

מסכת קינוי: פולמוס תנאי שכוח על נישואין, חופש תנועה ופיקוח מיני

ישי רוזן-צבי**

את עיסוקה בדיני אשה החשודה בניאוף פותחת משנת סוטה לא בתיאור הטקס עצמו, אלא בדיני הראיות המטרימים אותו, דינים שאין להם כל מקבילה בטקס המקראי (במדבר ה). במוקד שתי המשניות הראשונות ניצבים שני השלבים – ההתראה ('קינוי') והפרתה ('סתירה')¹ – הנצרכים כדי לפתוח את התהליך המשפטי, אשר מוביל, בסופו, אל הטקס המקדשי. משנה א דנה בשאלת מספר העדים הנדרשים, ואילו משנה ב מתארת את הפרוצדורה עצמה. תיאור זה ישמש לנו נקודת מוצא לעיון בשאלת מעמדה החברתי של האשה הנשואה במשנת חכמים. אי הבהירות שבמשנה ביחס לסוגיית הדיבור האסור והמותר לאשה, תהווה פתח לשחזור פולמוס תנאי סביב שאלת חופש התנועה והתקשורת של נשים, אשר לא זכה לכל תשומת לב במחקר. תוך עיון במקורות השונים, יתגלו הלכות הקינוי כאתר סביבו נידונו, כבר במשנה ועוד הרבה יותר מכך בתלמודים ובמדרשים, שאלות בסיסיות על נישואין, חופש תנועה ופיקוח מיני. נפתח את עיוננו בניתוח המשנה עצמה ופירושה בתלמודים, ולאחר מכן נרחיב את המבט לשאלות היחס אל מעשה הקינוי במקורות השונים. מכל אלה נבקש לשחזר פולמוס רחב בשאלת הפיקוח המיני על נשים נשואות, פולמוס שהתקיים בעולמם של החכמים וסביבו.

א. כיצד הוא מקנא לה?

כך מוצגת במשנה (פ"א מ"ב) ההתראה, הפותחת את המהלך הראיתי שסופו בטקס הכהני שבשער ניקנור:
כיצד הוא מקנא לה, אומר² לה בפני שנים, אל תדברי עם איש פלוני,

* מאמר זה הוא עיבוד של פרק מתוך עבודת הדוקטור שלי: "טקס הסוטה בספרות התנאית: עיונים טקסטואליים ותיאורטיים", אוניברסיטת תל-אביב תשס"ד [להלן: סוטה], שנכתבה בהנחייתם של פרופ' עדי אופיר ופרופ' משה הלברטל. אני מבקש להודות לשני מנחי כמו גם לפרופסורים דניאל בוירין, מנחם כהנא, שלמה נאה, מנחם קיסטר ועדיאל שרמר, אשר הערותיהם וביקורותיהם היו לי לעזר רב בשלבים השונים של התגבשות העבודה והמאמר.
** האוניברסיטה העברית בירושלים

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

² כך בכת"י קויפמן ('או'), קיימברידג' (לו) ובקטעי גניזה, ואילו בכת"י פרמה (ולידן) ובכת"י נוספים (אוקספורד וותיקן 110 של הבבלי וותיקן 133 של הירושלמי) ובנוסח הרמב"ם: "אמר". ראו א' ליס, מסכת סוטה עם שינויי נוסחאות, חלק א, ירושלים תשל"ז, עמ' ב והע' 11, ח"ד

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

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

שעוועל, 'קונטרס מאה הערות על מסכת סוטה', ע' הילדסהיימר וק' כהנא (עורכים), ספר הזכרון להגר"י ויינברג זצ"ל, ירושלים תש"ל, עמ' קצד, וראו להלן הע' 7.
³ בילק"ש ובבבלי "דברה" בלא וי"ו, ראו ליס, שם, הע' 14. וי"ו זו אינה יכולה להכריע בנוסחה של המשנה (ראו בהערה הקודמת) ובפירושה, שכן אפשר ואפשר שאין זו וי"ו החיבור. על שימושיה הרבים של הוי"ו במשנה, ראו י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 1050-1110 (ולענייננו: וי"ו הנשוא והפירוש, עמ' 1081-1097).
⁴ מ' הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן, ירושלים תשנ"ז [להלן: מהפכות], עמ' 69. השו"ג גם J. Hauptman, *Rereading the Rabbis: A Woman's Voice*, Colorado 1998, pp. 17-19.

⁵ אמנם, אין ספק ביחס למהפך שעברו הקינוי והסתירה מחשדות בעלמא לדיני ראיות פורמליים, אך יש בכל זאת לדון עד כמה דיני הראיות הללו הם אכן חידוש מהפכני, יש מאין, של הספרות התנאית. לפחות לדרישת העדות כתנאי לקיום הטקס יש תקדים בפרשת סוטה מקומראן, אשר פורסמה בתוך השרידים של מגילת ברית דמשק במערה 4 (4Q270.4). בשורה השניה של הטקסט כתוב "הרואה אם יראה אשת [רעהו]" (J. M. Baumgarten, *Qumran Cave 4 XIII*) ([DJD 18], Oxford 1996, p. 152. על שורה זו כתב יוסף באומגרטן: "This reference to a witness would appear to be in accord with the rabbinic interpretation" (idem, p. 153), ובדומה לכך גם שרלוט המפל: "Line two presupposes witnesses of some sort, whereas the biblical legislation prescribes the ordeal of Sotah for cases without witnesses" (C. Hempel, *The Laws of the Damascus Document: Sources, Tradition and Reduction*, Leiden 1998, p. 64). אם כנים הדברים הרי שלפחות בהקשר לעדות ישנה מסורת קדומה לחז"ל (והרי אם יש עדות חייב להיות גם מעין סתירה, או התנהגות מחשידה אחרת כלשהי, שעליה ניתן להעיד). זאת ועוד, בשורה הבאה, לאחר

בשאלת הפרוצדורה הראויה בלבד.⁶ בדברים הבאים אבקש להראות שהבעיה העומדת בבסיס המשנה אינה עצם לידת הקינוי, אלא שאלת מטרותיו ומניעיו.

כדי לחשוף מהלך זה עלינו להתמקד בלשונה של המשנה, וליתר דיוק במה שנראה כסתירה מפורשת בה: המשנה נפתחת בהוראה לבעל ("אומר לה")⁷ לקנות לאשתו בלשון "אל תדברי", אך מיד קובעת שנוסח זה אינו אוסר עליה את הדיבור. מדוע, אם כן, מצווה המשנה לבעל לקנות בלשון מטעה? כיצד יש להסביר את הפער בין לשון הקינוי לבין האיסור עצמו הממוקד בהיסתרות דווקא?

שאלה זו עולה בשני התלמודים, המציעים פתרונות שונים למדי. הירושלמי פ"א ה"ב (טז,ג) קובע כי "לשון נקי הוא מתנית' אל תתייחדי עם איש פלוני". לפי פירוש זה המשנה אינה אוסרת דיבור כלל, ולשון "תדברי" מכוון למעשה להתייחדות עצמה.⁸ אכן, מצינו במשנה לעתים 'דיבור' כלשון נקי למשגל,⁹ אלא שבהקשר של משנתנו פירוש כזה הוא דחוק, שכן מיד לאחר מכן משתמשת המשנה ב'דיבור' במובנו הרגיל,

כמה מלים חסרות, נאמר "אם] אמרה אנוסה הית", דבר המרמז על שלב כלשהו של בירור בבית דין. שלב מפורש כזה מופיע אכן בדברי פילון על פרשת סוטה (על החוקים לפרטיהם, ג 62-52). הוא אינו דורש אמנם עדות, אך מוסיף שלב בירורי מקדים בפני הדיינים, שבו שוטח הבעל את חשדו (ὑπονοία), והאשה מצטדקת (ἀπολογείσθω). הן קומראן ופילון והן חז"ל מכניסים, אם כן, את טקס הסוטה למסגרת דיני הראיות המקובלים אצלם – עדים במקרה של חז"ל וקומראן (כדברי באומגרטן: "Qumran ethics likewise stressed that one should not make accusations against another without reproof before witnesses"), ותביעה (πρόκλησις) בפני שופטים במקרה של פילון (להלן הע' 39). בשני המקרים האפשרות שהטקס ייערך רק על סמך 'תחושת הבטן' של הבעל, כבפרשה המקראית, אינה מתקבלת על הדעת.

⁶ המהלך הפרשני המציג במפורש את המעבר של הקינוי מ'תחושת בטן' למעשה פורמלי ושל הסתירה מחדש לאירוע ודאי, מוצג בפעם הראשונה בדברי רב נחמן בר יצחק, אמורא בבלי מן הדור הרביעי, הדורש (בבלי, סוטה ג ע"א): "אין קינוי אלא לשון התראה". על נושא זה ראו רוזן-צבי, סוטה, עמ' 18-21.

⁷ כך, "אומר", בכתבי היד הטובים (לעיל הע' 2). על לשון בינוני כהוראה במשנה, ראו מ' אזר, תחביר לשון המשנה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 20 (השוו י' ברויאר, "פעל" ובינוני בתיאורי טכס במשנה, תרביץ נו [תשמ"ז], עמ' 302 הע' 17, המציין שתיאור הטקס במשנתנו מבוסס כולו על לשון בינוני). משפט זה הובן כהוראה גם בסוגיית הירושלמי על משנתנו ("לשון נקי"). הנוסח "אמר", לעומת זאת, מושפע כבר מהגהתו של אב"י בבבלי ("אל תדברי ודברה... ולא כלום"), לפיה המשפט כולו נקרא כלשון תנאי (על עבר ואחריו בינוני כלשון תנאי, ראו ברויאר, שם, עמ' 304). השפעת הבבלי ניכרת גם בדברי הרמב"ם בפירושו למשנתנו, ובהלכות סוטה פ"א ה"ד.

⁸ הסיומת "אל תתיחדי..." מופיעה בשני כתבי היד (בכת"י ותיקן לפני ההגהה "אל תתחדי"), אך בנוסח המובא במדבר רבה ובתוספות (בבלי ה ע"ב ד"ה 'הא') היא חסירה, וראו דברי אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 375 הע' 4, שזוהי גלוסה שאינה מעיקר הירושלמי. אולם, לעצם הפירוש, נראה כי הצדק עם הגלוסה וכי כוונת הירושלמי אכן שהמשנה עצמה נקטה לשון נקייה (כמו בכל שאר מופעי ביטוי זה בירושלמי - מועד קטן פ"א ה"ז [פ,ד], כתובות פ"א ה"ח [כה,ג], פ"ה ה"ז [לב,ב], ה"א [שם]), ועל כן על הקורא להחליף לשון "תדברי" ב"תתיחדי", ולא שעל הבעל עצמו מוטל לקנות בלשון נקייה.

⁹ ראו משנה כתובות פ"א מ"ח ושם ירושלמי כה,ג ("לשון נקי") ובבלי יג ע"א ("לישנא מעליא"), וראו אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 375.

"ודברה עמו",¹⁰ ואילו את המעשה האסור היא מתארת במפורש כ"נכנסה עמו לבית הסתר". יתירה מזו, בניגוד למקומות האחרים שבהם נוקטת המשנה לשון נקי, העוסקים כולם במשגל או בתיאור איבר המין, במקרה שלנו לא ברור כלל מה הצורך בכך. הרי הבעל אינו אוסר על אשתו את הבעילה (האסורה עליה ממילא מן התורה), אלא את עצם הכניסה לבית הסתר,¹¹ וזה הרי לשון נקי ביותר.¹² אכן בסוגיית הבבלי (ה ע"ב) מתפרש לשון "אל תדברי" כפשוטו, ואת הקושי מיישב אביי – כדרכו¹³ – בדרך של "חסורי מחסרא".¹⁴ הצד השווה בשני התלמודים הוא שעל הבעל לקנות אכן בלשון "אל תסתי" דווקא, בניגוד לעולה מפשוטה של משנה.

בספרו "מבוא לנוסח המשנה" מציע אפשטיין פיתוח מעניין להצעת הירושלמי. לדבריו, למשנה שלפנינו שתי שכבות. השכבה הקדומה קבעה רק את לשון הקינוי "אל תדברי עם איש פלוני",¹⁵ ואילו המשכה של המשנה שייך כבר לשכבה מאוחרת יותר, המפרשת את לשון הקינוי הקדומה, וקובעת כי אין זה אלא לשון נקי, ולפיכך אין הוא אוסר על האישה לדבר אלא להיסתר בלבד.¹⁶ מדברי אפשטיין עולה כי הוא סבור שהמשנה הקדומה אכן התכוונה ללשון נקי, ותוספת הפירוש קולעת, אם כן, לכוונתה.¹⁷ אלא שהנחה זו קשה: מדוע תנקוט המשנה לשון מטושטש ורב משמעי, דווקא בנוסח קינוי, שצריך להיות מדויק ונורמטיבי? פירושו מסתבר יותר אם נניח שהרישא של המשנה מכוון אכן לדיבור כפשוטו, ואילו התוספת עוקרת את לשון הקינוי מפשוטו, בקובעה כי אין בדיבור ממש כדי לאוסרה.

לפי פירוש זה עולה כי כבר בלשונה הקצר של המשנה מסתתר פולמוס בשאלת החופש הנתון לאשה וגבולותיו, או, בקצרה, פולמוס סביב חופש הדיבור. האם הקינוי מיועד למנוע מן האשה להגיע למצב של ניאוף, או להגביל את חופש התקשורת שלה בכלל? האומנם רק חשש הניאוף עומד ביסוד מעשה הקינוי או מטרות רחבות יותר של

¹⁰ וכדברי בעלי התוספות על אתר: "מיהו דסיפא אית לן למימר על כרחך דיבור ממש".

¹¹ כלשון הקינוי שגורס אביי בבבלי: "אל תסתי".

¹² ראו למשל בבלי יבמות יא ע"ב, שם מציע הבבלי לפרש לשון "נסתרה" כלשון נקיה לבעילה. נראה כי קושי זה הוא שעמד בבסיס התוספת בירושלמי "אל תתייחדי".

¹³ ראו גם בבלי סוטה ז ע"ב, ח ע"ב, יא ע"א, וראו אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 370 והלאה, וכן ד' הנשקה, 'אביי ורבא: שתי גישות למשנת התנאים', תרביץ מט (תש"ם), עמ' 187-193, על הגהותיו של אביי.

¹⁴ ראו אפשטיין שם, שבמסכת סוטה הלשון "הכי קאמר" מתפקדת גם כ"חסורי מחסרא" (השון י"נ אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, ירושלים תשכ"ב, עמ' 92).

¹⁵ הסבר זה אפשרי, כמובן, רק לפי הנוסח "אומר לה", על פיו המשנה הקדומה לא הכילה כל תנאי.

¹⁶ אפשטיין אמנם מבסס את טיעונו על ההנחה (הבעייתית מאוד כשלעצמה, ראו רוזן-צבי, סוטה, פרק חמישי) שגרעינה של משנת סוטה הוא קדום, מזמן הבית, אולם אין הנחה זו מעלה או מורידה לליבת פירושו. ההבחנה בין שני כיוונים שונים במשנה, שאינם מתיישבים זה עם זה, ואף הטענה בדבר יחסי קדימה ואיחור ביניהם – המחויבת מעצם ההנחה שהסיפא היא תוספת, פירוש, או הסתייגות ללשונה של הרישא – מתקבלים על הדעת גם בלי לראות ברישא 'משנה קדומה', המייצגת את לשון הקינוי 'מקורית' מימי הבית. לשאלה זו עוד נשוב להלן.

¹⁷ וזה לשונו: "ואפשר וקרוב כי מן 'דברה עמו' וכו' - משנה אחרונה מפרשת היא, והיא שנתה 'דיברה' במובנו העיקרי" (אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 175). כלומר, שהמשנה הקדומה אכן שנתה 'דברה' במובנו הלא 'עיקרי', המטפורי.

פיקוח ושליטה? בסעיפים הבאים אבקש להציג מקורות נוספים העוסקים בשאלות אלו של חופש הדיבור והתנועה, ולשחזר בעזרתם הקשר אפשרי לפולמוס הנרמז במשנה.

ב. "נכנסה בו רוח": עילות הקינוי

"ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו" – התורה מתארת את קנאת הבעל כפועל יוצא של 'רוח קנאה': פרץ בלתי נשלט, המביא אותו, בלא כל ביסוס חיצוני, לחשוד באשתו.¹⁸ מה גורלה של אותה 'רוח קנאה' בספרות חז"ל, כאשר הקנאה עצמה הופכת ל'קינוי' פורמלי? כיצד מתוארים בספרות זו המניעים המביאים את הבעל לקנות לאשתו? האם גם מניעים אלה, כדרך מעשה הקינוי עצמו, עוברים תחת השבט הנורמטיבי, או שהם נותרים גמישים וסובייקטיביים? האם לצד ההלכות המגדירות כיצד יש לקנות עוסקים המקורות גם בשאלה בשל מה ראוי לקנות?

במשנה עצמה אין התייחסות מפורשת לשאלות אלו. בסדר המשניות מוצג הקינוי כשלב הראשון שאין לפניו כלום ושרק ממנו והלאה הופכים מעשי הבעל והתנהגותה של האשה מושא לניתוח ולנורמות הלכתיות. אלא שנוסח הקינוי עצמו "אל תדברי עם איש פלוני" מרמז שאין זה באמת ראשיתו של הסיפור – שכן יש כבר "פלוני" ממנו ראוי להיזהר במיוחד – אך רמז זה נותר יחידי במשנתנו. במקורות אחרים – תנאיים ואמוראיים – לעומת זאת, נידונות שאלות אלו במפורש. בדברים שלהלן נבחן כמה מן המקורות הללו.

תוספתא סוטה פ"ה ה"ט:

"היה ר' מאיר או' כשם שדיעות במאכל כך דיעות בנשים: יש לך אדם שהזכוב עובר על גבי כוסו – מניחו ואין טועמו. זה חלק רע בנשים שנתן עיניו באשתו לגרשה. יש לך אדם שהזכוב שוכן בתוך כוסו – זורקו ואין שותהו. כגון פפוס בן יהודה שנעל דלת בפני אשתו ויצא. ויש לך אדם שהזכוב נופל בתוך כוסו – זורקו ושותהו. זו מדת כל אדם שראה את אשתו שמדברת עם שכיניה ועם קרובותיה ומניחה. יש לך אדם שהזכוב נופל בתוך תמחוי שלו – נוטלו מוצצו וזורקו ואוכל את מה שבתוכה. זו מדת אדם רשע שראה את אשתו יוצאת וראשה פרוע, יצאת וצדדיה פרומים, לבה גס בעבדיה, לבה גס בשפחותיה, יוצא וטווה בשוק, רוחצת ומשחקת עם כל אדם – מצוה לגרשה שנ' כי יקח איש אשה ובעלה וגו'".¹⁹

¹⁸ הן מילגרומ (J. Milgrom, *Numbers: The JPS Torah Commentary*, Philadelphia) (1990, p. 38) והן לוי (B.A. Levine, *Numbers 1-20 [AB]*, New York 1993, p.183). מילגרומ גם מפנה לפסוקים כגון ישעיה יט, יד והושע ד, יב, בהם מופיעה 'רוח' במובן של אובססיה, שיגעון וקפריזה. בתארה את הקנאה, אין התורה מסתפקת אפוא בקביעה העובדתית "וקנא את אשתו", אלא מתארת את התהליך הפסיכולוגי המביא לה – הבעל הפך לקנאי, חשדן, רוח קנאה עברה עליו. תוספת זו, שאינה נדרשת כלל לשם הבנת העובדות, מכוונת ככל הנראה להסביר את תפקידו של הטקס המתואר בהמשך הפרשה. אכן, מילגרומ מציג בדבריו את ההגיון של הטקס המקראי כנסיון להציל את האשה מלינץ, ולתעל את זעמו של הבעל לכיוונים לא קטלניים.

¹⁹ על פי כת"י וינה. מקבילות: ירושלמי פ"א ה"ז (יז,א), בבלי גיטין צ ע"א. השוואה מפורטת של המקבילות ראו בתוספתא כפשוטה על אתר.

ברייתא זו נידונה כבר על ידי הלברטל,²⁰ והוא אף עמד על כך שלפי פשוטה היא אינה דנה כלל בנושא הסוטה, אלא בעילות גירושין. אולם הבאתה בסיום העיסוק בטקס הסוטה בתוספתא,²¹ מלמד כי לפחות עורך התוספתא ראה אותה כרלוונטית לענייננו.²² אכן, להלן נראה שלא רק מיקומה, אלא גם מבנה ולשונה של הברייתא, קושרים אותה למשנתנו.²³

ההשוואה ל"דעות"²⁴ במאכל", מלמדת שהיחס השונה לנשים מתפרש בברייתא זו כדרגות שונות של איסטניסיות. יחס מחמיר עם האשה הוא "איסטניסיות יתירה",²⁵ ובדיוק בכך מואשם פפוס בן יהודה, המתואר כ"חבר עצבני וחששן שמא לא יצא ידי ההלכה".²⁶ שתי הדרגות הראשונות בברייתא מתארות אנשים קפדנים יתר על המידה בהנהגתם. הראשון מחפש כל אמתלה לגרש את אשתו,²⁷ ואילו השני חושש יותר מדי. הדרגה השלישית, לעומת זאת, היא הראויה על פי הברייתא: "זו מדת כל אדם, שראה את אשתו שמדברת עם שכיניה ועם קרובותיה,²⁸ ומניחה". תיאור זה קרוב לדברי משנתנו "ודברה עמו, אדין היא מותרת לביתה".²⁹ המשנה, אם כן, נוהגת כמנהג הבעל הנדיב, ו"מניחה" לאשה לדבר עם גברים זרים.³⁰

²⁰ הלברטל, מהפכות, עמ' 103-104. השו"ג: Hauptman, *Rereading the Rabbis*, pp. 19-20.

²¹ בבבלי הברייתא אכן מופיעה בסוף מסכת גיטין.

²² דוד אבנר מציין, כי פעמיים מובאות בתוספתא הערות בעלות אופי אגדי על טקס הסוטה – שניהם מסוג מידה כנגד מידה, שניהם מפי ר' מאיר ושניהם בחתימת נושא: פעם בסוף תיאור הטקס (פ"ג ה"ב-ה"ה) ופעם בסוף העיסוק בנושא הסוטה בכלל (פ"ה ה"ט). ראו, D. Ebner, *The Composition and Structure of Mishna Sotah*, Dissertation, Yeshiva University, New York 1980, p. 149 n. 2, p. 53 n. 3. יש לציין כי בירושלמי אכן הוצמדו שתי ברייתות אלו יחד. אנאלוגיה זו בין שתי הפסקאות האגדתיות בתוספתא מחזקת את הקריאה של הברייתא כדיון וחשבון אגדי בנוגע לסוטה, בדומה לפסקה הראשונה.

²³ יש לזכור כי קינוי וסתירה עשויים אכן להוביל לגירושין ואבדן כתובה (פ"א מ"ה, פ"ד מ"ג), ולפיכך העיסוק בסוטה הוא חלק אינטגרלי מן הדיון בסיבות המוליכות לגירושה של האשה. בהמשך הדברים נבחן מקומות נוספים בספרות התנאית בהם מתערב הדיון בקינוי בדיון בעילות גירושין.

²⁴ אף כי 'דעה' בספרות זו"ל עשויה להתפרש במשמעים שונים: תבונה, מחשבה, נטייה ועוד (ראו משנה אבות פ"ה מ"א, בבלי ברכות מה ע"ב, פסחים פט ע"ב, קיב ע"א, וראו מילון בן יהודה בערכו) מן ההקשר ברור כי 'דעה' כאן משמעה העדפה (taste), כפי שמפרש יאסטרוב במילונו.²⁵ כלשונו של הלברטל שם.

²⁶ ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה: סדר נשים, סוטה-קידושין, ניו יורק תשל"ג, עמ' 661.

²⁷ השו"ג משנה נדרים פ"ט מ"ט: "כך היא וסתו של פלוני, מגרש את נשיו".

²⁸ בכת"י ערפורט "אחיה", בירושלמי ובבבלי "קרוביה". בהמשך הברייתא נאמר אמנם "ליבה גס בעבדיה, ליבה גס בשפחותיה" (ובכת"י ערפורט "בשכניה", ראו תוספתא כפשוטה לכתובות פ"ז ה"ו, עמ' 291), אך שם מדובר על "לב גס", המהווה התנהגות פסולה גם כלפי נשים, ואילו כאן מדובר על "דיבור" סתמי, המהווה בעיה רק ביחס לגברים, כמפורש במשנתנו.

²⁹ על פי המערכת המספורית שבונה הברייתא – שתיתת הכוס מקבילה לבעילת האשה – יש בה הקבלה מלאה לקביעת המשנה כי אשה המדברת עדיין "מותרת לביתה", כלומר ליחסי אישות.

³⁰ לשון אחר: מן הברייתא עולה כי לשון הקינוי שברישא של המשנה – "אל תדברי" – אינה ראויה, שכן היא מאפיינת את פפוס ודומיו, הנועלים את הדלת בפני נשותיהם. בכך מקבילה הברייתא להסתייגותה של המשנה עצמה בהמשך.

בריייתא זו מנמקת את דרגת החירות הנשית שאינה גוררת עדיין סנקציות כלשהן. במיקומה הנוכחי, בחתימת הלכות הסוטה בתוספתא, היא עשויה לתפקד כמעין הסבר להגיון של הפרוצדורה המובילה אל הטקס במשנה. שלוש הדרגות הראשונות נותנות טעם לפסיקת המשנה, כפי שהיא לפנינו, כי רק מעשה, אך לא דיבור אוסרים את האשה לבעלה, ופותחים את התהליך המוביל אל הטקס כולו. כך אכן ראוי לו לאדם, קובעת הבריייתא, להניח לאשתו לדבר עם שכניה, ולא להיות קפדן כפפוס בן יהודה "שנעל דלת בפני אשתו ויצא".³¹ הדרגה הרביעית, לעומת זאת, מציגה את הקיצוניות השנייה – איש שאינו מגיב כלל על התנהגותה המופקרת של אשתו. ההתנגדות הנחרצת של הבריייתא לשתיקת הבעל במקרה זה, וההוראה המפורשת "מצוה לגרשה", עשויה להתפרש גם היא בהקשר של מסכתנו כצידוק לטקס הסוטה עצמו. הקינוי אינו רצוי במקרה שמטרתו להגביל את החופש הבסיסי לתקשר עם הסובבים, אך ראוי ומתחייב כהתמודדות עם התנהגות פרוצה.

מקור תנאי זה, העוסק במקורו בסוגיית הגירושין, עשוי להתפרש, במיקומו הנוכחי בתוספתא, כמתייחס לעילות הראויות והלא ראויות לקינוי. בבריייתות הבאות בשני התלמודים ניתן למצוא התייחסויות מפורשות יותר לסוגיית העילות המובילות אל הקינוי.

בבלי, סוטה ג ע"א: "תנא דבי ר' ישמעאל, אין אדם מקנא לאשתו אלא אם כן נכנסה בו רוח, שנאמר ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו".

בסוגיית הבבליית מובאת מחלוקת אמוראים אחרונים³² ביחס לזהותה של ה'רוח', והיא מכריעה כדעת רב אשי שהכוונה היא ל'רוח טהרה' דווקא. אולם, בפשוטה של המימרא, כניסת הרוח מתוארת בלא כל אפיון נוסף, ולא מצאנו בספרות חז"ל 'כניסת רוח' במובן חיובי, אלא רק בהקשרים של רוח רעה וכדומה. נראה, על כן, כי עניינה של הרוח כאן הוא שגעון ואובססיה, בדומה לדברי ריש לקיש באותה סוגיה על מי שנכנסה בו 'רוח שטות'³³ ולדברי ר' יוחנן בן זכאי בפסיקתא דרב כהנא ביחס לזה שנכנסה בו 'רוח תזזית'.³⁴

³¹ "ויצא" רק בכת"י וינה ובדפוס. לפי גרסה זו מדובר על נעילת דלת כפשוטה, ואילו על פי גרסת כת"י ערפורט הביטוי הוא מטפורי, כפי שהדבר גם במשנת כתובות פ"ז מ"ו. ראו על כך ע' שרמר, 'למסורת נוסח התוספתא: עיון ראשוני אחד בעקבות שאול ליברמן', JSIJ 1 (2002), דוגמא מספר 30, המראה שההבדל בין כת"י וינה וערפורט משתקף גם במסורות השונות שבבריייתא בבבלי.

(גיטין צ ע"א) לעומת הירושלמי (סוטה פ"א ה"ז [יז,א], קידושין פ"ד ה"ד [סו,א]).

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

³³ מימרת ריש לקיש קרובה בלשונה לדברי תנא דבי ר' ישמעאל, אך בעוד הבריייתא (הבבליית?) מדברת על הרוח שנכנסה בבעל, ודורשת "ועברה עליו רוח", הרי ריש לקיש מחליף את הנושא לאשה, ודורש "כי תשטה אשתו". הלשון המשותפת עשויה להתפרש כפרפרזה של דברי האמורא על הבריייתא (ואם כן דברי ריש לקיש על 'רוח שטות' הם פירוש של 'רוח' בבריייתא), או, כמסתבר יותר, כעיצוב מכוון של הסוגיה עצמה. ראו להלן הע' 57.

³⁴ פסיקתא דרב כהנא ד, ז (מהד' מנדלבוים עמ' 74). 'רוח תזזית' עניינה שגעון ושטיון הנגרם על ידי כניסת רוח (דיבוק), ראו ירושלמי יומא פ"ח ה"ה (מה,ב), בראשית רבה יב (מה' תיאודור-אלבק

הצגת הדברים בדרשה זו, אם כן, מפתיעה למדי. היא שוללת כל עילה או צידוק לקינוי, מלבד אותה רוח קנאה המקראית. גם כאשר הקנאה עצמה הפכה לפרוצדורה פורמלית של קינוי, הרי שרוח הקנאה המטרימה אותה בפסוק נותרה על תלה, בדרשה זו, כהסבר יחיד למעשהו של הבעל.

ירושלמי, סוטה פ"א ה"א:

"כת' ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו וגו', שלא יקנא לה לא מתוך שחוק ולא מתוך שיחה ולא מתוך קלות ראש (ולא מתוך מתון), אלא מתוך דבר של אמה".³⁵

הירושלמי התפרש על ידי ראשונים ואחרונים כנוגע לשאלת הסיטואציה הראויה למעשה הקינוי. הברייתא קובעת שיש לקנא דווקא מתוך אווירה רצינית ואף מפחידה. לפי פירוש זה, לא רק הקינוי עצמו, אלא אפילו רוח הקנאה המטרימה אותו, הופכים לפרוצדורה פורמלית ולהוראה מחייבת, שעל כן יש לקנא דווקא מתוך "דבר של אימה".

אולם, לאחרונה הראה שלמה נאה שפירוש זה מסתמך כנראה על גרסה משנית בברייתא, וכי בנוסח המקורי, שנשתמר בכתב יד ליידין – לפני שחלו בו ידי המגיה – מסיימת הברייתא במלים: "אלא מתוך דבר של זימה". לדבריו "הקריאה המקורית 'זימה' משנה את פירושה של הברייתא מן הקצה אל הקצה: אין היא מדברת על המצב הנפשי של הבעל, שהרי לא ייתכן שיצוו עליו לקנא מתוך דבר של זימה, אלא על העילה לקינוי. הברייתא קובעת שלא כל התנהגות לא-הולמת של האשה, כמו שיחה עם אדם זר, שחוק וקלות ראש או בטלה,³⁶ היא עילה לקינוי, אלא רק התנהגות שיש בה 'דבר של זימה'.³⁷ אם כנים הדברים הרי שלפנינו הסתייגות מפורשת, ולא רק מרומזת, כדרך המשנה והתוספתא דלעיל,³⁸ מהרחבת העילות. הפולמוס העולה מן הסתירה במשנה, וביתר שאת מדחיית דרכו של פפוס ה"נועל דלת בפני אשתו" בסוף הלכות סוטה בתוספתא, הופך בירושלמי לקביעה מפורשת.

במשנה דלעיל נפתח הדיון בהתנהגות רק בשלב שלאחר הקינוי, ואילו בברייתא שבירושלמי הופך הקינוי עצמו לתגובה נורמטיבית להתנהגות מינית לא ראויה. בניגוד לדרשת 'תנא דבי ר' ישמעאל' בבבלי, המסיקה מן הפסוק המקראי על אופיו השרירותי של הקינוי, דורש הירושלמי פסוק זה כמורה דווקא על העילות הראויות המובילות אליו. באופן זה אין הקינוי עוד גחמה שרירותית, תוצר של 'רוח' בלתי נשלטת, כבברייתא הבבליית, אלא מעשה המונע (ומוצדק) מכוח עילות מסוימות וראויות. להלן

J. Levy, *Wörterbuch über die Talmudim*, (עמ' 164), פסיקתא דרב כהנא י, ג (עמ' 107), *und Midrashim*, Darmstadt 1963, vol. 4, p. 635

³⁵ כך כת' ליידין לאחר ההגהות. לנוסחה ופירושה של הברייתא ראו ש' ליברמן, 'פתרון מלים ועניינים', ספר היובל לפרופסור שמואל קרויס, ירושלים תרצ"ז, עמ' 305 (השוו לדבריו בתוספתא כפשוטה לברכות, עמ' 47) ודינו של נאה במאמרו הנזכר להלן.

³⁶ על 'מתון' כבטלה, ראו דברי ליברמן הנ"ל.

³⁷ ש' נאה, 'תלמוד ירושלמי במהדורת האקדמיה ללשון העברית', תרביץ עא (תשס"ב), עמ' 575.

³⁸ קריאתו החדשה של נאה בברייתא חשובה במיוחד למהלך הטיעון שיוצע להלן, שכן היא מהווה את החוליה החסרה בין הפולמוס סביב הקינוי לבין סוגיית עילות הגירושין (אשר שוחזרה לפני כן רק באופן משתמע על פי התוספתא בסוטה פ"ה ה"ט והדרשה באדר"ן נו"א פמ"ב).

נראה שהבדל זה בין גישות התלמודים שב ומופיע במקומות נוספים בסוגיות הבבלי והירושלמי ביחס לקינוי.

השוואתה של המשנה לדיונים המפורשים יותר בתוספתא ובתלמודים מחזקת, אם כן, את השערתנו שלשון המשנה בהמשך הוא אכן חידוש, החותר תחת לשון הקינוי המופיע בראשיתה, וכי המתח העולה במפורש במקורות, רמוז כבר בלשונה המחוספסת של משנתנו. אמנם, במשנה מדובר על תוצאות הקינוי, ואילו בברייתא שבירושלמי על העילות המובילות אליו, אך נראה שהפולמוס העומד ביסוד שני המקורות זהה. מי שמקנא לאשתו מתוך שיחה וקלות ראש, אינו עסוק במניעת ניאוף אלא בניסיון למנוע את החופש שלה, והרי הוא כאומר "אל תדברי", כנוסח הקינוי המופיע במשנתנו.³⁹

ג. "אסור לקנות"

במקורות התנאיים ובברייתות שבשני התלמודים, מצאנו הגבלות וסיוג של הקינוי ושל המהלכים המובילים אליו ותוצאותיהם, אך לא הסתייגות מעצם המעשה.⁴⁰ אמנם, במקורות מאוחרים יותר נמצאות גם התייחסויות ביקורתיות מפורשות יותר.

אבות דרבי נתן נו"ב פרק מב: "עשר גזירות נגזר על אדם הראשון ועשר על חוה... החמישית בעלה מקנא לה שלא תדבר עם כל אדם".⁴¹

מסורות אגדיות שונות מונות את הקללות שנתקללה בהן חוה לאחר חטאה. באבות דרבי נתן נמצאות שתי מסורות שונות בעניין זה. האחת⁴² עוקבת אחר פסוקי הקללה

³⁹ ראוי לציין, כי אף שאצל פילון ויוספוס לא מצאנו כל הסתייגות מפורשת מן הקנאה (שעבורם היא עדיין תחושה בלבד, ולא שלב פורמלי של התראה, כבמשנה), הרי שמצאנו בכל זאת נסיונות שונים לרכך את העובדה שהמהלך כולו מונע על ידי התפרצות קנאתו של הבעל לבדה. יוספוס (קדמוניות היהודים ג, 271) טורח לתאר את קנאת הבעל כנובעת מרוב אהבתו לאשתו, ואילו פילון מדגיש כי הבעל מביא את המנחה עבור אשתו "לראיה כי אין הוא מאשימה כדי לפגוע בה, אלא בתום לב על סמך פקפוק סביר" (על החוקים לפרטיהם ג, 55). את שתי הקביעות הללו ניתן לראות כפירושים שונים לביטוי "ועבר עליו רוח קנאה". בעוד יוספוס מבקש להסביר את מקורה (הטהור) של הקנאה, פילון מכניס אותה למסגרת המשפטית המקובלת (לעיל הערה 5), ואף טורח להתאים בינה לבין אתוס המתינות ההלניסטי, אשר אינו מתיישב עם התפרצות בלתי נשלטת של רגשות. אתוס המתינות מופיע מפורשות פעמיים בדברי פילון: ראשית, בדבריו על ההתנהגות הראויה של הזוג במהלך הברור המקדים (פס' 54-53), ושנית, בתארו את השכר לו זוכה האשה הטהורה, כניתן לה בתמורה על מתינותה (σωφροσύνης, פס' 62).

⁴⁰ לא ניכנס כאן למחלוקת ר' ישמעאל ור' עקיבה בשאלה האם קינוי רשות או חובה (ספרי ז, עמ' 12 [ר' ישמעאל' רק בכת"י ותיקן 32, ובשאר עדי הנוסח 'ר' אליעזר] ובבלי ג ע"א. במקבילה בירושלמי פ"א ה"א [טז, ב] מיוחסת המחלוקת לר' אליעזר ור' יהושע, ראו על כך רוזן-צבי, סוטה, עמ' 32 הע' 65) שכן מחלוקת זו חורגת מגבולה של פרשת סוטה, ומאפיינת את שיטתם בפירוש לשונות חיווי בתורה בכלל (י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' 534; צ"א יהודה, המכילות על עבד עברי, דיסרטציה, ישיבה-יוניברסיטי, ניו יורק 1974, עמ' 60; רוזן-צבי, שם).

⁴¹ כך ברוב עדי הנוסח, ואילו בכת"י מינכן "שבעלה מקנא לה" ותו לא. תודה לפרופ' מנחם קיסטר שהציג בפני את שינויי הנוסח מן הסינופסיס לאדר"ן שברשותו, ואף דן עמי במשמעם.

במקרא ומפרשת אותם,⁴³ ואילו השנייה⁴⁴ מוסרת רשימת גזירות עצמאית שאינה צמודה לפסוקים. הגזירה החמישית במסורת השנייה היא: "בעלה מקנא לה שלא תדבר עם כל אדם". גזירה זו מופיעה מיד לאחר המלים "שבעלה שולט בה", ונראית כמקבילה לדרשה המופיעה בנוסח א על המלים "והוא ימשול בך": "עטופה כאבל וחבושה בבית האסורין, ומנודה מכל אדם".⁴⁵

כדי להבין את הפיכת הקינוי לאחת מקללותיה של חוה, יש לעמוד על פשרן של רשימות אלו. כבר בסיפור המקראי, העונשים שקיבלו אדם וחוה, מבוססים על חלוקה מגדרית ברורה: עונשו של אדם מאפיין את העולם הגברי, וכרוך בעבודה ובפרנסה, ואילו עונשה של האשה כרוך בלידה ובכפיפות לגבר. למעשה, ניתן לראות בתיאור עונשי אדם וחוה בבראשית ג מעין מיתוס אטיולוגי על לידת ההבדלים המגדריים – קללות האל שלחו את האיש אל החוץ ושעבדוהו לאדמה, ואילו האשה נשתעבדה לגופה ולבעלה. הסיפור מלמדנו שמקורם של הבדלים אלו כבר בראשית העולם. אמנם אין הם חלק מן הבריאה עצמה, אלא תוצאת החטא הראשון, אך משום שמקורם באבות הקדמונים של האנושות כולה הם מאפיינים כל איש ואשה, באשר הם.⁴⁶ בדרשות חז"ל ממשך ומפותח כיוון זה, בייחוד ביחס לקללותיה של חוה, ההופכות לאתר שבו מאופיין מקומה של האשה בעולםם.⁴⁷ מקום זה מוכתב, אליבא דרשימות אלו, מכוח

⁴² נ"א פרק א (עמ' 4).

⁴³ בבראשית רבה כו, (עמ' 190), מובאת מסורת שונה על קללות חוה המתמקדת רק בחלק הפיזי של הקללה – הכאב. ראו עוד אדר"נ נ"א פרק א (עמ' 7), ודברי שכטר במהדורתו, סוף הערה פו. ⁴⁴ נ"ב פרק מב (עמ' 117).

⁴⁵ פ"א (עמ' 4), ואילו במקבילה בבבלי עירובין ק ע"ב המשפט "עטופה כאבל..." מובא בשם "כי אתא רב דימי אמר" (ראו על כך ד' הנשקה, 'היוצא לדרך': על דו משמעות ועל תוצאותיה, לשוננו סו [תשס"ד], עמ' 97 הע' 68). על היחס בין נ"א של אדר"נ לבין הבבלי, ראו מ' קיסטר, עיונים באבות דר' נתן: נוסח, עריכה ופרשנות, סדרת עבודות דוקטור נבחרות, ירושלים תשנ"ח, עמ' 206, 218. הקשר בין שלוש הרשימות – בבלי, אדר"נ נ"א ונ"ב – ניכר ממקבילות לשוניות (שאינן נובעות מן הפסוקים!) כגון זו הנזכרת למעלה "שלא תדבר עם כל אדם" (נ"ב) – "מנודה מכל אדם" (נ"א, בבלי), "ראשה מכוסה כאבל" (נ"ב) – "עטופה כאבל" (נ"א, בבלי). מהשוואה זו אף עולה כי יש לפרש "מנודה מכל אדם" כפירוש הראשון, הדחוי, בבבלי שם: "דאסיר לה ייחוד".

⁴⁶ על קללות אדם וחוה בספרות העתיקה, ראו E. Pagels, *Adam, Eve and the Serpent*, New York 1988; D. Boyarin, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkeley 1993, pp. 77-106; S. Stowers, *A Rereading of Romans*, New Haven 1994.

pp. 85-88. סטורס מראה באופן משכנע כי בספרות הבית השני (ואף באגרות פאולוס), חטאם של אדם וחוה עדיין אינו נתפס כפרדיגמה למצב האנושי, וכי רעיון זה עולה בספרות היהודית והנוצרית גם יחד רק לאחר החורבן.

⁴⁷ המסורת המקבילה על הגזירות שנגזרו על אדם, מופיעה רק ברשימה שבאדר"נ נ"ב. על רשימה זו מעיר אליהו אחדות: "הקללות אינן קללות שהושטו על הגברים, להבדיל מן הנשים, אלא הן קללותיו של המין האנושי" (א' אחדות, מעמד האשה היהודיה בבבל בתקופת התלמוד, דיסרטציה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ט, עמ' 35). אולם, נראה כי הדברים אינם כה פשוטים. ברור כי האפיונים הפיזיולוגיים – "שהוא אוכל טוב ומוציא רע", "ששלטה בו רמה ותולעה" – משותפים לכל המין האנושי, וכן גם הגזירות "שבניו גולים ממדינה למדינה", "שהוא

תכונות פיזיולוגיות שונות המייחדות את האשה (נו"א: "דם נידה ודם בתולים... צער העיבור", נו"ב: "יולדת לט' ומניקה עד כ"ד... שהיא מזקנת מהרה... עומדת מלילד"), וכן מכוח אפיונים שונים של כפיפות לבעל ("בעלה שולט בה"), והדרה מן המרחב הציבורי ("שהיא יושבת בתוך הבית... יוצאה לשוק ראשה מכוסה כאבל"). אין ברשימות כל הבחנה בין אפיונים 'פיזיולוגיים' ו'תרבותיים'.⁴⁸ אלה כאלה נתפסות כקלות, ובה במידה גם כחלק מסדר העולם הקבוע מבראשית.⁴⁹

במסגרת זו יש להבין גם את הגזירה החמישית ברשימה: "מקנא לה שלא תדבר עם כל אדם". הקינוי מחבר בין המוטיבים השונים המופיעים בגזירות. הוא גם דוגמה פרטית של שליטת הבעל המופיעה לפניו ("בעלה שולט בה"), וגם תיאור של ההדרה מן המרחב הציבורי המופיעה לאחרי ("יושבת בתוך הבית"). הקינוי מוצג ברשימה זו כדיכוי, כקללה, אך בו בעת גם כמוכתב מסדר העולם עצמו וממילא כמה שאין להרהר אחריו.⁵⁰ היות האשה נשלטת על ידי בעלה, נתפס כאפיון מהותי שלה, בדיוק כמו הריונה ודם וסתה.⁵¹

עמיד לעמוד בדין". אך חלק מן הגזירות מאפיינות את הגברים בלבד (חלק אחר של הגזירות קשה לסיווג, כגון "שיש בו ריח זיעה", "קצר ימים ושבע רוגז"), כגון "שהוא מתפרנס בצער", "שיהא נמסר לחיה שימות בה" (שהן פרפרזות על הקללה המקראית לאדם), "שיש בו יצר רע" (על יצר הרע כמאפיין גברי דווקא, ראו י' רוזן-צבי, 'יצר הרע, מיניות ואיסורי ייחוד: פרק באנתרופולוגיה תלמודית', תיאוריה וביקורת 14 [1999], עמ' 84-55). אדם הראשון נתפס הן כגבר והן כאדם, הן כאבי הגברים והן כאבי האנושות. חוה לעומת זאת היא אם המין הנשי בלבד (וראו אחדות, מעמד האשה, עמ' 26, המראה שמצב זה משתקף גם בשימושים השונים בביטוי 'אדם' בספרות חז"ל. השו"י נאכט, סמלי אשה במקורותינו העתיקים, בספרותנו החדשה ובספרות העמים, תל אביב תשי"ט, עמ' כה).

⁴⁸ כך למשל דם הנידה מתואר בנו"א בהקשר פיזיולוגי של הצער והכאב הכרוך בו, כפירוש ל"עצבונך והרונך" בתורה (והשוו לדרשה על המלים "הרבה ארבה" כמתייחסים לשפיעת דם הווסת והבתולין), ואילו בנו"ב מתואר הדם בהקשר של השלכות הווסת על מצבה האישותי והיותה "נזופה מבעלה".

⁴⁹ כבר בקללה המקראית לאשה, הפיזיולוגי ("בעצב תלדי בנים") והחברתי ("והוא ימשול בך") כרוכים זה בזה לבלי התר, והשני נובע מן הראשון. ביחס ל"ואל אישך תשוקתך" לא ניתן כלל לקבוע אם זו שייכת לספירה אחת או לשניה. ככלל, שרויה התשוקה הנשית בספרות חז"ל במרחב שבין הפיזיולוגי לחברתי (רוזן-צבי, 'יצר הרע', עמ' 66).

⁵⁰ מבט דומה על הקנאה (גם אם לא על הקינוי, כמעשה פורמלי) ניתן לראות בסיפור על האשה שירקה בפניו של ר' מאיר, בירושלמי סוטה פ"א ה"ד (טז, ד). הסיפור – אשר מכיל התייחסות מפורשת לטקס הסוטה – נותח לאחרונה על ידי גלית חזן-רוקם (G. Hasan-Rokem, *Tales of the Neighborhood: Jewish Narrative Dialogues in Late Antiquity*, Berkeley 2003, chap. 3), אשר הראתה כי הוא עשוי להיקרא כהיפוך אירוני וביקורתי של טקס זה. קנאת הבעל (ושבועתו) באשתו שהתראתה עם גבר זר (ר' מאיר הדרשן), אוסרת אותה לו (כסוטה), אך מביאה בעקבותיה להיפוך של טקס ההשקיה: במקום שהכהן יערה מים אל תוכה, היא פולטת אותם על החכם. אמנם, לניתוח זה יש להוסיף, כי בסיפור זה, כמו בפסקה באדר"ן, אין כל ערעור על עצם זכותו ויכולתו של הבעל לקנא לאשתו ולהגביל את חירותה. אדרבא, בסיפור שבירושלמי פועלות כל הדמויות – האשה, שכנתה, ר' מאיר ואפילו רוח הקודש – בדרכים מדרכים שונות, כדי למלא את רצון הבעל הזועם; להביא את האשה לירוק בפניו של החכם, וכך להשיב את שלום הבית. הצעת התלמידים – להכות את הבעל הסורר – נדחית על ידי החכם וכנראה גם על ידי

הקשר בין קביעת המדרש "מקנא לה שלא תדבר עם כל אדם" ללשונה של משנתנו ברור, שהרי המשנה היא זו שקבעה את נוסח הקינוי כ"אל תדברי".⁵² אך בעוד המשנה מציגה את הקינוי כהתראה ספציפית, המיועדת לאיפרושי מאיסורא מ"איש פלוני" דווקא, הרי בדרשה זו מוצג הקינוי כהדרה כללית. ודוק, לא הבדל הלכתי לפנינו,⁵³

המספר. בשני מקורות אלה גם יחד, אם כן, מזדהים החכמים עם האשה הסובלת, תוך כדי שהם מאשררים, כמובן מאליו, את הסדר הפטריארכלי הגורם לסבל זה.

⁵¹ ראו על כך גם J. Baskin, *Midrashic Women: Formation of the Feminine in Rabbinic Literature*, Hanover 2002, pp. 73-79. אמנם, בניגוד אליה, איני סבור שהרשימה שבאדר"ן כתובה כחלק מן המסורת המיסוגנית (כלשונה) של הצדקת נחיתותן של הנשים. אדרבא, הרפלקסיה אודות מצב האשה ברשימות אלו נעדרת במובהק כל רכיב אפולוגטי, ואינה אלא תיאור חריף ונוקב של מצבן של הנשים בעולם. זאת בניגוד למקורות אחרים (חלקם מובאים על ידי בסקין עצמה) המתארים את היות האשה סגורה בביתה וכפופה לבעלה כאידיליה מופלאה, כראוי לכבודה של בת המלך (ראו למשל ירושלמי מגילה פ"א ה"י, בבלי שבועות ל ע"א, גיטין יב ע"א), או מציגים את חוקי הצניעות כעניין של כבוד והטבה עם הנשים ועם טבען המופנם. אף אין כאן נסיון להציג את הדרת האשה מן המרחב הציבורי כהגנה על הגברים מפני הפיתוי הטמון באשה, כמקובל הרבה במקורות חז"ל (ראו רוזן-צבי, 'יצר הרע'). ההזרה והכליאה אינן ברשימה זו אלא ביטוי של שליטה: "והוא ימשול בך".

גם טענתו של אחדות (מעמד האשה, עמ' 34), שיש לקרוא רשימות אלו כחלק מן הקללות (הלא מעטות) המופיעות בתלמוד כלפי נשים, נראית לי בעייתית. רשימות אלו אינן מקללות את האשה אלא מתארות את מצבן כקללה. הרטוריקה שלהן אינה דומה כלל לזו המאפיינת את הקללות כנגד נשים שמביא אחדות בעבודתו. אין הן מאשימות את האשה במצבה, ואף אינן מונות את תכונותיה הרעות אלא מתארות את מצבה השפל בלבד. יתירה מזו, רשימות אלה מדגישות את האומללות והסבל הכרוכים במצבה של האשה בלא כל נסיון לתת לכך צידוק או להטיל בה אשמה. כך עולה במובהק מן ההשוואה לאבל ברשימות אלו ("ראשה מכוסה כאבל", "עטופה כאבל"), וכן מן הדימויים האחרים: "חבושה בבית האסורין" (נו"א), "גרושה מביתה, נזופה מבעלה" (נו"ב). מעניין לציין כי יסודות מיסוגניים ניתן למצוא דווקא ברשימה שנוספה בבבלי ("במתניתא תנא") אך אינה במסורת שבאדר"ן: "מגדלת שיער כלילית" וכו'.

ייחודה של מסורת זו ניכרת גם מתוך השוואתה למסורת מקבילה באדר"ן נו"ב פ"ט (השוו בראשית רבה יז, ח, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 158-160, ומקבילה חלקית בבבלי נידה לא ע"ב) על תוצאות חטאה של חוה. שם מובא החטא (כחלק מקובץ רחב יותר העוסק בהסבר של תופעות שונות כתוצאת ההבדלים שבין בריאת האדם והאשה) כהסבר וצידוק ("מפני מה?") לנהגים שונים ("יוצאה וראשה מכוסה", "הן מהלכות אצל המת תחילה") וכן למצוות המיוחדות שניתנו לנשים (נידה, חלה והדלקת הנר, השוו ירושלמי שבת פ"ב ה"ו [הב]), ואילו כאן הגזירות אינן מוצדקות כתגובה לחטא או כפרה עליו, אלא מוצגות כמצב שפל בלבד. השוו המסורת שכאן "יוצאה לשוק ראשה מכוסה כאבל" לאמור שם "מפני מה האיש יוצא וראשו מגולה והאשה יוצאה וראשה מכוסה, אמר להם לאחר שעבר עבירה והוא מתבייש מבני אדם, לפיכך היא יוצאה מכוסה" (בר"ר יז, כא, עמ' 159). על המסורת בבר"ר ראו גם C. Fonrobert, *Menstrual Purity: Rabbinic and Christian Reconstruction of Biblical Gender*, Stanford 2000, pp. 29-32.

⁵² למעשה נראית הדרשה כתוצאת הרכבת לשונן של שתי משניות. הרישא מתאים ללשון משנתנו "כיצד הוא מקנא לה... אל תדברי", ואילו הסיפא למשנת כתובת פ"ז מ"ו, המונה בין עילות הגירושין בלא כתובה ("העוברת על דת משה ויהודים") את האשמה: "מדברת עם כל אדם".
⁵³ שכן "שלא תדבר עם כל אדם", אינו מתאר ככל הנראה את נוסח קינוי של הבעל, אלא את תוצאתו. לאמר: "מקנא לה (כך) שלא תדבר עם כל אדם".

אלא החלפה של נקודת המבט. המבט אינו ממוקד עוד בפלוני המסוים, המסכן את תומתה של האשה, אלא בהשלכת הקינוי על יחסיה עם אנשים בכלל. במדרש שבאדר"ן הקינוי מאבד את אופיו ההלכתי כהתראה ממעשה אסור, ומתפרש מחדש כבידוד האשה מן הציבור, על דרך "מנודה מכל אדם" שבמסורת המקבילה (ובדומה לדרשת ריש לקיש בבבלי שלהלן: "דבר המטיל קנאה בינה ובין אחרים"). זאת ועוד, הופעת הקינוי במסורת זו ברצף אחד עם נורמות שונות של פיקוח ודיסציפלינה, כגון כיסוי ראש ומניעת יציאה לשוק, מלמדת כי כאן נזנח ההקשר המיידני של הניאוף וספקותיו לטובת הקשרים רחבים הרבה יותר של צניעות, פריצות, פיקוח ושליטה. זאת ועוד, בניגוד לברייתא בריש הירושלמי ולתוספתא בסוטה, לא מתבצעת כאן חלוקה בין קינוי ראוי ולא-ראוי. בעוד המקורות דלעיל מבקשים להבחין בין קינוי שהוא דיכוי לא מוצדק לבין הסרת מכשול ומניעת חטא, הפסקה באדר"ן מציגה את הקינוי מראשיתו כדיכוי והדרה. בעוד הקינוי של התוספתא – אם הוא נעשה בזמן ובמקום הנכון – הוא מעשה ראוי וחיובי, הרי הקינוי של אדר"ן הוא פשוט קללה. אין כל נסיון להצדיקו או לתארו כאירוע חינוכי וראוי, אלא רק כאחד המימושים של "והוא ימשול בך".

בבלי, סוטה ב ע"ב: "אמר ריש לקיש: מאי לשון קינוי? דבר המטיל קנאה בינה"⁵⁴ לבין אחרים".

הדמיון בין דברי ריש לקיש ובין הפסקה באבות דרבי נתן ברור. המשנה אמנם מנסחת את הקינוי כאיסור לדבר "עם איש פלוני" דווקא, אך שני מקורות אלו מביטים על תוצאות המעשה כהדרה מן המרחב הציבורי בכלל. הקינוי נידון בהם מן הזווית של השלכתו על היחסים עם "אחרים", עם "כל אדם".⁵⁵ מסורות אלו מסירות, אם כן, את החזות ההלכתית הפורמלית של מעשה הקינוי כהתראה, ומציגות אותו כמעשה של הדרה מן החברה. הן מטשטשות למעשה את ההבדל שבין הקנאה המשנאית והמקראית, בהפכן את הקינוי לקנאה ואת הבעל המקנא לקנאי, מעין פפוס נועל הדלתות.

עובדה הראויה לציון היא שדבריו הביקורתיים של ריש לקיש, האמורא הארץ ישראלית, מופיעה, כמו הברייתא בשם "תנא דבי ר' ישמעאל", בסוגיית הבבלי דווקא. אכן, גם בחלקים אחרים של סוגיית הבבלי על המשנה הראשונה מופיעות ביקורות

⁵⁴ בכת"י מינכן ובערוך "בינו", ואפשר שכן הוא בכת"י רומי לפני ההגהה. אך ראו ליס, שינויי נוסחאות, עמ' יא הע' 44, שאין בין הגרסאות הבדל למעשה.

⁵⁵ אמנם יש לדייק - משמעות הביטוי "שלא תדבר עם כל אדם" אינה שהאשה אינה יכולה לדבר עם אף אחד, אלא שאינה יכולה לדבר עם מי שהיא רוצה, בלי הבחנה (על דרך "מדברת עם כל אדם" במשנת כתובות פ"ז מ"ו). בכך נבדל ביטוי זה מ"מנודה מכל אדם" שבנוסח א, הקרוב יותר לדברי ריש לקיש על הטלת הקנאה "בינה ובין אחרים" בכלל. בנוסח א ובדברי ריש לקיש מצויה אם כן הנחה נוספת, ולפיה תתקשה האשה עקב הקינוי לקיים יחסים חברתיים בכלל. לפי מקורות אלו אין כאן רק הגבלה של היחסים, אלא שלילתם, נידויה מן הציבור. בין כך ובין כך, המשותף לכל המקורות הללו הוא עצם הפניית המבט ל"כל אדם", ל"אחרים", ולא לאיש פלוני, הנאסר עליה במפורש, בלבד.

מעין אלו.⁵⁶ מעבר לשאלת אמינות הייחוס בכל אחד מן המקומות,⁵⁷ יש משמעות לעצם ריכוזן של המגמות הביקורתיות דווקא בסוגיית הבבלי.⁵⁸ מגמה ביקורתית זו מגיעה לשיאה בדיוק הסתמאי שבריש המסכת: "המקנא – דיעבד אין, לכתחילה לא, קסבר"⁵⁹ – תנא דידן אסור לקנות". מבחינה פורמלית מבוסס הדיוק על לשון החיווי – "המקנא" – שנקטה המשנה, ואולם אופיו יוצא הדופן של דיוק זה,⁶⁰ וכן מופרכותו הלשונית,⁶¹

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

⁵⁷ על שאלת היחס לברייתות המופיעות רק בבבלי ראו ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל-אביב תשכ"ט, עמ' 46-50, וסיכומו של A. Goldberg, 'Talmud Bavli', S. Safrai (ed.), *The Literature of the Sages*, Philadelphia 1987, pp. 334-335. ראו גם דיונו המתודולוגי של ע' שרמר, בביקורתו של ספרו של ריצ'רד קלמין, ציון סה (תש"ס), עמ' 232-233. במקרה שלנו, העדרן המוחלט של מקבילות, בצירוף המגמתיות השיטתית בסוגיה זו (הן באיסוף החומרים, והן בהסקת מסקנות מהם), מצביעים לכיוון העריכה הבבליית יותר מאשר לייחוס הארץ ישראלי.

⁵⁸ על שאלת היחס בין אדר"ן לבבלי, ראו לעיל הע' 45.

⁵⁹ בכת"י ותיקן "קסבר" נוסף מעל לשורה, אך כך הוא גם בכל שאר עדי הנוסח. ראו ליס, שינויי נוסחאות, עמ' ד.

⁶⁰ הבבלי מדייק דיוק זה במקומות ספורים בש"ס (ברכות טו ע"א ["הקורא"], שבת קמז ע"א ["הרוחץ"], ביצה ז ע"ב ["השוחט"], זבחים לב ע"א, חולין יג ע"ב, כז ע"א, כט ע"א, קט ע"ב), ואילו במקומות רבים מספור אחרים, בהם יכול היה הדיוק להופיע, הוא חסר (ראו תוספות ד"ה 'המקנא דיעבד', ותוספות הרא"ש על אתר). יש מקום לבחון מדוע מופיע דיוק זה דווקא במקרים ספורים אלה, ורגליים לדבר שבכל אחד מהם יש אינטרס מיוחד לסוגיה לקבוע ש"לכתחילה לא" (חוץ מן המקומות שבהם הדיוק יוצא אכן מלשון המשנה, כגון "לא יתרום, ואם תרום – תרומתו תרומה"). אולם, מעבר לכך, הנקודה המרכזית לענייננו היא, שבאף מקום אחר לא נוספה לדיוק מסקנה כבמקרה שלנו: "קסבר תנא דידן אסור לקנאות".

⁶¹ כפי שמצוין כבר בראשונים, בינוני ואחריו הוראה הוא לשון משנה רגיל לחלוטין, המתפקד במשמעות של תנאי, כרגיל במבני לשון קזואיסטיים (אזר, תחביר, עמ' 24-25). היטיב לנסח זאת המאירי: "זה שאמרו במשנתנו המקנא לאשתו, שמשמעו לשון דיעבד, לא ללמוד הימנה שלכתחילה יהא אסור לקנאות, אלא כך פירושו, כל שבא לקנאות כך הוא עושה" (בית הבחירה, מהד' ליס עמ' 1). עקב קשיים אלה מבקש רש"י (ד"ה 'לכתחילה לא') לפרש את דיוקו של הבבלי באופן אחר: "מדלא תני 'ר' אליעזר אומר: מקנא אדם לאשתו על פי שנים". אך גם אם נניח, כדברי רש"י, שהבבלי אינו לומד רק מלשונה של המשנה הפותחת, אלא מכך שלא מופיעה שם (ובשום מקום אחר במשנה) קביעה מפורשת שצריך לקנאות, הרי שניתן לדייק מכך, לכל היותר, את שיטת ר' ישמעאל שקינוי אינו חובה, ולא מעבר לכך.

מביאים לראות בו מעין סיכום של המגמות הביקורתיות בסוגיה, סיכום המופיע, אולי שלא במקרה, מיד בפתיחת המסכת:⁶² אסור לקנות!

עתה יש לחזור ללשון הקינוי במשנה "אל תדברי", אשר התפרשה באדר"ן, וכמו כן בדברי ריש לקיש (ובמשתמע גם בתוספתא) כהדרה של האשה מן הציבור. האומנם זוהי כוונת המשנה בנקטה לשון זה? האם זנחה המשנה את ההקשר המידי של הניאוף ודיני הראיות, והשתמשה בקינוי כמכשיר כללי לפיקוח על התנהגותה של האשה הנשואה? לאו דווקא. אפשר שהקשר בין כללי התנהגות מינית, ואפילו בציבור, ובין חשדות לניאוף חזק יותר מן הנראה לעין. כך למשל טוען דויד כהן, כי הפיקוח המיני בעיר ההלניסטית התאפיין בדיוק בהיסקים כגון אלו מן ההתנהגות הציבורית הגלויה אל זו הסמויה. התנהגות פרוצה בשוק עשויה ללמד על מעשים חמורים הרבה יותר הנעשים בחדרי חדרים. זהו ההגיון המכונה על ידו 'Politics of Reputation':⁶³

even though the walls of one's house hide the shameful act itself from public view, reputation was based upon inferences from the *public* aspects or consequences of the act that were impossible to hide completely... thus the politics of reputation, and the social control it involves, feed on conventional inferences from objectively innocuous behavior.

בין אם נקשור את לשון "אל תדברי" להנחות מעין אלו אודות השתקפותה של ההתנהגות שבחדרי חדרים בזו הציבורית, ובין אם נראה בו אמצעי רחב יותר לפיקוח ודיסציפלינה ביחס לנשים, התוצאה היא אחת: הרחבת הפיקוח מן המעשים בחדר הסגור – המצביעים על ייתכנותו של ניאוף – לאלה שבחוץ, ברבים. תוצאת מהלך זה ביחס למעמדה החברתי של האשה הנשואה מתוארות במפורש במימרת ריש לקיש בבבלי. בתגובה לקינוי בעל אופי רחב זה – "אל תדברי" – מצאנו שתי מגמות שונות: הגבלתו וביקורת כלפיו. הראשונה מבקשת לקבוע גדרים המגבילים את הקינוי, ואילו השנייה מסמנת אותו כאמצעי הדרה מראשיתו. שתי המגמות אף מפרשות באופן שונה את לשון משנתנו: לפי הראשונה הנוסח הכוללני "אל תדברי" מתואר כסטייה מדרך הקינוי הראויה, ואילו לפי השנייה, משקף נוסח זה את עצם טיבו המדיר של הקינוי. את המגמה הראשונה ראינו כבר בלשונה של המשנה עצמה, המגבילה את התוצאות של הקינוי הרחב, ואילו המגמה השנייה ניכרת מהסתייגויות שונות ממעשה הקינוי, המרוכזות בייחוד בסוגיות הבבלי. שיאן של שתי המגמות מופיע בבירור בפתיחת שני

⁶² הסוגיה הראשונה של המסכת – "מכדי תנא מנזיר סליק" – היא סבוראית, כדרך של סוגיות מסוג זה. ראו על כך Ebner, *Mishna Sotah*, p. 40 n. 1.

⁶³ D. Cohen, *Law, Sexuality and Society*, Cambridge 1991, p. 94. כהן מחיל את טענתו על חברות ים תיכוניות בכלל: "Mediterranean societies, oriented toward the ideology of honor and shame, characteristically judge female chastity according to a politics of reputation, whereby assumptions about a woman's private sexual conduct rest on inferences from her public behavior" (p. 113).

התלמודים:⁶⁴ בירושלמי הגבלה וסיוג – "אלא מתוך זימה", בבבלי שלילה מפורשת – "אסור לקנות".

ד. "מדברת עם כל אדם": עילות לקינוי ועילות לגירושיין

מי הם הדוגלים באותן שיטות אשר עמן מתפלמסות הן המשנה והן הברייתא בירושלמי? מי הם אותם אלה הגורסים שיש לדאוג שהאשה "לא תדבר עם כל אדם", או לקנא לה "מתוך שיחה" ו"קלות ראש"? אפשריין סבור ככל הנראה שאלה הן שיטות עתיקות, משנה ראשונה, אשר נדחו על ידי חכמים מאוחרים יותר, ואילו אחרים מבקשים לייחס עמדות אלו להשפעות ההלניסטיות, המיוצגות אולי בדמותו של פפוס, הנועל את הדלת, בתוספתא.⁶⁵

אולם דומני כי אין צורך להרחיק עדותנו עד לתקופות קדומות או להשפעות זרות כדי לזהות עמדות אלו, וניתן להראות כי הפולמוס התקיים בתוך עולם החכמים עצמו,

⁶⁴ ההבדל בין סוגיות הבבלי והירושלמי על המשנה הראשונה ראוי לציון מיוחד משום העובדה שבמשניות הבאות יש דמיון גדול, יוצא דופן, בין הסוגיות בשני התלמודים ("בכלל הקרבה בין הירושלמי והבבלי גדולה יותר [בהלכה ובאגדה] במסכת זו, סוטה, מאשר במסכות אחרות של הבבלי", י"נ אפשריין, מבואות לספרות האמוראים, ירושלים תשכ"ב, עמ' 91). השוו למשל בבלי ו ע"א-ע"ב (מימרת רב ששת) וירושלמי פ"ג ה"ה (יט,א); בבלי ז ע"א (השוואה בין ליווי הסוטה להלכות ייחוד) לירושלמי פ"א ה"ג (טז,ד); בבלי ח ע"א (ר' יהודה חייש להרהורא) לירושלמי פ"א ה"ה (יז,א). בכל המקרים הללו, לא רק מימרות בודדות אלא אף שלד הסוגיה עצמו משותף לשני התלמודים. על התופעה ככלל ראו ש"י פרידמן, תלמוד ערוך: פרק השוכר את האומנים: הנוסח, ניו יורק וירושלים תשנ"ז, עמ' 15-16.

⁶⁵ ראו פירושו של ליברמן בתוספתא כפשוטה על אתר, ד"ה 'כגון פפוס', המבוסס על דברי חכמים בירושלמי המשיבים לפפוס: "נהיגין הוון אבהתן עבדין כן?" (פ"א ה"ז [יז,א]). כבר בתוספתא, ויותר מכך בהערה שביירושלמי, מתואר כאן פפוס כבעל "דעות משונות בעיני חז"ל" (ד' בויארין, 'משהו על תולדות המרטיריון בישראל', ד' בויארין ואחרים [עורכים], עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 12). אמנם, עמדת פפוס ביחס לנעילת האשה בבית דווקא מבוססת היטב במקורות יהודיים קדומים (בן סירא, פילון ועוד, ראו להלן הע' 73), ולפיכך נראה שיותר משיש כאן ביטוי להיות עמדתו עמדה זרה, יש כאן מעשה של הוצאה שלה מחוץ לגדר (כדרך שמנתח בויארין את היחס ל"שתי רשויות בשמים" בספרות התנאית, ראו D. Boyarin, 'Two Powers in Heavens; or, The Making of a Heresy', H. Najman and J. Newman (eds.), *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel*, pp. 331-370) הנעזרת אולי בדמותו השולית של פפוס (בעל השם ההלניסטי!). אפיונו של פפוס כמייצג עמדות שמחוץ לגדר זוכה לפיתוח מעניין בתלמוד הבבלי. בבבלי שבת קד ע"ב כבר מופיע פפוס בן יהודה כבעלה של מרים אם ישו, ועל רקע מסורת בבלי מאוחרת זו מבקש בויארין (מרטיריון, עמ' 12-16, השוו לדבריו: D. Boyarin, *Dying For God*, Stanford 1999, pp. 101-105) לפרש גם את הסיפור על פגישתם של פפוס ור' עקיבא בבית הסוהר בבבלי ברכות סא ע"א, על פיו נתפס ר"ע על דברי תורה ואילו פפוס על "דברים בטלים". נראה שבויראין אף סבור שיש לזהות (או שמא הבבלי מזהה?) את פפוס בן יהודה זה עם ר' פפייס המתפלמס עם ר"ע במכילתא בשלח ז, שעל כן הוא מאפיין אותו כבעל עמדות גנוסטיות (D. Boyarin, *Dying for God*, p. 197 n. 48; Cf. p. 195 n. 39). כדרך שאפיין מנחם כהנא את עמדותיו של ר' פפייס בדרשות אלו במכילתא (מ' כהנא, 'מהדורת המכילתא דרבי ישמעאל לשמות בראי קטעי הגניזה', תרביץ נה [תשמ"ו], עמ' 489-524, בייחוד עמ' 504, 514).

בין מגמות שונות בתוכו. כדי להראות זאת, יש לבחון את הקשר שנוצר במקורות בין הוויכוח על הקינוי לבין סוגיית עילות הגירושין. קשר זה שב והופיע, בדרכים שונות, לאורך הדיון לעיל. הוא נרמז כבר מעצם הופעתה של הברייתא על עילות הגירושין הראויות והלא ראויות בסופן של הלכות סוטה בתוספתא, כמו גם מלשון הדרשה באדר"ן אשר חיברה בין לשון הקינוי במשנתנו ועילות הגירושין במשנת כתובות. רמזים אלה הופכים לקשר מוצק בברייתא בריש הירושלמי, העוסקת, כפירושו של נאה, בעילות הקינוי.

אכן, בהמשך סוגיית הירושלמי, מעט לאחר ברייתא זו, מובאת ברייתא נוספת, העוסקת בנושא עילות הגירושין: "תני משום בית שמי, אין לי אלא היוצא משם ערוה, מניין היוצאה וראשה פרוע וצדדיה מפורמין וזרועותיה חלוצות? תלמוד לומר: כי מצא בה ערות דבר". היחס בין שתי הברייתות ראוי לעיון. לכאורה לפנינו מקורות כמעט הפוכים. בשני המקרים מוצג ניגוד בין העילה המצומצמת – 'דבר של זימה' בהקשר של הקינוי ו'ערוה' בהקשר של גירושין – לבין עילות רחבות יותר, אלא שבמקרה של הקינוי שוללת הברייתא את ההרחבה, ואילו ביחס לגירושין דווקא מאשרת אותה. ניגוד זה אף מתחזק לכאורה ממהלך הסוגיה עצמה, הרואה בעילות הגירושין ובקינוי מהלכים משלימים – המחמיר בגירושין, כשיטת בית שמי, ייאלץ להשתמש בקינוי כאמצעי חלופי: "מצא בה דברים כאורין, לגרשה אינו יכול... לפום כן הוא אומר חובה [לקנות]".

אך דומני כי הניגוד בין הברייתות הוא מדומה, ונובע מן ההקשר הפולמוסי השונה שבו הן נתונות. הברייתא על עילות הגירושין יוצאת משיטתם המחמירה של בית שמי ("אין לי אלא היוצא משום ערוה"), אשר שוללת את הגירושין כמעט לחלוטין, ומתירה אותם רק במקרה של ניאוף (שממילא אוסר את האשה לבעלה). בהקשר זה, מרחיבה אכן הברייתא את העילות. אולם, אם נבחן ברייתא זו בהקשר של הפולמוסים המתקיימים בין חכמי המאה השנייה סביב שאלת העילות, נראה כי היא נוקטת דווקא גישה מצמצמת, בדיוק כמו חברתה הדנה בעילות הקינוי. אכן, במקום אחר⁶⁶ ביקשתי לקרוא ברייתא זו לאור מחלוקת ר' עקיבה ור' יוחנן בן נורי, המופיעה בפסקת הספרי זוטא לדברים שפרסם לא מכבר מנחם כהנא.⁶⁷ וזה לשונה:

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

ר' עקיבה קובע שורה רחבה של עילות המחייבות גירושין ("יגרש!") – מאכילה בשוק ועד לבוש בלתי צנוע, ואילו ר' יוחנן בן נורי מסתייג מהן. הסתייגותו מנומקת על ידי דרשת הפסוק "כי מצא בה ערות דבר", ממנה הוא לומד כי דווקא "דבר" שהוא

⁶⁶ ראו י' רוזן-צבי, "אפילו מצא אחרת נווה ממנה": מבט נוסף על עילות הגירושין בספרות התנאית, JJS 3 (תשס"ד), עמ' 1-11, ושם דיון נרחב בסוגיה זו.

⁶⁷ מ' כהנא, ספרי זוטא דברים, ירושלים תשס"ג, עמ' 346. הדיון הפרשני בברייתא זו, וסוגיית עילות הגירושין בכלל, מופיע שם בעמ' 351-359.

מעין "ערוה", "דבר ברי", יכול לשמש כעילת גירושין, ולא כל התנהגות בלתי הולמת.⁶⁸ ברייתא זו נידונה כבר על ידי כהנא בהרחבה, ואף אני שבתי ודנתי בה במאמרי. לענייננו די לציין, כי יש דמיון ברור בין דרשת ר' יוחנן בן נורי זו לבין הברייתא בירושלמי. בשני המקומות נדרשת ההרחבה לשיטת בית שמאי מן התוספת "דבר", והיא מוגבלת לעילות מעין ניאוף ("ערוה"), כלומר פריצות מינית דווקא. ר' עקיבה, לעומת זאת,⁶⁹ מרחיב את העילות לכל התנהגות בלתי ראויה בציבור, מדיבור וטווייה ועד אכילה,⁷⁰ בדומה למה שמצאנו גם במשנת כתובות פ"ז מ"ו.⁷¹ אכן, כאשר מציבים את הברייתא בירושלמי בהקשר הפולמוסי של המאה השנייה – המשתקף בדרשת הספרי זוטא לדברים ובתוספתא בסוטה כמו גם במשנת כתובות – רואים כי גם היא, בדיוק כמו הברייתא אודות הקינוי הבאה לפניה, מצמצמת את העילות ולא מרחיבה אותן.

ההשוואה בין ברייתת עילות הקינוי בירושלמי לברייתת הסמוכה לה, העוסקת בעילות הגירושין, מאפשרת להציע כי גם בסוגיית הקינוי מתפלמסת הברייתא עם

⁶⁸ בברייתא בירושלמי מובאות רק העילות הנוגעות לחוסר צניעות פיזי, ואילו ר' יוחנן בן נורי מסתפק בדחיית עילותיו הרחבות של ר' עקיבה, ואינו מפרט את אלו הראויות. אפשר שהוא יצמצם את העילות עוד יותר מן הברייתא בירושלמי, שכן הוא אינו דורש רק את מלת "דבר" כבברייתא, אלא מקיש בינה לביטוי השלם, ואפשר לפיכך שהוא דורש התנהגות חמורה במיוחד, מעין "ערוה" ממש. אכן כהנא מציע כי העילות לפי ר' יוחנן בן נורי הן רק "התנהגות פרוצה עם גברים, העשויה להוביל בנקל לזנות, ולא התנהגות בלתי צנועה גרידה שאינה קשורה במישרין לגברים" (עמ' 358). אולם ראוי לציין, כי בירושלמי לא מובאות כלל עילות הנוגעות למפגש עם גברים אלא לחוסר צניעות דווקא. ושמה ניתן להציע שר' יוחנן בן נורי חולק רק על הרישא של דברי ר' עקיבה "אכלה... גרגרה... הניקה", ולא על העילות הנוספות - "יצתה אזרועה גלויה וראשה פרוצה בתוך השוק" - ואם כן דעתו ממש כברייתא בירושלמי (וראו דברי כהנא, עמ' 352), שהרשימה בספרי זוטא מורכבת משתי רשימות שונות, ורק הראשונה שבהן מופיעה במקבילה בבבלי. בין כך ובין כך ברור שההקשר הוא של "ערוה", והוא מובחן מן הטווח הרחב של התנהגויות המוצגות על ידי ר' עקיבה ובמשנת כתובות.

⁶⁹ שיטת ר' עקיבה במשנה האחרונה בגיטין, אינה שייכת לפולמוס זה, שכן היא עוסקת בעילות המתירות גירושין, ולא באלו המחייבות אותן (שאינן נקשרות בדבריו לפסוק בדברים כלל). ראו דברי כהנא ואלו שלי בחיבורים הנזכרים לעיל. השוו להצעת כהנא, בעקבות גולדין, לקשור בין שיטה זו של ר' עקיבה במשנת גיטין לשיטתו ש"קינוי חובה" (עמ' 354 הע' 37).

⁷⁰ בניגוד לעולה מדיונו של כהנא, איני סבור שהעילות שמציג ר' עקיבה קשורות לצניעות דווקא. מוקדם הוא הטשטוש שבין הבית והחוץ, התנהגות בשוק באופנים המתאימים לבית דווקא: אכילה, הנקה, שיער פרוץ, וכדומה.

⁷¹ במקבילה שבתוספתא (כתובות פ"ז ה"ו), לעומת זאת, עובדו העילות באופן שייקשרו לסוגיות צניעות דווקא. כך הפכה האשמה "מדברת עם כל אדם" ל"רוחצת ומרחצת", נוסף "לבה גס בעבדיה" (על ההקשר המיני של גסות הלב ראו רוזן-צבי, סוטה, עמ' 110-104), ולאשמת השיער הפרוע נוספו הבגדים הפרומים, ללמדך שבצניעות הלבוש עסקינן. ההבדלים בין המשנה והתוספתא כאן קרובים, אם כן, למחלוקת המפורשת בין ר' עקיבה ור' יוחנן בן נורי בס"ז ומתפרשים על ידה. בעניין היחסים בין המשנה והתוספתא כאן דבריו המסויגים של מ' קיסטר, 'כדת משה ויהודאי: תולדותיה של נוסחה משפטית-דתית', עטרה לחיים, ירושלים תש"ס, עמ' 207 הע' 41. לעניות דעתי ניתן להוכיח במקום זה את משניותה של התוספתא ביחס למשנה, מן העובדה שהתוספתא מביאה כאן רק את הרשימה של "דת יהודים", בהתאם להפרדה שבמשנה, אף שבמסורת שבתוספתא בפרק זה אין כלל חלוקה בין "דת משה" ו"דת יהודים", והם מופיעים יחד ביחס לאשה כמו גם ביחס לגבר: "מפני שלא נהגה/ עימה/ו כדת משה וישראל".

עמדות מתוך עולם החכמים, כעין המחלוקות (בין ר' יוחנן בן נורי ור' עקיבה בס"ז, ובין משנת כתובות והתוספתא המקבילה לה) הקיימות ביחס לעילות הגירושין. הצעה זו מתחזקת לאור ניתוח מבנה התוספתא (סוטה פ"ה ה"ט) דלעיל. התוספתא דוחה במפורש את שיטת פפוס, הנועל את הדלת בפני אשתו. שיטה זו של נעילת האשה בבית (אם נפרשה כאן כפשוטה),⁷² מומלצת במקומות שונים בספרות היהודית הקדומה,⁷³ אך לא מצאנו לה מהלכים בספרות חז"ל. אדרבא, בעל האוסר על אשתו לצאת מביתה, לבקר קרובים או ללכת "לבית האבל ולבית המשתה", מחויב לגרשה ולתת את כתובתה "מפני שנועל בפניה".⁷⁴ מעשהו של פפוס משקף אם כן אידיאל הלניסטי, אשר מומלץ שוב ושוב גם על ידי הסופרים היהודים-הלניסטים,⁷⁵ אך ספק אם היו לו תומכים בחוגי החכמים, וקשה לראות בו את הפולמוס המשתקף במשנתנו. אולם, גם לאחר דחיית נוהגו הנפסד של פפוס, האיסטניס נועל הדלתות, ממשכה הברייתא ומתעקשת שמידת כל אדם היא להניח לאשתו לדבר עם הסובבים.⁷⁶ לאמור, גם לאחר דחיית המנהג ההלניסטי של סגירת האשה בבית, מציגה התוספתא פולמוס נוסף, ופולמוס זה – הממוקד בשאלת חופש הדיבור יותר מאשר בחופש התנועה – הוא המתגלה במקורות שהבאנו לעיל.

⁷² ראו לעיל הע' 31.

⁷³ ראו למשל בן סירא מב, ו: "על אישה מטופשת חותם חכם" (על נוסח זה ראו קיסטר, 'בשולחן ספר בן סירא', לשוננו מז [תשמ"ג], עמ' 14), וכיוצא בכך, כמה פסוקים אחר כך, ביחס לבת: "על בת חזק משמר... מקום תגור אל יהי אשנב" (יא-יב); פילון, על החוקים לפרטיהם, ג 169: "הבתולות, מאחורי המחיצה, לקחו להן לגבול את דלת הדירות, והנשואות – את שער החצר" (מהד' דניאל-נטף, עמ' 119); השו"ת גם לתיאורה האידיאלי של אסנת, הבתולה הנצורה במגדל השמור מפני הסכנות שבחוץ, בפרק השני של היצירה היהודית-הלניסטית 'יוסף ואסנת'. על הפולמוס בשאלת קיומו של 'חדר נשים' בבית היווני וההלניסטי ראו S. B. Pomeroy, *Families in Classical and Hellenistic Greece*, Oxford 1997, pp. 29-31 בהע' 25, וכן דברי דויד כהן, להלן הע' 76.

⁷⁴ משנה כתובות פ"ז מ"ה, השו"ת לנימוק המובא בתוספתא שם פ"ז ה"ה: "שלמחר תהא מוטלת ואין כל בריא סופנה" (והרי זהו ממש "מטיל קנאה בינה ובין אחרים" כדברי ריש לקיש בבבלי).
⁷⁵ יחסו של בן סירא, הסופר הירושלמי, לתרבות ההלניסטית, מורכב מעין כמותו, וקולמוסים רבים נשתברו עליו. ראו סיכומו השקול של Collins, *Jewish Wisdom*, pp. 39-41. אמנם, חשוב לציין כי אף שהמקורות הרבניים וההלניסטיים משקפים הבדלים ברורים בערכים ובאידיאות שהם מבטאים בשאלות אלו, אין להסיק מהם באופן פשוט על מציאות שונה. אכן, בפרק השישי של ספרו על החברה האתונאית, מערער דויד כהן על הדרך התמימה בה קיבל המחקר המודרני את התיאורים של הסופרים ההלניסטיים אודות הנשים-הסגורות-בביתן כמציאות ממשית. התיאור המקובל של הנשים, כמבלות את חייהן בגבולות של קירות בתיהן (תיאור שכמותו בדיק מצאנו אצל פילון, לעיל הע' 73), אינו יותר מאשר אידיאליה פיקטיבית, הרחוקה מן הידוע לנו על הדינמיקה החברתית והכלכלית הריאלית, והעשויה להתמשש, אם בכלל, רק אצל שכבה צרה של בני המעמדות הגבוהים. ראו סיכומו שם: "the sexual politics of space and labor are far more complex than the thesis of seclusion and isolation would allow" (Cohen, *Law, Sexuality and Society*, p. 159).
⁷⁶ על זיהוים המדויק של הסובבים ראו לעיל הע' 28.

סוגיית התקשורת והדיבור היא השוזרת את מרבית המקורות שבהם דיברנו.⁷⁷ היא המופיעה ברישא של משנתנו ביחס לקינוי – "אל תדברי", כשם שהוא מופיע ברשימת עילות הגירושין שבמשנת כתובות פ"ז מ"ו – "מדברת עם כל אדם".⁷⁸ שתי משניות אלו אף נשזרות יחד, כפי שראינו, בדרשה שבאדר"ן ("שלא תדבר עם כל אדם"), והן מהדהדות גם בדברי ריש לקיש על הטלת הקנאה "בינה ובין אחרים". לבסוף, הדיבור כעילה לקינוי נשלל במפורש בברייתא בירושלמי: "לא מתוך שיחה".⁷⁹ ההשוואה לעילות הגירושין מאפשרת לנו לדייק אף יותר ולקבוע שלא הדיבור לבדו עומד במוקד הדיון, אלא החיבור שבין הדיבור ובין המרחב הציבורי. אכן, השוק הוא מוקדם היחיד של כל עילות הגירושין המפורטות בדברי ר' עקיבה בספרי זוטא, כשם שהוא במשנת כתובות.⁸⁰ הדיבור בציבור, "עם כל אדם", הוא גם זה המוצג כעניינו של הקינוי בדרשה שבאדר"ן ובדברי ריש לקיש בבבלי. אף שבעלה מקנא לה "שלא תדבר עם איש פלוני" דווקא, מקורות אלו מפרשים זאת כהטלת קנאה "בינה ובין אחרים" בכלל.

ה'אשה' המתוארת במקורות אלו אינה סגורה בביתה, אדרבא, היא זו היוצאת אל השוק.⁸¹ אכן, אותה הפרק במשנת כתובות הקובע כי אין לבעל לאסור על אשתו לצאת

⁷⁷ השחזור דלעיל התמקד דווקא במקורות הלכתיים הנוגעים לעילות הקינוי והגירושין, או במקורות המגיבים ישירות למשנתנו. לא כללתי מעגלים רחבים הרבה יותר של התייחסויות לסוגיית הדיבור, כגון משנת אבות המפורסמת "אל תרבה שיחה עם האשה" (פ"א מ"ה) וכיוצא בכך. מאמר זה אינו מתיימר למצות את השאלות הנוגעות למוסר מיני, פיקוח ודיסציפלינה ביחסי גברים ונשים בהז"ל, שאלות עליהן נשפכו נהרות של דיו, אלא לשחזר מקטע קצר ממנו, הסובב סביב שאלת הקינוי ועילותיו. ביחס לשאלות רחבות אלו ראו: J. R. Wegner, *Chattel or Person: The Status of Women in the Mishna*, Oxford 1988; Hauptman, *Rereading the Rabbis*; Baskin, *Midrashic Women*.
⁷⁸ הסתייגות משיטה זו ניתן לדעתי למצוא כבר במקבילה שבתוספתא (פ"ז ה"ו), המחליפה את אשמת הדיבור ברחצה (לעיל הע' 71).

⁷⁹ כאן אמנם ניכר הבדל מעניין בין הדיונים בעילות הגירושין ובקינוי, הנובע מן ההקשרים ההלכתיים השונים בשני המקרים. בעוד השיטה המרחיבה בעילות הגירושין מתייחסת להתנהגות בלתי הולמת בציבור בכלל – מדיבור ועד טווייה ואכילה – הרי בהקשר של סוגיית הקינוי הנושא הנידון הוא מגע עם גברים בלבד, ולפיכך ההתמקדות היא בדיבור דווקא.

⁸⁰ בדברי ר' עקיבה בס"ז לדברים חזרת המלה "בשוק" כפזמון חוזר לאחר כל עילה, ואילו במשנה בכתובות מודגשת הציבוריות של המעשים האסורים בשלוש דרכים שונות: "יוצאה... בשוק... כל אדם". להשוואה מפורטת בין מקורות אלו ראו רוזן-צבי, 'עילות גירושין'.

⁸¹ בעניין זה יפים דבריה של סינטייה בייקר: "One of the most persistent cornerstones of the study of gender/space discourse in Greco-Roman Judaism has been the assumption of a shared value system whereby a man's ability to seclude or hide "his" women was an index of his level of prestige... [in] Roman Palestine this by no means appears to be a dominant discourse... In fact it is not women's absence that this particular discourse values, but rather her appearance in such a fashion as would signal his (her husband's) ultimate authority, ownership and honor" (C. Baker, *Rebuilding the House of Israel: Architectures of Gender in Jewish Antiquity*, Stanford 2002, pp. 90-91). טענתה המרכזית של בייקר בספרה היא שהתמונה המקובלת, לפיה התקיימה בגליל של שלהי העת העתיקה הפרדה מינית חדה – גברים בשוק ונשים בבית – לא רק שאינה משקפת היטב את הריאליה (כעולה בייחוד מן הממצאים

מן הבית ("מפני שנועל בפניה") הוא גם המביא את עילות הגירושין הרחבות, המתייחסות כולן להתנהגות לא ראויה בשוק.⁸² כך קורה במובהק גם בתוספתא סוטה, שם מופיע הפולמוס על הדיבור ("שמדברת עם שכניה") מיד לאחר דחיית שיטת פפוס, נועל הדלתות. אמור מעתה, שלילתה של פרקטיקת נעילת האשה בבית, והקביעה שאין בעלים יכולים למנוע מהם יציאה החוצה, היא המביאה למפגש בלתי נמנע בין האשה והשוק ולחרדות הכרוכות בכך. כפי שהראתה לאחרונה סינטייה בייקר בספרה, מפגש זה הפך למוקד מתמיד של פחדים בעולמם של החכמים. השוק מוצג כאתר דיאלקטי, וסביבו נרקם שיח שלם הממוקד בסכנות שבנוכחות האשה בציבור; סכנות המקיפות את האשה עצמה – שמה ותומתה – את בעלה, ובאופן פוטנציאלי את כל הגברים הזרים הנוכחים בשוק. לאחר הצגת שורה ארוכה של מקורות על גורל האשה "בשוק", מסכמת בייקר:⁸³

In every one of her appearances, the "woman in the *shuk*" is presented as a signifier of questionable character: it is precisely her identity, her status, and their attendant social markers that seem to be at issue or at risk. Moreover, "woman" and "the *shuk*" appear to be linked again and again in discussions that interweave conceptions of sexual purity, propriety, and property... For the authors of these early rabbinic traditions, it seems, the phrase "*in the market*", when applied to a woman, carries with it the connotations of "*on the market*" - that is to say, a woman's identity, body, sexuality and worth are all, in some sense, "up for grabs".

בהעדר שליטה על המרחב הפיזי מבקשים מקורות שונים לשלוט בסיטואציה התקשורתית עצמה, לגרום לאשה "שלא תדבר עם כל אדם", להטיל קנאה בינה ובין אחרים. לכך בדיוק מכוונת התוספתא בסוף הלכות סוטה, ומכך מסתייגת משנתנו. אכן, לפי הפירוש החדש שבמשנה רק מעשים שבבית הסתר, ולא אלו שבשוק, נוגעים לקינוי והשלכותיו. בגרסתה הסופית של משנתנו, לא המרחב הציבורי עומד לפיקוח, אלא דווקא החדר הסגור, הנסתר מעין, זה שבו עשוי להתרחש המעשה האסור עצמו.

הארכיאולוגיים) אלא חוטאת גם לאתוס הרבני עצמו, שעניינו הוא שליטה על הנשים בשוק ולא הדרה שלהן משם. ראו על כך גם, Hasan-Rokem, *Tales of the Neighborhood*, pp. 30 ff.

⁸² כפי שמראה בייקר (*Architectures of Gender*, pp. 78-79), שוק בספרות התנאית מתייחס לאו דווקא לאתר ספציפי, מעין האגורה ההלניסטית (מרחב שלא התקיים כלל כאתר מובחן במבנה האורבני הגלילי), אלא למרחב המסחרי-ציבורי בכלל, להבדיל מן ה'בית' וה'חצר' – המרחבים הפרטיים והפרטיים למחצה.

⁸³ Baker, *Architectures of Gender*, pp. 99-100

המגמה הרואה בקינוי אמצעי רחב של שליטה ופיקוח, נדחית כאן מפני המגמה המצומצמת יותר, המתמקדת בשאלת הניאוף והחשדות סביבו, דווקא.⁸⁴

לסיכום: מן הדיון דלעיל עולה כי השיטות כנגדם נאבקים שוללי הקינוי, אינן דווקא משניות עתיקות ולשוניות קינוי קדומים מימי הבית, וגם לאו דווקא השפעות הלניסטיות זרות. המקורות השונים המתייחסים למשנתנו, במפורש או במרומז, והקישורים הברורים שראינו בין סוגיית עילות הגירושין והקינוי מלמדים שהמתח הנרמז במשנה משקף פולמוס פנימי, בתוך עולם החכמים עצמו. הפולמוס מתנהל עם שיטות כגון אלו של ר' עקיבה בס"ז וכמשנת כתובות, הרואים באכילה בשוק ובדיבור "עם כל אדם" התנהגות פרוצה המובילה לגירושין (ולאבדן כתובה).⁸⁵ בהקשר של הקינוי לא מצאנו אמנם היגדים מפורשים האוסרים על האשה לדבר "עם כל אדם", בדומה למופיע בעילות הגירושין, אך מצאנו את שלילתם הפולמוסית בברייתא בריש הירושלמי: "לא מתוך שיחה", וכן ראינו כי הן בבבלי והן באדר"ן פירשו כך את לשון משנתנו – כהגבלת הדיבור "עם כל אדם".

אין כל צורך לטעון שהקינוי במתכונתו הרחבה נובע מימים קדומים בהם נהג טקס הסוטה, ואילו החכמים שלאחר החורבן צמצמוהו בהתאם לרגישותם המוסרית החדשה.⁸⁶ אדרבא, דומני כי כל הראיות מובילות לכך שהפולמוס, כמו מוסד הקינוי עצמו, הוא בן זמנם של חכמי המשנה, ומתנהל בתוכם פנימה. איני רואה גם בסיס טקסטואלי ממשי לסברה שהקינוי והסתירה נותרו מוסדות נוהגים גם לאחר שהטקס עצמו הפסיק לפעול בעקבות החורבן.⁸⁷ אין, לפיכך, כל טעם בנסיון לשחזר סיפור

⁸⁴ אכן, הסתר וההסתרות הם שיעמדו במוקדו של הטקס, לפחות לפי הפירוש המוצע לו בפ"א מ"ז ובתוספתא פ"ג ה"ה. ראו רוזן-צבי, 'תוספתא סוטה ג,ה'.

⁸⁵ צדו השני של פולמוס הגירושין מופיע, כפי שראינו, בדברי ר' יוחנן בן נורי המתפלמס עם ר' עקיבא בס"ז (וכמוהו הברייתא על עילות הגירושין בריש ירושלמי סוטה) ומגביל את עילות הגירושין להתנהגות מינית פרוצה בלבד, וכן בתוספתא בכתובות פ"ז ה"ו המרככת את העילות הרחבות שבמשנה ("רוחצת" במקום "מדברת" וכו').

⁸⁶ כטענתה של יהודית האופטמן: "It seems to me that the ordeal represents an older strand of material, very callous and offensive to women, which was later framed by more reasonable statements that reflected a growing dissatisfaction with the ordeal" (J. Hauptman, *Rereading the Rabbis: A Woman's Voice*, Colorado 1998, p. 21). על טענה זו ושברה ראו רוזן-צבי, סוטה, עמ' 47-49.

⁸⁷ כפי שטוענת הלנה זלוטניק: H. Zlotnik, *Dinah's Daughters: Gender and Judaism*, Philadelphia 2002, pp. 111-113. הראיה היחידה שזלוטניק מביאה לדבריה היא דברי ר' חנינא מסורא בבבלי סוטה ב ע"ב. אלא שזו היא ראייה לסתור, שכן ר' חנינא מתייחס לקינוי בזמן הזה כתקלה המתרחשת בשוגג (ועשויה אמנם להביא לידי תוצאות הלכתיות חמורות), ולא כמוסד נוהג לכתחילה. טענתה של זלוטניק שיש לראות בטקס החז"לי מעין Lex Iulia יהודי, משכנעת בבסיסה – בייחוד בנוגע לסוגיית ההפיכה של טקס הסוטה לאירוע ציבורי במשנה (רוזן-צבי, סוטה, עמ' 113) – אולם הפרטים שהיא אוספת במהלך הפרק חושפים דווקא את השוני המהותי בין היחס החז"לי וזה הרומי לסוגיית הניאוף הלא מוכח. יותר מאשר דמיון (לא כל שכן השפעה), בין החקיקות השונות, כהצעתה של זלוטניק, מגלים הטקסטים המובאים בספרה דווקא את נקודות המוצא השונות לחלוטין של שתי התרבויות כלפי סוגיית הניאוף המשוער: מן החקיקה האוגוסטינית והלאה הניאוף ברומא הוא פשע

היסטורי על התפתחות הקינוי ונהגיו. אין לנו כאן – כמו בתיאור הטקס המשנאי כולו⁸⁸ – אלא דיונים של החכמים על חופש, פיקוח, מוסר מיני, ומה שביניהם. לשון אחר: הטלטלות שזיהינו ביחס למוסד הקינוי, בעוברו בין ההקשר של דיני הראיות לזה של פיקוח ושליטה, הן ביטויים למיקומיו השונים בשיח הרבני, אך לאו דווקא בריאליה שלהם. אין סיבה להניח, שהמקורות משקפים דרכי שימוש שונות בקינוי מצד בעלים במקומות שונים ובתקופות שונות,⁸⁹ אלא מחלוקות ומשא ומתן המתרחשים כולם בגבולות בית המדרש.

משהפך הקינוי למוסד קיים (כלומר, קיים כמוסד הלכתי, בבית המדרש), ניתן להשתמש בו, כדרך מוסדות הלכתיים אחרים, לבירור שאלות שונות ולמשא ומתן אידיאולוגי. המוסד ההלכתי הופך לאתר, להזדמנות, למקרה מבחן, לבחינת שאלות של מגדר, מוסר מיני, חופש, פיקוח, ומה שביניהם. אין לשכוח שהקינוי במשנה נעשה לפני שיש האשמה ספציפית, ומדובר עדיין בסתם אשה, כל אשה.⁹⁰ אין פלא, אם כן, שמוסד זה הופך לאתר לחשוב בו ודרכו על הסכנות והפיקוח ביחס לכל אשה. העובדה שהקינוי נמצא בצומת שבין הגוף⁹¹ ובין המקדש,⁹² רק מסייעת להופכו לאתר מיוחס,

ציבורי (public crime) לכל דבר ועניין. כל אדם, זר כקרוב, יכול להאשים אשה בניאוף (במקרה שבעלה נמנע מלעשות כן תוך שישים יום ממועד גירושה). החקיקות הקיסריות אף אינן מזכירות צורך בראיות מיוחדות לחשדות המועלות כנגד האשה ומאהבה. אדרבא, על פי תיאור מקרה המובא באגרתו של הירונימוס משנת 370, והנידון אצל זלוטניק (עמ' 119-120), הדרך לאשר או להפריך חשד לא מבוסס היא דרך חקירה ציבורית בעיניים. במשנה, לעומת זאת, נותר הקינוי, ואפילו לאחר התוספות הרבות של דיני הראיות בטקס המשנאי, במתכונת המקראית הבסיסית של "וקינא את אשתו": רק הבעל יכול לקנא, רק לאשתו ולא לגבר שאיתה (אף שבמשנה, בניגוד לתורה, כבר יש גבר מסוים החשוד בכך), ורק בתוך מסגרת הנישואין. כל ההגבלות הללו הפוכות מן המגמה של החקיקה האוגוסטינית, לפיה זכאי כל אדם להאשים את שני הצדדים המעורבים בניאוף המשוער – המאהב כמו האשה – והאשמה זו, בניגוד מוחלט להלכה החז"לית, תיתכן רק לאחר הגירושין. זאת ועוד, את מקום העיניים המופיעים בתיאוריו של הירונימוס, תופס במשנה האיום המילולי, העדין למדי, המתואר במשנה ד. לא לציבוריות האישום ולא לאלימות המלווה אותו אין, אם כן, מקבילה במשניות אלו.

⁸⁸ ניתוח הטקס עצמו והשאלה אם נהג למעשה היא מעבר לגבולות העיון הנוכחי. ראו על כך רוזן-צבי, סוטה, פרקים ה וז.

⁸⁹ כעולה מרמזיו של אפשטיין על המשנה הקדומה, וכפי שמבקשות לעשות האופטמן וזלוטניק במפורט בספריהן.

⁹⁰ זהו בדיוק הנתון עמו מבקשת הברייתא בריש ירושלמי סוטה להתמודד. ⁹¹ בעניין זה יפים דבריו של יהושע לוינסון: "As soon as the body's sexuality becomes a dominant vehicle for religious and social discourses, it becomes necessary to read it politically as a means of investigating the various ways in which social constructions of the body both display and contest those plays of power and knowledge that constitute identity and experience" (J. Levinson, 'An-Other Woman: Joseph and Potiphar Wife. Staging the Body Politics', *JQR* 87 (1997), p. 271).

⁹² על דרכי תפקודו של המקדש בשיח התנאי ראו למשל: J. Neusner, *Ancient Israel After Catastrophe: The Religious World View of the Mishna*, Charlottesville 1983; B. Bokser, 'Rabbinic Responses to Catastrophe: From Continuity to Discontinuity', *PAAJR* 50 (1983), pp. 37-61; F. Schmidt, *How the Temple*

מסומן, לבירור שאלות כאלה. דומה, אם כן, כי התיאורטיות של מוסד הקינוי, כמו גם מיקומו בצומת שבין הגוף והחברה, הפכו אותו לאתר פריבילגי לבירור של שאלות של זהות אישית וקולקטיבית, אשר בתוכו וסביבו נרקמו דיונים בשאלות של חופש התנועה והתקשורת ושל מידת הפיקוח המיני על נשים וגבולותיו.

Thinks: Identity and Social Cohesion in Ancient Judaism (Translated by J.E. Crowley), Sheffield 2001

<http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ/5-2006/Rosen-Zvi.pdf>

נספח: היחס לקנאה בספר בן סירא

בספר בן סירא ט,א מופיעה לכאורה הסתייגות מפורשת מן הקנאה המקראית של בעל לאשתו, הקודמת לזו של סוגיית הבבלי במאות שנים: "אל תקנא את אשת חיקך, פן תלמד עליך רעה".⁹³ הביטוי המופיע ברישא מיוסד ללא ספק על במדבר ה,יד: "וקנא את אשתו",⁹⁴ ומציג אם כן הסתייגות מן התיאור המקראי⁹⁵ של הבעל הקנאי. מפרשים שונים ביקשו אמנם לרכך את ההתנגדות לקינוי, באומרם שבן סירא מתייחס כאן דווקא לקנאה חסרת בסיס ("groundless jealousy"),⁹⁶ אולם סיוג זה לא רק שאינו רמוז כלל בדבריו, אלא שהוא מניח כבר את הליך הקינוי הפורמלי כדרך שעוצב על ידי חז"ל, ואילו בן סירא מתייחס לקנאה במובנה המקראי, שהיא, מעצם טיבה, חסרת כל ביסוס אובייקטיבי.

למעשה, טעמו של בן סירא לשלילת הקנאה המקראית מופיע במפורש בחלקו השני של המשפט: "פן תלמד עליך רעה". המפרשים, רובם ככולם, פירשו משפט זה בעקבות התרגום היווני: *μηδε διδάξης ἐπι σεαυτὸν παιδίαν πονεράν* (פן תלמד אותה כנגדך התנהגות רעה). משמע: הקנאה עשויה להשיג את התוצאה ההפוכה ממטרתה, ולעורר דווקא את האשה לזנות, כדרך חשדות שוא.⁹⁷ ניתן אמנם להציע פירוש שונה לביטוי העברי,⁹⁸ אך, בכל מקרה עולה כי שלילת הקנאה מנומקת

⁹³ על פי כת"י א.

⁹⁴ זהו המקום היחיד במקרא שבו מופיע השורש 'קנא' עם יחסת accusativus (שנשמרה גם בתרגום היווני), בכל שאר המקומות מופיעה יחסת dativus, כדוגמת האמור רבות בספרי משלי ("אל תקנא באיש חמס/באנשי רעה/ברשעים"), וכיוצא בו בן סירא ט,יא-יב; ל,לט.

⁹⁵ בן סירא פירש ככל הנראה את הפסוק כפשוטו, ש"וקנא את אשתו" הוא תיאור ("רשות"), ולא הוראה ("חובה") כדעת ר' עקיבה (ספרי ז, עמ' 12), ולפיכך יכול היה להתנגד לכך.

⁹⁶ G. H. Box and O. E. Oesterley, *The Book of Sirach*, R.H. Charles (gen. ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford 1913, p. 345, ובעקבותיהם, באותו לשון ממש: W. C. Trenchard, *Ben Sira's View of Women*, Chico 1982, p. 30.

⁹⁷ כך בוקס ואוסטרלי (בהערה הקודמת), סקהן ודי ללה, (P.W. Skehan and A.A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, AB, New York 1987, p. 218) וכן פירש סגל: "כלומר, על ידי הקנאה תלמד אותה להתנהג ברעה נגדך" (מ"צ סגל, ספר בן סירא השלם, ירושלים תשי"ג, עמ' נה-נו). ואילו סמנד העדיף לפרש 'תלמד' בגוף שלישי, על פי התרגום הסורי: "דלא תאלף עליך חכמא בישא" (R. Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach: Erklart*, Berlin) (1906, p. 82), וכן פירש גם טרנצ'רד (הערה קודמת) שהפסוק מזהיר את הגבר מלפתוח את תיבת הפנדורה של אי נאמנות בנישואין, שכן גם האשה עלולה לגלות התנהגויות לא ראויות שלו. אולם, סביר יותר ש"תלמד" בפסוק זה, אינו בגוף שלישי (בניין קל, נקבה, כמסומן בקונקורדנציה של האקדמיה ללשון העברית: ספר בן סירא, ירושלים תשל"ג, עמ' 189) אלא שני (בניין פיעל, זכר), כשאר הפסוקים בפסקה זו המזהירים את הגבר מפני מה שעלול לקרות לו עצמו באם לא יעמוד על המשמר: "פן תפול/ת-ל-ך/כד/ת-נקש/תס' ב".

⁹⁸ נראה כי לתרגומים לא היה כאן נוסח עברי שונה מזה שלפנינו, ולשונם אינו אלא פירוש ללשון העברית הסתומה. ניתן, על כן, להציע לנוסח העברי פירוש פשוט יותר, ולפיו 'תלמד' אינו מכוון כלפי האשה דווקא, אלא כלפי הרבים, ואת המשפט יש לפרש: 'פן תלמד על עצמך רעה', כלומר תוציא לעצמך שם רע, של בעל קנאי (השוו מז, כ). אכן, כבר העירו על כך, שעניין שמו הטוב של הגבר והחשש מפני פגיעה בו הן תמות מרכזיות ביותר בספר בן סירא (J.T. Sanders, *Ben*)

כנובעת מתוך חשש לגבר המקנא, ולא לאשה לה הוא מקנא. עניין זה מתחדד אף יותר מתוך עיון בפסקה כולה (ט,א-ט). הפסקה מורכבת מתשעה פסוקים העוסקים כולם בצורך להיזהר מנשים שונות: "אשה זרה" (ג), "מנגנת"⁹⁹ (ד), "בתולה" (ה), "זונה"¹⁰⁰ (ו), "אשת חן" (ח) ו"בעולה"¹⁰¹ (ט). המסר של הפסקה ברור – יש להיזהר מכל סוגי הנשים, שכן הן כולן מהוות סכנה לגבר, לשמו הטוב, לממונו ואפילו לחייו.¹⁰² במסגרת זו יש להבין גם את שלילת הקינוי בראשית הפסקה כנובעת מחשש לפגיעה בשמו הטוב של הבעל ("תלמד עליך רעה").¹⁰³

אף כי האתיקה המינית של בן סירא נסמכת באופן עמוק על זו של ספר משלי,¹⁰⁴ הרי יש ביניהם הבדל מכריע. בן סירא, כפי שהראתה קלודיה קמפ,¹⁰⁵ אינו מייחס עוד את הסכנות הצפויות מן הנשים רק לאשה הזרה, הזונה והנואפת שברחובות. אדרבא, חלק ניכר מכתבתו מוקדש לסכנות האורבות לגבר מאשתו שבבית (בייחוד פרוקס

וב הגבר מופיע בעיקר מכיוון של הנשים (C. Camp, 'Understanding a Patriarchy: Women in Second Century Jerusalem Through the Eyes of Ben Sira', L. MY-Jill (ed.), "Women Like This" *New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*, Atlanta 1991, pp. 1-39).

⁹⁹ ביחיד, על פי התרגומים, ובכת"י א "מנגינת".

¹⁰⁰ הזונה מופיעה בכת"י א גם בפסוק ג, אך משפט זה אינו בתרגומים.

¹⁰¹ על פי היווני. כיוון שגם "אשת חן" בפסוק ח מתוארת כאשה נשואה ("ואל תביט אל יופי לא לך"), הרי שניתן לתאר בפסוקים אלה הדרגה מן הקל לחמור: בתחילה סתם נשים פנויות – מנגנת ובתולה, להם מוקדש חרוז אחד, אחר כך זונה, לה מוקדשים שני חרוזים, ולבסוף אשת איש, לה מוקדשים ארבעה חרוזים. הפסקה עוברת מן האשה שבבית (פסוקים א-ב) אל האשה הזרה (ג), ואז ממשיכה לתאר סוגים שונים של נשים זרות, מן הקל (פנויות) לחמור (ניאוף).

¹⁰² בעניין הסכנות הצפויות מן הנשים נראה כי ישנה הדרגה (במקביל להדרגה באופיין של הנשים, שראינו בהערה הקודמת). בתחילה החשש הוא מן הפגיעה בשם הטוב (פסוק א "תלמד עליך רעה", על פי פירושו לעיל, וכן פסוק ב, כעולה מתוך ההשוואה לדברי בן סירא בפרק מז, יט-כ). לאחר מכן פגיעה בממון (כך מפורש בפסוק ו "פן תפסב את נחלתך"). כנראה כך יש לפרש גם בפסוק ה, ביחס לשוכב עם בתולה, שעונשו קנס כמפורש בתורה), ולבסוף מוות (ביחס לנשים נשואות, בפסוקים ח-ט. אמנם בפירוש הביטויים שם נחלקו עדי הנוסח והתרגומים אם יש להבינם באופן ממשי או מטפורי, ראו על כך י' רוזן-צבי, "הוי המעמיקים מה' לסתיר עצה": עיון בתוספתא סוטה ג,ה', תרביץ ע (תשס"א), עמ' 383 הע' 55; Trenchard, *Ben Sira's View*, pp. 111, 113-114).

¹⁰³ החשש מן הפגיעה בשם הטוב היא גם העומדת במוקד הפסקה העוסקת בסכנות הבת בפרק מב, ט-יב (על פסקה זו ונוסחאותיה השונים ראו קיסטר, 'בשולי ספר בן סירא', עמ' 145-146; הנ"ל, 'לפירושו של ספר בן סירא', תרביץ נט (תש"ן), עמ' 323-324 הע' 61; ע' שרמר, זכר ונקבה בראם: הנישואין בשלהי ימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשס"ד, עמ' 110).

הפסקה מציגה סוגים שונים של חששות של האב ביחס לבתו: זנות, רווקות, עקרות וכדומה, אך מבהירה כי לכל החששות מכנה משותף אחד – פגיעה בשמו הטוב של האב: "בני על בת חזק משמר, פן תעשה לך שם סרה. דבת עיר וקהלת עם, וה' בשת בעדת שער" (על פי מגילת מצדה, בהשלמות מגליון כת"י ב, ראו קיסטר, בשולי, עמ' 140 הע' 67).

¹⁰⁴ ראו: Skehan and Di Lella, *Ben Sira*, pp. 43-45.

¹⁰⁵ C. Camp, 'Honor and Shame in Ben Sira', P.C. Beentjes (ed.), *The Book of Ben Sira in Modern Research*, Soesberg 1997, p. 182

כה-כו). האשה המסוכנת – שבספר משלי היתה תמיד האשה הזרה, המפתה הסובבת ברחובות (פרק ז) – נכנסת עתה גם לתוך ביתו של אדם פנימה.¹⁰⁶ בתוך הרשימה הארוכה של נשים שמהם על הגבר להישמר – "פן תיפול במצודותיה" – כולל בן סירא גם את "אשת חיקך" עצמה.¹⁰⁷ אמנם, כללי הזהירות משתנים לפי סוגי הנשים: מנשים זרות יש להתרחק, ואילו ביחס לאשה שבבית יש לנקוט משנה זהירות. מסמיכות פסוקים א' וב' ניתן ללמוד כי הזהירות מן האשה שבבית היא כפולה: מחד אין להחמיר עמה יותר מדי – "אל תקנא..."¹⁰⁸, ומאידך אין לתת לה לשלוט עליך – "אל תקנא"¹⁰⁹ לאשה נפשך, להדריכה על במותיך".¹¹⁰

¹⁰⁶ קמפ מציינת את פרק לו, כז-לא כיוצא דופן מבחינה זו, שכן בו האשה מוצגת דווקא כמי ששומרת ומגינה על הגבר. דמות "האשה הרעה" של פרקים כה-כו, אינה נזכרת בפסוקים אלה כלל, ובמקום זה: "The effort in this case seems to be to persuade young men to marry by showing ... the delight of marriage" (Camp, *'Honor and Shame'*, p. 182 n. 28). נראה כי פסוקים אלה משקפים אכן פולמוס נגד מגמות של רווקות שהיו קיימות בחברה היהודית בזמנו. כך ניתן להבין את דבריו הקשים של בן סירא נגד חיים בלא אשה בפסוקים ל-לא, וכן את השבח הבלתי מסויג כלפי הנישואין בפסוקים שלפני כן. אפשר, אם כן, שזוהי עדות ראשונה, מוקדמת בהרבה לכל העדויות האחרות, למגמות של פרישות ורווקות בחברה היהודית (ושמא דווקא בקרב הסופרים ותלמידיהם, בהשפעת התפיסות ההלניסטיות?). על מגמות כאלה במאות הראשונות לספירה, ומאבקם של חז"ל בהם, ראו שרמר, נישואין, עמ' 51-65.

¹⁰⁷ זהו השימוש היחיד בביטוי זה בבן סירא (אמנם סמנד שולח לאמור בפרק כו,ג, אך הגרסה שם מפוקפקת ביותר), והוא מבטא לכאורה אינטימיות חיובית (השוו שמואל ב יב,ג, ולא כדעת טרנצ'רד הכותב כי "it merely constitutes a poetic reference to one's wife" [Trenchard, *Ben Sira's View*, p. 30]). אולם, כיוון שהפסקה יוצרת רצף, ולא ניגוד, בין כל סוגי הנשים, שהרי מכולם צריך להיזהר, נראה כי השימוש בביטוי זה כאן נועד להדגיש דווקא את התפיסה שהסכנות צפויות מכל הנשים כולן, מ"זונה" ו"אשה זרה" ועד "אשת חיקך" הקרובה אליך ביותר (והרי זה ממש כפי שמתפקד הביטוי בדברים יג,ז; כח,נד).

¹⁰⁸ מעין "אל תהי כאריה בביתך" (ד,ל, כך כת"י ג וביווני, ראו דברי סגל על אתר), והשוו לדברי התלמוד "לעולם אל יטיל אדם אימה יתירה בתוך ביתו" (בבלי גיטין ז ע"א).

¹⁰⁹ כך בכת"י א, ואילו ביווני $\mu\eta\ \delta\phi\zeta$, ועל פיו מגיחים חוקרים רבים: "אל תתן לאשה נפשך" (טרנצ'רד אף סבור כי "תתן לאשה" הוא היפוך של הביטוי המקראי "ניתנה לאשה", ובן סירא רומז כאן כי מי שנכנע לסמכותה של אשתו, הופך את ההייררכיות, וכאילו הוא ניתן לה לאשה – (Trenchard, *Ben Sira's View*, pp. 87-88), אך קיסטר טוען כי אין צורך בהגהה שכן יש לקרא את הנוסח העברי במשמעות "אל תקנה", כלומר: תיתן, בדיוק כביווני (וזוהו אם כן משחק מלים עם 'תקנא' שברישא), ראו: M. Kister, 'Genizah Manuscript of Ben Sira', S.C. Reif (ed.), *The Cambridge Genizah Collections: Their Contents and Significance*, Cambridge 2002, p. 45. בין כך ובין כך נראית דעתו של טרנצ'רד, שהמדובר כאן הוא ביחסו של אדם לאשתו דווקא, ולא לנשים בכלל (ראו גם התלבטותם של Skehan and Di Lella, *Ben Sira*, p. 218, האם פסוק ב הוא השלמה לפסוק א [אשת חיקך], או הקדמה לפסוקים הבאים [אשה זרה]). כיוון שפסוק זה חורג מן המבנה הקבוע של "אל... פן" בפסוקים א-ו, מציע טרנצ'רד לראות בו תוספת לקובץ קדום, שנועדה לאזן את התמונה המשתקפת בפסוק א.

¹¹⁰ הטענה שעל הגבר לשלוט על נשיו, ולא לתת להן לשלוט עליו, חוזרת פעמים רבות בבן סירא ואף נקשרת במפורש לסכנה לכבודו של הגבר. כך דבריו בפרק מז, יט-כ ביחס לשלמה (כת"י ב): "נתתן לנשים פסליך, ותמשילם בגויתך, ו[ת]תן מום בכבודך", וכן ללא (כת"י ה): "בכל מעשיך

בן סירא אינו מדבר מתוך דאגה לאשה, אלא מתוך פחד ממנה. כל עניינו בפסקה זו, כמו לכל אורך הספר, הוא בגורלו של הגבר,¹¹¹ ובהקשר זה הוא מתריע גם מפני הקנאה לאשה שבבית. אין הבדל עקרוני בין התראתו מפני הקנאה, לבין התראתו מפני מעשים נמהרים אחרים כלפי נשים, מעשים העלולים לפגוע בגבר ולהכתים את שמו, כדוגמת "אל תקרב אל אשה זרה" או "העלים עין מאשת חן". לא אמפטיה, אלא פחד, עומד בבסיס הוראה זו, כמו כל אחיותיה בפסקה זו בפרק ט.¹¹²

פסוקים אלו, אם כן, אינם עשויים להתפרש כתקדים לשלילת הקינוי בבבלי. אדרבא, ההשוואה לבן סירא מדגישה דווקא את החידוש שבסוגיית הבבלי. בעוד בן סירא מסתייג מן הקנאה בגלל דאגתו לגבר, הרי סוגיית הבבלי מבטאת דאגה לאשה ולגורלה. דאגה זו היא העומדת בבסיס מימרת ריש לקיש כי הקינוי "מטיל קנאה בינה לבין אחרים", והיא זו שמביאה את הסוגיה לפרש מחדש את המשנה כאוסרת את הקינוי לחלוטין.¹¹³

היה עליון, ואל תתן מום בכ[בודך]". עניין הצורך לשלוט באשה, והחשש מפני שליטתה על הגבר, עומד גם במוקד תיאור האשה הרעה בפרק כה, טז-כו: אין מביש יותר מאשר "אשה מכלכלת [את] בעלה" (פס' כב, כת"י ג), שבעלה תלוי בה. עצתו של בן סירא היא או לשלוט באשה: "אל תתן למים מוצא ולאשה רעה ממשלה" (פס' כה, על פי היווני) או לגרשה (פס' כו). בעניין זה ראו ניתוחו היפה של ג'ק לויסון: J. Levison, *'Is Eve to Blame? A Contextual Analysis of Sirach 25:24'*, CBQ 47 (1985), pp. 619-620. החידוש בפסוקנו הוא, אם כן, רק בהוספת הצד השני, הקובע שגם קנאה יתירה עשויה להיות מסוכנת לגבר ולפגוע בשמו הטוב ובכבודו.

¹¹¹ כבר ציינו רבים כי הטיפול של בן סירא בנשים הוא תמיד מתוך השפעתם השלילית או החיובית על הגבר (כדוגמת "אשה טובה אשרי בעלה" [כו, א] מחד, ו"ר'ע אשה ישחיר מראה איש" [כה, יז] מאידך), ולעולם לא מתוך עניין באשה עצמה. לפיכך גם נראה כי צודק לויסון בטענתו כי 'אשה' בפרקים כה-כו יש לתרגם wife ולא woman (Levison, *'Is Eve To Blame?'*, p. 619).

¹¹² אף שבן סירא משתמש במוטיבים ותמות מקובלים בזמנו ביחס לנשים (Skehan and Di Iella, *Ben Sira*, pp. 90-91) דומה שצודקים קולינס וטרנצ'רד בקובעם שהוא מביא מוטיבים אלו לקצוות שקשה למצא להם אח ורע הן בסביבה ההלניסטית והיהודית של זמנו והן במקורות אשר מהם הוא שואב (לעיל הע' 104). וכך מסכם קולינס: "Ben Sira stands at or near the negative extreme of his society's attitude toward women" (J. J. Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Louisville 1997, p. 72).

¹¹³ הפער הניכר בין תפיסתו של בן סירא את דרך ה'טיפול' המומלצת ביחס לנשים לבין זו שראינו בבבלי בפרט ובספרות חז"ל בכלל, בייחוד בסוגיית חופש התנועה והפיקוח, מטיל בספק את טענתה הגורפת של טל אילן כי "אחת הסיבות העיקריות – אולי הסיבה העיקרית – שבגללה זכה ספר בן סירא לתפוצה ולחיבה חסרות תקדים בקרב עורכי התלמוד הבבלי, היא יחסו של הלה לנשים" (ט. אילן, 'יחסו של בן סירא לנשים וקבלתו בתלמוד הבבלי', מדעי היהדות 38 [תש"ס]). עמ' 105, השוו גם: J. Baskin, *Midrashic Women: Formation of the Feminine in Rabbinic Literature*, Hanover 2002, p. 32-33. דומה כי יש להבחין בהקשר זה בין התשתית האנתרופולוגית – שיח היצרים, הפיתוי וסכנות הנשים – שבה עשויה להיות קרבה בין החיבורים הללו (רון-צבי, סוטה, עמ' 279-281), לבין היחס אל הפרקטיקות המיניות והפיקוח עליהן, בהם רב המבדיל מן המשותף.