פרק שלישי: מסכת סוטה – חורבן, מנהיגות ומשיחיות

א. הקדמה

מסכת סוטה מציבה בעיה קשה לפני מי שמעוניין לקרוא אותה כיחידה אחת, קוהרנטית ושלמה, העוסקת בעניין אחד או, לחלופין, מבטאת תפיסה דיאלקטית של עניין אחד. מדוע? היות ששלושה מפרקיה לא עוסקים כלל בדיני סוטה(!) אלא הם שולבו בה, לפחות למראית עין, כבדרך אגב. הכוונה היא, כמובן, לשלושת פרקי המסכת האחרונים, העוסקים באותם ריטואלים הנאמרים בלשון הקודש (פרקים ז', ח' וט'). המסכת אמנם מקשרת יפה בין שני החלקים, שכן טקס הסוטה נזכר בתחילת פרק ז' כטקס הנאמר "בכל לשון" (משנה א'). ואולם, אין בכך כדי להקהות את עוקצה של העובדה הפשוטה שהמסכת, המונה תשעה פרקים בלבד, מקדישה שלושה מהם לענייניים שאינם קשורים כלל לנושא המוצהר שלה, המופיע בשמה – סוטה. על פרקים אלו מקובלת במחקר הערתו של אלבק בעניין: "דיני סוטה לא סודרו אלא בששת הפרקים הראשונים של המסכת ואילו מפרק שביעי ואילך נמנו הדברים הנאמרים בכל לשון, ובהם פרשת סוטה, וכנגדם נמנו הדברים הנאמרים בלשון הקודש דווקא, ובהם פרשת משוח מלחמה ופרשת עגלה ערופה. הלכות שתי הפרשיות הללו מרובות הן, הלכך נתייחדו להן פרקים לעצמן (פרקים ח' וט')."[1] בעיית עריכה נוספת שנתנו עליה את הדעת היא מיקומו של הפרק השישי של המסכת; הנה הערתו של אלבק: "כבר העירו התוספות [בתלמוד הבבלי דף ל"א, א], שפרק זה מקומו בפרק ראשון משנה ג', לפני סדר השקאת הסוטה, הואיל והוא עוסק בקינוי. גם ההלכה על עד אחד בטומאה ראויה שתהא נשנית שם לאחר 'ושבאו עדים שהיא טמאה'. ובאמת כל הפרק אינו אלא השלמה להלכות סוטה שסיומן כאן."

הצרימות בעריכת המסכת מוסברות, אם כן, על דרך ההקשר המיידי או האסוציאטיווי: פרשת סוטה הינה חלק מאותם ריטואלים הנאמרים בכל לשון ועל כן הובאו כבדרך אגב גם כל אותם עניינים שנאמרים בלשון הקודש דווקא. הפרק השישי ראוי היה שיישנה כחלק מפרק א׳ והוא מהווה השלמה להלכות המנויות שם. על־פי זה, שלושת הפרקים האחרונים אינם קשורים באופן מהותי לעניינה של המסכת; הרי בסופו של דבר, טקס הסוטה עצמו נאמר בכל לשון ולא רק בלשון הקודש. הצדקה כזו קשה לקבל. המסכת הינה יחידה ספרותית אחת בעלת נושא מרכזי, המעניקה תשובה לשאלה מרכזית או בעיה מרכזית המעסיקה את העורך שלה. אם היה מדובר בפרק אחד או בעניין אחד בתוך פרק, הרי שאפשר היה אולי לקבל את ההצדקה האסוציאטיווית, אבל גם אז יידרש מאתנו לעמוד על משמעותה של האסוציאציה, היינו, מדוע דווקא כאן עלה העניין ולא במקום אחר במסכת. אבל במצב שבו חלק כה נכבד מן המסכת סוטָה מן הנושא המרכזי, שומה עלינו לתת תשובה קוהרנטית למעשה העריכה הספרותי. כך גם לגבי מיקומו של הפרק השישי. רגישותם הספרותית של בעלי התוספות הביאה אותם לטעון כי מקומו של הפרק בתחילת המסכת. מדוע, אם כן, לא הובאו ההלכות הללו שם מלכתחילה? גם אם מדובר בהצדקה כרונולוגית של השמטה ראשונית והוספה מאוחרת, צריך לשאול מדוע הושמטו הלכות אלה ומדוע הוספו לאחר מכן.

על־פי ההערות הללו בלבד ברי, שחמשת הפרקים הראשונים של המסכת מהווים יחידה אחת, שיש לה סיום מיוחד ואופייני, ואילו שלושת פרקיה האחרונים מהווים יחידה שנייה. שתי היחידות הללו קושרו ביניהן על ידי הוספת פרק אמצעי, שבו נכנסו הלכות סוטה אשר הושמטו מן הקובץ העיקרי. בפרק זה אני רוצה להצביע על קשר עמוק שיש בין שתי היחידות הללו – פרקי המסכת העוסקים בסוטה ושלושת הפרקים האחרונים, העוסקים בדברים ״הנאמרים בלשון הקודש״. טענתי הכללית היא, שבעוד שטקס הסוטה אכן מהווה את הגרעין של ששת הפרקים הראשונים, הרי שכפי שמופיעה המסכת לפנינו, כלומר על־פי מעשה עריכתה, נושאה המרכזי הוא דווקא היחס למשיחיות, ובמיוחד היחס למשיחיות על רקע מרד בר כוכבא.

המסכת אוצרת בתוכה ביקורת חריפה על הזרם המשיחי ועל הגישה המשיחית שהונהגה על ידי רבי עקיבא במרד והיא מעלה על נס מערכת שבה דבר האל מתווך על ידי החכמים כקבוצה, בניגוד למצב שבו האל מתגלה עלי אדמות בדמותו של משיח. במובן זה, עריכת המסכת משתמשת בטקס הסוטה כמטאפורה – עם ישראל הוא האשה הסוטה; הוא שבגד באלוהיו והמסכת באה להסביר את סבלו לאחר המרד.

ההסבר התיאולוגי למצב העם לאחר המרד הוא, אם כן, שהעם התנהג כאשה סוטה ולכן התרגשו עליו הצרות והגזירות. יתרה מזו, על־פי טענה זו המסכת מהווה את הקישור הראשון במקורותינו בין משיחיות לעבודה זרה – המטאפורה של עם ישראל כסוטה קשורה בטבורה לעבודה זרה, להזנחתו של עם ישראל את האל (הבעל) והידבקותו באלים אחרים.[2] מעשה העריכה של המסכת משתמש בטקס הסוטה כדי לטעון טענה בנוגע לעם ישראל ויחסו לאלוהים ולמשיחיות. החלק השני של המסכת – שלושת הפרקים העוסקים באותם ריטואלים הנאמרים בלשון הקודש – מעמיד מודל אלטרנטיווי למודל המשיחי ובו יש הצבעה על "התיווך המוסדי" של הכוהנים והזקנים כברירת המחדל הראויה בקשר שבין ישראל לאלוהיו. תיווך מוסדי הוא המודל הנכון להעברת דבר האל לעם ישראל, ואילו המגמה המשיחית מובילה להידרדרות ולחורבן.

ב. הדברים הנאמרים בלשון הקודש – בזכות התיווך המוסדי

ברצוני להתחיל את העיסוק במסכת דווקא בהסבר הקשרם של שלושת פרקיה האחרונים. כאמור, פרקים אלו מתארים את אותם ריטואלים, הנאמרים בלשון הקודש. פרק ז', משנה ב':

"ואלו נאמרין בלשון הקודש: מקרא בכורים וחליצה, ברכות וקללות, ברכת כהנים וברכת כהן גדול, ופרשת המלך, ופרשת עגלה ערופה, ומשוח מלחמה בשעה שהוא מדבר אל העם."

כפי שמתברר בהמשך (משניות ג'-ה'), הבריח התיכון של הרשימה הזאת הוא מעמד הברכות והקללות בשכם – על הר גריזים והר עיבל. המשנה מסיקה שבשעת הבאת הביכורים ובשעת החליצה נאמר

הריטואל בלשון הקודש, היות שבשני המקרים משתמשת התורה במכתם: "וענית ואמרת" או "וענתה ואמרה". כיצד יודעים שהאמירה הזאת נעשתה בלשון הקודש? לומדים זאת מן הלוויים במעמד הברכות והקללות.

המשנה עצמה מאריכה ומסבירה כיצד התנהל הטקס, שעליו מסופר בדברים כ"ח:

פרק ז', משנה ג': "מקרא ביכורים כיצד? 'וענית ואמרת לפני ה' אלהיך' ולהלן הוא אומר: 'וענו הלויים ואמרו' מה ענייה האמורה להלן בלשון הקדש אף כאן בלשון הקדש."

פרק ז', משנה ד': "חליצה כיצד? 'וענתה ואמרה' ולהלן הוא אומר 'וענו הלויים ואמרו' מה ענייה האמורה להלן בלשון הקדש אף כאן בלשון הקדש. ר' יהודה אומר: 'וענתה ואמרה' ככה עד שתאמר בלשון הזה."

פרק ז', משנה ה': "ברכות וקללות כיצד? כיון שעברו ישראל את הירדן ובאו אל הר גריזים ואל הר עיבל שבשומרון שבצד שכם שבאצל אלוני מורה שנאמר 'הלא המה בעבר הירדן וגו'', ולהלן הוא אומר: 'ויעבר אברהם בארץ עד מקום שכם עד אלון מורה' מה אלון מורה האמור להלן שכם, אף אלון מורה האמור כאן שכם. ששה שבטים עלו לראש הר גריזים וששה שבטים עלו לראש הר עיבל, והכהנים והלויים והארון עומדים למטה באמצע הכהנים מקיפין את הארון והלויים את הכהנים וכל ישראל מכאן ומכאן, שנאמר: 'וכל ישראל וזקניו ושוטריו ושופטיו עומדים מזה ומזה לארון וגו'.' הפכו פניהם כלפי הר גריזים ופתחו בברכה ברוך האיש אשר לא יעשה פסל ומסכה ואלו ואלו עונין אמן הפכו פניהם כלפי הר עיבל ופתחו בקללה ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה ואלו ואלו עונין אמן עד שגומרין ברכות וקללות ואחר כך הביאו את האבנים ובנו את המזבח וסדוהו בסיד וכתבו עליו את כל דברי התורה בשבעים לשון שנאמר: 'באר היטב,' ונטלו את האבנים ובאו ולנו במקומן."

הריטואל המתבצע בהבאת ראשית התבואה ופרי העץ לבית המקדש צריך להיאמר בלשון הקודש היות שהמלים "וענית ואמרת" מופיעות בציווי המקראי על הביכורים וכן במעמד הברכות והקללות אצל הלוויים. כך גם לגבי החליצה, אותו ריטואל שבו חולצת האשה

את הנעל מכף רגלו של היבם לאחר שבעלה, שהוא אחיו של היבם, מת בלא בנים, כאות לכך שהיא פוטרת אותו מלשאת אותה לאשה. גם הציווי המקראי על החליצה קובע לגבי האשה "וענתה ואמרה", כפי שהלוויים "ענו ואמרו". גם עגלה ערופה, הריטואל שנעשה על ידי הזקנים בעת שמוצאים הרוג שלא יודעים כיצד נהרג, אמור להתבצע בלשון הקודש. המשנה לא אומרת זאת במפורש, אבל גם בעגלה ערופה נזכרים הפעלים "וענו הזקנים ואמרו: ידינו לא שפכו את הדם הזה". עגלה ערופה, כחליצה וכביכורים, נלמדת ישירות מן הברית שנכרתה בשכם. ביניהם, מופיעים ריטואלים נוספים, שאותם לא לומדים ישירות ממעמד הברכות והקללות – ברכת כוהנים, כוהן משוח מלחמה, ופרשת המלך. אבל לעורך המשנה היה חשוב לעטוף את הריטואלים הללו מההתחלה ומן הסוף בלימוד ישיר ממעמד הברכות והקללות.

בשלב זה צצה שאלה קשה: כיצד יכול להיות, שאת ההלכה הקובעת שריטואלים מסוימים נאמרים בלשון הקודש לומדים ממעמד הברכות והקללות? מה עם מעמד הר סיני?! התלמוד הבבלי, שדן במשנה הזאת, שואל כצפוי: "ולויים גופייכו מנלן?"[3] כלומר, הלוויים עצמם, מהיכן אנו יודעים שהם דיברו עברית, כשאמרו את הברכות והקללות והעם ענה אחריהם אמן? והגמרא עונה: אנחנו יודעים זאת ממעמד הר סיני. ואכן, התלמוד הבבלי לא קיבל את הבכורה הזאת של מעמד הברית בשכם וקבע – "ולויים גופייכו מנלן? אתיא קול קול ממשה". כלומר, מאיפה אנו יודעים שהלוויים עצמם דיברו עברית? את זה אנחנו למדים מקול האל ממש – כתוב במעמד הר סיני כי "משה ידבר והאלוהים יעננו בקול" והיות שהנחת היסוד שלנו היא שאלוהים דיבר למשה את עשרת הדיברות בעברית, הרי שהעובדה שגם אצל הלוויים השתמשו במלה "קול" מלמדת שגם הם דיברו עברית.

ואולם, בכך החמיץ הבבלי את החידוש הגדול שיש בפרקים הללו במשנה, המעלים על נס דווקא את הברית בשכם – הם הופכים אותה לאירוע המשמעותי ביותר מבחינה ציבורית והיא מהווה דגם לכל אירוע ציבורי. מה יש בו במעמד הברכות והקללות, המייחד אותו כשלעצמו והמייחד אותו בפרט ממעמד הר סיני? בחינה של כריתת

הברית בשכם מעלה, שהמעמד על הר גריזים והר עיבל היה מיוחד בשלושה אלמנטים משמעותיים: האחד, כריתת הברית איננה כוללת התגלות שמימית אלא מדובר על כריתת ברית שהמתווכים בה הם הלוויים. המקרא קובע במפורש במעמד הברכות והקללות: "וידבר משה והכהנים הלויים אל כל ישראל לאמר: הסכת ושמע ישראל, היום הזה נהיית לעם לה' אלוהיך" (דברים כ"ז, ט). הברית נכרתת בין האל ובין עם ישראל, אך היא מתווכת לגמרי על ידי משה והלוויים. הלוויים הם אלו העומדים בתווך והם אלו המקריאים את דברי הברית לעם. האל עצמו איננו מתגלה, איננו מתערב והוא צד לחוזה שאיננו נוכח אלא מיוצג על ידי הלוויים. האלמנט השני המייחד את הברית בשכם הוא הפירוט של שכר ועונש על העמידה והאי־עמידה על תנאי הברית. תיאור כזה איננו מופיע בברית שנכרתה בהר סיני. עניין הגמול והעונש על העמידה בתנאי הברית או החריגה מהם הוא מהותי לברית בשכם. כך נאמר: "והיה אם שמוע תשמע בקול ה' אלוהיך לשמור לעשות את כל מצוותיו אשר אנוכי מצווך היום ונתנך ה' אלוהיך עליון על כל גויי הארץ, ובאו עליך כל הברכות האלה והשיגוך... והיה אם לא תשמע בקול ה' אלוהיך לשמור לעשות את כל מצוותיו וחוקותיו אשר אנכי מצוך היום ובאו עליך כל הקללות האלה והשיגוך..." במעמד הר סיני אין זכר לתוצאות שתביא עמידה או אי=עמידה בתנאי הברית, משמע קיום או אי־קיום של עשרת הדיברות. היסוד השלישי המייחד את מעמד הברכות והקללות הוא שבתיאור הברית בשכם, המופיע בספר יהושע, מופיע האל כאל קנא – אל אנתרופומורפי שההתייחסות אליו היא כאל בעל המקנא לאשתו, שהיא עם ישראל.[4]

היסוד הראשון המייחד את הברית בשכם, תיווכם של הלוויים בין עם ישראל ובין האל (האדון, הבעל), מתגלה כיסוד מהותי כאשר בוחנים את שאר הריטואלים הנאמרים בלשון הקודש. כשאנו באים לברר מהו הדבר שמחבר בין "מקרא בכורים וחליצה, ברכות וקללות, ברכת כהנים וברכת כהן גדול, ופרשת המלך, ופרשת עגלה ערופה, ומשוח מלחמה בשעה שהוא מדבר אל העם", התשובה המיידית היא שכולם ריטואלים ציבוריים. יש לכל אחד מהם השלכה על האומה – מקרא ביכורים הוא הכינון של הזיכרון הלאומי. כל אחד ממביאי

הביכורים למקדש צריך לומר את הטקסט המכונן: "ארמי אובד אבי וירד מצרימה ויגר שם במתי מעט ויהי שם לגוי גדול עצום ורב. וירעו אותנו המצרים ויענונו ויתנו עלינו עבודה קשה. ונצעק אל ה' אלהי אבותינו וישמע ה' את קולנו וירא את עניינו ואת עמלנו ואת לחצנו. ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול ובאותות ובמופתים, ויביאנו אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת ארץ זבת חלב ודבש, ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתתה לי ה'..." (דברים כ"ו, ה-י). מילים אלה, הנאמרות במעמד המיוחד של הבאת הביכורים, הן מילים מכוננות תודעה, שמעצבות את הזיכרון האישי ומערבבות אותו עם הזיכרון הלאומי.

חליצה היא אירוע, שיש לו משמעות לגבי הקהילה כולה. הוא מפקיע את שייכותה של החלוצה לגיסה ומתיר אותה לכל אדם. ההיבטים הציבוריים של פרשת העגלה הערופה גם הם ניכרים לעין – הריטואל מפקיע את אחריות בני העיר לחלל שנמצא בשטחה; ללא הפקעה זו דם החלל עומד עדיין לחובת אנשי העיר. האפקט הציבורי של ההכרזה הוא בהפקעת האחריות מאנשי העיר ובהודעה ברבים על הפקעה זו. ברכת הכוהנים היא ברכת האל בפי הכוהנים. מדובר בטקס בעל משמעות מאחדת, שיש לה נופך מיסטי – הברכה נעשית בציבור, והיא כוללת פנייה פואטית של האל אל המשתתפים בטקס. פנייה זו מנוסחת בקפידה ומחולקת לשלושה חלקים: "יברכך ה' וישמרך, יאר ה' פניו אליך ויחנך, ישא ה' פניו אליך וישם לך שלום." החלק הראשון הוא פיסי, החלקים השני והשלישי הם רוחניים בהדרגה – מקבלת שפע רוחני ועד לשלמות רוחנית ממש. הכוהן הגדול מברך ביום הכיפורים כמה ברכות לאחר גמר העבודה – הוא מייצג את העם בפני האל, והכפרה שניתנת לו, וחתימת העבודה בברכות שהוא מברך, הן בעלות חשיבות לעם. כך גם לגבי קריאת התורה של המלך בהקהל בחג הסוכות. קריאתו היא סימבולית והיא מסמלת את קבלת עול מלכות שמים של העם וחידוש הברית בינו לבין האל. גם הציבוריות הנלווית לדברים שצריך להגיד משוח מלחמה היא ברורה – דבריו אינם רק דברי עידוד אלא הם מסמלים את עובדת היותו של האל בקרב מחנה הלוחמים הישראלי. נוכחות זו מתבטאת בשימוש בלשון הקודש.

ואולם, היסוד הציבורי בריטואלים הללו, הגם שהוא ברור ונוכח, איננו הדבר המייחד אותם – הרי ישנם ריטואלים נוספים שאינם חייבים להיאמר דווקא בעברית ויש להם משמעויות ציבוריות, כמו למשל החובה להתפלל וברכת המזון. מהו, אם כן, האלמנט הנוסף שמאגד את הפריטים ברשימת הנאמרים בלשון הקודש? כמדומני שהדבר המשותף לכל הריטואלים, אשר צריכים להיאמר בלשון הקודש, הוא עובדת היותם מנוהלים ומתווכים על ידי אחד מן הנציגים הרשמיים של דת ישראל. במילים אחרות, עובדת היותם של הריטואלים הללו מתווכים על ידי תיווך מוסדי היא המייחדת אותם. כאמור, כריתת הברית בשכם בין האל ובין עם ישראל נעשית בתיווכם של הלווים ובלי התגלותו הישירה של האל. חליצה ועגלה ערופה נעשות על ידי הזקנים. מקרא ביכורים, ברכת כוהנים וברכת כוהן גדול ומשוח מלחמה בשעה שהוא מדבר אל העם – כל אלו נעשים על ידי הכוהנים או על ידי הכוהן הגדול. בכל הריטואלים הללו לשון הקודש מהווה מעין שופר של הגורמים המוסדיים. העברית משמשת אותם לייצב את מעמדם כנציגים הלגיטימיים של האל.

אין פלא, אפוא, שמעמד הברכות והקללות מהווה מרכיב מרכזי במשנה הזאת ובשלושת הפרקים הנדונים בכלל. לכאורה, מה עניין מעמד הברכות והקללות לריטואלים הנאמרים, או שיש להם פוטנציאל להיאמר, גם בעת עריכת המשנה שלנו? מעמד הברכות והקללות ניצב בבדידותו כמעמד שכבר היה ולא יחזור עוד, וקשה להבין את הקביעה "נאמרין בלשון הקודש" לגביו – הרי הוא כבר נאמר ואי אפשר לשחזר אותו. אלא שכריתת הברית בשכם מהווה כאן מודל ואב־טיפוס לכל אותם ריטואלים, שיסוד התיווך הוא חלק בלתי נפרד מהם. כריתת הברית בשכם כמו מאצילה מכוחה על אותם ריטואלים – כשם שבשכם תיפקדו הלווים כנציגים לגיטימיים של העם ובו זמנית כמעבירי דבר האל אל העם, כך גם הזקנים או הכוהנים או הכוהן הגדול בכל שאר הריטואלים המתוארים במשנה זו.

מה עניינו של תיווך מוסדי במסכת כמו מסכת סוטה? מדוע צריך להקדיש שלושה פרקים כדי להעלות על נס את המוסדיות ההלכתית ואת התגלותו של האל באמצעות נציגיו המוסדיים הלגיטימיים,

בניגוד להתגלותו בעצמו, בצורה ישירה? ועוד, מושך את העין גם היסוד השלישי – הקשר בין תיאור האל כבעל וכאל קנא לבין מסכת סוטה. בחמשת פרקי המסכת הראשונים תואר קשר בין בעל חשדן לאשתו וכאן, בהדגשת התפקיד של הברית בשכם, נכנסת לתמונה המטאפורה של יחסי אלוהים ועם ישראל כקשר שבין בעל קנאי לאשתו. כל חריגה מתנאי הברית משמעה ניאוף על־פי המטאפורה הזאת. למעשה, הדברים מורכבים יותר. ישי רוזן צבי הראה לאחרונה כי טקס הסוטה עצמו, המופיע במשנת סוטה, הוא בבואה מעודנת של עונש הנואפות הנבואי המתואר ביחזקאל ט״ז.[5] אלא ששלושת הפרקים האחרונים והמעמד המועדף שהם מעניקים לברית בשכם צובעים את חמשת הפרקים הראשונים באור שונה. אם כל הריטואלים המפורטים בשלושת הפרקים האחרונים הם לא רק ציבוריים אלא גם כאלה שבהם אלמנט התיווך הוא מרכזי, ואם יש גם מרכזיות להעלאה מן האוב של תפיסת האל כבעל קנאי, הרי שאולי בעריכתה הסופית מבטאת המסכת חזרה אל מטאפורת הסוטה שביחזקאל ובהושע ובירמיה. הלכות הסוטה המנויות במסכת עדיין מדברות כמובן באיש ואשה שיחסיהם עולים על שרטון. העריכה הגדולה של המסכת – חיבורם של אותם הטקסים הנאמרים בלשון הקודש להלכות סוטה – יוצרת הקבלה בין האשה הסוטה לעם ישראל. השאלה היא: מהי מגמת העורך ביצירת ההקבלה הזאת? לצורך כך עלינו לעיין במשניות, החותמות את החלק הראשון של המסכת.

ג. סוטה א׳-ה׳ – ביקורת על המגמה המשיחית מבית רבי עקיבא

פרקי המסכת הראשונים ערוכים בצורה כרונולוגית – מקינוי הבעל (״קינוי״ הוא המונח ההלכתי למצב שבו הבעל מקנא לאשתו וחושד בה שנסתרה עם גבר אחר) ועד הפריעה של ראש הסוטה. הפרק הראשון עוסק בדיני ההיסתרות והעמידה בתנאי ההלכה לקיומה של היסתרות. הפרק השני מפרט את הליך ההבאה של האשה למקדש ואת השבעתה על ידי הכוהן. הפרק השלישי דן בהקרבת המנחה והשקיית הסוטה. בפרק הרביעי מובאת רשימת אותן נשים שאין

משקין אותן. תוכנו של הפרק החמישי מעלה סימן שאלה לגבי מעשה העריכה של המסכת. פרק זה מוקדש רובו ככולו להלכות מבית מדרשו של רבי עקיבא, שנאמרו "בו ביום". מדובר בקובץ משניות ייחודי ויפהפה. הקובץ הזה עוסק בארבעה עניינים שונים, שקשה להבין את החיבור ביניהם. מפליאה מכולם המשנה האחרונה של הפרק החמישי, העוסקת באיוב. זהו אחד המופעים היחידים במשנה, שיש בו עיסוק מפורש באיוב. הנה הן משניות "בו ביום" של מסכת סוטה:

פרק ה', משנה ב': "בו ביום דרש רבי עקיבא: 'וכל כלי חרש אשר יפול מהם אל תוכו כל אשר בתוכו יטמא.' אינו אומר טמא, אלא יטמא – לטמא אחרים, לימד על ככר שני שמטמא את השלישי. אמר ר' יהושע מי יגלה עפר מעיניך רבן יוחנן בן זכאי שהיית אומר עתיד דור אחר לטהר ככר שלישי שאין לו מקרא מן התורה שהוא טמא והלא עקיבא תלמידך מביא לו מקרא מן התורה שהוא טמא שנאמר: 'כל אשר בתוכו יטמא.'"

פרק ה', משנה ג': "בו ביום דרש רבי עקיבא: 'ומדותם מחוץ לעיר את פאת קדמה אלפַּיִם באמה וגו',' ומקרא אחר אומר: 'מקיר העיר וחוצה אלף אמה סביב.' אי אפשר לומר אלף אמה שכבר נאמר אלפים אמה, ואי אפשר לומר אלפים אמה שכבר נאמר אלף אמה, הא כיצד? אלף אמה מגרש ואלפים אמה תחום השבת. רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר: אלף אמה מגרש ואלפים אמה שדות וכרמים."

פרק ה', משנה ד': "בו ביום דרש רבי עקיבא: 'אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה' ויאמרו לאמר' שאין תלמוד לומר 'לאמר' ומה תלמוד לומר 'לאמר'? מלמד שהיו ישראל עונין אחריו של משה על כל דבר ודבר כקוראין את ההלל לכך נאמר 'לאמר'. רבי נחמיה אומר, כקורין את שמע ולא כקורין את ההלל."

פרק ה', משנה ה': "בו ביום דרש ר' יהושע בן הורקנוס לא עבד איוב את הקדוש ברוך הוא אלא מאהבה שנאמר: 'הן יקטלני לו איחל,' ועדיין הדבר שקול לו אני מצפה או איני מצפה? תלמוד לומר 'עד אגוע לא אסיר תומתי ממני' מלמד שמאהבה עשה. אמר רבי יהושע מי יגלה עפר מעיניך רבן יוחנן בן זכאי שהיית דורש כל ימיך

שלא עבד איוב את המקום אלא מיראה שנאמר: 'איש תם וישר ירא אלוהים וסר מרע' והלא יהושע תלמיד תלמידך למד שמאהבה עשה."

כל משנה עוסקת בעניין אחר. ארבעה עניינים הם: משנה ב' עוסקת בנושא של העברת טומאה באוכלים. היא מביאה את דרשתו של רבי עקיבא, שמלמדת כי יש שלישי לטומאה באוכלין. עד דרשתו של רבי עקיבא לא היה ברור אם כיכר שנפלה לתוך תנור שהיה בו שרץ מטמאת כיכר אחרת שנגעה בה, שכן אם השרץ הוא אב הטומאה הרי שהתנור הוא ראשון לטומאה וכיכר הלחם היא שנייה לטומאה. חידושו של רבי עקיבא הוא, שהכיכר אכן מטמאת כיכר אחרת. משנה ג' עוסקת בתחום ערי הלוויים. הפסוקים בבמדבר העוסקים בשטח ערי הלוויים סותרים זה את זה. בפרק ל"ה פסוק ד כתוב שצריך לתת ללוויים "מקיר העיר וחוצה אלף אמה", ואילו בפסוק ה נאמר: "ומדתם מחוץ לעיר את פאת קדמה אלפיים באמה ואת פאת נגב אלפים באמה ואת פאת ים אלפיים באמה, ואת פאת צפון אלפיים באמה והעיר בתווך זה יהיה להם מגרשי הערים." יצחק אבישור כבר העיר על פסוקים אלו, כי הם מתארים מגרש ריבועי "שכל אחת מצלעותיו אורכה אלפיים והיקפו נמצא במרחק של אלף אמה מקיר העיר, לכל כיוון".[6]

משנה ד' עוסקת בדרך שבה נאמרה שירת הים. השאלה היא אם משה ובני ישראל אמרו את שירת הים יחדיו, או שמא משה אמר את השירה והעם רק חזר על פזמון מסוים. ובמילות המשנה: האם שירת הים נאמרה כדרך שנאמר ההלל – שמשה אומר את השירה ובני ישראל עונים אחריו, או שמא נאמרה כדרך שקוראים את שמע – כלומר, כולם ביחד. רבי עקיבא מחדש ששירת הים נאמרה כדרך שקוראים את ההלל – כלומר, משה מוביל ובני ישראל מחרים מחזיקים אחריו. משנה ה' עוסקת בשאלה אם איוב עבד את ה' מיראה או מאהבה. בשאלה כבדת משקל זו הכריע ר' יהושע בן הורקנוס כי איוב עבד מאהבה, לעומת דעתו החולקת של רבי יוחנן בו זכאי כי איוב עבד מיראה.

העיצוב הספרותי של המשניות הוא כמעט ללא רבב – לגבי כולן נאמר שהן נדרשו "בו ביום". הנוסח הזה, בו ביום, איננו מובן. האם הכוונה ליום שבו דרש רבי עקיבא את הדרשה הראשונה שלו במשנה

א' באותו הפרק; ואם כן, מה היה כל כך מיוחד באותו היום? אולי הכוונה לאותו יום שבו פתחו את בית המדרש בראשותו של רבי אלעזר בן עזריה, שהחליף את רבן גמליאל; ואם כן, מה המיוחד בדרשות אלה ומה הקשר ביניהן? על לשון "בו ביום" זו קובע אלבק: "ואפשר שמשמעות 'בו ביום' כאן היא: ביום שרבי עקיבא דרש דרשתו ורבי יהושע קלסו ואמר שכבר דרש כך ר' זכריה בן הקצב, ביום זה דרש גם דרשות אחרות במעמד ר' יהושע וקלסו ובסוף מובאה גם דרשת ר' יהושע בן הורקנוס בו ביום."[7] לגבי דרשת רבי עקיבא הדורשת פסוק כמקור להעברת טומאה באוכלין, ולגבי דרשת רבי יהושע בן הורקנוס שאיוב עבד את הקב"ה מאהבה, מובאת גם הערתו של רבי יהושע: "מי יגלה עפר מעיניך רבי יוחנן בן זכאי."

רוזן צבי טוען כי רבי יהושע מקלס את רבי עקיבא באומרו: "מי יגלה עפר מעיניך רבן יוחנן בן זכאי" שכן, אליבא דרוזן צבי, רבי עקיבא פתר את הבעיה שעמה התמודד ר' יוחנן בן זכאי והיא, שאין מקור מקראי להעברת טומאה באוכלין. ביחס למשנה האחרונה בפרק העוסקת באיוב מסיק רוזן צבי, שהיא צורפה מאוחר יותר לקובץ הדרשות של רבי עקיבא היות שגם לגביה נאמרו דברי רבי יהושע: "מי יגלה עפר מעיניך." על קובץ הדרשות עצמו כותב רוזן צבי: "הקובץ כמכלול מציג מעין מבט קטלוגי על דרשנותו של ר' עקיבה, הן מבחינת הנושאים והן מבחינת הטכניקות הדרשניות המשמשות אותו. הקובץ מכיל מצאי של דרשות מתחומים שונים המעלות על נס את יכולתו הדרשנית המופלגת של רבי עקיבה. מבחינת רצף הדברים פתיחתו וחתימתו של הקובץ בקילוסיו של ר' יהושע צובעות את המשניות שבאמצע – המציגות אופוזיציות לדרשות של רבי עקיבה – בצבע דומה, והן מצטרפות למהלך השלם של עדות לייחודו הדרשני. הקובץ כולו נחתם באישורה של גישה זו ובהעדפתה על החלופה המינימליסטית. אכן את לשון 'בו ביום', הפותחת את משניות הקובץ יש לפרש כיום שבו דרש רבי עקיבה את דרשותיו ורבי יהושע הסכים על ידו, והקובץ כולו מתפרש על כן כמעין סיפור ייסוד של דרך המדרש של רבי עקיבה, אשר זכה 'בו ביום' לאישורו של החכם הגדול שביבנה... רבי עקיבה כאן אינו רק דרשן אלא מייצג שיא של דרשנות שהדורות הקודמים שאפו להגיע אליו אך לא הצליחו."[8]

שתי בעיות עולות בקריאת הסברו של רוזן צבי. האחת, הסברו לא נותן את הדעת על נושאי הקובץ עצמו ובעצם מייחס שרירותיות לבחירה בנושאים העולים במשניות ובלבד שהם ייצגו אינוונטר רחב יריעה של דרשנות. השנייה, שיבוץ הקובץ במשנת סוטה מוסבר על ידי רוזן צבי בצורה רופפת: "הקובץ במיקומו הנוכחי נראה כמניפסט משנאי המציג את ההלכה לא כנפרדת מן הכתובים אלא כמיושבת עמם." הסבר זה יכול להתאים לשיבוץ הקובץ במסכתות רבות אחרות ואין בו כדי ליישב את הדעת בשאלת מיקומו של הקובץ בתוך משנת סוטה דווקא. קושיות אלה מצטרפות לבעיה נוספת והיא שאלת העמימות של משפט המפתח: "מי יגלה עפר מעיניך רבן יוחנן בן זכאי." משפט זה אוצר בתוכו שלוש משמעויות שונות: האחת, לו רבן יוחנן בן זכאי היה כאן הוא היה מתגאה בדרשנות המופיעה במשנה. השנייה, לו רבן יוחנן בן זכאי היה כאן הוא היה מרגיש אי נוחות לנוכח הנחיתות הדרשנית שלו. השלישית, לו רבן יוחנן בן זכאי היה כאן הוא היה מזדעזע לנוכח הדרשה הזאת. היינו יכולים אולי לפתור את העמימות לו היו בידינו טקסטים קדומים יותר המשתמשים בתבנית "מי יגלה עפר מעיניך", אלא שבידינו רק טקסטים מאוחרים יותר למשנה שבהם מופיעה התבנית הזאת.[9] חוסר הבהירות במשפט "מי יגלה עפר מעיניך" טמון, אם כן, כבר במופע הראשון המצוי במשנתנו. יש כאן שתי אפשרויות: או שיש כאן אי בהירות של רבי יהושע עצמו – הוא עצמו לא בטוח אם הוא מהלל או מבקר את רבי עקיבא; או שמדובר ב"כתיבה בין השורות" במובן האזוטרי – יש כאן כתיבה אזוטרית הבאה לבקר את רבי עקיבא בצורה חכמה שתיראה אולי, במבט ראשון, כניסיון לקלס אותו אך בה בעת תאצור בתוכה את האופציה של ביקורת קשה עליו.

א"ש רוזנטל ראה דווקא באימרה המופיעה במשנה ב', "עתיד דור אחר לטהר את הכיכר השלישי", מבע של תקווה שהדורות המאוחרים יותר יביאו לביטולה של הטומאה באוכלין. קריאה כזאת של המשנה מחייבת קריאה ביקורתית של דרשתו של רבי עקיבא באותה המשנה, שכן היא מביאה לכך שנטמא את הכיכר השלישי. ממילא, המכתם "מי יגלה עפר מעיניך רבן יוחנן בן זכאי" באותה המשנה מקבל משמעות ביקורתית: לו היית כאן רבן יוחנן בן זכאי היית מזדעזע

מהחמרות תלמידיך – אתה ציפית שיטהרו את הכיכר השלישי והנה דווקא משתמשים בדרשה לצורך החמרה.

נקודה נוספת שצריכה לקבל ביטוי היא מיקומו של הקובץ הזה – על פי "הקריאה הגדולה" של המסכת, הקובץ מסמן את סיומו של החלק העוסק בסוטה (פרק ו', כאמור, הוא חוליה מקשרת בין החלק הראשון של המסכת לחלק העוסק בדברים הנאמרים בלשון הקודש). מדובר, אם כן, בסיום. מה משמעותו של סיום זה? כיצד המשניות הללו משתלבות כקובץ במסכת סוטה? מה עניינם של נושאי המשניות והדרשות של רבי עקיבא? קריאה כמו זו של א"ש רוזנטל מובילה למסקנה כי קובץ המשניות הזה, המסיים את מסכת סוטה (החלק העוסק בדיני הסוטה), מבקר באופן חריף את גישתו של רבי עקיבא. עד כדי כך חריפה הביקורת על רבי עקיבא שהיא כוללת מעין קינה. כי אם נפרש את "מי יגלה עפר מעיניך רבן יוחנן בן זכאי" באופן הביקורתי, המצפה להזדעזעותו של ר' יוחנן בן זכאי ממראה עיניו, הרי מדובר בלא פחות מאשר קינה על המצב הנוכחי וכמיהה לדורות הקודמים. יתרה מזו, אין כאן עניין פרשני גרידא, של ביקורת על דרכי הלימוד של רבי עקיבא לעומת דורו של רבן יוחנן בן זכאי, אלא יש כאן ביקורת שהיא בעלת תוצאות על המציאות הפוליטית והרוחנית. כאמור, ארבע דרשות הן: על העברת טומאה באוכלים, על תחום ערי הלוויים, על הדרך שבה נאמרה שירת הים, ולסיום – דרשתו של רבי יהושע בן הורקנוס על איוב. ההבאה של שלוש הדרשות של רבי עקיבא מבטאת ביקורת חריפה כלפיו בארבעה הקשרים שונים – ההלכתי, הפוליטי, התיאולוגי וכן ביחס לתפיסת המנהיגות שלו.

1. בהקשר ההלכתי – ההחמרה היתרה שהוא מגלה בדיני טומאה וטהרה.
2. בהקשר הפוליטי – ניסיונו לקצץ את כנפי ההנהגה הטבעית של העם – ההגבלה של תחום ערי הלוויים. במקום אלף אמה מגרש ואלפיים אמה שדות וכרמים מעניק רבי עקיבא רק אלף אמה מגרש ללוויים.
3. בהקשר התיאולוגי – ביקורת על תפיסה של איוב כמי שעבד מאהבה.

4. בהקשר המנהיגות – ביקורת קשה על רבי עקיבא, שהוא רואה את המנהיג כשולט על העם, כמוביל אותו, כמנותק ממנו, כמי שהעם מחרה מחזיק אחריו, במקום תפיסה מנהיגותית של שיתוף.

במקרה הראשון, במשנה ב׳, הופך רבי עקיבא את העברת הטומאה באוכלין ממקור דרבנן למקור דאורייתא. על זה מקונן רבי יהושע: ״מי יגלה עפר מעיניך רבן יוחנן בן זכאי, שהיית אומר: עתיד דור אחר לטהר את הכיכר השלישי שאין לו מקרא מן התורה שהוא טמא, והלא עקיבא תלמידך מביא לו מקרא מן התורה שהוא טמא, שנאמר: ׳כל אשר בתוכו יטמא׳.״ רבי עקיבא מציג גישה קשה וחמורה בהקשר ההלכתי – במקום להתיר את הכיכר שאותו קיווה רבו להתיר הוא בא ומשתמש בכוחו הפרשני וההלכתי כדי להחמיר. במקרה השני, משתדל רבי עקיבא לקצץ בכנפיהם של הלוויים. הוא טוען כי ללוויים מגיע רק שטח של אלף אמה לכל כיוון למגרשיהם סביב הערים ואילו אלפיים האמה משמשים אצלו כדי לבסס מן התורה את תחום השבת. בניגוד לר׳ אליעזר, בנו של ר׳ יוסי הגלילי, הלומד מן המשניות של הפסוקים כי ללוויים מגיעים ״אלף אמה מגרש״ ו״אלפיים אמה שדות וכרמים״, מעדיף רבי עקיבא ללמוד מייתור הפסוקים את אלפיים אמה תחום שבת. שני התנאים חיים בדור שלאחר החורבן ולכל אחד מהם עמדה שונה לגבי הלוויים. בעוד שדעתו של ר׳ אליעזר מביעה דאגה לזכויותיהם של הלוויים גם לאחר החורבן, הרי שדעתו של רבי עקיבא ממירה את זכויותיהם בהתמקדות בדיני שבת לצורך חיזוק הזהות היהודית הכללית לאחר החורבן. זהו לוז הביקורת המופנית במשנה זו כלפי רבי עקיבא – גם אם מעמדם של הלוויים נשחק בעקבות החורבן, עדיין מחייבת אותנו המסורת לדאוג לצורכיהם. פגיעה בלוויים משמעה פגיעה במסורת וממילא פגיעה בעם.

במקרה השלישי, מבטאת עמדתו של רבי עקיבא תפיסת מנהיגות אליטיסטית, הרואה את העם כמובל ומנוהל בידי המנהיג. המנהיג קורא את השירה והם עונים אחריו. תפיסה זו מבוקרת בקובץ משניות זה ובמקומה מעלים על נס דווקא תפיסת מנהיגות של שיתוף – קריאת השירה מתבצעת ביחד. שאלת הרלוונטיות של המשנה הזאת, שעלתה ביתר שאת בקריאה ראשונה, מקבלת מענה – אמירת השירה היא מטאפורה ליחסי מנהיג־עם; כפי שהעברת הטומאה באוכלין היא

סמל להחמרה בהלכה וכפי שההגבלה של מגרשי הלוויים מהווה דוגמה לנטרול מעמד פוליטי על ידי דרשות הלכתיות. מנהיגות מובילה המתייחסת לעם שלא בגובה העיניים אלא מלמעלה למטה – קוראת את השירה כפי שקוראים את ההלל – מנהיגות כזו היא שלילית. מדוע? אולי יש כאן ביקורת על עצם הראייה של מנהיגות לעם היהודי באופן דומה ליחס השלילי למלך – לעם היהודי יש מלך אחד והוא האל. כל מנהיגות כריזמטית אחרת מאיימת על מנהיגות האל ועל כן היא שלילית. יכול גם להיות שיש כאן ביקורת על עצם אופייה של המנהיגות – מנהיגות המנותקת מן העם ומצרכיו, אבל באותה העת רואה עצמה כשליחה וכנציגה של העם, היא מנהיגות מסוכנת העלולה להמיט עליו אסון. היא איננה מודעת להלכי הרוח בעם, למגבלות הכוח, ועל כן עלולה לגרור את העם להרפתקה חסרת תוחלת.

הדרשה המסכמת, על איוב, מהווה סיום קולע ליחידה הראשונה של המסכת: מובאת בה ביקורת חריפה על יהושע בן הורקנוס. אם איוב עבד את המקום מאהבה, מדוע הוא נדון לייסורים כאלה? המסקנה היא שאיוב עבד את הקב"ה מיראה וזה היה חטאו. הפרק מסתיים במימרה של רבן יוחנן בן זכאי, שאיוב עבד את האל מיראה. רוזן צבי טוען, כאמור, שיש כאן העלאה על נס של דרשנותו של ר' יהושע בן הורקנוס. רבן יוחנן בן זכאי מבין בפשטות את הפסוק על יראת האלוהים של איוב, לעומת הווירטואוזיות בפירוש המתבטאת בדרשנותו של רבי יהושע בן הורקנוס. ראייה זו עצמה היא ראייה פשטנית של המשנה. רבן יוחנן בן זכאי מתווכח על שאלות שכר ועונש הבסיסיות ביותר והוא מסיק כי יש מובן לסבל בעולם – איוב עבד מיראה ולכן אין פלא שבאו עליו הצרות. הנחתו של רבי יהושע בן הורקנוס שאיוב עבד מאהבה משמיטה את הקרקע מתחת לרגלי אלה המאמינים בשכר ועונש ואשר אינם מאמינים בייסורים כדבר טוב כשלעצמו. על־פי רבן יוחנן בן זכאי, מוות וייסורים באים תמיד כעונש על עבירה.

לאמירה כי איוב עבד מאהבה יש, אם כן, השלכות תיאולוגיות ופוליטיות חמורות, אם קוראים אותה בקונטקסט של הביקורת על רבי עקיבא, המופיעה בכל שאר המשניות. רבי עקיבא תמך כידוע

בבר כוכבא והיה ממנהיגי המרד. הוא העלה על נס את הייסורים מתוך אהבת ה׳ וראה בהם התגלמות של עבודת ה׳ המלאה. הביקורת היא קשה: לפי דעת רבן יוחנן בן זכאי, עצם החורבן מעיד על חטאי העם. אם היו מגלים עפר מעיניו היה מתאכזב קשות שכן הוא טען שאיוב עבד את אלוהים מיראה ועל כן באו עליו כל הצרות. לו היה רבן יוחנן בן זכאי קם לתחייה בימי מרד בר כוכבא, היה טוען כי המרד נכשל כתוצאה מחטאי הדור. שלוש המשניות הקודמות עסקו בדרשה של רבי עקיבא ואילו פה מובאת דרשה של תנא אנונימי במקצת והיא מבוקרת באותה לשון שבה בוקרה דעתו של רבי עקיבא במשניות הקודמות. הסבר פשוט לעניין זה יכול להיות שהמשנה עוסקת בדמותו של רבי עקיבא עצמו ובגורלו. איוב במשנה איננו רק איוב אלא גם רבי עקיבא. רבי יהושע בן הורקנוס מנסה לקרוא מחדש את דמותו של איוב על רקע מה שקרה לרבי עקיבא – רבי עקיבא עבד מאהבה; הוא היה מוכן למסור את נפשו על קידוש השם ועובדה זו היא הוכחה ניצחת לכך שעבד את השם מאהבה ולא מיראה. רבן יוחנן בן זכאי, לעומת זאת, מציג עמדה ביקורתית כבמשניות הקודמות – איוב עבד מיראה ולכן גם מוסבר מדוע נטפלו אליו השטן והאלוהים. צודקים רעי איוב בביקורתם עליו. ובהקשר הפוליטי של המשנה: גם רבי עקיבא עבד מיראה – עצם מותו הטרגי, עצם הכישלון של המרד, הם הוכחה ניצחת לחטאיו ולעובדה שעבד את השם מיראה דווקא. כל הסתכלות אחרת משמעה חיים בעולם, שבו הסבל חסר משמעות.

קובץ המשניות המסיים את החלק הראשון של המסכת יכול להיקרא כביקורת חסרת תקדים על דרכו ההלכתית והפוליטית, ועל תפיסת המנהיגות והתפיסה התיאולוגית של רבי עקיבא. ביקורת קשה זו יכולה להיקרא כחלק מקונטקסט היסטורי־פוליטי – זה של מרד בר כוכבא. החמרה הלכתית, קיצון כנפי ההנהגה הקודמת של העם, תפיסת מנהיגות כריזמטית ומנותקת מן העם והעלאה על נס של ייסורי אהבה – כל אלו מבוקרים קשות על ידי המשנה. ואולם, מה משמעותם? האם הם אלו שהביאו לכישלון של המרד? האם יש כאן אמירה פוליטית־פרגמטית לגבי דרך ניהול המרד, או שמא יש כאן

אמירה עמוקה הרבה יותר? בנקודה זו כדאי להיעזר בקריאה גדולה של שני חלקי המסכת גם יחד.

ד. ניאוף ומשיחיות

החלק השני של המסכת עוסק באותם ריטואלים ציבוריים, שבהם מועלה על נס עניין התיווך המוסדי. בכולם נמנעת התגלות ישירה של האל והריטואל מתבצע בתבנית הברית שנכרתה בשכם בין עם ישראל לאלוהים – ברית ללא התגלות, שבה דבר האל מתווך על ידי הלוויים. אם מחברים את הביקורת על רבי עקיבא המובעת בחלק הראשון של המסכת עם התמיכה הבלתי מסויגת במערכת פוליטית המנוהלת על ידי תיווך מוסדי, מתקבלת תמונה מעניינת. החוקרים חלוקים כיום בשאלה אם רבי עקיבא ראה בבר כוכבא דמות משיחית או דמות פוליטית, שבאה להושיע את ישראל. בר כוכבא עצמו התייחס לעצמו כאל "נשיא" שהוא, על פניו, אפיון פוליטי, ואין לו בהכרח קונוטציות אסכטולוגיות.

ואולם, יש טקסטים המכוונים לכך שרבי עקיבא אכן ראה בבר כוכבא דמות משיחית.[10] התמונה המתקבלת ממסכת סוטה תומכת באפשרות אחרונה זו. קריאה גדולה של המסכת, העוסקת בדיני סוטה, מחלצת את המסר האנטי־משיחי הטמון בה – חלקה האחרון מעמיד את הריטואלים הציבוריים הנאמרים בלשון הקודש, לשון ההתגלות, דווקא על טהרת התיווך המוסדי; ואילו סיומו של החלק במסכת העוסק בדיני סוטה מעמיד מראה קשה וביקורתית למנהיגות המנותקת מן העם, המחמירה בהלכה, המנסה לקצץ את כנפי ההנהגה המסורתית שלו והמעלה על נס את הייסורים כדרך לביטוי אהבת ה'. התמיכה בבר כוכבא כנציגו של האל עלי אדמות, כהתגשמות של האל, כמשיח, היא שעומדת כאן לביקורת קשה; ועמה זוכים לבחינה יסודית גם אותם אלמנטים נוספים, שאִפיינו את מנהיגות המרד.

החלק הראשון של המסכת מורכב, אם כן, משני יסודות מרכזיים – המסגרת ההלכתית היא טקס הסוטה וההלכות הקשורות בו. ואולם, הצבתו של הטקס בתוך מסגרת גדולה יותר משנה לחלוטין את הדרך שבה אנו מסתכלים על המסכת. המסגרת, שלושת פרקי המסכת

האחרונים וסיומו של החלק הראשון של המסכת, מעניקה למסכת משמעות חדשה – היא תומכת דווקא בתיווך מוסדי בין עם ישראל לאלוהיו, בניגוד להתהלכות של האל בין בני האדם בצורת משיח. המסגרת אף תומכת בצורות מנהיגות מתונות, הן מבחינה הלכתית והן מבחינה פוליטית, והיא מביעה עמדה שמרנית בנוגע ליחס להנהגה שנדחקו רגליה – יש לשמור על זכויותיה כדי שלא למוטט את המנהיגות הקיימת לגמרי. בהקשר הזה, הלכות הסוטה הנמצאות במסכת הופכות להיות מטאפורה להתנהגותו של עם ישראל. הסוטה במסכת נקראת מחדש – היא איננה הסוטה הפרטית כי אם עם ישראל כולו. המסכת הופכת להיות תיאודיציאה של מצבו של עם ישראל לאחר מרד בר כוכבא – מנהיגות העם כשלה, הייתה קיצונית ומנותקת מן העם, ויותר מכל – מנהיגות זו תמכה ברעיון משיחי, שהוא מנוגד למסורת המתווכת, שאותה מנסה המסכת להעלות על נס.[11]

הקשר זה גם מבהיר את היחס בין משיחיות ובין עבודה זרה. במקרא משמשת המטאפורה של ישראל כאשה נואפת כביטוי לעבודת אלילים של עם ישראל – הליכה אחרי אלוהים אחרים מתוארת כניאוף. כך בהושע, ירמיה ויחזקאל.[12] כאן, לעומת זאת, משתמשת המסגרת של המסכת במטאפורה הזאת כדי לבקר את הזנחת רעיון התיווך המוסדי והחזקה ברעיון של משיחיות. זוהי הפעם הראשונה שבה נעשה קישור בין רעיון המשיחיות ובין עבודה זרה. קישור זה נעשה על ידי העתקת המטאפורה של ניאוף מעבודת אלילים לעניין המשיחיות.

ה. סיכום – משניות מידה כנגד מידה

כיצד אפשר להסביר את מצבו של העם לאחר מרד בר כוכבא? כיצד אפשר להסביר את החורבן הטוטלי של היישוב היהודי בארץ ישראל לאחר ההתעוררות הגדולה של האמונה במשיח בר כוכבא? העיסוק בטקס הסוטה מהווה עבור העורך כלי להבנת החורבן לאחר המרד ולהתוויית דרך חדשה. טקס הסוטה במשנה מובא בין שתי יחידות – יחידת "במידה שאדם מודד בה מודדין לו" המופיעה בסוף הפרק

הראשון, וקובץ הדרשות של רבי עקיבא ("בו ביום") המופיע בסוף הפרק החמישי. עמדתי לעיל על הביקורת החריפה שיש בקובץ הדרשות "בו ביום". לעומת קובץ המשניות "בו ביום", המעלה תמיהה לגבי עצם מיקומו בסוף הפרק החמישי, הרי דומה שקובץ המשניות "במידה שאדם מודד בה מודדין לו", המופיע בסוף הפרק הראשון, נמצא במקומו. בקובץ זה מופיעה במפורש האמירה: "במידה שאדם מודד בה מודדין לו היא קשטה את עצמה לעבירה המקום ניוולה, היא גילתה את עצמה לעבירה המקום גילה עליה" (משנה ז'). ואולם, מה מקומן של המשניות הבאות, העוסקות דווקא במידה כנגד מידה המופעלת כנגד מנהיגים – שמשון, אבשלום, מרים, יוסף? שני הראשונים פעלו במידה רעה ולכן הופעלה כנגדם מידה רעה. שני האחרונים פעלו טוב ולכן גם נהגו בהם בטוב:

פרק א', משנה ז': "במידה שאדם מודד בה מודדין לו היא קשטה את עצמה לעבירה המקום ניוולה, היא גילתה את עצמה לעבירה המקום גילה עליה, בירך התחילה בעבירה תחילה ואחר כך הבטן לפיכך תילקה הירך תחילה ואחר כך הבטן ושאר כל הגוף לא פלט."

פרק א', משנה ח': "שמשון הלך אחר עיניו לפיכך ניקרו פלשתים את עיניו שנאמר: 'ויאחזוהו פלשתים וינקרו את עיניו.' אבשלום נתגאה בשערו לפיכך נתלה בשערו, ולפי שבא על עשר פילגשי אביו לפיכך נתנו בו עשר לונביות שנאמר: 'ויסבו עשרה אנשים נושאי כלי יואב,' ולפי שגנב שלשה לבבות, לב אביו ולב בית דין ולב ישראל שנאמר: 'ויגנוב אבשלום את לב אנשי ישראל' לפיכך נתקעו בו שלשה שבטים שנאמר: 'ויקח שלשה שבטים בכפו ויתקעם בלב אבשלום.'"

פרק א', משנה ט': "וכן לענין הטובה. מרים המתינה למשה שעה אחת שנאמר: 'ותתצב אחותו מרחוק' לפיכך נתעכבו לה ישראל שבעה ימים במדבר שנאמר: 'והעם לא נסע עד האסף מרים,' יוסף זכה לקבור את אביו ואין באחיו גדול ממנו שנאמר: 'ויעל יוסף לקבור את אביו ויעל עמו גם רכב גם פרשים' מי לנו גדול מיוסף שלא נתעסק בו אלא משה משה זכה בעצמות יוסף ואין בישראל גדול ממנו שנאמר: 'ויקח משה את עצמות יוסף עמו.' מי גדול ממשה שלא נתעסק בו אלא המקום שנאמר: 'ויקבור אותו בגיא.' לא על משה

בלבד אמרו אלא על כל הצדיקים שנאמר: 'והלך לפניך צדקך כבוד ה' יאספך.'"

הקשרן של המשניות הללו ברור: שמשון ואבשלום היו עסוקים ברדיפה אחרי תאוות וכבוד עצמי, יופי חיצוני ותשוקה, בדיוק כמו האשה הנואפת. לעומתם, מרים ויוסף הם סמל לתכונות אופי חיוביות כמו סבלנות, מתן כבוד לחכמי העם וזקניו, עיסוק בכבוד המת ולא בגופניות חיצונית. אכן, מרים ויוסף מהווים דמויות חיוביות, הסותרות במהותן ניאוף, ואילו אבשלום ושמשון מהווים דמויות שליליות בהקשר הזה. אלא שראוי להסב את תשומת הלב לכך, שכל מי שנזכר במשניות האלה היה מנהיג העם בדורו. אין הוא אדם פרטי אלא דמותו קשורה בתכונות אופי מנהיגותיות. אין זה מקרה שהדמויות לחיקוי והדמויות המוזכרות לשלילה הן מנהיגים – דמותה של המנהיגות היא נושא המסכת. במובן זה, הפרק הראשון מגדיר את הז'אנר של המסכת כולה. מצד אחד עיסוק פרטני בהלכות הקשורות בטקס הסוטה – הליך הקינוי, ההעלאה של האשה הסוטה לירושלים והעמדתה בפני הכהן. מצד שני, עיסוק בשאלות גדולות של מנהיגות ראויה. שמשון ואבשלום כמנהיגים יהירים ועיוורים, לעומת יוסף ומרים כסמל של מנהיגות ענווה ואחראית ששכרה בצִדה. הפרק הראשון, כפי שהוא ערוך לפנינו, איננו מדבר, אם כן, בדרך הנכונה לביצוע ריטואל הסוטה, אלא יש בו כבר עיסוק אינטנסיווי בשאלת הכישלון של המרד. הפרק לא רק מסביר מדוע עלינו לנוול את האשה הנואפת – כי במידה שהיא מדדה מודדין לה; אלא הוא גם נותן לנו תשובה חריפה לשאלת ניוולו של עם ישראל לאחר מרד בר כוכבא – העם נאף, זנה אחר מנהיגות בלתי ראויה, מנהיגות ההולכת אחר עיניה ואחר הכבוד העצמי שלה ומזניחה את כבוד החכמים והאל.

ידועים דברי הרמב"ם בהלכות מלכים (י"א, ג): "ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותו ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחיה מתים וכיוצא בדברים אלו. אין הדבר כך. שהרי רבי עקיבא חכם גדול מחכמי משנה היה והוא היה נושא כליו של בן כוזיבא המלך והוא היה אומר עליו שהוא המלך המשיח. ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח. עד שנהרג בעוונות, כיוון שנהרג נודע להם שאינו." ואולם, היכן בספרות חז"ל מתוארת האכזבה

הנוראה מן החלום המשיחי? כאמור, הטענה המרכזית שלי בפרק זה היא, שיש לראות את מסכת סוטה כמענה לכישלון של מרד בר כוכבא וכמענה לרעיון המשיחי בכלל. טענה זו אוצרת בתוכה טענה נוספת – אם מסכת סוטה אכן מבקרת את ראייתו של בר כוכבא כמשיח ומצדדת בתיווך הממוסד של חכמים, הרי שהיא הטקסט הראשון בספרות חז"ל המחבר בין משיחיות ובין עבודה זרה. ניאופו של עם ישראל, שמשמעותו בספרות חז"ל היא עבודה זרה ונהייה אחרי אלוהים אחרים, הוא הליכה אחרי הרעיון המשיחי. זיהויו של הרעיון המשיחי עם עבודה זרה איננו עניין פשוט, שכן הוא היווה חלק מתמונת העולם התיאולוגית של בני תקופת המקרא, ובעצם גם של בני תקופת חז"ל. עריכת מסכת סוטה מבליעה בתוכה ביקורת חריפה על הרעיון המשיחי ועל זיהויו של המשיח כאדם החי בתוך הציבור. בהקשר של סוטה, החיבור בין חמשת פרקי המסכת הראשונים ושלושת פרקיה האחרונים מבליט את הרעיון, שזיהוי של אדם בשר ודם כמשיח הוא עבודה זרה ממש.

הערות לפרק השלישי – מסכת סוטה

1 עוד שאלת עריכה שהטרידה את חוקרי המשנה קשורה בסדר שבו מנויים במשנה אותם הדברים שנאמרים בלשון הקודש, לעומת הסדר שבו מפרטת המשנה לאחר מכן כל אחד ואחד מהם. ביחס למשוח מלחמה ועגלה ערופה נהפך הסדר. בעוד שבפתיחת הפרק השביעי נמנה עניין עגלה ערופה לפני משוח מלחמה, הרי שבסדר הפרקים מוקדש הפרק השמיני לעניין משוח המלחמה ורק אחר כך נדון עניין עגלה ערופה. וכך מעיר חנוך אלבק בהקדמתו למסכת סוטה: "התוספות (מ"ב, א, ועי' בתוס' יו"ט) מיישבים את שינוי הסדר, שבפרק ז' שונה התנא לאחר פרשת המלך פרשת עגלה ערופה אבל כשהוא בא לדון בפרטים, הוא מקדים פרק משוח מלחמה שאין בו אלא פירוש הכתוב, לפרק עגלה ערופה שיש בו הלכות מרובות. והמאירי מתרץ (דף ס"א, ג) שעניין משוח מלחמה נאמר בתורה (דברים כ') לפני פרשת עגלה (שם כ"א), ולפיכך התנא מקדים הלכותיו. ואפשר להוסיף שפרק עגלה ערופה מסודר באחרונה, לפי שיש בו חתימה נאה למסכת כולה, בחתימה זו כלולים הדברים שביטלום במשך הזמן, ובראשונה: משרבו הרצחנים, בוטלה עגלה ערופה, היינו משבא ר' אלעזר בן דינאי, שהיה ראש המורדים, וכן ביטל ר' יוחנן בן זכאי את המים המרים, משום שרבו המנאפים (ט', ט)".

2 זוהי טענה שונה ובמובן מסוים אף הפוכה לטענתו של ישי רוזן צבי – רוזן צבי טען כי טקס הסוטה המדומיין במשנה מיוסד על תיאור היחס לאשה הסוטה (עם ישראל) ביחזקאל ט"ז. בהחלט ייתכן כי טקס הסוטה עצמו מבוסס על התיאורים ביחזקאל ט"ז, אך עריכת המסכת כפי שהיא לפנינו חוזרת למושכלות היסוד של יחזקאל ט"ז ורואה בעם ישראל אשה סוטה. ראו ישי רוזן צבי, **הטקס שלא היה**, מאגנס, תשס"ח, עמ' 182-225.

3 בבלי, סוטה, ל"ג, ע"א.

4 יהושע כ"ד, יט. ישראל קנוהל טוען בספרו **מאין באנו**, דביר, 2008, שביסוד הקנאות המופיע ביהושע כ"ד ניכרת השפעה של הנבואה והוא ייחודי למעמד כריתת הברית בשכם.

5 ישי רוזן צבי, לעיל הערה 2, במיוחד בעמ' 208.

6 **עולם התנ"ך**, במדבר, עמ' 201.

7 ח' אלבק, **ששה סדרי משנה**, סדר נשים, מוסד ביאליק, תשט"ו, עמ' 384-385.

8 ישי רוזן-צבי, "מי יגלה עפר מעיניך: משנת סוטה פרק ה' ומדרשו של ר' עקיבה", **תרביץ** ע"ה, עמ' 95, 123.

9 בטקסטים אלו התבנית מופיעה דווקא במשמעות שמבקרת את האדם שמת ומוזמן לקום לתחייה ולראות את המציאות. כך בבראשית רבה, פרשה כ"א, פִּסקה י"ז. וכך גם בפרשנות התלמודים לגרסה במשנה, שמשמעותה קילוסו של רבי עקיבא דווקא.

10 רבי עקיבא קרא עליו "דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל" (ירושלמי, תענית, פרק ד'). דוד פלוסר כותב: "אחרי תגלית מגילת מדבר יהודה קשה ביותר לטעון, שבתוארו של בר־כוכבא 'נשיא ישראל' אין נימה משיחית כלשהי, אולם נכון הדבר שהוא לא קרא לעצמו לא משיח ולא מלך". "מרד בר כוכבא ותוצאותיו", **מחניים** כ"א, תשכ"א.

11 קריאה כזו של המסכת מאפשרת גם להבין מהו אותו היום שבו דרש רבי עקיבא את דבריו – אולי מכוונת המשנה לאותו היום המתואר בפרק ל"א בספר דברים: (טז) וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה הִנְּךָ שֹׁכֵב עִם אֲבֹתֶיךָ וְקָם הָעָם הַזֶּה וְזָנָה אַחֲרֵי אֱלֹהֵי נֵכַר הָאָרֶץ אֲשֶׁר הוּא בָא שָׁמָּה בְּקִרְבּוֹ וַעֲזָבַנִי וְהֵפֵר אֶת בְּרִיתִי אֲשֶׁר כָּרַתִּי אִתּוֹ: (יז) וְחָרָה אַפִּי בוֹ בַיּוֹם הַהוּא וַעֲזַבְתִּים וְהִסְתַּרְתִּי פָנַי מֵהֶם וְהָיָה לֶאֱכֹל וּמְצָאֻהוּ רָעוֹת רַבּוֹת וְצָרוֹת וְאָמַר בַּיּוֹם הַהוּא הֲלֹא עַל כִּי אֵין אֱלֹהַי בְּקִרְבִּי מְצָאוּנִי הָרָעוֹת הָאֵלֶּה: (יח) וְאָנֹכִי הַסְתֵּר אַסְתִּיר פָּנַי בַּיּוֹם הַהוּא עַל כָּל הָרָעָה אֲשֶׁר עָשָׂה כִּי פָנָה אֶל אֱלֹהִים אֲחֵרִים: (יט) וְעַתָּה כִּתְבוּ לָכֶם אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת וְלַמְּדָה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שִׂימָה בְּפִיהֶם לְמַעַן תִּהְיֶה לִּי הַשִּׁירָה הַזֹּאת לְעֵד בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל: (כ) כִּי אֲבִיאֶנּוּ אֶל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לַאֲבֹתָיו זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ וְאָכַל וְשָׂבַע וְדָשֵׁן וּפָנָה אֶל אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַעֲבָדוּם וְנִאֲצוּנִי וְהֵפֵר אֶת בְּרִיתִי: (כא) וְהָיָה כִּי תִמְצֶאןָ אֹתוֹ רָעוֹת רַבּוֹת וְצָרוֹת וְעָנְתָה הַשִּׁירָה הַזֹּאת לְפָנָיו לְעֵד כִּי לֹא תִשָּׁכַח מִפִּי זַרְעוֹ כִּי יָדַעְתִּי אֶת יִצְרוֹ אֲשֶׁר הוּא עֹשֶׂה הַיּוֹם בְּטֶרֶם אֲבִיאֶנּוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבָּעְתִּי: (כב) וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת בַּיּוֹם הַהוּא וַיְלַמְּדָהּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". "בו ביום" שבו דרש רבי עקיבא יכול להיות אלוזיה לפסוק יז: "וחרה אפי בו ביום ההוא ועזבתים והסתרתי פני מהם והיה לאכל ומצאוהו רעות רבות וצרות ואמר ביום ההוא הלא על כי אין אלוהי בקרבי מצאוני הצרות האלה." בעקבות זנייתם של בני ישראל אחרי אלוהים אחרים מעניש אותם אלוהים. בהוספת המילים "בו ביום" מבצעת המשנה קישור בין דרשותיו של רבי עקיבא לבין הנושא המרכזי של המסכת – האשה הסוטה. דרשותיו של רבי עקיבא, שנאמרו "בו ביום", מחזירות אותנו לפסוקים המתארים את הסתרת פני האל והחורבן ובכך מתחזקת התחושה, שיש בעריכת המשנה ביקורת על דרשות אלה. הביקורת היא על כך שהדרשות מבטאות תהליכים שליליים שעברו על העם היהודי בדור שלאחר החורבן והביאו, בסופו של דבר, לכישלון של מרד בר כוכבא.

12 Moshe Halbertal & Avishai Margalit, *Idolatry*, Harvard University Press, 1992, pp. 9-36.