זהבי צרור בתפוח

קריאה בסוגיית 'המקדש בשיראי' ועיון בעקבות קידושי חפץ

אלחי זיוון

במאמר הבא ארצה להציע קריאה בסוגיית 'המקדש בשיראי'. זוהי סוגיה לא ארוכה (320 מילים), המופיעה בפרק הראשון של מסכת קידושין ומתפרשת מדף ז ע"ב עד לדף ח ע"א. המשנה בתחילת הפרק קובעת כי ניתן לקדש "בכסף ובשווה כסף", ובסוגיה זו עולה ההצעה שבמידה והקידושין נעשים באמצעות שווה-כסף – לדוגמא 'שיראי', בגדי משי – יש לערוך שומה ממונית מדוייקת של אותו החפץ.

כפי שארצה להראות במהלך הקריאה, הצעה זו מעצימה את המתח המובנה הקיים כבר במעמד הקידושין: זהו מעמד לכאורה אינטימי, בו מתבצע מעשה בין בני-הזוג בלבד, אך בו בזמן ההקשר החברתי החיצוני נוכח בו ומאיים על הסגירות שלו. את המכשיר של ה'שומה', כמו גם את מושגי השווי והמחיר המשמשים את הסוגיה, ניתן לבחון דרך השאלות: כיצד אנו מעריכים את הדברים בחיינו? ביד מי הסמכות לקבוע את שוויים של הדברים? וכיצד הערכה זו משפיעה על הקשרים הבין-אישיים שבתוכם אנו חיים?

במהלך הסוגיה, המתח בין ההקשר החברתי החיצוני ובין הקיום הזוגי המנסה לכונן את עצמו במעמד הקידושין, מצטרף גם למתח המגדרי העולה מתוך מעמד כזה, שכפי שנראה, שמניח את הגבר כמי שעליו 'להוכיח את כוחו' באופן כלשהו על-מנת לרצות את האישה להינשא לו.

מתוך הקריאה בסוגיה ארצה לגלוש לעיון נוסף בעקבות משמעותם של קידושי החפץ בתוך המסגרת הרחבה של מסכת קידושין, ובטרמינולוגיות השונות המצויות בתוכה.

א. אקספוזיציה: המקדש בשיראי

הסוגיה נפתחת בתמונה הבאה:

ההוא גברא דאקדיש בשיראי.
רבה אמר. לא צריכי שומא. **רב יוסף** אמר. צריכי שומא.[1]

פתיחה זו של הסוגיה בוחרת להציג את מחלוקת רבה ורב יוסף כמוסבת על סיפור מקרה: אותו האיש שקידש בשיראי. בעלילה הסוגייתית התפתחות הסיפור איננה קורית במישור האירועים, אלא בעיניהם המתבוננות של החכמים.

השאלה הבסיסית של מסכת קידושין היא האם האישה התקדשה, האם הריטואל נעשה באופן נכון ואכן הקידושין 'פעלו'. בין ברי הפלוגתא הותיקים בסוף המאה ה-3, 'אמוראי דפומבדיתא', מתגלעת מחלוקת: האחד רואה כאן קידושין כשרים לכל דבר ועניין, והשני פוסל אותם וטוען כי חסר כאן משהו: שומה, הערכה ממונית למחירם המדוייק של בגדי המשי.

ב. רקע: עממיות ורגולציה בנוהגי הקידושין בבבל

מהו הרקע למחלוקת זו? מהיכן היא צצה לה לפתע?

בעיון בסוגיות סמוכות אנו שומעים על אמוראים רבים העסוקים ביניהם בשאלה עד כמה ניתן לסמוך על קידושין הנעשים באמצעות חפץ, שווה-כסף. ואכן נראה ששאלה זו רלוונטית במיוחד לסביבה הבבלית: בסיפורים הארמיים המפוזרים במסכת אנו נתקלים בעיקר בקידושין מסוג כזה — אנשים המקדשים במחרוזות, ענפי הדסים, אבנים צבעוניות, שקי צמר, תמרים, כוסות יין, ועוד.[2]

---

[1] **תרגום:** אותו האיש שקידש בשיראים [בגדי משי]. רבה אמר: לא צריכים שומה, רב יוסף אמר: צריכים שומה.

[2] ראו: תלמוד בבלי, **מסכת קידושין**, ח ע"ב (חרוזים, יין, תמרים), יב ע"א — יג ע"א (שק של מוכין, שיש כחול, ענפי הדסים, מקלעת הדסים, חגורות) מה ע"א — ע"ב (כוס יין, אגודת ירק), נב

בתוך החכמים אנו מוצאים שתי עמדות מרכזיות ביחס לקידושין כאלו. שמואל לדוגמה, קובע שאפילו אדם שקידש אישה בתמר בודד, בזמן שהתמרים נמכרים במחירי שפל – האישה מקודשת, שכן "חיישינן שמא שוה פרוטה במדי". לעומת זאת, כנגדו מתוארים שורה של אמוראים הדורשים לבדוק בכל פעם באופן מדוקדק האם יש בחפץ הקידושין שווה-פרוטה, עד שבסיפור אחד דקדוק מסוג כזה של רב חסדא גורם להטלת ספק בכשרותה של משפחה אחת בבבל.[3]

בהקשר זה רב יוסף נראה כמצטרף למגמה המתנגדת לקידושין מטיפוס 'ספונטני' ועממי זה. מזווית זו המחלוקת איננה מחלוקת סימטרית, אלא הצעה מחודשת של רב יוסף לעומת אישורו הפאסיבי של רבה את הנוהג הרווח. כך עולה גם מהבאתה של הסוגיה שתי מסורות המספרות על הוכחות שמביא רב יוסף לשיטתו, בעוד כי רבה נתפס כמי שאיננו זקוק להוכחות כאלו.

ע"ב (חופן בצלים, כלי מלא שיכר). למיטב ידיעתי רק בסיפור אחד (נב ע"ב) מתוך הסיפורים בסגנון בבלי זה ישנם קידושין בכסף ממש.

[3] ראו סוגיית 'שווה פרוטה במדי' (**תלמוד בבלי**, מסכת קידושין, יב, ע"א). נראה שבדור האמוראים הראשון עמדתו של שמואל היא עמדה מקלה, המאשרת את הקידושין ה'עממיים' בחפצים יום-יומיים שונים, הקורים לא אחת גם בסביבה יומיומית (ראו את המקרים בדף ח ע"ב – ט ע"א). לעומתו, רב המלקה את המקדש בשוק מייצג עמדה הגוזרת שורת תקנות ואיסורים כנגד נוהגים עממיים רווחים שערערו בעיניו על גבולות החברה (ראו יב ע"ב. הקידושין בשוק מזוהים עם הקידושין באמצעות חפצים יום-יומיים – ראו את הדיון על 'דרך בזיון' בסוגיה בדף מה ע"ב). לעומת זאת, בדורות מאוחרים יותר, נראה שהעמדות מתהפכות. הדקדוק בשאלת שווי-הפרוטה של החפצים נהפך למכשיר ביד החכמים המנסים להתיר אישה באמצעות פסילתן-מראש של קידושין קודמים שנעשו באמצעות חפץ (לדוגמה בסיפור על רב חסדא). בתוך הקשר זה, בין המקלים ובין המחמירים (שמתנגדים לביטול קידושין למפרע באופן זה) מציעים אביי ורבא עמדה אתית המודה באופציה התיאורטית לעשות זאת אך מבחינה בין הקשרים שונים: "אם הקלו בשבוייה דמנוולה נפשה באפי שבוייה נקל באשת איש?!" (שם). בכל אופן, נראה שסוגייתנו שייכת למתחי המחלוקת שבין האמוראים המוקדמים יותר.

ג. התשוקה של האחר: הסתמא קוראת את רב יוסף

מה עומד מאחורי צדדי המחלוקת? מהי משמעות הצעת השומה של רב יוסף?

לאחר שמציגה הסוגיה את תמונת הפתיחה – תיאור המקרה והמחלוקת, היא פונה להסביר אותה, תוך שהיא עוברת במובהק לדבר בקולה האופייני של ה'סתמא'. משלב-דיבור אנונימי זה שהינו תמיד בארמית, ניחן בפתלתליות, היפותטיות, ומעין ידיעת-כל – הוא מעמיק אל תוך המניעים הפנימיים של הדמויות ושל הדרמה בעלילה הסוגייתית.[4]

אי דאמר לה. בכל דהו.
כולי עלמא לא פליגי דלא צריכי שומא.
אי דאמר לה. חמשין. ולא שוו חמשין.
הא לא שוו.[5]

---

[4] בספרו "Tradition and the Formation of the Talmud" [מסורת ויצירת התלמוד], הציע מולי וידאש לראות בשוני הסגנוני בין הרבדים הלשוניים בתלמוד לא רק שיקוף היסטורי של הצטברות מסורות מדורות שונים ורבדי עריכה מאוחרים, אלא גם טכניקה ספרותית באמצעה משמרים עורכי התלמוד את ההבחנה ביניהם ובין המסורת: "הסתמא הוא האופן שבו בעיה זאת של העבר נפתרת: באמצעות עיבוד מסורות עתיקות – ציטוטים וממצאים עבריים קבועים הנכנעים לרובד החי והכל-יודע של המספר הארמי – מתאפשר ליוצרי/מבצעי [בשינון שבע"פ – א.ז.] הסוגיות ליצור מרחב לביטוי העצמי שלהם ולהצדיק את חיוניותם. דבר זה עונה על האתגר, אותו וולטר אונג זיהה בתרבות האוראלית, כאתגר של יצירת ההבחנה בין מעביר המסורת ובין המסורת המועברת על-ידו" (עמ' 20). עורכי התלמוד לפי וידאש, מעוניינים במסורת התנאית והאמוראית, אך הם משמרים אותה כרובד נפרד: "השימוש בשפה העברית בשביל המימרות [שהתלמוד שם בפי האמוראים – א.ז] עשוי להצביע על כך שעברית עדיין שימשה כשפת הוראה או לחלופין כביטוי להבדל מסויים בגישה אל האמירות האמוראיות; אך בניסוח ה'אפודיקטי' הקצר של אמירות אלו, העברית משמשת גם כ'הקפאה' שלהם כאובייקטים שעומדים כמו חפצים מקודשים בתוך זרם השיחה והדיאלקט של רובד המספר הארמי" (עמ' 89), "ההבחנה בין הסתמא והמימרות מאפשרת למבצע הסוגיה לבסס את טענת הסמכות שלו גם על העברתו המדויקת של מסורות קבועות, חתוכות, להן צליל עברי ארכאי, וגם על הוירטואוזיות של הדיאלקט הארמי היצירתי שלו" (עמ' 90).

[5] **תרגום:** אם אמר לה 'בכלשהו' – כל העולם אינו חולק שאינם צריכים שומה. ואם אמר לה 'חמישים', ואינם שווים [השיראי] חמישים – הרי לא שווים כך!

הסתמא מנסה לחדור אל הסיטואציה, לפענח אותה. היא מבקשת את ערוץ השמע של המקרה ה'פלילי': מה אמר הגבר לאישה אותה קידש בשיראי?

האם הגבר פעל בחוסר-יומרות וקידש 'בכל דהו', בכל שווי שעשוי להיות לשיראי, או שמא הוא ניסה להציג אותן כיקרות והצהיר על מחיר מופרז ושקרי? לכאורה, טוענת הסתמא, בשני המקרים אין סיבה למחלוקת: במקרה הראשון כולם יודו שהקידושין חלים, שהרי הגבר לא התחייב בדבר, ובמקרה השני כולם יודו שהקידושין בטלים, שהרי חלה פה הונאה ברורה.[6]

אלא שהפתיחה הזו, המנסה לפשט את הבעייתיות של המקרה – או שהמחיר תואם לחפץ או שלא – הינה כמובן הרמה להנחתה. הטענה המיתממת 'הא לא שוו' המובלעת בדבריה מדלגת על הקושי הפנימי של הסיטואציה: ללא העין החיצונית של השומה היודעת את מחירם ה'אמיתי' של הדברים, אין לנו דרך לדעת האם אכן השיראי תואמים למחיר המוצהר בעדן.

אך נקודה זו היא בדיוק מה שמאפשר לסתמא לחשוף את המבט אל המוקד האמיתי של הסיטואציה:

כי פליגי דאמר. חמשין. ושוו חמשין.
רבה אמר. לא צריכי שומא. דהא שוו חמשין.
רב יוסף אמר. צריכי שומא.
כיון דאיתתא לא בקיאה בשומא לא סמכה דעתה.[7]

הסתמא מציירת בפנינו את הדמות שעד עתה לא הוצגה – האישה. בהסבר זה, הפלא ופלא, מסתבר כי מעולם לא הייתה כאן אף תרמית. אמנם הגבר שקידשה בשיראי לא שיקר על מחירן, מודה רב יוסף לרבה, אך שים-לב, הוא מסיט את מבטו ומצביע: האישה לא בטוחה, היא לא בקיאה במחירי השוק, אין לה וודאות, והיא איננה 'סומכת דעתה'.

---

[6] הסתמא מניחה כי אין אפשרות ששווי השיראי יהיה פחות משווה-פרוטה.

[7] **תרגום:** [אלא] חולקים כאשר אמר 'חמישים' ושווים חמישים. רבה אמר: לא צריכים שומה, שהרי שווים חמישים. רב יוסף אמר: צריכים שומה, כיוון שאישה לא בקיאה בשומה לא סומכת דעתה.

הצעתו של רב יוסף מכניסה אל המעמד שחקן שלישי – השמאי. זוהי דמות מקצועית, חסרת פנים, המביאה יחד איתה את קטלוג השוק. היא בוחנת את השיראי *מכל צדדיהן*, משווה אותן למוצרים האחרים הקיימים בשוק הטקסטיל, מתעדכנת בתנודות השערים בזמן אמת, ולבסוף מדפיסה את תג המחיר – ה'נומינלי' – של השיראי. בקול רגוע ורשמי מודיע השמאי לאישה: 'זהו הערך של הדבר', ועכשיו היא יכולה סוף-סוף להירגע.

אך הסבר זה מעורר בנו אי-נחת. אם הבעיה מעולם לא הייתה השווי האובייקטיבי של השיראי, אלא רק מידת הביטחון הסובייקטיבי של האישה, מדוע יש צורך באותו גורם שלישי שיגשר על הפער?

"התשוקה היא תשוקה של האחר", טוען לאקאן, ואכן נראה כי זהו תפקידו של השמאי של רב יוסף במעמד הקידושין. הוא משקף את תשוקתם של האחרים הגודשים את השוק: עד כמה יהיו אלו מוכנים לשלם בעבור השיראי הללו? כמה *באמת* השיראי הללו שווים? תרגומו של החפץ הקונקרטי לתג-מחיר ממיר אותו לשפה המשותפת והאוניברסלית של הכסף. בדומה למי שמגיע אל חבריו ושואל: נחשו בכמה קניתי את זה?[8]

---

[8] "המשלב הסמלי מתייחס לשפה, למסמנים, לחוקים של השפה ולמערכות החברתיות שמבוססות גם הן על מסמנים, על חוקים, על סמלים ועל תפקידים. השפה היא המדיום שבאמצעותו האדם מתקיים ביחסים חברתיים, והיא התשתית לחשיבה שלו ולפעולת הלא-מודע שלו. המשלב הסמלי מבטל את ההפרדה הדמיונית בין פנים לחוץ, בהיותו חיצוני ופנימי בו-זמנית. התשוקות של האדם (שהן כביכול פנימיות) למעשה הועברו אליו באמצעות השפה על ידי אנשים סביבו. לא ניתן להתאוות אלא במסגרת מה שנתון כבעל ערך וסומן ככזה על ידי אחר. על כך אמר לאקאן, "התשוקה היא תשוקה של האחר". הרעיון של תשוקה עצמאית נתמך רק על ידי פיקציה דמיונית של אוטונומיה" (יהודה ישראלי, **מלאכת הטיפול הלאקאניאני**, עמ' 35-34). לאקאן מייצג כאן תפיסה חדה מעט המבטלת את האפשרות לחיות 'מחוץ' לחברה, ורואה בה פיקציה של המשלב הדמיוני. במקום זאת לאקאן מתאר אופק אתי של מעבר מ"הזדהות דמיונית (הזדהות כדמות עבור האחר) לטובת הזדהות סמלית (הזדהות כבעל תשוקות)" (שם). בשימוש במושגים הלאקאניאנים בקריאת הסוגיה אני לא מבקש להתאים אותה אחד לאחד לרעיונותיו (שגם על הבנתם קיימות מחלוקות), אלא רק לשאוב מהם השראה, ולהציע נקודות ממשק כאשר הן נראות לי משכנעות ובעלות פוטנציאל פרשני משמעותי. כפי שאבקש לקרוא את הסוגיה בהמשך, השאלה האם קיימת אפשרות לתשוקה עצמאית או ל'חריגה' מהסדר הסמלי, היא אחד הצירים שעליהם נעה הסוגיה.

ד. הקפדה על כללי הטקס: נימוק נוסף לרב יוסף

אך בנוסף לסבטקסט הזה שמגלה בפנינו הסתמא, מביאה הסוגיה נימוק נוסף:

איכא דאמרי. בכל דהו נמי פליגי.
רב יוסף אמר. שוה כסף הרי הוא ככסף.
מה כסף דקיץ אף שוה כסף נמי דקייץ.[9]

לפי נימוק זה הצורך בשומה לא נובע לא מחשש להונאה, וגם לא מבעיה סובייקטיבית של חוסר וודאות, אלא מכיוון ש"מה כסף דקיץ, אף שווה כסף דקיץ". אך מה פירושו של נימוק כזה?

נימוק זה נראה כקרוב באיזשהו אופן אל הנימוק הקודם – הצורך של האישה במדד חיצוני שיתרגם את החפץ הקונקרטי והמסויים אל הסכום הסמלי, הנקוב ביחידות סטנדרטיות ואוניברסליות. גם כאן יש צורך במשהו קצוץ, ידוע, אחיד. אך כאן צורך זה אינו קשור לדעתה של האישה, אלא הוא מנוסח כחלק מכללי הטקס עצמם.

בחינה של מסורת ההוכחות הכפולה, המופיעה בהמשך הסוגיה ומתארת בשני אופנים חלופיים כיצד רב יוסף מוכיח את שיטתו, מקרבת את הסבירות כי אכן נימוקו המקורי הגיע מהקשר זה:

1. אמר **רב יוסף**. מנא אמינא לה.
דתניא. (ויקרא כה, נא) מִכֶּסֶף מִקְנָתוֹ.
בכסף הוא נקנה ואינו נקנה בתבואה וכלים. (...)

2. אמר **רב יוסף**. מנא אמינא לה. דתניא.
עגל זה לפדיון בני. טלית זה לפדיון בני. לא אמר כלום.
עגל זה בחמש סלעים לפדיון בני.
טלית זו בחמש סלעים לפדיון בני. בנו פדוי.[10]

---

[9] **תרגום:** יש שאומרים: 'בכלשהו' גם חולקים. רב יוסף אמר: שווה-כסף הרי הוא ככסף: מה כסף שהוא קצוב, אף שווה-כסף כשהוא קצוב.

[10] **תרגום:** 1. אמר רב יוסף: מהיכן אמרתי אותה – ששנויה: (ויקרא כה, נא) מִכֶּסֶף מִקְנָתוֹ – בכסף הוא נקנה ואינו נקנה בתבואה וכלים. (...) 2. אמר רב יוסף: מהיכן אמרתי אותה – ששנויה: 'עגל

מדוע מקורות תנאיים אלו מובאים כתימוכין לשיטתו של רב יוסף? הרי אף אחד מהם לא בדיוק עוסק באותה פרוצדורה חיצונית של שומה: המקור הראשון קובע כי עבד עברי נפדה רק בכסף ולא בשווה-כסף – תבואה או כלים,[11] והמקור השני קובע כי במידה והאב רוצה לפדות את בנו בשווה-כסף, עליו להוסיף הצהרה מילולית שערכו של החפץ הינו כסכום הנדרש לפדיון – חמישה סלעים.

נראה כי המשותף לשני מקורות אלו הוא היותם מתארים את תפקידו של הכסף במסגרת ריטואל של פדיון. גם בגאולת העבד העברי מיד הנכרי וגם בפדיון האב את בנו מסתבר שהכסף איננו רק אמצעי סחר הניתן בעבור מה שנפדה תמורתו, אלא משהו הקשור לעצם המעמד הטקסי. פסילת הפדיון תחת הנימוק ״לא אמר כלום״, מעידה כי אנו נוכחים במעמד טקסי, רשמי. מבצע הטקס איננו יכול להשתמש סתם בשווה-ערך אקראי, אלא עליו להשתמש באמצעי רשמי, מפוקח, ׳קצוץ׳. השומה, מפרספקטיבה זו, מהווה את החותמת ההופכת את החפץ האקראי לאמצעי מפוקח.[12]

זה לפדיון בני׳, ׳טלית זה לפדיון בני׳ – לא אמר כלום. ׳עגל זה בחמש סלעים לפדיון בני׳, ׳טלית זו בחמש סלעים לפדיון בני׳ – בנו פדוי.

[11] הדרשה שמביא רב יוסף נסמכת על פרשיית ׳נמכר לגר תושב׳ (ויקרא, כה, מז-נה) המתארת את המצווה לגאול עבד עברי שנמכר לגוי. בתוך כך הפרשייה מתארת את דיני הפדיון מעבדות – תשלום מחיר העבד לפי מספר השנים שנותרו לו עד ליובל. מדרש ההלכה אותו מזכיר רב יוסף (המופיע גם בספרא בהר, ו, ח, ובירושלמי קידושין א, ב [נט ע״א]) משקף מסורת המניחה כי על פדיון עבד להיעשות דווקא בכסף. דבר זה אינו סותר את משנת קידושין האומרת רק כי ״קונה את עצמו בשנים וביובל ובגרעון כסף״, אך הוא אכן עומד בניגוד לבבלי המניח באופן רחב, תוך שהוא נסמך גם על מסורת תנאית מנוגדת, ש״קונה את עצמו בכסף ובשוה כסף, ובשטר״, ומשום כך גם דורש את הפסוק באופן מנוגד: ״בשלמא כסף, דכתיב: מִכֶּסֶף מִקְנָתוֹ; שוה כסף נמי, יָשִׁיב גְּאֻלָּתוֹ אמר רחמנא - לרבות שוה כסף ככסף״ (טז ע״א). כפי שנראה להלן הסוגיה הפועלת תחת הנחה זו נאלצת לפרש באופן שונה מעט הוכחה זו.

[12] שהרי גם המטבע במקורו אינו אלא גוש מתכת שקיבל חותמת באשר ואישור לגבי משקלו וטוהר התרכובת שלו, כשרק בהמשך התפתחותו – בעקבות ההטבעה הכפולה משני הצדדים שעיצבה אותו כאובייקט קבוע בצורת דיסקית, והתקבלותו כאמצעי סחר אמין (בהתאם ליציבותה של המערכת החברתית, המטבעה והמדינה, שחתומה עליו) – הפך לבסוף לסמל בלבד של ערך,

אם נזכר בשלל החפצים הצבעוניים והיום-יומיים שנהוג לקדש באמצעותם בבבל, נוכל לראות את השומה כאופן שבו מבקש רב יוסף לחזק את הממד הטקסי, הרשמי והחמור של הקידושין. בשונה מהסתמא העוסקת באופן שבו האישה נצרכת לאישור החיצוני שמעניק לה השמאי, ראיותיו של רב יוסף מתמקדות בגבר, מבצע הטקס, וטוענות בדבר חובתו להשתמש באמצעי 'קצוב', אחיד, ידוע ומפורש.

ה. הכפירה של רב כהנא וההערה של רב אשי

אך לתוך עולם זה של פיקוח רגולטורי ואישור חברתי, עולם שבו מניחים את קיומו של 'אחר גדול' היודע מהו ערכם האבסולוטי של הדברים, מגיחים בסוגיה שני אופקים המערערים על היציבות והשליטה שלו.

נפתח דוקא מהאופק השני, המופיע בסיומה של הסוגיה, דרך האופן שבו דוחה הסוגיה את הראייה השנייה של רב יוסף, המביאה את המעמד של פדיון הבן כחיזוק לצורך בשומה:

אמר **רב יוסף**. מנא אמינא לה. דתניא.
עגל זה לפדיון בני. טלית זה לפדיון בני. לא אמר כלום.
עגל זה בחמש סלעים לפדיון בני.
טלית זו בחמש סלעים לפדיון בני. בנו פדוי.

האי פדיון היכי דמי.
אילימא דלא שוי. כל כמיניה.
אלא לאו אף על גב דשוי. וכיון דלא קייצי לא.[13]

מסמן ללא מסומן. עוד על התפתחותו ההיסטורית של המטבע ראו בערך 'מטבע', **אנציקלופדיה מקראית**, כרך ד, עמ' 825-816.

[13] **תרגום:** אמר רב יוסף: מהיכן אמרתי אותה — ששנויה: 'עגל זה לפדיון בני', 'טלית זה לפדיון בני' — לא אמר כלום. 'עגל זה בחמש סלעים לפדיון בני', 'טלית זו בחמש סלעים לפדיון בני' — בנו פדוי. פדיון זה כיצד? אם נאמר שלא שווה - כל כמינו! אלא לאו, אף-על-גב שהוא שווה, וכיוון שאינו קצוב — לא.

כאמור, לפי מסורת זו, רב יוסף מחזק את עמדתו מהקביעה שעל האב להצהיר כי החפץ שתמורתו הוא מבקש לפדות את בנו אכן שווה חמישה סלעים. הסתמא המסבירה הוכחה זו, מניחה כמובן שחפץ זה אכן שווה בפועל סכום זה, שכן אם לא – "כל כמיניה", מה תעזור הצהרתו? מכיוון שכך, עלינו להניח שהצהרה זו הינה אכן היבט נוסף של הטקס, הקשור לצורך ב'דבר קצוב', שבלעדיו – "כיון דלא קייצי – לא".

לעולם דלא שוי. וכגון דקביל כהן עילויה.

כי הא דרב כהנא.
דשקיל סודרא מבי פדיון הבן.
אמ'. לדידי שוה חמש סלעים.[14,15]

אלא שכאן פורץ לפתע קול הדוחה את ההוכחה ומציע את ההצעה המפתיעה: "לעולם דלא שוי". אכן ההצהרה של האב הינה הצהרה שקרית! האב נוקב בערך 'חמש סלעים', אך העגל או הטלית אינם שווים כך. אם כך, איך זה שהפדיון תקף?

את הנימוק – "כגון דקביל כהן עילויה" – מעגנת הסוגיה בסיפור קצר המסופר על רב כהנא. בסיפור זה, רב כהנא בוחר לקחת סודר כתחליף לכסף הפדיון, למרות ההפסד הברור שיש לו בכך, והפעם הוא זה המצהיר כי "לדידי שוה חמש סלעים".

בתוך הסוגיה כפי שראינו אותה עד כה, הצהרה זו הינה הצהרה רדיקלית. את רב כהנא אינו מעניין כיצד הסודר עשוי להיות שווה בשוק זה או אחר, הוא מעמיד את העולם כולו על הרגע הנוכחי ועל תשוקתו שלו ואומר: בשבילי הדבר שווה.

---

14 לפי כ"י וטיקן. בדפוסים וילנא וונציה: '**אמר ליה. לדידי חזי לי חמש סלעים**' (וכן '**חזי**' גם בדפוס קושטא). בכ"י מינכן ובדפוס ואד אלחאגרה כוטיקן ('**לדידי שוי לי חמש סלעים**'). בכ"י קופנהגן (Cod. Heb. Add. 25a): '**אמ' לדידי חזו ושוי לי** [ח]**מש סלעים**'. שאר המובאות במאמר ע"פ דפוס וילנא, ובהערות שוליים חלק משינויי הנוסח.

15 **תרגום:** לעולם בשאינו שווה. וכגון שקיבל הכהן עליו. כאותו [המעשה] של רב כהנא. שלקח סודר מבית פדיון הבן. אמר: לי שווה חמש סלעים.

העובדה שרב כהנא אומר זאת על סודר – בגד דתי המשמש לכיסוי הראש – איננה נעדרת משמעות.[16] במידה מסויימת נראה כי הכפירה ב'אחר הגדול' של השוק ונימת החופש האנרכיסטית של רב כהנא, כרוכה דוקא בעובדה שהוא עושה זאת בקניית בגד המסמל את כפיפותו וכניעותו למלכות שמיים.[17]

אלא שלאחר תיאור מרשים ומלא פאתוס זה, מגיע רב אשי ומעיר, תוך שהוא נוקב חור בהצהרה מלאת-האונים של רב כהנא, כי גם הסודר אינו אלא מסמן חברתי של מעמד:

אמר **רב אשי**. לא אמרן אלא כגון רב כהנא דגברא רבה הוא.
ומבעי ליה סודרא ארישיה.
אבל כולי עלמא לא.

[16] אמנם בתקופת התלמוד עדיין לא נקבע מנהג כיסוי הראש לגברים (דבר שקרה ככל הנראה בימי הביניים), אך מקורות תלמודיים שונים מתארים את לבישת הסודר, מטפחת המשמשת לכיסוי הראש, כהנהגת יחיד בעלת משמעות דתית. ראו לדוגמה את דרשתו של רב יהודה (**תלמוד בבלי**, מסכת שבת, עז ע"ב – "סודרא - סוד ה' ליראיו". ובעקבות זה: **כלה רבתי**, ט, יג), הסיפור על רב נחמן בר יצחק (**תלמוד בבלי**, מסכת שבת, קנו ע"ב – "כסי רישיך, כי היכי דתיהוי עלך אימתא דשמיא, ובעי רחמי"), ואת תיאור הנהגת היחיד של רב הונא בריה דרב יהושע ש"לא מסגי ארבע אמות בגילוי הראש, אמר: שכינה למעלה מראשי" (**תלמוד בבלי**, מסכת קידושין, לא ע"א; שבת, קיח ע"ב).

[17] משחק המילים כאן הינו עם הביטוי של "קביל כהן עילויה". רב כהנא 'מקבל על עצמו' לכאורה את הערך המופרז של הסודר, אך בעצם הוא מקבל על עצמו את מלכות השמיים. באופן שבו אני קורא זאת, אצל רב כהנא לקבלה עצמית זו מובן סובייקטיביסטי נוקב, שכן היא מנכיחה את הפרספקטיבה של ה'**לדידי** שוה חמישה סלעים'. אם נחזור אל תיאור הסתמא את האישה כמי שחוששת שהיא איננה בקיאה מספיק במחירי השוק, נראה כי כאן רב כהנא מוצג כאנטי-תזה, כמי שמתריס וכופר במערכת הערכים של השוק. הצהרתו של רב כהנא נאמרת מתוך עמדה המכירה בקונטינגנטיות המובנית של מושג השווי, הכרה המובילה אותה להציב את העמידה האישית למול אלוהים במרכז עולמה ולהפנות עורף אל מושגי הערך החברתיים.

כי הא ד**מר בר רב אשי**.
זבן סודרא מאימיה דרבה מקובי.
שוי עשרה בתליסר.[18,19]

בתמונה האלטרנטיבית שמתאר רב אשי, בטון מינורי בהרבה, גם מעשי המרד הללו אינם אלא תולדה של החוקים החברתיים. תחת הצהרתו החופשית של רב כהנא מתאר רב אשי את הצורך לעמוד בציפיות החברה, צורך המאלץ דוקא אדם חשוב כמר בר רב אשי, כשהדבר נוגע למשא-ומתן, להיכנע לאמו האלמונית של חכם אחר המנצלת בחכמה את המצב, ולקבל על עצמו את המחיר אותו היא נוקבת.

ו. עלייתה של ההנאה הקרובה

האופק השני – או בעצם הראשון, בתוך המהלך של הסוגיה – מגיח מתוך מהלך סתמאי מפותל העוסק בראיה הראשונה של רב יוסף. ראיה זו, כזכור, מגיעה מהמדרש התנאי הקובע כי עבד עברי אינו נקנה באמצעות שווה-כסף:

אמר **רב יוסף**. מנא אמינא לה. דתניא.
(ויקרא כה, נא) מִכֶּסֶף מִקְנָתוֹ. בכסף הוא נקנה ואינו נקנה בתבואה וכלים.

האי תבואה וכלים היכי דמי.

אילימא דלא מקנו בהו כלל.
(ויקרא כה, נא) יָשִׁיב גְּאֻלָּתוֹ אמר רחמנא. לרבות שוה כסף ככסף.

ואי דלית בהו שוה פרוטה.
מאי איריא תבואה וכלים. אפי׳ כסף נמי.

---

[18] בכ״י קופנהגן, בקטע גניזה ובדפוסים ונציה וקושטא: ׳**רבא מקובי**׳. בדפוס ואד אלחאגרה: ׳**רב מקובי**׳. בכ״י מינכן: ׳**רבא בר רב כהנא**׳. בכ״י וטיקן: ׳**רבא מבי כובי**׳.

[19] **תרגום:** אמר רב אשי: איננו אומרים זאת אלא כגון רב כהנא, שאיש חשוב הוא וצריך הוא סודר על ראשו, אבל כל העולם – לא. כאותו [מעשה] של מר בר רב אשי: קנה סודר מאמו של רבא מקובי, שווה עשרה בשלושה-עשר.

אלא לאו דאית בהו שוה פרוטה. וכיון דלא קייצי לא.[20]

במהלך הדומה למהלך הסתמאי שראינו קודם, הסתמא המסבירה ראיה זו טוענת כי המדרש קובע שעבד עברי אינו נקנה בשווה-כסף – תבואה או כלים – רק במידה ולא נערכה להם שומה.[21]

אך הפעם האופק המערער לא מגיע באמצעות דחיית הראיה של רב יוסף אלא דרך פנייתה של הסתמא אל בר הפלוגתא שלו, ובנסיונה לדובבו כיצד הוא היה מפרש את אותו מדרש תנאי:

ואידך.
ה"ק. בתורת כסף הוא נקנה ואין נקנה בתורת תבואה וכלים.
ומאי נינהו. חליפין.[22]

שאלה מסוג זה על-פי רוב איננה הכרחית, ועלינו לשאול: להיכן הסוגיה חותרת? לדעתי, ואבקש להראות זאת גם בהמשך, נראה שבמהלך זה הסוגיה מחפשת את הקצה השני, היא מבקשת להעמיד 'אנטיגון' ואופק נגדי למול השומה. הסתמא מוציאה את רבה משתיקתו הנוחה, כמי שאינו צריך להוכיח את עמדתו, ומבקשת להוציא ממנו תפיסה אלטרנטיבית שתעמוד כנגד תפיסת המחיר, הרגולציה והשוק, של רב יוסף.[23]

---

[20] **תרגום:** אמר רב יוסף: מהיכן אמרתי אותה – ששנויה: (ויקרא כה, נא) מִכֶּסֶף מִקְנָתוֹ – בכסף הוא נקנה ואינו נקנה בתבואה וכלים. 'תבואה וכלים' זו כיצד? אם נאמר שלא מקנים בהם כלל - (ויקרא כה, נא) יָשִׁיב גְּאֻלָּתוֹ אמר הרחמן, לרבות שווה-כסף ככסף. ואם אין בהם שווה-פרוטה, מה הטעם 'תבואה וכלים', אפילו כסף. אלא לאו – שיש בהם שווה פרוטה, וכיוון שאינם קצובים – לא [מקנים].

[21] כאמור (הערה 11), הסוגיה נאלצת להניח כאן שלא ייתכן כי לא ניתן לפדות בכלל עבד עברי בשווה-כסף, ולכן היא קוראת מחדש את מדרש ההלכה התנאי כמי שפוסל שווה-כסף שלא עברו שומה ממונית, וראו שם.

[22] **תרגום:** והשני [רבה]? כך [המדרש] אומר: בתורת כסף הוא נקנה ואינו נקנה בתורת תבואה וכלים. ומה הם – חליפין.

[23] אני חושב כי במהלכים מפותלים מעין אלו של הסתמא יש לפעמים לשים-לב להבחנה בין רטוריקה ובין מוטיבציה. הרטוריקה של הסתמא כאן היא כזו: המדרש התנאי פוסל דרך מסוימת של פדיון עבד ('תבואה וכלים'). מכיוון שלא ייתכן (על-פי הנחת הבבלי) כי דרך זו הינה פדיון

המודל הראשון שרבה מציע כאלטרנטיבה לשומה הינו המודל של חליפין. מודל זה משקף משא-ומתן שבו אין בעצם הבחנה ברורה בין ׳מוכר׳ ל׳קונה׳, ובין ׳פרי׳ ל׳מטבע׳. שני הצדדים נותנים ומקבלים, ובעצם באף שלב הם לא נזקקים לכסף, למטבע. תבואה מוחלפת בעד כלים, פרה ניתנת בעד טלית. זוהי סיטואציה ׳אינטימית׳ במובן זה שהסחורות אינן עוברות באף שלב הזרה ותרגום לשפת השוק האוניברסלית של המחיר והשומה.[24]

אך הסתמא איננה מסתפקת בתשובה זו והיא ממשיכה לחפש דבר אחר שיעמוד כנגד השומה:

ול**רב נחמן** דאמר. פירות לא עבדי חליפין. מאי איכא למימר.

אלא לעולם דלית בהו שוה פרוטה.
ודקאמרת. מאי איריא תבואה וכלים אפי׳ כסף נמי.
לא מיבעיא קאמר.

באמצעות שווה-כסף, חפץ, יש לספק תשובה חלופית. רב יוסף טוען כי דרך זו הינה פדיון באמצעות חפץ שלא נערכה לו שומה, אך רבה שטוען כי אין צורך בשומה צריך להרחיק עוד ולמצוא קצה נוסף שאותו נוכל לשלול כצורת פדיון/קידושין שאיננה תקינה. לכאורה ברטוריקה כזו הדוגמאות מובאות על-מנת לשלול אותן, אך בשלב זה אני מאמין כי מתפתח ניגוד מעניין בין הכיוון הגלוי של הרטוריקה, המכניזם של הדיון, ובין המוטיבציה הפנימית שלו. הצפת הדוגמאות של ׳מה אנחנו לא אומרים׳, מתרחקת עוד ועוד על הסקאלה כשהיא מבקשת בעצם להציג דוקא את הקצה השני שלה, זה שיעמוד כנגד הקצה הראשון שממנו מתרחקים — הכסף הקצוב והתקני.

[24] המושגים ׳פירא׳ ו׳טיבעא׳ (פרי ומטבע) משמשים כמושגי המפתח בפרק ׳הזהב׳ במסכת בבא-מציעא ובסוגיות שם (מד ע״א — מז ע״ב) הדנות במערכות המסחר השונות. הבחנה זו קיימת רק בסיטואציית המכר של תשלום ׳דמים׳, שבה ההנחה השולטת היא התפיסה של תשלום מחיר בעבור סחורה (כשהיחסים בין המחיר והסחורה הינם מפוקחים, וניתן לתבוע על הונאה במקרה של חריגה), אך לא בסיטואציית ה׳חליפין׳ ש״ענינה שהקונה נותן למקנה איזה דבר (...) חליפין לאותו דבר שהוא קונה ממנו. וענינו שכשם שהוא מקנה לו דבר זה בלב שלם ובלא שום סיג כך יהא הוא מוכר לו אותו דבר בלא שום סיג והערמה״ (**בית הבחירה** למאירי, ב״מ, מה ע״ב). מתוך חוסר הפיקוח והצורך בקשר שומתי בין החפצים שהוחלפו, התפתח מן החליפין גם אקט טקסי של התחייבות, שהתעצב בהמשך באופנים ייחודיים (ראו להלן הערה 27). כמובן דברים אלו הינם רק כרקע כללי לנושא סבוך, היסטורית וטקסטואלית, שאין כאן מקום לפרוש אותו כראוי. ראו בעיקר: סוגיות ׳מטבע נעשה חליפין׳ (שם מה ע״ב) ו׳במה קונין׳ (שם מז ע״א), תוספות ד״ה ׳גאולה׳ שם, רמב״ם הלכות מכירה, פרק ה.

לא מיבעיא כסף דאי אית ביה שוה פרוטה אין אי לא לא.
אבל תבואה וכלים אימא מדמקרבא הנאתייהו גמרא ומקנייא
נפשה. קא משמע לן.[25,26]

כאן, באמצעות דעת היחיד של רב נחמן,[27] מגיעה הסתמא אל השלב האחרון שלה: היא נסוגה מההנחה שאותם "תבואה וכלים" שבמדרש הינם כאלו השווים-פרוטה, ובאופן המזכיר את המהלך שראינו ביחס לפדיון, היא מציגה כאן את האפשרות המרחיקת לכת ביותר שתעלה בסוגיה: קידושין הנעשים באמצעות חפץ שאין בו אפילו שווה-פרוטה.

כיצד ניתן אפילו להעלות דבר זה על הדעת? לכאורה הרף המינימאלי של שווה-פרוטה הינו רף בלתי-ניתן לערעור המקובל על כולם כבר מימי המשנה.

---

[25] ע"פ דפוס וילנא עם שינוי: '**גמרא ומקנייא נפשה**' ע"פ הנוסח שבכ"י מינכן וקופנהגן ובדפוסים ונציה וקושטא, ושלא כבדפוסים וילנא וואד אלחאגרה ('**גמר ומקניה נפשיה**').

[26] **תרגום:** ולרב נחמן שאמר: פירות אינם עושים חליפין, מה יש לומר? אלא לעולם שאין בהם [בתבואה וכלים] שווה-פרוטה. ושאתה אומר: מה הטעם 'תבואה וכלים' אפילו כסף [לא], 'לא נצרך' [המדרש] אומר: לא נצרך כסף שאם יש בו שווה פרוטה — כן, ואם לא — לא, אבל תבואה וכלים, תאמר מ[כיוון] שקרובה הנאתם, גומרת ומקנה נפשה [ויהיו קידושין] — בא להשמיענו [שאף בהם לא].

[27] עמדתו של רב נחמן מבקשת להבחין את החליפין הטקסי מהחליפין המקורי באמצעות עיצובו כטקס שאינו ניתן לבצע באמצעות 'פירא': "תנא: קונין [מבצעים חליפין טקסי] בכלי, אף על פי שאין בו שוה פרוטה. אמר **רב נחמן**: לא שנו אלא בכלי, אבל בפירי - לא. **רב ששת** אמר: אפילו בפירות" (**בבלי בבא מציעא**, מז ע"א). בסחר החליפין המקורי, על אף שלא בוחנים במדויק כמה שווים החפצים המוחלפים, ההנחה היא שהם מטרתה של העסקה. על-מנת להבחין את החליפין הטקסי מעצבת הברייתא את החפץ המוחלף כדבר שאף אין צורך שיהיה שווה-פרוטה. רב נחמן ממשיך קו זה ומדייק את ה'כלי' שמתארת הברייתא כניגוד לפרי. יש להעיר אמנם, שלפי הפרשנות שהצעתי, הגמרא קופצת מדיבור על "תורת תבואה וכלים" במובן של החליפין המקוריים ('חליפין שווה-בשווה' כלשון הראשונים) אל דיבור על החליפין כטקס (המכונה בלשון הראשונים 'קניין סודר'). אלא שבין שני המושגים המובחנים של הראשונים קיים רצף בסיסי: הרטוריקה של הסתמא מצביעה על כך שאמנם בסחר החליפין אין אף מבט שומתי ביחס לערך החפצים, אך דבר זה בדיוק הינו מה שמוביל לכך שלבסוף, בחליפין הטקסי, הם נתפסים כאמצעי ולא כיעד, ככלי טקסי בלבד. להבנתי, הכיוון שאליו הסתמא חותרת בחיפושיה אחר קוטב נגדי לכסף הקצוב של רב חסדא הינו אל מה שאולי יהיה ניתן לתאר כ'פירא' האולטימטיבי, כדבר הממשי והבלתי-אמצעי ביותר.

אלא שכאן קידושי החפץ, שעד עתה תוארו תמיד כנחותים בהשוואה לקידושי הכסף, מתגלים לפתע כבעלי איכות מיוחדת – כאלו ש'הנאתם קרובה'.[28] בשלב זה הסתמא מסירה את הלוט וחושפת את האנטיגון האמיתי הראוי לעמוד כנגד השומה – ההנאה.

ז. בההיא הנאה: על הנאה והתמסרות במסכת קידושין

מהי ההנאה? באיזה אופן היא מתפקדת בהקשר זה, וכיצד היא עומדת כאנטיגון למול ה'אחר הגדול' של השומה והעולם המתומחר והמפוקח שהוא מציב?

ההנאה, על אף שהיא מושג תלמודי רחב, עוברת בסוגיות בתחילת מסכת קידושין תהליך המעצב את משמעותה באופן ייחודי.[29] בסוגיות שונות היא משמשת כרכיב ייחודי וחיוני, ולא פעם היא מופיעה בסופן של סוגיות, כמעין מהלך ניצחון או שורת מחץ החותמת אותן.

ההופעה הראשונה של מושג ההנאה במסכת הינה בסוגיה העוסקת ביחסים שבין שלושת דרכי הקידושין: הכסף, השטר והביאה.[30] בסופה של הסוגיה מייצרת הגמרא קשרים שונים בין צורות הקידושין, ובתוך כך מספקת תיאור מפתיע ומעט נועז לתשתית המשותפת של קידושי הכסף וקידושי הביאה – "מה להנך שכן הנאתן מרובה". מה פשרה של השוואה זו?

---

[28] וראו בהקשר זה את הביטוי בו משתמשת אשתו של מר עוקבא כשהיא אומרת לו: "אנא שכיחנא בגויה דביתא ומקרבא אהנייתי [אני מצויה בתוך הבית וקרובה הנאתי]" (**בבלי כתובות**, סז ע"ב), ורש"י שם: "ומקרבא הנייתי – הנאתי מזומנת שאני מחלקת לחם ובשר ומלח אבל אתה נותן מעות לעניים והם טורחים וקונים סעודה". תודה לרב אורי על קישור זה.

[29] ההנאה היא מושג קלאסי בטרמינולוגיה התלמודית והיא משמשת בשלל הקשרים לרוחב הספקטרום של הש"ס, כשמובנה המיוחד במסכת קידושין צומח מתוך השימוש שנעשה בה בשיח הקנייני והממוני. וראו: ש' פרידמן, **הנאה וקניינים בתלמוד**; י' ברנד, **"בההיא הנאה": "טובת הנאה"?** (פרק מתוך הספר: יש מאין – עסקאות בנכסים מופשטים במשפט התלמודי, עמ' 233-244).

[30] **בבלי קידושין**, ד ע"ב – ה ע"א.

נראה שיש להבין אמירה זו על רקע תהליכי העיצוב השונים שעברו על קידושי הכסף. משנתה של מסכת קידושין נפתחת במחלוקת מהו הגובה המינימאלי של סכום הקידושין, ובסוגיה השנייה נידונת השאלה למי ניתנים קידושי כסף אלו – לאביה של האישה או לאישה עצמה.[31] דיונים אלו משקפים את מעברם של קידושי הכסף מאירוע שבמקורו פעל במישור יחסי הגברים שבין הבעל והאב – בין אם כ׳מוהר׳ וכתשלום של שווה-ערך בעד הבת, ובין אם ככסף פדיון סמלי הנועד להוציא את הבת מסמכותו של האב – לאירוע המתרחש בין בני-הזוג.[32] כאירוע כזה, נראה שקידושי הביאה נהפכו לאב-הטיפוס שבזיקה אליו החלו להתעצב מחדש קידושי הכסף – כמעין סובלימציה ועידון של קידושי הביאה – תוך שההנאה מתחילה להיתפס כמרכיב החיוני והמרכזי שלהם.

באופן זה, האמירה ״מה להנך שכן הנאתן מרובה״ מהדהדת בהמשך הגמרות, בהן מתוארות הנאות פשוטות ומעודנות יותר – ההנאה שבקבלת הלוואה, ההנאה שבהצלה מגורם מזיק, ההנאה שבקבלת דבר שיש בו שווה-פרוטה, ואף ההנאה מהקרבה, השמחה והצחוק של היחסים הזוגיים עצמם, כפי שמתארת באופן יפהפה אחת הברייתות המובאות בגמרא:

תניא. שב עמי בצוותא ואקדש לך.
שחוק לפני. רקוד לפני. עשה כדימוס הזה.

---

[31] **משנה קידושין** א, א: ״בכסף. **בית שמאי** אומרים. בדינר ובשוה דינר. **ובית הלל** אומרים. בפרוטה ובשוה פרוטה״, **בבלי קידושין**, ג ע״ב: ״בכסף. מנ״ל? ותו, הא דתנן: האב זכאי בבתו בקדושיה, בכסף, בשטר, ובביאה, מנלן דמיקניא בכסף, וכסף דאבוה הוא?״.

[32] תהליכים אלו הינם כמובן נושא לעיון רחב בהרבה מהמסגרת הנוכחית, אך נדמה שקווי המתאר הבסיסיים שלהם מוסכמים על רוב החוקרים. ראו: **אנציקלופדיה מקראית**, כרך ד, ערך ׳מוהר׳, עמ׳ 206-702; י״י נויבואר, **תולדות דיני הנישואין במקרא ובתלמוד**, עמ׳ 157-148; ע׳ שרמר, **זכר ונקבה בראם**, עמ׳ 261-228; נ׳ רובין, **שמחת החיים**, עמ׳ 94-91, 106-104. על הקידושין ככסף פדיון הניתן לאב ראו את הסברו של רבי חנינה בירושלמי (**ירושלמי קידושין** א, א [נח ע״ג]) למחלוקת ב״ש וב״ה, וכן את דרשת רב (**בבלי קידושין**, ג ע״ב). תפיסה דומה ניתן למצוא במוסד הCOMPTIONE במשפט הרומי, שבה הגבר נשא את האישה במעין טקס פדיון (**האינסטטוציה של גאיוס**, I, 117-113).

שמין. אם יש בו שוה פרוטה. מקודשת.
ואם לאו. אינה מקודשת.[33]

אך מדוע ובאיזה אופן הנאה זו מחוללת את הקידושין?

נראה שההקשר שבתוכו ההנאה מקבלת את משמעותה החיונית כל-כך הינו במסגרת התיאור המופיע במקומות שונים במסכת של הקידושין כאירוע פנימי של התרצות והתמסרות המתרחש אצל האישה. אירוע זה מתואר ברוב הסוגיות בשפתה הארמית של הסתמא כרגע שבו האישה, "גמרא ומקנייא נפשה", אך הוא נוכח כבר ברובד התנאי של המסכת, לדוגמה בתיאור הבא:

האומר לאשה: התקדשי לי (...)
על מנת שאני כהן. ונמצא לוי. לוי. ונמצא כהן.
נתין. ונמצא ממזר. ממזר. ונמצא נתין.
בן עיר. ונמצא בן כרך. בן כרך. ונמצא בן עיר.
על מנת שביתי קרוב למרחץ. ונמצא רחוק. רחוק. ונמצא קרוב.

(...) ועל כולם אף-על-פי שאמרה: בליבי היה להתקדש לו -
אף-על-פי-כן אינה מקודשת. וכן שהיטעתו.[34]

בתיאור זה הקידושין ממוקמים בליבה של האישה, ונתפסים כהכרעה הנתונה בידה.[35] בסיטואציה שמתארת המשנה הגבר נתפס כמי שמשתוקק ומשתדל לרצות את האישה להתקדש לו, ואת האישה כמי שבוחרת ומכריעה לעצמה למי תסכים להתקדש.

מערכת יחסים זו משוקעת כבר ברמה הלשונית. צורת הפועל 'להתקדש' (בבניין התפע"ל, בשונה מהמילה 'לקדש' בבניין פיע"ל) מתארת את הקידושין כפעולה עצמית ורפלקסיבית של האישה, המהדהדת אולי פעולות של רחיצה

---

[33] **בבלי קידושין**, סג ע"א.

[34] **משנה קידושין**, ב, ג.

[35] אמנם פסיקתה הסופית של משנה זו משתדלת דוקא להוציא מתפיסת קידושין זו (ובמקומה להציב את התוקף הבלתי-תלוי שיש לתנאים), אך כפי שאבקש להראות תפיסה בסיסית זו ממשיכה לנכוח, ומחלחלת הלאה אל מושגי ההנאה וההתמסרות של הגמרא.

עצמית, התנקות והכנה הנעשים לקראת מעשה של התייחדות.[36] הממד האישי והמכוון של הקידושין באופי זה ("בלבי היה להתקדש **לו**") מהווה במובנים רבים אנטיתזה למושג ה'קדישה' המקראי, זאת ה'מופקרת ומזומנת לכל אדם'.[37]

מיזוגם של אופקים אלו – ההנאה וההתמסרות – נוכח בניסוח המופיע בצורות שונות לאורך הסוגיות: "בההיא הנאה גמרא ומקנייא נפשה".

טקס הקידושין מתעצב כמה שמשקף בתוכו רגע טוטאלי של התייחדות, שבו – לפחות לרגע – נוכחותם של החברה, האנשים שבשוק והשמאי נמוגים, והזוג מוצא את עצמו לבד. הגבר נתפס כמחזר, כמספק-ההנאה, והאישה נתפסת כסובייקט הנהנה, כשבהנאתה היא שוכחת את ה'אחרים', את לבטיה ואת ספקותיה, ובתוכה נוצרת וודאות המחוללת תנועה פנימית של התמסרות.[38]

---

[36] לקדושה גם מובן של נקיון והטהרות, ראו: "קדוש ידים ורגלים" (**משנה יומא** ב, ג), "קידש ידיו ורגליו" (שם, ד). מובן זה תואם גם את שימושו של שורש זה בפועל האכדי – quddusu. וראו על כך: ב"י שוורץ, **תורת הקדושה: עיונים בחוקה הכוהנית שבתורה**, עמ' 251-253; ש' פרידמן, **הקידושין ולשונותיהם**. בהקשר זה יש לציין מופע מקראי מיוחד המופיע בתיאור הבאת בת-שבע לדוד (**שמואל ב** יא, ד): "וַיִּשְׁלַח דָּוִד מַלְאָכִים וַיִּקָּחֶהָ וַתָּבוֹא אֵלָיו וַיִּשְׁכַּב עִמָּהּ וְהִיא מִתְקַדֶּשֶׁת מִטֻּמְאָתָהּ וַתָּשָׁב אֶל בֵּיתָהּ". גם בתיאור זה – המובן על-ידי רוב המפרשים כמתייחס להיטהרות מטומאת נידה – ההתקדשות נראית כפעולה רפלקסיבית (הכרוכה ברחצה) שעושה אישה לקראת התייחדות.

[37] בפתיחה להלכות אישות מתאר הרמב"ם: "קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא נותן לה שכרה ובועל אותה על אם הדרך והולך לו, וזו היא הנקראת קדשה, משנתנה התורה נאסרה הקדשה שנאמר (**דברים**, כג, יח) לֹא תִהְיֶה קְדֵשָׁה מִבְּנוֹת יִשְׂרָאֵל, לפיכך כל הבועל אשה לשם זנות בלא קידושין לוקה מן התורה מפני שבעל קדשה", אך כבר הראב"ד מעיר על כך כי "אין קדשה אלא מזומנת והיא המופקרת לכל אדם, אבל המייחדת עצמה לאיש אחד אין בה לא מלקות ולא איסור לאו והיא הפילגש". ואכן נראה שהרמב"ם מבקש להעצים כאן את הקדישה על-מנת לכונן כניגוד אליה את הקידושין. באופן זה הוא מציע באופן מפתיע מקור לשיח הקידושין של חז"ל – איסור הקדישה המקראי.

[38] במידה ומקבלים קריאה זו, ניתן לתהות מה היא משקפת ביחס לחז"ל. האם החשיבות שיש לרגע ההתרצות של האישה מעיד על מתן גדל והולך של מקום לממד ההסכמי שבקידושין? אכן, כבר סוגיית הפתיחה טורחת להוציא מההוא-אמינא שניתן לקדש את האישה בעל-כורחה (ב ע"ב). ובכיוון זה ראו גם: מ' טיקוצ'ינסקי, **"כשאת אומרת לא – למה את מתכוונת": על יסוד**

ח. אפילוג סוגייתי: ההערה המגדרית של הרמב״ם

לאחר שהפלגנו והרחבנו בתפקידה ומשמעותה של ההנאה בתוך מעמד הקידושין, הייתי רוצה לשוב ולאסוף את חלקי הסוגיה כפי שראינו אותם.

כזכור, הסוגיה התחילה במחלוקתם של רבה ורב יוסף ביחס למקרה של ׳אותו האיש שקידש בשיראי׳. ראינו כיצד ניתן להבין מחלוקת זו על רקע הנוהג הבבלי הרווח של קידושי חפץ, הנעשים לרוב בתוך תפאורה יום-יומית ועממית, וכיצד ניתן להבין את רב יוסף כקובע שלב נוסף של שומה בקידושין מטיפוס זה. הסוגיה מצידה, סיפקה שני הסברים סתמאיים למחלוקת זו — הראשון תיאר את האישה כמי שאינה ׳סומכת דעתה׳, והשני תיאר את השומה כחלק מדרישות הטקס ל׳דבר קצוב׳.

לאחר מכן, הסוגיה הביאה שתי מסורות שבכל אחת מהן רב יוסף מוכיח את עמדתו ממקור אחר. ראינו כיצד בתוך המשא-ומתן הסוגייתי בהוכחות אלו (שנוסחו באמצעות ההסבר הסתמאי השני - ׳מה כסף דקיץ׳), מגיחים אופקים המערערים על העולם של השומה והפיקוח אותו מבקש רב יוסף לכונן, ומעמידים כנגדו מצד אחד את מרכיב ההנאה שבקידושין (העשוי לבטל לחלוטין אפילו את הצורך בהגדרה המקובלת של שווה-פרוטה), ומצד שני את עמדתו של רב כהנא, שכחלק מעמידתו הדתית-אישית הוא מורד וכופר ב׳ערך׳ שמכתיב הסדר הכלכלי-חברתי.

ההסכמה בקידושין. אך עם זאת, אין ספק שבתפיסת ההנאה של האישה (ושל הגבר כמי שמספק הנאה זו) משתקפת גם נקודת מבט גברית, אולי אפילו פנטזמתית במידה מסוימת, שיתכן ותסב אי נוחות לנשים בימינו. וקל-וחומר שאי נוחות כזו תעלה ביחס להמשגה של תיאור ההתמסרות במונחים של הפקרה וביטול-דעת עצמיים, כפי שאנו מוצאים אצל כמה מפרשני התלמוד: ״מכיון שהיא מסכמת לקדושי האיש היא מבטלת דעתה ורצונה ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר״ (**חידושי הר״ן**, נדרים ל ע״א), וכן: ״דהיא אינה מכנסת עצמה לרשות הבעל אלא מבטלת דעתה ורצונה נגד הבעל והבעל קונה אותה כדבר של הפקר״ (**אבני מילואים** מג, ב). בתיאורים אלו של האישה כמי שמוותרת על עצמה ומוסרת את עצמה לשליטת הבעל, ההתמסרות נצבעת בגוונים קשים שיש בהם אפילו נימה של ייאוש, בשונה מהאופנים שבהם תוארה התמסרות זו כעולה באופן טבעי וחיובי מתוך הרצון, ההנאה והחשק שמעורר החיזור (״שב עמי בצוותא, שחוק לפני, רקוד לפני״).

ובכן, כיצד מסתיימת עלילה זו?

בהמשך הגמרא (ט ע״א) מובאת אמירה קצרה המציגה שורה של מסקנות ביחס לסוגיות הקודמות, וביניהן היא קובעת: ״והלכתא - שיראי לא צריכי שומא״. אצל הראשונים, אמירה זו, שלכאורה פוסקת כנגד שיטתו של רב יוסף, מתפרשת באופן דווקני: ״מדקאמר תלמודא בהאי לישנא ולא קאמר הילכתא כרבה כבשאר פסקי הלכה אשר שם שמזכיר שם אומריהם ואומר הלכה כפלוני מכאן יש לפסוק דדוקא שיראים וכיוצא בהן דבר ששומתן ידועה קצת כגון טבעת של זהב וכיוצא בו אבל דבר שאין שומתן ידוע כלל צריך שומא״.[39]

פרשנות זו המדייקת את השיראי על ציר השומה, כ״דבר ששומתן ידועה קצת״, ננקטה אצל רוב הראשונים, אך אצל הרמב״ם[40] אנו מוצאים פרשנות אחרת ומפתיעה לייחודיותם של השיראי:

> אמר לה: ׳הרי את מקודשת לי בבגדים אלו שהן שוין חמשים דינרים׳, והיו של משי וכיוצא בהן שהאשה מתאווה להן, אם היו שוין חמשים - הרי זו מקודשת משעת לקיחה, ואינן צריכין שומה בשוק ואחר כך תהיה מקודשת כדי שתסמוך דעתה, אלא הואיל והן שוין כמו שאמר לה הרי זו מקודשת משעה ראשונה. ואם אינן שוין אינה מקודשת.

הרמב״ם מדייק את השיראי לא על ציר השומה, אלא על ציר ההנאה, כדבר ״שהאשה מתאווה להן״. בכך הוא יוצא מהסוגיה לא עם תפיסת השומה, אותה מאמצים בעצם שאר הראשונים, אלא עם תפיסת ההנאה. על חוסר הבקיאות והוודאות של האישה ביחס לערכם של השיראי, הוא מגשר באמצעות ההנחה ״שהאשה מתאווה להן״. המחיר החברתי נשכח והופך ללא רלוונטי, ובאותה ״שעה ראשונה״ של רגע הקידושין, האישה גומרת בדעתה ומתקדשת.

---

[39] מובא אצל **ההגהות מיימוניות** (אישות, ז, יח) בשם הר״ח, וכן אצל מרבית ראשוני אשכנז וספרד בשם ר״ת (תוס׳ קידושין ט ע״א, ד״ה ׳והלכתא׳, וכן הרא״ש והריטב״א שם, ר״ן קידושין ג ע״ב, ועוד).

[40] רמב״ם, **משנה תורה**, הלכות אישות, ז, יח.

אך האם בכך משקף הרמב״ם את העמדה הנגדית לרב יוסף המתארת את הקידושין כאותו ׳רגע׳ טוטאלי ובלתי-תלוי, שבו כל אותם שיקולים חברתיים וחיצוניים מתבטלים?

במידה מסויימת נראה שהאופן שבו מתאר הרמב״ם את מקורותיה של ההנאה והתשוקה – ״והיו של משי וכיוצא בהן, שהאישה מתאווה להן״ – הופך את הקערה על פיה. שהרי בניסוח זה משתקפת הנאה המוגדרת גם היא דרך הקטגוריה התרבותית של המגדר, והופכת לא לסמן של ׳סובייקטיביות טהורה׳, אלא לאופן שבו תשוקותיו של האדם מובנות מתוך ההקשרים הקודמים לו.

אם נחשוב על המסגרת הטקסטואלית-ספרותית של הסוגיה, הפותחת בבגדי המשי הנשיים ומסיימת בסודר הגברי, נוכל לראות את פסיקתו של הרמב״ם כמעט כמקבילה להערתו של רב אשי ביחס לרב כהנא. בדומה לאופן שבו רב אשי ממקם בחזרה את ׳הצהרת הכפירה׳ של רב כהנא בתוך ההקשר החברתי והמעמדי, כך גם הרמב״ם ממקם בחזרה את ׳רגע ההנאה׳ החורג כביכול מהזמן ומה׳אחרים׳ בתוך ההקשר המגדרי.

מתוך הקשר מגדרי זה, מעניין כעת לחזור אל סיומה של הסוגיה ואל הדמות הנשית האחרת שחותמת אותה – אמו של רבה מקובי.

דמות נשית אנונימית זו מדגימה כיצד דוקא הקבלה וההבנה של חוקי המשחק החברתיים והכלכליים מאפשרים לעשות בהם שימוש יצירתי שעשוי להפך את ההירורכיות החברתיות על פיהם. הבנה זו מאפשרת לה לתפוס את החוקים

החברתיים הפועלים גם על ׳האחר הגדול׳ עצמו, הלא הוא ה׳גברא רבא׳ — הגבר הגדול — ולנצל אותם בפיקחות על-מנת לנקוב במחיר שלה.[41, 42]

ט. עיון נוסף בקידושי חפץ: ה׳אחרים׳ של הגבר

בשלב זה ארצה לעזוב את הסוגיה ולהרחיב מעט את נקודת-המבט, תוך שאני בהחלט מסתכן בהעמסת-יתר על מסגרתו של מאמר זה.

בעקבות הקריאה שהצעתי עד כה, ניתן לתאר את סוגיית ׳המקדש בשיראי׳ כמציפה את המתח המובנה במעמד הקידושין בין הזוג ובין מי שתיארתי כ׳אחרים׳. ׳אחרים׳ אלו התבטאו בעיקר ביחס לאישה, כ׳אחרים׳ מדומיינים

---

[41] ״האחר בא׳ רבתי, הוא דמיוני או סמלי. כדמיוני הוא פרסונה של עריץ שמקיימים עמו דיאדה סאדו-מזוכיסטית. לעיתים קרובות, בעיקר בתחילת טיפול, מטופלים רואים את הוריהם דרך פריזמה זו ותופסים את עצמם כקורבנות של הוריהם. האחר הגדול הסמלי, לעומת זאת, אינו אישי כי אם השיטה עצמה. כשהמטופל מבין שהוריו נתונים לאותן מגבלות אנושיות (השפעת הוריהם, למשל) נפתחת הזדמנות עבורו לצאת מעמדת הקורבן ולבחור משהו מגורלו. (...) התייחסות כזו עשויה לסייע למטופל להיחלץ מהתפיסה הדואלית הדמיונית ולראות את שרשרת הדורות האינסופית של מאוויים, שקודדו במסמנים ומהווים את המרקם שלו כסובייקט. במקום לראות את ההורה כאחר גדול שולט, הוא נתפס כנתון כמונו לחוקי ההעברה הבין-דורית, שהם האחר הגדול הסמלי״ (יהודה ישראלי, **מלאכת הטיפול הלאקאניאני**, עמ׳ 36-35).

[42] אם להתיר לעצמי לגלוש כאן בקריאה מגדרית ויצירתית בסוגייה, הייתי מתאר את העלילה הפנימית של הסוגיה כעלילה המתארת את התהליך העובר על האישה: הגבר מקדש אותה בשיראי ובכך מהדהד אליה חזרה את נשיותה שלה (הוא קונה לה בגדים יפים ללבוש). השיראי מסמלים את נשיותה, אך היא עומדת מולם בחשש מכיוון שהיא איננה בטוחה בערכם, בנשיותה שלה. היא איננה משתכנעת מהוודאות שמקרין הגבר ולכן פונה לבדוק זאת בשוק. הגבר מנסה לשכנע את האישה: הוא מבטיח לה הנאה כזו שתשכיח ממנה את לבטיה הכספיים, הוא מספר לה באמצעות רב כהנא על החירות שיש לו עצמו אל מול החברה. אך היא עדיין איננה בטוחה. אבל אז מספר מי שנמצא בעמדת הזקן של הסוגיה, רב אשי, כי בעצם גם הגברים אינם בטוחים בגבריותם. הם נאלצים לקנות אותה ביוקר. רק בנקודה זו חל באישה שינוי אמיתי, והיא פוגשת את בת-דמותה, האישה הזקנה שאיננה חוששת לגבי נשיותה (כמו רב אשי שבזקנותו איננו חושש לכבודו, כך גם היא בגילה כבר איננה חוששת ליופייה). היא נוקבת בערכה כפי שהיא רואה אותו בעיני עצמה, והפעם (כבתמונת מראה לתחילת הסוגיה), היא זו שמספקת לגבר הצעיר — בנו של רב אשי — את מסמן הגבריות שלו, הסודר.

המשתקפים בצורך שלה בשומה, ובהמרת הקונקרטיות של חפץ הקידושין הייחודי לערך הנמדד ביחס לשוק. בשלב זה הייתי רוצה להציע הבנה נוספת של הקידושין הנעשים באמצעות חפץ, כשהפעם אלו ה׳אחרים׳ המדומיינים על-ידי הגבר.

הבנה זו עלתה בדעתי מתוך עיון במופעים הלשוניים השונים והמגוונים של מונח הקידושין בספרות התנאית. ראינו כבר את האפשרות של הקידושין להתנסח כפעולה עצמית של האישה, כ׳התקדשות׳, בבניין התפע״ל. לצורה לשונית זו מופעים בעיקר בתחילת פרק שני של המסכת, ובהם הקידושין מוצגים כהצעה: ״התקדשי לי בתמרה זו״, ״התקדשי לי בכוס זה של יין״, ״התקדשי לי על-מנת שאני כהן״ וכו׳.

לעומת זאת, בפרק שלישי של המסכת אנו מוצאים את הקידושין כפעולה שהגבר (או שליחו) מבצע באישה – ״צא וקדש לי אישה פלונית״, ״הרי את מקודשת לי״ וכן ״המקדש את האישה״.[43] צורה לשונית זו, בבניין פיע״ל, מתארת פעולה אחרת של הקידושין. כאן הקידושין אינם הצעה המגולמת

[43] ״מסכת קידושין שלנו אינה כלל מעור אחד. מורכבת היא באמת משלוש מסכות: א) המסכת הראשונה היא פרק ראשון, פרק קניינים וחיובים (...) ב) עיקר קידושין הוא פרק ב מ״א – פ״ג מי״א (ופ״ד מ״ט) ג) אבל פ״ג מי״ב – פ״ד מי״ד היא מסכת עריון ויוחסין, ואין לה עניין ל׳קידושין׳. אלא שע״י ההתחלה: כל מקום שיש קידושין ואין עבירה וכו׳ נתחברה לקידושין״. תיאור זה של י״י אפשטיין (**מבואות לספרות התנאים**, עמ׳ 414), מציג את פרקים ב-ג כ״עיקר קידושין״, כביכול ׳מסכת קידושין המקורית׳, כשגם הם ״אינם מעור אחד ... אלא שפ״ב ופ״ג – שני מקורות הם, ואולי יותר משניים״ (שם). מבלי להיכנס לניסיונות שחזור פילולוגיים סבוכים, ניתן אכן לראות שפרקים ב-ג, בניגוד לפרק א, מתאפיינים בריבוי מקרים, פרטים ואף חזרתיות מסוימת. אמנם אכן ניתן לראות בה במידה מסוימת כי היא אינה משקפת את הגישה ה׳רב-מסלולית׳ שפתח בה פרק ראשון (כסף/שטר/ביאה), ובעיקרה מתארת את אותה הסיטואציה מזוויות שונות, אך מלבד זיהוי של האלמנטים המרכזיים – דיבור/אמירה, חפץ, תנאים, שליח – קשה לחלץ ממנה צורת קידושין עצמאית ממש. שימת-הלב לצורות הלשוניות בתוך פרקים אלו, לעומת זאת, עשוי בעיני לספק קטגוריה מוצלחת יותר להבחנה של תתי-יחידות בתוכם ולניתוח של תפיסות קידושין העולות מהם.

באובייקט כלשהו, אלא הצהרה, שייתכן והיא אינה צריכה אובייקט או חפץ על-מנת לפעול.[44]

אם כן, ניתן לשאול, כיצד הקידושין חלים? הרי אין כאן כסף הניתן לאישה, וודאי שאף לא הנאה!

נראה שהתשובה לכך כרוכה בעצם השימוש המחודש בטרמינולוגיית הקדושה ביחס לטקס הנישואין.[45] טרמינולוגיה זו אינה מתארת את טקס הנישואין כאירוע קנייני, אלא כאירוע קדושתי-פולחני. באופן זה היא מבנה את טקס הקידושין כטקס של נדר והקדשה: בדומה לבהמה שאותה יכול אדם להקדיש

[44] כך לכאורה עולה מתיאורים סתמיים דוגמת "וכן האומר לאשה: הרי את מקודשת לי לאחר שלושים יום" (ג, א), וכן בתיאורים נוספים. ביחס לכל משניות אלו התלמודים (**בבלי** סג ע"א, **ירושלמי** ג, ו [סד ע"ב]) מניחים כי "והוא שנתן לה שווה-פרוטה", אך גם בכך מתגלה לעיתים חוסר ודאות (ראו בירושלמי שם: "רבי אימי בעי קומי רבי: וכל הדברים לא והוא שנתן לה שוה פרוטה אנן קיימין?"). אך אמנם כבר במשנה עצמה נראה שישנו רובד הרואה את הכול כקידושי כסף הנעשים באמצעות שווה-פרוטה (הנחה המפנימה את דעת-בית הלל כבר לסתם המשנה), ראו: ב, א וב, ו, וכן בהערה הבאה.

[45] במקרא נראה שהאירוסין והמוהר נתפסים לרוב בתוך הקשר משפחתי-כלכלי, כזה הדומה אולי למשתקף בפרק הראשון במסכת. אמנם בספר ויקרא קיים באופן רחב שיח של קדושה, אך הוא משמש בעיקר להקשרים של איסורי עריות, או לציוויים כנגד ניאוף, אך נראה כי הוא נוכח באופן דומיננטי בחוקים העוסקים בכינון הנישואין עצמם (למעט אולי **בדברים** כב, כ-כא, וראו על כך א' רופא, **דיני משפחה ואישות בספר דברים ובספר הברית**, עמ' 31-22). לעומת זאת בשלהי ימי בית-שני, שאופיינו בשיח טהרה וקדושה אינטנסיבי, אנו מוצאים עדויות שונות לשיח נישואין שהוא קדושתי בעיקרו. דבר זה צף אל פני-השטח בייחוד בפולמוס סביב אפשרות הגירושין. כך מתאר אהרן שמש את "התפיסה הקומראנית שהנישואים מבוססים על החיבור הגופני בין בני הזוג ועל כן אינם ניתנים לפירוק" (**לגלות נסתרות**, עמ' 156), המהדהדת גם בתפיסה הנוצרית הטוענת כי "אֵת אֲשֶׁר־חִבַּר אֱלוֹהִים לֹא יַפְרִידֶנּוּ אָדָם" (**מרקוס** י, ט), ולהבדיל, גם באופן שבו בית-שמאי מצמצמים את עילות הגירושין לתחום של "ערות דבר" (**משנה גיטין** ט, י). אולם, נראה כי במשנה ואצל חז"ל, שיח זה נשתמר רק בבחינת 'שקיעים'. הפרדיגמה של שלושת הדרכים שבהם האישה נקנית היא הפרדיגמה השלטת, ובתוכה נוכח שיח הקדושה כשפה ולא כמבנה. עוד על פולמוס הגירושין בבית שני ועל עמדתם של חז"ל כלפיו ראו: י' רוזן-צבי, **"אפילו מצא אחרת נווה ממנה" – מבט נוסף על עילות הגירושין בספרות התנאית**; נ' לדרברג, **"האישה נקנית בשלושה דרכים": שאלת עריכת ועיצוב המשניות בפרק ראשון מסכת קידושין**. עוד על התפיסה הכיתתית ראו: א' שמש, **דימויי זיווגים אסורים לכלאיים ושעטנז בספרות כת מדבר יהודה**.

לקרבן באמצעות הצהרה מילולית, ובכך להעביר אותה מתחום החולין אל תחום הקדושה והאיסור, כך בטקס הנישואין הגבר ׳מקדש׳ את האישה.[46]

על הבדלי הטרמינולוגיות הללו ועל משמעותם, עומדת כבר סוגיית הפתיחה המפורסמת של המסכת, המזהה את לשון הקידושין כ׳לישנא דרבנן׳, המעצבת את טקס הנישואין כטקס של הקדש:

> מאי שנא הכא דתני האשה נקנית. ומ״ש התם דתני האיש מקדש.
> (...) מעיקרא תני לישנא דאורייתא. ולבסוף תני לישנא דרבנן.
> ומאי לישנא דרבנן. דאסר לה אכ״ע כהקדש.[47]

אך כאן יש לשאול: מה תורמת טרמינולוגיה מחודשת זו? מהם האיכויות והמתחים שדרכם מוצג טקס הנישואין בשיח הקדושה?

התשובה שאני ארצה להציע לכך, הינה שהצורך בחידושו של שיח זה הינה האיכות הגופנית והסובסטנציאלית המאפיינת אותו.[48] האיסוריות הטעונה

---

[46] כפי שמתאר זאת בהרחבה הרב שג״ר (**זאת בריתי**, עמ׳ 180-173) הקדושה מתפקדת לא רק ככינוי ׳סמנטי׳ לנישואים אלא היא כאופן שבו מובנים הלכות הקידושין עצמן. עולם הנדרים וההקדשות מייבא אל מסכת קידושין תכונות רבות, כשהדיבור מהווה את אחד המוקדים המרכזיים של עיצוב זה. משם מגיעה הלשון של ׳הרי׳ (בדומה ל׳הרי זו עולה׳), ומשם גם מגיעות התפיסות המדגישות את ה״ממד המאגי של הלשון – יכולתו של הדיבור האנושי ליצור שינוי אונטולוגי, להעביר דבר של חולין להיות קדוש״ (שם, עמ׳ 177). וראו בסוגיות ׳יד לקידושין׳ (**בבלי נדרים**, ו ע״ב), ו׳ידות בקידושין׳ (**בבלי קידושין**, ה ע״ב – ו ע״א), ואת האופן שבו קורא אותן הרב שג״ר (שם).

[47] **בבלי קידושין**, ב ע״א – ב ע״ב. **תרגום:** מה שונה כאן ששנה [התנא] ׳האשה נקנית׳, ומה בשונה שם ששנה ׳האיש מקדש׳. (...) מתחילה שנה לשון התורה, ולבסוף שנה לשון חכמים. ומהי לשון חכמים? שאסר לה על כל הולם כהקדש.

[48] הרב שג״ר כותב: ״הקדושה כאן הינה קדושה פולחנית. לא רעיון הברית והסדר, ואף לא ההתמסרות. המובן של הקדושה כאן הינו של טוטליות. קדושת הקידושין נתפסת במושג של טוטליות שאיננה ניתנת לחלוקה. במושגי הראשונים; העצם לא ניתן להתחלק. (...) מה טיבה של קדושה זו? לאיזה תחום נשייך אותה? משפטי קניני או אחר? כבר ראינו את ההשוואה שבין קידושי האשה לקדושת הגוף והקרבן, השוואה זו מלמדת על קדושה פולחנית, כמו קדושת הגוף. התפשטות הקדושה הינה תפיסה ׳מגית סובסטנציאלית׳ של קדושה״ (מתוך טיוטות. דברים דומים **בזאת בריתי**, עמ׳ 175). אני מעדיף לקחת הסברים אלו – שעשויים לעיתים להפוך בשלב מסויים לסוג של פטישיזם חסר מובן – אל ההיבט הגופני. לתחושתי יותר משהקדושה של הקידושין

שעולה מתוך שיח הקידושין מתבססת על הארוס של הגוף הנשי, ועל האופן שבו טקס הקידושין מציב סביבו שלטי סכנה. הגמרא מתארת את אקט הקידושין כאקט שבו הגבר אוסר את האישה על 'כל העולם', על הגברים ה'אחרים' שכנגדם הוא מסמל עתה את הארוס הזה כטאבו.

אלא שכאן חוזרת הצורה הלשונית האחרת של הקידושין כ'התקדשות', וכפעולה עצמית של האישה. בתיאור זה הקידושין אינם פעולה גברית ישירה המסמנת את האישה ואת גופה, אלא הצעה המתווכת באמצעות האובייקט שאותו מציע הגבר לאישה.

הנקודה המעניינת היא שאנו מוצאים מופעים שונים שבהם המונח 'קידושין' מציין לא תהליך כללי שבו האישה מתקדשת, אלא כשם עצם המציין את האובייקט הניתן לאישה: "נתן לה קידושיה", "כיון שנפלו קדושין לתוך ידה", ועוד.[49]

נראה שצורה זו של קידושין יוצרת התקה של הקדושה, האיכות הסובסטנציאלית והארוס, מגופה של האישה אל אובייקט הקידושין. הגבר מונע את עצמו מפעולת ניכוס ושליטה המכוונת אל האישה ישירות, ובמקום זאת מגלם את תשוקתו באובייקט אותו הוא 'מקדיש' לה.

נוגעת לניסוחים פילוסופיים ואטומיסטיים ביחס לחומר, היא נוגעת לחוויה האנושית של הגוף ושל הארוס האצור בו. השיח של הקדושה מנכיח חזרה את הגוף בתוך הדיון. כך לדוגמה בסוגיית 'חצייך מקודשת לי' (ז ע"א), ההצעה המציפה באופן עוצמתי את שיח הקדושה ("וניפשטו לה קידושי בכולה. מי לא תניא. האומר רגלה של זו עולה. תהא כולה עולה"), הינה הצעה הרואה את הקידושין כמוסבים על הגוף של האישה, ולא על האישה כדמות שלמה (וזהי תמיהתו של אביי שם: "אִשָּׁה אמ' רחמ' ולא חצי אשה"). גם כיום נדמה שאחת הדרכים הדומיננטיות שבהם נוכח שיח הקדושה בחברה הדתית הינה באמצעות האיכות הגופנית של שיח זה. בשונה מחברה חילונית שבה עשוי גבר זר לחבק ולנשק אישה נשואה כאשר הם נפגשים, בחברה הדתית ההלכה מעצבת את היותה של האישה נשואה דרך ההטענה של הגוף והמגע – גם כאשר הוא סתמי וחסר כל הקשר מיני, ואפילו במידה והוא מתרחש בטעות – בכל הטאבו והאיסוריות של הקדושה.

49 ראו לדוגמה: **תוספתא קידושין**, ב, ה; שם ב, ח; **משנה מעשר שני**, ד,ז; **בבלי קידושין** נב ע"ב; שם מח ע"ב. גם הביטוי השכיח 'לקבל קידושין', שבהקשרים מסוימים כבר מובן כביטוי להסכמה למעשה הקידושין, מקורו בצורה לשונית זו.

פנומן דומה אנו יכולים למצוא בטקס של הקידוש על היין בערב שבת. מטרתו של טקס זה הינו לקדש את השבת, אך מכיוון שהזמן הינו מופשט וא-סובסטנציאלי, מבקשת התודעה הקדושתית אובייקט אחר, שישמש כסמל לשבת. באופן זה ברכת הקידוש מהווה את שלב ההקדשה המילולי, כששתיית היין בסופה חותמת ומתקפת אותה.[50]

דברים אלו ביחס לקידוש על היין מקבלים משנה רלוונטיות לנוכח המופעים הרבים של קידושין באמצעות כוס יין בתלמוד הבבלי ולאור התעצבותם של קידושי יין כמנהג בבל בתקופת הגאונים.[51]

---

[50] במקורות התלמודיים הקידוש מתואר כ׳אמירת קדושה על הכוס׳ (ראו לדוגמה: **תוספתא ברכות** ה, ג-ד; **בבלי ברכות** כז ע״ב ועוד), והוא נלמד מן הפסוק – ״זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ (**שמות** כ, ח) – זוכרהו על היין״ (**בבלי פסחים**, קו ע״א), כשוודאי שהוא מהדהד גם את הניסוח המקראי של ׳מקרא קודש׳ המגלם בתוכו את קדושת היום ככרוכה באקט מילולי כלשהו (לדוגמה, **ויקרא** כג, כא: ״וּקְרָאתֶם בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה מִקְרָא קֹדֶשׁ״). וראו גם את תיאור ההתפתחות שמציעה הסוגיה **בבבלי ברכות**, לג ע״א. יש לציין גם את ניסוך היין על המזבח, כאחד ההקשרים שעומדים מאחורי השימוש הדתי ביין כאמצעי פולחני-קדושתי כזה (וראו לדוגמה את תפקידו של היין בסוגיית ׳קודש הלולים׳ [**בבלי ברכות** לה ע״א]: ״מנין שאין אומרים שירה אלא על היין - שנאמר (שופטים ט, יג) וַתֹּאמֶר לָהֶם הַגֶּפֶן הֶחֳדַלְתִּי אֶת תִּירוֹשִׁי הַמְשַׂמֵּחַ אֱלֹהִים וַאֲנָשִׁים. אם אנשים משמח - אלהים במה משמח? מכאן, שאין אומרים שירה אלא על היין״).

[51] קידושי היין מופיעים במשנה (ב, ב) ובתוספתא (ב, ג) פעם אחת, ובבבלי הם מופיעים ארבע פעמים, שלוש מתוכן בסיפור מקרה (ט ע״א, מה ע״א, מח ע״ב, נב ע״ב). בירושלמי קידושי היין מופיעים פעם אחת אף כמנהג קיים (״שהיין קוסס מערבין בו ומשתתפין בו ומברכין עליו ומזמנין עליו ומקדשין בו את הכלה״ – **ירושלמי סוטה**, ח, ה [כב ע״ד]). עדות להתהוותם של קידושי היין כמנהג בבל נמצאת בתשובה אנונימית של אחד הגאונים המתאר את מנהג הקידושין בבבל – ״אם החתן עומד בפני עדים ואומר לכלה. אריסת לי ומקודשת לי אנתי פלנ׳ לדילי. אני פל׳ קדם סהדי אילין בהדין כסא ובמה דאית ביה. הרי הוא כדת קדושין״ (**תשובות רב האי גאון**, אסף, א; סימן מה). גם בסידור רב סעדיה גאון נכתב כי ״כשישא בן-ישראל בת-ישראל צריך לכתב לה כתובה, ומאסף מנין אנשים ומקדש אותה בכוס יין והדס אם אפשר למצאם (...) תמ יקול [שם יאמר]: אריסת לי ומקודשת לי אנתי פלוניתא בת פלוני לדילי אנא פלוני בר פלוני בהדין כסא ובמה דאית ביה״ (עמ׳ צו-צז). ליברמן (תוכ״פ ח, קידושין פ״ב, עמ׳ 931), בעקבות עדויות אלו, מסיק ביחס לתוספתא ולמשנה כי ״דוגמה זו לקוחה מן המציאות״, אך משער כי מנהג קידושי היין היה מנהג ישראל כולל, ולאו דוקא בבל. אך מעדויות אחרות אנו שומעים שבתקופת הגאונים רווח בארץ-ישראל מנהג הקידושין בטבעת דווקא – ״אנשי מזרח אי׳[ן] רואי׳[ם] טבעת קידושי׳[ן]. ובני א״י עושי׳[ן] טבעת קידושי׳ גמור״ (**רשימת החילוקים שבין בני א״י ובני בבל**, סימן כה), ומסתבר

יתרה מזאת, יש מקום לתיאור לפיו רגע הטעימה של היין (באמצעות החתן או הכלה) נתפס כרגע הנקודתי ביותר שבו הקידושין חלים ותקפים. החווייתיות הבלתי-אמצעית של רגע מועצם זה הופכת אותו ל'רגע-על' המגלם בתוכו יחד את ההנאה, הסובסטנציה, הקדושה והארוס, והוא אף מתואר כמעין שער טרנספורמטיבי שדרכו 'נכנסים' החתן והכלה אל עולם הנישואין.[52]

בְּחַמְרָא גּוֹ כַּסָּא וּמְדָאנֵי אַסָּא
לְאָרוּס וַאֲרוּסָה
לְהִתַּקְּפָא חַלָּשִׁין.[53]

שהמנהג המיוחד של קידושין באמצעות כוס יין שבתוכה טבעת או חתיכת כסף, עליו שומעים בקהילות שונות (ראו ד' שפרבר, **מנהגי ישראל** כרך ב, עמ' רכב-רכו), הינו שילוב מאוחר יותר של שתי המסורות. וכך גם מציע י"י סטל, **קידושי אישה בכוס יין**, עמ' 3. וראו גם: י' הורביץ, **נשואין ומנהגי נשואין בספרות ותקופת הגאונים**, ובהערה הבאה.

52 את ההצעה כי הטעימה נחשבה לחלק ממעשה הקידושין מציע סטל במאמרו (ראו בהערה הקודמת), כשבאמצעות שחזור מנהג קידושי היין הוא מבקש לפענח פיוטי 'קרובות לחתן' מהמאות ה-10-9 המתארות את טעימת היין של הכלה: "זממה שדה זאת הכתובה בבוני, זה הכוס לקדש בו גאולת קהל המוני, ישמח לבי גם אני [בא"י גואל ישראל]. טעמה טעם הכוס ותתאזר, טהרתה לברך כפינחס בן אלעזר ובשמחתו לא יתערב זר" (פורסם אצל ש' אברמסון, **'קרובות לחתן'**). סטל כותב: "מסתבר אפוא שטעימת הכוס נחשבה לחלק ממעשה הקידושין: הכלה קיבלה כוס יין לקידושיה ומיד לאחר מכן טעמה מן היין. כלומר: 'טעמה' הכלה 'טעם הכוס', 'ותתאזר' – התחזקה ונשלמה, שהשלימה קידושיה" (שם, עמ' 5). כסיוע לכך הוא מפנה לשני קטעים מהגניזה הקהירית המתארים טעימה או אכילה כחלק מטקס הקידושין, ככל הנראה מאזור המאה ה-10, שהביא א' אשור: "אז ימסור את הכוס לחתן, ויקחנה מהחזן ובה טבעת כסף או סכום כסף כלשהו, **ויטעם** ממנה החתן **ויכנס** באמצעותה אל הכלה", וכן "לעניין ראובן שיקדש אשה בפת ואמ' לה תהא מקודשת בזו הפת ונטלתו האשה ואכלתו" (א' אשור, **שידוכין ואירוסין ע"פ תעודות מן הגניזה הקהירית**, עמ' 55). להשערה זו של סטל אני יכול לתרום מאזור די אחר, אך רלוונטי אף לקידושין אצל חז"ל, בהזכרת הצורה הכוהנית של הנישואים הרומיים (CONFARREATIO) שכללה טקס שבו, בנוכחות עדים ובליווי של "מילים חגיגיות מסוימות", מנחת-סולת שהוקדשה לאלים נאכלה יחד ע"י בני הזוג (**האינסטטוציה של גאיוס**, I, 112; Karen (K. Hersch, **The Roman Wedding: Ritual and Meaning in Antiquity**, 23-27).

53 האר"י, **זמירות לערב שבת. תרגום:** ביין תוך הכוס ואגודות הדס, לארוס וארוסה, לחזק חלשים. את שילובם של היין וההדס אנחנו יכולים לזהות מתוך המסורת המופיעה בסידור רס"ג (לעיל, הערה 51: "ומקדש אותה בכוס יין והדס"), ומהדהדת את הופעתם של קידושי ההדס כבר בתלמוד

י. הרהורי סיכום

הידעת את הדרך אל לב אהובתי?
הן עימי רק זמר ופרח - התשעה אל מנחתי?
זהבי צרור בתפוח
ובשמי נישאים ברוח
מה אומר ומה אתן לה
כשאמצאנה?

(הידעת את הדרך, עלי מוהר)

נראה אכן שמסכת קידושין עונה על שאלה זו: מה אומר ומה אתן לה כשאמצאנה? אמור לה: 'התקדשי לי', תן לה: כסף או שווה-כסף.

גם על הדרך אל לב האהובה מספרת הגמרא: זוהי הדרך שבה שב האדם ומחזר אחר אבדתו, אלו הם שלושת הדרכים שבהם האישה מתקדשת.[54]

בדרך זו צועדת ומדלגת הגמרא. היא מלווה את האיש בחששותיו – התשעה אל מנחתי? – ומספרת לו על אותה ההתקדשות הנחבאת בליבה של אהובתו. אך היא גם מעודדת ורואה בחשש זה היבט חיוני.

בסופו של יום הקידושין עשויים להיות ביטוי דוקא להימנעותו העצמית של הגבר מפעולת ניכוס ביחס לאישה. הוא מקדיש לה את אהבתו, ומבטא במעשה זה את השלמתו עם חוסר השליטה שיש לו כלפיה, המהווה היבט מהותי של אותה האהבה עצמה.

הוא מודה: זהבו צרור בתפוח, ובשמיו נישאים ברוח.

(**בבלי קידושין**, יב ע"ב). בעקבות פירושו של סטל ל"ותתאזר" כהשלמת הקידושין, אולי ניתן אף פה לקרוא את הקריאה של "להתקפא חלשין", ככניסתם של הארוס והארוסה, הלא הם השכינה וקב"ה, אל ברית הנישואין.

54 "האשה ניקנת בשלש דרכים (...) מאי טעמא תני שלש. משום דרכים. (...) דתניא. ר' שמעון או'. מפני מה אמרה תורה (דברים כד, א) כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה. מפני שדרכו של איש לחזר על אשה ואין דרכה של אשה לחזר אחר איש. משל לאדם שנאבדה לו אבידה. מי מחזר על מי. בעל אבידה מחזר על אבידתו" (**בבלי קידושין**, ג ע"א).