210, IV, 50 ff.. שימוש ברעלים נמצא בהקשרים אחרים ובייחוד בטקסי הקדשה הודיים ובאתנוגרפיה האפריקנית. למיפוי מפורט ראו: T.H. Gaster, *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament,* New York 1969, pp. 280-300; וראו גם: J. Vansina, “The Bushong Poison Ordeal”, in: M. Douglas and P.H. Kaberry (eds.), *Man in Africa*, London, 1969, pp. 245-260 [↑](#footnote-ref-64)
65. G.B. Gray, *Numbers* (ICC)*,* Edinburgh 1965, pp. 57-60, והשוו: M. Noth, *Numbers* (OTL), London 1968, p. 54; B.A. Levine, *Numbers 1-20* (AB) Garden City, New York 1993, p. 229. על האלמנטים הנוספים שהחוק מבקש למסד ארחיב במסגרת אחרת. [↑](#footnote-ref-65)
66. לדיון יסודי באופיים של “מי המרים” ראו: לבבי פיינשטיין (לעיל הערה 6). [↑](#footnote-ref-66)
67. כך בוודאי מבין את תפקידה של ההשקיה ר’ מאיר, לפי הסיפור בויק”ר פרשה ט, ט. וכך כותב על סיפור זה ד’ בויארין, הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד, תרגום ע’ אופיר, תל-אביב 1999, עמ’ 189: “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”. [↑](#footnote-ref-67)
68. גם מילגרום (לעיל הערה 6) מסביר באופן הזה את העובדה שהשימוש באורדיל מופיע רק בחוק הסוטה. [↑](#footnote-ref-68)