

ארעא דרבנן: על סנסון מריטוריאלי ויישובו בסיפור תלמודי*

איתי מרינובוג'מיליקובסקי

וְהָאֶרֶץ לֹא תִמְכַּר לְצִמְתָּת כִּי לִי
הָאֶרֶץ
כִּי גֵרִים וְתוֹשָׁבִים אֵתָם עִמָּדִי
ויקרא כה 23

א. על הלכה ואגדה: מבוא קצר

במסתו "הלכה ואגדה"³, שדומה כי זכתה זה כבר למעמד של קלאסיקה מסאית עברית, עמד חיים נחמן ביאליק על יחסי הגומלין בין הלכה ואגדה, והדגיש את השלמות ההדדית המתקיימת ביניהן. לעומת הסוברים כי באחת "אדיקות מאובנת, חובה, שעבוד" ובשנייה "התחדשות תמידית, חרות, רשות", ולעומת הטוענים כי באחת "שלטון השכל" ובאחרת "שלטון הרגש" – לעומת כל אלה הטעים ביאליק כי מדובר בשתיים שהן אחת:

ההלכה – היא גבושה, תמציתה האחרונה והמוכרחת של האגדה; האגדה היא התוכה של ההלכה. קול המונה של תביעת הלב בשטף מרוצתה לנקודת שאיפתה – זוהי האגדה; מקום החניה, סיפוק התביעה לפי שעה והשתקתה – זוהי ההלכה.⁴

ביאליק עצמו שב ומבהיר כי דבריו אינם מכוונים לאגדה או להלכה מסוימות – ובעצם, אף לא לאגדה או להלכה כז'אנרים ספרותיים מוגדרים מבחינה היסטורית או סגנונית – כי אם להבחנה כללית ועקרונית יותר, בין שתי צורות חיים המתגלמות בספרות (ובה בעת להפך: בין שתי צורות ספרות המתגלמות בחיים). תביעתו החרפה בסוף המסה: "באו והעמידו עלינו מצוות! [...] אנו כופפים את צווארנו: איה עול הברזל?" – תביעה

* חיים וייס, דינה שטיין, אלחנן ריינר וחנה סוקר-שווגר קראו טיוטה מוקדמת של מאמר זה והעירו הערות חשובות; תודתי נתונה להם מקרב לב. טעויות וכשלים שנותרו בו – שלי ובאחריותי.

3 חיים נחמן ביאליק, "הלכה ואגדה", דברי ספרות, תל אביב: דביר, תש"ט, עמ' פא-קז. לדיון ברקע ההיסטורי, התרבותי והאידיאלי לכתובת המסה ראו, צפורה כגן, הלכה ואגדה כצופן של ספרות, ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"ח, עמ' 16-34.

4 ביאליק, שם, עמ' פא-פב.

שגררה תגובות חריפות לא פחות סמוך לפרסומה⁵ – הובנה בצדק כבעלת משמעות אידאולוגית אקטואלית יותר מאשר כחיפוש אינטלקטואלי טהור אחר סוגה אבודה או סגנון ספרותי רצוי.⁶

אף על פי כן, ולמרות נימתה ההרמוניסטית התמימה מעט, שלא לדבר על המקום שהיא מעניקה להלכה על חשבון האגדה,⁷ נעשתה תפיסה זו ברבות השנים לא רק לנקודת מוצא מקובלת בשיח הפופולרי על מה שמכונה "התחדשות יהודית" בישראל של שלהי המאה העשרים וראשית המאה העשרים ואחת,⁸ אלא גם, לעיתים, לעיקרון פרשני ומתודולוגי מבוקש בחקר אגדת חז"ל.⁹ חוקרים רבים הבליטו בצורות שונות את כוחה המתקן של האגדה במקום שבו ההלכה הרגילה עשויה לגלות אזלת יד;¹⁰ יונה פרנקל, למשל, ראה בכך את אחד מעקרונות עריכת האגדה שבמשנה:

דרכה של המשנה ב"אגדה" שלה מעידה כי חכמי המשנה הרגישו עמוקות את הבעיה הדתית הגדולה של ההלכה – היא לעתים, על ידי מסגרתה המשפטית המובהקת, אין בה די כדי להורות לאדם את דרכו הדתית.¹¹

- 5 כגן (הערה 1 לעיל, עמ' 95–114) סוקרת את הפולמוס העמוק שהתעורר בעקבות פרסום המסה.
- 6 חיים וייס העמידני על הסתירה המרתקת בין עמדת ביאליק במסה זו לבין עמדתו בספר האגדה. לעומת המסה, המגלה את תשוקתו של ביאליק להלכה ולעולמה, ספר האגדה משקף (במודע או שלא במודע) מעין התנגדות להלכה וניסיון לנתק את האגדה מכבשונה, מתוך עמדה תרבותית המזהה את "רוח העם" דווקא כאשר היא מתגלה ביצירתו הסיפורית.
- 7 שאלת מקומה של ההלכה היא שאלת מפתח בהבנת המסה. כגן מדגישה את הקפדתו של ביאליק על חיבור ההלכה והאגדה, על צירוף ועל סינתזה (הערה 1 לעיל), אך דומה כי משכנעת יותר דעת הסוברים שעיקר עניינה וחידושה של המסה טמון דווקא ביחסה להלכה, יחס שהניע חלק גדול מהפולמוס סביבה.
- 8 ראו מאמרו של רני יגר, "הלכה ואגדה לביאליק: מקריאה לקריאה!" אילון אידלשטיין ואריאל פיקאר (עורכים), בין השמשות: יהדות ישראלית – חינוך ויצירה, כרך א, ירושלים: מכון הרטמן, 2013, עמ' 39–56. עם זאת, כפי שניתן ללמוד מספרה המקיף של זבה־אלרן, שורשיו של תהליך זה נטועים כבר במפנה המאות התשע־עשרה והעשרים. צפי זבה־אלרן, זיכרונות חדשים: אסופות האגדה ועיצובו של קנון עברי מודרני, ירושלים: יד יצחק בן צבי, 2017.
- 9 כך למשל בהקדמתו של יונה פרנקל לכינוס מחקריו האחרונים, סיפור האגדה: אחריות של תוכן וצורה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, (2001), עמ' 8–10. לאמיתו של דבר, וכפי שפרנקל עצמו רומז, אפשר ששני המהלכים הללו כרוכים זה בזה: קשה לנתק את פריחת העיסוק הספרותי באגדה בישראל בשלהי המאה העשרים מן החזרה אל "ארון הספרים היהודי". ממילא, הצורך ביצירת תמונה תרבותית "מאוזנת" של אותו ארון ובביצורה של אפשרות היניקה מכל חלקיו הפך את דברי ביאליק לפרדיגמה חיונית לזמנה ולמקומה. וראו, דוד יעקבסון, קסמו של ההיסוס הנבון: סיפורי התלמוד בתרבות הישראלית, מאנגלית: תמי אילון־אורטל, תל אביב: רסלינג, 2020.
- 10 גישה זו, בווריאציות שונות וברמות שונות של מורכבות, אופיינית לרבים. ראו, למשל, יונתן פיינטוך, פנים אל פנים: שזירת ההלכה והאגדה בתלמוד הבבלי, ירושלים: מגיד, 2018.
- 11 פרנקל, דרכי האגדה והמדדש, כרך ב, גבעתיים: יד לתלמוד, 1991, עמ' 487. והשוו עם ישי רוזן־צבי, "מבוא למשנה", מנחם כהנא, ורד נעם, מנחם קיסטר, דוד רוזנטל (עורכים), ספרות חז"ל הארץ־ישראלית: מבואות ומחקרים, כרך א, ירושלים: יד יצחק בן צבי, 2018, עמ' 37–41.

חוקרים אחרים צעדו בדרכים דומות. יש שהראו כי האגדה מעמידה תשתית מטא-הלכתית ומסרטטת עקרונות מוסר;¹² ויש שהדגישו את תפקידה הביקורתית, ולעיתים אף החתרני,¹³ גם כשהיא באה לשרת מטרות חינוכיות מובהקות (לדוגמה, הצגת החכמים כבריות בשר ודם, על הצלחותיהם וכישלונותיהם). כך, למשל, סיכמה את הדברים מירה בלברג, בהתייחסה לתפקידם החינוכי של מעשי החכמים בתלמוד הבבלי:

חלק ממהותם של סיפורי החכמים היא, כמובן, ללמד באמצעו דוגמה אישית: החכם נחשב לאדם מופתי והתנהגותו נתפסה כראויה לחיקוי. אולם בחלקם הגדול מעשי החכמים מורכבים הרבה יותר. לעתים קרובות מביאים סיפורים אלו דרמות אנושיות נוגעות ללב על מערכות היחסים בין החכמים לבין עצמם וביניהם לבין אחרים הקרובים להם, דרמות שבהן מודגשים דווקא היבטים פחות נאצלים של חיי החכמים. לא אחת מציגים הסיפורים את החכמים כבני אדם בעלי חולשות, כאנשים שלמרות גדולתם – ולפעמים בגלל גדולתם – עשויים לטעות ולהיכשל. כפי שיוצרי התלמוד לא חשו שחכמה עממית היא "נחותה" מכדי להיכלל בתלמוד, כך נראה שהם גם לא חששו שחשיפת החכמים כבני אדם על כל מורכבותם תפגע בכבודם באופן כלשהו.¹⁴

אומנם בשני העשורים האחרונים רבו המערערים על הנחות אלה, ואולי גם על עצם ההבחנה בין הלכה ואגדה. כמה חוקרים הובילו בהדרגה לדה-קונסטרוקציה עמוקה ויסודית של ההבחנה, בתארום את מכלול ספרות חז"ל – ובמיוחד, כך נדמה, את התלמוד הבבלי – כמגבש טקסטואלי נזיל ורציף יותר, שמרכיבים של הלכה ואגדה שלובים בו ללא

12 יאיר לורברבוים, צלם אלהים: הלכה ואגדה, ירושלים: שוקן, 2004, עמ' 105–145.
13 שמואל פאוסט, "תופעת הביקורת במעשי חכמים מן התלמוד הבבלי", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, 2010; שולמית זלר, נשים ונשיות בסיפורי התלמוד, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1993.
14 מירה בלברג, פתח לספרות חז"ל, משה שפרבר (עורך), רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2013, עמ' 213. ייחוסו של היבט זה לסיפורי הבבלי דווקא אינו מקרי. כפי שהראה ג'פרי רובינשטיין בכמה מקומות, שיעורם של סיפורים ביקורתיים בבבלי עולה במידה רבה על זה שבתלמוד הירושלמי, למשל. לדעתו, יש לראות בכך את אחד הביטויים לעיבוד מעשי החכמים בידי שכבת העורכים האחרונה של הבבלי, שרובינשטיין, בעקבות הלבני, מכנה "הסתמאים". הנימה הביקורתית שביטאו עורכים אלו, לגבי דידם, נועדה להזהיר חכמים בני דורם מכישלונות דומים, ולא לחשוף את ערוות החכמים לפני הקהילה הלא-חכמית. ראו, ג'פרי רובינשטיין, סיפורים תלמודיים: אומנות הסיפור, עריכה ותדבובות, מאנגלית: עמרי שאשא, באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2021. טענה זו מחייבת תשומת לב להבדלים שבין הנמען הממשי הישיר של עורכי הבבלי לבין קוראיו בדורות אחרים, ובכללם קוראיו המודרניים.

הפרד, משפיעים אהדדי וחודרים זה לתחומו של זה.¹⁵ כפי שהשתדלתי להוכיח במקום אחר, מהלך זה מוצדק מבחינה פרשנית ותאורטית גם יחד, והוא נחוץ עד מאוד: בלעדיו, דרך משל, קשה לראות עד כמה מפולשת ורבת-פנים הסיפוריות המעצבת את השיח ההלכתי בתלמוד הבבלי כולו, ועד כמה, בה בעת, פעיל, חיוני ותוסס – לעיתים אף תוסס ביותר – מרכיב ההלכה באגדה התלמודית.¹⁶

כדרך של דה-קונסטרוקציות, העובדה שחוקרים רבים נזקקים להבחנה הקלאסית כדי לערערה מעידה שאינה מיותרת כליל. במילים אחרות, גם בחילוף תאוריות, זמנים ותנועות ביקורתיות, שאלת יחסי הלכה ואגדה, לצדדיה השונים, נותרה שאלת מפתח בחקר אגדת חז"ל. זאת ועוד, הקשיים הגלויים בתפיסת ביאליק וממשיכי דרכו, לרבות מידת הנאיביות השורה עליה, אינם מחייבים אותנו בהכרח לדחות אותה בשתי ידיים. ניסוחם הפולמוסי של הדברים, ניסוח כוללני וגורף ככל שיהא, אינו מקהה את הסכין המושגי החד – גם אם חד מדי – שהעניק ביאליק, אולי בלי דעת, לביקורת ספרות חז"ל. במאמר קצר זה אבקש לדון במעשה תלמודי קטן הכורך הלכה ואגדה לבלי הפרד, ועולה דווקא בקנה אחד עם תובנותיו היסודיות של ביאליק. אראה כיצד המסגרת ההלכתית של הסיפור מגייסת את האגדה כדי להעמיד פתרון מעשי חריג לבעיה הנידונה בו; אראה כיצד האגדה, בתורה, עושה בהלכה שימוש אומנותי ייחודי; אראה כיצד את מאתגרות זו את זו וכיצד, לפחות במקרה זה, אי אפשר לאחת בלי השנייה. אגב כך אצביע על כמה תופעות צורניות וסגנוניות שמחקר הפואטיקה של סיפורי הבבלי נדרש להן לאחרונה, ושביורן עודו בראשיתו.

ב. סיפור, סוגה וסוגיה

הסיפור שיידון להלן נסוב על אודות סכסוך טריטוריאלי. מבחינה ז'אנרית אפשר לסווגו כ"מעשה חכמים", ואם לדייק יותר בקביעת תת-הסוג מדובר ב"סיפור הלכתי" מובהק:

15 עם העבודות שתרמו יותר מכול לפירוקה של הבחנה זו נמנות במיוחד: Daniel Boyarin, *Socrates and the Fat Rabbin*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 2009; Barry Scott Wimpfheimer, *Narrating the Law: A Poetics of Talmudic Legal Stories*, Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2011; Moshe Simon-Shoshan, *Stories of the Law: Narrative Discourse and the Construction of Authority in Mishnah*, New York, NY: Oxford University Press, 2012. באופן אחר תרמה לפירוק זה גם התפתחות העיסוק במשפט כספרות, המיוצגת בין היתר במסתו של רוברט קאבר, "נומוס ונראטיב", יוסף א' דוד (עורך), *נומוס ונראטיב בצידוף להביא את המשיח באמצעות החוק*, מאנגלית: אביעד שטיר, ירושלים: שלם, 2012, שמצאה את דרכה גם לחקר ספרות חז"ל, Steven D. Fraade, "Nomos and Narrative Before Nomos and Narrative," *Yale Journal of Law & the Humanities* 17, (2005), pp. 8-96.

16 איתי מרינברג-מיליקובסקי, "למעלה מן העניין: יחסי הגומלין בין סיפור להקשרו בתלמוד הבבלי – סיפורים מרובי-הופעות כמקרה מבחן", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2016, במיוחד עמ' 281–287.

לבוש נרטיבי לשאלה הלכתית.¹⁷ כיוון שכך, אפשר כמעט לומר שמטבע הסוגה שלו, הוא אוצר את המתח בין אגדה והלכה בצורתו ובתוכנו – ככל שאפשר להפריד ביניהם – כגריין הסותרני היסודי שסביבו נרקמת העלילה. גיבוריו הם שני חכמים, אמוראים ידועים ונקובי שם, החושקים בקרקע אחת ולבסוף מוותרים עליה. הוא שובץ בתלמוד הבבלי במסכת קדושין (נט ע"א), בחתימת סוגיה העוסקת במקרים סבוכים של שליחות שיצאה משליטה, אף שהסיפור עצמו, כפי שנראה בהמשך, אינו עוסק בשליחות כלל ועיקר. ככל הידוע לנו, אין לסיפור כל מקור אחר, אף לא רמז דק או שריד גולמי וראשוני, וזו הופעתו היחידה.¹⁸ גם מבחינת תולדות המחקר לא שפר עליו גורלו; הוא מייצג נאמנה את מה שפרנקו מורטי כינה בהקשר דומה, בעקבות מרגרט כהן, "הלא נקרא הגדול" (the great unread): חומר ספרותי עשיר שנותר מחוץ לקאנון המחקרי ונשכח בתהום הנשייה.¹⁹ תופעה זו היא בעיה של ממש בחקר הסיפור התלמודי, הכבול עדיין במצב שבו קבוצה קטנה של סיפורים זוכה לתשומת לב מחקרית עצומה, בשעה שרוב מניין ובניין של החומר הנרטיבי, וסיפורנו בתוכו, נותר מחוץ לכל מסגרת תאורטית מקיפה. ואף שעיון בסיפור אחד לא יצמצם את התופעה, אפשר שיהיה בו כדי להמחיש את נחיצותו של פתרונה.

כדי לנתח את הסיפור כראוי יאה עלינו להתבונן תחילה בסוגיה כולה, ולהצביע על האופנים המורכבים שבהם היא מאירה אותו, והוא – אותה.²⁰ נקודת המוצא לסוגייתנו היא משנת הפתיחה של הפרק השלישי במסכת קדושין, הקובעת כי "האומר לחבירו צא וקדש לי אשה פלונית, והלך וקדשה לעצמו – מקודשת לשני".²¹ הגמרא, בדונה במשנה זו, מצטטת ברייתא שלפיה "מה שעשה עשוי, אלא שנהג בו מנהג רמאות" (תלמוד בבלי,

17 להגדרת "מעשה חכמים" ראו, למשל: פרנקל, הערה 7 לעיל, עמ' 15–32; עמרם טרופר, כחומר ביד היוצר: מעשי חכמים בספרות חז"ל, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2011, עמ' 11–26. להגדרת "סיפור הלכתי" ראו, פרנקל, שם, עמ' 220–235.

18 בין שלל הסוגות הקטנות המרכיבות את קורפוס סיפורי הבבלי, תכונה זו – סיפור ללא מקור קדום – מאפיינת בעיקר את הסיפורים ההלכתיים, ודורשת דיון נפרד. היא קשורה לא רק לאופי הריאלי המעין-היסטורי של סיפורים הלכתיים רבים, המתארים את תגובתם של חכמי בית המדרש לסיטואציה משפטית קונקרטית (כדוגמת הסיפורים המיניאטוריים הרבים הנפתחים בתבנית "הוא גברא" – אותו אדם שעשה דבר מה או שאירע לו דבר מה, והובא המקרה לפני חכמים), אלא גם לתהליך צמיחתה של סיפוריות מסוג חדש, המכוננת צורות נרטיביות מקוריות ומעצבת עמוקות את סגנון השיח בבבלי – ולפיכך גם משועבדת לו, או לפחות נרקמת מתוכו. על התהליך הזה ראו בעבודתי (הערה 14 לעיל).

19 פרנקו מורטי, "השערות על ספרות העולם", מאנגלית: אריאל אולמרט, אות: כתב עת לספרות ולתיאוריה 1 (סתיו 2010), עמ' 228. הפתרון לבעיית "הלא נקרא הגדול", כפי שהבהיר מורטי במאמר זה ובעבודות מאוחרות יותר, אינו דווקא לקרוא יותר, אלא לקרוא אחרת – אך משימה זו חורגת מתחום עיונו כאן. במקום אחר הקדשתי דיון מתודולוגי ותאורטי לבעיית הלא נקרא הגדול ולפתרונותיה, איתי מרינברג-מיליקובסקי, מילים שקולות: צעדים ראשוניים במחקר הספרות החישובי, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2022.

20 דיון ביחסים בין סיפור והקשרו הוא מן התמורות הבולטות בחקר האגדה בדור שאחרי יונה פרנקל, שביקש בדרך כלל (אם כי לא תמיד) לבודד את הסיפור מהקשרו. בעבודתי (הערה 14 לעיל, עמ' 54) הצעתי לתאר גישה זו כהתחקות אחר "הסגירות הדינמית" של הסיפור, כלומר סגירות המקיימת אותו לעצמו, ובה בעת מקיימת קשרי גומלין ענפים עם סביבתו הטקסטואלית.

21 משנה, קדושין ג, א, על פי נוסח הדפוס.

קדושין נח ע"ב). ברייתא זו, שכמותה בשינויים קלים מתועדת גם בתוספתא, יבמות ד, ד (מהדורת ליברמן, עמ' 11) ובתלמוד הירושלמי, קדושין פ"ג ה"א,²² אוהזת בחבל משני קצותיו: מצד אחד, היא אינה מערערת על החלות המשפטית הברורה שנוצרה במעשיו של השליח, שתוקפה אושר מעל לכל ספק במשנה,²³ ומן הצד האחר, היא משלימה את המשנה בחסרונה, בהביעה יחס ביקורתי שלילי כלפי המעשים, הגם שאין ליחס זה כל השלכה מעשית. הפער בין המקורות התנאיים עדין, משום שאין ביניהם מחלוקת מעשית, והגמרא מבקשת ליישבו בהציעה כי גם המשנה מבליעה יחס ביקורתי במילה "הלך" ("והלך וקדשה לעצמו"): לדעת סתם התלמוד, מילה זו פירושה "הלך ברמאות" (תלמוד בבלי, קדושין נח ע"ב). פירוש זה נראה דחוק, לכאורה, וקשה לראותו כפשוטה של משנה, אך אפשר שהוא נובע מדפוס לשוני ארמי קבוע, ושגם מבחינה ספרותית אינו מקרי לגמרי.²⁴

בשלב הבא (שלא יובא כאן בלשונו) מנתחת הסוגיה בקצרה את ההבדל בין "האומר לחבירו" שבמשנתנו, ל"האומר לשלוחו" שבמשנת הפרק הקודם (קדושין ב, ד), ומדייקת בהבדל שבין שליח שהוא "חבירו" של האיש לבין שליח "סתם". לאחר מכן מובאים שלושה מעשים הלכתיים – שניים קצרים ודיון בצידם, ושלישי, שיעמוד במוקד עיונו,

22 התוספתא מרחיבה את היריעה משליחות לקדושין לכל שליחות בתחומי הקניין: "האומר לחבירו צא וקדש לי אשה פלונית, הלך וקדשה לעצמו; צא וקח לי מקח פלוני, הלך ולקח לעצמו – מה שעשה עשוי אלא שנהג בו מנהג רמאות". הרחבה זו מתבקשת למדי, והיא עתידה למלא תפקיד במהלך סוגיית הבבלי. הנוסח בירושלמי משמר את המתח בין הצד המשפטי והצד המוסרי אף יותר מן התוספתא והבבלי: "הרי זה זריז ונשכר ונקנה המקח אלא שנהג [מ]נהג רמיות" (הנוסח על פי מהדורת האקדמיה ללשון העברית, עמ' 1168).

23 חלות המשפטית של קדושין באמצעות שליח הובהרה כבר במשנת הפתיחה של הפרק הקודם במסכת: "האיש מקדש בו ובשלוחו" (משנה, קדושין ב, א), והקביעה מאוזנת בתלמוד הבבלי, שלפיו "מצווה בו [= באיש עצמו] יותר מבשלוחו" (תלמוד בבלי, קדושין מא ע"א). תוקפה אף ברור עד כדי כך שהתוספות על אתר (נח ע"ב, ד"ה "והלך וקדשה לעצמו מקודשת") תוהים: "מה חידוש יש כאן? פשיטא!" – שהרי דבר לא יכול לפגוע בחלות מעשה הקדושין של השליח, גם אם מבחינה מוסרית יש בו פגם. כדי לאתר בכל זאת חידוש במשנה מעמידים אותה התוספות במקרה שבו, בלשונם, "אמר השליח לאשה בשעת הקדושין 'פלוני שלחני לקדשך לו', ובתוך כך אמר לה 'הרי את מקודשת לי'".

24 במקום אחר מתאר הבבלי את השקרון כמי ש"סגי ברמיותא" (מגילה יג ע"ב), כלומר, מילולית, הולך ברמאות. מקור זה נוגע בעקיפין לסוגייתנו, ולא רק בזכות הקשר הלשוני במילה "רמאות" – שעל רקע מחקרו של צבי ספטימוס אפשר לכוונתה "trigger word", ראו: Zvi Septimus, "Trigger Words and Simultext: The Experience of Reading the Bavli", Barry S. Wimpfheimer (ed.), *Wisdom of Bat Sheva: In Memory of Beth Samuels*, Jersey City, NJ: Ktav, pp. 163-185. זהו הסיפור הדרשני על אודות ליל כלולותיהם של יעקב ולאח, שרק בסופו התברר ליעקב כי לא רחל עימו. על פי הסיפור הבבלי, טרם נישואיהם מזהירה רחל את יעקב שאביה, לבן הארמי, אינו אלא רמאי שיעשה הכול כדי למנוע זאת; ויעקב משיב "אחיו אנא ברמאות" – תשובה המהדהדת בחריפות ליחסיו עם עשו אחיו. על כך שואלת אותו רחל: "ומי שרי לצדיקי לסגויי ברמיותא?" (לניתוחה של פרשת רמאות זו ראו, יהושע לוינסון, הסיפור שלא סופר: אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל, ירושלים: מאגנס, 2005, עמ' 208). לפיכך, לעומת סוגייתנו בקדושין, שבה שני גברים מתקוטטים על אישה אחת, בסיפור המקראי ובעיבודו הדרשני בבבלי שתי נשים מתקוטטות על גבר אחד. וראו להלן.

ארוך ומפותח יותר. תחילה, שני המעשים הראשונים והדיונים הנלווים אליהם (תלמוד בבלי, קדושין נט ע"א):²⁵

א. רבין חסידא אזיל לקדושי ליה איתתא לבריה קידשה לנפשיה
והתניא מה שעשה עשוי אלא שנהג בו מנהג רמאות
לא יהבוה ניהליה
איבעי ליה לאודועי
סבר אדהכי והכי אתא איניש אחרינא מקדש לה

[תרגום:]

רבין חסידא הלך לקדש אישה לבנו; קידשה לעצמו.
והרי שנינו "מה שעשה עשוי אלא שנהג בו מנהג רמאות"!
[אלא ש] לא נתנוה לו [בעבור בנו].
[ועדיין], היה עליו להודיע לבנו [לפני שקידשה לעצמו]!
חשב, עד שיעשה הדבר יבוא איש אחר ויקדשנה.²⁶

רבין חסידא הלך לקדש אישה לבנו, וקידשה לעצמו.²⁷ לא לחינם מדובר כאן בחסיד, שכן שאלת הגמרא עליו מעידה על ציפייה להתנהגות העומדת לא רק בכלל המשפטי של המשנה ("מקודשת לשני"), אלא גם בנורמות המוסריות הנתבעות בידי הברייטא ("מה שעשה עשוי, אלא שנהג בו מנהג רמאות") – וכיצד בוחר רבין חסידא לנהוג בבנו "מנהג רמאות"? מתרצת הגמרא כי האב אומנם ביקש לקדש את האישה לבנו, אך מכיוון שמשפחתה לא הסכימה לשידוך קידשה לעצמו. ועדיין, מקשה הגמרא, ראוי היה שיוודיע לבנו טרם הקדושין, "להוציא עצמו מן מנהג רמאות" (כלשון רש"י, שם) – אך סבר, כנראה, כי בינתיים יבוא אדם אחר ויקדש אותה.

ב. רבה בר בר חנה יהיב ליה זוזי לרב
אמר זבנה ניהלי להאי ארעא
אזל זבנה לנפשיה

25 המובאות שלהלן מן התלמוד הבבלי לקוחות כולן מגרסת דפוס וילנא. חילופי הנוסח הספורים הנושאים משמעות ספרותית כלשהי יצוינו בהערות השוליים.

26 סיכום מלא יותר של הסיפור, על דרך הפרפרזה, מובא בגוף המאמר לעיל, וכך גם בסיפורים הבאים.

27 מערכת היחסים המורכבת המתועדת בסיפורי הבבלי בין אבות, בנים וכלותיהם (או אבות, בנות וחתניהן) הוארה בספרם של חיים וייס ושירה סתיו, שובו של האב הנעדר: קריאה מחודשת בסדרת סיפורים מן התלמוד הבבלי, ירושלים: מוסד ביאליק, תשע"ח. הסיטואציה המתוארת בסיפור שהובא לעיל ממסכת קדושין מצטרפת לדבריהם על אודות מצבים שבהם ניכרת "התקה של מוקד היחסים מן המתח בין בני הזוג [...] אל הקונפליקט בין אב לבן" (עמ' 31). הקביעה שלפיה "מה שעשה עשוי אלא שנהג בו מנהג רמאות" מקבלת, מטבע הדברים, אופי חריף בהרבה כשמדובר באב החוטף את מי שמיועדת להיות אשת בנו.

והתניא מה שעשה עשוי אלא שנהג בו מנהג רמאות²⁸
 באגא דאלימי הוה ליה לרב נהגי ביה כבוד לרבה בר בר חנה לא נהגי ביה כבוד
 איבעי ליה לאודועי
 סבר אדהכי והכי אתא איניש אחרינא זבין לה

[תרגום:]

רבה בר בר חנה נתן זוזים לרב;
 אמר [לו], קנה לי את אותה הקרקע;
 הלך [רב] וקנה אותה לעצמו.

והרי שנינו "מה שעשה עשוי אלא שנהג בו מנהג רמאות!"
 [אלא שהיה הדבר] בבקעה של בעלי-זרוע, שהיו נוהגים כבוד ברב, ואילו ברבה
 בר בר חנה לא נהגו כבוד.
 [אף על פי כן] היה עליו להודיעו!
 חשב [רב] כי עד שיעשה הדבר יבוא איש אחר ויקנה את השדה.]

הסיפור השני מעתיק את הדיון מתחום הקדושין לתחום הקניין – מעתק אופייני מאוד
 וטבעי מאוד למסכת קדושין כולה, הממקמת את מעשה הקדושין מלכתחילה בהקשר
 קנייני.²⁹ רבה בר בר חנה נתן זוזים לרב כדי שיקנה בהם קרקע למענו; אך רב הלך וקנה
 את הקרקע לעצמו. שוב מקשה הגמרא ושואלת כיצד התיר לעצמו רב לנהוג כך, והרי
 "מה שעשה עשוי אלא שנהג בו מנהג רמאות", ומתרצת שהייתה זו קרקע באזור של בני
 אדם "אלימים" (רש"י: "בעלי זרוע"), שנהגו כבוד ברב, אך לא ברבה בר בר חנה, ולפיכך
 ממילא לא היו מסכימים למכור לו אותה.³⁰ אך גם כאן, שוב מקשה הגמרא, היה עליו
 להודיע לחברו – וכמקודם, מתרצת את פעולתו של רב בחששו כי בינתיים יבוא אדם
 אחר ויקנה את הקרקע.

צמד סיפורים זה מכשיר את הקרקע לסיפור השלישי, שבו נתמקד מכאן ואילך. הצמד
 מסמן לא רק את המעטק, שכבר צוין לעיל, מקידושי אישה לקניין קרקעות, אלא גם
 את אחת מבעיות היסוד המתגלות ב"שליחויות" כושלות מעין אלו: **היעדר תקשורת בין
 השולח לשליח**. בשני הסיפורים מצפה הגמרא לתקשורת, להודעה: "איבעי ליה לאודועי",
 ומתרצת באופן סכמטי וקבוע כי בשני המקרים חשש השליח שעיכוב נוסף יגרום לו
 להפסיד הכול. על רקע בעיית התקשורת הזו ניגש אל הסיפור השלישי והאחרון:

28 בכ"י מינכן 95: "מנהג בזיון רמאות". נוסח זה מושפע כנראה מן הצירוף השכיח "מנהג בזיון"
 בספרות התלמודית והרבנית. ראו, למשל, תלמוד בבלי, ברכות יח ע"א.

29 הדבר ניכר כבר במשנת הפתיחה של המסכת: "האשה נקנית בשלש דרכים" וכולי. ובהקשר הצר
 יותר של הסוגיה הנידונה כאן מעתק זה מפורש לגמרי כבר בתוספתא המקבילה.

30 אם יש ממש בתירוץ זה, הוא עשוי להסביר את הנסיבות שהובילו את רבה בר בר חנה להפקיד
 את המשימה מלכתחילה בידי רב. עם זאת, מעניין לחשוב על הפער בין רבה בר בר חנה, התלותי
 והמוגבל בסיפור זה, לדימויו כ"תייר הגדול" של האגדה התלמודית בתלמוד בבלי, בבא בתרא עג
 ע"ב-עד ע"א, היוצא למסעות מסוכנים ופוגש בריות משונות. פער זה שב ומבליט את בעיית "הלא
 נקרא הגדול" בחקר סיפורי חז"ל, כפי שתוארה בקצרה בהערה 17 לעיל.

ג. רב גידל הוה מהפך בההיא ארעא
 אזל רבי אבא זבנה
 אזל רב גידל קבליה לרבי זירא
 אזל רבי זירא וקבליה לרב יצחק נפחא
 אמר ליה המתן עד שיעלה אצלנו לרגל
 כי סליק אשכחיה
 אמר ליה עני מהפך בחוררה ובא אחר ונטלה הימנו מאי
 אמר ליה נקרא רשע
 ואלא מר מאי טעמא עבד הכי
 אמר ליה לא הוה ידענא
 השתא נמי ניתבה ניהליה מר
 אמר ליה זבונא לא מזבנינא לה דארעא קמייטא היא ולא מסמנא מילתא³¹
 אי בעי במתנה נישקליה
 רב גידל לא נחית לה דכתיב 'ושונא מתנות יחיה' (משלי טו, כז)
 רבי אבא לא נחית לה משום דהפך בה רב גידל³²
 לא מר נחית לה ולא מר נחית לה
 ומיתקריא ארעא דרבנן

[תרגום:]

רב גידל היה מחזור אחר קרקע לקנותה [ועדיין לא קנה אותה בפועל].
 הלך רבי אבא וקנה אותה לעצמו.
 הלך רב גידל וקבל עליו לפני רבי זירא;
 הלך ר' זירא וקבל עליו לפני רבי יצחק נפחא;
 אמר לו רבי יצחק נפחא, המתן עד שיעלה אצלנו לרגל.
 כשעלה, מצאו,
 אמר לו: עני מחזור אחר עוגה לאכלה, ובא אחר ונטלה, מה דינו?
 אמר לו: נקרא רשע.
 [אמר לו:] ואלא אדוני, מדוע עשה כך?
 אמר לו: לא הייתי יודע.
 [אמר לו רב יצחק נפחא לרבי אבא:] עכשיו גם תן לו את הקרקע [כלומר, עדיין יכול אתה
 למכור לו אותה ולתקן את המצב],

31 בכ"י אוקספורד 367 נוסף כאן ציטוט המבאר את טענת רבי אבא: "דאמר מר: המוכר נכסיו ראשונים אינו רואה סימן ברכה לעולם".

32 שורה זו נעדרת מחלק מעדי הנוסח (על פי ההעתקה שבאתר "הכי גרסינן" מבית פרויקט פרידברג, היא נעדרת משני קטעי גניזה ומחלק מהדפוסים). בלעדיה הסיפור עשוי להיקרא מעט אחרת: רבי אבא נמנע מלרדת לקרקע, אך לאו דווקא משום שרב גידל "היפך" בה, אלא משום שלאמיתו של דבר כבר נתן לו אותה במתנה.

אמר לו: למכור את השדה — לא אמכור, שקרקע ראשונה היא [כלומר, זו הקרקע הראשונה שקניתי אי פעם], ואין זה סימן טוב למכור שדה ראשונה;³³ אם חפץ הוא לקבלה במתנה, יכול הוא לקחתה. רב גידל לא ירד לשדה [כלומר, לא מימש בעלותו עליה] משום שכתוב "ושונא מתנות יחיה"; רבי אבא לא ירד לה משום שרב גידל חיזר אחריה; לא זה ירד לתוכה ולא זה ירד לתוכה, ונקראה "ארץ [קרקע] של חכמים".

רב גידל היה מחזר ("מהפך") אחר קרקע מסוימת כדי לזכות בה; הוא תכנן לקנותה, ואולי התחבט בדעתו, אך לכלל גמר קניין לא הגיע. בינתיים הלך רבי אבא וקנה אותה לעצמו. רב גידל, בעלבון, הלך וקבל על רבי אבא ("סיפר דברי צעקתו", כלשון רש"י) לפני רבי זירא, שהלך בתורו לקבול עליו לפני רב יצחק נפחא, שהורה להמתין עד שיעלה אליו רבי אבא לרגל. כשבא לבסוף רבי אבא, מצאו רב יצחק נפחא ושאלו מה לדעתו מה יהא הדין במצב שבו "עני המהפך בחררה, ובא אחר ונטלה הימנו"; תשובתו החריפה של רבי אבא, "נקרא רשע", ממלאת את חלקה בהבאת העלילה לשיא דרמטי בתום המתנה ארוכה ומותחת, שכן היא מוליכה את רבי אבא עצמו, באופן כמעט תיאטרלי, להכריז כמשיח לפי תומו על הדופי שנפל במעשיו. אך אליה וקוץ בה: הכרזה זו אינה רלוונטית לעניינו. הצהרת רבי אבא מעקרת את השיא העלילתי מתוכנו; היא אינה וידוי, ואין בה קתרזיס, שכן מייד מתברר שתוכניותיו של רב גידל חבירו כלל לא היו ידועות לו. כאשר הטעות מתגלה עוברים הצדדים לגישה מעשית מעט יותר: רב יצחק נפחא מציע לרבי אבא למכור את הקרקע לרב גידל, אך הלה מסרב בטענה שזו הקרקע הראשונה שלו, ומכירתה אינה "סימן טוב". רבי אבא מציע לתת לרב גידל את השדה במתנה, אך רב גידל נרתע מלקבלה. כך, מסיים הסיפור, רב גידל אינו מממש את בעלותו הפוטנציאלית בשדה ("לא נחית לה", בלשון הגמרא, כלומר, לא ירד לתוכה) משום ש"שונא מתנות יחיה", ורבי אבא אינו מממש את בעלותו הפוטנציאלית בשדה משום שרב גידל "היפך" בה לקנותה.³⁴ לא זה ירד לתוכה, ולא זה ירד לתוכה – קשה שלא לשים לב לאיכות הפואטית בעיצובו הלשוני הסימטרי והמוקפד של סוף הסיפור – ומאז ועד עולם היא נקראת "ארעא דרבנן"; כלומר, בתרגום מילולי, ארץ (קרקע) של החכמים.

ג. של מי הארץ הזו?

מדוע נקראה הקרקע "ארעא דרבנן"? על פי רש"י (ד"ה "ארעא דרבנן", ובעקבותיו, כנראה, רוב המפרשים), הפכה הקרקע "הפקר לתלמידים"; כלומר, לדעתו, המונח "רבנן" אינו מצביע כלל על שני החברים הניצים – רב גידל ורבי אבא – אלא על תלמידי חכמים אחרים, שיוכלו ליהנות מעתה מקרקע שבעליה החוקיים נמנעו מלאחוז בה. פירוש זה מסתבר הן

33 וראו חילוף הנוסח בכ"י אוקספורד 367, כפי שצוין בהערה 29 לעיל.

34 אך ראו שינוי הנוסח שהוזכר לעיל.

מבחינה לשונית (המונח "דרבנן" מציין בהקשרים דומים את חברת תלמידי החכמים באשר הם, ולא דווקא דמויות מסוימות וידועות),³⁵ והן מבחינה מעשית: איזו תועלת תצמח מקרקע שאיש אינו אוחז בה? ומדוע שתקרא הקרקע על שם אלו שוויתרו עליה? אך דומה שהסיפור מאפשר – ואף מזמין – עוד פרשנות, דו-משמעית ופשוטה ביותר בעת ובעונה אחת: המונח "ארעא דרבנן" יכול להתפרש כארצם של החכמים, גיבורי הסיפור, דווקא כאשר כל אחד מהם נמנע מלממש את בעלותו עליה, ומפנה מקום לחברו. שימור התשוקה לקרקע באופן שאינו כופר בתשוקת האחר לאותה קרקע, הוא שמאפשר לה להיקרא על שם שניהם יחד. במהלך זה מאבדת הקרקע את ייעודה החקלאי והופכת לאובייקט המסומן יותר מכול, כפי שנראה מיד, באמצעות הפשטה למדנית-אינטלקטואלית.³⁶

קריאה זו מחדדת גם את בעיית התקשורת בין הצדדים במהלך הסיפור. רב גידל היה יכול לפנות לרבי אבא מייד לאחר מעשה, אך פנה לרבי זעירא; רבי זעירא היה יכול לפנות ישירות לרבי אבא, אך העביר את קובלנת רב גידל לרב יצחק נפחא;³⁷ רב יצחק נפחא היה יכול לפנות ישירות לרבי אבא, אך המתין – מדוע בעצם? – "עד שיעלה אצלנו לרגל";³⁸ וגם אז היה יכול לפנות אליו ישירות, ולא להלך עימו בעקיפין בשאלה הלכתית-לכאורה, שאינה אלא משל המניח מראש שבן שיחו אכן אשם.³⁹ בינתיים גבר והתעצם החשד

35 ראו, למשל, את הביטוי "ההוא מדרבנן", המופיע פעמים אחדות בש"ס ומציין חכם אנונימי מקבוצת החכמים. תלמוד בבלי, שבת לו ע"ב, עירובין כא ע"ב, ועוד.

36 רבנו מנחם המאירי, החכם הפרובנסלי בן המאה השלוש-עשרה, צועד אומנם בעקבות רש"י בפירושו לסיפור, אך מרחיב ואומר ביחס לקרקע כי הפיכתה ל"ארעא דרבנן" משמעותה היא ש"עשאוהו הפקר לתלמידים לטייל בה" – וכך מדגיש כי הקרקע נותרה בלתי מעובדת גם בשלב זה. פרשנות זו אינה מבליטה ניגוד בין ייעוד חקלאי להפשטה למדנית, אלא ניגוד אחר: בין מטריאליזם פרגמטי, שלפיו הקרקע היא משאב חומרי בשירות בעליה, לתפיסה אסתטית יותר וכלכלית פחות, של קרקע המריבה.

37 את בעיית התקשורת בחלק זה של הסיפור מדגישה החזרה המשולשת, הקצובה, על המילה "אזל" (הלך). במקום לדבר זה עם זה, החכמים הולכים ועושים מעשים חד-צדדיים המחריפים את המצב.

38 הביטוי "עד שיעלה אצלנו לרגל" מבליט את היחסים ההיררכיים בין רבי יצחק נפחא ובני חוגו, ומשקף את מנהגם של חכמים לעלות בזמן הרגל למקום החכם או ראש הגולה (ראו רש"י בסוגייתנו, ד"ה "לרגל", וכן תלמוד בבלי, סוכה כו ע"א). הוראת המתנה בעיצומו של קונפליקט בין חכמים מגבירה את המתח הדרמטי בסיפור, ומוכרת גם מסיפורי המחלוקות בין רבן גמליאל ור' יהושע ("המתן עד שיכנסו בעלי תריסין לבית המדרש". תלמוד בבלי, ברכות כז ע"ב, בכורות לו ע"א).

39 מקורות בבליים אחדים מייחסים לרב יצחק נפחא כישרונות פואטיים מיוחדים. גם בסיפור אחר בתלמוד הבבלי, במסכת בבא קמא, ס ע"ב, הוא ממשיל לשומעיו משל – משל שתי הנשים והשערות הלבנות והשחורות, שנמשלו הוא יחסי "אגדתא" ו"שמעתתא"; ובמסכת עבודה זרה כד ע"ב הוא מנסח את "שירת הפרות" (על פי מדרש חז"ל לצירוף "וישרנה הפרות", שמואל א ו 12): "רוני רוני השיטה / התנופפי ברוב הדרך / המחושקת ברקמי זהב" וכולי.

על התפתחות חלק זה של הסיפור ככדור שלג ההולך ומתעבה מפתה לומר שהיא משתקפת גם – ולו בתורת שמה ואולי – בשמות החכמים גיבורי ההתרחשות. ממדי הדרמה הולכים וגדלים. החשד כלפי רבי אבא הולך ומתעצם, גם אם על לא עוול בכפו, וכל זאת מעלה על הדעת כי סיפורו של רב גידל נע מטפורית מ"זעירא" ל"נפחא" – שם המקפל בתוכו את מלאכת הניפוח, נשיפת חרש הברזל המעוררת אש בפחם (ראו ישעיהו נד 16) ומתגלגלת, לימים, אף להגדלת נפחו של אובייקט באמצעות מילוי בגז. אך השערה זו מחייבת הסתייגות זהירה: אף שהשם "זעירא" מעורר אצל חז"ל אסוציאציות הקשורות לגודל (תלמוד בבלי, סנהדרין לו ע"א), עד כה לא מצאתי כל שימוש ספרותי דומה בשורש נפ"ח.

כנגד רבי אבא, ולא לחינם הוטחה בו שאלה המזכירה בתכניה ובתפקידה הרטורי את משל "כבשת הרש", שבו הוכיח נתן הנביא את דוד המלך לאחר חטאו. המתח שבסוגיה הפרפורמטיבית המובהקת הזו הגיע אפוא לשיאו בשעה שרבי אבא אולץ להתמודד עם שאלת "עני המהפך בחררה", אך מנקודה זו ואילך שוב לא יכול להתפרק לגמרי.⁴⁰ בתארה את מקומה של השפה בעולמם של חז"ל הדגישה דינה שטיין כי אומנם "השפה היא זירה מרכזית שבה נוצרות זהויות תרבותיות, מקום שבו קבוצות חברתיות נושאות ונותנות על מוקדי כח והשפעה", ובכל זאת, "לדברים הללו, הגם שהם נכונים אולי לכל חברה בכל זמן, נודעת משמעות מיוחדת בהקשר של התרבות היהודית בשלהי העת העתיקה".⁴¹ ההקשר השפתי, הפרשני, שבו, דרכו ועל ידו מתכוננת תרבות חז"ל ממלא תפקיד מרכזי גם בסיפורנו. בעיה ממשית – מי יזכה בשדה – זוכה לפתרון שכולו בתחום השפה: "לא מר נחית לה, ולא מר נחית לה, ומתקריא ארעא דרבנן". השפה החכמית לוליינית מספיק כדי להעניק בעלות ללא בעלות. אך פתרון זה נועד לפצות על משבר לשוני מסדר אחר: החשד המונע מן החכמים לדבר זה עם זה ומניע אותם לפרשנות יתר של המציאות, במקום להתמודדות עימה בכליה.⁴²

ד. כבשת הרש של רב גידל

הזיקה הניכרת בין שאלת "עני המהפך בחררה" לבין משל "כבשת הרש" מאפשרת עוד מבט על הסיפור התלמודי ועל הקשריו הרחבים. אף שאין מדובר בסיפור דרשני המתייחס במפורש לנרטיב מקראי מובחן, ולפיכך אין הוא מעודד מאליו מה שיהושע לוינסון כינה, בעיקר בעקבות בכטין, "קריאה דו-עלילית" או "דיאלוגית" של הסיפור המקראי והדרשני גם יחד,⁴³ הצבת שני המשלים זה מול זה מאירה מחדש כמה נקודות שכבר נזכרו לעיל. בהמשך אף נראה שלמרבית הפלא, היא מוצדקת גם מטעם אחר, חיצוני לגבולותיו הישירים של הטקסט הנדון כאן.

הסיפור המקראי על אודות דוד ובת שבע (שמואל ב יא) מוכר למדי. בתום סדרת התרחשויות דרמטיות ומהירת הסלמה, הכתובה "ביושב מירבי, כמעט כרוניקאלי", כלשון מנחם פרי ומאיר שטרנברג, ו"פותחת במלך שאינו יוצא למלחמה, ממשיכה במלך החי חי

40 על הפרפורמטיביות של הבבלי ראו, יאיר ליפשיץ וישי רוזן-צבי, "תלמוד כפרפורמנס: סוגיית 'קורות הגבר' (בבלי יומא כ ע"ב-כא ע"א)", אוקימחא ח (תשפ"ב), עמ' 1-29.

41 דינה שטיין, "מה שראתה שפחה: הרהורי חז"ל על שפה וזהות", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי כד-כה (תשס"ו-תשס"ז), עמ' 9.

42 שטיין (שם) גם הראתה כיצד סיפור פטירתו של רבי יהודה הנשיא (תלמוד בבלי, כתובות קד ע"א), הממחזיז את כישלונם של תלמידיו וחבריו – בניגוד לשפחתו – להכיר במצבו, מקפל בתוכו מבט רפלקסיבי על מגבלות שפת החכמים: "השיח העשיר והיצירתי של החכמים אינו מסוגל לשאת את השלילה הקיומית המוחלטת: מות האדם" (עמ' 27).

43 לוינסון, הערה 22 לעיל, עמ' 192-238.

בטלה, עוברת למלך הנואף והמבקש להונות את אוריה, ותגיע לשיאה במלך הרוצח"⁴⁴, השלב הבא בעלילה (בפרק יב) נפתח בלשון יבשה מעט פחות, המעניקה נופך רגיש – המעורר תרעומת במכוון – לשאלה כביכול תמימה המופנית אל המלך:

וַיִּשְׁלַח ה' אֶת נָתָן אֶל דָּוִד וַיֹּבֹא אֵלָיו
וַיֹּאמֶר לוֹ שְׁנֵי אַנְשִׁים הָיוּ בְּעִיר אַחַת אֶחָד עֹשֶׂה וְאֶחָד רָאשׁ
לְעֹשֶׂה הָיָה צֹאן וּבָקָר הָרְבִּה מְאֹד וְלָרֶשׁ אֵין כֹּל כִּי אִם כְּבֹשֶׁה אַחַת קִטְנָה אֲשֶׁר קָנָה
וַיִּחְיֶה וַתִּגְדֵּל עִמּוֹ וְעַם בְּנֵי יִחְדּוּ
מִפְתּוֹ תֹאכֵל וּמִכֶּסֶׁת תִּשְׁתֶּה וּבְחִיקוֹ תִּשְׁכַּב
וַתְּהִי לוֹ כְּבֵת
וַיָּבֹא הַלֵּךְ לְאִישׁ הָעֹשֶׂה וַיִּחְמַל לְקַחַת מִצֵּאֲנוֹ וּמִבָּקָרוֹ לַעֲשׂוֹת לְאִדְּחָם הַבָּא לוֹ
וַיִּקַּח אֶת כְּבֹשֶׁת הָאִישׁ הָרֹאשׁ וַיַּעֲשֶׂה לְאִישׁ הַבָּא אֵלָיו
וַיִּחַר אֵף דָּוִד בְּאִישׁ מְאֹד
וַיֹּאמֶר אֶל נָתָן חֵי ה' כִּי בֶן מְוֶת הָאִישׁ הָעֹשֶׂה זֹאת
וְאֶת הַכְּבֹשֶׁה יִשְׁלַם אֲרֻבָּעָתִים עֲקָב אֲשֶׁר עָשָׂה אֶת הַדָּבָר הַזֶּה וְעַל אֲשֶׁר לֹא חָמַל
וַיֹּאמֶר נָתָן אֶל דָּוִד אֲתָה הָאִישׁ. (שמואל ב יב 1-7)

יושם אל לב כיצד מתפרץ המלך אל דברי הנביא ("וַיִּחַר אֵף דָּוִד בְּאִישׁ מְאֹד", כאילו עמד האיש המעוול עצמו לידו); כיצד, ליתר דיוק, אין המלך יכול לכבוש את חרונו בהכריזו "כִּי בֶן מְוֶת הָאִישׁ הָעֹשֶׂה זֹאת" – ובהוסיפו מייד, בלשון משפטית קורקטית יותר, כי "אֶת הַכְּבֹשֶׁה יִשְׁלַם אֲרֻבָּעָתִים". תגובתו הראשונית של המלך, גזר דין המוות שהוא גוזר על האיש העשיר, מונחית היטב על ידי הבחירות המילוליות המדויקות, הקולעות, ששם המספר בפי נתן: כבשת הרש אינה מקור לצמר וחלב, אלא כמעט כל עולמו: "מִפְתּוֹ תֹאכֵל וּמִכֶּסֶׁת תִּשְׁתֶּה וּבְחִיקוֹ תִּשְׁכַּב וַתְּהִי לוֹ כְּבֵת". ובזוכרנו שוב את ביאליק, תיאור זה כמוהו כ"אגדה" שבלב ה"הלכה": המידע הנמסר מעצים את האכזריות שבלקחת הכבשה. דוד מגיב בהתאם, ולאחר מכן קובע פיצוי ממוני. אך למרות הרמז העבה המגולם בצירוף "וּבְחִיקוֹ תִּשְׁכַּב", המהדהד בעוצמה רבה לאירועי הפרק הקודם, בשלב הזה דוד עדיין אינו קושר בין הסיפור שהובא לפניו לבין מעשיו שלו; רק מילותיו המפורשות והפשוטות של נתן, "אֲתָה הָאִישׁ", כופות עליו לצאת באחת מעיוורונו העצמי, המונע ממנו לראות את שנגלה לכל קוראי הסיפור עוד בטרם פסק הנביא את פסוקו.

נשוב אפוא, על רקע זה, אל הסיפור התלמודי. "שחזור" משל כבשת הרש בדברי רב יצחק נפחא לרבי אבא, "עני מהפך בחררה ובא אחר ונטלה הימנו, מאי?", אינו מקרי.⁴⁵

44 ראו מאמרם הפרוגרמטי על סיפור זה, מנחם פרי ומאיר שטרנברג, "המלך במבט אירוני: על תחבולותיו של המספר בסיפור דוד ובת־שבע ושתי הפלגות לתיאוריה של הפרוזה", הספרות: רבעון למדע הספרות א, 2 (קיץ 1968), עמ' 270.

45 קשה לחשוב על סיפורים בבליים אחרים המשתמשים בטקטיקה ייחודית זו. דוגמה קרובה לכך – ואף לגביה רב השונה על הדומה – מצויה אולי בסיפור רב ששת המזהה בשמיעה אימתי בא המלך (תלמוד בבלי, ברכות נח ע"א), הודות ל"שחזור" ארצי של התגלות הקב"ה לאלהיה בחורב.

הנימים הקושרות את סיפור דוד ובת שבע לסוגייתנו מתחילות, אחרי הכול, כבר בנקודת המוצא שלה, קרי: במשנה, שהרי משנה זו עצמה עוסקת במפורש במצב שבו גבר אחד "חוטף" אישה מחברו ומקדש אותה בדרך שיש בה מן התחבולה. אך יותר מכול, הטלת המשל אל הסיפור הבבלי מעוררת רושם אירוני. הטקטיקה הרטורית של רב יצחק נפחא מזכירה במעט את זו של נתן הנביא, הגם שאינה מפותחת ועשירה כמותה: כדי להרחיק את המשל מהנמשל הופך רב יצחק נפחא את רב גידל – ממש כבסיפור כבשת הרש – ל"עני" (והרי אין זה אלא תעלול רטורי שנועד להפעיל אצל שומעיו מנגנוני הזדהות מנטליים), את קרקע המריבה ל"חררה", עוגה פשוטה, ואת מעשה קניית השדה לנטילה בכוח. כדוד בשעתו, מגיב רבי אבא בהתאם, וקובע כי הלוקח "נקרא רשע" – אך רבי אבא אינו נגרר במילותיו מעבר לכך, בידעו שעבירה משפטית של ממש על דיני הקניין לא נעשתה.⁴⁶ במילים אחרות, ברוח הסוגיה עד כה, רבי אבא שב ומזכיר כי ייתכן פער בין החיווי המוסרי על מעשה נתון, חיווי המקופל בכינוי שניתן לעושה המעשה, לבין המעמד המשפטי שנוצר בעקבותיו. כעת, במקום שתוטח נגדו האשמה בנוסח "אתה האיש", שואלו רב יצחק נפחא בנימוס, או שמא באירוניה, מדוע נהג כאותו רשע שבמשל ההלכתי, ותשובתו המיידית, "לא הוה ידענא", עומדת בהיפוך מדויק לתביעה החוזרת ונשנית בסוגיה: "איבעי ליה לאודועי". בפשטותה הגלויה, היא "מוציאה את האוויר מהבלון", וחושפת כמה מופרזת הייתה התגלגלות הדברים עד עתה. לו רק ידע היה הכול נגמר אחרת.

ה. אוזים לבנים

לכאורה, אפשר היה לפטור את הזיקה בין שאלת "עני המהפך בחררה" ומשל כבשת הרש בלא-כלום; תבנית רטורית מתבקשת בשני מקומות שונים שאינם קשורים זה לזה כלל ועיקר. ברם, מפליא עד מאוד לגלות שזיקת רב גידל לסיפור דוד ובת שבע מתחזקת גם בראי מעשה אחר שהבבלי מספר על אודותיו – וליתר דיוק, בראי השילוב שני המעשים יחד. כך (ברכות כ ע"א):

רב גידל הוה רגיל דהוה קא אזיל ויתב אשערי דטבילה
אמר להו הכי טבילו והכי טבילו
אמרי ליה רבנן לא מסתפי מר מיצר הרע
אמר להו דמיין באפאי כי קאקי חיוורי

46 זהו, להבנת, ההסבר הספרותי לחריפות הרטורית המקופלת בכינוי "רשע". המתח בין החיווי המוסרי וההכרעה המשפטית מלווה את גלגוליה הבאים של הסוגיה בספרות ההלכה: החל בשאלת גבולות החיוב (בין קניין למציאת הפקר), דרך שאלת מעמדו הכלכלי של ה"מהפך", וכלה במידת הידיעה של הקונה השני באשר לתוכניותיו של הראשון.

[תרגום:

רב גידל היה רגיל שהיה הולך ויושב על פתחי בית הטבילה.
אמר להן [לנשים הטובלות] כך טבלו, וכך טבלו.
אמרו לו חכמים: לא חושש אדוננו מיצר הרע?
אמר להם: דומות הן לפני [נשים אלה] כאוונים לבנים].

רב גידל היה יושב – ולפי כמה נוסחים (מאוחרים?) היה רגיל לשבת – ליד פתח המקווה. כשראה את הנשים המגיעות לטבול לימדן פרק בהלכות טבילה (בנוסח כ"י מינכן 95: "הוי מחוי להו [= מראה להן] הילכות טבילה", ובנוסח כ"י פריס 671 מוצגת העילה הפדגוגית כתכלית הבלעדית של ישיבתו שם, למען הסר כל ספק: "אזיל ויתיב אשערי טבילה למיגמר טבילה לנשי"). כאשר שאלוהו חכמים אחרים אם אינו חושש מיצר הרע, השיבם שנשים אלה דומות לפניו "כאוונים לבנים" (כך על פי רש"י והערות).
אומנם לא כאן המקום להעמיק בניתוחה של עדות זו; מרתקת ביותר, לדוגמה, השוואת הנשים הרוחצות לעופות מים מצויים, באופן שנועד לנטרל לא רק את מרכיב התשוקה המאיים הגלום בהן לגבי דידם של חכמים, כי אם גם את טקסיותו הייחודית של מעשה הטבילה, שהוא בבחינת רמז מקדים למעשה הצפוי לבוא אחריו, ושעל אודותיו אין לדבר: הינה שוב הלשון, ההמשגה, המטפוריזציה ("דומות הן לפני כאוונים לבנים"), עומדת כתריס בפני פורענותה של הממשות. ⁴⁷ ואולם, האם תהא זו "פרשנות יתר" לומר שבשתי המסורות הסיפוריות היחידות על אודות רב גידל בבבלי משוקעים הדים עמומים לסיפורו של גיבור מקראי נודע, שנכשל ביצרו בראותו אישה רוחצת לטהרתה (וַיִּרָא אִשָּׁה רֹחֶצֶת מַעַל הַגֵּי וְהָאִשָּׁה טֹבַת מְרָאָה מְאֹד. [...] וְהָיָה מִתְקַדֶּשֶׁת מִטְּמֵאָתָהּ", שמואל ב יא 2-4), ונאלץ להתמודד עם מעשיו כאשר הוצגו לפניו באמצעות משל? ⁴⁸ ההקבלה, אומנם, אינה חלקה לגמרי – בסיפור אחד רב גידל מופיע "בתפקיד" אוריה ורבי אבא "בתפקיד" דוד, ואילו בסיפור השני רב גידל מופיע "בתפקיד" דוד ורבי אבא אינו נוכח כלל, אך חילופי תפקידים כאלה שכיחים בגלגוליהן של מסורות סיפוריות, בספרות חז"ל

47 כפי שהעירני חיים וייס, דימוי האוונים אינו מסיר לגמרי את הקונוטציות המיניות של הסיטואציה. ב"מסכת החלומות" המשוקעת במסכת ברכות מצוין כי הבא על אווז בחלומו יהיה ראש ישיבה, ורב אשי אף מציין שכך ממש אירע לו (תלמוד בבלי, ברכות נז ע"א). גם באודיסאה מדמה פנלופה את מחזרה לאוונים.

48 על הפוטנציאל הפרשני של "קריאת יתר" במחקר הסיפור התלמודי עמדתי בספרי לא יִדְעוּ קָה הָיָה ל: ספרות ומשמעות באגדה התלמודית, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, 2016, עמ' 15-36. על הלגיטימציה המתודולוגית שלה ראו גם, Mira Balberg and Haim Weiss, *When Near Becomes Far: Old Age in Rabbinic Literature*, New York, NY: Oxford University Press, 2021, pp. 198-200.

ובכלל – כפי שמלמדים אין-ספור מחקרים בחקר הסיפור העממי.¹ כך או כך, גם אם קשה לעמוד על משמעותה הכוללת של הזיקה² – אם אכן יש לה משמעות כוללת כלשהי³ – דומה שיש בה כדי להצדיק מחדש, עוד יותר משנדמה קודם, את קריאת דברי רב יצחק נפחא לרבי אבא כמעין גלגול כושל, או המחזה לא מוצלחת, של דברי נתן הנביא לדוד המלך.

1 בלשונו של עלי יסיף: "מבחינה עניינית, קשור התהליך הפולקלורי בכלל, וסיפור העם כחלק ממנו, בתהליך מתמיד של יצירה מחדש. יצירת תרבות אינה יכולה להיחשב כעממית כל עוד לא נתקבלה על-ידי החברה. תהליך 'ההתקבלות' פירושו הופעתה מחדש, שוב ושוב, של אותה יחידה, תוך עיצובה מחדש בכל פעם" (עלי יסיף, סיפור העם העברי, ירושלים: מוסד ביאליק, 1994, עמ' 5). במקום אחר הראיתי כי הבבלי מחליף לא פעם שמות ודמויות בסיפורים המתארים את בני חוגו של ר' יוחנן (ראו בעבודתי, הערה 14 לעיל, עמ' 142–144). והרי לפי סיפורנו, רב גידל עצמו הסתופף בחוג חכמים זה לאחר שעלה לארץ ישראל. להערכתו, החלפת הדמויות משקפת לא רק שינויים מקריים במסירת הסוגיות ובעריכתן, אלא גם נורמה פואטית: תפקידה המדויק של כל דמות שולית, ורב גידל ורבי אבא בכלל זה, הרי הוא כתפקידה של דמות "סטטיסטית" (בדומה לכמה נציגים ידועים אחרים של חוג ר' יוחנן, ובראשם רבי אמי ורבי אסי), מעין מה שאלכס וולך כינה בדיונו בדמויות השוליות בספרות בכלל "minor-minor-character", ובהקשר שלנו: דמות שחשיבותה במארג הכולל של העלילה התלמודית אינה תלויה בהכרח בו לבדו, כי אם ברקע הרחב שהוא מספק להתרחשויות אחרות. Alex Woloch, *The One vs. the Many: Minor Characters and the Space of the Protagonist in the Novel*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003; וראו להלן.

2 על פניו, היא נראית כמרכיב נוסף ב"תסביך היצר" שהבבלי נוטה לייחס לר' יוחנן ובני חוגו, ולא רק בסיפור הנודע על הפגישה עם ריש לקיש בירדן. והלוא על ר' יוחנן עצמו מסופר בסמוך לסיפורו של רב גידל כי אף הוא ישב על שערי טבילה כדי שהנשים הטובלות תראינה אותו, ותלדנה ילדים יפים וחכמים כמותו (תלמוד בבלי, בבא מציעא פד ע"א), ומעניין כמובן לתהות על ההבדלים בין המוטיבציות של שני החכמים.

3 מכל מקום, למען הסר ספק, ברצוני להדגיש שאיני סבור שעורך הבבלי מתבונן מעבר לכתפי קוראיו, ומחכה לראות אם צירפו רמז לרמז כראוי, באופן המזכיר את מה שבעקבות נורת'רופ פריי אפשר לכנות "תפיסה ג'ק הורנרית של הביקורת" (נורת'רופ פריי, אנטומיה של ביקורת, מאנגלית: אילנה בינג, חבל מודיעין: דביר, 2016, עמ' 40–41) – תפיסה שעל בעיותיה בביקורת הסיפור התלמודי עמדתי במקום אחר (הערה 46 לעיל, עמ' 34–35). אף שהקישוריות הפנימית הגבוהה בין סיפורי הבבלי (העולה על רמת הקישוריות הפנימית בכל חיבור חז"לי אחר) מעודדת לעיתים פרשנויות כאלה, אני מאמין שמוטב לפרש מקרים כגון דא כשיקוף מצטבר, ולא דווקא חד-משמעי, של שכבה "מיתולוגית" או קדם-טקסטואלית ביחסו של הבבלי לדמויות שונות ובפריזמה שדרכה הוא מבנה את עלילותיהן. כך הראתה, למשל, שטיין (הערה 39 לעיל, עמ' 30) ביחס לזיקת סיפורי רבי יהודה הנשיא ושפחתו לנרטיב המקראי, הרואה את דוד המלך כבן ליחסים טעונים בין אדם נשוא פנים (בועז) לאמה חסרת כול (רות) המיטיבה לראות את העולם ללא כחל ושרק. סוף דבר: האנליזה המבחינה בצדק בין סיפורים קרובים אך שונים צריכה לתת הסבר מניח את הדעת גם לקווי הדמיון שביניהם, בעיקר כאשר הללו גדושים מוטיבים משותפים ונראים כמשוחחים אלו עם אלו. אני מקווה לבסס טענה זו ולהרחיבה במקום אחר; ולעת עתה ראו דוגמה אחרת בעבודתי (הערה 14 לעיל, עמ' 64).

ו. ושוב להלכה: בין עקרות לעודפות (במקום סיכום)

משל כבשת-הרש של רב גידל נכשל משום שהוא נישא בפי רבי יצחק נפחא בשלב מאוחר מדי, שלב שבו תשוקותיהם הסותרות של הצדדים כבר אינן יכולות להתיישב. רבי אבא מסרב למכור את הקרקע, בטענה שמכירת נכס ראשון אינה "סימן טוב"⁴, אך מסכים לתיתה במתנה לרב גידל – והלה מסרב לקבלה, מדין "שונא מתנות יחיה". הפיכת הקרקע מנכס כלכלי סחיר ל"מתנה" אינה פותרת את הבעיה משום שאינה עונה על צרכיו של רב גידל: הוא חפץ בבעלות של ממש, בעלות הדורשת ממנו דבר-מה, ולא בהטבות המשמרות את ההייררכיה בין הנותן והמקבל. אך נראה שסירובו של רב גידל לקבלה ממשיך להטיל כתם על רבי אבא; והוא אינו חפץ לממש את בעלותו בקרקע שעיני חברו נשואות אליה.⁵ מעניין לציין כי במקום אחר (יבמות סד ע"ב) מייחס הבבלי לרב גידל עקרות, שנגרמה לו בעקבות שיעוריו הארוכים של רב הונא. ולמרות החשש המוצדק מצירוף מסורות רחוקות יחד, הפיתוי לעשות זאת גדול: רב גידל אינו יכול להביא ילדים לעולם, בדיוק כשם שאינו יכול לשים את ידו על חלקת קרקע נכספת. גם ישיבתו בפתחי מקוואות יש בה אחד משישים של מעשה מיני שאינו דורש כוח גברא של ממש, וגדור כולו בתחום התודעה והדמיון. מגבלותיו המעשיות מוצאות אפוא את איזונן בפתרונות וירטואליים: בעלותו על השדה מתממשת בתחום המילולי ("ומתקריא ארעא דרבנן"); מיניותו –

4 מקורה של זהירות זו בנכס ראשון לא נתברר, אך אפשר שהיא משקפת אנלוגיה לא לגמרי סמויה בין אישה לקרקע, שאינה מוגבלת לסיפורנו לבדו. אומנם חלק מעדי הנוסח הישירים והעקיפים של הסוגיה מעלים כאילו הייתה מסורת ידועה בנושא: "דאמר מר: המוכר נכסיו הראשונים אינו רואה סימן ברכה לעולם" (כך למשל בכ"י אוקספורד 367, בסיכומיהם של הרי"ף והרא"ש לסוגיה, בקטע גניזה של הסוגיה ועוד), אך תוספת זו נראית כהיגד פרשני המבקש לכסות על ההיעדר, ולא כנימוק מקורי וקדום. ברם, אם נכונים דברינו לעיל בדבר זיקה אפשרית בין סוגייתנו לסיפור הדרשני על יעקב, רחל ולאה (לוינסון, הערה 22 לעיל), אפשר אולי להציע שגם המונח "סימן" מושפע מקשר זה. באותו סיפור, יעקב מוסר "סימנים" לרחל כדי שיזהו זה את זה בחשכת ליל החתונה; ורחל, הדואגת לבושת אחותה, מוסרת לה את הסימנים ומאפשרת את המניפולציה האכזרית של אביה. כפי שעולה ממחקרו הנזכר של ספטימוס (Septimus), הערה 22 לעיל), וכן מעבודתי (הערה 14 לעיל), לא פעם מתגלגלים חומרים לשוניים דומים במבעים שונים בסיפורים קרובים-רחוקים בבבלי – אם כי במקרה הנידון כאן יש להודות כי מדובר בהשערה רחוקה מעט, הראויה עוד לבדיקה נוספת.

5 מאז פורסם חיבורו של מרסל מוס, מסה על המתנה, מצרפתית: הילה קרס, תל אביב: רסלינג, 2005 (במקור 1924), שוב איננו יכולים לראות במתנה פעולה בין-אישית טריוויאלית ופשוטה; עלינו להכיר בצומת המורכב שהיא מגלמת, צומת רב-פנים של יחסים חברתיים, כלכליים ואף דתיים, היוצר מחויבויות טוטאליות בין בני אדם וחברות.

בשבתו על שערי טבילה.⁶ עקרותו של רב גידל מוצאת את איזונה בעודפותה של הלשון החכמית, שיפה כוחה לעצב את המציאות מחדש.⁷ המתח בין עקרות מעשית ועודפות מילולית מעניק לבוש מורכב במיוחד למתח שבין הלכה ואגדה, שבו פתחנו. אחרי הכול, לא מיותר לומר שנימוקי שני הצדדים המתקוטטים על השדה זרים, על פניו, לניתוח קר של המצב המשפטי העומד על הפרק. נימת האגדה שחלחלה בהדרגה לתוך שיח ההלכה עשתה אותו אולי פחות "יבש", אך גם הביאה אותו למבוי סתום: הסוגיה שהחלה באיזון העדין שבין "מה שעשה עשוי, אלא שנהג בו מנהג רמאות" נחתמת בסיטואציה סיפורית שבה רמאות לא הייתה, ומה שנעשה – קניין השדה בידי רבי אבא – אינו עשוי. איש מגיבורי הסיפור לא "נקרא רשע", אף לא "רמאי". רק השדה משמר, במעין תזכורת מהורהרת לדורות, את הפער שבין מעמדה המשפטי של הקרקע – שאינה מוחזקת בידי איש – לבין שמה, "ארעא דרבנן"; שם מרפא, משתף, האוצר את תשוקת החכמים החפצים בה ואינם מממשים את תשוקתם במלואה.⁸

המחלקה לספרות עברית, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

6 לאמיתו של דבר, גם בה משחקת הלשון תפקיד, בהנחיותיו של רב גידל לנשים הטובלות: "הכי טבילו והכי טבילו". בה בעת, הדמיון – וליתר דיוק, ייצוגו הלשוני – עומד כתריס בפני סכנת היצר: "דומות הן עלי כאוהים לבנים".

7 כפי שמראה חנה סוקר-שווגר, מחשבות מיותרות, העודפות בספרות העברית 1907-2017, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, 2022, לעודפות הלשונית תפקיד מפתח בספרות העברית. במקרה הנידון כאן אפשר לחשוב על עודפות הלשון כעל נדבך מרכזי בעיצובו של מעין "תסריט נסתר", במונחיו של ג'יימס סקוט, שבו פרקטיקות שיחניות (ובהקשר החז"לי, ההפשטה הלמדנית) מציעות הבניה חלופית של המציאות. ראו, James C. Scott, *Domination and the Art of Resistance: Hidden*, 1990, New Haven, CT: Yale University Press. *Transcripts*, המונח הוטמע זה כבר במחקר ספרות חז"ל, אך עד כה, ובהשראת סקוט, בעיקר בהקשרים של שיח קולוניאליסטי ובין-תרבותי, ופחות בהקשרים פרטיים או בין-אישיים כדוגמת אלה שנידונו כאן. ראו: דניאל בויארין, "תעלולנים, מקדשי השם ופייסנים – 'תסריטים נסתרים' ומיומנויות ההתנגדות של הפזורה", תיאוריה וביקורת 10 (קיץ 1997), עמ' 145-162; יואל קרצ'מר-רזיאל, "על מוכסים וגזלנים, גויים ואחרים", משלב לח (2003), עמ' 33-53.

8 להשלמת התמונה, ובזיקה למוטו המקראי שבו מאמר זה נפתח, יש לציין כי כמה מקורות תלמודיים מעמידים דגם קנייני של בעלות פרטית שאינה טוטאלית, אלא מופקעת בידי ההלכה בנסיבות שונות. קרקע בשנת שמיטה היא כמובן דוגמה מובהקת לכך, אך היא אינה היחידה; מתנות עניים כגון פאה, לקט ושכחה מוצגות אף הן לא פעם כרכושם בכוח של העניים, גם כאשר התבואה נמצאת עדיין אצל בעל השדה ובטרם באו ליהנות ממנה (ראו, למשל, משנה, פאה ה, ו). דוגמאות אחרות עולות מכמה מהתקנות המיוחסות ליהושע בן-נון (תלמוד בבלי, בבא קמא פ ע"ב ואילך), שיש בהן כדי להגביל את זכותו הקניינית של בעל הקרקע כאשר נסיבות חברתיות, מוסריות, דתיות ואחרות מצדיקות זאת.