

1 ספר בראשית פרק כד

(יז) וַיֵּרָץ הָעֶבֶד לִקְרָאתָהּ וַיֹּאמֶר הִגְמִיאֵנִי נָא מַעַט מִיָּמַי מִכֶּדֶד:
(יח) וַתֹּאמֶר שְׂתֵה אֲדֹנִי וַתִּמְהַר וַתִּרְדּוּ כֶּדֶה עַל יָדָהּ וַתִּשְׁקָהּ:
(יט) וַתָּכַל לְהִשְׁקֹתוֹ וַתֹּאמֶר גַּם לְגִמְלִיךָ אֲשָׁאֵב עַד אִם כָּלוּ לְשִׁתּוֹ:
(כ) וַתִּמְהַר וַתַּעַר כֶּדֶה אֶל הַשִּׁקֶּת וַתִּרְץ עוֹד אֶל הַבְּאֵר לְשָׂאֵב וַתִּשְׁאֵב לְכָל גִּמְלֹי:
(כא) וְהָאִישׁ מִשְׁתָּאֵה לָּהּ מִחֲרִישׁ לְדַעַת הַהֲצִלִּיחַ ה' דְּרָכּוֹ אִם לֹא:
(כב) וַיְהִי כִּאֲשֶׁר כָּלוּ הַגְּמִלִים לְשִׁתּוֹת וַיִּקַּח הָאִישׁ נֹזֶם זָהָב בְּקַע מְשֻׁקָּלוּ וַיִּשְׁנֵי צִמְדִּים עַל יָדֶיהָ עֲשָׂרָה זָהָב מְשֻׁקָּלָם:
(כג) וַיֹּאמֶר בֵּת מִי אַתָּה הַגִּידִי נָא לִי הֵישׁ בֵּית אָבִיךָ מְקוֹם לָנוּ לָלֶיךָ:
(כד) וַתֹּאמֶר אֵלָיו בֵּת בְּתוּאֵל אֲנֹכִי בֶן מִלְכָּה אֲשֶׁר יָלְדָה לְנָחוֹר:
(כה) וַתֹּאמֶר אֵלָיו גַּם תִּבֶּן גַּם מִסְפּוֹא רַב עִמָּנוּ גַּם מְקוֹם לָלוֹךְ:
(כו) וַיִּקַּד הָאִישׁ וַיִּשְׁתַּחוּ לַה':
(כז) וַיֹּאמֶר בְּרוּךְ ה' אֱלֹהֵי אֲדֹנִי אֲבִרְהָם אֲשֶׁר לֹא עָזַב חֲסִדּוֹ וַאֲמַתּוֹ מֵעַם אֲדֹנִי אֲנֹכִי בְּדֶרֶךְ נַחְנִי וְהָיָה בֵּית אָחִי אֲדֹנִי:

2 רד"ק על בראשית פרק כד פסוק כו

(כו) ויקד, וישתחו, ההשתחויה יותר מקידה, ואמרו רבותינו ז"ל (ברכות לד, ב) קידה על אפים השתחויה זו פשוט ידים ורגלים, והודה לאל שהצליח דרכו:

3 אור החיים על בראשית פרק כד פסוק כג

(כג) בת מי את הגידי וגו' סמך ב' השאלות, להגיד כי לא נסתפק אם היא מבני משפחת אברהם, שאם היה מסופק לא היה לו לשאול היש מקום עד שידע אם דרך נכון לפניו, אלא ודאי שהאמין בה' כי הצליח דרכו, ומה ששאל בת מי את הוא מה שם אביה וגו', וקודם שתשיב אמר היש בית אביך וגו', כי לא נשתנה דבר זה בהגדת בת מי וגו' והבן:

4 תלמוד בבלי מסכת שבת דף קכז/א

אמר רב יהודה אמר רב גדולה הכנסת אורחין מהקבלת פני שכינה דכתיב ויאמר (ה') [אדני] אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבר וגו' אמר רבי אלעזר בא וראה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם מדת בשר ודם אין קטן יכול לומר לגדול המתן עד שאבא אצלך ואילו בהקדוש ברוך הוא כתיב ויאמר (ה') [אדני] אם נא מצאתי וגו'

5 תלמוד בבלי מסכת סוטה דף יד/א

ואמר רבי חמא ברבי חנינא מאי דכתיב אחרי ה' אלהיכם תלכו וכי אפשר לו לאדם להלך אחר שכינה והלא כבר נאמר כי ה' אלהיך אש אוכלה הוא אלא להלך אחר מדותיו של הקדוש ברוך הוא מה הוא מלביש ערומים דכתיב ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם אף אתה הלבש ערומים הקדוש ברוך הוא ביקר חולים דכתיב וירא אליו ה' באלוני ממרא אף אתה בקר חולים הקדוש ברוך הוא נחם אבלים דכתיב ויהי אחרי מות אברהם ויברך אלהים את יצחק בנו אף אתה נחם אבלים הקדוש ברוך הוא קבר מתים דכתיב ויקבר אותו בגיא אף אתה קבור מתים:

6 רמב"ם יד החזקה הלכות יסודי התורה פרק ו

(א) כל המאבד שם מן השמות הקדושים הטהורים שנקרא בהם הקב"ה לוקה מן התורה שהרי הוא אומר בעבודת כוכבים ואבדתם את שמם מן המקום ההוא לא תעשון כן לה' אלהיכם:
(ב) ושבעה שמות הם השם הנכתב יו"ד ה"א וא"ו ה"א והוא השם המפורש או הנכתב אדני ואל אלוה ואלהים ואלהי ושדי וצבאות כל המוחק אפילו אות אחת משבעה אלו לוקה:

7 כסף משנה על הלכות יסודי התורה פרק ו הלכה ד

כתב אל"ף למ"ד מאלה"ם וכו'. ברייתא שם כתב אל"ל מאלה"ם י"ה מיהו"ה אינו נמחק ש"ד משד"י צ"ב מצבאות הרי זה נמחק ופסק שם שמואל הלכה כן:

וכתב הראב"ד א"א זה אינו כלום וכו' הרי אלו נמחקין עכ"ל. ויש לתמוה שדברי הראב"ד הם דברי רבינו אות באות והיאך כתב עליו זה אינו כלום. וי"ל שכוונת הראב"ד לומר שלא הוזכר בגמרא אלא י"ה מיהו"ה, כלומר דוקא כשנתכוין לכתוב השם שלם וכתב י"ה למעלת שם המיוחד אבל כשלא נתכוין רק לכתוב י"ה לכוונת שם בפני עצמו לא אמרו שאינו נמחק. ואל"ל מאלה"ם דאינו נמחק היינו משום שאף אם נתכוין לכתבו שם בפני עצמו אינו נמחק ולא גרע מפני שנתכוין לכתוב אלה"ם משא"כ בשם י"ה והביא כל לשון הברייתא כלומר אין עוד מלבדו וא"כ מהיכא תיתי לן. והמדקדק בלשון רבינו יראה שאין מקום להשגתו שדעתו ז"ל לומר די"ה הוא מקצת שם המפורש ומצד זה חלה עליו הקדושה ולכן לא מנו אותו בשמות שאינם נמחקים משא"כ באל ואלהים דאל הוי שם בפני עצמו ולא מפני שהוא מקצת שם אלהים וכיון שהכותב מקצת שם המפורש אינו נמחק כל שכן הכותב י"ה לכוונת שם בפני עצמו שיש לו שתי קדושות קדושת שם המפורש וקדושתו שהוא שם בפני עצמו. וכן מפורש במסכת סופרים (פ"ד) ובירושלמי פ"ק דמגילה (ה"ט) הכותב אל"ל מד' אותיות י"ה מד' אותיות אינם נמחקין מפני שיש שמות כיוצא בהם, עכ"ל. וזה מבואר בדברי רבינו שהכותב י"ה לכוונת שם בפני עצמו אינו נמחק ודלא כדמשמע מהראב"ד שהוא נמחק. ואפשר שנודמנה להראב"ד בדברי רבינו נוסחא זה ענינה. כתב אל"ף למ"ד מאלה"ם ו"ה מיהו"ה אינו נמחק. וכך נראה שהיתה נוסחת ההגהות שכתבו ו"ה מיהו"ה לא דמי וכו'. ועל זה אומר דלא אמרו אלא י"ה אבל צ"ב וש"ד נמחקין והוא הדין לו"ה כיון שאינו שם בפני עצמו:

8 שו"ע יו"ד סימן רעו

(ט) אסור למחוק אפילו אות אחת משבעה שמות שאינם נמחקים, ולא מאותיות הנטפלות מאחריהם כנון ד' של אליהך וכו' של אלהיכם. ואלו השבעה שמות: שם ההויה; ושם אדנות; ואל, אלוה, אלהים; שדי; צבאות. ויש גורסין ג"כ אהי"ה אשר אהי"ה (טור):

9 באור הגר"א על יו"ד סימן רעו

(ליקוט) ויש גורסין כו'. ר"ל אבל ל"ג שם אל"ק דהוא נכלל באלקים אלא דזהו בלשון יחיד וזהו בלשון רבים כמו אדון אדונים והחילוק ביניהם הוא השגחה והנהגה בכלל או בפרט. ולא מנה שם י"ק שהוא נכלל ג"כ בשם העצם אע"ג שמנה שם אל"ף למ"ד לפי שהוא שורש אחר שהוא לשון חוזק וראיה שמצינו משמש במקום אחד יש לאל ידי (בראשית ל"א כ"ט) אילי הארץ (יחזקאל י"ז י"ג) אבל שם י"ק הוא ג"כ משם העצם משמש על הוי"ה וקיום ולכן לא מצינו במקום אחר וכן בגמ' וירושלמי ומ"ס לא מנו אותו לבד וכ"ה כל הז' שמות סדורין בגמ' רק שתחשוב כל שם אלקי' לאחד.

10 רמב"ם יד החזקה הלכות יסודי התורה פרק ו

(ד) כתב אל"ף למ"ד מאלהים יו"ד ה"א מהויה אינו נמחק ואצ"ל יה שהוא שם בפני עצמו מפני שזה השם מקצת שם המפורש הוא

11 רמב"ן על בראשית פרק א פסוק א

ואמר "אלהים", בעל הכחות כלם, כי המלה עיקרה "אל", שהוא כח, והיא מלה מורכבת "אל הם", כאלו "אל" סמוך, ו"הם" ירמוז לכל שאר הכחות כלומר כח הכחות כולם ועוד יתבאר סוד בזה:

12 קול אליהו על במדבר פרק כב פסוק יח

והנה ידוע דשם אלקים מורה על דין ותחילתו דהיינו "אל" הוא שם מדת החסד [כמ"ש הכתוב חסר אל כל היום], והשם הוי"ה הוא רחמים, ותחילתו דהיינו י"ה מורה על דין [כמ"ש הכתוב אשרי הגבר אשר תיסרנו יח], והנה בלעם, רצה תמיד לעורר הדין על ישראל בהזכירו עליהם שמות המורים על דין, אבל הקב"ה החפץ חסד ברחמי שם דבר בפיו בעת שרצה לקללם שלא יוכל להזכיר עליהם שמות הדין רק שמות הרחמים דהיינו כשהתחיל להוציא מפיו השם אלקים דהוא דין אז שם בפיו חכה לדקור בלשונו שלא יוכל לגמור כל השם רק התחלתו דהיינו שם אל דהוא חסד, וכשהיה רוצה להזכיר עליהם השם י"ה דהוא ג"כ דין, אז שם רסן בפיו להכריחו להוציא לשונו ולגמור את כל השם הוי"ה שהוא רחמים כנ"ל, וזהו שאמר מה אקוב לא קבה אל, פי' איך אקוב אם זה השם אל אינו על הקללה ודין, כי אם על חסד, דהיינו ע"י החכה אין ביכולתי לגמור השם אלקים, ומה אזעום לא זעם הוי"ה, ר"ל איך אזעם אם זה השם של הוי"ה איננו מורה על זעם ורוגז, דהיינו ע"י הרסן אנכי מוכרח להזכיר רק השם הוי"ה, ואין ביכולתי להוציא מפיו רק שתי שמות הללו חסד ורחמים, וז"ש הלא את אשר ישם ה' בפיו אותו אשמור לדבר. והשתא יבואר הפסוק הנ"ל שהתחילו בו, אם יתן לי בלק מלא ביתו כסף וזהב לא אוכל לעבור את פי ה' אלקי, ר"ל שהם שמות רחמים ודין, לעשות קטנה ר"ל דהיינו משם הוי"ה לקצר באותיות ולומר רק השם י"ה, או גדולה דהיינו לומר השם אלקים, דכשאנכי מתחיל בשם אלקים לא אוכל לגמור ולהגדילו, כי החכה והרסן עומדים לשטן נגדי, ומכריחים אותי פעם להאריך ופעם לקצר, היינו להקטין ולהגדיל. (עולם עשיה דף ק"ד ע"ב, וקצת מזה בס' פנינים יקרים)

13 תלמוד בבלי מסכת תענית דף כג/א

אמרו לו רבי כשם שהתפללת שירדו כך התפלל וילכו להם כך מקובלני שאין מתפללין על רוב הטובה אף על פי כן הביאו לי פר הודאה הביאו לי פר הודאה סמך שתי ידי עזי ואמר לפניו רבונו של עולם עמך ישראל שהוצאת ממצרים אין יכולין לא ברוב טובה ולא ברוב פורענות כעסת עליהם אין יכולין לעמוד השפעת עליהם טובה אין יכולין לעמוד יהי רצון מלפניך שיפסקו הגשמים ויהא ריוח בעולם מיד נשבה הרוח ונתפזרו העבים וזרחה החמה

14 ספר שערי אורה - שער שביעי:

השם השביעי משמות הקודש הוא שם הנקרא א"ל. וצריכין אנו להודיעך סוד השם הזה על דרך העיקר, וכשתבין העיקר, אז תבין כל מקום שאתה מוצא בו לשון א"ל. כבר הודענוך בשערים הקודמים כי שם א"ל ממונה על החסד והרחמים, והוא סוד המידה אשר ירש אברהם אבינו ע"ה, כאמרו, ויקרא שם בשם ה' א"ל עול"ם (בראשית כ"א ל"ג):

עתה צריך אתה לדעת כי בסנהדרי גדולה הנקראים אלה"ם יש שלש מאות ועשרה מחנות של מידות הדין משוטטות בעולם, וכל מחנה ומחנה מהן גומר הדין בכל הדברים שהוא ממונה, בין לטוב בין לרע. ואלו המידות כולן שואבות ומושכות להן כל מיני העושר והטובה שמונעין על פי הדין מן הרשעים, וכל אוצרותיהן מלאים כל טוב וכל מיני עושר ונכסים וכבוד, ונקראים כולן "יש". וכל אלו האוצרות גנוזים ומוכנים לצדיקים לעתיד לבוא, ועל זה נאמר, להנחיל אוהבי י"ש ואוצרותיהם אמלא (משלי ח' כ"א).

...

ודע כי למעלה מכל אלו המחנות, ולמעלה מבית דין הגדול הנקרא אלה"ם, יושבת מידת הרחמים הגמורה שאין בה תערובת דין בעולם, אלא כולה רחמים וחסד וחמלה וחנינה, מבלי צד דין שבעולם. והמידה הזאת מרחמת, אף על פי שאין הבריות ראויות לרחמים, ונותנת מתנת חינוך. ועל זה הדרך היו הצדיקים והחסידים יודעים דרך המידה הזאת, ובעת הצרה היו מתכוונים אליה והיו מצילין את העולם מכמה מיני צרות:

15 מדרש רבה בראשית - פרשה ה פסקה ו

(ו) אר"א מתחלת ברייתו של עולם גזר הקב"ה ואמר יקוו המים למה הקורא למי הים הקורא למי הים ב' פעמים אחת בדור המבול ואחת בדור אנוש בשביל (קהלת ג) והאלהים עשה שיראו מלפניו משל למדינה שמרדה במלך שלח המלך לגיון קשה והקיפה כדי שיראו אותו בני המדינה ויתיראו מלפניו כך למה (תהלים לג) כונס כנד מי הים

בשביל וייראו מה' כל הארץ וגו':

16 ספר תהילים פרק פד

כִּי שָׁמַשׁ וַיִּמָּוֶן ה' אֱלֹהִים

17 ספר מלכים ב פרק ד

(ג) וַיֹּאמֶר לְכִי שְׁאַלִי לָךְ פְּלִים מִן הַחוּץ מֵאֵת פֶּל שְׂכִנְיָכִי וְשְׂכִנְיָדָא פְּלִים רְקִים אֶל תַּמְעִיטִי:

18 ספר בית יעקב על ספר בראשית - פרשת מקץ

כי זה הוא כל חלק האדם בעוה"ז להכין כלי לקבל האור משפעת השי"ת, והשי"ת ברוב רחמיו יתפשט את אורו עד אין סוף. וזהו דכתיב בשונומית (מלכים ב' ד) כלים רקים אל תמעטי, היינו שהאדם מצדו צריך להכין כלים, והיינו השתדלות ועבודה, ובהאסוך שמן שהיה לה שלח ה' את ברכתו כיד ה', כי השמן יוכל להרבות באור [פה אבל לא בכלים], לכן יכין האדם כלים והשי"ת ישפיע כגודל חסדיו:

19 ספר מחשבות חרוץ - אות כא

וזהו שלימות החסד הכלולה במקורה במדת חסד העליונה כאשר היא נכללת במדת הגבורה. דמקור העליון תמן כולא חד ולית בינייהו פירודא כלל. וימינך ה' שהיא מדת החסד תרעץ אויב שהוא כח הגבורה. בקריעת ים סוף דהיה חסד לישראל דגדולה ביות הים וכו' וזהו היד הגדולה שראו ממדת הגדולה שהיא השפעת חסד ומכל מקום נמשך מזה וייראו וגו' יראה ולא אהבה. כי היתה בהתלבשות כח הגבורה להיות מעשה ידיו טובעים בים דעל כן לא אמרו מלאכי השרת שירה (מגילה י' ע"ב) שהוא מצד השמחה והוא אינו שש. כי ההתלבשות במדת הגבורה להפיל פחד ומורא ולא שמחה. ומכל מקום זהו רק מצד הלבוש דבעצם היה רק ימינך ה' נאדרי בכח והכל בחסד אל לבד אלא שכשהגיעו למקור הקדושה שלמעלה שם מתכללין כל המדות יחד וכמו שאמרו בתנא דבי אליהו (פרק ג') אני יראתי מתוך שמחתי ושמחתי מתוך יראתי. ודבר זה הוא כשמגיע לשלימות היראה והשמחה כל אחת מצד השפעת ה' יתברך עליו מקדושתו העליונה להיות מקדשין אותו מלמעלה אז הכל כלול יחד. אף שבעולם הזה הם שני הפכים

20 ספר התניא - שער היחוד והאמונה - פרק ו

והנה שם אלהים הוא שם מדת הגבורה והצמצום ולכן הוא גם כן בגימטריא הטבע לפי שמסתיר האור שלמעלה המהוה ומחיה העולם ונראה כאילו העולם עומד ומתנהג בדרך הטבע ושם אלהים זה הוא מגן ונרתק לשם הוי"ה להעלים האור והחיות הנמשך משם הוי"ה ומהוה מאין ליש שלא יתגלה לנבראים ויבטלו במציאות והרי בחי' גבורה זו וצמצום הזה הוא גם כן בחי' חסד שהעולם יבנה בו וזו היא בחי' גבורה הכלולה בחסד והנה מהתכללות המדות זו בזו נראה לעין דאיהו וגרמוהי חד שהן מדותיו כי מאחר שהן ביחוד גמור עמו לכן הן מתייחדות זו בזו וכלולות זו מזו כמאמר אליהו ואנת הוא דקשיר לון ומיחד לון וכו' ובר מינך לית יחודא בעילאי כו' וז"ש והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים פירוש ששני שמות אלו הם אחד ממש שגם שם אלהים המצמצם ומעלים האור הוא בחי' חסד כמו שם הוי"ה משום שמדותיו של הקדוש ברוך הוא מתייחדות עמו ביחוד גמור והוא וישמו אחד שמדותיו הן שמותיו

21 ספר דרך ה' - חלק א פרק ב - בתכלית הבריאה

<ענין השלימות והחסרונות וקניית השלימות>:

ב. ואולם גזרה חכמתו, שלהיות הטוב שלם, ראוי שיהיה הנהנה בו בעל הטוב ההוא. פירוש - מי שיקנה הטוב בעצמו, ולא מי שיתלוה לו הטוב בדרך מקרה. ותראה שזה נקרא קצת התדמות, בשיעור שאפשר, אל שלימותו ית'. כי הנה הוא ית"ש שלם בעצמו, ולא במקרה, אלא מצד אמתת ענינו מוכרח בו השלימות ומשוללים ממנו החסרונות

בהכרח. ואולם זה אי אפשר שימצא בזולתו, שיהיה אמתתו מכרחת לו השלימות ומעדרת ממנו החסרונות. אך להתדמות לזה במקצת, צריך שלפחות יהיה הוא הקונה השלימות שאין אמתת ענינו מכריח לו, ויהיה הוא מעדיר מעצמו החסרונות שהיו אפשריים בו. ועל כן גזר וסידר שיבראו עניני שלימות ועניני חסרון, ותברא בריה שיהיה בה האפשרות לשני הענינים בשה, ויותנו לבריה הזאת אמצעים שעל ידם תקנה לעצמה את השלימיות ותעדיר ממנה את החסרונות, ואז יקרא שנתדמית במה שהיה אפשר לה לבוראה, ותהיה ראויה לידבק בו וליהנות בטובו:

ג. ואמנם מלבד היות הבריה הזאת שקנתה השלימות ראויה לידבק בבוראה ית' מצד התדמותה לו, הנה על ידי קנותה השלימות לה, נמצאת מתדבקות והולכת בו, עד שסוף קנותה השלימות והמצאה מתדבקות בו, יהיה הכל ענין אחד. וזה כי בהיות מציאותו ית' ש השלימות האמיתי כמ"ש, הנה כל מה שהוא שלימות אינו מתיחס אלא לו, כענף אל השורש, כי אע"פ שאינו מגיע אל השלימות השרשי, הנה המשך ותולדה ממנו הוא. והנה תראה כי השלימות האמיתי הנה הוא מציאותו ית', וכל חסרון אינו אלא העלם טובו ית' והסתר פניו. ונמצא שהארת פניו ית' וקרבתו תהיה השורש והסבה לכל שלימות שיהיה. והסתר פניו השרש והסבה לכל חסרון, אשר כשיעור ההמתר כך יהיה שיעור החסרון הנמשך ממנו. ועל כן הנברא הזה העומד בשיקול בין השלימיות והחסרונות, שהם תולדות ההארה וההסתר, בהתחזקו בשלימיות והקנותם אותם בעצמו, הנה הוא אוחז בו ית' שהוא השרש והמקור להם. וכפי מה שירבה בשלימיות כך הוא מרבה האחיזה וההתדבקות בו, עד שבהגיעו אל חכלית קנית השלימות, הנה הוא מגיע אל תכלית האחיזה וההתדבקות בו ית', ונמצא מתדבק בו ית' ונהנה בטובו ומשתלם בו, והוא עצמו בעל טובו ושלימותו:

22 Charity and Reciprocity - Novick

Charity and Reciprocity: Structures of Benevolence in Rabbinic Literature*

Tzvi Novick

University of Notre Dame

In his recent book, Seth Schwartz explores “[t]he tension between egalitarian solidarity and competitive reciprocity” in the late Second Temple period and in rabbinic Judaism.¹ As Schwartz’s characterization of reciprocity implies, it stands at odds with egalitarianism because exchange, outside the boundaries of the market, is ordinarily structured by asymmetry, and thus by the hierarchical relationships of patronage and dependence.² For Schwartz, Judaism’s “natural” proclivity, at least as enshrined in the Torah, is toward egalitarian solidarity. To obviate the

* I thank professors Gary Anderson and Gregg Gardner for their comments on earlier drafts of this essay. Gregg Gardner also kindly furnished me with his unpublished manuscript on *גמילות חסדים* in tannaitic literature that encouraged me to rethink one aspect of my argument.

¹ *Were the Jews a Mediterranean Society? Reciprocity and Solidarity in Ancient Judaism* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2010) 166.

² To the solidarity/hierarchy binary compare Victor Turner’s opposition between *communitas* and structure, on which see Éric Rebillard, *The Care of the Dead in Late Antiquity* (trans. Elizabeth Trapnell Rawlings and Jeanine Routier-Pucci; Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2009) 48. In the Roman context, the exchange of *beneficia* and *officia* occurs not only between patrons and clients but also between friends. Friendship (*amicitia*) thus represents, prima facie, a context of reciprocal exchange that averts hierarchy. But the exception “proves” the rule: in practice, reciprocal exchange in friendship does as much to undermine or destabilize the relationship as to create and perpetuate it. See Paul J. Burton, “*Amicitia* in Plautus: A Study of Roman Friendship Processes,” *American Journal of Philology* 125 (2004) 209–43, especially 212, 223 n. 37 and 228–35 (on asymmetric exchanges that rupture friendships); David Konstan, “Patrons and Friends,” *Classical Philology* 90 (1995) 328–36, and especially 337–41 (on Roman moralists who criticize addressees for failing to appreciate the difference—one that may matter only for the moralists themselves—between friend and client). For a seminal attempt to trace the complicated relationship between friendship and patronage among Romans see Richard Saller, “Patronage and Friendship in Early Imperial Rome,” in *Patronage in Ancient Society* (ed. Andrew Wallace-Hadrill; New York: Routledge, 1989) 49–62. On the same categories in the Palestinian Talmud see Catherine Hezser, “Rabbis and Other Friends: Friendship in the Talmud Yerushalmi and in Graeco-Roman Literature,” in *The Talmud Yerushalmi*

Mari bar Mar, in contrast, is wealthy.¹³ While this story does not rely, at least explicitly, on the proximity of *משלוח מנות* and *מתנות לאביונים*, it does portray the exchange of food on Purim as a site for the display and negotiation of status. What is particularly striking about the story is Abbaye's role. The barbs by Rabba and Mari do not in fact issue directly from them, but from the go-between, Abbaye, Rabba's disciple. His socialization into Babylonian rabbinic culture is reflected in his ability to "author" this status struggle.

On Seth Schwartz's account, Judaism in the Mediterranean world favored charity over reciprocity insofar as the latter, but not the former, occasions indebtedness of a kind that strains bonds of solidarity. The above discussion allows us to nuance this account of the relationship between charity and reciprocity, for it suggests that the very presence of charity (here, *מתנות לאביונים*) as an alternative to reciprocity (*משלוח מנות*) can magnify the social tension implicit in reciprocal exchange. To give what the receiver perceives as too little is to treat the receiver like a pauper. It is difficult to say whether this effect is an important one in the rabbinic context, and whether the status conflict in the above exchange (constructed by Abbaye) between Rabba and Mari owes something to the implicit presence of charity as the alternative to reciprocal exchange on Purim. In any case, the Purim context sharply distinguishes charity and reciprocity as categories. In the next section, we turn to a very different, indeed almost an inverse permutation of the relationship between these two modes of transfer. I will argue that the categories of *נמילות חסדים* (GH) and *צדקה* correspond, in certain ways, to reciprocity and charity, respectively, but that in other ways, rabbinic texts construct GH in such a way that it blurs the line between reciprocity and charity, and thus reduces or neutralizes the socially divisive aspects of reciprocal exchange.

■ נמילות חסדים and צדקה

The categories of charity (*צדקה*) and GH (*נמילות חסדים*) occur together in *t. Pe'ah* 4:19.¹⁴

¹³ The contrast between Rabba's meager table and Mari bar Mar's opulent fare is also the subject of the next story in *b. Meg.* 7b. If, as some have suggested, Mari bar Mar is a member of the exilarchate's household, then the connection between this story and the previous one, involving the Palestinian patriarch, is closer still. On representations of the food at the exilarch's home see Geoffrey Herman, "The Babylonian Exilarchate in the Sasanian Period" (Ph.D. diss., Hebrew University, 2005) 248–50. But Moshe Beer, *The Babylonian Amoraim: Aspects of Economic Life* (Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 1974) 269 n. 38, casts doubt on the identification of Mari bar Mar with the patriarchate, presumably because, in his view (*The Babylonian Exilarchate in the Arsacid and Sassanian Periods* [Tel-Aviv: Dvir, 1976] 105, 223–24), the first four leaders of the Pumbedita yeshivah (among them Rabba and Abbaye) are never said to visit the exilarch. Indeed, for Beer, the strained relationship between the exilarchate and the Pumbedita yeshiva may have contributed to Rabba's untimely death. But the exchange depicted in *b. Meg.* 7b is hardly warm, so that the association of Mari bar Mar with the exilarchate need not put the story at odds with the existence of tension between the exilarchate and the Pumbeditan yeshivah.

¹⁴ Saul Lieberman, ed., *Tosefta* (4 vols.; New York City: Jewish Theological Seminary of America,

צדקה ונמילות חסדים שקולין כנגד כל מצות שבתורה אלא שהצדקה
בחיים נמילות חסדים בחיים ובמתים צדקה בעניים נמילות חסדים בעניים
ובעשרים צדקה בממונו נמילות חסדים בממונו ובגופו

Charity and GH weigh as much as all the commandments in the Torah. But charity extends only to the living, and GH to the living and the dead;¹⁵ charity to the poor, and GH to the poor and the rich; charity to one's money, and GH to one's money and one's body.

The grouping of charity with GH suggests that they are fundamentally similar. Charity might be understood, in the context of *t. Pe'ah* 4:19, as a species of GH. But insofar as GH is broader than charity, and, in particular, extends beyond assistance to the poor, it must rest on a distinctive theoretical basis. The discussion below surveys the representation of GH in other rabbinic texts with the ultimate aim of discerning its theoretical basis, and the nature of its relationship with charity.

What *t. Pe'ah* 4:19 pointedly elides in its statement of the differences between charity and GH is that the category of GH, unlike charity, often occurs within the framework of social reciprocity. I will take up the import of this elision below, after presenting evidence for the association between GH and reciprocity. Perhaps the clearest evidence for this association comes from *m. B. Bat.* 9:4.

האחים שעשו מיקצתן שושבינות בחיי האב חזרה השושבינות חזרה
לאמצע שהשושבינות ניבת בבית דין אבל השולח לחבירו כדי יין וכדי
שמן א(ו)1[ן] ניבים בבית דין מפני שהן נמילות חסדים

Brothers, of whom some supplied wedding gifts in their father's lifetime—when the wedding gifts are reciprocated, they fall to all, because wedding gifts may be claimed in court. But one who sends his friend jars of wine or jars of oil, they may not be claimed in court, because they are GH.¹⁶

This pericope contrasts GH with “wedding gifts” (שושבינות).¹⁷ Wedding gifts—or at least, wedding gifts provided by one serving in the capacity of שושבין—must by law be reciprocated. Hence, one who provides such wedding gifts acquires a credit, one that he may bequeath to his children. But gifts conveyed outside the contours of this institution—presumably, whether for a wedding or otherwise—do not generate

1955) 1:60–61. On the origins of the idiom חסדים see n. 25 below.

¹⁵ Compare Ruth 2:20 ואת החיים ואת המתים (his beneficence with the living and with the dead); Sir 7:33 ונם ממת אל תמנע חסד (and even from the dead do not refrain from kindness) (MS A). On the latter verse see further n. 25 below. For scholars who find the Tosefta's constrict between צדקה and GH instantiated in the story of the anointing of Jesus at Bethany (Matt 26:6–13 and parallels), where the oil is not sold and given to the poor, as the disciples would have preferred, but poured over Jesus' body in anticipation of his burial, the New Testament also attests to a link between GH and the dead. This position is summarized and critiqued in Ulrich Luz, *Matthew 21–28: A Commentary on Matthew 21–28* (trans. James E. Crouch; Minneapolis: Fortress Press, 2005) 337–38.

¹⁶ The text is from MS Kaufman. The parenthetical material reflects scribal error, while the bracketed material represents my own corrections.

¹⁷ On this institution see N. H. Tur-Sinai, שושבין, in *Sefer Assaf* (ed. Umberto Cassuto et al.; Jerusalem: Mosad ha-Rav Kook, 1953) 316–22.

a legal debt; they are merely GH. The very need to distinguish GH from *שושבריות* in this context indicates that GH too, unlike charity, gives rise to at least a social expectation of reciprocation.¹⁸ This implication is reinforced by the occurrence immediately before and after the above text of two other typical manifestations of the economy of reciprocal exchange: *euergetic* expenditure and meal contributions.¹⁹

Another pericope, *t. Šeb.* 7:9 (Lieberman ed., 1:196), brings both of the above comparates, charity and wedding gifts, to bear upon GH.

אחד שביעית ואחד מעשר שני אין פורעין מהן מלוה וחוב ואין משלמין מהן נמולין ואין פודין בהן שבויין ואין עושין בהן שושבינות ואין פוסקין מהן צדקה אבל משלחין מהן דבר של נמילות חסדים וצרכין להודיע ונותנין אותן לחבר עיר בטובה.

From the produce of the sabbatical year and from the second tithe alike, one may not repay a debt or an obligation, and one may not reciprocate beneficence (בשלמין ... גבולין), and one may not redeem captives, and one may not make of them wedding gifts, and one may not allocate charity from them. But one may send from them something of GH—but one must inform (the recipient of its status)—and one may give (from) it to a city councilor as a gratuity.²⁰

GH, on the evidence of the second half of the pericope (“But one may send from them something of GH”), is not obligatory in the same sense as or to the same degree that charity is; thus one may use the growth of the sabbatical year or the second tithe to fund GH, but not charity. The first half of the pericope confirms the connection between GH and reciprocity. If the expectation of reciprocity with respect to GH (משלמין גמולין, rendered above with the words “reciprocate beneficence”) is not quite as strong as that associated with שושבינות (so that, per *m. B. Bat.* 9:4, it does not give rise to an enforceable legal claim), it nevertheless remains robust enough that one may not use sabbatical year produce or the second tithe to satisfy this expectation.²¹

¹⁸ On the expectation of reciprocity vis-à-vis wedding gifts see, e.g., Eldon Jay Epp, “*Humanitas* in the Greco-Roman Papyri,” in *Biblical and Humane: A Festschrift for John F. Priest* (ed. Linda Bennett Elder et al.; Atlanta: Scholars Press, 1996) 203, citing *PFlor* 3.332 (second cent. C.E.): “At your wedding the wife of my brother Discas brought me 100 drachmae; and now that her son Nilus is about to marry, it is right that we should make a return gift, even if we have grievances against them still pending.”

¹⁹ In the Hebrew, respectively: *אימונה*, on which see Hanoch Albeck, *Shisha Sidre Mishnah* (6 vols.; Jerusalem: Bialik, 1952–1956) 4:438, and *סיבילות*, on which see Lieberman, *Tosefta Ki-Fshuta*, 2:779, as well as *t. B. Bat.* 10:8, detailing the ways in which the obligation to reciprocate *סיבילות* differs from the debt incurred by a loan.

²⁰ More or less the same rule occurs in *t. Pe'ah* 4:16 (Lieberman ed., 1:59) with reference to the poor tithe (so in MS Erfurt, supported by Lieberman against MS Vienna, which speaks of the second tithe).

²¹ The Tosefta passage is compelled to distinguish between the initial beneficence (...משלחין) and the reciprocation (משלמין גמולין). Compare Joel 4:4 אהם משלמים (דבר של נמילות חסדים) "Are you requiting Me for something I have done, or are you doing something for My benefit?" (NJPS). Possibly the two clauses in this verse distinguish between the

That GH carries the expectation of reciprocation is further confirmed by the fact that rabbinic (primarily tannaitic) literature employs a different term to describe a conveyance with no strings attached: מתנת חנם (“a free gift”). The free gift is contrasted with debt repayment in *m. Šeb.* 8:5, in a context closely connected to the above passage from *t. Šeb.* 7:9. The Tosefta’s commentary on the notion of the free gift (*t. ‘Abod. Zar.* 3:14) is especially relevant.

ומוכרין להן ואין נותנין להן מתנות חנם במה דבר' אמו' בני שאין מכירו
או שחיה עובר ממקום אבל אם היה שכינו או אוהבו הרי זה מותר
שאינו אלא (ב) [כ] מוכרו לו

And one sells to [Gentiles], but one does not give them free gifts. Concerning what is this said? Concerning a Gentile whom one does not know, or who was passing from one place to another. But if he was his neighbor or friend, lo, this is permissible, for it is like selling it to him.²²

The prohibition against giving Gentiles free gifts—traced in the continuation to Deut 7:2—is here restricted to a Gentile stranger, or a Gentile whom one will likely not encounter again. One *may* give a free gift to a Gentile friend or neighbor, because such a gift is not really free, for the recipient will inevitably reciprocate. This passage thus suggests that the truly free gift is an exceptional, almost artificial thing. In practical terms, the Tosefta, by narrowing the prohibition of Deut 7:2 to strangers and passersby, prevents it from interfering with the integration of Gentiles into rabbinic Jews’ reciprocation-based social networks.

Reciprocity occurs in connection with GH again in *Gen. Rab.* 38:3 (Theodor-Albeck, ed., 352), where R. Yoḥanan declares that if one “receives” (קבל) one’s friend with lentils, and the other reciprocates with a meal comprised of meat, the second is still indebted to the first, because “he bestowed beneficence upon you (נמל עליך) first.” This text’s association of GH with hospitality echoes in an extended passage from *Cant. Rab. ad Cant* 2:5 where a group of rabbis, having enjoyed the shelter and hospitality of the inhabitants of Usha in their flight from persecution, bless them *seriatim* upon their departure. The rabbis emphasize especially the Ushans’ cheerful provision of food. Most pertinent is the valedictory of R. Shimon b. Yoḥai, in which he adverts to the woman of Zarephath (1 Kgs 17). The latter receives the reward of resurrection for her hospitality to Elijah even though the food that she provides him comes from his own miraculous intervention.

אלא על ידי שקבלה אותו בסבר פנים יפות ושמשותו זכתה להחיות את
בנה ואתם אחינו בני אושא נומלי החסד על אחת כמה וכמה

initial beneficence (the second clause) and reciprocation (the first). For נמל signaling the initial beneficence see also *Gen. Rab.* 38:3, cited below.

²² The text is from the Genizah fragment T-S Or.1080 13.69, accessed via <http://www.biu.ac.il/JS/tannaim/> (cited 19 September 2010). Other manuscripts and the printed edition nonsensically omit the negation in the first line. The final ן of both להן and ואין suggests that homoioteleuton is to blame.

But because she received him cheerfully and served him, she merited to have her son revived. And you, our brothers, people of Usha, bestowers of beneficence (נומליי החסד), how much more so!²³

Hospitality as a locus of social reciprocation occurs, in a form especially familiar from the context of Roman patronage, in *m. Beṣah* 5:7 and the corresponding pericope in the Tosefta, *t. Beṣah* 4:10 (Lieberman, ed., 2.303). These texts speak of guests leaving the host's home with *מנות*, or portions of food, the precise equivalent of the *sportula*. The Latin word literally signifies the little basket into which the food was placed, and this basket, too, occurs in the Tosefta, under the name *טרולוס*.²⁴

While the manifestations of reciprocity that surround GH in the above texts reflect most immediately their Greco-Roman context, their origin lies deeper, in the very etymology of the root *נמל* in biblical Hebrew. The root can signify any sort of action to the benefit or detriment of another, but it typically carries the connotation of interchange, or of a background relationship between the actor and the acted-upon, against which the immediate action acquires meaning. It is for this reason that the word *gemul* serves so regularly as the object of *שב* in the *hiphil*, “to turn back,” and *שלם* in the *piel*, “to recompense.” The reciprocal aspect of the economy of *נמל* becomes especially explicit in Obad 1:15: “As you did, so shall it be done to you; your conduct shall be requited (נמלך ישוב בראשך)” (NJPS). The cognate verb in Akkadian, *gamālu*, can carry the sense of “to come to an agreement,” and the *bēl gimilli* is one who owes another a favor.²⁵ In like fashion, rabbinic law expresses

²³ The text is from MS Vatican 76 (per the online database of the Academy of the Hebrew Language, Maagarim, <http://hebrew-treasures.huji.ac.il/>, cited 9 June 2010). Receiving of guests is also joined to the category of GH in *b. Šabb.* 127a.

²⁴ On the *טרולוס* see Lieberman, *Tosefta Ki-Fshutah*, 5:1013–14. For the Roman context see, e.g., Juvenal, *Satires*, 1.95–96, making mocking reference to the paltry little basket (*sportula . . . parva*) to be taken by the client from the host's threshold. It is noteworthy that elsewhere in tannaitic literature, receptacles also give their names to charity institutions, e.g., the *תמחוי* (literally a large bowl) and the *קופה* (a larger basket). On this phenomenon see Gardner, “Giving to the Poor,” 43–52. The usage of the term *מנות* in *t. Beṣah* 4:10 recollects the practice of *משלוח מנות* analyzed in the first part of this essay, much as the escalation from lentils to meat envisioned by R. Yohanan in *Gen. Rab.* 38:3 calls to mind the exchange between Rabba and Mari bar Mar. Recollect that the gifts of food conveyed by Abbaye are contained in a basket (*טיסקא*) and a cup (*כסא*), comparable to the Tosefta's *טרולוס*.

²⁵ *CAD*, “*gamālu*,” 5:21–23; *CAD*, “*gimillu*,” 5:73–75. The Akkadian expression *gimilla turru* (to return a beneficence, to wreak vengeance) (*CAD*, “*gimillu*,” 5:74) is the precise semantic equivalent of Hebrew *השיב נמול*. Moshe Weinfeld suggests that the first attestation of the root *נמל* with *חסד*, in Isa 63:7, originates in a calque on Akkadian *gimil dumqi*. Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (Minneapolis: Fortress Press, 1995) 19 n. 30. The earliest attestation of the idiom *חסד נמל* proper is Sir 37:11: *עם איש רעה על נמילות חסד* (“[Do not consult] with a wicked man concerning GH”) (MS B margin). On this passage see Weinfeld, *Social Justice*, 226. The Greek phrase ἀνταποδοῦναι χάριτι, the semantic equivalent of *נמל חסד*, occurs thrice in Ben Sira. The first is Sir 3:31: “He who repays favors gives thought to what comes after” (NETS). MS A renders this phrase with *פועל טוב*. However, in light of the pairing of forms of *חסד* with forms of *צדק* in the Hebrew Bible (Hos 10:12; Ps 36:11; 103:17; Prov 14:34; 21:21), the occurrence of ἐλεημοσύνη (charity) in the previous verse, Sir 3:30 (“A blazing fire water will extinguish, and

concern about גומלין, individuals who game the halakhic system by performing (illicit) favors for each other.²⁶

If, in the above cases, GH describes the transfer of tangible goods in ordinary contexts of social reciprocity, more often in rabbinic literature, it refers to benevolent acts in the context of misfortune, and especially care of the dead. While this element of GH receives far greater attention in amoraic than in tannaitic literature, it is almost certainly implicit in *t. Pe'ah* 4:19, not only because this pericope imagines GH as extending to the dead and to the body, but also because it deems GH the equivalent of all the commandments. Such high praise for GH presumably envisions a category that encompasses more than mere hospitality and reciprocal gift-giving. Care of the dead, together with visiting the sick, occurs in connection with GH in a tannaitic source, an account of right conduct occasioned by Exod 18:20, where Jethro articulates his vision of Moses' role as conduit between God and the people.

ר' אלעזר המוד' אומ' והודעת להן חודע להן חייהן את הדרך זו ביקור
חולים ילכו זו קב[ר] מן[י]תין בה זו נמילות חסדים ואת המעשה זו שורת
הדין אשר יעשון זו לפנים משורת הדין

R. Eleazar of Modiin said: "And you shall inform them": inform them of their life. "The way": this is visiting the sick. "They should walk": this is burial of

charity will atone for sins" [NETS]), supports the possibility that גמל חסד represents the Hebrew original of Sir 3:30. In Sir 35:3, ἀνταποδιδόναι χάριτι and ἐλεημοσύνη again co-occur: "One who repays a kindness is one who offers the finest flour, and he who does an act of charity is one who makes a sacrifice of praise" (NETS). In neither context does Ben Sira appear to draw a categorical distinction between ἀνταποδιδόναι χάριτι and ἐλεημοσύνη. The third occurrence of ἀνταποδιδόναι χάριτι is in Sir 30:6: "Against enemies he has left behind an avenger, and one who repays a kindness to friends" (NETS). The contrast between repaying kindness and avenging is a strong indicator that ἀνταποδιδόναι χάριτι corresponds to Hebrew גמל חסד, for in the Bible and at Qumran, שלם/השיב גמול regularly pairs with the root נקם. See, e.g., Ps 94:2 (השב גמול); 1QS ii 4 (נוקמי); (אל נקמות... השב גמול). But the Sirach verse also highlights an emerging development: unlike biblical גמול/השיב, the idiom חסד גמל parallels נקם not synonymously but contrastively, to signify reciprocation of good. David A. deSilva situates Sir 30:6 within a cultural context where bonds of reciprocity extend over generations, and compares the verse to Isocrates, *Demon*. 2: "It is fitting that a son should inherit his father's friendships even as he inherits his estate." DeSilva, *Honor, Patronage, Kinship, & Purity: Unlocking New Testament Culture* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2000) 97 n. 3. In connection with sons and fathers, see the discussion of the beginning of *m. Pe'ah* at nn. 50–51 below. The pairing of charity and benevolence recurs in Ben Sira at Sir 7:32–33, quoted in part in n. 15 above. In light of the persistent connection between charity and benevolence in Ben Sira, and the association of benevolence with the dead in Sir 7:33 (and in the sources discussed below), Sir 38:16 deserves further attention: בני על המת הויב דמעה... ואל תתעלם בנויעהם (My son, shed a tear for the dead... and do not ignore their corpses). The last phrase may allude to Isa 58:7, which begins with an injunction to provide for the poor, and ends thus: ומבשרך לא תתעלם (And do not ignore your flesh) (MS B). Outside of Sirach, an approximation of the idiom חסד גמל occurs in 1QS i 21: ורחמי חסדו גמל עלינו: 21.

²⁶ See, e.g., *m. Demai* 4:6; *b. Ketub.* 35a.

the dead.²⁷ “In it”: this is GH. “And the deed”: this is the legal course. “That they should do”: this is beyond the legal course.²⁸

In light of *t. Pe’ah* 4:19, the Bavli’s assumption (*b. B. Me’i’a* 30b) that visiting the sick and burying the dead are not different from GH, but rather instantiations thereof, should probably be understood to represent R. Eleazar’s genuine intent.²⁹ Visiting the sick is elsewhere rarely identified, in so many words, as a species of GH, but a *baraita* cited in *b. Ned.* 39b, ביקור חולים אין לה שיעור (there is no measure to

²⁷ The basis for this exegesis of ילכו may lie in the rhetorical emphasis in rabbinic burial discourse on the process of traveling to the burial site. Compare והלכו in *Gen. Rab.* 58:7, cited below.

²⁸ *Mek. R. Ish. Yitro* 2 (Horovitz-Rabin, ed., 198). The text is from the Genizah fragment T-S C4.4.2 (Kahana, ed., 94). The bracketed material represents the copyist’s corrections.

²⁹ See also ‘*Abot R. Nat. A* 30 (Schechter, ed., 45a), which identifies three things that bring good to the world: comforting mourners, visiting the sick, and GH. Azariah Beitner’s book on comforting mourners and visiting the sick in stories about rabbis of Yavneh (*Yavneh Stories: Visiting the Sick and Comforting Mourners* [Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 2011]) appeared too late for me to incorporate it into this essay. The emphasis on sickness and death in these texts and in the texts surveyed below suggests that the rabbinic category of GH rests in part on the rhetoric of the body/mortality. Especially noteworthy in this light is Gregory of Nazianzus’s Oration 14, “On Love of the Poor,” where he encourages his audience to attend to the victims of a leprosy outbreak, not only to the poor (the widowed, orphaned, exiled and impoverished), but also, and especially, to the wealthy, for “those who suffer evil in a way that contradicts their dignity are even more wretched than those who are used to misfortune. Most especially, then, we must open our hearts to those infected by the ‘sacred disease’ [leprosy].” The translation is from Brian E. Daley, *Gregory of Nazianzus* (New York: Routledge, 2006) 78–79. (Gregory’s remarks recollect the singling out of the “formerly wealthy poor” in rabbinic charity law, on which see Alyssa M. Gray, “The Formerly Wealthy Poor: From Empathy to Ambivalence in Rabbinic Literature of Late Antiquity,” *AJS Review* 33 [2009] 101–33.) It is precisely at this point in his oration, after shifting, on the pattern of GH in *t. Pe’ah* 4:19, from the poor alone to both the poor and the wealthy, that Gregory introduces the body. “They are being betrayed by this deceiving, wretched, faithless body! How I am connected to this body, I do not know, nor do I understand how I can be an image of God, and still be mingled with this filthy clay; . . . I long that it be dissolved, and yet I have no other helper to use in striving for what is best. . . . [B]rothers and sisters, we must care for what is part of our nature and shares in our slavery.” The body serves as a common denominator underlying differences in status and fortune. On the rhetoric of “philanthropy” (φιλανθρωπία)—and secondarily, of “beneficence” (εὐποιία)—among the fourth-century Cappadocians, of which Gregory’s oration is a shining example, see Brian E. Daley, “Building a New City: The Cappadocian Fathers and the Rhetoric of Philanthropy,” *JECs* 7 (1999) 431–61; Susan R. Holman, *The Hungry Are Dying: Beggars and Bishops in Cappadocia* (Oxford: Oxford University Press, 2001). Libanius’s characterization of the Jewish people in one of his letters to the Jewish patriarch illustrates the generality of the category of philanthropy. Requesting of the patriarch a favor typical of Greco-Roman reciprocity networks, he flatteringly observes: “For such people you are who belong to that nation, for it is your habit to help all, but most especially the best: taking care of all as human beings (ἄνθρώπους), but of the best as living a life of virtue.” Menahem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* (2 vols.; Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1980) 2:593, with minor differences. Insofar as philanthropy depends analytically on the category of humanity as such, and not, in a direct sense, on poverty, it resembles rabbinic GH. On the prominence of the body and of humanity as such in the rhetoric of GH see also n. 41 below.

visiting the sick), appears to depend on a tradition attested in *m. Pe'ah* 1:1 and *t. Pe'ah* 1:1, where the absence of measure is predicated of GH.³⁰

The association of GH as a category with care of the dead is much closer, to the point that *לנמול חסד* (to bestow beneficence) upon someone can occur in amoraic sources as a metonym for attending on the deceased.³¹ So, for example, *Gen. Rab.* 23:10, which has Efron address “all the comers of his city’s gate” (כל באי שער עירו), is interpreted thus by R. Pinḥas in *Gen. Rab.* 58:7 (Theodor-Albeck ed., 626):

מלמד שנעלו כל דלתותיהן והלכו לנמול חסד לשרה

This teaches that they locked all their doors and went to bestow beneficence upon Sarah.³²

“To bestow beneficence upon Sarah” is to make an appearance at her burial. Likewise, Ishmael is praised (*Gen. Rab.* 62 [Theodor-Albeck, ed., 677]) for having traveled from the very ends of the wilderness “to bestow beneficence upon his father” (לנמול חסד לאביו) upon the latter’s death.³³ The paradigmatic quality of care of the dead for the category of GH is possibly also reflected in the tradition that attributes the institution of the fourth and final blessing of the grace after meals, the blessing identified in one tannaitic source (*Mek. R. Ish. Pisha* 16 [Horovitz-Rabin,

³⁰ Nor is it impossible that the contrastive categories רפואת ממון (“healing of money”) and רפואת הנפש (“healing of the person/life”) in *m. Ned.* 4:4, which concerns visiting the sick, instantiate the notion in *t. Pe'ah* 4:19 that נמולו בממונו ובגופו (“GH extends to one’s money and one’s body”). Like *m. Ned.* 4:4, other rabbinic texts state or imply that “visiting the sick” serves a direct therapeutic function. Indeed, “to visit the sick” (Aram. *piel* + ביקר) can be predicated not only of the lay visitor but also of the physician, as possibly in *m. Ned.* 4:4 itself. See unambiguously *y. Beṣah* 1:5 (60c), which tells of a certain doctor (אסיא) who entered “to visit the sick on the Sabbath.” A tradition attested in multiple places (Mordecai Margulies, ed., *Midrash Wayyikra Rabbah* [New York: Jewish Theological Seminary of America, 1993] 772; *b. Ned.* 39b) asserts that each visitor to the sickbed alleviates one-sixtieth of the illness. The visit may also heal indirectly, by concentrating the visitor’s attention on the victim and thus inspiring the visitor to pray for the victim’s health. See *b. Ned.* 40a; *b. Šabb.* 12a–b; and see also *b. Šabb.* 67a, where the text supposes that the reason that the leper shouts out his impurity (per *Lev* 13:45), and that stricken trees are marked red, is to draw the attention and thus the prayers of passersby; *b. Hul.* 60a, where an alleged Roman custom of having lepers wind spindles in the marketplace is interpreted likewise as designed to encourage the intercession of pitying passersby; and *Gen. Rab.* 39:2 (Theodor-Albeck, ed., 376), where prayer over the sick and visiting the sick appear to interchange. On visiting the sick in Second Temple sources see Weinfeld, *Social Justice*, 226–27.

³¹ Recollect, too, the specific reference to the dead in the “definition” of GH in *t. Pe'ah* 4:19, and see nn. 15 and 25 above.

³² Attendance at Sarah’s burial is characterized as GH again in *Gen. Rab.* 58:9 (Theodor-Albeck, ed., 629); 62:3 (Theodor-Albeck, ed., 675).

³³ In *y. Yoma* 1:1 (38b) = *y. Sotah* 1:9 (17c) (“They sat and stitched together his eulogy and bestowed beneficence upon that righteous man”), GH is associated specifically with the eulogy; in *Gen. Rab.* 96:3 (Theodor-Albeck ed., 1237) (“The righteous one, who lives eternally, rewards every step that individuals step in GH”), with accompaniment of the corpse to the burial place; and in *b. Ketub.* 8b (“‘Rise and say something concerning the comforters of the mourners.’ He began and said, ‘Our brothers, bestowers of beneficence [נמולי חסד], descendants of bestowers of beneficence, etc.’”), with comforting mourners.

ed., 60]) as שְׁנַמְלֵנוּ כָּל טוֹב (“who has bestowed upon us all good”) to the occasion of the burial of the Bethar dead.³⁴

There is a structural analogy between, on the one hand, the close connection between the category of GH and attendance on the dead, and, on the other, the preoccupation of contemporary Roman collegia with burial and commemoration of deceased members. While Mommsen’s proposal that certain collegia devoted themselves exclusively to funerary functions finds little support today, such functions were nevertheless sometimes their *raison d’être* and in most cases their central preoccupation.³⁵ These collegia supported “an empire-wide rise in the ‘standard of dying’ during the first three centuries AD,” of which the rhetoric of GH in the above rabbinic texts seems to constitute a manifestation.³⁶ The same expectation of reciprocity that drives the burial practices of the collegia occurs in *Gen. Rab.* 96:3 (Theodor-Albeck, ed., 1237).

ר' מאיר אמ' משם ר' עקיבה מהוא והחי יתן אל לבו עבד דייעבדון ספור
דייספדון לווי דילון נמול חסד דהתנמל חסד

R. Meir said in the name of R. Akiva: What is meant by “[for this is the end of every person,] and a living one should take it to heart” (Eccl 7:2)? Do, that they may do. Eulogize, that they may eulogize. Accompany [the bier], that

³⁴ In *t. Ber.* 6:1 (Lieberman, ed., 1:32), which parallels *Mek. R. Ish. Pisha* 16, the fourth blessing is called הַטוֹב וְהַמְטִיב, and this name is the standard one in later sources. For the link between the fourth blessing and Bethar see, e.g., *b. Ber.* 48b; *y. Ber.* 1:5 (3d); and the brief treatment in Shulamit Elizur, ברכה מעין שלוש או מעין ארבע?, in *שנה בשנה* (1999) 425 n. 13. The presence of the GH motif in the fourth blessing of the grace after meals may contribute to the confusion in the sources concerning the integration of the mourner’s blessings—the third of which, addressed to the comforters, unsurprisingly goes by the name of גְּמִילוּת חֲסִדִּים—into the grace after meals. On these sources see most recently Pinchas Mandel, על מנהגי הספד ותנחומים בבבל ובארץ-ישראל, in *Studies in Talmudic and Midrashic Literature in Memory of Tirtzah Lifshitz* (ed. M. Bar-Asher et al.; Jerusalem: Bialik Institute, 2005) 395–96.

³⁵ See Rebillard, *Care of the Dead*, 37–41; Omno M. Van Nijf, *The Civic World of Professional Associations in the Roman East* (Amsterdam: J.C. Gieben, 1997) 31 (“About one third of the total epigraphic production of Roman associations in the eastern provinces records funerary activities of some sort.”); Jinyu Liu, “The Economy of Endowments: The Case of the Roman *Collegia*,” in *Pistoi dia Tēn Technēn: Bankers, Loans and Archives in the Ancient World, Studies in Honor of Raymond Bogaert* (ed. Koenraad Verboven et al.; Leuven: Peeters, 2008) 240 (“Most endowments to *collegia* were meant to be used for commemorative rites.”); and the extensive bibliography in John Bodel, “From *Columbaria* to Catacombs: Collective Burial in Pagan and Christian Rome,” in *Commemorating the Dead: Texts and Artifacts in Context* (ed. Laurie Brink and Deborah Green; Berlin: de Gruyter, 2008) 180–81 n. 7. On whether the Jewish synagogue itself functioned or was recognized as a collegium in the Roman context see Lee I. Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years* (2d ed.; New Haven, Conn.: Yale University Press, 2005) 130–31.

³⁶ The quotation is from Van Nijf, *Civic World*, 38. For burial on the public dole see the statement of the *stam* in *b. Ketub.* 48a. In the Mishnah pericope on which the *stam* comments, *m. Ketub.* 4:4, R. Yehudah speaks of a minimum standard (for “even a poor person in Israel”) of two flute-players and a professional lamenter (בְּקִינָה), but he addresses the situation of a husband paying for his wife’s burial. On *m. Ketub.* 4:4 and related sources see Nissan Rubin, *The End of Life: Rites of Burial and Mourning in the Talmud and Midrash* (Tel-Aviv: Hakkibutz Hameuchad, 1997) 194–95.

they may accompany. Bestow beneficence (נמול חסד), that beneficence may be bestowed upon you.³⁷

It is unclear whether the engine of reciprocation is social—either in the context of a formal institution like a collegium (though this is less likely), or through informal social networks—or theological, via divine reward. As I will suggest below, precisely this ambiguity is characteristic of the rabbinic category of GH generally, insofar as it partially refashions reciprocal exchange on the model of charity, where the “return” comes not from the recipient, but from God.

Attending upon the dead and visiting the sick, among other benevolences, are predicated of God in a teaching attested both in the Palestinian targum tradition and in rabbinic literature. Thus, for example, R. Simlai opines (*Gen. Rab.* 8:13 [Theodor-Albeck, ed., 67]):

מצינו שהק' מברך חתנים ומכשׂיט כלות ומבקר חולין וקובר מתים מברך חתנים ויברך את אלהים מכשׂיט כלות ויבן יי את הצל' מבקר חולין וירא אליו יי באל' ממר' קובר מתים ויקבר אתו בנ' ר' שמואל בר נח' בשם ר' יונתן אף מראה פנים לאבל וירא אלהים אל יע'ב עוד בב' מפ' אר' ויברך אתו מה ברכה ברכו ר' אחא בש' ר' יונתן ברכת אבלים ברכו

We find that the Holiness blesses grooms, adorns brides, visits the sick, and buries the dead. He blesses grooms: “And God blessed them” (Gen 1:28). He adorns brides: “And [the Lord] God built up the rib” (Gen 2:22).³⁸ He visits the sick: “And the Lord appeared to him by the terebinths of Mamreh” (Gen 18:1).³⁹ He buries the dead: “And he buried him in the valley” (Deut 34:6). R. Shmuel b. Nahman says in the name of R. Yonatan: He also appears to the mourner, as it is written, “And God appeared to Jacob again as he came from Padan-Aram and he blessed him” (Gen 35:9).⁴⁰ With what blessing did

³⁷ MS Vatican 30 adds crying to the list. R. Akiva presumably reads “should take it to heart” (literally, “will give to his [own] heart”) to mean that what the living one does for the dead, he in fact does for himself (“to his heart”), because his GH will be reciprocated.

³⁸ For the exegetical basis see *Gen. Rab.* 18:1 (Theodor-Albeck, ed., 161).

³⁹ See also *b. Ned.* 40a and *b. Šabb.* 12b for the notion that the Shekhinah dwells above the head of the sick. As Rashi observes (*b. Šabb.* 12b s.v. כוּעַד), the exegetical basis lies in Ps 41:4: “The Lord will sustain him (יַסְעִדֵנּוּ) on his sick bed” (NJPS). The word יַסְעִדֵנּוּ is winkingly read as יַסְעִרֵנּוּ, and thus as an inflection of Babylonian Jewish Aramaic סַעַר “to visit/heal,” as most pertinently in the phrase אֵינִישׁ קַצִּירָא לִיסְעוּר “to visit a sick person.” *b. Ned.* 40a, per Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods* (Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 2002) 823 (s.v. סַעַר). On this root see also (with caution) N. H. Torczyner, *Lešonenu* 13 (1944) 105–11.

⁴⁰ The notion that God appears to Jacob qua mourner appears to emerge from the verbal link between וִירָא “and [God] appeared” and the technical term in rabbinic literature for the visit to the mourner, לְהַרְאִית פָּנִים “to show face” (Aram. מַחְמִי אַפִּין). On the biblical report, Rachel only dies in Gen 35:16–19 after God’s appearance, but the assumption that the death occurs before Jacob’s visit to Bethel at the beginning of Genesis 35 occurs elsewhere in rabbinic literature, e.g., *Lev. Rab.* 35:1 (Margulies, ed., 855) and parallels.

he bless him? R. Aḥa in the name of R. Yonatan: He blessed him with the mourners' blessing.⁴¹

The reference to beneficence in connection with the wedding (blessing grooms, adorning brides) recollects the link, noted above, between GH and שושבינות. Indeed, just prior to R. Simlai's statement, *Genesis Rabbah* conveys R. Yehuda b. R. Simon's claim that Michael and Gabriel served as Adam's שושבינין, and elsewhere (e.g., *b. Nid.* 61a), God himself is said to fill this role.⁴²

It is striking, and consistent with the contrast between GH and charity set forth in *t. Pe'ah* 4:19, that in R. Simlai's statement and others like it, God is not said to model charity. The omission of charity in this tradition stands out particularly clearly in light of its inclusion in a late form of the tradition, in *Tg. Ps.-J. ad Deut* 34:6. Here, God teaches one to provide for the poor (למפרנסא מסכנין) insofar as he caused manna to descend for the Israelites in the wilderness. Pseudo-Jonathan also takes God's beneficence toward the first couple to lie not in his involvement with their "wedding" but in his provision of clothing to them, thus in charity.⁴³ Analogous blurring of the boundary between GH and charity occurs in many other rabbinic sources, especially in the post-tannaitic period. Thus, for example, 'Abot *R. Nat.* A 4 (Schechter, ed., 11a) reports that Daniel—much like the apocryphal Tobit, though the rabbinic interpreter does not, of course, observe the parallel—performed various kindnesses within the exilic community.

מה הן נמילות חסדים שהיה מתעסק בהן היה מתקן את הכלה ומשמחה ומלווה את המת ונותן פרוטה לעני ומתפלל שלשה פעמים בכל יום וחפלתו מתקבלת ברצון שנאמר ודניאל כדי ידע די רשים כתבא על לביתה וכיון פתחן ליה בעליה נגד ירושלים וזימנין תלתא ביומא הוא ברך על ברכוהי ומצלא ומודא קדם אלהה כל קבל די הוא עבד מן קרמא דנא

⁴¹ The text is from MS Vatican 60. Similar litanies occur in *Tg. Neof.* and *Frg. Tg. ad Gen* 35:9, on which see B. Barry Levy, *Targum Neophyti 1: A Textual Study* (Lanham, Md.: University of America Press, 1986) 212–19; *Eccl. Rab. ad Eccl* 7:2 (where the same actions are explicitly characterized as kindness); Yannai *ad Gen* 35:9 (Rabinovitz, ed., 1:216–17). For the notion of God as bestower of beneficence see also *y. Ber.* 9:2 (14a); *b. Ber.* 54b; *b. Ketub.* 8b; *b. Soṭah* 14a. The focus in this tradition on God's relationship to humanity as such—the targum passages and Yannai alike highlight God's "humility" in acting the human—reinforces the link, proposed in n. 29 above, between kindness and the rhetoric of the body, insofar as the human body is—for the rabbis as much as for Gregory, in the passage cited in n. 29—of its essence deficient, or needy. The resemblance, traced in the same note, of rabbinic GH to the Greek virtue of *φιλανθρωπία* also finds reinforcement in the notion that God models GH; for philanthropy, too, is characteristic primarily of God (gods), and secondarily of people. See *TDNT* 9:107–12 (s.v. *φιλανθρωπία*); Daley, "Building a New City," 434–35.

⁴² Stories of Palestinian rabbis interacting in connection with weddings, sickness, and death are collected in Hezser, "Rabbis and Other Friends," 221–26. See also Hayim Lapin, "Rabbis and Cities: Some Aspects of the Rabbinic Movement in Its Graeco-Roman Environment," in *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture II* (ed. Peter Schäfer and Catherine Hezser; Tübingen: Mohr Siebeck, 2000) 68.

⁴³ For the latter notion see also *b. Soṭah* 14a.

With what GH did he occupy himself? He would take care of the bride and cause her to rejoice, and he would accompany the dead, and would give a coin to the poor person, and would pray thrice per day, and his prayer would be favorably received, as it says, “When Daniel learned that it had been put in writing, he went to his house, in whose upper chamber he had had windows made facing Jerusalem, and three times a day he knelt down, prayed, and made confession to his God, as he had always done.” (Dan 6:11, NJPS).

This exegesis likely depends on an idiosyncratic rendering of the last part of the proof-text. The word **וּמָוֹדָה** (NJPS: “and made confession”) is taken to refer not to the act of prayer—after all (so the rabbinic interpreter would have supposed), the verse conveys sufficiently clearly through the word **וּמִצְלָה** that Daniel prayed—but to God’s response. The shade of meaning proper for the context is therefore not confession but concession, or consent.⁴⁴ Likewise, **קִדְם** (NJPS: “to”; literally “before, in the presence”) becomes an indirect means of predicating agency, as in Dan 6:27: **שִׁים טַעַם מִן קִדְמוֹ** (“I hereby give an order,” NJPS).⁴⁵ The next clause explains why God “consented to” Daniel’s prayer: “because”—so **כָּל קִבְלָה דִּי** often functions elsewhere—“he had done before this”; that is, because Daniel had done kindness before he prayed.⁴⁶ For our purposes, what is important is that, together with adornment of brides and accompanying the dead (standard forms of GH in the sources that we have surveyed above), Daniel counts among his deeds the provision of money to the poor. Likewise, *b. ‘Abod. Zar.* 17a can claim that R. Ḥaninah b. Teradion occupied himself with GH insofar as he served in the capacity of distributor of charity.⁴⁷

But such blurrings of GH and charity in fact merely take *t. Pe’ah* 4:19 a step further, for even as the latter pericope categorically distinguishes GH and charity, it implicitly assumes a fundamental underlying similarity.⁴⁸ Reflecting on the rabbinic texts surveyed above, which simultaneously center GH around reciprocal

⁴⁴ For **וּמָוֹדָה** with the sense of consent or agreement in rabbinic Hebrew see, e.g., *m. ‘Ed.* 2:6.

⁴⁵ On this **קִדְם** see most recently Jan Joosten, “L’araméen de Qumran entre l’araméen d’empire et les Targumim: L’emploi de la préposition <<devant>> pour exprimer le respect dû au roi et à Dieu,” in *Aramaica Qumranica: Proceedings of the Conference on the Aramaic Texts from Qumran in Aix-en-Provence, 30 June – 2 July 2008* (ed. Katell Bertholet and Daniel Stökl Ben Ezra; Leiden: Brill, 2010) 84, 86.

⁴⁶ For a similar notion, that one who performs **מִצְוֹת** is as one who prays before God—with the implication, in light of the proof-text, from Job 22:28, that God responds to the “prayer”—see *t. Ma’aš. Š.* 5:24.

⁴⁷ See also, e.g., *y. Pe’ah* 8:8 (21b) (= *y. Šeqal.* 5:4 [49b]), where R. Eliezar b. Yaakov’s efforts to solicit charity on behalf of a blind man win him praise as a bestower of beneficence (MS Leiden: **דָּרְכָן שֶׁל נוֹמְלֵי חֲסִדִּים לְרוֹץ אַחֵר דְּלִים**), and *b. Šabb.* 104a, where it is observed that bestowers of beneficence customarily pursue the poor (MS Munich 95: **דְּרִיבְנֵי שֶׁל נוֹמְלֵי חֲסִדִּים לְרוֹץ אַחֵר דְּלִים**).

⁴⁸ In light of the above discussion of various forms of GH, we may also observe the same continuity between GH and charity in the following Tosefta passage (*t. Giṭ* 3:13): “In a city that contains Israelites and gentiles, the *parnases* collect from Israelites and gentiles, on account of ‘ways of peace’ (**דְּרִיבְנֵי שְׁלוֹם**). They support the gentile poor and the Israelite poor, on account of ‘ways of peace.’ They eulogize and bury the gentile dead, on account of ‘ways of peace.’ They comfort gentile

exchange and situate it next to, or even superimpose it upon, charity, we may suggest, in sum, that the category aims—I speak in teleological terms, or in terms of the category’s rhetorical force, but it is difficult to suppose that the authors of these texts were blind to their effect—at blunting the elements of gift and hierarchy that arise around reciprocal exchange. GH as a category is unlike charity but like it. It encompasses ordinary social transfers, comparable though not identical to *שושבינות*, and also benevolent acts for which God himself serves as model. The category inches the machinery of exchange away from the orbit of patronage and toward the orbit of charity, so that reciprocation no longer becomes the engine, or at least the sole engine, of benefaction.⁴⁹

The double facing of GH, toward both exchange and charity, is arguably reflected in the category’s presence in both of the lists with which tractate *Pe’ah* in the Mishnah begins. The first list identifies things that have no “measure,” or upper limit: the corner of the field (designated for the poor), first fruits (for priests), pilgrimage offerings, GH, and Torah study. The second list, comprised of things that benefit one both in this world and the next, includes: honoring one’s father and mother, GH, making peace between two people, and, the equivalent of all of them together, Torah study. If Torah study—unique not only because the second list characterizes it as the equivalent of all the other items therein, but also because it is the only activity on either list that is not constitutively interpersonal—may be bracketed, the only item that occurs in both lists is GH. The first list centers on recipients who do not reciprocate: the poor and priests.⁵⁰ The second list addresses interactive social contexts: children and parents, and conflicting parties. GH operates in both contexts, and thus, rhetorically, binds the two contexts together.⁵¹

mourners, on account of ‘ways of peace.’” The Yerushalmi parallel, y. *Demai* 4:4 (21a) = y. *Abod. Zar.* 1:3 (39c), omits the eulogizing but adds visiting the gentile sick and tending to lost vessels.

⁴⁹ See also *t. Pe’ah* 4:18, where, according to Gardner’s persuasive analysis (“Giving to the Poor,” 190–92), the Tosefta (mis?)interprets the euergetism of Munbaz as charity, furnished in the hope not of social recognition and reciprocation in this world, but of reward from God in the next. I am arguing that the rhetoric of GH in rabbinic (especially Palestinian, especially tannaitic) literature aims, in more systematic fashion, at an analogous deconstruction of the boundary between euergetism and charity. See also Sir 7:32–35.

⁵⁰ On the connection between priests and the poor in Second Temple and rabbinic texts see Tzvi Novick, “Blessings over *Mišvor*: The Origins of a Category,” *HUCA* (forthcoming); Gardner, “Giving to the Poor,” 19 (on *m. Pe’ah* 1:1 itself), 47.

⁵¹ Susan Sorek’s book, *Remembered for Good: A Jewish Benefaction System in Ancient Palestine* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2010), which appeared after I completed this essay, argues that Jews in late antiquity developed a benefaction system that resembled Mediterranean euergetism but differed in making God the sole patron, and thus limiting dependence on benefactors. The “motivational ideology” of this benefaction system was, Sorek claims, *חסד*. To support the last claim, Sorek examines the usage of the word *חסד* in the Hebrew Bible; its translation equivalents in the Septuagint; the usage of such translation equivalents in other Greek Jewish sources, especially Josephus; and, on occasion, rabbinic sources. While Sorek’s use of rabbinic sources is very partial and methodologically problematic, the analysis in this essay dovetails with her findings. For additional discussion of the rendering of *חסד* in the Septuagint, see Jan Joosten, “*חסד* ‘bienveillance’ et ΕΛΕΟΣ ‘pitié’: réflexions sur une équivalence lexicale dans la Septante,” in “*Car c’est l’amour*

To appreciate the extent to which GH positions itself to do this rhetorical work, let us consider two alternative and roughly contemporaneous conceptualizations of beneficence. The first occurs in Jesus' directive to a Pharisee leader with whom he is dining, according to Luke 14:12–14 (RSV).

When you give a dinner or a banquet, do not invite your friends or your brothers or your kinsmen or rich neighbors, lest they also invite you in return, and you be repaid. But when you give a feast, invite the poor, the maimed, the lame, the blind, and you will be blessed, because they cannot repay you. You will be repaid at the resurrection of the just.⁵²

The Pharisee is instructed to invite only those who cannot repay him. Rabbinic GH is not so radical: It extends, according to *t. Pe'ah* 4:19, to the wealthy as much as to the poor. If Luke's Jesus rejects the ordinary forms of social reciprocity, GH instead presses it, even in its most typical form, into the divine economy. When Abbaye explains the aforementioned *baraita*, according to which visiting the sick has no measure, to mean that the great should visit even the commoner (אפילו גדול) (אצל קטן) (*b. Ned.* 39b), he accurately conveys, if not the intended meaning of the tannaitic statement, then the basic rhetorical aim of the general category. It encompasses the radical vision of Luke 14:12–14, but only as an endpoint (אפילו "even"), not to the exclusion of the ordinary patronage mechanisms.

The second useful comparison is to a category in rabbinic literature that is in many ways co-referential with GH: "good deeds"—in Hebrew מעשה הטוב (thus in some tannaitic and amoraic texts) or מעשים טובים (thus primarily in amoraic literature).⁵³ If R. Eleazar of Modiin, in the tannaitic passage quoted above (*Mek. R. Ish. Yitro* 2 [Horovitz-Rabin, ed., 198]), reads the clauses of Exod 18:20 to refer to various forms of GH, R. Joshua, cited just prior, takes them to refer to Torah (i.e., study, and good deeds). The category of good deeds commonly pairs with study.⁵⁴

qui me plait, non le sacrifice": recherches sur *Ósee* 6:6 et son interprétation juive et chrétienne (ed. Eberhard Bons; Leiden: Brill, 2004) 25–42. I thank Gary Anderson for the latter reference.

⁵² On patronage in Luke-Acts see Halvor Moxnes, "Patron-Client Relations and the New Community in Luke-Acts," in *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation* (ed. Jerome H. Neyrey; Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991) 241–68.

⁵³ See also the interchange between the plural (ἔργα ἀγαθὰ) and the singular (ἔργον ἀγαθόν) in the semantically equivalent (and possibly genetically related) Greek phrase, found in Acts 9:36 (where it pairs with charity) and numerous times in the Pauline and Deutero-Pauline epistles (Rom 2:7; 13:31; 2 Cor 9:8; Eph 2:10; Phil 1:6; Col 1:10; 1 Tim 2:10; 5:10; 2 Tim 2:21; 3:17; Titus 1:16; 3:1).

⁵⁴ Shimon Sharvit, *Language and Style of Tractate Avot through the Ages* (Beer-Sheva: Ben-Gurion University of the Negev, 2006) 75–76. See, e.g., *m. 'Abot* 3:11; *t. Soṭah* 7:21 (Lieberman, ed., 3:200); *y. Ber.* 4:2 (7d) (in this case with "knowledge" rather than study). Note likewise the famous debate on the relative merits of study (תלמוד or הלמוד) and deed (מעשה, which might be taken as a metonym for מעשה הטוב; see the exegesis of Dan 6:11 above for the interpretation of עבר, "he did," the Aramaic equivalent of Heb. עשה, as signaling the doing specifically of benevolent deeds; and the interchange of "works" and "good works" in Eph 2:9–10 and elsewhere), on which see Marc Hirshman, *The Stabilization of Rabbinic Culture, 100 C.E.–350 C.E.: Texts on Education and Their Late Antique Context* (New York City: Oxford University Press, 2009) 32–39.

Because it carries no overtones of reciprocation, it easily stands for the field of praiseworthy conduct as a whole. GH cannot so easily fill this role, because it remains bound up with the dynamic of reciprocation.⁵⁵ But its participation in this dynamic allows GH to do the rhetorical work of bridging between the economy of reciprocal exchange and the economy of charity.

■ Conclusion

Both oppositions analyzed in this essay address the relationship between reciprocal exchange and charity. The first case, involving *משלוח מנות* and *מתנות לאביונים*, accepts the categorical distinction between these transfer structures, and suggests that in contexts like Purim that highlight this distinction, the presence of charity as an alternative to reciprocity amplifies what Seth Schwartz has identified as the anti-solidarity dimension of exchange. The second opposition, between GH and charity, gestures in the opposite direction. The category of GH suppresses the solidarity-fracturing consequences of reciprocal exchange by bringing it into relation, *as* exchange, with charity. If Jesus, on Luke's report, would reject reciprocal exchange outright, and if the category of *מעשים טובים* altogether ignores the dynamic of reciprocation that in practice drives many of the behaviors it encompasses, GH represents a more measured approach that acknowledges but simultaneously suppresses the engines of patronage and indebtedness. The project of being Jewish in a Mediterranean society inspired not only institutional responses to the problem of reciprocity, but also, as in the case of GH, rhetorical ones.

⁵⁵ GH does pair with Torah in the Bavli (e.g., *b. Ber.* 5a; *b. Yebam.* 105a; *b. B. Qam.* 17a). This innovation—whose roots may lie, in part, in the lists in *m. Pe'ah* 1:1, where GH and Torah occur in succession—reflects the further blurring of GH and charity in amoraic literature, as observed above. Thus diluted of the element of reciprocation, GH can stand for the full gamut of praiseworthy conduct.