

# דיבור כפול

## עיון בסוגיית אמירה בקידושין

הרב נעם סמט

לא תמיד עונה הסוגיה התלמודית לכללי העריכה הנדרשים ממאמר מגובש. היא קופצת מנושא לנושא באופן לא מסודר, מדלגת בקלילות בין מערכות מושגים שונות ומותרת את הקורא יגע בצד הדרך. סגנון העריכה הייחודי הזה עלול לעורר חוסר אמון אצל הלומד, בייחוד כאשר הוא פוגש את המאמץ של הראשונים והאחרונים ליצור הרמוניה בסוגיה, הרמוניה שאותה יחווה לא פעם כמאולצת או מזוייפת.

מבט אפשרי אחר על הסוגיה יותר על הרצון לקרוא את הסוגיה באופן ליניארי ואחיד, ויסתפק בהתבוננות מן הצד ברשת המוטיבים שאותה פורשת לפניו הסוגיה. עריכת הקווים השונים בסוגיה זה לצד זה תתפרש כשזירת חוטים זה לצד זה במעשה רקמה גדול, שהתמונה המלאה איננה מתקבלת אלא מההתבוננות בו בריחוק מסויים. במבט זה – המתחים שבין האפשרויות השונות בסוגיה יתפרשו כביטוי לקונפליקטים העמוקים הרוחשים באופן מהותי ביסוד הדיון. ה'תפרים' השונים בסוגיה עצמה ובדברי הראשונים יתפרשו באור זה כציצים ופרחים הנובעים דווקא על רקע הקונפליקט היסודי שבסוגיה, המוצא את ביטויו בקרעים שבין המקורות השונים.

בדברים שלקמן אני מבקש להציע קריאה מסוג זה בסוגיית אמירה בקידושין, בדפים ה-1 שבמסכת קידושין. בראשית הדברים אציע, במשיכות מכחול רחבות, תמונה כללית של הסוגיה ושל הקונפליקטים שאתם היא מתמודדת. בחלקו השני של המאמר אגש לניתוח דברי ה'ברכת שמואל'<sup>1</sup> בסוגייה, שבהם עסק בהרחבה הרב שג"ר במספר

<sup>1</sup> ר' ברוך בר ליבוביץ, תלמידו של ר' חיים מבריסק וראש ישיבת קמניץ. נלב"ע ה' בכסלו ת"ש.

מקומות<sup>2</sup>. לאור דבריו, אבקש להציע מספר מחשבות באשר לשפתם של האחרונים ולאפשרויות הגלומות בה. ויהיו נא אמרינו לרצון.

## א

פתיחתו של הפרק הראשון במסכת קידושין עוסקת בהרחבה במדרשי ההלכה הנוגעים לשלוש דרכי הקניין שהוזכרו במשנה – כסף, שטר וביאה. לאחר סוגיית הפתיחה (הסבוראית) פונה הגמרא לעסוק במקורותיהם של הקניינים השונים ובהשוואות ביניהם, תוך הדגשת המאפיינים הייחודיים בכל אחד מן הקניינים. סיומה של היחידה הזו הוא באפשרות שמעלה הגמרא להוסיף קניין נוסף – קניין חופה. היחידה הבאה בפרק פונה לבחון את דרכי הקניין עצמן – דרך הביצוע והאופי של כל אחד ואחד מן הקניינים – כסף (דף ה עמ' ב והלאה) שטר (דף ט עמ' א) וביאה (דף ט עמ' ב), כאשר החלק הראשון והנרחב ביחידה זו עוסק בקניין המרכזי מבין השלושה – קניין כסף.

באופן מפתיע, כאשר בוחנים את היחידה המוקדשת לקניין כסף, נלמד שהחלק הראשון ביחידה זו כלל אינו עוסק בקניין הכסף עצמו, אלא בדבר שבאופן פשוט נראה עניין טכני נלווה בלבד – האמירה 'הרי את מקודשת לי'.

כך היא לשון הברייתא בגמרא בדף ה עמ' ב (שיסודה בתוספתא):

בכסף כיצד?

נתן לה כסף או שוה כסף ואמר לה הרי את מקודשת לי, הרי את מאורסת לי, הרי את לי לאינתו – הרי זו מקודשת אבל היא שנתנה ואמרה היא הריני מקודשת לך, הריני מאורסת לך, הריני לך לאינתו – אינה מקודשת.

באופן פשוט, מוקד הדיון בברייתא איננו האמירה. שני נושאים נראים כאן כמוקד העניין: הראשון הוא האפשרות לקדש בכסף או בשוה כסף, והשני הוא הדרישה

<sup>2</sup> בספר 'בתורתו יהגה' מביא הרב שג"ר את הסוגיה הזו כדוגמא מרכזית לדרך הלימוד שלו בגמרא. דברים דומים ומעט יותר מורחבים אפשר למצוא בפתח הפרק העוסק בנישואין אורחיים בספר 'זאת בריתי'. מטבע הדברים, בניתוח שלקמן יעלו כמה וכמה מטיעונו של הרב שג"ר, שאותם אני מבקש להציב במסגרת קריאה ספרותית בסוגיה, ולעיתים – להתנגד אליהם.

שהפעולה כולה תהיה מצד הגבר אל האשה ולא להיפך. כך לדוגמא, סוגיית הירושלמי כאן מתמקדת באפשרות לקדש אשה בשווה כסף, ואינה מתייחסת כלל ללשונות הקידושין השונות.

לעומת זאת, סוגיית הבבלי פותחת שדה רחב של דיון באמירה הנדרשת בקידושין, ויתרה מזו – בכך למעשה היא בוחרת לפתוח את הדיון בקידושי כסף. בדיון הפותח את הסוגיה מפריד רב פפא את החלקים השונים של הברייתא ומנסה לחדד באמצעות כך את מקומה העצמאי של האמירה:

מתקיף לה רב פפא: טעמא דנתן הוא ואמר הוא, הא נתן הוא  
ואמרה היא - אינה מקודשת,  
אימא סיפא: אבל היא שנתנה לו ואמרה היא - לא הוּו קידושין;  
טעמא דנתנה היא ואמרה היא, הא נתן הוא ואמרה היא - הוּו  
קידושין!

הברייתא, שבה האמירה נראית רק כנספח לנתינת הכסף, לא עסקה במצבים שבהם הנתינה והאמירה נפרדות זו מזו. זה בולט כמובן בדיוקים ההפוכים שמציע רב פפא מלשונה של הברייתא, שמחדדים את העובדה שהברייתא עצמה כלל לא התייחסה לנושא. רב פפא מפריד את האמירה מן הנתינה באופן מלאכותי, וכך 'מייצר' סתירה פנימית בין חלקיה של הברייתא. מטרתו של רב פפא, שנראה שהיא גם מטרת הסוגיה כולה, היא להציב את האמירה בקידושין כנושא עצמאי לדיון, ובעיקר – ברקעה ובתחילתה של סוגיית קידושי כסף.

## ב

מה היא משמעותו של הצעד הזה? מהו מקומה של ה'אמירה' ביחס לקידושין בכלל ולקידושי הכסף בפרט?

הסוגיה אינה מכריעה באופן חד משמעי מה יהיה הדין במקום שבו האיש נתן את הכסף והאשה אמרה את לשון הקידושין. מכל מקום, עצם הדיון מעלה את האפשרות לפיה האמירה בקידושין איננה רק פירוש למעשה נתינת הכסף, אלא פעולה עצמאית שיש להתייחס אליה בפני עצמה. מה משמעה של הקביעה הזו?

על מנת להשיב באופן ראשוני לשאלה זו נתבונן מלמעלה, במעוף הציפור, בגלגול הדברים בסוגיית אמירה.

ראשיתה של הסוגיה, כפי שהזכרנו, הוא בדיון לגבי מצב בו האמירה והנתינה נפרדות זו מזו – נתן הוא ואמרה היא. בהמשך הסוגיה מובאים דברי שמואל:

אמר שמואל: בקידושין, נתן לה כסף ושוה כסף, ואמר לה הרי את מקודשת, הרי את מאורסת הרי את (לי) לאינתו - הרי זו מקודשת, הריני אישך, הריני בעליך, הריני ארוסיך - אין כאן בית מיחוש;

המימרא של שמואל אינה אלא פיתוח של הברייתא שהובאה לעיל, כאשר שמואל מוסיף ומחדד את הדרישה לכך שהקידושין יהיו פעולה חד כיוונית מצדו של הגבר. הדרישה לפעולה של הגבר מוחלפת בדרישה לאמירה שהתוכן שלה הוא חד כיווני – האשה היא זו שמתקדשת לגבר ולא להיפך.

על גבי המימרא הזו מתפתח דיון שלם של רב פפא [החוזר כאן בפעם השניה!] בסוגיית 'ידיים'. לדיון זה חשיבות רבה לענייננו.

יסודו של המושג 'ידיים' הוא בדיני נזיר ונדירים. בניגוד למערכות הקניין הרגילות, דינים אלו מבוססים על אמירה טקסית, ביצועית. האמירה 'הריני נזיר' היא זו שהופכת את האדם לנזיר, ואמירת הנדר בפה היא זו שמחייבת בו את האדם. בהקשר זה עולה השאלה האם תתאפשר יצירת החיוב או הסטטוס גם באמירה חלקית – 'יד'. האם מספיק גם ביטוי חלקי כדי לבצע את הפעולה שאותה היה מבצע הדיבור השלם?

על רקע דברי שמואל, ותוך שימוש בדיוק שאינו הכרחי בלשונו, מבקש רב פפא להעתיק לכאן את מרחב הדיון הזה. האם גם בקידושין תספיק אמירה חלקית, או שיש צורך באמירה מלאה על מנת ליצור קידושין?

העוקץ שבשאלה ברורה: ההשוואה בין קידושין לבין נזיר ונדירים מניחה שהפונקציה שאותה ממלאת האמירה בשני המקומות זהה. במילים אחרות: האמירה בקידושין נתפסת בדומה לנדר, כאמירה ביצועית, שהיא היא זו שמחילה את הקידושין, ולא רק כסוג של פרשנות למעשה נתינת הכסף.

כבר כאן ניתן, אם כן, להצביע על המוטיבציה הראשונית של הסוגיה: הדגשת האמירה בפתחו של הדיון בקניין הכסף מציבה את האמירה למעשה כמקבילה (וכמעט כחלופה) לקניין הכסף ולקניין בכלל. פעולת הקידושין מקבלת באמצעות האמירה הקשר שונה לחלוטין מזה של פעולה קניינית רגילה.

ברקע הדברים ניתן להציב את המשנה בפרק הראשון בקידושין שקבעה "אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט". האמירה כפעולה שייכת למרחב הקדושה, והיא פועלת בו במקביל ובדומה לפעולתה של המסירה להדיוט. יש כאן, אם כך, שני מרכיבים מקבילים היוצרים יחד את הקידושין: הכסף – הפועל במישור ההדיוט, ובמקביל אליו האמירה – המשלימה את ההיבט המקודש של המעשה<sup>3</sup>.

## ג

בהמשך, עוברת הסוגיה לדון בלשונות הקידושין השונות האפשריות. הברייתא מונה שש לשונות קידושין אפשריות:

הרי את אשתי, הרי את ארוסתי הרי את קנויה לי - מקודשת;  
הרי את שלי, הרי את ברשותי, הרי את זקוקה לי - מקודשת.

גם כאן, ניתן לראות שהלשונות הללו מורכבות משתי מערכות מושגים: יש כאן לשונות שהן מן השדה הקנייני הרגיל (קנויה, שלי, ברשותי) או כאלו השייכות לשדה הזוגי (אשתי, ארוסתי, זקוקה).

על גבי לשונות אלו מוסיפה הסוגיה ומבררת מה יהיה דינן של לשונות רבות נוספות, הנאספות כביכול באקראי:

איבעיא להו: מיוחדת לי, מהו? מיועדת לי, מהו? עזרתי, מהו?  
נגדתי, מהו? עצורתי, מהו? צלעתי, מהו? סגורתי, מהו? תחתי,  
מהו? תפושתי, מהו? לקוחתי, מהו?

---

<sup>3</sup> הכפילות הזו, איננה עולה פה לראשונה. כבר סוגיית הפתיחה העמידה זו בצד זו שתי לשונות מקבילות – לשון קניין ולשון קידושין. היחס בין שתי הלשונות הללו נראה דומה מאוד לדברים שהיצגנו כאן.

נקל להיווכח, ורש"י כאן מסייע בכך במידה רבה, שהרקע לשאלות כולן הוא לשונות מן המקרא. גם המשך הדיון מחדד את ההזדקקות של הסוגיה לפסוקים, כאשר שני לשונות נלמדים באופן מפורש מן הפסוקים – לשון 'לקוחתי' ולשון 'חרופתי'. אמנם, בהמשך הדיון מתברר מייד שהפסוק איננו המקור היחיד האפשרי:

דתניא: האומר חרופתי - מקודשת, שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה.

מה יהיה הקריטריון לקביעת האמירה ההולמת בקידושין? אל מול האפשרות ללמוד את הלשון המתאימה מלשונו של הפסוק, מציבה הסוגיה חלופה שונה לחלוטין: מנהג המקום. על רקע האפשרויות השונות שהיצגנו לעיל ביחס לאמירה, דומה שהדיון הזה מובן מאוד אם האמירה בקידושין היא פרשנות רגילה, הנדרשת לליווי הפעולה הקניינית – ברור שהקריטריון לאמירה תקינה יהיה המובנות שלה. ממילא, מנהג המקום והלשון המקובלת הם שיכריעו. מאידך – אם האמירה הנדרשת היא אמירה טקסית, מובן מאוד מדוע מה שיכריע הוא לשונו של המקרא.

הכרעתה של הסוגיה בשלב זה מפתיעה. אם בשלב הקודם של הסוגיה נטתה הכף לצד הדיבור הטקסי, מעין זה שבנוזר ובנדרים, כאן מכריעה הסוגיה דווקא לצד מנהג המקום, והוא גם המגביל את תחולתה: לשון 'חרופתי' תפעל דווקא ביהודה, כיוון ששם קוראים לאשה 'חרופה'.

אמנם, דומני שמבט שני מלמד שעל אף שבאופן גלוי זוהי הכרעת הסוגיה – אין כאן בהכרח העדפה של הדיבור האנושי הפשוט. הבחירה לעסוק דווקא בלשון 'חרופה', המיוחסת בפסוקים לשפחה ה'נחרפת לאיש' היא בחירה מפתיעה. מה פשר הקישור הזה?

האבן עזרא, בפירושו לפסוק זה בספר ויקרא, מסביר שלשון 'חרופה' יסודה במילה 'חרפה': "ולפי דעתי שהמלה מגזרת חרפה, בעבור היותה שפחה". פירושו מדגיש את הזרות שבשימוש בביטוי זה ביחס לאשה. גם השיוך של מנהג זה ליהודה דווקא מוסיף

לתחושה שהסוגיה איננה רואה את הלשון הזו בעין טובה. מנהג יהודה מוזכר לא פעם, בהקשר זה של דיני הקידושין והנישואין, כמנהג ייחודי שיש בו ממד של גסות<sup>4</sup>.

האם ייתכן שהסוגיה מבקשת להצביע באופן זה על מורכבות העניין? מחד – הסוגיה מבהירה שהדיבור אכן מתפקד בתוך השדה האנושי-הסכמי, ומשמעותו נגזרת מן המובן הנהוג והמקובל. יחד עם זאת, אפשרות זו מוצבת בהקשר כזה שבו יהיה ברור לקורא שחכמים אינם רואים אותה בעין יפה. באופן מחודד ניתן לומר – מי שדיבור הקידושין שלו נתפס על ידיו באופן זה, הרי הוא מתייחס בכך לאשתו בחרפה, כקניין השפחה. התמונה המתקבלת, אם כן, היא כפולת פנים: ברובד ההלכתי הגלוי מקבלת הסוגיה את העמדה לפיה הדיבור בקידושין אינו אלא דיבור שגרתי בתוך תחומי הקניין, שמובנו יתפרש על פי נורמות הדיבור המקובלות. לעומת זאת, ברובד הספרותי הסמוי מציבה הסוגיה את האופציה הזו כתפיסה המובילה לחרפה.

להמשך קו הטיעון הזה, נדלג כעת מעט – לדיון הסיום של הסוגיה, שבו נמצא חיזוק לקו הקריאה שהוצג כאן. החלק האחרון בסוגיה שב ומציב זו מול זו את האשה והשפחה, כאשר הוא בוחן לשונות מקבילים של גירושין ושל שחרור עבדים.

גם במקרה זה טורחת הסוגיה ומבהירה את ההבדלים המרכזיים שבין אשה לבין שפחה – בניגוד לאשה, השפחה נקנית למלאכה<sup>5</sup> ולא לאישות. בנוסף מדגישה הסוגיה – בניגוד לשפחה, האשה איננה קנויה לבעלה קניין הגוף. דומני שההבחנות הללו שבו לחדד, דווקא בהקשר של אופני האמירה השונים, את הטענה שקניינה של האשה חורג מגדרי הקניין הרגילים, גם אם הוא נחשב לקניין. קניין האשה והשפחה, גם אם שניהם שייכים למערכת הקניינים – לא קניין אחד הם.

<sup>4</sup> ראו תוספתא כתובות פ"א הל' ד, ומקבילתה בבבלי כתובות דף יב ע"א.

<sup>5</sup> הקישור אל החלק הזה בולט גם ב"בוא" של האפשרות 'למלאכה קאמר לה' מן הדיון בגירושין בסוף הסוגיה אל הדיון בלשונות הקידושין באמצעה. כבר הראשונים עמדו על כך שהאפשרות הזו אינה רלוונטית כאן.

## ד

לתווך (שעליו דילגנו בפסקה הקודמת) ממשיכה הסוגיה ומבררת את אופן תפקודן של לשונות הקידושין השונות, כאשר השאלה שאותה יש לברר היא 'שאלת ההקשר'. הדיבור האנושי אינו פועל בחלל ריק. לכל דיבור יש הקשר שמתוכו הוא נאמר, אליו הוא מגיב ובתוכו הוא מתפקד. הכרעת הסוגיה כאן מפתיעה, ולמעשה היא טורפת את הקלפים בסוגיה מחדש: הסוגיה מקבלת את עמדתו של ר' יוסי במשנה במעשר-שני, לפיה כאשר ההקשר של פעולת הקידושין הוא ברור – אין כלל צורך באמירה!

את הקביעה הזו ניתן לראות כקוטב המנוגד לדיון ב'ידיים' שאותו ראינו לעיל. לגבי 'ידיים' ראינו דרישה לדיבור מלא ותקין, שאותה הסברנו כביטוי לתפיסה לפיה הדיבור בקידושין אינו אלא דיבור טקסי, מאגי, וככזה – הוא פועל באופן מסויים בלבד. כאן, כאמור, הקביעה היא הפוכה בדיוק: לא רק שאין צורך בדיבור מלא, אלא שבמקום שבו ההקשר ברור ומובן – אין צורך בדיבור כלל. הדיבור נתפס כאן באופן ברור כפירוש לפעולה בלבד, ובמקום שבו הפעולה ברורה כשלעצמה – אין בו כלל צורך!

לפני שנבחן את האפשרויות להתמודד עם הסתירה הזו שבתוך הסוגיה, אני מבקש להתבונן בה מן הצד ולהציע שמטרתה של הסוגיה היא להציב בפנינו שתי קריאות מקבילות וסותרות ביחס לאמירה בקידושין. מחד – בפתחה מדגישה הסוגיה את מקומה של ה'אמירה' ומעצבת אותה באופן ברור כמקבילה ההקדשית לכסף הקניין. מאידך – בהמשך, הסוגיה מציעה מבט מקביל שבו ה'אמירה' אינה עומדת בפני עצמה, אלא מהווה פרשנות בלבד למעשה הקניין. שתי האפשרויות הללו נובעות מכפל הפנים המובנה בקידושין עצמם, הנעים בין הצד הקנייני לבין הצד ההקדשי.

המתח בין שתי האפשרויות מובא לשיא בליבה של הסוגיה – בניגוד שבין מנהג המקום (יהודה) לבין לשון הפסוק (קרא). בהמשך להצעת הקריאה דלעיל – הפתרון שמציעה הסוגיה מורכב ומרתק, כאשר מחד היא מקבלת את האפשרות לדיבור אנושי ופשוט בקידושין, ומאידך – מצביעה על המוגבלויות של התפיסה הזו ועל הזיקה שלה לתפיסות קנייניות משפילות של עבד ואמה.

קריאה כזו מאפשרת להתבונן בחלקים השונים שבסוגיה כב'מפת הקשרים' לאמירה בקידושין, ולתפוס את האמירה עצמה ככזו שיכולה לסבול עליה מעגלי



משמעות רבים ומורכבים. באופן בסיסי (כפי שאולי מתפרשים הדברים גם במקורותיהם התנאיים) האמירה בקידושין אינה אלא פירוש של פעולת הקניין. ככזו, במקום שבו הקניין מובן מתוך ההקשר – למעשה אין בה צורך. עם זאת, יש באמירה רבדי משמעות נוספים, הנוכחים בהשוואה בין אופני תפקוד הדיבור בקידושין, בנזיר ובנדרים. האמירה בקידושין היא גם אמירה טקסית, ביצועית. התפיסה זו של האמירה כרוכה בתפיסה הרחבה של הקידושין ככאלו שאינם מתרחשים רק במישור הקנייני.

נשים לב: אין בהצעת הקריאה הזו יומרה לקוהרנטיות מושגית או פרשנית. חלקי הסוגיה סותרים זה את זה, וכך גם הקונספטים הבסיסיים שאותם הם מייצגים. טענתה היא שחוסר הקוהרנטיות הזו מכוון וערוך, והוא משקף את הקונפליקט שבין הפנים השונות של הקידושין עצמם.

## ה

בשלב זה, נפנה להתבונן בדבריו של ה'ברכת שמואל' בסוגיה זו<sup>6</sup>. הסתירה שבין דין החלקים השונים בסוגיה הטרידה את ר' ברוך בער (להלן: רב"ב), ואת רבו – ר' חיים מבריסק. כך מקשה רב"ב בשם רבו, ביחס לעיסוק בדין 'ידיים' בקידושין:

והק' מו"ר זיע"א מה צריכין אנו לדין לשון גבי קידושין, הא אפילו  
אומדנא על ידי שדיבר עמה על עסקי קידושין, אף על פי שאין בו  
דין לשון – גם כן מהני גבי קידושין, דהא לא בעינן דין לבטא  
בשפתיים גבי קידושין!

שאלתו של ר' חיים ברורה: מה עניין דין ידות לקידושין? כיצד אפשר לצפות שדין ידות שיסודו כאמור בציפיה לדיבור מלא ושלם, דיבור טקסי ('דין לשון' במונחיו של ר' חיים), יהיה שייך גם בקידושין, כאשר למעשה בקידושין אין צורך כלל בדיבור! השאלה מנגידה למעשה את שני חלקיה של הסוגיה, ומעלה בכל תוקפה את הסתירה שבין פתיחת הסוגיה להמשכה. תירוצו של הברכת שמואל מורכב ומעניין:

<sup>6</sup> ברכת שמואל לקידושין, סימן א בתחילת הסימן.

בקידושין בעינן אמירה, מגזירת הכתוב ד'כי יקח' דבעינן נתן הוא ואמר הוא.

וביאור הך גזירת הכתוב הוא דגבי קידושין מה דבעינן דעת הבעל, אין זה רק משום דין קנין, כמו דבעינן גבי מקח וממכר דעת משום חלות הקנין, אלא מלבד דין דעת לעשות קנין כמו בשארי קנינים דבעינן דעת וכוונת קונה, בעינן בזה דעתו דבעל בכדי שיהיה מעשה קיחה, וכל זמן דליכא דעתו אין כאן מעשה קידושין...

בשלב ראשון מציב רב"ב את הטרימינולוגיה שתלווה אותו הלאה בהמשך הדברים, כאשר הוא מחדש מושג שיסודו בחלק הראשון של הסוגיה – 'מעשה קיחה'. מן הלימוד בראשית הסוגיה, התובע שהבעל יהיה זה שאומר את לשון הקידושין, לומד רב"ב שהקידושין אינם מוגבלים בתחומיה של הפעולה הקניינית, ואלוה נלווה פן נוסף – מעשה קיחה. אמנם, עדיין פתוחים בפני המקדש שני ערוצים שונים של 'מעשה קיחה':

ועל כן בא הגזירת הכתוב, דליכא מעשה קיחה דקידושין אלא אם יש דוקא הוכחה בדיבורו או במעשיו.

על מנת להמשיך ולאחוז בשני חלקיה של הסוגיה מוכרח רב"ב להסביר שייתכן מעשה קיחה גם ללא דיבור! מקום שבו מעשיו של האדם מוכיחים באופן ברור על כוונתו (עסוקים באותו עניין) – די בו כדי להחשיב את המעשה כ'מעשה קיחה'. אמנם, משום מה - הקידושין אינם יכולים לפעול בבת אחת בשני המסלולים. במקום שבו יש אמירה חלקית, גם אם יש בה בכדי להבהיר את ההקשר של הפעולה, אין בכך די:

כיון דכוונתו הוא לקדש על ידי הלשון גופו, ולא על ידי שדיבר עמה על עסקי קידושין, לא שייך לומר שתתקדש על יד מה שדיבר עמה על עסקי קידושין...

אם כן, גם למסקנת דבריו של ה'ברכת שמואל', נותרים בסוגיה שני מסלולים סותרים: מסלול האמירה המפורשת, הדורש אמירה מלאה וברורה, או מסלול המעשה, שבו ניתן לקדש גם ללא אמירה כלל. דעתו של המקדש היא זו שתכריע בין שני המסלולים, והיא זו שתעצב בסופו של דבר את הקידושין.

ברור כי שני המסלולים הללו, גם לאחר ההמשגה שלהם באמצעות 'מעשה קיחה' והסיבוב הלמדני שעושה רב"ב בדרך, משמרים באופן מלא את תמונת הסוגיה, כולל ההיבט הלא קוהרנטי שלה. כיצד, אם כן, מתווך בכל זאת הברכת שמואל בין שני המסלולים? דומה, שהתיווך נוצר באמצעות המושג הלמדני 'מעשה קיחה'.

## ו

מהו בדיוק אותו 'מעשה קיחה'?

הברכת שמואל שואב את המושג מראשיתה של הסוגיה. התביעה מן הבעל להיות הדובר בקידושין נלמדת בסוגיה מן הפסוק 'כי יקח'. מכאן לומד הברכת שמואל שהאמירה איננה רק פרשנות, אלא שהיא ממלאת כאן פונקציה נוספת על גבי קניין הכסף:

כיוון דהאמירה דידה הוי דין מגזירת הכתוב דעל ידי זה ישנה מעשה קידושין, נמצא דהאמירה ונתינת הכסף שניהם הוו מעשה הקיחה והקנין דקידושין...

הרב שג"ר זצ"ל חיבב מאוד את ההמשגה הזו של ה'ברכת שמואל', ועשה בה שימוש כדי להבהיר את האופן שבו ניתן לדעתו לקרוא מחדש את דברי האחרונים ולהעניק להם מובן:

את הפן הקדושתו שבקידושין מגדיר הברכת שמואל בצורה אופיינית כ'מעשה קיחה'. שאיפתו היא להפקיע את הקידושין מגדר אקט קנייני ולהופכם לאקט 'טרנסצנדנטי', לפעולה קדושה ששורשיה בעולמות העליונים, והיא אינה פעולה פשוטה כמו קניין. זו הגדרה המאירה את הקידושין באופן מיוחד מאוד...<sup>7</sup>

פרשנותו של הרב שג"ר ברורה: הוא מנסה לקחת את המושג הלמדני 'מעיישה קיחה', שאותו הוא מציג כמושג זר ומנוכר להוויתו של בחור הישיבה העכשווי, ולהציע לו פרשנות והנהרה. את הפרשנות שואב הרב שג"ר מן הקריאה הרחבה בסוגיה. לטענתו,

<sup>7</sup> בתורתו יהגה, עמ' 244.

מייצג הביטוי 'מעשה קיחה' את הקוטב בסוגיה התופס את פעולת הקידושין כפעולה של קידוש, הוצאה מן החולין. הטרמין הלמדני נשזר בקריאת העומק של הסוגיה ונתפס כמשקף את אחד הצדדים המהותיים שבסוגיה.

אך האם כך הם באמת פני הדברים?

אמנם, אין ספק שיש זיקה עמוקה בין המושג 'מעשה קיחה' לבין תפיסת הקידושין כפעולה המתרחשת במרחב הקדושה. כאמור, הדגש על הקידושין כמעשה קיחה צומח מתוך הלימוד בחלק הראשון של הסוגיה מ'כי יקח', המדגיש את הצורך בפעולה אקטיבית של האיש המשתרעת מעבר לתחום הקניין הסטנדרטי.

עם זאת, אופן שימושו של ה'ברכת שמואל' במושג שונה מעט, ונראה לי שזהו שוני משמעותי. הקריאה של רב"ב את הסוגיה מנסה לאחוז בבת אחת בשני קצוות החבל, כאשר הוא מנסה ליצור מערך מושגים אחיד והרמוני לשני הקטבים העולים בסוגיה. נזכיר: תירוצו של רב"ב מניח ששני מסלולים פתוחים בפני האיש המקדש: מסלול הדיבור ומסלול המעשה. מסלול ה'מעשה' מייתר את הדיבור לחלוטין, במקום שבו ההקשר מברר באופן ודאי וניכר את משמעות הפעולה. אמנם, אם בחר האיש במסלול הדיבור, הרי שאין מעתה אפשרות לפרש את מעשיו על פי הקשרם, ונדרשת אמירה ברורה ומלאה כדי להעניק להם משמעות. כאמור לעיל, וכפי שהעלה הרב שג"ר בדבריו שם (עמ' 243), ההבחנה בין שני המסלולים משקפת באופן ברור את התפקוד הכפול של האמירה בקידושין, ואת המבנה חסר הקוהרנטיות של הסוגיה:

הדיבור של ההקדש והנדר הוא דיבור יוצר, מאגי... לעומת זאת, פונקציית הדיבור בקניין – היא פונקציה משפטית... אם כן, תביעתו של ה'ברכת שמואל' שלא לערב בין המסלולים, הגיונית וסבירה.

שבנו אם כן לנקודת ההתחלה: גם בסופו של התהליך משמר ה'ברכת שמואל' את פניה הכפולים של הסוגיה, ואינו מייצר הרמוניה ממשית בין שני הכיוונים<sup>8</sup>. המושג 'מעשה קיחה' קרוב אמנם לקוטב ההקדשי בסוגיה, אך היכולת שלו להכיל את שני המסלולים בסוגיה נעוצה דווקא בעובדה שנעשה כאן שימוש במושג למדני מעורפל שאין צורך להבהיר עד הסוף את משמעותו המהותית.

בהיפוך לדברי הרב שג"ר אני מבקש להציע (במקרה זה לפחות) שעוצמתו של המושג הלמדני נשענת דווקא על חוסר המשמעות המהותי שלו. העמימות היחסית של המושג וחוסר הצורך לתת לו הגדרה מהותית מדוייקת, הם אלו שמאפשרים לרב"ב לשקף באמצעותו את התמונה המורכבת של הסוגיה בתוך מערך מושגי לכיד.

לסיכום, נראה שכפל הפנים המאפיין את הסוגיה עצמה מוצא את ביטויו גם בדברי האחרונים. בחלקו הראשון של המאמר הוצג המתח שבין שני הקטבים בסוגיה. שתי תפיסות שונות של מעשה הקידושין מצאו את ביטויין בשתי עמדות שונות ביחס למקומה של האמירה בתהליך הקידושין. עריכת הסוגיה הציבה את שתי התפיסות הללו זו לעומת זו, תוך יצירת מבנה מורכב ומרתק של אמירות גלויות וסמויות.

במעבר לדברי ה'ברכת שמואל' התברר שכפל הפנים הזה ממשיך ללוות את העיסוק הלמדני בסוגיה. בהקשר זה התווסף העיון במושג 'מעשה קיחה', שדווקא חוסר הבהירות שלו הוא זה שמאפשר לו להוות מעין 'מושג-על' שיכיל תחת כנפיו את ההיבטים השונים בסוגיה.

<sup>8</sup> הדברים ניכרים בסתירה פנימית במשפט אחד של ה'ברכת שמואל'. מייד לאחר הקביעה שמעשה קיחה דורש הוכחה 'בדיבורו או במעשיו', ממשיך רב"ב וקובע ש"ליכא מעשה קיחה דקידושין אלא אם יש דוקא הוכחה בדיבורו או במעשיו דלא מהני בזה מאי דאמדינן אנן דעתו, אלא דבכדי שיהיה קיחה בקידושין צריך שיהיה לפנינו הוכחת דעת על ידי אמירה דידיה".  
 הקושי בדברים ברור: ברור שהוכחה במעשיו שהוזכרה רק שורה קודם לכן מבוססת בדיוק על כך ש"אמדינן אנן דעתו"! לכאורה, אם כך, גם עם הצורך ב'מעשה קיחה' די במצב שבו יש לנו אמדן דעת ברור לכך שזו פעולת קידושין. הנטייה בתוך הדברים לכיוון הוכחת הדעת על ידי האמירה משקפת את הכיוון המתבקש של הסבר הביטוי 'מעשה קיחה'.

השפה הלמדנית היא שפה סגורה בתוך עצמה, ודווקא חוסר הזיקה שלה למרחב משמעות מסויים היא המאפשרת לה לעיתים לבנות מגדלים פורחים באווירה של הסוגיה התלמודית.