

להביט יחד החוצה, לנקודה שלישית עיון בסוגיית קידושין מדין ערב ומדין עבד כנעני הרב יוסי גמליאל

הדרך היחידה לקיים מערכת יחסים... אישית, עזה
ומספקת איננה להביט זה אל תוך עיני זו ולשכוח
את העולם הסובב; אלא בשעה שאוחזים ידיים
להביט יחד החוצה, לנקודה שלישית¹

א. הצעת הסוגיא

במאמר זה ברצוני לעסוק באחת הסוגיות החידתיות במסכת קידושין – דיוניו של רבא על קידושין מדין ערב, מדין עבד כנעני והמסתעף מהם (ו' ע"ב – ז ע"א). סוגיא זו עשירה בשפה הנראית כ'טכנית' ו'פורמליסטית', ותחושת הפער והזרות שהלומד עשוי לחוש אל מול הצורה והסגנון שבה היא חושבת על קידושין איננה עניין שניתן להודפו במחי יד.

בדברים שלהלן אבקש להציע שלוש קריאות בסוגיא, שכל אחת מהן נענית לאזורים אחרים בה, בוחנת אלמנטים שונים ובעיקר מנסה להתחקות אחר הנחות היסוד שהסוגיא צופנת בחובה. אני חש שההנחות של הסוגיא על קידושין ועל ה'מכניקה' שלהם עשויות לאתגר הן את תודעת הרומנטיקה

¹ ס' זיז'ק, הסובייקט שאמור להאמין, תל אביב תשס"ד, עמ' 45.

בפתח הדברים חשוב לי להעיר שבלמודי האישי עברו הרבה זמן ועמל עד שחשתי שמצאתי ניגון מסוים של הסוגיא, ושאני יכול לדבר בה. את הדברים שלפניכם לא יכולתי להגות לולא לימוד משותף עם בני חבורת שיעור ב' שהיו מוכנים להתמסר אל חוסר ההבנה של הסוגיא, ולעבוד עם חומריה היסודיים באופן עקשני ומרתק, ותודתי העמוקה להם על לימוד סוגיא זו בפרט, ועל חבורת לימוד ששכינה שרויה בה בכלל.

והאהבה שאנו חולקים, הן את ציפיותינו מהמרחב ההלכתי של קידושין ונישואין, והן את המוטיבציות שלנו בלימוד גמרא. מתוך העיון בסוגיא זו ובמחשבותיה, אבקש להתגלגל לעיון ומחשבה על כמה ממסמני היסוד במרחב הקידושין ולחשוב בעזרתם על מרחב זה.

אמר רבא :

תן מנה לפלוני ואקדש לך - מקודשת מדין ערב [...]

הילך מנה והתקדשי לפלוני - מקודשת מדין עבד כנעני [...]

תן מנה לפלוני ואקדש אני לו - מקודשת מדין שניהם [...]

בעי רבא : הילך מנה ואקדש אני לך, מהו? [...]

איתמר נמי משמיה דרבא : וכן לענין ממונא. וצריכא [...]²

סוגייתנו³ פותחת מהלך משולש של רבא המציג מודל של קידושין הבנויים על מוסד הערב הממוני, מודל נוסף של קידושין הבנויים על מוסד העבד הכנעני, ומודל שלישי הבנוי על שני המודלים הקודמים ("מדין שניהם").

א. ב"קידושין מדין ערב" אשה פונה לאיש בבקשה שייתן/ילוה סכום כסף גדול ("מנה") לאדם שלישי, ותמורת מעשה זה היא תתקדש לו (לנותן הכסף). רבא פוסק שבמקרה זה הקידושין תופסים על בסיס מודל הערבות בעולם ההלוואות והעסקאות.

ב. ב"קידושין מדין עבד כנעני" איש פונה לאשה, מעניק לה סכום כסף ומורה לה להתקדש תמורת זה לאדם שלישי. רבא פוסק שגם במקרה כזה הקידושין תופסים, על בסיס מודל העבדות של העבד הכנעני.

ג. ב"קידושין מדין שניהם" אשה פונה לאיש, מבקשת שיעניק/ילוה סכום כסף לאדם שלישי, ובמקביל היא תתקדש לאותו אדם שלישי. זהו כבר מקרה המפותח על בסיס שני המקרים הקודמים, ורבא פוסק

² תלמוד בבלי, קידושין ו ע"ב – ז ע"ב.

³ גבולותיה של הסוגיא וטיב ההתייחסות לחומר הנידון בה כשייך למרחב סוגייתי אחיד יידונו לאורך המאמר ובייחוד בסעיף ד' להלן.

שהקידושין תופסים בהתבסס על מודל הערבות הממונית ועל מודל העבדות של עבד כנעני גם יחד.

במרוצת הסוגיא שלושת המודלים מוסברים בפירוט ע"י הסתמא דגמרא, ועוד נשוב לפיתוח זה ונבחן את יחסו לתורף דברי רבא.⁴ לאחר מכן מוצגת שאלה של רבא על מקרה רביעי, המזכיר בניסוחו את שילוש-המקרים שקדמו לו, אולם בנוי על מרחב זוגי ללא נוכחות אדם שלישי:

ד. "בעי רבא": אשה פונה לאיש, מעניקה לו סכום כסף גדול ובמקביל/בתמורה לכך אומרת שתתקדש לו; האם היא מקודשת?

שאלה זו גוררת דיון בין אמוראים מתלמידי רבא וממשיכיו (וגם לדיון זה נתייחס בהמשך).

הסוגיא נחתמת במסורת הקוראת את דברי רבא גם ביחס לקניינים וממונות – "אתמר נמי משמיה דרבא וכן לעניין ממונא" – ובפירוט הצריכותא בהצגת הדיון במרחב הקידושין ובמרחב הממוני גם יחד.

ב. קידושין מדין קידושין: קריאה בראשונים

כאמור, הסוגיא מתארת מודלים של קידושין הבנויים על מודלים ש'מיובאים' מעולם הממונות לעולם הקידושין. עצם מעשה הייבוא עשוי לעורר פליאה מסוימת, שכן על פניו קיים מרחק רב בין מכניקת העבדות של העבד העברי או השעבוד הממוני של ערב בהלוואה לבין קידושי אשה. גם אם נמתן את המרחק

⁴ ר' להלן סע' ד. הדיון שלי מניח הפרדה בין דברי רבא כשלעצמם (המנוסחים בעברית ובאופן לקוני ומדוד) לבין ההרחבה הסתמאית שלהם (המנוסחת בארמית ובאופן עשיר ומפותח) על בסיס ההנחות הפילולוגיות הרווחות, אם כי אין ענייני בהיבטים היסטוריים ופילולוגיים של הפרדה זו, אלא באיכות הספרותית שהיא ממשת ובאפשרויות הפרשניות שהיא מציפה.

בין ערב ועבד כנעני לבין קידושי אשה, סכמת המודלים אותם מציע רבא הינה מסובכת ומפותלת – מדוע הוא רואה צורך להציגם?⁵

תחושה ראשונית זו בלימוד הסוגיא מזמינה את הלומד להתמקד באזורי התפר של הסוגיא: מה טיבה של התשתית שמציע מוסד הערבות לקידושי אשה? כיצד מתבצעת ההשוואה בין קידושי אשה לדיני העבד הכנעני וכיצד מתאפשר מכך המודל המשולש שרבא מציע?

תנועה זו בולטת בעבודתם של הראשונים בסוגיא: כך למשל דברי הריטב"א⁶ שמנסה להגדיר את הלוואת האיש לאדם השלישי מחמת בקשתה של האשה ממנו כ"הנאה דשויא פרוטה", קריאה שמזקקת את מודל "קידושין מדין ערב" כסעיף נוסף של הנאה מורכבת המיתרגמת בסופו של דבר ל"הנאה דשויא פרוטה"; קריאתו של רש"י את האיש המקדש במודל "עבד כנעני" כשליחו של האיש השלישי לקדש את אותה האשה,⁷ הערה פרשנית שממתנת את נוכחות מודל העבדות בסוגיא וקוראת את דברי רבא כהרחבה של מוסד השליחות בקידושין; דיונו של הרשב"א⁸ בשאלה האם הדמות השלישית במודלים שרבא מתווה צריכה להיות מודעת להליך המתרחש בין האיש והאשה הנידונים; או המאמץ הפרשני של הרמב"ם,⁹ שעל כל מקרה שרבא מציע מוסיף שלב שבו החתן-של-המבנה-המפותל מקדש מפורשות את הכלה-של-המבנה-המפותל

⁵ שתי השאלות עשויות להתחבר לקריאת דברי רבא כמהלך למדני תיאורטי, א-מציאיתי וא-קונקרטי במובהק, שנועד – כמו מהלכים נוספים המוכרים לנו מן התלמוד, המוסברים בד"כ כבעלי מוטיבציה סכולסטית, לייצר חידוד תיאורטי של הנושא הנידון, ובמקרה שלנו – של מוסד הקידושין. היבטים מסוימים של קריאה זו יעלו בהמשך (ר' הלהן סע' ה). זו קריאה שלדעתי נוכחת, כקריאה ראשונית, באופן אינטואיטיבי או מודע, אצל רבים מבאי בתי המדרש. ניתן לתקוף את הנחות המוצא של הקריאה מכמה כיוונים, בעיקר מצד הדיכוטומיה שבין הלכה-מציאיות ללמדנות-תיאוריה המונחת ביסודה, וכן מצד הקריאה של הגמרא בעיניים רציונליות-מדי, שלדידן מהלך מפותל שכזה חייב להיות פיתול תיאורטי. ביקורות מעין אלו ישולבו בהמשך הדברים.

⁶ **חידושי הריטב"א**, מסכת קידושין, ז', א', ד"ה ערב לאו אע"ג.

⁷ **רש"י**, מסכת קידושין, ז', א', ד"ה הילך מנה והתקדשי לפלוני.

⁸ **חידושי הרשב"א**, מסכת קידושין, ז', א', ד"ה הילך מנה, בשיטות רש"י, רבנו חננאל ובעל העיטור.

⁹ רמב"ם, **משנה תורה**, ספר נשים, הל' אישות פ"ה, כא-כב.

במלל המגדיר מעבר של טובות-ההנאה-של-המבנה-המפותל ככסף הקידושין, ובכך בעצם מנטרל את ייחודיותם של המבנים שרבה מציג, וקורא אותם דרך הפרדיגמה הקלאסית של קידושין.

מבט-מלמעלה שכזה על קריאות הראשונים בסוגיא מלמד שהמוטיבציה המשותפת לכולן היא הניסיון למתן את ההשוואה הרחוקה והמוזרה של קידושין אשה לערבות ממונית או למוסד העבדות. אולם נוכח זאת מתעוררת השאלה: אם המקרים המוזרים שרבה מתווה הינם בעצם סעיפי משנה 'רגילים' של מודל הקידושין הקלאסי (צורה נוספת של "הנאה דשויא פרוטה"; הרחבה של מוסד השליחות בקידושין; הרחבת גבולות הדעת הנדרשת בקידושין; וכפיפות מוחלטת לפרידגמת הקידושין הקלאסית של "נתן הוא ואמר הוא"), מדוע בכלל נזקק רבא למודלים מפותלים אלו?

כך, קריאות הראשונים בסוגיא עשויות להציף, במידה מסוימת, מסקנה כמעט-הפוכה: המודלים הסבוכים שבונה רבא, והעמדתם על תשתית זרה כמו ערבות ועבדות, עשויים להתפרש דווקא כאתגר ביחס לפרדיגמת הקידושין הרגילה.¹⁰

אשר על כן, סבורני כי יש לנסות ולקרוא את הסוגיא ואת דברי רבא קריאה רציפה, ולחפש את תורף חידושו בזרימת המקרים זה לזה. במובן מסוים, דברי רבא עצמם מצהירים על מתודת הקריאה הנדרשת להם, באשר המקרה השלישי שהוא מציג הינו "מקודשת מדין שניהם", מודל הבנוי על שני המודלים שקדמו לו. כך, קריאתנו תנסה לבחון את טיב המעבר משלב לשלב, ותבקש למצוא את משמעותה של הסוגיא בתוכה פנימה, מבלי להיזקק לסוגיות אחרות ולתובנות חיצוניות – הן אודות קידושין והן אודות ערבות ועבדות – כדי להבינה.

¹⁰ ואכן, הראשונים נזקקים לפרשנות אוקימתאית כדי להכניס את המודלים הסבוכים של רבא למסגרות הקידושין הרגילות, בעוד שמקריאת הסוגיא נראה שרבה מציג מהלך מורכב ומשוכלל המנסה להיחלץ ממסגרות אלו ולאפשר אופציות מפותלות ומאתגרות של קידושין.

ג. קפיטליזציה וחילון של הקידושין: קריאה שנייה

הקריאה השנייה שברצוני להציע, נענית לפיתוח הסתמאי של דברי רבא¹¹ ביחס לכל אחד מהמודלים, ומעמידה במרכז עימות וערעור של הפרדיגמה הקלאסית של קידושין¹² הגורסת:

בכסף כיצד נתן לה כסף [או שוה כסף] אמ' לה הרי את מקודשת לי
הרי את מאורסת לי הרי את לי לאיתא הרי זו מקודשת,
אבל נתנה היא לו כסף או שוה כסף ואמרה לו הריני מאורסת לך
הריני מקודשת לך הריני לך לאינתו אין מקודשת¹³

תוספתא זו מציגה פרדיגמה מובהקת למעשה הקידושין, שמתכוננת הן דרך ניסוחה הפוזיטיבי והן דרך ניסוחה הנגטיבי. ניסוח כפול זה מעצים את הקשיחות של התבנית המגדרית של הקידושין המנוסחת בשלב מאוחר יותר בבבלי: "כי יקח ולא כי תקח"¹⁴.

קריאה איטית של מהלכו של רבא (יחד עם הביאור הסתמאי) מעלה את ההבנה שהמודלים המפותלים שהוא מציע מפרקים את אבני היסוד של הפרדיגמה הזו:

¹¹ ר' לעיל הע' 5.

¹² בסוגיא ניכר כי מודל הקידושין העומד ברקע הינו קידושי כסף; אולם קידושי כסף מתהווים כבר במשנה כערוץ המרכזי של קידושין בכלל.

¹³ תוספתא, מסכת קידושין א, א; תלמוד בבלי, מסכת קידושין ה, ב.

¹⁴ שם, ד, ב. ניסוח סתמאי זה מאומץ בפרשנותם של ראשונים לתוספתא (ראה למשל רש"י ה ע"ב ד"ה ה"ק, נתן הוא, אמרה היא) אולם אינני בטוח שהנוסחה הזו עומדת ביסודה של התוספתא.

אעיר כאן כי סוגיית הבבלי ב-ה ע"ב המציגה את ניתוחו של רב פפא את התוספתא הנ"ל ואת הדיון במקרה הביניים שהוא מחלץ ממנה – "נתן הוא ואמרה היא", תלווה את עיוננו כ"סוגיית צללים" באשר רוב הראשונים (תוספות, רמב"ן, ר"ן ועוד) מציפים את "הילך מנה ואקדש אני לך" כצלע הרביעית החסרה מניתוחו של רב פפא את הברייתא. בהערות השוליים אעיר על סוגיית-ראשונים אולם מתוך הפנמת העובדה שהתלמוד עצמו לא מייצרת את הזיקה בין הסוגיות הדבריים יישארו כ"הערות צללים" בלבד.

ערב לאו אף ע"ג דלא מטי הנאה לידיה קא משעביד נפשיה, האי
איתתא נמי, אף על גב דלא מטי הנאה לידיה קא משעבדא ומקניא
נפשה [...]
עבד כנעני לאו אף ע"ג דלא קא חסר ולא מידי קא קני נפשיה, האי
גברא נמי, אף על גב דלא קא חסר ולא מידי קא קני לה להאי
איתתא.¹⁵

כך "קידושין מדין ערב" מלמדים, בהתבסס על 'תקדים' הערבות הממונית, שזיקת שעבוד בין סובייקט לזולתו יכולה להיווצר גם ללא קבלת כסף או הנאה בתמורה;¹⁶ ו"קידושין מדין עבד כנעני" מלמדים שקניין-אישיותי, בדומה לקניין העבד את עצמו מידי אדונו, יכול להתבצע ללא הוצאת כסף של הקונה (והקניין מתבצע על בסיס כסף של צד שלישי). ואכן, בהצטרף שני מודלים אלו אחד לשני – בקידושין "מדין שניהם" – אנו נתקלים בסיטואציה שבה החתן לא נתן לכלה דבר והכלה לא קבלה מידי החתן דבר, ובכל זאת הקידושין חלים:

תן מנה לפלוני ואקדש אני לו - מקודשת מדין שניהם,
ערב לאו אף ע"ג דלא קא מטי הנאה לידיה קא משעבד נפשיה, האי
איתתא נמי [...]
מי דמי? ערב האי דקא קני ליה קא חסר ממונא, האי גברא קא קני
לה להאי איתתא ולא קא חסר ולא מידי!
עבד כנעני יוכיח, דלא קא חסר ממונא וקאי קני נפשיה.
מי דמי? התם הך דקא מקני קא קני, הכא האי איתתא קא מקניא
נפשה ולא קא קניא ולא מידי!
ערב יוכיח, אף על גב דלא קא מטי הנאה לידיה משעבד נפשיה.¹⁷

מעגליות זו מבהירה כי השימוש במודלים של ערב ועבד כנעני בסוגיא הינו פונקציונאלי: נוכחותם בסוגיא איננה מצד עצמם, אלא כל כולה באה לשרת את בניית המודל המשותף שבו שני מודלים ממוניים הפוכים מאפשרים לתקף

¹⁵ שם, שם, ז, א.

¹⁶ ולמרות תרגומי הראשונים את "ההנאה" המגיעה לידיה כערך ממוני (ר' ריטב"א ד"ה ערב לאו אע"ג), הרי הסתמא מצהירה במפורש שהאשה מקודשת "אע"ג דלא מטי הנאה לידיה".

¹⁷ שם.

סיטואציית קידושין שבה החתן לא נותן דבר והכלה לא מקבלת דבר. במובן זה, הרי שפרדיגמת הקידושין הקלאסית התפרקה מהמכניזם המרכזי שלה – האיש איננו "לוקח" והאשה איננה "ניקחת" על ידו; פונקציות אלו מתקיימות רק על ידי הגורם המתווך, האדם השלישי.

נדמה כי אך טבעי לקרוא את המשך הסוגיא כשלב הבא במהלך המודולארי והבנוי לתלפיות של רבא:

בעי רבא: הילך מנה ואקדש אני לך, מהו?

אמר מר זוטרא משמיה דרב פפא: מקודשת.¹⁸

כעת נדמה כי המהלך המשולש של רבא כולו נועד כדי לאפשר את שאלתו החידתית: האם אשה יכולה לפנות לאיש, להציע לו סכום כסף ולהתקדש לו (ללא מעורבות כלל של האיש)? הצעה זו, הנראית מופרכת אם מציבים אותה נוכח התוספתא "בכסף כיצד נתן לה... ואמר לה... מקודשת; אבל נתנה היא לו... ואמרה היא לו... אינה מקודשת", מצליחה באופן פרדוקסלי לעלות כאיבעיא על במת הסוגיא, וזאת רק לאחר שעברנו את המהלך המשולש של רבא, שבהתבסס על מודלים ממוניים זרים הצליח לתקף קידושין ללא נתינה וללא קבלה.¹⁹ כעת גם התבנית המגדרית ההכרחית, "נתן הוא ואמר הוא" (ובניסוח הסתמאי, "כי יקח ולא כי תקח") מתפרקת ומוצע מתן לגיטימציה למודל הפוך לחלוטין.²⁰

אם כן, באמצעות שימוש במודלים ממוניים מצליח רבא לשחרר את היסודות הנוקשים של הנתינה והקבלה (ובמובן מסוים גם את יסוד האמירה) בקידושין, ובכך מערער את המסגרת המגדרית הברורה שלהם, עד כדי הצעה שבה אשה יוזמת קידושין, נותנת את דמי הקידושין לאיש ואף היא זו שמצהירה את מלל

¹⁸ שם.

¹⁹ וכך, למרות שכבר ב"קידושין מדין שניהם" הוצע מודל שבו החתן לא נותן דבר והכלה לא מקבלת דבר, המהלך לא מושלם ללא האיבעיא האחרונה, מפני שב"קידושין מדין שניהם" המודל עדיין נזקק לצלע שלישית שנושאת עדיין את הפונקציות של הנתינה הממונית, ואולי גם את הפונקציה המגדרית של הגבר הנותן.

²⁰ נשים לב שההיפוך המגדרי לא מתרחש רק במעבר מהמודל המשולש לבעי רבא; כבר במודלים הראשונים, שניים מתוך שלושה הם מודלים שהאשה היא היוזמת והמדברת בהם.

הקידושין. נשים לב שהמהלך המורכב של רבא אינו נשען על יסודות חיצוניים-בהכרח לעולם הקידושין כדי לאתגר את התבניות הבסיסיות שלו; רבא מעצים את הממדים המוכרים לנו מקידושי אשה – קניין ותשתית ממונית – ומפתח אותם מקניין קונקרטי לעסקה ממונית שיש בה כמה משתתפים והיא יכולה ללבוש צורות רבות. ההיסט מקניין קונקרטי למרחב כלכלי-עסקאי מצליחה לפוגג את הווקטורים הבסיסיים של הקידושין.

בשפתנו המודרנית נוכל לנסח את מהלכו של רבא כ'קפיטליזציה' של אקט הקידושין ושחרורו אל השוק הכלכלי, קפיטליזציה המאפשרת ריטואל-קידושין גמיש יותר, ומרחב מגדרי מאפשר יותר. מהלך זה איננו תרגיל-רטורי בלבד, הוא כרוך בניסוח תבניות קידושין דרך המרחב האזרחי והמתחולץ של העסקאות הממוניות. כך פותח רבא את האופציה לחשוב מחדש על המתח העתיק בין קניין לקידושין (מתח הנידון כבר במשפט הראשון של המסכת בתלמוד הבבלי) כאשר קניין מהווה מחד ציר ממוני וכמעט-מחפיץ של קידושי אשה, אך מאידך מתמקם כמרחב גמיש ומשחרר הרבה יותר ממרחב הקידושין ה"קדוש", האיסורי והריטואלי, וככזה הוא מציע משחקים מגדריים ואפשרויות משמעותיות עבור האשה שאין בידי מרחב הקידושין האיסורי להציע.

כך, דבריו של רבא, ובמיוחד בקריאה הסתמאית שלהם, מצפים אף הם את העוצמה הקיימת בממד הקנייני-ממוני שעליו מתבססים הקידושין הקלאסיים, ודרך הרחבתם ופיתוחם מתאפשרת הגמשה ופריצה של התבנית הנוקשה והריטואלית של "נתן הוא ואמר הוא".

ובקפיצה קטנה ומהירה למציאות ימינו – מוסד הקידושין סובל כיום משתי בעיות שונות בעיני הציבור: חוסר שוויון מגדרי, ושפה ממונית ארכאית. האם דווקא העצמה של השפה הממונית-קניינית עשויה לטמון בחובה אופציות מגדריות מורכבות ומחודשות?²¹

²¹ פולמוס חריף ניטש בגיליון ל"א של אקדמות (תשע"ט) בין ר' רבקה לוביץ' (לשאלת תוקף קניין האשה בקידושין; עמ' 116-97) לר' מיכאל אברהם (האם קידושין הם החלת בעלות?; עמ' 117-132) כאשר הראשונה, נוכח הבעייתיות הקיימת בממד הקנייני בקידושין בעיניים מודרניות, הציעה שלל פתרונות הלכתיים חריגים לתיקוף-מחדש של הקידושין, בעוד האחרון הגן בתוקף

על רקע האמור, נבחן את סיומו של המהלך :

אמר ליה רב אשי למר זוטרא :
 אם כן, הוה ליה נכסים שיש להם אחריות נקנין עם נכסים שאין
 להם אחריות,
 ואנן איפכא תנן: נכסים שאין להם אחריות נקנין עם נכסים שיש
 להם אחריות - בכסף, בשטר, ובחזקה!
 אמר ליה: מי סברת דאמרה ליה אגב?
 הכא באדם חשוב עסקינן, דבההיא הנאה דקא מקבל מתנה מינה -
 גמרה ומקניא ליה נפשה.

שאלת רב אשי ניתנת להתפרש על רקע קריאתנו כמחאה וכהתנגדות למהלכו של רבא ותלמידיו, דווקא מתוך הפנמת השיח הכלכלי-עסקאי לתוך עולם הקידושין. רב אשי מבין את ה'עסקה' המוצעת בפי רבא כבנויה על העברת מיטלטלין מהאשה לאיש, שעל גביה מתבצעת 'הקנאת' האשה עצמה לאיש. מודל זה, מזכיר רב אשי, מנוגד לכללי עסקאות ממוניות דווקא, אשר ה'פיוקה' שלהם מאפשרת קניין מיטלטלין (נכסים שאין להם אחריות) על גבי קרקע (נכסים שיש להם אחריות), ולא להפך.

כוחה של התנגדות זו, כאמור, מגיע מתוך הצטרפותה למהלך של רבא והצבעה על הכשל שהוא מייצר דווקא מתוך העולם הממוני הרחב ו'המאפשר'; אולם יושם לב שהיא מכילה גם אלמנטים של בלימה של מהלכו של רבא, באשר מונחת בה היררכיה מגדרית נוקשה שבה האיש הוא הסובייקט הקונה, ואילו האשה הינה, בסופו של דבר, קרקע, 'נכס שיש לו אחריות'. לא בכדי פונה רב אשי למשנה הלקוחה מתוך פרק א' בקידושין, מן החטיבה המשנאית העוסקת בקניין, הפותחת בקניין אשה (מ"א) ונחתמת בקניין מטלטלין (מ"ה); משנה זו מציפה את פרדוקס השיוך של קידושי אשה למרחבי הקניין, בכך שעם כל הריבוי האפשרויות הגלומות במרחב זה, הרי שהצבת הקידושין בתוכו משמרת

על מוסד הקידושין הקיים בטענתו שלא קיים בו כלל יסוד של קניין ממשי, אלא מטפורי. לענ"ד המחשבות שסוגייתנו מציפה מאפשרות להתבונן באפשרויות הגלומות במוסד הקידושין על הממדים הקנייניים שלא-ניתן-להמלט-מהם הקיימים בו, ודווקא דרכם לחשוף אפשרויות לא צפויות של הגמשה מגדרית.

את היות האשה-שדה (ראה סוגיית הפתיחה למסכת), ככלות הכל, רק כ"נכס שיש לו אחריות'.

ואמנם, בהשפעת קושיא כפולת פנים זו מר זוטרא מציע 'נסיגה' מעמדת רב פפא הנלהבת מהצעת רבא אודות "הילך מנה ואתקדש אני לך", מוותר על המודל הממוני המפותל – "מי סברת דאמרה ליה אנב"? – ומעמיד את המקרה בסיטואציה שבה האיש הינו "אדם חשוב", אשר קבלתו מיד האשה היא כנתינה. עמדה זו מוציאה את האוויר מהמפרשים של המהלך אותו קראנו עד כה, מפני שהצעה זו נסוגה מכל הגמישות שהוצעה ביחס לקידושין דרך המרחב הכלכלי, והיא חוזרת אל התבניות הקלאסיות והנוקשות-מגדרית: בסופו של דבר, זה עוד מקרה של "נתן הוא (ואמר הוא)".

כקוראים מודרניים, קשה להתעלם מכך שסוגיא שמתייחדת בהצעתה מהלכי קידושין ביוזמת האשה ובפעילותה הבולטת מתנקזים לבסוף חזרה להיררכיה המוכרת, האשה היא סתם-אשה אבל האיש הוא "אדם חשוב", ומה כבר רוצה אשה? "בההיא הנאה דקא מקבל מתנה מינה – גמרה ומקניא ליה נפשה". וכך, קריאתנו את דברי רבא כהרחבה קפיטליסטית של הקידושין – דרך מודלים ממוניים גמישים ומפותלים למצב שבו מתאפשר היפוך מגדרי ויוזמה נשית של הקידושין – בסופו של דבר שבה אל תבניות היסוד, ומן הברק שאפיין אותה נותר רק אבק כוכבים.²²

²² ואכן, בנוף הכללי של סוגיות פ"א בקידושין מסתבר שעמדתה של האשה בקידושין מצומצמת מאוד. בעוד סוגייתנו מציעה מהלכי קידושין ביוזמה נשית, הרי שבסוגיות רבות האשה מתפקדת כזהות חלולה שעליה מושלכות הנחות וסברות מהותניות/פורמליות אודות טבעה של האשה בקידושין: "אשה בפחות משה פרוטה לא מקניא נפשה (ג ע"ב); "שאני מונה והולך דדעתה אכוליה" (ח ע"א); "אשה לא בקיאה בשומא ולא סמכה דעתה" (ז ע"ב); ועוד. אמנם, בדף ח ע"ב – ט ע"א אנו נתקלים בצבר מקרים שבהם אמנם האשה איננה יוזמת, אולם תגובותיה השונות והמשונות להצעת הקידושין מנסחות אופציות רבות של התחמקות נשית מקידושין, ודרך זאת גם מעין ביקורת ורפלקסיה עצמית על אודות היות הקידושין סיטואציה גברית במהותה המותרת לנשי מרחב מצומצם של היענות או התחמקות (וראה גם ח ע"ב תוד"ה "תנם" המעיר על היחס בין צבר המקרים שם המתנסח דרך עמדה מינורית של הקול הנשי, לבין סוגייתנו, היחידה בהצעתה יוזמה נשית ממשית וניסוח מאזירי של עמדה נשית). נאריך בכך אי"ה בהזדמנות אחרת.

ד. השתהות וחשיבה מחדש: כמה הערות על הסוגיא

על רקע האמור, ברצוני להציע קריאה שלישת בסוגיא, הצומחת הן מתוך קריסתה של הקריאה הקודמת נוכח ה'אשה-סתם' וה'אדם-החשוב', והן מתוך שתי 'עובדות סוגיא' נוספות שהקריאה הקודמת לא מיצתה.

ראשית, כדי לקרוא את דברי רבא כמהלך-בעל-תנופה המציע לפתוח את קידושי אשה לשפה עסקאית גמישה ומשחררת, נזקקנו – בהשפעת המהלכים הסתמאיים בסוגיא – לקרוא את נוכחות הערב והעבד הכנעני בסוגיא כנוכחות פיקטיבית. אולם פיתוח סתמאי זה, ואופיו הפיקטיבי והתיאורטי, מעלה בצידו את האפשרות לחשוב שדברי רבא ה'מקוריים' דווקא בונים על המודלים של ערב ועבד כנעני בצורה מהותית יותר: עלינו לבחון האם מודל הערבות או העבדות יכולים להיקרא לא כיבוא חיצוני (בעל מוטיבציות פורמליסטיות או פיקטיביות) אלא כנוכחות ממשית הקשורה בטבורה להתרחשויות הקידושין המתוארות בסוגיא.

שנית, קראנו את "בעי רבא" כהמשך ישיר וכפיתוח של המהלך המשולש של רבא עצמו שנפרש לפניו. אולם קריאה זהירה יותר מצביעה על מורכבות הקיימת במעבר מן השילוש של ערב-עבד-שניהם ל"בעי רבא". הצרימה במעבר הזה מודגשת בכך שהמהלך הראשון של רבא הינו קביעה תלת-שלבית (ערב, עבד, שניהם) העוסקת במערכת משולשת (איש, אשה, פלוני) ואילו "בעי רבא" עוסק במערכת זוגית והוא מנוסח כשאלה. כמו כן, "בעי רבא" גורר בעקבותיו דיון אמוראי בין תלמידי רבא, בעוד שהמהלך המשולש של רבא אינו זוכה לדיון אמוראי אלא לפיתוח וביאור סתמאי. שלישית, בחתימת הסוגיא מובאת מסורת נוספת משמו של רבא: "איתמר נמי משמיה דרבא וכן לעניין ממונא", דהיינו, קיים מהלך-מראה זהה של רבא ביחס לעולם הממונות והקניינים. הצבתה של מימרא זו בחיתום הסוגיא עשויה ללמד כי ארבעת המהלכים שנידונו בה (קידושין מדין ערב, מדין עבד כנעני, מדין שניהם ו"בעי רבא"-אדם חשוב) תקפים גם בעולם הקניינים הממוני, אולם קשה להלום את יישומו של "בעי רבא" במרחב ממוני קנייני; כל עוד הוצג מודל משולש, האשה

על הצריכותא בסיומה של הסוגיא ראה לקמן סע' ח.

מתפקדת בו כאלמנט המועבר מיד ליד, וניתן להמירה בשדה או בכל קניין אחר; אולם "בעי רבא" חוזר למודל זוגי שבו האשה איננה אלמנט המועבר מיד ליד (וכך גם התרגום של "אדם חשוב" שניכר שהוא מונח השייך לתחום הזוגי).²³

תופעות אלו מביאות אותי לשער כי סוגייתנו מורכבת כסוגיא-בתוך-סוגיא: סוגיית-מסגרת שבה רבא מציג שלושה מודלים, שבעקבותיהם מובאת מסורת מקבילה על התקיימות מודלים אלו גם בעולם הממונות (וכן צריכותא הנוגעת לצורך בשתי מסורות שונות לקידושין ולממונות); סוגיא-פנימית המציגה שאלה של רבא על מודל זוגי הפוך מהרגיל, ודיון אמוראי בעקבותיו. מבנה זה מייצר כפילות מכוונת שבה הצרימה שבמעבר בין המודל המשולש ל"בעי רבא" מורגשת, אך המבנה הכללי מנסה לייצר סינרגיה מסוימת בין המודל המשולש ל"בעי רבא" ש'נתחב' לתוכו; הקורא עשוי לחוש את הפער בין המודלים המשולשים לבין "הילך מנה ואתקדש אני לך" הזוגי הרדיקלי, אבל בסופו של דבר עשוי לנתח את השאלה הזו בכלים של המרחב שבו היא שרויה, דהיינו המודלים המשולשים של רבא.

לפיכך, ברצוני לקרוא את הסוגיא מתוך הנחה שנוכחות הערב, העבד הכנעני (ובהמשך – האדם החשוב) הינה מהותית לדיון, וכן מתוך הנחה שנוצרת קפיצה מסוימת בין שלושת המודלים של רבא לבין "בעי רבא", קפיצה שבמובן מסוים היא לב לבה של הסוגיא.

²³ שאלה זו זכתה להדים שונים בדברי הראשונים: רש"י (ד"ה וכן לעניין ממונא; וכן הרמב"ן בד"ה הכא באדם חשוב) משעתק רק את השילוש הראשוני של רבא לעולם הקניינים הממוניים, בעוד שהרשב"א (ד"ה איתמר נמי) מביא מדברי רבנו חננאל שקרא את "וכן לעניין ממונא" גם ביחס ל"בעי רבא". מעניין לראות שגם רבנו חננאל נזקק לנסח את קניין שדה ב"הילך מנה ותקנה שדי לך" כסוג של קניין חליפין ולא כקניין רגיל, וזאת לדעתי על רקע הקושי שהסוגיא עצמה מייצרת בהצבתה את "וכן לעניין ממונא" בסיומם של ארבעת המהלכים, למרות שהוא יושב על השילוש הראשון בלבד (וראה פרשנותו של הר"ן [ג' ע"א באלפס ד"ה גרסי' בגמ'] בדעת הרמב"ם שלדעתו כלל לא מכיר את "וכן לעניין ממונא" ואת הערת הכס"מ מכירה א, ו על כך).

ה. פיצולים רגשיים ומשולשים רומנטיים: קריאה שלישית

“אמר רבא תן מנה לפלוני ואקדש לך מקודשת מדין ערב”. המודל שרבא מציג מספר על אשה שיוזמת הליך קידושין לאדם אחר (ככל הנראה בעל אמצעים) בכך שהיא מבקשת ממנו להעניק סכום כסף גדול לאדם שלישי, ותמורת זאת היא תתקדש לו. רבא שומע בסיפור זה איכויות של ערבות, שבמהותה הינה מערכת יחסים שבה אדם משתעבד באופן עמוק לאדם אחר בתמורה לכך שזה יעניק סכום כסף משמעותי לאדם שלישי. יותר משהערב מסייע לכוונן קידושין ללא קבלת הנאה ע”י האשה, כפי שמעירה הסתמא דגמרא, נראה שעצם הערבות עשויה להיות מעניינת של רבא; מערכת יחסים זו הינה משולש סבוך שבה איש או אשה משעבדים עצמם (לא במובן הכפייתי של המילה אלא במובן האתי שלה) לאדם אחר בכדי להעניק שפע לאדם שלישי. אם כך, כשרבא משרטט מודל של קידושין-ערבות, הוא מספר את הקידושין כמערכת יחסים משולשת וסבוכה. אנו רגילים לחשוב על חתן וכלה המישירים מבט אחד כלפי השני, אולם רבא משרטט קידושין שיש בהם “פלוני” השרוי במערכת הקידושין ומסתבר שהוא מסייע לכוונן אותם. רבא אמנם לא מספר לנו את סיפור הקידושין-ערבות מעבר לשרטוט הסכמה הסבוכה של היחסים, אולם דבריו משקפים את האמת הסבוכה של האהבה ושל הזוגיות, השרויה כמעט תמיד בפיצולים רגשיים גלויים ונסתרים.²⁴

“הילך מנה והתקדשי לפלוני מקודשת מדין עבד כנעני”. קידושין מדין עבד כנעני מצביעים על זיקה משולשת שגם בה יש מערכת של שיעבוד וכפיפות לאדם שלישי, אלא שכאן לא האישה היא שמשעבדת עצמה, אלא שני גברים

²⁴ נוכל בנקל להשלימו על רקע הספרות הרומנטית המוכרת לנו מהמאות הקודמות. על רקע השיח התלמודי על ערבות, ועל רקע קריאתנו אותו כנוכחות משמעותית בדברי רבא, לא נרחק הרבה אם נחשוב על רומנים בני המאה ה-19 שבהם אשה אוהבת, או קשורה בגורלו של אדם שלא תוכל להינשא לו מחמת מעמדו החברתי הנמוך, והיא מסייעת לו ע”י שתתחתן עם איש עשיר שדרכו תוכל להיטיב לאותו אהוב-ידיד. כמובן מדובר ביישום מציאותי אחד, אולם שורשו במודלים רומנטיים-רגשיים מורכבים – מערכת היחסים מכילה פיצולים רגשיים ודינאמיקות מסובכות של רגש (קידושין) ומציאות (מנה). ואגב זאת נעיר על בחירתה של הסוגיא לעבוד עם “מנה” ולא עם “דינר”; לא מדובר ב”כסף” סמלי אלא בהון ממשי. ולא בכדי הרמב”ם התמיר בחזרה את המנה של הסוגיא בדינר בפסקיו בהל’ אישות ה, כא-כב).

המנהלים את השעבוד על גבה.²⁵ במובן זה, זהו סיפור הפכי לסיפור הקודם: לא אשה שיוזמת מהלך רדיקלי היושב על פיצול רגשי, אלא גבר שנותן ממון לאשה ומורה לה להתקדש לאדם שלישי.

מיהו השלישי הזה? ומה טיב הקשר בינו לבין האדם הנותן, יוזם הקידושין? ומה הקשר בין נותן המנה לאותה האשה? אין ברשותנו סוגיא תלמודית שממללת את סבך היחסים השרוי במערכת העבדות כמו בערבות, אולם דברי רבא והמודל הסבוך שהוא יוצר מציפים קונטקסט רגשי סבוך השרוי באופן עמוק במוסד העבדות; לא בכדי בחר רבא לכנות סיטואציה שבה אדם נותן לאשה סכום כסף הגון ומחתן אותה עם אדם שלישי כ"עבד כנעני".²⁶ כשאני חושב על נוכחות "העבד הכנעני" בהקשר זה עולים בי פסוקים יסודיים וחשובים ביחס לעבד כנעני: "וְגַם מִבְּנֵי הַתּוֹשְׁבִים הַגֵּרִים עִמָּכֶם מִהֶם תִּקְנוּ וּמִמִּשְׁפַּחְתָּם אֲשֶׁר עִמָּכֶם אֲשֶׁר הוֹלִידוּ בְּאֶרְצְכֶם וְהָיוּ לְכֶם לְאֶחָזָה: וְהַתְּנַחְלֶתֶם אֹתָם לְבְנֵיכֶם אַחֲרֵיכֶם לְרֵשֶׁת אֶחָזָה לְעֵלֶם פֶּהֶם תַּעֲבֹדוּ".²⁷ העבד מועבר מאב לבן, מתנחלים אותו; הוא נקנה מאת התושבים הגרים עמנו, מהמשפחות שלהם, גם הם מעבירים אותו מרשות לרשות. עבד כנעני הוא סובייקט-הניתן-להעברה-ולפיקוח, זו תמצית עבדותו.²⁸ באופן דומה, האיש יוזם הקידושין מפקח, מעביר ושולט בקידושי האשה כלפי אדם אחר (האדם נותן המנה הוא

²⁵ אני מבין את מודל ה"עבד הכנעני" ככזה שבו האיש המקדש הוא אדון-מוכר, האשה היא העבד והאיש השלישי הוא אדון-קונה. מעבר לקריאה ה'ממשית' של נוכחות העבד בסוגיא בהצעה זו, טמון בה יתרון נוסף באשר היא מקיימת סימטריה מלאה למודל הערבות: האשה היא ערב, האשה היא עבד כנעני (ודלא כהצעת הסתמא שבה יש פיתול מוצהר שבו העבד הכנעני הוא האשה והשלישי הקונה גם יחד).

²⁶ שוב אני מרשה לעצמי לדמיין אדם שיש לו רגשות עמוקים כלפי אשה אחרת אך בשל חסמים חברתיים/רגשיים וכד' הוא לא יכול לפנות אליה ישירות ולבקש את ידה. במקום זאת, הוא מבצע פעולה אבסורדית והפוכה – הוא מצייד אותה בסכום כסף משמעותי, ותמורת זו הוא 'מבקש' לשלוט בהתקדשותה לאדם אחר; מרוב האובססיביות שלו כלפיה הוא באופן מודע או לא מודע מבקש להיות זה שאחראי על נישואיה, ומגבה זאת בסכום כסף גדול (זו כבר קריאה של הלא-מודע של מודל העבד הכנעני).

²⁷ ויקרא, כה, מה-מו.

²⁸ ראה תלמוד בבלי, מסכת סוטה ג, א, במחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא סביב עניין זה.

'האדון' והאשה היא 'העבד הכנעני', ודלא כהצעת הסתמא). עבור נותן הממון יש כאן ניסיון שליטה וניכוס (מודעים או תת-מודעים) כלפי האשה; הוא משדך אותה לפלוני למרות שיש לו עניין משמעותי כלפיה, אחרת לא היה מצייד אותה במנה.²⁹

אם כן, רבא חוקר בסוגייתנו זיקות של השתעבדות סובייקט לסובייקט דרך מערכות יחסים משולשות החושפות פיצולים רגשיים ואישיים בעקבות המשחק המשולש הקיים בהן, ומציג שני מודלים הפוכים: מודל של השתעבדות מרצון (והוא מודל נשי עבור גבר אחר) ומודל של שיעבוד כוחני (והוא מודל גברי של גבר ה'משעבד' אשה עבור גבר אחר).

ו. השלישי-של-הקידושין

"תן מנה לפלוני ואקדש אני לו - מקודשת מדין שניהם". המודל השלישי אותו מצייע רבא נוצר, באופן פרדוקסלי, משילוב של שני המודלים הקודמים. אין ספק ששילוב זה מדיף ניחוח סכולסטי ומקשה על קריאה 'נוכחת' שלו, מפני שלכאורה מודל זה לא חושף אופני זיקה חדשים בין סובייקט לסובייקט, אלא רק מתעל את האפשרויות שנפתחו דרך שני המודלים הקודמים לכדי מודל שלישי.

אולם, אם נמתן מעט את ההשפעה של הנימוק הלמדני "מדין שניהם" ונתבונן במודל שרבא מכונן, נוכל לשים לב למה שהוא חושף ומציף. במקרה זה האשה מעוניינת להתקדש לאדם מסוים, ורותמת לשם כך אדם שלישי שיעניק את סכום הכסף שעל בסיסו ייווצרו הקידושין. מודל זה מפנה את הזרקור מ'שעבוד-אתי' שאשה מייצרת כלפי איש או מ'שעבוד-כפוי' שאיש מייצר על גבי אשה, לאדם השלישי: במודל זה, השלישי-של-היחסים-הזוגיים מתפקד כשרת כפול של

²⁹ רש"י מצייע לפרש את מודל העבד הכנעני לאור מוסד השליחות בקידושין, כאשר האדם המקדש מתפקד כשליח (מדעת או שלא מדעת, ראה דיונו של הרשב"א על אחר). להצעה זו יש אופי אוקימתאי ולמדני מובהק, אך לדעתי היא נוגעת במאפיין עמוק של מוסד השליחות וזיקתו המשמעותית לקידושין, ובמיוחד לאור משנת ריש פ"ג המתארת אדם שממנה שליח לקידושין אשר מקדש את האשה לעצמו (!). ראה על כך בהרחבה בסעיף הבא.

הזיווג של האשה עם אחר. כך, המודל השלישי של רבא מושך את שני המודלים הקודמים מעבר לזיקות המסוימות שכל אחד מהם חושף; מתברר שנוכחות האדם השלישי בקידושין, שהוא מוקד מאמציו של רבא, פועלת גם במודל מורכב יותר ממודל חברתי-רגשי-ממוני כערבות וכעבדות. רבא מתאר שיחה בין איש לאישה שבד"כ אנו מפרשים אותה כנוסחת קידושין, אולם מתברר שהגבר הנמען איננו צד בקידושין כלל. בעוד שבמודל הערבות והעבדות הגבר המשוחרח עם האשה הוא צד פעיל בקידושין (חתן במודל הערבות, מחתן במודל העבדות), הרי שכאן האיש מתפקד אך ורק כתחנת ממסר שלישית (שהממון עובר דרכה) בין האשה לחתנה. מודל זה מלמד כי על גבי הפיצולים החברתיים-כלכליים-רגשיים שנחשפו בקידושין מדין ערב ומדין עבד כנעני קיימת נוכחות 'שלישית' במרחב הקידושין שמתגלה כיסודית וכאינהרנטית לו. בתוך המרחב המשחקי שרבא מציב בסוגיא יש התקיימות "שלישית" שלעיתים, כפי שרבא חושף אט אט, דווקא היא מכוננת את הקידושין – גם, למפרע, במודלים של ערב ועבד כנעני (משיעבוד אשה-כלה לגבר-חתן עבור זר, לשיעבוד אשה-כלה לזר-חתן על ידי גבר יוזם, ליוזמת אשה-כלה עבור זר-חתן דרך גבר שלישי שכל הקידושין עוברים דרכו).

נוכחות 'שלישית' זו בקידושין שרבא מציף דרך קידושין מדין ערב ומדין עבד כנעני מאתגרת את המחשב הקלאסי החושב את הקידושין כעניין זוגי. כמעט מיותר לומר ששיח של קידושין, כמעט מכל סוג שהוא, מניח בפשטות דינאמיקה הנגזרת ומתרחשת בתווך זוגי של איש ואשה. בחינה של השיח התורני חושפת זאת בין אם נחשוב על המרחב המיתולוגי של סיפורי הבריאה ("עַל פֶּן יַעֲזֹב אִישׁ אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד"),³⁰ המרחב המחשבתי של שיח הזוגיות החז"לי ("א"ר אלעזר: כל אדם שאין לו אשה אינו אדם, שנאמר: זכר ונקבה בראם... ויקרא את שמם אדם")³¹ או השיח של משנת קידושין, שמעבר לתוכן הבנוי כמובן על מערך זוגי, אף מתנסח דרך דיאלוגים בין איש ואשה מדומיינים (החל מריש פ"ב "האומר לאשה התקדשי לי בתמרה

³⁰ בראשית, ב, כד.

³¹ תלמוד בבלי, מסכת יבמות סג, א.

זו... היתה אוכלת ראשונה...", עבור ב" על מנת שאני כהן... בלבי היה להתקדש לו...". דרך "על מנת שאדבר עליך לשלטון..." וכלה ב"האומר לאשה קדשתיך והיא אומרת לא קדשתיני".³²

אולם, אם נתבונן מקרוב, ניווכח שמערכי קידושין משולשים אינם חידוש רדיקלי של רבא. "האב זכאי בבתו בקידושיה", מלמדת המשנה בכתובות,³³ והרי קידושי קטנה ע"י אביה מקיימים מודל משולש של אב-בת-חתן, והם המודל הקדום של הקידושין המוכר לנו מסיפורי בראשית ואף מפרשת משפטים; כך גם משנת קידושין³⁴ הקובעת כי "האיש מקדש בו ובשלוחו האשה מתקדשת בה ובשלוחה", כאשר שליח זה לעיתים עשוי להיפך לחתן בעצמו: "האומר לחברו צא וקדש לי אשה פלונית והלך וקדשה לעצמו מקודשת".³⁵ במובן זה, רבא רק מעצים את היסוד השלישוני הקיים במערכת הקידושין מיסודה.

מה למערכות יחסים משולשות, או ל"אדם השלישי", ולקידושין הזוגיים? ברצוני לנסח זאת דרך מושג "השלישי האנליטי" שטבע הפסיכואנליטיקאי האמריקני תומס אוגדן:³⁶

לאחר שאמרתי משהו על התלות ההדדית שבין האנליטיקאי ובין המטופל (כסובייקטים שיוצרים ונוצרים, הורסים ונהרסים זה על ידי זה), עלי להציג מונח שלישי, שבלעדיו לא אוכל לתאר כראוי את התהליך הפסיכואנליטי, שבו האנליטיקאי והמטופל כסובייקטים של אנליזה יוצרים זה את זה... באותו רגע שנוצרים האנליטיקאי והמטופל, מתהווה סובייקט שלישי שאותו אכנה

³² ראה על כך במאמר "מסכת. קידושין". בגיליון זה.

³³ משנה, מסכת כתובות, ד, ד.

³⁴ משנה, מסכת קידושין, ב, ב.

³⁵ שם, ג, א. ר' לעיל הע' 28.

³⁶ השלישי-האנליטי הינו אחד מיסודות תורתו הקלינית של אוגדן; זהו מונח שבנוי במידת מה על פיתוחים תיאורטיים מוקדמים יותר, אולם אוגדן הביאו לידי ניסוח סופי ובעיקר הצביע על מרכזיותו בתהליך הקליני. ר' על כך, ש' ויגודר, "מהמפגש האינטרסובייקטיבי אל עבודת החלום", בתוך: תומס ה' אוגדן, על אי היכולת לחלום, תל אביב 2011, עמ' 28-30.

השלישי האנליטי, מאחר שזהו מונח אמצע המקיים את האנליטיקאי והמטופל כשני סובייקטים נפרדים וממשיך להתקיים באמצעותם. ליתר דיוק, האנליטיקאי והמטופל מתהווים בתהליך יצירתו של הסובייקט האנליטי... כחוויה הנחיית בתוך (ובאמצעות) השלישי האנליטי, אדם לעולם אינו לגמרי לבד עם עצמו, שכן חווייתו נבראת עם אדם אחר.³⁷

השלישי האנליטי הינו ישות שלישית המובחנת מן האנליטיקאי והפציינט, אולם בד בבד הוא יציר כפיהם, וקיומו קשור בדינאמיקה שנוצרה בין שניהם. ככזה, הוא מנקז אליו את התהליך הקליני המתקיים בין השניים ומהווה תחנת ממסר של היחס האנליטי של המטפל למטופל, ולהיפך. באמצעות שרטוטה של ישות זו אוגדן מצביע על התהליך הקליני הדינאמי המתרחש בין מטפל למטופל כדינאמיקה משולשת-בהכרח; כל דינמיקת מטפל-מטופל יוצרת "שלישי-אנליטי" וההליך הקליני יכול להיות מובן במלואו רק דרך ניתוח שיפנים את היסוד השלישי בחדר הטיפול.

על אף שאוגדן עצמו מגביל את תחומו של "השלישי האנליטי" לחדר הטיפולים בלבד,³⁸ אני חושב שנכון להשתמש בו שימוש-מושאל לדינמיקה הזוגית, שאמנם לא מתקיימת במודוס טיפולי אולם בהחלט יש לראות בה יחס בעל איכות אנליטית בין שני הסובייקטים המשתתפים בו. מערכי הקידושין הנפרשים כאן – החל מקידושי שליח וכלה במערכי הקידושין מדין ערב, עבד כנעני ומדין שניהם – מצביעים על היות הקידושין קשורים אף הם במערכת יחסים שיש בה יסוד "שלישי-אנליטי" שהאיש והאשה מתהווים דרכו ומקיימים אותו בו בזמן. שלישוניות זו קשורה בהכרח שהתקשרות בין סובייקטיבית איננה זוגית וטוטלית בהכרח, וקיימים בה – אולי בהכרח – יסודות נוספים: הורים, ידידים, אחרים, נכרים, שאינם רק "אורחים" במערכת הזוגית, אלא הם יסוד-שלישי-מקיים שבני הזוג מכניסים ללא הרף לתוך

³⁷ אוגדן, על אי היכולת לחלום, עמ' 66-67.

³⁸ "טבעו של המונח השלישי הוא המגדיר את טבעה של החוויה הפסיכואנליטית ומבחין בינה לבין אירועים אנושיים אינטרסובייקטיביים אחרים" (שם, עמ' 66).

המרחב הזוגי, מהווים אות ומתהווים דרכו. נוכל לנסח זאת במילים רבות, אולם דומה שהספרות הרומנטית לדורותיה, ובדורנו – גם הספרות הטיפולית הענפה העוסקת בזוגיות ובמערכות יחסים – מיטיבות לנסח זאת יותר מהמילים שיוצצו כאן.

בנקודה זו נוכל להשתהות קמעא ולהיפתח למחשבה על סובייקטים או אובייקטים המתקיימים כ"שלישי-של-קידושין" במרחבי החיים הזוגיים שלנו. אני חש כי המודלים המפתיעים שרבא משרטט, נאמנים באופן עמוק לזוגיות הממשית, אולי יותר מאשר המודלים הרומנטיים של איש ואשה המביטים זו בעיני זה ושוכחים את העולם שמסביבם; לזוגיות שאיננה בהכרח אהבת נעורים ראשונית, אלא כזו שבה לכל אחד מבני הזוג קיימים כמה "פלוניס" ו"פלוניות" שנשארו בשולי הדרך אך מעולם לא נעלמו מהמרחב הזוגי שרוקם עצמו עכשיו יחד עם שותפה/ה חדשה. ודאי שיש בדבריו נאמנות עמוקה לזוגיות יהודית, גם בדורותינו, השרויה עמוקות בסבכי אלמנטים שלישוניים כדוגמת משפחות המוצא, הילדים, ואף הקב"ה, השותף-השלישי הסמוי מכל, אשר בני זוג בני ברית מקיימים עימו ברית משולשת. יפים לכך דבריו של הרב שג"ר:

מאחורי השאלות שבהן פתחתי עומדים אפוא קונפליקטים קשים בין תפישות מערביות-מודרניות לבין מגמותיה של ההלכה... [ו]בין אינטימיות למשפחתיות. אביא דוגמה מחג הפסח. החגים היהודיים הם חגים משפחתיים, לא רומנטיים. לא התבודדות בחיק הטבע ואף לא ירח דבש בבית מלון, אלא המולה משפחתית; הדודים ובני הדודים, הם ונשותיהם ונכדיהם וכל אשר להם. ומה יעשה הזוג הצעיר החושק להתבודד בין הכרמים ולרעות בשושנים? אני חש באופן עמוק שבהמולה וברעש הזה ישנו משהו מאוד יהודי.³⁹

³⁹ הרב שג"ר, "אהבה רומנטיקה וברית", נהלך ברג"ש, אלון שבות תש"ע, עמ' 286-271; הציטוט מעמ' 272. לענ"ד מאמר זה שרוי בקרבה עמוקה לניתוחי הסוגיא המועלים כאן, ויהיו הדברים לעילוי נשמה למו"ר.

ז. האקסטימי

אולם, בהמשך לנקודות המוצא שהתוונו לעיל, הסוגיא אינה נעצרת כאן. בנקודה זו חל מעבר צורם במקצת לשיח נוסף של רבא: "הילך מנה ואקדש אני לך". המעבר יתבאר כעת כחד פי כמה וכמה לאור העובדה שהיסוד המרכזי שהתווה את הילוכו של רבא בקידושין מדין ערב ועבד כנעני, איננו: השלישי.

כך, הצבתה של בעיא זו בתוך סוגיא אחרת של רבא העוסקת במודלים המשולשים של הקידושין, מאפשרת לנו לקרוא את הבעיא על רקע האיכות של "השלישי-של-הקידושין", ולנסות להחיל אותה, מבלי משים, על מודל קידושין שבו קיימים 'רק' איש ואשה. בצורה עדינה זו מנסה הסוגיא להרחיב את המחשב אודות השלישי-של הקידושין גם למערכת קידושין זוגית.⁴⁰

הצעה זו זוכה לאישורו של רב פפא: "מקודשת", אולם נתקלת בהתנגדות מצד רב אשי, המצביע על הפרדוקסליות שבהיקנות האשה לאיש על בסיס "מנה". לאור קריאתנו עד כה נציע שההתמקדות של רב אשי בבעיית ההיררכיה בין המנה לאשה חושפת את הנחתו של רב אשי שהיסוד השלישי במערך הקידושין שהוצע על ידי רבא הוא המנה! אובייקט הקידושין או מצע ההנאה של הקידושין אכן מהווה אתר שלישוני במרחב שבין האיש והאשה שעל בסיסו מתרחשים הקידושין; אולם רב אשי מצביע על המופרכות שבזיהוי כוח שלישי זה ש"אין לו אחריות" כציר מרכזי בהליך הקידושין, שאגבו מתהווה דינאמיקה זוגית "שיש לה אחריות".⁴¹

⁴⁰ הסוגיא לא מרחיבה את המודל המשולש על מערך קידושין זוגי קלאסי (נתן הוא ואמר הוא), אלא דווקא על הצעת קידושין מהופכת ונשית מפני שהמערך הזוגי הבסיסי קיים ומתוקף גם ללא היזדקקות לצלע שלישית. במובן מסוים, עצם התווך הזוגי והאלמנטים של כריתת ברית הנרקמים בתוכו מייצרים דחיסות מספקת לכינון קשר זוגי; אולם, כפי שיוצע בהמשך, אפשר שעצם הרצון של בני זוג לכרות ברית קידושין היא עצמה יסוד "שלישוני" המתקיים ביניהם.

⁴¹ אציין שראיית אובייקט הקידושין כ'שלישי', על אף שהסוגיא עצמה ורב אשי מתנגדים לה, איננה הצעה מבוטלת, ובמובן מסוים העיסוק של הגמרא בכמה מסוגיות הפרק באפיון "דעתה" של האשה ביחס לאובייקט הקידושין מהדהדת את האפשרות שאובייקט הקידושין עשוי לתפקד גם הוא כשלישי-של-קידושין. ראה גם תיאורו של אוגדן את המעטפה על שולחנו כשלישי אנליטי במהלך טיפול (על אי היכולת לחלום, עמ' 74-87).

כאן מגיעה ההצעה של מר זוטרא: "מי סברת דאמרה ליה אגב? הכא באדם חשוב עסקינן". הצעה זו מקבלת את ביקורתו של רב אשי על היכולת לראות אובייקט קידושין כ"שלישי" באופן פשוט, אולם מצביעה על אפשרות אחרת, שבה החתן עצמו מכיל יסוד שלישוני שכלפיו מקיימת דינמיקת הקידושין יחסים אנליטיים – היותו "אדם חשוב". אמנם הפירוש הסתמאי להצעה זו מבין את המאפיין "אדם חשוב" כגורם היררכי שמהפך את קבלת המתנה מידי האשה ל"נתינה" גברית של קבלת המתנה, אולם לפי פשוטו "אדם חשוב" מתאר מאפיינים אישיותיים שהם פשוט חלק מהפנטזיות המלוות כל מערכת קידושין. מאפיינים אלו מהדהדים במשניות הפרק השני: "על מנת שאני כהן... על מנת שביתי קרוב למרחץ" (מ"ג); "המקדש את האשה על מנת שאין עליה נדרים... על מנת שאין עליה מומין" (מ"ה).⁴² רכיבים אלו הינם חלק מהשלישי-של-הקידושין שאיננו ישות שלישית מובחנת, אלא רכיבי-זהות של האיש או האשה (או שניהם) שהולכים ומתהווים כמרחב תפר, פנימי לאיש-אשה וחיצוני להם כאחד.

מעריך זה, המתאר שניות סובייקטיבית הנוכחת באופן פנימי וחיצוני כאחד, נוסח על ידי הפסיכואנליטקאי הצרפתי ז'אק לאקאן בטרמין "אקסטימי". לאקאן טבע את המונח הפרדוקסאלי "אקסטימי"⁴³ כדי לציין דבר שהוא פנימי וחיצוני כאחד; אינטימי בחיצוניותו, "ביטוי לחיצוניות שבאינטימיות הלא-מודעת".⁴⁴ האקסטימיות קרובה לאיכויות של השלישי האנליטי, אולם כאן מדובר על אחרות הקיימת בתוך הסובייקט עצמו המשתקפת נוכח מבטו של האחר בו: "אותו אחד שאני קשור אליו יותר מאשר אל עצמי, היות שבמקום המורגש ביותר של הזהות שלי עם עצמי, האחר הוא המטלטל אותי".⁴⁵

⁴² המשניות עוסקות בפערים בדעת ובמילוי התנאי (וכן בפ"ג), אבל הנפח הגדול שתופסות משניות תנאים והשלכות בפרקי מסכתא דקידושין (ב-ג, ור' את דבריו של אפשטיין שם) מלמד שזהו מרחב יסודי בהיווצרות הקידושין. וגם על כך ראה ב"מסכת קידושין". בגיליון זה.

⁴³ הבנוי על התחילית ex, המציינת 'חוץ', המחליפה את in של אינטימי.

⁴⁴ בנימיני, השיח של לאקאן, תל אביב 2009, עמ' 124.

⁴⁵ שם.

בהקשר של סוגייתנו, הצעת מר זוטרא בדבר "האדם החשוב" מציפה את היסוד האקסטימי הקיים בתשתית היחס הזוגי עצמו, באשר הפנייה של אדם כלפי בן זוגו המיועד תמיד מושלכת על אישותו של בן הזוג על שלל מאפייניה. האדם החשוב (או החכם, החזק, הנעים, המשרה בטחון ואמון, הרך, העשיר וכד'... או, לחילופין האשה החשובה, בעלת המעמד, החכמה, המוצלחת, היפה, המושכת, הנעימה...) הינו פנומן המבטא את האזורים הפנימיים-חיצוניים של הסובייקט אשר האיזוי העומד בתשתית הקידושין מבטא את המשיכה הבלתי ממוללת אליהם; אל האחר שאני מוצא את עצמי "קשור אליו יותר מאשר אל עצמי", בצורה פנימית-חיצונית שאין לה גבול ברור.

אם נשהה לרגע עם תיאור זה של "קידושין מדין אדם חשוב", נוכל להעלות על הדעת שלא רק אלמנטים כמו "אדם חשוב" מבטאים אזורים אקסטימיים אשר הם המקיימים את הקידושין. אולי עצם תנועת הקידושין המתרחשת בין בני זוג – ההחלטה להינשא, לכרות ברית, אך גם ביטויה הריטואלי והטקסי בדמות מעשה הקידושין – מתקיימת כאזור פנימי-חיצוני לזוגיות. מדוע בני זוג נזקקים לאקט של החלטה, ברית, תיקוף, הנצחה של אהבתם? מדוע לא די לה לאהבה בשניהם בלבד, כאן ועכשיו? האיזוי הנסתר של להכריז, להנציח, לתקף ולכונן את הזוגיות, הנוכח לא רק בהחלטה הנרגשת להתחתן, אלא גם, ואולי בעיקר, בביצוע הריטואלי של החלטה זו, בקידושין, הינו אזור ה"חיצוני באינטימיות" שלו ביחס לבני הזוג.⁴⁶

במובן זה, המרחב האקסטימי חושף חומרי מציאות המייצרים כובד ותוקף שלא ניתן להתעלם מהם, וכפי שהשלישי-של-הקידושין הציף מסה של אחרות שדווקא היא מתקפת את הקידושין, כך גם האקסטימי – ואולי מוטב לכנותו "הקדוש" – מציף ממדי עומק אנליטיים המקיימים, ואולי אף מייצרים ומכוננים, את הקידושין. הלוא כך דרש ר' עקיבא?

⁴⁶ וכך, "האדם החשוב" עשוי לאפשר קריאה-למפרע גם של שלושת המודלים הראשונים של רבא, שם יש דמות שלישית מובהקת; כעת דמות שלישית זו מתבררת לא רק כתווח אנליטי בין בני הזוג, אלא כיסוד אקסטימי הקשור במובהק לאשה (ערבות) או לאיש (עבד כנעני).

איש ואשה, זכו - שכינה ביניהן, לא זכו - אש אוכלתן.⁴⁷

השכינה, או האש, שרויים תמיד בין בני הזוג. גם הזוג הראוי איננו זוג לעצמו, אלא "שכינה" בו, שכינה שהיא השלישי-של-הקידושין כמו גם היסודות האקסטימיים שבהם.

ח. בין קידושין אזרחיים לקידושין קדושים: הצריכותא בחתימת הסוגיא (במקום סיכום)

בחלק האחרון, כפי שכבר ראינו לעיל, הסוגיא מביאה מסורת נוספת משמו של רבא: "איתמר נמי משמיה דרבא, וכן לעניין ממונא". מסורת זו, כפי שהערנו לעיל, קשורה ככל הנראה לשלושת המודלים של הקידושין שרבא בנה על מוסדות ממוניים כעבדות וערבות, אולם מיקומה בסוגיא הוא לאחר הסיכוב האמוראי המשמעותי סביב שאלת "הילך מנה ואקדש אני לך", ולא ניתן להתעלם ממנו בקריאתה.

מה טיבה של מסורת זו? מדוע נמסרות משמו של רבא שתי מסורות מקבילות של עלילות הסוגיא, אחת ביחס לקידושין ושנייה ביחס לקניינים ממוניים? הגמרא עצמה מציעה צריכותא בין שתי המסורות, שלענ"ד מהדהדת את שתי הקריאות שהצענו במהלך המאמר, וניתן לראות בה מעין סיכום-חיתום למהלכים שהוצעו לעיל:

וצריכא;

דאי אשמועינן קידושין, משום דהא איתתא ניחא לה בכל דהו,

כדריש לקיש, דאמר ר"ל: טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו, אבל

ממונא - אימא לא;

⁴⁷ תלמוד בבלי, מסכת סוטה, יז, א. ודוק שהדרשה בנויה על האות י' ועל האות ה' שבמסמנים 'איש' ו'אשה', האותיות השלישיות, האקסטימיות ל"אש" שהן עצמן אותיות השכינה, י-ה.

ואי אשמועינן ממונא, משום דאיתיהיב למחילה, אבל קידושין - אימא לא, צריכא.

מחד, המרחב הממוני בנוי על דינמיקה משוחררת וחופשית שבבסיסה אפשרויות נסיגה, מחילה וגניזת מגדלים הפורחים באוויר ע"י הסכמיות ודעת, ועל בסיס זה אכן מתאפשרות דינמיקות גמישות שמושגי המשא והמתן בהן משוחררים יותר. קריאה זו מתאימה לקול שהובילה הסתמא דגמרא בסוגיא, ועל גביו הצענו את הפיתוח המלא שלנו.

אולם הצד השני בצריכותא מצביע על כך שמרחב הקידושין שונה רדיקלית מהעולם הממוני באשר קיים בו איווי, במקרה זה נשי (הסוגיא תמיד תציג את האיווי מהצד הנשי, אך כפי שראינו ראשיתה חשפה גם איוויים גבריים), של "טב למיתב טן דו", מומנט אקסטימי הקיים כפנימי וחיצוני כאחד, ומכונן את עצם הישיבה והחיים המשותפים כמנקזים אליהם את המוטיבציות ואת התשוקות של הקידושין, ולכן דווקא מרחב הקידושין עשוי לאפשר ולתקף מודלים מפותלים כמו אלו שרבא מציע.

אני רואה בצריכותא סיום מספק לקריאות שהעליתי כאן, מפני שהסוגיא עצמה משמיעה את רבא בשני קולות שונים ומציפה את הזיקות בין שני הקולות האלו – מרחב ממוני "אזרחי" (שהקידושין מתקיימים כבבואה שלו) ומרחב קידושין בעל איכויות אקסטימיות, "קדושות" – כשתי מסורות המתקיימות זו בצד זו, זו כבבואה של זו. ניתן לקרוא את הצריכותא במודוס הגליאני המקיים את שני הצדדים שבו כמשלימים זה את זה ומייצרים תוצר סינתטי שלישי, אולם אני חש שיותר מאשר להשלים בין שתי המסורות, הצריכותא מבקשת לעמוד על ההבדל, ההבדל העמוק והרדיקלי הקיים בין שתיהן.

כך, לענ"ד, סוגיית קידושין מדין ערב – הנושאת אופי טכני ומרוחק של תיאורי קידושין – מתפרשת בקריאה חוזרת ונשנית כבעלת אופק רדיקלי ומאתגר

אודות מוסד הקידושין, בין ע"י הקריאה הרואה במהלכי הסוגיא קפיטליזציה ועסקאות של הקידושין, ובעיקר ע"י הקריאה המתמקדת בכך שרבא עסוק בשרטוט מערכת הקידושין כבעלת איכויות שלישוניות ואקסטימיות.

לא נותר לנו אלא להקשיב.

ולהפוך בה.

ולהפוך בה.