

יחידה ב: פרשות צרוע זב וטמא נפש, מעל, סוטה, נזיר (ה,א-ו,כא)

סקירה כללית ומבנה

העניינים הבאים העולים בספר במדבר, שיידונו ביחידה זו, נושאים אופי הלכתי מובהק. בהשוואה לצדדים ההלכתיים של הספר ניתן לומר כי ניסוחם שגרתי (על אופן ניסוחם הנוטה לסגנון הקזואיסטי עמדנו במבוא - הערות מקדימות). מדובר בענייני צרעת וטומאה, ובצדס מופיע גם אשם. בעיקרם, דובר בהם כבר בספר ויקרא, ובמובן זה יש בהם צד של השלמה, אולם, כאן הם זוכים להדגשים מיוחדים, ברוח הנאמר בדברי המבוא לחיבורנו בעניינין של המצוות בספר במדבר (מבוא - הערות מקדימות). אחריהם יופיעו ענייני סוטה ונזיר המיוחדים לספרנו.

מבנה היחידה איננו מסובך; מדובר בקטעי מצווה נפרדים המקיימים את הסדר הבא: 1. פרשת צרוע זב וטמא נפש (ה,א-ד). 2. פרשת מעל (ה,ה-ו). 3. פרשת סוטה (ה,ז-א). 4. פרשת נזיר (ו,א-כא). גם הבסיס למבנה פשוט ביותר - מדובר במצוות נפרדות בנושאים שונים. כל עיסוק במצווה פותח בדיבור מיוחד למשה - 'וידבר ה' אל משה לאמר'. שני הקטעים העוסקים במצוות הראשונות קצרים באופן יחסי, והשניים האחרונים ארוכים. הקשרים ביניהם, והזיקה התוכנית-רעיונית למבנה בכללותו, יידונו בהמשך.

צרוע זב וטמא נפש

הציווי בעניין צרוע וטומאות אחרות מנוסח כך: "צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש" (ה,ב), ובצדו מופיע נימוק מפורש לגמרי: "...ולא יטמאו את מחניהם אשר אני שכן בתכם" (ה,ג). ניתן אפוא לומר, כי הן הציווי והן הנמקתו מנוסחים במונחים של ספר במדבר, כשהדגש אינו מושם על הטיפול במצורע,¹ אלא על הרחקתו מן המחנה כדי להשיג בכך את מניעת טימואו. דוק, הפועל 'שלחו' חוזר ונשנה בפרשה:

"צו...וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש. מזכר ועד נקבה

תשלחו אל מחוץ למחנה תשלחו...וישלחו אותם בני ישראל... (ה,א-ד).

1 הצרעת תופסת מקום נרחב בפרשות 'תזריע' ו'מצורע' בספר ויקרא. לשם השוואה, בויקרא הניסוח של ההרחקה נוכח: "...בדד ישב מחוץ למחנה מושבו" (ויקרא יג,טו), אך בתוך שפעת ענייני האפיון והטוהרה, הוא תופס מקום מועט ביותר. גם הניסוח שונה מזה של במדבר - 'בדד' וימחנה מושבו' הם ביטויים שאינם מופיעים בספרנו, וראוי לעמוד על הקשר המיוחד לענייניו של ספר ויקרא. לא נעשה זאת כאן, אך נציין כי מוטיב ה'בדידות' חשוב מאוד בויקרא, בעוד שבספרנו הדגש שונה.

במיוחד בולטת הדגשת 'שלח' בפסוק הביצוע: "ויעשו כן בני ישראל וישלחו אותם...כן עשו בני ישראל" (ה,ד). ניתן היה כמובן להטעים את הביצוע בניסוחים דוגמת - 'ויעשו כן...כן עשו...', אך הכתוב איננו מוותר על האפשרות להשתמש ב'שלח', ואין זאת אלא, כי להדגשת השילוח נשואות ענייני, כפי שנראה להלן.

כידוע, ערעור סדרי הקדושה המנוסחים בצורה ברורה כל כך בספר במדבר, מוביל למוות (יחידה א). שלא כביחידה הקודמת, כאן אין מדובר במוות במפורש, ולא על ערעור סדרים במובן של פריצת 'הגבולות הגיאוגרפיים' של הקדושה; אך טומאה - במיוחד 'טמא לנפש' ו'צרוע' הפותח את הרשימה - מציינת או מסמלת מוות² (בהקשר הנידון מעניין הניסוח לגבי מרים: "אל נא תהי כמת...") יב,יא, שפרשתה [להלן, יחידה ז] חשובה מאוד להבנת העניין הנידון). במובן מסוים זוהי 'מחלה קדושה'³ אשר להרחקה, ההרחקה מן המחנה משמעותה פריצת גבול, הלא הוא הגבול של המחנה, שאיננו רק גבול החיים במובן שבו מתנהלים חיי היומיום של המחנה, אלא גבול היחידה הגיאוגרפית שאותה הציב ה' למסע בפרק ב (יחידה א). טענתנו היא כי מוצג כאן מצב הפוך למצבים של תחילת ספר.

בתחילת הספר: 'פריצת גבול הקדושה (בהקשר למשכן) ← מוות.'

בפרשתנו: 'מוות (טמא לנפש, צרעת) ← פריצת גבולות הקדושה (סילוק מן המחנה).'

ברור כי 'משוואה' אחרונה זו מתקיימת ביתר שאת לגבי 'טמא לנפש' שהוא קשור במוות ממש, ולא רק במוות מטפורי במידת מה כצרעת. הטענה העקרונית המקופלת כאן היא כי צרעת היא חריגה מסדר עניינים מסוים. כלומר, מאחורי ה'משוואה' הזו מקופלת בעצם הפרת סדר אחר. מקובל לראות בצרעת שבמקרא תולדה של גאווה.⁴ נזכיר, אצל מרים הייתה הבעיה כרוכה ב"...הרק אך במשה דבר ה' הלא גם בנו דבר..." (יב,ב), ובעקבותיה העונש: "והנה מרים מצרעת כשלג" (יב,ז). לא כאן המקום לעמוד על השיוך למרים דווקא, ולא לאהרון (ראו להלן ביחידה ז); מכל מקום, בפרשת מרים ברור למדיי כי מדובר על הפרת סדר הדברים

2 טמא נפש' הוא מונח כללי העשוי להתפרש גם כטמא מת. ענייני הטיפול המיוחד בטומאת מת תוך התייחסות מפורשת למוות יעלו בספרנו רק בפרשת חוקת (יחידה יא), וכאן ניתן לדבר על ענייני ההרחקה מן המחנה בלבד. לגבי הזיקה שבין מוות לצרעת, הרי זה סימול חזק, שכן המצורע משתנה בגופו באורח מהותי, ומורחק. לגבי זב', הסמל המקשר למוות פחות ברור, אך ניתן להבינו כקשור למוות משום שזיבה מציינת הפרשה שאינה טבעית מאברי הרבייה. הפרשה רגילה-טבעית עשויה להביא לחיים, ולכן בלתי טבעית עשויה לסמל את ההפך - מוות.

3 ראו: מי בר אילן, על המחלות הקדושות, קורות, טו, תשס"א-תשס"ב, עמ' כ-סב.

4 למשל עוזיה פורץ את גדרות הקדוש ומנסה להקטיר שלא כדין: "והצרעת זרחה במצחו" (דברי הימים-ב כו,יט-כ), והרי זו גאווה שאין למעלה ממנה, ואף הכתוב אומר: "וכחזקתו גבה לבו עד להשחית" (דברי הימים-ב כו,טז). וכך אנחנו מבינים את התנהגות גיחוי שחרג מתפקידו, ולכן: "וצרעת נעמן תדבק בך ובזרעך לעולם" (מלכים-ב ה,כו), בעוד שנעמן שגילה שפלות רוח וענווה, זכה להיפטר מצרעתו. האות של משה: "והנה ידו מצרעת כשלג" (שמות ד,ו) עשוי להיות מובן כהתראה נגד גאווה אפשרית עת יתמנה כבעל שררה.

הנכון, הפרה המשווה את הדיבור של ה' עם משה לדיבור אל מרים ואהרון, וכי יש גאווה גדולה מזו!! והנה, העניין לא מסתיים שם בענישה בצרעת, יש תוצאה נוספת, התוצאה של: "ותסגר מרים מחוץ למחנה שבעת ימים" (יב,טו).

כלומר הישוואה במקרה **מרים**: 'הפרת סדר הקשור בקדושה ← צרעת ← סילוק מן המחנה'.

אך בפרשתנו - ולמעשה גם בסיפור מרים - אין ערעור הסדר מלווה באיום מפורש במוות. אולי בגלל שבסופו של דבר, המחנה פחות קדוש ממערכת המשכן שיזכתה לציון אזהרה מפורש לבל יכנסו בה. ההיררכיה תופסת אפוא כבסיס גם בדיון הנידון, אם כי בצורה שונה; ובאופן כללי, אפשר לומר שעוברים מסוגיית המשכן, שענייני שמירתו העסיקונו עד כה, לענייני המחנה, שחרף צד של קדושה הכרוך בו נקשרים בו גם חיים רגילים. ההיררכיה המוצגת כאן קשורה בעקיפין לעניינים ערכיים מסוג אחר; לא מדובר רק בפריצת הגבול הטריטוריאלי של הקדושה, אלא בפריצת גבול רוחני באמצעות הגאווה, ששמלית גלומה בצרעת. נחזור לכך בניתוח מעשה מרים (יחידה ז).

נקודה חשובה לענייננו היא ההדגשה - **ויעשו כן בני ישראל וישלחו**...כאשר דבר ה' אל משה **כן עשו בני ישראל**. בשלושת ביטויי הביצוע באים לידי ביטוי הנכונות, ההיענות והציות. נזכיר כי זו המצווה הכללית הראשונה בספר (איננו מתייחסים לציוויים המיוחדים בענייני המפקד והיערכות המחנות). שאלת זימון המצוות והקשרן בספר אינה עולה כאן במפורש, ולמעשה ההתערורות בעם בקשר לביורו בענייני המצוות תוזכר מפורשות רק בפרשת פסח שני; אולם, כאן מופיעה מצווה העוסקת בעניינים שסביר להניח כי התחוללו באופן טבעי ואפיינו את חיי היומיום (גם במצוות פסח שני [יחידה ד] התערורו האנשים לענייני טומאה). אם כן, נרמזת כאן האפשרות כי בעיות תתעוררנה במחנה. במובן זה המחנה מתעורר מקיפאוננו שהיה היסוד המכונן ביחידה הקודמת. אפשר לראות בפרשה הנידונה מעין רמז מטרים למה שיקרה בפסח שני, בעיה שתתעורר תהיה 'מיידית' יותר בגלל גורם הזמן, אך היסוד נעוץ כבר כאן, והביצוע של בני ישראל היווה רמז עבורם שניתן לפתור בעיות במחנה.

בעסקנו בפרשה זו ובמקומה ביחידה, ראוי לציין כי הפסוק המסיים המדגיש את הביצוע ייחודי לה. אין הוא מופיע בדיונים במצוות הבאות ביחידה. מבחינה זו הוא מעניק לפרשה מבנה סגור - 'צו את בני ישראל **וישלחו**... **וישלחו** אותם...'. אפשר כי ההסבר לייחודיות זו נושא אופי טכני, רוצה לומר, הבעיות הקשורות במצוות הבאות עדיין לא התעוררו, ולכן לא היה ביצוע המצדיק נוסח כזה, וכאמור, ענייני טומאה שכיחים הם ביותר; אולם, אפשר כי המבנה המיוחד של הפרשה החותר להדגיש ביצוע, מלמד בסופו של דבר על היחס למחנה. לאמור, אין כאן רק קיום מצווה, שלם ככל שיהיה, אלא הפנמה של הצורך ביחס מסוים למחנה.

מעל בה'

הדינים הבסיסיים המופיעים בפרשה ברורים למדי ונקל לגלות בהם השלמה לדין 'אשם' בויקרא ה, אך באשר לפרטים, הכתוב לא אץ להסביר בפרוטרוט את הדינים הללו, ובפתיח - 'חטאות האדם', הוא מתנסח בכלליות שיש בה כדי לעמעם ואף להסתיר את המקרה הספציפי. גם הימעלי המאפיין את העבירה לא מוגדר היטב: "...איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם למעל מעל בה' ואשמה הנפש ההיא" (ה,ו).

הפסוק בנוי במבנה של גרעין מרכזי, כשניכר דמיון בין שני הקצוות:

<u>החוטא</u>	<u>החטא</u>	<u>החוטא</u>
איש או אשה	מכל חטאת האדם למעל מעל בה' ואשמה	הנפש ההיא

המבנה היסגורי עשוי להותיר רושם 'מוצקי' מאוד, אף כי בפועל לא ברור מהנאמר לאיזה חטאים בדיק הכוונה. זאת בפסוק הפותח המאפיין את העבירה,⁵ לעומת זאת, התגובה-תוצאה ברורה. היא מעמידה מקרה ברור יותר - 'השבת אשם':

"והתודו את חטאתם אשר עשו והשיב את אשמו בראשו וחמישתו יסף עליו ונתן לאשר אשם לו" (ה,ז).

ולחן יוצגו דינים מפורטים ובהירים המסתעפים מקביעה ברורה זו. אולם, נחזור ונדגיש, התוצאה ברורה למדי, אך לא המעשה עצמו, וניתן להובילו כמה כיוונים פרשניים. ברור שהדגשת **מכל חטאת האדם** מעניקה לו אופי כללי.

מה פשר הדגש המושם על 'למעול מעל בה'?! נכון כי ניתן להבין כי הימעלי זה מדובר בעצם בעבירות מוגדרות - שבעת שקר וכזב הנזכרות בויקרא פרק ה; אך בהתחשב בניסוח של ספר במדבר שלא פירט את העבירות, חשובה ההדגשה הערכית כי הנהג כך 'מעול בה', כביכול, זוהי פגיעה ברכושו של ה'.⁶ ניתן להבין זאת כמובן כדין כללי, אך עשויה להיות לכך גם משמעות מיוחדת בנסיבות של המחנה; במציאות של המחנה שהכול - כמובן, חוץ מחוץ למחנה - קדוש במידה כזו או אחרת. לפי ההיררכיות המקובלות בספרנו, אכן שייך להגדיר עבירה במונחים של 'למעול מעל', כלומר, פגיעה במשהו מקודש, ועדיין מתבקש לשאול מהו. טענתנו היא כי היסוד של אי-בהירות ואף עמימות בפסוק הפותח, חשוב מהותית כדי לטוות רקע לווידי הבא בהמשך, וממנו נסללת דרך לומר משהו בענייני הזיקה למחנה ומדרג הקדושה הגלום בו.

5 פרשנים מכנים את הקטע הזה על שם 'האשם והגול'. למשל, דעת מקרא: "גולות, אשם גולות, גול הגר והכהנים" (עמי נא). ליכט: "חוק האשם המושב לכהן" (א, עמי 61). אנו מכירים כמובן בפרטים ההלכתיים הנובעים ממנו, אך לעניינו של חיבורנו חשובה דווקא העמימות הספרותית המתירה הבנה כללית מאוד של העבירה הנידונה כאן.

6 באופן הזה מתפרש הימעלי ביהושע: "וימעלו בני ישראל מעל בחרם..." (יהושע ז, א). נלקח כאן משהו שקודש לה: "...קדש הוא לה; אוצר היבוא" (יהושע ו, ט), ששייך לו.

בהקשר זה חשוב הווידוי. וידוי כרוך בדיבור אל ה', והוא נמצא גם בקורבן אשם בספר ויקרא: "והיה כי יאשם לאחת מאלה והתודה אשר חטא עליה" (ויקרא ה,ה). בהקשר של ויקרא זה מעניין במיוחד משום שעל פי פשוטם של כתובים, לא וידוי ולא איזו פעולה מילולית אחרת, מצויים בקורבנות האחרים של הספר: על רקע קורבנות הספר ברי כי הדיבור-וידוי ייחודי ל'אשם', לו ורק לו.⁷ גם בפרשתנו יש עניין בווידוי משום שוידוי משקף פעולה מודעת,⁸ אדם אמור להיות מודע למה שעשה, ובדברו - מצהיר על כך; המודעות יוצרת את הקשר לדיבור שאף הוא אמור להיות פעולה מודעת. במדבר פעולת הדיבור חשובה במיוחד משום שהיא מתייחסת למשהו שנעשה בתוך המחנה כשאדם אפוף במסגרות על גבי מסגרות, והכול נראה כה טכני, כל כך ברור. לכאורה, המתווה הכללי מקרין בהירות - הגבולות ברורים והמצבים הקשורים לפעילות הדתית ברורים עד מאוד. ובאשר לפעולות, הכול נמדד ברמת הביצוע והציות. הזכרנו כי הניסוח של הפרשות הראשונות בספר במדבר משקפות יחסי 'ציווי-ציות' (יחידה א). על רקע זה בולט הווידוי המחייב מודעות החורגת ממבט טכני אל החטא. אם נסכם, מעבר לחשיבותה הרגילה, הפעולה הלשונית נושאת כאן אופי חשוב במיוחד.⁹ זאת משום שהיא עשויה להביא להתעלות על המסגרות החיצוניות של סדר גבולות מוגדרים ויחסי 'ציווי-ציות' מוגדרים. יש כאן מצב של התעוררות פנימית באדם המחייב מחשבה וחשבון נפש המובילים לווידוי. דומה בעינינו כי הרקע העמום של הפסוק הפותח, שאינו מגדיר היטב את העבירה ותולה את הבנתה - למצער עד לקריאת הפסוק הבא - במשהו שאינו מצוי בו, מחזק את המוטיב הזה. כביכול, עומדת בפני האדם רשימה (סמויה!) ובה מספר גדול של עבירות, והוא צריך להכריע באמצעות פעולה מחשבתית מה עשה; מתוך רקע של עמימות, הוא נדרש לברור את המקרה הספציפי שלו.

7 לפי ההלכה: "...ומתודה על חטאת עון חטאת ועל אשם עון אשם, ועל העולה מתודה עון עשה ועון לא תעשה שניתק לעשה...ויראה לי שלא מתודה על השלמים אבל אומר דברי שבח" (רמב"ם, הלכות מעשה הקורבנות פ"ג הי"ד-ט"ו), ואנו לא באנו אלא לפשוטו של מקרא. יפה הוא כינויו של יחזקאל קויפמן הממחיש פשוט זה - 'מקדש הדממה': מקדש-משכן שההקרה נעשית בו ללא דיבור.

8 דוגמה נאה לכך בסיפור עכן: "וויאמר יהושע אל עכן בני שים נא כבוד לה' אלהי ישראל ותן לו תודה והגד נא לי מה עשית אל תכחד ממני" (יהושע ז,ט). ברור כי יהושע אינו יכול לכפות 'תודה' (וידוי) על עכן; עכן חייב לעשות זאת מדעתו ומרצונו.

9 יש עניין לציון משחק לשון חשוב, לדעתנו, המקשר 'שממה' ל'אשמה': "ונשמו מזבחותיכם ונשברו חמניכם והפלתו חלליכם לפני גלוליכם. ונתתי את פגרי בני ישראל לפני גלוליהם וזריתי את עצמותיכם סביבות מזבחותיכם בכל משבותיכם הערים תחרבנה והבמות תישמנה למען יחרבו ויאשמו מזבחותיכם ונשברו גלוליכם ונגדעו חמניכם ונמחו מעשיכם" (יחזקאל ד,ז-ז). בדיון בחיבורנו זה אנו נמצאים במדבר 'שממה' ודנים ב'אשם'. אך העניין איננו מתמצה רק בכך: תחושת האשמה כמוה כשממה, מלמדת על ריקנות ותובעת מילוי.

בעיון ביחידות הראשונות בספר עולה כמובן שאלת פריצת גדרות וערעור הסדר הקיים. ביחידה הראשונה היו אלו גדרי הקדושה, וביחידה זו נוספו גדרות המחנה כולו בעניין טומאה, וכאן נוספו ענייני גזל שמשמעונו שבירת הגדרות הפרטיים של הרכוש, ובכך מתאשרת טענתנו כי עוברים כאן בעצם להיררכיה חברתית. כלומר, לא רק גדרות הקדושה והמחנה מהווים מכשול דתי בפני האדם, אלא גם רכושו של הזולת.

בדיונו זה נודעת חשיבות לניסוח: "ואם אין לאיש גאל להשיב האשם אליו האשם המושב לה' לכהן..." (ה,ח). למדו מכאן כי מדובר בגזל הגר', וזה בהחלט מצב ברור מאוד שיכול לבאר מציאות של 'אי-השבת האשם'.¹⁰ לענייננו, יואם אין לאיש גואל' משקף סטייה חמורה ובוטה מהדגם של 'הסדר המדברי' - סדר המחנה הכרוך בקיומן של משפחתיות וזיקות שושלתיות. זה מטרים מצבים כאלו שייסקרו בהמשך בפרשת ה'תלונות' (יחידה ו).

סוטה - ההשוואה לפרשות הקודמות

ניסוחה של פרשת סוטה נראה מסורבל, סרבול המגיע עד כדי קושי לראות בו מסגרת מאחדת ברורה וחד-משמעית. בדיון שלהלן לא נתמקד בהצעת דרך לגלות את האחידות המבוקשת, אלא נלך ברוח דבריו של פרשן חשוב שראה את 'השאיפה העזה להדרכה יפה יפה המובעת בפרשה כמה שמוביל לסיבוך'.¹¹ ניתן כמובן לנסח זאת אחרת, ולטעון כי הסיבוך הופך להיות מאפיין ואף ז'יאנר בפני עצמו, ולענייננו חשוב לצייץ כי בהדרכה המדוקדקת יש כדי להתוות סדר מסוים ברור ומתוחכם גם יחד, ובו טמון המעבר לסדר שונה מהסדר המשפחתי העולה מעיון חיצוני בפרשה.

בפתח הדברים נעיר כי פרשת סוטה משובצת בספרנו בהקשר מסוים, ועל כן, מעניין להשוותה לדניים האחרים ביחידה. בצרוע וטמא הפותחים את היחידה נאמר: "וישלחו מן המחנה...מזכר ועד נקבה תשלחו אל מחוץ למחנה תשלחום" (ה,ג); במעל: "...איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם למעל מעל בה'..." (ה,ו); וכן בדין נזיר שבה אחר פרשת סוטה: "איש או אשה כי יפלא לנדר נדר..." (ו,ב).¹² ואילו כאן, הדניים שיוצגו תופסים לכאורה לגבי אישה בלבד. דיונו של הלך יישוב גם סביב נקודה זו.

הזיקה לפרשה הקודמת עשויה להתקבל באמצעות המילה 'מעל'. שם: 'למעול מעל בה', ובפרשתנו: "איש איש כי תשטה אשתו ומעלה בו מעל" (ה,ג). אולם,

10 'גזל הגר' הינו החידוש ההלכתי שבפרשה המיוחד לה, גם אנו מחפשים חידוש, אך בתחום הסגנוני-רעיוני.

11 ליכט, א, עמ' 72.

12 מעניין שבפרשת טמא מופיע הקישור לשני המינים באמצעות הכינויים - 'זכר ונקבה' ולא 'איש או אשה'; אולי הבלטה זו באה בגלל צד גופני טכני שיש בטומאה זו.

כאמור, שם הימעלי יכול להיות פרי מעשיהם של איש ואישה גם יחד, וכאן הוא מצטייר כזה של אישה לבדה. דומה כי הכפל 'איש איש' בפתחת הפרשה, הגם שיכול לשאת פשר בפני עצמו,¹³ עומד במעין ניגוד מבליט ל'איש או אישה' של שתי הפרשות השכנות. כביכול, הכפילות 'איש איש' עומדת כנגד כפילות אחרת המקיימת עמה משחק לשון; וזו שלפנינו באה להדגיש כי מה שהיה מכוון ל'איש ואישה' מכוון עתה ל'איש ואיש' - 'איש' נוסף ובא במקום 'אישה', כשמיידי אחר כך באה 'אשתו' כדי לבאר במה עסקינן. הנה כי כן, במקום אישה המוצגת כנושאת מעמד דתי ואחריות השווה לאיש בפרשות הקודמות ובזו הבאה, כאן באה 'אשתו' - מה שהיא עושה בפרשתנו נמצא בזיקה מתמדת לאיש. להלן נסיף דבר מה גם אודות הימעלי בפרשתנו, אך כבר בשלב זה נציין כי מול - 'איש או אישה...למעול מעל בה' של הפרשה הקודמת, עומד בפרשתנו - '...אשתו ומעלה בו מעלי, ואין כהשוואת הצירופים הזו כדי להדגיש את הניסיון, לכאורה, לצייר את החטא שלה בזיקה לבעלה ולא לאלוהיה, לכאורה! ויחד עם זאת, ברקע חבוייה השאלה האם אחר הדגשות סמוכות של שוויון בענייני המעל ניתן בכלל להפריד בצורה כה בוטה בין דין האיש לזה של האישה. בהשוואה לפרשות הקודמות ניתן להצביע על התפתחות גם במהלך היגיאוגרפי - יחסי 'פנים-חוץ'. ביטמא' לסוגיו מתבצע 'שילוח החוצה מן המחנה'. ב'אשם', מתן לכהן - 'לו יהיה'; כלומר, לגורם מקודש, אך זאת מבלי שהמשכן יוזכר במפורש; ואילו בסוטה מתקיימת תנועה ממשית פנימה אל המשכן. כלומר, יש כאן מעבר - אולי מהפך - בין תנועה החוצה, מהקודש החוצה, לתנועה פנימה אל הקודש, ממש אל הקודש (ולא בהכרח לשם קורבן!). זה מחדד מאוד את המגמה שתלך ותודגש להלן. תמציתה, יש בקודש לא רק גורם של הרחקה בעטיו של סיכון ובכוח תפיסה כי הקדושה מסוכנת, אלא גם התקרבות לצורך מימוש ערך חברתי מסוים הקשור בסוטה, שאותו עדיין יש מקום לברר.

בדומה לפרשת צרוע וזב, גם בפרשתנו הדגש מושם על טומאה. כאן המעשה גורם לטומאה: "והיא נטמאה...והיא נטמאה..." (ה,יד-טו), אך יש גם דגש חברתי. ניתן אולי לדבר על שיעבוד של כוחו של איש - כוח בהשוואה לזה של אישתו, שתולדתו בנורמות חברתיות ידועות - למשכן. כלומר, מדובר בהפקעה של סמכות שהנורמות מקנות. סמכותו של האיש עוברת למשכן, ואם המשכן הצטייר עד כה כמקום השכינה¹⁴ שיש לו קדושה עצמית, קדושה הכרוכה בהשגבה של הקודש ובהרחקה ממנו; הרי

13 "איש איש... - כפל הלשון איש איש שייך לסגנון חוקי התורה..." (דעת מקרא, עמ' נד), והוא מביא שם דוגמאות.

14 אנו ערים לכך שבחרנו בביטוי לא-פשוט, באופן כללי בעקבות הנאמר בשמות: "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם. ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן..." (שמות כה,ח-ט). בספר במדבר מובלט 'אוהל מועד', אך הכתוב משתמש גם ב'משכן', הגם שלא נאמר בספר משהו בנוסח - 'ושכנתי בתוכם'. מכל מקום, בהבנה משתמש מוכיר שכינה בתוך בני ישראל, התרנו לנפשנו להשתמש בביטוי המאוחר - 'מקום השכינה' בהקשר דומה במקצת.

שכאן הקדושה 'יורדת למטה' ומנוצלת למען ערך חברתי מסוים - בירור עניין שבינו לבינה. לדעתנו, הקדושה פועלת כאן נגד קנאות, ובמובן מסוים ובמשמעות סמלית, גם נגד נוודות העשויה לשרת מגמות סמליות של פריצת גדר ומאבק בקביעות ובסדר הקיים. וכאן עולה נקודה חשובה נוספת באשר למבנה ספרנו. סוגיית קנאה באישה עשויה לשרת כמעין הטרימה לפרשת קנאה אחרת - זו של פנחס (יחידה יד).¹⁵ ניתן דעתנו לביטוי 'תורה' הנזכר כאן. הוא טעון כמדומה במשמעות ממסדת, מארגנת:

"זאת תורת הקנאת אשר תשטה אשה תחת אישה ונטמאה. או איש אשר תעבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו והעמיד הכהן את האשה לפני ה' ועשה לה הכהן את כל התורה הזו" (ה,כט-ל).

לפי זה 'תורת קנאות' מציג לכאורה עניין פשוט - סיכום הדברים שנאמרו כאן המנחים איך לפעול במקרה של קנאת הבעל. אולם, בראייה אחרת המושג 'תורת קנאות' שרוי במתח פנימי עז. משהו בסיסי ועמוק ב'תורה' הוא סותר ל'קנאות' - תרתי דסתרי. 'תורה' פירושו קובץ הוראות, ולכן, תורה משקפת סדר במובן ההלכתי, לעומת זאת, קנאות פוגעת בסדר, שכן מאפשרת פעולה של יחיד במצב שאין בו פתרון הלכתי מוסכם ומקובל. וכאן מגויסת המערכת המסודרת של המשכן והמשמעות המסודרת של ה'תורה' נגד ניפוץ הכבלים הגובל בפראות הגלומה בקנאות שעלולה להתעלם מכל אלה.

השוואות לדברים ולויקרא

כדי לעמוד על ייחודו של ההיגד המקופל בכתובים שלפנינו ניעזר בשתי השוואות. האחת קשורה לספר דברים. גם שם נאמר כי 'המקום הקדוש' משמש נקודת התכנסות למבקשי בירור. סימני שאלה מרובים המלווים - לדעתנו בהכרח - את החיים הדתיים, אמורים להיות מוסרים שם:

"כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דין לדין ובין נגע לנגע דברי ריבת בשעריך וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך בו. ובאת אל הכהנים הלוים ואל השפט אשר יהיה בימים ההם ודרשת והגידו לך את דבר המשפט" (דברים יז,ח-ט).

אולם, בספר דברים יש לפתרון אופי רציונלי - בירור שמקורותיו, הגם שלא נאמרו שם במפורש, קשורים לידיעה במובן הפשוט, מידע המצוי בחזקת הממסד המצוי שם. ואילו בפרשתנו, למרות שלכאורה יכול היה עניינה להיכלל בהבחנה עקרונית בין 'טמא לטהור' או בין 'דין לדין', הרי שמעורבות היערי של המקום הקדוש מחזקת מבט מעין מאגי על הקדושה; כביכול, נוצרת כאן קדושה 'יחפצית' המרוכזת במישרין

15 בהקשר זה מעניינת גם ההשוואה למעשי אליהו הרוקם קשר בין נוודות וקנאות. ראו להלן בדיונו בפנחס (יחידה יד).

במהות חומרית, ופועלת במישרין על הגוף, ללא איזושהי סמליות ידועה המכוונת לרוח. דומה בעינינו כי מה שעשוי להיראות כמבט מאגי הוא בעצם נקודת המבט האופיינית לספר במדבר המגדיר גבולות חדים בין הקדושה לעולם האחר וגוזר עונשים חדים לחוצה גבולות אלו. יתירה מזו, וכאן נרמז למעין פרדוקס, אפשר שהשימוש במה שעשוי להיראות מאגי הוא בעצם פולמוס סמוי נגד מאגיה כזו; רוצה לומר, לא העפר חשוב אלא התפיסה החברתית המסומלת בו, והיא שהקודש מנוצל לצרכים חברתיים. אם יש מן הצדק בגישתנו זו, הרי שמה שעשוי להתפרש כשיטת גילוי אפקטיבית במקרים קשים של סבך משפחתי, ולהפיג מבוכה שהיא כה בעייתית ביחס לסדר המשפחתי הרגיל,¹⁶ הופך בסיס ונקודת זינוק ליצירת סדר אחר הרואה את המקום הקדוש בהקשר חברתי מיוחד. במובן זה ניתן לדבר על המגמה למאבק בסדר הפשוט של משפחתיות המעדיפה את מעמד הבעל, וחתירה לביסוס סדר שונה מהותית. חשובה גם השוואה לפרק ה בספר ויקרא העוסק בקורבנות אשם. למעשה, מדובר בסדרת השוואות.

במדבר

"...ומעלה בו מעל" (ה,יב) "נפש כי תחטא ומעלה מעל בה" (ה,כא)
 "ונעלם מעיני אישה... ועד אין בה" "והוא עד או ראה או ידע" (ה,א)
 (ה,יג)
 "והיא נטמאה" (ה,יג) "אשר תגע בכל דבר טמא" (ה,ב)
 "והשביע הכהן את האשה בשבעת" "ונפש כי תחטא ושמעה קול אלה" (ה,א)
 האלה" (ה,כא)

דומה כי הדמיון באוצר המילים איננו מקרי. מדובר על מצב בסיסי דומה של 'טומאה' ו'מעל'. אך הנסיבות שונות, בויקרא המעל הוא בה', ובספרנו בבעל. אולם, התמונה מורכבת יותר, ודומה כי ניתן למשוך כאן קווים של זיקה ואולי סוג מסוים (מושגי!) של התפתחות. הנה, למרות שבויקרא העיקר הוא המעל בה', שזורות שם גם דקויות הרומזות לבעיה חברתית. מדובר שם במצב של:

"נפש כי תחטא ומעלה מעל בה'... והשיב את הגזלה אשר גזל או את העשק אשר עשק..." (ויקרא ה,כא-כג);

גזלה הרי היא עבירה חברתית. גם העיסוק ב'קורבן עולה ויורד' הקודם לקורבן זה: "ואם לא תשיג ידו..." (ויקרא ה,יא), רומז לבעיה חברתית משום שהוא מכונן הקרבת קורבן לפי הדרכת מצב כלכלי. כאן בפרשת סוטה, מכיוון שהמשכן כל כך 'מעורב', המעל הידוע בבעל הופך בהכרח להיות גם בה'. דומה כי גם שכנותה של הפרשה הקודמת בסדר העוסקת במישרין במעל בה', פועלת באופן דומה; קרי, מזכירה

16 ידוע ניסיון הביאור של ענייני הסוטה בהתייחס לטקס 'האורדל' הקדום, שהיה נפוץ בתרבויות רבות, המנסה לגלות אשמים בצורה מאגית. ההבדלים כמובן מהותיים. ראו אצל ליכט (א, עמ' 67-69).

כי מעל שביסודו כרוך בבעיה חברתית, נתפס בתורה כמעל בה'. והדברים, לא רק להחמיר בשיפוט האישה באו, אלא גם כדי להפקיע את דינה מן הבעל ולהעבירו לה; למשכן.

אשר למנחה המובאת על ידי הסוטה, זו דומה למדיי למנחה ידועה בספר ויקרא. בויקרא מצוי בפרק הנידון - פרק ה שעמד בבסיס ההשוואה הקודמת - 'קורבן עולה ויורד'. הנקודה 'הנמוכה' שבקורבן זה:

"...והביא את קרבנו אשר חטא עשירת האיפה סלת לחטאת לא ישים עליה שמן ולא יתן עליה לבנה כי חטאת היא" (ויקרא ה,יא).
 ובפרשתנו נאמר:

"...עשירת האיפה קמח שערים לא יצק עליו שמן ולא יתן עליו לבנה כי מנחת קנאת הוא מנחת זכרון מזכרת עון" (ה,טו).

מובן שניתן להבין את ההימנעות מלדרוש שמן ולבונה במנחה של ספר ויקרא כהתחשבות בעניי¹⁷ כלומר, עשוי להתקבל הסבר פשוט מאוד לייחודו של המצב בויקרא; ובכל זאת, לדעתנו, המיוחדות בויקרא, המעניקה למקרה הסבר העומד בפני עצמו, אינה הופכת את הקשר שהוצג כאן למקרי. התפיסה המוצגת כאן היא כי יש זיקה בין ענייני האשם השונים בויקרא לפרשת סוטה, ולכן זה גם קושר את פרשת סוטה לפרשת האשם שקודמת לה. עניין מקשר מהותי הוא פעולת הדיבור. פעולת הדיבור הרשמית של האישה בפרקנו קשורה בשבועה:

"והשביע אתה הכהן ואמר אל האשה אם לא שכב איש אתך ואם לא שטית טמאה תחת אישך... והשביע הכהן את האשה בשבעת האלה ואמר הכהן לאשה יתן ה' אותך לאלה ולשבעה בתוך עמך... ואמרה האשה אמן אמן" (ה,יט-כב).

שבועה היא נוסחה קבועה למדיי של דיבור. יש לה דפוס ידוע וקודים ברורים. לכאורה, סוג כזה של דיבור 'חותם' את עצמו, ואיננו מעודד היענות ותגובה. ובכל זאת, משיצא הדיבור לחללו של עולם, דומה שחבויה סביבו הציפייה שיוצר דיאלוג. דיבור גורר דיבור, ובעקבות דיבור השבועה עשוי להתפתח דיבור נוסף, למשל, שהאישה תתודה או שהאיש יתודה. נדגיש, מצב הקנאות הוא מצב 'מעשי' מאוד, ביטוי בפעולה ובעשייה, והוא מתאפיין במצב של מזעור הדיבור האפקטיבי, עד כדי היעדר דיבור. דומה, כי כאן רמז גם האופן שניתן לצאת מתוך התסבוכת הזו. הדיבור הוא הפתרון. כאמור, כאן דיבור פורתא - שבועה, אך זהו הכיוון!

סוטה - סיום וסיכום

נסיים בחזרה לזיקה שבין המצב של סוטה לאיש. נזכיר, שלוש הפרשות ביחידה הזו חלות בין על איש ובין על אישה, וכאן, בפועל, רק על אישה. אפשר כמובן לציין

17 זה עולה מהניסוח המפורש שם - 'ואם לא תשיג ידו'! וראו מה שנאמר למעלה על רגישות חברתית בקורבנות.

שסוטה משקפת נורמה קדומה המתירה לאיש לקנא, והתורה מאשרת זאת במין היתר של בדיעבד, היתר שמלווה מן הסתם בציפייה סמויה שיהפוך לאיסור,¹⁸ וניתן כפי שצינינו גם לשלוח רמז לחלל הנוגע בשאלה איך נאבקים בה באמצעות עידוד הדיבור.

בהקשר זה מעניין לתת את הדעת לפסוקי הסיום:

"זאת תורת הקנאות אשר תשטה אשה תחת אישה ונטמאה. או איש אשר תעבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו והעמיד את האשה לפני ה' ועשה לה הכהן את כל התורה הזאת. ונקה האיש מעון והאשה ההוא תשא את עונה" (ה,כט-לא). בפשטות, המילה 'אוי' מצביעה על מצב בן שתי אפשרויות - הראשונה או השנייה. הראשונה, קודמת ל'אוי' - האישה סטתה. השנייה, זו שתוצג בקצרה אחריו - האיש קינא.¹⁹ לכאורה, המצב הטמון ב'ונקה האיש מעונו' לא עמד בכלל על הפרק; אך דומה כי יש לאפשרות הזו רמז מקופל בשורות הנאמר לעיל. ניתן דעתנו, כל הפרשה הקודמת מדברת על עוונה של האישה:

"והיתה אם נטמאה ותמעל מעל באישה...ואם לא נטמאה האשה טהורה היא ונקתה ונזרעה זרע" (ה,כז-כח),

אך אין להתעלם מהאפשרות של - 'ואם לא נטמאה'; ברור, הגם שלא נאמר במפורש, כי מדובר כאן בחשד שווא. דוק, דווקא מתוך ההנחה שמשפט 'המים המאריים' הוא מוחלט, רומז כאן כתוב לאפשרות של חשד שווא! חשד זה לא היה בגדר הרהור אוורירי, בהתייחס לפעולת הדיבור המובלעת בו, מתקבל מצב של הוצאת שם רע.²⁰ הניסוח הזה מקביל לניסוח בפתחה:

"ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו והוא נטמאה או עבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו והיא לא נטמאה" (ה,יד-טו).

אומנם, הניסוח בפתחה אינו כה ברור בכל הקשור לאחריות אפשרית של הבעל, והדגשת 'ונקה האיש' (ויש כמדומה גם משמעות במשחק הלשון המקשר: 'קנא' - ניקה'), המבארת כי יש ממה לנקותו, נשמרה לסיומם של דברים; אך ההשוואה

18 דומה בעינינו שזהו המצב גם בעניינים נוספים בתורה, כשמצבים שביסודם אינם כליל השלמות ויש בהם יסוד שלילי ברור, הופכים למותרים במין היתר של בדיעבד, כשהציפייה הסמויה היא שבמשך הזמן יהפוך היתר שבדיעבד לבלתי נחוץ, בבחינת 'לא מדובשך ולא מעוקצך'. כדוגמה אחת נזכיר את העבדות בחומש שמות, הפותח בסיפור השחרור מעבדות, וברור שדעתו עליה שלילית ביותר, ובכל זאת, התורה העבדות בהגבלות קשות והופכות את מי שקנה לו עבד למי שקנה אדון!

19 רש"י על אתר מושה ל'אוי' נודעי' (שמות כא,לו): "אם איש קנאי הוא לכך העמיד את האשה". ואכן, 'אם' מציג אפשרות שונה.

20 בחרנו במונח 'הוצאת שם רע' השונה לכאורה מהמשמעות המקראית המדויקת שלו: "כי יקח איש אשה ובא אליה ושנאה. ושם לה עלילת דברים והצא עליה שם רע ואמר את האשה הזאת לקחתי ואקרב אליה ולא מצאתי לה בתולים..." (דברים כב,יג-יד). ובכל זאת, יש צד עמוק של דמיון בין המצב המובלע בטיעון שלנו בהתייחס לסוטה, לבין המצב בספר דברים.

לפתחה רומזת למודעות החולפת בפרשתנו כחוט השני, כי קנאה זו יש בה צדדים של בעייתיות ואף יותר מכך.

ביטוי בחתימה החשוב לענייננו הוא - 'תורת הקנאות': "זאת תורת הקנאות...ועשה לה הכהן את כל התורה הזאת..." (ה,כט-ל), והרי ציינו קודם כי עצם השימוש במושג ה'יתורה' עשוי להכפיף עולו על הקנאות, ולהכניסה תחת 'סורג ובריחי' מוסריים ומשפטיים. אשר לתוכנו, הסיום מבטא את אשמת האישה: "ונקה האיש ההוא מעון והאשה ההיא תשא את עונה" (ה,לא); לבד מהדגישו את האפשרות שצוינה לעיל כי יש לאיש עוון, ברור כי אם יש עוון לאישה הרי היוודעו בעולם קשור ל'תורת הקנאות', ולא להתפרצות הקנאה של האיש, שיכולה כידוע לבוא לעולם מכל מיני דרכים, מהן אלימות וחסרות רסן.

בסיכום, יש בפרשה זו מפגש בין צורות סדר שונות. סדר הקדושה המתבטא בנוכחותו הפעילה של המשכן, וסדר המשפחה שבו נבעו פרצות. בפרקים הראשונים של ספר במדבר שתי המערכות של הסדר מצטיירות כפוסעות יחדיו ומשלמות אחת את השנייה באופן שיוצר סדר-על של משפחתיות ושושלתיות המשתלבות בארגון המערכת המקודשת, מהמפקד למיקום המשכן. עתה מתברר כי התורה מיטיבה לדעת שלפרקים שילוב זה הוא חיצוני ואף מדומה - יש חריגות של סטייה (סוטה) וקנאות הפורצים פרצות ומערערים את הקיום המשותף. בהערת סיכום ליחידה זו נחזור לכך.

נזיר - עמידה מול הציוויליזציה

הנזירות מוגדרת בפרשתנו כינדר': "איש או אשה כי יפלא לנדר נזיר להזיר לה" (ו,ב). לאור ניסוח זה, ניתן לומר כי מובלט כאן עניין הדיבור. בצד זה, יש כאן הרחבה משמעותית של מושג הקודש המלווה אותנו מתחילת הספר; בדרך כלל כעומד ברקע, מבלי שיעשה שימוש מפורש מרובה במילה עצמה.²¹ כאן מדובר בקדושה מפורשת: "...עד מלאת הימים אשר יזיר לה' קדש יהיה..." (ו,ה). אם בפרשת סוטה נוצר מצב של תפיסת 'מים קדושים', ובמובן מסוים נוגעת בקדושה גם קרקע המשכן ("ולקח הכהן מים קדשים בכלי חרש ומן העפר אשר יהיה בקרקע המשכן יקח הכהן ונתן אל המים" ה,יז), כאן הקדושה 'עוברת' לאדם שמגביל עצמו. ואם ההגבלה המקדשת נשאה עד כה בעיקר אופי גיאוגרפי-טריטוריאלי, והתבטאה בתחומים ידועים של משכן ומחנה, כאן מעורבים בקידוש שיקול דעת והכרעה אישית. יחד עם זאת, יש כאן שבירה של סדר מסוים, מאבק נגד הסדר של הציוויליזציה הנכנע בפני אי-הסדר של המדבר.

21 המילה 'קדש' נזכרה גם ביחידה הראשונה בספר במדבר: "כי לי כל בכור ביום הכתי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי לי כל בכור בישראל..." (ג,יג). אולם, בדיונו ביחידה זו, בכל הקשור לענייני המחנות והמשכן, אנו מרבים לדבר על קדושה כמושג, אף שזה איננו מפורש בכתוב.

נסביר, סמליות הגפן התופסת כאן תפקיד כה מרכזי ברורה מאוד; במובנים של ימי קדם נכון כמדומה לכנותה 'פאר הציוויליזציה'²². בהינתן המצווה - ואנו מניחים שלזמן הינתן המצווה יש משמעות (ראו: מבוא - הערות מקדימות) - נמצאים הנמענים במדבר, שבפועל אין בו גפנים. יתירה מכך, המדבר במשמעות הרחבה של המושג, בייצוגיותו, הוא אויב הגפנים.²³ לפי הדגם הקיצוני של מצוות הניתנות לשעתך (ראו: מבוא - הערות מקדימות), אין הרבה משמעות לקיום מצוות נזיר דווקא במדבר. אולם, טיעון זה תקף בכל הקשור לביצוע המעשי, והיעדר אפשרות סבירה לקיים את המצווה במדבר איננה שוללת את הסמליות של התחברות למדבר. נהפוך הוא, אולי דווקא כשמצטמצמת האפשרות לעיסוק בגפנים במובן הבוטני-חקלאי, מתעצם מעמדן הסמלי. למה כוונתנו? אם הגפן מיטיבה לייצג את הארץ הנושבת, הרי בהסתייגות מן הגפן הגלומה באפשרות שנותנת התורה להתנור, יש משום מקבילה ל'הליכה' אל המדבר; ובידוע שגם בתולדות ישראל בתקופת המקרא היו תנועות שפנו אל חיי הנדודים, ואגב כך גזרו על עצמן התנורות מין.²⁴ אם כן, הכיוון ברור, הדרך הכללית של העם הולכת מן המדבר אל ארץ כנען שהיא 'ארץ נושבת'. אולם, בדיני נזירות יש משום חזרה מבוקרת וזהירה אל מה שגלום במדבר, אותו צד של ראשוניות שעלול להוביל - מנקודת ראות סמלית כמובן - לערעור סדרים חיוניים, אך לעתים יש צורך בקורטוב ממנו כדי להימנע מקיבעון מחשבתי והתנהגותי.

נזירות מול כהונה

ערעור סדרים במה? הנזירות, במיוחד צד גידול השער שבה, עשויים להיתפס בראש ובראשונה כמתקפה מהותית על סדר הכהונה.²⁵ ברמה העקרונית, זאת משום

22 לא ניכנס כאן למשמעות הגפן כגידול המחייב דרגה ציוויליזציונית גבוהה, בגין היכולות החקלאיות המופגנות בגידולו. החשוב בעינינו הוא שהגפן בגין כוחו המשכר של היין מאפשרת שליטה על הזיכרון - ביטולו על ידי אקט של השכחה. לשיטתנו המשחרת אחר הסמליות, יש טעם להזכיר כי גידול הגפן של נח אחר המבול הוצג כגידול ראשוני, לא משום שהוא חיוני לגוף, אלא משום שהוא מסמל דבר מה; הוא חיוני לשכוח בצורה מודעת.

23 זה עולה למשל בנבואת ישעיהו בפרק ה המציגה את 'משל הכרם', שם מראה הנביא כיצד השממה המיוצגת על ידי רועי הצאן משתלטת שלב אחר שלב על הכרם עד שזה מחשב להיעלם. וכן במקומות נוספים.

24 הירכבים' אופיינו בספר ירמיהו כך: "כי יונדב בו רכב אבינו צוה עלינו לאמר לא תשתו יין אתם ובניכם עד עולם. ובית לא תבנו וזרע לא תזרעו וכרם לא תטעו ולא יהיה לכם כי באהלים תשבו כל ימיכם..." (ירמיהו לה, ו-ז). ראו: נספחים.

25 לפי מעשה מפורסם של חז"ל, גידול השער נתפס דווקא כסמל ליופי וגאווה: "אמר שמעון הצדיק: מימי לא אכלתי אשם נזיר טמא חוץ מאדם אחד שבא אלי מן הדרום, יפה עינים וטוב רואי, וקווצותי סדורות לו תלתלים. אמרתי לו: בני מה ראית לשחת שער נאה זה?... " (בבלי, נזיר ד ע"ב). מובן שנורמות משתנות. מכל מקום, לפי פשוטו של מקרא נראה כאן דווקא הגידול כהיפוך סדר הציוויליזציה. הגידול מכניס למצב של טבעיות!

שאדם נטול זיקה משפחתית לכהונה מגיע לדרגה של קדושה²⁶ בכוח פעולה פשוטה באופן יחסי שעיקרה הדיבור - קבלת הנזירות. יש בהנהגות הנזיר משהו שמזכיר את הכהונה, ויש משהו הפוך. הנה, ההתנתקות מן היין מזכירה דינים מקבילים בעולמה של הכהונה,²⁷ והוא הדין בהתייחסות לטומאה, כפי שעולה מספר ויקרא.²⁸ לעומת זאת, סדר הכהונה תובע הופעה חיצונית נאותה - 'בגדי קודש' המייצגים את קדושת הכהונה,²⁹ בעוד שבנזיר יש משהו מנוגד לכך. אם הכהן הגדול אופיין ב"את ראשו לא יפרע" (ויקרא כא, ג) הרי שבנזיר: "גדל פרע שער ראשו" (ו, ה). מנגד, יש בענייני השער גם צד של דמיון הנובע מן ההשוואה: "...כי נזר שמן משחת אלהיו עליו..." (ויקרא כא, ג) אצל הכהן, מול: "...כי נזר אלהיו על ראשו" (ו, ז) בנזיר. איזה 'נזר אלוהי' קשור בראש שניהם? המילה 'נזר' משותפת, אך המהות שונה. אצל הכהן הגדול זה קשור למשיחה, ואצל הנזיר לשער. הבסיס דומה, אך הדגם שונה. אצל הכהן שימוש ב'שמן' שהוא תוצר הציוויליזציה,³⁰ אצל הנזיר - הפקרת השער לגידולו הטבעי כנגד צו הציוויליזציה. מעבר לכך, ברור שההבדל הגדול הוא בתפקוד. אין בנזירות איזושהי רמיזה לאפשרות של תפקוד הנזיר ככהן, לכן ברור שיש הבדל מהותי בין קדושה זו לזו. יתירה מזו, בהקרבת הקורבנות בסוף הנזירות, או בעת הפרתה, הנזיר תלוי בכהן - מה שמחזק את ההבדל ביניהם; ועדיין, אין הבדל זה משנה את קביעתנו המהותית, שמוחלת כאן קדושה לגבי אדם שאיננו יונק מן הקדושה המשפחתית של הכהונה. אם נוביל את הרעיון המובע כאן מעט 'קדימה' נוכל לטעון כי בספר דוגמת במדבר, שבו מעמד הכהונה מובלט פחות בגין העלאת קרנם של הלויים, נחוש בתופעה דומה גם לגבי פעולתו של הנזיר. נוכחותו בספר תורמת לצמצום מעמדה (הסמלי!) של הכהונה.

הזיקה לפרשת סוטה

נאמר דבר מה אודות הזיקה לפרשת סוטה: "ופרע את ראש האשה..." (ה, יח), מול: "גדל פרע שער ראשו" (ו, ה). כמו שבמקרה הסוטה יש 'פריעה' - שיבוש של סדר השער התקין במעין שינוי שיש בו צד של עונש, כך גם אצל הנזיר יש שינוי בשער. אולם, אצלו השינוי מתחולל בכוחה של הטבעיות וההמשכיות: "כי נזר אלהיו על ראשו" (ו, ז). ה'פרעי' מפר נורמה ידועה, אך בהיותו ממשיך המצב הרגיל, יש בו מעין חזרה

26 היות הכהנים קדושים היא בגדר ציווי הלכתי: "קדשים יהיו לאלהיהם ולא יחלו שם אלהיהם כי את אשי ה' לחם אלהיהם הם מקריבים והיו קדש" (ויקרא כא, ו).

27 בפרשת שתויי יין: "וידבר ה' אל אהרן לאמר. יין ושכר אל תשת אתה ובניך אתך בבאכם אל האל מועד ולא תתנו תקת עולם לדורותיכם" (ויקרא ט, ט-ט).

28 טומאה: "...אמר אל הכהנים בני אהרן ואמרת אלהם לנפש לא יטמא בעמיו..." (ויקרא כא, א-ב).

29 בגדי קודש: "ועשית בגדי קדש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת" (שמות כח, ב).

30 מבחינה זו הוא מזכיר את היין שהוצג בפרשת נזיר. בשבעת המינים השמן מופיע בזיית שמן, וכיצהר, בגידולה המובהקים של ארץ ישראל המוכללים ב'משולש' המקראי - הדגן התירוש והיצהר.

לטבע הראשוני, כביכול, בטרם בא לעולם המנהג האנושי לטפל בשער שגדל כל הזמן!³¹ יחד עם זאת, מוטלת כאן הגבלה על הפראיות הזו. הבקרה בולטת בשני עניינים - האחד, הגבלת זמן, והשני, הקורבנות. אשר להגבלת הזמן, זו מנוסחת באופן ברור מאוד.

"כל ימי נזרו... כל ימי נדר נזרו... עד מלאת הימים אשר יזיר להי'... כל ימי הזירו להי'... כל ימי נזרו קדש הוא להי'" (ו, ד-ח);

"וזאת תורת הנזיר ביום מלאת ימי נזרו..." (ו, יג).

התקופה מוגדרת ואין חזרה תמידית לטבע.³² איך, בהקשר הזה, פועלים דיני טומאה? הנזיר מצווה:

"כל ימי הזירו על נפש מת לא יבא. לאביו ולאמו לאחיו ולאחתו לא יטמא להם במתם כי נזר אלהיו על ראשו כל ימי נזרו קדש הוא להי'. וכי ימות מת עליו בפתע פתאם וטמא ראש נזרו..." (ו-ט).

הנחת יסוד בספר במדבר היא שהקידוש החל במחנה מביא למוות (יחידה א). הכניסה למחוזות האסורים, המקודשים יותר, כרוכה בסיכון, גוררת מיתה. כאן הקודש מוצג הפוך, מי שקודש בורח ממגע המוות. אם המוות מציין את אי-הסדר המלא, הפירוק המוחלט, האיום המשמעותי ביותר על הארגון הציוויליזציוני, הרי שבהתקדשות הנזיר נעשה מאמץ ללכת בכיוון ההפוך. ההתרחקות מן החשיפה למוות - ככל שניתן! - מייצגת כיוון דומה להליכה אל המדבר, אך זהו פן אחר של המדבר; לא הכאוס לשמו, אלא הפן המדברי המייצג את הראשונית ואת המצב הטרומי ציוויליזציוני. אשר לקורבנות הנזיר, נאמר:

"והקריב את קרבנו להי' כבש בן שנתו תמים אחד לעלה וכבשה אחת בת שנתה תמימה לחטאת ואיל אחד תמים לשלמים. וסל מצות סלת בלולת בשמן ורקיקי מצות משחים בשמן ומנחתם ונסכיהם" (ו, יד-טו).

יש כאן נציגות של העולם החקלאי המלא, וזה כולל הדגשה חזקה מאוד על הדגן (ימצותי) והיצהר (ישמן, ינסכים), ובינסכים נכלל גם היין. אם כן, החזרה לציוויליזציה מתרחשת תוך מפגש סמלי עם נציגי העולם החקלאי, וכמובן, גם במובן של חזרה להיעזר במשכן, המייצג את הקדושה במובן המוכר והידוע.

בדומה לפרשת סוטה, גם כאן השימוש ב'תורה' ממסד את התופעה:

"וזאת תורת הנזיר אשר ידר קרבנו להי' על נזרו מלבד אשר תשיג ידו כפי נדרו אשר ידר כן יעשה על תורת נזרו" (ו, כא).

31 בוויכוח בשאלת המילה - מפני מה לא ניתנה לאדם הראשון, עומד המדרש על אופן הגידול השונה של השער מדרך התפתחותם של אברים אחרים: "... מפני מה אותו האיש מנלח פאת ראשו ומניח את פאת זקנו. אייל מפני שגדל עמו בשטות" (בראשית רבה יא ז).

32 בהקשר זה מעניין לציין ש'נזיר' עולם כשמשון איננו חוזר בנזירותו לטבע, הגם שחלק מפעולותיו מתרחשות שם (פרשת המאבק באריה והדבש, פרשת השועלים), כשופטו של ישראל הוא אמור להיות מחובר היטב לעולם הזה באמצעות תפקידיו הביסטוריה.

נזירות כפופה ל'תורה', ואין נזירות ללא כללים. ברמה הלשונית מובע הרעיון של הגבלת הנזירות והחשש מהחזרה אל הפראות המוחלטת באמצעות 'תורה'.

הערת סיכום - הדיבור ביחידה

נסכם את מעמד מרכיב הדיבור בעניינים השונים שנמנו ביחידה זו. כללית, התמונה מגוונת; מדברים שונים, נמענים שונים, סוגי דיבור שונים. בפרשה הראשונה עסקנו בצרעת. זו אינה מיוחסת במפורש לעבירה או לסיבה כלשהי, ובדרך כלל במקרא היא עשויה להתפרש כמחאה נגד גאוה, אך לפחות על-פי ההגיון המבצבץ מספרנו ניתן לקושרה לדיבור. הכוונה לגילוייה בפרשת מרים (יחידה ז). פרשת אשם קשורה בדיבור מפורש - דיבור מתקן, וידוי. פרשת סוטה מציינת מצב של היעדר דיבור בין איש לאישה המתקשר בקנאות, ובפרשת נזיר, הדיבור מובע באמצעות נדר. אם כן, יש כאן מגוון זיקות לענייני הדיבור. אחת שונה מחברתה, אך בכלם עולה חשיבות הדיבור כרכיב בנושא - בין במקרים שהוא נוכח ומשפיע במישרין, ובין במקרים שהוא נעדר ומשפיע בחסרונו.

באופן כללי מרבה ספרנו לעסוק בענייני דיבור. נקודת המוצא בפרקים הראשונים (יחידה א) היא שאין דיבור אפקטיבי - אין תגובה מילולית; יש ציווי ויש ביצוע שאינו מצריך דיבור נגדי. הקדושה של הפרקים הללו כרוכה בשתיקה. סכנת המוות שהיא טומנת בחובה, היא גם גילוי השתיקה. כאן יש דיבורים של תגובה - וידוי המתקן מצב של קלקול, ושבועה המעוררת את אתגר הדיבור המחייב. בשבועה יש עידוד מסוים לדיבור, הנדר עשוי לפעול באופן דומה. על רקע זה, המסגרת של היעדר דיבור איננה טבעית, ולאחר שרטוט דגמי הקדושה שעניינם ביצוע, נכנס הדיבור כמייצג סדר אנושי מסוים. ההתמודדות עם מצבי הקדושה ביחידה שסקרנו כרוכים אפוא בדיבור, ואבוי לאיש ולסוטה שהדיבור ניטל מביניהם.

הערת סיכום - שאלת הסדר והמאבק בסדר

השאלה הזו המאפיינת את דיונונו לאורך כל הספר, עולה ביחידה הזו באופן מעניין. פרשת צרוע וטמא משמרת בעצם את הסדר הידוע מתחילת הספר - גבולות המחנה קבועים, ודאי שגבולות המשכן קבועים; והנה, מי שמהווה איום על הקדושה בגין טומאתו, ליתר דיוק, מה שמסתתר מאחוריה, משולח החוצה. לעומת זאת, פרשת סוטה ופרשת נזיר מפרות את הסדר הרגיל של תחילת הספר. נוצרים בקיעים עמוקים בסדר הקיים, זאת משום שהמשכן בספרנו הוא בגדר 'מחוץ לתחום', והנה, נוצר מגע פיסי עם קרקעו; ודאי שהוא נתפס כמשרת משהו שמעבר להקרבנות קורבן גרידא. ספק טומאה שמצוי באישה, שאולי היה מקום לסלקו מסדר היום המשפחתי בתוקפה של נורמה חברתית מסוימת, מוצא כאן את תיקונו באמצעות המשכן. יש כאן אפוא תנועה פנימה. מעמד הנזיר מעמיד מתחרה לקדושת הכהן, ואומנם זוהי תחרות מוגבלת בזמן ובסמכויות, אך זו קדושה מפורשת.

ערעור הסדר - כל סדר - מסוכן, ובכל זאת, נעזי לומר, חשוב הוא מאוד מבחינה דתית, משום שסדר המעורר אשליה של שלמות, מוצקות ויציבות, יכול לפגוע בערנות הדתית. דומה כי ביסוד הנאמר כאן משתקפת התובנה כי העימות בין תפיסות הסדר השונות עשוי להפרות את החיים הדתיים.

לסיום הערה בעניין 'סדר סוטה'. דובר לעיל על זיקת הסוגייה למיני 'סדר' שונים, ועתה יתווסף הסדר הספרותי. הסרבול הספרותי של הפרשה הריהו מן המפורסמות, ואמצנו את הפתרון הכללי במגמה להסביר 'יפה יפה'. יחד עם זאת, הסגנון הוא בבואת התוכן (ולחפך!), ויש בסרבולו המהותי מן הרמיזה הדקה למצב המוליד את עניינה של סוטה. נפתלות הן דרכי איש ואישה, והקנאות היא הפחות ראויה לפותרן. מול המציאות המורכבת העלולה להוביל לקנאות בא הביטוי המארגן 'תורה' והשימוש במשכן, והדברים נאמרו לעיל.