

לתולדות הברכות לפני האכילה בספרות חז"ל

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת

מאיר ליכטנשטיין

המחלקה לתלמוד

הוגש לסנט של אוניברסיטת בר-אילן

שבט, תשע"ז

רמת גן

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של

פרופ' לייב מוסקוביץ

מן המחלקה לתלמוד של אוניברסיטת בר-אילן

שלמי תודה

ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה.

עבודה זו נובעת מכוחם של רבים, וזאת זכות נעימה להודות להם בפתח העבודה.

תודה מעומק הלב למנחה העבודה, מורי פרופ' לייב מוסקוביץ, שהנחה אותי במסירות ובסבלנות אין קץ עד שזכינו יחד לברך על המוגמר. חלק מהרעיונות בעבודה נבטו בשיעורים שהעברתי על פרק "כיצד מברכין" בישיבת הקיבוץ הדתי בעין צורים ובישיבת ההסדר בעתניאל. פרופ' מוסקוביץ הוא שסייע לאותם נבטים לחנוט ולהפוך לפירות בשלים באמצעות מחקר מדעי מדוקדק. הוא לא ויתר לי במלאכת ההנחיה על קוצו של יו"ד; תיקן שוב ושוב טיוטות של פרקי העבודה, ולא אישר אותם עד שהניחו את דעתו הן מבחינת התוכן והן מבחינת ניסוח הדברים. אני מאחל לו שנים רבות של מחקר והוראה מתוך שמחה ובריאות.

הרעיון בבסיס העבודה אודות קדמות הברכות על לחם ויין עלה בשיחות עם ידידי ד"ר מנחם כ"ץ, בישיבת הקיבוץ הדתי בעין צורים. אני מודה לו על הרעיון הראשוני שהוא העלה בפניי שזכה במחקר זה לביסוס ולפיתוח ועל ידידות רבת שנים של שיחות בתורה ובחכמה. מחקר הברכות לפני האכילה נושק למחקר תחומים נוספים, וזכיתי להיוועץ במומחים מתחומים שונים שנענו לי בנפש חפצה. בענייני לשון התייעצתי עם ידידי הרב ד"ר חנוך גמליאל, ד"ר דורון יעקב וחנן אריאל; בתחום מחקר האוכל התייעצתי עם ד"ר סוזן ויינגרטן וד"ר טובה דיקשטיין. תודתי נתונה לכולם.

תודה מיוחדת לגב' רבקה דגן, שריכזה את המחלקה לתלמוד בבר אילן כשהתחלתי את המחקר. רבקה סייעה לי בעצה טובה מתוך אכפתיות עמוקה וביעילות מפליאה לאורך כל תקופת הכתיבה. עם זאת לא גמלאות אני מאחל לה הרבה נחת ושמחה בכל מעשי ידיה.

אם אין קמח אין תורה. אני שמח להודות לגופים שתמכו בי במהלך שנות הכתיבה ואפשרו לי בכך להתפנות לכתיבת מחקר באמצע החיים. אני מודה לנשיא האוניברסיטה, לראש מערך הנשיא מר מוטי משען, לרקטור ולדיקן שזיכו אותי במהלך ארבע שנות כתיבת המחקר במלגת הנשיא והדיקן לדוקטורנטים מצטיינים. אני מודה למר דוב כהנא על המלגה הנדיבה שהעניק לי במסגרת מלגת הנשיא לזכר רעייתו מרת אסתר גולדה כהנא ע"ה. אני מודה לד"ר מרדכי וד"ר מוניקה כ"ץ שהעניקו לי את מלגת שופר בשנת תשע"ו. תודה למשפחת גספר שהעניקה לי את מלגת גספר בשנת תשע"ד. תודה למשרד החינוך שזיכה אותי בשנים תשע"ד-תשע"ה במענק שעות במסגרת מקום עבודתי בחוג לתושבע"פ במכללת הרצוג להכשרת מורים ליד ישיבת הר עציון. תודתי העמוקה נתונה לכולם.

אחרונים חביבים בני משפחתי האהובים והיקרים.

אני מזכיר באהבה ובגעגוע עמוק את אבי מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין ז"ל שהסתלק לבית עולמו בשם טוב באמצע כתיבת המחקר, ולא זכיתי לפרוס לפניו את מסקנות המחקר. דיוקנו נראית לי בחלון מדי יום, ואף בעבודה זו משוקעים פירות מתורתו שלמדתי ממנו במשך שנים רבות. אני מודה לקב"ה על כך שזכיתי לסיים את העבודה כשתבל"א אמי מורתי ד"ר טובה ליכטנשטיין לצידי. אני מודה לה על היותה משענת עבורי ועבור כל בני ביתי, ומאחל לה עוד שנים רבות של בריאות ונחת מכל בני המשפחה. אני מעלה באהבה את זכרם של הסבים והסבתות שלי, מו"ר הרב יוסף דוב הלוי וטוניה סולובייצ'יק, ד"ר יחיאל ובלומה ליכטנשטיין, זכר כולם לברכה, שהחשיבו מאד השכלה גבוהה, ואני בטוח שהם היו רווים נחת מכך שנכד שלהם מוכתר בתואר ד"ר. במהלך כל שנות הכתיבה, בהם ימים רבים של מחקר וכתיבה לבדי, הייתי עטוף תמיד באהבתם של רעייתי אהובתי מיכל, אשת בריתי עלי ארץ ושל ילדינו האהובים. אהבתי וברכתי שלוחה לכם.

מעל הכל, תודה לנותן התורה ששם חלקי בין יושבי בית המדרש, והעניק לי שכל ובינה להגות בתורתו.

גַּל עֵינֵי וְאַבִּיטָה נִפְלְאוֹת מִתּוֹרָתְךָ.

תוכן העניינים

א	תקציר עברי
1	פרק ראשון – מבוא
5	פרק שני – ברכות לפני האכילה בעת העתיקה
43	פרק שלישי – ברכות לפני האכילה בספרות התנאים
86	פרק רביעי – ברכות לפני האכילה בסוגיות התלמודים
211	פרק חמישי – דיני קדימה
241	פרק שישי – ברכה לאחריה
267	פרק שביעי – סיכום
281	ביבליוגרפיה
i	תקציר אנגלי

תוכן עניינים מפורט

א	תקציר עברי.
1	1. מבוא.
1	1.1 – פתיחה.
1	1.2 – סקירת המחקר הקודם.
3	1.3 – שיטת המחקר.
5	2. ברכות לפני האכילה בעת העתיקה.
5	2.1 – פתיחה.
5	2.2 – ברכות לפני האכילה במקרא.
7	2.3 – ברכות לפני האכילה בספרות בית שני.
7	2.3.1 – פתיחה.
7	2.3.2 – מקורות מהספרות היהודית ההלניסטית.
7	2.3.2.1 – איגרת אריסטיאס.
8	2.3.2.2 – פילון האלכסנדרוני.
10	2.3.3 – יוסף בן מתתיהו.
11	2.3.4 – כתבי כת מדבר יהודה.
11	2.3.4.1 – סרך היחד ו' (1QS) וסרך העדה (1Q28a).
13	2.3.4.1.1 – סרך היחד ו' – 'להברך בראשית הלחם'.
16	2.3.4.1.2 – 'בראשית הלחם' – ביאור הבי'.
17	2.3.4.1.3 – 'בראשית הלחם' – ביאור המונח 'ראשית'.
20	2.3.4.1.4 – מי מברך בתיאורי הסעודות במגילת הסרכים?
21	2.3.4.2 – סרך היחד י' שורות 13-15 (1QS).
23	2.3.4.3 – ברית דמשק (4Q271,2).
26	2.3.4.4 – מה תפקיד הכהנים?
28	2.3.5 – ברכות לפני האכילה בברית החדשה.
30	2.3.6 – חזונות הסיביליה.
31	2.3.7 – עדויות פנימיות מתוך ספרות חז"ל על תקופת בית שני.
33	2.3.8 – סיכום.
35	2.4 – נספח : מבט משווה לדתות אחרות.
35	2.4.1 – פתיחה.
35	2.4.2 – מבט פילולוגי-היסטורי : הסעודה היוונית-הרומית.
37	2.4.3 – מבט פנומנולוגי : לבירור היקפן וטיבן של ברכות לפני האכילה.
41	2.4.4 – סיכום.
43	3. ברכות לפני האכילה בספרות התנאים.
43	3.1 – פתיחה.
43	3.2 – מערכות הברכה התנאיות – משנה ותוספתא.
43	3.2.1 – מערך הברכות במשנה ברכות פרק ו'.

43	 3.2.1.1 – נוסח משנה ברכות פרק ו'.
44	 3.2.1.2 – ניתוח מבנה הפרק ומערכות הברכות בפרק.
49	 3.2.1.3 – מחלוקות רבי יהודה וחכמים.
51	 3.2.1.4 – הערות על מקומן של משניות במסגרת הפרק ועל מבנה הפרק...
60	 3.2.2 – מערך הברכות בתוספתא ברכות פרק ד'.
60	 3.2.2.1 – תוספתא ברכות פרק ד'.
62	 3.2.2.2 – ניתוח מבנה חטיבת הלכות ד-ז ומערך 'ברכות המינים'.
63	 3.2.2.3 – משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכה.
66	 3.2.2.4 – שיטת רבי יהודה במשנה ברכות ו' ובתוספתא ברכות ד'.
69	 3.3 – הדרשות התנאיות למקור החובה לברך לפני אכילה.
69	 3.3.1 – פתיחה.
69	 3.3.2 – דרשת ספרא קדושים, פרשה ג', ט.
71	 3.3.3 – דרשת המכילתא – מקור ל'ברכת המזון לפני'.
73	 3.3.4 – תוספתא ברכות ד', א.
75	 3.4 – מבית שני לספרות התנאים.
75	 3.4.1 – מהברכות בספרות בית שני לברכות בספרות התנאים.
77	 3.4.2 – גיבוש מערכות הברכות כתגובה לחורבן בית שני.
80	 3.5 – בירור טיבה של מערכת 'ברכות הפירות'.
80	 3.5.1 – מערכות הברכות לפני האכילה על רקע התפריט הריאלי.
83	 3.5.2 – הרקע המקראי של מטבעות הברכות לפני האכילה.
86	 4. ברכות לפני האכילה בסוגיות התלמודים.
86	 4.1 – חטיבה 1 – מערכות הברכה התנאיות בסוגיות התלמודים.
86	 4.1.1 – סוגיות הפתיחה לברכות פרק שישי – בבלי וירושלמי.
86	 4.1.1.1 – סוגיית הפתיחה לבבלי ברכות פרק שישי, לה, א – לה, ב.
99	 4.1.1.2 – סוגית הפתיחה לירושלמי ברכות פרק ו', ט ע"ד.
101	 4.1.1.3 – סיכום.
102	 4.1.2 – ברכת היין והשמן – בבלי וירושלמי.
102	 4.1.2.1 – סוגית בבלי ברכות לה, ב.
108	 4.1.2.2 – ירושלמי ברכות ו', א, י', א.
110	 4.1.3 – סיכום החטיבה.
111	 4.2 – חטיבה 2 – השפעת תהליכי עיבוד על ברכת הפירות.
111	 4.2.1 – פתיחה.
111	 4.2.2 – הברכה על קמח – בבלי ברכות לו, א.
114	 4.2.3 – סוגית שלקות – בבלי וירושלמי.
114	 4.2.3.1 – נוסח סוגית בבלי ברכות לח, ב – לט, א.
117	 4.2.3.2 – נוסח סוגית ירושלמי ברכות ו', א, י' ע"א.
118	 4.2.3.3 – הערות פתיחה לסוגית שלקות.

123	4.2.3.4 – עמדת אמוראי בבל בדור ראשון עד רביעי בשני התלמודים.....
127	4.2.3.5 – היחידה הארץ ישראלית בשם רבי יוחנן בשני התלמודים.....
132	4.2.3.6 – סיום סוגית הבבלי – יחידה ו' ויחידה ז'.....
134	4.2.4 – סוגית טרימא ודובשא דתמרי.....
134	4.2.4.1 – נוסח סוגית בבלי ברכות לח, א.....
134	4.2.4.2 – פתיחה לסוגיה.....
135	4.2.4.3 – טרימא.....
136	4.2.4.4 – דובשא דתמרי.....
139	4.2.4.5 – טרימא ודובשא דתמרי בירושלמי ברכות.....
140	4.2.5 – סיכום החטיבה.....
145	4.3 – חטיבה 3 – סוגיות 'ברכות הפירות' – הגדרת פרי.....
145	4.3.1 – פתיחה.....
145	4.3.2 – סוגית קורא בבלי וירושלמי.....
148	4.3.3 – סוגית צלף בבלי ברכות לו, א – לו, ב.....
152	4.3.4 – סוגית פלפלי בבלי ברכות לו, ב.....
154	4.3.5 – הגדרת פרי העץ ופרי האדמה – סוגית בבלי ברכות מ, א.....
155	4.3.6 – סיכום החטיבה.....
157	4.4 – חטיבה 4 – ברכת 'בורא מיני מזונות'.....
157	4.4.1 – פתיחה – ברכת 'בורא מיני מזונות' בספרות התנאים ובתלמודים...
159	4.4.2 – ברכת האורז בסוגיות שני התלמודים.....
159	4.4.2.1 – סוגית אורז בבלי ברכות לו, א.....
166	4.4.2.2 – ברכת האורז בסוגית ירושלמי ברכות ו', א, י ע"ב.....
170	4.4.3 – ברכת 'בורא מיני מזונות' על דגן מעובד שאינו לחם.....
170	4.4.3.1 – פתיחה – על ככר ועל פרוסות.....
171	4.4.3.2 – פרוסות קיימות בירושלמי ברכות ו', א.....
173	4.4.3.3 – סוגית חביצא – בבלי ברכות לו, ב.....
176	4.4.3.4 – סוגית טרוקנין וטריתא – בבלי ברכות לו, ב.....
188	4.4.3.5 – 'פת הבאה בכיסנין'.....
198	4.4.3.6 – סיכום סוגיות בורא מיני מזונות.....
200	4.5 – חטיבה 5 – ברכת הלחם.....
200	4.5.1 – מטבע הברכה של ברכת המוציא – המוציא או מוציא?.....
200	4.5.1.1 – נוסח סוגית ירושלמי ברכות ו', א, י ע"א.....
200	4.5.1.2 – נוסח סוגית בבלי ברכות לח א.....
201	4.5.1.3 – פתיחה.....
201	4.5.1.4 – מהלך סוגית הירושלמי.....
205	4.5.1.5 – מהלך סוגית הבבלי.....
211	5. דיני קדימה.....

211	 5.1 – דיני קדימה ב'ברכות הפירות'.
211	 5.1.1 – מקורות תנאיים – משנה ותוספתא.
213	 5.1.2 – דיני קדימה ב'ברכות הפירות' בסוגיות התלמודים.
213	 5.1.2.1 – נוסח סוגית ירושלמי ברכות ו, ד, י ע"ג.
214	 5.1.2.2 – נוסח סוגית בבלי ברכות מא, א.
215	 5.1.2.3 – פתיחה לסוגיות התלמודים.
215	 5.1.2.4 – צמצום המחלוקת בסוגית הירושלמי.
218	 5.1.2.5 – צמצום המחלוקת בסוגית הבבלי.
219	 5.1.2.6 – מעתק בסוגיות התלמודים.
222	 5.2 – דיני קדימה בברכת הפת.
222	 5.2.1 – תוספתא ברכות פרק ד הלכה טו.
222	 5.2.2 – נוסח סוגית ירושלמי ברכות ו, א, י ע"ב.
223	 5.2.3 – נוסח סוגית בבלי ברכות לט, א-ב.
224	 5.2.4 – דיני קדימה בברכת הפת במקורות א"י.
226	 5.2.5 – דיני קדימה בברכת הפת בבבלי ברכות לט.
231	 5.3 – עיקר וטפל.
231	 5.3.1 – מהו עיקר ומהו טפל?
234	 5.3.2 – עיקר וטפל בתערובת.
235	 5.4 – דברים הבאים בסעודה.
235	 5.4.1 – משנה ברכות ו', ה.
236	 5.4.2 – דברים הבאים בסעודה בסוגית הבבלי.
241	 6. ברכה לאחריה.
241	 6.1 – ברכת הפירות לאחריה.
241	 6.1.1 – משנה ותוספתא.
242	 6.1.2 – שיטות התנאים בספרות התנאים.
244	 6.1.3 – ברכה אחרונה בתלמודים.
248	 6.1.4 – מ'ברכה אחת' ל'ברכה אחת מעין שלש'.
251	 6.1.5 – 'שלש ברכות' ו'ברכה אחת'.
253	 6.1.6 – המעתק מ'ברכה אחת' ל'ברכה אחת מעין שלש'.
256	 6.2 – ברכת 'בורא נפשות'.
256	 6.2.1 – פתיחה.
257	 6.2.2 – הברכה בספרות התנאים – ברכה ראשונה לפני שתיית מים.
258	 6.2.3 – הברכה בתלמוד הירושלמי.
259	 6.2.4 – הברכה בתלמוד הבבלי.
263	 6.3 – נספח - 'ברכה אחת' ו'ברכה אחת מעין שלש'.
263	 6.3.1 – 'ברכה אחת' בספרות התנאים.
263	 6.3.2 – 'ברכה אחת מעין שלש' בתלמודים.

267	 סיכום.....7.
267	 פתיחה.....7.1 –
267	7.2 – שורשים קדומים : מהברכות בספרות בית שני לברכות בספרות חז"ל....
270	7.3 – מטבעות הברכה בספרות חז"ל.....
270	7.3.1 – מטבעות הברכה במשנה ובתוספתא.....
272	7.3.2 – 'ברכות הפירות' ו'ברכות המינים' בסוגיות שני התלמודים.....
274	7.3.3 – שילוב מערכות ברכות שונות בסוגיות התלמודים.....
276	7.3.4 – הגברת השימוש בברכת 'שהכל'.....
277	7.3.5 – לקראת 'ברכות הנהנין'.....
277	7.3.6 – 'ברכות לפני אכילה' ו'ברכות הסעודה' בסוגיות שני התלמודים.....
278	7.4 – המקורות לחובה לברך לפני האכילה.....
279	7.5 – 'בורא נפשות'.....
280	7.6 – דברי סיום.....
281	 ביבליוגרפיה.....
i	 תקציר אנגלי.....

רשימת קיצורים

כתבי יד:

משנה ברכות:

ק = קויפמן בודפשט A50

ב = משנה זרעים עם פירוש הרמב"ם בערבית, ברלין 93

ז = קיימברידג' 470,1

ט = משנה דפוס קושטא (פיזרו?) רע"ו

מ = מינכן 95

ג₂₅ = T-S E 2,8

ג₉₇ = T-S F 1,111

תוספתא ברכות:

א = ערפורט 12 (Berlin - Staatsbibliothek Or. Fol. 1220)

ד = דפוס ראשון ונציה 1521

ו = וינה (Wien - Oesterreichische Nationalbibliothek Cod hebr. 20)

ירושלמי ברכות:

כתבי יד שלמים:

ל = לידן סקליגר 3 (Or. 4720)

ו₁₃₃ – וטיקן 133

קטעים מגניזת קהיר:

ג₁₁ = T-S F 17.23

ג₁₂ = T-S F 17.8

קטע מכריכה בגניזת אירופה:

ג₂₆ = Bologna, Archivio di Stato, 457

בבלי ברכות:

כתבי יד שלמים:

א = אוקספורד 366

מ = מינכן 95

פי = פירנצה II.1.7

פ = פריז 671

ס = דפוס סונצינו

ו = דפוס ונציה

קטעי גניזה:

JTS ENA 2068.26 = 1ג

JTS ENA 2068.33 = 2ג

JTS ENA 2068.34.4 = 3ג

T-S F2 (1) 90 = 4ג

T-S NS 329.414 = 5ג

T-S NS 329.576 = 6ג

T-S AS 94.218 = 7ג

Oxford - Bodl. heb. e. 76 (2861) 90-97 = 8ג

T-S F1 (1) 113 = 9ג

JTS ENA 2068.27 = 10ג

T-S NS 311.141; T-S NS 329.841-842 = 13ג

T-S AS 89.22 = 14ג

T-S AS 77.171 = 15ג

T-S AS 77.229; T-S AS 79.48; T-S AS 80.116; T-S AS 80.21 = 16ג

ENA 2068.17 = 17ג

T-S AS 77.233; T-S AS 77.204 = 18ג

T-S AS 86.5; T-S AS 86.173 = 19ג

JTS Rab. 2502 = 20ג

T-S F 1(1).113 = 21ג

T-S F(1).111 = 22ג

T-S NS 329.317 = 23ג

T-S AS 78.314 = 24ג

קיצורים ביבליוגרפיים:

BDB = *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. Francis Brown, Samuel R. Driver, Charles A. Briggs, Oxford, 1906

DJD = *Discoveries in the Judean Desert*, Oxford, 1955-1998

NIDOT = *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, Michigan, 1997

RPP = *Religion Past & Present*, Leiden and Boston, 2009

TDOT = *Theological Dictionary of the Old Testament*, eds. G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren, trans. John T. Willis, Michigan, 1977

תקציר

התופעה של ברכות לפני האכילה, המכונה כיום 'ברכות הנהנין', הינה תופעה ייחודית שעוצבה בספרות התנאים, ועברה גלגולים שונים בסוגיות שני התלמודים. אף שהיבטים שונים של התופעה כבר נדונו בספרות המחקר, עדיין הפרטים השונים טרם צורפו לכדי תמונה סינתטית, מה גם שרבים מן הפרטים הרלוונטיים טרם נתבררו כדבעי. לכן מחקר זה מבקש לחקור את התופעה של תולדות הברכות לפני האכילה בספרות חז"ל.

במקרא אין אזכור של ברכות הנאמרות לפני האכילה, למעט תיאור אחד מסופק של שמואל המברך את הזבח. העדויות הקדומות המתארות יהודים המברכים לפני אכילתם בספרות בית שני מוגבלות לברכות בסעודות, רובן סעודות מיוחדות רבות משתתפים באספות חגיגיות וכדומה, ומדובר באמירות שהן תפילה הנאמרת לפני סעודה או ברכות המברכות את הלחם עצמו ולא את הקב"ה בורא האוכל. לכן לא ניתן לקבל את הדעה הרווחת במחקר שכבר בתקופת בית שני יהודים בירכו לפני אכילת כל סוגי המאכלים, ולא ניתן אפוא לראות את הברכות לפני האכילה בספרות חז"ל כהמשך של הברכות המופיעות בספרות בית שני. אף בדתות משיקות לעולמם של חז"ל (כגון נצרות קדומה), יש מודלים של ברכות לפני אכילה, אבל רק בסעודות פולחניות/מיוחדות ולפני סעודה בלבד. מסתבר שחובת הברכה לפני כל אכילה בספרות התנאים גובשה בעקבות חורבן בית שני כחלק מהתופעה הכללית של העצמת הצורך להנכיח את תודעת השכינה בארץ.

משנה ברכות פרק ו' מביאה חמש מטבעות ברכה, ואלו מתחלקות לשלוש קבוצות שונות של ברכות – 'ברכות הסעודה' הנאמרות על לחם ועל יין, 'ברכות הפירות' (ברכות במטבע ברכה 'בורא פרי x') הנאמרות לפני אכילת פירות האילן והאדמה, וברכת 'שהכל' העצמאית הנאמרת לפני אכילת מאכל שאין גידולו מן הארץ. בתוספתא בברכות פרק ד' יש שיטה אחרת המתארת מטבעות ברכה מגוונים על אכילת מאכלים שאינם בסעודה – 'ברכות המינים' (ברכות במטבע ברכה 'בורא מיני x') אותן מברכים במקום שלשיטת המשנה מברכים במטבע 'ברכות הפירות'. שיטה זו מצויה באופן חלקי במשנה ברכות ו', א, בשיטת ר' יהודה שעל דשאים יש לברך 'בורא מיני דשאים'. ההבדלים בין שיטות הברכות אינן רק ביחס למטבע הברכה אלא מדובר במחלוקת רחבה אף ביחס לכללים הלכתיים בדיני הברכות. וכך לשיטת 'ברכות הפירות' יש מספר קבוע של מטבעות ברכה ואילו לשיטת 'ברכות המינים' משלבים את שם ה'מין' במטבע הברכה, וכך יש מספר רב יותר של ברכות; לשיטת 'ברכות הפירות' אין לתהליכי עיבוד כל השפעה על מטבע הברכה ואילו לשיטת 'ברכות המינים' תהליכי עיבוד עשויים ליצור 'מינים' חדשים שאת שמם משלבים במטבע הברכה; לשיטת 'ברכות המינים' יש דיני קדימה בברכות ויש להעדיף לברך על 'מין שבעה' ואילו לשיטת 'ברכות הפירות' מעמד כל הפירות שווה ואין כלל דיני קדימה; לשיטת 'ברכות הפירות' מברכים אף על 'מין קללה' ואילו לשיטת 'ברכות המינים' אין לברך על 'מין קללה'. נראה כי שתי השיטות התקיימו בו זמנית, ואין לראות את אחת מהן כהתפתחות מאוחרת יותר שנוצרה בעקבות חברתה.

החידוש החז"לי המחייב כל יחיד לברך לפני כל אכילה עוגן בדרשות שונות בספרות התנאים. קיימות כאן שתי תפיסות שהן שלוש אודות טיבן של הברכות לפני האכילה. יש

דרשות המצביעות על חובת ברכה לפני סעודה או מרכיבי סעודה מרכזיים, כמו לחם, ואילו דרשות תנאיות אחרות מצביעות על חובה לברך לפני כל אוכל, אם כי באופנים שונים – או כ'הילולים', כסוג של שבת, או כדבר ה'מתיר' את האוכל באכילה. סוגיות הפתיחה בשני התלמודים מציעות דרשות דומות, אך אינן מביאות דרשות העוסקות בחובת ברכה לפני סעודה, כנראה מפני שלדעתן יש להפריד בין החובה לברך לפני כל סוגי האכילה, ובין חובת הברכה לסעודות או ללחם כמרכיב המרכזי בסעודה.

מבין שתי מערכות הברכה התנאיות לפני אכילה, כל תלמוד מאמץ מערך ברכות שונה כמעריך הדומיננטי. וכך שעה שהתלמוד הבבלי משיח לפי תומו הוא מביא מטבעות ברכה של 'בורא פרי', ואילו התלמוד הירושלמי מביא מטבעות ברכה של 'בורא מיני'. כמו כן, בחינת ההבדלים הקיימים בין שיטות הלכתיות של סוגיות שני התלמודים ברכות פרק ו' מעלה שניתן לייחס אותן לאימוץ של מערכות ברכה שונות על ידי כל תלמוד. יחד עם זאת, אנחנו מוצאים בתוך כל תלמוד שילוב של ברכה מתוך המערך המשני בתוך המערך הדומיננטי, כגון 'בורא מיני מזונות' בתלמוד הבבלי ועוד.

תהליך בולט נוסף הקיים בסוגיות שני התלמודים נוגע להגברת השימוש בברכת 'שהכל' כברכה אף על גידולים מן הארץ בנסיבות מיוחדות. צירוף של שני התהליכים הנ"ל הוביל לכך שבצד 'ברכות הפירות', 'בורא פרי העץ' ו'בורא פרי האדמה', הבבלי מייחס מעמד מרכזי לברכת 'בורא מיני מזונות', והנפח של ברכת 'שהכל' גדל. וכך התעממה החלוקה של הברכות השונות לקבוצות שונות, ומתוך המסקנות של סוגיות התלמודים נזרע הזרע לתפיסת הברכות לפני האכילה כמעריך ברכות אחיד, המכונה בספרות הראשונים 'ברכות הנהנין'. קיימת עוד ברכה לפני האכילה המצריכה עיון מיוחד, ברכת 'בורא נפשות וחסרונן', המופיעה במשנה כברכה שמברך 'השותה מים לצמא' לשיטת ר' טרפון. מטבע הברכה – 'בורא נפשות' – המתייחסת לבריאת האדם הנהנה משתיית המים, חריגה בנוף הברכות לפני האכילה בספרות התנאים המתייחסות לבריאת האוכל הנאכל. מסתבר שלדעת ר' טרפון, המים נעדרי טעם וריח לא נכללו במסגרת הברכות הסטנדרטיות לפני האכילה, שמברכים על דברים שיש לאדם הנאה רגילה מהם. לכן מטבע הברכה לפני שתיים מים משקפת את העובדה ששתייתם מספקת חיסרון של האדם השותה – 'בורא נפשות וחסרונן'. בסוגיות שני התלמודים מצוי תהליך בו הברכה התנאית הקצרה 'בורא נפשות וחסרונן' עוברת גלגול ומשמשת כבסיס למטבע ברכה אחרונה ארוך 'בורא נפשות רבות' וכו'.

1. מבוא

1.1 – פתיחה

תיאורי האכילה המגוונים במקרא,¹ אינם כוללים תיאור של ברכות הנאמרות לפני האכילה מלבד אזכור אחד מסופק,² וברכות לפני האכילה נעדרות בתוך המגוון הרחב של תפילות וברכות שהמקרא משופע בהן.³ לאור זאת, היריעה הרחבה שמשנה ברכות פרק ו' פורסת בפנינו בדמות חמש מטבעות ברכה שיש לברך לפני האכילה ('המוציא', 'בורא פרי הגפן', 'בורא פרי העץ', 'בורא פרי האדמה', 'שהכל'), יחד עם מערכת כללים הלכתיים מפורטים עם חילוקי דינים שונים, עלולה ליצור את הרושם שמדובר בתופעה שלמעשה נוצרה יש מאין, ומעוררת שאלות אודות שורשי התופעה ואודות המתכונת בה היא עוצבה. מטרת מחקר זה היא לבחון את התהליכים שחלו בגיבוש מערכת הברכות הללו החל מהצגת הדברים בספרות התנאים, משנה ברכות פרק ו' ובמקבילתה בתוספתא ברכות פרק ד', עד לעיצובם בשני התלמודים.⁴

לשם כך, נבקש לענות על השאלות הבאות:

1. מה הזיקה בין הברכות לפני האכילה במקורות הקדומים, החל מהמקרא ובספרות בית שני – מקורות יהודים הלניסטיים, מקורות מקומראן ומהברית החדשה, לבין הברכות בספרות התנאים?
2. מהיכן התנאים למדו את החובה לברך לפני האכילה ומהיכן הם שאבו את מטבעות הברכה? האם יש בספרות התנאים שיטות שונות אודות מטבעות הברכות אותם יש לברך לפני האכילה, ואם כן, מה משמעותן?
3. מהם השינויים שחלו בברכות התנאיות אצל האמוראים והסתמא בשני התלמודים ומדוע נוצרו? האם ניתן להצביע על הבדלים שיטתיים בין השיטות ההלכתיות של שני התלמודים?

1.2 – סקירת המחקר הקודם

אף על פי שתולדות הברכות לפני האכילה לא נחקרו עד כה באופן שיטתי, מצאנו התייחסות להיבטים שונים של תולדות הברכות לפני האכילה במחקרים קודמים, הרוב במסגרת

¹ ראה: 'אכילה', אנציקלופדיה מקראית, א, עמ' 279-281.

² התיאור של שמואל המברך את הזבח (שמואל א', ט', יג), ונדון בטיבו ובזיקתו לתופעת הברכות לפני האכילה ב-2.2. §.

³ ראה: סולה, על תפילה במקרא; 'תפלה', אנציקלופדיה מקראית, ח, עמ' 896-922, ובספרות המצוינת בעמ' 921-922; מאק, תפילה ותפילות, עמ' 61-75.

⁴ דיני ברכות לפני האכילה המשיכו להתפתח גם בתקופה הבתר-תלמודית, אלא שהגבלנו את גבולות העבודה הנוכחית למחקר הברכות בספרות חז"ל.

פירושים מחקריים על חיבורים שונים בספרות חז"ל, בעיקר כאלה המוקדשים לביאור הקטעים הרלוונטיים במשנה, בתוספתא או בבבלי העוסקים בברכות לפני האכילה.⁵ מטבע הדברים, רוב הפירושים הללו עוסקים בשאלת תולדות הברכות אגב דיונים פרשניים נקודתיים במקורות רלוונטיים. ברם חיבור אחד ראוי לציון מיוחד, הלוא הוא הפירוש המקיף על דרך המחקר של משה בנוביץ לבבלי ברכות פרק כיצד מברכין. הפירוש של בנוביץ מקיף היבטים שונים של תולדות הברכות, כגון תהליכי שינוי במסגרת סוגיות התלמודים,⁶ והבדלים בין השיטות ההלכתיות של שני התלמודים.⁷ הפירוש משופע בתובנות רבות וחשובות, והוא תורם תרומה חשובה מאד לחקר הברכות לפני האכילה.⁸ עם זאת, הוא מתמקד בעיקר בפרשנות סוגיות הבבלי, וגם אצלו תיאור תהליכים מתולדות ההלכה נעשה אגב פרשנות הסוגיות. כך שפירושו של בנוביץ אינו מחקר מקיף ושיטתי של תולדות הברכות לפני האכילה בספרות חז"ל על רבדיה השונים, ולכן דיון שיטתי ומקיף בנושאים, כגון טיבן של הברכות בספרות בית שני וזיקתן לברכות בספרות התנאים או ניתוח רחב של הברכות בספרות התנאים, נעדר מן החיבור.⁹ יתר על כן, במקומות לא מעטים אנו סבורים שיש לפרש את המקורות, היחסים ביניהם, משמעותם והשתלשלותם באופן השונה מבנוביץ, ומטבע הדברים הבדלים אלה מובילים במקרים רבים למסקנות עקרוניות השונות מאלה של בנוביץ.¹⁰

⁵ הפירושים של שמואל וזאב ספראי ושל אברהם וולפיש למשנה ברכות פרק ו'; תוספתא כפשוטה לר"ש ליברמן בביאור הארוך לתוספתא ברכות פרק ד'; הפירושים של אברהם ווייס ושל משה בנוביץ לסוגיות בבלי ברכות פרק ו' (ראה עוד בפנים על הפירוש של בנוביץ).

⁶ ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 61-64, 91-95, 159-164, 480-485.

⁷ ראה: בנוביץ, שם, עמ' 83-84; 209-211; 267-274; 284-290; 309-313; 321-328; 363-357; 419-411; 462-467; 505-512; 561-567; 576-582; 617-620.

⁸ אני מודה למשה בנוביץ שנהג בי בעין טובה, העמיד לרשותי עותק של חיבורו בטרם פורסם, ואף עודדני לבצע את המחקר הנוכחי.

⁹ העדויות המתארות יהודים המברכים לפני אכילתם בספרות בית שני מוזכרות בקצרה אצל בנוביץ, שם, עמ' 64 הערה 10, ועמ' 550; ביחס לברכות בספרות התנאים, בנוביץ דן ביחס בין שיטת ר' יהודה במשנה ברכות ו', א, ובין שיטת ר' יהודה בתוספתא ברכות ד', ד, ראה: בנוביץ, שם, עמ' 177-179, אך אין אצלו דיון רחב המנתח את משנה ברכות פרק ו' או דיון מקיף על שיטת הברכות של תוספתא ברכות פרק ד'. העדר הדיון השיטתי על הברכות לפני האכילה בספרות בית שני ובספרות התנאים מביא לכך שאף הדיון הישיר בסוגיות התלמודים חסר את הפרספקטיבה המלאה לתיאור תהליכים מתולדות ההלכה.

¹⁰ לדוגמאות של מקומות בעבודה בהן ניתוחי הוביל למסקנות השונות מאלו של בנוביץ: ניתוח העדויות של יהודים המברכים לפני אכילתם בספרות בית שני, ראה § 2; השימוש במונח 'ברכות הנהנין' לתיאור הברכות לפני האכילה בספרות חז"ל, ראה § 3.1 ו-§ 3.4.1; פרשנות חלקים שונים של סוגית הפתיחה של בבלי ברכות פרק ו', ראה § 4.1.1.1; יחסם של שני התלמודים לשיטות השונות של ברכות הקיימות בספרות התנאים, והקשר שבין כך ובין שיטות התלמודים בדיון השפעת תהליכי עיבוד על מטבע הברכה, ראה § 4.2.5; טיבה של ברכת 'בורא מיני מזונות' בתוספתא ברכות ד', ו, ראה § 4.4.1; בירור טיבם של טרוקנין, טריאת וסופגנין, ראה § 4.4.3.4.2; הגדרת פת הבאה בכיסנין, ראה § 4.4.3.5.4; ניתוח התצורה של 'ברכות הפירות', ראה § 4.5.1.4; פרשנות משנה ברכות ו', ד, ראה § 5.1.1.3; השפעה זורואסטריית אפשרית בדיני ברכה אחרונה, ראה § 6.1.6.

בצד הדיון המקיף של בנוביץ, יש בספרות המחקר דיונים נקודתיים המלבנים זוויות שונות של תולדות הברכות עצמן,¹¹ כגון מחקרים העוסקים בפרשנות של מקורות שונים מתוך ספרות בית שני המתארים יהודים המברכים לפני אכילתם.¹² מחקרים אלו תורמים לפרשנות הנקודתית של אותם מקורות, אולם דומה שבחינת המסקנות שלהם מעלה שלא תמיד הדברים משכנעים, ולכן נאלצנו כאן לבחון את הדברים מחדש. בירור תולדות הברכות לפני האכילה בספרות חז"ל מצריך הבנת דרכי וסוגי האוכל הנפוצים בתקופת חז"ל. כאן נעזרנו אפוא במחקריהם של חוקרי הראליה, הן בעולם הקלסי והן בעולם היהודי בן הזמן, כדי לברר היבטים שונים הנוגעים לתחומים אלה, ובכללם עניינים כגון בירור טיבם של מאכלות מסוגים שונים. מנהגי הסעודה והתפריט היומי שנהג בתקופת המשנה.¹³

1.3 – שיטת המחקר

הסיפור הרחב של תולדות הברכות בספרות חז"ל יעלה מתוך העיון הפרטני במקורות השונים בכל רובד מספרות חז"ל, לאור בחינתם הכרונולוגית והגאוגרפית ותוך בחינת נוסחן, פרשנותן לפי פשוטן ובמקרה הצורך לאור בירור ריבודן הכרונולוגי והספרותי. מתוכן נסיק את המסקנות המתבקשות מבחינת תולדות ההלכה. הניתוח של כל מקור ייפתח בבדיקת עדי הנוסח השונים של המקור ועריכת השוואה ביניהם. העיון בחילופי הנוסח בעדי הנוסח השונים מחייב דיון במשמעות החילופים וניסיון להכריע איזה נוסח עיקרי ואיזה משני, במקום שהדבר ניתן (ובמקום שאכן מסתבר שאחד הנוסחים מקורי פחות מחברו) נבקש להכריע ביחס לאלו על סמך שיקולים פילולוגיים דוגמת העדפת הנוסח הקשה (lectio difficilior) וכדומה. אולם ברור שלא תמיד ניתן להכריע, ובמקומות אלו נציין לשיקולים השונים התומכים בכל אחד מהנוסחים השונים ובתמונה השונה העולה מעדי הנוסח השונים. בכדי לעקוב אחרי תהליכי ההשתלשלות של הברכות בתלמודים, הכרחי לתארך את הרבדים השונים בתוך הסוגיה התלמודית הארוגה, ולו רק בקווים רחבים וכלליים. לכן בכל סוגיה נפריד בין מימרות האמוראים ובין דברי סתם התלמוד. נמפה את זמנם של האמוראים השונים בסוגיה, ונציין את מקומם הגיאוגרפי, האם מדובר באמורא א"י או בבלי. לעומת יכולת התיארוך של הרובד האמוראי המפורש, תיארוך זמנו של רובד הסתמא בסוגיות

¹¹ בהקשר זה נציין שהמחקר הענף של חקר תולדות התפילה לא עסק כל כך במחקר הברכות לפני האכילה. ביטוי לכך יש ברשימה הביבליוגרפית של מאמרים בענייני תפילה של יוסף תבורי, שעקב מיעוט המחקר על ברכות לפני האכילה לא הקדיש סעיף מיוחד לרישום מאמרים על 'ברכות הנהנין'. ההפניות למעט המאמרים על ברכות לפני האכילה מובאות בסעיף כללי § 1.29 שכותרתו 'תפילות וברכות בהזדמנויות שונות'.

¹² ראה: קיסטר, על משמעויות טקסטואליות, עמ' 19-20; שמש, ראשית, עמ' 158-162; ורמן ושמש, לגלות נסתרות, עמ' 211-214.

¹³ ראה למשל: תוספתא כפשוטה לזרעים עמ' 58, 62-63, 65-66, 80 הערה 23; ספראי וספראי, פירוש למשנה ברכות, עמ' 10-27, 225-229, 236-237; בנוביץ, שם, עמ' 85, 105, 109, 123-124, 139, 154, 159, 169, 237, 239, 245, 255, 261, 308, 311, 370, 449, 574-576, 584.

הבבלי, נתון במחלוקת בין החוקרים.¹⁴ לפיכך לא ננקוט במחקר זה בעמדה קבועה מראש, אלא נבחן כל סוגיה לגופה, מה נראה מתוכה באשר למעמד הסתמא במסגרתה. פרשנות המקורות וניתוחם תביא בחשבון לא רק שיקולים טקסטואליים ופנים סוגייתיים (עריכתיים וכדומה), אלא גם בירור הראליה הרלוונטית בסוגיות שבהם הדברים יכולים לתרום להבנת המקורות או ההיבטים ההלכתיים העולים מהם, ולשם כך כאמור ניעזר במחקרים העוסקים באוכל במרחב הצר של חז"ל, בצד השימוש במחקרים העוסקים במחקר האוכל במרחב התרבות היווני-רומי בעת העתיקה.¹⁵ עדי הנוסח של המקורות המצוטטים בפרקי המחקר נבדקו לפי המהדורות המדעיות המקובלות של החיבורים,¹⁶ ובמקורות מסוימים אף בדקתי צילומים של כתבי יד של נוסח החיבורים.¹⁷ היות ולבבלי ברכות אין מהדורה מדעית במתכונת המקובלת, עיינתי במרשתת בתמונות ובהעתקות של כל עדי הנוסח השלמים ובקטעי הגניזה של בבלי ברכות פרק ו'.¹⁸ כדי להציג את חילופי הנוסח הרלוונטיים בצורה ברורה וממוקדת ככל האפשר, הדיון בכל מקור נפתח ב'מיני מהדורה מדעית' המציגה את נוסח המקור על פי עד נוסח משובח עם מדור הכולל חילופי נוסח משמעותיים העשויים לדעתי להשפיע על פרשנות המקור ועל המסקנות העולות מהעיון בו.¹⁹

¹⁴ לעיון בספרות העיקרית בנושא תיארוך הסתמא, ראה: הלבני, מקורות; פרידמן, סוגיות בחקר התלמוד הבבלי; פרידמן, תלמוד ערוך, עמ' 7-23; ברודי, על יחס הרמב"ם; ברודי, סתם התלמוד; ברודי, לתיארוך; ברודי, תרומת הירושלמי.

¹⁵ ראה: Cambridge World History of ; Weingarten, Food in Roman Palestine ; McGee, On Food and Cooking ; Garnsey, Food and Society ; Food

¹⁶ מקורות מכתבי כת מדבר יהודה נבדקו במהדורות החיבורים השונים בסדרת DJD ובמהדורת מגילות מדבר יהודה בההדרת אלישע קימרון, ובמהדורות מדעיות של חיבורים שונים שיצאו לאור ע"י חוקרים, כגון מהדורת סרך היחד בהוצאת צירלסוורת', ראה: The Dead Sea Scrolls: Rule of the Community ed. James H. Charlesworth. עדי הנוסח של משנה ברכות נבדקו במהדורת משנה זרעים עם שינויי נוסחאות בהוצאת מכון התלמוד הישראלי. עדי הנוסח של תוספתא ברכות נבדקו במהדורת תוספתא זרעים בההדרת ר"ש ליברמן. נוסח הירושלמי נבדק בתלמוד ירושלמי בהוצאת האקדמיה ללשון העברית. לפירוט ביבליוגרפי מלא של המהדורות ראה ברשימה הביבליוגרפית.

¹⁷ כגון במקום בו עלה מהמהדורות שיש חילוף משמעותי בין העדים, לא הסתפקתי בשחזור הנוסח מתוך מדור חילופי הנוסח, ובדקתי ישירות צילומים במרשתת.

¹⁸ באתר אוצר כתבי יד תלמודיים – <http://jnul.huji.ac.il/dl/talmud>; באתר מאגר עדי הנוסח של התלמוד הבבלי ע"ש סול ואולין הנקינד – www.lieberman-institute.com; באתר הכי גרסין – <https://bavli.genizah.org>.

¹⁹ נוסח המשנה יובא על פי כ"י קויפמן; נוסח התוספתא יובא על פי מהדורת התוספתא של ר"ש ליברמן; נוסח סוגיות הירושלמי יובא על פי נוסח הירושלמי בכ"י לייזן כפי שהוא נדפס במהדורת תלמוד ירושלמי בהוצאת האקדמיה ללשון העברית; נוסח סוגיות הבבלי יובא על פי ההעתקה שלו במילון ההיסטורי, שעיקרו העתקה של כ"י אוקספורד 366 עם הגהות קלות על פי עדי נוסח אחרים במקומות שהוא משובש בעליל.

2. ברכות לפני האכילה בעת העתיקה

2.1. – פתיחה

מערך מגובש של ברכות לפני האכילה עם כללים ברורים וניסוחים קבועים מוכר לנו בספרות היהודית רק מספרות חז"ל. עם זאת, חוקרים רבים הסיקו, על סמך מקורות מגוונים מספרות בית שני המתארים ברכות לפני אכילה, שלתופעת 'ברכות לפני האכילה' יש שורשים קדומים. לדעתם, כבר בתקופת בית שני יהודים בירכו לפני אכילת כל סוגי המאכלים.¹ בפרק זה אנתח את שלל העדויות הנ"ל ואבחן האם הברכות המתוארות במקורות אלו זהות לברכות המתוארות בספרות חז"ל, או האם מדובר בתופעה שונה.

2.2. – ברכות לפני האכילה במקרא

השורש המקראי של 'ברכות לפני האכילה', אם אכן ישנו כזה, לוטה בערפל. מערך 'ברכות לפני אכילה' דומה בכך למוסד ליטורגי הסמוך לו במשנה מסכת ברכות, והוא מוסד תפילות הקבע, הנעדר ציווי מקראי מפורש להתפלל מדי יום, אך המקרא משופע בתיאורים של יחידים המתפללים לבוראם. באופן דומה, אין במקרא צו מפורש לברך לפני האכילה, אך יש תיאור בודד בסיפור המקראי של שמואל המברך את הזבח: 'כַּבֵּאֲכָם הָעִיר כִּן תִּמְצָאוֹן אֹתוֹ בְּטָרִם יַעֲלֶה הַבִּמְתָּה לְאָכֹל כִּי לֹא יֵאָכֵל הָעֵם עַד בָּאוּ כִּי הוּא יִבְרַךְ הַזֶּבֶחַ אַחֲרֵי כֵן יֵאָכְלוּ הַקֹּרְאִים וְעֵתָה עָלוּ כִּי אֹתוֹ קְהִיֹּם תִּמְצָאוֹן אֹתוֹ' (שמואל א', ט', יג). ברם, בעוד שריבוי התיאורים של מתפללים מאפשר לנו לצרף את התיאורים השונים ולשרטט במידה מסוימת קווי מתאר של התפילה במקרא,² בדידותו של התיאור של שמואל המברך את הזבח מקשה לומר דבר ברור באשר לטיב הברכה המתוארת שם. לפיכך, חוקרים שונים נקטו גישות שונות באשר לטיב הברכה של שמואל והאם יש בה משום תקדים למערך 'ברכות לפני אכילה' בספרות חז"ל. סיעה של חוקרים סבורה שברכת שמואל את הזבח היא ברכה לקב"ה הנאמרת על הזבח. במסגרת סיעה זו, הוצעו הצעות שונות באשר לטיבה של ברכה זו. דוד הנשקה מציע שמדובר בברכת שבח לקב"ה על עצם קיום קדושת הקרבן, בדומה לקידוש השבת.³ חוקרים אחרים תיארו את הברכה כברכה הנאמרת לה' על בשר הזבח, ומציינים

¹ ראה: בנוביץ, ברכות לפני הסעודה; בנוביץ, ילך אצל חכם, עמ' 68-69; וינפלד, הליטורגיה בקומראן, עמ' 160-161; ליכט, מגילת הסרכים, עמ' 139 הערות לשו' 4-6, עמ' 270, הערה לשו' 21; אלבק, פירוש משנה זרעים, עמ' 10; רוזן-צבי, ברכות הראייה, עמ' 21 ובהערה 82. לעומתם, יש מעט חוקרים הסבורים שהחובה לברך התחדשה על ידי חז"ל לאחר חורבן בית שני, ראה: Bokser, 'Ma'al' and Blessings over Food, עמ' 558, 564; Leonhard, Blessings over Wine, עמ' 324-326.

² ראה: סולה, על תפילה במקרא; 'תפלה', אנציקלופדיה מקראית, ח, עמ' 896-922, ובספרות המצוינת בעמ' 921-922; מאק, תפילה ותפילות, עמ' 61-75.

³ ראה: הנשקה, ברכת המצוות, עמ' 51. יוסף שרברט מציע שהכוונה היא ששמואל ביקש מהקב"ה לברך את הסועדים או שהוא שיבח את הקב"ה, ראה: Scharbert, ברך, עמ' 293. ברם שרברט לא מפרט מה טיבה של ברכה זו.

לדמיון בינה לבין ברכה לפני אכילה המופיעה בספרות חז"ל.⁴ יחד עם זאת, בעלי סיעה זו מכירים בכך שאין להסיק מסקנות מרחיקות לכת מתיאור בודד, והם נבדלים איש מרעהו באשר למסקנה המדויקת שניתן להסיק מברכת שמואל. משה בנוביץ וברוך בוקסר ציינו שייתכן שיש כאן תקדים רק לברכה על זבח המוקרב על במה.⁵ בוקסר אף העיר שייתכן שברכת שמואל אמנם היתה ברכה לפני אכילה אלא שמדובר ב'נוהג של חסידות' לברך לפני האכילה, שאין בה בכדי ללמד על נורמה מחייבת באותה עת.⁶ הקו המסתמן בדבריו הוא שייתכן שנוהג קדום שהיה מוגבל להקשר מסוים או שנהג על ידי יחידים, הפך בספרות חז"ל לנורמה מחייבת לפני כל אכילה.

ויקטור אביגדור הורביץ טוען כנגד העמדה הנ"ל שהיא אינה הולמת את המבנה התחבירי של הפסוק. שכן, בלשון הכתוב, 'כִּי הוּא יְבָרֵךְ הַזֶּבֶחַ', המילה 'הזבח' משמשת מושא ישיר, ופירושה הפשוט הוא שהרואה מברך את הזבח עצמו.⁷ באופן זה, הפסוק מתורגם בתרגום השבעים *εὐλογεῖ τὴν θυσίαν* – 'יברך את הזבח'.⁸ מפאת ההופעה הבודדת של 'ברכת הזבח' במקרא, החוקרים נחלקו באשר לפשרה של ברכה זו. ב-BDB פירשו שמטרת הברכה היא לקדש את הזבח, וכך פירשו מספר חוקרים.⁹ כריסטופר מיטצ'ל ביסס הסבר זה על כך שבמספר הופעות במקרא השורש 'ברך' מופיע במשמעות של קידוש, כגון בבראשית ב', ג: 'וַיְבָרֶךְ אֱלֹקִים אֶת יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ', ממנו עולה שהשבת מתקדשת באמצעות ברכה.¹⁰ א' מורטון תיאר את הנביא כשליח הא-ל המרעיף ברכה בשמו על הזבח.¹¹ ויקטור אביגדור הורביץ טוען כנגד שיטות אלו שיש לתור אחרי הסבר שיסביר את ההופעה הבודדת במקרא של 'ברכת הזבח' דווקא בהקשר של סיפור שאול ההולך לנביא בכדי לשאלו על מקומן של האתונות האבודות. בנוסף, הוא טוען שלהסברים הנ"ל לא ברור מדוע 'ברכת הזבח' נאמרה על ידי הרואה ולא על ידי כהן. הורביץ מציע לראות את 'ברכת הזבח' הנאמרת על ידי הרואה כברכה המלווה את הזבח ככלי נבואי לחיזוי העתיד. לדעתו, יש לקשר את

⁴ ראה: קאסוטו, ערך 'ברכה', עמ' 356; ליכט, מגילת הסרכים, עמ' 140 הערה לשו' 4-6 (תחילת ההערה היא בעמ' 139); בנוביץ, ברכות לפני הסעודה, עמ' 82; Bokser, שם, עמ' 557.

⁵ ראה: בנוביץ, ברכות לפני הסעודה, עמ' 82 הערה 1; Bokser, שם. עמדה דומה משתקפת מדברי רש"י ורד"ק בפירושם לשמואל א', ט, יג, המפרשים שברכת הזבח היא ברכת 'אקב"ו' לאכול הזבח. לשיטתם, מדובר בברכת המצווה הנאמרת דווקא על זבח ולא בברכה הנאמרת לפני אכילה.

⁶ ראה: Bokser, שם, עמ' 557-558.

⁷ ראה: Hurowitz, Blessing the Sacrifice, עמ' 184. העמדה שמדובר בברכה לזבח עצמו ננקטה על ידי חוקרים רבים, ראה מיד בסמוך.

⁸ ראה: Brenton, The Septuagint, עמ' 366; Hurowitz, שם, עמ' 183.

⁹ ראה: BDB, ערך ברך עמ' 139, שכתבו: 'in consecrating a sacrifice'; קדרי, מילון, עמ' 127; סגל, ספרי שמואל, עמ' סט; Leonhard, שם, עמ' 316; McCarter, I Samuel, עמ' 177; Mitchell, The Meaning, עמ' 95.

¹⁰ ראה: Mitchell, שם, עמ' 95.

¹¹ ראה: Murtonen, The Use, עמ' 163; Mitchell, שם, עמ' 95, המציין לחוקרים נוספים האוחזים בעמדה דומה.

'ברכת הזבח' למושג extispicy, מוסד הרווח במזרח הקדום ובעולם הקלאסי, שפירושו נבואה המתבססת על בדיקת האברים הפנימיים של הזבח. הורביץ מצביע על דמיון בין המונח 'ברכת הזבח' לבין מונחים דומים באכדית והוא מביא נוסחאות של תפילות הנאמרות בשלבים שונים של ה-extispicy.¹² עמדה זו, המעוגנת בתרגום השבעים והרווחת במחקר, רואה את הברכה המתוארת בשמואל כברכה לזבח עצמו, ולפיה יש לשלול את הקשר בין 'ברכת הזבח' בה הנביא בירך את הזבח עצמו לבין מערך הברכות לפני האכילה בספרות חז"ל, בה האוכל מברך את הקב"ה.¹³

2.3. – ברכה לפני אכילה בספרות בית שני

2.3.1 – פתיחה

בעוד שבמקרא יש תיאור בודד של ברכה לפני אכילה, ברכות לפני האכילה מופיעות במגוון רחב של מקורות בספרות בית שני. ריבוי המקורות מאפשר לשרטט תמונה יותר מדויקת באשר לטיב הברכות לפני האכילה, ועדיין יש ספקות ואי בהירות באשר למסקנה באשר לטיב הברכות לפני האכילה בספרות בית שני. המקורות משתייכים לחטיבות מגוונות – מקורות מהספרות היהודית ההלניסטית, מקורות מכתבי כת מדבר יהודה ומהברית החדשה. בחטיבה זו אשרטט את התמונה העולה מתוך כל מקור בפני עצמו, ובעקבותיה את התמונה העולה מתוך מבט כללי על המקורות השונים.

2.3.2 – מקורות מהספרות היהודית ההלניסטית

2.3.2.1 – איגרת אריסטיאס

המקור הקדום ביותר הוא תיאור תפילה לפני אכילה באגרת אריסטיאס, שחברה במצרים ההלניסטית, והמתוארכת במחקר לסוף המאה השלישית או למאה השנייה לפני הספירה.¹⁴ אריסטיאס מתאר את הסעודה הנערכת בארמון המלך תלמי באלכסנדריה לכבוד חכמי היהודים, כאשר המלך מדגיש בפניהם, 'הכל יוכן לפי מנהגים'.¹⁵ בפסקאות קפד-קפד, אריסטיאס מתאר תפילה שנאמרה לפני האכילה:

¹² ראה: Hurowitz, Blessing the Sacrifice.

¹³ ראה: Hurowitz, שם, עמ' 184-185; Leonhard, שם, עמ' 316. אף שלטענת הורביץ שמדובר בברכה לזבח עצמו יש ביסוס בתרגום השבעים, עדיין אין להכריע כך בהחלטיות, משום שאין לשלול את האפשרות שמילת היחס 'על' נשמטה מהפסוק, וכי מדובר בברכה [על] הזבח.

¹⁴ החוקרים נחלקו באשר לזמן כתיבתה של האיגרת. יש המקדימים למאה השלישית לפני הספירה ויש המאחרים למאה השנייה לפני הספירה. לסקירת המחקר בנדון, ראה: רפפורט, אימתי נתחברה איגרת אריסטיאס.

¹⁵ אגרת אריסטיאס, פסקה קפא, מהדורת הרטום, עמ' 50. ראה גם פסקאות קפב-קפד. לתיאור הסעודה על ידי יוסף בן מתתיהו, ראה: קדמוניות היהודים, יב, סעיפים 94-100 (מהדורת שליט, חלק ג, עמ' 43).

ואחרי אשר הסבו צוה את דורותאוס לעשות לפי המנהגים הקיימים לכל הבאים אליו מארץ יהודה. לכן הרחיק את הכהנים, הכרוזות והמקריבים ושאר [אנשים],¹⁶ אשר נהגו לערוך את התפלות, וקרא לזקן הכהנים אשר באו אתנו, אלעזר, לערוך את התפלה. הוא קם ואמר בדרך ראוויה להזכר: א-ל ש-די ימלא אותך, המלך, מכל הטובות אשר ברא ויתן לך ולאשתך ולבניך ולאשר לבם כלבך [להנות]¹⁷ בהן תמיד כל ימי חייכם. אחרי אשר אמר את הדברים האלה, פרץ קול מחיאת כפים ותרועת שמחה גדולה לשעה ארוכה.¹⁸

ניתן את דעתנו לכך שאריסטיאס לא מתאר ברכה הנאמרת לפני האכילה ועל המזון אלא תפילה הנאמרת על ידי זקן הכהנים. עיקר תוכנה הוא שהקב"ה יברך את בעל הבית וישפיע עליו מטובו. כפי שהעיר הר"ש ליברמן, תפילה זו מזכירה לנו את ברכת בעל הבית בברכת המזון.¹⁹ אלא שהיא נאמרת לפני האכילה ואילו הברכה החז"לית לבעל הבית נאמרת לאחר הסעודה.²⁰

2.3.2.2 – פילון האלכסנדרוני

פילון האלכסנדרוני, בן המאה הראשונה לספירה, מתאר תפילה הנאמרת לפני סעודה, במסגרת תיאורו את משתה התיאראפויטים בחיבורו 'על חיי העיון'.²¹ פילון מנגיד בין משתאות הגויים למיניהם שהם משתאות הבל של הוללות ושכרות לבין משתה יום החמישים של התיאראפויטים.²² הוא מתאר תפילה הנישאת בפהם בתחילת המשתה:

¹⁶ '[אנשים]', הוא בסוגרים משום שהוא אינו מופיע במקור היווני אלא מדובר בתוספת של הרטום בתרגום שלו לעברית בכדי להנהיר את המשפט. במהדורה האנגלית של משה הדס, הוא מתרגם: 'and the others', ראה: Hadas, Aristas, עמ' 173.

¹⁷ ראה הערה קודמת, הדס מתרגם: 'and those like-minded with you', ראה: שם.

¹⁸ שם, פסקאות קפד-קפו, מהדורת הרטום, עמ' 51.

¹⁹ ראה: תוספתא כפשוטה זרעים, עמ' 105, לשורה 21. באשר לרציונל של תפילה על בעל הבית, נראה פשוט שהרקע לכך הוא שהאוכל מלחמו של אחר הרי הוא מחסר אותו, ולכן מן הראוי להתפלל עליו שהשפע ימשך על שולחנו.

²⁰ אריסטיאס מתאר מחיאות כפים ותרועת שמחה של הקהל לאחר סיום תפילת הכהן. נראה לי, שתגובת הקהל היא המשך לתפילת הכהן על בעל הסעודה, והן מהוות הבעת תודה למארח. תגובת הקהל מלמדת על כך, שעל אף שרק אחד מהמסובים מתפלל לפני האכילה, יש להחשיבה כתפילה הנאמרת בשם הסועדים כולם. במידת מה, יש דמיון בין תגובת הקהל לתפילת הכהן לבין המוסד החז"לי של עניית אמן אחרי ברכה, ראה: בבלי ברכות מז, א.

²¹ על התיאראפויטים ועל החיבור 'על חיי העיון' ראה: דניאל-נטף, מבוא ל'על חיי העיון', ובנסמן שם בהערות.

²² משתה הגויים מתואר בסעיפים 40-63, ומשתה התיאראפויטים מתואר בסעיפים 64-68, ראה: כתבי פילון האלכסנדרוני, א', עמ' 191-201.

הם נעמדים בשורה לפני מיטות הסעודה בזה אחר זה לפי הסדר, ונושאים את עיניהם ואת ידיהם השמימה... כך הם מתפללים לאלוקים שתיטב חגיגתם בעיניו ותתנהל כרצונו.²³

בדומה לאגרת אריסטיאס, פילון מתאר תפילה לפני הסעודה. ברם, מדובר בקבוצות שונות ומכאן נובעים ההבדלים בין התיאור שלו לבין זה שבאגרת אריסטיאס,²⁴ הן באשר לזהות המתפלל,²⁵ והן באשר לתוכן התפילה.²⁶ אריסטיאס מתאר סעודה בנוכחות זקן הכהנים המתארחים על שולחנו של המלך, והם התפללו על בעל הסעודה. לעומת זאת, פילון מתאר משתה בו הסועדים חיים בשיתוף ואוכלים אוכל פשוט משל עצמם, וממילא שאין מקום לתפילה על בעל הסעודה.²⁷ לעומת זאת, תפילה על קבלת הסעודה לפני הקב"ה תואמת את תודעת ההנגדה שפילון ציין בין משתה התיראפויטים לבין משתאות הגויים, ועיקר תוכנה שהמשתה שלהם לא ידמה למשתאות הגויים.²⁸ ייתכן שאווירת השיתוף בין התיראפויטים גם מסבירה את הנתון שכל הסועדים מברכים.²⁹ הצד השווה בין המקורות הוא ששניהם מתארים תפילות הנאמרות לפני סעודות מיוחדות, ואין להקיש מהם שהיה נוהג להתפלל או לברך לפני אכילת סעודה רגילה או על קיום נוהג של קבוצות אחרות לברך לפני

²³ 'על חיי העיון' סעיף 66 (שם, עמ' 197). על המחווה של פריסת כפיים בשעת תפילה במקרא ובספרות בית שני ועל היעלמותה מספרות חז"ל, ראה: ארליך, כל עצמותי, עמ' 110-113.

²⁴ אין לשלול את האפשרות שהמקורות אכן משקפים תפיסות שונות שהתקיימו במקומות שונים ובזמנים שונים באשר לפרטי התפילה שלפני הסעודה. אולם, היות ומדובר בסעודות השונות האחת מרעותה, מסתבר יותר לתלות את השוני באופי השונה של הקבוצות והסעודות.

²⁵ אריסטיאס מתאר תפילה הנאמרת על ידי זקן הכהנים והקהל מגיב באמצעות מחיאות כפיים, ואילו מתיאורו של פילון נראה שכל משתתפי הסעודה התפללו את התפילה.

²⁶ באגרת אריסטיאס תוכן התפילה הוא על רכושו של בעל הסעודה, ואילו אצל פילון התפילה היא על הסעודה עצמה שתתנהל בצורה שתמצא חן בעיני אלוהים.

²⁷ לתיאור התפריט של התיראפויטים, ראה ב'עלי חיי העיון' פסקה 37, 73, 81-82.

²⁸ בתחילת פסקה 66, פילון מתאר את נתינת האות לפני התפילה המשותפת על ידי אחד ה'תורנים' המארגן את הסועדים. נטף-דניאל מציינת במהדורתה עמ' 197 הערה 80, שיש חוקרים הסבורים שמדובר כאן בנשיאים. היא עצמה חולקת עליהם, בין היתר משום שהתפקיד שלהם הוא צנוע מאד, מעין סדרנים.

²⁹ על השיתוף, ראה את דברי פילון בפסקה 70-72, המתאר העדר של עבדים המגישים את הסעודה. עם זאת, פילון מתאר מעמד של נשיא היושב בראש הסעודה. הוא מתאר בפסקאות 75-80 את הנשיא המנהל את הסעודה והדורש לפני כולם ושר מזמור לאלוקים. עם זאת, בדומה לתיאור של התפילה הנישאת בפי כל הסועדים לפני הסעודה, הוא מתאר בפסקה 80 את כל הסועדים שרים מזמור לאלוקים, כל אחד מהם בתורו. כך, שכל הסועדים השתתפו בחלק הריטואלי של סעודת התיראפויטים, ונתון זה תואם את אופייה של הכת.

סעודתם.³⁰ בנוסף לשאלת היקף הסעודות שלפניהן נישאה התפילה, יש שוני מובהק בין תפילות אלו לבין מטבע הברכה החז"לי של הברכות לפני האכילה.³¹ נציין שהרעיון שאסור ליהנות מהעולם הזה השייך לקב"ה ללא שמודים לו, מצוי אצל פילון בחיבורו החוקים המיוחדים, ב', 175, ביחס למנחת העומר.³² פילון מבקש להסביר מדוע מקריבים את מנחת העומר מהשעורים על אף שהם פחותי ערך בדגנים, ולא מקריבים את המנחה מהחיטים המשובחות יותר. הוא מסביר שהיות והשעורים מבשילים ראשונים, היה חילול שמים לו היו מחכים להקרבת המנחה מהחיטים המבשילות מאוחר יותר, ונהנים מהשעורים מבלי להביא קודם הודיה כדת וכדין. לכן למרות נחיתותם של השעורים והיותם סוג מזון שני במעלה, התורה צוה להקריב מהם את מנחת העומר. ובכן הרעיון שאכילה מחייבת 'מתיר' מצויה כבר בדברי פילון, אלא שה'מתיר' הינו מנחת ראשית ולא ברכה לפני כל אכילה.³³

2.3.3 – יוסף בן מתתיהו

יוסף בן מתתיהו מתאר את סעודת האיסיים היומית, ובמסגרתה הוא מתאר תפילה של הכהן לפני האכילה:

והכהן מתפלל לפני אכלם, וקודם התפילה אסור עליהם לטעום דבר.³⁴

התיאור שלו דומה לזה המצוי במקורות היהודים ההלניסטים – תפילה הנאמרת לפני האוכל על ידי הכהן.³⁵ ברם, יוסף בן מתתיהו אינו מפרט את תוכנה וטיבה של תפילה זו. ואף כאן, מדובר ככל הנראה בתפילה כיתתית, ואין להקיש ממנה על קיום נוהג רווח של כלל הציבור היהודי באותה עת, לשאת תפילה לפני הסעודה.³⁶ עם זאת, יש כאן אצל יוספוס חידוש הדומה לחלק מן המקורות החז"ליים, שאסור לאכול לפני ה'תפילה'.

³⁰ ייתכן ורק סעודות מיוחדות זכו לתיאור, ולכן המידע אודות התפילה לפני הסעודה שרד רק ביחס אליהן. לכן, אינני קובע שלא היו תפילות לפני סעודות אחרות אלא מציין שאין להקיש מהעדויות על סעודות מיוחדות לסעודות רגילות, וכי לגביהן אין לנו תיעוד על תפילות שנאמרו לפניהן.

³¹ השאלה המתעוררת מכך שאריסטאס ופילון מזכירים תפילה לבדה ללא הזכרת ברכה הדומה לזו המופיעה בספרות חז"ל, היא מה ניתן ללמוד משתיקת המקורות על ברכה. האם ניתן להסיק שלפני אכילה נשאו תפילה בלבד אולם לא נהגו אז לברך ברכה, או שמא ברכה לא נזכרת מפני שלא היה צורך או עניין להזכיר אותה במסגרת האיגרת? קשה להכריע בדבר, אך אני סבור שהכף נוטה יותר לכך שבמידה והיה נהוג אז לברך, שהם היו מזכירים זאת.

³² ראה: פילון האלכסנדרוני, כתבים, ג', עמ' 57.

³³ ראה: Novick, Blessings, עמ' 78.

³⁴ תולדות מלחמת היהודים, ספר שני, ח, ה.

³⁵ למען הדיוק אסייג שהדמיון לפילון הוא חלקי – פילון מתאר תפילה הנאמרת לפני הסעודה אולם הוא לא מתאר אותה נאמרת על ידי כהן, ראה לעיל.

³⁶ לסקירה של ספרות המחקר הדנה באפשרות שיש זיקה בין האיסיים לבין התיאראפויטים, ראה: Taylor and Davies, The So-Called Therapeutae, עמ' 3 הערה 1. לשאלה זו יש השלכות באשר לזיקה שבין תיאור סעודת התיאראפויטים לבין תיאור סעודת האיסיים בכתבי יוסף בן מתתיהו.

2.3.4 – כתבי כת מדבר יהודה³⁷

בכתבי כת מדבר יהודה יש ארבעה מקורות המתארים ברכה לפני אכילה:

1. תיאור סעודת חבורת היחד בסרך היחד ו' (1QS).
2. תיאור סעודת מושב עצת היחד שלעתיד לבא בסרך העדה ב' (1Q28a).
3. שורה מתוך שיר המנון שבח בסרך היחד י' (1QS).
4. קטע הלכתי מתוך ברית דמשק (2, 4Q271).

בשונה מהמקורות שנדונו עד כה בהם מתוארת תפילה לפני אכילה, במקורות אלו, מדובר על ברכה הנאמרת לפני האכילה. השאלה המרכזית שאברר היא מה טיב הברכות המתוארות בהם.

2.3.4.1 – סרך היחד ו', שורות 4-5 (1QS)³⁸ וסרך העדה טור ב' שו' 17-21 (1Q28a)³⁹

במגילת הסרכים יש שני תיאורים של סעודות בהן הכהן מברך לפני אכילת לחם ושתיית יין. התיאור הראשון הוא של סעודת חבורת היחד בסרך היחד ו' (1QS), והתיאור השני הוא של סעודת מושב עצת היחד שלעתיד לבא בסרך העדה (1Q28a).⁴⁰ חוקרים עמדו על הדמיון והזיקה שבין שתי הסעודות שנערכו במתכונת דומה,⁴¹ ולכן מוטיב חוזר במספר מחקרים העוסקים בפרשנות המקורות הוא מידת ההתאמה בין תיאורי הברכות בשתי הסעודות.⁴² אני מדגיש שיש מקום לפער בין התיאורים, ואין להפריז בצורך להתאמה מלאה ביניהם.⁴³ ועם זאת, במקום בו יש כמה אפשרויות פרשנות בסרך היחד ו', נראה שיש לתת משקל למידת ההתאמה בינו לבין סרך העדה ב', כשיקול להעדפת אחד מבין הפירושים השונים.

³⁷ ההפניות לכתבי הכת ניתנות כאן לפי מגילות מדבר יהודה, מהדורת קימרון.

³⁸ על סרך היחד, ראה: שיפמן, ספר ברית דמשק, עמ' 285-290.

³⁹ על סרך העדה, ראה: שיפמן, ספר ברית דמשק, עמ' 290-292.

⁴⁰ על מושב עצת היחד שלעתיד, ראה: ליכט, מגילת הסרכים, עמ' 266-267.

⁴¹ יהודה שיפמן מציין שבני הכת ציפו שהקהילה המשיחית תהיה השתקפות של קהילת קומראן העכשווית, ולכן ניתן למצוא בכתבי הכת שהם ערכו טקסים שונים שהם ציפו שיתקיימו באחרית הימים. לכן, יש דמיון בין הסעודה המשיחית לעתיד לבוא לבין הסעודה של בני עדת היחד, שנערכו במתכונת דומה. ראה: שיפמן, הלכה, עמ' 300, 309.

⁴² לחוקרים שהשליכו מתיאור סעודה אחת על חברתה, ראה: ידן, מגילת המקדש, א', עמ' 113; שיפמן, שם; ליכט, מגילת הסרכים, עמ' 139 הערה לשו' 4-6 מציין שמסעודת מושב עצת היחד שלעתיד לבא אנחנו למדים שגם בסעודת עצת היחד בהווה שכל אחד מהסועדים בירך לפני האכילה. עם זאת, ליכט מציין להבדלים בין הסעודות, ותולה זאת בשוני שבהרכב הסועדים, ראה: שם, עמ' 266. לעומתם, בן ציון וכולדר מצביע על הפער בין תיאורי הסעודות באשר לישיבה ההיררכית והברכה על ידי כל הסועדים, וטוען שהם מתארים שלבים שונים של התפתחות ספרותית. לשיטתו, סרך היחד ו' מתאר שלב קדום, וסרך העדה מתאר שלב מפותח יותר. ראה: Wacholder, The New Damascus Document, עמ' 282, סעיף 3.2.2.9.3.3.5.

⁴³ שכן לא ניתן לשלול את עמדת וכולדר בהערה הקודמת.

במסגרת דיני החבורה של עצת היחד המובאים בסרך היחד טור ו', שורות 1-8,⁴⁴ מתואר בשורה 3 – 'ויחד יואכלו ויחד יברכו'.⁴⁵ בשורות 4-5 מתואר:

והיה כיא יערכו השולחן לאכול או התירוש לשתות הכוהן ישלח ידו לרשונה להברך בראשית הלחם והתירוש.⁴⁶

תיאור דומה של ברכה לפני סעודה, מופיע בתיאור מושב עצת היחד שלעתיד לבא בסרך העדה. הטקסט עצמו קרוע, ומהדירים שונים הציעו הצעות שונות להשלמת החסר:

	ליכט ⁴⁷	ברתלמי ⁴⁸	קימרון ⁴⁹
17	[ואם לשולחן יחד יועדו]	[ואם לשולחן יחד יועדו]	[ואם לשולחן יחד יועדו]
18	לשים לחם ותיירוש וערוך השולחן	או לשתות התירוש וערוך השולחן	או במועד התירוש וערוך השולחן
19	היחד [לאכול וה]תירוש לשתות, אל ישלח איש את ידו ברשת	היחד [ומסוך ה]תירוש לשתות אל ישלח איש את ידו ברשת	היחד [ומסוך ה]תירוש לשתות אל ישלח איש את ידו ברשת
20	הלחם ו[התירוש] לפני הכוהן כינא הואה [לברך את רשית הלחם]	הלחם ו[התירוש] לפני הכוהן כינא הוא מ[לברך את רשית הלחם]	הלחם ו[התירוש] לפני הכוהן כינא הואה [לברך את רשית הלחם]
21			

⁴⁴ מספר חוקרים דנו בלכידות בין חטיבת דיני החבורה לבין סרך היחד. סריאנה מטסו הצביעה על אי התאמות הקיימות, לדעתה, בין דיני החבורה לבין ההקשר של כת קומראן. לכן היא הציעה שחטיבת דיני החבורה היא אִינְטֶרְפּוֹלַצְיָה. לדעתה, מדובר בחטיבה קדומה המתארת שלב קדום יותר של הכת, שנוספה לסרך היחד בידי עורך מאוחר. ראה: Metso, The Textual Development, עמ' 115-116; Metso, Whom Does the Term ; עמ' 68-71. לפקפוקים אודות קביעה זו, ראה: Eckhardt, Meals, עמ' 193 ובהערה 39. אין לשאלה זו השלכות על ממצאי מחקר זה המתמקד בחקר הברכות לפני האכילה. שכן, המחקר אינו עוסק בשחזור תולדות הכת אלא מתמקד בניתוח מקורות מימי בית שני המתארים ברכה לפני אכילה. יהא זמן חטיבה זו אשר יהא, העדות במקומה עומדת.

⁴⁵ מגילות מדבר יהודה, מהדורת קימרון, א', עמ' 220. בעמ' 220, קימרון מצרף ל-QS1 את QS^g 4, ובעמ' 221 הוא מביא את הנוסח של QS^d 4. המילים 'או התירוש לשתות הכוהן ישלח ידו לרשונה להברך בראשית הלחם' מופיעות ב-QS1 פעמיים בגלל דיטוגרפיה, ראה: Wernberg-Møller, Manual of Discipline, עמ' 103 הערה 17. על עדי הנוסח של סרך העדה, ראה: קימרון, מגילות מדבר יהודה, עמ' 209-211. על היחס בין שורה 3 לשורות 4-5, ראה: Eckhardt, Meals, עמ' 193.

⁴⁶ שם.

⁴⁷ ראה: ליכט, מגילת הסרכים עמ' 270. צ'רלסוורת' אימץ את הצעות ההשלמה של ליכט, ראה: Charlesworth, The Dead Sea Scrolls, 1994, עמ' 116.

⁴⁸ ראה: DJD I, עמ' 111.

⁴⁹ ראה: מגילות מדבר יהודה, מהדורת קימרון, א', עמ' 237.

ליכט ⁴⁷	ברתלמי ⁴⁸	קימרון ⁴⁹
והתירו[ש וישלח] ידו בלחם לפנים, ואח[ר] יש[לח] משיח ישראל ידיו בלחם [ואחר יבר] כו כול עדת היחד א[יש לפי] כבודו'	והתירו[ש וישלח] ידו בלחם לפנים, ואח[ר] יש[לח] משיח ישראל ידיו בלחם [ואחר יבר] כו כול עדת היחד א[יש לפי] כבודו'	והתירו[ש וישלח] ידו בלחם לפנים, ואח[ר] יש[לח] משיח ישראל ידיו בלחם [ואחר יבר] כו כול עדת היחד א[יש לפי] כבודו'

יעקב ליכט, משה בנוביץ ויהודה שיפמן מסיקים מתיאורי הסעודות שבני הכת בירכו לפני אכילת לחם בסעודה או שתיית יין, כאשר חובת הברכה מוטלת על כל הסועדים, וברכת הכהן היא ברכת הגדול המוציא את הסועדים ידי חובתם.⁵⁰ הם מתארים את ברכת הכהן לפני האכילה במתכונת הדומה לזו המצויה בספרות חז"ל. מפאת הבעיות הטקסטואליות-פילולוגיות והפרשניות המאפיינות את החומר הזה נצטרך להיכנס לעובי הקורה בבירור פרטני מדוקדק של המקורות, שכן רק על סמך בירור שכזה ניתן להסיק כראוי את המסקנות המתבקשות בנוגע לתפיסות הכת בקשר לברכה לפני האוכל. בירור זה מעלה ספיקות באשר לתוקפה של מסקנה זו. השאלות שאברר הן:

1. מהו המשקל וממילא גם הפירוש של 'להברך'?

2. מה פירוש 'בראשית הלחם והתירוש':

(א) מה פירוש ה'ב'?

(ב) מה פירוש 'ראשית' ומה מקומו במשפט?

3. מי מברך – הכהן לבדו או אף שאר הסועדים?

2.3.4.1.1 – סרך היחד ו' – 'להברך בראשית הלחם'⁵¹

שאלת טיבה של הברכה בסרך היחד ו' כרוכה בניתוח המשקל של המילה 'להברך' בסרך היחד ו' שורה 5. הורביץ, ליכט, וורנברג-מולר ושיפמן סבורים שהמשקל הינו בניין הפעיל.⁵² לשיטתם, יש לנקד את המילה 'להברך' באופן הבא – 'לְהַבְרֵךְ'. הורביץ מפרש שהכוונה היא

⁵⁰ ראה: ליכט, מגילת הסרכים, עמ' 139 הערה לשורות 4-6; בנוביץ, ברכות לפני הסעודה, עמ' 83; שיפמן, הלכה, עמ' 298-307. בנוביץ שותף למסקנה זו, אולם הוא מבסס אותה על סמך סרך היחד ו', ולא מזכיר את סרך העדה ב'. לדעת שיפמן, אין ממד פולחני לסעודת סרך היחד ו' (כפי שסבר גרטנר, ראה אצל שיפמן עמ' 303-306). כל מרכיבי הסעודה הקומראנית מצויים בטקסים ההלכתיים בני הזמן ללא זיקה פולחנית לבית המקדש. ראה גם: Eckhardt, Meals.

⁵¹ תודתי נתונה לחנן אריאל מן האקדמיה ללשון העברית, על עזרתו בליבון ההיבטים הלשוניים בסעיף זה.

⁵² ראה: Hurowitz, Blessings the Sacrifice, עמ' 185; ליכט, מגילת הסרכים, עמ' 140; Wernberg-Møller, Manual of Discipline, עמ' 103 הערה 16; שיפמן, הלכה, עמ' 302 הערה 226.

שהכהן גורם לאחרים לברך.⁵³ לדעתו, כל הסועדים מברכים לפני אכילתם, והכהן מברך ראשון וגורם להם לברך בעקבותיו.⁵⁴ ברם, ליכט, וורנברג-מולר ושיפמן ציינו שמדובר בהפעיל חריג שאין לו תקדים וחבר.⁵⁵ הסיבה לכך היא שהצורה הַבְּרַךְ היא צורת המקור המוחלט ואילו צורת המקור הנטוי הצפויה היא לְהַבְּרִיךְ, בתנועת i.⁵⁶ ברם, היא הנותנת שיש לחשוד שלא מדובר כאן בהפעיל. בנוסף, בשונה מהפעיל הקלסי בו הפעולה עצמה גורמת למישהו או משהו לעשות משהו (כמו 'להדליק'), כאן מדובר בכך שהכהן לבדו עושה משהו, והעם אמורים לחקות את פעולתו. זאת ועוד, בהפעיל ברגיל הוא צורה קאוזטיבית של הפועל בבנין קל, אולם 'ברך' במובן 'לומר ברכה' תמיד בא בבנין פיעל. הצעת פירוש שניה של אסתר אשל נשענת על הופעה נוספת של הצורה 'להברך' במגילות מדבר יהודה, במסגרת תפילה לשלום יונתן המלך וממלכתו, ב-4Q448.⁵⁷ בטור ג' של הקטע מופיע הביטוי 'ממלכה להברך'.⁵⁸ בדברי הפרשנות לביטוי זה, אשל מציעה ש'להברך' הינו בצורת המקור בבנין נפעל, תוך שהיא מצביעה על הדמיון לביטוי 'להברך בראשית הלחם' בסרך היחד ו'.⁵⁹ נראה, שלדעתה יש לנקד את המילה 'להברך' באופן הבא – 'לְהַבְּרִיךְ'. אשל מציעה לפרש את הביטוי: 'ייתכן שהמחבר מודה לא-ל על שבירך את ממלכתו בשמו'.⁶⁰ מכוח ההשוואה שהיא עורכת בין 4Q448 לבין סרך היחד ו', נראה שלדעתה יש לפרש באופן דומה את הביטוי 'להברך בראשית הלחם'. דהיינו, מדובר בנפעל שהוא בצורת סביל, וכוונת המשפט הוא שהכהן גורם ללחם להתברך על ידי הקב"ה. היתרון שבהצעה זו על פני קודמתה הוא שלא מדובר בצורת הטיה חריגה, שכן צורת המקור הנטוי של נפעל בלשון המקרא הוא הַקְטֵל.⁶¹ לפי פרשנות זו, תפקיד הכהן הוא להביא לכך שהלחם עצמו יתברך

⁵³ חורביץ תירגם: 'to cause (them) to bless', ראה את ההפניה בהערה הקודמת.

⁵⁴ אשוב ואדון בשאלת ברכת כל הסועדים להלן עמ' 20.

⁵⁵ ראה: ליכט, מגילת הסרכים, עמ' 140; Wernberg-Møller, Manual of Discipline; עמ' 103 הערה 16; שיפמן, הלכה, עמ' 302 הערה 226.

⁵⁶ ראה: Gesenius' Hebrew Grammar, עמ' 146 סעיף k; בלאו, תורת ההגה, עמ' 221. עם זאת, אציין שישנם חוקרים שהעירו על חפיפה תחבירית מסוימת בשימוש של המקור המוחלט והמקור הנטוי בעברית מגילות מדבר יהודה, ראה: Qimron, Hebrew of the Dead Sea, עמ' 47 סעיף 310.14; פסברג, החפיפה, עמ' 429. ועדיין יש חידוש ניכר בדברים משום שלא מצאנו מקום אחר שיש בו שימוש בבנין הפעיל בשורש הזה במקרא או במגילות.

⁵⁷ הקטע פורסם על ידי אסתר וחנן אשל יחד עם עדה ירדני, ראה: אשל וירדני, תפילה. הקביעה שהצורה 'להברך' מופיעה במגילות מדבר יהודה פעמיים בלבד מתאשרת מהקונקורדנציה לכתבי כת מדבר יהודה, ראה: The Dead Sea Scrolls Concordance, ערך ברך – 2, עמ' 160-163.

⁵⁸ ראה: אשל וירדני, תפילה, עמ' 297.

⁵⁹ ראה: שם, עמ' 309. בהערת כוכבית בפתח המאמר, המחברים מציינים שהפרשנות לקטע נכתבה בידי אסתר אשל. לדעת שיפמן, ההשערה שמדובר בבנין נפעל הרבה פחות סבירה מההצעה שמדובר בהפעיל, ראה: שיפמן, הלכה, עמ' 302 הערה 226.

⁶⁰ שם.

⁶¹ על צורות ההטייה של המקור של נפעל, ראה: Gesenius' Hebrew grammar, עמ' 138, סעיפים i-k; בלאו, תורת ההגה, עמ' 209.

על ידי המקום, ואין לקשר ברכה זו כלל לברכות לפני אכילה בספרות חז"ל, המהוות ברכה לקב"ה יוצר המזון.⁶²

מנחם קיסטר מציג אף הוא שיש לנקד 'להברך', אלא שהוא מחדש שהשורש של מילה זו אינו בר"ך.⁶³ קיסטר מציין להערה של יאן יוסטן על זיקה בין סרך היחד ו' ובין 'להבריאכם מראשית כל מנחת ישראלי' (שמואל א', ב, כט), בו בני עלי מואשמים שהם הברואו את עצמם, דהיינו השמינו את עצמם, מן השורש בר"א ואחיו בר"י (שענינו אכל).⁶⁴ לדעת קיסטר, 'להברך' בסרך היחד ו' הינו גרסה משנית של המקרא בשמואל, והוא מתפרש שהכהן הוא ראשון האוכלים מהלחם.⁶⁵ לדבריו, סמי מכאן ברכה של הכהן לפני אכילת הלחם.

הצעת פירוש שלישית של חנן אריאל היא שהמשקל של 'להברך' בסרך היחד ו' הוא בבניין פיעל.⁶⁶ אריאל הציע שהה"א היא אם קריאה, תופעה המוכרת כבר בקהלת,⁶⁷ ובכתיב של המגילות.⁶⁸ להצעה זו, יש לנקד את המילה 'להברך' – 'להברך'.⁶⁹ להצעה זו, מדובר בהטיה דומה לזו המוכרת לנו מספרות חז"ל, ואין אנו למדים על היקף המברכים ועל טיבה של הברכה מתוך ניתוח המשקל של 'להברך'.⁷⁰

ובאשר להכרעה בין שתי ההצעות האחרונות,⁷¹ יש לשקול את גורם ההשוואה של תיאור הברכה בסרך היחד לתיאור הברכה בסרך העדה מפאת הזיקה הקיימת בין שתי הסעודות. בתיאור ברכת הכהן בסעודה בסרך העדה ב', יש קרע בטקסט לפני האותיות 'ברך', ולכן אין לנו וודאות באשר לצורת ההטיה של השורש בר"ך שם. המהדירים השונים השלימו את הטקסט מתוך הנחה שמדובר שם בהטיה של בניין פיעל – 'כינא הואה' [ברך את רשית הלחם].⁷² הטיה זו תואמת את הצעת אריאל, שאף צורת ההטיה של השורש בר"ך בסרך היחד ו' היא בפיעל. אולם, להצעת אשל וקיסטר, יש חוסר התאמה בין צורת ההטיה בסרך היחד ו' שהיא בנפעל לבין צורת ההטיה בסרך העדה ב' שהיא בפיעל. בנוסף, קשה להלום את פירושו של קיסטר שם. אולם, אין לקבוע מסמרות בנדון, שכן ייתכן ויש לבחון הצעת

⁶² אף אלישע קימרון אוחז בעמדה זו בדוא"ל שכתב לי בתאריך 8/9/13 (הועבר לי על ידי חנן אריאל).

⁶³ ראה: קיסטר, על משמעויות, עמ' 19-20.

⁶⁴ ראה: קיסטר, שם, עמ' 18-19 ובהערה 67.

⁶⁵ ראה: קיסטר, שם, עמ' 19-20.

⁶⁶ אריאל הציע לי את הפירוש בדוא"ל בתאריך 13/8/13.

⁶⁷ בקהלת י', ג, הכתיב הוא 'כשהסכל' והקרי הוא 'פִּשְׁסָכָל'. אעיר שה"א כאם קריאה מתועדת אצל סגול, אולם לא ידוע לי על תיעוד נוסף של ה"א כאם קריאה של שווא.

⁶⁸ במגילת מקצת מעשי תורה אם הקריאה ש' כתובה 'שא' כמילה נפרדת, ראה: DJD X, עמ' 68 סעיף 3.1.4.4.

⁶⁹ ייתכן וישנה דוגמא נוספת של תופעה זו בסרך היחד עצמו, בטור ג' שורה 9: 'להלכת תמים' (מגילות מדבר יהודה, א', מהדורת קימרון עמ' 215), ושמא יש לנקד 'להלכת'.

⁷⁰ להצעה שמדובר בהפעיל, הורביץ הציע שכל הסועדים בירכו. להצעה שמדובר בנפעל, הברכה היא ללחם עצמו.

⁷¹ בגוף הדברים למעלה נימקתי את דחיית ההצעה הראשונה שמדובר בהפעיל.

⁷² כך השלימו ליכט וקימרון, ואילו ברתלמי השלים: 'מברך', ראה לעיל עמ' 12. הצד השווה של שתי ההשלמות הוא שבשתיהן מדובר בבניין פיעל.

השלמה שונה לסרך העדה ב', אשר תשלים אותו במשקל הדומה לזה הקיים בסרך היחד ו', לפי ההצעות האחרות. כך, שעל אף ההעדפה להצעת אריאל שמדובר בפיעל, מידי ספק לא יצאנו, ושמא המשקל הוא נפעל.⁷³

2.3.4.1.2 – 'בראשית הלחם' – ביאור הב'

חוקרים נחלקו באשר לפרשנות המילה 'בראשית' וזיקתה למילה הקודמת 'להברך'. יש חוקרים שפירשו שהמילה 'בראשית' הינה במשמעות של תיאור זמן,⁷⁴ כפי שהוא מופיע בסרך היחד טור י' שו' 13-15.⁷⁵ אלא שהם נחלקו האם הוא מוסב על הכהן או על הלחם. וורנברג-מולר מתרגם:

The priest shall first stretch out his hand in order to bless the bread or the wine first.⁷⁶

וורנברג-מולר מתרגם את המילה 'בראשית' – first, ומנתק אותה מהמילה 'הלחם'. מתרגומו עולה שהוא פיסק את המשפט באופן הבא: 'הכהן ישלח ידו לרשונה להברך בראשית, (את) הלחם והתירוש'.⁷⁷ לפרשנותו, שתי ההתייחסויות של המשפט ל'ראשון', מוסבות על הכהן עצמו. 'ישלח ידו לרשונה' – מתאר את שילוח ידו של הכהן, ו'להברך בראשית' מתאר את הכהן המברך ראשון את הלחם.⁷⁸ אף בנדיקט אקהרדט סבור שהמילה 'בראשית' הינה תיאור של זמן, אלא שלדעתו הוא מוסב על הלחם, ולכן הוא מתרגם – the 'beginning of the meal'.⁷⁹

לעומתם, רוב המתרגמים של משפט זה, פירשו שהמילה 'בראשית' מוסבת על הלחם ועל התירוש. לדעתם, האות ב' הינה מילת יחס, ומתארת את היחס בין 'להברך' לבין ראשית הלחם והתירוש. רוב החוקרים פירשו שמדובר במושא ישיר, וכי הכהן מברך את ראשית

⁷³ קימרון כתב לי בדוא"ל (ראה הערה 62) שלמרות שהוא מודע לכך שהתיאורים קשורים זה בזה והיה מקום לצפות להטיה דומה, שבכל זאת לדעתו יש לאמץ את ההצעה שבסרך היחד ו' מדובר בבניין נפעל. לדעתו, היות ומדובר בברכה ללחם עצמו אין שוני משמעותי בין השימוש בנפעל ובין השימוש בפיעל. ראה עוד להלן עמ' 27.

⁷⁴ ראה מיד בסמוך את דברי וורנברג-מולר ואת דברי אקהרדט.

⁷⁵ ראה: מגילות מדבר יהודה, א', מהדורת קימרון, עמ' 228: 'בר' (שית משלח ידי... בראשית צאת ובוא... ברשית פחד ואימה).

⁷⁶ ראה: Wernberg-Møller, Manual of Discipline, עמ' 30.

⁷⁷ ראה: שם עמ' 103 הערה 16; שיפמן, הלכה, עמ' 299 הערה 199.

⁷⁸ לדעת וורנברג-מולר, יש כאן תיאור של שליחת יד המהווה פעולה נפרדת מהברכה, ולכן הציון הכפול שהכהן הוא ראשון הן בשליחת היד והן בברכה. כך עולה בבירור גם מסרך העדה ב', 21-17, שם מתואר שליחת יד ללחם בצד פעולת ברכה. באשר לטיבה של שליחת היד, נראה שהיא סוג של התכוונות לאכילה המתבטא בשליחת יד לאוכל או בפעולה מעין בציעת הפת. יהודה שיפמן פירש שהכוונה היא לקיחת המזון, תוך שהוא משווה לביטוי 'פושט ידו' בתוספתא ברכות ה', ז, ראה: שיפמן, הלכה, עמ' 302 הערה 224.

⁷⁹ ראה: Eckhardt, Meals, עמ' 200, ובהערה 63. אקהרדט היסב את המילה 'לחם' לסעודה, משום שהלחם מהווה את עיקר הסעודה, ראה שם עמ' 198.

הלחם.⁸⁰ נראה שחוקרים אלו סבורים, שיש כאן תופעה של חילוף ב' / את, בדומה לתופעה זהה הקיימת בלשון המקרא ובלשון חז"ל.⁸¹ לעומתם, בתרגום של קימרון לסרך היחד לעברית מודרנית, הוא מתרגם את הביי"ת של המילה 'בראשית' במובן של 'על' – 'הכוהן יברך ראשון על ביכורי הלחם או על ביכורי התירוש'.⁸² נראה שקימרון נשען על תופעה הקיימת בלשון של המגילות של חילופים של על / ב', תופעה שקימרון עצמו העיר עליה באחד ממחקריו.⁸³ התרגום של קימרון משווה את לשון סרך היחד ו' ללשון משנה ברכות פרק ו', המתנסחת לאורך הפרק כולו בלשון 'מברכין על'. אולם מסתבר, שיש להעדיף את הפירוש שמדובר בחילוף את / ב' מכוח ההשוואה לסרך העדה ב'. שכן, בסרך העדה ב' מפורש שהכהן מברך את הלחם ואת התירוש: 'כי[נא הואה י]ברך את רשית הלחם והתירוש'. אם כן, תיאורי הברכה במגילת הסרכים מתארות ברכה ללחם ולתירוש עצמם, ואין לראות בהם תקדים לברכה חז"לית בה מברכים את הקב"ה.

2.3.4.1.3 – 'בראשית הלחם' – ביאור המונח 'ראשית'

במסגרת סיעת החוקרים המפרשת ש'ראשית' מוסב על הלחם, יש מחלוקת באשר לפירוש המונח 'ראשית הלחם'. תיאודור גסטר, מיכאל ווייז ויהודה שיפמן פירשו שהכוונה היא ללחם הראשון העומד להיאכל במסגרת בסעודה זו.⁸⁴ לעומתם, מתרגמים רבים תרגמו את המונח 'בראשית הלחם' מתוך זיקה למונח 'ראשית' המקראי במשמעות של הפרי הראשון.⁸⁵

⁸⁰ כך עולה מכל התרגומים האנגליים שהקדימו ללחם את מלת היחס 'the', ראה: DJD XXVI, עמ' 100; Charlesworth, Rule of the Community, עמ' 61; Gaster, Dead Sea, עמ' 49; Wise, Abegg and Cook, Dead Sea, עמ' 134. אף וורנברג-מולר שפירש את 'בראשית' כתיאור זמן מתרגם את הברכה על הלחם באמצעות מלת היחס 'the', ראה: Wernberg-Møller, Manual of Discipline, עמ' 30.

⁸¹ ראה: ברוורמן, 'אכל ב-', עמ' 48-54, הדן בחילוף הקיים בלשון חז"ל בין 'אכל ב-' לעומת 'אכל את'. הוא מציין שהחילוף מושרש כבר בלשון המקרא, כאשר השימוש ב'אכל ב-' הינו במקרים שהמשלים הוא שם של תרומה או קודש.

⁸² ראה: Charlesworth, Rule of the Community, עמ' 83.

⁸³ ראה: קימרון, מילון המקרא, עמ' 198-299, שהעיר על החילוף בין לשון המקרא 'לא תחסם שור בדישו' (דברים כ"ה, ד), לבין לשון ההלכה במגילת המקדש 'ולוא תחסום שור על דישו' (מגילת המקדש עמוד נב, שורה 12, ראה: מגילות מדבר יהודה, מהדורת קימרון, א', עמ' 191).

⁸⁴ גסטר ובעקבותיו מיכאל ווייז (יחד עם אחרים) תרגמו את הביטוי: "The first portion of the bread", ראה: Gaster, Dead Sea, עמ' 49; Wise, Abegg and Cook, Dead Sea, עמ' 134. גם שיפמן פירש כך, ראה: שיפמן, הלכה, עמ' 299 הערה 199. אקהרדט מתרגם בצורה דומה אלא שהוא מפרש שהכוונה היא לתחילת הסעודה, ראה הערה 79.

⁸⁵ גיימס צ'רלסוורת' מתרגם: "to bless the first (produce of) the bread and the new wine", ראה: Charlesworth, Rule of the Community, עמ' 61. פיליפ אלכסנדר וגוזה וורמש, מהדירי DJD XXVI, מתרגמים: "the priest shall stretch out first his hand [to bless the first fruit of the bread] and the new wine", ראה: DJD XXVI, עמ' 100. אלישע קימרון, בתרגום שלו את סרך היחד לעברית מודרנית, המשמש כפירוש לסרך, מתרגם את שורות 4-5: 'וכאשר יערכו את השולחן כדי לאכול (מביכורי הדגן) או לשתות (מביכורי) התירוש, הכוהן יברך ראשון על ביכורי הלחם או על ביכורי התירוש', ראה: Charlesworth, Rule of the community, עמ' 83. בדברי קימרון מפורש שהוא מסב את הביטוי 'ראשית' הן על הלחם והן על התירוש, ולכן הוא תירגם 'ביכורי התירוש'. נראה שכך

במסגרת סיעה זו, החוקרים נחלקו באשר למשמעות של השימוש במונח המזכיר ביכורים. קרל קוהן היה ראשון החוקרים ששם לב לזיקה שבין המילה 'בראשית' לבין מושג ה'ראשית' במקרא, אלא שהוא לא ראה בזה כל משמעות פולחנית אלא עדות למוצא הכהני של כת האיסיים.⁸⁶ לעומתו, יגאל ידין טוען שיש לפרש מונח זה כארוחת ביכורים.⁸⁷ לדעתו, תיאור הסעודה בסרך היחד ו' אינו תיאור של סעודה שגרתית אלא תיאור של 'ארוחות מסוימות, פולחניות, שבאו כתחליף לטקסים שלפי המגילה יש לערוך במקדש במועדי הביכורים'.⁸⁸ כוונת ידין היא לסעודות הקשורות במועדי הביכורים השונים המתוארים במגילת המקדש – מועד ביכורי הדגן המתקיים 49 יום לאחר הנפת העומר, מועד התירוש הנערך 49 יום לאחריו, ומועד היצהר הנערך לאחר 49 ימים נוספים.⁸⁹ מפאת ההופעה של המילה 'ראשית' בתיאור הסעודה בסרך העדה ב', ידין סבור שאף היא מתארת סעודה פולחנית של ארוחת ביכורים.⁹⁰ ממחקריו השונים של קימרון, ניכר שאף הוא אווז בעמדה

יש לפרש אף את דברי שאר המתרגמים, והמונח 'first fruit' או 'first produce' מוסב הן על הלחם והן על התירוש.

⁸⁶ ראה: Kuhn, Lord's Supper, עמ' 256 הערה 7.

⁸⁷ ראה: ידין, מגילת המקדש, עמ' 113. עיקר טיעונו של ידין הוא שהשימוש החוזר במילה 'ראשית' אף בתיאור מושב עצת היחד לעתיד לבא מלמד על כך שמדובר בארוחת ביכורים. לדעת דוד רוקח, ידין הוציא את תיבת 'ראשית' מידי פשוטה, ראה: רוקח, הערות אסניות, עמ' 268. עם זאת, רוקח דן במשמעות של הסעודות במגילת הסרכים כסעודות בטקסי הראשית, כך שנראה שאף הוא אימץ את עמדת ידין.

⁸⁸ ראה: ידין, שם. עמדת ידין מושפעת גם מעמדתו שבני כת קומראן שתו יין רק במסגרת טקסי הראשית אך לא בסעודות היומיות שלהם. מכאן מגמתו לצמצם את תיאור הסעודה בה מברכים על תירוש לסעודה הכרוכה בטקסי הראשית. לדעתי, קשה מאד לקבל שיטה זו, שכן במידה והאיסיים לא שתו יין כלל במהלך השנה כולה, לא ברור לשם מה הם ערכו ליין טקס ראשית בכדי להתיירו. ואכן, יעקב ליכט, דוד רוקח ומגן ברושי חלקו על דבריו, ולדעתם אף בסעודות שנערכו במהלך השנה האיסיים שתו יין במנה קצובה והקפידו שלא לשתות לשכרה, ראה: ליכט, מגילת הסרכים, עמ' 140; רוקח, הערות אסניות, עמ' 267-268; ברושי, על היין, עמ' 30-31. השאלה האם בני הכת שתו יין, נכרכה גם בגישות שונות בפרשנות של המילה 'תירוש' המופיעה בתיאור הסעודה. רוב המתרגמים תרגמוהו כ-new wine, ראה: Wise, Abegg; 100, DJD XXVI, עמ' 61; Charlesworth, Rule of the community, עמ' 134. נראה שהם סוברים שאין לזהות 'תירוש' עם יין סתם. כך גם אווזים בקונקורדנציה של כתבי כת מדבר יהודה שתרגמו 'יין' – wine (ראה: The Dead Sea Scrolls Concordance, עמ' 310), ו'תירוש' – new wine (שם, עמ' 762), וכן דעת קימרון, ראה: קימרון, מילון המקרא, עמ' 310 הערה 77. לעומתם, וורנברג-מולר ויעקב ליכט מפרשים שתירוש הינו שם לכל יין, ראה: Wernberg-Møller, Manual of Discipline, עמ' 30; ליכט, מגילת הסרכים, עמ' 140, בהערה לשו' 4-5 ד"ה התירוש. ורמס סבור שבני כת מדבר יהודה לא שתו יין כלל, ולכן הוא מתרגם תירוש כמיץ ענבים שלא תסס, ראה: Vermes, The Dead Sea Scrolls, עמ' 82. על אף שידן אווז בעמדה דומה, הוא מפרש תירוש כייין, וטוען שתיאור הסעודה הוא במסגרת מעין טקסי הראשית, ובמסגרתה בני הכת שתו יין, ראה: ידין, שם. שלמה נאה ומ"פ וייצמן עסקו בפרשנות המילה תירוש בלשון המקרא ובלשון חז"ל, אולם הם לא עוסקים שם בפרשנות המילה בלשון המגילות, ראה: Naeh and Weitzman, Tīrōš.

⁸⁹ מועדי ה'ראשית' מתוארים במגילת המקדש, טורים יט-כג (מגילות מדבר יהודה, מהדורת קימרון, א', עמ' 158-162). לתיאור מועדים אלו, ראה: ידין, מגילת המקדש, עמ' 81-92; ורמן, מועדי הביכורים; ורמן ושמש, לגלות נסתרות, עמ' 311-315.

⁹⁰ ראה הערה 87.

הקרובה לזו של ידן. קימרון פירש את המשפט המטרים 'והיה כיא יערכו השולחן לאכול או התירוש', כעוסק בעריכת שולחן לסעודה בה אוכלים ביכורים, ותירגם: 'וכאשר יערכו את השולחן כדי לאכול (מביכורי הדגן) או לשתות (מביכורי) התירוש'.⁹¹ בנוסף, קימרון פירש את הוי"ו במילה 'והתירוש',⁹² במשמעות של המילה 'או',⁹³ ותירגם – 'יברך ראשון על ביכורי הלחם או על ביכורי התירוש'.⁹⁴ קימרון הוצרך לפרש כך, לשיטתו, שמדובר בברכה במסגרת סעודות הראשית, משום פער 49 הימים שבין מועד ביכורי הדגן לבין מועד ביכורי התירוש, ממנו נגזר שלא ניתן לערוך סעודה משותפת במסגרתה אוכלים את ביכורי הדגן יחד עם שתיית ביכורי התירוש. לפירוש, מדובר בשתי סעודות שונות – סעודה בה אוכלים את ביכורי הלחם או סעודה שבה שותים את ביכורי התירוש.⁹⁵ עמדת קימרון באה לידי ביטוי גם בפרשנותו לתיאור הסעודה בסרך העדה ב', בהשלמה חדשה שהוא הציע לקרע בשורה 17 בסרך העדה ב'. הבאתי לעיל (עמ' 12) את סרך העדה ב' שורות 17-21 בשלושה טורים, משום שהטקסט עצמו קרוע, ומהדירים שונים הציעו הצעות שונות להשלמת החסר. ליכט השלים 'יועדן' לשים לחם ותי'רוש' וברתלמי השלים 'יועדן' או לשתות הת'ירוש'. לעומתם, קימרון הציע להשלים 'יועדן' או במועד הת'ירוש'. בבירור שערכתי עם פרופ' קימרון, הוא הבהיר שהוא השלים כך משום שלדעתו יש להגביל את תיאור הסעודה של מושב עצת היחד שלעתיד לבא לסעודה הקשורה במועדי הראשית.⁹⁶ כך שעמדת ידן

⁹¹ ראה: Charlesworth, Rule of the community, עמ' 83.

⁹² בהערה 45 ציינתי שיש דיטוגרפיה בשורה 5. לדעת קימרון, המילים 'או התירוש' בשורה 5 כבר שייכות לדיטוגרפיה, שגבולותיה הן מ'או התירוש' בשורה 5 עד 'בראשית הלחם' בשורה 6. לפי זה, נוסח סוף המשפט הוא: 'להברך בראשית הלחם והתירוש', ראה: מגילות מדבר יהודה, מהדורת קימרון, א', עמ' 220. לכן, הסברתי למעלה שקימרון סובר שיש כאן וי"ו במשמעות של 'או'. אולם, שיפמן הציע לתחום באופן אחר את גבולות הדיטוגרפיה. לדעתו, גבולות הדיטוגרפיה הן מהמילה 'לשתות' בסוף שורה 5 עד המילה 'והתירוש' בשורה 6. לדעתו, נוסח סוף המשפט הוא 'להברך בראשית הלחם או התירוש'. לפי זה, שיפמן מאמץ קריאה הדומה לזו של קימרון, משום שהוא גורס כך בגוף הטקסט. ראה: שיפמן, הלכה, עמ' 302 הערה 228. לדעתי, יש להעדיף את הקריאה של קימרון, שכן לשיטתו הסופר שב וכתב בדיוק אותו משפט פעמיים, ואילו לשיטת שיפמן, בהעתקה הראשונה הסופר כתב 'או התירוש' ובהעתקה השניה הוא כתב 'והתירוש'.

⁹³ על וי"ו במשמעות של 'או' במשנה, ראה: אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1062-1064. אפשטיין מציין שם בעמ' 1062, שהתופעה של וי"ו במשמעות של 'או' שכיחה במקרא.

⁹⁴ ראה: Charlesworth, Rule of the Community, עמ' 83. גם מיכאל ווייז (יחד עם אחרים) תרגמו כך: 'or the new wine', ראה: Wise, Abegg and Cook, Dead Sea, 134. לעומת זאת, התרגומים האחרים תירגמו: 'and the new wine', ראה: DJD XXVI, עמ' 100; Charlesworth, Rule of the Community, עמ' 61; Wernberg-Møller, Manual of Discipline, עמ' 30.

⁹⁵ אף ידן העיר שמדובר בשני טקסים שונים, ונסמך על כך שבחלק הראשון של המשפט מופיעה המילה 'או' כמחלקת בין עריכת השולחן לאכול לבין שתיית התירוש – 'והיה כיא יערכו השולחן לאכול או התירוש לשתות', ראה: ידן, שם.

⁹⁶ פרופ' קימרון כתב את הדברים בדוא"ל מתאריך 8/9/13. עמדה דומה מצויה אף אצל ידן, שהשתמש ב-DJD I ולכן הוא מצטט את הטקסט עם ההשלמות של ברתלמי (ראה: ידן, מגילת המקדש, עמ' 112, ושם בהערה 71), ועם זאת מכוח הופעת המונח החוזר 'רשית הלחם והתירוש', טען שאף כאן מדובר בסעודה פולחנית הבאה כתחליף לטקסים שיש לערוך במסגרת מועדי הביכורים, ראה: שם, עמ' 113.

וקימרון היא ששתי הסעודות המתוארות במגילת הסרכים הינן סעודות פולחניות מיוחדות הקשורות בטקסי הראשית. לפיכך, מסתבר שלשיטתם ניתן ללמוד מהם רק על קיום ברכה במסגרת סעודות מיוחדות אלו, ואין להקיש מהם וללמוד מהם על קיום ברכות לפני אכילה במסגרות אחרות של אכילה.

עמדת ידן וקימרון נשענת על הופעת המילה 'ראשית' בתיאורי הלחם והתירוש בשתי הסעודות במגילת הסרכים. אולם ההקשר של תיאור הסעודה בסרך העדה ו' הוא במסגרת דיני בני החבורה, ולא במסגרת חטיבה העוסקת במועדי הראשית או בזכויות הכהנים ליטול מתנות כהונה. היות וכך, מסתבר שהסעודה המתוארת כאן קשורה לאכילה המשותפת של בני החבורה המתוארת קודם לכן בשורה 3: 'ויחד יואכלו ויחד יברכו ויחד יועצו'.⁹⁷ כשם שאין להגביל את שאר חיי השיתוף של בני החבורה המתוארים בשורות אלו ביחס לעצה ולימוד תורה למועד מסוים, סבורני שאף האכילה המתוארת כאן לא מוגבלת למועד יחיד בשנה. לדעתנו, לא די בעצם הופעת המונח 'ראשית' בכדי לשכנע שיש להגביל את כל התיאור למועד הראשית בלבד. ובאשר לסרך העדה ב', ההשלמה של קימרון אינה מבוססת על ממצא טקסטואלי מוצק מתוך שרידי הכתב במגילה, שכן מדובר בקרע. כך, שהצעת קימרון להשלים 'במועד התירוש' נשענת על תפיסות קודמות שלו. בלשון אחרת, הצעת ההשלמה של קימרון יש בה משום הנחת המבוקש, ולכן אין ביסוס לטענה להגביל את החובה לברך רק למועד התירוש. ועם זאת, אף אם נדחה את הזיהוי עם סעודות ראשית, מסתבר שיש לאמץ את הטענה היסודית של ידן ושל קימרון, שמגילת הסרכים מתארת סעודות מיוחדות יוצאות דופן הנערכות במעמד של רבים. הדברים אמורים הן ביחס לסעודת חבורת היחד המתוארת כסעודה הנערכת במעמד עשרה מחברי הכת והן ביחס לסעודת מושב עצת היחד בסרך העדה ב', המתארת סעודה במעמד אסכטולוגי מיוחד. לפיכך, ניתן להסיק מהם על ברכות לפני סעודות מיוחדות, אולם אין להסיק מהם על נורמה מחייבת לברך לפני כל אכילה או אפילו לפני סעודות יומיומיות.

2.3.4.1.4 – מי מברך בתיאורי הסעודות במגילת הסרכים – הכהן לבדו או אף שאר הסועדים?

סרך היחד ו' מתאר את ברכת הכהן לפני הסעודה. במסגרת הדיון על שאלת ניתוח המשקל של 'להברך' (לעיל עמ' 13), ראינו שלדעת הורביץ המשקל הוא הפעיל, ופירוש המשפט הוא שהכהן גורם לכל הסועדים לברך. לשיטה זו, כל הסועדים בירכו לפני האכילה. על אף שהצבעתי שם על חולשת הסבר זה מהפן הלשוני (לעיל עמ' 14), עם זאת יש לו נקודת יתרון בכך שהוא עולה בקנה אחד עם התיאור בסרך העדה ב' שורה 21,⁹⁸ שם נאמר שלאחר ברכת הכהן: '[ו]אחר יברכו כול עדת היחד א[י]ש לפי כבודו'.⁹⁹ אלא שיש לתת את הדעת לכך שישנו

⁹⁷ מגילות מדבר יהודה, מהדורת קימרון, א', עמ' 220. לפרשנות המונח 'ויחד יברכו' ועל היחס בין שורה 3 לשורות 4-5, ראה: Eckhardt, Meals, עמ' 193.

⁹⁸ מובן שיש לקחת בחשבון אף את האפשרות שיש חוסר עקביות בין כתבי הכת השונים, ואין להוכיח ממקור אחד על השני.

⁹⁹ אף ליכט סבור שבסעודת עצת היחד בהווה שכל הסועדים בירכו לפני האכילה, ראה: ליכט, מגילת הסרכים עמ' 139 הערה לשורה 4-6; שם, עמ' 270, הערה לשורה 21. לעומתם, בנוביץ קבע שבסעודת בני החבורה המתוארת בסרך היחד ו', היחיד שבירך הוא הכהן. עם זאת, הוא מודה לליכט והורביץ שחובת הברכה מוטלת על כל הסועדים, ולכן בנוביץ תיאר

קרע בכתב היד של סרך העדה, וכי מדובר בהשלמת המהדירים.¹⁰⁰ שלושת המהדירים השלימו כן, משום שהאות כ' היא האות הראשונה בטקסט לאחר הקרע.¹⁰¹ הם בחרו להשלים את החסר באמצעות השורש בר"ך, המופיע קודם לכן בתיאור של הכהן המברך את ראשית הלחם והתירוש. ברם, לדעתי, קשה לקיימה, שכן להשלמת המהדירים, נוצר פער לא מוסבר בין תיאור אכילת משיח ישראל לבין תיאור אכילת עדת היחד. שכן, לפי השלמה זו, משיח ישראל שולח את ידיו אל הלחם ללא תיאור של ברכה, ואילו עדת היחד מברכים איש לפי כבודו ללא תיאור של שליחת ידם אל הלחם. העדר התיאור של ברכת משיח ישראל מוסבר בכך לפי החוקרים הנ"ל שהברכה הינה תפקידו הבלעדי של הכהן. אולם, אם כך פני הדברים, הרי שאין מקום לברכת עדת היחד.¹⁰² לכן, מסתבר יותר שעל ההשלמה להיות מילה שיש בה את האות כ', המדמה את התיאור של עדת היחד לתיאור של שליחת היד של משיח ישראל בלחם ולא לתיאור של הכהן המברך. ייתכן ויש להשלים באמצעות המלים המופיעות קודם לכן עם האות כ', כגון השורש ער"ך או השורש מס"ך.¹⁰³ היות ומדובר בקרע, אין דרך לקבוע מסמרות באשר לשחזור הטקסט של הקרע, ומידי ספק לא יצאנו. ועם זאת, הצבעתי כאן על החסרונות שבהשלמה 'יבר'כו', וממילא חוזרת השאלה האם הברכה היתה תפקידו הבלעדי של הכהן או ברכת כל הסועדים.

2.3.4.2 – סרך היחד י' שורות 13-15 (1QS)

ישנו מקום נוסף בסרך היחד בו מוזכרת ברכה לפני אכילה – סרך היחד י' שורות 13-15 (1QS):

13	בראשית צאת ובוא
14	לשבת וקום ועם משכב יצועי ארננה לו ואברכנו תרוסת מוצא שפתי במערכת אנשים.
15	ובטרם ארים ידי להדשן בעדני תנובת תבל. ¹⁰⁴

שורות אלו מובאות במסגרת המנון שבת, שעיקרו ברכה בלתי פוסקת לקב"ה על כל מעשיו.¹⁰⁵ במסגרת זו המשורר מציין שהוא מרן לקב"ה בשבתו ובקומו ומברכו לפני שהוא

את ברכת הכהן כנאמרת בכדי להוציא את שאר הסועדים ידי חובתם, ראה: בנוביץ, ברכות לפני הסעודה, עמ' 83-84; שם, עמ' 89-91.

¹⁰⁰ כאמור, מדובר בקרע, וההשלמה הינה על בסיס סברה בלבד ללא כל יכולת לבסס אותה על בסיס שרידי אותיות.

¹⁰¹ חנן אריאל בדק עבורי את הצילומים המשובחים של סרך העדה המצויים באקדמיה העברית ללשון, ואישר שמדובר בשרידי האות כ' ולא בשרידי האות ב'.

¹⁰² שמא יש לפרש שהתיאור של ברכת כול עדת היחד כוללת את המשיח המברך יחד עם כל העדה.

¹⁰³ מס"ך מופיע קודם לכן בהשלמת מהדירים בשורה 18.

¹⁰⁴ מגילות מדבר יהודה, מהדרות קימרון, א', עמ' 228.

¹⁰⁵ ראה: ליכט, מגילת הסרכים, עמ' 212-214; שיפמן, ספר ברית דמשק, עמ' 289.

מדשן תנובת תבל, דהיינו ברכה לפני האוכל. השאלה שנברר היא מה טיב מסגרת האכילה המתוארת בשיר זה.

עניין זה תלוי ועומד בבירור הנוסח של השיר והפיסוק שלו. בשורה 14 נאמר 'ואברכנו תרוסת מוצא שפתי במערכת אנשים'.¹⁰⁶ המלים 'תרוסת מוצא שפתי במערכת אנשים' נמצאים בקטע ממערה 1 (1QS), אך המשפט חסר בשני קטעים ממערה 4 (4QSD, 4QSB), ומצירוף שני הקטעים יחד עולה שהנוסח שלהם הוא 'ואברכנו בטרם ארים ידי להדשן בעדני תנובות תבל'.¹⁰⁷ ובאשר לפרשנות נוסח קטע 1QS, ליכט מביא שלושה פירושים לביטוי 'במערכת אנשים', וקובע שמסתבר לפרש שהכוונה היא לברך בתוך קבוצת אנשים.¹⁰⁸ כך גם פירשו קימרון, צ'רלסוורת' ווורנברג-מולר.¹⁰⁹ לאור מחקר התפילה והברכות בקומראן, אין להתפלא כלל על הופעת מונח זה, שכן חוקרים הצביעו על כך שמעריך הברכות והתפילות בקומראן היו ציבוריות.¹¹⁰ השאלה המתעוררת כאן היא על מה מוסב הביטוי 'במערכת אנשים'. ליכט וקימרון הציבו נקודה אחרי 'במערכת אנשים', ובכך הגבילו אמירה זו, שמשמעה שמדובר בברכה הנאמרת בציבור, לאמור קודם לכן 'ואברכנו תרוסת מוצא שפתי'.¹¹¹ ברם, אלכסנדר וורמש לא הציבו שם נקודה, וראו את המלים 'במערכת אנשים' כמוסבות אף על המשך המשפט המתאר ברכה לפני אכילה.¹¹² לשיטתם, וכן כתב שמריהו טלמון, המשורר מתאר ברכה הנאמרת לפני סעודת החברים המשותפת של חברי הכת.¹¹³ אף אם לא נגרוס משפט זה, או שנסב אותו על 'ואברכנו תרוסת מוצא שפתי' בלבד, עדיין

¹⁰⁶ ראה: מגילות מדבר יהודה, מהדורת קימרון, א', עמ' 228. קימרון מציב קו מעל המ"ם הסתומה במילה 'תרוסת', סימן המציין שאפשר שיש לקרוא שמדובר במ"ם פתוחה. עצם התופעה של מ"ם סתומה באמצע מילה מוכר לנו מנוסח הכתיב בישיעיהו ט', י, 'לְסִרְיָהּ הַמְּצֻרָה', ובכתובת עוזיהו, ראה: סוקניק, ציון עוזיהו; ליברמן, כתובות עוזיהו.

¹⁰⁷ ראה: מגילות מדבר יהודה, מהדורת קימרון, א', עמ' 229; DJD XXVI, עמ' 125. מהדירי DJD XXVI מציינים שלא ניתן למלא את הקרע ב- בטקסט המלא המצוי ב-1QS. אולם למרות הנזק ל-4QSB, גודל הקרע שבו מאפשר לשער שהוא הכיל טקסט באורך המצוי ב-1QS.

¹⁰⁸ ראה: ליכט, מגילת הסרכים, עמ' 217 הערה 14. ליכט תולה את הפרשנות בשאלת הנוסח האם גורסים 'במערכת' או 'ממערכת'. שכן, הן כתובות זו על גבי זו במשיכת קולמוס, והוא מציין שהוא לא יודע איזה מהן עיקר, ראה שם הערת נוסח לשו' 14. לדבריו, הפירוש הנ"ל מסתבר במידה והנוסח הוא 'במערכת'. לעומתו, קימרון הכריע שהנוסח הנכון הוא 'במערכת', וכי הבי"ת מתקנת מ"ם, ראה: מגילות מדבר יהודה, מהדורת קימרון, עמ' 228, הערת נוסח לשורה 14 ד"ה במערכת.

¹⁰⁹ קימרון תירגם בתרגומו לעברית מודרנית 'בקהילת אנשים', ראה: Charlesworth, Rule of the Community, עמ' 88. צ'רלסוורת' ווורנברג-מולר תירגמו: 'in the row of men', ראה: שם, עמ' 66; Wernberg-Møller, Manual of Discipline, עמ' 37, ובעמ' 145 הערה 44.

¹¹⁰ ראה: ניצן, תפילת קומראן, עמ' 44-45; ניצן, ליטורגיה בקומראן, עמ' 234, 241, 249; Falk, Daily Prayers, עמ' 48-49.

¹¹¹ ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 566. על ברכות קריאת שמע בקומראן ראה: ניצן, ליטורגיה בקומראן, עמ' 235-238; Falk, Daily Prayers, עמ' 112-124.

¹¹² ראה: DJD XXVI, עמ' 125, הסבר לשו' 3.

¹¹³ ראה: שם; טלמון, מחזור הברכות, עמ' 13, וראה גם עמ' 17.

לא ברור כל הצורך למה כוונת המשורר במשפט 'להדשן בעדני תנובות תבל'. משה בנוביץ מפרש שהכוונה היא להנאה מכל מאכל שהוא.¹¹⁴ ברם, המונח כה עמום, שקשה להסיק ממנו מסקנה ברורה באשר לטיב ההנאה המתוארת בו.¹¹⁵

2.3.4.3 – ברית דמשק (4Q271,2)¹¹⁶

ברכה לפני אכילה מצויה בקטע הלכתי מקוטע בברית דמשק (4Q271,2):

[אל] וְאָכַל אִישׁ [מִן הַשֶּׁדֶה] וּמִן [הַכֶּרֶם] וּמִן הַגֶּנֶה טָרַם יִשְׁלַחוּ [הַכוֹהֲנִים] אֶת יָדָם [לְבָרֶךְ] לְרִיאֲשׁוֹנָה.¹¹⁷

תחילתן של השורות הקודמות של קטע זה חסר, וחוקרים שונים נחלקו הן באשר לקריאת אותיות מסופקות בקטע והן באשר להצעות השלמה לחלקים החסרים. התוצאה מכך היא שהם נחלקו ביחס לנושא הקטע. בכדי לאפשר לקורא לעקוב אחרי הדברים, אני מביא את הקטע מתוך המהדורות השונות בהן הוא פורסם:¹¹⁸

	באומגרטן ¹¹⁹	וּוּכּוּלְדֶר ¹²⁰	קימרון ¹²¹
1	[] מגורן יורד	[ומעשר כול אשר יביא]	[] מגורן ימוד
	את העשרון מן הח[ומר]	מגורן יורד את העשרון מן הח[ומר ומן הא]יפה	את העשרון מן הג[ת] את ההין ששית הא[יפה]
2	[והבת כאשר הקים אל?]	[והבת כאשר הקים אל]	[והיא הבת כאשר הקים אל]
	האיפה והבת {ב} תכון	האיפה והבת {ב} תכון	האיפה והבת () תכון אחד
	אחד שניהן ומן החטים	אחד שניהן ומן החטים	שניהם [והרים ממנו של]שית

¹¹⁴ ראה: בנוביץ, ברכות לפני הסעודה, עמ' 83.

¹¹⁵ במגילת המלחמה ב' (מגילות מדבר יהודה, מהדורת קימרון, א', עמ' 136), המילים 'להדשן' ו'מעדני תבל' מופיעים בזיקה לדגן, תירוש ויצהר. מובן שאין די בכך בכדי להסיק משם שמונחים אלו מוסבים על אלו בלבד. אולם, מקור זה מצביע על כך שלא ניתן לקבוע בוודאות שמונחים אלו מתארים כל מאכל וכל הנאה, וביסודו של דבר מדובר בשורה עמומה.

¹¹⁶ על ברית דמשק, ראה: שיפמן, ספר ברית דמשק, עמ' 276-284.

¹¹⁷ מגילות מדבר יהודה, מהדורת קימרון, א', עמ' 33 שו' 95. באומגרטן ווּכּוּלְדֶר השלימו אחרת, ראה מיד בטבלה שבסמוך.

¹¹⁸ הבאתי את שלוש ההעתקות של המקור עם הצעות ההשלמה של המהדירים השונים ללא ציון של כל הסימנים של המהדירים הציניים קריאות מסופקות וכדומה. אני מפנה את המעיין החפץ לעיין בהעתקה עם מכלול הסימנים למהדורות עצמן (ראה הפניות בשלושת ההערות הבאות).

¹¹⁹ ראה: DJD XVIII, עמ' 173.

¹²⁰ ראה: Wacholder, The New Damascus Document, עמ' 68.

¹²¹ ראה: מגילות מדבר יהודה, מהדורת קימרון, א', עמ' 33.

	באומגרטן ¹¹⁹	וויכולדר ¹²⁰	קימרון ¹²¹
3	[האיפה לחמר ומעשר הבת לפרי]ה[ע]ץ אל יבדל איש להרים לשה [אח]ד מן המאה	[האיפה לחמר ומעשר הבת לפרי]ה[ע]ץ אל יבדל איש להרים לשה [אח]ד מן המאה	[ההין ליין ומחצית לשמן ולפרי]ה[ע]ץ אל יבדל איש להרים לשה [אח]ד מן המאה
4	[ואל]יאכל אישן מן הגורן] ומן הגנה טרם ישלחו [הכוה]נים את ידם	[ואל]יאכל אישן מאומה מן הגורן] ומן הגנה טרם ישלחו [הכוה]נים את ידם	[ואל]יאכל אישן מן השד]ה ומן [הכרם]ומן הגנה טרם ישלחו [הכוה]נים את ידם
5	[לבר]ך לריאשונה [] יאכל]	[לבר]ך לריאשונה [ואחר יאכל]	[לבר]ך לריאשונה

הבסיס להשלמותיהם של באומגרטן ווויכולדר הוא הביטוי 'האיפה והבת תכון אחד שניהן' שבשורה 2. ביטוי זה הוא ציטוט של יחזקאל מ"ה, יא, ובהתאם לכך הם השלימו את שורות 1, 3, ועל פי פסוקים אלו הם קראו את האותיות המסופקות.¹²² לפי קריאה זו והקשר הפסוקים ביחזקאל, ההקשר של הקטע הוא דיני תרומה, כפי שצינו במפורש באומגרטן ווויכולדר.¹²³ אף על פי כן, לשיטתם הברכה המתוארת היא ברכה לפני אכילה, ואין לה זיקה מיוחדת לתרומה ומעשרות המתוארות קודם לכן.¹²⁴ לעומתם, אהרן שמש הצביע על כך שלפי ההשלמה של קימרון לאותן שורות (שהיא עדיפה בעינינו), ההקשר של הקטע הוא ביכורי הדגן, התירוש והיצהר. לדעת שמש, יש כאן תיאור של המידות של כמות הדגן, היין והשמן שכל יחיד חייב להביא לכהנים כ'מתנת ראשית' במועדי הדגן, התירוש והיצהר.¹²⁵ שמש מציין שאף שורה 4 הקובעת את האיסור לאכול מן השדה ומן הכרם ומן הגינה לפני ברכת הכהנים, מתייחסת לאותם בתי גידול. שדה היא בית הגידול של דגן, כרם הוא בית הגידול של גפן וזית (תירוש ויצהר), וגינה היא בית הגידול של פירות העץ שנהגו להפיק מהם משקים (כגון עסיס רימונים, שמן אגוזים ושכר תמרים), ושארם הם נכללו במעמד טקסי

¹²² ראה: DJD XVIII, עמ' 174; Wacholder, עמ' 281.

¹²³ שם.

¹²⁴ באומגרטן ווויכולדר זיהו את הברכה בברית דמשק עם הברכה בסרך היחד ו', ראה: DJD XVIII, עמ' 174 הערות לשורה 4; Wacholder, עמ' 282, סעיף 3.2.2.9.3.3.5. צבי נוביק סבור שפיסקה זו מלמדת על הזיקה שבין חובת הפרשת תרומה ומעשרות ובין חובת הברכה לפני האכילה, מה שמלמד שמטרת הברכה היא להתיר את האוכל, ראה: Novick, Blessings, עמ' 79.

¹²⁵ ראה: שמש, ראשית, עמ' 158-162; ורמן ושמש, לגלות נסתרות, עמ' 211-214. על מועד התירוש, ראה הערה 89.

ה'ראשית'.¹²⁶ לפיכך, שמש מסיק שאף שורה 5 עוסקת במעמד טקסי ה'ראשית', והיא מתארת ברכה הנאמרת במעמד אכילת היבול החדש במועדי ה'ראשית'.

שמש מתלבט באשר לטיב ברכה זו וזיקתה למועד התירוש. מחד גיסא, הוא מציין שייטכן שהברכה המתוארת כאן נאמרת משום שיש לברך לפני שתיית תירוש כמו שמופיע בסרך היחד.¹²⁷ מאידך גיסא, הוא מציין שסביר יותר בעיניו שמדובר בברכה מיוחדת המהווה חלק מהטקס להתרת החדש.¹²⁸ מדברי שמש נראה שהוא סבר שהתקיימו שתי מערכות ברכה לפני אכילה בקומראן – האחת בסרך היחד ו' המתארת ברכה במסגרת הסעודה, והשניה בברית דמשק המתארת ברכה במסגרת טקסי הראשית. כפי שכבר ראינו לעיל, ידן וקימרון סבורים שאף הברכות המתוארות במגילת הסרכים מתארות ברכה במעמד של טקסי הראשית. וכך, לסיכומם של דברים, ניתן להצביע על שלוש גישות בספרות המחקר באשר לטיב הברכות לפני האכילה בסרך היחד ו', בסרך העדה ב', ובברית דמשק. ליכט ובנוביץ סבורים שלפי ההלכה של כת קומראן יש לברך לפני כל סעודה;¹²⁹ ידן וקימרון סבורים שיש ברכה רק במעמד טקסי ה'ראשית'; שמש סבור שהתקיימו שתי מערכות ברכה – האחת בכל סעודה והשניה במעמד טקסי ה'ראשית'. לדעתנו, יש לאמץ את גישת שמש שהתקיימו שתי מערכות ברכה הן משום שהקשר הדיון שונה במקורות השונים,¹³⁰ והן משום שההשוואה בין המקורות השונים מכתבי הכת מצביעה על פערים ביניהם באשר להיקף המאכלים עליהם יש לברך. בעוד שתיאורי הברכה לפני הסעודות במגילת הסרכים מוגבלות לברכה על לחם ותירוש בסעודות מיוחדות,¹³¹ ברית דמשק מתאר ברכה ללא כל זיקה למסגרת סעודה. לפי ההשלמה של באומגרטרן ווכולדר, חובת הברכה מצוינת ביחס לאכילה מן הגורן ומן הגנה,¹³² ואילו לפי ההשלמה של קימרון, חובת הברכה מצוינת ביחס לאכילה מן השדה, הכרם והגינה.¹³³ הבאתי לעיל (עמ' 24) את דברי שמש, ששדה היא בית הגידול של דגן, כרם הוא בית הגידול של גפן וזית (תירוש ויצהר), וגינה היא בית הגידול של פירות העץ שנהגו

¹²⁶ לדעת שמש, בתורת הכת, אף פירות העץ נכללו בחובת הביכורים, והיא לא הוגבלה לשבעת המינים בלבד, ראה: שמש, ראשית, עמ' 161-162; ורמן ושמש, לגלות נסתרות, עמ' 213-214.

¹²⁷ שמש מניח שסרך היחד ו' מתאר ברכה בכל סעודה ולא רק במועדי הראשית, ראה את הדיון לעיל עמ' 18-20.

¹²⁸ ראה: ורמן ושמש, לגלות נסתרות, עמ' 213 הערה 78. במאמר 'ראשית', שנתפרסם בשנת תשס"ג, עמ' 161, שמש ציין רק את הזיקה של הברכה לטקס הראשית. ברם, בספר 'לגלות נסתרות', שיצא לאור בשנת תשע"א, הוא פותח את הנושא מחדש ומתלבט בזה, תוך ציון שיותר מסתברת בעיניו האפשרות שמדובר בברכה הקשורה בטקס הראשית.

¹²⁹ שניהם לא דנו במקור בברית דמשק, והם לא דנים כלל בברכה במסגרת טקסי הראשית. יהודה שיפמן אוחז בעמדה הקרובה לעמדה זו, אלא שהוא מסייג שלא נקבע שכל הסעודות חייבות להיאכל יחד במתכונת זו, ומדבריו משמע שלדעתו התמונה העולה מסרך היחד ו' אינה חד משמעית, ראה: שיפמן, הלכה, עמ' 303.

¹³⁰ בסרך היחד ו' ההקשר הינו של דיני החבורה ואילו בברית דמשק ההקשר הוא טקסי הראשית, ראה לעיל עמ' 20.

¹³¹ ראה לעיל עמ' 20.

¹³² ראה את הצעת ההשלמה שלהם לשורה 4 בטבלה בעמ' 24.

¹³³ ראה: שם.

להפיק מהם משקים (כגון, עסיס רימונים, שמן אגוזים ושכר תמרים). כך, שברית דמשק מתארת חובת ברכה לפני דגן, תירוש, יצהר ופירות העץ.¹³⁴ עלה בידינו, שיש פער בין התיאורים במגילת הסרכים, המתארים ברכה על לחם ויין בלבד, לבין ברית דמשק המתארת ברכה על גידולי שדה, גינה וכרם. על אף שאין לשלול את ההצעה שמקור אחד מלמד על רעהו שבקומראן אכן בירכו אף לפני אכילת פירות או שהם חולקים זה על זה, נראה לי שיש להעדיף את העמדה שמגילת הסרכים מתארת ברכה על לחם ויין במסגרת סעודה מיוחדת, ואילו במסגרת טקסי הראשית בירכו על כל היבול שנכלל בטקסי הראשית, כולל פירות העץ.

ייתכן שקיים פער נוסף בין המקורות באשר לזהות המברך. הערתי לעיל (עמ' 22) אודות השאלה האם בסעודות המתוארות במגילת הסרכים הכהן לבדו בירך או האם אף שאר הסועדים בירכו. לעומת זאת, המקור מברית דמשק מתאר ברכה על ידי הכהן בלבד, ללא אזכור ששאר האוכלים בירכו. לשיטת החוקרים האוחזים בעמדה שכל הסועדים בירכו בסעודות במגילת הסרכים, הפער מוסבר היטב על ידי אימוץ העמדה שהמקורות מתארים מערכות ברכה שונות. בברכות שלפני כל סעודה, חובת הברכה היא על כל הסועדים המברכים בעצמם או יוצאים ידי חובה בברכת הכהן. לעומת זאת, בטקסי הראשית חובת הברכה היא על הכהן בלבד ולא על שאר משתתפי הטקס. אולם, כאמור, לא יצאנו מידי ספק באשר לתוקפה של הקביעה שכל הסועדים בירכו, ושמה כל המקורות מתארים רק ברכת כהן.

2.3.4.4 – מה תפקיד הכהנים – לברך בשם הסועדים או לברך את הפירות?

מכלול המקורות בכתבי הכת מדגישים שהכהן הוא המברך לפני האכילה. ליכט ובנוביץ, הסוברים שהברכה לפני האכילה בקומראן זהה באופן בסיסי עם הברכות לפני האכילה בספרות חז"ל,¹³⁵ תיארו את יסוד הברכה ואת ברכת הכהן, במונחים הדומים למונחים המצויים בספרות חז"ל.¹³⁶ בנוביץ מציע בשם כנה ורמן לקשר בין החובה לברך לפני אכילה בקומראן ובין הרעיון העומד בשורש של טקסי הביכורים. טקסים אלו מבטאים תפיסה שהפירות שייכים לקב"ה, כאשר טקסי הקרבת הראשית מהווים טקסי פדיון, בהם מועברת הבעלות מהקב"ה לבני האדם.¹³⁷ תפיסה זו באה לידי ביטוי גם בהלכה הכיתתית שחייבה לברך לפני האכילה. חובה זו מושתתת על תפיסה שהעולם שייך לקב"ה והברכה פודה את המאכל ומתירה אותו באכילה.¹³⁸ הסבר זה לחובת הברכה בקומראן דומה להסבר חובת הברכה החז"לית בתוספתא ברכות ד', א, ובסוגיות הפתיחה של התלמודים לברכות פרק

¹³⁴ 'פרי העץ' מופיע בשורה 3 של הקטע, ראה: מגילות מדבר יהודה, מהדורת קימרון, א', עמ' 33 שורה 94.

¹³⁵ ראה לעיל עמוד 13, ושם בהערה 50.

¹³⁶ ראה: ליכט, מגילת הסרכים, עמ' 139 הערות לשו' 4-6; בנוביץ, ברכות לפני הסעודה, עמ' 83-84.

¹³⁷ תפיסה מעין זו מצויה אצל פילון ביחס למנחת העומר, ראה עמ' 10.

¹³⁸ ראה: בנוביץ, ברכות לפני הסעודה, עמ' 89-91. בהערה 17 הוא מודה לכנה ורמן על הרעיון להקביל בין טקסי הראשית לבין הברכות שלפני הסעודה.

שישי.¹³⁹ להסבר זה מסתבר שיש להטיל את חובת הברכה לפני אכילה על כל יחיד, אך בנוסף מסביר שהברכה נאמרת על ידי הכהן בשם הסועדים מפני שהאדם המתאים ביותר להצהיר הצהרה מעין זו הוא בעל הסמכות הדתית העליונה, המכריז בשם כל הסועדים על בעלותו של הקב"ה על העולם ובכך הוא מוציא את הפירות לחולין ומתיר את אכילתם.¹⁴⁰ ברם, במרוצת ניתוח המקורות במגילת הסרכים, הצבעתי על כך שהם מתארים ברכה ללחם עצמו בניגוד לברכה החז"לית הנאמרת לקב"ה.¹⁴¹ לאור זאת, מסתברת ההצעה של אלישע קימרון שתפקיד הכהן הוא לברך את הלחם עצמו, ולהחיל את ברכת ה' על הלחם.¹⁴² לעיל עמדתי על כך שקימרון סבור שהסעודות המתוארות במגילת הסרכים הן סעודות במסגרת טקסי הראשית.¹⁴³ היות וכן, לשיטתו הסעודות כללו גם מתן של מתנות ראשית לכהן.¹⁴⁴ לדעת קימרון, המשקל של 'להברך' הוא נפעל,¹⁴⁵ ולא מדובר כלל בברכה על הלחם אלא בכך שאם נתן את הראשית לכהן תתברך בתבואה.¹⁴⁶ על אף שההסבר הבסיסי של קימרון שהלחם והיין עצמם מתברכים נראה נכון, עם זאת יש לדחות את טענתו שנתנית הראשית היא זו הגורמת להם להתברך. כבר עמדנו על כך שאין די ראיות לקבוע שהסעודות במגילת הסרכים הן סעודות ראשית.¹⁴⁷ היות ואין בהם שום תיאור של נתינת מתנות ראשית, לכן לא ניתן לקבוע שהגורם לברכה הוא מתנות

¹³⁹ ראה: בבלי ברכות לה, א; ירושלמי ברכות ו', א, ט, ד, מהדורת אקדמיה, עמ' 48.

¹⁴⁰ ראה: שם, עמ' 89-91.

¹⁴¹ ראה עמ' 16. הדברים אמורים ביחס לתיאורי הסעודות בסרך היחד ו' ובסרך העדה ב'. עם זאת אציין שבשיר ההמנון בסרך היחד י' מתוארת ברכה לקב"ה, 'ואברכנו תרוסת מוצא שפתי' (לעיל עמ' 22), אך מדובר בשיר המשבח התנהגות של יחיד, והמקור עצמו עמוס מאד באשר לטיב הברכה וההנאה המתוארים בו.

¹⁴² פרופ' קימרון כתב את הדברים בדוא"ל, ראה הערה 96.

¹⁴³ ראה עמ' 18.

¹⁴⁴ תיאור טקסי הראשית השונים במגילת המקדש כולל נתינת הראשית לכהנים הנהנים מהראשית לפני ששאר ישראל נהנים ממנו, ראה: מגילות מדבר יהודה, א', מהדורת קימרון, עמ' 157-162.

¹⁴⁵ ראה הערה 62.

¹⁴⁶ קימרון הציע לראות חיזוק לקיומה של תפיסה מעין זו בתורת הכת, בחיבור חוכמת רז נהיה, שם לפי שחזור שהוא ערך מצירוף של שלושה קטעים (Q4234 קטע 4 וקטע 12 יחד עם Q261 קטע 1 ועם Q4184 קטע 244), מופיע ההיגד הבא: '[וכאשר תביא את] תבואתכה [הג'ון תן לו נחלתו ואחר] [תשלח את ידכה לברך] כאשר גלה אוזנכה ברז נהילך והתברכתה בו' [מברכתו אשר צוה לכה למה תכבדכה ממנו ו] [נקלותה] [בעבודתכ] ונאורתה בכול תבואתכה ונכלמתה בכול מעשיכה במ[ועלכה]' (ראה: מגילות מדבר יהודה, מהדורת קימרון, ב', עמ' 183. קימרון הדפיס את הצעת השחזור בהערה ולא בגוף המהדורה מחמת הספק שיש לו בנכונות השחזור).

¹⁴⁷ ראה עמ' 20.

הראשית.¹⁴⁸ עם זאת, נראה שמי שמברך את הלחם ואת היין הוא הכהן עצמו.¹⁴⁹ רעיון זה משתלב היטב בשימוש הרב של בני כת קומראן בברכת כהנים שהורחב אצלם הרבה מעבר להקשרו המקראי, והוא משמש אצלם כאמירה בטקסי ברית.¹⁵⁰

הדברים הנ"ל אמורים ביחס לברכת הכהן בסעודות במגילת הסרכים ובברית דמשק.¹⁵¹ במידה ואף שאר הסועדים בירכו לאחר ברכת הכהן,¹⁵² הרי שיש להניח שמדובר בברכה לקב"ה. ואכן, לשון סרך העדה ב' מבחינה בין ברכת הכהן לבין ברכת שאר העדה. המגילה מתארת את ברכת הכהן ללחם ('כיאן] הואה [י]ברך את רשית הלחם והתירוש'), אולם ביחס לברכת שאר עדת היחד לא נאמר את מה או את מי הם מברכים ('[ואחר יבר]כו כול עדת היחד').¹⁵³ אף בסרך היחד י', בעל המנון השבח מתאר את עצמו כמברך את הקב"ה, כפי שעולה בבירור מלשונו, 'ואברכנו', המוסב על הקב"ה.¹⁵⁴ כך, שמסתבר שיש להבחין בין ברכת הכהן לבין ברכת שאר הסועדים. בעוד שברכת הכהן היא ללחם עצמו, נראה שברכת שאר הסועדים היא ברכה לקב"ה. במידה וכך פני הדברים, הרי שמדובר בשתי ברכות שונות לחלוטין. יתירה מזו, היות והצעתנו היא שהכהן מייצג את ברכת ה' ללחם וליון, ייתכן שמדובר בדו שיח המתקיים בין ברכת הכהן לבין ברכת שאר בני עדת היחד: הכהן מברך את הלחם בשם ה', ובני עדת היחד עונים לברכת ה' באמצעות ברכה בה הם מברכים את ה'.¹⁵⁵

2.3.5 – ברכות לפני האכילה בברית החדשה

בברית החדשה יש תיאורים רבים של ישו המברך על הלחם לפני אכילתו. לפי כל הבשורות, בתיאורי מעשים של הכיכרות והדגים, בהם ישו האכיל אלפי אנשים מכמות מועטה של

¹⁴⁸ במקור בברית דמשק, המתאר טקס ראשית, אכן יש תיאור של נתינת מתנות ראשית לכהן. אולם, הפועל בר"ך מצוי שם בהטיה של פיעל – [לבר]ך. אלא שמדובר בהשלמה של המהדירים, ולכן לא ניתן לקבוע מסמרות ברורים באשר להטיה.

¹⁴⁹ הדברים אמורים הן ביחס לברכה במסגרת הסעודות והן ביחס לברכה במסגרת טקסי הראשית, אם כי ייתכן ותוכן הברכה היה שונה בכל אחד מהמעמדים האלו.

¹⁵⁰ היות ובני הכת חיו בתודעה של עימות עם מי שאינם בני הכת, הם ערכו טקסי ברית של ברכה וקללה, והשתמשו בברכת כהנים כדגם ספרותי לניסוח של הברכות והקללות. בנוסף, כתבי הכת רצופים בדברי ברכה לבני עדת היחד, וחלק מהן מנוסחות באמצעות מטבעות הברכה של ברכת כהנים, ראה: ניצן, תפילת קומראן, עמ' 87-124.

¹⁵¹ ראה הערה 149.

¹⁵² ראה עמ' 20.

¹⁵³ ראה: מגילות מדבר יהודה, מהדורת קימרון, ב', עמ' 237.

¹⁵⁴ ראה: מגילות מדבר יהודה, מהדורת קימרון, א', עמ' 228.

¹⁵⁵ מנחם כ"ץ עמד על כך שחכמים בחרו לנסח את מטבע השבח לקב"ה באמצעות השורש בר"ך, משום ששורש זה משמש כבר במקרא במשמעות של ברכת ה' לברואיו וכן לברכה שהם מברכים את הקב"ה. מסתבר שזו הסיבה שברכת כהנים נתקנה בסיום חזרת הש"ץ. לאחר תפילת העמידה בה המתפללים פנו לקב"ה בפנייה 'ברוך אתה', הם נענים בברכת ה' המורעפת עליהם מפי הכהנים המברכים את העם, ראה: כ"ץ, הברכה; תבורי, ברכת כהנים, עמ' 161; הנשקה, לתולדות תפילת העמידה, עמ' 370 ובהערה 114.

ככרות לחם ודגים, הוא ברך קודם שבצע את הלחם על מנת לחלקו להמון הרעבים.¹⁵⁶ זה לשון תיאור המעשה במתי י"ד, 19-20: 'הוא צוה את העם לשבת על הדשא, לקח את חמש ככרות הלחם ואת שני הדגים, נשא עיניו השמימה וברך (εὐλόγησεν), לאחר מכן בצע את הלחם ונתן לתלמידים והתלמידים נתנו לעם'. תיאור דומה מופיע במרקוס ו' ובלוקס ט'. אולם בשאר התיאורים בבשורות, ישו מתואר כמברך ללא תיאור של נשיאת עיניים השמימה. זה לשון התיאור ביוחנן ו', 11: 'לקח ישוע את ככרות הלחם, ברך (εὐχαριστήσας) וחלק להם כאות נפשם, וכן גם עשה בדגים'.¹⁵⁷

יש פער בין הבשורות באשר לאמירתה של ברכה נפרדת על הדגים. במרקוס ח', 7, ישו מתואר מפורשות כלוקח ומברך בנפרד על הלחם ולאחר מכן לוקח את הדגים ומברך עליהם בפני עצמם קודם אכילתם: 'הוא צוה את העם לשבת על הארץ; לקח את שבע ככרות הלחם ולאחר שברך (εὐχαριστήσας) ובצע, נתן לתלמידיו להגיש, והם הגישו לעם. גם כמה דגים קטנים היו להם. ברך (εὐλόγησας) עליהם ואמר להגיש גם את אלה'. לעומת זאת, במתי י"ד וט"ו, במרקוס ו' ובלוקס ט', ישו מתואר כלוקח יחד את הלחם ואת הדגים ומברך.¹⁵⁸ אף בתיאורי הסעודה האחרונה בבשורות השונות, ישו מתואר מברך על הלחם קודם בציעתו ועל היין קודם שתייתו על ידי הנוכחים.¹⁵⁹ וזה לשון התיאור במתי כ"ו, 26-28: 'כאשר אכלו, לקח ישוע את הלחם, ברך (εὐλόγησας) ובצע ונתן לתלמידים באמרו: קחו ואכלו, זה גופי. לקח את הכוס, ברך (εὐχαριστήσας) ונתן להם באמרו: שתו ממנה כולכם, כי זה דמי, דם הברית החדשה הנשפך בעד רבים לסליחת חטאים'.

על סמך תיאורים אלו של ישו המברך במעשי הככרות והדגים ובסעודה האחרונה, משה בנוביץ כתב שישו מברך באופן עקבי לפני אכילתו, והוא רואה בזה עדות לנוהג לברך לפני אכילה כבר בימי הבית השני.¹⁶⁰ לעומתו, אביגדור הורביץ הציע שאין לקשר כלל בין תיאורי ברכות אלו לבין ברכה לפני אכילה בספרות חז"ל. לדעתו, בשני מעשים אלו ישנן נסיבות מיוחדות שבגללן ישו בירך את האוכל עצמו, ואין להסיק מהם על נוהג לברך את הקב"ה לפני אכילה. במעשי הככרות והלחם מדובר בברכה מיוחדת שנאמרה ללחם עצמו בכדי שכמות כה מועטת של אוכל תספיק עבור מספר רב של אנשים. אף בסעודה האחרונה מדובר בברכה ללחם וליין עצמם, שמטרתה היא לקדש את הלחם והיין בכדי שישמלו את גופו ואת

¹⁵⁶ ראה: מתי, י"ד, 19-20; שם, ט"ו, 36-37; מרקוס, ו', 41-43; שם, ח', 6-8; לוקס, ט', 17-16; יוחנן, ו', 11-12. לשון הציטוטים מהברית החדשה מובא על פי התרגום החדש שפורסם על ידי החברות המאוחדות לכתבי הקודש, ירושלים, 1976.

¹⁵⁷ וכן במתי ט"ו, 36-37, מרקוס ח', 6-7.

¹⁵⁸ יש עמימות מסוימת באשר לתיאור המעשה ביוחנן, ו', שהובא לעיל. מתוארת שם לקיחה נפרדת של הלחם והדגים, אך בעוד שביחס ללחם נאמר מפורשות שהוא ברך, ביחס לדגים נכתב רק 'וכן גם עשה בדגים' מחד גיסא, הדברים ניתנים להתפרש שהוא בירך עליהם כשם שבירך על הלחם. מאידך גיסא, ייתכן שהכוונה שכשם שהוא חילק את הלחם, שכך הוא חילק לכל הנוכחים את הדגים.

¹⁵⁹ ראה: מתי, כ"ו, 26-27; מרקוס, י"ד, 22-23; לוקס, כ"ב, 17-19; האגרת הראשונה אל הקורינתיים, י"א, 25-23.

¹⁶⁰ ראה: בנוביץ, ברכות לפני הסעודה, עמ' 82.

דמו של ישו.¹⁶¹ על אף שהבשורות לא מתארות את תוכן הברכה ואת טיבה, מסתבר לאמץ את עמדת הורביץ משום שהתיאורים של ישו הנושא את עיניו השמימה מתאימים למחווה של תפילה.¹⁶² לשיטת הורביץ, יש לפרש שהוא נשא את עיניו השמימה בתפילה שהאוכל המועט יספיק עבור כל האנשים ואז ברכך את הלחם ואת הדגים שיספיקו עבורם. בנוסף למעשי הככרות והדגים והסעודה האחרונה, יש בברית החדשה תיאורים נוספים של ישו המברך לפני אכילה. בבשורה על פי לוקס, ישו מתואר כמברך על הלחם קודם בציעתו, במסגרת סעודה שאכל לאחר שקם לתחיה.¹⁶³ באגרת הראשונה של פאולוס אל הקורינתים, הוא מזכיר ברכה לפני שתיית יין ואכילת לחם, תוך שהוא מדגיש את חשיבות עשיית מעשים לכבוד האלהים.¹⁶⁴ לעדויות אלו אין הנסיבות המיוחדות שהורביץ טען לקיומן במעשי הככרות והדגים ובסעודה האחרונה. עם זאת, ניתן את דעתנו לכך, שכל התיאורים הם של ברכה לפני בציעת לחם ושתיית יין, במסגרת של סעודה הנאכלת בחבורה, וכי אין אנו יודעים דבר על טיב מטבע הברכה והאם מברכים את הקב"ה או את האוכל. נוסף, שהתיאור היחיד בברית החדשה של ברכה על מאכל שאינו לחם ויין הוא של התיאור של ישו המברך לפני אכילת הדגים.¹⁶⁵ וכאן מסתברים דברי הורביץ שמדובר בברכה לאוכל המועט שיתרבה, ולכן ישו בירך את הדגים המועטים שיספיקו עבור כל האנשים. אולם, אין להסיק מכאן על נוהג קבוע של ישו לברך לפני אכילתו שלא במסגרת סעודה.

2.3.6 – חזונו הסיביליה

בחזונו הסיביליה ד, 24-26, בעלת החזיון משבחת את האיש המברך לפני אכילתו:

אשרי האנשים האלה על הארץ אשר יאהבו הא-ל הגדול בברכם אותו לפני שתה ואכל, הבוטחים בחסידות[ו]¹⁶⁶

בעלת החזיון משבחת התנהגות דתית של יחידים המברכים את הקב"ה לפני אכילה ושתייה, ונראה שניתן להסיק מכאן אודות מנהג חסידים לברך לפני האכילה והשתייה. אולם היות והיא משבחת חסידים, לא ניתן להסיק מכאן על נוהג רווח, ושמה אדרבה ניתן להסיק ממקור זה שלא הכל נהגו לברך לפני אכילה ושתייה.

גם תארוך הדברים שבחזונו הסיביליה טעון בירור. משה בנוביץ הסיק מן הקטע הנ"ל שבתקופת בית שני נהגו שהפרט מברך לפני אכילתו.¹⁶⁷ אולם רוב החוקרים חולקים על התארוך שבנוביץ אימץ בנוגע לזמן עריכתו של הספר הרביעי של חזונו הסיביליה. כבר במהדורת צ'רלס שנדפסה למעלה ממאה שנה (בשנת 1913), לנצ'סטר, המהדיר של

¹⁶¹ ראה: Hurowitz, Blessing the Sacrifice, עמ' 185.

¹⁶² ראה: ארליך, כל עצמתי, פרק רביעי עמ' 97-105, ובעיקר עמ' 100-101.

¹⁶³ ראה: לוקס, כ"ד, 30.

¹⁶⁴ ראה: האגרת הראשונה אל הקורינתים, י', 16, 30-31.

¹⁶⁵ לפי הבשורות שמתארות ברכה נפרדת לפני אכילת הדגים, ראה עמ' 29.

¹⁶⁶ חזיונות הסבלות ד 24-26, מהדורת הרטום, עמ' 10.

¹⁶⁷ ראה: בנוביץ, ברכות לפני הסעודה, עמ' 83.

החזיונות, תיארוך את זמן כתיבת הספר הרביעי של חזיונות הסיביליה לשנת 80 לספירה. זאת משום ששורות 115-118, 125-126 מתארות את חורבן ירושלים, ואילו שורות 119-124 מתארות את היעלמו של נירון קיסר והציפייה לשובו, ושורות 128 ואילך, 143 ואילך רומזות לרעש אדמה בקפריסין בשנת 76. עמדתו התקבלה על דעת החוקרים והיא מוסכמת במחקר של החזיונות.¹⁶⁸ אמנם, בשונה מלנציסטר, שראה את כל הספר הרביעי כספר אחדותי, דוד פלוסר וגיון קולינס עמדו על כך שהספר הרביעי מורכב מחטיבה עתיקה ומתוספות של העורך, ששילב אותן עם החטיבה העתיקה, תוך שהוא מעבד את החטיבה העתיקה ומתאים את תוכנה לעולמו הרוחני.¹⁶⁹ ועדיין, לדעתם, החטיבה העתיקה היא שורות 54-114, ואילו שורות 1-48 משתייכות לרובד המאוחר, וזמנה לאחר חורבן הבית. בנוסף, קולינס מפקפק בקביעה שהספר הרביעי נתחבר במצרים ומייצג את עולמם של יהודי מצרים באותה עת, ומסתפק באשר למקום עריכת הספר. לאור זאת, אין להסיק מסקנות חד משמעיות מחזיונות הסיביליה ספר רביעי באשר לקיום נורמה מחייבת של ברכות לפני אכילה בתקופת בית שני לפני אכילת כל מאכל.

2.3.7 – עדויות פנימיות מתוך ספרות חז"ל על תקופת בית שני

ישנם מקורות בספרות חז"ל המביאים דברי תנאים מתקופת בית שני העוסקים בברכה לפני האכילה. המשנה בברכות פרק ח' מביאה שתי מחלוקות של בית שמאי ובית הלל אודות סדר הברכות של ברכת היין והקידוש ואודות סדר הברכות של ברכת היין וברכת המזון,¹⁷⁰ מכאן הסיקו חוקרים שברכות נהנין מתועדות בספרות בית שני.¹⁷¹ ברם, נראה שמסקנה זו מרחיקת לכת מעבר לאמור במקורות. ראשית, המשניות בפרק ח' עוסקות בברכת היין, ולכן ניתן ללמוד מהן על ברכת היין אך לא ניתן להסיק מהן על קיום 'ברכות הנהנין' באופן כללי בתקופת בית שני.¹⁷² שנית, משניות אלו מתארות ברכת יין הנאמרת במסגרת ליטורגית של קידוש / ברכת המזון, ושמה בירכו אותה רק במסגרות אלו ואין להקיש ממנה לחובת ברכה לפני שתיית יין שאינה במסגרת ליטורגית. במשנה ברכות ו', ה', מופיעה שיטת בית שמאי בדין הברכה לפני אכילת מעשה קדירה :

בירך על הפת פטר את הפרפרת, על הפרפרות לא פטר את הפת,

¹⁶⁸ ראה: כהנא, חזיונות הסבילות – מבוא, עמ' שפ; פלוסר, חזיונות הסבלות – מבוא; המבוא של קולינס לספר הרביעי במהדורת צ'רלסוורת', עמ' 381; Collins, The Place of the Pseudepigrapha and Modern Research; Charlesworth, The Pseudepigrapha and Modern Research; עמ' 185.

¹⁶⁹ ראה: פלוסר, שם; Collins, The Place.

¹⁷⁰ ראה משנה ברכות פרק ח', משניות א, ח.

¹⁷¹ ראה: הנשקה, ברכת המצוות, עמ' 28 ובהערה 7; ספראי וספראי, פירוש למשנה ברכות, עמ' 219.

¹⁷² שמואל וזאב ספראי כותבים בפירושם למשנה ברכות, עמ' 219: 'קשה לקבוע מתי נוצרה ברכת הנהנין... בדיונונו על הבדלה ראינו כי ברכת ההבדלה כללה 'ברכה על היין', ועל סדר הברכות חלקו בית שמאי ובית הלל. אם כן, עצם ברכת היין וכנראה גם נוסחתה היו מוכרות בזמנם של שני הבתים, כלומר בסוף ימי בית שני'. ספראי וספראי פתחו בשאלה אודות מועד ההיווצרות של 'ברכת הנהנין' וסיימו בעדות על ברכת היין בלבד.

בית שמי אומי' אף לא מעשה קדירה.

מהקשר הדברים במשנה אכן נראה שלשיטת בית שמאי יש לברך על מעשה קדירה. עם זאת נציין שמעשה קדירה הוא שם כולל לתבשיל דגנים מעין דייסה,¹⁷³ שנאכל כתבשיל מרכזי של סעודה, לעתים כתחליף ללחם.¹⁷⁴ מכאן נראה שיש לנו עדות אודות ברכה על מאכל הנאכל במסגרת סעודה, אולם לא ניתן להסיק ממנה אודות ברכה על אכילה ושתיה שלא במסגרת סעודה, דוגמת ברכה על פירות או על שתיית מים.¹⁷⁵ ייתכן שיש הד להגבלת היקף ברכה לפני אכילה למסגרת של סעודה בלבד בתוספתא ברכות ה', כב:

היה מקריב מנחות בירושלם או' ברוך שהגיענו לזמן הזה
כשהוא מקריבן או' בר' אש' קד' במצו' וצו' להקריב מנחות
כשהוא אוכלן או' המוציא לחם מן הארץ
היה מקריב זבחים בירושלם אומי' בר' שהגיע' לזמן הזה
כשהוא מקריבן או' ברוך אשר קדש' במ' וצו' להקריב זבחים
וכשהוא אוכלן או' בר' אשר קד' במצ' וצונו לאכל זבחים¹⁷⁶

¹⁷³ ראה: משנה נדרים ו', א-ב; משנה טבול יום ב', ה; שתי הברייתות על מעשה קדירה בבבלי ברכות לו, א. ראה גם: ספראי וספראי, משנה ברכות, עמ' 235.

¹⁷⁴ על אכילת דייסה בתפריט הים התיכוני בעולם רומי ועל היותו מאכל עיקרי בסעודה, ראה: Garnsey, Food, עמ' 15, 19, 121-122.

¹⁷⁵ בבלי ברכות מב, ב, מתלבט על איזה חלק מהרישא מוסבים דברי בית שמאי (נוסח הבבלי במשנה היה 'אף לא מעשה קדירה' בעוד שעדים אחרים גורסים 'אף מעשה קדירה', ראה את מדור חילופי הנוסח במשנה זרעים עם שינויי נוסחאות, עמ' נג). קיום הספק מצביע על האפשרות שהקושי בהבנת המשפט הוא משום שמדובר בחלק של משפט שנקבע כאן על ידי העורך, וכי המשמעות המליאה שלו מובנת רק בהקשרו המקורי שנעלם מאתנו. לפיכך, נוכל לעמוד על האופן בו המשפט מתבאר במקומו הנוכחי, אך יקשה עלינו להסיק ממנו היסק היסטורי ברור באשר לנוהג שהיה קיים בזמנם של בית שמאי עצמם. לדיון בשאלה האם תהליכי עריכה פגעו באותנטיות ההיסטורית של מחלוקות בית שמאי ובית הלל, ראה: ווייס, האותנטיות. לדעתו ישנן מסורות אותנטיות בצד מסורות שאינן אותנטיות, ראה: שם, עמ' 54. לכן ללא ראיה מספקת אני לא רואה סיבה לפקפק במהימנות המסורת על ברכת היין, אך משנת 'מעשה קדירה' המקוטעת מחשידה שיש כאן עריכה של דברי בית שמאי.

¹⁷⁶ תוספתא ברכות ה', כב, מהדורת ר"ש ליברמן עמ' 28. לאור היקפם הגדול של השינויים שבין נוסח התוספתא בכ"י וינה לעומת כ"י ערפורט, אביא כאן בשלמותה את נוסח ההלכה בכ"י ערפורט:

'היה מקריב זבחים בירושלם או' ברוך שהגיענו לזמן הזה.
כשהן אוכלין או' ב' אשר קידשנו במצ' וצו' לאכול הזבח הזה.
היה מקריב מנחות בירושלם או' ברוך שהחיינו והגיענו לזמן הזה.
כשהם אוכלין או' ברוך המוציא לחם מן הארץ'.

ההבדל הבולט הוא באשר לסדר ההלכות ובאשר לתיאור ברכה נוספת בשלב ההקרבה. עדיאל שרמר דן בחילופי הנוסח בין עדי הנוסח של הלכה זו בתוספתא, וציין לחילוף נוסף באשר לתוכן הברכה, שלפי כ"י ערפורט מברך על הזבח את ברכת המוציא, ואילו על המנחה מברך אקב"ו לאכול הזבח הזה, ראה: שרמר, למסורת נוסח התוספתא, עמ' 24-25, ובהערה 68. ראה גם: Brody, Mishnah, עמ' 104. עיון בכתב היד עצמו מגלה שטעות נפלה בדברי שרמר, וכי ביחס לתוכן הברכה, אין כל חילוף בין כ"י ערפורט לבין כ"י וינה. ככל הנראה,

תוספתא זו מתארת אדם הנמצא במקדש ואוכל מנחות וזבחים. ר"ש ליברמן העיר על חוסר הסימטריה בין הברכה של האוכל את המנחה ובין הברכה של האוכל את הזבח, וכתב: 'יהנה התוספתא לא הזכירה כאן שצריך לברך גם שהכל נהיה בדברו, והטעם הוא משום שהיו רגילים לאכול את הבשר גם בפת, והפת פוטרת אותו מברכה זו, אעפ"י שאכילת הזבח הוא מצוה בפני עצמה...'¹⁷⁷ ברם, לאור הנתון שרוב תיאורי הברכות בספרות בית שני הן של ברכה על לחם ויין, יש לשקול את האפשרות שהתוספתא מתארת שלב שבו כבר נתקנה ברכת הלחם אך טרם תוקנה החובה לברך על אכילת בשר. לכן, ברכת הבשר היחידה הנזכרת כאן היא ברכת המצוה של אכילת הזבח.¹⁷⁸ דווקא לאור חוסר העקביות ההלכתית שלכאורה משתקפת כאן, כפי שתיארו הר"ש ליברמן, נראה שאכן מדובר בהלכה שיד העורכים לא טשטשה את קדמות התיאור של המקור. שכן, חוסר הסימטריה שבין תיאור הברכה על הבשר לבין תיאור הברכה על המנחה לא תואמת את ההלכה הנהוגה בזמנו של העורך. לכן, מסתבר שיש לראות את התיאור של התוספתא כתיאור המשמר הד מהלכה קדומה, בה נהג ברכה לפני אכילת לחם / סעודה אך לא לפני אכילת בשר.

2.3.8 – סיכום

עקבנו בפרק זה אחר שלל העדויות המגוונות בספרות בית שני המתארות אמירות ליטורגיות הנאמרות לפני אכילה. המקורות בספרות היהודית ההלניסטית (אגרת אריסטיאס ופילון) ויוסף בן מתתיהו מתארים תפילה הנאמרת לפני אכילה, והן רחוקות מתופעת ברכות לפני האכילה בספרות חז"ל. כתבי כת מדבר יהודה והברית החדשה אמנם משופעים בתיאורים של ברכות הנאמרות לפני האכילה, אולם ניתוח המקורות מעלה שטיבן של רוב הברכות

שרמר שחזר את הנוסח של כ"י ערפורט מתוך מדור חילופי הנוסח במהדורת התוספתא של ר"ש ליברמן, וטעה בשחזור הנוסח.

¹⁷⁷ תוספתא כפשוטה זרעים, עמ' 88, הסבר לשורה 47. לאמתו של דבר, חוסר הסימטריה הוא כפול, שכן לא נזכר בתוספתא שמברכים על אכילת המנחה ברכה המקבילה לברכת אקב"ו לאכול זבחים. ר"ש ליברמן עמד גם על חוסר סימטריה זו, והוא כותב קודם לכן באותו עמוד, בהסבר לשורה 44, שבלקוטות הרמב"ן לברכות לט, ב, משמע קצת שהוא גרס בתוספתא שהאוכל מנחות מברך לאכול מנחות. אם כן, יש התאמה מלאה בין ברכת הזבח לבין ברכת המנחה. אולם, הר"ש ליברמן מעיר שאין תיעוד לנוסח מעין זה באף אחד מעדי הנוסח של התוספתא, ולדעתו קשה להגיה נגד כל הנוסחאות. לפי נוסח כ"י ערפורט, המקדים את ברכת הזבח לברכת המנחה, ר"ש ליברמן מציע שהתוספתא הסתמכה על הרישא שכבר שנתה את ברכת המצוות בזבחים, והוסיפה שבנוסף לברכת המצוות במנחה, שיש לברך אף את ברכת המוציא. להסבר זה, חוסר הסימטריה הוא אמירת שתי ברכות לפני אכילת המנחה לעומת אמירת ברכה אחת לפני אכילת הזבח והעדר ברכת שהכל (או המקבילה שלה בירושלמי ברכות ו', א – 'בורא מיני נפשות'). דוד הנשקה מציין שהסבר זה אינו מעלה ארוכה לשאלה לנוסח של כ"י וינה המטרים את מנחות לזבחים, ומוסיף שלדעתו הדברים דחוקים. הוא עצמו מציע שברכה מיוחדת במטבע ברכה של אקב"ו לאכול הזבח נתקנה דווקא לזבח משום שאכילת הקרבן הוא חלק מתכליתו לעומת מנחה בה אכילת המנחה היא פרט בדיני ההקרבה. הוא משעין הצעת הסבר זו על הבחנות המצויות בספרות האחרונים, המבחינים בין אכילת הפסח לבין אכילת שאר זבחים, ראה: הנשקה, ברכת המצוות, עמ' 53 הערה 149. לדעתי, קשה להעמיס הבחנות מעין אלו על ההלכה בתוספתא זו, מבלי להצביע על קיומן של תפיסות אלו בהלכות נוספות בתוספתא.

¹⁷⁸ הצעה זו שמעתי מידידי ד"ר מנחם כ"ץ.

שונה כפי הנראה מזה של הברכות המוכרות לנו מן המקורות החז"ליים. אצביע על כמה נקודות מרכזיות שעלו במהלך ניתוח המקורות :

1. רוב תיאורי הברכות במגילת הסרכים ובברית החדשה מתארים ברכה הנאמרת ללחם וליין עצמם, בשונה מהברכה החז"לית הנאמרת לקב"ה על הלחם ועל היין.
2. העדויות בכתבי כת מדבר יהודה מתארות את הכהן מברך לפני האכילה. מסתבר שתפקיד זה הוטל עליו מכוח תפקיד הכהנים לברך את ישראל, והיא משתלבת היטב בקביעה שהברכה היא ללחם וליין. עם זאת, ייתכן שאף הסועדים האחרים בירכו כמענה לברכת הכהן.
3. רוב תיאורי הברכות הם של ברכות הנאמרות על לחם ועל יין במסגרת של סעודות מיוחדות. מסתבר שאין להקיש מתיאורים אלו לקיום של חובת ברכה בכל סעודה או לפני כל אכילה.
4. בברית דמשק מתוארת ברכה הנאמרת במסגרת סעודות הראשית. ברכה זו הינה על כל מה שנכלל במסגרת טקסי הראשית, ולכן היא כוללת אף ברכה על פירות העץ.
5. יש קושי רב להסיק מסקנות משירי שבח והמנון המשבחים את מי שמברך לפני אכילתו, משום שמדובר בתיאור ברכה בשורה בודדת, וקשה לשרטט על פיהם את טיבם של האכילות. בנוסף, ההמנונים משבחים התנהגות של יחידים, ולכן אין להסיק מהם על קיום נורמה מחייבת כללית.

סיכומם של דברים, איננו מוצאים ראיה מובהקת שכבר בימי הבית נתקיים מוסד הברכות שקודם האכילה במתכונת, בהיקף ובהסתעפות הרחבה שבהם נתעצב בימי התנאים. ייתכן ויש תיעוד לברכה לקב"ה לפני אכילה בשיר ההמנון בסרך היחד י' ובדברי בית שמאי במשנה ברכות ו', ה. אולם התמונה העולה מתוך שאר המקורות היא של ברכה לאוכל, ומשלל העדויות כולן אין ראיה החלטית שברכות אלו התפרסו בימי הבית על כל מיני המאכלים והאכילות, ואפשר שברכות אלו הוגבלו לברכות סעודה דווקא ולמיני מאכל חשובים בלבד. לאור מסקנות אלו, אין לראות במוסד הברכות לפני האכילה בספרות חז"ל המשך ישיר לברכות המתועדות בספרות בית שני, שכן שני חידושים מרכזיים התחדשו בספרות חז"ל. ראשית, מעגל הברכות הורחב לברכה הנאמרת על ידי כל יחיד לפני כל אכילה. שנית, הברכה הוסבה מברכה על האוכל לברכה לקב"ה. בפרק הבא, ניגש לתיאור של מערכות הברכה בספרות חז"ל, ונתחקה אחרי גורמים אפשריים למעצקים אלו.

2.4. – נספח: מבט משווה לדתות אחרות

2.4.1 – פתיחה

תופעת ברכות לפני אכילה הינה תופעה בעלת תפוצה רחבה הקיימת בדתות ובתרבויות שונות.¹⁷⁹ מבט משווה בין תופעת הברכות בספרות חז"ל ובין תופעת הברכות בדתות אחרות עשוי להעניק פרספקטיבה מההיבט הפילולוגי וההיסטורי על שורשים אפשריים לברכות בספרות חז"ל. מההיבט הפנומנולוגי היא יכולה לחדד את הבנתנו אודות תופעת ברכות לפני אכילה, וממילא את הבנתנו באשר לטיבן של הברכות לפני האכילה בספרות חז"ל, ועד כמה היא תופעה ייחודית. בנספח זה, נדון תחילה בהצעה של חוקרים שהציעו שחז"ל עיצבו את הברכות לפני האכילה על בסיס מודל הברכות אותן היו מברכים בפתח הסימפוזיון בסעודה היוונית-רומית.¹⁸⁰ לאחר מכן, נרחיב את המבט לבחינת טיבן של ברכות בנצרות ובדת הזוראסטריית.¹⁸¹ אלו נבחרו משום שהם מייצגים שני מודלים שונים של תופעת ברכות לפני אכילה, ומשום שהברכות בדתות אלו מתוארות בספרות מחקר.¹⁸² בחינת היקף הברכות וטיבן בדתות אלו, תאפשר להעמיק את ההיבט הפנומנולוגי של הברכות לפני האכילה בספרות חז"ל.

2.4.2 – מבט פילולוגי-היסטורי: הסעודה היוונית-הרומית

חוקרים עמדו על הדמיון בין סדר הסעודה המתואר בספרות התנאים ובין מבנה הסעודה הנהוג בתרבות היוונית-רומית.¹⁸³ דניס סמית ומתיאס קלינגהרדט עמדו על המאפיינים המשותפים של סוגי סעודות שונות שנהגו בעת העתיקה,¹⁸⁴ וטוענים שביסודו של דבר יש

¹⁷⁹ ראה: Barns, Grace at meals, עמ' 372; Butash, Bless This Food. בוטש מביא מטבעות ברכה מקשת דתות – יהדות, נצרות, איסלאם, בודהיזם, הינדואיזם.

¹⁸⁰ ראה מיד בסמוך בסעיף הבא.

¹⁸¹ הסקירה על הברכות בנצרות תסתמך על הסקירות הקיימות באנציקלופדיה של הדתות (נדפס 1913) וב-RPP (נדפס 2009), על אף שהן חלקיות, ראה: Barns, שם, עמ' 372-374; Brüske, Grace, עמ' 555-556. הברכות בדת הזוראסטריית תוארו ביסודיות על ידי מספר חוקרים, ראה: Modi, The Religious Ceremonies, עמ' 371-374; Boyce and Kotwal, Zoroastrian bāj, עמ' 288-306; Shaked, No talking, עמ' 163-166; הרמן, פרסאי, עמ' 176-179.

¹⁸² היות שהאנציקלופדיות שהוזכרו בהערה הקודמת פורסמו על ידי נוצרים, הערכים הנ"ל סוקרים את הברכות לפני האכילה בנצרות (ואף זה בתמציתיות), אולם הם מתעלמים מתופעת ברכות לפני אכילה בדתות אחרות. בהעדר ספרות מחקר אודות התופעה בדתות נוספות, צמצמתי את הדיון לנצרות ולדת הזוראסטריית. ניתן לקבל תמונה מסוימת אודות ברכות בדתות נוספות בספרו של בוטש (ראה הערה 179). ברם מדובר בספר שאינו עומד באמות מידה של עבודה מדעית, ולכן יש לנקוט במידת הזהירות בהסתמכות עליו.

¹⁸³ הכוונה היא לסדר הסעודה הניתן לשחזור מתוך משנה ברכות פרק ו' התואם ברוב פרטיו את 'סדר הסעודה' בתוספתא ברכות ד', ח, והדומים דמיון רב לשלד של ליל הסדר המתואר במשנה פסחים פרק י', ראה: גולדשמידט, סדר הגדה, עמ' 6-10; תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 62-63; Stein, The Influence, עמ' 15-18; Smith, From Symposium, עמ' 144-150.
¹⁸⁴ הסעודה הפילוסופית, הסעודה הפולחנית, סעודת החבורה, הסעודה היהודית, הסעודה הנוצרית.

לראות את כולן כמושרשות בתבנית היסודית של המשתה היווני-רומי.¹⁸⁵ הם אף עומדים על כך שבתרבות היוונית-רומית היו לסעודות חול ולסעודות פולחניות מאפיינים משותפים, ומרכיבים פולחניים שולבו בתוך כל הסעודות.¹⁸⁶ הסעודה היוונית היתה בת שתי מנות: מנה ראשונה של אכילה (δειπνον) ומנה שניה של מסיבת שתיה (συσσιον),¹⁸⁷ ולסעודה הרומית נוספה מנה נוספת של מתאבנים שנאכלו לפני הסעודה.¹⁸⁸ מקורות קלסיים רבים, הן יווניים והן רומיים, מתארים טקס של ניסוך יין לאלים ואמירת שירי הלל שנעשה לאחר סילוק השולחן בסיום האכילה עם המעבר לתחילת הסימפוזיון, לפני שתיית היין והתחלת השיחה בין הסועדים.¹⁸⁹ המקורות היווניים מתארים ברכות שהיו נאמרות ל'אל הטוב' כאשר הגישו יין חי, וברכה ל'אל המושע' לפני שתיית יין מזוג. בדברי דיודורוס סיקולוס ואתנאוס מפורש שה'אל הטוב' הוא דיוניסוס (Διόνυσος) מגלה היין במיתולוגיה היוונית, וה'אל המושע' הוא זאוס (Ζεύς), אל השמים במיתולוגיה היוונית, האחראי לפי אמונתם למים הנמזגים ביין.¹⁹⁰ ואילו המקורות הרומיים מתארים ברכות שהיו נאמרות ליופיטר.¹⁹¹ על אף שהתיאורים לא תמיד חופפים בפרטים שונים, רב בהם המשותף, וצירופם יחד מצביע על כך שסעודות בעולם הקלסי כללו טקסי ניסוך ואמירת ברכה לאלים בפתח שלב הסימפוזיון.¹⁹²

¹⁸⁵ ראה: Smith, From Symposium, עמ' 3-1; Klinghardt, A Typology; מחקריהם התפתחו במקביל, ומשעה שנקודות המבט נפגשו, הם משתפים פעולה, ראה: Taussig, Introduction, עמ' 3-1. מגמה זו ניכרת בחקר הסעודה הנוצרית, במעבר ממחקר שלה על רקע הסעודה היהודית למחקר על רקע הסעודות בעולם הקלסי, ראה: Rouwhorst, The Roots, עמ' 295-308.

¹⁸⁶ ראה: Smith, שם, עמ' 5-6; Klinghardt, שם, עמ' 11.

¹⁸⁷ ראה: Smith, שם, עמ' 26-27.

¹⁸⁸ ראה: שם, עמ' 27.

¹⁸⁹ למקורות יווניים המתארים טקסי ניסוך בסעודה, ראה למשל: אפלטון במשתה 176, ראה: כתבי אפלטון, ב, עמ' 96; קסנופון בסימפוזיון (2.1), ראה: Xenophon, Symposium 2.1, עמ' 541; דיודורוס סיקולוס, ראה: Diodorus, II, עמ' 349; אתנאוס במשתה החכמים, ראה: ספר שני 38d (Athenaeus, The Learned Banqueters II), עמ' 219; ספר חמישי 192b (Athenaeus), שם, v, עמ' 431; ספר אחד עשר 487a-b (Athenaeus), שם, xi, עמ' 367; ספר חמישה עשר 692f, 675a-c (Athenaeus), שם, xv, עמ' 151, 55-53. למקורות רומיים המתארים טקסי ניסוך בסעודה, ראה למשל: קאטו הזקן נותן הדרכה מפורטת כיצד לערוך את טקס הניסוך בספרו על החקלאות סעיף 132, ראה: Cato, On Agriculture, עמ' 113; ויגיליוס, ראה: Virgil, Aeneid, I, 723 ff., עמ' 313; הוראטיוס, ראה: Horace, Satires, 2.2.124, עמ' 147.

¹⁹⁰ ראה: Diodorus, II, עמ' 349; Athenaeus, שם, II, עמ' 219-221; Athenaeus, שם, xv, עמ' 55-53. עם זאת, אתנאוס מציין גם לדעות הסוברים שהברכה על היין המזוג היא לאלה היגיאה (Υγιεία), ראה: Athenaeus, שם, xi, עמ' 367.

¹⁹¹ ראה הערה 189.

¹⁹² ראה: Smith, שם, עמ' 30-28; Klinghardt, שם, עמ' 11-12.

סמית טוען לקיומו של דמיון בין ברכות אלו לאלים ובין ברכת בורא פרי הגפן.¹⁹³ לטענתו, הסעודה היהודית עוצבה בתבנית המשתה היווני-רומי, ומשם המצע שעליו עוצבו ברכות הסעודה על ידי חז"ל. ברם נראה שסמית הפריז במשקל שהוא נותן להשפעה של טקסי הניסוך האליליים על עיצוב הברכות על ידי חז"ל.¹⁹⁴ הדמיון מצומצם לקיום אמירות ליטורגיות הנאמרות על יין במסגרת הסעודה אך לא מעבר לכך. סמית לא בחן כלל את נוסחן וטיבו של הברכות בתרבויות השונות, המלמדים שמדובר בתופעות שונות לחלוטין. בסעודה היוונית-רומית מדובר בברכות על יין שנאמרו במסגרת טקסי ניסוך במעבר בין שלבים בסעודה, ולא מדובר כלל בתפיסה הגורסת שיש לברך לפני אכילה או שתייה.¹⁹⁵ ואילו לפי ההלכה של חז"ל יש לברך לפני כל אכילה וכל שתיה, אף אם הן נעשות שלא במסגרת סעודה.¹⁹⁶ ובכן אין ביסוס לטענה שחז"ל שאבו השראה מטקסי ניסוך אליליים, הנראית רחוקה ביותר ממילא, כאשר עיצבו את הברכות לפני האכילה.¹⁹⁷

2.4.3 – מבט פנומנולוגי: לבירור היקפן וטיבן של ברכות לפני האכילה

יש שתי מסגרות של ברכות על אכילה בנצרות – ברכות הלחם והיין בפולחן הדתי בטקס האוכריסטיה וברכות הנאמרות בחבורת הסועדים בתחילת סעודה.

¹⁹³ ראה: שם, עמ' 146, 150. ראה גם: Bokser, Ma'al, עמ' 570 והערה 40. טענה דומה מצויה אצל בנדיקט אקהרדט, הטוען שפתיחת סעודת היחד בברכה על לחם ועל יין לא בלטו כיוצאי דופן משום שהם דמו לטקסי הקרבה בתחילת סעודות רומיות, ראה: Eckhardt, Meals, עמ' 194-197.

¹⁹⁴ גררד ראוהרסט העיר על כך שחוקרים הסוברים שהמשתה היווני-רומי הוא המצע של הסעודות השונות בעולם העתיק נוטים להסתפק בניתוח מבני של הסעודה אך הם נוטים להתעלם מהתכנים ומהמהות של החלקים של הסעודות המשוות האחת לרעותה, ראה: Rouwhorst, Roots, עמ' 296.

¹⁹⁵ אם כבר להשוות לברכות על יין בספרות חז"ל, הרי שההשוואה המתבקשת אינה לברכות לפני אכילה אלא לקידוש על היין, כפי שטוען זיגפריד שטיין, ראה: Stein, The Influence, עמ' 25-26. סמית ציין למאמרו של שטיין כמקור לטענתו אודות הזהות בין ברכת בורא פרי הגפן ובין הברכות לפני הסימפוזיון, ראה: Smith, שם, עמ' 150 הערה 59. ברם, לאמתו של דבר שטיין משווה לקידוש ולא לברכת בורא פרי הגפן. אלא שאף השוואה זו היא רק מצד הדמיון הסטרוקטוראלי של אמירה ליטורגית הנאמרת על היין, אולם אין כל השוואה מצד התוכן בין טקסי ניסוך אליליים ובין התוכן של ברכת הקידוש.

¹⁹⁶ ראה: Klinghardt, Gemeinschaftsmahl, עמ' 58 ואילך; Rouwhorst, שם, עמ' 302.

¹⁹⁷ אנדרו מקגוון עוסק במורכבות של שילוב של אלמנטים המזוהים עם פגניות בטקסים הדתיים של הנצרות הקדומה, והדברים יפים גם ביחס לחז"ל. לטענתו, בשר שהוקרב כזבח לאלים בסעודות בעולם היווני-רומי זוהה באופן בלעדי כתקרובת פגנית ולכן לא שובץ בסעודות הנוצריות הקדומות. לעומת זאת היין שולב בסעודה הנוצרית משום שלא היה מזוהה בלעדית כניסוך, ראה: McGowen, Ascetic Eucharists, עמ' 60-67. טענתו היא בכיוון הפוך מטענתו של סמית, והיא מסתברת יותר.

טקס האוכריסטיה במסגרת המיסה הנוצרית,¹⁹⁸ המתועד מראשית ימיה של הנצרות,¹⁹⁹ ונוהג עד היום בעדות הנוצריות השונות,²⁰⁰ מייצג תבנית של ברכות על אוכל הנאמרות במסגרת פולחנית, שתפקידן של הברכות הוא הקדשת האוכל. שורשיו הקדומים של הטקס הם בתיאורי הסעודה אחרונה של ישו בברית החדשה, במסגרתה הוא בצע את הלחם ואמר לתלמידיו, שהלחם מסמל את גופו. יש הבדלים בין תיאורי הסעודה האחרונה בספרי הבשורות השונים של הברית החדשה, ולכן נוסח דברי ישו, אופיה של הסעודה האחרונה וטיבו המדויק של טקס האוכריסטיה הקדום לוטים בערפל.²⁰¹ במקורות הנצרות הקדומה במאות 2-4, אף מצטיירת תמונה מגוונת באשר לתפריט האוכריסטיה. בצד המסורות המרכזיות אודות לחם ויין,²⁰² יש מסורות מגוונות אודות מאכלים אחרים ששימשו בטקס.²⁰³ מקורות אלו ממאות 2-4 אף מביאים עדויות אודות אמירות ליטורגיות מגוונות שנאמרו בזמן הטקס.²⁰⁴ ממקורות אלו עולה שהאוכריסטיה התחילה לנהוג במסגרת סעודות של נוצרים, ורק ממאה רביעית ניתן להצביע על הפיכתו לטקס עצמאי של לחם ויין הנעשה במסגרת פולחנית בטקסי המיסה וההטבלה.²⁰⁵ יחד עם זאת, הצד השווה לכל העדויות מכל התקופות הוא שמדובר במודל של ברכה הנאמרת על אוכל במסגרת פולחנית כדי לקדש את האוכל, ובכך להכשיר אותו לתפקידו במסגרת הפולחנית. מדובר אפוא במודל שונה לחלוטין ממודל הברכות לפני האכילה בספרות חז"ל הנאמרות לפני כל אכילה, ומטרתן להתיר את האכילה.²⁰⁶

-
- ¹⁹⁸ לסקירה ממצה על האוכריסטיה, ראה: Eucharist, RPP, 4, עמ' 647-618.
- ¹⁹⁹ לעדויות הקדומות על האוכריסטיה, ראה: Eucharist, RPP, 4, עמ' 625-618; McGowen, שם, עמ' 142-89.
- ²⁰⁰ סדרי הטקס עברו גלגולים שונים, ראה: Eucharist, RPP, 4, עמ' 631-625.
- ²⁰¹ ראה: שם, עמ' 619-618.
- ²⁰² ראה: McGowen, שם, עמ' 95-91.
- ²⁰³ על גבינה, ראה: שם, עמ' 107-95; על דבש וחלב, ראה: שם, עמ' 115-107; על שמן, ראה: שם, עמ' 117-115; על מלח, ראה: שם, עמ' 125-118; על פירות וירקות, ראה: שם, עמ' 127-125; על דגים (כתחליף לבשר), ראה: שם, עמ' 140-127; על לחם ומים (מים כתחליף ליין), ראה: שם, עמ' 250-143.
- ²⁰⁴ ראה: Eucharist, RPP, 4, עמ' 625-621; 641-639.
- ²⁰⁵ ראה: Eucharist, RPP, 4, עמ' 641-640.
- ²⁰⁶ ראה: Leonhard, Blessings. יש סיעת חוקרים שרצו ללמוד מהאוכריסטיה הקדומה על ברכות יהודיות על לחם ועל יין במסגרת סעודה. לשיטתם מקור טקס האוכריסטיה הוא בסעודה האחרונה של ישו שהיא לשיטתם מעין 'ליל סדר', והברכות המתוארות בו מעוגנות בברכות הסעודה היהודית. ראה: Dix, The Shape of the Liturgy, עמ' 55-48; Rouwhorst, שם, עמ' 298-296. חוקרים אחרים ערערו על גישה זו, והם תרים אחרי שורשי הסעודה הנוצרית על רקע המשתה היווני רומי, ראה: Rouwhorst, שם, עמ' 300-297. ראיהורסט עצמו מציע לגבש עמדה שתשלב בין שתי הגישות, ראה: שם, עמ' 306-300. ביחס לשתי האסכולות אני מעיר שביסודו של דבר הברכות בטקס האוכריסטיה הנוצרי שונות הן מטקסי הניסוך והן מהברכות על לחם ויין בסעודה היהודית. לכן המקסימום שניתן לומר הוא שהנוצרים הכירו תבנית של ברכות במסגרת סעודה. ברם מדובר בתופעות שונות לחלוטין ואין לגזור מברכות האוכריסטיה על ברכות הסעודה היהודית.

מסגרת נוספת של ברכות לפני אכילה מצויה במסורת הנוצרית המחייבת לברך בתחילת סעודה.²⁰⁷ העדויות הקדומות הן מהמאה הראשונה, מראשית ימיה של הנצרות. בנוסף למקורות שהובאו לעיל מהברית החדשה על ישו המברך לפני אכילתו יחד עם תלמידיו,²⁰⁸ ברכות על לחם ועל יין במסגרת סעודה מופיעות בפרקים ט"ו-י" בתורת שנים עשר השליחים (דידכה).²⁰⁹ החוקרים נחלקו אודות טיבה של הסעודה המתוארת כאן.²¹⁰ יש הסבורים שמדובר בברכות הנאמרות בהתחלת סעודת חבורה,²¹¹ ועדות הדידכה מלמדת על נוהג נוצרי קדום של ברכות על לחם ועל יין בתחילת סעודת חבורה. אולם יש חוקרים הסבורים שמדובר בסעודת אוכריסטיה.²¹² אם כן מדובר בברכות הנאמרות בסעודה פולחנית ואין להקיש ממנה על ברכות על לחם ועל יין במסגרת סעודות חול.²¹³ בין כך ובין כך, הנוהג הנוצרי לברך בתחילת סעודה מתועד בכתבי אבות הכנסייה טרטוליאנוס וכלמנס מאלכסנדריה במאה השנייה.²¹⁴ העדויות הקדומות על הברכות בנצרות הקדומה הן על ברכות שבח לבורא. במאה השביעית, הברכה עוברת בהדרגה בכנסייה המערבית מברכה לבורא לבקשה לבורא שיברך את האוכל.²¹⁵ באותה עת, במנזרים נוצרו טקסי ברכה מורכבים שהכילו פרקי תהלים יחד עם דרשות וברכות.²¹⁶ מודל זה התקבל כמטבע ברכה נפוץ אף עבור הברכה הנאמרת בסעודה הביתית.²¹⁷ אולם עם השנים, הברכות הארוכות הומרו במטבעות ברכה קצרות יותר.²¹⁸ הממצא הבולט מכל המקורות הנ"ל, מהעדויות הקדומות בברית החדשה ועד המקורות המאוחרים יותר הוא שתיאורי הברכות לפני

²⁰⁷ ראה: Barns, שם, עמ' 374-372; Brüske, Grace, עמ' 555-556.

²⁰⁸ ראה § 2.3.5.

²⁰⁹ ראה: אלון, ההלכה, עמ' 286. לתרגום נוסף, ראה: Van de Sandt and Flusser, The Didache, עמ' 13. על הדידכה, ראה: שם, עמ' 1-52.

²¹⁰ ראה: Dix, שם, עמ' 90-93.

²¹¹ ראה: Barns, שם, עמ' 373; אלון, שם, עמ' 286-288.

²¹² ראה: Van de Sandt and Flusser, שם, עמ' 298-304.

²¹³ מטבעות הברכה לפני שתיית יין ואכילת לחם בפרק ט' מזכירות את ישו, והן בעלות ממד אסכטולוגי. יש חוקרים הסבורים שמטבע הברכות המתוארות בדידכה מושתתות על יסוד יהודי קדום, אשר הנוצרים התאימו לאמונתם, ראה: Finkelstein, Birkat HaMazon, עמ' 217-213; אלון, ההלכה, עמ' 286-291; Van de Sandt and Flusser, שם, עמ' 309-329; Rouwhorst, שם, עמ' 296 הערה 1. אולם התוספות הנוצריות מוטמעות כה עמוק במטבע הברכות לפני האכילה, עד שלא ניתן לשחזר את הרובד היהודי הקדום, אם אכן היה כזה.

²¹⁴ ראה: Barns, Grace at meals, עמ' 372.

²¹⁵ ראה: Brüske, Grace, עמ' 355; Barns, שם, עמ' 373.

²¹⁶ ראה: Brüske, שם.

²¹⁷ ראה: שם.

²¹⁸ הברכה הנפוצה כיום אצל נוצרים רבים היא ברכה קצרה, לעתים מטבע ברכה עכשווי.

ראה: שם, עמ' 356. לנוסחי ברכות שונות הנהוגות בעדות נוצריות, ראה: Butash, Bless This Food, עמ' 39, 42-45, 67-81.

האכילה במקורות הנוצריים הן של ברכות הנאמרות בתחילת סעודות,²¹⁹ אך לא לפני אכילות מחוץ למסגרת סעודה, בשונה מן העולה מכמה מקורות חז"ל שיש לברך לפני כל אכילה.

בשונה מהמודל הנוצרי, מודל של ברכות לפני כל אכילה קיים בדת הזורואסטרית.²²⁰ אולם בדיקת אופיין וטיבן של הברכות הזורואסטיות מלמדת שמדובר בתופעה שונה מאד מהברכות לפני האכילה בספרות חז"ל.

ברכות הסעודה במסורת הזורואסטרית נאמרות במתכונת של תפילת ה'ואז' הנאמרת באווסטית,²²¹ שהיא מעין 'דיבור הקדשה'.²²² ה'ואז' משמש ליצירת מסגרת למגוון רחב של פעולות שונות (ולא רק לאכילה), גם של קודש וגם של חול, כדי להציב להן מעין סייג הגנה של דיבור קודש.²²³ לכן נאסר הדיבור במהלך עשיית הפעולה, בכדי שלא להפר את ההגנה של ה'ואז'.²²⁴ מתכונת זו של תפילה נהגה בדת הזורואסטרית בהקשרים רבים, חלקם במקדשי האש וחלקם במסגרת פעולות ביתיות.²²⁵ אחת הפעולות השכיחות שיש לומר לפנין ולאחריהן את ה'ואז' היא אכילה.²²⁶ ה'ואז' כלל פרקים מתוך כתבי הקודש הזורואסטרים – היאסנה.²²⁷ ה'ואז' המלא של האוכל כולל משפטי שבח והמנון יחד עם אמירות שנועדו להגן על האוכלים, המכלים את יצירותיהם של האלים הורדד ואמורדד המגנים על הצמחים ועל המים.²²⁸ היות ואכילה היא פעולה יומיומית, ה'ואז' של האכילה הנעשה מדי יום התפרסם יותר מאחרים עד כדי שה'ואז' זוהה שלא בצדק כתפילה שנוסחה

²¹⁹ יש המברכים לפני כל סעודה, יש המברכים לפני הסעודה המרכזית של היום, ויש המברכים רק בסעודות מיוחדות, ראה: Mackintosh, Christian, עמ' 402-403.

²²⁰ לרשימת המחקרים המתארים את הברכות לפני האכילה בדת הזורואסטרית, ראה הערה 181. לקביעה שחובת הברכה היא על כל אכילה, ראה: Boyce and Kotwal, Zoroastrian bāj, עמ' 65, 299.

²²¹ שפת האווסטה היא השפה של כתבי הקודש העתיקים של הדת הזורואסטרית.

²²² ראה: Boyce and Kotwal, שם, עמ' 57.

²²³ ראה: Boyce and Kotwal, שם; הרמן, שם, עמ' 177.

²²⁴ ראה: Boyce and Kotwal, שם, עמ' 57, 71-72; הרמן, שם, עמ' 176-178.

²²⁵ ראה: Modi, שם, עמ' 353-376; Boyce and Kotwal, שם, עמ' 58, 298. 'ואז' ההגנה הפונה לאל Srōš (שומר האנושות מפני הרע) נאמר בעיקר במסגרת הבית, בזיקה לפעולות כגון טקסי קבורה ואבל, כניסה לבית מרחץ, שינה בלילה, שחיטת בהמה ועוד, ראה: Boyce and Kotwal, שם, עמ' 306-312.

²²⁶ שאול שקד מביא תרגום אנגלי של הלכות אכילה מתוך 'ואז' בחיבור Dādestān ī dēnīg מהמאה התשיעית, ראה: Shaked, No Talking, עמ' 175-176.

²²⁷ ראה: Boyce and Kotwal, שם, עמ' 59 ובהערה 21.

²²⁸ 'ואז' האכילה מושרש בתפיסה הדואליסטית של הזורואסטרים. שעת האכילה היא שעת סכנה, והאל הרע מקטרג בה. טקס ה'ואז' הוא הצהרת אמונים לאל הטוב שיגן על האוכל מפני הסכנות, ראה: Boyce and Kotwal, שם, עמ' 298, 304-306; Boyce, A Persian stronghold, עמ' 46. עשל הורדד (מגן המים) ואמורדד (מגן הצמחים), ראה: Encyclopaedia Iranica, כרך 1, עמ' 997, ערך AMURDĀD; שם, כרך 12, עמ' 458, ערך HORDĀD.

עבור ארוחות.²²⁹ בעיקר התפרסם נוהג השתיקה של הזוראסטרים בשעת הסעודות, שנגזר מחובת השתיקה במהלך ה'ואז'.²³⁰ המקורות הזוראסטרים מלמדים שחובת ה'ואז' היתה ביחס לכל שתייה ואכילה, אף שתיית מים ואכילת פירות.²³¹ מקורות אלו אף מתארים את העונש הקשה של אדם שהפר את ה'ואז' ואכל או שתה בלעדיו, ובכך חשף את עצמו לסכנות.²³² יוצא אפוא שהרחבת חובת הברכה לכל שתייה ואכילה היא מפאת התפיסה אודות הסכנה לאוכל ושותה ללא הגנה.²³³ 'ואז' האכילה, שהיה חלק ממערך רחב של 'ואז' שנאמר בהקשרים רבים, לא כלל מטבעות ברכה מיוחדים לאוכל, והוא דומה יותר לאמירת תהלים לפני פעולה מסוכנת (אם לנקוט במונחים מודרניים) מאשר למערך מיוחד של ברכות לפני אכילה.

2.4.4 – סיכום

ברכות לפני האכילה הינה תופעה בעלת תפוצה רחבה הקיימת בדתות ובתרבויות רבות. יחד עם זאת, מדובר בתופעה מגוונת שקיימים בה מודלים שונים:

1. ברכות הנאמרות כחלק מטקס דתי במסגרת סעודה – טקסי הניסוך במשתה היווני-רומי, הכוללים ברכות לאלים שנאמרו לפני שתיית היין בשלב הסימפוזיון.
2. ברכות הנאמרות כחלק מטקס פולחני שלא במסגרת סעודה רגילה – טקס האוכריסטיה הנוצרי, במסגרתו נאמרות ברכות על לחם ועל יין. מטרת אמירת הברכות הוא לקדש את הלחם ואת היין ולהטעין אותם במשמעות סימבולית המדמה אותם לבשרו ולדמו של ישו.

²²⁹ ראה: Boyce and Kotwal, שם, עמ' 298.

²³⁰ ראה: Boyce and Kotwal, שם, עמ' 65, 305-304; Modi, שם, עמ' 374-373; Shaked, שם, עמ' 165-163; הרמן, שם, עמ' 176-178, ובהערות 137, 142. לתיאור אכילה הנעשית מתוך 'ואז', כולל השתיקה, ראה: Boyce, שם, עמ' 46.

²³¹ ראה: Boyce and Kotwal, שם, עמ' 65, 299.

²³² ראה: Boyce and Kotwal, שם, עמ' 304; Shaked, No Talking, עמ' 164, 177. תפיסה דומה הרואה בברכות מערך הגנה, מצויה אצל אתנאוס המציין שטקסי הניסוך נועדו בין היתר לקבלת הגנה מפני הסכנות בשתיית יין, ראה: Athenaeus, The Learned Banqueters xv, עמ' 55-53; Athenaeus, שם, II, עמ' 219-221. תפיסה דומה מופיעה בחיבור המוסלמי בן המאה העשירית, גן הצדיקים פרק 100, ראה: Gardens of the Righteous, עמ' 149.

²³³ ג'פרי הרמן הצביע על כך שאמוראי בבל הכירו היטב את סדרי האכילה שהיו נהוגים אצל שכניהם הזוראסטרים. כך למשל הוא הצביע על כך שהמילה 'מחוג' המופיעה בבבלי ברכות מו, ב, ובבלי חגיגה ה, ב, לתיאור האופן בו מדברים בשעת הסעודה, הוא לאמתו של דבר המילה הפרסית mawa(g), שפירושה 'ללא חיתוך דיבור', והיא משמשת לתיאור האופן בו מותר לדבר בשעת הסעודה הנעשית מתוך 'ואז', ראה: הרמן, שם, עמ' 178. בעקבות הערה זו של הרמן, שאול שקד עמד על כך שאכילה מתוך 'ואז' היא הרקע למימרה התלמודית 'אין מסיחין בסעודה', המופיעה בבבלי תענית ה, ב, אולם נעדרת ממקורות א"י, שכן היא עומדת בניגוד מוחלט לרעיון הבסיס של ליל הסדר המניח שסעודה היא מסגרת לשיחה בין הסועדים, ראה: Shaked, שם, עמ' 161-165. עם זאת, המימרה מופיעה בסוגיה בבבלי תענית בשם ר' יוחנן האמורא הא"י, אך אין בזה בכדי להפקיע את הבבליות של המימרה, ראה: הרמן, שם, עמ' 179-182. אולם ראה: הנשקה, מה נשתנה, עמ' 54 הערה 54.

3. ברכות הנאמרות בתחילת סעודה – ברכות הנאמרות במסורת הנוצרית לפני סעודה.

4. ברכות כבקשת הגנה מהאלים – 'ואז האכילה' הזוראסטרי.

השוואה ראשונית בין מודלים אלו ובין מערך הברכות לפני האכילה במשנה ברכות פרק ו', מצביעה על כך שאין לדמות את חובת הברכות במקורות התנאיים או האמוראיים לאף אחד מהמודלים הנ"ל. הברכות במקורות התנאיים או האמוראיים הנאמרות לפני כל אכילה או שתיה אינן נאמרות במסגרת טקסים פולחניים; אינן מוגבלות ללחם וליין בלבד במסגרת סעודה; אינן משמשות כטקס הגנה. המסקנה הראשונית המתבקשת בשלב זה של מחקר זה היא שתופעת הברכות לפני האכילה במקורות התנאיים או האמוראיים הינה תופעה ייחודית. טיבה של התופעה, והרקע להיווצרותה, יתבררו בפרקי המחקר על הברכות בספרות חז"ל.

3. ברכות לפני האכילה בספרות התנאים

3.1 – פתיחה

בספרות המחקר, רווח התיאור של הברכות לפני האכילה במשנה ובתוספתא באמצעות המונח 'ברכות הנהנין'.¹ ברם, מונח זה לא מופיע כלל בספרות חז"ל.² לפיכך, אמנע מהשימוש בו, ואבחן את טיבן של הברכות לפני האכילה במשנה ובתוספתא, תוך שאנסח את מונחי מערכות הברכות התנאיות מתוך לשון התנאים עצמה.

3.2 – מערכות הברכה התנאיות – משנה ותוספתא

3.2.1 – מערך הברכות במשנה ברכות פרק ו'³

3.2.1.1 – נוסח משנה ברכות פרק ו'

משנה א

כיצד מברכין על הפירות?

על פירות האילן הוא או' בורא פרי העץ, חוץ מן היין, שעל היין הוא אומ' בורא פרי הגפן. ועל פירות הארץ הוא או' בורא פרי האדמה, חוץ מן הפת, שעל הפת הוא אומ' המוציא לחם מן הארץ.

ועל היירקות הוא אומ' בורא פרי האדמה, ר' י[ה]ודה אומ' בורא מיני דשאים.

משנה ב

בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא,

[ו]על פירות הארץ בורא פרי העץ לא יצא.

ועל כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא.

משנה ג

על דבר שאין גידול[ו] מן הארץ (מן הארץ) אומ' שהכל נהיה בדברו,

על החומץ ועל הגוביי ועל הנובלות הוא (היה) אומ' שהכל נהיה בדברו,⁴

¹ ראה: בנוביץ, ברכות לפני הסעודה, עמ' 81, 83, 88, 94-95; בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 12-5, 400; ספראי וספראי, פירוש למשנה ברכות, עמ' 218-219; Leonhard, Blessings; וולפיש, פירוש למשנה ברכות פרק ו'; הנשקה, ברכת המצוות, עמ' 33-34; שמש, ברכות המזון, עמ' 155; רוזן-צבי, ברכות הראייה, עמ' 3.

² הממצא מתאשר מהקונקורדנציות של קוסובסקי ומחיפוש במאגר פרויקט השו"ת. מתוצאות החיפוש שם עולה שהמונח 'ברכות הנהנין' אף לא מופיע בספרות הגאונים המצויה במאגר, והוא מופיע לראשונה בספרות הראשונים. לתיאור החלוקות של סוגי הברכות בספרות הגאונים (ללא שימוש במונח 'ברכות הנהנין'), ראה: הנשקה, ברכת המצוות, עמ' 27 הערה 3.

³ נוסח המשנה מובא על פי כתב יד קויפמן, וחילופי נוסח משמעותיים נרשמו בהערות. רשימה מלאה של חילופי הנוסח במשנה זרעים עם שינויי נוסחאות, עמ' מח-נט.

⁴ בדבר[ו] נוסף - על החלב ועל הגבינה ועל הביצים אומר שהכל ב ט, אולם הוא חסר ברוב עדי הנוסח ובהם עדי הנוסח המשובחים של המשנה, ראה: משנה זרעים עם שינויי נוסחאות, עמ' נא, מדור חילופי נוסח לשו' 9. הרי"ן אפשטיין העיר מדובר בתוספת למשנה על פי ברייתא בבבלי ברכות מ, ב, ראה: מבוא לנוסח המשנה, עמ' 958.

ר' י[נה]ודה אומי' כל שהוא מין קללה אין מברכין עליו.

משנה ד

היו לפני[ן] מינים הרבה :

ר' י[נה]ודה אומי' אם יש ביניהן ממין שבעה עליו הוא מברך,
וחכמי אומי' [מברך] על אי-זה מהן שירצה.

משנה ה

בירך על היין שלפני המזון פטר את היין של-אחר המזון,
בירך על הפרפרת שלפני המזון פטר את הפרפרת של-אחר המזון.
בירך על הפת פטר את הפרפר[ו]ת, על הפרפריות לא פטר את הפת,
בית שמי אומי' אף לא מעשה ק[ר] [ד]ירה.

משנה ו

היו יושבים, כל אחד ואחד מברך לעצמו.
הסבו, אחד מברך לכלם .
בא להם יין בתוך המזון, כל אחד ואחד מברך לעצמו.
לאחר המזון, אחד מברך לכולם ואומי' על המגמר, אף-על-פי שאין מביאין את המגמר
אלא לאחר הסעודה.

משנה ז

הביאו לו מליח כתחילה ופת עמו, מברך על המליח ופותר את הפת, שהפת טפילה לו.
זה הכלל : כל שהוא עיקר ועימו טפילה מברך על העיקר ופותר את הטפילה.

משנה ח

אכל תאנינים וענבים ורימונים מברך עליהן שלוש ברכות דב' ר' גמליא',
וחכ' אומי' ברכה אחת.⁵
ר' עקיבה אומי' אפילו שאכל שלק וה[ו] [ו]א מזונו מברך עליו שלש ברכות.
השותה מים לצימא או' שהכל נהיה בדברו, ר' טרפון אומי' בורא נפשות [רבות] וחסרונן.⁶

3.2.1.2 – ניתוח מבנה הפרק ומערכות הברכות בפרק

אברהם וולפיש ניתח את הפרק תוך שימוש בכלי מחקר של הגישה הספרותית לחקר
המשנה,⁷ ובעיקר תוך דגש על זיהוי המלים המנחות המצויות בפרק.⁸ וולפיש עמד על כך

⁵ **ברכה אחת**] כך הנוסח ברוב עדי הנוסח של המשנה. ז 25 ט מ ג 97, נוסף – מעין שלש. ראה :
משנה זרעים עם שינויי נוסחאות, עמ' נח, מדור חילופי נוסח לשו' 24. לדיון על חילוף זה,
ראה § 6.3.1.

⁶ לתיאור חילופי הנוסח של ברכת בורא נפשות ולדיון עליהם, ראה § 6.2.2.
⁷ לתיאור העקרונות של הגישה הספרותית בחקר המשנה, ראה : וולפיש, שיטת העריכה, עמ'
35-1. Walfish, The Poetics ; 35-1. לסקירה על התפתחויות בגישה הספרותית במחקר מקורות
חז"ל, ראה : Shanks Alexander, Recent Literary.

⁸ מרטין בובר טבע את המונח 'מילה מנחה' (Leitwort) ביחס לסיפור המקראי (ראה : בובר,
דרכו של מקרא, עמ' 284-299), והשימוש בו יושם בהצלחה גם במחקר המשנה. ראה :
וולפיש, שיטת העריכה, עמ' 363-365, Walfish, The Poetics ; 161, עמ' Tropper ;
Wisdom, עמ' 22-24.

שהפרק מורכב משתי חטיבות ספרותיות – חטיבה א' במשניות א-ד העוסקות בברכות על דברי מאכל בודדים וחטיבה ב' במשניות ה-ח העוסקות בברכות שאדם מברך במסגרת סעודה. לדעתו, לשון המשנה מלמד על חלוקה זו, בכך שלכל חטיבה יש מילה מנחה משלה.⁹ וולפיש מזהה את המילה 'מין', המופיעה במשניות א, ג, ד, כמילה המנחה של חטיבה א' המפנה את תשומת הלב לייחוד של כל מאכל בודד.¹⁰ בחטיבה ב', וולפיש מזהה את המילה 'מזון', המופיעה במשניות ה, ו, ח, כמילה המנחה של החטיבה, המבליטה את מסגרת הסעודה שבה נאכלים כמה מיני מזון ביחד.¹¹ החטיבה הראשונה עוסקת בייחוד של כל מין ובברכה הראויה לו, ואילו החטיבה השנייה עוסקת בשאלה שונה לחלוטין – בדינו של אדם האוכל יחד מאכלים שונים במסגרת של סעודה בה יש ריבוי של מנות הנאכלים על ידי ריבוי של סועדים.¹²

את משניות ד-ה, העוסקות בדין הברכה על מינים הרבה ובדין הברכה על חלקי הסעודה השונים, וולפיש רואה כחוליית מעבר בין שתי החטיבות. המילה 'מין' במשנה ד' מבליטה שהנדון הינו האופי הייחודי של אותו דבר מאכל שעליו יש לומר את הברכה, בעוד שהמילה 'מזון' במשנה ה' מבליטה שכאן עומדת על הפרק השאלה האם ברכה שנאמרה בשלב אחד של הסעודה (לפני המזון) יכולה לפטור גם את האוכל שנאכל בשלב אחר של הסעודה (לאחר המזון).¹³

וולפיש מתאר את מערך ברכות לפני האכילה במשנה ברכות פרק ו' כמערך אחדותי שיש במסגרתו גיוון של מטבעות ברכה שונים. לדבריו, החטיבה הראשונה של הפרק, שנושאה המוצהר הוא הברכה הראויה על המין הבודד והמביאה את כל מטבעות הברכה, קובעת את המערך הטכני של מטבעות הברכות לפני האכילה. החטיבה השנייה מוצגת כחטיבה הדנה בשאלה הלכתית נפרדת ביחס לאותן מטבעות ברכה, והיא דין הברכה כאשר סוגי אוכל שונים נאכלים יחד בסעודה. תפיסה זו מתחדדת במיוחד בהסברו השני למשנה ז', בו וולפיש מציע שמשנה זו לא עוסקת כלל במסגרת של סעודה אלא בדין כללי נוסף בהלכות ברכות הנהנין – 'עיקר וטפלי'.¹⁴ משמעות הצעתו היא שחטיבה ב' היא חטיבה המביאה הלכות שונות המתייחסות למערך הברכות המתואר בחטיבה א'. לכן, אף וולפיש, בתארו את מערך הברכות של המשנה, מתנסח לאורך כל פירושו במונח הכולל 'ברכות הנהנין'. כך למשל, כאשר הוא עוסק במיקומה של משנה ז' במסגרת הפרק, הוא כותב: 'מ"ז קושרת בין דין כללי בברכת הנהנין (= הנושא של מ"א-מ"ד), 'עיקר וטפלי', לבין הלכות ברכות בסעודה'.¹⁵

⁹ אף על פי שמילה מנחה זו אינה מופיעה בכל המשניות שבכל חטיבה.

¹⁰ ראה: Walfish, Power, עמ' 16.

¹¹ ראה: וולפיש, פירוש למשנה ברכות פרק ו', ד"ה פרקנו; Walfish, שם, עמ' 22; וולפיש שיטת העריכה, עמ' 368-369. בחרתי להביא ברצף את דברי וולפיש, ולכן נדון בהבחנה בין אכילה לסעודה להלן בעמ' 48.

¹² ראה: Walfish, שם, עמ' 14.

¹³ ראה: שם עמ' 14-15.

¹⁴ ראה: וולפיש, פירוש למשנה ברכות פרק ו', ד"ה בדומה למ"ה; Walfish, שם, עמ' 24.

²³

¹⁵ ראה: וולפיש, שם.

וכך, על אף חלוקת הפרק לשתי חטיבות, וולפיש מתאר מערכת ברכות אחת שכותרתה 'ברכות הנהנין'.¹⁶

על אף שאני מסכים עם החלוקה היסודית של וולפיש את הפרק לשתי חטיבות, אני חולק על ניסוחים שונים שלו בהסבר משניות הפרק, כפי שאפרט במהלך הדברים. לדעתי יש לדחות את הצעתו שהמילה המנחה של חטיבה א' היא המילה 'מין'. אמנם, מילה זו מופיעה בשלוש מתוך ארבעת משניות החטיבה. ברם, כפי שוולפיש עצמו ציין, מילה זו מופיעה שלוש פעמים בדברי רבי יהודה בשלוש המחלוקות שלו עם חכמים. לגבי הפעם הרביעית, וולפיש תיאר את הופעת המילה 'מינים' בכותרת של משנה ד' – 'היו לפניו מינים הרבה', כשגורה אף בפייהם של חכמים.¹⁷ ברם, מדובר בכותרת למחלוקת תנאים, המנוסחת במטבע הלשון של אחד החולקים – רבי יהודה, ואין לייחס אותה לחכמים.¹⁸ לכן מסתבר שהמילה 'מין' משמשת כמילה מנחה של שיטת רבי יהודה בלבד, אולם ישנה בצידה מילה מנחה נוספת של שיטת חכמים.¹⁹ לשון כותרת הפרק – 'כיצד מברכין על הפירות', והברכות עצמן המנוסחות במטבע ברכה של 'בורא פרי', מלמדות אותנו על המונח המכונן של הברכות בפרק בשיטת חכמים – 'ברכות הפירות'.²⁰ כותרת הפרק מצביעה גם על המילה 'פרי' כמילה המנחה של שיטת חכמים בחטיבה א'. מילה זו עומדת באמת המידה המרכזית שחוקרים הציבו לזיהוי של מילה מנחה, והיא שימוש מרובה במילה במסגרת חטיבה ספרותית מצומצמת.²¹ על אף שמילה זו לא מופיעה במשנה ג', עדיין ניתן לעמוד על הזיקה ההדוקה בינה לבין המונח המכונן 'פרי' של משניות א-ב. משנה זו עוסקת בברכת 'שהכל', שאינה מנוסחת במטבע הברכה של 'ברכות הפירות'. הקביעה ההלכתית על מה מברכים 'שהכל' מנוסחת בלשון שונה מזו של הקביעות ההלכתיות במשניות א-ב ביחס ל'ברכות הפירות'. בעוד שהקביעה על מה מברכים את 'ברכות הפירות' מנוסחת בלשון חיובית ('על פירות האילן', 'על פירות הארץ', 'על הירקות'), לעומת זאת, הקביעה על מה מברכים 'שהכל' מנוסחת בלשון שלילית – 'על דבר שאין גדולו מן הארץ אומר שהכל'. דהיינו, אין לקטגוריה זו הגדרה משל עצמה. קבוצה זו כוללת במסגרתה את מי שאין לו את תכונת היסוד המאפיינת את המושג המכונן 'ברכות

¹⁶ הדברים אמורים אף ביחס לברכות הלחם והיין, שני היוצאים מן הכלל של משנה א', שלדעת וולפיש הן הציר המרכזי של הסעודה. ועדיין, הניסוח של וולפיש לא מציג אותן כמערך ברכות עצמאי אלא כחלקים מרכזיים במסגרת המאגדת של הסעודה.

¹⁷ ראה: וולפיש, שם, ד"ה פרקנו פותח, ד"ה המילה המנחה 'מין/ים'; Walfish, שם, עמ' 16.

¹⁸ כפי שיובהר להלן, חכמים חולקים על ר' יהודה משום שהמושג 'מין' לא מקובל עליהם, להבהרת העניין ראה עמ' 51, ולהלן § 5.1.1.3.

¹⁹ במסגרת מחקר המילה מנחה בחקר המקרא, יאירה אמית הצביעה על האפשרות של קיום מספר מילים מנחות באותה חטיבה ספרותית, ראה: אמית, בעיית השימוש, עמ' 44. נראה שיש כאן לפנינו דוגמה של תופעה דומה במשנה. לא ידוע לי על מחקר שעסק באופן שיטתי בתופעה זו במשנה. במחקריו של אברהם וולפיש, הוא ציין לשתי דוגמאות של שתי מילים מנחות באותה חטיבה ספרותית במשנה: נדרים פרק ו' – 'בשל/טעם' (ראה: וולפיש העריכה הספרותית, עמ' 364); תענית פרק א' – 'זכר/שאל' ו'ראשון/אחרון' במ"א-מ"ג, 'ענה' ו'יחיד/ציבור' במ"ד-מ"ז (ראה: וולפיש, שיטת העריכה, עמ' 11-12; Walfish, The Poetics, עמ' 169). תודתי נתונה לאברהם וולפיש על ההפניות לדוגמאות אלו במחקריו.

²⁰ יוצאים מן הכלל ברכות 'המוציא' ו'שהכל', ונדון בכך להלן עמ' 48.

²¹ ראה את ההפניות למחקרים הדנים בתופעת 'המילה המנחה' בהערה 8.

הפירות' – 'דבר שאין גידולו מן הארץ'. הברכה מוצגת כברכה מחוץ למערך היסודי והבסיסי של 'ברכות הפירות', המשתייכת לקטגוריה כללית שאין לה הגדרה חיובית משל עצמה. כך שמרכזיות המילה 'פרי' ניכרת אף במשנה ג' על אף שהיא לא נזכרת שם במפורש.²²

מרכזיות המונח 'ברכות הפירות' בחטיבה א' בולטת גם במפגש הראשון שלנו בחטיבה זו עם ברכת 'שהכל' במשנה ב' העוסקת בדינו של אדם שבירך על פרי ברכה שונה מזו שנתקנה עליו – 'ועל כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא'. לכאורה, היינו מצפים להקדים את משנה ג' המציגה בפנינו את ברכת 'שהכל' וקובעת להלכה על מה ראוי לכתחילה לברך ברכה זו, ורק לאחר מכן לדון בדינו של מי שבירך ברכה זו 'על כולם'. נראה שהסבר הדבר מעוגן במקומה הייחודי של ברכת 'שהכל' במסגרת חטיבה זו. היות ואנחנו עומדים בתוך חטיבה של משניות העוסקות ב'ברכות הפירות' הרי שהצגת מערך הברכות הזה הושלם לחלוטין במשנה א. לכן, משנה ב עוברת לדון בדינו של אדם שבירך אחת מברכות אלו על פירות שהברכה לא נתקנה עליהם. בשולי ההלכה של המברך אחת מ'ברכות הפירות' על הפרי שהוא לא נתקן עליו, המשנה מציינת לכך שישנה ברכה נוספת שהמברך אותה על פירות יצא ידי חובתו, וזוהי ברכת 'שהכל'. המברך ברכה זו יצא ידי חובתו דווקא משום שמדובר בברכה שאינה משתייכת למערך 'ברכות הפירות' ולכן היא לא מוגבלת לחלק מהפירות. בעקבות נספח זה, המשנה גררה בעקבותיה את משנה ג' המציגה בפנינו את ברכת 'שהכל'. אף משנה זו מהווה מעין נספח, שכן היא לא משתייכת למערך 'ברכות הפירות' ואין מקומה של ברכה זו במסגרת חטיבת 'ברכות הפירות'. לכן, עורך המשנה בחר להציג בפנינו את ברכת 'שהכל' רק בעקבות משנה ב, שכן לו הוא היה הופך את סדר המשניות ומקדים את משנה ג' המציגה בפנינו את ברכת 'שהכל', היינו רואים אותה כמשתייכת למערך 'ברכות הפירות' וכבעלת מעמד שווה לזה של ברכת בורא פרי העץ וברכת בורא פרי האדמה.²³

אף בתוספתא יש הד לתפיסה שיש קבוצת ברכות על פירות. תיאור אדם 'המברך על הפירות ועל המצוות', מופיע פעמיים בתוספתא.²⁴ צירוף לשון התוספתא בשני המקומות 'המברך על הפירות', ללשון המשנה 'כיצד מברכין על הפירות', מצביע על קיום מערך ברכות תנאי בשם 'ברכות הפירות'.

²² במסגרת מחקר המקרא, בובר הדגיש ש'מילה מנחה' אינה חייבת להיות חזרה על אותה מילה ממש או של אותו שורש, אלא חזרה על משמעות קרובה, ראה: בובר, דרכו של מקרא, עמ' 284. ראה גם: אמית, בעיית השימוש, עמ' 37. יש לשקול אפוא שכך פני הדברים אף במשנה. לפיכך ניתן לראות בביטוי 'גידולו מן הארץ', הכולל יחד את 'פרי העץ' עם 'פרי האדמה', מעין חזרה על המילה 'פרי', ומצטרף לשרשרת של 'המילה המנחה' בחטיבה זו.

²³ בתיאור משנה ב' כמעין 'נספח', אין הכוונה שמדובר בתוספת מאוחרת (ראה: אלבק, מבוא למשנה, עמ' 123), אלא מהזווית הספרותית. חוקרים ציינו דוגמאות לתופעה זו, בעיקר ביחס למשניות אגדיות בסיומן של יחידות ספרותיות (פרקים, חטיבות, מסכתות), ראה: פרנקל, האגדה במשנה, עמ' 674-678; וולפיש, חקר עריכתו, עמ' 47-50. מורי ירחמיאל ברודי תיאר את מבנה משנה מסכת כתובות כמורכבת משלד של דינים בסיסיים הקשורים לכתובה ששולבו בהם 'נספחים' אחדים, ראה: ברודי, משנה, עמ' י.

²⁴ ראה: תוספתא ברכות א', ו-ז; תוספתא מגילה ג', כז. התוספתא מזכירה בשני המקומות את המברך לפני המצוות, בעוד שמשנה ברכות התעלמה מברכות המצוות, ראה: Walfish, Approaching the Text, עמ' 65*-70*; Novick, Blessings, עמ' 69-70, 75; הנשקה, ברכת המצוות, עמ' 33, 53 ואילך.

לאור דברים אלו, ניתן לעמוד על טיבן של הברכות היוצאות מן הכלל במשנה א במסגרת מערך 'ברכות הפירות' – ברכות הפת והיין. מטבע הברכה של ברכת היין הוא בתבנית של 'ברכות הפירות' אולם מטבע הברכה של ברכת הפת הינו מטבע ברכה עצמאי. לאור הנתון שאין במשנה מערך כולל של 'ברכות הנהנין', סבורני, שיש לפרש את היות ברכת הפת יוצאת מן הכלל בכך שהיא אינה משתייכת למערך 'ברכות הפירות'. ברכת המוציא משתייכת למערך ברכות אחר שאת טיבו נוכל לגלות בחטיבה השניה בפרק. כבר וולפיש עמד על כך,²⁵ שברכות הפת והיין המהוות את היוצאים מן הכלל במשנה א מופיעות בחטיבה השנייה כברכות העיקריות של הסעודה הנקבעת על פת ועל יין.²⁶ אם כן, מסתבר להציע שברכות אלו יוצאות מן הכלל על שום שהן יוצרות מערך עצמאי של ברכות הסעודה.²⁷ היות והמילה המנחה של חטיבה ב' היא המילה 'מזון', לפיכך אציע לכנות את מערך ברכות הסעודה הכולל את ברכות הפת והיין כ'ברכות המזון לפניה'. עלה בידינו שיש במשנה ברכות פרק ו' שתי מערכות ברכה – מערך 'ברכות הפירות' המהווה מערך ברכות עבור אכילה, ומערך 'ברכות המזון לפניה' המהווה מערך ברכות על סעודה. בצד אלו יש ברכה כללית המשמשת בצדן – ברכת שהכל, אולם היא אינה קובעת ברכה לעצמה כמערך עצמאי אלא מוצגת כברכה על מה שאינו משתייך למערכות הברכות האחרות. הטענה אודות קיום שתי מערכות ברכות תחודד לאור מיקוד ההבחנה היסודית בין אכילה ובין סעודה. הבחנה זו מופיעה בהקדמה לשיחת הסעודה השביעית של פלוטרכוס:²⁸

ברומא אומרים את פתגמו של איש מכובד ובעל הליכות נאות – שמו אינו תורם לענייננו – אשר, כאשר נאלץ לשבת לשולחן סעודת הערב לבדו, אמר: היום לא סעדתי, היום רק אכלתי! בכך רצה לתת להבין שכל סעודה מצריכה כתבלין את החברותה ואת השיחה במסגרתה²⁹

פתגם זה מדגיש שאכילה משביעה רעבון ואילו סעודה נאכלת כאירוע חברתי.³⁰ הבחנה זו חודדה במחקר האנתרופולוגי על ידי מרי דאגלס ואחרים.³¹ דאגלס מצביעה על כך שסעודה מתאפיינת בכך שיש בה ריבוי מאכלים וריבוי סועדים. בסעודה יש ריבוי מנות, כאשר לכל

²⁵ ראה: וולפיש, שם, ד"ה מלבד שתי משניות המעבר. על אף שוולפיש עמד על זיקה זו, הוא לא הציע לראות במערך 'ברכות הסעודה' מערך ברכות עצמאי, והוא מתנסח באופן עקבי על מערך אחיד של 'ברכות הנהנין'.

²⁶ על מרכזיות הפת והיין במסגרת הסעודה, ראה מיד בסמוך בעמ' 49.

²⁷ כפי שהערתי למעלה, מטבע הברכה של ברכת היין תואם את מטבע הברכה של 'ברכות הפירות', ועם זאת מחטיבה ב' עולה בבירור שהוא משתייך ל'ברכות הסעודה'. שאלה זו, להיכן לשייך את ברכת היין, נדונה בסוגיית הבבלי ברכות לה, ב, בסוגיה העוסקת בשאלה על שום מה נשתנו פת ויין, ראה § 4.1.2.1.2.

²⁸ חי בקירוב 120-46 לספירה.

²⁹ ראה: Plutarch, Moralia, IX, עמ' 5. הציטוט למעלה הוא בתרגום של יוסף האובן (נבו), ראה: פלוטרכ, מוראליה, עמ' 109.

³⁰ הבחנה זו מצויה בעוד מקומות בשיחות הסעודה של פלוטרכוס, ראה: Plutarch, Moralia, VIII, עמ' 183-195; 407-413.

³¹ ראה: Douglas, Deciphering a Meal, עמ' 61-70; Douglas, The Sociology of Bread, עמ' 16-23; Smith, From Symposium, עמ' 1-46.

מנה יש מבנה קבוע, והיא מכילה מספר מאכלים, או מאכל ומשקה. סעודה היא מסגרת חברתית בה יש מספר סועדים יש ביניהם אינטראקציה חברתית.³² והנה בעוד שחטיבה א' מתארת את הברכה על מאכלים בודדים, חטיבה ב' במשניות הפרק מתארת מסגרת אכילה התואמת את מאפייני הסעודה הנ"ל ואת מבנה הסעודה המוכר ממקורות קלסיים.³³ משנה ה' מתארת סעודה מרובת מנות – 'לפני המזון', 'לאחר המזון', וכמובן 'המזון' עצמו.³⁴ המנות של 'לפני המזון' ו'לאחר המזון' כוללות מאכל ומשקה – יין ופרפרת.³⁵ 'המזון' עצמו מתואר ככולל פת ופרפרת.³⁶ משנה ו' מתארת את ריבוי הסועדים תוך שהיא מדגישה שההסבה יחד היא הגורם המאחד את בני הסעודה יחד לחבורה אחת, ואז אחד מברך לכולם.³⁷ כאמור, שני המאכלים המרכזיים הנזכרים בחטיבה זו הם הפת והיין. משנה ה' הקובעת שברך על הפת פטר את הפרפרת, משקפת את מרכזיות הפת ב'מזון', כאשר הפרפרת מתוארת כנאכלת יחד עם הפת.³⁸ ואילו משנה ו' הקובעת את דיני ברכת היין, משקפת את מרכזיות היין בשלב של 'לאחר המזון'. דווקא בשלב זה אחד מברך לכולם על היין, משום ששלב זה בו המסובים שבעים, נועד בעיקר לשיחת רעים הנעשית תוך כדי שתייה משותפת.³⁹ סיכומו של דבר, שתי החטיבות בפרק משקפות שתי תופעות שונות לחלוטין – אכילה וסעודה. בניגוד לתיאור של וולפיש שחטיבה ב' מתארת כללים החלים על הברכות של חטיבה א', נכון יותר לומר שחטיבה א' מתארת את ברכות הפירות אותן מברכים לפני אכילה, ואילו חטיבה ב' מתארת את ברכות הסעודה.

3.2.1.3 – מחלוקות רבי יהודה וחכמים

הצעת אודות קיומן של שתי מילים מנחות בחטיבה א', האחת בשיטת חכמים והשניה בשיטת רבי יהודה, מאפשרת לבחון מחדש את שלוש המחלוקות שבין חכמים לבין רבי יהודה בחטיבה א'. היות והמילה 'מין' מופיעה בפי רבי יהודה בשלוש המחלוקות, מסתבר שיש בריח תיכון המקשר בין שלושתן. וולפיש פותח בהסבר המחלוקות במשניות ג-ד, ומציע שהשימוש במונח 'מין' בפי רבי יהודה מצמצם את הברכה לעשייה של הקב"ה, בעוד

³² ראה :Douglas, שם ושם.

³³ חוקרים עמדו על הדמיון בין הסעודה הרומית ובין הסעודה המתוארת בספרות חז"ל, ראה :Stein, The Influence, עמ' 15-20; תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 62; ספראי וספראי, פירוש למשנה ברכות, עמ' 10-26; Smith, שם, עמ' 144-147. לתיאור הסעודה הרומית, ראה :קארקופינו, עמ' 206-214.

³⁴ אף הסעודה הרומית כללה שלוש מנות, ראה :Smith, שם, עמ' 27.

³⁵ לתיאור מנות אלו בסעודה הרומית, ראה :Smith, שם.

³⁶ השווה לתיאור של סמית את המנה העיקרית בסעודה הרומית בה הלחם נאכל יחד עם פרפראות, ראה :Smith, שם, עמ' 31.

³⁷ על ההסבה בסעודות הרומיות ותפקידה החברתי, ראה :Smith, שם, עמ' 14-18. על ההסבה במקורות חז"ל, ראה :פלג, הסעודה, עמ' 51-58; הרמן, פרסאי, עמ' 161-164.

³⁸ ראה :ברושי, על מזונם, עמ' 15-17, פלג, הסעודה היהודית, עמ' 85-87.

³⁹ השווה לתיאור של סמית את שתיית היין בשלב האחרון בסעודה היוונית *symposium*, ובשלב האחרון של הסעודה הרומית *comissatio* או *convivium*, שתרגומם הוא מסיבת שתייה, ראה :Smith, שם, עמ' 27.

שחכמים מאפשרים לברך על נקודת המבט האנושית בהפקת המזון. לכן, רבי יהודה קבע שיש עדיפות ל'מין שבעה', משום שזו מציינת את שבחה של ארץ ישראל שניתנה לנו מידו של מקום. לעומתו, חכמים מתמקדים בהנאת האדם ולכן קבעו שהאדם יברך על ההעדפה שלו, על 'מין חביב'. בדומה לכך, רבי יהודה קבע שאין לברך על 'מין קללה', משום שזו מציינת את ביטולה של ברכת הארץ ואת קלקול היבול. חכמים, לשיטתם שהאדם מברך על הנאתו, קבעו שיש לברך על 'מין קללה' משום שהשימוש בו מבטא את תושיית האדם שידע להפיק אף מהקללה הנאה מסוימת. וולפיש מציע שתפיסות יסודיות אלו באות לידי ביטוי גם במחלוקת במשנה א' אודות ברכת הירקות. חכמים המתקנים את מטבעות הברכות מצד הנאת האדם, הסתפקו במטבעות ברכה על אבות המזון המזינים את האדם, ולא מצאו לנכון לתקן מטבע ברכה ספציפי לירקות. לעומתם, מטבע הברכה של רבי יהודה נוסח תוך שימוש בניסוחים השאובים מתיאור הבריאה בבראשית פרק א', וברכה מיוחדת על ירקות מדגישה את חוכמת הבורא שברא מינים שונים.⁴⁰

לדעתי, קשה לקבל את ההסבר הכולל של וולפיש לשלוש המחלוקות של רבי יהודה וחכמים. באשר להסברו למחלוקת במשנה א', יחזקאל קוטשר ובעקבותיו אפרים חזן, הצביעו על כך שאף מטבעות הברכה של חכמים מושתתים על ניסוחים השאובים מתיאורי בריאה במקרא.⁴¹ לכן, יש לדחות הסבר המציע שרק רבי יהודה ניסח את מטבע הברכה על סמך ניסוחים מקראיים. אף הבניין של הסבריו של וולפיש לשתי המחלוקות האחרות נראה רעוע, משום שהסברו לשיטת חכמים בנוי על שלילת דברי רבי יהודה אך אינו מבוסס כלל על לשונם במשנה. בנוסף, ההסבר לשיטת חכמים, בנוי על לשון בבלי ברכות מא, א, שלדעת חכמים מברך על 'מין חביב'. ברם, לשון המשנה הוא 'יברך על איזה מהם שירצה', ובפשטות לשיטתם אין כל דיני קדימה כלל.⁴² תחת זאת, אני מבקש להציע הסבר המושרש בלשון המשנה עצמה: בשוני שבין המילה המנחה של חכמים – 'פרי', לבין המילה המנחה של רבי יהודה – 'מין'. המילים המנחות השונות מבטאות שתי תפיסות שונות על האופן בו מסווגים את המאכלים לקבוצות שונות. המונח 'פרי' משקף את בית הגידול של המאכל, והוא מחלק את המאכלים לשתי קבוצות – פירות העץ ופירות הארץ. לעומתו, המונח 'מין' מסווג את המאכלים באופן פרטני יותר. מינים שונים נוצרים מכוח הגדרות היוצרות קבוצות מאכלים נבדלות, ואף צמחים שגדלו באותו בית גידול יכולים להיות מסווגים כמינים שונים. כך עולה במפורש במשנה א' ביחס לפירות האדמה,⁴³ ובמשנה ד' ביחס לפירות העץ.⁴⁴

ההבדל במילה המנחה מהווה את הבסיס המשותף לשלוש המחלוקות בין רבי יהודה וחכמים. נפתח במחלוקת ביחס לדיני קדימה בברכות במשנה ד'. כל 'מיני הפירות' מוצאם

⁴⁰ ראה: וולפיש, שם, ד"ה ב חלק 1; Walfish, Power, עמ' 17-20.

⁴¹ ראה: קוטשר, מלים ותולדותיהן, עמ' 73; חזן, לשון מקרא, עמ' 692-694. אשוב לדון בכל העניין להלן עמ' 83.

⁴² ראה § 5.1.1.3.

⁴³ במשנה א' רבי יהודה רואה בירקות מין נפרד מפירות האדמה, למרות ששניהם צומחים מהארץ.

⁴⁴ במשנה ד' רבי יהודה מתאר פירות משבעת המינים כ'מין שבעה', ומבחין בינם ובין פירות עץ אחרים. שיטת הסיווג של מאכלים למינים תובהר יותר להלן בניתוח תוספתא ברכות פרק ד', ראה עמ' 63.

אחיד – הם כולם פירות העץ, ולכן חכמים האוחזים בשיטת 'ברכות הפירות' אומרים שמברך על איזה מהן שירצה.⁴⁵ לשיטתם, לא הובאו לפני המברך מינים שונים אלא הובאו לפניו פירות שגדלו כולם באותו בית גידול, ולפיכך מעמד כולם שווה. לעומת זאת, בעולם ה'מינים', ניתן לסווג את פירות העץ ל'מיני פירות' שונים, וכך ניתן להבחין בין 'מין שבעה' לבין פירות אחרים שישווגו כ'מין' אחר. לכן ר' יהודה יכול לתאר את המקרה כמקרה של 'הביאו לפניו מינים הרבה', ולקבוע לברך על 'מין שבעה'. במחלוקת השנייה ביחס לברכה על מין קללה במשנה ג', חכמים המדגישים את בית הגידול, מתארים אף את הנובלות כפרי שגדל בעץ. לכן יש לברך עליהם, משום שאף מין הקללה גדל בטבע ונברא על ידי הקב"ה. לעומת זאת, רבי יהודה המדגיש את ה'מין', לא מסתפק במבט על העץ עליו הם גדלו. הוא בוחן את איכותם של הנובלות, ולכן מתארם כ'מין קללה' שאין לברך עליהם, מה גם שברכה וקללה הם שני הפכים. באשר להסבר המחלוקת אודות ברכת הירקות, אף כאן חכמים קבעו את ברכת 'בורא פרי האדמה' כברכת הירקות משום שברכה זו היא על כל מה שצומח מהאדמה. לעומתם, רבי יהודה הממייך את הפירות הגדילים מהאדמה למינים שונים, הציע את ברכת 'בורא מיני דשאים' כברכה לירקות, משום שירקות אינם פרי.⁴⁶ יתרון הסבר זה על פני זה של וולפיש הוא בכך שהוא מושתת על מונחים המופיעים בלשון המשנה עצמה.

3.2.1.4 – הערות על מקומן של משניות במסגרת הפרק ועל מבנה הפרק

הגדרת השוני בין החטיבות במשנה כחטיבות המתארות שתי מערכות ברכה מאפשרת מבט חדש על כמה מהנושאים שוולפיש עסק בהם במסגרת פירושו למשנה ברכות פרק ו'. אפתח במעבר של הפרק מחטיבה א' לחטיבה ב' – שאלת היחס שבין משנה ד העוסקת במקרה של 'היו לפניו מינים הרבה' לבין משנה ה העוסקת בברכה על הפת והפרפרת. וולפיש, שהגדיר את השוני בין החטיבות כשוני בין דיון על ברכה על מאכל בודד לבין ברכה על מספר מאכלים, ראה את משנה ד' כמשנה המשתייכת מפאת לשונה לחטיבה א' אף שמבחינת תוכנה היא קרובה לחטיבה ב'. לעומת זאת, תיאור השוני בין החטיבות כשוני בין מערכות ברכה מאפשר הצעה פשוטה באשר ליחס בין המשניות – משנה ד עוסקת בדינו של אדם העומד לאכול מכמה מיני פירות, ויש להגדירה כמשנה העוסקת בדיני קדימה במסגרת 'ברכות הפירות'. השאלה הנשאלת במשנה זו היא על איזה מהמינים לברך. לעומת זאת, משנה ה עוסקת בדינו של אדם האוכל מאכלים שונים במסגרת של סעודה, וכאן השאלה הנשאלת במסגרת הלכות סעודה היא ברכת איזה מאכל פוטר את חבריו, ולא קרב זה אל זה.⁴⁷

אבחן מחדש את שאלת זיקתה של משנה ז, העוסקת בדין הביאו לפניו מליח ופת, לחטיבת 'ברכות המזון לפניו'.⁴⁸ וולפיש התקשה לראות בה חלק אורגני מחטיבת ברכות הסעודה,

⁴⁵ הסבר זה תואם את שיטת עולא בסוגית בבלי ברכות מא, א, שהמחלוקת היא כאשר ברכותיהם שוות.

⁴⁶ ראה חידושי הרמב"ן ברכות מ', א; תוספתא כפשוטה לברכות, עמ' 59 ד"ה מיני זרעים.

⁴⁷ השורש פט"ר מופיע שש פעמים במשניות ה', ז', והוא מהווה את הנושא המרכזי של שתי המשניות – ברכת מה פוטר את חברתה.

⁴⁸ ראה לעיל עמוד 45.

ולכן הוא תיאר אותה כמסייגת את מרכזיות הפת או כהלכה שאינה עוסקת בדיני סעודה אלא עוסקת בכלל של 'עיקר וטפלי'.⁴⁹ לדעתנו, משנה זו משתייכת באופן מובהק לחטיבת 'ברכות המזון לפני', וניתן לעמוד על פירושה דווקא מתוך היכרות עם מבנה הסעודה שתואר לעיל (עמ' 49). עצם התיאור במשנה, 'הביאו לו מליח' תואם תיאור של סעודה בה העבדים הגישו את המאכלים לסועדים.⁵⁰ נראה, שהמפתח להבנת המשנה טמון בנתון שהמשנה ציינה שהמליח הובא לפניו 'כתחילה'.⁵¹ במשנה זו למדנו שיש לסעודה שלושה חלקים – 'לפני המזון', 'המזון' ו'לאחר המזון'. לפיכך יש שפירשו שמשנה זו המתארת הבאת מליח 'כתחילה', מתארת את הבאתו במסגרת המנה 'לפני המזון'.⁵² ואילו חנוך אלבק פירש ש'בתחלה' פירושו לאכלו מפני עצמו ולא כפרפרת הפת.⁵³ אף תיאור זה מתאים למנה הנאכלת שלא במסגרת 'המזון'.⁵⁴ ברם שני ההסברים צריכים עיון. שכן לא מצינו במשנה או בתוספתא ששלב 'לפני המזון' יתואר באמצעות הביטוי 'כתחילה', וכן לא מצינו משמעות של 'בפני עצמו' לביטוי 'כתחילה' במקום נוסף במשנה.⁵⁵ מדברי ר' חנינא בן גמליאל בתוספתא ברכות ד', יד, 'מליח הבא בתחילה לפני המזון',⁵⁶ מפורש ש'בתחילה' אינו זהה עם 'לפני המזון', והוא אינו מתאר את שלב 'לפני המזון'. נראה להציע פירוש שלישי שהמילה 'כתחילה' או 'בתחילה' לא מתארת שלב בסעודה אלא היא תואר הפועל – 'עשה כתחילה', במשמעות את ההבאה של המליח. בן יהודה מפרש את השלמה של פועל – 'עשה כתחילה', במשמעות

⁴⁹ ראה שם.

⁵⁰ הביטוי 'הביאו לפניו' מצוי לאורך משניות פרק עשירי בפסחים, בתיאור ליל הסדר. על הגשת האוכל על ידי עבדים בסעודות רומיות, ראה: Smith, שם, עמ' 27-28; D'Arms, Slaves, עמ' 171-176.

⁵¹ רבים מעדי הנוסח המשובחים של המשנה גורסים 'כתחילה' או 'כתחלה' (ק פ, חמישה קטעי גניזה), בצד עדי נוסח הגורסים 'בתחלה' (שני קטעי גניזה וירושלמי כתב יד לייזר), בצד שלושה עדי נוסח בהם המילה חסרה. לרשימה מלאה ומדויקת של עדי הנוסח, ראה: משנה זרעים עם שינויי נוסחאות, עמ' נו, חילופי נוסח לשורה 20. על כתיב מילה זו במשנה, ראה: אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה עמ' 1260-1261. אם כי קשה לדייק יותר מדי מהכתיב בשל הקרבה הגרפית הגדולה בין שתי המילים.

⁵² ראה בפירוש בעל ספר חרדים לירושלמי ברכות ו', ז: 'מדקתני מתניתין בתחלה, משמע דבתחלת הסעודה קאמר, ומביאין לו אז לפתות בני מעיים להמשיך לבו לאכילה'. גם שמואל וזאב ספראי פירשו שמשנה זו עוסקת בהבאת המליח כפרפרת הבאה לפני המזון כמתאבן, ראה: ספראי וספראי, פירוש למשנה ברכות, עמ' 243-245.

⁵³ ראה: אלבק, פירוש למשנה סדר זרעים, עמ' 25. אלבק מפרש את הנוסח 'בתחלה'.

⁵⁴ ראה את תמיהת סוגית בבלי ברכות מד, א: 'ומי איכא מידי דהוי מליח עיקר ופת טפלה?'. תשובת הסוגיה, 'בפירות גנוסר שנו', מכוונת בעיקרה לומר שמדובר בהבאת פרפרת, וזו אינה באה בכדי להשביע. להסבר היחס בין לשון המשנה העוסקת במליח לבין לשון הבבלי המתאר הבאת פירות גנוסר, ראה § 5.3.1.

⁵⁵ אליעזר בן יהודה ניתח את המשמעויות השונות של המילה 'תחלה', ולא ציין לאפשרות שמתפרש 'בפני עצמו', ראה: מילון בן יהודה, עמ' 7721-7723, ערך תחלה. בן יהודה לא הביא את משנתנו בערך 'תחלה' במילונו, ושמא זאת משום שמדובר בביטוי עמום שלא ברור כל הצורך כיצד לפרשו. בן יהודה אינו מבחין בין המשמעות של 'בתחילה' ובין המשמעות של 'כתחילה'. יוחנן ברויאר סבור שהצורה הא"יית המקורית היא 'כתחילה', ראה: ברויאר, העברית, עמ' 220-221.

⁵⁶ **בתחילה** [כך נוסח בכ"י וינה, בכ"י ערפורט – תחילה].

התחיל ועשה'.⁵⁷ לאור זאת נציע ש'הביאו לפניו מליח כתחילה' מתפרש במשמעות שהתחילו בהבאת המליח.⁵⁸ תיאור זה מתאים לתיאור הבאת המליח בתחילת אחד מהשלבים בסעודה כדי להיאכל כמאכל העיקרי בשלב זה, והוא קרוב לפירושו של אלבק. לפירוש זה המילה 'כתחילה' אינה מציינת דווקא את 'לפני המזון'. ייתכן שמדובר בהבאת מליח 'לאחר המזון', כפי שבבלי תענית ל, א, מתאר הבאת צנון או מליח לאחר הסעודה.⁵⁹ שתי ההצעות תואמות את הידוע ממקורות רומיים על מאכלים מלוחים במסגרת הסעודה. אתנאוס מתאר אכילת דג מלוח במסגרת המתאבנים לפני המזון, ומתאר שיחה מפורטת אודות סוגים שונים של דגים מלוחים.⁶⁰ פלוטרכוס מתאר אכילת משהו חריף ומלוח לפני הסעודה משום שהוא מעורר את התיאבון.⁶¹ בנוסף, הוא מתאר אכילת מאכלים מלוחים המעוררים את הצמא, ובכך תורמים לשתיית היין בסעודה, ואת התועלת מאכילת אוכל מלוח לעיכול האוכל.⁶² תיאור זה תואם את 'לאחר המזון', שעיקרו היה שתיית יין מלווה במיני תרגומה שחלקם מלוחים.⁶³ השוואת צנון למליח בגמרא בתענית, מציעה שיש השוואה בין נסיבות הבאת צנון ובין נסיבות הבאת מליח לשולחן. בדומה לתיאור של פלוטרכוס על מליח, גלינוס מתאר הבאת צנון לשולחן הן במסגרת המתאבנים שלפני המזון כדי להרגיע את הקיבה, והן במסגרת המנה האחרונה כדי לסייע בעיכול.⁶⁴ לאור זאת, גם ניתן להנהיר את הפער בין שתי המשניות. בעוד שמשנה ה' מתארת הבאת פת ופרפרת במסגרת 'המזון', משנה ז' מתארת הבאת מליח ופת במסגרת 'לפני המזון' או 'לאחר המזון'.⁶⁵ מנה זו לא נאכלת על מנת להשביע את רעבונו של הסועד, ולכן המשנה רואה במליח את העיקר. הפת מובאת, ככל הנראה, בכדי להפיג את הטעם המלוח של המליח, ולכן היא טפילה למליח.⁶⁶ גם מהתוספת המקבילה עולה שהדיון התנאי אודות מליח ופת הוא במסגרת המנות שלפני המזון ולאחריו:

מליח ופרוסה מברך על המליח ופותר את הפרוסה

⁵⁷ ראה: שם, עמ' 7721-7722.

⁵⁸ להצעה זו נפרש את 'מליח הבא בתחילה לפני המזון' בדברי ר' חנינא בן גמליאל, במשמעות של מליח שהתחילו בהבאתו בשלב 'לפני המזון'.

⁵⁹ אם כי יש לקחת בחשבון שאין להקיש בהכרח ממנהגי סעודה בברייתא בבבלי למנהגי הסעודה במשנה.

⁶⁰ ראה: Athenaeus, The Learned Banqueters III 116-120, עמ' 51-71.

⁶¹ ראה: Plutarch, Moralia, VIII, עמ' 347.

⁶² ראה: שם, עמ' 347-349. אתנאוס מתאר את הצמא שהתעורר בעקבות אכילת הדגים המלוחים, ראה: Athenaeus, The Learned Banqueters III 120, עמ' 71.

⁶³ ראה: Smith, שם, עמ' 30 ובהערה 73.

⁶⁴ ראה: Grant, Galen, עמ' 152. גלינוס מביא שעל אף שיש האוכלים צנון לא מבושל לאחר הסעודה, שזה לא בדוק שזה מועיל לעיכול, וכי יש שעשו כן וניזוקו מכך.

⁶⁵ ראה: פלסר, פרפרת, עמ' 53-60.

⁶⁶ גלינוס מתאר שבכפרים נוהגים להביא את הצנון יחד עם לחם, ראה: שם.

ר' חנינה בן גמליאל או' מליח הבא בתחילה לפני המזון ופת הבאה עם המליח לאחר המזון טעונה ברכה לפניו ולאחריה⁶⁷

רבי חנינה בן גמליאל מתאר הבאת מליח 'בתחילה לפני המזון' ופת הבאה עם המליח 'לאחר המזון'. בעוד שתנא קמא דן בשאלה על מה מברכים – על המליח או על הפרוסה, רבי חנינה בן גמליאל עוסק בשאלה האם ברכת המליח והפת נכללות במסגרת הברכות על 'המזון'. הוא קובע שהיות והמליח והפת הובאו במסגרת המנות שלפני המזון ולאחריו, הם אינם נכללים בברכה על 'המזון' וטעונים 'ברכה לפניו ולאחריה'. בדבריו מודגש שהדיון על מליח ופת הוא במסגרת הבאתם שלא במסגרת 'המזון', ונראה שזהו הרקע גם לדיון במשנה ז' אודות הקביעה שהמליח הוא עיקר והפת טפלה לו. בדברי רבי חנינה בן גמליאל יש הבחנה בין תיאור הבאת המליח 'לפני המזון' ובין תיאור 'פת הבאה עם המליח' בשלב 'לאחר המזון'. אם הבחנה זו בין שני תיאורי הבאת המליח היא מדויקת, הרי שעולה מכך שתיאור הבאת מליח עם פת מתאימה לשלב 'לאחר המזון'. לאור זאת נעדיף לפרש שהבאת 'מליח כתחילה ופת עמו' במשנה ז' נעשית בשלב 'לאחר המזון'. ושמה יש במשנה זו צורה ייחודית של המילה 'כתחילה', והכ"ף במילה 'כתחילה' היא כ"ף הדמיון, ופירושה הביאו לפניו בשלב 'לאחר המזון' את המליח, כשם שהמליח היה כבר לפניו תחילה, בשלב 'לפני המזון'.⁶⁸

הצעה זו, שהמליח המובא במשנה ז' הוא במסגרת 'לאחר המזון', מציעה הסבר למיקומה התמוה של משנה ז',⁶⁹ ובעצם מאפשרת הסבר המנהיר את מבנה הפרק כולו. במידה שמשנה ז' מתארת את 'לאחר המזון', נוכל להציע שמשנה ברכות פרק ו' ערוכה ומסודרת לפי הסדר הכרונולוגי בו מברכים את הברכות לפני האכילה במסגרת הסעודה.⁷⁰ אמנם עמדנו על כך שבפרק זה יש שתי קבוצות ברכות על פירות במסגרת אכילה ועל מזון במסגרת סעודה. עם זאת ממשנה ה' עולה בעליל שבמסגרת הסעודה, על המנות השונות שבה, מברכים את שתי קבוצות הברכות. משנה זו מתארת את הברכות במנות השונות בסעודה, ואלו כוללות ברכות על פרפראות הנאכלות לפני המזון, על פת ועל יין. אף תוספתא ברכות ד', ח, המתארת את סדר הסעודה, כוללת תיאור של ברכות על הפרפראות הנאכלות 'לפני המזון'.⁷¹ והנה המשנה

⁶⁷ תוספתא ברכות ד', יד.

⁶⁸ תודתי נתונה למנו מסטיי על רעיון זה.

⁶⁹ מכאן יתרונה על פני ההצעה שהמליח מובא בשלב 'לפני המזון'. לדיון של וולפיש על מיקומה של משנה ז', ראה עמ' 45.

⁷⁰ יש במשנה מסכתות המסודרות לפי סדר כרונולוגי (שביעית, יומא פרקים א-ז, פסחים, כתובות, ראה: ברודי, משנה, עמ' י-יא); חטיבות של מספר פרקים הערוכות בסדר כרונולוגי (שבת פרקים א-ו); פרקים במשנה הערוכים לפי סדר כרונולוגי של פעולות (ביצה פרק א'), ראה: תבורי, לסדרן.

⁷¹ התוספתא מתארת שתי ברכות על פרפראות – האחת ברכה על פרפראות במקום ההתכנסות הראשונית והשניה ברכה על הפרפראות הנאכלות לאחר שעלו והסבו. ברם קשה להבין את טיבה של הפעם השניה שכן במידה ומתוארות כאן פרפראות הנאכלות בשלב 'המזון', הן אמורות להיפטר בברכת הפת. בעל החסדי דוד בפירושו לתוספתא ברכות ו', ח, מסביר שהיו שתי מערכות של פרפראות הנאכלות כמתאבנים, האחת במקום ההתכנסות הראשוני והשניה לאחר שעלו והסבו, עוד קודם שנטלו ידיים ואכלו פת. ראה גם: פלסר, פרפרת, עמ' 42-43.

בפרקנו והתוספתא הנ"ל לא מפרטות את הרכב הפרפראות.⁷² עם זאת, מדברי התוספתא, 'הבא אחר שלש פרפראות אין לו רשות ליכנס', נראה שהרכב הפרפראות היה מגוון, ויש להניח שהוא כלל סוגים שונים של מאכלים. אף מלשון משנה פסחים י', ג, 'הביאו לפני מטביל בחזרת עד שהוא מגיע לפרפרת הפת', עולה שהיו מספר פרפראות נאכלות בשלב 'לפני המזון'.⁷³ בהעדר מקורות ברורים מספרות חז"ל המתארים את הפרפראות, חוקרים נעזרו במקורות מאוחרים יותר, וציינו לתיאור הפרפראות בהגדות א"ייות מהגניזה,⁷⁴ הכוללות שלל ברכות על פרי העץ, פרי האדמה, אורז וביצים.⁷⁵ ואם כי לא ניתן להסיק היסק היסטורי מהגדות אלו מתקופת הגניזה על הרכב הפרפראות בתקופת המשנה, ראוי לציין שתמונה דומה מצטיירת מתיאור הפרפראות לפני המזון במקורות קלסיים המתארים אכילת ירקות, ביצים ולעתים אף בשר.⁷⁶ ובכן על אף שלא ניתן לקבוע מסמרות ברורים באשר לטיב הפרפראות במשנה ובתוספתא, ברור שכבר אז שלב הפרפראות לפני המזון היה מגוון, וקרוב הדבר שהוא כלל מיני פירות שונים ואולי אף ביצה או בשר. אם כן, הרי שבשלב זה של הסעודה בירכו את 'ברכות הפירות' ושמא אף את ברכת 'שהכל'. אם כן נוכל להציע שמשניות הפרק ערוכות לפי הסדר הכרונולוגי בו מברכים את הברכות במסגרת הסעודה. משניות א'-ד' מתארות את 'ברכות הפירות' ו'שהכל' אותן בירכו בשלב 'לפני המזון'; משניות ה'-ו מתארות את ברכות הפת והיין בשלב 'המזון'; משנה ז' מתארת את ברכת המליח בשלב 'לאחר מזון'.

עם זאת, אין בדברים אלו כדי לסתור את הטענה לעיל אודות ההפרדה בין 'ברכות הפירות' ובין 'ברכות הסעודה'. שכן, מתוך המשנה והתוספתא עצמן ניתן לעמוד על כך ששלב 'לפני המזון' לא היה חלק מעצם הסעודה, והוא נאכל יותר במסגרת המאפיינת אכילה שלא במסגרת סעודה.⁷⁷ משנה ו' מתארת: 'היו יושבים, כל אחד ואחד מברך לעצמו. הסבו, אחד מברך לכלם'. נראה שהשלב בו יושבים הוא שלב 'לפני המזון', בעוד שהשלב בו מסבים יחד הוא שלב 'המזון'. כך עולה בבירור מתוך תיאור סדר הסעודה בתוספתא ברכות ד', ח,

⁷² העמימות הזאת קיימת אף בשאר ספרות חז"ל, ראה: פלסר, שם, עמ' 11-16.

⁷³ ראה: הנשקה, מה נשתנה, עמ' 265-271.

⁷⁴ ראה: אפטוביצר, למנהגי הפסח, עמ' 14; תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 62; תבורי, פסח דורות, עמ' 253; הנשקה, מה נשתנה, עמ' 269-271.

⁷⁵ הגדה בכ"י הלפר 211, הידועה כהגדת גרינסטון, מתעדת ארבע ברכות המלמדות על ארבע פרפראות – 'בורא פרי האדמה', 'בורא פרי העץ', 'בורא מיני מעדנים' (אורז), ו'בורא מיני נפשות' (בשר או ביצה). ראה: גולדשמידט, הגדה של פסח, עמ' 76-77. הגדה בכ"י אנטונין 135 מתעדת חמש ברכות המלמדות על חמש פרפראות, כאשר שלש מהן זהות לברכות בהגדת גרינסטון (אדמה, עץ ומעדנים), ברכת 'שהכל מחליפה את 'בורא מיני נפשות' (נראה שיש בהגדה זו השפעה בבליית ולכן ברכת הבשר היא ברכת 'שהכל' ולא 'בורא מיני נפשות'), ונוספה ברכת 'בורא מיני מזונות'. ראה: פליישר, על 'סידור קדוש', עמ' 48, 54-55. הפרפראות מצויות אף בכ"י אוקספורד 2700, שם יש תיאור של המאכלים הנאכלים: 'ואם יוגש לו ממיני הירקות או הגרעינים יברך ב'רוך' בורא פרי האדמה. ואם יוגש לו ממיני הפירות יברך ב'רוך' העץ... ומנהג ארץ ישראל הוא שיביאו אורז בסוכר בלתי מעורב בחיטים ויברך עליו ב'רוך' בורא מיני מעדנים... ויגישו גם כן ביצה מטוגנת כפי מה שנמצא בסידוריהם ויברך ב'רוך' בורא מיני נפשות...', ראה: פליישר, קטעים, עמ' 124-125.

⁷⁶ הפרפראות כללו ירקות, פירות וביצים, ראה: Smith, עמ' 27-31; Alcock, Food, עמ' 184; תבורי, פסח דורות, עמ' 67 ובהערה 125; פלסר, פרפרת, עמ' 59-60.

⁷⁷ להבדלים בין אכילה ובין סעודה, ראה עמ' 48.

המתארת תחילה את שלב 'לפני המזון' הנאכל בישיבה על גבי ספסלים לעומת שלב 'המזון' הנאכל בהסבה בטרקלין. הן המשנה והן התוספתא קובעות שבשלב 'לפני המזון' הנאכל בישיבה על גבי ספסלים שכל אחד ואחד מברך לעצמו. משמעות הדבר, שבשלב זה עדיין אין קביעות סעודה, בה מסבים יחד ואוכלים את הסעודה כחבורה. שלב 'לפני המזון' מתאפיין אפוא כשלב בו כל אחד אוכל לעצמו. אם כן, על אף ריבוי הפרפראות, שלב זה חסר את מכלול המאפיינים של סעודה, והוא מאופיין כאכילה. נגדיר אפוא מתוך המשנה והתוספתא ששלב 'לפני המזון' איננו אחד השלבים של הסעודה, אלא אכילה המטרימה את הסעודה. נוסף, שמתוך הניגוד שבין לשון משנה ד' המנוסחת 'היו לפניו מינים שונים' ובין לשון משנה ז' 'הביאו לפניו מליח כתחילה' שהיא לשון אופיינית לסעודה,⁷⁸ נגדיר שהמשנה עצמה מבדילה בין מעמד 'לפני המזון' ובין מעמד 'לאחר המזון'. 'לפני המזון' הינה אכילה המטרימה את הסעודה, ואילו 'לאחר המזון' הוא שלב שני בסעודה. ההבדל נובע מכך ששלב 'לפני המזון' נאכל עוד טרם שהחבורה קבעה את סעודתה יחד בהסבה בטרקלין, ואילו שלב 'לאחר המזון' נאכל על ידי חבורת המסבים בטרקלין, כשלב הסיום של סעודתם המשותפת. ייתכן שיש זיקה בין הבחנה זו ובין שלבי ההתפתחות של המנות השונות שבסעודה. הסעודה היוונית כללה בתוכה רק שתי מנות, ותוספת המנה הראשונה, המכונה כאן 'לפני המזון', נעשתה בשלב שני במסגרת הסעודה הרומית.⁷⁹ לשון המשנה מגלה שמעמד מנה זו שונה מזו של האחרות, והיא לא נחשבת חלק אינטגרלי של הסעודה.

לאמתו של דבר, הטענה שאת 'ברכות הפירות' בירכו במסגרת שלב 'לפני המזון' מסתברת משום שהאכילה העיקרית בעולם הרומי ובחברה היהודית בא"י בתקופת המשנה נעשתה במסגרת סעודות, ואין לנו תמונה בהירה האם בכלל היתה מסגרת של 'אכילה בין הארוחות', כמקובל מאד כיום.⁸⁰ הסקירות השונות של הרגלי האכילה בחברה היהודית בתקופת המשנה מתארות את הסעודות ואת תפריטן.⁸¹ ברם, לא מצאתי באף מחקר התייחסות ישירה לתיאור של הרגלי האכילה בין הארוחות.⁸² הדברים אמורים אף ביחס לסקירות על הרגלי האכילה בעולם הרומי, המתארים בפרוטרוט את הסעודות השונות על תפריטיהם השונים מבלי לתאר אכילה בין ארוחות.⁸³ הדברים אמורים אף ביחס לסקירות

⁷⁸ ראה עמ' 52 ובהערה 50.

⁷⁹ ראה: Smith, עמ' 27; תבורי, פסח דורות, עמ' 62-63; פלסר, פרפרת, עמ' 50-52. שלב 'לאחר המזון' מכונה בספרות הקלסית – 'שולחן שני', כשריד לזמנים בהם לא נהגה מנת המתאבנים בתחילת הארוחה. סגנון המשנה מציע שאף לאחר ששלב 'לפני המזון' הונהג, שהוא איננו חלק אינטגרלי של הסעודה, ולכן מוצדק להמשיך ולכנות את שלב 'לאחר המזון' בשם 'שולחן שני'.

⁸⁰ כיום יש תעשייה שלימה של מזון שנועדה להיאכל בין הארוחות, דוגמת חטיפים והדומים להם. תחום זה לא נחקר דיו במחקר האוכל, ואין בידינו תמונה בהירה על הרגלי האכילה 'בין הארוחות' בתקופת המשנה.

⁸¹ ראה הערה 218.

⁸² צבי פלג, כמשיח לפי תומו, כותב כדבר פשוט שעוגות ומאפים מתוקים נאכלו כמנות אחרונות או כמאכל בפני עצמו מחוץ לסעודה, ראה: פלג, הסעודה, עמ' 95.

⁸³ ראה: Dalby, Food, עמ' 212-213; Smith, עמ' 19; Alcock, Food, עמ' 183-187. אצל דלבי יש ערך meals, עם פירוט זמני הארוחות ותפריטיהן, אך אין אצלו שום התייחסות לאכילה בין ארוחות. כך גם אצל סמית, המתאר את הסעודות, ואף מציין שסעודות ערב

השונוות בספרות המחקר על פירות המתארות את סוגי הפירות שגדלו בא"י בתקופת המשנה, את תפוצתן ואת דרכי השימוש בהם.⁸⁴ ברם החוקרים לא ציינו באיזו מסגרת הפירות נאכלו – האם הם נאכלו בפני עצמם בין הארוחות או האם הם נאכלו בחלקי הסעודה השונים, כפרפראות 'לפני המזון' וכמיני תרגומה ל'אחר המזון'.⁸⁵ אמנם מסתבר שהיה נהוג באותה עת לאכול פירות בין הארוחות, כפי שעולה מדיני אכילת פועל האוכל מהפירות בשעת מלאכה.⁸⁶ ניתן ללמוד על אכילת פירות בין הארוחות אף מההלכות במשנה מעשרות פרקים א'-ב' ובתוספתא מעשרות פרקים א'-ב' על אכילת עראי של פירות שלא הוקבעו למעשרות.⁸⁷ בנוסף, יש תיאור של רבן גמליאל האוכל כותבות בחג הסוכות,⁸⁸ שלכאורה מתאר אכילה שלא במסגרת סעודה.⁸⁹ התיאורים של תלמידי ישו האוכלים מלילות נראים כאכילה בין ארוחות,⁹⁰ בניגוד לארוחת בוקר שישו מבשל עבור תלמידיו עם לחם ודג ליד הכנרת.⁹¹ ועדיין נראה שמדובר באכילה משנית ביחס לאכילה הנעשית במסגרת הסעודה.⁹² בכל מקרה, ברור שבירכו את 'ברכות הפירות' במסגרת המנות לפני מזון ולאחריו. מכאן ההצעה שמשניות הפרק ערוכות לפי סדר כרונולוגי של סדר הברכות והאכילה במסגרת סעודה.

במתכונת משתה נערכו על בסיס רגיל. אלקוק מתארת את ארוחת צהרים כ-'snack meal eaten quickly' (עמ' 183), ברם מדובר בארוחה עם תפריט הכולל לחם ופרפראות, וזוהי ארוחה לכל דבר ולא אכילה בין ארוחות. אף הארכיון של תיאופנס (ראה הערה 223) מתאר קניית פירות עבור אכילתם בארוחות, ראה: Matthews, The Journey, עמ' 171-175.⁸⁴ ראה: Safrai, The Economy, עמ' 136-144; פליקס, החקלאות היהודית, עמ' 433-434; ברושי, על מזונם, עמ' 21-22; פליקס, עצי פרי, עמ' 132, 211-214.⁸⁵ על הרכב הפרפראות לפני המזון שכללו ירקות, ראה: סמית, עמ' 31; Alcock, Food, עמ' 184. על צנון ומליח שנאכלו הן לפני המזון והן לאחר המזון, ראה עמ' 53. מיני התרגומה כללו פירות שונים, ראה עמ' 63.⁸⁶ ראה: משנה בבא מציעא ז', ד.⁸⁷ ראה: הדר, זמן מרחב, עמ' 113-114.⁸⁸ ראה: משנה סוכה ב', ה. מהדיון האם מותר לאכלם מחוץ לסוכה, נראה שהכותבות נאכלו בפני עצמן.

⁸⁹ בתוספתא ברכות ד', טו יש תיאור של רבן גמליאל המסב עם זקנים ביריחו ומביאים לפניהם כותבות. אולם ר"ש ליברמן סבור שהתיאור של רבן גמליאל והזקנים המסבים מלמד שהכותבות הובאו לפנייהם במסגרת המנה האחרונה, ואין ללמוד משם על אכילת פירות מחוץ לסעודה, ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 67, לשו' 54. לעומתו, צבי פלג רצה לדייק מכך שרבי עקיבא בירך לאחר אכילתם, שהפירות נאכלו שלא במסגרת סעודה. ר"ש ליברמן היה מודע לקיומה של טענה זו ולכן ציין שלשיטת חכמים ברכת המזון לא פוטרת את הכותבות, ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 68 ד"ה כותבות; פלג, הסעודה, עמ' 98, 116. עיין בסוגית בבלי ברכות מא, ב, שם יש מחלוקת אמוראים האם ברכת המזון פוטרת אף את הפירות שנאכלו שלא במסגרת 'המזון'.

⁹⁰ ראה: מתי י"ב, 1; מרקוס ב', 23; לוקס ו', א.

⁹¹ ראה: יוחנן כ"א, 13.

⁹² משאב שניסיתי לדלות ממנו מידע על אכילות בין ארוחות הוא התיאורים של מכירת אוכל רחוב במרחב הרומי, ראה: Alcock, Food, עמ' 125-132; Laurence, Roman Pompeii, עמ' 92-101; Kelsey, Dining Out, עמ' 166-170; פלג, הסעודה, עמ' 37-41. הרושם המתקבל ממחקרים אלו הוא שבדוכני המזון ובפונדקי הדרך מכרו מזון לארוחות שנאכלו מחוץ לבית, דוגמת דוכן למכירת פלאפל או פיצה בימינו, ולא ניתן לדלות משם מידע על מכירת מזון לאכילה בין ארוחות.

על רקע זה ניטיב להבין את שיבוצה של משנה ח' כמשנה החותמת את הפרק הזה. משניות א'-ז' פרסו בפנינו את הברכות שמברכים לפני הסעודה ובמהלכה, במסגרת המנות השונות. לכן מתבקש להשלים את מעגל הברכות על הסעודה בתיאור הברכות הנאמרות לאחר הסעודה, בחלק הראשון של משנה ח'.⁹³ ניתוח מחלוקת התנאים ביחידה זו מצביע על קשרים הדוקים בינה לבין שתי חטיבות הפרק.⁹⁴ המשנה פותחת במחלוקת התנאים על מספר הברכות לאחר אכילת תאנים, ענבים ורימונים. אלו משתייכים למסגרת של 'ברכות הפירות', ולכן נכון לומר שמחלוקת התנאים היא אודות 'ברכת הפירות לאחריה'.⁹⁵ לעומת זאת, רבי עקיבא המחייב לברך שלש ברכות אחר אכילת שלק שהוא מזון, עוסק בבירור הגדרת המונח 'מזון', המשלימה באופן מובהק את חטיבת 'ברכת המזון לפנייה'. שתי חטיבות הפרק שעסקו בברכות שנאמרו במהלך המנות השונות של הסעודה, לפני אכילת פירות ולפני אכילת מזון, סוגרות מעגל במשנה זו העוסקת בגדרי 'ברכת הפירות לאחריה' וברכת המזון לאחריה.

הצעה זו על מבנה הפרק אף מאפשרת הסבר מניח את הדעת לחידת חלקה השני של משנה ח', המביאה את מחלוקת התנאים אודות הברכה של השותה מים לצמא.⁹⁶ מחד גיסא, מיקום הדיון בסמוך לדיון על ברכה לאחריה, מצביע על כך שאף המחלוקת אודות ברכת המים היא ביחס לברכה שלאחר שתיית מים. מאידך גיסא, משיטת חכמים שיש לברך 'שהכל', המוכרת לנו כברכה לפני אכילה, נראה שמדובר בברכה לפני שתיית מים.⁹⁷ אין הכרע ברור בדבר, וכבר נחלקו הראשונים והחוקרים בפרשנות יחידה זו.⁹⁸ אף הסיפור

⁹³ מקומה של משנה זו הוא בפרק ו' העוסק בברכות הסעודה ולא בפרק ז', משום שפרק ז' עוסק בברכת הזימון, ואילו משנה זו עוסקת בשלש ברכות, שהיא ברכת המזון ללא זימון. ראה: שמש, ברכות המזון, עמ' 154-156.

⁹⁴ אברהם וולפיש שייך משנה זו לחטיבה ב' משום שמופיעה בה המילה 'מזון', ראה: וולפיש, שם, ד"ה נתייחס לשתי השאלות. לשיתנו, שחטיבה א' עוסקת ב'מין', אין שייכות בין משנה ח' לבין חטיבה א'. לעומת זאת במאמרו Power, הוא מצביע על קשרים בין משנה ח' שתי החטיבות בפרק, ראה: Walfish, Power, עמ' 24-28. לאור הצעתי שחטיבה א' עוסקת בברכה על פירות, הרי שניתן להצביע על זיקה של משנה ח' ל'ברכות הפירות'.
⁹⁵ ראה: שמש, ברכות המזון, עמ' 155.

⁹⁶ להסבר אחר, ראה: Walfish, שם, עמ' 28-30.

⁹⁷ אין בכך הכרע ברור, משום שאין לנו במשנה שום מידע על נוסחים של ברכות אחרונות, ולכן אין להוציא מכלל אפשרות שמטבע לשון זה שימש הן לברכה ראשונה והן לברכה אחרונה בתקופת התנאים. אוסיף שלשיטת חכמים במשנה שתיארו ברכה אחת אחרי אכילת תאנים, ענבים ורימונים' מסתבר שיש לברך ברכה אחרונה רק אחרי אכילת שבעת המינים, ראה § 6.1.2. לפיכך, מסתבר שלשיטת חכמים אין ברכה אחרונה אחרי שתיית מים (ראה גם בהערה הבאה), וכי מחלוקת התנאים היא אודות ברכה לפני שתיית המים. ברם, אין בהכרח זיהוי בין 'חכמים' בשני חלקי המשנה, ולכן אין בכך הכרע ברור.

⁹⁸ רש"י עירובין יד, ב, ד"ה ר"ט אומר, מביא דעה שרבי טרפון קבע לברך 'בורא נפשות' אחרי שתיית מים, אך הוא עצמו חולק וסובר שזו הברכה לפני שתיית מים, וכן כתבו בעלי התוספות בברכות מה, א, ד"ה רבי טרפון אומר. מבין החוקרים אציין שר"ש ליברמן ומשה בנוביץ' סבורים שמדובר בברכה לפני שתיית מים, ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים עמ' 69 ד"ה וחסרון; בנוביץ, פירוש לפרק כיצד מברכין, עמ' 669. ואילו שמואל וזאב ספראי התלבטו בשאלה זו, ראה: ספראי וספראי, פירוש למשנה ברכות, עמ' 249-250. אציין שהדיון שלהם כולו מוטעה משום שהם מבססים את מסקנתם על פרשנות מוטעה לירושלמי ברכות ו', א, שעסק בברכה לפני אכילת בשר ולאחריה, וספראי וספראי סברו שהירושלמי עוסק בברכת המים.

בהלכה המקבילה בתוספתא ברכות ד', טז, אודות רבי טרפון המיסב בצלו של שובך במנחה בשבת, המורה לתלמידיו שהשותה מים לצמא מברך בורא נפשות, ניתן להתפרש לשני פנים. ניתן לפרש שהדיון נערך לפני שתיית המים, אולם באותה מידה ייתכן שהדיון נערך אחרי ששתו מהמים. הדעת נוטה יותר שמדובר בברכה לפני שתיית מים, אולם יש להסביר את מיקום הדיון בשלהי הפרק סמוך לדיון על ברכה אחרונה.

המפתח לפתרון החידה הוא בתיאור הייחודי של שתיית המים 'לצמא', המבדל בין שתייה זו ובין שאר האכילות והשתיות שבפרק. ייחוד זה מבוטא אף במטבע הברכה המיוחד של רבי טרפון – 'בורא נפשות וחסרונן'. בשונה ממטבעות ברכה אחרות המתייחסות כולן לבריאת האוכל הנאכל,⁹⁹ מטבע ברכת 'בורא נפשות' מתייחסת לבריאת האדם הנהנה משתיית המים.¹⁰⁰ שוני זה במטבע הברכה מושרש בכך שמים הם משקה בסיסי הנדרש לקיום האדם, אך אין להם טעם וריח. מכאן התיאור 'השותה מים לצמא', המדגיש ששתיית המים מספקת צורך ביולוגי של סילוק צמא. ניתן לצמצם את המשקל של התיאור 'לצמא', ולומר שמדובר בתיאור מקרה ספציפי בו אדם שותה מים לצמא, או לומר שיש כאן מאפיין כולל של שתיית מים הנשתה תמיד להרוויית צמא.¹⁰¹ מסתבר שתיאור 'השותה מים לצמא', אופייני לשתיית מים שלא במסגרת סעודה, והיא מנוגדת לשתיית היין המתוארת במשניות ה-ו כמשקה אותו שותים במהלך שלושת השלבים של הסעודה – לפני המזון, בתוך המזון ולאחר המזון.¹⁰² לאור זאת, נבין את מיקומה של הלכה זו כאן, ועל כך שהמיקום לא מלמד שמדובר בברכה אחרונה. כאמור, עיקר הפרק הוא סקירת הברכות אותן מברכים בסעודה, וממילא שחיתומה הוא בברכות האחרונות אותן מברכים בסוף

⁹⁹ 'ברכות הפירות' וברכת היין מתייחסות לבריאת הפרי הנאכל; ברכת המוציא מתייחסת ללחם הנאכל; ברכת שהכל מתייחסת אף היא למאכל שנהיה בדברו של הקב"ה.

¹⁰⁰ ראה: Walfish, שם, עמ' 29.

¹⁰¹ מים היוו משקה הכרחי בתקופת חז"ל, ויעידו על כך מפעלי המים הגדולים בערים הרומיות (ראה: Mithen, Thirst; Hodge, Roman Aqueducts, עמ' 125-150), בורות המים המרובים ומקורות חז"ל השונים הדנים בהלכות שונות הקשורות לשאיבת מים בשבת. ברור שהמערך ההלכתי להתרת שאיבת מים בשבת, לא נועד עבור מים לרחיצה, כביסה וכדומה, האסורים בשבת, אלא לשתייה. אף פלוטרכוס מעיד על שתיית מים, ראה: Plutarch, Moralia, VIII, עמ' 347. עם זאת, היה קושי בשתייתו עקב הצורך להתמודד עם זיהום המים. לכן לעתים היו מרתיחים את המים ואז מצננים אותם. עם זאת המשקה המוערך יותר היה יין ששתו אותו בסעודות. ראה: Dalby, Food, עמ' 346-347, 350-352; Hamel, Poverty, עמ' 18; Kraemer, Food, עמ' 405; Smith, From Symposium, עמ' 31-32; Alcock, Food, עמ' 91-95; Cambridge World History of Food, עמ' 720-730. בעמ' 722 מצוטטים דברי אלכסיס סויר (מחבר בן המאה התשע עשרה) שתיאר מתוך הספרות הקלאסית, שעקב זיהום המים, שתיית המים היתה רק מחוסר ברירה בנסיבות של צמא בלבד. גם אם נסבור שהתיאור הזה מוגזם ואולי אף מופרך, עדיין נראה ברור שהתיאור במשנה 'לצמא' מציין את המים כמצרך שנועד להפגת צמא אך לא נשתה ליהנות מטעמו, וממילא מתואר הרקע למטבע הברכה המיוחד של רבי טרפון.

¹⁰² אני לא טוען שלא שתו מים במסגרת הסעודה, שכן ממקורות קלסיים ניתן ללמוד גם על שתיית המים במסגרת הסעודה. אתנאוס מתאר בקשה לשתיית מים אחרי אכילת דגים מלוחים בשלב הפרפראות לפני הסעודה ודיון שהתנהל על שתיית מים, ראה: Athenaeus, The Learned Banqueters III 122-125, עמ' 79-95. הטענה שלי היא שמשנה ברכות פרק ו' מתארת את היין כמשקה אותו שותים בסעודה.

הסעודה. לאחר סיום תיאור ברכות הסעודה, עורך הפרק מביא יחידה עצמאית המהווה מעין נספח לפרק,¹⁰³ המתארת את ברכת המים הייחודית של רבי טרפון אותה מברכים על מים הנשתים **שלא** במסגרת הסעודה. ממילא שאין להשליך מסמיכותה לדיון על ברכה אחרונה על כך שאף היא עוסקת בברכה אחרונה, שכן היא מהווה יחידה עצמאית משל עצמה.

3.2.2 – מערך הברכות בתוספתא ברכות פרק ד'

3.2.2.1 – תוספתא ברכות פרק ד'

תוספתא ברכות פרק ד', העוסקת בברכות לפני האכילה, ערוכה בזיקה למשניות ברכות פרק ו'. אף בתוספתא, ניתן להבחין בבירור בקיומן של שתי חטיבות העוסקות בברכות לפני האכילה. החטיבה הראשונה, הלכות א-ז, עוסקת בברכות לפני אכילה של מיני מאכלים שונים, והיא מקבילה לחטיבת 'ברכות הפירות' במשנה. החטיבה השנייה, הלכות ח-טו, פותחת בתיאור 'כיצד סדר סעודה'. יש בה מעבר מברכות לפני אכילת מאכלים בודדים להיבטים שונים של הסעודה וברכותיה, והיא מקבילה לחטיבת 'ברכות המזון לפני' במשנה. הלכה טז עוסקת בברכה לפני שתיית מים, והיא חותמת את הברכות לפני האכילה, בדומה לחיתום הפרק במשנה, המסתיימת במחלוקת התנאים אודות ברכת המים. בעקבות תיאור המעשה של רבי טרפון השותה מים בהלכה טז, התוספתא ממשיכה בחטיבה אגדית הנמשכת עד הלכה יח.¹⁰⁴

משנה ברכות פרק ו' פורסת בפנינו מערכות ברכה מעוצבות עם הנחיות הלכתיות ברורות המכסות את דיני הברכות על אכילות שונות, ואילו הכללים נעדרים מתוספתא ברכות פרק ד'.¹⁰⁵ הלומד פרק זה לבדו לא יוכל לעמוד מתוכו על כללי הברכות. חטיבה א' מסוגנת בסגנון קזואליסטי המתאר קשת של מאכלים וקביעת ההלכה ביחס לברכתם, דוגמת התייחסות לברכת דבש תמרים, יין חי, מיני תרגומה, זרעים, דשאים ירקות,¹⁰⁶ חיטים ואורז,¹⁰⁷ אך ללא קביעה מפורשת של כללים מכוננים. כך למשל הוא לא ילמד מתוך התוספתא את דין ברכת פירות האילן ואת דין הברכה על מאכלים שאין גידולם מן הארץ. ועם זאת, ניתן מדוקדק של חטיבה זו מגלה פער שיטתי בין המשנה ובין התוספתא בה מופיעה מערכת שלימה של נוסחי ברכות המנוסחות במטבע ברכה של 'בורא מיני':

הלכה ד

¹⁰³ ראה הערה 23.

¹⁰⁴ הלכות יט-כא עוסקות בהלכות בזיקה למשנה ברכות פרק ז'.

¹⁰⁵ הדברים אמורים ביחס לרוב הפרק ולדיני ברכה לפני האכילה. הלכה טו יוצאת מן הכלל בשני חלקיה. תחילה היא קובעת כלל של דיני קדימה בברכת הפת, 'מברכין על הדגן שהוא מן המובחר', הלכה שאינה מופיעה במשנה. ובהמשכה, ביחס לברכה אחרונה, היא קובעת את כללי ברכה אחרונה עם הפתיחה 'זה הכלל', בעוד שמשנה ח לא מפרטת דיה את כללי ברכה אחרונה, ראה § 6.1.2.

¹⁰⁶ בכל אלו הדיון הוא על ברכתם מצד מהותם של מאכלים אלו.

¹⁰⁷ בחיטים ואורז הדיון על ברכתם הוא מצד דרכי אכילתם.

הביאו לפניו מיני תרגומה מברך עליהן בורא מיני כסנין¹⁰⁸

על הזרעים או' בורא מיני זרעים

ועל הדשאים או' בורא מיני דשאים

ועל ירקות או' בורא פרי האדמה¹⁰⁹

5

ר' יהודה או' ברוך מצמיח אדמה בדברו

ר' מאיר או' אפלו ראה את הפת ואמ' ברוך אשר ברא את הפת זו כמה היא נאה

זו ברכתה

הלכה ה

ראה את התאנים (ואמ' ברוך שברא את התאנים)¹¹⁰ ואמ' ברוך שברא את

10

התאנים הללו כמה נאין הן זו ברכתן

¹⁰⁸ **כסנין**] מזונות כיסאנין א. ר"ש ליברמן מציין לסיעה של ראשונים שגרסו בברייתא 'מזונות', ראה: ליברמן, תוספת ראשונים, א', עמ' 20; תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 58. נראה שהנוסח המקורי הוא 'כיסנין', והנוסח 'מזונות' יסודו בתיקון על פי סוגיית הבבלי מא, ב, ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 58-59. באשר לנוסח הכפול של כתב יד ערפורט, ר"ש ליברמן רואה בו הרכבה של שני הנוסחאות, ואף מצביע, במדור חילופי הנוסח עמ' 19 שו' 8, על כך שניתן לעקוב בתוך כתב היד עצמו אחרי תהליך ההרכבה.

¹⁰⁹ **בורא פרי האדמה**] בורא (פרי) [מיני] האדמה א. בגוף כתב היד כתוב 'בורא פרי האדמה', ותוקן בגיליון בכתב יד אשכנזי אחר ל'בורא מיני האדמה'. ר"ש ליברמן (תוספתא כפשוטה לברכות עמ' 59 ד"ה פרי האדמה) מעיר שהרמב"ן בחידושי ברכות מ', א, גורס אף הוא בתוספתא 'בורא מיני האדמה'. בבדיקה שערכתי, כך הנוסח בחידושי הרמב"ן בדפוס ראשון, לקטות הרמב"ן, שאלוניקי תקנ"א, שבו השתמש ר"ש ליברמן, כדרכו לעיין בדפוס ראשון (ראה: ליברמן, תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' יב. על סדר הדפסת חידושי הרמב"ן לש"ס ועל דפוס שאלוניקי כדפוס ראשון לליקוטי החידושים לברכות, ראה: תא-שמע, סדר הדפסתם, עמ' 229-231). אולם, בכל מהדורות הדפוס המאוחרות יותר של חידושי הרמב"ן למסכת ברכות (מהדורת רא"ז מלצר, ירושלים תרפ"ח; מהדורת מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים תשמ"ו; מהדורת מכון מערבא, ירושלים תשנ"ג; מהדורת זכרון יעקב תשנ"ג) הנוסח הוא 'בורא פרי האדמה'. מהדירי מהדורת מכון התלמוד הישראלי ומהדירי מהדורת זכרון יעקב לא מציניים על פי איזה עד נוסח הם מדפיסים את החידושים לברכות. המהדירים של מהדורת מכון מערבא מציניים בהקדמת הספר שהם תקנו את הנוסח של חידושי ברכות על פי דפוס ראשון, שאלוניקי תקנ"א. מבדיקה שערכתי בקטלוג של המכון לתצלומי כתבי יד ובשיחה עם הספרן עזרא שבט (בתאריך 16/10/13), מתברר שבקטלוג של המכון לא רשום אף כתב יד של חידושי הרמב"ן לברכות. כך, שמסתבר שמהדורות הדפוס העתיקות איש מרעהו, וכולם תלויים בדפוס ראשון, אלא שהמהדירים הגיהו את המילה 'מיני' והמירהו במילה 'פרי'. אם כן, יש כאן הגהה הפוכה מזו שאירעה בכתב יד ערפורט. (שבט לא שלל את האפשרות שלרא"ז מלצר היה כתב יד של חידושי הרמב"ן שלא נמצא לפנינו).

באשר ליחס בין שתי הנוסחאות – קשה לקבוע איזה מהם הוא lectio difficilior, שיש להעדיף אותו. מחד גיסא, הנוסח 'בורא מיני האדמה' הוא הנוסח הקשה, שכן הנוסח 'מיני אדמה' הינו נוסח לא מוכר, שסביר שיוגה ל'פרי'. מאידך גיסא, דווקא הגרסה 'פרי', החורגת מן הסגנון המצוי של כל הברכות בהלכה זו, עשויה להיתפס משום כך כנוסח קשה, ואילו 'מיני' הינו תיקון מכוון שנועד להבטיח עקיבות סגנונית. אף דומה שההבדל בין 'פרי' למיני אינו גדול מבחינה גרפית, ואפשר אם כן שאין כאן אלא שיבוש קל בהעתקה, ושיבוש כזה יכול היה מן הסתם להתרחש בשני הכיוונים. ההגהה בכתב יד ערפורט על פי כתב אחר, מלמדת על מגיה שעמדו לפניו שני הנוסחים, והוא העדיף את הנוסח 'מיני' (ר"ש ליברמן כותב שההגהה היא בכתב ידו של הסופר, ראה: תוספתא לזרעים, מהדיר ר"ש ליברמן, עמ' 19 הערות נוסח לשו' 10. ברם, עיינתי בכתב היד, והכתב של ההגהה אינה זהה לזו של הסופר). אין הכרע ברור בדבר, ועם זאת לדעתי, השיקולים להעדפת הנוסח 'מיני' נראים לי משכנעים יותר.

¹¹⁰ המוקף חסר בכ"י ערפורט ובדפוס ראשון, ומדובר בחזרה מפני הדומות.

ר' יוסי או' כל המשנה ממטבע (ר')¹¹¹ שטבעו חכמים בברכה לא יצא
ר' יהודה אומר כל שנשתנה מברייתו ושינה ברכתו יצא

הלכה ו

15 הכוסס את החטין מברך עליהן בורא מיני זרעים
אפאן בשלן אם היו פרוסות קיימות מברך עליהן המוציא לחם מן הארץ ומברך
אחריהן שלש ברכות
אין הפרוסות קיימות מברך עליהן בורא מיני מזונות ומברך אחריהן ברכה
אחת

הלכה ז

20 הכוסס את האורז מברך עליו בורא פרי האדמה¹¹²
אפאן בשלן אף על פי שהפרוסות קיימות מברך עליהן בורא מיני מזונות ואין
מברך אחריהן כלום
זה הכלל כל שתחלתו המוציא לחם מן הארץ מברך אחריהן שלש ברכות¹¹³

3.2.2.2 - ניתוח מבנה חטיבת הלכות ד-ז ומערך 'ברכות המינים'

ניתוח מבני של חטיבת הלכות זו בתוספתא מצביעה על כך שיש כאן שלש יחידות :

1. יחידה ראשונה – הלכה ד (שורות 1-6) העוסקת בברכה על מאכלים שונים. יחידה זו מקבילה למשנה ברכות ו', א, העוסקת בברכה על מאכלים שונים.
2. יחידה שנייה – סוף הלכה ד והלכה ה (שורות 7-13) העוסקת בשאלה האם נוסח הברכות הוא קבוע או האם ניתן לברך בשפה חופשית. יחידה זו מקבילה למשנה ברכות ו', ב, העוסקת בדינו של מי שלא מברך לפי הכללים שנקבעו במשנה א.
3. יחידה שלישית – הלכות ו-ז (שורות 14-23) העוסקת בברכת הדגן והאורז. ביחידה זו יש שילוב של מקרים בהם מטבע הברכה הוא 'בורא מיני' (בדומה ליחידה 1), והיא עוסקת במעבר ממטבע ברכה זה לברכת הפת.

ביחידות 1, 3 יש מערכת מגוונת של נוסחי ברכות, המעוצבות כולן בתבנית של 'בורא מיני'.¹¹⁴
על אף שחטיבה זו מאופיינת בסגנון קזואיסטי נעדר כללים, ניתן בכל זאת לעמוד על הכלל העומד בבסיס מטבעות הברכה בתוספתא. המברך משלים את מטבע הברכה 'בורא מיני' על

¹¹¹ המוקף חסר בכ"י ערפורט ובדפוס ראשון, ונראה שמדובר בטעות של הסופר.

¹¹² **פרי האדמה**] מיני זרעים א, וכן נוסח דומה בברייתא המקבילה בירושלמי ברכות ו', א – בורא מיני זרעונים (מהדורת אקדמיה עמ' 50 שורה 40). מסתבר שנוסח כ"י ערפורט הוא הנוסח המקורי, ואילו נוסח כ"י וינה הותאם לנוסח הברייתא בבבלי ברכות לז, א. ראה: תוספתא כפשוטה לברכות, עמ' 61, לשורה 20; קצוף, היחס בין התוספתא, עמ' 131-132, 235. בהקשר זה אזכיר שמורי ירחמיאל ברודי הצביע על העדיפות של כ"י ערפורט בהרבה מקומות על פני כ"י וינה, וכי בשונה מהמוסכמה במחקר שכ"י ערפורט מתייחד בכך שיש בו מקומות רבים שהותאמו לנוסח הבבלי, שתופעה זו קיימת באותה מידה אף בכ"י וינה, ראה: ברודי, משנה, עמ' 20-22, 28-33; Brody, Mishnah, עמ' 31-43, 91-107.

¹¹³ תוספתא ברכות, ד', ה-ז.

¹¹⁴ יחידות אלו הופרדו על ידי יחידה 2 שנשתנה בזיקה למשנה ברכות ו', ב, העוסקת בשינוי מטבע הברכה.

ידי ציון המין עליו הוא מברך. על x מברך 'בורא מיני x'; על y מברך 'בורא מיני y'. וכך, על זרעים מברך 'בורא מיני זרעים'; על דשאים מברך 'בורא מיני דשאים'; על ירקות מברך 'בורא מיני האדמה',¹¹⁵ וכיוצא בזה. מדובר אפוא בשיטת ברכות המאפיינת מאכלים שונים כ'מינים שונים', ומטבע הברכה 'בורא מיני' כולל בתוכו את שם ה'מין' הנאכל. השם הראוי למערך ברכות זה הוא 'ברכות המינים'. מפני ריבוי המינים, יש לשיטת התוספתא מערכת מסועפת ומגוונת יותר של ברכות מאשר המערכת הנוקשה יותר של 'ברכות הפירות' שבמשנה המכילה רק שני סיווגים – עץ ואדמה.¹¹⁶

ניתן לעמוד על עומק המערכת של 'ברכות המינים', מהתבוננות בברכה על תרגומה, עליה מברכים 'בורא מיני כיסנין' (שורה 2). מהלכה זו אנו למדים על הזיהוי שבין תרגומה ובין כיסנין, המשמשות שתיהן לתאר את המאכל הבא לקינוח סעודה, המורכב בעיקר מתערובת של פירות יבשים.¹¹⁷ המילה כיסנין שאולה כנראה מן הארמית ונגזרת מהשורש כסיס,¹¹⁸ ואילו המילה תרגומה גזורה מטרגימה ביוונית = τράχημα,¹¹⁹ שנגזר מן τρώγω שפירושו לשחוק ולטחון בשיניים.¹²⁰ מטרה זו של אכילה אופיינית למנה האחרונה בסעודה, ולפיכך מילים אלו משמשות לתיאור המאכלים המוגשים בסיום הסעודה.¹²¹ ככל הנראה, השם היווני תרגומה היה שגור בפי בני ארץ ישראל, ולכן התוספתא כינתה את המאכל בשם זה. ברם, כדרכם של חכמים שלא ניסחו מטבעות ברכה בשימוש במלים לועזיות, העדיפו במטבע הברכה לכלול את השם השמי – כיסנין.¹²² החידוש הגדול בדוגמא של 'בורא מיני כיסנין', הוא שכיסנין הינו שם של מאכל מעובד. היוצא מכך הוא שהחלוקה למינים לא נקבעת רק לפי בתי גידול ואבחנות בוטניות, כדרכה של 'ברכות הפירות', אלא אף לפי שמות סוגי מאכלים מעובדים. לאור זאת נראה, שלשיטת התוספתא ראוי לברך על כל מאכל 'בורא מיני' בתוספת ציון שמו של המאכל הנאכל, אף אם מדובר בשם של מאכל מעובד.

3.2.2.3 – משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכה

ייתכן שעיקרון זה של התאמת מטבע הברכה ל'מין' של המאכל, מופיע במפורש ביחידה 2 בתוספתא. יחידה זו (שורות 7-13) עוסקת בשאלה האם ניתן לברך בשפה חופשית או האם יש חובה להיצמד לנוסחים קבועים של מטבע ברכה. בסוף הלכה ד' מובאים דברי ר' מאיר

¹¹⁵ ראה הערה 109.

¹¹⁶ ראה: ספראי וספראי, פירוש למשנה ברכות, עמ' 222. ספראי וספראי מציינים שמשמעות ההבדל הוא האם המידע נגיש לציבור או דורש מומחיות. לדעתי, אין בכך בכדי למצות את ההבדל בין מערכות הברכה, ראה מיד בסמוך.
¹¹⁷ תוספתא כפשוטה לברכות עמ' 57-58, הסבר לשורה 9.

¹¹⁸ ראה: גרוס, המשקלים, עמ' 179, ובהערות 23-25; Sokoloff, A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic, עמ' 587 ערך כיסאנא.

¹¹⁹ ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 58.

¹²⁰ ראה: גרוס, שם.

¹²¹ ראה § 4.4.3.5.4.

¹²² משה בר-אשר העיר על התופעה של היקלטות מלים זרות בלשון חכמים לעומת מטבע ברכה שאין בה כל יסוד זר והיא כולה מנוסחת בעברית, ראה: בר-אשר, מטבע שטבעו חכמים בברכה, עמ' לא-לד, מז-מט. ככל הנראה, מלים שאולות מן הארמית לא נתפסו כמלים זרות אלא כמלים עבריות.

אודות הרואה את הפת ואומר ברוך אשר ברא את הפת זו, כמה היא נאה. בתחילת הלכה ה' מובאת הלכה דומה ביחס לרואה תאנים (שורות 7-11). מפאת הדמיון בסגנון ובדין, מסתבר שאף הלכה זו היא מדברי ר' מאיר.¹²³ הכותרת של ר' מאיר, 'אפילו ראה את הפת... ראה את התאנים', יוצאת דופן לעומת שאר המקורות המתארים ברכה על אוכל. שכן פשטות שאר המקורות, הן במשנה ברכות פרק ו' והן בתוספתא ברכות פרק ד' הוא שיש לברך לפני אכילה. ברם ר' מאיר מתאר ברכה לאחר ראיית פת או תאנים. כמו כן מטבע הברכה שהוא מציין יוצא דופן במעגל מטבעות הברכה. ייתכן אפוא שר' מאיר מתאר ברכת ראייה, וקובע שאם אוכל מיד שיוצא בברכה זו בדיעבד.¹²⁴ מה שעולה מתוך הדברים הוא ששיטת ר' מאיר היא שניתן לצאת ידי חובה אף במטבע ברכה שונה מזה שטבעו חכמים בברכה, ואף במטבע של ברכת הראייה. לעומת זאת, ר' יוסי סובר שאין לסור ממטבע הברכה הקבוע שחכמים טבעו. לעומת הבהירות הקיימת בשיטות ר' מאיר ור' יוסי, קשה לעמוד על הסבר שיטת ר' יהודה: 'כל שנשתנה מברייטו ושינה ברכתו יצא'. בפשטות, ר' יהודה נוקט בשיטת ביניים בין החולקים לפניו – אין לשנות לכתחילה את מטבע הברכה, אך בדיעבד יצא. אולם, לא ברור מה פשר הכנסת הגורם של 'נשתנה מברייטו'. ואמנם, בירושלמי ברכות ו', ב, יש נוסח אחר בדברי ר' יהודה: 'כל שנשתנה מברייטו ולא שינה ברכתו לא יצא'.¹²⁵ לפי נוסח זה, ר' יהודה כלל לא עוסק בשאלת הקביעות של מטבע ברכה, שדנו בה רבי יוסי ורבי מאיר.¹²⁶ הוא עוסק בנושא שונה לחלוטין – רבי יהודה מחייב להתאים את נוסח הברכה לשינוי המצב של המאכל שעליו מברכים. הגר"א ובעל ה'חסדי דוד' הגיהו את נוסח התוספתא על פי הירושלמי.¹²⁷ ר"ש ליברמן דחה את הצעת ההגהה על פי הירושלמי, והציע לפרש בדוחק את התוספתא באופן דומה לנוסח הכלל בירושלמי. רבי יהודה קובע שיש לשנות את נוסח הברכה כאשר המאכל נשתנה מברייטו, ולהתאים את מטבע הברכה לשם המאכל העכשווי. חובה זו הינה לכתחילה, ולשון 'יצא' בדברי רבי יהודה הוא אגב 'לא יצא' בדברי רבי יוסי.¹²⁸ להסבר הר"ש ליברמן, רבי יהודה קובע שיש להזכיר בברכה את שם המאכל כפי שקוראים לו בני אדם אחרי השינוי, וכשיטת התוספתא לעיל הלכה ד' שמברך על מיני תרגומה – 'בורא

¹²³ בכ"י ערפורט יש רווח בין המימרה על הרואה את הפת ובין המימרה על הרואה את התאנים, ולכן צוקרמנדל סימן את המימרה על פת כמשתייכת להלכה ד', ואת המימרה על תאנים כתחילת הלכה ה'. חלוקה זו אומרת דרשני, שכן משתמע ממנה שיש להפריד בין מימרות אלו הדומות לחלוטין בסגנון ובתוכן. לעומת זאת, בכ"י וינה ובדפוס ראשון אין כל רווח ביניהן, ובפשטות הן משתייכות לאותה הלכה. ר"ש ליברמן, במהדורת התוספתא שלו, סימן את חלוקת ההלכות לפי מהדורת צוקרמנדל. ברם הוא מציין במדור חילופי הנוסח לכך שבכ"י וינה ובדפוס ראשון אין מעבר הלכות, ראה: תוספתא זרעים, מה' ר"ש ליברמן, עמ' 19, חילופי נוסח לשו' 12. ובכלל, ר"ש ליברמן העיר שאין להתחשב הרבה בחלוקת ההלכות בתוספתא שלא יצאה מידי המסדר הראשון, ראה: תוספתא זרעים, מה' ר"ש ליברמן, עמ' יב; תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' כב.

¹²⁴ ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 59, לשו' 12.

¹²⁵ ראה: ירושלמי ברכות ו', ב, י' ע"ב, (עמ' 52 שו' 3).

¹²⁶ הירושלמי מביא אף את דברי ר' מאיר ור' יוסי, ובכל זאת נראה שלנוסח הירושלמי דברי ר' יהודה הם אמירה עצמאית.

¹²⁷ ראה: הגהות הגר"א לתוספתא ברכות ד', ה, ס"ק ד; פירוש חסדי דוד לתוספתא ברכות ד', ה, ד"ה רבי יהודה.

¹²⁸ ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 61, לשו' 15.

מיני כסנין'. ההבדל בין לשון הכלל של רבי יהודה בתוספתא לפי פרשנות הר"ש ליברמן לבין לשון הכלל בירושלמי הוא שרבי יהודה בתוספתא קובע שיש לשנות לכתחילה בעוד שבירושלמי קובע ששינוי זה מעכב.¹²⁹ לדעתי, יש לדחות את הגהת הגר"א משום שאין להגיה את כל עדי הנוסח של התוספתא על פי הירושלמי, אולם לא ניתן להתעלם מהדוחק שבדברי הר"ש ליברמן המפרש לשון דיעבד של 'יצא' כהוראה לכתחילה. מסתבר אפוא לפרש שלשון 'יצא' הוא בדיעבד. לדעת ר' יהודה בתוספתא לכתחילה גם אוכל שנשתנה מברייתו מברך עליו את ברכתו המקורית (כגון בורא פרי העץ לתפוח מבושל). ברם אם שינה את מטבע הברכה, בכגון זה יצא בדיעבד, כיוון שממילא מטבע הברכה המקורי אינו תואם לגמרי את סוג האוכל. ברם אף הסבר זה לא נקי מתהיות באשר לסברה של כלל זה. ייתכן שהנוסח בירושלמי, הקובע את חובת שינוי המטבע הברכה לכתחילה, הוא תיקון למסורת התוספתא הבעייתית, בין אם הדבר נעשה במתכוון ובין אם לאו.

הן להסבר הגר"א והן להסבר ר"ש ליברמן, רבי יהודה קובע בתוספתא את הכלל היסודי של מערך 'ברכות המינים', והוא חובת ציון ה'מיני' העכשווי של המאכל במטבע הברכה. ואילו להצעת ההסבר שלי, כלל זה נוסח ככלל מחייב לכתחילה בירושלמי (אך השורש של הכלל מצוי כבר בתוספתא).¹³⁰ בניסוח הראשוני של התוספתא הכלל הוא שמטבע הברכה יכול לציין את מצב המאכל העכשווי. ואילו בניסוח הירושלמי, יש חובה לציין את מצב המאכל כפי שהוא עתה. גם אם כלל זה לא מנוסח ככלל לכתחילה בדברי רבי יהודה בנוסח התוספתא, אך הוא מתבטא בברכת התרגומה שהיא 'בורא מיני כסנין'. כך, שהכלל של הירושלמי קיים בתוספתא, גם אם לא בפי רבי יהודה.¹³¹ בכך, הגענו לנקודה היסודית שמבחינה בין שתי מערכות הברכה המצויות בספרות התנאים. 'ברכות הפירות' מתארות את מצב הפרי כפי שהוא גדל בטבע, ואילו 'ברכות המינים' מצינות במטבע הברכה את שם המאכל כפי שהוא עולה על שולחנו.

השוואה בין משנה ברכות פרק ו' לבין תוספתא ברכות פרק ד' מצביעה על כך שלשיטת התוספתא מברכים ברכה במטבע ברכה של 'בורא מיני' במקרה שלפי דין המשנה יש לברך במטבע ברכה של 'בורא פרי'. כגון, מפשטות לשון המשנה, הקובעת שפת היא היוצא מן הכלל מבין פירות הארץ, נראה שעל מאפה מחמשת מיני דגן שאינו לחם יש לברך 'בורא פרי האדמה', ואילו לשיטת התוספתא יש לברך עליו 'בורא מיני מזונות'.¹³² לשיטת המשנה, שעל כל פירות הארץ (למעט פת) מברכים 'בורא פרי האדמה', יש לברך על זרעים ועל דשאים 'בורא פרי האדמה', ואילו לשיטת התוספתא על זרעים יש לברך 'בורא מיני זרעים' ועל דשאים יש לברך 'בורא מיני דשאים', ועוד כהנה. לפיכך, נראה שיש לראות את מערך הברכות שבתוספתא ברכות פרק ד' כמערכת עצמאית ואלטרנטיבית לזו של המשנה. עם זאת, מפאת הסגנון הקזואליסטי של התוספתא והעובדה שהיא לא מכסה את כללי הברכה

¹²⁹ ראה : שם.

¹³⁰ בהתאם לניסוח הכלל בירושלמי כמחייב לכתחילה, יש בירושלמי יישום הכלל בניסוח מטבעות ברכה חדשות של 'בורא מיני מעדנים' ו'בורא מיני נפשות', ראה § 4.2.5.

¹³¹ בגלל אופיו הלקטני של התוספתא, לעתים קיימת מחלוקת בין קטעים סמוכים, ראה : ברודי, משנה, עמ' ח.

¹³² ראה § 4.4.1.

על כל המאכלים, לא ניתן לקבוע מסמרות באשר לעומק הפער בין המערכות, כגון חוסר התייחסות של התוספתא לברכה על פירות העץ ועל מאכלים שאין גידולם מן הארץ.¹³³

3.2.2.4 – שיטת רבי יהודה במשנה ברכות פרק ו' ובתוספתא ברכות פרק ד'

לאמתו של דבר, סוגיית בבלי ברכות לז, א, מצביעה באופן מפורש על קיומן של שתי שיטות תנאיות שונות בניסוח מטבע הברכה – האחת במטבע ברכה של 'בורא פרי א' ורעותה במטבע ברכה של 'בורא מיני א'. באותה סוגיה, רב כהנא טוען לקיומו של מערך 'ברכות המינים' בתוך משנה ברכות פרק ו'.¹³⁴ הסוגיה ציטטה ברייתא העוסקת בברכה על דגן, ונוסח הרישא שלה הוא: 'הכוסס את החטה מברך בורא פרי האדמה'. זאת, בשונה מנוסח הברייתא המקבילה בתוספתא ברכות ד', ו, שם שנינו: 'הכוסס את החטין מברך עליהן בורא מיני זרעים'.¹³⁵ הסוגיה הכירה את שני הנוסחים, ומעירה על כך:¹³⁶

אמ' מר: הכוסס את החטה מברך עליה בורא פרי האדמה,

והתניא בורא מיני זרעים?

אמ' רב כהנא: לא קשיא, הא ר' יהודה הא רבנן, דתנן על הירקות הוא אומ' בורא פרי

האדמה ר' יהודה אומ' בורא מיני דשאים.¹³⁷

רב כהנא פותר את הסתירה בין שני הנוסחים בכך שהוא קובע שהם מייצגים את שיטות שני התנאים במשנה ברכות ו', א. הברייתא הקובעת לברך 'בורא פרי האדמה' היא בשיטת רבנן שהם בעלי העמדה האנונימית במשנה ברכות ו', א, האוחזים בשיטת 'ברכות הפירות'.¹³⁸ לעומתה, הברייתא הקובעת לברך 'בורא מיני זרעים' היא בשיטת רבי יהודה הקובע במשנה ברכות ו', א, שעל ירקות יש לברך 'בורא מיני דשאים'. יש בדברי רב כהנא מן החידוש. שכן, במשנה עצמה רבי יהודה חולק על חכמים רק ביחס לברכת הירקות. מכך

¹³³ מדברי חנוך אלבק נראה שהוא סבור שלשיטת התוספתא יברכו על פירות האילן את ברכת 'בורא פרי העץ', ראה: אלבק, מחקרים בברייתא, עמ' 150. עצמאות מערך הברכות של התוספתא טושטשה בחלק מעדי הנוסח שהגיהו חלק ממטבעות הברכה והתאימו אותה למטבע הברכה של המשנה, ראה את נוסח כ"י וינה לשו' 20 והערה 112. אולם, עדי הנוסח הטובים משמרים את מערך הברכות היסודי של התוספתא הטובע את מטבעות הברכה 'בורא מיני א', והיא מהווה מערך ברכות עצמאי ואלטרנטיבי למערך 'ברכות הפירות' של המשנה.

¹³⁴ רב כהנא מופיע כבעל המימרה בכ"י אוקספרד 366, אך בעדי נוסח אחרים בעל המימרה הוא רב הונא, ראה הערה 137.

¹³⁵ כך גם נוסח ההלכה בברייתא המקבילה בירושלמי ברכות ו', א, עמ' 50 שו' 34-35. גם המשך הברייתא בבבלי קובע שהכוסס את האורז מברך בורא פרי האדמה, ואילו שיטת התוספתא לפי נוסח כ"י ערפורט היא שיש לברך בורא מיני זרעים. כ"י וינה גורס בורא פרי האדמה, ונראה שהוא מושפע מנוסח הברייתא בבבלי, ראה הערה 112.

¹³⁶ נוסח הסוגיה צוטט על פי כתב יד אוקספורד 366.

¹³⁷ [כהנא] הונא פי מ גא; א"ר פ

¹³⁸ שמא פרידמן העיר על התופעה של עיבוד של ברייתות בבבלי מתוך מגמה להתאים אותן להלכה שבמשנה, ראה: פרידמן, הברייתות בתלמוד הבבלי; פרידמן, מקבילות של עריכה, עמ' 199-200. נראה שיש כאן דוגמה למודל שפרידמן מציע. לשון הברייתא המקורית היא כנוסחה בתוספתא, ועורכי הבבלי הגיהו את נוסחה והתאימו אותה למערך 'ברכות הפירות' הנקוטה במשנה, ראה: קצוף, היחס, עמ' 131-132.

שהוא אינו חולק עליהם ביחס לשאר מטבעות הברכה נראה שהוא מודה שעל פירות הארץ יש לברך את ברכת 'בורא פרי האדמה'.¹³⁹ רב כהנא מרחיב אפוא את גבולות המחלוקת בינו ובין חכמים, וקובע שמחלוקת התנאים במשנה א' היא מחלוקת מקיפה באשר למטבע הברכה. לדברי רב כהנא, לדעת רבי יהודה יש לברך במטבע ברכה של 'בורא מיני א' אף על מינים נוספים, דוגמת הכוסס את החיטה המברך 'בורא מיני זרעים', וכן כל כיוצא בזה.¹⁴⁰ באמצעות תהליך המשגה זה, רב כהנא מרחיב את גבולות שיטת רבי יהודה המצומצמת במשנה לשיטה הדומה לשיטת התוספתא.¹⁴¹ ברם, המשנה עצמה מציגה מחלוקת מצומצמת בין רבי יהודה וחכמים, וייתכן שהיא משקפת שיטה תנאית שלישית ממצעת המשלבת יחד גורמים ממערך 'ברכות הפירות' יחד עם גורמים ממערך 'ברכות המינים'.¹⁴²

הפרדת שיטת רבי יהודה במשנה משיטת התוספתא מתבקשת אף מהסתירה הגלויה הקיימת בין מקורות אלו באשר לברכת הירקות בשיטת רבי יהודה עצמו. בעוד שבמשנה ברכות ו', א, רבי יהודה קובע שיש לברך על ירקות 'בורא מיני דשאים', בתוספתא ברכות ד', ד, נקבע שעל ירקות מברך 'בורא מיני אדמה',¹⁴³ ורבי יהודה עצמו קובע שעל ירקות מברכים 'ברוך מצמיח אדמה בדברו'.¹⁴⁴ ר' דוד פארדו, בעל 'חסדי דוד', קיבל כדבר פשוט את הזיהוי של 'ברכות המינים' בתחילת הלכה ד' עם שיטת רבי יהודה במשנה ברכות ו', א. לכן, הוא הצביע על סתירה זו גם כסתירה פנימית בין שני חלקי ההלכה בתוספתא – בין הרישא הנשנית בשיטת רבי יהודה לבין דברי רבי יהודה עצמו באותה הלכה.¹⁴⁵ גם ר"ש ליברמן סבור שהרישא נשנתה בשיטת רבי יהודה, ולכן הוא מציג את המשך ההלכה בשם

¹³⁹ ראה: חידושי הרמב"ן ברכות, מ, א, ד"ה הא דתנן רבי יהודה. הרמב"ן סבור שלדעת רבי יהודה במשנה יש לברך על פירות במטבע ברכה של 'בורא פרי', והוא חולק רק על מטבע ברכת הירקות משום שאינם פרי. לליבון הגדרת ירק בספרות חז"ל, ראה: ליברמן, יוונית ויוונית, עמ' 284-285; פליקס, כלאי זרעים, עמ' 149-150; כסלו, הגדרות הירק והאילן; פרידמן, השתלשלות בהגדרות, עמ' 4-49.
¹⁴⁰ כך משמע גם בדברי רש"י ברכות לה, א, ד"ה בורא מיני דשאים, שכתב: 'ורבי יהודה בעי היכר ברכה לכל מין ומין'.

¹⁴¹ בהשפעת דברי רב כהנא, הר"ש ליברמן מציין שההופעה החוזרת בתוספתא של ברכות במטבע ברכה של 'בורא מיני א' היא בשיטת רבי יהודה, ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים עמ' 59 ד"ה פרי האדמה וד"ה אדמה; עמ' 61 ד"ה מיני זרעים. עם זאת, הוא אינו עקבי, ובמקום אחר הוא מציין שמפשוט לשון המשנה נראה שרבי יהודה חולק רק על נוסח ברכת הירקות כדברי הרמב"ן (ראה הערה 139), ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 59 ד"ה מיני זרעים. חנוך אלבק סבור שלפי רבי יהודה יש לברך את ברכת 'בורא מיני דשאים' על כל פירות האדמה משום שלשון דשא הוא שם כולל לכל מיני פרי האדמה, ראה: אלבק, מחקרים בברייתא, עמ' 150. לביקורת על דבריו, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 176.
¹⁴² אפשר שלנגד עורך המשנה עמד רק חומר חלקי מאוד בנוגע לדברי ר' יהודה, והוא שילב את הדברים במשנה בהתאם. לפי זה ייתכן שדווקא רב כהנא קלע לפשוט הדברים.

¹⁴³ ראה הערה 109.
¹⁴⁴ ר' ישראל לוי הציע להגיה את לשון המשנה כך שרבי יהודה מגביל את ברכת 'בורא מיני דשאים' לדשאים בלבד. ראה: לוי, קטעים ממשנת אבא שאול, עמ' 102 הערה 1 (ההערה מתחילה בעמ' 101). למותר לציין, שאין שום בסיס טקסטואלי להגהה זו, וכי כל עדי הנוסח של המשנה מקיימים את הנוסח שלפנינו (ראה: משנה זרעים עם שינויי נוסחאות, עמ' מט). לדחיית דברי ר"י לוי, ראה: אלבק, מחקרים בברייתא, עמ' 150; גרונר, ברכות שנשתקעו, עמ' קנג הערה 25.

¹⁴⁵ ראה: פירוש חסדי דוד לתוספתא ברכות ד', ד, ד"ה הביאו לפניו.

רבי יהודה כ'בבא קשה מאד'.¹⁴⁶ מפאת קושי זה שניהם מציעים פירושים מחודשים להלכה ד' בתוספתא, המציעים להפריד בין המקרים של הרישא ושל הסיפא, ובכך גם לחלק בין המקרה של ירקות במשנה לבין המקרה של ירקות בתוספתא.¹⁴⁷ ברם, הסברים אלו דחוקים מאד, ואין להם שום אחיזה בלשון המקורות עצמם, וכל כולם באו לעולם רק מפאת ההנחה הלא מחייבת שהרישא (שו' 1-4) נשנית בשיטת רבי יהודה במשנה.¹⁴⁸ תחת זאת, נראה יותר לאמץ את העמדה שנקטו מספר חוקרים והיא שיש להפריד בין מסורת התוספתא לבין מסורת המשנה, ולראות במסורות השונות אודות שיטת רבי יהודה – 'תרי תנאי אליבא דרבי יהודה'.¹⁴⁹ יש לראות במסורת התוספתא מסורת עצמאית השונה מהמסורת של המשנה.¹⁵⁰ ממילא אין לתמוה אף על כך שמטבע 'ברכות המינים' מופיע במשנה ברכות פרק ו' בשיטת רבי יהודה בהיקף מצומצם יותר מזה שהוא מופיע בתוספתא ברכות פרק ד'. סיכומו של דבר, נראה שיש כאן מקורות מקבילים המלמדים על הגיוון שהתקיים בבתי המדרש של התנאים בתפיסות אודות מערך הברכות לפני האכילה.¹⁵¹

¹⁴⁶ זאת על אף שר"ש ליברמן עצמו כתב קודם לכן באותו עמוד שאין לזהות את רבי יהודה במשנה עם ההלכה בתוספתא הקובעת לברך במטבע ברכה של 'בורא מיני', ראה הערה 141. ¹⁴⁷ ר' דוד פארדו מציע שהמשנה והתוספתא שו' 1-4 עוסקות בירקות מבושלים, ואילו שו' 5-6 עוסקות בירקות שאינם מבושלים. ר"ד פארדו גרס בשו' 5 'בורא פרי האדמה' כגרסת דפוס ראשון (ראה הערה 109), ולכן סבר שהמעבר לירקות שאינם מבושלים הוא בשו' 5, וזו נשנתה בשיטת חכמים ור' יהודה חולק בשו' 6, ראה: פירוש חסדי דוד לתוספתא ברכות ד', ד"ה הביאו לפניו. ר"ש ליברמן הציע להבחין בין הגדרת ירקות במשנה ובין הגדרת ירקות בשו' 1-5. ר"ש ליברמן אוחז בשו' 5 בגרסת כ"י ערפורט 'בורא מיני אדמה', ולכן סבר שהיא בשיטת ר' יהודה. באשר לשו' 6, הוא מציע שהיא אינה מוסבת על האמור בשו' 1-5, אלא מדובר בבבא עצמאית החולקת על הסיפא של משנה ב' הקובעת שהמברך על כולם 'שהכל נהיה בדברו' יצא. להצעת הר"ש ליברמן, רבי יהודה חולק על הלכה זו, ותחת ברכת 'שהכל' הוא מציע את ברכת 'ברוך מצמיח אדמה בדברו' כברכה כוללת לפירות, ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 59 ד"ה אדמה. הצעת הפרשנות של הר"ש ליברמן נשענת על ההנחה שהתוספתא מהווה רצף של הערות למשנה. מכאן הצעתו ששו' 7 לא מוסבת על הדיון הקודם אלא על בבא אחרת במשנה. ואכן, תפיסה כזו היתה נר לרגלי הר"ש ליברמן, כפי שציין שמא פרידמן, ראה: פרידמן, מהות התוספתא, עמ' 26-27. פרידמן מציין שם שגישה דומה מצויה כבר ביחסדי דוד', והוא עומד שם על הזיקה ההדוקה בין ר"ש ליברמן ליחסדי דוד'. פרידמן עצמו מערער על תפיסה זו בנוגע לכמה מקומות בתוספתא, ראה הערה 151.

¹⁴⁸ ראה: אלבק, מחקרים בברייתא, עמ' 150; בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 175; גרונר, ברכות שנשתקעו, עמ' קנג הערה 24.

¹⁴⁹ ראה: אלבק, מחקרים בברייתא, עמ' 150; גרונר, ברכות שנשתקעו, עמ' קנג-קנג; בנוביץ, פירוש לפרק כיצד מברכין, עמ' 176. לתיאור ההנחות העומדות בבסיס גישת 'תרי תנאי', ראה: פרידמן, מקבילות המשנה והתוספתא, עמ' 131-132; פרידמן, מקבילות של עריכה, עמ' 195-197.

¹⁵⁰ בצד גישת 'תרי תנאי' המניחה שמדובר כאן ב'מקבילות בלתי תלויות' (בניסוח של שמא פרידמן, ראה: פרידמן, מקבילות של עריכה, עמ' 196), בחנתי גם את האפשרות שמדובר כאן בתופעה שפרידמן כינה אותה 'מקבילות של עריכה'. דהיינו, שמסורת אחת היא המקור למסורת האחרת, והשוני בין המקבילות נוצר בתהליכי עריכה (ראה: פרידמן, מקבילות של עריכה). לפיכך, ערכתי השוואה בין המקורות כדי לבחון את האפשרות שמשנה ברכות פרק ו' ערכה את החומר הגולמי המצוי בתוספתא ברכות פרק ד'. ברם, ניתוח המקורות מצביע יותר על כך שלפנינו שני מקורות עצמאיים שאינם תלויים איש ברעהו.

¹⁵¹ באשר ליחס בין המשנה ובין התוספתא כאן, לדעתי לא ניתן להצביע על כך שבפרק זה החומר הגולמי של התוספתא שימש את עורך המשנה, כמודל שהציעו מספר חוקרים, ראה: פרידמן, לתורתם של תנאים, עמ' 3-146; Hauptman, Does the Tosefta ; Hauptman, ;

3.3 – הדרשות התנאיות למקור לחובה לברך לפני אכילה

3.3.1 – פתיחה

בספרות התנאים יש שלש דרשות המשמשות כמקור לחובה לברך לפני אכילה. שתיים מהן מופיעות במדרשי הלכה: בספרא קדושים, פרשה ג', ט,¹⁵² ובמכילתא דפסחא, פרשה טז.¹⁵³ דרשה שלישית מופיעה בתוספתא ברכות ד', א. החוקרים מציבים את דרשת התוספתא כדרשה המרכזית ומאמצים אותה כמקור המרכזי לחובת הברכה לפני האכילה. את הדרשות האחרות הם רואים כדרשות המשלימות את דרשת התוספתא.¹⁵⁴ בעקבות הדברים לעיל, אודות קיום מערכות ברכה שונות בספרות התנאים, אבחן מחדש את היחס בין הדרשות.

3.3.2 – דרשת ספרא קדושים, פרשה ג', ט

'הילולים' – מלמד שהוא טעון ברכה לפניו ולאחריו,

מיכן היה רבי עקיבה או' לא יטעם אדם כלום עד שעה שיברך¹⁵⁵

הדרשה הראשונה של 'הילולים' נשנית במסגרת הבירור ההלכתי של הספרא אודות מעמדם של פירות רבעי. ההלכה המקובלת בספרות חז"ל היא שדינם של פירות רבעי כדן פירות מעשר שני, והם נאכלים על ידי הבעלים בירושלים.¹⁵⁶ פרשנות התנאים לפסוק, 'וּבְשָׁנָה הַרְבִּיעִתָּהּ יִהְיֶה כָּל פְּרִי קֹדֶשׁ הַלֹּלִים לָהּ' (ויקרא, י"ט, כד) היא שהפירות ניתנים לאכילה כאשר הם נאכלים לפני ה'.¹⁵⁷ על רקע זה, נבין את דרשת הספרא – 'הילולים' – מלמד שהוא טעון ברכה לפניו ולאחריו. נטע רבעי המוגדר על ידי הפסוק 'קֹדֶשׁ הַלֹּלִים לָהּ', ניתן

Hauptman, The Tosefta ; Mishnah as פרקים שהן סדרת הערות למשנה בצד פרקים שניתן לטעון שהמשנה ערכה את החומר הגולמי המצוי בהם, לכן יש לבחון כל פרק לגופו כדי לעמוד על טיב יחסו למשנה ראה: הנשקה, מה נשתנה, עמ' 4 והערות 14-16. השוואה בין משנה ברכות פרק ו' ובין תוספתא ברכות פרק ד' מלמדת שמדובר בשני מקורות עצמאיים, שלא תלויים אחד בשני.¹⁵² מהדורת וייס, צ, ב.

¹⁵³ מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 60-61.

¹⁵⁴ ראה: ספראי וספראי, פירוש למשנה ברכות, עמ' 218-219 ; Bokser, 'Ma'al' and Blessings over Food, עמ' 558-564 ; Leonhard, Blessings over Wine, עמ' 309-316. משה בנוביץ הדגיש במחקריו שכל הדרשות בעלות תפיסה זהה, וכולן מושתתות על תפיסת היסוד המצויה בתוספתא, ואף הציע לייחס לכת מדבר יהודה עמדה דומה לזו המצויה בדרשת התוספתא, ראה: בנוביץ, ברכות לפני הסעודה, עמ' 86-91 ; בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 11, 46 ; בנוביץ, ילך אצל חכם, עמ' 68-69. נראה שההשראה לתפיסה זו נובעת מסוגיית הפתיחה של פרק שישי בבלי ברכות, לה, א, שם הסוגיה מציבה במרכז התודעה את דרשת התוספתא.

¹⁵⁵ ספרא קדושים פרשה ג', ט, מהדורת וייס צ, ב. נוסח הספרא מובא על פי כתב יד וטיקן 66. הברייתא מובאת בשני התלמודים – בבבלי ברכות לה, א, ובירושלמי ברכות ו', א.¹⁵⁶ ראה: משנה מעשר שני, ה', ב-ה ; ירושלמי פאה, ז', ו, כ ע"ב, (עמ' 107-108).

¹⁵⁷ זאת בשונה מקריאה אחרת של הפסוק שהפירות ניתנים לכהן, ראה: Kister, Some Aspects, עמ' 576-581 ; זוסמן, חקר תולדות ההלכה, עמ' 33 ובהערות 95-96 ; כסלו, המאבק ; הנשקה, מעשר בהמה, עמ' 70-76 ; ורמן ושמשי, לגלות נסתרות, עמ' 216-220.

לאכילת האדם כאשר האכילה מלווה בהילולים – ברכה לפני האכילה ולאחריה.¹⁵⁸ בעקבות הדרשה היסודית המורה לאכול באופן זה נטע רבעי, הספרא ממשיך ומציין 'מיכן היה רבי עקיבה או' לא יטעם אדם כלום עד שעה שיברך'. הטרמין 'מיכן היה אומר רבי x', מציין לציטוט של הלכה שנשנתה במשנה או בברייתא וקישורה לדרשה המופיעה במדרש ההלכה.¹⁵⁹ ברם, עקב הפערים הבולטים בין ההקשר הצר של הדרשה העוסקת בפירות רבעי בלבד והמחייבת לברך לפני האכילה ולאחריה לבין דברי רבי עקיבא העוסקים בכל אכילה והמחייבים לברך רק לפני האכילה, ברי לכל מעיין שמדובר בקישור שנעשה על ידי עורך הספרא. אולם, מסתבר שרבי עקיבא עצמו לא ניסח את מימרתו על סמך דרשה זו.¹⁶⁰ חיזוק לטענה זו יש בכך שלשון המימרה של רבי עקיבא זהה עם לשון ההלכה בתוספתא ברכות ד', א, המציעה לה דרשה אחרת כמקור. כך שמסתבר שמימרת רבי עקיבא נשנתה בפני עצמה, והצעת הדרשות השונות נעשתה בידי עורכי הספרא והתוספתא.¹⁶¹ ייחוס ההלכה האוסרת לטעום כלום ללא ברכה לרבי עקיבא, אינה מוכיחה כמובן שהלכה זו נתחדשה על ידו. עם זאת, ייחוסה לחכם מדור יבנה משתלב היטב בממצאי המחקר שלנו על צמצום חובת הברכה במקורות בית שני לברכות הסעודה בלבד.¹⁶²

היות ומימרת רבי עקיבא נשנתה במקורה, כפי הנראה, בפני עצמה ללא זיקה ישירה לדרשות הספרא והתוספתא, מסתבר שדרשות אלו הינן 'מדרש מקיים' עבור הלכה שהיתה כבר ידועה מראש.¹⁶³ הדברים אמורים במיוחד ביחס לדרשת הספרא, משום הפער בין דרשת הספרא הבסיסית ובין היקף חובת הברכה במימרת רב עקיבא. ה'מדרש המקיים' בספרא

¹⁵⁸ הרעיון המבוטא בדרשה זו שאכילת קודש מלווה בברכות, שבה ומזכירה לנו את תיאורי הברכות בשמואל ובספרות בית שני, שם ראינו שהרבה מתיאורי הברכות הם במסגרת של אכילה בסעודה פולחנית.

¹⁵⁹ ראה: אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 730-728.

¹⁶⁰ החוקרים הצביעו על כך שחלק מציטוטי 'מכאן אמרו' הם גופים זרים במדרשי ההלכה, ולא הופיעו שם במקור אלא שולבו מאוחר יותר. ראה: אפשטיין, שם, עמ' 753-747; כהנא, גופים זרים. כהנא שב לעסוק ביסודיות בתופעת 'מכאן אמרו' במחקר מקיף, ומסקנתו החד משמעית היא שרובם המכריע שולבו בעריכת המדרשים עצמם, ראה: כהנא, הדרשות, עמ' 47-44. אף במקרה דידן מסתבר שעצם הקישור בין הדרשה לבין דברי רבי עקיבא נעשה על ידי עורך הספרא. ועדיין, ללא תלות בזהות המקשר, עומדים הדברים שקשה לומר שרבי עקיבא עצמו ניסח את מימרתו על בסיס דרשה זו.

¹⁶¹ מסקנה זו משתלבת היטב במסקנות המחקר של עזן ידין-ישראל אודות קיומה של שכבה מדרשית אנונימית בספרא שעל גבה מורכב רובד נוסף דבי רבי עקיבא. ידין-ישראל בחן מחדש את 'מיכן אמרו' בספרא, והוא מסביר את אי ההתאמה בין הדרשה ובין הציטוט כתוצאה של הריבוד הכפול של הספרא, ראה: Yadin-Israel, Scripture, עמ' 100-73. מורי מנחם כהנא הצביע על פגמים במחקרו של ידין-ישראל, וממילא שאין לסמוך על מסקנותיו ללא בדיקה, ראה: כהנא, הדרשות, עמ' 27-26.

¹⁶² ראה § 2.3.8. ייתכן שעיקר החידוש המיוחד לר' עקיבא הוא בקביעה שיש איסור לטעום כלום קודם הברכה, ובכך הוא מבטא שהברכה אינה רק הודאה אלא מהווה 'מתיר'.

¹⁶³ ראה: אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 512-511; אלבק, מבוא למשנה, עמ' 62-40.

מרחיב את הרעיון של 'אכילת קודש' של פירות רבעי המלווה בהילולים ומחיל אותו על כל אכילה.¹⁶⁴

3.3.3 – דרשת המכילתא – מקור ל'ברכת המזון לפני'

דרשה שנייה מובאת במכילתא דפסחא הדנה במקור לברכה על מזון. המכילתא פותחת בבירור של המקור לברכת המזון, ומבססת אותו על הפסוק בדברים ח', י – 'וְאָכַלְתָּ וְשָׂבַעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ'.¹⁶⁵ לאחר העיסוק במקור לברכה על מזון לאחריה, המכילתא שואלת:¹⁶⁶

אין לי אלא מזון שהוא טעון לאחריו, לפניו מניין?
היה ר' ישמע' או': אמרת קל וחוי' הוא. אם כשאכל ושבע הרי הוא טעון ברכה, קל וחוי' כשהוא תאב לאכל.

ר' נתן או': <הרי הוא אומר> 'כבואכם העיר כן תמצאון אותו וגו'.'
ר' יצחק או':¹⁶⁷ הרי הוא או' 'ועבדתם את יי' אליכם וברך את לחמך'. אימתי הוא לחמך? עד שלא אכלתו.¹⁶⁸

במקבילה בתוספתא ברכות ו', א, מובאת דעה נוספת כמקור לחובת הברכה לפני האכילה:

מניין שכשם שאתה מברך לאחריו כך מברך לפניו?

ת'ל אשר נתן לך משעה שנתן לך¹⁶⁹

המכילתא עוסקת בבירור המקור לברכה לפני 'מזון'. טרמינולוגיה זו דומה לטרמינולוגיה של החטיבה השנייה של משנה ברכות פרק ו', העוסקת בחובה לברך 'ברכות המזון לפני'.¹⁷⁰ מסתבר, אפוא, שהדיון במכילתא זו הינו על המקור של 'ברכות המזון לפני', ומוגבל למקור לברכה על סעודה בלבד. כך עולה אף מתוך ניתוח הדרשות עצמן. ראשית, כיוון שהדיון

¹⁶⁴ ראה: פירוש הרשב"ץ על ברכות, לה, א, ד"ה מכאן אמר רבי עקיבא. הנצי"ב מוולוז'ין מציע שהרקע להרחבה הוא הפגיעה באכילת פירות רבעי בירושלים עקב חורבן בית שני וממילא בקיום של אכילת 'הילולים'. לפיכך חכמי יבנה מצאו לנכון ליישם את רעיון אכילת 'הילולים' בכל אכילת פירות. ראה: העמק דבר, ויקרא י"ט, כד, ובהרחב דבר אות א'. על פגיעה זו, ראה: אדרת, מחורבן, עמ' 425-428.

¹⁶⁵ לדיון המכילתא על המקור לברכת המזון יש מקבילות בתוספתא ברכות ו', א, ובשני התלמודים – בבלי ברכות מח, ב, ובירושלמי ברכות ז', א. במסגרת הדיון כאן אתמקד במה שנוגע למקור לחובת הברכה לפני האכילה בספרות התנאים. לספרות המחקר בעניין המקור לברכת המזון לאחריה, ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 100-103; שמש, ברכות המזון, עמ' 156-162; רוזן-צבי, ברכות הראייה, עמ' 2-10.

¹⁶⁶ נוסח המכילתא מובא על פי כ"י אוקספורד 151 בתוספת השלמה מכ"י מינכן 117 במקום שדולג מחמת הדומות. ההשלמות הן על פי המופיע באתר המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון עברית.

¹⁶⁷ במקבילה בירושלמי ברכות ז', א, סדר השמות של ר' יצחק ור' נתן הפוך.

¹⁶⁸ מכילתא דפסחא, פרשה טז, מהדורת הורוביץ-רבין עמ' 61.

¹⁶⁹ תוספתא ברכות ו', א. במקבילה בבבלי ברכות מח, ב, דרשה זו מובאת בשם רבי.

¹⁷⁰ אמנם אפשר ש'מזון' מתפרש כאן בהוראה שונה מזו של משנה ברכות ו', ה-ו. אולם מניתוח הדרשות נראה שאכן מדובר במזון הזהה עם סעודה, ראה את המשך הדיון כאן למעלה.

מהווה המשך לדרשה אודות החובה לברך ברכת המזון לאחריה, הרי שמסתבר שהוא מוגבל למזון שעליו מברכים ברכת המזון. שנית, דרשת ר' ישמעאל הלומד את המקור לברכה לפני מזון בקל וחומר מברכה לאחריה, מציינת את השובע כמאפיין את האכילה, ומדובר אפוא במסגרת של סעודה. בנוסף, היות והמקור לברכה הוא קל וחומר מברכה לאחריה, דיו לבא מן הדין להיות כנדון, והקל וחומר מהווה מקור רק לברכה על סעודה שעליה מברכים שלש ברכות. כך עולה אף מהדרשות האחרות. דרשת ר' יצחק מדגישה במפורש פסוק שמדבר על ברכה על לחם, שהוא עיקר הסעודה.¹⁷¹ ואילו דרשת רבי נתן מתארת את ברכת הזבח, וזו הרי נאכלת במסגרת של סעודה. הדברים עולים גם מתוך דרשת תוספתא ברכות ו', א. שכן היא לומדת את החובה לברך לפני האכילה מחלקו האחרון של הפסוק המהווה את המקור לחובת ברכת המזון אחרי האכילה.¹⁷² לכן מסתבר שהדרשות במכילתא מלמדות את חובת הברכה לפני סעודה ולאחריה, ואין עניין לימוד חובת ברכה לפני כל אכילה. לשיטת חכמים בתוספתא ברכות ד', טו, שמברכים שלוש ברכות רק אחרי אכילת לחם, מסתבר שדרשות המכילתא מהוות מקור לברכת המוציא בלבד.¹⁷³ וכבר העיר על כך הרשב"א בפירושו לברייתא המקבילה לדרשות המכילתא בבבלי ברכות מח, ב: 'הא דאפליגו תנאי הכא **בברכה ראשונה דפת מהיכא**'.¹⁷⁴

3.3.4 – תוספתא ברכות ד', א

תוספתא ברכות ד', א, קובעת את המקור לחובה לברך לפני האכילה:¹⁷⁵

1	לא יטעום אדם כלום עד שיברך שני לה' הארץ ומלואה
2	הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל עד שיתירו ¹⁷⁶ לו כל ¹⁷⁷ המצות
3	לא ישתמש אדם בפניו בידיו וברגליו אלא לכבוד קונו שני כל פעל ה' למענהו

¹⁷¹ דרשת רבי יצחק היא הדרשה היחידה המזכירה במפורש לחם. כמוכן שייתכן שאין להקיש ממנה לדרשות האחרות.

¹⁷² תפיסה זו עולה מפורשות מתוך מעשי העריכה של שני התלמודים, שבמסגרת סוגיות ברכות פרק שישי הביאו רק את דרשות תוספתא ברכות פרק ד' וספרא קדושים, ואילו את הדרשות במכילתא ודרשת תוספתא ברכות ו', א, שני התלמודים מביאים בפרק שביעי העוסק בברכת הזימון במסגרת של סעודה, ראה § 4.1.1.1.4.

¹⁷³ במשנה ברכות ו', ח, ובתוספתא ברכות ד', טו יש מחלוקת תנאים על מה מברכים שלוש ברכות, ולשיטת רבי עקיבא מברכים שלוש ברכה אף לאחר שלק והוא מזונו. ייתכן אפוא שלדבריו יש לברך לפני ואחרי כל מסגרת אכילה המוגדרת כסעודה.

¹⁷⁴ חידושי הרשב"א ברכות מח, ב ד"ה הא דאפליגו. הרשב"א מעיר שמדרשות אלו נראה שחובת הברכה על פת היא מדאורייתא, אולם מסוגיות אחרות עולה שברכה לפני היא דרבנן, ולכן הוא דוחה את הדרשות בברייתא. ניתן היה להציע שברכת הלחם במעמד שונה משאר ברכות לפני אכילה, אלא שהרשב"א עצמו לא הציע כן משום שלדעתו, ממשנה ברכות ג', ג עולה שאף ברכת הלחם היא דרבנן. ראה גם הערה 24 ב-§ 4.1.1.1.3. בזיקה לדיון אודות חיוב הברכה מדאורייתא או דרבנן, אעיר שהנושא עצמו לא נדון לכשעצמו בספרות חז"ל, וכפי שהעיר י"ד גילת, עצם ההבחנה בין דאורייתא לרבנן לא היתה חדה כל כך בתקופת התנאים, ראה: גילת, השתלשלות, החטיבה 'מדאורייתא לרבנן', עמ' 237-280.

¹⁷⁵ נוסח התוספתא מובא על פי כ"י וינה, ואני מציין בהערות לחילופי הנוסח בכ"י ערפורט.

¹⁷⁶ **שיתירו** שהיתירו א

¹⁷⁷ **כל** את כל א

השורה הראשונה בהלכה זו משתיתה את החובה לברך לפני אכילה על הפסוק 'לה' הארץ ומלואה', המופיע בתהלים כ"ד. הרעיון הבסיסי המובע כאן הוא שהעולם כולו הוא בבעלותו של הקב"ה, ולכן נאסר לטעום ממנו ללא ברכה, המשמשת כ'מתיר' לטעום מהעולם. רעיון דומה מובע גם בשורה השנייה של ההלכה – 'הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל'. השימוש בדימוי 'מעל' שאוב מהשפה של הקדש, והוא מביע רעיון דומה. בדומה להקדש שהוא ממון גבוה, העולם כולו שייך לקב"ה, ולכן הנהנה ממנו ללא ברכה מעל.

בהלכה זו יש הכלאה של שלושה מקורות. ברוך בוקסר העיר על הכפילות שבין שורות 1-2, ועל השוני ביניהן בטרמינולוגיה ובסגנון. שורה 1 אוסרת לטעום כלום ללא ברכה (להלן - מקור 1), ואילו שורה 2 משתמשת במונח נהנה, ולשונה מתמקד בחובת הברכה תוך התייחסות לדינו של אדם שנהנה ללא ברכה.¹⁷⁸ לדעתו, שתי השורות הן מקורות שונים שהורכבו יחד על ידי עורך התוספתא.¹⁷⁹ בנוסף, כפי שהעיר ר"ש ליברמן, יש בשורה 2 עצמה פער בין שני חלקי המשפט המתארים את ה'מתיר' ליהנות מהעולם הזה.¹⁸⁰ בעוד שתחילת המשפט מדגיש את הברכה כ'מתיר', המשך המשפט מתאר את 'כל המצות' כמתירים את ההנאה. לכן, ר"ש ליברמן הציע שבשורה 2 יש הרכבה של שני מקורות: מקור א' – 'הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל' (להלן - מקור 2 א'), ומקור ב' – 'הנהנה מן העולם הזה מעל עד שיתירו לו כל המצות' (להלן מקור 2 ב'). כך שיש בהלכה זו צירוף של שלושה מקורות, המתארים את הברכה לפני האכילה כמתירה את האוכל, שהוא רכושו של הקב"ה. על אף השוני בין המקורות, יש להם מכנה משותף, והוא תיאור העולם כרכושו של הקב"ה ואת הברכה כמתירה את הטעימה / הנאה ממנו. מקור 1 מתאר את העולם כרכושו של הקב"ה על בסיס תהלים כ"ד, ואילו מקור 2 א' ומקור 2 ב' מתארים את העולם כרכושו של הקב"ה תוך שימוש בדימוי השאוב משפה מקדשית – מעילה.¹⁸¹ לאמתו של דבר, אף בשורה 1 הקושרת את חובת הברכה לתהלים כ"ד יש זיקה מקדשית. שכן, מזמור כ"ד עוסק בדמות האדם הראוי לעלות בהר ה', ובכניסת מלך הכבוד לתוך ההיכל. על אף הדעות השונות במחקר המזמור אודות ההקשר בו נתחבר המזמור והמסגרת בה הוא נאמר, מוסכם על החוקרים שיש זיקה בין המזמור לבין המקדש.¹⁸² כך, שעל אף השוני בין שורה 1 לבין שורה 2, ביסודו של דבר, שתיהן קושרות את חובת הברכה לראיית העולם כהקדש, ואת הברכה כמתירה את הטעימה/הנאה ממנו.

ההבדל הבולט בין המקורות המרכיבים את התוספתא הוא באשר לזהות ה'מתיר' את ההנאה / טעימה מהעולם הזה. בעוד שמקור ו ומקור 2 א' מדגישים שה'מתיר' הוא הברכה,

¹⁷⁸ ראה: Bokser, 'Ma'al' and Blessings over Food, עמ' 559-560.

¹⁷⁹ ראה: שם. יש תימוכין לכך מקיום שתי מקבילות, שכל אחת מהן מקבילה רק לאחת מהשורות בתוספתא: ההקבלה בין דברי רבי עקיבא בספרא קדושים, פרשה ג', ט, לשורה 1, והדמיון בטרמינולוגיה בין שורה 2 לבין הבריות בתלמודים (בבלי ברכות לה, א, וירושלמי ברכות ו, א) המשתמשות במונח 'נהנה'.

¹⁸⁰ ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 55.

¹⁸¹ על השורש 'מע"ל' במקורות התנאיים כמונח מובהק של הקדש, ראה: Bokser, 'Ma'al' and Blessings over Food, עמ' 561-564.

¹⁸² ראה: Craigie, Psalms 1-50, עמ' 213-214; Cooper, Ps. 24:7-10, עמ' 38-39; וינפלד, הוראות למבקר המקדש.

מקור 2 ב' מזכיר את 'כל המצוות'. נעיר כאן על חילופי הנוסח למקור 2 ב'. כ"י וינה ודפוס ראשון גורסים: 'עד שיתירו לו כל המצוות',¹⁸³ ואילו נוסח כ"י ערפורט הוא: 'עד שהתירו לו את כל המצוות'.¹⁸⁴ ההבדל בין הנוסחים הוא האם המצוות הם אלו המתירות את ההנאה מן העולם הזה (כנוסח כ"י וינה) או האם המצוות הם מושא ישיר, שיש להתיר אותם (נוסח כ"י ערפורט).¹⁸⁵ מסתבר שנוסח כ"י ערפורט הוא משני, משום שקשה להבין איך משתרבב לכאן הצורך להתיר את המצוות.¹⁸⁶ ואכן הפרשנים אחזו בנוסח של כ"י וינה, ופירשו שהמצוות מתירות את ההנאה מן העולם הזה, ברם הם נחלקו בביאור טיבן של המצוות. רבי יהודה בר קלונימוס, פירש שהכוונה היא לברכות, וכך פירשו הרש"ס ובעל ספר חרדים.¹⁸⁷ הגר"א אימץ פירוש זה והגיה את לשון התוספתא ל'עד שיתירו לו הברכות'.¹⁸⁸ ברם קשה לקבל את הפירוש הזה המצמצם את המונח מצוות לברכות בלבד, ופשוטם של דברים שהכוונה למונח רחב יותר מאשר ברכות. נראה להעדיף את פירוש מנחת ביכורים והמהר"א פולדא שהכוונה היא למערך של הפרשת תרומות ומעשרות, והברכה מהווה את המצווה האחרונה בשרשרת המצוות המתירות את האכילה.¹⁸⁹ הר"ש ליברמן אימץ הסבר זה, וציין למקורות נוספים בספרות א"י בה מצויה תפיסה שיש שרשרת של מצוות המתירה את האכילה.¹⁹⁰ ברם, הצגת ברכה כחוליה אחרונה בשרשרת מצוות, מטשטש את ייחודה של הברכה כמתירה את האכילה, וסותר את מקור 1 ומקור 2 א' המציגים את הברכה לבדה

¹⁸³ אף נוסח הברייתא המקבילה בירושלמי ברכות ו', א, ט' ע"ד (עמ' 48 שו' 46-47) הוא 'עד שיתירו לו המצוות'.

¹⁸⁴ ראה הערה 176. משה בנוביץ רואה שריד לנוסח זה בלשון הסוגיה בבבלי ברכות לה, א: 'מאי תקנתיה? ילך אצל חכם'. לדעתו, לשון נוסח כ"י ערפורט מתפרש שמי שנהנה מהעולם הזה ללא ברכה ילך אצל חכם כדי שזה יתיר לו את המצוות שהוא לא קיים, ראה: בנוביץ, ילך אצל חכם. ראה גם § 4.1.1.5.

¹⁸⁵ הפני משה וחסדי דוד פירשו ש'כל המצוות' הוא מושא ישיר, ומקור 2 ב' קובע שיש חובה לברך על המצוות, ראה: חסדי דוד לתוספתא ברכות ד', א; פני משה, ירושלמי ברכות ו', א, ד"ה עד שיתירו.

¹⁸⁶ ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 56, ד"ה כל המצות; בנוביץ, ילך אצל חכם, עמ' 51.

¹⁸⁷ ראה: יחסי תנאים ואמוראים, מהדיר י"ל מימון, עמ' רפט. הרש"ס פירש שהכוונה לברכות לפני ואחרי האכילה, ובעל ספר חרדים פירשו שהכוונה לברכת הנהנין ולברכת המוציא.

¹⁸⁸ ראה: הגהות הגר"א לתוספתא ברכות ד', א, ס"ק א. קשה לקבל הגהה זו משום שבכל עדי הנוסח של התוספתא, הנוסח הוא 'המצוות'. וכבר ציינו לתוספתא ברכות ו', כד, שם מופיעה המילה 'מצוות' במשמעות של ברכות: 'אין לך אדם מישראל שאין עושה מאה מצות בכל יום', ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 56 ד"ה כל המצות; מירסקי, הגיוני הלכה, עמ' 230; בנוביץ, ילך אצל חכם, עמ' 50 הערה 6. ברם בהמשך ההלכה שם: 'ועושה שאר כל המצות ומברך עליהן', נראה שברכות ומצוות לאו היינו הך.

¹⁸⁹ ראה: מהר"א פולדא לירושלמי ברכות ו', א, ד"ה שיתירו לו המצות; מנחת ביכורים לתוספתא ברכות ד', א, ד"ה עד שיתירו לו כל המצות. ראה גם: אלבק, מחקרים בברייתא, עמ' 95; מירסקי, שם, עמ' 229-230; הנשקה, ברכת המצוות, עמ' 56 הערה 167.

¹⁹⁰ ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 56 ד"ה כל המצות. ברוך בוקסר חולק על פירושו של ר"ש ליברמן ומפרש את מקור 2 ב' שהברכה לבדה מתירה את האכילה, והמברך נחשב כאילו הוא קיים את כל המצוות שהוא היה אמור לקיים בכדי להתיר את האכילה. קלמנס ליאונהרד אימץ את הסברו של בוקסר, ראה: Bokser, 'Ma'al' and Blessings over Food, עמ' 564, Leonhard, Blessings; עמ' 324.

כמתירה את האכילה. מסתבר שלשון ההכלאה המוקשה של התוספתא, משלב את הברכה כ'מתיר' יחד עם תפיסה הסבורה ששרשרת מצוות היא ה'מתיר' של האכילה. במקרא עצמו, אין רושם לתפיסה שברכה היא ה'מתיר' לאכילה, או ליתר דיוק שבכלל צריך לברך על אכילה. מה שנראה פשוט יותר בתפיסה המקראית כמערך ההיתר של האוכל הוא מערכי המצוות השונים הקשורים באוכל, דוגמת מתנות ה'ראשית', תרומות ומעשרות וכדומה. רעיון זה, נמצא באופן מפורש בספרות בית שני ההלניסטית, באגרת אריסטיאס ובכתבי פילון האלכסנדרוני.¹⁹¹ תיאור הברכה כ'מתיר' מצויה באופן מפורש לראשונה בהלכה זו בתוספתא. על אף שמערך המצוות התלויות בארץ המתירות את האכילה ממשיכות להתקיים בתקופת המשנה,¹⁹² לפי תפיסת התוספתא התנאים מצאו לנכון לקבוע ברכה לפני האכילה כמתירה אותה. וכאן מתפלגים המקורות השונים בתוספתא. מקור 1 ומקור 2 א' מתארים את הברכה לבדה כמתירה את האכילה. לעומת זאת, מקור 2 ב' משמר את התפיסה שיש שרשרת של מצוות המתירות את האכילה. אלא שלשרשרת המצוות הצטרפה חוליה נוספת, והיא החובה לברך לפני האכילה.¹⁹³ השאלה המתבקשת היא לשם מה קבעו את הברכה כ'מתיר', שעה שמערכות ההיתר של מצוות התלויות בארץ ממשיכות להתקיים? נזדקק לשאלה זו בחטיבה הבאה.

הניתוח של שלשת הדיונים בספרות התנאים למקור החובה לברך לפני האכילה, מצביע על דקויות של הבדלים בין המקורות השונים. דרשת הספרא, הלומדת את חובת הברכה מ'הילולים', מתארת את הברכה לפני האכילה כ'הלל'. אופי הברכה כ'הלל' אף עולה מהדרשה הבסיסית של 'הילולים' בהקשר רבעי, הלומדת מ'הילולים' הן חובת ברכה לפנייה והן חובת ברכה לאחריה. והרי ברכה לאחריה בודאי אינה מהווה 'מתיר'. מסתבר אפוא שלשיטת הספרא, אף ברכה לפנייה היא 'הלל'. ואילו דרשת התוספתא מתארת את הברכה לפני האכילה כ'מתיר' ליהנות מהעולם הזה. שתי הדרשות מציעות מקור אחד לחובת הברכה לפני כל אכילה. זאת בשונה מדרשות המכילתא המהוות מקור עבור 'ברכת המזון לפנייה' בלבד. קיומה של דרשה מיוחדת לחובת הברכה על סעודה מחזקת את הטענה אודות ייחודן של ברכות הסעודה ואי השתייכותן למערך אחד כולל של ברכות לפני האכילה.

3.4 – מבית שני לספרות התנאים

3.4.1 – מהברכות בספרות בית שני לברכות בספרות התנאים

המסקנה העולה מהשוואת הממצא על חובת הברכה לפני האכילה בספרות בית שני לממצא המקביל בספרות התנאים היא שתהליכים משמעותיים התרחשו בבתי המדרש של התנאים ביחס להיקף המאכלים עליהם מברכים וביחס לטיבן של הברכות לפני האכילה. מסכת היריעה של ברכות לפני האכילה הורחבה ועוצבה מחדש בספרות התנאים. בספרות בית שני

¹⁹¹ ראה: אגרת אריסטיאס, קנח; פילון על החוקים לפרטיהם, ד', 97, בתוך: פילון, כתבים ג', עמ' 156; ראה § 2.3.2.2.

¹⁹² ראה הערה 204.

¹⁹³ להצעת הסבר לשאלה המתבקשת מהו הרקע האפשרי לגיבוש מוסד הלכתי חדש של 'מתיר', שעה שמערך ההיתר המקראי של מצוות ממשיך להתקיים בתקופת המשנה, ואף לאחר חורבן בית שני, ראה עמ' 79.

עיקר התייעוד הוא של ברכות על לחם ועל יין לפני סעודות מיוחדות.¹⁹⁴ בספרות התנאים הורחבה חובת הברכה לחובה לברך לפני כל אכילה ושתייה – 'לא יטעם אדם כלום עד שעה שיברך'. בנוסף, התנאים עיצבו מחדש את תוכן של הברכות. אף שאין אנו יודעים מה היו מטבעות הברכה בספרות בית שני, נוכל לעמוד על מעבר מברכות של כהן המברך את האוכל, למושג חדש של כל אדם המברך את הקב"ה בורא האוכל. המעבר מתמצה בשינוי התחבירי של מושא הברכה – במעבר מתיאור בסרך העדה (1Q28a) של כהן המברך את ראשית הלחם,¹⁹⁵ לתיאור של משנה ברכות ו', א – 'כיצד מברכין על הפירות'.¹⁹⁶

החלת חובת הברכה על כל מאכל ומשקה טשטש את קיומן של כמה מערכות ברכה בספרות התנאים, והביא לכך שבספרות המחקר ובספרות הרבנית תיארו את הברכות כמערך אחיד, באמצעות מונח מאחד – 'ברכות הנהנין'. אולם, המונח עצמו נעדר מספרות חז"ל כולה, ועיון מדוקדק בלשון התנאים עצמה מעלה שניתן לעמוד על קיומן של כמה מערכות ברכות בספרות התנאים.¹⁹⁷ יש אפוא אנכרוניזם כפול בדברי החוקרים שבחנו האם מערך 'ברכות הנהנין' מתועד בספרות בית שני.¹⁹⁸ שכן, לא נכון לבחון האם בספרות בית שני התקיים מערך ברכות שלא היה קיים אף בספרות חז"ל.¹⁹⁹ תחת זאת, נתנסח שהתנאים הרחיבו את מעגל הברכות מברכות על סעודה לחובה לברך לפני כל אכילה. ברם, הם לא יצרו מערך מחודש אחד כולל. הם שימרו את ייחודן של ברכות הסעודה כברכות מיוחדות, ובצידן יצרו מערך ברכות נוסף על שאר האכילות. לשיטת המשנה מערך חדש זה הוא מערך 'ברכות הפירות', ולשיטת התוספתא הוא מערך 'ברכת המינים'. ברם חידושם לא הסתפק ביצירת מערך ברכות נוסף. התנאים אף שינו את מהותן של כל הברכות לפני האכילה, הן ברכות הסעודה והן הברכות על שאר האכילות (פירות או מינים), מברכות שמברכים את האוכל לברכות שמברכים את הקב"ה.

לעדות מקורות בית שני, נוסף את הממצא הדומה העולה מתוך מקורות משווים לתרבות הקלסית שאף מהם עולה שטקסי ברכות לפני אכילה היו במסגרת סעודות.²⁰⁰ משמעות הדבר, שהסבר הצורך לברך לפני שאוכלים כמושרש באינסטינקט דתי כללי של המין האנושי,²⁰¹ נכון ביחס לברכות על סעודות בלבד. ברם, אין בו בכדי להסביר את התפיסה התנאית המחייבת לברך לפני כל אכילה. היוצא אפוא שאין לראות את ההלכה התנאית

¹⁹⁴ ראה § 2.3.8.

¹⁹⁵ ראה: מגילות מדבר יהודה, מהדורת קימרון, א', עמ' 237.

¹⁹⁶ ניסוח דומה, שמברכים על האוכל, מצוי אף בתוספתא ברכות פרק ד'.

¹⁹⁷ עם זאת יש לזכור שהספרות התנאית היא בעלת אופי קזואיסטי, וייתכן שזו הסיבה להעדר המונח הכולל.

¹⁹⁸ ראה: בנוביץ, ברכות לפני הסעודה, עמ' 83; באומגרטן, מסורות הלכתיות קדומות, עמ' 652; ספראי וספראי, פירוש למשנה ברכות, עמ' 219.

¹⁹⁹ על אף שבנוביץ מתאר באופן עקבי את כל הברכות לפני האכילה בכונין 'ברכות הנהנין' (ראה הערה 1), אף הוא עמד על ייחודן של ברכות הסעודה כמערך ברכות קדום הקובע ברכה לעצמו, ושמה זהו הרקע לנוסחן העצמאי ולייחודן בתחום של הוצאת אחרים ידי חובה, ראה: בנוביץ, פירוש לכיצד מברכין, עמ' 70 הערה 10, 565-566.

²⁰⁰ ראה § 2.4.

²⁰¹ ראה: Barns, Grace at meals, עמ' 372.

המחייבת לברך לפני כל אכילה כהמשך מתבקש של מסורת קדומה או כביטוי של אינסטינקט דתי כללי. הלכה זו שהתחדשה בבית המדרש התנאי, אומרת כולה דרשני. תחילה נזדקק להסבר הרחבת חובת הברכה לפני כל אכילה, ואחריה נשאל באשר לדרכי הניסוח של הברכות על ידי התנאים.

3.4.2 – גיבוש מערכות הברכות כתגובה לחורבן בית שני

ברוך בוקסר, קלמנס ליאונרד ואפרים אלימלך אורבך סבורים שהרקע לצמיחת מערכות הברכות לפני האכילה בדור יבנה הוא הצורך ליצירת תחליף עבור מערכי ההיתר בימי הבית השני, שקרסו עם חורבן הבית.²⁰² חוקרים אלו העמידו במרכז את תפיסת התוספתא שהברכה היא 'מתיר', אך נחלקו אודות טיבו של מערך ההיתר בימי בית שני שקרס ואיננו, ושהתעורר הצורך ליצור לו תחליף בברכות לפני האכילה. בוקסר וליאונרד סבורים שמערכות הברכה גובשו כתחליף לפגיעה במערך תרומות ומעשרות, שהוא מערך היתר האכילה שהתיר את הטעימה בזמן הבית.²⁰³ ברם הדברים מופרכים מן היסוד, שכן ברור מעבר לכל ספק שמערך תרומות ומעשרות המשיך להתקיים לאחר החורבן, וקשה לקבל שמערך ברכות שלם ומקיף גובש כתחליף למערך קיים ומתפקד.²⁰⁴ אפרים אלימלך אורבך מציע לקשר בין דרשת התוספתא המשתמשת במונח 'מעל' השאוב משפת המקדש לבין אובדן תחום ההקדש בחורבן הבית השני.²⁰⁵ אורבך מצביע על קיום תפיסות בקרב חוגים בימי הבית השני, שראו את העולם כרכושו של הקב"ה, ואת מערך הקרבנות כמערך המהווה את פדיונו של העולם. לפיכך, הם סברו שבהעדר מערך הפדיון של הקרבנות לאחר החורבן, שיש לצמצם את הנאתם מהעולם הזה. אורבך מפרש שהימנעותם של הפרושים המתוארים בתוספתא סוטה, ט"ו, יא, מאכילת בשר ושתיית יין לאחר חורבן בית שני, אינה רק ביטוי של אבל אלא הימנעות הנובעת מהעדר מערך הפדיון של הקרבנות. בהקשר זה, אורבך מציין שהניסוח הפולחני של חובת הברכה לפני אכילה, נעשה על רקע זה, ונועד להטעים באזני אותם חוגים שמעתה הברכה היא המתירה את ההנאה מהעולם הזה.²⁰⁶ ברם, קשה לקבל את דברי אורבך, משום שכל המקורות המובאים על ידו מתארים את אובדן מערכות הכפרה עם חורבן הבית, אך אין בהם שום רמז לטענה שבימי הבית ראו בקרבנות את מערכות ההיתר של ההנאה מהעולם הזה.

²⁰² ראה: Leonhard, Bokser, 'Ma'al' and Blessings over Food, עמ' 564, 572-574; Blessings over Wine, עמ' 311-314; אורבך, אסקיזיס, עמ' 442-443; הנ"ל, הפקר, עמ' 262.

²⁰³ ליאונרד משתית את תפיסתו על המחקר של אברי-פק, ראה: Avery-Peck, Mishnah's Division of Agriculture – A History and Theology of Seder Zeraim, Chico, 1985, עמ' 355-362. בוקסר וליאונרד נחלקו ביחס לעוצמת הפגיעה במערך תרומות ומעשרות, ראה: Leonhard, Bokser, עמ' 572-574, שם, עמ' 317-326.

²⁰⁴ התמונה המצטיירת מהמקורות ההיסטוריים הוא שתרומות ומעשרות נהגו הן בימי בית שני והן לאחר החורבן. ראה: אלון, לחקר ההלכה של פילון, עמ' 83-92; אופנהיימר, הפרשת מעשר ראשון; אדרת, מחורבן לתקומה, עמ' 365-400; ורמן ושמש, לגלות נסתרות, עמ' 189-238; ספראי וספראי, פירוש למשנה מעשרות, עמ' 5-21.

²⁰⁵ ראה: אורבך, שם ושם.

²⁰⁶ ראה: אורבך, שם ושם.

נבחן כיוון שונה לחלוטין לאור המחקרים שעמדו על כך שמשנה מסכת ברכות כולה חתומה בחותם של הימים שלאחר החורבן. מספר חוקרים עמדו על כך שהיחידה החותמת של מסכת ברכות, עסוקה במעבר מעולם המקדש לעולם ללא מקדש בו קוראים בשם ה' במסגרת הברכות. אברהם וולפיש הציע שיש בחטיבה זו היגד שגם ללא מקדש ניתן להמשיך ולקרוא בשם ה' בכל מקום, גם במסגרת חיי החולין.²⁰⁷ משה הלברטל הציע שהמשנה מתמודדת עם עמדות שערערו על הלגיטימיות של מוסד הברכות בגבולין, וסברו שיש לצמצם את הזכרת שם שמים רק למקדש עצמו²⁰⁸ כנגדם, המשנה קובעת שבעולם ללא מקדש יש הכרח לאפשר להמשיך ולקרוא בשם ה', ולכן התירו לברך בשם ה' מחוץ למקדש, בחינת 'עת לעשות לה' הפרו תורתך'. עדיאל שרמר הציע שמשנה ברכות נשנתה בהקשר של שבר תיאולוגי בעקבות החורבן, שעורר את השאלה המהדהדת, על משקל דברי גדעון למלאך שנגלה אליו, 'ויש ה' עמנו ולמה מצאתנו כל זאת'.²⁰⁹ שרמר מסיק מתוך מגוון מקורות שבני דור החורבן התלבטו באופן קיומי בשאלה האם הקב"ה ממשיך להיות בעל הכוחות ומשגיח על ישראל. תבוסתם של ישראל עוררה בקרבם תחושת משבר ותהייה האם גם אלוקי ישראל הובס בידי הרומאים. מוסד הברכות, בו אדם מישראל פונה לקב"ה עשרות פעמים ביום בפנייה בלשון נוכח, נועד להנכיח בתודעת המברכים שהקב"ה ממשיך לשכון בקרב הארץ.²¹⁰ הצורך להדגיש זאת התעורר אף משום שבזמן הבית רווחה תפיסה שהקב"ה שוכן בתוך המקדש, ומכאן החובה להתפלל לכיוון בית המקדש, נוהג המתועד במקרא.²¹¹ עם חורבן הבית התעוררה השאלה אודות מקום השכינה.²¹² תשובת מתקני מטבעות הברכות לפני האכילה היא שהקב"ה ממשיך להתגלות לעולמו באמצעות הטבע כבורא העולם. מכאן גם הבחירה למעט במעשה אדם ולמקד את תכני הברכות בתיאור הקב"ה כבורא. הרחבת מעגל הברכות לפני האכילה לחובת ברכה לפני כל אכילה וניסוח מטבעות ברכה של 'בורא' מכריזה על בעלותו של הקב"ה על העולם כולו. הסבר זה מוצע עבור עצם הרחבת מעגל הברכות מסעודה לחובת ברכה לפני כל אכילה, הן לתפיסת התוספתא שהברכות הן 'מתיר' והן

²⁰⁷ ראה: Walfish, Approaching the Text, עמ' 44*-63. וולפיש ויחיאלי הציעו שיש מקומות נוספים במשנה ברכות בהם יש רמיזה למקדש, ראה: וולפיש, שיטת העריכה, עמ' 15-17; יחיאלי, רמיזות אינטרטקסטואליות, עמ' 55-63.

²⁰⁸ ראה: הלברטל, דוד הרטמן, עמ' 31-35. לביקורת על דברי הלברטל, ראה: Walfish, Approaching the Text, עמ' 56*-57. הערות 82, 85; הנשקה, ברכת המצות, עמ' 73 הערה 251. דברי הלברטל נשענים על הנחה שהתנאים סברו שיש להזכיר במטבע ברכה את השם. ברם, ר"ש ליברמן העיר ששם שמים לא נזכר במטבעות הברכה בספרות התנאים וסבור שפשוט מקורות א"י הוא שהזכרת השם לא מעכבת (בניגוד לבבלי ברכות מ, ב), ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 60. עם זאת, עדיין ייתכן לקיים בדוחק את דברי הלברטל משום שר"ש ליברמן מסביר שהזכרת השם לא עיכבה משום שהם סברו ש'בורא', הוא כינוי לשמים. הצעה זו מניחה ש'בורא' הוא כינוי שמני, ברם באותה מידה ייתכן שהוא כינוי פועל, לדיון על כך ראה § 4.5.1.4.

²⁰⁹ שופטים ו', יג.

²¹⁰ ראה: Schremer, Brothers Estranged, עמ' 35-38.

²¹¹ ראה: ארליך, 'כל עצמתי תאמרנה', עמ' 78-82; הנשקה, כיוון התפילה, עמ' 5-6.

²¹² ראה: ארליך, שם, עמ' 83-89.

לתפיסת הספרא שהברכות הן 'הלל'.²¹³ עם זאת, התוספתא העמיקה את ההיגד הזה בכך ששרטטה את העולם כולו כרכושו של הקב"ה ואת הברכה כ'מתיר'. מסתבר שהתוספתא לא הסתפקה בקיום מערכות ההיתר של המצוות התלויות בארץ, משום שאלו מצוות אותן האדם מקיים מדי פעם. אולם כדי להעניק תחושה קיומית מתמדת שהקב"ה אחראי לבריאת המזון, התוספתא סברה שיש צורך במנגנון יומיומי. לכן תיקנו מערך היתר נוסף – את חובת הברכה לפני האכילה. מגמה זו, להדגיש שהקב"ה אחראי לבריאת המזון, היא העומדת אף בבסיס המערכת מספרות בית שני המתארת ברכה לאוכל לתפיסה התנאית המעצבת ברכה לקב"ה בורא האוכל ומדגישה את היותו בורא הפירות והמוציא של הלחם מן הארץ.

במקביל לכיוון ההיסטורי, המציע התפתחות הלכתית על רקע אירועי החורבן, ייתכן שהרקע להתרחבות מעגל הברכות לפני האכילה וניסוחן לכדי מערכת כללים מקיפה המכסה את סוגי האכילות השונות, קשורה בהתפתחויות בדרכי החשיבה ההלכתית. משה הלברטל עמד על השינוי הדרמטי בסגנון ובשפה של ספרות התנאים לעומת זו של ספרות בית שני.²¹⁴ ספרות בית שני משופעת מסורות משפטיות שונות, ברם היא נעדרת מערכת מעובה וסמיכה המכסה באופן שיטתי את התחום. מערכת כזו מצויה לראשונה בספרות התנאים. הלברטל כינה מעתק זה מעבר ממצוה להלכה.²¹⁵ תיאור זה הולם את המקורות של חובת הברכה לפני האכילה. מקורות בית שני מתארים את חובת הברכה באופן קטוע וחלקי, ויש בהם תיאורים שונים של ברכות במסגרות שונות. ברם, אין במקורות בית שני תיאור מקיף וברור של חובה לברך או תיאור של מטבע הברכה. אף ייתכן שלא היו בזמן בית שני מערכות ברכות מעוצבות. מכאן העמימות ואי הבהירות באשר לטיבן של הברכות לפני האכילה בספרות בית שני. לעומת זאת, משנה ברכות פרק ו' מתארת מערכת שלימה של ברכות המקיפה את כל האכילות. ייתכן אפוא שהרקע להרחבה במשנה אינו בהכרח תגובה למציאות היסטורית חדשה אלא מימוש של שיטת חשיבה שיטתית חדשה. ייתכן שאין צורך לבחור אחד מההסברים אלא לצרף אותם יחד. השילוב של תגובה למציאות היסטורית חדשה יחד עם אימוץ דרכי חשיבה שיטתיות הביא לכדי ניסוח מערכות ברכה שיטתיות.

²¹³ בשונה מההסברים של בוקסר, ליאונרד ואורבך שמוצעים רק לשיטת התוספתא.

²¹⁴ ראה: הלברטל, תולדות ההלכה. הלברטל מתאר את המעבר הזה מספרות בית שני לספרות התנאית. רעיונות דומים מצויים אצל חוקרים שקדמו לו, דוגמת מחקריו של יצחק דוב גילת, שעמד על אופייה של ההלכה הקדומה כמשרטטת פרטים הלכתיים מקומיים ואת המעבר לחשיבה שיטתית הקובעת כללים אחידים בספרות התנאית המאוחרת. מחקרים אלו קובצו בספרו, פרקים בהשתלשלות ההלכה, ואת עיקרי מסקנותיו הוא פרס במבוא, ראה: גילת, פרקים, עמ' 11-15. ראה גם: Jackson, Problem, עמ' 181-187; Dohrman, Law.

²¹⁵ ראה: שם, עמ' 1-2.

3.5 – בירור טיבה של מערכת 'ברכות הפירות'

3.5.1 – מערכות הברכות לפני האכילה על רקע התפריט הריאלי

החטיבה הקודמת עסקה בבירור הקומה הבסיסית של החידוש התנאי – הרחבת חובת הברכה לפני כל אכילה. ברם, עדיין נותר לברר את השלב השני – הסבר עיצוב מטבעות הברכה. ניתן היה תיאורטית לנסח מטבע ברכה אחד, ולהסתפק בתיאור כללי של בריאת האוכל על ידי הקב"ה (דוגמת ברכת שהכל), ובזה לצאת ידי חובת הברכה לפני האכילה. אולם, משנה ברכות פרק ו' פורסת בפנינו חמש מטבעות ברכה המהוות שיטת מיון המסווגת את האכילה האנושית לקטגוריות.²¹⁶ בחטיבה זו נברר את הרקע לבחירת קטגוריות אלו ומשמעותן.

שמואל וזאב ספראי העירו שהברכות השונות במשנה ברכות פרק ו' צמחו מתוך ההווי הביתי ומשקפים את תפריט האכילה הביתי. לכן, זכו היין והלחם, המהווים את המאכלים המרכזיים בחיי היום יום, לברכות מיוחדות. ואילו הבשר, שהיה מאכל מרכזי בבית המקדש אך שמשקלו בחיי היום יום מועט, לא זכה לברכה מיוחדת משלו.²¹⁷ בכך הם מסבירים את מערך 'ברכות המזון לפני' ואת הסיבה להעדר ברכה מיוחדת לבשר. ברם, הם לא הסבירו את הרקע של עיצוב מערך ברכות על פירות. ניתן להציע שאף מערך זה גובש על רקע התפריט היומי הריאלי. חוקרים שונים שיחזרו תפריט זה, בעיקר על סמך משנה בכתובות, המתארת את התפריט השבועי של אישה שבעלה משרה אותה על ידי שלישי:²¹⁸

המשרה את אשתו על ידי שלישי לא יפחות לה מיקביים חיטים ומארבעת קבין שעורים
אמר רבי יוסה לא פסק שעורין אלא ר' ישמעאל' שהיה סמוך לאדום
נותן לה חצי קב קיטנית וחצי לוג שמן וקב גרוגרות או מנה דבילה ואם אין לו פוסק
לעומתן פירות ממקום אחר.²¹⁹

²¹⁶ ראה: Kraemer, Jewish Eating, עמ' 77-79.

²¹⁷ ראה: ספראי וספראי, פירוש למשנה ברכות, עמ' 220. בהערה 10 שם, הם מעירים שקדמונינו אכלו בשר לעתים רחוקות בלבד. עמדה זו היא העמדה הרווחת במחקר האוכל, הן של מזונם של יהודי א"י בתקופת המשנה והן של התפריט של אגן הים התיכון בעת העתיקה, ראה: ברושי, על מזונם, עמ' 25-26; דיקשטיין, על שולחן האוכל, עמ' 181-182, Hamel, Poverty, עמ' 24-29; Garnsey, Food, עמ' 16-17, 123-127; סמית, עמ' 31; Dalby, Food, עמ' 213-214. לעומתם, יש חוקרים הטוענים שהיתה צריכה גבוהה יותר של בשר, ראה: Dar, Food, עמ' 332; פלג, הסעודה היהודית, עמ' 143-155; Kraemer, Food, עמ' 406-407.

²¹⁸ ראה: ברושי, על מזונם; Hamel, Poverty, עמ' 8-42; Kraemer, Food, עמ' 403-419; Dar, Food, עמ' 326-335; פלג, הסעודה היהודית, עמ' 76-128; דיקשטיין, על שולחן האוכל; ספראי וספראי, פירוש למשנה פאה, עמ' 266-268; ספראי, ספראי וספראי, פירוש למשנה כתובות – א, עמ' 369-372. דוד קרמר עורר את השאלה האם אמנם משניות אלו מייצגות תפריט ממוצע, ראה: Kraemer, שם, עמ' 404. עיקר תהייתו של קרמר היא שמשניות אלו מתארות תפריט של עניים, ושמא תפריט העשירים היתה שונה באופן מהותי. אולם חוקרי אוכל בתרבות הקלסית שעמדו על הפער בין תפריט העשירים ובין תפריט העניים, דווקא עמדו על כך שבסיס התפריט היה דומה בהרכבו הבסיסי, ראה הערה 223.

²¹⁹ משנה כתובות ה', ח.

תפריט דומה מצוי במשנה בפאה המתארת את קצובת המזון הניתנת לעניים בגורן :

אין פוחתין לעניים בגורן מחצי קב חיטין וקב שעורין ר' מאיר אומר חצי קב
קב וחצי כוסמין, קב גרוגרות או מנא דבילה ר' עקיבה אומ' פרס
חצי לוג יין ר' עקיבה אומ' רביעית
רביעית שמן ר' עקיבה א' שמינית

ושאר כל הפירות אבה שאול אומ' כדי שימכרם ויקח בהן מזון שתי סעודות.²²⁰

שתי המשניות משרטטות תפריט מינימלי דומה, המורכב מלחם, קטנית/כוסמין, שמן
ופירות מיובשים (גרוגרות או דבלים), כאשר התפריט של הגבר כולל אף יין.²²¹ מגן ברושי
המיר את הכמויות המוזכרות במשנה וחישב את כמות הקלוריות היומית של כל אחד
מהמצרכים. לדבריו, הלחם מספק למעלה ממחצית של כמות הקלוריות (53-55 אחוז), והוא
מהווה את עיקר המזון.²²² התפריט כולל את המצרכים האופייניים לתפריט הים-תיכוני,
המורכב בעיקר מדגן, תירוש ויצהר, ואופייני לתפריט המקובל בעולם הרומי.²²³ והנה, כל
המרכיבים האלו, חופפים את הברכות המוזכרות במשנה ברכות ו', א. יש בתפריט זה –
לחם, יין, פירות העץ ופירות האדמה. כך, שמערך הברכות לפני האכילה מורכב מברכות
המתייחסות לסוגי המזון העיקריים הקיימים בתפריט האכילה. מכאן פירוט הברכות על
לחם, יין, פירות העץ ופירות האדמה.

ברם הסבר זה אינו מספק להבנת אופן הצגת מערכות הברכה לפני האכילה במשנה ברכות
פרק ו'. שכן המשנה לא פורסת בפנינו, זה בצד זה, את חמש הברכות השונות אותן מברכים
לפני האכילה. המשנה היתה יכולה לומר שיש שתי ברכות על פירות, וכן שיש את ברכת
'שהכל' ושתי ברכות על לחם ועל יין. תחת זאת, הכותרת של הפרק, 'כיצד מברכין על

²²⁰ משנה פאה ח', ה.

²²¹ על העדר היין מתפריט האשה, ראה תוספתא כתובות ה', ח, המדגישה שאשתו של עני
לא שותה יין, לעומת בבלי כתובות סד, ב – סה, א, שם הגישה היא שלא ראוי שאשה תשתה
יין. ראה: ברושי, על מזונם, עמ' 23, ספראי, ספראי וספראי, פירוש למשנה כתובות, א, עמ'
371-372.

²²² ראה: ברושי, על מזונם, עמ' 15-17; פלג, הסעודה היהודית, עמ' 85-87. פוקסהול ופורבס
טוענים שהדגנים סיפקו כ-70-75% של הקלוריות בתפריט הממוצע בעולם הקלסי, ראה:
Foxhall and Forbes, Role of Grain, עמ' 74; Garnsey, Food, עמ' 17-19; Dalby, Food,
עמ' 162. לניתוח הסיבות לשינוי במעמד הלחם בארוחה, ראה: Douglas, The Sociology of Bread.

²²³ ראה: Garnsey, Food, עמ' 12-21, 118-127; Dalby, Food, עמ' 212-213; Alcock, Food,
עמ' 161-172. רוב הסקירות נשענות על מקורות המתארים את התפריט של המעמד
הגבוה. עם זאת, יש מקורות שניתן ללמוד מהם אף על התפריט של פשוטי העם. על אף
שברור שהיו הבדלים בין התפריטים, ביחס לאיכות, לכמות ולאופן ההגשה של האוכל, עדיין
עולה מהם שהתפריט הבסיסי היה דומה. ראה: Garnsey, Food, עמ' 114-127. תמונה
דומה מצטיירת מספרו של ג'ון מת'יוס המנתח ארכיון פפירוסים של תיאופנס, פקיד שנסע
ממצרים לאנטיוכיה וחזרה במאה ה-4, המתעד את כל האוכל שקנו כל יום למספר חודשים,
אילו מאכלים קנו עבור בעל הבית ואילו עבור העבדים, ואפילו עבור אילו ארוחות. על אף
שהיו הבדלים בין התפריט של תיאופנס וחבריו ובין התפריט של העבדים, עדיין עולה
שהתפריט הבסיסי של שני המעמדות כלל לחם, יין, ירקות, פירות ושמן זית (ולעיתים בשר).
ראה: Matthews, The Journey, עמ' 163-179.

הפירות', מעמידה במרכז את שתי הברכות על פירות האילן ופירות הארץ. המשנה מציגה את ברכות הפירות כברכות הסטנדרטיות על אוכל, ואילו ברכות הלחם והיין מוצגות במשנה כיוצאים מן הכלל של ברכות אלו. ניסוח זה, המתאר שתי קטגוריות בסיסיות עם יוצאים מן הכלל, אומר דרשני. האם התיאור של לחם כפרי הארץ ושל יין כסוג של פרי העץ, הוא תיאור ההולם אותם? בפשטות, תהליכי העיבוד שהם עברו מפקיע אותם מזהותם כפירות, ומדובר בפנים חדשות שבאו לכאן. ובכן, היה נכון להציג את הלחם ואת היין בפני עצמם ולא כיוצאים מן הכלל. השאלה מתחדדת לאור הממצא שכרונולוגית ברכות הלחם והיין הן קדומות יותר מ'ברכות הפירות', והן מושרשות באינסטינקט הדתי הכללי לברך לפני הסעודה יותר מאשר 'ברכות הפירות'. זאת ועוד, הלחם והיין מהווים את עיקר הסעודה, ואילו אכילת הפירות בסעודה היא בשלבים של לפני המזון ולאחריו. ובכן, אם כבר להציג שתיים מן הברכות כתשתית הברכות הבסיסי, היה פשוט יותר להציג באופן זה את ברכות הסעודה. מה פשר הצגת ברכות הלחם והיין כיוצאים מן הכלל של מערך 'ברכות הפירות'?

לזאת נסיף, שאף חלוקת הטבע ל'פירות האילן' ול'פירות הארץ', מצויה במשנה זו בלבד.²²⁴ על אף שמדובר בהבחנה די מקובלת כיום, השגור בפינו כפירות מול ירקות,²²⁵ עדיין שעה שחכמים באו במקומות אחרים לסווג את הצומח לקטגוריות, הם לא עשו שימוש במונחים אלו. כך, משנה מסכת כלאים, שהיא המסכת בה המשנה עורכת מיון וסיווג של עולם הצומח, מנגידה את אילן עם ירקות (כשם כלול למה שצומח מאדמה).²²⁶ ברם, היא לא משתמשת כלל במונחים 'פירות הארץ' לעומת 'פירות האילן'. ר"ש ליברמן עמד על הזיקה בין הגדרות אילן וירק בספרות חז"ל ובין דרכי מיון הצמחים בספרות חכמת הטבע של זמנם. הוא מציין לכך שתיאופראסטוס מחלק את כל הצמחים לארבע קבוצות – אילנות, שיחים, שיחים גמודים וירקות.²²⁷ אציין שלאמתו של דבר תיאופראסטוס מציע כמה דרכי מיון אפשריים לצמחים, נוסף על מה שר"ש ליברמן מצטט – לפי גודל, לפי אורך חיים, לפי ביות מול גידול בר, נותן פירות לעומת סרק, ועוד.²²⁸ ברם, בתוך ריבוי ההצעות שלו, לא מופיעה ההצעה לחלק חלוקה בין פירות אילן ובין פירות הארץ. כלומר, החלוקה של המשנה לשתי קטגוריות של 'פירות האילן' ו'פירות הארץ', ייחודית למשנה זו בלבד. לפיכך אין להסתפק בטענה שמשנה ברכות פרק ו' מציגה ברכות על רקע האכילה הריאלי. יש לעמוד על סודה של משנה זו המציגה את מערך 'ברכות הפירות' על שתי הקטגוריות שלה כמערך הברכות התשתיתי היסודי, ואת ברכות הסעודה כיוצאים מן הכלל.

²²⁴ הביטוי 'פירות הארץ' מופיע במשנה פעמיים בלבד: במשנה זו ובמשנה תרומות א', ה, שם הוא מופיע ככינוי לפירות ארץ ישראל בניגוד לפירות חוצה לארץ. כך שהופעה יחידה שלו כמתאר את מה שגדל מהאדמה היא במשנה שלנו. לעומת זאת, הביטוי 'פירות האילן' מופיע אף במשנה שביעית ד', ז, ט, ובמשנה ראש השנה א', ב (שם התיאור של פירות האדמה הוא – 'תבואה').

²²⁵ אף באנגלית מקובל להבחין בין fruits and vegetables.

²²⁶ ראה משנה כלאים א', ד, ז, ח.

²²⁷ ראה: ליברמן, יונית ויונות, עמ' 284-285; כסלו, הגדרות הירק והאילן, עמ' 384-394.

²²⁸ ראה: Theophrastus, Enquiry into Plants, עמ' 23-37.

3.5.2 – הרקע המקראי של מטבעות הברכות לפני האכילה ומשמעותן הרעיונית

פתח להבנת התשתית המעצבת של 'ברכות הפירות' נפתח לנו בהערה של חוקרי לשון אודות הרקע המקראי של מטבע הברכות לפני האכילה. הרקע לדברים הוא הפער בלשון משנה ברכות ו', א, בין לשון ההוראות ההלכתיות לבין מטבעות הברכה עצמן. שכן, בעוד שלשון ההוראות ההלכתיות נוקטות בלשון 'פירות האילן' ו'פירות הארץ', לשון מטבע הברכה הוא 'בורא פרי העץ' ו'בורא פרי האדמה'. פרשנים וחוקרים הציעו שהסבר הפער ביחס ל'אילן' – עץ קשור במעטק שחל מלשון המקרא ללשון חז"ל במילה המציינת tree. המילה 'עץ' משמשת בלשון המקרא בשתי הוראות – אילן (tree) וציון החומר (wood). כדי להבחין בין שתי ההוראות, הוצעו בלשון חז"ל בהשפעת הארמית שתי מלים שונות – המילה אילן עבור tree, והמילה עץ עבור החומר (wood).²²⁹ כותרת ההלכה נשנתה בלשון חכמים – 'על פירות האילן', ואילו מטבע הברכה עוצב תוך שימוש במטבע לשון מקראית – 'בורא פרי העץ'.²³⁰ יחזקאל קוטשר שיבץ דוגמה זו במסגרת של תופעה רחבה, והיא שימוש במלים מקראיות במטבע של ברכות וקטעי תפילה. לדבריו, מטבע הברכות מהווה רובד לשוני מיוחד שאינו משתייך לרובד של לשון חז"ל.²³¹ בעקבותיו, אפרים חזן הצביע על זיקה בין מטבעות הברכות השונות של ברכות לפני אכילה לבין מטבעות לשון מקראיות.²³² לאור זאת, מסתבר לאמץ את הצעתו של מרדכי ברויאר, שמטבעות הברכה של 'ברכות הפירות' נוסחו מתוך זיקה לפסוק המתאר את האכילה האנושית בבראשית א', כט:²³³

²²⁹ ראה: קוטשר, מלים ותולדותיהן, עמ' 73; קוטשר, ערכי המילון, עמ' 53.
²³⁰ ראה: חידושי הגר"א אמרי נועם, מסכת ברכות, הוצאת מוסד הרב קוק עמ' קמ; תוספות אנשי שם, משנה ברכות ו', א; קוטשר, מלים ותולדותיהן, עמ' 73 (בשם שלמה מורג); קוטשר, ערכי המילון, עמ' 53; ספראי וספראי, פירוש למשנה ברכות, עמ' 220; יחיאל, רמיזות אינטרסקטואליות, עמ' 9-10. לדוגמה דומה בתוספתא ברכות ד', ד, ראה עמ' 63 ובהערה 122.

²³¹ ראה: קוטשר, ערכי המילון, עמ' 53-54; חזן, לשון מקרא; בנדויד, לשון מקרא ולשון חכמים, עמ' 239-240; רבין, עיסוק בלשני, עמ' קסג-קסד; פליישר, לקדמוניות תפילות, עמ' 433-434; בר-אשר, מטבע שטבעו. עם זאת, קוטשר, בר-אשר וחזן מציינים ליצאים מן הכלל, דוגמת ברכת 'על נטילת לולב'. קוטשר מציע הסבר מקומי לחריגות של ברכה זו, ואילו חזן ובר-אשר מציעים שלמטבע החתימה של 'ברכות המצוות' יש זיקת יתר ללשון חכמים, ראה: קוטשר, שם; חזן, שם, עמ' 695-696; בר-אשר, שם, הערה 3 והערה 35; בר-אשר, הזיקה ללשון חכמים, עמ' 258-262; הנשקה, ברכת המצוות, עמ' 72 הערה 245.

²³² ראה: חזן, לשון מקרא, עמ' 692-694. המעיין בהצעות של חזן ייווכח שרק מעט ממטבעות הברכה שואבות באופן ישיר את נוסחן מהמקרא, דוגמת ברכת הפת, 'המוציא לחם מן הארץ' הנובעת מלשון המקרא בתהלים ק"ד, יד – 'מִצֵּימִי חֶצִיר לִפְהֶמָּה וְעֵשֶׂב לְעִבְדְּתָהּ הָאֱדָם לְהוֹצִיא לָחֶם מִן הָאָרֶץ'. לעומת זאת, מטבעות הלשון של שאר הברכות (= בורא פרי / מיני x) אינן מצויות מפורשות בתנ"ך אלא מדובר בקשר בין אלמנטים מסוימים של הברכה ובין פסוקים. אציין במיוחד את הקושי לקבל את הצעתו של חזן לקשר את ברכת 'בורא נפשות' ליחזקאל י"ז, יז. חזן חיפש פסוק בו מופיע הביטוי 'נפשות רבות'. ברם בכתב יד קויפמן, פרמה וקטעי גניזה רבים, מטבע הברכה התנאי הוא 'בורא נפשות וחסרונן', ראה: משנה זרעים עם חילופי נוסחאות, עמ' נט. ואילו מטבע הברכה 'בורא נפשות רבות' הוא גלגול אמוראי של ברכת 'בורא נפשות וחסרונן' התנאית, ראה § 6.2.

²³³ ראה: ברויאר, פרקי מועדות, א', עמ' 27-28.

וַיֹּאמֶר אֱלֹקִים הִנֵּה נֹתְתִי לָכֶם אֶת כָּל עֵשֶׂב זֶרַע זֶרַע אֲשֶׁר עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ וְאֶת כָּל הָעֵץ
אֲשֶׁר בּוֹ פְּרִי עֵץ זֶרַע זֶרַע לָכֶם יְהִי לְאֹכֶלָה

פסוק זה, מתאר את האכילה האנושית הקמאית, כפי שניתנה על ידי הקב"ה לזכר ולנקבה שנבראו – 'כָּל עֵשֶׂב זֶרַע זֶרַע אֲשֶׁר עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ', ו'פְּרִי עֵץ זֶרַע זֶרַע'. שני אלו, הם פרי העץ ופרי האדמה.²³⁴ ואילו הלחם מופיע רק בעקבות חטא עץ הדעת,²³⁵ והיין מופיע רק אחרי המבול.²³⁶ אפשר אפוא שהמשנה בחרה להציג את 'ברכות הפירות' כמערך הברכות הבסיסי ואת הלחם והיין כיוצאים מן הכלל, מתוך זיקה לסדר הופעתם בתורה.²³⁷ אופן הצגת הברכות במשנה לא נעשה אפוא לפי סדר החשיבות של המאכלים בעולם האכילה הריאלי בזמן חז"ל. המשנה מציגה את אכילת הפירות כתבנית הבסיסית של האכילה האנושית, ואת הלחם והיין המופיעים מאוחר ויותר בספר בראשית, כיוצאים מן הכלל. את התשובה לשאלה המתבקשת מדוע חכמים בחרו לעשות כן, ניתן להציע רק בדרך השערה. הניגוד המרכזי בין פירות ובין לחם ויין הוא שפירות מתארים את חומר הגולם הגדל בטבע, ואילו לחם ויין הם פרי עיבוד אנושי.²³⁸ ייתכן שמגמת מתקני הברכות לקבע בתודעה שהקב"ה אחראי לבריאת המזון הביאה לבחירה למעט במעשה אדם, ולהציג את הברכות על הטבע הגולמי כתבנית הברכות הבסיסית.

²³⁴ משה בר-אשר ציין למטבעות ברכה המקושרות מבחינת תוכןן לפרשה מקראית, אף אם אין שימוש בביטוי השאוב ישירות מאותה פרשה, ראה: בר-אשר, מטבע שטבעו, עמ' מג. בטענה זו יש בכדי לקיים את ההצעה של ברויאר אף ביחס לברכת 'בורא פרי האדמה', שאינה מנוסחת בדיוק כלשון פסוק זה. נראה שמנסחי הברכות שאבו את מטבע ברכת 'בורא פרי העץ' מפסוק זה, ועיצבו אותו כתבנית הבסיסית של מטבע הברכה. ביחס לפירות האדמה, הם המירו את המילה 'העץ' במילה 'האדמה', מתוך זיקה להופעת מונח זה בפסוקים אחרים, כגון דברים כ"ו, ב, י. ייתכן שרעיון זה נרמז על ידי רב שמואל בן חפני גאון. במסגרת הפרק הראשון של חיבורו המונגרפי, 'כתאב אחכאם אלקנין' ('ספר הקניין'), לאחר הבאת הדין שלא קונים קניין סודר בפירות, הוא מגדיר את המילה 'פירות', תוך שהוא מצטט את משנה ברכות ו', א, ומוסיף: 'הלא תראה את מאמרו 'ואהבך וברכך וברכך וברך פרי בטןך ופרי אדמתך' (מובא מקטע גניזה Cambridge, CUL: T-S Ar.49.102, הקטע טרם פורסם). אם כי נראה שהקישור הוא בעיקרו מילונאי, עדיין יש בדברי רשב"ח הד לטענה המקשרת בין משנה ברכות ו', א, ובין פסוק בו מופיעה ברכה לפרי האדמה.

²³⁵ בראשית ג', יט.

²³⁶ בראשית ט', כא.

²³⁷ שמואל וזאב ספראי וחובב יחיאלי מיעטו במשמעות התופעה של ניסוח מטבעות ברכה מתוך זיקה ללשון המקרא, וראו בו בעיקר עניין סגנוני, שמטרתו להעניק לברכות הוד קדומים ולעטותן מעטה מקראי שיש בו קדושה יתרה, ראה: ספראי וספראי, פירוש למשנה ברכות, עמ' 220; יחיאלי, רמיזות אינטרסטרקטואליות, עמ' 9-10. לעומתם חיים רבין טוען שיש להניח שהתופעה של שימוש בלשון המקרא במטבע התפילות והברכות לא נעשה לתפארת המליצה בלבד, אלא מתוך הנחה שהמתפלל יזהה את מקור הצירופים המקראיים וישלב את משמעותם בהקשרו המקורי בתוך כוונות תפילתו, ראה: רבין, עיסוק בלשני, עמ' קסג. אמנם אפשרות כזו נראית רחוקה, כיוון שקשה להניח שהמתפלל המצוי יעשה את הקישור בין שני הדברים. ייתכן שקביעה זו תלויה ועומדת בשאלה מיהו קהל היעד של דיני המשנה, האם חכמים או קהל רחב, ואין כאן המקום לברר שאלה מרכזית זו. אפנה את תשומת לב הקורא שהטענה בגוף הדברים אודות הזיקה לפרקי הבריאה אינה טוענת שהמברך עצמו יזהה את הקישור ולכן אינה זהה עם טענת רבין.

²³⁸ אף אם המקורות התנאיים מתייחסים גם לפירות וירקות מבושלים או שלוקים, כטענת אביו בבבלי ברכות לח, ב (ראה § 4.2.3.3), עדיין הכוונה היא שהשליקה לא מפקיעה את זהות חומרי הגלם. ואילו לחם ויין נוצרים בעקבות תהליכי עיבוד.

נחמד את ההשערה באמצעות הטענה המופיעה במחקר האנתרופולוגי שאוכל לא נועד רק להשביע את רעבונו של האדם אלא הוא מהווה סמל תרבותי, המבטא ערכי יסוד של החברה.²³⁹ במקורות קלסיים, הן יווניים והן רומיים, החברה היוונית-רומית משתמשת באוכל כסמל תרבות המבחין בין מעמדות שונים בחברה עצמה והמעניקה זהות לחברה. ההבחנה של היוונים והרומיים בינם ובין ברברים, נעשה תוך ציון תפריט האוכל השונה. הנוודים רועי הצאן, שצרכו את מזונם מהטבע הגולמי כונו על ידי היוונים 'שותי חלב ואוכלי בשר', בשונה מהחקלאים היודעים להפיק את מזונם באמצעות תהליכי עיבוד המייצרים מזון של בני הציוויליזציה – לחם ויין.²⁴⁰ בכך, לחם ויין, פרי העיבוד האנושי מהווים סמלים של זהות המאפיינים את בני התרבות האנושית.²⁴¹ אף המסגרת בה נאכלים לחם ויין – הסעודה על כל מרכיביה, הכוללת שיחה בין המשתתפים בה ופעולות תרבות למיניהם, מהווה סמל של בני תרבות. אף חז"ל נתנו ביטוי לייחוד לחם ויין בכך שניסחו עבורם מטבעות ברכה ייחודיים. ושם דווקא משום כך, גיבוש מערך 'ברכות הפירות' המתאר את הטבע הגולמי והצגתו כמערך הברכות הבסיסי, מדגיש את המסר אותו מעצבי הברכות רצו להעביר – הקב"ה בורא העולם ממשיך לברוא את האוכל שממנו נהנים בני אדם.²⁴²

²³⁹ ראה: Barthes, Toward, עמ' 167; Douglas, The Sociology of Bread, עמ' 8-9; Douglas, Deciphering, עמ' 61-62; Garnsey, Food, עמ' 6-7, 113-138; The Cambridge World History of Food, עמ' 1513-1523; Isaac, The Significance, עמ' 329-330; Feeley-Harnik, The Lord's Table, עמ' xiii, 6-18, 71-106; Goody, Cooking, עמ' 10-39. לסקירה על המחקר האנתרופולוגי של המזון והסעודה ומשמעותו בחקר הסעודות בספרות חז"ל, ראה: ויס, אוכלים לדעת, עמ' 19-26. הרווי גולדברג מנה סיבות למיעוט השימוש של מחקר ספרות חז"ל בקטגוריות אנתרופולוגיות, וביניהן הוא מונה את ההיסוס שנבע מכך שאלו נתפסו כקטגוריות לא אובייקטיביות, ראה: Goldberg, Introduction: Reflections, עמ' 2-3.

²⁴⁰ ראה: Shaw, Eaters of Flesh, עמ' 8-25; Garnsey, שם, עמ' 65-72. ²⁴¹ קלוד לוי-שטראוס הרבה לעסוק בניגוד שבין טבע לתרבות. במסגרתה, הוא גם עסק בניגוד שבין מאכל החיה האוכלת את מאכלה נא (טבע) לבין המאכל האנושי הנאכל מבושל (תרבות), ראה: לוי-שטראוס, הנא והמבושל.

²⁴² מטבע הברכה של ברכת הלחם נוסח מתוך זיקה למזמור תהלים ק"ד, יד, תוך שינוי קל בין לשון הפסוק לבין מטבע הברכה. הפסוק מתאר את מעורבותו של האדם בהכנת לחמו – 'מִצֵּמֶת... וְעָשָׂב לְעֵבֶדֶת הָאֱדָם לְהוֹצִיא לָחֶם מִן הָאָרֶץ', ואילו מטבע הברכה מציין את הקב"ה כמוציא לחם מן הארץ. בשינוי קטן זה מתמצה מוטיב מרכזי של ברכת המוציא – האדם שיגע ועמל על הכנת הלחם מכיר שהקב"ה הוא המוציא האמתי של הלחם מן הארץ. לניתוח יסודי של מזמור קד, ראה: וייס, ברכי נפשי.

4. ברכות לפני האכילה בסוגיות התלמודים

פתיחה

בפרק זה אנתח את סוגיות התלמודים העוסקות בברכות לפני האכילה מנקודת המבט של תולדות הברכות לפני האכילה. אבחן את השינויים שחלו במערכות הברכה אצל האמוראים והסתמא בשני התלמודים, ועד כמה התלמודים משמרים את ההבחנה בין מערכות הברכה והאם ניתן לזהות בסוגיות התלמודים תהליכי שילוב של מערכות הברכה התנאיות. הדיון מחולק באופן תמטי לחטיבות דיון. סדר הדיון בתוך כל חטיבה נקבע משיקולים תמטיים ומתוך מגמה לתארך במידת האפשר את סדר הדיונים מבחינה כרונולוגית.

4.1 – חטיבה 1 – מערכות הברכה התנאיות בסוגיות התלמודים

4.1.1 – סוגיות הפתיחה לברכות פרק שישי – בבלי וירושלמי

4.1.1.1 – סוגיית הפתיחה לבבלי ברכות פרק שישי, לה, א – לה, ב

4.1.1.1.1 – נוסח הסוגיה

חטיבה א' – דיון אודות המקור לחובת הברכה לפני האכילה

1. מנא הני מילי?
2. דתנו רבנן: 'קדש הלולים ליי', מלמד שטעונין ברכה לפנייהם ולאחריהם, מכאן איר עקיבא: אסור לו לאדם שיטעום כלום קודם שיברך.
3. האי 'קדש הלולים' להכי הוא דאתא? האי מיבעי ליה, חד, דאמי רחמנא אחליה לקדושתיה והדר אכליה, ואידך, דבר שטעון שירה טעון הלול, דבר שאין טעון שירה אין טעון הלול, איר שמואל בר נחמני איר יונתן: מנין שאין אומרי' שירה אלא על היין? שנא 'ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אלהים ואנשים', אם אנשים משמח, אלהים במה משמח? מכאן שאין אומי' שירה אלא על היין.
4. הניח' למאן דתני נטע רבעי, אלא למא' דתני כרם רבעי, מאי איכא למימ' דאיתמ': ר' חייא ור' שמעון בר', חד תאני נטע רבעי וחד תאני כרם רבעי.
5. ולמאן דתני כרם רבעי נמי, הניח' אי יליף גזרה שוה, דתניא ר' אומי' נאמר כאן 'להוסיף לכם תבואתו' ונאמי' להלן 'ותבואת הכרם', מה להלן כרם אף כאן נמי כרם, איתר ליה חד הילול לברכה,
6. אלא אי לא יליף גיש, ברכה מנא ליה?
7. ותו, אי נמי יליף גיש, אשכחן לאחריו, לפניו מנא ליה?¹
8. הא לא קשיא, קיו, כשהוא שבע מברך, כשהוא רעב לא כיש!
9. אשכחן כרם, כל מילי מנא ליה?
10. דיליף מכרם, מה כרם דבר שנהנה וטעון ברכה אף כל דבר שנהנה טעון ברכה.

¹ אלא (שלב 6) ... אשכחן] אלא אי לא גמר גזירה שוה התינח פ

מה לכרם שכן חייב בעוללות?

לחם יוכיח,

מה ללחם שכן חייב בחלה?²

כרם יוכיח,

וחזר הדין לא ראי זה כראי זה, הצד השווה שבהם דבר שנהנה וטעון ברכה אף כל דבר שנהנה טעון ברכה.

מה להצד השווה שבהן שכן יש בו צד מזבח, ואתי נמי זית דאית ביה צד מזבח.

וזית מצד מזבח אתי? והא בהדיא כתי' ביה 'ויבער מגדיש ועד קמה ועד כרם זית'?

אמי רב פפא: כרם זית אקרי, כרם סתמא לא אקרי.

מ'מ קשיא, מה להצד השווה שבהן שיש בו צד מזבח, שאר המינין מנא לן?

11. דיליף משבעת המינין, מה שבעת המינין דבר שנהנה וטעון ברכה, אף כל שנהנה טעון ברכה.

מה לשבעת המינין שכן טעונין בכורים?

12. ולמאן דתני נטע רבעי, הא נמי תינח כל מידי דבר נטיעה הוא, כל מידי דלאו בר נטיעה, מנא לן?

הא לא קשיא, גידולי קרקע נינהו.

הא תינח גידולי קרקע, דלאו גידולי קרקע, כגון בשר ודגים וביצים, מנא לן?³

13. אלא סברא הוא, אסור לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה.⁴

חטיבה ב' – של מי העולם הזה?

1. תי' : אסור לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה, וכל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל.

2. מאי תקנתיה? ילך אצל חכם.

3. מאי עביד ליה? הא עביד לאיסוריה!

אלא אמי רבא: ילך אצל חכם מעיקרא, וילמדנו ברכות, כדי שלא יבוא לידי מעילה.⁵

4. אמי רב יהודה אמי שמואל: כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאלו נהנה מקדשי שמים שנא' 'ליי הארץ ומלואה'.

5. ר' לוי רמי: כתי' 'ליי הארץ ומלואה', וכתי' 'השמים שמים ליי' והארץ נתן לבני האדם', הא כיצד? כאן קודם ברכה כאן לאחר ברכה.

² לחם יוכיח] קמה תוכיח פי מ פ קמה ת...> ג

ללחם שכן חייב] לקמה שכן חייבת פי מ לקמה שכן נתרבה פ

³ ולמאן... כגון] ולמאן דתני נטע רבעי התינח (דבר שגידו' מן הארץ דבר שאין גידולו מן הקרקע) [רש"י גריס התינח מידי דבר נטיעה מידי דלאו בר נטי'] מ
הא תינח גידולי קרקע] חסר פי מ פ
דלאו] ודלאו פי פ

⁴ שיהנה מן העולם הזה] שיטעום כלום פי פ לטעום כלום מ שיאכל כלום ג

⁵ ילך אצל חכם (שלב 2) ... אלא אמי רבא] חסר פ

6. א'ר חנינא בר פפא : כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאלו גוזל הב'ה וכנסת ישראל שנא' גוזל אביו ואמו ואומר אין פשעי. 'אביו' – זה הקב'ה, שנא' 'הלא הוא אביך', 'ואמו' – זו כנסת ישראל, שנא' 'ואל תטוש תורת אמן'. מאי 'חבר הוא לאיש משחית' ?
- חבר הוא לירבעם בן נבט, שהשחית את כל ישראל לאביהם שבשמים.⁶
7. ר' חנינא בר פפא רמי : כתי' 'ולקחתי דגני בעתו' וכתתי 'ואספת דגנך'. לא קשיא, כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום כאן בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום.
8. ת'ר : 'ואספת דגנך ותירושך ויצהרך', מה תלמוד? לפי שנא' 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיד', שומע אני דברים ככתב? אלא נהוג בהן מנהג דרך ארץ, דברי ר' ישמעאל. ר' שמעון בן יוחאי אומ' : איפשר אדם חורש בשעת חרישה, זורע בשעת זריעה, וקוצר בשע' קצירה, ודש בשעת דישה, וזורח בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה?!
- אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים, שנא' 'ועמדו זרים ורעו צאנכם' וגו', ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן עושין על ידי עצמן, שנא' 'ואספת דגנך ותירושך ויצהרך'. ולא עוד, אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידם, שנא' 'ועבדת את איביך אשר ישלחנו יי' בך'.⁷
9. אמ' אביי : הרבה עשו כר' ישמעאל ועלתה בידם, והרבה עשו כר' שמעון בן יוחאי ולא עלתה בידם.
10. אמ' להו רבא לרבנן : במטותא מניכו בעינא, ביומי ניסן וביומי תשרי לא תיתו לבי רב כי היכי דלא תיטרדו במזוניכו כולא שתא.
11. אמ' רבה בר בר חנה א'ר יוחנן משום ר' יהודה בר' אלעאי : בוא וראה מה בין דורות ראשונים לדורות אחרונים. דורות ראשונים שעשו תורתן קבע ומלאכתן עראי, זה וזה נתקיימו בידם, אבל דורות האחרונים, שעשו מלאכתן קבע ותורתן עראי, זה וזה לא נתקיימו בידם.
12. אמ' רבה בר בר חנה אמ' ר' יוחנן משום ר' יהודה בר' אלעאי : בוא וראה מה בין דורות ראשונים לדורות אחרונים. דורות ראשונים היו מכניסין פירותיהם דרך טרקסמון כדי לחייבן במעשר, דורות אחרונים היו מכניסין פירותיהן דרך גגות ודרך קרפיפות כדי לפוטרן מן המעשר,
- דאמ' ר' ינאי : אין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית, שנא' 'בערתי הקדש מן הבית',
- ור' יוחנן אמ' : חצר קובעת שנא' 'ואכלו בשעריך ושבעו'

⁶ 'א'ר חנינא... לאביהם שבשמים' נמצא אחרי 'רצונו של מקום' בשלב 7 פי מ פ ג
⁷ 'מלאכתן... מקום' חסר פ

4.1.1.1.2 – מבנה הסוגיה – חלוקה לחטיבות

סוגיית הפתיחה של בבלי ברכות פרק שישי כוללת שתי יחידות. החטיבה הראשונה הינה חטיבה סתמית הדנה במקור לחובת הברכה לפני האכילה,⁸ ועיקרה דיון על היחס בין דרשת 'קודש הילולים' של רבי עקיבא בתחילת הדיון (המופיעה גם בספרא) לבין הדעה המעגנת את חובת הברכה בסברה (שמקבילה לה בתוספתא). בעקבות מסקנת החטיבה הראשונה שיש להזדקק לרעיון הסברה, ישנה חטיבה שניה שהשלד שלה בנוי משתי ברייתות (שלב 1 ושלב 8 בחטיבה ב'), שאליהן נקשרו כמה יחידות עם מימרות של אמוראים, המפתחות את הסברה ואת רעיון בעלות הקב"ה על העולם. לסוגיה כולה יש מאפיינים מובהקים של 'סוגיית פתיחה',⁹ ועיקרה מעין מבוא לתחום של נושא הפרק. נראה, שהפתיחה האמוראית לפרק היא בחטיבה השניה, בדיון המפתח את רעיון הסברה כמקור לחובת הברכה לפני האכילה. העורכים האחרונים הקדימו לה את החטיבה הסתמית המסבירה את הסיבה שהביאה את האמוראים להעדיף את הסברה על פני דרשת הילולים.¹⁰ על אף שככל הנראה מדובר בסוגיה מאוחרת לסוגיות האחרות שאדון בהן בחטיבה זו, בחרתי לפתוח בה את החטיבה אודות מערכות הברכה התנאיות בתלמודים. שכן, מכוח אפיונה כ'סוגיית פתיחה', היא קובעת ברכה לעצמה, ומכל סוגיות הפרק מהלך הדיון בה נוגע ישירות בשאלות אודות אחדות המערכת של הברכות לפני האכילה, כפי שיבואר מיד בסעיף הסמוך.

4.1.1.1.3 – מהלך הדיון בחטיבה הראשונה ומסקנתה

החטיבה פותחת בתשובה לשאלה 'מנא הני מילי' (שלב 1) בהבאת ברייתת 'קודש הילולים' (שלב 2). הסוגיה פותחת במקור תנאי הלומד את חובת הברכה לפני האכילה מנטע רבעי, שתוקפו נבחן במהלך הסוגיה ולבסוף נדחה. הסוגיה מציינת לקיום שלש שיטות שונות בתנאים באשר להיקף דיני רבעי – מאן דתני כרם רבעי ולומד זאת מ'הילולים'; מאן דתני כרם רבעי ולומד זאת מגזירה שוה 'תבואתו' 'תבואת הכרם'; מאן דתני נטע רבעי. לכן, יש בסוגיה שלש יחידות, כאשר כל יחידה מצביעה על נקודת התורפה של הדרשה לפי כל אחת מהשיטות. היחידה הראשונה בסוגיה (שלבים 3-6), מצביעה על כך, שלמאן דתני כרם רבעי

⁸ המימרה האמוראית היחידה בחטיבה זו היא מימרת רב פפא בשלב 10. כפי שנראה להלן עמ' 94, היחידה בה מצויים דברי רב פפא הועברה לסוגייתנו מסוגיה מקבילה בבבא מציעא, וכך ניתן לקבוע שאין בחטיבת הפתיחה מימרות של אמוראים שנשנו במסגרתה.

⁹ נחמיה בריל טבע את המונח 'סוגיית פתיחה', לסוגיות המוצבות בראש מסכתות, שרובן סתמיות והמהוות מעין 'הרצאת פתיחה' לתחום הנדון, ראה: בריל, תולדות, עמ' 204-205, ושם בהערה 62. בעקבותיו, אברהם וייס הצביע על כך שיש סוגיות פתיחה שיש להם גרעין אמוראי ושכלול סבוראי, וכן שיש סוגיות פתיחה שאינן מוצבות בראש מסכת אלא בראש פרקים המתחילים חטיבות דיון חדשות, ראה: וייס, היצירה של הסבוראים. בעמ' 16 הוא מזהה את סוגייתנו כ'סוגיית פתיחה' וטוען שהיא סבוראית. על סוגייתנו כסוגיית פתיחה, ראה גם: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 7 הערה 5; עמ' 17-19. לדיון נוסף על אפיון של סוגיות פתיחה סבוראיות, ראה: ברנדס, המשוכה ראשונה; ברנדס, יבמות, עמ' 171-183; סויסה, סוגיות פתיחה, עמ' 12-24.

¹⁰ ראה הערה 25.

ולומד זאת מ'הילולים', דרשת 'הילולים' אינה 'פנויה' ללימוד חובת הברכה לפני האכילה.¹¹ שתי היחידות הבאות בסוגיה מוקדשות לדיון בשתי השיטות האחרות, שביחס אליהן דרשת 'הילולים' 'פנויה' ללימוד חובת הברכה לפני האכילה. הסוגיה מצביעה על כך שלשתי שיטות אלו, היקף המאכלים הניתנים ללימוד מדרשת 'הילולים' מוגבל, ולכן לא ניתן לקבל את טענת הברייטא שמכאן ניתן ללמוד שאסור לאדם לטעום כלום קודם שיברך. היחידה השניה (שלב 7-11) עוסקת בעמדת מאן דתני כרם רבעי ולומד זאת מגזירה שווה,¹² והיא מסתיימת בקביעה שלשיטה זו ניתן ללמוד את חובת הברכה רק על שבעת המינים, אך לא מעבר לכך (שלב 11). היחידה השלישית (שלב 12) עוסקת בעמדת מאן דתני נטע רבעי, והיא מסתיימת בקביעה שלשיטה זו לא ניתן ללמוד מדרשת 'הילולים' את ברכת שהכל.¹³ המסקנה מהדיון המפורט של הסוגיה הוא שאין דרך לקיים את מסקנת הברייטא שמדרשת 'הילולים' נלמד ש'אסור לאדם לטעום כלום קודם שיברך'.¹⁴ לפיכך הסוגיה מסיקה שיש להזדקק לסברה המצויה בתוספתא ברכות ד', א, שאסור לאדם ליהנות מן העולם הזה ללא ברכה, והמלמדת על חובת ברכה כללית על כל המאכלים (שלב 13).

בשלב השונים של הסוגיה מצויות הבחנות שמעוגנות במערכות הברכות לפני האכילה שבספרות התנאים. בשלבים 9-10, היא מציעה שיש מקור לחובת הברכה לקמה וכרם, דהיינו ללחם ויין בלבד, ואלו הרי מהוות את 'ברכות הסעודה'.¹⁵ בהמשך, בשלבי הדיון השונים בשלהי הסוגיה אודות היקף המאכלים שניתן ללמוד מ'הילולים' למ"ד נטע רבעי, הסוגיה טוענת בשלב 12 שדרשת 'הילולים' מהווה מקור לחובת הברכה רק לפני אכילת כל

¹¹ התפיסה המקובלת בסוגיות התלמוד הבבלי היא שלכל מילה יש הוראה דרשנית אחת בלבד. חוקרים העירו על כך שתפיסה זו לא הנחתה את עורכי מדרשי ההלכה, ראה: כהנא, אקדמות, עמ' 385, הערה 12; כ"ץ, תלמוד ירושלמי מסכת קידושין, עמ' 328 ובהערה 12. מנחם כ"ץ העיר שלדעתו הנחה זו גם לא קיימת בספרות האמוראית בארץ ישראל, ואף בתלמוד הבבלי היא עולה רק לקראת סופה של תקופת האמוראים ובעיקר בשלב הבתר האמוראי, ראה: שם. לדברים אלו של כ"ץ יש נגיעה לטענה של ווייס אודות זיהויה של סוגייתנו כסוגיה סבוראית, ראה הערה 9.

¹² כפי שמצוין במפורש בכותרת של היחידה, 'ותו אי נמי יליף ג"ש' (שלב 7). ראה את הדיון להלן עמ' 93-95.

¹³ ראה עמ' 91.

¹⁴ העמידה על מגמת הסוגיה, המבנה שלה וחלוקתה לשלש יחידות דיון מנהירה את המבנה המפותל שלה ואף מסייעת להסביר שלבים מסוימים בה, ראה להלן עמ' 93-95. העבודה השיטתית של הסוגיה המכסה את כל השיטות האפשריות ומצביעה על חוסר אפשרות לקיים את מסקנת הברייטא, אופיינית לסוגיות פתיחה, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 19-11. עם זאת אע"פ שאין ללמוד מכך שהדיון אודות כרם/נטע רבעי מובא רק בסוגייתנו, שזה מלמד בהכרח שהיא נוצרה על ידי עורך הסוגיה שלנו, כפי שבנוביץ טוען שם. הרי אין תלמוד ערוך בתלמוד הבבלי למשנה מעשר שני, וכבר עמדו ראשונים על התופעה שסוגיות התלמוד הבבלי מפרשות מקורות מסדר זרעים אף כאשר יש בכך סטייה מסדר הסוגיה, משום שסדרים אלו לא נתפרשו במקומן, ראה: זוסמן, סוגיות בבלי, עמ' 75-105. ובכן, ייתכן ועורך הסוגיה מצא לנכון לדון במסגרת סוגייתנו במחלוקת 'כרם רבעי' שידע שאין לה מקום אחר. לגופה של המחלוקת אודות כרם רבעי, ראה: אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 13-16; כסלו, המאבק, עמ' 38.

¹⁵ בניסוח הדברים אני מניח שיש לזהות את קמה עם לחם, כפי שעולה מתוך חילופי הנוסח בכ"י אוקספורד, הגורס 'לחם' במקום 'קמה', ראה הערות נוסח לשלב 10. עם זאת, מסתבר שנוסח שאר העדים 'קמה' הינו הנוסח המקורי, ראה את הדיון בעמ' 94. לנוסח זה, ייתכן ובקמה, הכוונה לדגן בכללו, ולא רק ללחם, ויש כאן התייחסות לברכת 'בורא מיני מזונות'.

גידולי קרקע, דהיינו על פירות העץ ועל פירות האדמה.¹⁶ ברם, הסוגיה מסיקה שדרשת 'הילולים' לא מהווה מקור לחובת הברכה לפני אכילת מאכל שאינו גידולי קרקע, דוגמת בשר, דגים וביצים, ואלו ברכתן שהכל. תורף הטענה של הסוגיה הוא שלמאן דתני נטע רבעי, דרשת 'הילולים' מהווה מקור למעריך 'ברכות הפירות' אולם דרשה זו לא מהווה מקור לברכת 'שהכל'. הסוגיה מצביעה באופן ברור על קיום מערכות ברכות שונות, ומחדדת את השוני ביניהן בהצבעה על כך שיש להם מקור שונה.

באשר למסקנת הסוגיה, זו תלויה ועומדת בפרשנות של המילה 'אלא' בשלב 13, המצויה בכל עדי הנוסח הישירים של הסוגיה.¹⁷ הפירוש הרווח של המונח 'אלא' מציין דחיית השלב הקודם והצעת אלטרנטיבה. ואכן, ראשונים רבים פירשו שבעקבות ההצבעה של הסוגיה על המגבלות של דרשת 'הילולים', היא מסיקה שיש לדחותה כליל ולעגן את חובת הברכה לפני כל המאכלים בסברה.¹⁸ אולם, רבנו חננאל מסכם את מסקנת הסוגיה אחרת:¹⁹

ואסיקנא למאן דתני כרם רבעי, שבעת המינין טעונין ברכה לפנייהם ולאחרייהם, לאחרייהם מן התורה ולפניהם מקל וחומר. ולמאן דתני נטע רבעי, כל גידולי קרקע טעונין ברכה מן התורה ושאר דברים סברא הוא שאסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך.²⁰

לשיטת הר"ח, למסקנת הסוגיה, דרשת 'הילולים' משמשת כמקור לחובת הברכה עבור מה שניתן ללמוד ממנה,²¹ והסברה מהווה מקור לחובת הברכה רק עבור מה שלא נלמד מדרשת 'הילולים'. הוא מפרש את המונח 'אלא' כדחייה של הקביעה שדרשת 'הילולים' מהווה את

¹⁶ לנוסחאות השונות של שלב זה, ראה הערות נוסח לשלב 12. בשלב ביניים בשלב 12 לנוסח **א פ פ ג** (שלב זה חסר ב-מ), הסוגיה טענה שדרשת 'הילולים' מהווה מקור לברכה רק על 'בר נטיעה', דהיינו פירות האילן, אך לא לשאר גידולי קרקע. כך, שבנוסף להבחנה של הסוגיה בין 'ברכות הפירות' לבין ברכת שהכל, היא גם מבחינה בין 'בורא פרי העץ' לבין 'בורא פרי האדמה'.

¹⁷ הכוונה היא לארבעת כתבי היד השלמים – **א פ מ פ** ולקטע גניזה ג.

¹⁸ וכך פירשו ראשונים על הסוגיה, ראה: רש"י ד"ה אלא סברא הוא; וד"ה אלא סברא הוא; רשב"א ד"ה הכי גרסינן בכל הספרים. גם הרמב"ם תיאר את מעמד כל הברכות לפני האכילה 'מדברי סופרים', ראה: רמב"ם, הלכות ברכות, א', ב.

¹⁹ רבנו חננאל מפרש את הסוגיה בפרפרפזה, ולא מציין לנוסח הסוגיה שעמד לפניו. תחילה סברתי שהוא לא גרס את המילה 'אלא'. ברם, מעיון בסיכום שלו למסקנה של שלב 12 בסוגיה, נראה שהוא גרס 'אלא'. שכן הוא כותב: 'ולא מצאו שניהם ר' חייא ור' שמעון ברבי תשובה'. מלשון זה משתמע שהסוגיה מציינת את המבוי הסתום אליה היא הגיעה, ומזה משתמע שכאן חלה תפנית חדשה בסוגיה, מה שמעלה את הסבירות שאף רבנו חננאל גרס 'אלא'.

²⁰ ראה: פירוש רבנו חננאל לברכות, לה, א, ד"ה ואסיקנא. פירוש הר"ח לסוגיה זו הוא מתוך כ"י British Museum Add. 26.977. ראה גם: תוספות רבנו יהודה שירליאון על מסכת ברכות, לה, א, ד"ה אלא. אף מדברי ר"י שירליאון נראה שהוא פירש כך, על אף שהוא גרס את מילה 'אלא'. אף מדברי הר"י המביא את ברייתת הילולים, נראה שהוא סבר שהיא לא נדחתה כליל, ומסתבר שאף הוא אוחז בשיטת הר"ח. נראה שפירוש זה אף היה למראה עיניו של הרשב"א, אלא שהוא מתנגד לו, ראה: רשב"א ד"ה הכי גרסינן בכל הספרים.

²¹ כפי שעולה מהסוגיה קודם, למ"ד כרם רבעי – כרם, קמה, זית ושבעת המינים; למ"ד נטע רבעי – כל גידולי קרקע.

המקור לכל ההלכה של רבי עקיבא שקבע ש'אסור לטעום כלום קודם שיברך'. ברם, לפי הר"ח אין בדברי הסוגיה דחייה של דרשת 'הילולים', וזו משמשת אף למסקנה כמקור עבור מה שניתן ללמוד ממנה.²² מסתבר, שלמחלוקת אודות מסקנת הסוגיה, יש השלכות בנוגע לניסוח עמדת הסוגיה אודות היחס בין מערכות הברכות השונות. מפרשנות הר"ח ניתן לגזור מסקנה המשמרת את ההבחנה בין מערכות הברכות השונות. יתירה מזו, ניתן לגזור מפרשנותו לסוגיה שאף ניתן להעצים את השוני בין מערכות הברכות, שכן יש להן מקור שונה, ממנו נגזר שיש להן מעמד שונה. 'ברכות הפירות' הנלמדות מדרשת 'הילולים' הינן מן התורה ואילו ברכת שהכל הנלמדת מהסברה הינה מדרבנן.²³ לעומתו, לעמדה הרווחת שדרשת 'הילולים' נדחית כליל וכל הברכות לפני האכילה מעוגנות בסברה, הרי שההבחנה בין מערכות הברכות מיטשטשת, ומכלול הברכות לפני האכילה מתאחדות לכדי מערך ברכות אחד, בעל מעמד שווה.²⁴ מסתבר שפרשנות זו היא הפרשנות הפשוטה יותר למונח 'אלא' המציין דחייה של השלב הקודם. ובכן, המסקנה הנגזרת מסוגית הפתיחה היא לקראת המונח המאחד 'ברכות הנהנין'.²⁵ על אף שמונח זה אינו מצוי כלל בספרות חז"ל, השורש והגרעין של הרעיון המצוין על ידי המונח טמונים במסקנת הסוגיה הקובעת שחובת הברכה לפני כל המאכלים מעוגנת בסברה ש'אסור לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה'.²⁶

²² טענת הסוגיה לפי פרשנות הר"ח מעוגנת בניתוח הפילולוגי שערכתי ב-3.3.2 §, ובה עמדתו על כך שדברי רבי עקיבא נשנו באופן עצמאי והוצמדו לדרשת הספרא על ידי עורך. ואכן, הסוגיה מצביעה על אי ההתאמה שבין המסקנה שניתן להסיק מהדרשה ובין הלכתו של רבי עקיבא.

²³ ניסוח הדברים הוא לפי טענת הסוגיה על מ"ד נטע רבעי. ברם, למ"ד כרם רבעי, הבחנת הסוגיה אינה תואמת את מערכות הברכות התנאיות.

²⁴ ההנחה הרווחת בפרשנות הראשונים לסוגיה היא שמעמד מה שנלמד מסברה הוא דרבנן, ראה את ההפניות לראשונים בהערה 18, וכך גם נראה מדברי הר"ח. אף ממשנה ברכות ג', ד, הקובעת שבעל קרי אינו מברך לפני אכילה, נראה שמעמד ברכות לפני אכילה הוא דרבנן, כפי שעולה מסוגית הגמרא ברכות כא, א. אולם, בעל ה'פני יהושע' ערער על הנחה זו, וסבור שחובת הברכה לפני אכילה היא מן התורה לפי סוגית ברכות לה, א, אף אם היא נלמדת מסברה, ראה: פני יהושע, ברכות לה, א, ד"ה בגמרא אלא סברא אסור לו לאדם. ראה גם: מירסקי, הגיוני הלכה, עמ' 227-228.

²⁵ באשר להסבר אפשרי להאחדת מכלול הברכות לפני האכילה לכדי מערך ברכות אחיד, ניתן רק להציע השערות ללא קביעת מסמרות ברורים. נראה לי שהתמקדות האמוראים בחטיבה השניה בפיתוח הרעיון של הסברה, הביאה את העורכים המאוחרים לערוך חטיבה מטרימה שתצביע על ההכרח לאמץ את עמדת הסברה, ראה לעיל עמ' 89. לפי עמדת הסברה אין להבחין בין ברכות שונות, ומכאן המגמה לאחד את כל הברכות לכדי מערך ברכות אחיד. משה בנובין מציע שברקע סוגייתנו עומד הפער בין העמדה הפשוטה שעולה ממשנה ברכות ג', ד, שחובת הברכה לפני האכילה הינה מדרבנן לבין דרשת 'הילולים' שלפיה מסתבר שחובת הברכה הינה דאורייתא. לפיכך, מגמת הסוגיה היא להצביע על חולשתה של דרשת 'הילולים' בכדי לקבוע שחובת הברכה הינה מדרבנן. ראה: בנובין, כיצד מברכין, עמ' 6-11. ברם, בסוגיה עצמה אין כל התייחסות למגמה שכזו.

²⁶ לפי נוסח א אך לא לנוסח שאר עדי הנוסח, ראה הערה 4.

4.1.1.1.4 – ברכת הלחם והיין לאור סוגית הפתיחה

בספרות התנאים יש מקור נוסף ללימוד חובת הברכה לפני האכילה – הדרשות השונות במכילתא דפסחא.²⁷ דרשות דומות הובאו בבבלי ברכות פרק שביעי, מח, ב, אך לא הובאו במסגרת סוגית הפתיחה לפרק כיצד מברכין.²⁸ מכך שציטוט חלקי מתוך דרשות אלו הובא בסוגיה בשלבים 7-8, יש סבירות גבוהה שברייטא ובה דרשות אלו עמדה למראה עיני עורך סוגית הפתיחה.²⁹ אף על פי כן הוא בחר שלא להביא את הדרשות במלואן. מסתבר שזאת משום שהוא סבר שדרשות אלו מהוות בעיקר מקור לחובת הברכה לפני לחם.³⁰ לפיכך, הוא לא מצא לנכון להביאן במסגרת סוגית הפתיחה לפרק כיצד מברכין, התרה אחרי המקור ל'ברכות הפירות' ולברכת שהכל. מסתבר, שעורך הסוגיה היה מודע לפער בין ברכת הלחם ובין שאר הברכות לפני האכילה.³¹ אף שייוחדן של 'ברכות הפירות' מיטשטש לאור מסקנת הסוגיה,³² ייחודה של ברכת הפת נותרת על מקומה.³³

כאמור, עורך הסוגיה שילב בה ציטוט חלקי מתוך דרשות המקבילות לדרשות המכילתא, בשלבים 7-8: 'ותו אי נמי יליף גיש' אשכחן לאחריו לפניו מנא ליה, הא לא קשיא ק'ו כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כ'ש'. במבט ראשון, יש לפרש את שלב 7 כמתייחס לשלב הקודם. טענת שלב 7 היא שאף אם 'הילולים' יפנוי' להידרש כמקור לחובת ברכה, שהיא מלמדת על חובת ברכה אחרי האכילה, ועדיין יש צורך במקור לחובת הברכה לפני האכילה. על פניו, קשה להבין את מקור הטענה הזו ומדוע היא מוצגת בשלב זה של הסוגיה כקושיה על מ"ד 'כרם רבעי' הלומד גזירה שווה.³⁴ אברהם ווייס סבור שפתרון החידה נעוץ באימוץ נוסח כתב יד פריז לשלבים 6-7: 'אלא אי לא גמר גזירה שוה התינח ברכה לאחריו לפניו מנא ליה'. לנוסח זה, שאלת הגמרא מוסבת על מאן דתני כרם רבעי שאינו לומד גזירה שווה, ולשיטתו 'הילולים' אינו פנוי לדרשה המלמדת על חובת הברכה לפני האכילה. לדעת ווייס טענת הסוגיה היא שאף אם תאמר שמ"ד זה לומד את מקור חובת הברכה מהפסוק 'ואכלת ושבעת

²⁷ ראה § 3.3.3 שם הבאתי את הדרשות וניתחתי אותן.

²⁸ כך פני הדברים אף בסוגית הפתיחה בירושלמי, ראה להלן עמ' 100.

²⁹ היות וייתכן שיש עורכים שונים לשתי הסוגיות, אין לשלול את האפשרות שאין להקיש מסוגית ברכות מח, ב, לסוגית ברכות לה, א.

³⁰ עמדתי על כך בהרחבה, ב-§ 3.3.3.

³¹ אם אכן הברייטא השלמה עמדה לפני עורך סוגית ברכות לה, א, הרי שהדבר מלמד על הבחירה המכוונת של המקורות על ידי העורך המשקפת מגמה מכוונת מראש, ולא רק הבאת המקורות הזמינים שעמדו לרשותו. עם זאת, היות ולא ניתן להוכיח באופן מוצק מגמות של עורכים, נמנעתי בניסוח הדברים בגוף העבודה מלייחס מגמות לעורכים עצמם. תחת זאת הצבעתי על המסקנות שניתן להסיק מהסוגיה.

³² לשיטת רוב הראשונים המפרשים שהסוגיה דוחה כליל את דרשת 'הילולים', ראה עמ' 92.

³³ עם זאת, ייתכן והשמטת הדרשה המקבילה לדרשת המכילתא נובעת משיקולים 'מספריים' ומבניים, בקשר לכמה מקורות יובאו ויידונו בסוגיה, שהשפיעו על בחירת המקורות שנידונו בחלק הראשון של הסוגיה. ברם, על אף שאין הכרח להקיש בין שני התלמודים, עם זאת היות והשמטה דומה מצויה אף בסוגית הירושלמי, שבה אין מקום לטענה זו (ראה עמ' 100), נראה יותר שההשמטה היא על שום שדרשה זו מהווה מקור לברכת הלחם בלבד ולכן אין מקומה בסוגיה זו הדנה ב'ברכות הפירות'.

³⁴ ראה בחידושי הרשב"א על הסוגיה ד"ה אי נמי יליף גזירה שוה.

וברכת', הרי שפסוק זה הוא מקור לחובת ברכה לאחריה, אך מנין לנו שיש חובה לברך לפני האכילה.³⁵

ברם, יש לדחות את דברי ווייס מכמה סיבות. ראשית, מסתבר שבכ"י פריז מדובר בהשמטה מפני הדומות, ואין לקבל את נוסחו המנוגד לנוסח כל שאר עדי הנוסח של הסוגיה.³⁶ בנוסף, הצעת ווייס מניחה שיש שלב נוסף בסוגיה בה נעשה מעבר להצעת לימוד מהפסוק 'ואכלת ושבעת וברכת', אלא שהצעה זו לא נזכרת כלל בסוגיה, והעיקר חסר מן הספר. ווייס התקשה בפרשנות של שלב 7, משום שהוא קרא את הסוגיה כולה ברצף, וסבר שהטענה 'אשכחן לאחריו' מוסבת ישירות על חלקי הסוגיה הקודמים. אולם מסתבר יותר, שהמפתח להבנת השיבוץ החלקי של דרשת המכילתא בשלב 8 טמון בעמידה על כך שסוגית הפתיחה אינה עשויה מעור אחד, ובאימוץ חלקי של ההצעה של מורי ירחמיאל ברודי שהסוגיה שלנו ערוכה במתכונת של 'סוגית כלאים'.³⁷ דהיינו, סוגית הפתיחה שלנו מאופיינת כסוגיה שלא כל חלקיה נובעים מאותה נקודת מוצא, והיא מורכבת למעשה מסוגיות נפרדות שיש לכל אחת מהן נקודת מוצא שונה. ניתוח הסוגיה שלנו מלמד על כך שהיא הורכבה על ידי העורך על ידי שימוש באבני בניין שהועברו ממקורות אחרים. כבר אברהם ווייס עצמו עומד על כך, כאשר הוא מתמודד עם קושי בולט בסוגיה והוא הופעת 'קמה תוכיח' בשלב 10, והרי קמה עצמה לא נזכרה קודם לכן בסוגיה וטרם הוכח בסוגיה שיש לברך לפני אכילתה.³⁸ בנוסף, יש להבין את מקור הניסוח 'קמה' ברוב עדי הנוסח של הסוגיה, והרי מתאים יותר שהסוגיה תתנסח 'לחם יוכיח', כפי שמופיע ב-א.³⁹ ווייס מציע שפתרון התעלומה טמון בכך שמדובר בחלק זה של הסוגיה בהעברה מהסוגיה בבבלי בבא מציעא פז, ב, העוסקת בגדרי דיני אכילת פועל העושה בכרם ובשדה של בעל הבית. שם מתאים השימוש בביטויים 'כרם' ו'קמה', שכן אלו מופיעים במסגרת הפסוקים בדברים כ"ג, כה-כו, המהווים את המקור לדיני אכילת פועל.⁴⁰ ברודי מוסיף על דברי ווייס, שזו הסיבה להעדר מקור ברור לחובת הברכה על 'קמה' בסוגייתנו, שכן המשפט 'אשכחן קמה' נשנה בסוגית בבא מציעא, ויש לפרשו מתוך הקשרו

³⁵ ראה: ווייס, הערות, עמ' 10-11.

³⁶ כפי שווייס עצמו הציע, ראה: שם, עמ' 14 הערה 15. לביקורת נוספת על עמדת ווייס ואימוץ ההצעה שמדובר בהשמטה מפני הדומות, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 21 הערה 41. אוסיף, שיש בהמשך סוגית הפתיחה שתי דוגמאות נוספות בהן יש השמטה מפני הדומות בכ"י פריז, ראה הערה 5 והערה 7. אף בסוגית קימחא דחיטי בדף לו, א, יש בכ"י פריז דילוג נוסף מפני הדומות, ראה הערה 117. בנוביץ העיר על אחת מההשמטות הנוספות, ראה: בנוביץ, ילך אצל חכם, עמ' 51 הערה 8.

³⁷ ראה: ברודי, הצגה גראפית, עמ' 9-14. ברודי מצביע על קיום חמש תבניות שונות של סוגיות תלמודיות, ואחת מהן היא 'סוגית כלאים'.

³⁸ ראה: ווייס, הערות, עמ' 12.

³⁹ ראה הערה 2. מסתבר שיש לאמץ את נוסח שאר העדים מכוח הכלל *lectio difficilior*, ואילו נוסח כ"י אוקספורד היא הגהה שנועדה להתמודד עם הקושי שבביטוי 'קמה', ראה: ווייס, הערות, עמ' 12 הערה 7.

⁴⁰ ראה: ווייס, הערות, עמ' 12-14. לעומת ווייס, חנוך אלבק רומז לאפשרות שמקור הסוגיה הוא בברכות וממנו הועבר לבבא מציעא, ראה: אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 588 הערה 10, אך דברי ווייס מסתברים יותר. אף משה בנוביץ העיר על שימוש של העורך באבני בניין הלקוחות ממקורות אחרים, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 20-24.

המקורי.⁴¹ ברם, מסתבר שעורך הסוגיה בברכות הוטרד מכך, והוא אכן דאג לשבץ בסוגיה מקור לחובת הברכה לפני קמה – הקל וחומר המצוי בשלב 8. כבר עמדתי על כך שהקבלה בין לשון שלב זה ובין הדרשות במכילתא דפסחא מלמד שהוא שובץ בסוגייתנו מתוך מקור המקביל למכילתא דפסחא העוסקת במקור לחובת הברכה על לחם.⁴² לפיכך, נראה שיש לפרש את הטענה 'אשכחן לאחריו', בהקשרו המקורי, ולא מול השורה הקודמת לה במסגרת סוגייתנו.⁴³ בברייתא השלמה, כפי שהיא מובאת בסוגית בבלי ברכות מח, ב, השלב הקודם לומד את חובת הברכה אחרי אכילת לחם מהפסוק 'ואכלת ושבעת וברכת'. ובכן, טענת 'אשכחן לאחריו', מתפרשת על חובת הברכה לפני אכילת לחם. ובכן, עורך הסוגיה שיבץ ציטוט חלקי זה בכדי ללמד על חובת הברכה לפני לחם, ולא היתה לו כל כוונה להסב את הקושיה על דרשת 'הילולים' המופיעה בשלב הקודם בסוגיה. את ההפרדה בין השלבים הוא ערך באמצעות המשפט הפותח את שלב 7, 'ואי נמי יליף ג"ש'. באמצעות משפט זה העורך ציין להתחלת יחידה חדשה, שעיקרה דיון במסקנת הברייתא במסגרת השיטה האוחזת כמאן דתני כרם רבעי ולומדת מגזירה שוה. נראה שהעורך שיבץ בסוגיה, כמעין מאמר מוסגר, ציטוט חלקי זה, בכדי שישמש כמקור לחובת ברכה על לחם, כרקע מטרים לשלב 10, הבוחן את האפשרות ללמוד את המקור לברכה בבנין אב מכרם וקמה.⁴⁴

אם כנים הדברים, נגזרות מכך כמה מסקנות. ראשית, התובנה שהשיבוץ החלקי של הדרשה נועד לשמש מקור לטענה אודות קמה, מחזקת את הטענה שהסוגיה מבחינה היטב בין ברכה על לחם לבין הברכות על שאר מאכלים. שנית, לדברי הסוגיה עולה שיש מקורות נפרדים לחובת הברכה על לחם ולחובת הברכה על יין. מקור חובת הברכה על לחם הוא מהקל וחומר ואילו מקור חובת הברכה על יין (בלשון הסוגיה – 'כרם') הוא מ'הילולים'. בשלב 12 הסוגיה טוענת שלמ"ד 'נטע רבעי' ניתן ללמוד מ'הילולים' אף את 'ברכות הפירות', ובכך הסוגיה מצביעה על הזיקה שבין ברכת היין ובין 'ברכות הפירות', תוך שהיא מחלישה את הזיקה ההדוקה בין ברכת הלחם ובין ברכת היין כברכות הסעודה.⁴⁵ לטשטוש הזיקה בין ברכת הלחם והיין כ'ברכות הסעודה' יש ביטוי נוסף בסוגייתנו בשלב 10. בשלב זה של הדיון, הסוגיה טוענת ש'הילולים' מהווה מקור לחובת הברכה לפני קמה, כרם וזית, שהמכנה המשותף שלהם הוא שיש להם צד מזבח. שלישיה זו, מוכרת לנו ממקומות נוספים – דגן, תירוש ויצהר. בשלב זה של הסוגיה נרמזת תפיסה, שייחוד הברכה על לחם ויין אינו משום

⁴¹ ראה: ברודי, הצגה גרפית, עמ' 14.

⁴² ראה עמ' 93.

⁴³ נראה שיש לקיים את טענת ברודי שמדובר ב'סוגית כלאים', אך יש לתקן את דבריו, שזה עולה מתוך שיבוץ שלבים 7-8 בסוגיה.

⁴⁴ ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 22-23. להצעה אחרת באשר לשיבוץ חלקי של דרשה זו, ראה: שם, עמ' 21 הערה 40.

⁴⁵ אציין שמטבע הברכה של ברכת 'בורא פרי הגפן' טבועה בתבנית של מטבע הברכה של 'ברכות הפירות'. שאלת הזיקה בין ברכת היין והלחם תידון גם בסוגית הברכה על יין ושמן, להלן עמ' 102.

שברכות אלו הן 'ברכות הסעודה',⁴⁶ אלא על שום השתייכותן של לחם ויין לידגן תירוש ויצהר' המהווים את הציר של התפריט הים תיכוני, ועל כן ראויים למטבע ברכה מיוחד.⁴⁷

4.1.1.1.5 – החטיבה השניה – של מי העולם הזה?

השלד של החטיבה השניה עומד על שתי ברייתות היוצרות שתי יחידות דיון בתוך החטיבה. בעקבות כל ברייתא, הסוגיה מביאה שרשרת של יחידות מְשָׁנָה אמוראיות, המפתחות את רעיון היסוד של הברייתא. בשונה מקודמתה שהיא חטיבה סתמית, חטיבה זו הינה חטיבת דיון אמוראית. עולה ממנה בעליל, שהאמוראים העניקו את הבכורה לסברה מבין כל דרשות התנאים המהוות מקור לחובת הברכה לפני האכילה.

הברייתא הראשונה (שלב 1) היא ברייתא 'אסור לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה וכל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעלי', ובעקבותיה שרשרת של יחידות משנה, בה דוברים האמוראים הבבליים רבא (שלב 3) ושמואל (שלב 4),⁴⁸ והאמוראים הארץ-ישראליים ר' לוי (שלב 5), ור' חנינא בר פפא (שלב 6).

הצלע הראשונה של הברייתא (שלב 1) מנוסחת במטבע לשון הזהה ללשון הסברה בשלהי החטיבה הראשונה, ושונה מלשון מקבילותיה בתוספתא ברכות ד', א, ובירושלמי ברכות ו', א, ט ע"ד :

	בבלי לה, א	תוספתא ד', א	ירושלמי ו', א, ט ע"ד
א	אסור לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה	לא יטעום אדם כלום עד שיברך שני לה' הארץ ומלואה	כת' ליי הארץ ומלואה תבל ויושבי בה
ב	וכל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל	הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל	הנהנה כלום מן העולם מעל
ג		עד שיתירו לו כל המצות ⁴⁹	עד שיתירו לו המצות

החוקרים נחלקו באשר להסבר היחס בין הברייתות המקבילות. חנוך אלבק סבור שעורכי הבבלי לא הכירו את הברייתא בתוספתא.⁵⁰ משה בנוביץ סבור שלשון הברייתא בבבלי הינו פרי עיבוד של עורכי הסוגיה המעבדים את לשון הברייתא המקורית שנשתמרה במקורות

⁴⁶ ראה § 3.2.1.2.

⁴⁷ דגן, תירוש ויצהר נזכרים תדיר במקרא כאבות תפריט התזונה, ואלו היו אבות המזון של התפריט הרווח בארץ ישראל בתקופת המשנה, ותואמים את התפריט הים תיכוני הרווח באזורים עתירי עצי זית, ראה: Garnsey, Food and Society, עמ' 21-12; ברושי, מזונם של בני ארץ ישראל, עמ' 23-17; Cambridge World History of Food, עמ' 1203-1193.

⁴⁸ רבא ושמואל מובאים שלא לפי סדרם הכרונולוגי, נתון המלמד על מעורבות של מלאכת עריכה.

⁴⁹ בכ"י ערפורט – 'עד שהיתירו לו את כל המצות'.

⁵⁰ ראה: אלבק, מחקרים בברייתא, עמ' 95.

א"י.⁵¹ לעומתו, בנימין קצוף סבור שיש לראות בלשון הברייתות בבבלי ובירושלמי לשונות מסירה עצמאיות, ואולי בלשון הברייתא בתוספתא, יש קונפליציה של לשונות שני ענפי הנוסח.⁵²

החוקרים נחלקו אף באשר להסבר השוני בין לשון הברייתא הקובעת שהאוכל ללא ברכה 'מעל' לעומת לשון מימרת שמואל (שלב 4) הקובעת שהוא כאילו 'נהנה מקדשי שמים'. חנוך אלבק, הסבור ששמואל לא הכיר את הברייתא, מציע ששמואל ניסח באופן עצמאי רעיון דומה לרעיון הברייתא, תוך שהוא מבסס את הלכתו על הפסוק 'לד' הארץ ומלואה', בדומה לתוספתא ברכות ד', א.⁵³ לעומתו, יש חוקרים המציעים שמדובר בתהליך מכוון שמטרתו ניסוח מחודש של ההלכה של הברייתא. ברוך בוקסר מציע שהשימוש בלשון 'מעל' בברייתא משקף תפיסה שברכות לפני האכילה שימשו לאחר החורבן כתחליף לקדשים ולמתנות כהונה שנועדו להתיר הנאה מהעולם הזה. אך עד למאה השלישית, במיוחד בבבלי, נשתכחה תורת הקדשים ומתנות כהונה, ולכן שמואל הבבלי בחר להמיר את הביטוי 'מעל' בניסוח כללי יותר 'כאילו נהנה מקדשי שמים'.⁵⁴ משה בנוביץ מציע ששמואל עידן את לשון הברייתא 'מעל' שניתן להתפרש כמעילה ממש, וכדי להדגיש שמדובר במטאפורה, הוא ביכר את השימוש במונח המטאפורי יותר 'כאילו נהנה מקדשי שמים'.⁵⁵

⁵¹ ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 36-40; בנוביץ, ילך אצל חכם, עמ' 50-53. לדעתו, עורך הסוגיה הבבלי, המבסס בחטיבה הקודמת את הטענה שחובת הברכה לפני האכילה מתחייבת רק מכוח סברה ולא מכוח דרשת 'הילולים', בחר להשמיט את הפסוק מהרישא של הברייתא כדי שלא ייוצר הרושם שיש מקור מקראי לחובת הברכה. ובאשר ליחס בין המקבילות בצלע השניה בברייתא, בנוביץ מציע ששלב 2 שיש בה צלע המנוסחת באופן חלקי בארמית – 'מאי תקנתיה ילך אצל חכם', הינה המקבילה הבבלית למשפט 'עד שהיתירו לו את כל המצות', כפי נוסחו בכ"י ערפורט (ראה § 3.3.4) שהתפרש על ידי עורכי הסוגיה כהליכה לחכם במקרה שלא ברך כדי שיתיר לו את המצוות שלא קיים. לדעתי, קשה לקבל את הצעת בנוביץ. ראשית, כבר עמדתי על חולשת טענתו של בנוביץ באשר למגמת החטיבה הקודמת, ראה הערה 25. שנית, בנוביץ עצמו מודה שאין לראות בפסוק מתהלים כ"ד מקור ההופך את חובת הברכה לחובה מן התורה, ובכך משמיט את הבסיס לטיעון שלו אודות המניע של העורך להשמיט, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 36. שלישית, הצעתו שהצלע השלישית הארמית היא ציטוט של לשון הברייתא רחוקה מאד מלשכנע, מה עוד שנוסחו של כ"י ערפורט בתוספתא נראה משני. ובאשר להצעת בנוביץ אודות פירוש הביטוי 'ילך אצל חכם'. הוא אמנם צודק בטענתו שביטוי זה שייך לתחום של התרת נדרים. עם זאת, קשה להבין את הצעתו שניתן ל'התיר' את העולם ממעמדו כהקדש ולהכריז על הפרי שהוא אינו רכוש המקדש (ראה: בנוביץ, ילך אצל חכם, עמ' 67). שכן, תהליך התרת החכם בתחום ההקדש מחזירה את ההקדש למעמדו הקודם כחולין לפני שהקדישו אותו. אולם, המצב הראשוני של העולם הוא שהוא בבעלותו של הקב"ה ולא ברור מה יעשה תהליך ההתרה, שכן אין מצב קודם שניתן להחזיר אליו. זאת ועוד, בנדרים החכם מתיר, אולם בברכות נראה שהחכם מלמד את השואל כיצד הוא יכול להתיר, אך אינו מתיר בעצמו.

⁵² ראה: קצוף, היחס, עמ' 165-166. קצוף סבור שתוכן הברייתא בבבלי זהה לתוכנו בירושלמי, ומציע שהנוסח הלא ברור בירושלמי הוחלף בנוסח ברור יותר בבבלי. ראה גם: הנשקה, ברכת המצוות, עמ' 56 הערה 167.

⁵³ ראה: שם.

⁵⁴ ראה: Bokser, 'Ma'al' and Blessings over Food, עמ' 564-568. בוקסר מודע לכך שמתנות כהונה נהגו אחרי החורבן, אך הוא מנסה למעט בחשיבותן, ראה: שם, עמ' 574-572.

⁵⁵ ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 41-42.

המחלוקות הנ"ל בין החוקרים סובבות סביב השאלה האם ניתן להבדיל בין הסברה בבבלי ובין הופעתה במקורות א"י. בעוד שאלבק וקצוף לא רואים הבדל מהותי בין תפיסת הבבלי ובין תפיסת מקורות א"י, הן בוקסר והן בנוביץ טוענים שלשונות הסוגיה הבבליה משקפות עריכה מכוונת המשקפת תפיסה שונה מזו המצויה במקורות א"י. ברם, טענותיהם נשענות על הנחות שיש לפקפק בתוקפן. הנחת בוקסר שיש ירידה בחשיבות של תרומות ומעשרות אחרי החורבן הינה טענה רעועה שאינה מבוססת על ראיות מוצקות. בפרק על הברכות בספרות התנאים עמדתי על חולשתה של טענת בנוביץ אודות קיומה של תפיסה קדומה מימי הבית השני שחובת הברכה לפני האכילה הינה מן התורה מכוח תפיסה שהעולם כולו הינו רכוש של הקב"ה.⁵⁶ לכן, נשמט הבסיס לטענתו אודות המניע של עורכי הסוגיה. לכן, מסתבר לאמץ את עמדת קצוף ואלבק, שביסודו של דבר, תוכן הסוגיה הבבליה קרוב לתוכן הסברה בתוספתא ובירושלמי.⁵⁷ אף לדברי בוקסר ובנוביץ הטוענים לקיומן של דקויות קטנות של הבדלים בין המימרות, אין בזה בכדי לטשטש את הדמיון הרב בין הברייתא לבין מימרת שמואל, שביסודו של דבר הן בעלות משמעות דומה ואולי אף זהה. יש לתת את הדעת גם לבחירת העורך לשבץ זו בצד זו מימרות זהות, ובכך הוענק משקל יתר לטענה אודות הבכורה של הסברה כתשתית למערך הברכות לפני האכילה. תמונה דומה עולה גם בהמשך החטיבה, במימרות של אמוראים ארץ ישראלים. דברי ר' לוי בשלב 5, ממשיכים את מדרש הפסוק 'לד' הארץ ומלואה' כבסיס לחובת הברכה לפני האכילה. מה שמתחדש בדברי ר' לוי זו הטענה שהברכה משמשת כמנגנון המביא לידי 'והארץ נתן לבני אדם'. ובכן, מי שנמנע מלברך הרי שהוא פוגע במנגנון המענק של העולם הזה מידי שמים לידי ישראל. בכך, ר' לוי הכשיר את הקרקע לדברי ר' חנינא בר פפא בשלב 6,⁵⁸ הקובע שמי שנהנה ללא ברכה גוזל את הקב"ה ואת כנסת ישראל.⁵⁹ קביעה זו מפקיעה את חובת הברכה מההקשר של חובתו האישית של המברך ומתארת אותו כמערך בעל השפעה קוסמית, המשפיע על קיום העולם.⁶⁰ הסוגיה מסיימת יחידה זו במימרה נוספת של ר' חנינא בר פפא (שלב 7). ייתכן וזו מובאת כאן כשרשור של מימרה נוספת של אותו חכם. אולם מסתבר שתוכנה משלים את הרעיון המפותח ביחידה זו, שהדגן הינו של הקב"ה והוא נותן אותו לבניו שעה שהם עושים רצונו של מקום. רעיון זה הינו הרעיון הבסיסי עליו מושתת מערך הברכות לפני האכילה.

סיום דברי ר' חנינא בר פפא אודות 'ישראל עושים רצונו של מקום', מהווה חוליה מקשרת להבאת הברייתא השניה, המקבילה לספרי דברים פיסקא מב, בה משמש ביטוי דומה בפי

⁵⁶ ראה § 3.4.1.

⁵⁷ ראה הערה 52. ההכרעה בין עמדת אלבק שמדובר בשתי ברייתות עצמאיות ובין עמדת קצוף שדווקא נוסח התוספתא הוא הכלאה של הברייתות בתלמודים, תלויה ועומדת בשאלות מרכזיות במחקר נוסח התוספתא, שההכרעה בהן היא מעבר לגבולות עבודה זו. בכדי לחזק את האפשרות שדווקא נוסח התוספתא הוא נוסח מוכלל, ראה: קצוף, היחס, עמ' 217-225.

⁵⁸ סדר המימרות בכ"י אוקספורד הוא כפי שהבאתי בנוסח הסוגיה, בשאר עדי הנוסח של הסוגיה סדר המימרות הוא הפוך, ראה הערה 6.

⁵⁹ רש"י פירש את דברי ר' חנינא 'גוזל את ברכתו'. ראה: מהרש"א חידושי אגדות ברכות לה, א. ראה גם: רמב"ן על התורה ויקרא כ', ג; מהר"ל גור אריה ויקרא כ', ג.

⁶⁰ להסבר ההשוואה בינו ובין ירבעם בן נבט, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 45-46.

רבי שמעון בר יוחאי (שלב 8). ברייתא זו ממשיכה את הדיון בשאלת הבעלות על הדגן (של הקב"ה או של האדם המגדלו), ומביאה דעות שונות באשר למידת המאמץ האנושי הראוי בהשגת הדגן. רשב"י סבור שהיות והדגן הוא של הקב"ה, הרי שבשעה שישראל עושים רצונו של מקום, הוא עצמו יעניק להם את הדגן. לעומתו, רבי חנינא בר פפא (שלב 7), ורבי ישמעאל (שלב 8), אביי (שלב 9) ורבא (שלב 10) גורסים שעל האדם לנהוג מנהג דרך ארץ ולעבוד למען פרנסתו. אמנם, העולם כולו של הקב"ה, אך הוא חפץ בכך שבני אדם יהיו מעורבים בהפקת מזונם. הסוגיה מסייגת את ההכוונה לעשות כרבי ישמעאל בהבאת מימרת ר' יהודה בר אילעי (שלב 11) לעשות את התורה קבע ואת המלאכה ארעי. אדם האמון על תפיסה שעליו לפעול למען השגת מזונו, עלול להשקיע את מירב זמנו ומרצו במלאכה בכדי להרבות את הביטחון הכלכלי שלו ואת רכושו. כנגד זה יוצאת הסוגיה ומציגה עמדה מאוזנת בין תורה ובין מלאכה. רעיון זה נשלם בחתימת הסוגיה על ידי מימרה נוספת של רבי יהודה בר אילעי (שלב 12).⁶¹ בדומה לקודמתה, גם במימרה זו רבי יהודה בר אילעי מנגיד בין דורות ראשונים לבין דורות אחרונים ביחסם לחיוב המעשר. בעוד שדורות ראשונים חייבו את פירותיהם במעשר, הדורות האחרונים משתדלים, תוך ניצול ידע הלכתי, למעט את חיובם במעשר. אף כאן, המאמץ למעט במעשר נובע מתפיסה המחפשת דרכים להגדיל את התוצרת שממנה האדם נהנה. יש קו ישר המחבר בין שתי ההנהגות של דורות האחרונים. הם עושים מלאכתם קבע ופוטרים את עצמם מחיוב המעשר, משום שהם חושבים שהדגן מגיע מהצלחה אנושית. ברם, רבי יהודה בר אילעי מעלה על נס דווקא את ההנהגה של דורות ראשונים שידעו שעל האדם לעמול למען פרנסתו, ועם זאת הפנימו את הרעיון שהצלחתם נובעת מברכתו של מקום וידעו את האיזון הראוי בין תורה למלאכה.⁶² בכך נשלמת סוגית הפתיחה בבבלי, שעיקרה שהעולם והדגן הם רכושו של הקב"ה המעניק אותם לברואיו לאחר שהם מכירים בו כבורא בברכתם לפני האכילה.

4.1.1.2 – סוגית הפתיחה לירושלמי ברכות פרק ו', ט ע"ד (עמ' 48 שו' 45 – עמ' 49 שו' 7)

4.1.1.2.1 – נוסח הסוגיה

1. כתיב 'לה' הארץ ומלואה תבל ויושבי בה', הנהנה כלום מן העולם מעל עד שיתירו לו המצות
2. אמר ר' אבהו כתיב 'פן תקדש המלאה (ו)הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם' – העולם כולו ומלואו עשוי [כ]כר(י)[ם],⁶³ ומהו פדיונו ברכה.

⁶¹ אברהם ווייס סבור שהמימרה השניה הובאה בסוגייתנו מתוך סדרה עוקבת של מימרות של רבה בר בר חנה בשם ר' יוחנן בשם ר' יהודה בר אילעי, על אף שאין לה זיקה ישירה לתוכן הסוגיה, ראה: ווייס, הערות, עמ' 15. ברם נראה שיש קשר תוכני לסוגיה, כפי שאני מבאר מיד בסמוך בגוף העבודה.

⁶² על הזיקה בין ברכה לבין מעשרות ראה § 3.4.1.

⁶³ בכ"י לידן, רומי, יחסי תנאים ואמוראים, מה' מיימון, עמ' רפט, הנוסח הוא - ככרי, והוגה בכ"י לידן ליכרם'.

3. ר' חזקיה ר' ירמיה ר' אבון בשם ר' שמעון בן לקיש 'אמרת ליי' אתה טובתי בל עליך' – אם אכלת ובירכת כביכול כאילו משלך אכלת⁶⁴
4. ד"א 'טובתי בל עליך' – מבלה אני טובתי בגופך
5. ד"א 'טובתי בל עליך' – יכ'ללו⁶⁵ כל הטובות ויבואו עליך
6. אמר ר' אחא מהו 'בל עליך'? שאיני מביא טובה על העולם מבלעדיך, כמה דא' אמ' 'ובלעדיך לא ירים איש את ידו'.
7. תני ר' חייא 'קודש הילולים' מלמד שהוא טעון ברכה לפניו ולאחריו, מיכן היה ר' עקיבה או' לא יטעום אדם כלום עד שיברך.

4.1.1.2.2 – ניתוח סוגית הפתיחה בירושלמי

סוגיה זו מביאה מספר מקורות לחיוב לברך לפני אכילה. בדומה לסוגית הבבלי, היא מביאה דרשות המקבילות לדרשת הספרא ולסברה בתוספתא ברכות ד', א. אלא שבשונה מהבבלי, סדר הבאת המקורות התנאיים הפוך – סוגית הירושלמי פותחת בהבאת מקבילה לתוספתא (שלב 1),⁶⁶ ומסיימת בדרשה המקבילה לספרא (שלב 7). כמו כן, בגישה האופיינית לתלמוד הירושלמי, הסוגיה לא מצביעה על קשיים בדרשות המחייבים את הדרשה הנוספת, אלא מסתפקת בהבאת הדרשות זו בצד רעותה. בתווך, בין שתי הדרשות התנאיות, הסוגיה מביאה שתי דרשות אמוראיות המציעות מקור ל'ברכת הפירות'. ר' אבהו (שלב 2) דורש פסוק שנאמר ביחס לכלאי הכרם, המזהיר מפני איסור התבואה והכרם. ר' אבהו מציע על בסיס פסוק זה לתאר את העולם כולו ומלואו ככרי של תבואה שיש לפדותו באמצעות ברכה.⁶⁷ ר' שמעון בן לקיש (שלב 3) מבסס את חובת הברכה על פסוק בתהלים ט"ז, ב, על בסיס תיאור הדומה לרעיון היסוד של התוספתא שהברכה היא זו המעניקה לאדם בעלות על מזונו. בשלבים 4-6 מובאות דרשות נוספות ל'טובתי בל עליך', אך אלו אינן קשורות לדין ברכה לפני אכילה.

בדומה לסוגית הפתיחה בבבלי, אף בסוגית הפתיחה הירושלמית נפקד מקומן של הדרשות המקבילות לדרשות במכילתא דפסחא.⁶⁸ אלו הובאו במלואן בירושלמי ברכות ז', א, י"א ע"א (עמ' 55 שו' 50 – עמ' 56 שו' 15).⁶⁹ מורי לייב מוסקוביץ תהה על פשר השמטתן מסוגית הפתיחה של ברכות ו', א, והציע שמדובר בסוגיות הנובעות ממקורות שונים, ויש לראות בסוגיות אלו 'סוגיות מוחלפות'.⁷⁰ עם זאת, מוסקוביץ עומד על כך שהמיקום השונה של

⁶⁴ על כפל הלשונות 'כביכול כאילו', ראה: מוסקוביץ, סוגיות מוחלפות, עמ' 30 הערה 80.

⁶⁵ סימני הקריאה הם של מהדירי ירושלמי מהדורת אקדמיה, הרומזים שיש לגרוס 'יבללו'.

⁶⁶ ללא ציון שמדובר בציטוט של ברייתא, דבר האופייני לסגנון של התלמוד הירושלמי.

⁶⁷ לנוסח 'ככרי' (ראה הערה 63) שנראה שהוא הנוסח העיקרי בסוגיה, ר' אבהו מדמה את העולם כולו ל'זרע אשר תזרע', שהוא תבואה הנערמת בכרי. נראה שהמגיה של כ"י ליידין שהגיה ל'ככרס', סבר שההשוואה היא ל'תבואת הכרם'.

⁶⁸ ראה הערה 27.

⁶⁹ ובמקבילתה בירושלמי מגילה ד', א, עד, ע"ד.

⁷⁰ ראה: מוסקוביץ, סוגיות מוחלפות, עמ' 31.

הסוגיות מלמד על הקשר שונה. ייתכן שהפער בין הסוגיות נובע מכך שעיקרה של סוגית ברכות פרק ו' הוא בליבון המקור לחובת הברכה לפני האכילה, ואילו העיסוק של סוגית ברכות פרק ז' בנושא זה התגלגל מתוך הדיון הקודם על ברכת התורה. ועם זאת מוסקוביץ מסיים בקביעה שהמקורות הנזכרים בכל אחת מהסוגיות יכלו גם להופיע בחברתה.⁷¹ אולם מסתבר יותר שהרקע לפער בין הסוגיות הוא שאף עורכי הסוגיות בירושלמי ראו את הדרשות המקבילות לדרשות המכילתא כמוגבלות למקור לחובת הברכה לפני לחם, ולכן לא הביאו דרשות אלו במסגרת סוגית הפתיחה של פרק ו' העוסקת במקור של 'ברכות הפירות'.⁷²

4.1.1.3 – סיכום

עקבתי ביחידה זו אחרי סוגיות הפתיחה לפרק בשני התלמודים, הבנויות על אותן אבני בניין – מקורות המקבילים לדרשות התנאים למקור לחובת הברכה לפני האכילה בספרא ובתוספתא. הסוגיות גם דומות במה שאין בהן – השמטת דרשות המקבילות לדרשות המכילתא. ועם זאת, מה רב המרחק בין שתי הסוגיות. 'סוגית הפתיחה' הבבלית הינה בעלת מאפיינים של 'סוגית פתיחה' בבליית קלסית. היא כוללת בתוכה דיאלקטיקה מורכבת המכוונת כלפי דחיית האפשרות שהוצעה בתחילת הסוגיה, ומסתיימת במסקנה ברורה המעניקה את הדומיננטיות לסברה כמקור הבלעדי לחובת הברכה לפני האכילה.⁷³ לעומתה, סוגית הפתיחה בירושלמי מסתפקת באיסוף מקורות שונים המהווים מקור לחובת הברכה לפני האכילה, ללא פיתוח דיון דיאלקטי אודות היחס ביניהם וללא העדפה ברורה של אחד מהם על חברו. לפיכך, נוכל לנתח את עמדת בעלי הסוגיה ומגמתם רק ביחס לסוגית הפתיחה בבבלי. על אף שעורכי הסוגיה מכירים באופן ברור בהבדלים בין מערכות ברכה שונות, עם זאת מסקנת החטיבה הראשונה בסוגיה היא שיש להעדיף את הסברה. בחטיבה השנייה, שהיא בעלת אוריינטציה אגדית, העורך ממשיך ומפתח את הרעיון אודות בעלות הקב"ה על העולם וזיקת רעיון זה לחובת הברכה.⁷⁴ מהלך זה של העורך מאחד את מכלול הברכות למערך ברכות אחיד ומטשטש את ייחודן של מערכות הברכות השונות. המהלך הדיאלקטי בסוגית הבבלי אף מעלה הבנה חדשה באשר לייחודן של ברכת הלחם והיין – היותן מזוהות עם דגן, תירוש ויצהר.

⁷¹ ראה: שם, עמ' 32.

⁷² ראה עמ' 93. עם זאת, לאור התופעה הנפוצה מאוד בירושלמי של העברת דברים ממקום למקום (תופעות הסוגיות המקבילות או ה'כפולות', הרווחת בירושלמי), גם כאשר הדברים בקושי רלוונטיים להקשר השני, קצת מוזר הדבר שלא בוצעה העברה מסוג זה במקרה דנן.

⁷³ אלא אם כן נאמץ את גרסת/תפיסת הר"ח, ראה עמ' 91.

⁷⁴ על התופעה של חטיבה אגדית המובאת לאחר חטיבה הלכתית בכדי להשלימה, ראה: ברנדס, אגדה למעשה, 2005, עמ' 11-15; ברנדס, אגדה למעשה, 2011, עמ' 9-21.

4.1.2 – ברכת היין והשמן – בבלי וירושלמי

נשלים את החטיבה העוסקת במערכות הברכה בתלמודים בעיון בסוגית ברכת היין והשמן. סוגיה זו בוחנת את הסיבה לייחוד הברכה על היין, וממנה נלמד על עמדת בעלי הסוגיה באשר ליחס בין 'ברכות הסעודה' לבין 'ברכות הפירות'.

4.1.2.1 – סוגית בבלי ברכות לה, ב

4.1.2.1.1 – נוסח הסוגיה

חטיבה א' - ייחוד הברכה על יין

'חוץ מן היין' וכו'

1. מאי שנא יין? דאישתני לעילויה, והרי שמן זית אשתני לעילויה ולא קא משנינן לה לברכה?
2. דאמ' רב יהודה אמ' שמו' וכן א'ר יצחק א'ר יוחנן: שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ. משום דלא איפשר, היכי נברך? נברך בורא פרי הזית, משמע פירא הוא, ופירא גופיה זית איקרי.
3. אלמא לא נברך בורא פרי עץ זית?
4. אלא חמרא זיין ומשחא לא זיין,⁷⁵
5. ומשחא לא זיין? והתנן: הנודר מן המזון מותר במים ובמלח, והוינן בה: מים ומלח הוא דלא איקרי מזון, הא כל מילי איקרי מזון!
6. נימ' תיהוי תיובתא דרב ושמואל דאמרי תרויהו: אין מברכין בורא מיני מזונות אלא על חמשת המינין, ואמ' רב הונא: באומ' כל הזן עלי.
7. אלא חמרא סעיד, מישח' לא סעיד.
8. וחמרא מי סעיד? והא רבא הוה שתי חמרא כל יומא מעלי דפיסחא כי היכי דניגרריה ללביה וליהוי נהנה דליכול מצה טפי,
9. טובא גריר, פורתא סעיד.
10. ומי סעיד כלל? והכתי' 'ויין ישמח לבב אנוש ולחם לבב אנוש יסעד'.
11. אלא חמרא סעיד ומשמח לחמא סעיד מיסעד שמוחי לא משמח⁷⁶
12. אי הכי, נברך עליה שלש ברכות?
13. לא קבע איניש עלויה.
14. אמ' ליה רב נחמן בר יצחק לרבא: קבע עלויה מאי?
15. א'ל: לכשיבוא אליהו ויאמר אי הויה קביעות' אי לא הויה קביעות'. השת' מיהת בטלה דעתו אצל כל אדם

⁷⁵ אלא] נוסף – אמ' מר זוטרא מ אמרי ג

⁷⁶ אלא] אמרי פ ג

גופא אמ' רב יהודה אמ' שמואל וכן אמ' ר' יצחק א"ר יוחנן שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ

1. היכי דמי?

אלימ' דקא שתי ליה משתייא, אזיקי מזיק ליה, דתנן: השותה שמן של תרומה משלם את הקרן ואינו משלם את החומש, והסך יין וחומץ של תרומה משלם הקרן ואינו משלם את החומש.⁷⁷

2. הבע' דקא שתי ליה על ידי אניגרון, דאמ' רבה בר שמואל: אניגרון מיא דסילקא, אכסיגרון מיא דכולהו שלקי.

3. אם כן, הוה ליה אניגרון עיקר ושמן טפל, ותנן: "זה הכלל כל שהו' עיק' ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה!"

4. הכא במאי עסקי' שחש בגרונו, דתניא: החושש בגרונו לא יערערנו בשמן לכתחלה בשבת אבל נותן שמן הרבה לתוך אניגרון ובולע.⁷⁸

5. פשיט'!

מהו דתימ' כיון דלרפואה קא מכיין, לא לבריד עליה, קמ"ל דכיון דאית ליה הנאה מיניה, בעי לברוכי.⁷⁹

4.1.2.1.2 – מהלך החטיבה הראשונה – ייחוד הברכה על יין

עיקר הדיון בסוגיה זו הוא סתמי, ולכן לא ניתן לתארך במדויק את זמנה של הסוגיה. אברהם ווייס הסיק מהדיון בשלהי הסוגיה בין רב נחמן בר יצחק לרבא בני הדור הרביעי (שלבים 14-15), שעיקר הסוגיה עמד לפניהם.⁸⁰ יחד עם זאת, ווייס הציע שיש אבני בניין בחלקים שונים של הסוגיה שמקורן בסוגיות אחרות ששובצו במסגרת הסוגיה על ידי

⁷⁷ דתנן [נ"א דתניא] פי; ראה: אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 844.

והסך... החומש חסר מ פ

החומש (השני בסוף שלב 1) נוסף – אלא דקאכיל ליה על ידי הפת אי הכי הו'?? א ליה פת עיקר והוא טפל ותנן זה הכלל כל שהוא עיקר ועמו טפילה מברך על העיקר ופוטר את הטפילה פי מ

בשבת חסר פי מ פ

⁷⁸ **דתניא** [ד]תנן [נ"א דתניא] פי (ותנן) [ותניא גרסינן דאינה משנה ובריתא היא בתוספתא בפרק האורג] מ; ראה: אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 844.

⁷⁹ **לברוכי** נוסף – והילכתא שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ הני מילי דרמיא במיא דסילקא דבלע ליה בהדי הדדי והני מילי דכאיב ליה חנכיה וקא מיכוין לרפואה אבל לא כאיב חנכיה ולא מיכוין לרפואה אלא לאכילה בעלמא מיא דסילק' פטר ליה לא בעי לברוכי עילויה שמן זית דתנן זה הכלל כל שהוא עיקר וגוי אינמי שתי ליה מישתיא אזוקי מזיק ליה ולא בעי ברוכי דמיא דסילקא מברכין עילויה בורא פרי האדמה דקיימ' לן מיא דסילקא כסילקא והני מילי דבלע להו למיא דסילקא באפי נפשייהו אבל דקא בלע להו על ידי לפתא ברכה דלפתא פטרת לה מ פ

⁸⁰ ווייס, הערות, עמ' 15. באשר להסבר הופעת מר זוטרא (דור 6 בבל) בשלב 4 לנוסח כ"י מינכן והדפוסים (ראה הערות נוסח) ווייס טוען שיתכן שמדובר במר זוטרא קדום יותר, או ששלבים 4-7 נשנו בשלהי תקופת האמוראים ושובצו בשלב קדום של הסוגיה על ידי העורך, ראה: ווייס, שם, עמ' 15-16 ובהערה 20.

העורכים.⁸¹ לעומתו, משה בנוביץ מתארך את העריכה הראשונית של הסוגיה לזמנו של מר זוטרא, אמורא משלהי תקופת האמוראים.⁸² בשלב שני, הסוגיה הורחבה באמצעות שילוב מונחים נוספים בשלבי השקלא וטריא, ושילוב יחידת הדיון של רב נחמן בר יצחק ורבא שנשנתה במקור במסגרת סוגיה אחרת, והועברה משם לכאן על ידי העורכים המאוחרים.⁸³ כפי שכתבתי, קשה לתארך את החלק הסתמי, וחטיבת הדיון של רב נחמן בר יצחק ורבא נוגעת לשאלה צדדית בסוגיה ולא לטענה המרכזית שלה אודות ייחודה של ברכת היין. היות וכן, אין השפעה לטיעונים של ווייס ושל בנוביץ על ניתוח עיקר מהלך הסוגיה, ולכן אניח לשאלת התיארוך המדויק של הסוגיה ואתמקד בניתוח מהלך הסוגיה.

הסוגיה פותחת בשאלה אודות ייחודה של ברכת היין. תחילה היא מציעה שזה משום ש'אשתני לעילויא' (שלב 1). תחילה, הסוגיה מבקשת לקבוע עיקרון שאת 'ברכות הפירות' מברכים על הפרי בצורתו הגולמית כפרי כפי שהוא גדל בטבע, ולראות בתהליך עיבוד המשפר את הפרי ('אישתני לעילויא'), גורם לשינוי בנוסח הברכה.⁸⁴ ברם, הסוגיה דוחה הסבר זה, משום שאין סיבה להגביל עיקרון זה לברכת היין בלבד אלא היה ראוי ליישמו גם ביחס לשמן זית, שאף הוא 'אישתני לעילויא' ולנסח לו ברכה מיוחדת (שלבים 1-3).⁸⁵ לכן, הסוגיה מציעה הסבר חדש – 'חמרא – זיין, משחא – לא זיין' (שלב 4).⁸⁶ לאחר שהסוגיה בוחנת את פרשנות המונח 'מזון' (שלבים 5-6), היא מגיעה למסקנה שאף שמן זית 'זיין'. לכן, היא מציעה הסבר המייחד את היין לעומת השמן – 'אלא חמרא סעיד מישחא לא סעיד' (שלב 7). הסבר זה נבחן בשלבים הבאים בסוגיה (שלבים 8-15). הסוגיה טוענת שיין אכן משיב, אולם בשונה מלחם הוא אף משמח. עם זאת, היות ואנשים קובעים את סעודתם על הלחם אך לא על היין, לכן לא מברכים שלש ברכות לאחר שתיית יין.

ההסברים השונים בסוגיה הבוחנים את ייחודה של ברכת היין, נוקטים עמדות שונות אודות מיקומה של ברכת היין במסגרת מערכות הברכות לפני האכילה. תחילה ניתן את דעתנו להעדר דיון בסוגיה אודות ייחודה של ברכת הלחם. מסתבר שיש לזה זיקה לפער בין מטבעות הברכה של ברכת הלחם וברכת היין. ברכת הלחם מנוסחת במטבע ברכה עצמאי, ולכן היה ברור לסוגיה שהיא מהווה קטגוריה עצמאית של 'ברכת המזון לפניה'. ברם, ברכת

⁸¹ הכוונה לשלבים 4-7 שלדעת ווייס מקורן בבבלי עירובין ל, א, ולשלבים 9-10, שלדעת ווייס מקורן בסוגית פסחים קז, ב, ראה: ווייס, שם, עמ' 15-16.

⁸² בנוביץ מנמק זאת בנוסח של כ"י מינכן המשלב את מר זוטרא בשלב 4 (ראה הערה 75) אך שאינו מופיע בעדי הנוסח האחרים של הסוגיה. בנוביץ טוען שהסבר הפער בין עדי הנוסח הוא שמר זוטרא הינו עורך הסוגיה, ולכן חלק מעדי הנוסח הביאו את הדברים בסתמא וכ"י מינכן ציין לשמו המפורש של העורך, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 64-72. אולם, לא נראה שיש בטענה זו בכדי לזהות את עורך הסוגיה, והדברים לא משכנעים. על מר זוטרא, ראה: כהן, מר זוטרא; פוקס, מי אתה; כהן, תשובה לתגובה.

⁸³ ראה: בנוביץ, שם.

⁸⁴ נראה שיש לאמץ את הצעת בנוביץ שהעורך נשען כאן על דברי רב נחמן בסוגיה להלן לו, א, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 62.

⁸⁵ לפרשנות המונח 'אישתני לעילויא', ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 61-62.

⁸⁶ ברוב עדי הנוסח ההסבר הוא בסתמא, בכ"י מינכן ובדפוסים בשם מר זוטרא, ראה הערה 75.

היין מנוסחת במטבע ברכה של 'ברכות הפירות' – 'בורא פרי הגפן'. לכן, הסוגיה שאלה לפרש נוסחה הייחודי.

ההסבר הראשון בסוגיה הדן בהשפעת הגורם של 'אישתני לעילויא', שהוא מושג שנדון במסגרת סוגיות 'ברכות הפירות',⁸⁷ טוען שיש להשוות בין ברכת היין לבין ברכת שמן הזית. משמעות הדבר שיחידה זו בסוגיה דנה בברכת היין מתוך תפיסה שהיא מהווה חלק מהמארג של 'ברכות הפירות'. לעומתה, ההסבר השני, המשתמש בשורש 'מזון' המשמש כ'מילה המנחה' של החטיבה השנייה של משניות הפרק,⁸⁸ מנתק את 'ברכת בורא פרי הגפן' מהמסגרת של 'ברכות הפירות'. טענת הסוגיה היא ששינוי מטבע הברכה של ברכת היין לא משקף כלל פנימי בתוך המסגרת של 'ברכות הפירות', אלא השתייכות של ברכת היין למערך ברכות אחר – 'ברכות המזון לפנייה'. בהסבר השלישי בסוגיה, שהוא חידוד והקצנה של ההסבר הקודם – 'חמרא סעיד ומשחא לא סעיד' (שלב 7), הסוגיה מנתקת את ברכת היין מ'ברכות הפירות', ומצרפת אותה לברכת הלחם. עיקר טענתה היא שברכות היין והלחם המשביעות מהוות את 'ברכות הסעודה' ומכאן ייחודן. מהשקלא וטריא של שלבים 8-15 בסוגיה עולה שיחד עם הטענה שברכת היין משתייכת למערך של 'ברכות הסעודה', הסוגיה היתה מודעת לפער הקיים בין היין לבין הלחם. פער ברור זה ביניהם מתבטא בברכה האחרונה שלהם. בעוד שאחרי אכילת לחם מברכים שלוש ברכות, אחרי שתיית יין מברכים ברכה אחת מעין שלש.

והנה שאלת הסוגיה בשלב 1 נסובה על שמן זית בלבד ולא על שאר מי פירות.⁸⁹ נראה שזאת משום שברקע הסוגיה עומדת ההנחה שייחוד הברכה על יין ולחם קשור להיותם דגן ותיירוש, ולכן הסוגיה שאלה מדוע אין ברכה מיוחדת אף ליצהר. ייתכן ובעל סוגיה זו הגביל את 'אישתני לעילויא' לדגן, תירוש ויצהר בלבד. שלישיה זו אף מתאפיינת בכך שהם מגיעים לשיא התועלת שבהם רק לאחר תהליכי עיבוד. בכך, מצטרפת סוגיה זו לסוגית הפתיחה שאף בה יש שלב בו הסוגיה טוענת לקיום מקור לברכה על כרם, קמה וזית, שהם דגן, תירוש ויצהר.⁹⁰ נקודת מבט זו מתחדדת אף מהמשך הסוגיה המביאה בשלב 6 את מימרת רב ושמואל 'אין מברכין בורא מיני מזונות אלא על חמשת המינין'. מימרה זו מייחדת ברכה לדגן אף כאשר אינו לחם.⁹¹ צירוף שתי המימרות של שמואל יחדיו מלמד על סדר היום של שמואל בתחום של הברכות לפני האכילה. שתי המימרות שלו עוסקות בברכה על דגן ועל יצהר, כאשר הוא קובע שיש לברך ברכה מיוחדת על דגן ואילו על שמן זית יש לברך 'בורא פרי העץ'. נקודה זו מחדדת עוד יותר את שאלת הסוגיה. דווקא לאור המודעות לשיטת שמואל, לפיה יש ברכה מיוחדת אף לדגן שאינו לחם, היינו מצפים שתהיה גם ברכה מיוחדת

⁸⁷ ראה את החטיבה הבאה העוסקת בסוגיות של 'אישתני', להלן מעמ' 111.

⁸⁸ ראה § 3.2.1.2.

⁸⁹ בסוגית דובשא דתמרי בברכות לח, א, עולה שאלת הברכה על מי פירות, ראה להלן מעמ' 136. ועם זאת, הסוגיה כאן התייחסה לשמן זית בלבד.

⁹⁰ ראה עמ' 95.

⁹¹ לדיון רחב על ברכת בורא מיני מזונות ראה § 4.4.

לשמן הזית. על אף שהסוגיה מסבירה את ייחוד הברכה על יין, עדיין לא באנו על סיפוקנו באשר להעדר ברכה מיוחדת ליצהר. התשובה לכך תתבהר ביחידה הבאה בסוגיה.

4.1.2.1.3 – מהלך החטיבה השניה – ברכה על שמן זית ועל מאכל המזיק

חטיבה זו, הפותחת במונח 'גופא', מבררת את הנסיבות בהן נשנה דינו של שמואל שעל שמן זית יש לברך בורא פרי העץ. זאת, על רקע הטענה בכותרת הסוגיה (שלב 1) ששתיית שמן 'אזוקי מזיק', ולכן מן הראוי שלא לברך על שתיית שמן זית. החטיבה כולה סתמית, ולא ניתן לתארך באופן מדויק את זמנה.⁹² נראה, שלא מדובר בבירור אגבי של מימרה שהובאה בחטיבה קודמת. מסתבר שמטרת הבירור הינה מתן מענה על שאלה שלא ניתן לה מענה בסיום החטיבה הקודמת והוא הסבר העדר ברכה מיוחדת על שמן זית. התשובה של חטיבה זו הוא שאמנם שמן הזית, 'היצהר', הינו מרכזי בתזונה האנושית, ואחד מאבות התפריט היסודי. עם זאת, הוא מרכזי בכך שהוא מאפשר בישול, אפייה ותיבול האוכל. ברם, הוא עצמו לא ראוי לשתיה בפני עצמו, ואין כמעט נסיבות בהן יש לברך עליו.⁹³ מסתבר שזוהי אף הסיבה שהוא לא ראוי לברכה מיוחדת.⁹⁴ בכך, אנחנו מבינים את ההבחנה של שמואל בין דגן לבין יצהר. הדגן הנאכל זכה לברכה מיוחדת – 'בורא מיני מזונות', ואילו היצהר שאינו ראוי לאכילה בפני עצמו לא זכה לברכה מיוחדת.⁹⁵

⁹² להצעות תיארוך, ראה: ווייס, לקורות התהוות הבבלי, עמ' 64, ובהערה 2; בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 68 הערה 21. בנוביץ סבור שחטיבת 'גופא' קודמת לחטיבה הראשונה, והיא אף קודמת לסוגית 'קמחא דחיטי', ראה: בנוביץ, שם, עמ' 82 ובהערה 4. כפי שכתבתי, לדעתי אין דרך מדויקת לתארך סוגיות סתמיות, ונראה שדברי בנוביץ אינם מבוססים דיים.

⁹³ שוני זה בין יין ובין שמן משתקף היטב במסגרת שיטת רבי עקיבא במשנה מנחות י"ב, ה, הקובע שניתן להתנדב יין אך לא שמן, משום שיש קרב חובתו בפני עצמו לעומת השמן שאינו קרב חובתו בפני עצמו.

⁹⁴ בכך יש הסבר ענייני לסדר העריכה של החטיבות. ללא שום קביעה באשר לסדר הכרונולוגי של עריכתן, חטיבת 'גופא' הובאה כחטיבה השניה בסוגית יין ושמן זית, משום שמבחינה תכנית היא נותנת מענה לשאלה שעלתה במסגרת החטיבה הראשונה ונותרה ללא מענה ברור. לגישה אחרת, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 82, הסובר שסדר הסוגיות נקבע בזיקה לסדרן הכרונולוגי לפי זמן עריכתן. על 'גופא', ראה: ווייס, לקורות התהוות הבבלי, עמ' 78-12.

⁹⁵ עם זאת, לשיטת מי שהסיק מסוגית 'דובשא דתמרי' לח, א, שעל מי פירות יש לברך שהכל, הרי שיש ייחוד אף בברכה על שמן זית בכך שהוא שמר על ברכת בורא פרי העץ. וראה את לשון הרמב"ם במשנה תורה, ברכות ח', ב.

הנחת היסוד של הסוגיה, שאין לברך על שתיית שמן זית, מבוססת על השוואה לדיני תרומה, שם שנינו בברייתא,⁹⁶ שהשותה שמן של תרומה משלם את הקרן אך לא את החומש.⁹⁷ לדעת רש"י, ההשוואה בין התחומים היא מילונאית. הברייתא אודות זר ששתה שמן של תרומה מלמדת ששתיית שמן לא מוגדרת כאכילה. לכן, אין לברך על שתיית שמן, שכן את 'ברכות הפרות' יש לברך לפני אכילה, כלשון הפסוק 'ואכלת... וברכת'.⁹⁸ ברם, הדברים צריכים עיון, שכן במסגרת סוגית הפתיחה עמדתי על כך שהפסוק בדברים ח' מהווה מקור לברכת הלחם, ולכן קשה ללמוד משם באשר לברכות הפירות כולן.⁹⁹ נראה שההשוואה היא מהותית והיא פועל יוצא מרעיון הסברה בסוגית הפתיחה המדגישה שהעולם הוא רכוש של הקב"ה, והמברך מקבל ממנו רשות ליהנות מעולמו. בכך, הוא דומה לכהן האוכל תרומה, שאף הוא אוכל קודש.¹⁰⁰ לכן, כשם שמוטל על הכהן לצרוך את התרומה כדרך אכילתו,¹⁰¹ כך חובת הברכה לפני אכילה היא רק כאשר צורכים את הפירות כדרכם.¹⁰²

כמענה לשאלה זו, הסוגיה תרה אחרי נסיבות שונות שבהן שתיית השמן אינה מזיקה. בחלק מעדי הנוסח (פ מ) מופיע שלב בו הסוגיה מציעה שהשמן נאכל על ידי פת, והסוגיה דוחה הצעה זו משום שבמקרה כזה ברכת הפת פוטרת את השמן. הסוגיה מסיקה שמימרת שמואל מוסבת על מקרה של אדם החושש בגרונו ונותן הרבה שמן זית בתוך אניגרון,

⁹⁶ בכל עדי הנוסח מילת ההצעה (שלב 1) היא 'דתנן' (ב-פי נרשם בגיליון – נ"א דתניא), על אף שהסוגיה מצטטת ברייתא, ראה: מבוא לנוסח המשנה, עמ' 843-844. לדיון בתופעה זו ובמיוחד ביחס למשניות מסדר זרעים, ראה: זוסמן, סוגיות בבבלי, עמ' 101-105. הלכה דומה לזו המובאת בברייתא בסוגייתנו, נשנתה בתוספתא תרומות ז', א, לפי נוסח כ"י וינה: 'ר' שמעון אומ' הסך יין של תרומה שוגג משלם את הקרן ואינו משלם את החומש' (בחלק מעדי הנוסח של סוגייתנו מצויה הלכה דומה בלשון הברייתא, ראה הערה 77). אולם, נוסח כ"י ערפורט ודפוס ראשון שם הוא: 'הסך שמן של תרומה'. לנוסח זה ר' שמעון קובע שאין חומש על סיכת שמן, לא על רקע שינוי אופן השימוש הרגיל אלא משום שסיכה אינה כשתיה, ראה: תוספתא כפשוטה תרומות, עמ' 395.

⁹⁷ הלכה זו מושתתת על תפיסה שיש להגביל את תשלום החומש רק למקרה של אכילה על ידי זר, כלשון הפסוק 'וְאִישׁ כִּי יֹאכַל קֶדֶשׁ בְּשִׁגְגָה וְיִסַּף חֲמִשִּׁיתוֹ עָלָיו וְנָתַן לַפֶּהן אֶת הַקֶּדֶשׁ'. הגדרת אכילה המחייבת זר בתשלום חומש הוגדרה על בסיס ההלכה הקובעת את האופן בו הכהנים אמורים לאכול את התרומה, ראה: משנה שביעית ח', ב; תוספתא תרומות ט', י.

⁹⁸ ראה: רש"י ברכות לה, ב, ד"ה אוזוקי מזיק. רש"י חוזר על קביעה זו, שמברכים לפני אכילה, גם במרוצת פירוש לברכות לו, א, ראה שם ד"ה דאית ליה הנאה מיניה; ד"ה דאית ליה הנאה. לעומתו, הרמב"ם מתנסח שמברכים לפני הנאה, ראה רמב"ם ברכות א', ב-ג.

⁹⁹ ראה עמ' 93.

¹⁰⁰ תרומה קרויה קודש, ראה: תורת כהנים, אמור, פרק ד' סעיף טז, מהדורת וייס, צ"ז ע"א.

¹⁰¹ ראה הערה 97.

¹⁰² ייתכן שהתפיסה אודות הגבלת ברכות הפירות לאכילה, מעוגנת בזיקת מטבע הברכה של 'ברכות הפירות' לבראשית א', כט - 'וַיֹּאמֶר אֱלֹקִים הִנֵּה נָתַתִּי לָכֶם אֶת כָּל עֵשֶׂב זֶרַע זֶרַע אֲשֶׁר עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ וְאֶת כָּל הָעֵץ אֲשֶׁר בּוֹ פֵרִי עֵץ זֶרַע זֶרַע לָכֶם יְהִי לְאֹכֶל' (ראה 3.5.2 §). לשון הסיום של הפסוק 'לָכֶם יְהִי לְאֹכֶל' מדגיש שהפירות ניתנו לאדם מידו של מקום בכדי לאכלן. לכן ניתן לברך את 'ברכות הפירות' רק כאשר אדם אוכל את הפירות, באופן שלשמן הם ניתנו לו. ברם, אין מקום לברכה כאשר האכילה מזיקה.

המזוהה בסוגיה כ'מיא דסילקא' (שלב 5-2).¹⁰³ במקרה זה, השמן הוא העיקר באניגרון, וברכתו בורא פרי העץ.¹⁰⁴

4.1.2.2 – ירושלמי ברכות ו', א, י', א (עמ' 49 שו' 24-28)

4.1.2.2.1 – נוסח הסוגיה

1. ר' יעקב בר זבדי בשם ר' אבהו: שמן זית אומ' עליו בורא פרי העץ.
2. אמ' ר' חייא בר פפא קומי ר' זעורא: ומתניתא אמרה כן: "חוץ מן היין שעל היין הוא או' בורא פרי הגפן".
ויין לאו שחוק הוא?
לא מר אלא "חוץ מן היין", הא שאר כל הדברים אע"פ ששחוקין, בעינן הן.

4.1.2.2.2 – ביאור הסוגיה

יחידה קצרה זו הינה המקבילה בסוגיות הירושלמי לסוגית יין ושמן שבבבלי ברכות לה, ב.¹⁰⁵ הסוגיה פותחת במימרה של ר' יעקב בר זבדי בשם ר' אבהו הקובע שיש לברך על שמן זית 'בורא פרי העץ' (שלב 1). על כך מעיר ר' חייא בר פפא לפני ר' זעורא שניתן להוכיח כן מלשון המשנה שקבעה שברכת היין, שעבר תהליכי עיבוד, הינו יוצא מן הכלל. ר' חייא בר פפא מניח שיין הינו היוצא מן הכלל היחיד, ולכן הוא מדייק שברכת שאר כל הדברים הדומים ליין בכך שאף הם עברו תהליכי עיבוד (בלשון של ר' חייא בא פפא – שחיקה) נותרת על כנה. מכאן מדויק שברכת שמן זית הינה 'בורא פרי העץ' (שלב 2).¹⁰⁶

¹⁰³ חוקרים זיהו את המוצא היווני של אניגרון - oivóγapov, ואף עמדו על אי ההתאמה בין המתכון היווני לבין האמור בסוגייתנו, ראה: Löw, Die Flora der Juden, I, עמ' 349; תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 458-459; פליקס, ירושלמי שביעית, ב', עמ' 167 והערה 21. בהקשר זה אציין שסוזן ויינגרטן העירה על קיום תופעה של אמוראים בבליים שאינם מכירים לאשורו את המאכלים המופיעים בספרות ארץ ישראל, ראה: Weingarten, Mouldy Bread. מסתבר, אפוא, שרבה בר שמואל הבבלי לא הכיר את האטימולוגיה היוונית ואת המתכון היווני, ובעל הסוגיה שלנו שציין למתן שמן בתוך אניגרון הסיק כן מתוך הברייטא המובאת בשו' 31-32, ומכאן אי ההתאמה בין המתכונים. ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 85.

¹⁰⁴ בחלק מעדי הנוסח של הסוגיה, יש בסיום הסוגיה 'והלכתא' (ראה הערה 79). רש"י העיר על כך שמדובר בתוספת על פי הלכות גדולות, אולם ה'והלכתא' אינו מגוף דברי התלמוד, ראה ברכות לו, א, רש"י ד"ה והלכתא, ותוס' ד"ה והלכתא. על זיהוי והלכתא' כתוספת מאוחרת, ראה גם: ווייס, הערות, עמ' 17; שפיגל, הוספות סבוראיות, עמ' 163-195; רוזנטל, לישנא דכלה, עמ' 290 ובהערה 37; ריינר, להתקבלותו, עמ' 113 ובהערה 87; Cohen, Was, There, עמ' 280-285, ובספרות הרשומה במחקרים אלו. על חדירת לשונות הלכה, ראה: ריינר, מהלכה לפרשנות, עמ' 320 ובהערה 34.

¹⁰⁵ בשורות שלאחריה, סוגית הירושלמי מצמידה לדיון זה את סוגית שלקות. מטבעות הלשון המשותפות לדיון על שמן זית ועל שלקות מלמדת על הזיקה בין שני הנושאים העוסקים בברכה על מאכל שעבר תהליכי עיבוד. ברם, היות והתלמוד הבבלי הפריד בין הסוגיות, לכן הפרדתי בין שני חלקי הסוגיה הירושלמית. לעיון בהמשך הסוגיה, ראה להלן עמ' 117.

¹⁰⁶ הפרשנות הרווחת למונח 'ומתניתא אמרה כן' הוא סיוע, ראה: מוסקוביץ, הטרמינולוגיה, עמ' 456. מוסקוביץ מדגים פרשנות זו של המונח מסוגייתנו, ראה שם עמ' 457. עם זאת, לעתים המונח משמש בלשון של קושיה (ראה: מוסקוביץ, שם, עמ' 456), כפי

מימרת ר' יעקב בר זבדי על ברכת שמן זית בירושלמי זהה בתוכנה למימרת שמואל בבבלי. מה שמעורר עניין בהשוואה בין התלמודים הוא ההעדר המוחלט של התייחסות של הירושלמי לשאלות שהיו על סדר היום של סוגיית הבבלי. הירושלמי לא מצא לנכון לדון בנימוק לייחוד הברכה על היין ואין בו אפילו רמז קל לייחודה של ברכת השמן. ייתכן וזאת משום האופי הדיאלקטי השונה של שני התלמודים. התלמודים דומים זה לזה במימרות ובחומרי הגלם, אך פיתוח הדיון הדיאלקטי אופייני יותר לתלמוד הבבלי.¹⁰⁷ אולם ייתכן שהשוני נעוץ בכך שהיה פשוט לאמוראים בארץ ישראל שייחוד הברכה על לחם ויין הוא על שום היותן 'ברכות הסעודה'.¹⁰⁸ היות וכן, השאלה הראויה לדיון היא השאלה ההפוכה – מדוע לא היה דבר זה פשוט לאמוראי בבלי, עד ששקלו את האפשרות שיש ברכות מיוחדות לדגן, תירוש ויצהר. מסתברת הצעתו של משה בנוביץ שהרקע לכך הוא השימוש הנרחב ביין ושמן זית בארץ ישראל, לעומת נדירות השימוש בהם בבבלי, שם רווח יותר שתיית שכר תמרים ושימוש בשמן שומשמן.¹⁰⁹ לכן, אמוראי בבלי לא ראו ביין מרכיב מרכזי בסעודה, וסברו שהוא זכה לברכה מיוחדת על שום חשיבותו. היות וכך, הסוגיה תהתה מדוע לא יזכה אף שמן הזית היוקרתי לברכה מיוחדת.¹¹⁰

ובאשר להעדר הדיון בירושלמי אודות 'אוזוקי מזיק'. ייתכן והירושלמי סבר ששתיית שמן אינה מזיקה. בנוסף, אציין שעלינו לזכור שהכלל הזה נוסח בהלכות ברכות מכוח השוואה לתרומה, באמצעות תהליכי המשגה המשווים בין התחומים. ובכן, ייתכן וההשוואה בין התחומים אינה מקובלת על אמוראי ארץ ישראל, וממילא שהם לא אחזו בכלל שאין לברך על מאכל בצורה של 'אוזוקי מזיק'.¹¹¹ ואף כאן, ניכר הפיתוח הדיאלקטי המאפיין את התלמוד הבבלי יותר מאשר התלמוד הירושלמי.¹¹²

שהוא ככל הנראה בהמשך בסוגית שלקות, שם בברכות ו', א, י, א (עמ' 49 שו' 32), ראה הערה 193.

¹⁰⁷ ראה: זוסמן, ושוב לירושלמי נזיקין, עמ' 96-97.

¹⁰⁸ כפי שעולה בפשטות מתוך ניתוח מבנה הפרק במשנה, ראה § 3.2.1.2.

¹⁰⁹ על השימוש ביין ובשכר בבבלי, ראה: בר, אמוראי בבלי, עמ' 83-94, 159-180, 318-326; תוספתא כפשוטה לברכות, עמ' 77; הרמן, פרסאי, עמ' 165. על השימוש בשמן זית ובשמן שומשמן בבבלי, ראה: בר, שם, עמ' 191-192.

¹¹⁰ ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 63-64.

¹¹¹ העדר ההשוואה בין התחומים בתלמוד הירושלמי עולה גם מהשוואה בין התלמודים ביחס להלכה העולה מסוגית 'דובשא דתמרי' בבבלי ברכות לח, א, שאין לברך 'בורא פרי העץ' על דבש תמרים מכוח השוואה לתרומה, ואילו פשטות סוגית הירושלמי כאן הוא שיש לברך 'בורא פרי העץ' על כל מי פירות, כולל דבש תמרים. ראה להלן עמ' 139.

¹¹² השערה נוספת הועלתה על ידי בעל היפה עיניים' שהציע שהירושלמי מתעלם מ'אוזוקי מזיק', משום שלשיטת הירושלמי מברכים על תערובת שיש בה שבעת המינים את הברכה של המין משבעת המינים, אף שאינו עיקר בתערובת, כפי שעולה מסוגית ירושלמי ברכות ו', ד, י"ג, בשיטת רבי יהודה, ראה: יפה עיניים, ברכות מא, א, ד"ה היו לפנינו צנון. לכן, ניתן להעמיד ללא כל קושי את המקרה של המימרה במערב שמן זית בכמות קטנה יחד עם מאכלים נוספים, ועדיין ברכתו 'בורא פרי העץ' כברכת השמן שהוא נחשב עיקר. ראה: יפה עיניים, ברכות לה, ב, ד"ה כל שהוא עיקר; בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 83-84. אעיר שהסבר זה מניח שסוגית הירושלמי מניחה אף היא שאין לברך על מאכל מזיק על בסיס ההשוואה לתרומה. ברם, אין רמז לכך בסוגיות הירושלמי. בנוסף, הצעה זו מניחה שיש לייחס לסוגית

4.1.3 – סיכום החטיבה

עקבנו בחטיבה זו אחרי סוגיות התלמודים בהן יש דיונים על טיבן של מערכות הברכה התנאיות ועל היחס ביניהן. לאורך כל הדיונים בחטיבה זו, בלטו הבדלים בין שני התלמודים. באופן כללי ניתן לסכם ולומר שבעוד שהתלמוד הירושלמי משמר את המסורות התנאיות, לעומתו יש בתלמוד הבבלי תהליכים של התפתחות במספר תחומים. ניתוח הסוגיות השונות הראה שהפער בין התלמודים מעוגן בשוני סגנוני מהותי ביניהם. בסוגיות התלמוד הבבלי יש פיתוח דיאלקטי מפותח בהן מתוך דיון הסוגיה צומחת עמדה של עורך הסוגיה והמעלה תובנות חדשות על מערכות הברכה לעומת סוגיות הירושלמי שהן יותר סטטיות והמסתפקות בהבאת מקורות זה בצד זה ללא דיון דיאלקטי הדן ביחס ביניהן והמביע עמדה עצמאית.

בשתי סוגיות בבלי מתחדש שייחוד הברכה על לחם ויין אינו משום שהם עיקר הסעודה אלא על שם היותן 'דגן ותירוש'. מסתבר שזהו הרקע לקביעה של רב ושמואל שיש לברך על דגן ברכה מיוחדת – 'בורא מיני מזונות',¹¹³ וכן לדיוני הסוגיות אודות ברכת שמן הזית, המתייחד לעומת שאר מי פירות בכך שהוא הצלע השלישית של התפריט הים תיכוני – 'היצהר'. לעומת זאת, בסוגיות של התלמוד הירושלמי אין זכר לבחינה מיוחדת של ייחוד הברכה על לחם ויין, ואין רמז לייחוד ברכה על 'דגן תירוש ויצהר'.

עורך סוגית הפתיחה של הבבלי נוקט עמדה שמקור חובת הברכה מעוגן בסברה המדמה את העולם הזה להקדש. מתוך כך, מערכות הברכה השונות מתאחדות לכדי מערכת אחת. ייתכן והדימוי להקדש מהווה אף את הבסיס להשוואה לתרומה והוא המצע של הקביעה שאין לברך במקרה של 'אזוקי מזיק'. לעומת זאת, התלמוד הירושלמי מביא את המקורות השונים לחובת הברכה לפני האכילה ללא שיבכר אחד מהם על פני חבריו. כמו כן, לא מצאנו בסוגיות הירושלמי את ההשוואה לתרומה ואת הקביעה שאין לברך במקרה של 'אזוקי מזיק'. שני התלמודים לא הביאו במסגרת סוגית הפתיחה את הדרשות המהוות מקור לחובת הברכה לפני לחם, ונראה ששני התלמודים הבחינו היטב בינה לבין ברכות על שאר מאכלים. סוגית הבבלי התלבטה באשר למיקומה של ברכת היין, בעלת מטבע הברכה של 'בורא פרי' אך היא מהווה בת זוג של ברכת הלחם. תחילה סוגית התלמוד סברה שיש לשייך את ברכת היין למערך 'ברכות הפירות'. עמדה זו נדחתה ומסקנת הסוגיה היא שברכות היין והלחם מהוות מערך ברכות עצמאי של 'ברכות הסעודה'.

הירושלמי תירץ המצוי באחד משלבי השקלא וטריא בסוגית הבבלי. ברם, לו שאלת 'אזוקי מזיק' היתה מטרידה את עורכי הסוגיה, מסתבר שהם היו מעלים את השאלה ומתרצים אותה. היות ואין כל רמז בסוגיה לעצם העלאת השאלה, נראה לי להעדיף את ההסבר שכתבתי בפנים, שעצם הדין של 'אזוקי מזיק' אינו מקובל על הירושלמי.

¹¹³ ראה § 4.4.1.

4.2 – חטיבה 2 – סוגיות 'ברכות הפירות' – השפעת תהליכי עיבוד על ברכת הפירות

4.2.1 – פתיחה

המזון העולה על שולחנו, עובר תהליכי עיבוד מגוונים המכשירים אותו לאכילה.¹¹⁴ בחטיבה זו, אדון בסוגיות העוסקות בהשפעת תהליכי עיבוד על 'ברכת הפירות'. הסוגיות בוחנות את השאלה האם יש לברך את 'ברכות הפירות' רק על פרי המצוי בצורתו הגולמית כפי שהוא גדל בטבע, או שמא יש לשינוי של צורת הפרי באמצעות תהליכי העיבוד, השפעה על מטבע הברכה.

סדר הדיון של הסוגיות בחטיבה הוא לפי סדרן הכרונולוגי. אפתח בסוגיה העוסקת בברכה על קמח (ברכות לו, א), המציגה באופן ישיר את השאלה אודות השפעת שינוי צורת הפרי על מטבע הברכה, והמביאה מחלוקת של אמוראים בבליים מדור שני עד רביעי, והכוללת אף דיון ביחס לעמדת שמואל בן הדור הראשון. לאחריה נדון בסוגית שלקות (ברכות לח, ב), העוסקת בברכה על ירקות שלוקים, ויש בה כמה יחידות דיון, ובהן דיונים של אמוראים מדור ראשון עד דור שישי, כולל מסורות ארץ ישראליות שונות אודות עמדת רבי יוחנן.¹¹⁵ נסיים את החטיבה בסוגיה בת שתי יחידות מדור רביעי ואילך, העוסקות בברכה על טרימא ודובשא דתמרי (ברכות לח, א). בכל סוגיה, אביא את הדיון המקביל בתלמוד הירושלמי. בפרק הסיכום של החטיבה אצליב את המסקנות העולות מניתוח הסוגיות השונות, בכדי לשרטט תמונה סינטטית של השתלשלות הדיון בנושא זה.

4.2.2 – הברכה על קמח – בבלי ברכות לו, א

4.2.2.1 – נוסח הסוגיה

קמחא דחיטי

1. רב יהודה אמ' : בורא פרי האדמה, ורב נחמן אמ' : שהכל נהיה בדברו.
2. רב יהודה אמ' בורא פרי האדמה, פירא הוא, ואעי' דאישתני, במילתיה קאי.¹¹⁶
רב נחמן אמ' שהכל, הואיל ואישתני, אישתני.
3. א'ל רבא לרב נחמן : לא תיפלוג עליה דרב יהודה, דהא שמואל ור' יוחנן קיימי כוותי', דאמ' רב יהודה אמ' שמואל וכן א'ר יצחק אמ' ר' יוחנן : שמן זית מברכין

¹¹⁴ קלוד לוי-שטראוס עמד על המשמעות התרבותית העמוקה של תהליכי עיבוד המזון בעיצוב התרבות האנושית, המבחינים בינה לבין מאכלם של בעלי החיים, ראה : לוי-שטראוס, הנא והמבושל.

¹¹⁵ ניתן היה לדון בסוגית שלקות, בה יש אמוראים מדור ראשון, לפני סוגית קמחא דחיטי. בסופו של דבר בחרתי להתחיל בסוגית קמחא דחיטי משום שהיא פשוטה יותר לניתוח וממוקדת יותר בהצגת השאלה העומדת על הפרק. בנוסף, יש זיקה ברורה בין סוגית קמחא דחיטי ובין הסוגיה שעוסקת בברכה על שמן זית (לעיל עמ' 104).

¹¹⁶ פירא הוא] חסר פ
ואע"ג... דקאי] חסר מ

עליו בורא פרי העץ, אלמא אע"ג דאישתני, במילתיה קאי. הכא נמי, אע"ג דאישתני, במילתיה קאי.¹¹⁷

4. מי דמי? התם לית ליה עילויא אחרינא, הכא אית ליה עילויא אחרינא – בפת.¹¹⁸
5. וכי אית ליה עילויא אחרינא בפת לא מברכין בורא פרי האדמה? והא"ר זירא אמ' רב מתנה: קרא חייא וקמחא דשערי מברכין עליה שהכל. מאי לאו, אבל דחיטי בורא פרי האדמה?¹¹⁹
6. לא, דחיטי נמי שהכל.
7. אי הכי, נימ' לן דחיטי וכל שכן דשערי?
8. לא, קמחא דשערי איצטריכ' ליה. סד'א הואיל ולא אכלי ליה אינשי לא ליבעי ברכה כלל, קמ'ל.
9. ומי גרע ממלח וזומית, דתניא: על המלח ועל הזומית אומ' שהכל נהיה בדברו?
10. מהו דתימ' מלח וזומית עבדי אינשי דאכלי, אבל הכא כיון דקשי לקוקני לא עבדי אינשי דאכלי, אימ' לא ליבריד, קמ'ל, כיון דאית ליה הנאה מיניה, בעי ברוכי.

4.2.2.2 – מהלך הסוגיה

הסוגיה מורכבת מגרעין אמוראי מובהק – מימרות רב יהודה ורב נחמן (שלב 1) ודיון שהתנהל בין רבא ורב נחמן (שלב 3). הסוגיה רצופה לשונות הסבר המשובצים בתוך הגרעין האמוראי (שלב 2 וסוף שלב 3). אלו משתייכים לרובד הסתמא של הסוגיה, ואין הכרח לייחס את האמור בהם לאמוראים הדוברים בסוגיה.¹²⁰ ברוב עדי הנוסח אף שלב 4 שייך לרובד הסתמא. לפי נוסח מ הגורס בתחילת השלב 'א"ל',¹²¹ הרי ששלב 4 הינו תשובת רב נחמן עצמו לשאלת רבא.¹²² בשלבים 5-10 לא נזכרים אמוראים המשתתפים בדיון, ואף שלבים אלו שייכים לרובד הסתמא של הסוגיה. כך, שהסוגיה הערוכה מורכבת מגרעין אמוראי (שלב 1, שלב 3 ואולי שלב 4) עם עיבוי רחב ברובד הסתמי.

מסתבר שהרקע להבנת הדיון בסוגיית קמחא דחיטי, הוא ברייתת 'הכוסס את החטה':¹²³

הכוסס את החטה מברך עליה בורא פרי האדמה
טחנה לשה אפאה ובשלה

¹¹⁷ **הכא... קאי** חסר פ

¹¹⁸ **מי** א"ל מי פ

¹¹⁹ **וכי... האדמה** איני פי מ פ

אמר רב מתנה אמר שמואל פי אמר רב מתנה אמר שמואל מ פ ג,

¹²⁰ יש חילופי נוסח מרובים ללשונות אלו, ראה הערות 116, 117. ריבוי החילופים אף מחשיד שמדובר בתוספות מאוחרות לסוגיה, שאולי נוספו בשלב המסירה לאחר עריכת הסוגיה.

¹²¹ ראה הערה 118. גם לנוסח שאר העדים שלא גורסים 'א"ל', עדיין ייתכן שדברים אלו הם משל דברי האמוראים.

¹²² לנוסח זה, המלים 'מי דמי' מיוחסות ישירות לרב נחמן, ועדיין לא ניתן לקבוע בוודאות שהסבר החילוק 'התם...' הוא מגוף דברי רבא שכן ייתכן שמדובר בהסבר של הסתמא.

¹²³ רש"י מזכיר את הברייתא בפירושו לסוגיה בד"ה בורא פרי האדמה.

בזמן שהפרוסות קיימות בתחלה מברך עליו המוציא לחם מן הארץ ולבסוף שלש ברכות

אין הפרוסות קיימות בתחלה מברך עליו ב'מ מזונות ולבסוף ברכה אחת מעין שלש¹²⁴

ברייטא זו משרטטת את הקו העובר בין 'ברכות הפירות' לבין 'ברכות הדגן'.¹²⁵ עולה ממנה, שעל דגן בצורתו הגולמית, יש לברך את 'ברכות הפירות', ואילו את ברכות הדגן המיוחדות מברכים רק בעקבות תהליכי עיבוד והכנה. מכאן מוצא הדיון על ברכת הקמח. מחד גיסא, קמח עדיין לא בושל או נאפה ולכן הוא לא נכלל במערכת הברכות של הדגן. ברם, תהליכי העיבוד המשנים את צורת הפרי כבר החלו. לדעת רב יהודה (בן הדור השני) ברכת הקמח בעינה עומדת והיא 'בורא פרי האדמה', ואילו לדעת רב נחמן (בן הדור השלישי), הטחינה הפקיעה את ברכת 'בורא פרי האדמה' וברכתו 'שהכל נהיה בדברו' (שלב 1). הסבר הסתמא המובא בשלב 2 מנסח שהמחלוקת סובבת סביב השאלה האם פרי שנשתנה עדיין יכול להיות מכוונה במטבע הברכה 'פרי'. בשלב הבא (שלב 3), הסוגיה מביאה את הערת רבא (בן הדור הרביעי) לרב נחמן, שטוען שהקביעה של שמואל שיש לברך על שמן זית 'בורא פרי העץ', מייצגת עיקרון כללי בדיני 'ברכות הפירות', ששינוי צורת הפרי לא מפקיעה את זהותו כפרי. לכן, כשם שיש להמשיך ולברך 'בורא פרי העץ' על שמן זית, כך יש להמשיך ולברך 'בורא פרי האדמה' על קמחא דחיטי.¹²⁶ בהמשך הסוגיה (שלבים 5-8), הגמרא רוצה להסיק ישירות ממימרת שמואל על הברכה על קמח שעורים, שלדעתו יש לברך על קמח חיטים 'בורא פרי האדמה'.¹²⁷ על אף שהסוגיה מסבירה שאין הכרח לדייק כך מדברי שמואל (שלב 6-8), אין בכך בכדי לטשטש את הרושם שפשוטם של דברי שמואל אכן מורים שדבריו מוגבלים לקמח שעורים בלבד.¹²⁸ צירוף הדברים יחדיו מעלה את התמונה הבאה – שמואל בן הדור הראשון ורב יהודה בן הדור השני סבורים שאין השפעה לתהליכי עיבוד על מטבע הברכה של 'ברכות הפירות'. עמדת רב נחמן בן הדור השלישי, ששינוי משפיע על מטבע הברכה של 'ברכות הפירות', מהווה אפוא חידוש מול מימרות האמוראים הקודמים לו. הסוגיה טוענת שניתן להציג את עמדת רב נחמן כעולה בקנה אחד עם מימרת שמואל על ברכת שמן זית, באמצעות החילוק בין שמן זית ש'לית ליה עילויא אחרינא' לבין קמח ש'אית ליה עילויא אחרינא' (שלב

¹²⁴ בבלי ברכות לו, א. היות ואני מנתח כאן את סוגית הבבלי, הבאתי את הברייטא בנוסחה הבבלי. ברם נוסח הברייטא המקבילה בתוספתא ובירושלמי הינו שונה, ראה עמ' 142.

¹²⁵ התנסחתי כך משום שהסוגיה שם מביאה את הברייטא במסגרת השקלא וטריא על הקביעה של רב ושמואל המזהים את ברכת בורא מיני מזונות כברכת הדגן, ראה § 4.4.1.

¹²⁶ לאור טענת רבא בסוגיה זו, נראה שלדעתו מימרת שמואל באה לשלול את האפשרות שברכת שמן הזית תשתנה לברכת 'שהכל'. לעומת זאת, עמדת הפתיחה הסתמית של סוגית יין ושמן זית (לעיל עמ' 102) סברה שמימרת שמואל באה לשלול את האפשרות של ברכה מיוחדת על שמן זית.

¹²⁷ לנוסח רוב העדים המימרה מיוחסת לשמואל, למעט נוסח א, ראה הערה 119. שאלת הסוגיה אפשרית רק בתנאי שבעל המימרה הוא שמואל ולכן ברור ששיבוש נפל בנוסח א וכי יש לקבל את נוסח שאר העדים ששמואל עצמו הוא בעל המימרה.

¹²⁸ ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 99.

4). עד כה, הסוגיה נקטה בלשון 'אישתני', וכאן הסוגיה מוסיפה ביטוי נוסף – 'עילויא אחרינא'. צירוף שני הביטויים יחד מעלה את העמדה הבאה. לדעת רב נחמן, על אף ששינוי מפקיע את שם הפרי, אם מדובר ב'שינויא לעילויא', דהיינו שינוי שלא משחית את הפרי אלא אדרבא מביאו לידי מיצוי תכליתו באמצעות תהליכי עיבוד, הרי ששם הפרי לא הופקע. אולם, זאת בתנאי ש'לית ליה עילויא אחרינא', דהיינו שהגענו לסיום תהליך העיבוד של הפרי.¹²⁹ לכן, השינוי של הזיתים לכדי שמן מהווה מיצוי של הפרי והבאתו לכדי שיא השימוש בו.¹³⁰ מה שאין כן ביחס לקמח שהוא דגן באמצע תהליך העיבוד שלו. גמר תהליך העיבוד של דגן הוא בישולו או אפייתו, ולכן רב נחמן ראה את האוכל קמח כ'נופל' בין שתי מערכות הברכה. מחד גיסא, תהליך הטחינה הפקיע אותו מצורת הפרי וממערכת 'ברכות הפירות'. מאידך גיסא, תהליך העיבוד לא הושלם, ולכן מברכים על אכילתו שהכל נהיה בדברו.

יש זיקה הדוקה בין לשונה של סוגיה זו ובין סוגית הברכה על שמן זית שנדונה לעיל.¹³¹ הסוגיה שם בוחנת האם בכל מקרה של 'אישתני לעילויא', יש לטבוע מטבע ברכה מיוחד. תחילה הסוגיה שם סברה שאכן כן. ברם היא דוחה זאת, כיון ששמן הזית לא זכה לברכה מיוחדת, על אף שהוא 'אישתני לעילויא'. משה בנוביץ סבר שהסוגיה שם שאבה את המושג מסוגייתנו.¹³² ברם, היות והמונח מופיע בשתי הסוגיות ברובד של 'סתם התלמוד', קשה לקבוע מסמרות ברורות באשר ליחס הכרונולוגי המדויק בין הסוגיות. עם זאת, מבחינה ספרותית, אך לא כקביעה כרונולוגית, דבריו מסתברים. שכן, סוגייתנו מציגה את המונח 'אישתני לעילויא' כנולד במסגרת שקלא וטריא והסוגיה שם מפתחת דיון באשר להיקף ומשמעות המונח.

4.2.3 – סוגית שלקות - בבלי וירושלמי

4.2.3.1 – נוסח סוגית בבלי ברכות לח, ב – לט, א

מתני' על הירקות הוא אומ' וכו'

יחידה א' - פתיחה

1. קתני ירקות דומיא דפת, מה פת שנשתנית על ידי האור אף ירקות שנשתנו על ידי

האור.¹³³

¹²⁹ ראה: Sokoloff, A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic, עמ' 855 ערך עילויא; בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 61-62.

¹³⁰ נדגיש שני נתונים שימחישו זאת. ראשית, פרי הזית הינו מר ולא ראוי לאכילה אלא לאחר כבישה. שנית, כיום, 90% מתוצרת הזיתים בעולם מיועדים להפקת שמן. ראה: Cambridge World History of Food, עמ' 378. כך, שניתן לתאר את הזית כמגדל פרי שאינו לאכילה אלא להפקת שמן.

¹³¹ ראה עמ' 102.

¹³² ראה בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 62.

¹³³ קתני] אמר רב מ

2. אמ' רבנאי משמיה דאביי : זאת אומרת שלקות מברכין עליהן בורא פרי האדמה.¹³⁴

יחידה ב' – דרש רב חסדא

3. דרש רב חסדא משו' רבנו, ומנו? רב : על שלקות מברכין בורא פרי האדמה, ורבותינו הבאי' מאר' ישראל אמרו : עולא משמיה דר' יוחנן אמ' : שלקות מברכין עליהן שהכל נהיה בדברו,
4. ואני אומ' : כל שתחלתו פרי האדמה – שלקו שהכל, וכל שתחלתו שהכל – שלקו פרי האדמה.
5. בשלמא, תחלתו שהכל שלקו בורא פרי האדמה, משכחת לה בקרא חייא וסלקא וכרובא, אלא כל שתחלתו בורא פרי האדמה שלקו שהכל, היכי משכח' לה?
6. אמ' רב נחמן בר יצחק : משכח' לה בתומי וכרתי

יחידה ג' – דרש רב נחמן

7. דרש רב נחמן משום רבנו, ומנו? שמואל : שלקות מברכין עליהן בורא פרי האדמה, וחבירינו תלמידי רבותינו הבאים מארץ ישראל אמרו : עולא משמיה דר' יוחנן אמ' : שלקות מברכין עליהן שהכל נהיה בדברו,
8. ואני אומ' : כמחלוקת שנייה, דתניא : יוצאין ברקיק השרוי ובמבושל שלא נימוח דברי ר' מאיר, ר' יוסי אומ' : יוצאין ברקיק השרוי אבל לא במבושל אע"פ שלא נימוח.¹³⁵
9. ולא היא, ע"כ לא קא'ר יוסי התם אלא לגבי מצה, דבעינא טעם מצה, וליכא. אבל הכא, אפי' ר' יוסי מודה.

יחידה ד' – ליבון שתי מסורות ארץ ישראלית אודות עמדת רבי יוחנן

10. א'ר חיא בר אבא א'ר יוחנן : שלקות מברך עליהן בורא פרי האדמה.
11. ר' בנימן בר יפת א'ר יוחנן : שלקות מברך עליהן שהכל נהיה בדברו.
12. אמ' רב נחמן בר יצחק : קבעא עולא לשבשתיה כר' בנימן בר יפת.
13. מתקיף לה ר' זירא : וכי מה ענין ר' בנימן בר יפת אצל ר' חייא בר אבא? ר' חייא בא אבא דייק וגמר שמעתא מפומיה דר' יוחנן רביה, ור' בנימן בר יפת לא דייק.
14. ועוד, ר' חייא בר אבא כל תלתין יומין הוה מהדר תלמודיה קמיה דר' יוחנן וגריס, ור' בנימן בר יפת לא מהדר.
15. ועוד בר מן דין דהא ההיא תרמוסא דשלקו ליה שבע זימנין ואכלין ליה בקינוח סעודה וא'ר יוחנן מברכין עליה בורא פרי האד'

¹³⁴

זאת אומרת] חסר מ

האדמה] נוסף ממאי מדקתני ירקות דומיא דפת מ ו

¹³⁵

כמחלוקת שנייה] במחלוקת שנויה פי מ פ כמחלוקת שנייה ג

דתניא] דתנן? ג

16. ועוד, א'ר חייא בר אבא : אני ראיתי את ר' יוחנן שאכל זית מליח וברך עליו תחלה וסוף. אי אמרת בשלמא שלקות במילתיהו קיימי, תחלתו בורא פרי העץ ולבסוף על העץ ועל פרי העץ. אלא אי אמרת שלקות אישתני, בשלמי' תחלתו שהכל, אלא סופו מאי מברך?¹³⁶

17. דילמא בורא נפשו' רבות.

18. מתקיף לה ר' שמואל בר רב יצחק : אבל לא כבושין ולא שלוקין ולא מבושלין >משנה פסחים ב, ו< אי אמרת בשלמא אשתנו, משום הכי שלקות לא, אלא אי אמרת לא אשתני, שלקות אמאי לא?¹³⁷

19. שאני התם, דבעינן טעם מרור וליכא.

יחידה ה' – דיון במאמר מוסגר על שיעור כזית

20. א'ל ר' ירמיה לר' זירא : היכי מצי מברך על זית מליח, כיון דשקלת ליה לגרעינתיה, בצר ליה שיעוריה, סופיה מאי מברך?

21. א'ל : מי סברת בזית קטן עסקי? בזית גדול עסקי, דכי שקלת ליה לגרעינתיה אכתי קאי שיעוריה.

22. דתנן : כזית שאמרו לא גדול ולא קטן אלא בינוני וזה הוא אגורי >משנה כלים יז, ח<

23. א'ר אבהו : לא אגורי שמו אלא אברושי שמו, ולמה נקרא שמו אגורי? ששמנו אגור בתוכו.

יחידה ו' – בחינת מעמד שלקות לאור מעשה של שני תלמידי בר קפרא

24. הנהו תרי תלמידי דהוו יתבי קמיה דבר קפרא. הביאו לפניו דורמסקני' עם כרוב ופרגיות, ונתן לו בר קפרא רשות לאחד מהם לברך. קפץ על הפרגיות ובירך עליהן, לגלג עליו חברו.¹³⁸

25. וכעס בר קפרא, אמ' : לא על המברך אני כועס אלא על המלגלג אני כועס. אם דומה חבירך כמי שלא אכל בשר ולא טעמו מעולם, אני מלגלג עליו?

26. חזר ואמ' : לא על המלגלג אני כועס אלא על המברך אני כועס. אם חכמה אין כאן זקנה אין כאן.

27. תאנא : שניהן לא הוציאו שבתן.

¹³⁶ במילתיהו קיימי] לא אישתני ג' ג' אישתני] לאו במילתיה קאי פי מ

¹³⁷ שמואל בר רב יצחק] כך ב- א פי מ ג' ג' ; יצחק בר רב שמואל פ לא אישתני] במילתיה קאי פי מ

¹³⁸ הנהו] כך הנוסח גם ב-ג' ; תא שמע הנהו פי תא שמי דהנהו ג' נימא כתנאי הנהו מ פ בגיליון של מ – נראה דגרסי' הנהו תרי תלמידי ולי'ג נימא כתנאי

28. מאי לאו, בהא קא מיפלגי, דמאן דלגלג סבר בשר שהכל ושלקות בורא פרי האדמה, והילכך חשוב עדיף, ומאן דברין סבר אידי ואידי שהכל, הילכך חביב עדיף.¹³⁹

29. לא, דכיע אידי ואידי שהכל, ובהא קא מיפלגי, מר סבר חביב עדיף ומר סבר כרוב עדיף משום דזיין.¹⁴⁰

יחידה ד' – מימרות נוספות על ברכת הירקות

30. א"ר זירא: כי הוינן בי רב כהנא, אמ' לן: הני גלגלידי דליפתא פורמי: רברבי – ב'פ האדמה, זוטרי – שהכל נהיה בדברו. וכי אתאן לגבי דרב יהודה, אמ' לן: אידי ואידי ב'פ האדמה, והאי דפרמינהי בפורמיה זוטרי, משום אמתוקי טעמא הוא.¹⁴¹

31. אמ' רב חסדא: האי תבשילא דליפתי דמפשי ביה קימחא מברכין עליה ב'מ מזונות, דסילקא דלא מפשי ביה קמחא ב'פ האדמה.¹⁴²

32. אמ' רב אשי: כי הוינן בי רב כהנא, אמ' לן: אידי ואידי ב'פ האדמה, והאי דשדו ביה קמחא, משום לדבוקיה בעלמ' עבדי ליה.¹⁴³

33. אמ' רב חסדא: תבשיל של תרדין יפה ללב וטוב לעינים וכיש לבני מעים. אמ' אביי: והוא דיתב אבי טפי ועביד תוך תוך

34. אמ' רב פפא: פשיט' לי מיא דסילק' כסילקא, מיא דליפתא כליפתא, מיא דכולהו שלקי ככולהו שלקי.¹⁴⁴

35. בעי רב פפא: שביתא מהו? לטעמ' הוא דעבידא או דילמא לעבורי זוהמא הוא דעבידא?

36. ת"ש: השבת משתתן טעם בקדרה אין בה משום תרומה ואין מטמא טומאת אוכלין <משנה עוקצין ג, ד> ש'מ לטעמ' עביד' ש'מ.

4.2.3.2 – נוסח סוגית ירושלמי ברכות ו', א, י' ע"א (עמ' 49 שו' 47-28)¹⁴⁵

1. ר' אבא אמ': רב ושמואל תרויהון אמרין: ירק שלוק אומ' עליו שהכל נהיה בדברו.

¹³⁹ **דמאן דלגלג... חביב עדיף** מאן דמברך סבר שלקות אישתני והכא שהכל ומאן דמלגלג סבר שלקות לא אי {ש} תני והכא? ש?הכל והכא בורא פרי האדמה ובמקום שהכל בורא פרי האדמה? עד?יף ג, דמאן דמברך סבר שלקות אשתנו והכא שהכל והכא שהכל... ילכך חביב ע...יף ומאן דמלגלג סבר שלקות לא אשתנו והכא שהכל והכא בורא פרי? הא?דמה הילכך חשוב עדיף ג¹⁰ מן דמברך סבר שלקות לא השתנו והכא שהכל והכא [שהכל] [ומן דמלגלג סבר שלקות אשתנו והא שהכל והכא בורא פרי] בורא פרי האדמה ובמקום שהכל בורא פרי האדמה עדיף ג⁸ (הערה – נוסח ג⁸ נראה משובש)

¹⁴⁰ לא... שהכל] לא דכולי עלמא שלקות אישתנו ג⁸ לא דכולי עלמא שלקות לא אישתני ג⁹

¹⁴¹ **כהנא** [כן הנוסח גם ב- פי ג⁸ ג⁹; הונא מ

וכי אתאן... יהודה] [כן הנוסח גם ב- פי מ פ ג⁸; הדר אמר לן רב כהנא ג⁹

¹⁴² **חסדא**] [כן הנוסח גם ב- פ; אשי כי הוינן בי רב כהנא אמר לן פי מ ג⁸ ג⁹

¹⁴³ **כי... כהנא**] והדר אמר פי מ הדר אמר לן רב כהנא ג⁸ ג⁹

¹⁴⁴ **פפא**] [כן הנוסח גם ב- פי מ ג⁸ ג⁹; חסדא פ

¹⁴⁵ לסוגיה זו בחנתי את ג¹¹ – קטע גניזה T-S F 17.23 (=שרידי הירושלמי עמ' 23), החל משלב 7 'חכם משמע'. בנוסף, אציין לעדי הנוסח של סוגיה מקבילה בירושלמי פסחים ב', ו,

2. ר' זעורא בשם שמואל: ראשי לפתות ששלקן, אם בעינין הן אומי עליהן בורא פרי האדמה, שחקן אוי עליהן שהכל נהיה בדברו.
3. אמ' ר' יוסי ומתניתא אמרה כן: "חוץ מן הפת שעל הפת הוא או' המוציא לחם מן הארץ", ופת לאו שחוקה היא? לא מר אלא "חוץ מן הפת", הא שאר כל הדברים אעיפ ששחוקין בעינין הן.
4. ר' חייא בר ווא בשם ר' יוחנן: זית כבוש אומי עליו בורא פרי העץ.
5. ר' בנימין בר יפת בשם ר' יוחנן: ירק שלוק או' עליו שהכל נהיה בדברו.
6. אמ' ר' שמואל בר רב יצחק: מתניתא מסייעא לר' בנימין בר' יפת: "אבל לא כבושין ולא שלוקין ולא מבושלין" >משנה פסחים ב, ו<, אם בעינין הן, אדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח!
7. אמ' ר' זעורא: מאן ידע משמע מן ר' יוחנן יאות? ר' חייא בר ווא או ר' בנימין בר יפת? לא ר' חייא בר ווא?
8. ועוד מן הדא, מן מה דאנן חמיין רבנן רברביא עלון לאברייתא ונסבין תורמוסין ומברכין עליהן בורא פרי האדמה, ותורמוסין לאו שלוקין הן?
9. אין תימר שנייא היא שאמרה התורה מרורין, תורמוסין כיון ששלקן בטלה מרתן.
10. אמ' ר' יוסי ביר' אבון: ולא פליגין, זית על ידי שדרכו לאכל חי אעיפ שכבוש בעינו הוא, ירק כיון ששלקו נשתנה.

4.2.3.3 – הערות פתיחה לסוגית שלקות

סוגית שלקות בבבלי בנויה מצירוף של שבע יחידות, והדיון בסוגיה מתפרס לאורך כל תקופת האמוראים, מרב ושמאל בני הדור הראשון ועד רב אשי בן הדור השישי. עורך הסוגיה לא שימר את הסדר הכרונולוגי בו התפתח הדיון. הוא בחר לעצב את הסוגיה לפי סדר אחר, המבטא את העמדה שהוא עצמו נוקט בשאלה הנדונה בסוגיה.¹⁴⁶ לפיכך, אציע את הסוגיה בשתי רמות קריאה שונות. אנתח כל יחידה בפני עצמה תוך ניסיון להתחקות אחרי שיטתה, יחד עם עיון בסוגיה הערוכה מתוך ניסיון להתחקות אחרי האופן שבו עורך הסוגיה פירש את היחידות ואת היחס ביניהן. בסוגיות הקודמות, דנתי בסוגית הירושלמי רק אחרי סיום הדיון בסוגית הבבלי, משום שעיקר ההתפתחויות ההלכתיות היו בסוגיות הבבלי הדיאלקטיות יותר, והעיון בסוגיות הירושלמי היו בעיקר להשוואה.¹⁴⁷ לעומת זאת, בסוגית שלקות הקדמתי להביא כבר בראש הדברים אף את נוסח סוגית הירושלמי, ולדון בצוותא בסוגיות הבבלי והירושלמי. זאת משום שהסוגיות בשני התלמודים הן בעלות אבני

כט ע"ג (עמ' 511 שו' 23-34), החל משלב 4 – ל כ"י ליידין ו-ג₂ קטע גניזה T-S f17.8 (=שרידי הירושלמי עמ' 104). בנוסח הסוגיה בכ"י ליידין בברכות יש כמה שיבושים, וההגהות בכתב היד ובמהדורת אקדמיה מתאשרות כולן מעדי הנוסח בפסחים, ועל פיהם הבאתי את נוסח הסוגיה.

¹⁴⁶ ראה עמ' 128.

¹⁴⁷ ראה לעיל עמ' 110.

בניין משותפות. העיון המשווה ביניהן מאיר את הדיון בשני התלמודים, ובמיוחד על מידת מעורבותו של הסתמא בסוגית הבבלי.

סוגית הבבלי פותחת בהערת דיוק מתוך המשנה, של אביי בן הדור הרביעי, שהעיר שמלשון המשנה עולה שיש לברך על שלקות בורא פרי האדמה (שלב 1).¹⁴⁸ ווייס ובנוביץ סברו שמדובר בדיוק שנעשה מיתור בלשון המשנה, שקבעה שיש לברך 'בורא פרי האדמה' על ירקות, על אף שלכאורה אין כל חידוש בזה, שכן אף הירקות הן פרי האדמה, שביחס אליהם נשנה קודם לכן במשנה שיש לברך עליהם 'בורא פרי האדמה'.¹⁴⁹ ברם, נראה שאין כל ייתור בלשון המשנה המתייחסת לירקות מפאת שיטת רבי יהודה שיש לברך על הירקות 'בורא מיני דשאים', ולכן אף הביאה את דעת תנא קמא שיש לברך על ירקות 'בורא פרי האדמה'.¹⁵⁰ מסתבר יותר, שיש להבין את הדיוק מלשון המשנה בשלב 1 על רקע היכרות עם הירקות ודרכי אכילתם בתקופת חז"ל.¹⁵¹ כיום, אנחנו מכנים בשם ירקות מגוון רחב של ירקות צבעוניים, שרבים מהם נאכלים חיים. ברם, חלק נכבד מהירקות הצבעוניים מקורם בעולם החדש והם לא היו מוכרים בעת העתיקה.¹⁵² השם 'ירקות' שימש בפי חז"ל עבור ירקות שצבעם ירוק.¹⁵³ אלו נתפסו כנחותים במדרג המזונו, ושימשו בעיקר כמזון עניים.¹⁵⁴ העניים נאלצו להסתפק באכילת ירקות קשים וזולים שדרשו בישול ממושך, ואילו יד האמידים השיגה לקנות ירקות עדינים שנדרש להם אידי קצר ומהיר. הירקות נאכלו בצורות שונות: חיים וטבולים בחומץ ובשמן, מבושלים, מטוגנים, שלוקים במים, כבושים ומיובשים.¹⁵⁵ לירקות מבושלים יוחסו ערכים תזונתיים ורפואיים אולם אכילתם חיים נחשבה מזיקה, והדרך הרווחת לאכול ירקות היתה לאחר שהם עברו תהליכי עיבוד והכשרה באמצעות בישול וכדומה.¹⁵⁶ נראה שזהו הבסיס לכינוי החוזר של ירקות בשם 'שלקות'

¹⁴⁸ אברהם ווייס רואה כנוסחה המקורית את נוסח כ"י מינכן לשלבים 1-2 (ראה הערות 133-134), הגורסת שני שלבים בפתחת הסוגיה – שלב ראשון בו רב מעיר 'ירקות דומיא דפת' כביאור למשנה, ושלב שני בו אביי קובע שיש לברך על שלקות בורא פרי האדמה. ולא ראי זה כראי זה. לדעתו, רב הוטרד מהייתור בלשון המשנה שקבע שיש לברך על ירקות בורא פרי האדמה, למרות שלכאורה אין צורך בכך, שהרי אף ירקות הן פרי האדמה. לכן, הוא פירש שהמשנה באה לצמצם את ברכת המוציא לפת דגן בלבד, לאפוקי ירקות בצורת פת (דוגמת פת עדשים), שעליהם יש לברך בורא פרי האדמה. בשלב שני של יחידה א', אביי הרחיב את היריעה לעיסוק רחב בשלקות, ראה: ווייס, הערות, עמ' 49-52. ברם, נוסח כ"י מינכן הוא יחידאי, ומסתבר שהוא פרי טעות העתקה, וכי האמורא הפותח את הסוגיה הוא אביי ולא רב, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 295.

¹⁴⁹ ראה: הפניה לדברי ווייס בהערה קודמת; בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 284.

¹⁵⁰ ראה: בנוביץ, שם, עמ' 284 הערה 1.

¹⁵¹ לנוסח רוב העדים (למעט מ), דיוק זה הוא בסתם ואינו מיוחס ישירות לאביי.

¹⁵² ראה: דיקשטיין, על שולחן האוכל, עמ' 184.

¹⁵³ טובה דיקשטיין סקרה בעבודתה את שמות הירקות השונים שנאכלו בזמן חז"ל ואת דרכי אכילתם, ראה: דיקשטיין, על שולחן האוכל, עמ' 182-255.

¹⁵⁴ ראה: שם, עמ' 184-185.

¹⁵⁵ ראה: שם, עמ' 185, ואת המקורות שהיא מציינת שם. אף ממשנה תרומות פרק י' משניות י-יא, הדנה במעמד הנשלקים ומי השלקות, ניתן לעמוד על כך ששלקו את הירקות.

¹⁵⁶ ראה: שם, עמ' 187.

במהלך הפרק כולו,¹⁵⁷ ולדיוק המופיע בפתיחת הסוגיה – 'קתני ירקות דומיא דפת - מה פת שנשתנה על ידי האור, אף ירקות נמי שנשתנו על ידי האור' (שלב 1).¹⁵⁸

ניסוחים שונים של הסתמא בשלבים שונים בשקלא וטריא בסוגיות התלמודים, מגדירים את השאלה העומדת במוקד הסוגיה. בלשון חלק מעדי הנוסח של סוגית הבבלי, הסוגיה בוחנת האם 'שלקות אישתנו', ובלשון של עדי נוסח אחרים היא בוחנת האם שלקות 'במילתיה קאי'.¹⁵⁹ בסוגית הירושלמי, הסוגיה בוחנת, לעתים בלשון האמוראים עצמם ולעתים בלשון הסתמא, האם שלקות 'בעינן הן'¹⁶⁰ והאם 'ירק כיון ששלקו נשתנה'.¹⁶¹ בכך, עובר קו ברור המחבר את סוגית שלקות לסוגית קמחא דחיטי, שאף שם סתם התלמוד מגדיר שהסוגיה בוחנת את השפעת 'אישתני' על מטבע הברכה.¹⁶² ועדיין יש פער בין הגדרת הנושאים של שתי הסוגיות. סוגיית קמחא דנה במעבר ממצב צבירה של גרגרים לקמח, והקמח מוגדר כ'פנים חדשות'. אין עוררין על כך שאיבוד צורת הפרי מוגדר כשינוי. הדיון בסוגיה שם נסוב כולו סביב השאלה האם מטבע הברכה משתנה בעקבות שינוי זה. לכן לשון ההסבר שם בסוגיה מניח כדבר פשוט שיש במעבר מגרגרי חיטה לקמח מצב של 'אישתני', והדיון הוא האם אף מטבע הברכה 'אישתני' או 'במילתיה קאי'.¹⁶³ ברם, לשונות ההסבר בסוגית שלקות, מתארות דיון האם השלקות עצמן השתנו. זאת משום שהשינוי המתרחש בירקות בתהליך השליקה אינו כה חד וברור. מסתבר שהסוגיה דנה בירקות שהתרככו בתהליך השליקה ועברו שינוי כימי אולם אף לאחר תהליך השליקה עדיין ניכר באיזה ירק מדובר.¹⁶⁴ לכן, הדיון בשלבים שונים של סוגית שלקות מתפצל בין עיסוק בשאלה האם מטבע הברכה משתנה בעקבות השינוי, בצד דיון האם יש להכיר בשליקה כשינוי.¹⁶⁵

¹⁵⁷ עיין ברכות לה, ב: 'אמר רבה בר שמואל: אניגרון - מיא דסלקא, אניגרון - מיא דכולהו שלקי, ובפירוש רש"י שם: 'דכולהו שלקי - כל מיני ירק שלוק'. כמו כן עיין ברכות מד, ב, המסבירה שהמונח במשנה ברכות ו', ח, בפי רבי עקיבא, 'אפילו אכל שלק והוא מזוני', מוסב על קלח של כרוב. ובהמשך הסוגיה שם, הגמרא ממליצה לשלוק כרישין בכדי שלא יהיו קשים לשיניים.

¹⁵⁸ אמנם ממשנה נדרים ו', ג, נראה שכבוש זוהה עם ירקות ואילו שליקה זוהתה עם בשר. ברם, בבבלי ברכות פרק 'כיצד מברכין', תמונת המצב היא כפי שכתבתי. עיין ר"י לנדא, נודע ביהודה מהדורה קמא סימן כו שעמד על הדברים, וציין: 'ואולי היה דרכם לאכול הירקות שלוקות'.

¹⁵⁹ ראה: שלב 16 בסוגית הבבלי ובהערה 136; שלב 18 בסוגית הבבלי ובהערה 137; שלב 28 בסוגית הבבלי ובהערה 139; שלב 29 בסוגית הבבלי הערה 140.

¹⁶⁰ ראה: שלבים 2 (נראה מלשון סתמא), 3 (סתמא או ר' יוסי), 6 (ר' שמואל בר רב יצחק), 10 (ר' יוסי ביר' אבון) בסוגית הירושלמי.

¹⁶¹ ראה שלב 10 בסוגית הירושלמי.

¹⁶² ראה עמ' 111.

¹⁶³ נראה לפרש את לשון ההסבר שם לרב יהודה, 'ואע"ג דאישתני' – הקמח, 'במילתיה קאי' – הברכה. את לשון ההסבר של רב נחמן, נראה לפרש, 'הואיל ואישתני' – הקמח, לכן 'אישתני' – הברכה.

¹⁶⁴ כך עולה בבירור משלב 16 בסוגית הבבלי ומשלב 4 בסוגית הירושלמי הדנות את זית מליח כשלקות. כבישת זית משנה את טעמו אך צורת הפרי נותרת בעינה.

¹⁶⁵ ראה שלבים 18-19 בסוגית הבבלי ושלבים 8-9 בסוגית הירושלמי, הדנים האם דין המשנה בפסחים ב', ו, שלא יוצאים ידי חובת מרור באכילת מרור שלוק הוא משום

הקביעה אודות מידת השינוי המתרחש בעקבות השליקה נקשרת לשאלת ההגדרה המדויקת של שליקה והיחס בינה לבין בישול. רבו בזה הדעות בספרות הראשונים ובספרות המחקר, ואסכם בקצרה את הממצאים תוך התייחסות להשלכות על פרשנות סוגייתנו. רש"י סבור ששליקה הינה בישול יתר.¹⁶⁶ ברם, ראשונים הצביעו על מקורות בהם נראה ששליקה הינה בישול פחות.¹⁶⁷ לכן יש ראשונים שכתבו שיש לשליקה משמעויות משתנות, ויש שפירושה בישול יתר ויש שפירושה בישול פחות.¹⁶⁸ יש ראשונים שצינו למחלוקת בין לשון מקורות ארץ ישראל ששליקה הינה בישול פחות לבין לשון התלמוד הבבלי האוחז בעמדה ששליקה הינה בישול יתר.¹⁶⁹ אף החוקרים נחלקו באשר לטיבה של שליקה ויחסה לבישול. הרי"ן אפשטיין סבור ששליקה הינה פחות מבישול, ואף ציין שבסורית פירושה 'רתח במים'.¹⁷⁰ אף הרי"ש ליברמן אחז בעמדה זו בביאורו הארוך לתוספתא תרומות,¹⁷¹ אם כי בביאורו הארוך לתוספתא מעשרות הוא רומז שזה רק לשיטת הירושלמי.¹⁷² הדעות שנסקרו עד כאן דנות בהגדרת שליקה ויחסה לבישול מתוך הגדרת כמותית של פרק הזמן של תהליך השליקה. לעומתם, חוקרים אחרים בחרו לתאר את השליקה כשיטה שונה של הכנת אוכל מבישול

שהשליקה שינתה את המרור או האם משום שהוא מבטל את מרירות המרור. לאמור בשלבים אלו, על שלקות מברכים 'בורא פרי האדמה' משום שהוא לא נשתנה ולא משום שאין לשינוי השפעה על מטבע הברכה.

¹⁶⁶ ראה: רש"י ברכות לח, ב, ד"ה אבל לא כבושין; רש"י חולין עז, א, ד"ה ששלוקו; רש"י חולין קיא, א, ד"ה שלוקה.

¹⁶⁷ ראשונים רבים הצביעו על משנה נדרים ו', א, הקובעת שהנודר מן המבושל מותר בשלוק, ראה: רשב"א נדרים מט, א, ד"ה הנודר מן המבושל; ר"ן נדרים מט, א, ד"ה הנודר מן המבושל. הרשב"א שם בנדרים, הצביע על דברי הירושלמי תרומות י', י, מז ע"ב (עמ' 256 שו" 48), שם ביחס לקביעת המשנה 'כל הנכבשים זה עם זה מותרים', רבי יוחנן מעיר: 'לית כאן נכבשין אלא נשלקין'. מדברי רבי יוחנן עולה ששליקה הינה פחותה מכבישה, ולכן הרשב"א מסיק שלשיטת הירושלמי שליקה היא פחותה אף מבישול.

¹⁶⁸ ראה: רשב"א, שם; ריטב"א חולין קיא, א, ד"ה ושליקה. הריטב"א מציין לדו משמעות של שליקה באופן כללי. לעומתו, הרשב"א והרי"ן (שם בנדרים, ראה הערה קודמת) מחלקים בין תחומים, ולדעתם בנדרים שליקה מתפרשת כאינו מבושל כל צרכו, משום שבנדרים הלך אחרי לשון בני אדם ושליקה אינה מכונה בישול בלשון בני אדם.

¹⁶⁹ ראה: פירוש הרי"ש למשנה תרומות י', ח, ד"ה שכבשו עם דג טהור; פירוש הרא"ש למשנה תרומות י', ח, ד"ה שכבשו עם דג טהור. עיקר הוכחתם שהבבלי משתמש בשליקה במשמעות של בישול יתר הוא מסוגית בבלי חולין קיא, א, שם הם גרסו בסוגיה 'שלוקה אוסרת ונאסרת', בעוד שהמשנה בתרומות י', יא, קובעת שכבד שבושל 'אוסרת ואינה נאסרת'. לכן, הם הסיקו ששליקה בלשון הבבלי הינה בישול יתר, ואילו מדברי רבי יוחנן בירושלמי תרומות (ראה הערה 167) עולה ששליקה הינה בישול פחות.

¹⁷⁰ ראה: מבוא לנוסח המשנה, עמ' 263. הרי"ן אפשטיין מציין שם שנוסח כתב ידי המבורג בסוגית חולין קיא, א, הינה 'שלוקה אוסרת ואינה נאסרת', וכי הנוסח הרווח 'אוסרת ונאסרת' נוצר כהגהה של רש"י. ובכן, אף בבבלי שליקה מתפרשת כבישול פחות.

¹⁷¹ ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 446. מדברי ר"ש ליברמן שם, המסתמכים על דברי אפשטיין (בהערה הקודמת), נראה שהוא אחז שאף בבבלי שליקה היא פחות מבישול. וראה שם בהערה 60, שם הוא מפנה למחקרו של יעקב גולדמן, בני אשר, שהסיק ששליקה הינה הרתחה על ידי ההבל. אף יהודה פליקס מאמץ עמדה זו תוך שהוא מציין למחקרים של אפשטיין וליברמן, ראה: פליקס, ירושלמי שביעית, ב', עמ' 196.

¹⁷² ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 693, שם הוא כותב: 'ובשיטת בני א"י שליקה היא פחותה מבישול'. בהערה 1 הוא מציין שבסורית מאוחרת, 'שלוק' פירושו 'נא', חצי מבושל.

הנעשית למטרה שונה. שמואל קרויס תיאר את השליקה כהשריית האוכל זמן רב ברותחין, בדומה לכבוש הנעשה בחומץ.¹⁷³ אברהם ווייס תיאר את השליקה כחיתוך הירק עד כדי אובדן צורה, ותיקונו על ידי השריה.¹⁷⁴ יעקב גולדמן תיאר את השליקה כאידוי, כאשר המאכל לא מונח בתוך המים עצמם אלא מעליהם והוא מתרכך מהבל האדים.¹⁷⁵ שמואל וזאב ספראי תיארו את השליקה כשינוי שיש בו עיבוד ותוספת טעם בשונה ממטרת הבישול שהיא לרכך את הפרי. לכן, יש הגדרות שונות לשליקה, שכן ביחס למאכלים שונים יש תהליכי עיבוד שונים ששיגו את מטרת העיבוד ותוספת הטעם.¹⁷⁶ טובה דיקשטיין סבורה ששליקה היא חליטת מוצר כלשהו בכמות גדולה של נוזל רותח, בדרך כלל של מים, בדומה לבישול ביצה. בשונה מבישול, בה כמות הנוזלים הם מועטים יחסית ועשוי להיות ממושך, שליקה נעשית בדרך כלל במים רותחים, כמות הנוזלים בה רבה ומשך הזמן קצר בהרבה.¹⁷⁷ סוזן ויינגרטן סבורה שהמקורות התלמודיים עמומים, והיא מתלבטת בין העמדות השונות – האם בישול הוא של מאכל יחד עם רכיבים נוספים ונוזלים שונים ואילו שליקה היא במים בלבד, או האם ההבדל ביניהם הוא באורך זמן הבישול.¹⁷⁸

מסתבר שיש לקבל את טענת ויינגרטן, שעמימות המקורות התלמודיים לא מאפשרת להכריע באופן חד משמעי באשר להגדרה מדויקת של שליקה. לפיכך, שעה שאנחנו בוחנים הופעת שליקה באחת מסוגיות התלמוד, עלינו לבחון כל סוגיה לגופה, האם ניתן לעמוד על משמעותה מתוך הסוגיה עצמה. והנה באשר למידת השינוי המתרחש בירק הנשלק, מסתבר שזה תלוי בהגדרת המושג 'שליקה'. ככל שתהליך השליקה הינו פחות מבישול, כך מידת השינוי בצורת הירק פחותה. היות ויש דיון בסוגיה האם מטבע הברכה משתנה, הרי שמסתבר שיש לאמץ עמדה שמדובר בתהליך שליקה המביא לידי שינוי הצורה של הירק. לפיכך, משה בנוביץ אימץ את עמדת רש"י ששליקה הינה בישול יתר המביא לידי אובדן צורה מוחלט של הירק הנשלק.¹⁷⁹ ברם, נראה שאין הכרח לקביעה שדיון הסוגיה יכול להתקיים רק במקרה של אובדן צורה מוחלט. שכן סוגית הבבלי בשלב 16 וסוגית הירושלמי בשלב 4 דנות את זית מליח / כבוש כשלקות, והרי מליחת/כבישת זית משנה את טעמו של הזית אך צורת הפרי נותרת בעינה. מהכללת זית מליח/כבוש בסוגיה עולה בבירור שהסוגיה דנה האם השינוי הכימי המתרחש באמצעות תהליכי העיבוד משנים את מטבע הברכה, אף

¹⁷³ ראה: קרויס, קדמוניות, ב', א חלק א, עמ' 261-262.

¹⁷⁴ ראה: ווייס, הערות, עמ' 61-70, ובעיקר עמ' 69. הצעת ווייס נשענת על אימוץ נוסח כ"י מינכן על ידו, המאפשרת להסב את משפט הפתיחה של הסוגיה 'ירקות שנשתנו על ידי האור' כנאמרות על פת ירקות, ולא על שלקות, ראה הערה 148. ברם כבר הצבעתי שם בהערה 148 על כך שיש לדחות את נוסח כ"י מינכן. ווייס הביא ראיות שונות לשיטתו, וכל אלו נדחו על ידי משה בנוביץ, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 291-295.

¹⁷⁵ ראה: גולדמן, בני אשר, עמ' פד-פה (הפרק העוסק בשלק הוא עמ' עד-פח).

¹⁷⁶ ראה: ספראי, פירוש למשנה פסחים, עמ' 94-98, ובמיוחד בעמ' 97.

¹⁷⁷ ראה: דיקשטיין, על שולחן האוכל, עמ' 39-42.

¹⁷⁸ ראה: Weingarten, Eggs, עמ' 272-273.

¹⁷⁹ ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 295.

שצורת הפרי בעינה עומדת. בנוסף, ירקות שונים דורשים מידה שונה של ריכוך ובישול.¹⁸⁰ ייתכן שהסוגיה משתמשת במונח שליכה לאורך הסוגיה כולה כשם כולל לתהליך ריכוך ירקות על ידי חום או כבישה, אולם טיב השליכה משתנה מירק לירק, כאשר אצל הירקות הקשים הכוונה היא לבישול ממושך ואילו אצל הירקות העדינים מדובר באידוי מהיר. ובכן, לאור העמימות בהגדרת שליכה, יש לקחת בחשבון גם את האפשרות ששלבנים שונים בסוגיה או דעות שונות בסוגיה קשורות בהגדרות שונות של שליכה ומידת שינוי הצורה בעקבותיה.¹⁸¹

4.2.3.4 – עמדת אמוראי בבל בדור ראשון עד רביעי בשני התלמודים

יחידה ב' ויחידה ג' בסוגית הבבלי, מציגות בפנינו את עמדת רב ושמואל בני הדור הראשון שעל שלקות יש לברך בורא פרי האדמה. לידי שני האמוראים הדוברים ביחידות אלו, רב חסדא ורב נחמן, הגיעה מסורת הלכתית מארץ ישראל שהגיעה לבבל על ידי עולא הנחותא בשם רבי יוחנן שעל שלקות יש לברך שהכל נהיה בדברו. יחידות אלו מציגות את המחלוקת אודות ברכת השלקות כמחלוקת בין בבל ובין ארץ ישראל. עמדות רב חסדא ורב נחמן, בני הדור השלישי, מוצגות באופן זהה – 'ואני אומר' (שלב 4 ושלב 8). מסתבר, שהאחידות הסגנונית היא מעשה ידי העורך, המנסח את המימרות של רב חסדא ורב נחמן, ומציגן באופן אחיד.¹⁸² הדמיון הסגנוני לא מסתיר את הנתון שעמדות הביניים שלהם שונות מאד. רב חסדא מציע עמדה מפשרת בין רב לבין רבי יוחנן.¹⁸³ הוא מבחין בין ירקות הראויים למאכל כאשר הם חיים ('תחלתו פרי האדמה') שעליהם יש לברך לאחר השליכה בורא פרי האדמה, לבין ירקות שאינם נאכלים חיים ('תחלתו שהכל'), שעליהם יש לברך לאחר השליכה בורא פרי האדמה. במבט ראשון, רב חסדא מאמץ עמדה הקרובה לעמדה הארץ ישראלית שעל שלקות יש לברך 'שהכל'.¹⁸⁴ ברם, משאלת סתם התלמוד בשלב 5, מתקבלת תמונה שונה,

¹⁸⁰ ראה עמ' 119.

¹⁸¹ ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 291.

¹⁸² ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 296-298.

¹⁸³ רש"י ברכות לח, ב, ד"ה ואני אומר, סבור שרב חסדא מציע שרב ורבי יוחנן עצמם לא נחלקו ביניהם אלא כל אחד מהם דיבר על ירקות שונים. התוספות בברכות לח, ב, ד"ה משכחת, העירו שמפסק הרי"ף שפסק נגד רב חסדא, נראה שהוא סבר שרב חסדא מציע ב'ואני אומר' עמדה עצמאית משלו. אף החוקרים עסקו בשאלה זו. אברהם ווייס סבור שהניסוח 'ואני אומר' מתפרש כדעה עצמאית חולקת. אולם ממבנה המימרה של רב חסדא על כל שלביה, נראה יותר כפירוש רש"י שהוא מפשר בין החולקים. ראה: ווייס, הערות, עמ' 52. משה בנוביץ מציע שיש כאן שני שלבים בגיבוש דברי רב חסדא. לדעתו, בשלב קדום דברי רב חסדא הוצמדו לדברי רב, והתפרשו כעמדה חולקת. בשלב שני, העורך שיבץ את דברי רב יוחנן, ובכך גם פירש מחדש את דברי רב חסדא, שמעתה מתפרשים כעמדה מפשרת. ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 296-299.

¹⁸⁴ ראה: סופר, קביעת נוסחותיהן, עמ' קס. אברהם גולדברג תיאר את עמדת רב כזהה עם שיטת ר' יוחנן, שעל שלקות יש לברך 'שהכל'. לדעתו, רב חסדא הוא זה שניסח את עמדת רב שעל שלקות יש לברך בורא פרי האדמה, בכדי להתאימה לעמדה הבבליית הרווחת, המצגת בסמוך בפי שמואל הבבלי. בכדי שלא לעוות את העמדה המקורית של רב, רב חסדא מסייג אותה באופן שהיא תואמת את העמדה הא"יית. ראה: גולדברג, ר' זירא, עמ' 332. גולדברג, מונע מתפיסה מוקדמת שרב אוהז בעמדות ארץ ישראליות, ולכן הוא מניח שהוא אוהז בעמדה שעל שלקות מברכים שהכל. ברם, אין להנחה זו כל אחיזה בסוגיה עצמה, בה

המשקפת את מה שנאמר לעיל (עמ' 119) על דרך אכילת הירקות בזמן חז"ל. הגמרא מניחה שפשוט למצוא מקרה של 'תחלתו שהכל', ומציינת כדוגמא לכך – כרוב, סלק ודלעת.¹⁸⁵ ברם היא מתקשה למצוא מקרה של 'תחלתו בורא פרי האדמה'. שאלה זו משקפת את המציאות של ירקות הנאכלים מבושלים. רב נחמן בר יצחק מציע כדוגמא לירקות הנאכלים חיים – שום וכרתי (שלב 6).¹⁸⁶ הגמרא להלן מד, ב, ממליצה לשלוק גם כרישין (שזהו שם נוסף לכרתי), כך שעל אף שיש לראות בשום וכרתי דוגמא לירק שיכול להיאכל חי, נראה שגם אותם מצאו לנכון לשלוק.¹⁸⁷ משאלת הגמרא כאן עולה שלהצעת רב חסדא, יש לברך על רובם המכריע של שלקות בורא פרי האדמה, וכי המסורת הארץ ישראלית שיש לברך 'שהכל' על שלקות היא רק במקרים של ירקות ממשפחת השום. כך, שעל אף שיש בדברי רב חסדא קבלת העיקרון שתהליך עיבוד משפיע על נוסח הברכה, עדיין עולה מדבריו שיש לברך על רוב השלקות בורא פרי האדמה.

לעומתו, 'ואני אומר' של רב נחמן בשלב 8, אינו מקרב בין עמדות החולקים ואינו מצמצם את עמדת רבי יוחנן לירק מסוים, אלא אדרבא מקיים את המחלוקת. רב נחמן טוען שהמחלוקת אודות שלקות היא קוטבית, והיא זהה למחלוקת התנאים האם ניתן לצאת ידי חובה באכילת מצה מבושלת. יצירת הקשר בין המחלוקות היא באמצעות מהלך של אנלוגיה, שממנה משתמע שיש לפרש את מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי כמחלוקת כללית האם בישול מפקיע את הזהות המקורית של החפץ המבושל. רב נחמן מציע שזהו גם יסוד מחלוקת שמואל ורבי יוחנן, האם תהליך שליקה מפקיע את זהות הירק. היות ועד רב נחמן יש מוסכמה בבבלי על שלקות מברכים בורא פרי האדמה, נראה שהצעת רב נחמן מעניקה הכשר לעמדה שעד אז לא נקלטה בבבלי.¹⁸⁸ בשלב 9, הסוגיה מציעה להסביר באופן שונה את יסוד מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי, ולהציע שמדובר במחלוקת מקומית הנוגעת לפרט מיוחד בדיני מצה, האם הבישול מפקיע את טעם המצה. ממילא, נותר הקשר לשלקות, וממילא נופלת ההצעה על הזיהוי בין מחלוקת האמוראים על שלקות לבין מחלוקת התנאים על מצה מבושלת. באשר לזהות בעל הדחייה, הרשב"א מביא בשם רב האי גאון שיש שגרסו 'ולא היא' בוי"ו, והדחייה היא מדברי רב נחמן עצמו, ויש שגרסו 'לא היא' בלא וי"ו, והדחייה היא של סתם התלמוד. הרשב"א עצמו סבור שבכל מקרה, בין שגורסים בוי"ו ובין שגורסים בלא וי"ו, שהדחייה היא מדברי עורך הסוגיה.¹⁸⁹ וכך גם מסתבר, שכן חוקרים העירו על סוגיות

רב ושמואל מנוסחים באותה מטבע לשון, ואין בה שום רמז באשר לקיום פער עמדות בין רב לבין שמואל.

¹⁸⁵ על זיהוי ירקות אלו ועל הדרך בה הם נאכלו בתקופת חז"ל, ראה: דיקשטיין, על שולחן האוכל, עמ' 194-199 (כרוב); 205-211 (סלק); 236-238 (דלעת).

¹⁸⁶ על ירקות אלו, ראה: דיקשטיין, על שולחן האוכל, עמ' 221-225 (כרתי); 228-232 (שום). לפי המתואר שם בעמ' 221, גם כרתי הוא מין מסוג שום ממשפחת השושניים. על המקורות התלמודיים על אכילת שום, ראה: Weingarten, Vegetable Zodiac, עמ' 234-236.

¹⁸⁷ כך עולה מתיאור דרכי האכילה שלו אצל דיקשטיין, על שולחן האוכל, עמ' 224-225.

¹⁸⁸ מסתבר שעמדה זו של רב נחמן קשורה בעמדת רב נחמן עצמו בסוגית קימחא דחיטי (לעיל עמ' 111), שעל קימחא דחיטי מברכים שהכל.

¹⁸⁹ ראה: חידושי הרשב"א ברכות לח, ב, ד"ה כתב רב האי גאון. רב"מ לוין סבר שהדחייה של ההבדל בין הנוסחים הוא של רב האי עצמו, ולכן הביא אף אותם באוצר הגאונים

בהם 'ולא היא' בוי"ו היא מדברי הסתם.¹⁹⁰ לעמדה מסתברת זו, רב נחמן עצמו אחז בעמדה שהמחלוקת אודות שלקות זהה עם מחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי, ואילו עמדת העורך היא שאין להסיק משם על קיום עמדה ששלקות נשתנו, וממילא שברכתן בורא פרי האדמה. אסיים את ההצגה הכרונולוגית של עמדות אמוראי בבל ביחידות הראשונות של סוגית שלקות בבבלי (יחידה א-ג) בדברי אביי בן הדור הרביעי (שלב 2) שדייק מהמשנה שעל שלקות יש לברך בורא פרי האדמה. בכך, באמצעות דיוק מלשון המשנה, אביי חיזק את העמדה הבבלי המוכרת של רב ושמאל שעל שלקות מברכים בורא פרי האדמה.

ההשוואה לסוגית הירושלמי, מציבה בפנינו מסורת שונה של עמדות רב ושמאל ביחס לברכת השלקות. סוגית הירושלמי נפתחת ביחידה בבלי המביאה מסורות הלכתיות בשם רב ושמאל על ברכת השלקות. אלא שבניגוד לבבלי, הירושלמי מציג דווקא את עמדת אמוראי בבל כאוחזים בעמדה שעל שלקות יש לברך 'שהכל'. בשלב 1 של סוגית הירושלמי, ר' אבא אומר שרב ושמאל אומרים שעל ירק שלוק מברכים שהכל נהיה בדברו. בשלב 2 ר' זעורא בשם שמאל מבחין בין ראשי לפתות ששלוק והן בעיין לבין ראשי לפתות ששלוק ושחקן שברכתן 'שהכל'.¹⁹¹ הבחנה זו מציעה שדין ברכת השלקות תלוי במידת אובדן הצורה של הירק. במקרה של אובדן צורה מוחלט (שחוק) יש לברך שהכל, ואילו במקרה של ריכוך או שינוי כימי בלבד (שלוק) יש לברך בורא פרי האדמה.¹⁹² אולם בשלב 3 של סוגית הירושלמי, בדומה לדיוקו של אביי בשלב 2 של סוגית הבבלי, ר' יוסי מדייק מלשון המשנה עצמה, שעל כל הדברים השחוקים, למעט פת, יש לברך בורא פרי האדמה.¹⁹³ כך שהתמונה המצטיירת מתחילת סוגית הירושלמי היא שהעמדה שיש לברך על שלקות או על ירק שחוק 'שהכל' הינה עמדה בבלי, ואילו חכם א"י מבקר עמדה זו ואוחז בעמדה שיש לברך בכל מקרה בורא פרי האדמה. כמובן שהיפוך מסורות זה בין התלמודים אומר דרשני. כמובן שאין לשלול את האפשרות שהירושלמי אוחז במסורת שונה מזו של הבבלי. עם זאת, חוקרים הציעו הצעות הסבר שונות מתוך הנחה שיש לאמץ באופן יסודי את מסורת הבבלי שחכמי בבל הם אלו שאוחזים בעמדה שיש לברך בורא פרי האדמה על שלקות. אברהם

לברכות, חלק הפירושים, עמ' 52, סימן קסב. וכך גם סבור דוד רוזנטל, ראה: רוזנטל, רב פלטוני, עמ' 625 הערה 216. אולם יותר מסתבר שהדברים הם של הרשב"א, ראה: פוקס, מקומם של הגאונים, ב', עמ' 16-17.

¹⁹⁰ לסיכום המחקר אודות תיארוך 'ולא היא', ראה: פרידמן, האשה רבה, עמ' 286 הערה 14.

¹⁹¹ בפירוש של בעל ספר חרדים לסוגיה מוצע לפשר בין שתי המסורות השונות בשם שמאל, מעין דברי רב חסדא בסוגית הבבלי, שהן לא עוסקות באותם ירקות. ר' אבא עוסק בירק הנאכל חי ואילו ר' זירא עוסק בלפת שאין דרכו להיאכל חי. ראה גם: ווייס, הערות, עמ' 42 הערה 23א', עמ' 52.

¹⁹² אני שב וחוזר על כך שסוגיות התלמודים דנות זית מליח / כבוש כשלוק. ההבחנה המוצעת בסוגיה יכולה להיות בין ירקות שונים הדורשים מידה שונה של חיתוך או בין שיטות שונות להכנת אותו ירק. בכל מקרה היא משקפת את הנאמר לעיל אודות העמימות בהגדרת המונח שלקות, ראה עמ' 123.

¹⁹³ הערת ר' יוסי מתפרשת בלשון תמיהה וכקושיה על דברי ר' זעורא, ראה: מוסקוביץ, הטרמינולוגיה של הירושלמי, עמ' 457. כמה שורות קודם לכן, מובא אותו מונח, 'ומתניתא אמרה כן', כסיוע לאמור קודם לכן, ראה הערה 106. מוסקוביץ העיר על ההוראות השונות של המונח, ראה: מוסקוביץ, שם, עמ' 456-461; בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 286 הערה 9.

גולדברג מציע שמדובר בתופעה של מוסרים המתאימים את העמדות ההלכתיות של החכמים שהם מוסרים בשמם לעמדה של המוסרים עצמם.¹⁹⁴ לכן, ר' אבא, האמורא הא"י מציג את עמדת רב ושמואל הבבליים באופן שבו היא תואמת את עמדת ההלכה הארץ ישראלית שעל שלקות יש לברך 'שהכל'.¹⁹⁵ לעומתו, ר' זירא, הבבלי שעלה לארץ ישראל, מוצג על ידי גולדברג כמי שממשיך לאחוז בעמדות בבליות אף לאחר עלייתו לארץ ישראל. לכן, ר' זירא מאזן את דברי ר' אבא ביחס לשמואל,¹⁹⁶ ומציג את שיטתו שעל ירק שלוק מברכים בורא פרי האדמה, ומגביל את דברי ר' אבא לשחוק בלבד, שזהו מקרה בו יש אובדן מוחלט של צורה.¹⁹⁷

עצם התופעה שגולדברג מצביע עליה, של מעורבות עורכים בניסוח מימרות, מוכרת ותוארה במחקרים שונים.¹⁹⁸ ברם נראה שאין לקבל את הצעתו במקרה דנן, שכן טענה מעין זו מסתברת כאשר ניצבים בפנינו רבדים שונים של מקור, וההשוואה ביניהם מלמדת על מעורבות המוסר בניסוח מחודש של לשון המקור.¹⁹⁹ ברם, במקרה זה אין לנו רובד קדום יותר של דברי רב או שמואל, שביחס אליהם ניתן להצביע על עיבוד של דבריהם בידי המוסרים המאוחרים. בסוגיה עצמה מופיעה מסורת אחת בלבד בשמם, וטענת גולדברג נשענת על ההשוואה למובא בשם רב ושמואל בתלמוד הבבלי. ברם אין לראות בזה בהכרח רובד קודם יותר מרובד המסירה של דבריהם בתלמוד הירושלמי, ואין לדברים של גולדברג על מה להתבסס. לכן נראה להעדיף הסבר הבנוי על הצעת הסבר של משה בנוביץ שעמד על כך שבסוגית הבבלי עצמה יש בסיס להבחנה בין שלוק לבין שחוק. בנוביץ הצביע על כך שיש מקבילה בסוגית הבבלי ביחידה ז' למימרת רבי זירא בירושלמי בעניין הברכה על לפת. ר' זירא מעיד שבביתו של רב כהנא (או רב הונא),²⁰⁰ היו מברכים בורא פרי האדמה על לפת שנחתך לחתיכות גדולות, אולם היו מברכים 'שהכל' על לפת שנחתכה לחתיכות קטנות (שלב 30). ר' זירא ממשיך ומעיד שרב יהודה חלק על רב כהנא (הונא), ולדעתו אין להבחין בין 'פירמא רבא' לבין 'פירמא זוטא', ובכל מקרה יש לברך בורא פרי האדמה. מסורת הלכתית זו בבבלי של ר' זירא בשם רב כהנא (הונא) מקבילה להבחנה של ר' זירא בירושלמי בשם

¹⁹⁴ בדומה להצעה של גולדברג (לעיל הערה 184) על דרכו של רב חסדא במסירת שיטת רב בבבלי.

¹⁹⁵ לדעת גולדברג, הדברים אמורים רק ביחס לשמואל, שכן רב הוזכר על ידי ר' אבא, משום שזו אכן העמדה ההלכתית שלו, ראה: גולדברג, ר' זירא, עמ' 333 הערה 20.

¹⁹⁶ לדעת גולדברג, אין לייחס את דברי ר' זירא לרב אלא לשמואל בלבד, ראה הערה קודמת.

¹⁹⁷ ראה: גולדברג, שם, עמ' 333.

¹⁹⁸ התופעה נדונה במחקריו של ש"י פרידמן על הברייתות בתלמוד הבבלי ואופיינה על ידו כ'מקבילות של עריכה', ראה: פרידמן, לתורתם של תנאים, בשער השני.

¹⁹⁹ דוגמת מחקריו של פרידמן (ראה הערה קודמת), בה הבסיס לטענה אודות מעורבות המוסרים הוא השוואה בין לשון הברייתות בתוספתא ובין לשון בתלמוד הבבלי.

²⁰⁰ ראה הערה 141. לנוסח רוב עדי הנוסח שמדובר ברב כהנא, היות ורבי זירא מבקר בביתו ולאחר מכן בביתו של רב יהודה, הרי שמדובר ברב כהנא בן הדור השני. היות ורוב עדי הנוסח גורסים כהנא ומיעוטם הונא, מכאן ואילך אכתוב 'כהנא (הונא)'.

שמואל, המבחין בין לפת ששלקו לבין לפת ששחקו.²⁰¹ מסתבר, אפוא, שמסורת ההלכה של הירושלמי מעוגנת במסורת הלכתית המצויה אף בתלמוד הבבלי, ואין לראות בה רק מעשה ידי מוסרים העושים בדברי שמואל כחומר ביד היוצר. מתברר, שלמרות המונוליות המוצגת בפתיחת סוגית הבבלי אודות אחידות דעים בין רב ושמואל שעל שלקות מברכים בורא פרי האדמה, שבדור תלמידיהם היו דעות שונות באשר לפרשנות הלכה זו. רב כהנא (הונא) הגביל את דברי שמואל למקרה של 'פירמא רבא' בלבד, אולם לדעתו יש לברך 'שהכל' על 'פירמא זוטא'. לעומתו, רב יהודה פירש את דברי שמואל כתקפים ביחס לכל 'פירמא', ובכל מקרה יש לברך על שלקות בורא פרי האדמה. המסורת שהיתה בידיהם בשם שמואל היתה שעל שלקות יש לברך בורא פרי האדמה. רב כהנא (הונא) סבור שירק שחוק אינו כשלקות, ואף שמואל יודה שברכתו שהכל. לעומתו רב יהודה סבור שדין ירק שחוק כדין שלקות, ולשיטתו אף ברכת ירק שחוק הוא בורא פרי האדמה. נראה שהבסיס למחלוקת ביניהם הוא פרשנות היסוד של עמדת שמואל – לדעת רב כהנא (הונא) שמואל קבע שעל שלקות מברכים בורא פרי האדמה משום שהוא סבר ששלקות לא השתנו. היות וכן, ירק שחוק שנשתנה, אף ברכתו משתנה לברכת 'שהכל'. לעומת זאת, רב יהודה סבור שעמדת שמואל היא שעל שלקות מברכים בורא פרי האדמה משום שהשינוי המתרחש בירק בעקבות השליקה לא גורר בעקבותיו שינוי במטבע הברכה. לפיכך, אף על ירקות שחוקים מברכים בורא פרי האדמה. עורכי הסוגיה בבבלי הפרידו בין הדיון על שלקות ובין הדיון על ירק שחוק שהובא בשלהי הסוגיה.

לעומת זאת, התלמוד הירושלמי שילב את הדיון על שחוק במסגרת סוגית שלקות, ואף ניסח את עמדת שמואל בזיקה לדברי רבי זירא. הסוגיה פותחת בהצגת עמדת רב ושמואל שיש לברך על שלקות 'שהכל'. עמדה זו מתפרשת על ידי רבי זירא שהיא מוגבלת למקרה של 'שחקו' בלבד, כאשר יש אובדן צורה מוחלט. לפיכך, אין הכרח לראות בירושלמי מסורת הלכתית בשם רב ושמואל החולקת חזיתית על מסורות בשם בבבלי אלא אימוץ של אחת מהפרשנויות לדברי שמואל מתוך מסורות ההלכה המופיעות גם בסוגית הבבלי. ברם, אין לשלול את האפשרות שהם חולקים זה על זה,²⁰² ולכן לא ניתן לשלול את האפשרות שסוגית הירושלמי אוחזת במסורת הלכתית שונה מזו של הבבלי.

4.2.3.5 – היחידה הארץ ישראלית בשם רבי יוחנן בשני התלמודים

בעקבות היחידה הבבלית הפותחת את הסוגיה בשני התלמודים, הסוגיה עוברת בשני התלמודים ליחידה ארץ ישראלית המביאה שתי מסורות הלכתיות בעניין ברכת השלקות בשם רבי יוחנן. השוואה בין שני התלמודים מלמדת שאותן אבני בניין שימשו את התלמודים בעריכת יחידה זו. בשני התלמודים יש שתי מסורות הלכתיות של רבי חייא בר אבא (הוא רבי חייא בר ווא בירושלמי) ושל רבי בנימין בר יפת בשם רבי יוחנן; דברי ר' זירא (הוא ר' זעורא בירושלמי) שיש להעדיף את המסורת של רבי חייא בר אבא על פני זו של רבי

²⁰¹ ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 289-290.

²⁰² בעל ספר חרדים פירש שרבי אבא ורבי זירא דיברו על ירקות שונים, ראה הערה 191.

בנימין בר יפת, משום שהוא מדייק יותר;²⁰³ מעשים המלמדים על העדפת המסורת של ר' חייא בר אבא; הוכחת רב שמואל בר רב יצחק ממשנת מרור המצדדת דווקא בעדות של רבי בנימין בר יפת. ברם, השוואה בין הסוגיות בשני התלמודים מעלה הבדלים מהותיים ביניהם, ומלמדת על טביעות האצבע המובהקות של עורכי סוגית הבבלי בעיצוב היחידה. בסוגית הבבלי, דברי רבי חייא בר אבא ודברי רבי בנימין בר יפת מנוסחים במטבע לשון זהה – 'שלקות מברך עליהן'. לעומת זאת, בתלמוד הירושלמי שני האמוראים מתנסחים במטבעות לשון שונים: רבי חייא בר ווא מתייחס לברכה על זית כבוש בעוד שרבי בנימין בר יפת מתייחס לברכה על ירק שלוק. חותם המקוריות ניכר בסגנון גולמי יותר, ולכן מסתבר שסוגית הירושלמי משקפת את המימרות הראשוניות ואילו אחידות הסגנון בבבלי הוא מעשה ידי העורך.²⁰⁴ בקבעו ניסוח אחיד לשני המוסרים, העורך אף עיצב את המשך היחידה הדנה ביחס בין שני המוסרים. הסגנון האחיד של המימרות יוצר את הרושם שהן מתנגשות חזיתית, שכן נראה שהן מתייחסות לאירוע אחד בו רבי יוחנן קבע הלכה ביחס לברכת השלקות, ומחלוקת האמוראים היא **עובדתית** – מה הוא אמר. קביעה זו מבוססת על דברי רבי זירא המציג את רבי בנימין בר יפת כתלמיד טועה שלא מדייק ולא חוזר על תלמודו. היות וכן, דבריו נדחים על הסף כלא אמינים, ואין שום ניסיון בהמשך היחידה לקיים את דבריו. זאת ועוד, העורך הקדים את דברי רב נחמן בר יצחק בן הדור הרביעי 'קבעא עולא לשבשתיה כר' בנימן בר יפת', לדברי רבי זירא בן הדור השלישי 'וכי מה ענין ר' בנימן בר יפת אצל ר' חייא בר אבא'. בכך, באמצעות הקדמת הכותרת המאוחרת לדברי רבי זירא, כבר בתחילת היחידה העורך מציין שקביעת רבי זירא מתקבלת ללא עוררין בסוגיה. רב נחמן בר יצחק קובע שעדותו של עולא בשם רבי יוחנן, ביחידה הקודמת, נשענה על עדותו של רבי בנימין בר יפת. היות וכן, אף דברי עולא נדחים, וממילא יש לדחות אף את ניסיונות ה'ואני אומר' של רב חסדא ושל רב נחמן. סיכומו של דבר, הערת רבי זירא משמשת בסוגית הבבלי לדחייה מוחלטת של המסורות הא"ייות בשם רבי יוחנן שיש לברך על שלקות 'שהכל'. הסוגיה כולה חותרת לקביעת עמדה אחידה המוסכמת הן על ידי חכמי בבל והן על ידי חכמי א"י שיש לברך על שלקות בורא פרי האדמה. עמדה זו מחזקת בהמשך היחידה על ידי שני

²⁰³ אמינותו של ר' חייא בר אבא כמוסר שמועות, מצויינת בפי רבי זירא בבבלי ברכות לג, ב: 'א"ר זירא נקוט דר' חייא בר אבא בידך דדייק וגמר שמעתא מפומא דמרה שפיר'. ראה גם בבלי יבמות סה, ב, שם רב פפא דוחה פקפוק במהימנות מסורת של ר' יוחנן בפי ר' חייא בר אבא.

²⁰⁴ מעורבות זו של העורכים בניסוח המימרות, מערפלת את דברי האמורא עצמו, ומעלה צל של ספק באשר ליכולת שלנו לשחזר בצורה מדויקת את שיטותיהם של האמוראים עצמם. וכבר הזהיר מורי יעקב זוסמן מפני הטשטוש בין מבנה הסוגיה לבין גוף השמועה, שאף היא מעוצבת על ידי עורכי הסוגיה. לדעתו, יש לעורכים מעורבות עמוקה בעיצוב הסוגיה על כל חלקיה, מימרות ושקלא וטריא, עד שלעתים מוטב לשאול האם נוכל לבודד את הגרעין האמוראי המקורי בתוך תלמודם של העורכים, ראה: זוסמן, ושוב לירושלמי נזיקין, עמ' 111-110. לעומתו, שמא יהודה פרידמן, מראשי המדברים של השיטה המפרידה בלימוד סוגיה בין מימרות האמוראים לבין דברי סתם התלמוד, הציע לראות בהפרדה הסגנונית בין המימרה לבין הסתם תופעה ספרותית, שייתכן ואינה מייצגת באופן היסטורי את המימרה המקורית של האמורא. ראה: פרידמן, סוגיות בחקר התלמוד הבבלי, עמ' יא; 28; 40-44; ובהערה 38 בעמ' 42.

מעשים שאף מהם הסוגיה מבקשת להסיק שלדעת רבי יוחנן מברכים על שלקות בורא פרי האדמה (שלב 15-16).²⁰⁵

היחידה מסתיימת בקושיה של רב שמואל בר רב יצחק ממשנה פסחים ב', ו, הקובעת שלא יוצאים ידי חובת מצות מרור באכילת מרור שלוק (שלב 18).²⁰⁶ לאמתו של דבר, עצם הבאת ראיה זו בשלהי היחידה די מפתיעה. שכן משמעות דברי ר' זירא ורב נחמן בר יצחק היא שרבי יוחנן מעולם לא העלה על דעתו את האפשרות שעל שלקות מברכים שהכל, וכי המסורת של רבי בנימין בר יפת ושל עולא שורשה בטעות. והנה רב שמואל בר רב יצחק מביא ראיה התומכת בעמדה שמעולם לא נאמרה! יש כאן רמז בסוגיה עצמה לכך שאולי לא מדובר בטעות כה גסה, וכי היא ודאי עלתה על הדעת במסגרת הדיון בבית מדרשו של רבי יוחנן.

ואכן, כך עולה מניתוח סוגית הירושלמי המקבילה, ממנה מצטיירת תמונה שונה לחלוטין. הבדל הסגנון בירושלמי בין מימרות האמוראים בשם רבי יוחנן לא רק מגלה סגנון גולמי יותר אלא משרטט תמונה אחרת באשר לנחרצות המסקנה שרבי בנימין בר יפת טעה. הבדל הניסוח בין החולקים מעלה את האפשרות הסבירה שהמחלוקת לא מתייחסת לעדויות שונות מה אמר רבי יוחנן באותו מעמד, אלא שהחולקים מתייחסים לאמירות שונות של רבי יוחנן במועדים שונים – אמירה אחת שהתייחסה לברכה על זית כבוש, ואמירה שניה שהתייחסה לברכה על ירק שלוק. יתירה מזו, מסתברת הצעתו של אברהם גולדברג, שתלמידי ר' יוחנן לא שמעו את הדברים ישירות מפיו אלא הסיקו כן ממעשה רב שהם ראו ועל פיו הם ניסחו את עמדת רבי יוחנן רבם כמימרה.²⁰⁷ הרי הן סוגית הבבלי והן סוגית הירושלמי, מבקשות שתיהן להסיק שברכת השלקות היא בורא פרי האדמה, ממעשה רב של הברכה על תורמוסין (שלב 15 בסוגית הבבלי ושלב 8 בסוגית הירושלמי).²⁰⁸ ובכן, ייתכן

²⁰⁵ הסוגיה מניחה שזית מלוח דומה לשלקות. דיוק הסוגיה נשען על פשטות לשון ההלכה בתוספתא ברכות ד', טו, בה דעת חכמים היא שמברכים ברכה אחרונה רק אחרי אכילת דגן ושבעת המינים, ברם 'כל שאינו לא ממין שבעה ולא ממין דגן... מברך אחריו ולא כלום'. דיוק הסוגיה מתבסס על ההנחה ש'יולא כלום' מתפרש כפשוטו, דהיינו שלא מברכים שום ברכה אחרונה אחרי אכילת דבר שאינו ממין דגן או ממין שבעה. לכן, רצתה הסוגיה לדייק מכך שרבי יוחנן בירך ברכה אחרונה אחרי אכילת הזית, שהוא ראה בו פרי משבעת המינים, ולכן מסתבר שהוא בירך לפני בורא פרי העץ. הסוגיה מניחה שלמ"ד שמברכים על שלקות שהכל, שהשליקה מפקיעה גם ברכה אחרונה. זאת משום שהשאלה ההלכתית ביחס לשלקות אינה שאלה מקומית בהלכות ברכה ראשונה אלא סובבת סביב השאלה האם תהליך השליקה מפקיע את שם הפרי. בשלב 17 הסוגיה דוחה ראיה זו, מתוך שהיא מציעה ש'יולא כלום' הינו ברכת בורא נפשות, ולכן ייתכן שרבי יוחנן בירך שהכל על אכילת הזית המלוח. לכל עניין ברכה אחרונה וברכת בורא נפשות כ'יולא כלום' ראה § 6.1.6.

²⁰⁶ הדיון כאן דומה לדיון לעיל ביחידה ג' אודות ההשוואה למחלוקת התנאים על מצה מבושלת. ההשוואה בין ברכה לבין מרור (שלב 18) מניחה שהשליקה משנה את הירק ולכן כיון שאינו ירק, גם הברכה תשתנה וגם לא ניתן לצאת בו ידי חובת מרור. הסוגיה דוחה (שלב 19) שמדובר בדיון מקומי במרור משום שהשליקה מפגיגה את טעם המרירות, אולם לא ניתן ללמוד מכאן שהירק עצמו נשתנה וחדל להיות ירק.

²⁰⁷ ראה: גולדברג, ר' זירא, עמ' 331-332.

²⁰⁸ בירושלמי, הבוחן מהי ברכת השלקות, מסופר שרבנן רברבין בירכו על התורמוסים בורא פרי האדמה, ואילו בבבלי הבוחן מהי עמדתו של רבי יוחנן, הסיפור הוא על רבי יוחנן, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 302.

שתהליך דומה אירע בניסוח מימרת רבי חייא בר אבא בירושלמי, שאינה ציטוט ישיר מפי רבי יוחנן אלא הסקת מסקנה המעוגנת במעשה של רבי חייא בר אבא הרואה את רבי יוחנן אוכל זית מליח ומברך עליו תחילה וסוף (שלב 16 בבבלי).

אף הירושלמי ברכות ו', א, י' ע"ב (עמ' 49 שו' 12-19), מתאר מעשה דומה. אלא שבשונה מהבבלי שרצה לדייק מכאן שהברכה הראשונה על הזית היא בורא פרי העץ, הדיון בין האמוראים במעשה שבירושלמי מתמקד בשאלת השיעור.²⁰⁹ מסיפור המעשה בירושלמי עולה בבירור שלא היתה כל התלבטות באשר לזהות של זית כבוש כפרי העץ, וכי רבי חייא בר ווא עצמו שמע מפי רבי יוחנן שהוא בירך בורא פרי העץ.²¹⁰ ייתכן, אפוא, שרבי חייא בר ווא הסיק ממעשה זה שלדעת רבי יוחנן מברכים על זית כבוש בורא פרי העץ, והדברים נוסחו בירושלמי כמימרה היוצאת מפיו: 'זית כבוש אומ' עליו בורא פרי העץ'. ובכן, הרקע להיווצרות מסורות שונות אינו בהכרח בשיבוש במסירה ובתלמיד טועה אלא מושרש בדרכי ההיסק של תלמידים שונים ממעשים שונים. אף אם לא נקבל השערה זו, ונסבור שאכן המימרות הן ציטוט של רבי יוחנן עצמו, עדיין עצם העובדה שכל אחת מהן מתייחסת למאכל שונה, מלמד על כך שהן נוצרו בנפרד. הצהרת רבי זעורא המציגה את רבי בנימין בר יפת כמי שלא 'ידע משמע מן ר' יוחנן יאות', מניחה שיש השוואה מוחלטת בין שלקות ובין זית כבוש, ומכאן ההצהרה על רבי בנימין בר יפת. ברם, מאליה עולה השאלה עד כמה קביעה זו נחרצת, והאם ניתן לחלק בין המעשים וממילא לקיים את שתי המסורות.

ניתן את דעתנו למיקום השונה של דברי רב שמואל בר רב יצחק בסוגיות שני התלמודים. הבבלי דוחק את דבריו לשלהי היחידה לאחר דברי רבי זירא (שלב 18 בבבלי), ואין להם השפעה על ההיגד המרכזי של הסוגיה. לעומת זאת, התלמוד הירושלמי מציג את דברי רב שמואל בר רב יצחק כראיה מפורשת לרבי בנימין בר יפת, מיד בסמוך אחרי הבאת המחלוקת בינו לבין רבי חייא בר ווא (שלב 6 בירושלמי), עוד לפני הבאת דברי רבי זעורא (שלב 7 בירושלמי).²¹¹ בכך עורך סוגית הירושלמי מעצב באופן שונה מעורך סוגית הבבלי את כיוון הדיון בהמשך הסוגיה. הבאת הראיה לרבי בנימין בר יפת בשלב זה של הסוגיה, שבו טרם נשמעה מילת ביקורת על מהימנותו של רבי בנימין בר יפת, מטה את הכף לטובתו, ומחייבת תשובה מצידו של רבי חייא בר ווא. אמנם פשטות דברי רבי זעורא בירושלמי היא שהוא עצמו ביטל לחלוטין את מהימנותו של רבי בנימין בר יפת. ברם, אפשר שמיקום דבריו על ידי העורך אחרי ראיית רב שמואל בר יצחק ממתנת את העוקץ שבהן והם מוצגים כתגובה לראיית רב שמואל בר רב יצחק.²¹² דברי רבי זעורא מתפרשים על ידו כיוצרים מעין

²⁰⁹ בעיית השיעור נדונה אף היא בסוגית הבבלי ביחידה ה' בסוגיה.

²¹⁰ כך עולה בבירור מדברי רבי יוחנן בירושלמי שם: 'לית לך כל שהוא ממין שבעה טעון ברכה לפניו ולאחריו'. זאת בשונה מהסיפור בבבלי שרבי חייא בר אבא ראה את רבי יוחנן מברך תחילה וסוף, אך לא העיד מה הוא בירך, ור' זירא הוא זה שמסיק שרבי יוחנן בירך בורא פרי העץ מזה שהוא בירך תחילה וסוף, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 304.

²¹¹ ראה: חידושי הרשב"א ברכות לח, ב, ד"ה אמר ר"נ בר יצחק.

²¹² הפער בין הפרשנויות של עורכי התלמודים לדברי רבי זירא/ זעורא ניכרים בכך שהבבלי מאריך בתיאור חוסר המהימנות של רבי בנימין בר יפת בעוד שבירושלמי הדברים קצרים יותר וחרifiים פחות. ראה גם: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 302-303.

סתירה המחייבת מענה. שכן לעומת הראיה התומכת בעמדת רבי בנימין בר יפת יש להעמיד את הנתון שרביי חייא בר ווא ידוע כמהימן יותר ממנו, וממילא שלא ייתכן שראיה זו מכרעת לדחות את דבריו. בנוסף, העורך מביא מנוהגם של חכמים באברייתא לברך בורא פרי האדמה על תורמוסין (שלב 8), משם עולה שההלכה הא"יית היא לברך על שלקות בורא פרי האדמה.²¹³ סיום הסוגיה בירושלמי בא ליישב את ראיית רב שמואל בר רב יצחק כך שלא תסתור את דברי רבי חייא בר ווא. בשלב 9 הסוגיה דוחה את ראיית רב שמואל בר רב יצחק בטענה שהשליקה רק מבטלת את המרירות. אלא שהמשך המשפט עמום, ופרשני הירושלמי נלאו לפרשו בצורה בהירה. יש שפירשו שהראיה של רב שמואל בר רב יצחק אכן נדחתה,²¹⁴ ויש שפירשו שהיא נותרה על כנה, שכן הסוגיה דוחה את החילוק.²¹⁵ הסוגיה מסתיימת בהצעה שיש לקיים את העדויות של שני תלמידי רבי יוחנן, ולחלק בין דינו של זית כבוש ובין דין השלקות – 'אמ' ר' יוסי ביר' אבון ולא פליגין זית על ידי שדרכו לאכל חי אע"פ שכבוש בעינו הוא ירק כיון ששלקו נשתנה' (שלב 10).²¹⁶ על אף העמימות בפרשנות חילוקו של ר' יוסי בר אבון,²¹⁷ בכל זאת מזדקר לעין ההבדל בין שני התלמודים. סוגית הבבלי דוחה כליל את דברי רבי בנימין בר יפת, ולכן היא דוחקת את ראיית רב שמואל בר רב יצחק לשולי החטיבה על הדיון בבית מדרשו של ר' יוחנן, לאחר שכבר שוכנענו שאין ממש בדברי ר' בנימין בר יפת. לעומתה, סוגית הירושלמי מקיימת את שתי המסורות בשם ר' יוחנן. הרשב"א העיר

²¹³ ר' שלמה סירליאו והפני משה פירשו את 'אברייתא' כסעודת הבראה לאבלים. ברם בגיליון של ג2 בסוגיה המקבילה בפסחים נתפרש שהכוונה ל'עיבור'. הרי"ן אפשטיין פירש שהכוונה לסעודת עיבור שנה, ראה: אפשטיין, מדקדוקי ירושלמי, עמ' 263-264; אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 10. לעומתו, ר"ש ליברמן פירש שהכוונה לסעודת קידוש החודש, ראה: ליברמן, תוספת ראשונים, עמ' 4-5; ליברמן, ירושלמי כפשוטו עמ' 371, 563 ובהערה 124 ובנסמן שם; ליברמן, תוספתא כפשוטו מועד, עמ' 1185-1186.

²¹⁴ עיקר הקושי הוא הסבר התייחסות הירושלמי לביטול המרירות של התורמוסים. בעל ספר חרדים מגיה את לשון הירושלמי, ומציע לגרוס 'שניא היא דאמרה תורה מרורין וכיון ששלקן בטלה מרירותן'. לדעתו, מדובר במשפט אחד המתייחס כולו למרור. אולם, תורמוסים מופיעים בעדי הנוסח של הסוגיה, בכ"י לידן ובקטעי הגניזה, הן בירושלמי ברכות והן במקבילה בירושלמי פסחים.

²¹⁵ בעל הפני משה מציע שיש במשפט זה שני שלבי טיעון, ולא ניגוד בין שני חלקי משפט. בחלק הראשון, הירושלמי מציע ליישב שיש לחלק בין מרור לבין תורמוסין, והוא דוחה חילוק זה בטענה שאף מרירות התורמוסין מתבטלת בשליקה. הדברים קשים, ומידי ספק לא יצאנו בפרשנות משפט זה.

²¹⁶ מורי לייב מוסקוביץ עמד על כך שלרוב 'ולא פליגין' מבוסס על אוקימתות או פרשנות חדשה להיגדים הסותרים, ושכאן יש משמעות יוצאת דופן המציעה הבחנה עקרונית בין המקרים, ראה: מוסקוביץ, הטרמינולוגיה, עמ' 331 ובהערה 219.

²¹⁷ החילוק של ר' יוסי בר אבון אינו ברור כל צרכו, שכן מדבריו עולה שעל פרי שדרכו להיאכל חי, במידה ושלקו מברכים עליו את ברכתו המקורית. זאת ועוד, לא ברור למה כוונתו 'זית על ידי שדרכו לאכלו חי' שכן מפאת מרירותו של הזיתים, מקובל לכבוש אותם בכדי להכשירם לאכילה. הרשב"א בחידושו לברכות לח, ב, ד"ה ולפיכך מסתבר, מגיה את לשון הירושלמי ל'זית על ידי שאין דרכו להיאכל חי'. לנוסח זה, דברי ר' יוסי בר' אבון עולים בקנה אחד עם דברי רב חסדא בסוגית הבבלי בשלב 4, ולשיטתו זית שאינו נאכל כמות שהוא חי מברכים עליו בורא פרי העץ אחרי שנכבש, ואילו ירק שנאכל חי ונשלך מברכים עליו שהכל. הצעת הגהה קלה זו מסתברת, על אף שהרשב"א עצמו מקיים את הנוסח המצוי בכל עדי הנוסח של הסוגיה, בכ"י לידן ובקטעי הגניזה לסוגיה בברכות ולמקבילתה בפסחים – 'שדרכו לאכל חי'. להצעות פרשנות של חוקרים לנוסח של עדי הנוסח, ראה: ווייס, הערות, עמ' 56-70, ובמיוחד בעמ' 56, 70; בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 287 הערה 11.

ביחס לסוגית הבבלי, שאין כל הכרח לדחות את דברי ר' בנימין בר יפת. שכן הזרע המאפשר לקיים את שתי המסורות בשם רבי יוחנן, הן זו של רבי בנימין בר יפת והן זו של רבי חייא בר אבא, נזרע קודם לכן בסוגיה דברי רב חסדא, 'ואני אומר' (שלב 4).²¹⁸ באופן דומה, ניתן היה לתרץ שרבי בנימין בר יפת מסר בשם ר' יוחנן שברכת השלקות היא 'שהכל' במקרה של 'תחילתו בורא פרי האדמה', ואילו ר' חייא בא אבא מסר בשמו שברכת השלקות היא בורא פרי האדמה במקרה של 'תחילתו שהכל', ולא פליגי. ברם נראה, שהיא הנותנת. דברי עולא נדחו בבבלי לא משום שלא ניתן לקיימם. הם נדחו מפאת ההזדהות של עורך הסוגיה עם העמדה הבבלית שעל שלקות מברכים בורא פרי האדמה. מכאן, הבחירה של העורך להציג עמדה הלכתית זו כנתונה בקונצנזוס מלא, תוך דחייה מוחלטת של מסורת א"יית שברכת השלקות היא שהכל. זה התאפשר לו מכוח דברי ר' זירא המציג את רבי בנימין בר יפת כתלמיד טועה, וטענת רב נחמן בר יצחק שאף המסורת של עולא שורשה במסורת של רבי בנימין בר יפת, וממילא שיסודה בטעות.

4.2.3.6 – סיום סוגית הבבלי – יחידה ו' ויחידה ז'

סוגית שלקות בבבלי מקשרת ביחידה ו' בין שלקות ובין סיפור שאירע בין שני תלמידי בר קפרא (מתלמידי רבי בדור המעבר מתנאים לאמוראים). סיפור דומה מופיע במקבילה בתלמוד הירושלמי בהלכה ב'.²¹⁹ ממיקום המקבילה ומתוכנה, עולה בבירור שאין כל קשר בינה ובין נושא שלקות.²²⁰ אף בגרעין היחידה האמוראית בסוגית הבבלי אין אזכור של שלקות, וזו נזכרת רק ברובד הסתמא של היחידה. אפשר, אפוא, שבמקורם של דברים, הסוגיה כלל לא נשנתה בקשר לעניין שלקות, אלא לעניין קדימה בברכות בלבד. היא שובצה במקומה הנוכחי בסוגיה, בעקבות פיתוח הגרעין האמוראי על ידי הסתמא שקישר אותה לשלקות.

מסתבר שתהליך זה של פיתוח הסוגיה האמוראית המקורית משתקף בחילופים בעדי הנוסח של הסוגיה באשר למונח הפותח את היחידה. בכ"י א וב-10 לא מופיע שום מונח בפתיחת היחידה. ב-8 ובכ"י פי היחידה נפתחת במונח 'תא שמע'. בכ"י פ ובכ"י מ החטיבה נפתח במונח 'נימא כתנאי'.²²¹ ייתכן מאוד שהבדלי המינוח בסוגיה משקפים פיתוחים שונים של הסוגיה. נראה שנוסח כ"י א וב-10, בה אין כל מילת הצעה, משקפת את הוורסיה הקדומה והמקורית ביותר של הסוגיה ואת הגרעין האמוראי שלה. ואילו עדי הנוסח הגורסים מילת

²¹⁸ ראה: חידושי הרשב"א ברכות לח, ב, ד"ה אמר ר"נ בר יצחק. הרשב"א עצמו מציע לפרש באופן שונה את הסוגיה כולה. לדעתו, רב נחמן בר יצחק אכן קבע שדברי עולא הם משובשים (שלב 12), אולם דברי ר' זירא מתפרשים כחולקים על רב נחמן בר יצחק, ועיקרם תמיהה שלא ייתכן שעולא הסתמך על ר' בנימין בר יפת, ולכן על כרחו שיש לקיים את דבריו יחד עם דברי ר' חייא בר אבא. אע"פ, שעורך הסוגיה הקדים את דברי רב נחמן בר יצחק בן הדור הרביעי לדברי ר' זירא בן הדור השלישי, ולכן ברור שדברי ר' זירא המקוריים לא נאמרו כתגובה לדברי רב נחמן בר יצחק.

²¹⁹ ירושלמי ברכות ו', ב, י" ע"ב (עמ' 52 שו" 8-17).

²²⁰ בירושלמי נושא הסיפור הוא דיני קדימה בברכות, וכל זאת מתוך הנחה שאין כל ספק באשר לברכה שיש לברך על המאכלים השונים בסיפור.

²²¹ ראה הערה 138.

הצעה המקשרת בין היחידה ובין שלקות, משקפים ניסיונות תנייניים להתאים את הסוגיה כאן להקשר הנוכחי בסוגית שלקות.²²² מונחי ההצעה השונים משקפים תפיסות שונות באשר לזיקה בין יחידה זו ובין סוגית שלקות. הפתיחה 'תא שמע' מציגה מקור ממנו מבקשים להוכיח עמדה מסוימת. נראה שהסוגיה רצתה להוכיח מכך שלבר קפרא היתה ביקורת על המברך שבירך 'שהכל' (שלב 26) שהוא סבר שעל שלקות מברכים בורא פרי האדמה. בכך, יחידה זו ממשיכה את מגמת העורך לחזק את העמדה שעל שלקות מברכים בורא פרי האדמה. ואילו הפתיחה 'נימא כתנאי' מציינת שהסוגיה הצביעה על קיום מחלוקת בדין שלקות, והתנאי הם תלמידי בר קפרא.²²³ עם זאת, לכל הנוסחים, הסוגיה מציגה בשלב 29 לדחות את הקישור בין מעשה זה ובין המחלוקת על שלקות, בהצעה שלכו"ע מברכים על שלקות 'שהכל'. הצעה זו לא משתלבת במרקם של המגמה הקיימת ביחידות הקודמות של הסוגיה. ייתכן שאין לשייך יחידה זו לעריכה דומה לזו של היחידות הקודמות, וכי עמדת הסתמא שקישר יחידה זו לשלכות לא משתלבת בעמדת העורכים של החלקים האחרים של הסוגיה שאחזו במגמה ברורה שעל שלקות מברכים בורא פרי האדמה.²²⁴ בנוסף, ייתכן שיש כאן סוג של 'דחייה לשמה', בה הסוגיה מבקשת לדחות את הפרשנות למחלוקת של תלמידי בר קפרא, אך אין כאן הבעת עמדה של בעלי הסוגיה עצמם. הבבלי מסיים את סוגית שלקות ביחידה זו, שיש בה לקט מימרות של אמוראים מתקופות שונות.

כבר עמדנו על כך, שיחידה זו עוסקת בשאלה מהי הברכה שיש לברך על ירק שאיבד את צורתו לחלוטין, מה שמכונה בירושלמי 'שחוק'.²²⁵ ייתכן, אפוא, שיחידה זו לא שייכת כלל לסוגית שלקות אלא היא פותחת דיון בנושא חדש. עם זאת, עמדת רב יהודה שיש לברך על ירק שחוק בורא פרי האדמה, ודאי נוקטת שאף על שלקות יש לברך בורא פרי האדמה. וכך, עמדה זו של רב יהודה מקשרת יחידה זו לסוגית שלקות, וניתן לראות יחידה זו כסיום סוגית שלקות. שיטת רב יהודה היא שעל שלקות ועל ירק שחוק יש לברך בורא פרי האדמה. דברי רב יהודה, אמורא בבלי בן הדור השני, נאמרו עוד לפני הסערה שפקדה את בית המדרש

²²² ייתכן שהוספת המונחים 'תא שמע' ו'נימא כתנאי' עשויה לנבוע גם משיקול ספרותי, הרצון ליצור קשר ברור בין הסוגיה הקודמת לבין הסוגיה הנוכחית.

²²³ היות וזה נראה דחוק לראות את תלמידי בר קפרא כתנאים, מסתבר שמילת ההצעה 'נימא כתנאי' היא פחות מובנת מחברתה 'תא שמע' המבקשת להביא ראיה מבר קפרא עצמו. עם זאת, אין להוציא מכלל אפשרות שיש כאן סוג של 'אשגרת מינוח'.

²²⁴ אף בסתמא בבבלי ברכות לו, א, במסגרת סוגית 'בורא מיני מזונות', יש התבטאות המבטאת עמדה שתהליכי עיבוד משנים את מטבע הברכה לשהכל. במסגרת דיון הסוגיה שם האם ברכת 'בורא מיני מזונות' היא רק על חמשת מיני דגן, הסתמא דוחה ראיה מברייטא שתיארה פת דוחן כמעשה קדירה, באמרה שעל פת דוחן 'בתחלה מברך עליו שהכל נהיה בדברו ולבסוף בורא נפשות רבות וחסרונן על כל מה שבראת'. הרשב"א בחידושו לברכות לו, א, ד"ה ולענין פת דוחן מציע שזהו המקור לפסק הרי"ף (כו, א, ברב אלפס לברכות) שיש לברך על פת דוחן שהכל. מסתבר שהתבטאות זו של הסתמא, מבטאת עמדה שטחינת הדוחן מפקיעה אותו מ'ברכות הפירות', וכיון שדוחן אינו 'מזון' הוא אף לא נכלל בברכת 'בורא מיני מזונות' ולכן ברכתו 'שהכל'. ראה: תלמידי רבנו יונה, כו, א, ברב אלפס לברכות, ד"ה והפת.

²²⁵ ראה עמ' 127.

בבבל בדור שלישי עם הגעת המסורת הארץ ישראלית בפי עולא. העורך הסתמי פתח את סוגית שלקות בדברי אביי וסיימה בדברי רב יהודה מתוך הזדהותו עם עמדתם.

4.2.4 – הברכה על תמרים שעברו תהליכי עיבוד – סוגית טרימא ודובשא דתמרי

4.2.4.1 – נוסח סוגית בבלי ברכות לח, א

יחידה א' – הברכה על דובשא דתמרי

1. אמ' מר בר רב אשי: האי דובשא דתמרי מברכינן עליה שהכל.
2. מ'ט? זיעא בעלמ' הוא.
3. כמאן? כי האי תנא, דתנן: דבש תמרים ויין תפוחים וחומץ סיתוניות ושאר כל מיני פירות של תרומה, ר' אליעזר מיחייב קרן וחומש ור' יהושע פוטר.²²⁶ <משנה תרומות יא ב>

יחידה ב' – הברכה על טרימא

4. א"ל ההוא מרבנן לרבא: טרימא מהו?²²⁷
5. הוה יתיב רבינא קמיה, א"ל: דקורטמי קאמרת או דפורצני קאמרת או דשומשמי קאמרת?²²⁸
6. א"ל רבא: הא חשילתא קאמרת? אזכרתן מילתא דרב אסי, דאמ' רב אסי: תמרים של תרומה מותר לעשות מהן טרימא מפני שאין מזיקין, ואסור לעשות מהן שכר מפני שמזיקין.²²⁹
7. והלכתא תמרי דעבדי טרימ' מברכינן עליה בורא פרי העץ. מ'ט? במילתיהו קיימי כמעיקרא.²³⁰

4.2.4.2 – פתיחה לסוגיה

בבל משופעת בעצי דקל, והתמר על מוצריו השונים שימש מרכיב מרכזי בכלכלה ובתזונה בבבל האמוראית.²³¹ הסוגיה עוסקת בברכה על תמרים שעברו תהליכי עיבוד – יחידה א' עוסקת בברכה על דובשא דתמרי ויחידה ב' עוסקת בברכה על טרימא (תמרים מעוכים). לשתי היחידות קו מחשבה אחיד – העמדות ההלכתיות ביחידות מעוגנות בהשוואה שבין

²²⁶ דתנן] א ג; דתניא פי מ פ ג¹³; ראה: אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 818.

מיני] מי ג

²²⁷ מהו] נוסף – לא הוה ידע רבא מאי קאמר ליה מ פ לאו אדעתיה דרבא מאי קאמר ליה פי גיליון מ

²²⁸ דקורטמי... דקאמרת] דקורטמי קא אמרן דתמרי קא אמרת דש[ו]משמי קאמרת דפורצני קאמרת מ ג

²²⁹ מפני שאין מזיקין] חסר פי מ פ ג¹³

מפני שמזיקין] חסר פי מ פ ג¹³

²³⁰ והלכתא... כמעיקרא] חסר ג¹³

²³¹ על תפוצת התמר, על זניו ועל השימוש בחלקיו השונים בספרות חז"ל, ראה: Löw, Die Flora der Juden, II, עמ' 362-302; פליקס, עצי פרי, עמ' 130-115; לונדון, סוגיות חקלאיות, עמ' 372-328; שמש, צמחים, עמ' 200-190. על גידול תמרים בבבל, ראה: בר, אמוראי בבבל, עמ' 105-94, 124-123, 180-171; לונדון, סוגיות חקלאיות, עמ' 339.

ברכה לתרומה. סדר היחידות בסוגיה הוא הפוך מסדרן הכרונולוגי. יחידת טרימא היא מתורתו של רבא בן הדור הרביעי, בעוד שיחידת דובשא דתמרי היא מתורתו של מר בר רב אשי בן הדור השביעי.²³² לכן, אפתח בעיון ביחידת טרימא ומשם ללימוד יחידת דובשא דתמרי.

4.2.4.3 – טרימא

הדיון הכרונולוגי בסוגיה נפתח בשאלה ששאל 'ההוא מרבנן' את רבא – 'טרימא מהו' (שלב 4). בחלק מעדי הנוסח מצוין במפורש שרבא התקשה להבין את שאלת התלמיד – 'לא הוה אדעתיה דרבא מאי קאמר ליה'.²³³ רבא הבבלי התקשה בהבנת השאלה משום שטרימא מהווה שם של מאכל ביוונית (τρίμμη),²³⁴ ולמעט סוגייתנו, הוא מופיע בכל ספרות חז"ל רק פעם אחת נוספת, בתוספתא מעשר שני ב', ג.²³⁵ מכח שאלת רבינא לתלמיד, לאיזו טרימא היתה כוונתו, האם לטרימא של סומסום או של כורכום או של ענבים (שלב 5),²³⁶ רבא זיהה שמדובר במאכל מרוסק, וזיהה את הטרימא עם החשילתא שמוצאו מאכדית,²³⁷ שהוא השם המקובל בבבל למאכל מרוסק. בעקבות הבנת השאלה, רבא נזכר במימרה של רב אשי שקבע שמותר לעשות טרימא מתמרים של תרומה אך אסור לעשות מהן שכר (שלב 6).²³⁸ בדברים

²³² מסתברת הצעתו של משה בנוביץ, שהעורך היפך את סדר היחידות כדי להצמיד סוגיה זו לקודמתה, המסתיימת במימרה של מר בר רב אשי, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 243.

²³³ ראה הערה 227.

²³⁴ ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 731-732; Sokoloff, Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic, עמ' 517, ערך טרימא; בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 247-248. ליברמן ובעקבותיו בנוביץ עומדים על כך שטרימא מתפרשת בשימושים שונים ברבדים שונים של היוונית, (ראה בדבריהם שם), ועם זאת בסוגייתנו ברור שהכוונה למאכל מרוסק.

²³⁵ על חוסר היכרות של אמוראי בבל עם מאכלים יווניים, ראה הערה 103.

²³⁶ היות וטרימא פירושו מחית, לכן הוא מתייחס למחית של פירות שונים, ומכאן שאלת רבינא באיזה טרימא מדובר. עם זאת, בתוספתא מעשר שני ב', ג, מדובר על טרימא של תמרים או של צימוקים. בכ"י מ-ג נוסף שרבינא שאל האם מדובר בטרימא של תמרים, ראה הערה 228. ייתכן שזו גרסה מקורית ושתמרים נשמטו מעדי הנוסח האחרים, וייתכן שיסוד גרסה זו בניסיון לתקן את לשון רבינא כדי להסביר את ההתעלמות שלו מהאפשרות הרווחת של טרימא של תמרים. כך דעת בנוביץ (ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 249), שסבר שעד הנוסח היחיד הגורס כן הוא מ, אך כאמור, נוסח זה מתועד גם ב-ג. בליקוטי גאונים לברכות (עיין אוצר הגאונים לברכות חלק הפירושים עמ' 112) ביארו שטרימא הוא מאכל תמרים ורבינא התייחס לאפשרויות התיבול השונות שלו, וכך גם בערוך ערך טרימא, ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים עמ' 732. בנוביץ מציע שרבינא עצמו ידע שהשאלה היתה אודות טרימא של תמרים, אך כיון שכל רצונו היה להזכיר לרבא את טיב הטרימא מבלי לענות במקומו, הוא התעלם מתמרים ורמז לרבא על טיב הטרימא דרך הדוגמאות האחרות, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 249.

²³⁷ ראה: Sokoloff, Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic, עמ' 488, ערך חשילתא.

²³⁸ הלכה דומה להלכתו של רב אשי מצויה בתוספתא מעשר שני ב', ג, אולם רבא אינו מזכיר אותה אלא את מימרת רב אשי. חנוך אלבק סבור שעורכי התלמודים לא הכירו את התוספתא, ומכאן הסבר התופעה של אי ציטוט ברייתות מהתוספתא בסוגיות הבבלי, ראה: אלבק, מחקרים בברייתא, עמ' 89-138; אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 58-73. לעומתו, משה בנוביץ סבור שדברי רב אשי הם פרפרזה של הברייתא בתוספתא, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 247.

אלו רבא מקשר בין דיני תרומה לבין דיני ברכות. הוא מסיק שההיתר לעשות טרימא מתמרים של תרומה מלמד שעשיית טרימא לא נחשבת כשינוי הפרי מברייתו,²³⁹ ולכן אף ברכתו נותרת בעינה – 'בורא פרי העץ'. ההשוואה בין תרומה לבין ברכה מופיעה אף בסוגיית שמן זית.²⁴⁰ היות ובסוגייתנו ההשוואה מופיעה בפי רבא ואילו שם היא משתייכת לרובד של 'סתם התלמוד', מסתבר שרבא חידש את רעיון ההשוואה בין תרומה לבין 'ברכות הפירות', ולהניח שדברי 'סתם התלמוד' בדף לה, ב, הסתמכו על דברי רבא בסוגייתנו. שאלת 'ההוא מרבנן' היא האם איבוד צורת הפרי בעקבות תהליך השחיקה משנה אף את מטבע הברכה. היות שפשטות לשון התוספתא מורה שהתמרים נתמעכו ריסוק גמור,²⁴¹ אין בעצם העלאת השאלה ערעור על הקונצנזוס הבבלי בסוגיית שלקות שמטבע הברכה לא משתנה במקרה של שינוי צורה. נראה שהשאלה בוחנת את האפשרות שנדונה לעיל במסגרת סוגיית שלקות, והיא ההבחנה האפשרית בין שלוק לשחוק. על רקע זה נבין מדוע רבא הקובע שיש לברך על טרימא 'בורא פרי העץ', נזקק להשוואה בין תרומה לבין ברכה המלמדת שברכת הטרימא נותרת על כנה.

4.2.4.4 – דובשא דתמרי

בעוד שרבא קבע שעל תמרים מעוכים יש לברך 'בורא פרי העץ', מר בר רב אשי קובע שעל דבש תמרים מברכים 'שהכל' (שלב 1). מר בר רב אשי עצמו לא הסביר את מקור הדין, וההסבר המופיע בסוגיה הוא של 'סתם התלמוד' (שלים 2-3). צמידות מימרת מר בר רב אשי ליחידה על טרימא, מעלה אפשרות סבירה שמר בר רב אשי עצמו השתית את דבריו על בסיס מימרת רב אשי המתיר למעוך תמרים של תרומה אך אוסר לעשות מהם שכר (שלב 6). מכוח ההשוואה שרבא ערך בין תרומה לבין ברכה, ניתן להסיק שיש להבחין בין תהליך עיבוד של מעיכה לבין תהליך עיבוד של סחיטה, ודין דבש תמרים כדין שכר תמרים.²⁴² על אף שהסוגיה עצמה לא מרמזת לקשר בין מימרת מר בר רב אשי לבין מימרת רב אשי, ביסודו

²³⁹ הרקע למימרה של רב אשי הוא משנה תרומות י"א, ג, האוסרת להכין דבש מתמרים של תרומה מפני שאסור לשנות פירות תרומה מברייתו. עם זאת, תוספתא מעשר שני ב', ג, וכן מימרת רב אשי (ראה הערה קודמת) קובעים שאסור לעשות שיכר מתמרים של תרומה אך מותר לשחוק אותם ולעשותם טרימא. זאת משום, שהמעבר מתמר מוצק לשכר נוזלי נחשב שינוי צורה, אולם הוצאת הגרעין מהתמר וריסוקו משמר את מצב הצבירה של התמר כמוצק.

²⁴⁰ ראה עמ' 103. לנוסח של כ"י א הגורס בסוגייתנו במסגרת מימרת רב אשי את הנימוק 'מפני שאין מזיקין' (בשונה מנוסח שאר העדים, ראה הערה 229) יש נקודת השקפה נוספת לסוגיית שמן זית הקובעת שלא מברכים את ברכת הפירות כאשר 'אוזוקי מזיק'.

²⁴¹ ראה: ליברמן, תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 732. לעומת זאת, מדברי רש"י על הסוגיה ד"ה טרימא מהו, נראה שמדובר רק בשינוי צורה ולא באיבוד צורה, כפי שדייק תרומת הדשן סימן כט.

²⁴² שיכר התמרים מופק על ידי השרייתם במים בנוכחות שמרים, הגורם לתסיסה וקבלת משקה אלכוהולי, ראה: שמש, צמחים, עמ' 196. הפקת דבש התמרים נעשה באחת משתי דרכים, על ידי סחיטת תמרים לאחר בישולם אך ללא התססה או על ידי הוספת מים לעיסת תמרים, ראה: תוספתא תרומות ט', ח. מסוגייתנו ברור שמדובר בנוזל הזב מהתמרים ראה: שמש, ארץ זית שמן ודבש, עמ' 103-104; שמש, צמחים, עמ' 195-196. היות וזני התמר השכיחים בבבל היו זנים לחים עם 'חיי מדף' קצרים שלא היה ניתן לייבשם, רווחו שם שיטות שימור באמצעות בישול וסחיטה, ראה: לונדון, סוגיות חקלאיות, עמ' 349, 368.

של דבר אף היא משתיתה את דינו של מר בר רב אשי על השוואה לתרומה, בהצעת הקישור למשנה בתרומות יא, ב. היות ושלבים 2-3 ניתנים להפרדה, אף ייתכן שהם גובשו בשלבים שונים. שלב 3 הוצמד תחילה למימרת מר בר רב אשי ללא ההסבר של 'זיעה בעלמא', ויסוד הדין של המשנה דומה ליסוד הדין של מימרת רב אסי. עם זאת, שיבוץ שלב 2 בסוגיה, המשתית את דינו של מר בר רב אשי על הקביעה 'זיעה בעלמא', מציע הסבר למימרת מר בר רב אשי הבנוי על המעמד הכללי של מי פירות.

מימרת רב אסי מושתתת על המשנה בתרומות י"א, ג, האוסרת לשנות פירות תרומה מבריתן.²⁴³ לאור זאת, מסתבר שרב אסי סבור שמעיכת התמרים אינה נחשבת שינוי התמר מבריתו ואילו עשיית שכר מתמרים, המשנה את מצב הצבירה שלו ממוצק לנוזל, נחשבת כשינוי של הפרי מבריתו. לשון הסבר אחר מופיע בכ"י א – אסור לעשות מתמרים שכר מפני שימזיקין.²⁴⁴ אלא שנוסח כ"י א הינו יחידאי ונראה שנוסח זה אינו מקורי בסוגיה.²⁴⁵ המימרה מעוגנת במציאות בה הפירות היחידים שסחטו אותם בכדי להפיק מהם את המיצים שבהם היו ענבים וזיתים להפקת יין ושמן.²⁴⁶ היות וכן, הנוהג הרווח היה לאכול את התמרים ולמעט בהפקת דבש מהם.²⁴⁷ לכן, ניתן להגדיר את הסוחט את התמרים כמי שמשנה אותם מבריתם. מכוח ההשוואה בין תרומה ובין ברכה, מר בר רב אשי קובע שסחיטת הפרי, המשנה לחלוטין את מצב הצבירה שלו, משנה את מטבע הברכה.²⁴⁸

²⁴³ ראה הערה 239.

²⁴⁴ מלשונות ההסבר 'מזיקין' ו'אין מזיקין', נראה שמדובר בנזק/אי נזק למי שאוכל אותם. על תפיסות שונות בין אמוראי בבל על שתיית שכר תמרים והאם הוא מזיק את השותה, ראה: בבלי פסחים פח, א; שם, קז, א. ברם, לא ידוע לי שיש הבדל בזה בין אכילת תמרים מעוכים ובין שתיית שיכר תמרים. ושם יש לפרש שהכוונה לנזק לתמרים עצמם, ולשון 'מזיקין' מתפרש כ'מזיקין'.

²⁴⁵ מדובר בלשון הסבר המתאפיין בכך שהוא לא מהווה חלק אורגני ממרקם הסוגיה, ראה פרידמן, האשה רבה, עמ' 302.

²⁴⁶ כפי שעולה ממקורות חז"ל מתקופות שונות ומאזורים שונים בהקשרים שונים, ראה: משנה תרומות י"א, ג; בבלי פסחים כד, ב; בבלי שבת קמג, ב – קמד, א.

²⁴⁷ ראה תוספתא תרומות ט', ח.

²⁴⁸ לאמתו של דבר, הברכה על דבש תמרים נזכרת במפורש בתוספתא ברכות ד', ב, שם שנינו: 'דבש תמרים ויין תפוחין וחומץ ספוניות מברך עליהן כדרך שמברכין על המוריס'. הרשב"א (ראה: חידושי הרשב"א ברכות לח, א, ד"ה ובתוספתא דמכלתין) פירש את ההשוואה בינם ובין מורייס, שכשם שמברכים על מורייס שהכל נהיה בדברו, כך יש לברך אף על אלו שהכל (לבירור טיבו של המורייס, ראה: Weingarten, Mouldy Bread). לפיכך, הוא מציין שתוספתא זו הינה ראייה מפורשת למר בר רב אשי. לעומתו, ר"ש ליברמן (ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 57) הציע שההשוואה באה ללמד את חובת הברכה על מאכלים שנתקלקלו. התוספתא קובעת שהם אינם 'מין קללה' (ראה משנה ברכות ו', ג). לכן, כשם שמברכים על מורייס שאינו אלא ציר דגים, כך יש לברך עליהם, כל אחד את ברכתו הראויה לו. ברם, מיקום ההלכה בתוספתא דווקא מלמד על זיקתה למשנה ברכות פרק ו' משנה א', הקובעת שיש לברך על יין 'בורא פרי הגפן'. הלכה זו וכן הלכה ג' עוסקות בהגדרת יין שיש לברך עליו 'בורא פרי הגפן'. לפיכך, הסבר הרשב"א מסתבר יותר מהסבר של ר"ש ליברמן, ואין ממש בטענת ליברמן שהתעלמות הסוגיה מהברייטא מלמדת שיש לפרשה כך שהיא עוסקת בנושא אחר מנושא הסוגיה, שכן הדבר שכיח שסוגיות הבבלי לא מביאות ברייתות מהתוספתא.

לעומת זאת, הסתמא בחר לנמק את הלכתו של מר בר רב אשי, בכך שהדבש היוצא מהתמרים הוא 'זיעה בעלמא'. מונח זה מופיע בעוד שתי סוגיות בתלמוד הבבלי, בפי אבבי בפסחים כד, ב, ובסתם התלמוד בחולין צט, ב. מסתבר שהורתו ולידתו של המושג בפי אבבי בסוגיה בפסחים כד, ב.²⁴⁹ בסוגיה שם רבי זירא רצה להביא ראיה למימרת רבי יוחנן שלוקים רק דרך הנאה, ממשנה תרומות י"א, ג, שם שנינו ש'אין סופגין את הארבעים משום ערלה, אלא על היוצא מן הזיתים ומן הענבים בלבד'. רבי זירא רצה להסביר שלא לוקים על היוצא מתותים ורמונים, משום שזה נחשב אכילה שלא כדרך הנאתה. לדבריו, המיץ היוצא הינו כגוף הפרי עצמו. אבבי חולק על דבריו, ומציע שיסוד דין המשנה בתרומות הוא אחר – 'משום דזיעה בעלמא הוא'. בכך, הוא מדגיש שהמיץ היוצא מהפרי איננו נחשב כפרי עצמו. הסתמא בסוגייתנו תולה קביעה זו של אבבי במחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע במשנה תרומות י"א, ב, האם השותה דבש של תמרים של תרומה חייב קרן וחומש. לדעת רבי אליעזר, המחייב קרן וחומש, דבש תמרים אינו 'זיעה בעלמא'. ואילו לדעת רבי יהושע הפוטר, דבש תמרים הינו 'זיעה בעלמא'.²⁵⁰ לכן, היות והדבש לא נחשב כתמר, אין לברך עליו בורא פרי העץ אלא 'שהכל'.²⁵¹ הסבר זה חורג מהעקרונות המקומיים של הלכות ברכות, והוא מהווה נקיטת עמדה כללית באשר למעמד של מי פירות וזיקתן לפרי.²⁵² בכך, הסתמא ניתק את מימרת מר בר רב אשי מהדיון החוזר בסוגיות אודות השפעת תהליכי עיבוד על

²⁴⁹ ראשונים התקשו ביחס שבין דברי אבבי בסוגיה בפסחים לבין סוגית בבלי חולין קכ, ב, המביאה אך היא את מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע, ומסבירה את מחלוקתם כמחלוקת במדרש הכתובים. התוספות בפסחים כד, ב, ד"ה אלא הכא מסבירים שהפסוקים נועדו לעגן את הקביעה שהיוצא מן הענבים והזיתים אינו 'זיעה בעלמא'. לעומתם, הרמב"ן בחידושיו לחולין קכ, ב, ד"ה ומשמע נוקט בעמדה שדינו של רבי יהושע נלמד מפסוקים, ו'זיעה בעלמא' הינו הסבר ההלכה שנלמדה מהפסוקים.

²⁵⁰ משה בנוביץ מסביר שיסוד המחלוקת הוא שיש שנהגו להכין דבש מתמרים גם לכתחילה, כפי שעולה ממספר מקורות. הוא אף משער שייתכן שהמציאות בנושא זה השתנתה, ורבי אליעזר משקף את הנוהג הקדמון להכין דבש מתמרים ורבי יהושע את הנוהג המאוחר שנמנע מכך, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 245-246.

²⁵¹ הרשב"א מביא בפירושו לסוגיה דברי גאונים וראשונים שהתקשו לקבל את הסבר הסתמא. רב האי גאון בשם קצת מרבוותא (הכוונה להלכות גדולות הלכות ברכות הפירות, מהדורת הילדסהימר, ירושלים, עמ' 100-101) התקשה לקבל הגדרה של דבש תמרים כ'זיעה בעלמא', שהרי התורה כינתה תמרים בשם דבש. לכן רב האי הגביל את הסוגיה לתמרים ששרה אותן במים, ראה בחידושי הרשב"א ברכות לח, א, ד"ה אבל בפירושי. הרשב"א מביא הגבלה שונה בשם הראב"ד שסבר שיש להגביל את 'זיעה בעלמא' רק למיץ הזב מעצמו מהתמרים ולא לדבש שאדם סחט בכוונה מהתמרים, שאינו 'זיעה בעלמא' וברכתו בורא פרי העץ, ראה את המובא בשמו בחידושי הרשב"א ברכות לח, א, ד"ה והראב"ד, ובהשגות הראב"ד על הרמב"ם טומאת אוכלין א', ד. לדעתו, הדימוי של משקה היוצא לזיעה מכוון לתכונה של זיעה כהפרשה לא רצונית של נוזל מהאדם. מדברי הרשב"א שם נראה, שהראב"ד גיבש את שיטתו על סמך הפער בין סוגית חולין ובין סוגית פסחים (ראה הערה 249). הרשב"א עצמו מציין שקשה להלום הן את דברי רב האי והן את שיטת הראב"ד בתוך סוגית ברכות, ראה את דברי הביקורת שלו שם. ראה גם: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 246; שמש, צמחים, עמ' 195-196.

²⁵² דוגמא נוספת להבדל זה שבין הזיתים והענבים לבין שאר הפירות היא בבבלי שבת קמג, ב – קמז, א, שם הסוגיה מבחינה בין סחיטת זיתים וענבים האסורה בשבת מדאורייתא, לבין סחיטת שאר פירות האסורה בשבת מדרבנן בלבד. אף הרמב"ם הרחיב את גבולה של הקביעה 'זיעה בעלמא' כאשר קבע שמי פירות אינם משקה ולכן אינם מכשירים לטומאה, ראה רמב"ם טומאת אוכלין, א', ד.

מטבע הברכה. שכן, אלו עסקו בשינוי הצורה של הפרי אך לא טענו שלא מדובר בפרי עצמו.²⁵³ לעומת זאת הטענה שמי פירות הם 'זיעה בעלמא' קובעת שלא מדובר כלל בפרי עצמו.²⁵³

4.2.4.5 – טרימא ודובשא דתמרי בירושלמי ברכות

אין סוגיות מקבילות ברורות לסוגיה זו בתלמוד הירושלמי. עם זאת יש בסוגיות התלמוד הירושלמי התייחסויות לברכה על פירות שחוקים. באשר לטרימא, שנינו בירושלמי ברכות ו', א, י' ע"ב (עמ' 50 שו' 30-31):

רב הונא אמ': הדא שתינתא והדא מורתא שחיקתא, אומי' עליו שהכל נהיה בדברו.

בעל הפני משה מזהה בין מורתא לבין תמרים,²⁵⁴ והוא מזהה את 'מורתא שחיקתא' עם טרימא.²⁵⁵ אם נקבל את הזיהוי, הרי ששיטת הירושלמי היא שיש לברך על טרימא 'שהכל'. הלכה זו תואמת את האמור בסוגיות הקודמות ששיטת בני א"י היא שתהליכי עיבוד המאבדים את צורת הפרי משנים את מטבע הברכה, מה עוד שהסוגיה מתארת מצב של אובדן צורה – 'שחיקתא'.

ובאשר למי פירות, אין שום מקבילה בסוגיות הירושלמי, למעט הערת רבי חייא בר פפא במסגרת סוגית שמן זית בירושלמי ברכות ו', א, י' ע"א (עמ' 49 שו' 25-28):

אמ' ר' חייא בר פפא קומי ר' זעורא: ומתניתא אמרה כן 'חוץ מן היין שעל היין הוא או' בורא פרי הגפן',
ויין לאו שחוק הוא?
לא מר אלא 'חוץ מן היין', הא שאר כל הדברים אע"פ ששחוקין, בעינן הן.

לדברי ר' חייא בר פפא, שחיקת היין משנה את ברכתו לברכה מיוחדת, 'בורא פרי הגפן', ואילו בשאר כל הדברים, אף על פי ששחוקין, ברכתם נותרת על כנה. מכוח ההשוואה ליין, מסתבר שמדובר כאן בשחיקה שעניינה סחיטה של הפרי למיץ. בעל 'מראה הפנים' העיר שמסוגיה זו נראה שעל כל מי פירות יש לברך את ברכת הפרי עצמו.²⁵⁶ כדרכו, הוא מבקש לצמצם את המחלוקות בין התלמודים, ולכן הוא בוחן דרכים שונות באשר ליחס בין מסקנה זו לבין מימרת מר בר רב אשי בסוגית הבבלי.²⁵⁷ ברם, פשטות הדברים שעמדת 'זיעה

²⁵³ אין לשלול את האפשרות ש'זיעה בעלמא' מתפרש באופן דומה, ויש לזהות בינו ובין הנדון לעיל על 'שחוק'. לאמתו של דבר, נראה שנחלקו בזה הראשונים, ראה הערה 251. ועם זאת, נראה שהעמדה הפשוטה יותר בסוגיה היא ש'זיעה בעלמא' קובעת שמי הפירות אינם הפרי עצמו, ומכאן ייחוד המושג לעומת הדיון בשאר הסוגיות על תהליכי עיבוד.

²⁵⁴ לדעתו, התיי' נשלה, ו'מורתא' היא 'תמורתא' שהם תמרים, ראה שם בד"ה מורתא.

²⁵⁵ ראה במראה הפנים שם ד"ה הדא שתינתא והדא מורתא.

²⁵⁶ ראה: מראה הפנים לירושלמי ברכות, ס ע"ב (במהדורת וילנה), ד"ה ומתניתא אמרה כן.

²⁵⁷ אסכם בקצרה את עיקר הצעותיו. הצעה ראשונה היא ששיטת הירושלמי היא כשיטת הבה"ג (ראה הערה 251) שסוגית הבבלי מוגבלת לתמרים ששרה אותם במים, וסוגית הירושלמי עוסקת בדבש תמרים ממש. להצעה זו אין מחלוקת בין התלמודים. הצעה שניה היא ששיטת הירושלמי נשנתה בשיטת ר' אליעזר הסובר שמי פירות אינו זיעה בעלמא, ואילו

בעלמא' אינה מקובלת על התלמוד הירושלמי.²⁵⁸ לכן, היא סבורה שעל מי פירות מברכים את ברכת הפרי עצמו.²⁵⁹ סיכומו של דבר, לדברי בעל ה'פני משה', שיטת ההלכה של בני ארץ ישראל הפוכה מזו של סוגית הבבלי.

4.2.5 – סיכום החטיבה

העיון בסוגיות השונות שנדונו בחטיבה זו מעלה שהעמדה הדומיננטית בתלמוד הבבלי על רבדיו השונים, הן ברובד מימרות האמוראים והן ברובד הסתמא,²⁶⁰ היא שהשפעתם של תהליכי עיבוד על מטבע הברכה של 'ברכות הפירות' היא מצומצמת. הצלבת הסוגיות מעלה שראשוני אמוראי בבל אחזו בעמדה אחידה שאין תהליכי עיבוד המשפיעים על מטבע הברכה. רב ושמואל פסקו שיש לברך על שלקות בורא פרי האדמה, ומימרת שמואל שיש לברך על שמן זית בורא פרי העץ, נתפרשה על ידי רבא כעמדה שממנה ניתן אף להסיק שיש לברך על קמח בורא פרי האדמה. עמדה זו תואמת את פשוטה של משנה ברכות ו', א, כפי שאביי מעיר בתחילת סוגית שלקות. עמדה זו המשיכה להיות העמדה הדומיננטית בבבל אף בדורות שלאחר מכן. רב יהודה ורבא אחזו בעמדה שיש לברך על קמח בורא פרי האדמה, ואף בסוגית שלקות, העמדה הדומיננטית של אמוראי בבל היא שברכת השלקות היא בורא פרי האדמה. עם זאת, בדור שלישי של אמוראי בבל יש בקיעים בחומה זו, ובסוגיות השונות יש אמוראים האוחזים בעמדה שיש תהליכי עיבוד המשפיעים על מטבע הברכה. כך, רב נחמן קובע שיש לברך על קמח חיטה 'שהכל'. כמו כן, בשלהי סוגית שלקות רבי זירא מעיד שבביתו של רב כהנא (הונא)²⁶¹ בירכו שהכל על לפתות שנפרסו לחתיכות דקות. נראה, שהוא אוחז בעמדה שבמקרה של אובדן צורה מוחלט של הפרי, ברכתו משתנה לברכת 'שהכל'. ביטוי נוסף לעמדה מעין זו יש בדברי רב נחמן שהציע שהתנאים נחלקו בדין השלקות, עמדה המעניקה לגיטימיות לעמדה הסוברת שיש לתהליכי עיבוד השפעה על מטבע הברכה. ברם, עמדה זו נדחתה על ידי אמוראים אחרים. ר' זירא בן הדור השלישי מעיד שרב יהודה הורה לברך בורא פרי האדמה אף על לפתות שנפרסו לחתיכות דקות. כמו כן, ר' זירא מצביע על עדיפות המסורת הא"יית של ר' חייא בר אבא בשם ר' יוחנן שעל שלקות יש לברך בורא פרי האדמה. בעקבות הערת ר' זירא, רב נחמן בר יצחק בן הדור הרביעי ביטל את עדותו של עולא שר' יוחנן סבר שיש לברך שהכל על שלקות, וכך ביטל אף את דברי רב חסדא ורב נחמן שבאו ליישב עמדה זו עם עמדת רב ושמואל. כך, שבדור רביעי בבבל, למעט עמדת רב נחמן שיש לברך על קמח שהכל, העמדה הדומיננטית לא סבורה שתהליכי עיבוד משפיעים על מטבע הברכה.

מר בר רב אשי אוחז בשיטת ר' יהושע שמי פירות הם זיעה בעלמא. להצעה זו, אכן יש מחלוקת בין סוגיות התלמודים והיא כמחלוקת התנאים ר' אליעזר ור' יהושע.

²⁵⁸ הירושלמי תרומות י"א, ג, מז ע"ד (עמ' 259 שו' 27-31) קובע שניתן להביא ביכורים ממי פירות שנשחטו מפירות שנלקטו משעה ראשונה על מנת לסוחטם.

²⁵⁹ ראה לעיל את הדיון על שיטת הירושלמי בדין שלקות. כפי שראינו שם, במסקנת הסוגיה הירושלמי מבחין בין מקרים שונים, וככל הנראה יש לזהות בין מי פירות ובין זית שעליו מברכים את הברכה המקורית.

²⁶⁰ למעט שתי התבטאויות של הסתמא, ראה עמ' 133 ובהערה 224.

²⁶¹ ראה הערה 200.

עמדה דומה עולה אף בדברי רבא בסוגית טרימא שקבע שיש לברך עליו בורא פרי העץ. באותה סוגיה, מר בר רב אשי קובע שעל דובשא דתמרי יש לברך שהכל. הוא עצמו לא ביאר את יסוד הדין. ייתכן ויש כאן נקיטת עמדה שבמקרה של אובדן צורה שיש לשנות את מטבע הברכה. אולם הסתמא ביאר שדינו מושתת על תפיסה שמי פירות הם 'זיעה בעלמא', כך שמדובר בדין מיוחד ביחס למי פירות, ואין לראות בזה נקיטת עמדה עקרונית שאיבוד צורת הפרי מפקיע את מטבע 'ברכות הפירות'. הדברים אמורים אף ביחס לעמדת הסתמא של סוגית שלקות האוחז בעמדה שאין לתהליכי עיבוד השפעה על מטבע 'ברכות הפירות', ולאורה הוא מעצב את אבני הבניין של הסוגיה.

תמונה שונה מצטיירת בסוגיות התלמוד הירושלמי. אף סוגית הירושלמי מכירה מסורות הלכתיות שונות באשר לברכת שלקות. אלא שבשונה מסוגית הבבלי הדוחה את המסורת שיש לברך שהכל, סוגית הירושלמי מקיימת את שתי המסורות. תמונה זו תואמת את התמונה העולה בסוגית שלקות בבבלי המציגה את המחלוקת אודות ברכת השלקות כמחלוקת בין בבל לבין א"י.

מסתבר שהפער בין המסורת ההלכתית של אמוראי א"י לבין זו של אמוראי בבל מעוגנת בהבדל הבסיסי ביניהם באשר למערך הברכות התנאי אותו הם מאמצים. בסוגיות שני התלמודים, אבבי ור' יוסי מציינים שמפשוטה של המשנה נראה שיש לברך את 'ברכות הפירות' אף על פירות שעברו תהליכי עיבוד ששינו את צורתם. זאת משום שבמסגרת מערך 'ברכות הפירות', הגורם המעצב את הקביעה מה לברך היא הקביעה אודות בית הגידול של הפרי במסגרת הטבע. לפיכך, במסגרת מערך 'ברכות הפירות', אין משקל רב לתהליכי עיבוד של פרי בכדי להפקיע את הזיהוי שלו עם בית גידולו. יוצאים מן הכלל לחם ויין, אך לא משום תהליכי העיבוד לכשעצמם, אלא משום מרכזיותם בסעודה. לעומת זאת, במסגרת מערך 'ברכות המינים' של התוספתא, המסווג את המאכלים 'למינים' שונים, יש משקל לתהליכי עיבוד המעצבים 'מינים' חדשים. מקביעת התוספתא, 'הביאו לפנינו מיני תרגומה מברך עליהן בורא מיני כסנין',²⁶² עולה בבירור שבנוסף לגורם הבוטני המחלק את המאכלים 'למינים', דוגמת החלוקה לזרעים ולדשאים, שאף תהליכי עיבוד יוצרים 'מינים'. שכן, תרגומה וכיסנין הינם שמות של מאכל מעובד, המקבל את זהותו כ'מין' עצמאי, מכוח תהליכי עיבוד שיצרו מאכל הנאכל בקינוח סעודה.²⁶³ מערך ברכות זה בוחן את זהות ה'מין' בהווה, ומייחס משמעות לתהליכי עיבוד היוצרים זהות חדשה של 'מין'. חובת שינוי מטבע הברכה בעקבות שינויים שחלים עקב תהליכי עיבוד מפורשת בתוספתא ברכות ד', ה – ר' יהודה אומר כל שנשתנה מבריתו ושינה ברכתו יצא'.²⁶⁴

והנה הרמב"ן עמד על כך שסוגיות התלמודים נחלקו באופן יסודי איזה מערך ברכות לאמץ.²⁶⁵ במסגרת דיונו בפסיקת ההלכה במחלוקת רבי יהודה וחכמים אודות ברכת הירקות, הרמב"ן מציע שהגאונים והרי"ף התעלמו משיטת ר' יהודה, שיש לברך על ירקות

²⁶² תוספתא ברכות ד', ד.

²⁶³ לבירור מהותם של תרגומה וכיסנין, ראה § 3.2.2.2 ו-§ 4.4.3.5.4.

²⁶⁴ ראה § 3.2.2.2 ו-§ 3.2.2.3.

²⁶⁵ ראה: חידושי הרמב"ן ברכות מ, א, ד"ה הא דתנן רבי יהודה וד"ה וראיתי לגאונים.

'בורא מיני דשאים', משום שסוגיות הבבלי, כשהן משיחות לפי תומן, מצטטות במהלך הפרק כולו נוסחי ברכות ממערכת 'ברכות הפירות' של המשנה.²⁶⁶ כך כותב הרמב"ן: ונראה שהם ז"ל סומכים בזה בסוגיות שבפרק הזה שלא הזכירו ברכתו של ר' יהודה בשום מקום בקרא וצנון בסוגיא דרב יהודה ושמואל (ל"ו א') ובשלקות בסילקא וכרתי בסוגיא דעולא ורבי יוחנן (ל"ח ב') ודורמסקני בסוגיא דתלמידי דבר קפרא (ל"ט א'), וכן כיוצא בהן.²⁶⁷

אימוץ עמדת 'ברכות הפירות' על ידי הבבלי בולט גם בנוסח הברייתות המובאות בסוגיות הבבלי והמקבילות לברייתות בתוספתא ברכות פרק ד' הלכות ו-ז. בברייתות הבבלי, תחת מטבעות הברכה של 'בורא מיני זרעים', מופיע מטבע ברכה של 'בורא פרי':²⁶⁸

תוספתא ברכות ד', ו-ז	בבלי ברכות לז, א
הכוסס את החטין מברך עליהן בורא מיני זרעים	הכוסס את החטה מברך עליה בורא פרי האדמה
הכוסס את האורז מברך עליו בורא מיני זרעים ²⁶⁹	הכוסס את האורז מברך עליו בורא פרי האדמה

לעומת זאת, בירושלמי מצטיירת תמונה שונה לחלוטין. ראשית, נוסח הברייתות בירושלמי דומה לנוסחן בתוספתא,²⁷⁰ והן משמרות את נוסחי הברכות במטבע הברכה של מערכת 'ברכות המינים':

²⁶⁶ הדיון של הרמב"ן בפסיקה במחלוקת רבי יהודה וחכמים נערך על בסיס הסתירה שהוא ראה בין פסק הגאונים שפסקו כחכמים לבין פסיקה מפורשת כרבי יהודה בבבלי ברכות מ, א, שם הרמב"ן גרס: 'א"ר זירא ואי תימא רבי חנינא בר פפא הלכה כר' יהודה'. וכן הנוסח ב - א 18 ג. לעומת זאת, המשפט כולו חסר ב-מ פ פ 8 ג. האור זרוע בהלכות סעודה סימן קעא מעיד שיש ספרים שכתוב בהן הלכה כרבי יהודה. אולם הוא מציין שהמנהג הוא לפסוק כרבנן, וכי משפט זה חסר בפירוש ר"ח. ב-20 ג. ובדפוסים (דפוס סונצינו 1484, דפוס ונציה 1520 ודפוס וילנה), הנוסח הוא: 'אין הלכה כרבי יהודה'. מכוח הכלל lectio difficilior, מסתבר שנוסח הרמב"ן והעדים התומכים בו הוא הנוסח המקורי. משפט זה נשמט בעדי נוסח האחרים או מכוח השמטה מפני הדומות (שכן מיד לאחריה יש מימרה נוספת של רבי זירא בשם רבי חנינא בר פפא) או שהוא הושמט במכוון משום שסברו שהלכה כחכמים. מסתבר שזהו גם הרקע לעדי הנוסח בהם הגיהו ל'אין הלכה כרבי יהודה'. משה בנוביץ משער שמקור הפסיקה כרבי יהודה היא במקבילה בסוגית בבלי סוכה מו, א, שם נפסקה הלכה כרבי יהודה בדין ברכה במקרה של אדם העושה כמה מצוות. משם, הועברה המימרה לסוגית ברכות. העברה זו היא שיצרה את ההתנגשות בין הפסיקה כרבי יהודה לבין פשטות הסוגיות בברכות פרק שישי הנוקטות בשיטת חכמים, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 383, 385.

²⁶⁷ ראה: חידושי הרמב"ן ברכות מ, א, ד"ה וראיתי לגאונים. הרמב"ן עצמו מפקפק האם לקבל את עמדתם. הוא טוען שאין ללמוד על פסק ההלכה מהסוגיות המשיחות לפי תומן, שכן ייתכן שהסוגיות הביאו את נוסח 'בורא פרי' שהיא עמדת סתם המשנה, אולם אין בזה משום נקיטת עמדה במחלוקת ר' יהודה וחכמים, ואין להעדיף אותן על פני סוגיה מפורשת הקובעת עמדה מודעת בנדון.

²⁶⁸ ראה § 3.2.2.4.

²⁶⁹ כך הנוסח בכ"י ערפורט. בכ"י וינה – 'בורא פרי האדמה'. כבר עמדתי על כך שנוסח ערפורט הוא המקורי ואילו נוסח כ"י וינה הוגה בהשראת סוגית הבבלי, ראה הערה 112 ב-§ 3.2.2.1.

²⁷⁰ הרמב"ן העיר על כך, ראה הערה 265.

הכוסס את החטים או' עליהן **בורא מיני זרעונים**...²⁷¹

הכוסס את האורז או' עליו **בורא מיני זרעונים**...²⁷²

שנית, מצינו בתלמוד הירושלמי שתי ברכות חדשות שלא מתועדות בספרות התנאים, המנוסחות במטבע ברכה של 'ברכות המינים'. ר' שמעון חסידא בירך ברכת 'בורא מיני מעדנים' על אורז מעורבב,²⁷³ ור' חגי קובע שרבי ברך ברכת 'בורא מיני נפשות' על אכילת בשר או ביצים.²⁷⁴ ברכות אלו נוספו מכוח העיקרון היסודי של מערך 'ברכות המינים', להתאים את מטבע הברכה ל'מין' עליו מברכים.²⁷⁵ ואף כאן, הגורם המשנה את זהות האורז המעורבב מ'זרעים' ל'מעדן' הוא תהליך עיבוד של ערבוב האורז בפירות, יין או סוכר. ברכת 'בורא מיני מעדנים' מצטרפת לברכת 'בורא מיני כסנין', ושתייהן מלמדות שתהליכי עיבוד יוצרים 'מינים' שמטבע הברכה כולל אותן. נוכח לעמוד על הפער בין התלמודים, לכשנשווה בין נוסחים מקבילים של סיפור על הברכה שרבי בירך לפני אכילת בשר או ביצים.

ירושלמי ברכות ו', א, י' ע"ב, עמ' 50 שו'	בבלי ברכות מד, ב
50 – עמ' 51 שו' 3	
ר' אבא בר יעקב בשם ר' יצחק רובה ר' כשהיה אוכל בשר או ביצה היה או' אשר ברא נפשות רבות להחיות בהן נפש כל חי בא"י חי העולמים עד כדון בסוף, בתחילה? אמ' ר' חגי בורא מיני נפשות	אמ' רב יצחק בר אבדימי משום רבנו על הביעא ועל הקופרא בתחלה מברך שהכל נהיה בדברו ולבסוף בורא נפשות רבות

הפער בין נוסח הסיפורים מבטא את הפער היסודי בין מערכות הברכות של התלמודים – הבבלי אימץ את מערכת 'ברכות הפירות' ולכן רבי מתואר כמי שבירך על בשר ברכת שהכל, לעומת הירושלמי המתאר את רבי כמי שבירך לפני אכילת בשר 'בורא מיני נפשות' המשתייכת למערך 'ברכות המינים'.

מעתה, מסתבר שהשוני היסודי בעמדות ההלכתיות של התלמודים בסוגית שלקות מעוגנות בזיקה השונה של התלמודים למערכות הברכה התנאיות. התלמוד הבבלי האוחז בשיטת 'ברכות הפירות', נוקט שיש למעט בהשפעה של תהליכי עיבוד על מטבע הברכה. זאת משום שהדגש במערך זה הוא על בית הגידול של הפרי, ותהליכי עיבוד שונים לא משנים את בית הגידול של הפירות. לכן על אף תהליכי העיבוד, מטבע הברכה של 'ברכות הפירות' נותר כפי שהוא. עמדה זו נקוטה בידי רוב האמוראים הבבליים ועל ידי הסתמא בסוגית שלקות.

²⁷¹ ראה: ירושלמי ברכות ו', א, י' ע"ב (עמ' 50 שו' 35).

²⁷² ראה: ירושלמי ברכות ו', א, י' ע"ב (עמ' 50 שו' 40).

²⁷³ ראה: ירושלמי ברכות ו', א, י' ע"ב (עמ' 50 שו' 44-47). לזיהוי של אורז טריף, ראה הערה 381.

²⁷⁴ ראה: שם, עמ' 50 שו' 50 – עמ' 51 שו' 3.

²⁷⁵ ראה: ירושלמי ברכות ו', ב, מהדורת אקדמיה עמ' 52 שו' 3. ראה את הדיון המפורט לעיל בנוסח של כלל זה בברייתא המקבילה בתוספתא ברכות ד', ה, ב-3.2.2. §.

לעומת זאת, התלמוד הירושלמי אוֹחֵז במעֶרֶךְ 'ברכות המינים', ועל בסיס מעֶרֶךְ זה גובשו המסורות הא"יות הגורסות שתהליכי עיבוד המשנים את צורת הפרי משנים את זהותו ל'מין' חדש, ומשנה את מטבע הברכה.²⁷⁶ עמדה זו היא גם עמדת הסתמא בסוגית הירושלמי, המקיים מסורות אלו. סוגית שלקות בבבלי מעידה שמסורות אלו אף הגיעו לבבלי, ובכך התרחש שם תהליך של חלחול של עמדה הלכתית המבוססת על מעֶרֶךְ 'ברכות המינים', לתוך עולם ההלכה הבבלי המושתת על מעֶרֶךְ 'ברכות הפירות'. עמדה זו נדחתה על ידי הסתמא ועל ידי אמוראים מאוחרים. ברם, בעצם הגעתה לבבלי התחיל תהליך של טשטוש הפער הדיכוטומי בין שתי מערכות הברכה, ויש ניצנים של תהליך של שילוב של עקרונות הלכתיים מתוך מעֶרֶךְ אחד לתוך משנהו. בחינת ההשתלשלות הכרונולוגית של הדיון בתלמוד הבבלי מלמדת שההופעה הראשונה של עמדה כזו בבבלי מתוארכת לדור שלישי של אמוראים, בקביעת רב נחמן שיש לברך על קמח שהכל. על אף שסוגית קמח וסוגית שלקות הינן סוגיות עצמאיות, ייתכן שעמדת רב נחמן גובשה בהשראת המסורת הא"יית בשם רבי יוחנן שיש לברך על שלקות 'שהכל'. עמדה זו מצאה לה מהלכים ביחס למצבים של איבוד צורה ('שחוק'), והיא מוזכרת בפי רבי זירא, וייתכן שאף מר בר רב אשי אחז בה ביחס למי פירות.²⁷⁷

²⁷⁶ ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 91-95; סופר, לקביעת נוסחותיהן, עמ' קנח-קסא. עם זאת, צריך עיון על כך שסוגית הירושלמי מציינת שברכת שלקות היא 'שהכל' ולא מנסחת מטבע ברכה הכולל בתוכו את שם ה'מין' שנוצר על ידי תהליכי העיבוד.

²⁷⁷ קביעה זו תלויה בפרשנות 'זיעה בעלמא', ראה לעיל עמ' 138.

4.3 – חטיבה 3 – סוגיות 'ברכות הפירות' – הגדרת פרי

4.3.1 – פתיחה

משנה ברכות פרק ו' קובעת את הברכות השונות על פרי האילן ועל פרי הארץ. ברם, המשנה לא מגדירה את הקריטריונים הקובעים את ההבחנה ביניהם. ברוב המקרים, הקביעה מיהו פרי העץ ומיהו פרי האדמה הינה קביעה פשוטה. בחטיבה זו אבחן שלש סוגיות בבליות בדף לו העוסקות בברכה על 'מקרי קצה' – סוגית קורא העוסקת בברכה על מאכל של גזע העץ עצמו; סוגית צלף העוסקת בברכה על קפריסין שהוא ניצן של פרי הנאכל שעה שהוא עדיין פרח; סוגית פלפלי העוסקת בברכה על תבלין שאינו ראוי למאכל בפני עצמו. מטבע הדברים, ההתבוננות ב'מקרי קצה' מחייבת מתן הגדרות חדות וברורות. לכן, דווקא סוגיות אלו מפזרות את העמימות המושגית ומשרטטות את העקרונות הקובעים מהו פרי האילן ומהו פרי העץ. נשלים את החטיבה בעיון בסוגיה בדף מ, א, המגדירה ישירות את ההבחנה בין פרי העץ ובין פרי האדמה. אתן את הדעת הן לתכני הסוגיות והן לדרך הדיון של הסוגיות ולמעקב אחרי המתודה בה האמוראים מפתחים מושגים.

4.3.2 – סוגית קורא בבלי וירושלמי

4.3.2.1 – בבלי ברכות לו, א

4.3.2.1.1 – נוסח הסוגיה

1. קורא, רב יהודה אמר: בורא פרי האדמה ושמואל אמר שהכל.²⁷⁸
2. רב יהודה אמר: בורא פרי האדמה – אוכלא הוא,
3. ושמואל אמר שהכל – הואיל וסופו להקשות.²⁷⁹
4. א'ל שמואל לרב יהודה: שינא, כוותיך מסתברא, דהא צנון סופו להקשות ומברכין עליו בורא פרי האדמה.
5. מי דאמי? צנון נטעי אינשי אדעתא דפוגלא, דקלא מי נטעי אינשי אדעתא דקורא?²⁸⁰
6. וכל היכי דלא נטעי אינשי אדעתא דהכי לא מברכין עליה בורא פרי האדמה? והתנן: על מיני נצפה על העלין ועל התמרות אומר בורא פרי האדמה, על האביונות ועל הקפריסין אומר בורא פרי העץ.²⁸¹
7. אמר רב נחמן בר' יצחק: צלף נטעי אינשי אדעתא דשותא, דיקלא מי נטעי אינשי אדעתא דקורא?
8. אע'ג דקלסי שמואל לרב יהודה הלכתא כוותיה דשמואל

²⁷⁸ ושמואל... הוא (שלב 2) חסר מ פ

²⁷⁹ להקשות] נוסף – לאו אוכלא הוא מ לאו פירא הוא פ

²⁸⁰ מי דאמי] ולא היא פי מ ולא מידמי פ מאי דמי ג

²⁸¹ האדמה] נוסף – והא צלף דנטעי אינשי אדעתא דפרחא פי והרי צלף דלא נטעי אינשי אדעתא דפרחא מ

והתנן] ורמינהי פ ג; ראה: אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 844.

הקורא, הוא חלק מגזע הדקל, שבשלב הראשון להתפתחותו, בעודו רך, ניתן לאכלו.²⁸² בכך, הוא מתייחד מול הקטגוריות של משנה ברכות ו', א, המתארות ברכה על פירות. יש קונצנזוס בין שמואל ובין רב יהודה שעל אף שהקורא גדל כחלק מעץ הדקל, שאין לברך עליו 'בורא פרי העץ'. זאת משום שאת ברכת 'בורא פרי העץ' מברכים רק על פרי העץ ולא על העץ עצמו. רב יהודה ושמאל נחלקו האם יש לברך 'בורא פרי האדמה' על הקורא הראוי לאכילה. מסתבר שלשונות ההסבר בשלבים 2-3 שהסוגיה מציעה (שלב 1-3), הם מדברי הסתמא ולא מגוף דברי האמוראים.²⁸³ עם זאת, מדברי שמואל לרב יהודה (שלב 4) עולה ששמואל עצמו התייחס לתכונה של 'סופו להקשות'.²⁸⁴ ממחלוקת אמוראים זו אנחנו למדים על שוני בהגדרת 'פרי העץ' לעומת הגדרת 'פרי האדמה'. 'פרי העץ' אינו מתייחס לעץ כולו אלא דווקא לזהות הגידול כ'פרי'. לעומת זאת, 'פרי האדמה' מתייחס לעובדת צמיחת הגידול מהאדמה, ולכן ניתן לברך 'בורא פרי האדמה' על גזע עץ, אף שהוא נעדר שם 'פרי'. כך גם עולה משיטת תנא קמא במשנה א', הקובעת שיש לברך על ירקות 'בורא פרי האדמה', למרות שהם לא מסווגים כ'פרי'. הסיבה לפער מושרשת בהבדל בין מידת הפירוט שבברכות אלו ומקומם בסולם הברכות. הרי כל פרי עץ צומח מן האדמה, וראיה לכך שבדיעבד מי שבירך 'בורא פרי האדמה' על פרי העץ יצא ידי חובתו. ממילא מובן שמטרת ברכת 'בורא פרי העץ' איננה לתאר את בית הגידול של הפרי אלא לתאר באופן ספציפי יותר את מהות הגידול וטיבו. לכן מטבע הברכה שלו מצומצם דווקא לפרי, ממנו ניכרת ייחוד פרי העץ לעומת פירות האדמה.

שמואל עצמו פנה לרב יהודה ואמר לו שמסתבר כמותו, שכן צנון סופו להקשות, ועדיין מברכים עליו שעה שהוא רך 'בורא פרי האדמה' (שלב 4). הרקע הבוטני להשוואה של שמואל בין קורא ובין צנון הוא שקטיף הצנון צריך להתבצע מוקדם משום שעם התבגרות הצנון הוא הופך להיות ספוגי ויבש ומופיעים עליו כתמים שחורים, ולכן יש לאכלו בעודו צעיר.²⁸⁵ היות והן הקורא והן הצנון נאכלים בשלב צעיר של הגידול בשעה שהם רכים, וסוף שניהם להקשות, לכן שמואל סבר שדין אחד להם. הסוגיה עצמה דוחה את דברי שמואל בטענה שהצנון הינו פרי המתקשה תוך כדי התבגרותו, לעומת התקשות הקור המלמדת על היותו חלק מהגזע (שלב 5).²⁸⁶

²⁸² על זיהוי הקורא עם החלק הלבן הרך בראש הדקל, מה שמכונה כיום 'לבבות דקלים', ראה: פירוש הגאונים לסדר טהרות, עמ' 145; פירוש המשנה של הרמב"ם, עוקצין ג', ז; Sokoloff, A Dictionary of Jewish ; עמ' 326-325, Löw, Die Flora der Juden, II ; עמ' 1001 ערך קורא # 1. הראשונים באירופה לא הכירו את הדקל, ולכן הציעו זיהוי מוטעה של נצרי הדקל הצעירים, ראה: שמש, צמחים, עמ' 197-198.

²⁸³ נראה שיש תימוכין לכך אף מריבוי חילופי הנוסח בלשונות ההסבר, ראה הערה 279.

²⁸⁴ ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 105.

²⁸⁵ ראה: החי והצומח של ארץ ישראל, כרך 12, עמ' 78. על דרכי אכילת הצנון, ראה: דיקשטיין, על שולחן האוכל, עמ' 211-214.

²⁸⁶ אברהם ווייס ומשה בנוביץ התקשו בפרשנות שלבים 5-8, משום שהשימוש של 'ולא היא' במסגרת הסוגיה הוא חריג. לכן, הם הציעו לפרש את הסוגיה ללא שלב 5, וראו בו תוספת מאוחרת לסוגיה מתוך הסוגיה המקבילה בעירובין כח, ב. ראה: ווייס, הערות, עמ' 17-20;

הסוגיה ממשיכה להקשות מצלף,²⁸⁷ שנוטעים אותו על דעת לאכול את פרו (קפריסין ואביונות), ואף על פי כן יש ברייתא הקובעת שיש לברך 'בורא פרי האדמה' על העלין והתמרות של צלף (שלב 6),²⁸⁸ הנאכלים כשהם רכים, קודם שהם מתקשים.²⁸⁹ רב נחמן בר יצחק מתרץ שהצלף ניטע על מנת לאכול את כל חלקיו, כולל ה'שותא' שהוא העלין והתמרות,²⁹⁰ ואילו הדקל לא ניטע כלל על דעת לאכול את הקורא (שלב 7). היות והסוגיה מקיימת את דחייתה את דברי שמואל לרב יהודה, לכן היא פוסקת להלכה שיש לברך שהכל על קורא (שלב 8).

4.3.2.1.3 – קורא בירושלמי ברכות ו', א, י"ב (עמ' 51 שו' 41-37)

קו(דס)(רא)

1. ר' יעקב בר אחא בשם שמואל או' עליו בורא פרי העץ.²⁹¹
תנא ר' חלפתא בן שאול: שהכל נהיה בדברו.
תני ר' יהושע: בורא מיני דשאים
2. מתניתא דר' אושעיא פליגא עליו: 'ואילו הן מיני דשאים הקינרס והחלימה והדמוע והאטד'.

הקביעה האם סוגיה זו עוסקת בקורא תלויה ועומדת בקביעת נוסח הכותרת של הסוגיה. בכ"י ל כותרת הסוגיה היא 'קודם', וזו הוגהה על ידי המגיה ל'קורא'.²⁹² עם זאת, מסתבר שזו אכן הגרסה המקורית. ר' יעקב בר אחא סבור כנראה שעל קורא מברכים בורא פרי העץ, משום שהקורא הוא חלק מעץ. ככל הנראה, הוא לא מקבל את העיקרון המוסכם בבבלי

בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 106-110. ברם, שניהם עסקו בפרשנות של נוסח הדפוסים וכ"י פי מ שגרסו 'ולא היא', אך התעלמו מנוסח של א פ ג, שגרסו בווריאציות שונות – 'מי דאמי', ראה הערה 280. לנוסח זה, אין כל קושי בסוגיה וממילא שאין צורך בכל דבריהם, ואין מקום גם להצעת הפרשנות שלהם לשלבים 6-7 בסוגיה. אלא שכמובן יש להכריע איזה מהנוסחים מקורי, וכיצד נוצר הנוסח השני. אף דוד הלבני סבור שדברי רב נחמן בר יצחק אינם מוסבים על דברי הסתמא. לדעתו, הברייתא של מיני נצפה הוקשתה ישירות על שמואל בשלב הקדום של הסוגיה, ודברי רב נחמן בר יצחק באו לתרץ קושיה זו. ראה: הלבני, מקורות ומסורות על סדר מועד, עמ' 2 הערה 3. מכל מקום, גם אם צדקו דבריהם, בחרתי לפרש את הסוגיה כפי שהיא ערוכה בפנינו.

²⁸⁷ ווייס ובנוביץ הציעו שבשלב קדום של הסוגיה, הברייתא של צלף הובאה כראיה לדברי שמואל לרב יהודה, ורק בשלב עריכה מאוחר יותר, הוסב לקושיה, ראה את ההפניה לדבריהם בהערה הקודמת.

²⁸⁸ בעדי הנוסח של הסוגיה יש חילופי נוסח רבים לשורת ההצעה של הקושיה מצלף, ראה הערה 281. כ"י פי גורס שנוטעים את הצלף אדעתא דפרחא, שפירושו הקפריסין והאביונות (ראה: פליקס, עצי פרי, עמ' 186). לפרשנות נוסח כ"י מ הגורס שצלף לא ניטע על דעת הפרח, (ראה: ווייס, הערות, עמ' 18), מסתבר שעיקר הקושיה הוא מההשוואה בין העלין והתמרות שהם חלק מהגזע וסופן להקשות ובין הקורא שהוא גזע שסופו להקשות.

²⁸⁹ ראה: פליקס, עצי פרי, עמ' 186; פליקס, הצומח והחי במשנה, עמ' 132.

²⁹⁰ ראה: פליקס, שם. מסתברת הצעתו של בנוביץ, שהכוונה של הסוגיה היא שהצלף ניטע אף על דעת השותא, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 112.

²⁹¹ העץ] הרש"ס גורס - האדמה

²⁹² באהבת ציון וירושלים ובמאגר המקוון של מכון דורש לציין, אין אזכור של ראשונים המצטטים ירושלמי זה, ואין לנו עדי נוסח נוספים לסוגיה זו.

שאינן לברך ברכה זו משום שהקורא הינו חלק מהגזע ואיננו פרי. לשיטתו, מברכים 'בורא פרי העץ' לפני אכילת חלק מעץ, בין מפריו ובין מגזעו. לעומתו, שאר האמוראים בירושלמי סוברים, בדומה לבבלי, שאינן לברך בורא פרי העץ אלא על פרי. הברייתא המובאת על ידי ר' חלפתא בן שאול היא כשיטת שמואל שיש לברך 'שהכל', ואילו הברייתא בשם ר' יהושע אומרת שמברכים 'בורא מיני דשאים'. כהסבר לשיטה זו נראה להציע את שיטת ר' יהודה במשנה ברכות ו', א, שעל ירקות מברכים 'בורא מיני דשאים'. לעיל עמדנו על כך שרבי יהודה מקבל באופן עקרוני את מערך הברכות של 'ברכות הפירות', אך סובר שלא ניתן לברכה על ירקות משום שירק אינו פרי. נראה ששיטת ר' יהושע בירושלמי כאן מושתתת על תפיסה שברכת 'בורא מיני דשאים' היא ברכה על דבר שגידולו מן הארץ אך אינו פרי. לכן זו הברכה הראויה על קורא, שכן אף הוא איננו פרי. הירושלמי מעיר שברייתת ר' אושעיא חולקת, ולדעתה מברכים 'בורא מיני דשאים' רק על מה שמוגדר כדשא. לפיכך, אין לברך על קורא 'בורא מיני דשאים', שכן אינו דשא.

סיכומו של דבר, יש קשת של דעות בספרות האמוראים באשר לברכה על קורא. לדעת ר' יעקב בר אחא ברכתו היא בורא פרי העץ, לדעת רב יהודה ברכתו היא בורא פרי האדמה, לדעת שמואל ור' חלפתא בר שאול הברכה היא 'שהכל', ולדעת ר' יהושע הברכה היא בורא מיני דשאים.

סוגיה זו עסקה בברכה על חלקים מעץ שאינם פרי. במסגרתה, הובאה ברייתא הקובעת הלכה ביחס לברכה על חלקים שונים של הצלף. סוגיה זו בחנה את קביעתה שיש לברך 'בורא פרי האדמה' על העלין ועל התמורות, וקיימה את ההלכה שבברייתא. הסוגיה הבאה, תבחן את קביעת הברייתא שיש לברך 'בורא פרי העץ' על הקפריסין.

4.3.3 – סוגית צלף בבלי ברכות לו, א – לו, ב

4.3.3.1 – נוסח הסוגיה

יחידה א' – מימרת רב על ערלה בצלף

1. אמר רב יהודה אמר רב: צלף של ערלה בחוצה לארץ זורק את האביונות ואוכל את הקפריסין.²⁹³
2. למימרא מאי, דאביונות פירא הוא וקפריס לאו פירא הוא? ורמינהי: על מיני נצפה על העלין ועל התמורות הוא אומר בורא פרי האדמה, על האביונו ועל הקפריסין אומר בורא פרי העץ.
3. רב דאמר כר' עקיבא, דתנן: ר' אליעזר אומר: צלף מתעשר תמורות ואביונות וקפריס, ר' עקיבא אומר: אין מתעשר אלא אביונות בלבד מפני שהוא פרי. <משנה מעשרות ד, 1>
4. ונימ' הלכה כר' עקיבא?
5. אי אמר הלכה כר' עקיבא, הוה אמינא ואפי' בארץ-ישראל, קמ'ל דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ.
6. נימ' הלכה כר' עקיבא בחוצה לארץ?

²⁹³ בחוצה לארץ] חסר ונוסף בגיליון פי חסר ג

7. אי אמ' הכי, הוה אמינא הני מילי מעשר דרבנן, אבל ערלה דאורית' אימ' לא, קמ'ל, אלמ' בחוצ' לארץ שרי ובארץ-ישראל אסיר.

יחידה ב' – דיון על ערלה בצלף בחוץ לארץ

8. רבינא אשכחיה למר בר רב אשי דקא זריק את האביונות ואכיל את הקפריסין.
9. א'ל: כמאן, כר' עקיב' וקא סברת כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ? ונעביד מר כב'ש דמיקילי טפי, דתנן: צלף, ב'ש אומ': כלאים בכרם, וב'ה אומ': אין כלאים בכרם, ואלו אלו מודים שחייבין בערלה.
10. הא גופא קשיא, אמרת ב'ש אומ' כלאים בכרם, אלמ' מין ירק הוא. והדר תני ואלו ואלו מודים שחייבין בערלה, אלמ' מין אילן הוא?
11. לא קשיא, לב'ש תספקא והכא לחומרא.
12. אי' הוה ליה ספק ערלה, ותנן: 'ספק ערלה בארץ-ישראל אסור ובסוריא מותר, ובחוצה לארץ יורד ולוקח ובלבד שלא יראנו לוקט' <משנה ערלה ג', ט>
13. ר' עקיבא במקום ר' אליעזר עבדינן הלכה כותיה, ובכל התורה ב'ש במקום ב'ה אינה משנה.

294 ...

יחידה ג' - והלכתא

14. והלכתא כמר בר רב אשי דזריק את האביונות ואוכל את הקפריסין, ומדלגבי ערלה לאו פירא הוא לגבי ברכה נמי לאו פירא הוא ולא מברכין עילויה בורא פרי העץ אלא בורא פרי האדמה.²⁹⁵

4.3.3.2 – מהלך הסוגיה

עיקרה של סוגית צלף עוסקת בדיני ערלה, ובמהלכה היא עורכת השוואה בין דיני ערלה ובין דיני ברכות. היות ומחקר זה, מתמקד בהיבטים של הסוגיה הנוגעים למחקר ברכות לפני האכילה, אצמצם את הדיון להיבטים אלו בלבד. לכן הבאתי רק את היחידות בסוגיה הנוגעות לברכות לפני האכילה.²⁹⁶

אפתח את העיון בסוגיה במתן רקע בוטני קצר על הצלף, הנחוץ להבנת הסוגיה.²⁹⁷ שיח הצלף, גדל במקומות רבים בארץ, והקדמונים ניצלו את חלקיו השונים למאכל – עלים,

²⁹⁴ יש כאן דילוג על חטיבה מתוך הסוגיה העוסקת בדין שומר לפרי במסגרת ערלה, אך אין לה נגיעה ישירה לנושא של ברכות לפני האכילה.

²⁹⁵ **והלכתא** חלק מ'והלכתא' נמצא ב-ג, (הקטע קרוע ולכן הוא מקוטע); יש סימני מחיקה, ובגיליון נכתב שלשון זו היא מהלכות גדולות מ

²⁹⁶ דילגתי על יחידה שלימה בסוגיה העוסקת במעמד 'שומר לפרי' בדיני ערלה. אף רוב יחידות א' וב' לא נוגעות ישירות בנושא ברכות לפני האכילה. עם זאת, הבאתי את היחידות בשלמות, היות והכרת מהלך הדיון בהן חשוב להבנת ה'והלכתא' בסוף הסוגיה.

²⁹⁷ ראה: Löw, Die Flora der Juden, I, עמ' 331-322; תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 636; פליקס, עצי פרי, עמ' 190-185; פליקס, הצומח והחי במשנה, עמ' 132; הראובני, שיח ועץ, עמ' 50-42; דיקשטיין, על שולחן האוכל, עמ' 283-279.

תמרות, קפריסין ואביונות. הקפריסין הם פקעי הפרחים בעודם סגורים, העטופים עדיין בעלי הגביע ולכן גוונם הוא אדמדם. אלו יתפתחו לאביונות שהם הפרי של הצלף שנראה כמו מלפפון מוארך בגודל קטן. כל אלו נאכלים כאשר הם כבושים בחומץ או במלח.²⁹⁸ המיוחד בצלף לעומת עצים אחרים הוא שבעוד שבאחרים הפרי נאכל לאחר שהבשיל, בצלף אוכלים אף את הקפריסין. השאלה העומדת במרכז הדיון בסוגיה היא האם הקפריסין נחשבים כפרי. יחידה א' של הסוגיה פותחת במימרה של רב שבצלף של ערלה בחוץ לארץ מותר לאכול את הקפריסין (שלב 1). הסתמא מסיק שהיתרו של רב בנוי על עמדה שהקפריסין אינם פרי (שלב 2), והמשך יחידה א' בוחנת קביעה זו (שלבים 2-7). ביחידה 2, רבינא רואה את מר בר רב אשי נוהג כמימרת רב, אוכל קפריסין של ערלה (שלב 8). בדיון המתפתח ביניהם, נבחנת מדיניות הפסיקה של רב ומר בר רב אשי (שלבים 9-13).

מנקודת המבט של מחקר הברכות לפני האכילה, העיון בסוגיה זו מתמקד בשלבים 2-3, בהם סתם התלמוד משווה בין הגדרות הפרי בתחום של ערלה לבין הגדרות הפרי בתחום של 'ברכות הפירות'. הסוגיה מקשה על עמדת רב שקפריסין אינם פרי העץ, מברייתא הקובעת שעל הקפריסין יש לברך את ברכת 'בורא פרי העץ'. יסוד ההשוואה בין התחומים – ערלה ו'ברכות הפירות', הוא בכך שבשניהם מדובר במושג הלכתי שווה – 'פרי העץ'.²⁹⁹ השוואה זו בין ערלה לברכה מצטרפת לדרשת הספרא 'קודש הילולים', שראתה בפרשת ערלה ורבעי את המקור ל'ברכות הפירות'.³⁰⁰ קושית הסוגיה היא שקביעת הברייתא שיש לברך על האביונות ועל הקפריסין 'בורא פרי העץ' (שלב 2), מלמדת שאף הקפריסין מוגדרים הלכתית כ'פרי העץ', ולכן יש לאסור לאכלם בשנות הערלה של הצלף. הסוגיה מצרפת צלע שלישית למשוואה ומתרצת שרב סובר כרבי עקיבא שקבע במשנה מעשרות ד', ו, שבצלף יש לעשר רק את האביונות.³⁰¹ הסוגיה מניחה שדין אחד לשלושת התחומים ההלכתיים – ערלה, ברכת 'בורא פרי העץ' ומעשרות. לפיכך, עמדה הלכתית שנשנתה באחד מן התחומים, מהווה נקיטת עמדה אף ביחס לתחומים האחרים. בכך, הסוגיה יוצרת מחלוקת בין מקורות תנאיים שנשנו בנפרד ובתחומים הלכתיים נבדלים. וכך, על אף שיש לנו מקור תנאי אחד בלבד העוסק בברכה על קפריסין והקובע שיש לברך עליהם 'בורא פרי העץ', הסוגיה קובעת שלדעת ר' עקיבא יש לברך על קפריסין 'בורא פרי האדמה'.

²⁹⁸ ראה: פליקס, עצי פרי, עמ' 189.

²⁹⁹ מורי לייב מוסקוביץ תיאר את ההשוואה בין תחומים ככלי קונצפטואלי בספרות חז"ל בספרו על המשגה תלמודית, ראה: Moscovitz, Talmudic Reasoning, עמ' 110-144.

³⁰⁰ ראה לעיל עמ' 86.

³⁰¹ להסבר מחלוקת ר"א ור"ע, ראה בחידושי הרמב"ן על אתר ד"ה ה"ג רב דאמר (מהדורת מכון התלמוד עמ' יא-יב): 'לר"א מתעשר תמרות כירק ומתעשר באביונות וקפרס כאילן (ברא), [דר"א כב"ש] דעבדי צלף ספק ירק, ור' אליעזר עביד ליה אילן ועביד ליה ירק לענין מעשר, משום דדמי לירק ונטעי ליה נמי אדעתא דתמרות, כענין שהזכירו באתרוג במס' ראש השנה (י"ד ב') דתניא יש בו דרכים שוה לאילן ושוה לירק כו', וצלף נמי מתעשר כירק וכאילן, ור' עקיבא בתרתי פליג, דעביד ליה אילן גמור ולא נהיג ביה מעשר ירק כלל, ופליג נמי בקפרס, דר' אליעזר עביד ליה פירא ור' עקיבא לא עביד ליה פירא'.

בשלבם הבאים של היחידה, הסוגיה טוענת שייתכן שרב אימץ את עמדת ר' עקיבא רק בחוץ לארץ, מכוח הכלל ש'כל המיקל בארץ - הלכה כמותו בחוצה לארץ' (שלב 4-7).³⁰² ביחידה ב', הסוגיה מביאה את הצעת רבינא להתיר בחוץ לארץ אף אכילת אביונות, בהתבסס על עמדת בית שמאי שצ'לף הינו ספק ירק ספק אילן. לכן מכוח הכלל שספק ערלה מותר בחוץ לארץ, ניתן להתייחס בחוץ לארץ לצ'לף כאל ירק ולהתיר את אכילת האביונות (שלב 9).³⁰³ היחידה מסתיימת בדחיית הצעת רבינא, בטענה שדברי בית שמאי אינם משנה במקום דברי בית הלל (שלב 13).

הסוגיה מסתיימת בלשון 'והלכתא' הפוסקת שיש לברך על קפריסין 'בורא פרי האדמה', בהתבסס על נוהגו של מר בר רב אשי שאכל קפריסין של ערלה. על אף שלשון 'והלכתא' מופיע בעדי הנוסח השלמים של הסוגיה, ואף מופיע חלקית בקטע גניזה ג,³⁰⁴ ראשונים רבים העידו שמדובר בתוספת שנוספה לסוגיה מ'הלכות גדולות'.³⁰⁵ ברם אעיר שבהלכות גדולות, מהדורת הילדסהימר ירושלים, נפסק שעל קפריסין מברך בורא פרי העץ.³⁰⁶ בנוביץ מערער על קביעה זו, וסבור שה'והלכתא' הזו יסודה בימי עריכת התלמוד עצמו.³⁰⁷ אולם פשוטם של דברים הוא שיש לקבל את עדות הראשונים, שהצביעו על מקרים נוספים של חדירת לשונות הלכה מתוך ספרות הגאונים לתוך עדי הנוסח של בבלי ברכות.³⁰⁸ לאמתו של דבר, קשה להלום מסקנה זו לאור טענת הסוגיה ביחידות א' וב' שרב ומר בר רב אשי התירו אכילת קפריסין של ערלה רק מכוח הכלל 'כל המקל'. שכן, הפעלת כלל זה מעידה שבארץ ישראל יש להחמיר ולהימנע מאכילת קפריסין של ערלה. ובכן, היות וביחס לערלה, הפסיקה מבחינה בין ארץ ישראל ובין חוץ לארץ, אין להסיק מאכילת הקפריסין של ערלה על ידי מר בר רב אשי שברכת הקפריסין היא 'בורא פרי האדמה'. ראשונים אחזו בעמדות שונות בעניין

³⁰² עיין קידושין לח, ב, שם הגמרא קובעת שערלה אסורה בכל מקום מ'הלכה' ונחלקו בגמרא שם האם הכוונה להלכות מדינה או להלכה למשה מסיני. רש"י בסוגייתנו בד"ה ערלה בחו"ל מסביר שערלה בחו"ל אסורה מדברי סופרים, ועל רקע זה הוא מסביר שהכלל של 'כל המקל' מבוסס על תפיסה שערלה בחו"ל אסורה רק מדרבנן. כפי שהעיר הפני יהושע בסוגייתנו, רש"י ככל הנראה סבר שסוגייתנו נוקטת כמ"ד 'הלכות מדינה' שהוא פירשה כאיסור מדברי סופרים. לדיון נרחב בכלל, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 124-128.

³⁰³ להצעת הסבר למחלוקת ב"ש וב"ה על מעמד הצ'לף כעץ או כירק, ראה: פליקס, עצי פרי, עמ' 188; פליקס, כלאי זרעים, עמ' 149-150; כסלו, הגדרות הירק, עמ' 397-398; שמש, צמחים, עמ' 43-45.

³⁰⁴ ראה הערה 293.

³⁰⁵ ראה: תוספות ברכות לו, ב, ד"ה לשון ה"ג; תוספות רבנו יהודה שירליאון לברכות לו, ב, ד"ה והלכתא; תוספות הרא"ש ברכות לו, ב, ד"ה ומלגבי; רשב"א ברכות לו, א, ד"ה רבי אליעזר אומר, בשם הראב"ד. ראשונים נוספים מעידים שפסק הלכה זה מופיע בהלכות גדולות: חידושי הרמב"ן ברכות לו, א ד"ה וכתב בעל ההלכות; רא"ש ברכות פ"ו סימן ג'; טור אורח חיים סימן רב. כמו כן, בגליון של כ"י מינכן, לשון 'והלכתא' נמחק וצוין לידו שהוא מהלכות גדולות.

³⁰⁶ ראה שם עמ' 95 ובהערה 49; ווייס, הערות, עמ' 20-21.

³⁰⁷ ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 119-120.

³⁰⁸ ראה הערה 104.

זה, מהן נגזרות תפיסות שונות אודות מידת ההשוואה בין ערלה ובין ברכה. ברם, סקירת שיטותיהם חורגת מגבולות המחקר, ותמצתתי את עיקר דבריהם בהערה.³⁰⁹

4.3.4 – סוגית פלפלי בבלי ברכות לו, ב

4.3.4.1 – נוסח הסוגיה

1. פלפלי, רב ששת אמר: שהכל, רבא אמר: ולא כלום.³¹⁰
2. ואזדא רבא לטעמיה, דאמר רבא: כס פלפלי ביומא דכפורי פטור, כס זנגבילא ביומא דכפורי פטור.³¹¹
3. איני, והאמר רבא: האי הימלתא דאתי מבי הנדוי שריא ומברכין עלה שהכל!³¹²
4. לא קשיא, הא ביבשתא הא ברטיבתא.
5. מיתיבי: היה ר' מאיר אומר: ממשמע שנא 'וערלתם ערלתו את פרי', איני יודע שעץ מאכל הוא? מה תל' עץ מאכל? עץ שטעם עצו ופריו שוה, ואי-זה זה? הוי אומר זה פלפלין, ללמדך שהפלפלין חייבי בערלה, וללמדך שאין ארץ-ישראל חסרה כלום, שנא 'ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם לא תחסר כל בה'.
6. לא קשיא, הא ברטיבתא הא ביבשתא.³¹³

³⁰⁹ הרמב"ן בחידושי לסוגיה מציע שאכן יש ספק האם קפריסין הם פרי העץ, ולכן יש להחמיר בארץ ישראל ולהימנע מאכילתם, אך יש לברך 'בורא פרי האדמה', כדן הברכה על פרי שמסופקים אם הוא פרי העץ או פרי האדמה. אף הרמב"ם בהלכות ברכות ח', ו, פסק שיש לברך על קפריסין 'בורא פרי האדמה'. אלא שבניגוד לדברי הסוגיה, בהלכות מעשר שני ונטע רבעי י', ג, הוא פוסק שמוותר לאכול קפריסין של ערלה בלי להבחין בין ארץ ישראל ובין חוץ לארץ. אף תלמידי רבנו יונה, דייקו כך מדברי הר"ף, ראה: רב אלפס ברכות, כה, ב, ובתלמידי רבנו יונה ד"ה ותימה הוא. הם מציעים ששיטת הר"ף מושתתת על קריאה בסוגיה שההבחנה של החטיבה הראשונה בין א"י לבין חו"ל נדחית על ידי החטיבה השניה של מר בר רב אשי. בעקבות קביעת הסוגיה שלא ניתן להחיל את הכלל של 'כל המקל' על ב"ש, יש לדחות את החטיבה הקודמת ולקבוע שאף במחלוקת ר"א ור"ע אין להתחשב בר"א. היות וכן, יש להסביר את פסקו של רב כקביעת הלכה כר"ע, ולפיכך אין להבדיל בין א"י לבין חו"ל. ייתכן, אפוא, וניתן להסביר כך אף את פסק הרמב"ם. הנצי"ב מוולוז'ין, בשו"ת משיב דבר, ב', פד, הציע שהרמב"ם לא גרס בדברי רב 'בחוץ לארץ'. ואכן, כך היא גרסת פי ו-ג, ראה הערות נוסח לשלב 1. לעומת זאת, תוספות ברכות לו, ב, ד"ה לשון ה"ג, מביאים בשם המהר"ם מרוטנברג, שיש לברך על קפריסין 'בורא פרי העץ' מכוח ההשוואה לקפריסין של ערלה בארץ ישראל. הרמב"ן מביא את שיטת הראב"ד שפסק כמו הברייתא שיש לברך על קפריסין ואביונות 'בורא פרי העץ'. הרמב"ן הבין שהראב"ד דוחה את ההשוואה בין ערלה ובין 'ברכות הפירות', והוא חולק עליו ומקיים את ההשוואה.

³¹⁰ **רב ששת** רב אשי ג

רבא כך גם ב-ג; רבה מ פ

³¹¹ **ואזדא... רטיבתא** שלבים 2-4 חסרים כאן ונמצאים אחרי שלב 6 בסוגיה פ ג

³¹² **איני... ברטיבתא** שלבים 3-4 חסרים כאן ונמצאים אחרי שלב 6 בסוגיה פי מ סדר היחידות בסוגיה ב-ג, דומה לסדר היחידות בכ"י א
איני א"ל רבינא למרימר כס זנגבילא ביומא דכיפורי פטור פי א"ל רבינא למרימר ומא אמר רבא הכי כס זנגבילא ביומא דכיפורי פטור מ א"ל רבינא לרב אשי כס זנגבילא דכיפורא פטור פ א' ליה רבינא... (ההמשך קרוע) ג

³¹³ **ביבשתא** בסוף הסוגיה נוסף – והילכתא כרבא פי מ פ בכ"י מינכן, יש סימני מחיקה מעל 'והילכתא כרבא', ונכתב בגיליון – 'הלכות גדולות ורבנו משה גרס ברטיבתא בורא פרי

4.3.4.2 – מהלך הסוגיה

סוגיה זו ממשיכה את קו המחשבה של קודמתה, סוגיית צלף, בכך שהדיון בה מושתת על השוואות בין תחומים הלכתיים. הסוגיה עוסקת בברכה על פלפל,³¹⁴ שהינו תבלין חריף, וממילא אינו ראוי לאכילה. מוסכם על האמוראים בסוגיה שאין לברך את 'ברכות הפירות' על פלפל.³¹⁵ לדעת רב ששת מברכים על גרגירי פלפל שהכל, ואילו לדעת רבא אין לברך עליהם כלל (שלב 1). עורך הסוגיה מצביע על התפיסה המשותפת בין עמדת רבא כאן לבין עמדתו שמי שכוסס פלפל ביום הכיפורים פטור, משום שלפי משנה יומא, ח', ג, יש לפטור מכרת את מי שאכל אוכלין שאינם ראויים לאכילה (שלב 2). בכך, רבא קובע שפלפל אינו ראוי לאכילה, ומכאן עמדתו שאין לברך על אכילתו. בנוסף, העורך משווה לערלה, שם דעת ר' מאיר שפלפל חייב בערלה (שלב 5),³¹⁶ ותירוצו שיש להבדיל בין פלפל יבש ובין פלפל רטוב (שלב 6).³¹⁷ באשר ליסוד השוואה בין שלושת תחומים אלו – ברכה, יום הכיפורים וערלה – רש"י מציע שהמושג המשותף אותו הסוגיה מבקשת לבאר הוא הגדרת 'מאכל'. החיוב של פלפל בערלה מלמד על כך שפלפל הינו מאכל, בעוד שהפטור על אכילתו ביום הכיפורים והפטור מלברך עליו לפני אכילתו מלמדים על כך שפלפל אינו מאכל.³¹⁸ בכך, ההשוואה בסוגיה זו בין ברכה ובין ערלה שונה מאד מזו שבסוגיית צלף. שם, ההשוואה לערלה משמשת כדי לקבוע האם הקפריסין הינם **פרי העץ**. זהו אכן, מושג המזוהה עם חיוב ערלה. ואילו, בסוגיית פלפלין, ההיקש מערלה הינו שפלפל הינו **מאכל**, מבלי להתייחס לשאלת זהותו כפרי העץ. אברהם ווייס, עמד על כך שהשוואה בין ברכה ובין ערלה פשוטה יותר מאשר ההשוואה בין יום הכיפורים ובין ברכה.³¹⁹ ואכן, במקבילה בבבלי יומא פא, ב, מצויה הסוגיה כמעט בשלמותה, למעט המימרה על ברכה. ווייס מציע שסוגייתנו בנויה מהכלאה של שתי סוגיות, שבמקור היו נפרדות זו מזו. סוגיית ברכות המקורית כללה את מחלוקת האמוראים על ברכה (שלב 1) ואת הקושיה מערלה (שלב 5-6), ואילו סוגיית יומא כללה את המימרה אודות כס פלפלי ביום כיפור ואת ההשוואה להימלתא דאתי מבי הינדוי (שלב 2-4). היות ולשתיהם

האדמה כו' וכן תפס ס"ג עיקר ואית דגרסי ברטיבתא בורא פרי העץ כו' וכן משמע מהא דחייב בערלה וצריך תלמו"

³¹⁴ הסוגיה דנה בפלפל (piper), ראה: Löw, Die Flora der Juden, III, עמ' 49-61; פליקס, הצומח והחי במשנה, עמ' 125; שמש, צמחים, עמ' 332-333.

³¹⁵ יש הקבלה מסוימת בין עמדה משותפת זו לבין סוגיית שמן זית, הקובעת שאין לברך את 'ברכות הפירות' במקרה של שתיית שמן זית משום שמדובר ב'אוזוקי מזיק'. הסוגיה שם משתיתה עיקרון זה על דיני אכילת תרומה ואילו סוגיית פלפל משתיתה את העיקרון על השוואה לדיני אכילה ביום הכיפורים.

³¹⁶ במסגרת סוגיית ברכות לא ברור כל הצורך האם הקושיה מערלה היתה על ברכה (שלב 1), או האם הקושיה מוסבת על יום הכיפורים (שלב 3). בסוגיה המקבילה ביומא פא, ב, חסרה המימרה על ברכה, ובמסגרתה ברור שהקושיה היא על כס פלפלי ביום הכיפורים.

³¹⁷ יהודה פליקס מסביר שהפלפל הלבן הוא הפרי הבשל ויש לזהותו עם רטיבתא, ואילו הפלפל השחור הוא הפרי שיובש בשמש ויש לזהותו עם יבשתא, ראה: פליקס, הצומח והחי במשנה, עמ' 125.

³¹⁸ ראה: רש"י יומא פא, ב, ד"ה כס פלפלין וד"ה מיתבי.

³¹⁹ ההפרדה בין יום כיפור ובין ברכה עולה מדין מורייס, שלגביו משנה יומא ח', ג, קובעת שהשוואה מורייס ביום הכיפורים פטור, ואילו תוספתא ברכות ד', ב, קובעת שיש לברך על המורייס, ראה: ווייס, הערות, עמ' 21.

יש תירוץ דומה, המבחין בין יבשיתא לרטיבתא, החלקים השונים הועברו מסוגיה לחברתה. שריד לשלבי העריכה הקדומים בסוגיות יש בנדידת סדר היחידות של הסוגיה בעדי הנוסח השונים. בסוגית ברכות, בחלק מעדי הנוסח סדר היחידות הוא 1, 5, 6, 2, 3, 4³²⁰ ואילו באחרים הסדר הוא 1, 2, 5, 6, 3, 4³²¹. ואילו בכ"י מינכן בסוגית יומא, חסרים שלבים 5-6, ואילו הושלמו שם בגיליון. נדידה זו מעידה על כך שמדובר בגיליונות שחדרו לסוגיה, ומעתיקים שונים שיבצו אותם במקומות שונים³²². לפי זה, הסוגיה המקורית בברכות כללה רק השוואה בין ערלה ובין ברכה, ואילו ההשוואה בין יום הכיפורים ובין ברכה היא משלב מסירת הסוגיה. דברי ווייס מסתברים. נראה שסוגית ברכות המקורית הצטמצמה להשוואה בין תחומים משיקים – ברכה וערלה, בדומה לסוגית צלף.

4.3.5 – הגדרת פרי העץ ופרי האדמה – סוגית בבלי ברכות מ, א

4.3.5.1 – נוסח הסוגיה

בירך על פירות הארץ ב'פ העץ לא יצא

1. פשיט'!
2. לא צריכא אלא לר' יהודה, דאמ' חטה מין אילן הוא,³²³
3. דתניא: אותו אילן שאכל ממנו אדם הראשון, ר' מאיר אומ': גפן היה, שאין לך דבר שמביא יללה לעולם אלא יין, שנא' 'וישת מן היין וישכר'. ר' נחמיה אומ': תאנה היתה, שבדבר שנתקלקלו בו נתקנו, שנא' 'ויתפרו עלה תאנה וגו'', ר' יהודה אומ': חטה היתה, ללמדך שאין התינוק יודע לקרות אבא ואימא עד שיטעום טעם דגן.
4. ואפי' הכי לענין ברכה לא,³²⁴
5. מ'ט? היכא אמרי' ב'פ העץ? היכא דבעידנא דכי שקלת ליה לפירא איתיה לאילנא דהדר מפיק, אבל היכא דכי שקלת ליה לפירא ליתיה לאילנא דהדר מפיק, לא מברכינן עליה בורא פרי העץ אלא ב'פ האדמה.³²⁵

4.3.5.2 – מהלך הסוגיה

נקודת המוצא של סוגיה פרשנית זו, היא הסבר החידוש בקביעת המשנה שמי שברך 'בורא פרי העץ' על פרי האדמה לא יצא ידי חובתו (שלב 1). במסגרת הסבר הסוגיה, שהמשנה

³²⁰ ראה הערה 311.

³²¹ ראה הערה 312.

³²² ראה: ווייס, הערות, עמ' 21-23. ווייס מצביע על העדר יחידות אלו בנוסח הסוגיות שעמד לפני הבה"ג והרמב"ם, ראה: שם, עמ' 23-25.

³²³ [לא] א' רב נחמן בר יצחק לא פי פ

³²⁴ ואפי'... אמרינן (שלב 5) סלק' דעי' אמינא ליבריך עליה בורא פרי העץ קמ"ל כי מברכינ' פי מ ס"ד אמינא ניבריך עליה בורא פרי העץ קמ"ל דאם בירך לא יצא מ"ט היכא מברכינ' פ סלי' דעי' אמינא הואיל ואמ' ג

³²⁵ לאילנא (פעם ראשונה) לגוואזא פי מ וקאים גזעא פ לאילנא (פעם שניה) לגוואזא פי מ ליתיה תו לגזעא פ

מבהירה שאף לשיטת ר' יהודה הסובר שעץ הדעת היה חיטה, שעדיין לא ניתן לברך על דגן 'בורא פרי העץ' (שלב 2-4), הסוגיה מבהירה את הקריטריונים להבחנה בין פרי העץ ובין פרי האדמה (שלב 5). יש בעדי הנוסח של הסוגיה ניסוחים שונים של העיקרון אותו הסוגיה פורסת.³²⁶ ועם זאת, לכל הנוסחים, לשיטת הסוגיה, ברכת 'בורא פרי העץ' נתקנה כברכה על צמחים רב שנתיים, ואילו ברכת 'בורא פרי האדמה' היא ברכה על יכול של צמחים חד שנתיים. במקורות ארץ ישראל מצאנו כיוון דומה, אלא שהוצעו שם הגדרות אחרות באשר לטיב ההבחנה בין גידול רב שנתי ובין גידול חד שנתי. בתוספתא כלאים ג', טו, שנינו: 'זה הכלל: כל המוציא עליו מעיקרו הרי זה ירק, וכל שאין מוציא עליו מעיקרו הרי זה אילן'.³²⁷ הגדרה שלישית כללית מצינו בירושלמי כלאים ה', ח, ל ע"א: 'תני ר' חנינא בר פפא את שהוא עולה מגזעו מין אילן, משרשיו מין ירק'.³²⁸ הגדרות אלו שאובות מהתבוננות בצמחים ומיונם לפי צורת גידולם.³²⁹

חוקרים עמדו על כך, שהגדרות אלו משיקות להגדרות המצויות בספרות המדעית בת הזמן.³³⁰ כשם שחכמי אומות העולם מיינו את הצמחים, באופן דומה חכמי ישראל מיינו את הצמחים בכדי ליישם באמצעות הבחנות אלו הלכות מעשיות. מתודה זו שונה מאד מזו שמצינו בסוגית צלף, שם הסוגיה השתמשה במושגים הלכתיים מהלכות ערלה, כדי להבחין באמצעותם בין פרי העץ ובין פרי האדמה.

4.3.6 – סיכום החטיבה

משנה ברכות ו' פורסת בפנינו מערכת מושגים פשוטה – 'פרי העץ', 'פרי האדמה', לחם ויין. בחטיבה זו סקרתי סוגיות, שמתוך העיון בהן מתבררות ומתחזקות יותר ההגדרות של המושגים. סוגית קורא ביררה את הברכה על אכילת חלק אכיל של גזע העץ – קורא ותמרות של צלף, סוגית צלף ביררה את הברכה על קפריסין שהם פרח הראוי לאכילה, וסוגית לפלי ביררה את הברכה על תבלין שאינו ראוי לאכילה. בסוגיות אלו, כפי שמקובל בסוגיות תלמודיות רבות,³³¹ הכלי המרכזי ששימש את האמוראים היה ההשוואה בין תחומים שונים, מתוך הנחה שיש להם מערכת מושגית משותפת. ההתפתחויות בחטיבה זו באות לידי

³²⁶ ראה הערה 324. להסבר ההגדרות השונות בנוסחאות סוגית הבבלי, ראה: כסלו, הגדרות הירק, עמ' 392-394; בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 406-407; שמש, צמחים, עמ' 40-41. להשערות על זמנה של הסוגיה, ראה: ווייס, הערות, עמ' 90-94. בנוביץ, שם, עמ' 402 הערה 4.

³²⁷ ראה תוספתא זרעים, מה' ר"ש ליברמן, עמ' 217, ובמדור חילופי הנוסח שם לנוסח של כ"י ערפורט.

³²⁸ ראה ירושלמי, מהדורת אקדמיה, עמ' 163 שו' 24-25.

³²⁹ על הגדרות אלו, ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 635; פליקס, כלאי זרעים, עמ' 149-150; כסלו, הגדרות הירק, עמ' 384-394; שמש, צמחים, עמ' 36-45; בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 402-403.

³³⁰ ראה: ליברמן, יוונית ויוונית, עמ' 284-285. להשוואה בין הבחנות אלו ובין מושגים ממדע הבוטניקה העכשווי, ראה: כסלו, שם.

³³¹ על האנלוגיה המושגית בתלמוד, ראה: Moscovitz, Talmudic Reasoning, עמ' 197-189, 250-254, 257-265, 324-337. מוסקוביץ הצביע על כך שעל דרך הרוב ההשוואה נעשית בין תחומים שונים בעלי אופי שונה, ראה: Moscovitz, We May Not Infer.

ביטוי בסוגיות הבבלי, בעלות האופי הדיאלקטי המשווה תחום לתחום ומפתח מושגים. לעומת זאת, אין בתלמוד הירושלמי סוגיות המחדדות את תמונת המושגים של המשנה. המעיין בסוגיות הירושלמי נותר עם תמונת מושגים דומה לזו המזדקרת מתוך עיונו במשנה.

4.4 – חטיבה 4 – ברכת 'בורא מיני מזונות'

4.4.1 – פתיחה – ברכת 'בורא מיני מזונות' בספרות התנאים ובתלמודים

בפתח העיון בסוגיות התלמודים העוסקות בברכת 'בורא מיני מזונות', אסכם את הממצא אודות הברכה בספרות התנאים. במסגרת שיטת משנה ברכות פרק ו', האוחזת במערך 'ברכות הפירות', אין שום ברכה במטבע ברכה של 'בורא מיני א'. וכך, ברכת 'בורא מיני מזונות' לא מופיעה כלל במשנה ברכות פרק ו'. הברכה היחידה על דגן מעובד במשנה ברכות פרק ו' היא ברכת המוציא לחם מן הארץ על פת. מסתבר, אפוא, שלשיטת המשנה יש לברך על דגן מעובד שאינו פת, 'בורא פרי האדמה'.³³² המקום היחיד בכל מרחבי ספרות התנאים, בה מצויה ברכת 'בורא מיני מזונות' היא בתוספתא ברכות ד', ו-ז, האוחזת במערך 'ברכות המינים'.³³³ הברכה מופיעה שם כברכה על דגן שנאפה או התבשל והפרוסות אינן קיימות, וכברכה על אורז שנאפה ונתבשל אפילו אם הפרוסות קיימות. הברכה מופיעה שם בצד ברכות נוספות שמטבע הברכה שלהן הוא 'בורא מיני א', ובמסגרת חטיבה זו אין כל ייחוד במטבע ברכת 'בורא מיני מזונות'.³³⁴ העיקרון ההלכתי של 'ברכות המינים', הוא לשלב את שם המין בתוך מטבע הברכה. וכך, על משקל ברכת 'בורא מיני זרעים' על 'זרעים', ברכת 'בורא מיני דשאים' על 'דשאים', נסיק בפשטות שאת ברכת 'בורא מיני מזונות' יש לברך על 'מזון'.

על זהות המונח 'מזון' נוכל לעמוד מתוך דברי התוספתא עצמה. התוספתא קובעת שיש לברך 'בורא מיני מזונות' בשני מקרים: במקרה של אכילת דגן מעובד ללא צורת לחם ('אין הפרוסות קיימות') ובמקרה של אכילת אורז מעובד בכל צורה שהיא (אפילו אם הפרוסות קיימות).³³⁵ הסיבה לכך היא שהמלה 'מזון' משמשת בלשון התוספתא לתאר אוכל משביע, כדוגמת משנה ברכות ו', ח: ר' עקיבא אומר אפי' אכל שלק והוא מזונו מברך אחריו ג' ברכות.³³⁶ לכן התוספתא מזהה כ'מזון' הן את הדגן והן את האורז, עתירי החלבונים

³³² ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 159; סופר, לקביעת נוסחותיהן, עמ' קנח-קנט.

³³³ הברייתא נדונה ב-§ 3.2.2.2.

³³⁴ הדברים האמורים למעלה חולקים על שיטת משה בנוביץ, הסבור שלשיטת התוספתא יש לברך על דגן מבושל 'בורא פרי האדמה', כשיטת המשנה, וברכת 'בורא מיני מזונות' תוקנה כברכה **מיוחדת** על לחם שאיבד את צורתו. זאת משום שעל לחם זה כבר לא ניתן לברך המוציא אך גם לא ראוי להחזירו לברכת 'בורא פרי האדמה' ממנו הופקע שעה שנאפה ללחם. ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 160-161. אולם, מסתבר לדחות את דבריו המתעלמים משיטת התוספתא שהכוסס את החיטה ואת האורז מברך 'בורא מיני זרעים', ומצויות בה ברכות במטבע ברכה של 'בורא מיני א' למאכלים שאין להם כל ייחוד. כך ששיטת התוספתא אינה זהה עם שיטת המשנה, ואין במסגרתה ייחוד לברכה בעלת מטבע ברכה 'בורא מיני א'.

³³⁵ מסתבר שלשיטת התוספתא יש לברך על כל דגן מעובד שאין לו צורת פת 'בורא מיני מזונות', ולא כדעת בנוביץ שיש לברך על תבשיל של דגן 'בורא פרי האדמה', ראה הערה קודמת.

³³⁶ ראה: מילון בן יהודה, ערך מזון, עמ' 2877.

והפחמימות,³³⁷ המהווים מרכיב עיקרי בתפריט המזון האנושי.³³⁸ ברם, אין ולו רמז קל בתוספתא לכך שיש לזהות את המונח 'מזון' עם דגן בלבד. יתירה מזו, התוספתא עצמה מבחינה בין דגן ובין אורז, בקבעה שרק מדגן ניתן להכין לחם, ולברך עליו המוציא ושלש ברכות כאשר הפרוסות קיימות.³³⁹ כך שהתוספתא לא מזהה את המונח 'מזון' עם 'דגן', וברכת 'בורא מיני מזונות' על אורז היא משום שהאורז עצמו מוגדר כ'מזון'. לאור הנ"ל, נוכל לעמוד על המהפכה של המימרות של רב ושמואל, המזהות את ברכת בורא מיני מזונות כברכה על דגן מעובד:

רב ושמואל דאמרי תרוויהו כל שיש בו מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות....

רב ושמואל דאמרי תרוויהו כל שהוא מחמש' המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות³⁴⁰

מימרות אלו מחדשות חידוש כפול. ראשית, בעלי הסוגיה לז, א, דייקו מדברי רב ושמואל שמברכים 'בורא מיני מזונות' על דגן בלבד, אך לא על אורז. עמדה זו מנוסחת בגוף המימרה של רב ושמואל בבבלי ברכות לה, ב (ובמקבילה בעירובין ל, א): 'רב ושמואל אמרי תרוויהו אין מברכים בורא מיני מזונות אלא על חמשת המינים **בלבד**'.³⁴¹ וכך, בעוד שבתוספתא המונח 'מזון' מתייחס לכל מאכל מזין וכולל אף אורז, דיוק הסוגיה מזהה את המונח 'מזון' עם דגן דווקא. שנית, וכבר עמדנו על כך, 'ברכות הפירות' הם מערך הברכות הדומיננטי בסוגיות הבבלי.³⁴² לכן, משמעות המימרה של רב ושמואל הוא שיבוץ מטבע ברכה השאוב ממערך 'ברכות המינים' בתוך מערך 'ברכות הפירות'. כתוצאה מכך, מעמד הברכה ויחסה לכלל המערכת השתנה. בעוד שבתוספתא אין ייחוד לברכה זו והיא אחת מ'ברכות המינים', מימרת רב ושמואל שיבצה את הברכה בתוך מערך היוצאים מן הכלל של 'ברכות הפירות', והברכה מתייחדת לעומת מערכת זו במטבע ברכה מיוחד ויוצא דופן. בכך, היא הופכת לבת זוגה של ברכת 'המוציא', שאף היא מנוסחת במטבע ברכה עצמאי השונה מזה של מערך 'ברכות הפירות'.

³³⁷ על הרכב החלבונים, הפחמימות והשומנים בדגן ובאורז, ראה: McGee, Food and Cooking, עמ' 463. ראה גם: שמש, צמחים, עמ' 86 ובהערה 286.

³³⁸ הדגן והאורז (אליהם נוסף מאז גילוי ה'עולם החדש' גם התירס) מהווים מרכיב מרכזי של התזונה האנושית ברחבי העולם מאז העת העתיקה, ראה: האנציקלופדיה לחקלאות, ב', עמ' 45; Cambridge World History of Food, עמ' 132, 159-158; Zohary, Domestication, עמ' 22-20; McGee, Food and Cooking, עמ' 453-452; דיקשטיין, על שולחן האוכל, עמ' 46-45.

³³⁹ על ההבחנה בין אורז ובין מיני הדגן, ראה הערה 352. לסקירה על האורז בספרות חז"ל, ראה: Löw, Die Flora der Juden, I, עמ' 730-738; פליקס, האורז בספרות חז"ל.

³⁴⁰ בבלי ברכות לו, ב.

³⁴¹ בנוביץ מעיר שאין הכרח לדייק כן מדברי רב ושמואל עצמם, ומדובר בעמדה של בעלי הסוגיה. על סמך דיוק זה, ניסחו בעלי הסוגיה את הדברים בסוגיה לה, ב, בגוף מימרת רב ושמואל. ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 155, 164.

³⁴² ראה § 4.2.5.

החידוש הכפול של רב ושמואל מבטא שינוי בתפיסה של ייחודן של ברכות הלחם והיין. כבר עמדנו על כך שמעיון במשנה ברכות פרק ו' נראה שייחוד הברכה על פת ועל יין נובע ממרכזיותם בסעודה. לעומת זאת, נראה שקביעת רב ושמואל שיש ברכה מיוחדת לחמשת מיני דגן משקפת עמדה שייחוד פת ויין הוא על שום היותם דגן ותירוש, ומכאן הקביעה שיש לייחד ברכה מיוחדת לא רק ללחם אלא גם לדגן מעובד שאינו לחם. ביטוי לעמדה זו, ראינו לעיל בסוגיית הפתיחה שם הגמרא סבורה בשלב מסוים שיש ברכה על לחם, יין ושמן, ובסוגיה בדף לה, ב הגמרא דנה מדוע אין ברכה מיוחדת לשמן זית.³⁴³ מימרת רב ושמואל בסוגייתנו מהווה את הבסיס לאותן סוגיות, והיא קובעת שבצד הברכה המיוחדת ללחם, ישנה ברכה מיוחדת לדגן.

סוגיות הבבלי בחנו את החידושים של רב ושמואל, והצביעו על קשיים ביחס אליהם. הסוגיה בדף לה, ב, הדנה בהגדרת המונח 'מזון', מסיקה על סמך משנה בעירובין ג', א, שהמונח 'מזון' מתייחס לכל מאכל שהוא בעל ערך תזונתי, שכן המשנה אוסרת על הנודר מן המזון לאכול כל מאכל למעט מים ומלח שאין להם ערך תזונתי. הסוגיה מציינת שמשנה זו סותרת את דברי רב ושמואל שזיהו את 'מזון' עם דגן. תירוץ רב הונא הוא שיש להבחין בין המונח 'מזון' לבין האומר 'כל הזן עלי'. בעוד שלשון 'כל הזן עלי' מתייחס לכל מאכל בעל ערך תזונתי, המונח 'מזון' מתייחס למאכל בעל יכולת להשביע. לכן מונח זה מוגבל יותר, וכך ניתן לקיים את שיטת רב ושמואל שהוא מתייחס לדגן בלבד.³⁴⁴

השוני בין רב ושמואל ובין התוספתא בהגדרת המונח 'מזון', מהווה את המפתח לניתוח דיון הסוגיה בדף לו, א, הבוחנת את הברכה על אורז. נפתח את עיוננו בברכת 'בורא מיני מזונות' בניתוח הסוגיה שם המצביעה על פער בלתי ניתן לגישור בין מימרת רב ושמואל ובין מקורות תנאיים הקובעים שיש לברך על אורז 'בורא מיני מזונות'.

4.4.2 – ברכת האורז בסוגיות שני התלמודים

4.4.2.1 – סוגית אורז בבלי ברכות לו, א

4.4.2.1.1 – נוסח הסוגיה

יחידה א' – צריכותא לשתי מימרות של רב ושמואל

1. רב ושמואל דאמרי תרויהו: כל שיש בו מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות,

ורב ושמואל דאמי תרויהו: כל שהוא מחמש' המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות.

2. וצריכי,

³⁴³ ראה § 4.1.1.4 ו-§ 4.1.2.1.2.

³⁴⁴ לאמתו של דבר, עצם הנחת הסוגיה שיש לצפות להגדרה אחידה של 'מזון' בתחום נדרים ובתחום ברכות לפני האכילה אינה פשוטה כל עיקר. שכן נראה שאין הכרח שיש משמעות קבועה למונח 'מזון', ובהחלט ייתכן שפרשנות המונח משתנה ממקום למקום. דהיינו, בהקשר נדרים הוא מתייחס לכל מאכל מזין, ואילו בהקשר של ברכות הוא מציין קבוצה מוגדרת של אוכל – לשיטת התוספתא אוכל משביע ומזין, ולשיטת רב ושמואל דגן. אך דרך חשיבה זו אופיינית לבבלי באופן כללי, עם נטייתו להקיש מתחום הלכתי אחד לחברו.

דאי אשמעי' כל שהו', הוה אמינא הני מילי בעיניה אבל על ידי תערובת אימ' לא, קמיל כל שיש בו.

ואי אשמעי' כל שיש בו, הוה אמינא חמשת המינין הוא דאפי' על ידי תערובת, אבל אורז ודוחן על ידי תערובת הוא דלא, אבל בעיני' בורא מיני מזונות, צריכ'.

יחידה ב' – ברכת האורז

3. ואורז לא מברכין עליה ב'מ מזונות? והאנן תנן: הביאו לפניו פת אורז ופת דוחן מברך עליו תחלה וסוף כמעשה קדרה, ותנן: על מעשה קדרה בתחלה מברך בורא מיני מזונות ולבסוף ברכה אחת מעין שלש?

4. כמעשה קדרה ולא כמעשה קדרה, כמעשה קדרה דבעי ברוכי תחלה וסוף, ולא כמעשה קדרה, ואלו מעשה קדרה מברך בתחלה עליו בורא מיני מזונות ולבסוף ברכ' אחת מעין שלש, ואלו גבי אורז בתחלה מברך שהכל ולבסוף בורא נפשות.

5. ואורז לאו מעשה קדרה הוא? והתניא: אלו הן מעשה קדרה? חילקא, טרגיס, סלת, אורז, זריד וערסן!

6. הא מני? ר' יוחנן בן נורי היא, דתני: ר' יוחנן בן נורי אומ': אורז מין דגן הוא, וחייבין על חימוצו כרת, ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח.

7. ורבנן לא? והתני: הכוסס את החטה מברך עליה בורא פרי האדמה. טחנה, לשה, אפאה ובשלה, בזמן שהפרוסות קיימות, בתחלה מברך עליו המוציא לחם מן הארץ ולבסוף שלש ברכות; אין הפרוסות קיימות, בתחלה מברך עליו ב'מ מזונות ולבסוף ברכה אחת מעין שלש.

הכוסס את האורז מברך עליו בורא פרי האדמה. טחנו, לשו ואפו ובשלו, אע"פ שהפרוסות קיימות, בתחלה מברך עליו בורא מיני מזונות ולבסוף ברכה אחת מעין שלש.

³⁴⁵ **צריכ' קמ"לן כל שהוא מחמשת המינין הוא דמברכין עילויה בורא מיני מזונות לאפוקי אורז ודוחן דאפיל' איתיה בעיניה נמי לא מברכ' פי מ פ**

³⁴⁶ **והאנן תנן] והתניא פי מ פ והא תניא ג13**
ותנן... קדירה] וגבי מעשה קדירה תניא פי פ וגבי מעשה קדירה תנן מ

³⁴⁷ **ואלו מעשה קדירה] דאלו מעשה קדירה פי מ**

³⁴⁸ **בפסח] נוסף - והלכתא חביץ קידרא וכן דייסא דכעין חביץ קידרא מברכין עליה בורא מיני מזונות אלמ' קימחא עיקר וקימ' לן כרב ושמואל דרב ושמואל דאמרי תרויהו כל שיש בו מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות ומאי חביץ קידרא קימחא ודובשא ומשחא דעבידי אברושך ודייסא דכעין חביץ קידרא חיטי דמתברי באסיתא ודובשא דעבדינהו בקידרא והלכת' סלת טרגיס וטיסני סלת זריד וערסן דעבדינהו בקידרא מברכין עליו בורא מיני מזונות > [חילקא חיטי דמתברי באסית' ב' ב'] תרגיס סילתא תלתא תלתא זריד ארבע ארבע ערסן חמש חמש אבל היכא דשליק חיטי בעיניהו ולא תברינהו כלל בורא פרי האדמה מ"ט בעיניהו קימן אורז לא מברכין עילויה בורא מיני מזונות דלא קימ' לן כר' יוחנן בן נורי אלא שהכל והני מילי היכא דבשלינהו בקידרא אבל ארוזא חייא דכאס מיכס בורא פרי האדמה {אבל רבנן לא} א מ**

הערה – על אף שאני מביא את נוסח הפנים על פי א, השמטתי את לשון 'והלכתא' כי הבאתו פוגעת ברצף הצגת הסוגיה. בנוסף, ראשונים העירו על כך שמדובר בהוספה מהלכות גדולות וכי לשון 'והלכתא' זה אינו מגוף דברי הסוגיה.

מני? אי ר' יוחנן בן נורי, הא אמ' אפי' פת אורז ופת דוחן נמי שלש ברכות בעי! אלא לאו רבנן, ותיובתא דרב ושמואל תיובתא!

יחידה ג' – יישוב הסתירה בין הבריות בנוסח ברכת הכוס את החטה

8. אמ' מר: הכוס את החטה מברך עליה בורא פרי האדמה.

והתניא: בורא מיני זרעים?

9. אמ' רב כהנא: לא קשיא, הא ר' יהודה הא רבנן, דתנן: "על הירקות הוא אומ' בורא

פרי האדמה, ר' יהודה אומ' בורא מיני דשאים".³⁴⁹

4.4.2.1.2 – מהלך הסוגיה

ביחידה א', הסוגיה עורכת צריכותא של שתי מימרות של רב ושמואל אודות ברכת 'בורא מיני מזונות' (שלב 1-2).³⁵⁰ מדברי הסוגיה עולה שיש לדייק מדברי רב ושמואל שאת ברכת 'בורא מיני מזונות', מברכים על חמשת מיני דגן בלבד. ברם, אין לברך אותה על אורז.³⁵¹ ביחידה ב', הסוגיה מעמתת קביעה זו עם מקורות תנאיים העוסקים בברכה על אורז, מהם עולה שעל אורז יש לברך 'בורא מיני מזונות' (שלב 3). הצעת התירוץ של הסוגיה שהלכה זו נשנתה לשיטת ר' יוחנן בן נורי שסבור שאורז הינו מין דגן,³⁵² נדחתה מבריתא המקבילה

³⁴⁹ כהנא] הונא פי מ' 16 חסר ג' 15

³⁵⁰ משה בנוביץ סבור שהמימרות נוסחו על ידי עורכי הסוגיה, ומכאן הסבר ההיווצרות של ניסוחים שונים של עמדת רב ושמואל, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 155-159.

³⁵¹ בנוסף, הסוגיה קובעת שיש לברך 'בורא מיני מזונות' על תבשיל שיש בו דגן אף אם הוא מעורב בתבשיל עם רכיבים נוספים. אדון בדיוק זה להלן עמ' 159.

³⁵² העמדה המיוחסת לרבי יוחנן בן נורי בסוגייתנו ובבבלי פסחים לה, א, ובבבלי פסחים קיד, ב, שאורז הינו מין דגן, מופיעה רק בתלמוד הבבלי. ברם, עמדה מעין זו נעדרת בספרות ארץ ישראל, שם מופיעה רק השיטה ההלכתית שאורז אינו מין דגן, ראה: משנה חלה א', ד, ואת רשימת המקורות אצל פליקס, האורז, עמ' 185-186. דוד הלבני הצביע על מחלוקת רבי יוחנן בן נורי וחכמים בדין הקרמית בתוספתא חלה א', א, ובתוספתא פסחים ב', יז, (לברור טיבו של הקרמית, ראה: עמר, חמשת מיני דגן, עמ' 95 הערה 152; דיקשטיין, על שולחן האוכל, עמ' 83). הלבני מציע שהבבלי הקיש משיטת ר' יוחנן בן נורי ביחס לקרמית שהוא הדין אף ביחס לאורז, בעל התפוצה הרחבה בבבל ובפרס, שניתן לאפות אף ממנו לחם גס. ראה: הלבני, מקורות ומסורות פסחים, עמ' שעא-שעב; בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 170-171. על קיומה של עמדה בבבלי הרואה את האורז כמין דגן ועל התפוצה הרחבה של השימוש באורז, ניתן ללמוד מבבלי פסחים נ, ב, הדנה בנוהגם של בני בי חוזאי להפריש חלה מאורז. הסוגיה שם מספרת שרב יוסף התיר לאכול בפניהם מאורז שלא הופרש ממנו חלה משום שמדובר בטעות. אולם רב אשי קובע שאם מדובר במקום בו רוב מאכלם הוא אורז, שאין לנהוג היתר בפניהם כדי שלא תשתכח מהם תורת חלה. (על הסוגיה שם ראה: עמית, מקום שנהגו, עמ' 62-64. לתיאור תפוצת האורז בבבל, ראה: פליקס, האורז, עמ' 183-188). ובאשר ליסוד מחלוקת רבי יוחנן בן נורי וחכמים, והסבר ההבחנה בין מיני דגן המחמיצים ובין עיסת האורז הבאה לידי סירחון (ראה ספרי במדבר פיסקא קי, מה' כהנא, עמ' ח), נאמרו בזה הסברים שונים בספרות המחקר. יהודה פליקס תלה את יסוד המחלוקת בכך שאורז היה גידול חדש יחסית בארץ ישראל בתקופת המשנה, ומכאן ריבוי המחלוקות בדיניו, ראה: פליקס, האורז, עמ' 188 (על דרכי הגעתו של האורז לארץ ישראל ועל השפעת הגעתו על הדמוגרפיה, ראה: בר-אילן, השיפורים בתזונה, עמ' 35-37). ברם, קשה לאמץ הסבר זה, שכן, כאמור, העמדה של ר' יוחנן בן נורי לא מופיעה כלל בספרות התנאים. חוקרים אחרים הצביעו על הרכב כימי שונה של האורז לעומת הדגן, היוצר את שאלת האבחנה ביניהם. ב"פ מונק תיאר את הדמיון הרב בין ההרכב הכימי של דגן ושל אורז, למעט האינזים בטה-עמילזה, הנעדר בהרכב האורז, ושבלעדיו תהליך החימוץ לא מתרחש. ראה: מונק, ההבדל

לתוספתא ברכות ד', ו-ז, בה ברכת האורז הינה 'בורא מיני מזונות', על אף שהברייתא אוחזת בעליל בעמדת חכמים שאורז אינו אחד ממיני הדגן. לפיכך, הסוגיה מסיקה 'תיובתא דרב ושמואל תיובתא' (שלב 7).³⁵³

הסבר מסקנת הסוגיה, שלא ניתן לגשר על הפער בין מקורות התנאים ובין הדיוק ממימרת רב ושמואל, מושתת על אדני הניתוח לעיל על מקומה של ברכת 'בורא מיני מזונות' בספרות התנאים, שם היא נעדרת ממקורות האוחזים בשיטת 'ברכות הפירות', ומופיעה רק במסגרת מערך 'ברכות המינים' כברכה על 'מזון'.³⁵⁴ מסתבר, שכך יש להבין אף את שיטת המקורות התנאיים המובאים בסוגיה, ומכאן הפער בינם ובין רב ושמואל המזהים את 'ברכת בורא מיני מזונות' כברכה על דגן במסגרת שיטת 'ברכות הפירות'. הדברים אמורים בראש ובראשונה ביחס לברייתא המקבילה לתוספתא ברכות ד', ו-ז (שלב 7). כבר עמדתי על כך, שהברייתא בתוספתא נשנתה במסגרת שיטת 'ברכות המינים', ולכן קבעה שהכוסס את החיטה ואת האורז מברך 'בורא מיני זרעים'. לעומת זאת, הברייתא בסוגית הבבלי עובדה לשיטת 'ברכות הפירות', ולכן מטבעות הברכה של כוסס חיטה ואורז, הומרו מ'בורא מיני זרעים' ל'בורא פרי האדמה'. כך, שעבוד נוסח הברייתא בבבלי טשטש את זיקתה למערך 'ברכות המינים'. ועם זאת, אף בעלי סוגיה זו עצמם הכירו נוסח שונה של ברייתא זו, בה מופיעה ברכת 'בורא מיני זרעים' כברכה של הכוסס את החיטה ואת האורז (שלב 8). הסוגיה עצמה מציעה שאותה ברייתא נשנתה בשיטת ר' יהודה האוחז בשיטת 'ברכות המינים' (שלב 9). בעלי הסוגיה מציינים שכל ברייתא נשנתה בשיטה שונה, מבלי לציין איזו ברייתא היא המקורית ואיזו היא בעלת הנוסח המעובד. ברם, לאור ההשוואה לברייתא בתוספתא, מסתבר שיש לראות בברייתא בעלת מטבעות הברכה של 'בורא פרי האדמה', נוסח מעובד

בין חמוץ וסרחון. זהר עמר, בחן בחנים שונים לזיהוי מיני דגן, ראה: עמר, חמשת מיני דגן, עמ' 68-107. עמר עומד על כך שמבחינת צורת הגרגיר, גרגרי האורז דומים לגרגרי הדגן בכך שהם ארוכים ומחויצים. אולם, מצד ההרכב הכימי, עמר מדגיש את העדר הגלוטן באורז בעל תפקיד מרכזי בתהליך החימוץ בדגנים, ראה: עמר, חמשת מיני דגן, עמ' 88-98, 189; דיקשטיין, על שולחן האוכל, עמ' 46. על רקע הנ"ל ניטיב להבין את הסבר הירושלמי לדין המשנה בחלה ג', ז, שקבעה שהעושה עיסה מן החיטים ומן האורז, אם יש בה טעם דגן חייבת בחלה ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח. הלכה זו הוסברה בירושלמי חלה א', א, נ"ז ע"א (עמ' 311 שו" 25-26) מדין 'גרירה', דהיינו שהחיטים גורמות לכך שאף האורז מחמיץ בעיסה מעורבת. הירושלמי שם מביא בשם ר' שמעון בן לקיש שדין זה מוגבל לעיסה מאורז ומחיטים בלבד. לאור הנ"ל, הדברים מובנים מעין חומר. כאשר אורז מעורבב עם חיטים הרי שהחיטים מספקות לתערובת את האנזים החסר באורז או את הגלוטן החסר באורז, ומפאת ההרכב הכימי הדומה, כל התערובת מחמיצה.

³⁵³ למרות התיובתא, בלשון 'והלכתא' בכ"י א פ נקבע להלכה שיש לברך על אורז שהכל, ראה הערה 348. רש"י ד"ה והתניא, כותב שאין לגרוס את 'והלכתא' משום שהוא תוספת מהלכות גדולות (ראה הערה הפניה להערה 103 בחטיבות 1-3). אציין שבשונה מלשון 'והלכתא', בעל הלכות גדולות פסק לברך 'בורא פרי האדמה' (ראה הלכות גדולות, מה' הילדסהימר, ירושלים, א', עמ' 85). לעומת זאת, בעקבות התיובתא, נפסק בהלכות פסוקות (מה' ירושלים תשנ"ט, עמ' תעג) לברך על אורז מעובד 'בורא מיני מזונות' (ראה הלכות גדולות, מה' הילדסהימר, ירושלים, א', עמ' 86 הערה לשו" 23), וכן פסקו הרי"ף (הלכות רב אלפס ברכות כו, א) והרמב"ם ברכות ג', י. הראב"ה סימן קב וסימן קמח פסק לברך 'שהכל', תוך שהוא מנמק שהמשך הסוגיה מערער על הקביעה 'תיובתא'.

³⁵⁴ ראה עמ' 157.

של הברייטא המקורית שכללה רק מטבעות ברכה של 'בורא מיני'.³⁵⁵ וכך, כבר בנוסח שתי הברייטות בבבלי, אנחנו פוגשים את אותו תהליך המתרחש במימרת רב ושמואל. בברייטא המקורית, ברכת 'בורא מיני מזונות' מופיעה במסגרת 'ברכות המינים' כברכה על 'מזון', ואף אורז נכלל תחת הקטגוריה של 'מזון'. הברכה אינה שונה מהותית מברכת הכוסס את החטה שמברך 'בורא מיני זרעים'. השינוי שתהליך העיבוד יצר הוא שינוי החטה מזרעונים למאכל מזין, ולכן מטבע הברכה משתנה מ'בורא מיני זרעים' ל'בורא מיני מזונות'. ברייטא זו עובדה בבבלי, האוחזת בשיטת 'ברכות הפירות', ומטבעות הברכה של 'בורא מיני זרעים' עובדו לברכת 'בורא פרי האדמה'. אולם, ברכת 'בורא מיני מזונות' נותרה על כנה בברייטא המעובדת, הן במקרה של דגן מעובד והן במקרה של אורז מעובד. בכך, נפרס הקשר בלשון הברייטא עצמה בין ברכת 'בורא מיני מזונות' ובין מערך 'ברכות המינים'. אלא שבעוד שרב ושמואל זיהו את ברכת 'בורא מיני מזונות' כברכת הדגן המעובד, בנוסח הברייטא המעובדת נותרה על כנה ברכת 'בורא מיני מזונות' כברכה על אורז מעובד. וכך, קביעת הברייטא שיש לברך 'בורא מיני מזונות' על אורז, מהווה שריד מהשיטה המקורית של הברייטא שברכה זו הינה ברכה על 'מזון', והיא לא הותאמה במלואה לתיאורה החדש בתוך מערך 'ברכות הפירות' כברכה על דגן מעובד. לכן, הסוגיה הסיקה שברייטא זו סותרת את עמדת רב ושמואל, ולשיטתה, ברכת 'בורא מיני מזונות' אינה ברכת הדגן אלא ברכה מיוחדת על 'מזון'.

בברייטת תוספתא ברכות ד', ו-ז, ובמקבילתה בבבלי ברכות לז, א, המעבר לברכת 'בורא מיני מזונות' הוא בעקבות תהליכי עיבוד באמצעות חום – 'בישולן אפאן'. לעומת זאת, ברייטת 'מעשה קדירה' (שלב 3) משתמשת במונח אחר. במקום לתאר את תהליכי העיבוד, הברייטא מתארת את התוצר הסופי – 'מעשה קדירה'. מסתבר שלשיטת ברייטא זו, יש לזהות את 'מעשה קדירה' עם 'מזון', ולכן ברכתו היא 'בורא מיני מזונות'. ואף כאן, הברייטא לא מזהה את 'מזון' דווקא עם חמשת מיני דגן, וכוללת ברשימת 'מעשה הקדירה' אף אורז – 'אלו הן מעשה קדירה: חילקא, טרגיס, סולת, זריז, וערסן, ואורז' (שלב 5). טיבן של אלו מבואר בבבלי מועד קטן יג, ב, שם אביי מבאר שמדובר ברמות שונות של חלוקת גרעין הדגן: 'אמר אביי: חילקא - חדא לתרתי, טרגיס - חדא לתלת, טיסני - חדא לארבעה'. שמואל קרויס הצביע על המוצא היווני של שמות 'מעשי קדירה' אלו, ועל כך שמדובר בשמות של גריסים של מיני דגן שונים.³⁵⁶ ר"ש ליברמן סקר את התיאור של מאכלים אלו בספרות הקלאסית,³⁵⁷ וטובה דיקשטיין תיארה את הדרכים השונות לגרוס את מיני הדגן, ושחזרה על פי אותם מקורות את התבשילים השונים של 'מעשה הקדירה'.³⁵⁸ מסתבר שהמכנה

³⁵⁵ ראה § 3.2.2.4.

³⁵⁶ ראה: קרויס, קדמוניות התלמוד, עמ' 164.

³⁵⁷ ראה: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה לנשים, עמ' 456-457.

³⁵⁸ על תהליכי הגריסה, ראה: דיקשטיין, על שולחן האוכל, עמ' 67-75; שמש, צמחים, עמ' 63-64. על דרכי הכנת 'מעשה קדירה', תוך תיאור מפורט של דרך ההכנה של כל אחד מהמינים השונים של 'מעשה הקדירה', ראה: דיקשטיין, שם, עמ' 77-83. לגבי הטענה שלפי המקורות הקלאסיים מדובר בגריסים של מיני דגן שונים בעוד שלפי בבלי מועד קטן יג, ב,

המשותף של רשימה זו הוא ההימצאות של עמילן בהרכב הכימי שלהם.³⁵⁹ שעה שמבשלים תבשיל שיש בו מיני דגן או אורז, העמילנים מתפרקים על ידי אנזימים שונים, ואלו מסמיכים את מרקם התבשיל לכדי מרקם אחיד.³⁶⁰ לעומת זאת, בתבשיל של ירקות בלבד, אלו מתרככים אך לא נוצר מרקם סמיך המלכד יחדיו את המים ואת הירקות. על רקע זה, יובהר ההבדל בין הדיון בסוגיות אודות ברכת דגן מבושל לבין הדיון בסוגיות שלקות אודות ברכת ירקות שלוקים.³⁶¹ השליקה מרככת את הירקות אך לא יוצרת תבשיל בעל זהות חדשה, ולכן הדיון כולו נסוב סביב איבוד הזהות הקודמת – השאלה היא האם הברכה המקורית נותרת על כנה או האם הברכה הופכת לברכת 'שהכל'. לעומת זאת, בישול הדגן בקדירה יוצר מרקם חדש ומזין, והוא חדל להיות דגן והופך לישות חדשה – 'מזון'. מהפך זה מזכה את הישות החדשה בברכה ייחודית, 'בורא מיני מזונות'.³⁶² תהליך זה דומה להפליא לתהליך האפייה של דגן, היוצר ישות חדשה – 'לחם', וזוכה לברכה חדשה המתייחסת לזהותו החדשה. סיכומו של דבר, ברייתת תוספתא ברכות ד', ו-ז, ומקבילתה בבבלי ברכות לו, א, קובעות לברך 'בורא מיני מזונות' בעקבות 'בישולן ואפאן'. ואילו ברייתת 'מעשה קדירה' קובעת לברך 'בורא מיני מזונות' על 'מעשה קדירה', דהיינו בישול שהביא לידי יצירת תבשיל בעל מרקם אחיד. במסגרת תפיסה זו, הברייתא כללה במסגרת 'מעשה קדירה' לא רק את מיני הדגן אלא אף את האורז המכיל עמילן. אמנם, ניתן לעמוד מתוך הברייתא עצמה שאורז ודגן נבדלים זה מזה. שכן, בעוד שגרעיני הדגן מתוארים כגרוסים, גרגירי האורז מבושלים שלמים.³⁶³ זאת משום, שההרכב הכימי של הדגן כולל גם אנזימים להחמצה, שהוא תהליך פירוק, שמעצים את הסמיכות של התבשיל, לעומת האורז הנעדר יכולת זו. גריסת גרגרי הדגן מאיצה את תהליכי ההחמצה והפירוק, מה שאין כן באורז ולכן הוא מתבשל שלם.³⁶⁴ מתוך לשון סוגית הירושלמי (תנותח מיד בסמוך, ראה עמ' 167), ניתן לעמוד על דרכים שונות לבישול אורז. לרוב, מרקם תבשיל האורז אכן פחות סמיך מאשר

מדובר בסוגי גריסה שונים, דיקשטיין מציינת ביחס לטיסני שהינו גריסים של שעורה שניתן להכינו אף ממיני דגן נוספים, ראה: שם, עמ' 81.

³⁵⁹ על העמילן בימי המשנה והתלמוד, ראה: דיקשטיין, על שולחן האוכל, עמ' 65-67. לתיאור התהליך הכימי המתרחש בזמן בישול של זרעים שיש בהם עמילן, ראה: McGee, On Food and Cooking, עמ' 457-458. על הרכבים שונים של עמילן בזנים שונים של אורז, ראה: שם, עמ' 458.

³⁶⁰ תהליך הגריסה, השובר את הקליפה החיצונית של הגרעין, מאיץ את תהליך שחרור העמילן ומקצר את משך זמן הבישול, ראה: McGee, שם, עמ' 460.

³⁶¹ ראה § 4.2.3.

³⁶² תפיסה כזו מצויה בדברי ראשונים, שהדגישו שמברכים על 'מעשה קדירה' 'בורא מיני מזונות' רק במידה שגרעיני החיטה נדבקו זה לזה, ראה: תלמידי רבנו יונה, רב אלפס ברכות, כו, א.

³⁶³ ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 162.

³⁶⁴ בנוביץ סבור שהסיבה לאי גריסת גרגרי האורז הוא הגודל הקטן שלהם, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 162-163. ברם, כבר ציינתי בשם זהר עמר שגרגרי האורז דומים לגרגרי הדגן, ראה הערה 352. מסתבר יותר שהגורם הוא ההרכב הכימי השונה המביא לכך שאין ערך מוסף בגריסת האורז היות והוא נעדר יכולת החמצה.

זה של הדגן.³⁶⁵ ועם זאת, היות והאורז מכיל עמילן וגרגריו נדבקים האחד לרעהו, לכן הברייתא כללה אף את האורז ב'מעשה קדירה'.³⁶⁶

על רקע דברים אלו נעמוד על פרשנות מימרת רב ושמואל – 'כל שיש בו מחמשת מיני דגן' מברכין עליו בורא מיני מזונות'. מסוגיות הבבלי מתברר שדין 'כל שיש בו מחמשת מיני דגן' קובע הלכה בתחום של 'עיקר וטפלי'. בעוד שבתבשיל שיש בו כמה רכיבים, ברכת התבשיל נקבעת לפי המרכיב המהווה רוב, הדין שונה כאשר יש דגן בתבשיל. 'כל שיש בו' קובע שאף אם הדגן לא מהווה רוב, הוא קובע את ברכת התבשיל כולו ל'בורא מיני מזונות'.³⁶⁷ לכן, רב יוסף קובע בסוגיה לו, ב, שיש לברך על חביץ קדירה ועל דייסא 'בורא מיני מזונות', אף אם יש בו יותר דבש מאשר סולת.³⁶⁸ ובדומה לכך, בסוגיה לו, ב, פסקו הראשון של רבא לברך על ריהטא דמחוזא שאין בו הרבה קמח שהכל משום שהדבש עיקר,³⁶⁹ נדחה ונקבע שיש לברך עליו 'בורא מיני מזונות' מכוח מימרת רב ושמואל 'כל שיש בו'.³⁷⁰ לאור דברינו לעיל, המגדירים את הדגן כמשפיע על מרקם התבשיל כולו, נראה שתכונה זו היא שעומדת ביסוד הדין של 'כל שיש בו'. בשאר מאכלים, כל מוצר עומד בפני עצמו, ואף כשהוא מתבשל עם אחרים הוא לא מתמזג עמם ולכן העיקר מוגדר על פי הרוב. מה שאין כן במקרה של דגן, בעל תכונת החמצה המלכדת את התבשיל לאחד, המשפיע על התבשיל כולו ומעניק לתבשיל את ברכת 'בורא מיני מזונות'. ייתכן ומכוח תכונה זו, הדגן מוגדר כעיקר. ברם, ייתכן והדגן הופך את התבשיל כולו ל'מעשה קדירה', ולכן מברכים עליו 'בורא מיני מזונות'. ברכה זו לא

³⁶⁵ ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 160-163. מקגי הצביע על שוני בתכונה זו בין זנים שונים של אורז בעלי הרכב כימי שונה, ראה: McGee, שם, עמ' 472. הוא גם מצביע על השפעת תהליכי בישול שונים על מידת הדביקות של האורז, דוגמת חימום קצר לפני הבישול שמפחית את מידת הדביקות, ראה: שם, עמ' 473-474.

³⁶⁶ ראשונים העירו על הפער בין תבשיל אורז ובין תבשיל שיש בו דגן, ודנו האם בתבשיל אורז יש דרישה שהגרגרים יידבקו זה בזה, ראה את סיכום הדברים בטור אורח חיים סימן רח ובבית יוסף שם. משה בנוביץ סבור שרשימת 'מעשה קדירה' נשנתה במקור בזיקה למשנה נדרים ו', א-ב, העוסקת בדינו של המדיר הנאה מ'מעשה קדירה'. טיעונו מושתת על עמדה הסוברת שברייתת 'מעשה קדירה' נוסחה מתוך זיקה למימרת ר' חנינא בבבלי ברכות מד, א, המדבר במפורש על חמשת המינים. לכן לא ייתכן שנשנה בה אורז במסגרת הדיון על ברכה על 'מעשה קדירה', ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 168. ברם, ערבך ערבא צריך. עצם הקביעה שהברייתא נוסחה על סמך מימרת ר' חנינא היא השערה שלא הוכחה דיה. לכן, אין די בנימוק זה בכדי להפקיע את זיקת הברייתא להלכות ברכות.

³⁶⁷ למעט מקרה, כאשר הדגן ניתן בתבשיל כדי לדבק, ראה בסוגית הבבלי לט, א.

³⁶⁸ מתוך דברי הסוגיה עולה שחביץ הוא דייסה שמעורב בו דבש. לדיון על זיהוי חביצא ודייסה, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 145-149.

³⁶⁹ יש שזיהו את 'ריהטא דמחוזא' עם חביצא, ראה רש"י ברכות לו, ב, ד"ה ריהטא. לדעת בנוביץ, מדובר בשני תבשילים שונים, כאשר ריהטא זה קמח מבושל במים עם תוספת דבש, וחביצא זה פירורי לחם מבושלים במים מעורבים בדבש, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 193.

³⁷⁰ עדי הנוסח של הסוגיה נבדלים זה מזה בתיאור דחיית פסקו הראשון של רבא. **פי מ ג** גורסים 'הדר אמר רבא' ואילו **פ גורסים** 'ולא היא'. בנוביץ מעדיף את הנוסח של **פ**, משום שקשה להבין מדוע הסוגיה שימרה את שני השלבים, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 193-194. ברם, בנוביץ מציין רק לעדותם של כתבי היד השלמים אך לא מציין לקטעי הגניזה התומכים בנוסח **פי מ**. התנסחתי בגוף הדברים בניסוח הקרוב יותר ל- **פ א**, אך הוא יכול להתאים גם לנוסח האחר – 'הדר אמר רבא'.

נובעת מדיני 'עיקר וטפל' אלא מזהותו החדשה של התבשיל כולו, המוגדר מעתה כ'מעשה קדירה'.³⁷¹ אם כנים הדברים, הרי שמסתברת הצעתו של משה בנוביץ' שהמימרה 'כל שיש בו', נוסחה מתוך זיקה לברייתא של 'מעשה קדירה'.³⁷²

4.4.2.2 – ברכת האורז בסוגית ירושלמי ברכות ו', א, י"ב (עמ' 50 שו' 40-49)

4.4.2.2.1 – נוסח הסוגיה

1. הכוסס את החטים, או' עליהן בורא מיני זרעונין.
אפיין ובישול,
בזמן שהפרוסות קיימות, אומ' עליהן המוציא לחם מן הארץ ומברך לאחריו שלש ברכות.
אם אין הפרוסות קיימות, או' עליהן בורא מיני מזונות ומברך אחריו ברכה אחת מעין שלש.
2. עד כמה יהו פרוסות?
ר' יוסי ביר' אבון כהנא בר מלכיה בשם רב עד כזתים.
3. הכוסס את האורז, או' עליו בורא מיני זרעונים.
אפיין ובישול, אפי' שהפרוסות קיימות, אומ' עליו בורא מיני מזונות ואינו צריך אחריו לברך.
4. ר' ירמיה אמ': בורא פרי האדמה.
בר מרינה בריך קומי ר' זעורא וקומי ר' חייא בר ווא שהכל נהיה בדברו.
ר' שמעון חסידא או': בורא מיני מעדנים.
5. אמ' ר' יוסי ביר' אבון: ולא פליגין,
מאן דמר בורא מיני מזונות – בההיא דעביד בול;
מאן דמר בורא פרי האדמה – בההוא דבריר;³⁷³
מאן דמר שהכל נהיה בדברו – בההוא דשליק;
ומאן דמר בורא מיני מעדנים – בההוא דטריף.
6. עד כדון בתחילה, בסוף?
ר' יונה בשם ר' שמעון חסידא: אשר ברא מיני מעדנים לעדן בהן נפש כל חי בא"י על הארץ ועל מעדניה.

³⁷¹ כיוון הסבר זה עולה מתוך שיטת הראשונים הסבורה שדין 'כל שיש בו' מוגבל למיני דגן בלבד, אך לא תופס באורז, שם מברכים 'בורא מיני מזונות' רק על אורז בעין ולא בתערובת, ראה: ר"ף, רב אלפס לברכות כו, א; רמב"ם ברכות ג', י. הסבר שיטתם הוא שאורז עצמו הינו 'מזון' ולכן ברכתו היא 'בורא מיני מזונות'. ברם, היות והוא לא מחמיץ, הוא נעדר את התכונה להסמיך את התבשיל. לכן הוא לא יכול ליצור מצב של 'כל שיש בו', והקביעה האם הוא עיקר או טפל נקבע בדומה לגדרי קביעה זו ביחס למאכלים אחרים שאינם דגן.

³⁷² ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 161, 164.

³⁷³ הקריאה בכתב היד מסופקת, וייתכן שהנוסח הוא 'דבדיר', שפירושו שמפוזר ואינו גוש אחד, ראה: אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, עמ' 361 הערה 11.

הדיון בירושלמי אודות ברכת האורז נפתח בהבאת ברייתא המקבילה לתוספתא ברכות ד', ו-ז.³⁷⁴ מסורת הנוסח של הברייתא בירושלמי דומה לזו של התוספתא, והיא קובעת שהכוסס את החיטה ואת האורז מברך 'בורא מיני זרעונין'.³⁷⁵ בכך, ברכת 'בורא מיני מזונות' מופיעה בברייתא בירושלמי מתוך זיקה למעריך 'ברכות המינים', כפי שהיא מופיעה בתוספתא. ברם, במהלך מפתיע, שכן יש ברייתא מפורשת הקובעת את הברכה על אורז, הירושלמי מביא עוד 3 הצעות ברכה אמוראיות על אורז – ר' ירמיה קובע לברך 'בורא פרי האדמה', בר מרינא בירך שהכל, ור' שמעון חסידא אומר שיש לברך 'בורא מיני מעדנים' (שלב 4). ר' יוסי בי ר' אבון מקיים את ארבעת השיטות ומבהיר שהם לא חולקות האחת על רעותה,³⁷⁶ כי כל אחת מהן עוסקת באורז שעבר תהליך עיבוד שונה.³⁷⁷ שיטת הברייתא שיש לברך 'בורא מיני מזונות' היא באורז שהוא במצב בול;³⁷⁸ שיטת ר' ירמיה שיש לברך 'בורא פרי האדמה' היא באורז שהוא ברור;³⁷⁹ בר מרינא בירך שהכל על אורז שלוק;³⁸⁰ וברכת

³⁷⁴ הברייתא פותחת סוגיה חדשה בירושלמי. כפי הסגנון המצוי בירושלמי, היא מובאת ללא טרמין מטרים המציין שמדובר בתחילת סוגיה ובציטוט של ברייתא. בשלב 2 יש הערה פרשנית של אמוראים לפרט המופיע בלשון הברייתא בשלב 1. המעבר מהברייתא להערת האמוראים וחזרה לברייתא בשלב 3 נעשה ללא שעורכי הסוגיה יצינו למעברים באמצעות טרמין.

³⁷⁵ עם זאת, יש הבדל קל במטבע הברכה. מטבע הברכה בתוספתא הוא 'בורא מיני זרעים', ואילו בירושלמי הוא 'בורא מיני זרעונין'.

³⁷⁶ מורי לייב מוסקוביץ העמיד על כך ש'ולא פליגי' יכול להציע אוקימתות או פרשנות חדשים להיגדים סותרים, ראה: מוסקוביץ, הטרמינולוגיה, עמ' 331. לאור זאת, ייתכן ודברי ר' יוסי בר' בון הם ניסיון הרמוניזציה מאוחר שאינה משקפת את כוונתם המקורית של המקורות. ואכן, ייתכן שהאמוראים השונים חולקים איש על רעהו – שתי הברכות במטבע ברכה של 'בורא מיני ז', הן בשיטת 'ברכות המינים', ר' ירמיה אוחז בשיטת 'ברכות הפירות' ולכן מברך בורא פרי האדמה, ואילו בר מרינא בירך 'שהכל', בדומה לעמדה המברכת 'שהכל' על שלקות.

³⁷⁷ ללא כל זיקה למקורות התלמודיים, מקגי מתאר שיטות בישול שונות של אורז בתרבויות שונות, שדומות להפליא לאלו המתוארות בירושלמי. הוא מתאר את שיטת הבישול ההודית שבסופה הגרגרים נשארים פרוצים זה מזה (דומה לבריר בירושלמי), בשונה משיטות הבישול היפנית והסינית בהן הגרגרים נדבקים יחד (דומה לבול בירושלמי), מה שמקל על אכילתן עם מקלות. שיטת הבישול גם תלויה במרכזיות האורז בתפריט. במזרח אסיה, בו הוא מהווה את עיקר המזון, מכינים אותו עם מים בלבד. לעומת זאת, במקומות בהם הוא מהווה מאכל מלווה, כמו במרכז אסיה, במזרח התיכון ובאירופה, נהוג לערבבו עם רכיבים נוספים (דומה לטריף בירושלמי). ראה: McGee, On Food and Cooking, עמ' 474.

³⁷⁸ בול הינו גוש, ומדובר, אפוא, בתבשיל אורז שגרגריו נדבקו יחד בעקבות הבישול, ראה: Sokoloff, A Dictionary of Jewish Palastinian Aramaic, עמ' 87 ערך בול; פליקס, האורז, עמ' 184; בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 163 הערה 21; שמש, צמחים, עמ' 87 והערה 293. יש חוקרים שפירשו את המילה בול מלשון בלול, ולכן פירשו שהכוונה לאורז בלול, ראה את ההפניות אצל בנוביץ, שם, ואת ההסתייגויות שלו.

³⁷⁹ הכוונה לגרגירי אורז פרוצים גם אחרי הבישול, וכך ודאי מתפרש לפי הקריאה המסופקת 'דבדיר', ראה הערה 373.

³⁸⁰ הכוונה לאורז שהתבשל הרבה והפך לדייסה. היות וצורת הגרגרים לא ניכרת, ברכתו היא 'שהכל'. ראה: פליקס, האורז, עמ' 184.

'בורא מיני מעדנים' היא על אורז טרוף (שלב 5).³⁸¹ הסבר ההבדל בין הברכה על אורז שנתבשל בצורות שונות, מעוגן במה שנדון לעיל במסגרת סוגית הבבלי אודות תבשילי אורז, הניתן להתבשל בצורות שונות (ראה עמ' 164). חותם ההלכה בירושלמי כאן חתום בחותם של מערך 'ברכות המינים', במסגרתה מזכירים את שם המין במטבע ברכה של 'בורא מיני x'. אורז בול, ההופך לגוש, דומה במרקם שלו לתבשילי דגן. הוא מוגדר כ'מזון', ולכן ברכתו היא 'בורא מיני מזונות'. לעומת זאת, אורז טרוף, הממותק על ידי תערובת של פירות או יין, לא נועד להשביע אלא להמתיק את החך. לכן הוא מוגדר כ'מעדן', וברכתו היא 'בורא מיני מעדנים'.³⁸² מטבע ברכה זה, לא מתועד כלל בספרות התנאים. הניסוח של ברכה חדשה במסגרת מערך 'ברכות המינים' בספרות האמוראים, הוא יישום של החובה להתאים את מטבע הברכה לשם המין המשתנה אף בעקבות תהליכי עיבוד.³⁸³ אורז שליק, ככל הנראה, איבד את זהותו כ'מין', ולכן בהעדר 'מין', ברכתו היא 'שהכל'. כפי שר' יוסי בר אבון, בעל ה'ולא פליגין' בסוגייתנו, קבע בסיום סוגית שלקות בירושלמי, שיש לברך 'שהכל' על ירק שלוק.³⁸⁴ מטבע הברכה החריג בסוגית הירושלמי הוא ברכת 'בורא פרי האדמה' על אורז בריר. אמנם, יסוד קביעה זו משתלב היטב בעקרונות של ה'ולא פליגין' של ר' יוסי בר אבון. אורז בריר לא נשתנה בעקבות תהליך הבישול שלו, ולכן ברכתו נשארת אותה ברכה כברכת הכוסס את האורז. אלא שלשיטת הברייתא, ברכת הכוסס את האורז היא 'בורא מיני זרעונין', ולכן מסתבר שלשיטתה, ברכת 'אורז בריר' היא 'בורא מיני זרעונין'. ר"ש ליברמן, קבע שאכן, כך יש לברך לשיטת הברייתא. אלא שר' ירמיה הבבלי שעלה לארץ ישראל, המשיך לאחוז בשיטת בני בבל המברכים על כסיסת אורז 'בורא פרי האדמה'.³⁸⁵ כך, שהימצאות מטבע ברכה זו של 'בורא פרי האדמה' משקפת את שיטת ההלכה של בני בבל, ולא את שיטת ההלכה של בני ארץ ישראל, המברכים במטבע ברכה של 'ברכות המינים'.³⁸⁶

³⁸¹ הכוונה לאורז מעורבב עם פירות, ראה: פליקס, האורז, עמ' 184 והערות 63-64; דיקשטיין, על שולחן האוכל, עמ' 83-84. ניתן לעמוד על פרשנות אורז טרוף, מסידור א"י מתקופת הגניזה, בכ"י אוקספורד 2700, שם במסגרת חטיבת הפרפראות בליל הסדר, מופיע תיאור של אורז טרוף: 'ומנהג ארץ ישראל הוא שיביאו אורז בסוכר בלתי מעורב בחיטים', ראה: פליישר, קטעים, עמ' 124. לעומת זאת, מיכאל סוקולוף מפרש שאורז טרוף הינו אורז שקצצו את גרגיריו, ראה: Sokoloff, Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic, עמ' 232 ערך טרוף # 2. סוקולוף מציין שם למספר משמעויות של השורש טרוף, כאשר אפשרות 2 היא מעורבב, ואפשרות 3 היא קצוץ. הדוגמא היחידה שהוא מביא למשמעות של קצוץ זה אורז טרוף. ברם, פשוט יותר לכלול את אורז טרוף תחת משמעות 2 של מעורבב.

³⁸² ברכת 'בורא מיני מעדנים' מתועדת בהלכה הארץ ישראלית מתקופת הגאונים, בהגדות ארץ ישראליות עתיקות שנמצאו בגניזה, ראה הערה 75 ב-§ 3.2.1.4.

³⁸³ ראה § 3.2.2.3.

³⁸⁴ ראה § 4.2.3.2.

³⁸⁵ ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 61. אברהם גולדברג הצביע על תופעה דומה ביחס לר' זירא, שאף הוא חכם בבלי שעלה לארץ ישראל, הממשיך לאחוז במסורות בבליות אף לאחר עלייתו ארצה. ראה: גולדברג, ר' זירא.

³⁸⁶ עמדתי לעיל על הפער בין מערכות הברכה בבבל ובא"י, ראה § 4.2.5.

ברכת 'בורא מיני מזונות' מופיעה פעם נוספת בירושלמי ברכות ו', א, י' ע"ב, עמ' 51 שו" 17-10 :

1. ר' יעקב בר אידי בשם ר' חנינא : כל שהוא כעין סולת וכעין חליטה ומחמשת המינין (ו)א>ו<מ' עליו בורא מיני מזונות ומברך לאחריה ברכה אחת מעין שלש,³⁸⁷ וכל שהוא כעין סולת וכעין חליטה ו[אינו] מחמשת המינין (ואו) עליו בורא מיני מזונות).
 2. אמר ר' יונה : שלח רב זעורא גבי אילין דבית ר' ינאי ואמרון לי לית אנא ידע מה אמרון לי!
 3. מינין כדון?
- אמר ר' יוסי : מסתברא שהכל נהיה בדברו.

בהלכה זו, ר' יעקב בר אידי בשם ר' חנינא קובע שמברכים ברכת 'בורא מיני מזונות' על תבשיל שיש בו 'כעין סולת וכעין חליטה' רק במידה והוא מחמשת המינין (שלב 1). מסתבר לאמץ את הצעת משה בנוביץ לזהות את המונח 'כעין סולת וכעין חליטה' עם 'מעשה קדירה' – העשוי 'כעין סולת', דהיינו מדגן גרוס, ו'כעין חליטה', מבושל במים.³⁸⁸ לפיכך נראה שמימרת ר' חנינא בירושלמי דנה במקרה דומה לברייתת 'מעשה קדירה'.³⁸⁹ ברייתא זו לא מדגישה את הזיהוי של 'מזון' עם דגן אלא את זיהוי התבשיל כ'מזון'. לעומת זאת, נוסח מימרת ר' חנינא בבבלי ברכות מד, א, זהה עם מימרת רב ושמואל 'כל שהוא' – 'אמר רבי יעקב בר אידי אמר רבי חנינא כל שהוא מחמשת המינין בתחילה מברך עליו בורא מיני מזונות ולבסוף ברכה אחת מעין שלש'. פער זה בין ניסוח מימרת ר' חנינא בתלמודים משקף את השוני בין שני התלמודים בתיאור היחס שבין ברכת 'בורא מיני מזונות' ובין חמשת מיני דגן. לשיטת הבבלי, יש לזהות את 'בורא מיני מזונות' כברכת הדגן המעובד. לכן, מימרת ר' חנינא מנוסחת כמימרת רב ושמואל 'כל שהוא' המייחדת את הברכה לחמשת מיני דגן אף כשהם בעין ללא תערובת. כפי שהסוגיה לז, א, דייקה, ניסוח זה מפקיע את הברכה מכל מה שאינו דגן, דוגמת אורז. לעומת זאת, לשיטת הירושלמי, ברכת 'בורא מיני מזונות' היא הברכה על 'מזון', ומברכים אותה אף על אורז בול. מימרת ר' חנינא בירושלמי מנוסחת ביחס לתבשיל, שייתכן ויש בו רכיבים נוספים, והוא מדגיש את היותו 'מעשה קדירה' ולא את היותו דגן.³⁹⁰ דומה והיא קובעת שרק דגן הופך תערובת בתבשיל ל'מזון'. סיכומו של דבר, הפער בין ניסוח מימרת ר' חנינא בשני התלמודים משקף את השוני היסודי של העמדות שלהם ביחס לטיבה של ברכת 'בורא מיני מזונות'.

³⁸⁷ (ו)א>ו<מ' בכ"י ל – ואמ', והוגה ל-אמ'; מסתבר יותר להגיה ל-אומר

³⁸⁸ ראה : בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 160.

³⁸⁹ בנוביץ אף טוען שהברייתא של 'מעשה קדירה' נוסחה על פי מימרת ר' חנינא, ראה : בנוביץ, שם, אלא שהדברים לא יוצאים מגדר השערה.

³⁹⁰ על אף שמסתבר שתכונות של הדגן הן אלו שמעניקות לתבשיל את זהותו כ'מעשה קדירה', עדיין הדגש אינו על הדגן אלא על אופיו של התבשיל.

4.4.3 – ברכת 'בורא מיני מזונות' על דגן מעובד שאינו לחם

4.4.3.1 – פתיחה – על ככר ועל פרוסות

תוספתא ברכות ד', ו קובעת שעל דגן אפוי יש לברך 'המוציא לחם מן הארץ' רק כאשר הפרוסות קיימות, ברם, אם הפרוסות אינן קיימות, יש לברך 'בורא מיני מזונות'. משמעות קביעה זו היא שעייבוד הדגן מגדירו כ'מזון', אולם לא די בכך כדי להגדירו כ'לחם'. לשם כך, יש צורך במצב של 'פרוסות קיימות', שעיקרו שהגדרת 'לחם' זקוקה לצורה בעלת זיקה לכיכר.

בבסיס חילוק זה, עומדת תפיסה שרק מאפי דגנים שיכולים לשמש כציר המרכזי של הסעודה נקראים בשם 'לחם', שעיקר משמעותו הוא המאכל העיקרי המזין את האדם.³⁹¹ בזמן חז"ל הלחם היווה את עיקר התפריט של פשוטי העם, והוא נאכל יחד עם פרפראות.³⁹² יוסף תבורי משער שכיכר שלימה שימשה כמזון לארוחה עבור משפחה.³⁹³ על רקע זה ניטיב להבין את בציעת הפת ההופכת את הכיכר לפרוסות ונתינתם לאלו המסבים בסעודה מאפשרת להם לאכול עמה את סעודתם. נוכל לעמוד על המשמעות הסמלית של פרוסה לעומת ככר מתוספתא ברכות, ד', יד :

רבן שמעון בן גמליאל או': פרוסות סימן גדול לאורחין,
כל זמן שאורחין רואין את הפרוסות, יודעין שדבר אחר בא אחריהן,
ככר שלם דגה וקטנית, יודעין שאין דבר אחר בא אחריהן.³⁹⁴

ר"ש ליברמן מסביר את דברי רשב"ג, שהיו נוהגים להביא ככר שלימה בסוף הסעודה לפני ברכת המזון כסימן ברכה, וזה שימש גם סימן גדול לאורחים שהארוחה הסתיימה.³⁹⁵ הסבר הדברים הוא שכיכר שלימה מסמלת ארוחה אך במקרה דגן היא אינה עומדת לאכילה. לכן הבאתה בסיום הארוחה מהווה מעין הכרזה שהארוחה הסתיימה. הבאתה יחד עם דגה וקטנית מהווה סימן ברכה, שכן הן מסמלות שיש לבעל הבית מזון עבור הארוחה הבאה. הכרזה זו גם מציינת שהסועדים לא כילו את כל מזונו של בעל הבית, שכן הוא מפגין לעיניהם שהמזווה שלו לא ריק. לעומת זאת, כל זמן שהאורחים רואים את הפרוסות

³⁹¹ במקרא המילה לחם משמשת בכמה משמעויות, כשם כללי לאוכל (food) וכינוי פרטי לככר לחם (bread), ראה: פירוש ראב"ע שמות ט"ז, ד. במילונים, ראה: מילון בן יהודה, עמ' 2657-2656, BDB; עמ' 536 ערך לחם; TDOT, vii; עמ' 521-529, ערך לחם; NIDOT, II, עמ' 792-789, ערך לחם; מילון העברית המקראית, עמ' 559 ערך לחם. חוקרים העירו שעיקר המשמעות של לחם בשפות שמיות הוא המזון העיקרי, והמשמעות הפרטית משתנה מחברה לחברה. השמייס בצפון שעיקר מזונם היה מהחיטה השתמשו במילה לחם למזון מהחיטה, ואילו השמייס בדרום שהיו רועים ועיקר מזונם מהבשר השתמשו במילה לחם לבשר, ולכן בערבית לחם הוא בשר. ראה: מילון בן יהודה, שם, הערה 1; TDOT, vii; עמ' 521.

³⁹² ראה: ברושי, על מזונם, עמ' 20-15; Weingarten, Food in Roman Palestine.

³⁹³ ראה: תבורי, פסח דורות, עמ' 275-278.

³⁹⁴ תוספתא ברכות ד', יד.

³⁹⁵ ראה: ליברמן, תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 66.

הבצועות, הם יודעים שהם עדיין מצויים בעיצומה של הארוחה הנוכחית, שכן אלו מיועדות לאכילה. ביסודו של דבר, מרכזיות הלחם בסעודה מביא לכך שהוא מהווה מעין ברומטר שניתן לעמוד ממנו על מצב הסעודה.

על רקע זה נבין היטב את שיטת התוספתא הדורשת 'פרוסות קיימות' בכדי לברך המוציא. נראה שדרישה זו היא משום שכאשר הפרוסות קיימות ניתן לאכול את הלחם יחד עם הפרפראות. שכן, בתקופת חז"ל הלחם היה עיקר המזון, והוא נאכל יחד עם מטבילים ועם פרפראות. לכן במצב של 'אין פרוסות קיימות', בו יש לפנינו פירורים של מאפה דגנים, לא ניתן לאכול יחד אתם את הסעודה. לכן, במצב זה הוא לא מוגדר כ'לחם' אלא כ'מזון', וברכתו היא 'בורא מיני מזונות'.

התוספתא לא ביארה את ההגדרה המדויקת של 'פרוסות קיימות'. לבירור הגדרה זו נפנה לסוגיות התלמודים. בשונה מהסוגיות האחרות, נפתח בלימוד סוגית הירושלמי, שנשנתה ישירות מול התוספתא.

4.4.3.2 – פרוסות קיימות בירושלמי ברכות ו', א

נצרף יחד שתי סוגיות ירושלמי העוסקות בהגדרת פרוסה. תחילה אציג את הדיון הישיר המוסב על התוספתא, ובעקבותיה דיון המופיע בסוגיה קודמת העוסקת בגודל הפרוסה שעל הבוצע לתת לכל סועד.³⁹⁶

4.4.3.2.1 – ירושלמי ברכות ו', א, י' ע"ב, (עמ' 50 שו' 34-39)

1. הכוסס את החטים, או' עליהן בורא מיני זרעונין.

אפיין ובישול,

בזמן שהפרוסות קיימות, אומ' עליהן המוציא לחם מן הארץ ומברך לאחריו שלש ברכות;
אם אין הפרוסות קיימות, או' עליהן בורא מיני מזונות ומברך אחריו ברכה אחת מעין שלש.

2. עד כמה יהו פרוסות?

3. ר' יוסי ביר' אבון כהנא בר מלכיה בשם רב: עד כזתים.

4.4.3.2.2 – ירושלמי ברכות ו', א, י' ע"א, (עמ' 50 שו' 14-22)

4. תני ר' חייא: אין מברכין על הפת אלא בשעה שהוא פורס...³⁹⁷

5. עד כמה יפרוס?

ר' חננא ור' מנא, חד אמר: עד כזית, וחרנה אמר: עד פחות מכזית.³⁹⁸

³⁹⁶ כדי להקל על העיון בסוגיה, אסמן את שלבי הסוגיה השניה במספרים עוקבים אחרי הסוגיה הראשונה, על אף שמדובר בשתי סוגיות שונות.

³⁹⁷ דילגתי כאן על מספר שורות בסוגיה המביאות דיוק של ר' חייא בר ווא מדברי ר' חייא.

³⁹⁸ חננא[חנניה ג' 14 חנניה 133]

6. מאן דמר כזית, כיי דתנינן תמן : וכולן פתיתין כזית,

מאן דמר עד פחות מכזית, תני ר' ישמעאל : אפי' מחזירה לסולתה.³⁹⁹

7. תני : כל שאומר אחריו ג' ברכות אומר לפניו המוציא לחם מן הארץ, [וכל שאין

אחריו שלש ברכות אין אומר לפניו המוציא לחם מן הארץ].⁴⁰⁰

8. התיבון : הרי פחות מכזית הרי אין אומר ((עליו [אחריו]) [לאחריו] ג' ברכות, מעתה

לא יאמרו לפניו המוציא לחם מן הארץ?⁴⁰¹

9. ר' יעקב בר אחא אמר : לשאר (הי)[ה]מינין נצרכה.⁴⁰²

4.4.3.2.3 – מהלך סוגיות הירושלמי

בהערה ישירה המוסבת על ברייתא המקבילה לתוספתא ברכות ד', ו, רב קובע ש'פרוסות קיימות' נקבע לפי גודל הפרוסה – מברכים המוציא על פרוסה בגודל כזית (שלב 1-3). מדברי סוגית הירושלמי הקודמת, הדנה בגודל הפרוסה בזמן בציעת הפת, עולה שהגדרה זו ל'פרוסה' עמדה במוקד מחלוקת אמוראים מאוחרים – ר' מנא ור' חננא (שלב 4-5). סתם הירושלמי מציע לקשר בין מחלוקת זו לבין מחלוקת התנאים בשאלת גודל הפתיתים שבהם פותתים את המנחות. מאן דאמר כזית סובר כמשנת מנחות ו', ד, הקובעת 'וכלם פתיתין כזית',⁴⁰³ ואילו מאן דאמר שניתן לפרוס אפילו פחות מכזית סובר כברייתת ר' ישמעאל שניתן לפתות את המנחה אפילו למצב של סולת (שלב 6). צירוף שתי הסוגיות מעלה שלשיטת רב והשיטה המחייבת לפרוס כזית, ניתן לברך המוציא רק על פרוסה בגודל שעל אכילתו מתחייבים בברכת המזון. הגבלה זו של ברכת המוציא לשיעור כזית, מופיעה במפורש בסוגיה זו ביחס לברכת המוציא. ברם, אין לנו שום סוגיה ירושלמית נוספת בה מופיע היגד מפורש דומה ביחס לשאר הברכות לפני האכילה.⁴⁰⁴ בכך, שיטה זו מייחדת את ברכת המוציא לעומת שאר הברכות לפני האכילה. מדברי הסוגיה עולה ששיטה זו יוצרת התאמה בין שיעור ברכת המוציא לבין שיעור ברכת המזון, ובכך מבטאת את השתייכותן למסגרת

פחות מכזית [פחות מכביצה 133] – נראה כשיבוש

³⁹⁹ **פתיתין כזית** [פתיתין כזיתין 14]

⁴⁰⁰ המשפט המוסגר לא נמצא בכתב יד ליידין של הירושלמי אך מצוי ב-14ג, 133. הוא נוסף בכ"י ליידין על ידי מגיה, ככל הנראה על סמך 133. במקבילה בתוספתא ברכות ד', ז, נמצאת רק הצלע הראשונה, ואילו הצלע השניה לא מצויה בתוספתא.

⁴⁰¹ **((עליו [אחריו]) [לאחריו])** אחריו 14

⁴⁰² **(הי)[ה]מינין** [[הימינין 14 מינין 133]. על הגהה זו בכ"י ליידין, ראה : אליצור, הקדמה, עמ' מב הערה 12

⁴⁰³ כך נוסח המשנה בכ"י קויפמן. לעומת זאת, בכ"י פרמא ובכ"י קיימברידג' הנוסח הוא : 'וכלן פתיתתן כזיתים'. נוסח זה דומה לנוסח 14 בסוגייתנו, ראה הערה 399.

⁴⁰⁴ הסוגיה העוסקת בשיעור ברכה בירושלמי ברכות ו', א, י"ע"א (עמ' 49 שו' 12-19), מביאה את המעשה אודות ר' יוחנן האוכל זית ומברך לפניו ולאחריו. ההסבר הרווח בין פרשני הירושלמי הוא ששאלת ר' חייא בר ווא הייתה אודות ברכה אחרונה ולא אודות ברכה ראשונה.

מושגית אחת של 'ברכות המזון'.⁴⁰⁵ מסתבר, שיש צורך בשיעור של כזית כדי להגדיר את הדגן כ'לחם', לעומת שאר ברכות לפני האכילה, בהן די בשיעור כל שהוא כדי לחייב את האדם הנהנה מאכילתו לברכה.⁴⁰⁶ ניתן לעמוד על הגבלת גודל הפרוסה לשיעור כזית, על בסיס משנת שבת כ"א, ג, העוסקת בפינוי שאריות האוכל מעל השולחן בשבת. המשנה קובעת: 'מעבירין מעל השולחן פירורים פחות מכזית, סיער שלאפונים ושלעדשים מפני שהוא מאכל בהמה'.⁴⁰⁷ ממשנה זו עולה שפירורין פחות מכזית נחשבות כשיירי מאכל, ודינן כפסולת. לפיכך, פרוסה פחות מכזית לא נחשבת כ'לחם', ואין לברך עליה ברכת המוציא. שיטה זו מציעה הגדרה ברורה למושג הכללי המופיע בתוספתא – 'פרוסות קיימות'. לעומת זאת, השיטה הסוברת שניתן לפרוס אף פחות מכזית, סוברת שניתן לברך המוציא אף על פחות מכזית. לשיטה זו, אין אנו יודעים מהי ההגדרה של 'פרוסות קיימות'.

4.4.3.3 – סוגית חביצא – בבלי ברכות לז, ב

4.4.3.3.1 – נוסח הסוגיה

1. אמ' רב יוסף: הא חביצא דאית ביה פירורין כזית מברכין עליה המוציא ושלש ברכות; אי לית ביה פירורין דהו כזית, בתחלה מברך בורא מיני מזונות ולבסוף ברכה אחת מעין שלש.
2. אמ' רב יוסף: מנא אמינא לה? דתנן: היה עומד ומקריב מנחות בירושלם, אומ' ברוך שהחיינו וקיימנו. נטלן לאוכלן, אומ' המוציא לחם מן הארץ. ותני עלה: כלם פתתין כזית, ש'מ בכזית תליא מילת'.⁴⁰⁸
3. א'ל אביי: אלא מעתה, לתנא דבי ר' ישמעאל דאמ' מפרכן עד שיחזרו לסולתן, הכי נמי דלא מברכין המוציא? וכי תימ' ה'נ, והתניא: ליקט מכלן כזית ואכל, אם חמץ הוא ענוש כרת, אם מצה הוא אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח.⁴⁰⁹
4. ה'ביע? שעירסן. אי הכי, אימא סיפא: ושאלכן, שאכלו מיבעי ליה! אלא הכי במאי עסיק? בבא מלחם גדול.⁴¹⁰

⁴⁰⁵ ראה חידושי הרשב"א ברכות לז, ב, ד"ה כתב הראב"ד ז"ל.

⁴⁰⁶ עיקר הדיון בספרות הראשונים על שיעור ברכה ראשונה הוא בזיקה לסוגית שלקות בבבלי, לח, ב, הדנה בשיעור ברכה אחרונה. ראשונים מציינים שם שיש לברך ברכה ראשונה על אכילה כל שהיא, משום שאסור לאדם ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה, ראה: רי"ף, רב אלפס לברכות, כז, ב; ברכות לט, א, תד"ה בצר ליה שיעורא.

⁴⁰⁷ משנה שבת כ"א, ג.

⁴⁰⁸ דתנן] דתניא מ ג'13

ותני עלה] [משנה ואפילו הכי גרסי' ותני עלה] גליון מ

ש"מ... מילתא] חסר פי מ פ ג'13

⁴⁰⁹ אביי] רבא ג'13

⁴¹⁰ ה'ביע] אמר ליה הכא במי עסקינן ג'13

אימא סיפא] הינו דקא תני עלה ג'8

שעירסן... עסקינן] חסר א והושלם על פי עדי הנוסח האחרים, נראה שב-א נשמט מפני הדומות

אלא הכא] אמר ליה הכא ג'13

5. מאי הוי עלה? רב ששת אמ': אע"ג דלית ביה פירורין דהוו כזית, ורבא אמ': והוא

דאיכא עליה תוריתא דנהמא.⁴¹¹

4.4.3.3.2 – מהלך הסוגיה

הבבלי מביא ברייתא הקובעת שיש לברך המוציא לחם מן הארץ על דגן כאשר הפרוסות קיימות, במסגרת הסוגיה זו, א, העוסקת בברכת האורז. ברם, אין בסוגיות התלמוד הבבלי בירור של המונח 'פרוסות קיימות' בזיקה לברייתא זו.⁴¹² דיון אודות הגדרת צורת 'הלחם' מופיע במסגרת סוגיה בבבלי העוסקת בברכה על חביצא, שהוא מאכל שניתנו בה פירורי לחם.⁴¹³ אבני הבניין של סוגיה זו דומות לאבני הבניין של סוגית הירושלמי, ועיקרה דיון בשיעור כזית והשוואה למנחות. אלא שבסוגית הבבלי ההשוואה למנחות נעשית בידי אמוראים מפורשים, ואילו בסוגית הירושלמי הוא מופיע בפי סתם הירושלמי.⁴¹⁴ ההשוואה למנחות בסוגית הבבלי מוסברת יותר מאשר בסוגית הירושלמי. זו הסתפקה בהצלבה בין החולקים ובין המשנה במנחות ו', ד, וברייתא רבי ישמעאל (שלב 6 בסוגית הירושלמי), ללא הסבר על טיב ההשוואה. לעומת זאת, רב יוסף בסוגית הבבלי מסביר באופן מפורט יותר את הקישור למנחות, בכך שהוא מוסיף למשוואה מקור נוסף – ברייתא המקבילה לתוספתא ברכות ה', כב, בה מפורש שהאוכל מנחה מברך עליה 'המוציא'.⁴¹⁵ צירוף קביעה זו לתיאור של משנה מנחות ו', ד, את האופן של פתיתת המנחה לשיעור של כזית, תוך הנחה שהגבלת

⁴¹¹ **מאי הוה עלה** חסר מ

ורבא אמ' ואמ' רבא ג'13

⁴¹² ראשונים דנו ביחס בין 'פרוסות קיימות' בברייתא ובין דיון הסוגיה, ראה: תוספות ברכות זו, ב ד"ה חביצא; תלמידי רבנו יונה, רב אלפס ברכות כו, א.

⁴¹³ חוקרים נחלקו באשר לטיבה המדויק של חביצא. מיכאל סוקולוף תרגמה כמאכל של קמח, דבש ושמן, ראה: Sokoloff, A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic, עמ' 426 ערך חביצא. לדבריו, סוגייתנו עוסקת בחביצא שנתנו בה פירורי לחם. לעומתו, משה בנוביץ סבור שחביצא פירושה פירורי לחם, והיא נגזרת מהשורש הארמי חב"ס, שפירושו לפורר, וסוגייתנו עוסקת בתבשיל של פירורי לחם שבושל במים עם דבש, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 147-148.

⁴¹⁴ לנוסח קטעי הגניזה של הסוגיה הגורסים בשלב 4 – 'אמר ליה' (ראה הערה 410), השקלא וטריא של הסוגיה כולה הינו אמוראי מפורש. לעומת זאת, לנוסח שאר העדים, חלקים של השקלא וטריא הם של סתם התלמוד, דוגמת שלב 4, ואף סוף שלב 2 לנוסח א, 'ש'מ... מילתא' (היעדר ש"מ זה בשאר עדי הנוסח) (ראה הערה 408) מלמד שייתכן ומדובר בתוספת מאוחרת לסוגיה). ועדיין השלד של סוגית הבבלי הינו אמוראי מפורש, בשונה מסוגית הירושלמי.

⁴¹⁵ ברוב עדי הנוסח מצוין 'דתנן', ואילו ב- מ ג'13 הנוסח הוא 'דתניא', ראה הערה 408. בסוגיה המקבילה במנחות עה, ב, בכל עדי הנוסח, מילת ההצעה היא 'דתניא'. ראה: אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 844.

⁴¹⁶ על אף שנראה שהסוגיה מצטטת את משנת מנחות ו', ד, מילת ההצעה בסוגיה היא 'ותני עלה', ראה את הערת ר' יהוספיה בגליון ב-מ שהובאה בהערה 408. הרי"ן אפשטיין ביאר שהכוונה היא שיש משנה באותו ענין של מנחות, ראה: מבוא לנוסח המשנה, עמ' 886; מוסקוביץ, הטרמינולוגיה, עמ' 600, הערה 215. אברהם ווייס הצביע על כך שבסוגיה מקבילה במנחות, מילת ההצעה בעדי הנוסח של הסוגיה היא 'ותנן'. ווייס סבור שהסוגיה המקורית היא במנחות ושהנוסח המקורי הוא 'ותנן'. העברת הסוגיה לברכות, כללה הגהה מכוונת ל'ותני עלה', כדי ליצור זיקה ישירה בין שיעור הפתיתת בכזית ובין ברכת המוציא, ראה: ווייס, הערות, עמ' 27-28. אולם מסתבר יותר לאמץ את עמדת בנוביץ שהסוגיה המקורית היא בברכות, שכן הדיון בסוגיה נסוב אודות ברכת המוציא, והועברה למנחות בגלל הזכרת

הפתיתה לכזית היתה כדי שיהיה ניתן לברך המוציא, הולכה את רב יוסף לקביעה שניתן לברך המוציא רק על פירורי לחם בגודל כזית.⁴¹⁷ האופי הדיאקלטני יותר של סוגית הבבלי מתבטא בשלבים 3-4, בהם אביי דן עם רב יוסף בשיטת רבי ישמעאל שמחזירה לסלתה, תוך שהוא מוכיח מכך שניתן לצאת ידי חובת מצה באכילת פירורי לחם, שלשיטת רבי ישמעאל אף יש לברך עליהם המוציא.⁴¹⁸ בכך, אביי מצרף יחדיו מספר תחומים הלכתיים בעלי מושג דומה – 'לחם'. הסוגיה מתרצת שברייטא זו עוסקת במקרה של 'ערסן',⁴¹⁹ דהיינו הוא הדביק את הפירורים שוב לדבוקה בשיעור כזית.⁴²⁰ ההסבר נדחה מפני שאינו מתיישב היטב בלשון הברייטא. הסוגיה מתרצת שמדובר במקרה בו הפירורים באו מלחם גדול.⁴²¹ במקרה זה הפירורים כרוכים בכיכר הלחם ממנו נפרסו, וברכת המוציא מתייחסת לכיכר כולו. סברה זו מעוגנת בתפיסה שברכת המוציא אינה רק על הלחם הנאכל אלא על הסעודה כולה, אותה מייצגת כיכר הלחם.⁴²² עוד אפשר לומר שברכת המוציא היא על 'לחם' ולא על סעודה, אך ברגע שמשוהו הפך ללחם הוא נשאר כך, מעין התופעה הקיימת בתחומים שונים בהלכה, שלשיירי דבר אין צורך בשיעור של הדבר במתכונתו המקורית.⁴²³ השוואת הדיון המקביל בשני התלמודים מצביעה על כך שסוגית הירושלמי מקבלת את הקביעה שיש להצליב בין מחלוקת האמוראים על שיעור בציעת הפת ובין מחלוקת התנאים ביחס לשיעור פתיתת המנחה, בעוד שבסוגית הבבלי הדיאלקטית יותר, הסוגיה דוחה את ההשוואה ומציינת שייתכן שאף לדעת רבי ישמעאל אין לברך המוציא על פירורים שהם פחות מכזית. סוגית הבבלי מסתיימת בהבאת עמדת רב ששת החולק על רב יוסף, וסובר שניתן לברך המוציא אף על פירורים שהם פחות מכזית (שלב 5).⁴²⁴ וכך, אף בסוגית הבבלי יש עמדה

המשנה במנחות במסגרתה. נראה שהשיקול שווייס ייחס להגהה, הוא זה שהנחה את מעצבי הסוגיה לנסח 'ותני עלה'. עם העברת הסוגיה למנחות, זו הוגהה ל'ותנן', כדי לציין את זיקת הסוגיה למשנה במנחות. ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 200, 204.

⁴¹⁷ הנחה זו מהווה חוליה חלשה בטענת רב יוסף, שכן ניתן להסביר את שיעור הפתיתה באופן שאינו קשור לברכת המוציא. כפי שנטען בהערה הקודמת, ייתכן שזו הסיבה לשימוש בטרמין 'ותני עלה'. לכל העניין, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 202-203.

⁴¹⁸ מסתבר שאביי מביא ברייתא העוסקת במצה ושחלקים ממנה מקבילים לתוספתא פסחים א', יב, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 201. רש"י מסביר שיסוד ההשוואה הוא שאף מצות מצה תלויה בשם 'לחם' שכן מצה היא 'לחם עוני', ראה רש"י ד"ה כזית.

⁴¹⁹ שני קטעי הגניזה של הסוגיה גורסים 'אמר ליה' (ראה הערות נוסח לשלב 4). לנוסח זה, רב יוסף עצמו עונה לאביי. לעומת זאת, לנוסח שאר העדים, ייתכן והתשובה היא מדברי סתם התלמוד. אציין שהתופעה של השמטת 'אמר ליה' היא תופעה שכיחה בסוגיות הבבלי.⁴²⁰ לשני הסברים ל'ערסן', ראה את תשובת רב האי גאון, באוצר הגאונים לברכות, חלק התשובות סימן רמד, עמ' 87.

⁴²¹ גורס כאן 'אמר ליה' (ראה הערות נוסח לשלב 4), ולנוסח זה אף הסבר זה הוא מגוף דברי רב יוסף. שאר העדים גורסים 'אלא', וייתכן והדברים מדברי סתם התלמוד.

⁴²² ראה לעיל עמ' 159.

⁴²³ דוגמת דין גרדומי רצועות, גרדומי אזור וגרדומי תכלת, ראה: בבלי מנחות לה, ב.

⁴²⁴ אברהם ווייס ומשה בנוביץ התקשו בהסבר טרמין הפתיחה של שלב 5, 'מאי הוה עלה', משום שסברו שטרמין זה מובא לרוב לפני הבאת אמוראים מאוחרים הנוקטים עמדה ביחס להלכה שנשנתה קודם לכן בפי אמוראים קדומים. ברם, רב ששת הוא בן זמנו של רב יוסף, ומלשון הסוגיה ברור שהוא חלק עליו ישירות, ואילו כל הדיון עם אביי מתנהל מאוחר יותר.

הדומה לעמדת אחד האמוראים בירושלמי ששיעור כזית אינו המדד הקובע את הברכה על פירורי לחם. רבא מגביל את דברי רב ששת ומציין שזה בתנאי שיש לפירורים 'תוריתא דנהמא'. רבא סתם ולא פירש למה הכוונה. נוכל רק לומר שהעיקרון שיש מושג של 'צורת לחם', מקובלת אף על רבא, אלא שלדעתו שיעור כזית לכשעצמו אינו המדד הקובע שלפנינו 'לחם'.

4.4.3.4 – סוגית טרוקנין וטריטא – בבלי ברכות לז, ב

4.4.3.4.1 – נוסח הסוגיה

יחידה א' – חיוב טרוקנין בחלה

1. כי אתא רבין א'ר יוחנן : טרוקנין חייבת בחלה.⁴²⁵

2. מאי טרוקנין? אמ' רב יוסף : כובא דארעא.⁴²⁶

יחידה ב' – ברכה על אכילת טרוקנין⁴²⁷

3. אמר ליה אבבי לרב יוסף : האי כובא דארעא מאי מברכין עליה?⁴²⁸

4. א'ל : מי סברת לחמא הוא? גובלא בעלמ' הוא, ומברכין עליה בורא מיני מזונות.⁴²⁹

אברהם ווייס הציע לאמץ את נוסח מ' שלא גרס את 'מאי הוה עלה' (ראה הערה 411), ויש לגרוס 'רב ששת אמר' ולא 'אמר רב ששת', כדי להציג את רב ששת כחולק ישירות על רב יוסף. ראה: ווייס, הערות, עמ' 28. ברם, ווייס לא הציע הסבר כיצד נוצרה גרסת 'מאי הוה עלה' המופיעה בשאר עדי הנוסח של הסוגיה, כולל שני קטעי גניזה. משה בנוביץ' הציע שהסוגיה עברה מספר גלגולים, וכי בשלב עריכה קדום שלה, דברי רב ששת אכן הובאו סמוך לדברי רב יוסף, ודברי רבא בעקבותיהם. להצעתו, הדיון של אבבי התנהל מול רבא שדרש 'תוריתא דנהמא'. בשלב מסוים, הסוגיה הועברה למנחות, ושם כדי להצמיד את המשנה לתנא דברי ר' ישמעאל, נדחקו דברי רב ששת ורבא לשולי הסוגיה, ומפאת המרחק ניתק הקשר בינם ובין רב יוסף ולכן נוספה השאלה 'מאי הוה עלה'. ראה: בנוביץ', כיצד מברכין, עמ' 199-207. אע"פ, שדברי בנוביץ' אפשריים לנוסח רוב העדים הגורסים בשלב 3 'אבבי'. ברם שני קטעי הגניזה של הסוגיה גורסים 'רבא' (ראה הערה 409). לנוסח זה, רבא מופיע הן כמגיב לרב יוסף והן כמגיב לרב ששת, ושמא זהו ההסבר להפרדה שנעשתה ביניהם. לנוסח קטעי הגניזה, לא ניתן כלל לקבל את הצעת בנוביץ'. היות ורוב העדים גורסים 'אבבי', ואף מתשובת רב האי גאון עולה שהוא אחז בגרסה זו (ראה הערה 420), מסתבר שהיא הגרסה העיקרית. ועם זאת, הצעת בנוביץ' לשחזור השלבים הקדומים אינה יוצאת מידי השערה. אולם אציין שעוזיאל פוקס עמד על כך שהטרמין 'מאי הוה עלה' אינו בא בהכרח לציין שהיחידה השניה נשנתה המענה לבעיא ביחידה הקודמת לה אלא שמדובר בטרמין שמטרתו לאחות בין שני חלקי הסוגיה, ראה: פוקס, המלך הקדוש, עמ' 141-144.

⁴²⁵ **כי אתא רבין** נוסף לפני משפט זה – טרוקנין חייבין בחלה ו ס

רבין כך גם פי ג⁸; רבן ג¹³; רב דימי מ פ

חייבת בחלה כך גם מ פ ג⁸; (פטורה) [חייבת] (...) החלה פי; פ'ט?...?ר'א מן החלה ג¹³;

פטורי מן החלה ו ס

⁴²⁶ **רב יוסף** אבבי ו ס ג⁸

כובא כוכא פ ג⁸

⁴²⁷ **יחידה ב'** – ב-א פי מצוי כאן; ב-מ פ ג⁸ ג¹³ ו ס מובאת כאן יחידה ג' ולאחריה יחידה ב'

⁴²⁸ **<אמר... דארעא>** חסר ב-א (נראה שנשמט מפני הדומות), הושלם על פי פי מ פ ג⁸

לרב יוסף לרב דימי ג⁸

כובא כוכא פ ג⁸

⁴²⁹ **לחמא** נהמא פי ג⁸

5. ולא אמרן אלא דלא קבע סעודתיה עלויה, אבל קבע סעודתיה עלויה מברך עליה המוציא ושלש ברכות.⁴³⁰

6. מר זוטרא קבע סעודתיה עלויה ומברך עליה המוציא ושלש ברכות.

7. ואמ' מר בר רב אשי: ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח, מ'ט? לחם עוני קרינא ביה.⁴³¹

יחידה ג' – חיוב טריתא בחלה

8. ואמ' אביי: האי טריתא פטורה מן החלה.⁴³²

9. מאי טריתא?

איכ' דאמרי מרתח גביל,
ואיכ' דאמרי נהמא דהונדקא,
ואמרי לה לחם העשוי לכותח.

10. תאני ר' חייא: לחם העשוי לכותח פטור מן החלה.

והתנאי: חיבת בחלה?

התם כדקתני טעמ'א: ר' יהודה אומ' מפני שמעשיה מוכיחי עליה, כיצד? עשאה כעבין חייבת, כלימודין פטורה.⁴³³

4.4.3.4.2 – מהלך הסוגיה

סוגיה זו ממשיכה את הדיון אודות הגדרת דגן אפוי כ'לחם', ובוחנת את הקו העובר בין דגן אפוי שמברכים עליו המוציא לחם מן הארץ ובין דגן אפוי שיש לברך עליו בורא מיני מזונות. ליבון הנושא נעשה באמצעות השוואה בין הגדרת 'לחם' לעניין חיוב הפרשת חלה לבין הגדרת 'לחם' לגבי חיוב ברכת המוציא (יחידה ב'). כמו בסוגית חביצא, הדיון בנושא הברכה, תוך שימוש במתודת ההשוואה לתחומי הלכה נוספים, מתנהל בין אביי ורב יוסף.⁴³⁴ הסוגיה מורכבת משלוש יחידות. שתים מהן עוסקות בחיוב חלה בשני מאפים – יחידה א' יית' בשם רבי יוחנן העוסקת בטרוקנין ויחידה בבליית המביאה מימרה של אביי העוסקת בטריתא, ובמסגרתה דיון סתמי. היחידה השלישית, יחידה בבליית, עוסקת בברכה על כוכא דארעא, שזוהה על ידי רב יוסף כטרוקנין.⁴³⁵ עדי הנוסח השונים של הסוגיה מתפלגים באשר לסדר היחידות. ב-א פי מופיע הדיון על ברכת כוכא דארעא מיד אחרי יחידת טרוקנין,

⁴³⁰ **ולא אמרן... ברכות**] כך ב – א פ ג⁸; חסר פי מ ו ס הקטע קרוע אך יש שריד לקיום משפט זה – ?א דלא קבע? ג¹³

⁴³¹ **מר בר רב אשי**] מר זוטרא ג⁸

⁴³² **פטורה מן החלה**] חייב בחלה מ

⁴³³ **כעבין**] כעכים מ; כעכין פ ג⁸ כעכ'... ג¹³

⁴³⁴ לנוסח רוב העדים, למעט ג⁸ הגורס שהדיון התנהל עם רב דימי, ראה הערה 428.

⁴³⁵ כדרכי בעבודה זו, הבאתי את נוסח הסוגיה לפי התעתיק של המילון ההיסטורי מתוך כ"י אוקספורד, ולכן מספרתי את היחידות לפי נוסח א. לכן יחידת כוכא דארעא היא יחידה ב' ויחידת טריתא היא יחידה ג'. ברם, אין זאת משום שאני סבור שזהו הסדר המקורי.

ולאחריה היחידה על חיוב טריתא בחלה. לעומת זאת, ב- מ פ ג ג 13 ו ס היחידה אודות חיוב טריתא בחלה מופיעה מיד אחרי היחידה על טרוקנין, ורק לאחר מופיע הדיון על הברכה על כוכא דארעא.⁴³⁶ במסגרת מחקר על תולדות הברכות לפני האכילה, עיקר ההתמקדות שלי תהיה ביחידות א' וב', ואין להכרעה אודות הסדר המקורי של היחידות השפעה על ניתוח זה. ועם זאת, סדר הדיון יהיה לפי סדר היחידות שמסתבר שהוא המקורי – א' ג' ב'.⁴³⁷

יחידה א'

יחידה זו עוסקת בחיוב של טרוקנין בחלה, כאשר היא מסתפקת בציון שם המאפה ודינו ללא כל הסבר של השאלה העומדת בבסיס הקביעה האם הוא חייב בחלה. ראשונים וחוקרים זיהו את טרוקנין עם טריקטא המופיע בשם רבי יוחנן כחייבת בחלה בירושלמי חלה, א', ה, נז ע"ד (עמ' 315 שו' 40-41).⁴³⁸ הירושלמי מזהה את 'סופגנין' המופיע במשנה חלה א', ד, כמאפה ששמו הוא טריקטא. חוקרים עמדו על כך שטריקטא (וטרוקנין)

⁴³⁶ נדית חלקים של הסוגיה בעדי נוסח שונים מהווה לעתים קרובות סימן לכך שיש בסוגיה יחידה מאוחרת ששובצה בסוגיה בשלב מאוחר או שאפילו חדרה אליה מהגליון בשלב המסירה. ייתכן וכך אירע אף במסגרת סוגיה זו. ברם שלוש היחידות מצויות בכל עדי הנוסח, ומסתבר ששלושתן מקוריות בסוגיה, ועדיין מוסר שלה הזיה יחידה אחת בתוך הסוגיה. הרקע האפשרי לתזוזה היחידות הוא מבנה הסוגיה שאין בה רצף ליניארי בין היחידות השונות. יחידה ב' ויחידה ג' קשורות כל אחת מהן במישרין ליחידה א', אולם אין רצף של דיון ביניהן (מורי ירחמיאל ברודי כינה סוגיות בעלות מבנה לא ליניארי כ'סוגיות מורכבות', ראה: ברודי, הצגה גראפית, עמ' 11). יחידה ב' מתקשרת ליחידה א' בכך ששתייהן דנות בכוכא דארעא, ואילו יחידה ג' מתקשרת ליחידה א' בנושא הדיון המשותף – הפרשת חלה. ברם אין זיקה ישירה בין יחידה ב' ובין יחידה ג'. היות והמשקל המכריע של עדי הנוסח מצמיד את יחידה ג' ליחידה א', מסתבר שזהו הסדר המקורי, ומוסר מאוחר בחר לשנות את סדר היחידות, וכך נוצר ענף הנוסח של א פ' בהם הוצמדו הדיונים על כוכא דארעא. מורי יעקב זוסמן ציין שעל אף שלכאורה היחידות בסוגייתנו על חלה נוצרו במסגרת סדר זרעים, שנראה שאין הדבר כן, ראה: זוסמן, סוגיות בבבלי, עמ' 136, ובהערה 86. מסתבר שיש לקביעה זו השפעה על סדר היחידות המקורי. שכן במידה והסוגיה נוצרה במסגרת סדר זרעים, מסתבר להצמיד את יחידה ג' ליחידה א'. לעומת זאת, במידה והסוגיה נוצרה במסגרת מסכת ברכות, סדר היחידות הוא שאלה פתוחה. לעומתו, עמדתו העקרונית של דוד רוזנטל (אם כי הוא לא התייחס ישירות לסוגייתנו) היא שהמשא ומתן סביב משניות זרעים נוצר שעה שלמדו אותן משניות, ראה: רוזנטל, עריכות קדומות, במיוחד עמ' 197.

⁴³⁷ אף משה בנוביץ סבור שהסדר המקורי של היחידות הוא א' ג' ב', ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 229. המעיין בדבריו ייווכח שבנוביץ הגיע למסקנה זו מסיבה שונה מזו שכתבתי בהערה הקודמת. הסיבה לכך היא שהוא מזהה את טריתא עם טרוקנין ורואה בהן דיון אחד, ומוסיף לכך השערה שההגדרה השלישית של טריתא – לחם העשוי לכותח (סוף שלב 9 ושלב 10), נוסף לסוגיה בשלב מאוחר. צירוף שתי ההנחות האלו יחדיו, הולידו את בנוביץ להשערה שהמבנה המקורי של הסוגיה מחייב הצמדת הדיון על טריתא לדיון על טרוקנין, והיא לא מהווה הפסק מהדיון אודות כוכא דארעא. בעקבות הוספת הדיון אודות לחם העשוי לכותח, נוצר מרחק בין הדיונים ולכן מוסר מאוחר בחר להקדים את יחידה ב' ולשבצה בסמוך ליחידה א', ראה: בנוביץ, שם, עמ' 229-233. ברם, מדובר בהשערה שלדעתי אינה מסתברת, ראה הערה 465.

⁴³⁸ מהראשונים, אציין את הר"י שירליאון ואת הרמב"ן (ראה הערה 454). הרמב"ן גרס בבבלי 'טריקני' ובירושלמי 'טריקנא', ומדובר באותה מילה. מבין החוקרים אציין את שמואל קרויס, שהציע להגיה את נוסח הבבלי לטריקטא, ראה: קרויס, קדמוניות התלמוד, עמ' 199; חנוך יהודה קוהוט, שדעתו נוטה להגיה את 'טרוקנין' ל'טרוקטא', והאות ט' נחלקה ל – נ, ראה: ערוך השלם, ד', ערך טרוקנין, עמ' 97; משה בנוביץ שהציע שטרוקנין הוא צורת משנה של טריקטא, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 226.

היא הצורה הארמית של מאפה שמוצאו זר, אך נחלקו באשר למוצאו וממילא באשר לפרשנותו. שמואל קרויס זיהה את טריקטא עם המילה הלטינית/ יוונית – *tracta* / *πρακτόν*, שזהו סוג של פסטה העשוי מחתיכות בצק יבשות.⁴³⁹ יעקב לוי זיהה את הצורה הארמית טריקטא עם *ἀτλακτ* היווני,⁴⁴⁰ שפירושו קינוח סעודה, הידוע גם בצורה הארמית תרגומה,⁴⁴¹ וכלל בצד פירות יבשים אף מיני מאפה.⁴⁴² מיכאל סוקולוף אימץ את עמדת קרויס,⁴⁴³ ואילו משה בנוביץ אימץ את עמדתו של לוי, משום שהיות והירושלמי זיהה את טריקטא עם סופגנין, הרי שמדובר במאפה שיש לו תצורה ספוגית דוגמת הספינגי המרוקאי.⁴⁴⁴ תצורה זו תואמת יותר עוגה רכה מאשר חתיכות בצק יבשות משוכות. הצעה זו קשה, לאור העובדה שלפי פירוש זה *ἀτλακτ* אינו מציין דווקא מאפה, ושלא כמשתמע מן המקורות החז"ליים. בנוסף, במחקר מקיף על טיב הסופגנין וזיקתן ל-*tracta*, סוזן ויינגרטן עמדה על כך שסופגנין הוא מאפה שהבצק שלו דומה לבצק הנעשה לאפיית לחם, אך לא ניתן בו שאור ולכן הוא אינו מחמיץ. ניתוח המקורות התלמודיים מעלה שמדובר במאפה של בצק שטוח שנאפה בחום נמוך, לעתים הדביקו אותו בדפנות אלפס ולעתים הוא יובש בשמש. בתנאי אפייה אלו, לא ייתכן שיש לו תצורה רכה ספוגית. לכן לדעת ויינגרטן הגזרון של סופגנין הוא מהשורש ספ"ג, והוא מכונה כך על שום שלעתים הם נאכלו תוך הטבלה בנוזלים שנספגו לתוכו, או שפוררו אותם לתוך רטבים, והם דומים לתיאורי ה-*tracta*, שהם סוג של פסטה.⁴⁴⁵ להכרעה זו יש נגיעה ישירה לניתוח המשך היחידה בשלב 2. היות וטרוקנין הינו שם של מאפה שהיה ידוע בארץ ישראל בשם שנגזר מלטינית / יוונית, רב יוסף הבבלי מצא לנכון לבאר את טיבו של מאפה זה, וזיהה אותו עם 'כוכא דארעא'.⁴⁴⁶

⁴³⁹ ראה: קרויס, קדמוניות התלמוד, עמ' 199; Krauss, *Lehnwörter*, עמ' 274 ערך טרקטה, טריקטא. טיבו של ה-*tracta* נדון במספר מחקרים, ראה את ההפניות הרשומות אצל ויינגרטן: Weingarten, Sufganin, עמ' 37 הערה 32. מחקרה של ויינגרטן תורם לדיון את הממצא העולה מסוגיות התלמודים. ראה גם: דיקשטיין, על שולחן האוכל, עמ' 79-80; 138-137.

⁴⁴⁰ ראה: Levi, *Wörterbuch II*, עמ' 198 ערך טרקטה, טרוקטא.

⁴⁴¹ ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים עמ' 58.

⁴⁴² ראה: בבלי פסחים קיט, ב. ראה: Weingarten, שם, עמ' 36.

⁴⁴³ ראה: Sokoloff, *Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, עמ' 232 ערך טרקטה.

⁴⁴⁴ אם כי זה לא מצוין בדברי בנוביץ, נראה שהוא גזר את משמעות המילה סופגנין מהיוונית *spongos* או *sphongos* כפי שמופיע במילונים של יאסטרוב, קוהוט, קרויס ולוי, ראה את ההפניות לדבריהם אצל: Weingarten, שם, עמ' 27.

⁴⁴⁵ ראה: Weingarten, שם, עמ' 29 ואילך; דיקשטיין, על שולחן האוכל, עמ' 131-138.

⁴⁴⁶ חלק מעדי הנוסח גורסים רב יוסף, וחלקם גורסים אביי, ראה הערה 426. לנוסח העדים הגורסים רב יוסף, הפנייה של אביי אליו לבירור דין הברכה על כוכא דארעא הוא בעקבות הזיהוי של טרוקנין על ידי רב יוסף ככוכא דארעא. לעומת זאת, לנוסח העדים הגורסים אביי, הפנייה של אביי אליו היתה בלי זיקה למעורבות קודמת של רב יוסף בסוגיה. תשובת רב יוסף, המקשרת את שאלת אביי להנחה שכוכא דארעא חייבת בחלה, מובנת יותר אם הוא היה מעורב בדיון קודם. לכן נראה לי להעדיף את הנוסח רב יוסף.

יש מעדי הנוסח הגורסים 'כובא דארעא', ויש הגורסים 'כוכא דארעא'.⁴⁴⁷ חוקרים שונים הצביעו על כך ש'כוכא' פירושו בשפות שונות ככר לחם, ואם כן 'כוכא דארעא' פירושו ככר לחם הנאפה בקרקע.⁴⁴⁸ בנוביץ שסבר שלטרוקנין יש תצורה ספוגית התקשה מאד לזהות את 'כוכא דארעא' עם תצורה ספוגית, ולכן הסביר ש'כוכא דארעא' הינו כינוי ללחם שנאפה מחוץ לתנור, על אף שלא נאפה בקרקע אלא במחבת.⁴⁴⁹ ברם, להסבר של ויינגרטן, שמסתבר שיש לאמץ אותו, הרי שדברי רב יוסף מתארים במדויק מאפה הדומה לתיאור הסופגנין – בצק הנאפה בחום נמוך שניתן להכינו אף על גחלים בקרקע או בייבוש בשמש. זו יכולה אף להתכנות בשם 'גובלא' שפירושו בצק,⁴⁵⁰ כפי שרב יוסף כינה אותו בשלב 4.

הרקע להבנת קביעת היחידה על חיוב טרוקנין בחלה הוא מחלוקת אמוראים, המובאת בשני התלמודים, אודות חיוב בחלה של מאפים שנאפו מחוץ לתנור.⁴⁵¹ באותה סוגיה רבי יוחנן מחייב מעשה אלפס ופוטרי מחלה רק בצקים שיובשו בחמה, ואילו ריש לקיש מחייב בחלה רק מאפים שנאפו בתנור. עדי הנוסח הישירים של הסוגיה מתפלגים באשר לנוסח קביעת רבי יוחנן אודות חיוב הפרשת חלה מטרקנין. **א מ פ ג** גורסים שטרקנין 'חייבת בחלה', ואילו **פי ג** גורסים שהיא 'פטורה מן החלה'.⁴⁵² סופר **פי** הגיה ל-'חייבת', ברם הוא לא השלים את ההגהה. על אף שהוא מחק גם את המלה 'מן', הוא הותיר על כנה את הסיפא בה כתוב 'החלה', נוסח שתואם רק את הנוסח 'פטורה'.⁴⁵³ שתי מסורות הנוסח 'חייבת בחלה' /

⁴⁴⁷ ראה הערה 426.

⁴⁴⁸ הרי"ן אפשטיין ציין לכך שבשאלות, המילה לחמא מחליפה את המילה כוכא, וציין שכוכא שאולה מן הסורית, בה כוכא פירושו עוגה, ראה: אפשטיין, מחקרים, א', עמ' 100 הערה 67. מיכאל סוקולוף ציין שכוכא שאולה מן המילה האכדית *kukku* שפירושו סוג של לחם או עוגה בצורה מסוימת, ראה: Sokoloff, Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic, עמ' 558 ערך כוכא # 1. הערוך עמד על הזיקה האפשרית בין כוכא ובין כעכא, וכתב בערך כעך: 'פ"א ריפי כעכי, ספר אחר ככי והוא כעכי, כי הרבה מבליעין בל' ארמית ח' וע", ראה: ערוך השלם, ד', עמ' רפב. שאול שקד עמד על הרקע הלשוני לזיקה בין כוכא ובין כעכי. שקד מציע שמוצא המילה כעכי הוא מפרסית *kāk*, שפירושו ביסקוויט, לחם יבש, והעין אינה שורשית, ראה: Shaked, Iranian Loanwords, עמ' 260; Sokoloff, Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic, עמ' 593 ערך ככא, כעכא. ר"ש ליברמן ציין שכעכא בסורית פירושו עוגה דקה, ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 797 הערה 29. מיכאל סוקולוף ציין שהסורית שאלה את המילה מפרסית, בה פירושה הוא ביסקוויט או לחם יבש, ואילו בסורית עצמה פירושה – עוגה, ככר, ראה: Sokoloff, Syriac Lexicon, עמ' 641.

⁴⁴⁹ ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 225-228.

⁴⁵⁰ ראה: Sokoloff, Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic, עמ' 265 ערך גובלא.
⁴⁵¹ ראה: בבלי פסחים לו, א-ב, ובמקבילה בירושלמי חלה א', ה, נז ע"ד (עמ' 315 שו' 48 – עמ' 316 שו' 8).

⁴⁵² ראה הערה 425. **ג** קרוע בחלקו, ועדיין ניתן לזהות ללא כל ספק שהנוסח שלו הוא 'פטורה מן החלה'.

⁴⁵³ מה שמלמד שמדובר בהגהה ולא בטעות בזמן ההעתקה שתוקנה על ידו, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 223.

דארעא הוא 'לחמא', זאת משום שרש יוסף סבר שאבוי חייב כוכא דארעא בחלה.⁴⁵⁸ מדברי רב יוסף – 'גובלא בעלמא הוא', נמצאנו למדים שרש יוסף עצמו חולק ופטר טרוקנין מחלה וברכתו בורא מיני מזונות. סיכומו של דבר, יש שתי מסורות נוסח בשם ר' יוחנן האם טרוקנין חייבת בחלה או פטורה מן החלה. ככל הנראה, נחלקו בזה רב יוסף ואבוי.

יחידה ג'

ומכאן ליחידה ג' המביאה את מימרת אבוי אודות פטור טריתא מחלה.⁴⁵⁹ בשונה מקודמתה, יחידה זו הינה יחידה בבבלי, ובעל המימרה הוא אבוי בן הדור הרביעי הקובע שטריתא פטורה מן החלה (שלב 8). בעוד שביחידה א' הא"יית, מובן הצורך של רב יוסף להבהיר את טיבה של הטרוקנין שמוצאה מתרבות אחרת, יש לעמוד על הרקע להצעת שלושה הסברים על ידי סתם התלמוד למאכל טריתא, שכן יש להניח שהיה מוכר בבבל. ר"ש ליברמן סבור שטריתא הינו צורה ארמית של איטריא שמוצאו מהיוונית *ἰτρία*, שהוא שם כולל לכל מיני ריקי מצות שלא החמיצו והיו נאפות במחבת מיוחדת ומוגשים בקינוח סעודה, והכילו שומשומים, דבש, ושומן. שם מאכל זה חדר אף לסורית, כפי שמתועד במילון של פיין סמית.⁴⁶⁰ היות והיו כמה סוגי איטריות, לכן הוצעו בסוגיה מספר הסברים לטריתא.⁴⁶¹ מיכאל סוקולוף סבור שטריתא הינו שם של מאפה השאול מהפרסית האמצעית מהמילה *tarīt* שמסתבר שניתן לעמוד על פירושו מתוך הפרסית החדשה *tarīt/d*, שפירושו לחם שפורר לתוך חלב או לתוך מרק. המילה הושאלה אף על ידי הערבית *تريد*, שפירושו מאכל של פרורי לחם השרויים בתוך בשר ומרק.⁴⁶² מבין שלוש הצעות ההסבר בסוגיה, הצעה זו תואמת את הפירוש שמדובר בלחם העשוי לכותח. סוקולוף כלל תחת זיהוי זה אף את שתי הצעות ההסבר האחרות, והוא ככל הנראה סבור שהן מהוות הסבר לאופן האפייה של לחם העשוי לכותח.⁴⁶³ אולם קשה להבין מדוע היה צורך בהסבר של טיבו של לחם העשוי לכותח, שהיה מוכר היטב בבבל.⁴⁶⁴ לכן מסתבר שהפירושים השונים בסוגיה משקפים פרשנויות שונות למוצא המילה. שתי ההצעות מרתח וגביל ולחמא דהנדקא, משקפות זיקה לאיטריא,

⁴⁵⁸ אחרת קשה להבין על מבוססת הקריאה של רב יוסף: 'מי סברת לחמא הוא', ראה: רנ"נ רבינוביץ בדקדוקי סופרים לברכות, עמ' 206 בתוך הערה ח. ברס, אציין שמדברי רבנו חננאל בסוגייתנו, הגורס שטרוקנין פטורה מן החלה, עולה הכיוון ההפוך – שאף מאפה הפטור מחלה ניתן לברך עליו המוציא במידה וקובע עליו סעודה. כך גם עולה מדברי הרי"ף בסוגייתנו שאינו מביא כלל את טרוקנין, ומביא את הדיון אודות הברכה ביחס לברכה על טריתא דארעא הפטורה מחלה, ראה: רב אלפס לברכות, כו, ב – כז, א.

⁴⁵⁹ לנוסח רוב העדים טריתא פטורה מחלה למעט מ הגורס שטריתא חייבת בחלה. תלמידי רבנו יונה דנים האם אף רש"י גרס כך, ראה: תלמידי רבנו יונה, רב אלפס לברכות כו, ב, ד"ה טריתא; דקדוקי סופרים לברכות לו, ב, עמ' קג הערה ח.

⁴⁶⁰ בעמ' 134 ערך איטרין, ובעמ' 146 ערך איטריא וערך איטרין.

⁴⁶¹ ראה: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה לנשים, עמ' 440-441. ר"ש ליברמן מציין שם שכבר ר' זכריה אגמאטי בספר הנר הציע את הזיהוי של טריתא עם אטריה.

⁴⁶² ראה: Sokoloff, Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic, עמ' 518 ערך טריתא.

1.

⁴⁶³ ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 237.

⁴⁶⁴ ראה: Weingarten, Mouldy Bread, עמ' 61-72.

ואילו ההצעה של 'לחם העשוי לכותח' משקפת באופן ברור את שם המאפה *tarīt*.⁴⁶⁵ הצד השווה של שלושת ההסברים שמדובר במאפה בצק שכל הנראה לא נאפה בתנור, ולכן אביי פטר אותו מחלה.⁴⁶⁶ על אף, שמסתבר שאין לזהות את טרוקנין עם טריתא, הניתוח שלנו מצביע על דמיון ביניהם – בשניהם מדובר בבצק מיובש. עם זאת, לנוסח רוב העדים טרוקנין חייב בחלה ואילו טריתא פטורה מחלה. ההבחנה ביניהם מתבהרת מהמשך הסוגיה המציעה

⁴⁶⁵ עמדה מעין זו כבר הוצעה על ידי חנוך יהודה קוהוט, שהציע שהמילה טריתא מוצאה מהלטינית *tortus* וממנו ליוונית *τόρτα*, שפירושו חררה עגולה (קשה להסכים עם הצעה זו שכן לא ברור מדוע ה-*o* נעלמה בצורה בארמית), ואילו לפי ההצעה 'לחם העשוי לכותח', מוצא המילה הוא מהפרסית *tarūt*, ראה: ערוך השלם, ד', ערך טרת, עמ' 99-100. בכיוון זה אף הילך משה בנוביץ, המציע שהצעת ההסבר 'גביל ורתח' מזהה את טריתא עם אטריות, הצעת ההסבר 'לחמא דהינדקא' מזהה את טריתא עם טרוקנין, והצעת ההסבר 'לחם העשוי לכותח' מזהה את טריתא עם *tarūt*, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 231-232. אני לא רואה כל בסיס לזיהוי של בנוביץ של טריתא עם טרוקנין, ולקביעה שההלכה של אביי היא גלגול של מסורת הלכה א"י. הרבה יותר מסתבר שמדובר בהלכה בבליית מקורית, ובמיוחד כי המילה טריתא מצויה באוצר המלים הארמי בבלי בלבד. אין להתפלא על כך שאביי הבבלי עוסק בחיוב חלה, שכן הפרשת חלה נהגה אף בבבל, ראה: ספראי וספראי, משנה שביעית, עמ' 391-393. בנוביץ סבר למצוא סיוע לעמדתו בפסק הרי"ף שאינו מזכיר את טרוקנין, ואת הדיון של יחידה ב' אודות הברכה הוא מביא על 'טריתא דארעא' (בשונה מהנוסח המקובל שהדיון הוא אודות 'כוכא דארעא' המזוהה עם טרוקנין). לדעת בנוביץ, קשה להניח שהרי"ף לא גרס את יחידה א' אודות טרוקנין. מדובר לדעתו בהשמטה מכוונת של הרי"ף שזיהה בין טרוקנין ובין טריתא, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 232-233. אף הרא"ה הגורס בדברי הרי"ף 'טריקתא' ו'טריקתא דארעא', מזהה את טריקתא עם כוכא דארעא, ראה: רא"ה לברכות לו, ב, ד"ה אמר אביי. מדבריו נראה שהוא לא גרס את יחידת טרוקנין והסוגיה כולה עוסקת בטריתא. רנ"ן רבינונוביץ, בהתאם לשיטתו שאין מקום לדיון אודות הברכה אם אין בסוגיה עמדה המחייבת בחלה (ראה הערה 458), התקשה לקבל עמדה שהרי"ף לא גרס את יחידת טרוקנין. לדעתו, הכרח שהופיע בסוגיה שלפני הרי"ף מימרה המחייבת מאפה בחלה, וזו מצויה ביחידת טרוקנין. לכן הוא מציע לזהות את טריתא עם טרוקנין, ושבנוסח הסוגיה שלפני הרי"ף לא היה המשפט 'מאי טרוקנין...' מאי טריתא'. ראה: דקדוקי סופרים לברכות, עמ' 206 בתוך הערה ח. ברם להסבר זה יש להציע שנשמט מפני הדומות, וייתכן אפוא שהרי"ף תיקן את 'כוכא דארעא' ל'טריתא דארעא' משום שלא היה בנוסח הסוגיה לפניו הופעה קודמת של 'כוכא דארעא'. אם כן, ייתכן ואין להסיק מדבריו על פרשנות מכוונת המזהה את טריתא עם טרוקנין.

⁴⁶⁶ אפרט באשר לשלושת הצעות הפירוש בסוגיה. 'גביל ומרתח' לא נאפה בתנור אלא מדובר בבצק שנאפה במים ורתחים. באשר ל'לחם הינדקא', הסוגיה מסתפקת בציון שמדובר בלחם הודי ללא שהיא מתארת את טיבו. ר"ש ליברמן מציע שמדובר בעוגות שומשומין, שכונו 'נהמא הונדוקא', היות ומוצא השומשום מהודו. עוד מציין ר"ש ליברמן לספר הנר, בו ר' זכריה אגאמתי מפרש בשם יש אומרים שמדובר בחתיכות בצק שבושלו, ראה: תוספתא כפשוטה לנשים עמ' 441. משה בנוביץ הציע ש'נהמא הונדוקא' הינו לחם שנאפה במחבת, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 232. ובאשר ל'לחם העשוי לכותח' – משה בנוביץ סבר שמדובר בלחם רגיל הנאפה בתנור, ראה: בנוביץ, שם, עמ' 229, 238. לכן, מפאת השוני המובהק בינו ובין שתי הצעות ההסבר האחרות, הוא ראה בהסבר זה יחידה ששובצה בסוגיה בשלב מאוחר, ראה: שם. ברם, נראה ש'לחם העשוי לכותח' לא נאפה כלל רגיל. שכן בבבלי פסחים מב, א, מתואר שיש בכותח 'קומניתא דאומא', ובתשובה המצויה בקונטרס של תשובות של רב שרירא ורב האי בתשובות הגאונים הרכבי סימן שג, הם מפרשים: 'קומניתא דאומא. קומניתא הוא עיפוש ובלשון ישמעאל תרכג'. אומא. הוא קמח שעורים שמגבלין אותו ומיבשין אותו ברמץ עד שמתעפץ ועושין ממנו כותח'. הרי שדבריהם מלמדים על כך ש'לחם העשוי לכותח' אינו לחם שנאפה כרגיל, אלא לחם שיובש ברמץ. וממילא שאין לקבל את טענת בנוביץ אודות האיחור של הסבר זה, שכן הוא משתלב היטב עם ההסברים האחרים. לתיאור הכותח, ראה: Weingarten, Mouldy Bread, עמ' 67-69. ובכן, הצד השווה של שלושת הצעות הסוגיה הוא שמדובר בלחם שלא נאפה בתנור, ועל כן אביי קבע שהוא פטור מחלה.

סתירה בין שתי ברייתות ביחס לחיוב של לחם העשוי לכותח בחלה (שלב 10). הסוגיה פותרת את הסתירה באמצעות יישום הבחנה של ר' יהודה בהקשר של עיסת הכלבים בין מצב שעשאו כעכין ובין מצב בו עשאו כלימודין.⁴⁶⁷ הסוגיה מציעה שבמקרה של לחם העשוי לכותח ש'עשאו כעכין', היות ויש צורת ככר לחם, לכן הוא חייב בחלה. לעומת זאת, בעשאו כלימודין בהעדר צורת כיכר, פטור מחלה. הבחנה זו ניתנת ליישום על ידינו אף באשר להנהרת הבחנה בין טרוקנין ובין טריתא. שכן, בהבחנה זו של הסתמא, יש חוליה מקשרת ל'כוכא דארעא' ביחידה א'. שכן יש המזהית את כוכא עם כעכא,⁴⁶⁸ ואם כן יש חוט מחבר בין כוכא (כעכא) דארעא ובין עשאן כעכין. מצירוף דברי הסוגיה בשתי היחידות עולה שיש לחייב בצק מיובש בחלה במידה ויש לו צורת ככר. לכן ר' יוחנן חייב טרוקנין (כוכא דארעא) בחלה. לעומת זאת, אביי פטר מחלה טריתא שאין לה צורת ככר. ברם, טריתא שיש לה צורת ככר חייבת אף היא בחלה.

יחידה ב'

ומכאן ליחידה ב' העוסקת בברכה על כוכא דארעא על סמך השוואה לחלה. כאמור לעיל, מסתבר שהרקע לשאלת אביי היא עמדה שיש חובת הפרשת חלה מכוכא דארעא.⁴⁶⁹ היות וחייב חלה הוא 'מלחם הארץ' (במדבר ט"ו, ד), אביי רצה להסיק שכוכא דארעא הינו לחם ולכן שאל את רב יוסף האם יש לברך עליו ברכת המוציא (שלב 3). עצם העלאת השאלה על ידי אביי מציגה אפשרות שברכתו לא תהיה המוציא, ומכאן שאביי התלבט האם ניתן להסיק מחיוב חלה שהברכה היא המוציא.⁴⁷⁰ בדברי תשובתו, רב יוסף קובע שאין לברך המוציא משום שכוכא דארעא הוא בצק ולא לחם, והוא אף פטור מחלה.⁴⁷¹ העמדה המשתקפת בשני הצדדים של דברי רב יוסף הוא שיש להשוות בין הגדרת 'לחם' לחיוב חלה ובין הגדרת 'לחם' לענין הקביעה האם לברך המוציא. בשלב 6, היחידה מתארת את מר זוטרא (דור 6) קובע את סעודתו על כוכא דארעא ומברך עליו המוציא. פשטות הדברים, שנוהגו של מר זוטרא לקבוע את סעודתו על כוכא דארעא משקפת עמדה החולקת על רב יוסף ורואה את כוכא דארעא כלחמא.⁴⁷² לכן מר זוטרא בירך עליו המוציא, ויש להניח שלדעתו הוא אף חייב בחלה. סיכומו של דבר, רב יוסף ומר זוטרא נחלקו האם כוכא דארעא הינו לחם. פשטות הדברים היא שיש ביניהם מוסכמה שיש להשוות לענין הגדרת 'לחם' בין חיוב חלה ובין ברכת המוציא.

⁴⁶⁷ א פי גורסים 'כעכין' אך מסתבר לאמץ את נוסח מ פ ג שגורסים 'כעכין/כעכים', ראה: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 797. הראב"ה בסימן תכב מביא בשם אביו רבנו יואל הלוי שדברי ר' יהודה נשנו בהקשר של עיסת הכלבים (ראה תוספתא חלה ז', א) ויושמו בסוגייתנו על ידי הסתמא ביחס ללחם העשוי לכותח.

⁴⁶⁸ ראה הערה 448.

⁴⁶⁹ ראה עמ' 159.

⁴⁷⁰ אלא אם כן נסבור שאביי התלבט האם כוכא דארעא חייב בחלה.

⁴⁷¹ ראה עמ' 159.

⁴⁷² ראה: חידושי הרא"ה מסכת ברכות לח, א, ד"ה והאי טריקתא דארעא, הקובע שלדעת מר זוטרא כוכא דארעא הוא 'פת גמור', ויש לברך עליו תמיד המוציא, ולא רק במצב מיוחד של קביעת סעודה.

בשלב 7, הסוגיה מביאה מימרה של מר בר אשי הקובע שאדם יוצא ידי חובת מצה באכילת כוכא דארעא, משום שהוא 'לחם עוני'. המחלוקת ברובד הקדום יותר של הסוגיה האם כוכא דארעא הוא לחם או בצק, מבטאת את אופיו של כוכא דארעא כבעל תכונות המציבות אותו בין שני הקטבים. מסתבר שמר בר רב אשי אוחז בעמדה שהיא מעין עמדת ביניים – כוכא דארעא אינו 'לחם' אלא 'לחם עוני'. מר בר רב אשי לא מנהיר מהי עמדתו באשר לחיוב חלה או ברכת המוציא. מכך שהוא מאפיין אותו כ'לחם עוני', אין להסיק שהינו 'לחם' לדינים אחרים.⁴⁷³ עם זאת, סוגית פסחים לו, א השוותה בין חיוב מאפה בחלה ובין הגדרת מאפה כמצה שניתן לצאת בה ידי חובת מצה בליל הסדר.⁴⁷⁴ אם עמדה זו מקובלת אף על מר בר רב אשי, הרי שיש לחייב כוכא דארעא בחלה. עם זאת, ייתכן שמר בר רב אשי חולק על אותה סוגיה, ולדעתו יש להפריד בין הגדרת 'לחם' ובין הגדרת 'לחם עוני'. ייתכן ודברי מר בר רב אשי היוו השראה ליצירת עמדת ביניים המצויה בסתם התלמוד בחלק מעדי הנוסח – 'ולא אמרן אלא דלא קבע סעודתיה עלויה אבל קבע סעודתיה עלויה מברך עליה המוציא ושלש ברכות' (שלב 5).⁴⁷⁵ באותם עדי נוסח, משפט זה מקדים את התיאור של מר זוטרא הקובע סעודה על כוכא דארעא ומברך עליו המוציא. ברם, הוא מתנסח באופן שונה ממה שאמור בתיאור של מר זוטרא. כאמור לעיל, פשטות הרובד האמוראי בסוגיה הוא שהעמדות של האמוראים הן קוטביות – רב יוסף מורה לברך בורא מיני מזונות ואילו מר זוטרא מורה לברך המוציא על כוכא דארעא.⁴⁷⁶ לעומתם, דברי הסתמא מציעים עמדת ביניים מפשרת – ברכת כוכא דארעא היא בורא מיני מזונות וכאשר אדם קובע עליו את מזונו הרי שברכתו היא המוציא.⁴⁷⁷ הסתמא לא מבאר מהי עמדתו באשר לחיוב חלה – האם הוא סבור שכוכא דארעא הוא לחם שחייב בחלה ואעפ"כ ברכתו המוציא בקביעות סעודה בלבד, או האם הוא אוחז בעמדה שהוא אינו לחם ופטור מחלה ואעפ"כ ניתן לברך עליו המוציא בקביעות סעודה. היות ולא מסתבר לחייב בחלה רק במקרה של קביעות סעודה, נוכל להסיק בכל מקרה (לפי כל אחת משתי האפשרויות הנ"ל) שהסתמא מפריד בין הגדרת 'לחם' לענין חיוב חלה ובין הגדרת 'לחם' לענין ברכת המוציא. היות ולא שמענו על אפשרות של ברכת המוציא בקביעות סעודה אלא במקרה של מאפה, מסתבר יותר לאמץ עמדה הגורסת שכוכא דארעא

⁴⁷³ הרא"ה (ראה הערה קודמת) סבור שלדעת מר בר רב אשי כוכא דארעא הינו לחם גמור וחייב בחלה. ברם, לשונו של מר בר רב אשי רק מלמדת על היותו 'לחם עוני'.

⁴⁷⁴ ראה סוגית בבלי פסחים לו, א, המביאה ראייה מכך שניתן לצאת ידי חובת מצה ב'מצה הינא' שהוא אף חייב בחלה.

⁴⁷⁵ משפט זה נמצא ב-א פ 8, ומשרידי ג 13 ניכר שהוא הופיע בו, אך הוא חסר ב-פי מ ו ס, ראה הערה 430. כמוכן שיש לברר האם מדובר בהוספת לשון הסבר בחלק מהעדים או בחלק מקורי של הסוגיה שנשמט משאר העדים. לדעתי אין הכרע בדבר. מניתוח משפחות כתבי היד, ניתן לומר שהמשפט נמצא בכתב יד מזרחי וספרדי וחסר באשכנזיים, כך שמדובר בשתי מסורות נוסח של הסוגיה.

⁴⁷⁶ ראה עמ' 159.

⁴⁷⁷ עמדה זו של הסתמא נפסקה ברמב"ם הלכות ברכות ג', ט: 'עיסה שנאפת בקרקע כמו שהערביים שוכני מדברות אופים, הואיל ואין עליה צורת פת, מברך עליה בתחילה, בורא מיני מזונות; ואם קבע סעודתו עליה, מברך המוציא'.

הוא לחם וחייב בחלה, ואעפ"כ ללא קביעות סעודה ברכתו היא בורא מיני מזונות.⁴⁷⁸ זאת משום שאת ברכת המוציא מברכים רק על לחם המשמש כעיקר סעודה, שהרי ברכת המוציא הינה 'ברכת המזון לפניו'. לכן, במצב של קביעות סעודה, בו הכוכא דארעא משמש כעיקר סעודה, ברכתו היא המוציא.⁴⁷⁹

4.4.3.4.3 – סוגית ירושלמי חלה א', ה, נז ע"ד (עמ' 315 שו' 40 – עמ' 316 שו' 2)

4.4.3.4.3.1 – נוסח הסוגיה:⁴⁸⁰

1. ר' יוחנן אמר: טריקטא חייבת בחלה ואומי' עליו המוציא לחם מן הארץ (ואין)

[ואדם] יוצא בה ידי חובתו בפסח.⁴⁸¹

2. ר' שמעון בן לקיש אמר: טריקטא אינה חייבת בחלה ואין אומי' עליו המוציא לחם

מן הארץ ואין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח.⁴⁸²

3. <ר' יונה> אמר חדא:

ר' יונה אמר ר' יוחנן אמר: טרוקטא חייב בחלה ואומרי' עליו המוציא לחם מן

הארץ ואין [אדם] יוצא חובתו בפסח.⁴⁸³

4. ר' יוסי אמר תרתי:

ר' יוחנן [אמר]: טריקטא חייבת בחלה ואומי' עליה המוציא לחם מן הארץ ואדם

יוצא בה ידי חובתו בפסח.

[ר' שמעון בן לקיש אמר: טריקטא אינה חייבת בחלה ואין אומי' עליה המוציא לחם

מן הארץ ואין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח].⁴⁸⁴

⁴⁷⁸ כך נראה פשוט מסברה, אולם ראה הערה 458.

⁴⁷⁹ נראה שעמדה זו אף מושרשת בכך שבארמית בבלי, בדומה לעברית המקראית, יש שני מושגי 'לחם' – 'לחם' במשמעות של מאפה בצק מדגן ו'לחם' במשמעות של מזון. ראה: Sokoloff, A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic, עמ' 622 ערך לחמא, וראה הערה 391.

⁴⁸⁰ נוסח סוגית הירושלמי על פי כ"י ליידין עם תיקונים על פי ג'15 שפורסם על ידי הרי"ן אפשטיין, ראה: אפשטיין, לשרידי הירושלמי, עמ' 124-125.

⁴⁸¹ (ואין) [ואדם]] ואדם ג'15 מורי יעקב זוסמן הציע שיש כאן חילוף ואין/ואדן, שזהו כתיב הא"י של 'ואדם', ראה: זוסמן, מבוא, עמ' לב הערה 215. עוד ייתכן שיש כאן השלמות שונות לקיצור וא', שהושלם בטעות ל'ואין'.

⁴⁸² בחלה... בפסח] חסר ג'15

⁴⁸³ המסוגר בסוגרים ב> < חסר ב-ל ונמצא רק ב-ג'15, כנראה שנשמט על פי הדומות ואין [אדם] הרי"ן אפשטיין מציע להגיה – ואדם, ראה: אפשטיין, לשרידי הירושלמי, עמ' 124, הערת נוסח לשו' 14.

⁴⁸⁴ תרתי] נוסף – ר' יוסה אמר ג'15 וכך מסתבר מכוח ההקבלה לדברי ר' יונה בשלב 3 ר' שמעון... בפסח] חסר ב-ל והושלם על ידי מגיה א'; המשפט נמצא ב-ג'15

ר' יוסי אמ' ר' יוחנן: כל שהאור מהלך תחתיו חייב בחלה ואומ' עליו המוציא לחם מן <הארץ> ויוצא בה ידי חובתו בפסח.
ר' שמעון <בן לקיש> או': כל שהאור מהלך תחתיו אינו חייב בחלה ואין אומ' עליו המוציא לחם מן הארץ ואין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח. ⁴⁸⁶

4.4.3.4.3.2 – מהלך הסוגיה

סוגית הירושלמי מקבילה לסוגית בבלי פסחים לו, א-ב. אלא שבעוד שבסוגית הבבלי שם אין התייחסות לשאלת הברכה על מאפים אלו, וזו נדונה בסוגית טרוקנין בברכות לו, ב, סוגית ירושלמי חלה א', ה דנה בנושאים אלו במשותף. האמוראים בירושלמי משווים לחלוטין את שלושת תחומי ההלכה, חלה, מצה וברכת המוציא. לדעת רבי יוחנן, במסירות שונות בשלבים שונים של הסוגיה, טריקטא הינו 'לחם' ולכן חייב בחלה, ברכתו המוציא ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח. ⁴⁸⁷ ואילו לדעת ר' שמעון בן לקיש טריקטא אינו 'לחם', ולכן הוא פטור מחלה, ברכתו אינה המוציא ואין אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח. האפשרות העולה בסוגית הבבלי ברבדיה השונים, בהעלאת השאלה על ידי אביי ועל ידי הכותרת של הסתמא לדברי מר זוטרא, להבחין בין חיוב חלה ובין ברכת המוציא, לא נדונה כלל בסוגית הירושלמי.

באשר לטעם הפער בין התלמודים, ייתכן והוא מושרש בשוני המהותי ביניהם בהבנת ברכת בורא מיני מזונות. לשיטת הבבלי שזו ברכה מיוחדת לדגן, הרי שיש שני מושגים עבור מאפים שמברכים עליהם ברכה מיוחדת – דגן ולחם. ואילו לשיטת הירושלמי שברכת בורא מיני מזונות היא ברכה על מזון, הרי שיש רק מונח אחד המציין את ייחודם של מאפים – לחם. על רקע זה נבין את ההתפלגות של הדיונים בתלמודים אודות ההשוואה לחלה. לשיטת הירושלמי, החיוב בחלה מלמד על זהות המאפה כ'לחם הארץ'. היות ויש לירושלמי רק מושג אחד של 'לחם', ממילא נגזרים מחיוב חלה כל דיני לחם – לעניין ברכת המוציא ולעניין יציאה ידי חובה בפסח. מה שאין כן, בתלמוד הבבלי בעל שני המושגים – דגן ולחם. כפי שעלה במרוצת הדברים, ייתכן ושני מושגים אלו מעוגנים במשמעות הכפולה של 'לחם' – לחם כמאפה, ולחם שנאכל כעיקר הסעודה. לפיכך, אין בחיוב חלה בכדי להכריע איזה 'לחם'

⁴⁸⁵ תרגומו: אומר אחרת, כלומר הוא מוסר מחלוקת אחרת בין ר' יוחנן וריש לקיש, ראה: עסיס, אוצר לשונות ירושלמיים, עמ' 126 הערה 1150.

⁴⁸⁶ <הארץ> חסר ל הושלם על פי 15ג

<בן לקיש> חסר ל הושלם על פי 15ג

⁴⁸⁷ מסתבר שהעמדה השיטתית של המסירות השונות בשם ר' יוחנן לאורך הסוגיה הוא שאדם יוצא ידי חובתו בפסח באכילת טריקטא. למען הדיוק, אני מציין שבחלקים שונים של הסוגיה יש עדי נוסח הגורסים 'ואין אדם', ומקומות אלו הוגהו. כך, בשלב 1, בדברי ר' יוחנן נוסח ל הוא 'ואין אדם', אלא שב-15ג הנוסח שם הוא 'ואדם', וכך הוגה ל, ראה הערה 481. אף בשלב 3, בדברי ר' יוחנן נוסח 15ג הוא 'ואין אדם', והרי"ן אפשטיין הגיה ל'ואדם', ראה הערה 483.

מונח לפנינו. לכן, במסגרת סוגיות הבבלי עלה הרעיון שייתכן שיש מאפה שחייב בחלה ועדיין ברכתו בורא מיני מזונות.

4.4.3.5 – 'פת הבאה בכיסנין'

להשלמת העיון בשרטוט הקו העובר בין המוציא ובין בורא מיני מזונות ביחס לדגן אפוי נעיין במקורות העוסקים בברכה על פת הבאה בכיסנין. כבסוגית כוכא דארעא, אף בסוגית בבלי ברכות מב, א, עולה מקרה של ברכת המוציא בנסיבות של קביעות סעודה.

4.4.3.5.1 – 'פת הבאה בכיסנין' בתוספתא ברכות ה', יב

ר' מונא או' משם ר' יהודה פת הבאה בכיסנין לאחר המזון טעונה ברכה לפנייה ולאחריה

4.4.3.5.2 – נוסח סוגית ירושלמי ברכות ו', ה, י ע"ג, עמ' 53 שו' 24-10

1. ר' חלבו רב הונא רב בשם ר' חייא רובא : פת הבאה כיסנין אחר המזון טעונה ברכה לפנייה ולאחריה.⁴⁸⁸

2. אמ' ר' אמי : ר' יוחנן פליג.

3. אמ' ר' מנא לר' חזקיה : במה הוא פליג? בשאכל מאותו {המזון} <המין> באמצע המזון.⁴⁸⁹

4. אמ' ליה : אפי' לא אכל מאותו {המין באמצע} המזון.⁴⁹⁰

5. אתא ר' חגי בשם ר' זעירא : אפי' לא אכל מאותו המין באמצע המזון.

6. {אמ' } ר' חנינא בר סיסיי הון אילין דנשייא משלחין ליה ניקלווסין, והוה שבק לון בתר מזוניה ומברך עליהן תחילה וסוף.⁴⁹¹

7. רב חונה אכל תמרין עם פיסתיה.

8. אמ' ליה רב חייא בר אשי : פליג את על רבך? שובקין בתר מזונך, ואת מברך עליהן תחילה וסוף!

9. אמ' ליה : אינין אנין עיקר נגיסתי.

10. ר' יונה ור' יוסי סלקון למישתיתיה דר' חנינא ענתנייה. אפוק קומיהון פת הבאה [ב]כיסנין [ו] [ל]אחר המזון.⁴⁹²

⁴⁸⁸ על רב כמוסר שמועות בשם ר' חייא, ראה : רוזנטל, רב בן אחי, עמ' 305 הערה 56.

⁴⁸⁹ {המזון} <המין> בכ"י ל – 'המזון', ותוקן על ידי המהדירים של מהדורת אקדמיה ל- 'המין' על פי 26, וכן הנוסח ב- 133, ראה : רי"ן אפשטיין, מדקדוקי ירושלמי, עמ' 362 הערה 24 ; תוספתא כפשוטה לזרעים עמ' 80.

⁴⁹⁰ {המין באמצע} חסר ב-ל והושלם על ידי המגיה ; נמצא ב- 133, ראה : אפשטיין, שם ; תוספתא כפשוטה, שם ; מלמד, הגהות בירושלמי, עמ' 119 ובהערה 18.

⁴⁹¹ {אמ' } נמצא ב-ל, מהדירי מהדורת אקדמיה מגיהים על פי 133. ר' חנינא בר סיסיי ר' אינינא בר סוסיי 133, ר' אניא [...] 26 ; ראה : רוזנטל, רב בן אחי, עמ' 293 הערה 30.

⁴⁹² [ב]כיסנין בסנין 133. המגיה ב-ל רשם ב' מעל הכ"ף במילה 'כיסנין'. סדר הדפוס בונציה הבין שכוונתו היא להוסיף ב', ולכן הדפיס – 'בכיסנין'. עזרא ציון מלמד מציע שכוונת המגיה

אמרין : נישביק אולפנה וניתי לן למתניתה, דתני : ר' מנא אמ' משום ר' יודה שאמ' משום ר' יוסי הגלילי : פת הבאה כיסנין לאחר המזון טעונה ברכה לפנייה ולאחריה. אמרי : מכיון דהן יחידיי ורבנן פליגין עלוי, נעביד כרבנן.⁴⁹³

4.4.3.5.3 – נוסח סוגית בבלי ברכות מא, ב – מב, א

יחידה א' – ברכה על 'פת הבאה בכיסנין' בתוך הסעודה

1. איתמ' : הביאו לפנייהם תאנים וענבים בתוך הסעודה,

2. אמ' רב הונא : מברך לפנייהם ואינו מברך לאחריהם,

וכן אמ' רב נחמן : מברך לפנייהם ואין מברך לאחריהם,

3. ורב ששת אמ' : בין לפנייהם בין לאחריהם מברך,

שאין לך דבר שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו אלא פת הבאה בכסנין

בלבד

494 ...

יחידה ב' – איזו ברכה מברכים על 'פת הבאה בכיסנין'

4. רב הונא אכל תליסר ריפתי מן תלתא תלתא לקבא ולא בריך.

א"ל רב נחמן : עדיין כפין הוא?

הדר אמ' רב נחמן : כל שאחרים קובעים סעודה עליו צריך לברך.⁴⁹⁵

5. רב יהודה איעסיק ליה לבריה בי ר' יהודה בר חביבא,

אייתין לקמיהו פת הבאה בכסנין, בריך המוציא לחם מן הארץ.

6. א"ל : מאי ציצי דקא שמענא? דילמא המוציא לחם מן הארץ קא מברכיתו?

7. א"ל : אין, דתני : ר' מונא אומ' משום ר' יהודה : פת הבאה באכסנין מברך עליו

המוציא, ואמ' שמואל : הלכה כר' מונא.⁴⁹⁶

היתה לציין לנוסח של 133 – 'בסנין', וכוונתו היתה להחליף את הכ"ף בבי"ת, והוא הובן שלא כהוגן על ידי סדר הדפוס, ראה : מלמד, הגהות בירושלמי, עמ' 121. ברס, יש לפקפק בהסבר זה, שכן סביר יותר להניח שהמגיה התכוון לנוסח המוכר ללומדי בבלי – 'בכיסנין', מאשר להניח שכוונתו היתה להגיה לצורה התמוהה 'ביסנין', שישודה בטעות גרפית של חילופי ב"כ. אלא אם כן כוונתו היתה לציין לנוסח זה ללא הצעה להגיה. בכל מקרה, קשה להבין למה המגיה הגיה רק כאן ולא בהופעות האחרות של 'כיסנין' בסוגיה בשלב 1 ובשלב 10 בסוגיה, ומסתבר שאף כאן הנוסח העיקרי הוא ללא ב' ואין לקבל את ההגהה.

⁴⁹³ **כיסנין** ביסנין 133 בכיסנין ג

⁴⁹⁴ דילגתי על חלקים של הסוגיה שאינם נוגעים ישירות לנושא של פת הבאה בכיסנין.

⁴⁹⁵ **ריפתי** (ריפתי) ריפי מ, **גרסת גאונים** (ראה אוצר הגאונים לברכות חלק התשובות עמ' 94 סימן רס, אוצר הפירושים עמ' 59 סימן קפה ; רבנו חננאל גורס – ריפתא כעכי.

הדר אמר רב נחמן לטעמ' דאמ' פי מ

⁴⁹⁶ **באכסנין** כך ב-א, בשאר עדי הנוסח – בכיסנין.

8. אמ' להם : אין הלכה איתמ'.

9. והא מר הוא דאמ' משמיה דשמואל: לחמניות מערבין בהן ומברכין עליהם המוציא?

10. התם דקבע עליהן מעיקרא.⁴⁹⁷

4.4.3.5.4 – הגדרת 'פת הבאה בכיסנין'

'פת הבאה בכיסנין' מופיעה פעם אחת בלבד בכל ספרות התנאים, בתוספתא שהובאה לעיל, תוספתא ברכות ה' יב:

ר' מונא או' משם ר' יהודה פת הבאה בכיסנין לאחר המזון טעונה ברכה לפניו ולאחריה

הלכה זו נשנתה בזיקה לקודמתה, הקובעת שבמקרה של מתיקה הבאה בתוך המזון, מברך על המזון ופוטר את המתיקה.⁴⁹⁸ מאותה הלכה משתמע שמתיקה הבאה לאחר המזון אינה נפטרת בברכת המזון.⁴⁹⁹ בהלכה זו, ר' מונא קובע בשם ר' יהודה שאף 'פת הבאה בכיסנין' לאחר המזון אינה משתייכת לסעודה, ולכן היא טעונה ברכה לפניו ולאחריה.⁵⁰⁰ מסתימת לשון התוספתא נראה שזו הובאה לשולחן בחלק של הסעודה המכונה 'לאחר המזון' קודם שברכו בברכת המזון.⁵⁰¹ נושא הדיון בהלכה זו הוא הכללתו של 'פת הבאה בכיסנין', הדומה למתיקה והנאכלת כקינוח סעודה, במסגרת ברכות הסעודה. תיאור 'פת הבאה בכיסנין' הנאכלת כקינוח סעודה מלמד על ייחודה לעומת פת רגילה הנאכלת במהלך הסעודה כדי לשבוע מאכילתה. בכדי לעמוד על הגדרתה של 'פת הבאה בכיסנין', תחילה אעמוד על משמעות המילה כיסנין,⁵⁰² ולאחריה על משמעות התצורה – 'פת הבאה בכיסנין'.

⁴⁹⁷ **התם** לא קשיא הא פי

⁴⁹⁸ ראה: תוספתא ברכות ה', יא (תוספתא זרעים, מה' ר"ש ליברמן, עמ' 27). ר"ש ליברמן מפרש שסתם מתיקה הם פירות מתוקים, וכי התוספתא דנה בברכת המזון, וקובעת הלכה שמתיקה הבאה בתוך המזון נכללת בסעודה ולכן היא כלולה בברכת המזון הנאמרת על הסעודה כולה. ברם, אין הלכה זו עוסקת בדיון ברכה ראשונה, ואפשר שיש לברך לפניו. ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 79.

⁴⁹⁹ ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 79. הלכות אלו נשנו על רקע מבנה הסעודה בזמן חז"ל, המתואר במשנה ברכות ו', ה-ו, ושממנה עולה שהסעודה כללה שלושה חלקים – לפני המזון, בתוך המזון, לאחר המזון. דיון המשנה שם הוא האם ברכה שנאמרה על חלק אחד של הסעודה חלה על אכילה או שתיה בחלק אחר של הסעודה, והדיון בתוספתא כאן הוא על שיוך מאכלים הנאכלים בחלקים שונים של הסעודה למסגרת הסעודה.

⁵⁰⁰ מסתבר שדברי ר' מונא בשם ר' יהודה באו לשלול את אמינא לחלק בין מיני מתיקה ובין 'פת הבאה בכיסנין'. שכן ניתן היה להעלות על הדעת שהיות והיא סוג של פת שהיא תיכלל בברכות הסעודה אף שהיא הובאה לשולחן לאחר המזון.

⁵⁰¹ שכן במידה וזו הובאה לשולחן לאחר ברכת המזון, פשיטא שיש לברך לפניו ולאחריה, ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 80.

⁵⁰² ראה: תוספתא ברכות ד', ד; ירושלמי פסחים י', א, לו ע"ב.

המילה כיסנין שאולה כנראה מן הארמית ומצויה בתרגומי המקרא, בארמית בבלי ובסורית.⁵⁰³ המילה נגזרת מהשורש כס"ס, ועיקרה תיאור של מאכל שנאכל לשם הנאת הכסיסה.⁵⁰⁴ מאלפת ההקבלה בינה ובין תרגומה, ממנה עולה שיש לשתי מלים אלו משמעות סמנטית זהה. תוספתא ברכות ד', ד, קובעת שיש לברך על מיני תרגומה את ברכת 'בורא מיני כיסנין'. מכאן שהמילה הארמית כסנין זהה עם תרגומה, ותיבה זו גזורה מטרוגימה ביוונית = τράχημα,⁵⁰⁵ שנגזר מן τράχω לשחוק ולטחון בשיניים.⁵⁰⁶ בשתי השפות המילה לא מתארת מאכל מסוים אלא קבוצת מאכלים שמטרת אכילתם היא ההנאה שבעצם פעולת האכילה, אם מפאת ההנאה מעצם פעולת הלעיסה ואם מחמת ההנאה מהטעם.⁵⁰⁷ מטרה זו של אכילה אופיינית למנה האחרונה בסעודה, ולפיכך מלים אלו משמשות לתיאור המאכלים המוגשים בסיום הסעודה.⁵⁰⁸ היות ומאכלים שונים מוגשים במסגרת המנה האחרונה, וכולם כלולים תחת השם כיסנין, לכן המילה מופיעה בכל הניבים הארמיים בצורת ריבוי עם הסיומת -ן.⁵⁰⁹ ואכן, מהות הכיסנין כפי שנתבארה בספרות הגאונים ובמילונים, עיקרה מאכלים שונים שנאכלו בקינוח סעודה, דוגמת פירות יבשים, שקדים, אגוזים וקליות (חטה קלויה),⁵¹⁰ ואף מיני מאפים שונים.⁵¹¹

⁵⁰³ ראה: גרוס, המשקלים, עמ' 179, ובהערות 23-25. ראה גם: Sokoloff, A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic, עמ' 587 ערך כיסאנא; Sokoloff, Syriac Lexicon, עמ' 640.

⁵⁰⁴ ראה: גרוס, שם; Sokoloff, A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic, עמ' 587 ערך כיסאנא. רבנו חננאל גזר את כיסנין מהמילה כיס, ותיאר את פת הבאה בכיסנין כפת שיש בה כיסין, ראה פירוש רבנו חננאל ברכות מב, א, ד"ה רב הונא. ברם, אטימולוגיה זו לא מתאימה לנתון שהמילה שאולה מהארמית ומהסורית, ושם מתאים רק השורש כס"ס, ראה: מילון בן יהודה, עמ' 2466 ערך כסן ובהערה 4; גרוס, שם.

⁵⁰⁵ ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 58.

⁵⁰⁶ ראה: גרוס, המשקלים, עמ' 179.

⁵⁰⁷ ראה: Liddell and Scott, Greek – English Lexicon, עמ' 814 ערך τράχημα : That 'which is eaten for eating's sake'.

⁵⁰⁸ לניתוח מבנה הארוחה וטיב המאכלים הנאכלים בכל אחת מהמנות, ובכלל זה ניתוח של המנות הנאכלות במנה האחרונה, ראה: Douglas, Sociology of Bread, עמ' 16-23.

⁵⁰⁹ ראה: גרוס, שם. מכאן הצורה החוזרת בספרות חז"ל 'מיני כיסנין' או 'מיני תרגומה', ראה: תוספתא ברכות ד', ד; ירושלמי פסחים י', א, ל"ז ע"ב. כך פני הדברים גם בטרוגימה היוונית, ראה: Liddell and Scott, Greek – English Lexicon, עמ' 814 ערך τράχημα, שציינו שהוא מופיע לרוב ברבים.

⁵¹⁰ ר"ש ליברמן מרחיב את היריעה בתיאור מהות הכיסנין על פי מקורות מספרות הגאונים ועל פי מילונים, ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 58. מדבריו עולה שקשת רחבה של מאכלים כונו כיסנין, הן פירות העץ והן פירות האדמה והן דגנים, אף שאין ברכתן שווה. ואכן כך פני הדברים גם בסורית. מיכאל סוקולוף ציין לכך שמאכלים שונים כלולים תחת כיסנא בסורית – עוגות קטנות, מעדנים וקליות, ראה: Sokoloff, Syriac Lexicon, עמ' 640. כך אף בטרוגימה היוונית, ראה: Liddell and Scott, Greek – English Lexicon, עמ' 814 ערך τράχημα, שציינו לפירות יבשים ובשרים ממותקים הנאכלים כקינוח סעודה.

⁵¹¹ ראה סוגית בבלי פסחים קיט, ב, המתארת מנות אחרונות במסגרת דיונה באפיקומן, וכוללת בתיאורה מיני בשר שונים, תמרים קליות ואגוזים, וכן מיני מאפים שונים –

ומכאן לתצורה 'פת הבאה בכיסנין'. התצורה בכל עדי הנוסח של תוספתא ברכות ה', יב, ובכל עדי הנוסח של סוגית בבלי ברכות מא, ב – מב, א, היא 'פת הבאה בכיסנין'. ואילו בירושלמי ברכות ו', ה, התצורה היא ללא בי"ת – 'פת הבאה כיסנין'.⁵¹² היות ונוסח התוספתא דומה לנוסח הבבלי, לא ניתן לקבוע שמדובר בהבדל בין בבל ובין א"י. עם זאת, גם לא ניתן לשלול זאת, כיון שבהחלט אפשרי שנוסח התוספתא הושפע מהנוסח המוכר בבבלי, והמעתיקים הוסיפו את הבי"ת המוכרת להם מהבבלי.⁵¹³ אני מעלה אפשרות זו משום שהתצורה הפחות נפוצה של הירושלמי, ללא בי"ת, נראית כנוסח מקורי של הביטוי.⁵¹⁴ שכן בלשון חכמים משתמשים בצורת רבים קפואה כדי לציין צורת עיבוד של מאכל או תיאור שלו, ובמיוחד בפת.⁵¹⁵ למשל, 'תיאכל ניקודים',⁵¹⁶ 'עיסה שתחילתה סיפגנים',⁵¹⁷ 'תיאכל צמחונים',⁵¹⁸ 'עשאה קלוסקין'.⁵¹⁹ לפי זה, המילה 'הבאה' ניתנת להתפרש כתיאור אופיה של הפת, פת הבאה בצורת כיסנין. לאור הנתון שהמילה כיסנין משמשת לתיאור כללי של המאכלים המוגשים בקינוח סעודה, 'פת הבאה כיסנין' מתבארת שהפת עצמה היא כיסנין.⁵²⁰ מסתבר שמדובר בפת שונה מפת רגילה, והיא נאכלת כקינוח סעודה. ובאשר לתצורה 'פת הבאה בכיסנין' – מבחינה לשונית צרופה, ייתכן שתוספת הבי"ת אינה משנה כלל את משמעות התצורה. משה אזור ציין לדוגמאות במשנה בהן צירופי

סופגנים, דובשנין ואיסקריטין. לסיכום המחקר על אפיקומן ושאלת זיהויה עם תיאור סיום הסעודה, ראה: הנשקה, מה נשתנה, עמ' 57-99.

⁵¹² למעט נוסח ג' 26 בשלב 10, ראה הערה 493.

⁵¹³ חיזוק לאפשרות זו עולה מנוסח ג' 26 הגורס בשלב 10 'בכיסנין' (ראה הערה 493) אף שבשלב 1 בסוגיה, הנוסח שלו הוא כיסנין ללא בי"ת. ייתכן ואף הנוסח המשובש של 133 – כיסנין/בסנין (ראה הערות 492-493), שיסודה בהחלפה גרפית של ב"י כ', הושפע מההיכרות של הסופר עם הימצאות בי"ת בנוסח הבבלי המוכר – בכיסנין. רק ל שמר כאן על נוסח 'נקי', וגורס באופן עקבי – כסנין, בכל שלוש ההופעות של פת הבאה כיסנין בסוגית הירושלמי. כך שעדי הנוסח של הירושלמי מעידים לנו על התופעה של הוספת הבי"ת על ידי מעתיקים, ובהחלט ייתכן שכך אירע אף לנוסח התוספתא.

⁵¹⁴ בנימין קצוף העמיד על כך שמידת הקרבה בין הברייתות בתוספתא למקבילותיהם בבבלי דומה לקרבה למקבילותיהם בירושלמי, ולפיכך אין כאן מקרה חריג. קצוף אף הצביע על שני הסברים אפשריים לקרבה זו. הסבר ראשון שהבבלי שימר את מקורותיו, והשני שנוסח התוספתא הוגה על פי הבבלי, כאשר לדעת קצוף, אין הכרעה ברורה בין ההסברים, ראה: קצוף, היחס, עמ' 216-225.

⁵¹⁵ דורון יעקב וחנוך גמליאל סייעו לי בבירור התצורה של 'פת הבאה בכיסנין', שטרם נדונה במחקר.

⁵¹⁶ משנה תרומות ה', א-ג.

⁵¹⁷ משנה חלה א', ה.

⁵¹⁸ משנה מעשר שני ב', ג-ד; תוספתא מעשר שני ב', א (תוספתא זרעים, מה' ר"ש ליברמן, עמ' 248).

⁵¹⁹ ירושלמי חלה א', ח, נח ע"א.

⁵²⁰ ר"ש ליברמן עמד על כך שהתצורה של הירושלמי, 'פת הבאה כיסנין', מתארת את הפת עצמה המתובלת בכיסנין, מעין העוגה *ἐπιπαστον* שהיוונים אכלוה בקינוח סעודה, ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 80 הערה 23. מדבריו נראה שהוא סבר שהמילה כיסנין מוסבת על התיבול ולא על הפת עצמה. ברם ייתכן ולתצורת הירושלמי, המילה כיסנין היא תיאור של הפת עצמה המוגשת כיסנין.

יחס להבעת תיאור אופן מובאים לעתים בתוספת ביי"ת ולעתים בהשמטת הביי"ת.⁵²¹ למשל, נוסח כ"י קויפמן במשנה דמאי ב', ח, הוא: 'בזמן שהוא מוכרן באכסרה',⁵²² לעומת 'אין פודין מעשה שיני אכסרה' במשנה מעשר שני ד', ב.⁵²³ לדעת אזור, מדובר בחילופי צורות בעלות משמעות דומה.⁵²⁴ אם כן, מבחינה לשונית צרופה ייתכן ואין כל שינוי משמעות הנובעת מתוספת הביי"ת – בכיסנין. עם זאת, ייתכן שתוספת הביי"ת משנה את משמעות התצורה. 'פת הבאה בכיסנין' מתאר את אופן הבאת הפת לשולחן – הפת באה לשולחן יחד עם כיסנין.⁵²⁵ פירוש זה משתלב היטב בלשון תוספתא ברכות פרקים ד'-ה', בהם חוזר פעמים רבות השורש בו"א, ובכולם הוא מתאר את הבאת המאכל לשולחן.⁵²⁶ אם כן, אף בתצורה 'פת הבאה בכיסנין', המופיעה בתוספתא ברכות ה', יב, ניתן לפרש שה'באה' מתארת את הבאת הפת לשולחן.⁵²⁷ ועדיין מסתבר שמדובר בפת מיוחדת, המובאת יחד עם הכיסנין לשולחן משום שהיא נאפתה יחד עם הכיסנין. ראייה לדבר מכינוי 'פת הבאה בכיסנין' כ'לחמניות' בשלב 9 בסוגית בבלי ברכות מב, א. מדובר בהופעה היחידה של מילה זו בכל מרחבי ספרות חז"ל, ואין לו אח מחוץ לעברית.⁵²⁸ משה בנוביץ סבר שהסיומת '-יות' משמש להקטנה, ולכן טען ש'פת הבאה בכיסנין' היא פת רגילה שכל ייחודה הוא בגודלה הקטן.⁵²⁹ ברם, בשונה מהעברית המודרנית, לא ידועות דוגמאות בלשון חז"ל לשימוש

⁵²¹ ראה: אזור, תחביר לשון המשנה, עמ' 137.

⁵²² מנקד כ"י קויפמן מחק את הביי"ת והגיה ל'אכסרה', וכן נוסח שאר העדים, ראה: משנה זרעים עם חילופי נוסחאות, א', עמ' קעח.

⁵²³ ראה: משנה זרעים עם חילופי נוסחאות, ב', עמ' רפה.

⁵²⁴ ראה: אזור, לעיל הערה 521, שם. כך גם פני הדברים בעברית מקראית, כפי שהעיר רש"י בפירושו לבראשית מ"ה, טז, ראה: גמליאל, רש"י, עמ' 56.

⁵²⁵ מדברי ר"ש ליברמן שציין שמלשון התצורה פת הבאה כיסנין משמע שהפת עצמה היתה מתובלת בכיסנין (ראה הערה 520), משמע שלדעתו יש לפרש אחרת את התצורה 'פת הבאה בכיסנין'.

⁵²⁶ ראה: תוספתא ברכות ד', ד – 'הביאו לפניו מיני תרגומה'; ד', ח – 'הביאו לפניו פפראות'; ד', יג – 'הביאו לפניו אורז ויין'; ד', יד – 'פת הבאה עם המליח'; ד', טו – 'הביאו לפניו כותבות'; ד', טז – 'הביאו לפניו דלי של צונין'; ה', יא – 'באת להם מתיקה'.

⁵²⁷ הדברים אמורים מתוך הנחה שהנוסח המקורי בתוספתא הוא 'פת הבאה בכיסנין'. ברם ראה עמ' 159, שם הצעתי שייתכן שמדובר בתוספת ביי"ת על ידי המעתיקים על פי הבבלי.

⁵²⁸ ראה: גרוס, המשקלים, עמ' 138.

⁵²⁹ ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 234, 489-491, 494. בנוביץ הסתמך על כך שבשלב 4, סוגית הבבלי מזכירה 'תליסר ריפתי'. ברם לא ברור כלל ששלב זה עוסק ב'פת הבאה בכיסנין' שלא נזכר בו כלל. ואכן, רש"י הביא בשם 'רבותינו' ובשם הלכות גדולות ששלב זה עוסק בשאלת שיעור ברכת המזון ואין לו כל זיקה ל'פת הבאה בכיסנין'. ראה: רש"י ברכות מב, א, ד"ה עדי. (הפירוש הנ"ל נמצא בהלכות גדולות דפוס ונציה בלבד אך חסר בעדי הנוסח האחרים, ראה: הלכות גדולות, מהדורת הילדסהימר, ירושלים, א', עמ' 106). אמנם, רש"י עצמו דחה את פירושם וביכר את פירוש רב האי שמדובר ב'פת הבאה בכיסנין'. פירוש זה נשען על הזיקה שבין שלב 4 ובין שאר חלקי הסוגיה. ברם, אין אנו יודעים את ההקשר המקורי של שלב זה וייתכן שבמקור הוא נשנה בהקשר שונה, כגון זה שהציעו 'רבותינו'. ובכן ייתכן ושלב זה במקור לא עסק כלל ב'פת הבאה בכיסנין', וממילא שאין ללמוד מ'ריפתי' שהיא פת רגילה. ואף אין הכרח להסיק כן מעמדת עורכי הסוגיה, שבחרו לשבץ אותה כאן. ייתכן שהם קישרו אותה לסוגיה משום שאף היא מזכירה קביעות סעודה, אך לא משום שמדובר בה ב'פת הבאה בכיסנין'.

בסיומת 'י-ות' להקטנה.⁵³⁰ בן ציון גרוס הציע שסיומת זו משמשת כאן לריבוי, כמו במלים 'מטלניות' ו'בירניות'. אין אנו יודעים את צורת היחיד, וייתכן שה'ן' שנוסף למילה לחם מציין אף הוא ריבוי. אם כן יש כאן מקרה של ריבוי כפול בהשפעת הארמית.⁵³¹ לדברי גרוס, יש כאן מילה יחידאית שיש בה צירוף של המלה העברית לחם עם צורת ריבוי ארמית. הוא מצביע על כך שאף המילה כיסנין מופיעה בריבוי.⁵³² כך, שמסתבר שמילה זו, המשלבת את המילה העברית לחם עם הטיה ארמית, עוצבה בפי שמואל כמילה מיוחדת המתארת 'פת הבאה בכיסנין'. לפיכך מסתבר שהיא שונה מפת רגילה, והיא מאפה הנאכל שלא על מנת לשבוע מאכילתה.

שתי האפשרויות שנדונו כאן בפרשנות המונח 'פת הבאה בכיסנין' מצויות בשני פירושים של רב האי גאון ל'פת הבאה בכיסנין'. ספר הערוך, ערך כסן, מביא בשם רב האי ש'פת הבאה בכיסנין' 'הם כעכי, והיא פת בין מתובלת ובין שאינה מתובלת שעושין אותה כעכין יבשין וכוססין אותה בבית המשתה ושלא בבית המשתה, ומנהג בני אדם שאוכלין ממנו קמעא'.⁵³³ הסבר זה מתאר את הפת עצמה ככיסנין, מעין ביסקויט הנאכל לשם הנאת הכסיסה. לעומת זאת, בתשובת רב האי בקטע גניזה Oxford: MS heb. c.27/ 77 הוא מסביר: 'מביאין פירות ופת נקיה ונותנין בה שמן ודבש ואיגוזין ושומשומין ולשין אותן בכרכם ואופין אותן בתנור ועושין מהם כמה מינין דמות צפ[ר]ים ודמות אילנות וכמה מינין לאחר שגומרין סעודה ומברכין ברכת המזון [מביא]ין אותן עים כיסנין'.⁵³⁴ הסבר זה מפרש את המונח 'הבאה בכיסנין', שהפת עצמה אינה קרויה כיסנין אלא שהיא נאפית יחד עם כיסנין (איגוזין ושומשומין), ומובאת לשולחן יחד אתם. בהשוואה למאפים המוכרים לנו – ההסבר בספר הערוך מתאר מאפה הדומה לביסקויט,⁵³⁵ ואילו ההסבר בכ"י אוקספורד מתאר מאפה הדומה לעוגה.⁵³⁶ הצד השווה של שני ההסברים הוא שהם מתארים מאפה שנאכל לשם הנאת אכילה בשלב קינוח הסעודה. סיכומו של דבר, התצורה של הירושלמי 'פת הבאה כיסנין' מתפרשת שהפת עצמה באה כיסנין, ואף התצורה 'פת הבאה בכיסנין' יכולה להתפרש כך. צורה זו מדגישה את השוני שבין 'פת הבאה כיסנין' ובין פת רגילה. עם זאת,

⁵³⁰ בן ציון גרוס בחן ביסודיות את המשקל פעלון על כל צורותיו, ועבור הסופית 'י-ת' הוא לא מציין לאף שימוש להקטנה, ראה: גרוס, המשקלים, עמ' 132-138.

⁵³¹ ראה: שם.

⁵³² ראה: שם, הערה 257.

⁵³³ ראה: ערוך השלם, ד', עמ' 275, ערך כסן. בעל הערוך מביא גם את פירוש רבנו חננאל, ראה הערה 504.

⁵³⁴ תשובות הגאונים אסף, תרפ"ט, עמ' 181. הסבר רב האי היה ככל הנראה למראה עיני רש"י ברכות מא, ב, ד"ה פת הבאה בכיסנין. רש"י מוסיף על דברי רב האי שרגילים לאכול מהם דבר מועט.

⁵³⁵ במסגרת ניתוח מאפייני המנות בארוחה (ראה הערה 508), מארי דאגלס מסבירה למה נהוג בתרבויות שונות לאכול ביסקויטים במנה האחרונה יחד עם המשקה, ראה: Douglas, *Sociology of Bread*, עמ' 23.

⁵³⁶ רש"י ברכות מא, ב, (לעיל הערה 534) כותב שהוא דומה לאובליא"ש, שהיא בצרפתית עתיקה obledes, שתורגם על ידי דרמסטטר ובלונדהיים ל – 'אפיפות, ופלים', ראה: אוצר לעזי רש"י, עמ' 19.

ייתכן שתוספת הבי"ת אכן מלמדת על שינוי בתצורה, וכי יש כאן מעתק לתיאור של פת הבאה לשולחן עם כיסנין. אף שמסתבר שאף להסבר זה מדובר בפת מיוחדת שנאפתה עם הכיסנין, עם זאת תוספת הבי"ת מתארת 'פת הבאה בכיסנין' כמאפה שיש לו תכונות של פת. במידה ותוספת הבי"ת משנה את המשמעות התצורה ובתוספתא היא מעשה ידי המעתיקים,⁵³⁷ הרי ששינוי התצורה יכול ללמד על הבדל בין הריאליה של 'פת הבאה כיסנין' בא"י לעומת הריאליה של 'פת הבאה בכיסנין' בבבל. ברם, אין הכרע בדבר היות וייתכן שהנוסח 'בכיסנין' הוא מקורי בתוספתא.

4.4.3.5.5 – הדיון אודות 'פת הבאה כיסנין' בירושלמי

כאמור, נושא הדיון בתוספתא ברכות ה', יב, הוא הכללתו של אכילת 'פת הבאה בכיסנין', הנאכל כקינח סעודה, במסגרת ברכות הסעודה. ברם, רבי יהודה בתוספתא לא עסק כלל בשאלה אודות זהותה וטיבה של הברכה לפני אכילת 'פת הבאה בכיסנין'. תמונה דומה עולה גם בסוגיות התלמוד הירושלמי ברכות ו', ה. הסוגיה פותחת בברייתא בשם רבי חייא הדומה לברייתא בתוספתא ברכות ה', יב (שלב 1).⁵³⁸ אף כאן, נושא הדיון אינו מטבע הברכה על 'פת הבאה כיסנין', אלא האם הוא כלול בברכות הסעודה. כך גם עולה בבירור מהדיון בין ר' מנא ור' חזקיה, האם ר' יוחנן חולק על דינו של רבי חייא רק במקרה בו אכל מאותו המין בתוך המזון (שלבים 2-5).⁵³⁹ דיון זה אפשרי רק במידה והביטוי 'לאחר המזון' פירושו לפני ברכת המזון. ההוא אמינא של ר' מנא היתה שלדעת ר' יוחנן, אכילת 'פת הבאה כיסנין' לאחר המזון יכולה להיכלל בסעודה, במידה והיא מהווה אכילת המשך לאכילת 'פת הבאה כיסנין' שכבר נאכלה קודם לכן בתוך המזון. ר' חזקיה ור' זעירא חלקו על הגבלה זו, ולדעתם כל אכילת 'פת הבאה כיסנין' לאחר המזון נכללת בסעודה, ולכן אין לברך לפני ולאחריה. אף מהמשך סוגית הירושלמי עולה שנושא הסוגיה הוא הכללת הפת במסגרת הסעודה ולא דיון במטבע הברכה. שכן הסוגיה ממשיכה לדון, לכל אורכה, האם מברכים לפני ולאחריה (שלבים 6-9). סוגית הירושלמי מסתיימת בהבאת ברייתא המקבילה לתוספתא ברכות ה', יב, ופוסקת להלכה נגדה וקובעת ש'פת הבאה כיסנין' לאחר המזון אינה טעונה ברכה לפני ולאחריה.⁵⁴⁰ סיכומו של דבר, מקורות א"י דנים בשאלה האם 'פת הבאה כיסנין', הנאכלת לאחר המזון קודם ברכת המזון, משתייכת למסגרת הסעודה ונפטרת בברכותיה, או האם יש לברך עליה תחילה וסוף. ברם, אין כל דיון במקורות א"י על מטבע הברכה על פת הבאה בכיסנין.

4.4.3.5.6 – 'פת הבאה בכיסנין' בסוגיות הבבלי

בדומה למקורות א"י, אף סוגית בבלי ברכות מא, ב, שבמסגרתה יש דיון על 'פת הבאה בכיסנין', פותחת בשאלה אודות זיקת אכילת דברי מתיקה למסגרת הסעודה. הסוגיה

⁵³⁷ ראה עמ' 159.

⁵³⁸ ראה: קצוף, היחס, עמ' 252.

⁵³⁹ 'מאותו המין' – כנוסח ג' 261, 133, ראה הערה 489.

⁵⁴⁰ ראה: קצוף, היחס, עמ' 253.

מביאה מחלוקת אמוראים באשר לברכה על אכילת תאנים וענבים בתוך הסעודה.⁵⁴¹ לדעת רב הונא ורב נחמן יש לברך לפנייהם היות ואינם חלק מהסעודה. ברם, ברכת המזון על הסעודה שתיאמר אחרי אכילתם תפטור אף אותם (שלב 2). רב ששת חולק עליהם, ולדעתו היות והם אינם חלק מהסעודה הם לא כלולים אף בברכת המזון של הסעודה ולכן הם טעונים ברכה בין לפנייהם ובין לאחריהם. רב ששת מנסח את הסימטריה הקיימת בין ברכה לפנייהם ולאחריה באמצעות כלל: 'אין לך דבר שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו'. רב ששת מציין ליוצא מן הכלל אחד – 'פת הבאה בכיסנין' (שלב 3). היות ושלב 2 עסק בברכה על פירות הנאכלים במסגרת הסעודה, מסתבר לאמץ את הסבר התוספות שמדובר בפת הבאה בכיסנין המובאת **קודם** ברכת המזון.⁵⁴² לדעת רב ששת מאכל שאינו חלק מהסעודה מחייב ברכה לפנייהם ולאחריה ואינו נפטר בברכות הסעודה. לפיכך, היות ואף 'פת הבאה בכיסנין' אינה חלק מהסעודה, לכן יש לברך לפני אכילתה. ועם זאת, היות והיא פת, הרי שברכת המזון של הסעודה הנאמרת לאחר אכילתה, עולה הן לסעודה והן ל'פת הבאה בכיסנין'.

ברם ביחידה ב' של הסוגיה (שלבים 4-10) יש מפנה בנושא הדיון. ניתוח היחידה מעלה שמוקד הדיון בסוגיה מוסט לשאלה האם יש לברך המוציא על 'פת הבאה בכיסנין'. מסתבר שמדובר ב'פת הבאה בכיסנין' הנאכלת בפני עצמה **שלא** במסגרת סעודה.⁵⁴³ היות ו'פת הבאה בכיסנין' לא נאכלת כעיקר סעודה התעורר דיון האם ברכתה היא המוציא. כך עולה בעליל מהדיון שהתנהל בסיפור חתונתו של בנו של רב יהודה (שלבים 5-10). מהערתו של רב יהודה – 'מאי ציצי דקא שמענא דילמא המוציא לחם מן הארץ קא מברכיתו', נראה ששאלתו נסבה סביב מטבע הברכה. נוכל לעמוד על המעתק בנושא הדיון ממקורות א"י לסוגיית הבבלי על ידי השוואת לשון הברייתא המובאת בבבלי ללשון הברייתא בתוספתא ברכות ה', יב, ובמקבילתה בסוגיית ירושלמי ברכות ו', ה:

תוספתא ברכות ה' יב	ירושלמי ברכות ו' ה	בבלי ברכות מב א
ר' מונא או' משם ר' יהודה	ר' מנא אמ' משום ר' יודה שאמ' משום ר' יוסי הגלילי ⁵⁴⁴	ר' מונא אומ' משום ר' יהודה

⁵⁴¹ מסתבר שהסוגיה דנה בהבאת תאנים וענבים שלא על מנת ללפת בהם את הפת אלא למתק את פיו, ראה רש"י ד"ה תאנים וענבים.

⁵⁴² רש"י ד"ה פת הבאה בכיסנין סבור שמדובר ב'פת הבאה בכיסנין' שנאכלת שלא במסגרת סעודה, ודינה כדין פת אורז שמברכים לפני אכילתה בורא מיני מזונות ולאחריה ולא כלום. ברם, התוספות ד"ה אלא פת הבאה בכיסנין העירו שמסתבר יותר שמדובר ב'פת הבאה בכיסנין' הנאכלת במסגרת הסעודה. שכן קשה לדמות את 'פת הבאה בכיסנין' האפויה מחמשת מיני דגן לאורז שאין מברכים לאחריה משום שאינה מחמשת מיני דגן.

⁵⁴³ ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 80. משה בנוביץ חולק והוא סבור שאף ביחידה זו נושא הדיון הוא הכללת 'פת הבאה בכיסנין' הנאכלת לאחר המזון במסגרת הסעודה, ראה את ההפניות בהערה 529. הוא נשען על טענתו שפת הבאה בכיסנין היא פת רגילה ולכן לא ייתכן דיון האם ברכתו היא המוציא. ברם, כבר הוכחתי לעיל שמדובר בפת ייחודית, ראה עמ' 159 ואילך.

⁵⁴⁴ על הוספת ר' יוסי הגלילי לשרשרת המוסרים, ראה: קצוף, היחס, עמ' 62.

פת הבאה בכיסנין לאחר המזון טעונה ברכה לפנייה ולאחריה	פת הבאה כיסנין לאחר המזון טעונה ברכה לפנייה ולאחריה	פת הבאה בכיסנין מברך עליו המוציא

בעוד שנושא הברייטא בתוספתא ובירושלמי הוא האם 'פת הבאה בכיסנין' לאחר המזון טעונה ברכה לפנייה ולאחריה, בברייטא בבבלי לא מופיע שהפת נאכלת 'לאחר המזון'. במקום הדיון על 'ברכה לפנייה ולאחריה', מופיעה בה קביעה שהברכה היא המוציא. מסתבר, שנוסח הברייטא הבבלי משקף את נושא היחידה הבבלי האם יש לברך על 'פת הבאה בכיסנין' המוציא. דו-השיח בין רב יהודה לבין אורחיו הוא האם הלכה כרבי מונא ויש לברך המוציא על 'פת הבאה בכיסנין'.

יסוד נוסף הנמצא בהמשך היחידה (שלבים 9-10) הוא קביעתו של רב יהודה שכאשר אדם קובע את סעודתו על 'פת הבאה בכיסנין', ברכתה היא המוציא. להסבר רב האי ורש"י, הסוברים ששלב 4 עוסק במקרה של 'פת הבאה בכיסנין', יסוד זה נשנה במפורש אף שם. סיכומו של דבר, יחידה א' בסוגית הבבלי עוסקת בשאלה דומה לזו המופיעה במקורות א"י – האם 'פת הבאה בכיסנין' הבאה לפני ברכת המזון כלולה בברכות הסעודה. ואילו ביחידה ב' אמוראים קובעים שמברכים המוציא על 'פת הבאה בכיסנין' הנאכלת בפני עצמה רק במידה וקבעו עליה סעודה.

4.4.3.5.7 – 'פת הבאה בכיסנין' – בין מקורות א"י ובין הבבלי

נעמוד על גורמים אפשריים למעתק הנ"ל מן השאלה המקורית הא"יית לדיון הבבלי אודות מטבע הברכה תוך שנבחן שוני אפשרי נוסף בין עמדת מקורות א"י ובין עמדת הבבלי אודות מטבע הברכה אותה מברכים על 'פת הבאה בכיסנין'. סוגית הבבלי מציינת להתנגדות של רב יהודה לברך את ברכת המוציא על 'פת הבאה בכיסנין'. ברם, היא סתמה ולא פירשה מהי הברכה שרב יהודה סבר שיש לברך. ראשונים מניחים כדבר המובן מאליה שלדעת רב יהודה ברכת 'בורא מיני מזונות' היא הברכה על 'פת הבאה בכיסנין'.⁵⁴⁵ ואכן, לאור המוסכמה בסוגיות הבבלי שברכת בורא מיני מזונות היא הברכה על מאכלים מעובדים מדגן, מסתבר שיש לברך אותה על 'פת הבאה בכיסנין' האפויה מדגן. והנה אף מקורות א"י לא מפרשים מהי הברכה אותה יש לברך על 'פת הבאה כיסנין'. אולם היות שלשיטת מקורות א"י ברכת 'בורא מיני מזונות' היא ברכה על מזון, מסתבר שאין לברך אותה על 'פת הבאה כיסנין' שאינה נאכלת כמזון אלא לשם הנאת הכסיסה. מסתבר שלשיטת התוספתא יש לברך עליה

⁵⁴⁵ ראה: רמב"ם ברכות, ג', ט; חידושי הרשב"א ברכות מב, א, ד"ה רב הונא וד"ה והאמר נראה שעמדה דומה עולה מנוסח כ"י ערפורט של התוספתא הגורס בתוספתא ברכות ד', ד, שעל מיני תרגומא יש לברך 'בורא מיני מזונות כיסאנין'. ר"ש ליברמן עמד על כך שיש כאן שני שלבים בהתהוות הנוסח. בשלב ראשון ערפורט גרס שיש לברך בורא מיני 'מזונות'. בשלב שני, הסופר הוסיף 'כיסאנין' וכוונתו היתה למחוק את 'מזונות' ולהחליפה ב'כיסאנין'. ר"ש ליברמן מציין שסוד הנוסח הראשון 'מזונות' הוא בהשראת סוגית בבלי ברכות מא, ב, והסופר השווה את הברכה על תרגומא לברכה על 'פת הבאה בכיסנין'. ראה: תוספתא זרעים, מה' ר"ש ליברמן, עמ' 19 הערת נוסח לשו' 8; תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 58-59. עם זאת, ייתכן שלא מדובר בשני שלבים אלא בקונפליקציה של גרסאות מתחלפות.

'בורא מיני כיסנין'.⁵⁴⁶ הדברים אמורים במיוחד למסקנת ניתוח התצורה 'פת הבאה כיסנין' שהפת עצמה באה בצורת כיסנין. ובכן, הברכה המתאימה ל'פת הבאה כיסנין' היא ברכת 'בורא מיני כיסנין'. הדברים אמורים לנוסח הירושלמי, 'פת הבאה כיסנין', והם ייתכנו אף לנוסח התוספתא 'פת הבאה בכיסנין'. שכן, ייתכן ואף היא מתפרשת באופן דומה, וכן ייתכן שנוסח התוספתא הוא מעשה ידי המעתיקים.⁵⁴⁷

צירוף כל הדברים הנ"ל יחד מצביע על כך שייתכן שהמעתק בסוגית הבבלי הוא תולדה של שני הבדלים בין מקורות א"י ובין הבבלי – הבדל בהבנת ברכת 'בורא מיני מזונות' והבדל בהגדרת 'פת הבאה בכיסנין'. מקורות א"י, האוחזים בעמדה ש'פת הבאה כיסנין' היא כיסנין, הסתפקו בדיון בשאלה האם היא כלולה בברכת הסעודה. ברם, לשיטת הבבלי ברכת 'בורא מיני מזונות' היא ברכה על דגן, וממילא שהברכה הראויה ל'פת הבאה בכיסנין' היא ברכת 'בורא מיני מזונות'. ברכה זו מדגישה את מעמדה המיוחד של 'פת הבאה בכיסנין' ואת אי השתייכותה לקבוצה הרחבה של מיני הכיסנין השונים שמברכים עליהם את 'ברכות הפירות'. היות ולשיטת הבבלי יש לדגן שתי ברכות מיוחדות – 'המוציא' ו'בורא מיני מזונות', נזרע כאן הזרע לדיון הבבלי הבוחן את השאלה האם מברכים על 'פת הבאה בכיסנין' את ברכת המוציא. מסתבר שיש לקשר זאת לתוספת הבי"ת לתצורה 'פת הבאה בכיסנין', הניתנת להתפרש ש'פת הבאה בכיסנין' היא פת הבאה יחד עם הכיסנין.⁵⁴⁸ הדגשת הזהות של 'פת הבאה בכיסנין' כפת, מזמינה את השאלה שמא בנסיבות מסוימות יש לברך עליה את ברכת המוציא. תצורת הבבלי, 'פת הבאה בכיסנין', בעלת הצליל של שם כפול, אף מציבה את הרקע לדיון אודות הברכה. במידה ו'פת הבאה בכיסנין' נאכלת בקביעות סעודה הרי שהסועד מדגיש את היותה פת ולכן מברך עליה המוציא. ברם, במידה והיא נאכלת כקינוח סעודה, הרי שאינה משמשת כעיקר הסעודה, ולכן ברכתה 'בורא מיני מזונות'. כל הדיון הזה נעדר ממקורות א"י משום שלשיטתם לא מדובר בפת אלא בכיסנין, וממילא שאין מקום לדיון אודות האפשרות שנברך עליה המוציא.

4.4.3.6 – סיכום סוגיות בורא מיני מזונות

מקורות א"י נחלקו עם הבבלי באשר לטיבה של ברכת בורא מיני מזונות. במקורות א"י, הן בתוספתא והן בתלמוד הירושלמי, ברכה זו מופיעה במסגרת מערך 'ברכות המינים' כברכה על 'מזון'. הגדרת 'מזון' במקורות א"י כוללת במסגרתה מאכלים מדגן ומאורז מעובדים. ברם אין כל ייחוד במטבע ברכה זה ואין במקורות אלו שום רמז לזיהוי של הברכה כברכה מיוחדת על דגן מפאת ייחודו. לעומת זאת, במסגרת התלמוד הבבלי, בה רווחות מטבעות ברכה של 'ברכות הפירות', שולב מטבע הברכה של ברכת 'בורא מיני מזונות' כברכה מיוחדת על דגן, והיא משמשת בה כברכה יוצאת דופן על דגן, הדומה לברכת המוציא. לכן, סוגית בבלי ברכות לז, א, התקשתה בדיון התוספתא הקובעת שיש לברך על אורז 'בורא מיני מזונות' והצביעה על הסתירה בינה ובין רב ושמואל, בקביעה 'תיובתא'. פער זה בין תפיסות

⁵⁴⁶ ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 58.

⁵⁴⁷ ראה עמ' 159.

⁵⁴⁸ אם כי אין הכרע האם תוספת הבי"ת קדמה למעתק או שהמעתק הביא לתוספת הבי"ת.

היסוד של התלמודים אף מהווה את הבסיס להבנת ההבדלים החוזרים בין סוגיות התלמודים הדנות בגדרי ברכת 'בורא מיני מזונות' ושרטוט הקו העובר בינה ובין ברכת המוציא. במהלך פרק זה בחנו שתי סוגיות העוסקות בזה – סוגית טרוקנין ופת הבאה בכיסנין. ניתוח שתי הסוגיות על מקבילותיה בשני התלמודים הצביע על הבדלים חוזרים ביניהם. במסגרת שתי סוגיות הבבלי עולה האפשרות שברכת מאפים מסוימים תהיה 'בורא מיני מזונות', ובמידה ואדם קובע סעודתו עליה יברך המוציא. אפשרות זו נעדרת בסוגיות הירושלמי. בנוסף, האפשרות העולה בסוגית הבבלי ברבדיה השונים, בהעלאת השאלה על ידי אביי ועל ידי הכותרת של הסתמא לדברי מר זוטרא, להבחין בין חיוב חלה ובין ברכת המוציא, לא נדונה כלל בסוגית הירושלמי. מסתבר שפער זה בין התלמודים מושרש בשוני בין שני התלמודים באשר לטיבה של ברכת 'בורא מיני מזונות'. במסגרת סוגיות הבבלי, האמונות על תפיסה שברכה זו הינה ברכה מיוחדת על דגן שאינו לחם, יש שני מושגים עבור מאפי דגן בעלי ברכה מיוחדת - לחם ודגן. ממילא נוצר הצורך לשרטט את הקו המבחין בין המושגים, ואף עולה האפשרות שחיוב חלה לא בהכרח מציין זהות של מאפה כלחם שברכתו המוציא. מסגרת המקיימת שני מושגים למאפים אף מאפשרת את מצב הביניים של דגן שברכתו המוציא רק במידה והאוכלו קובע עליו את סעודתו. לעומת זאת, לשיטת מקורות א"י והירושלמי בכללן, האוחזים בעמדה שברכת 'בורא מיני מזונות' הינה ברכה על 'מזון, המושג היחיד המציין ייחוד של מאפה דגן הוא לחם. בהעדר מושג ביניים של דגן, אין בסוגיות הירושלמי רושם לפער אפשרי בין דגן ללחם. אלו מזוהים כמושג אחד, כל מי שחייב בחלה מזוהה כ'לחם'. בהעדר שני מושגים, סוגיות הירושלמי אף לא מכירות את אפשרות הביניים של לחם שמברכים עליו המוציא רק במקרה של קביעות סעודה. לשיטת מקורות א"י, כל מאפה המוגדר כלחם, ברכתו המוציא.

4.5 – חטיבה 5 – ברכת הלחם

4.5.1 – מטבע הברכה של ברכת המוציא – המוציא או מוציא?

4.5.1.1 – נוסח סוגית ירושלמי ברכות ו', א, י ע"א (עמ' 49 שורה 48 – עמ' 50 שו' 6)

1. רבי יעקב בר אחא אמר: איתפלגון ר' נחמן ורבנן, ר' נחמן אמר: המוציא לחם מן הארץ, ורבנן אמרי: מוציא לחם מן הארץ.⁵⁴⁹
2. אתייה אילין פלוגותא כאינון פלוגותא: לפת, ר' חנינא בר יצחק ור' שמואל בר אימי, חד אמר: לפת – לא פת היתה, וחרנה אמר: לפת – לא פת היא עתידה להיות, 'יהי פיסת בר בארץ בראש הרים'.⁵⁵⁰
3. ר' ירמיה בריך קומי רבי זעורא המוציא לחם [מן הארץ],⁵⁵¹ וקלסיה. מה כר' נחמיה? שלא לערב ראשי אותיות.
4. מעתה, המן הארץ, שלא לערב ראשי אותיות?⁵⁵²
5. על דעתיה דר' נחמן – הבורא פרי הגפן, ועל דעתהון דרבנן – בורא פרי הגפן.

4.5.1.2 – נוסח סוגית בבלי ברכות לח א

יחידה א' – המוציא או מוציא?

1. ת"ר: על הפת הוא אומר המוציא לחם מן הארץ, ר' נחמיה אומר: מוציא לחם מן הארץ.
2. אמר רבא: במוציא כ"ע לא פליגי, דאפיק משמע, דכתיב 'א-ל מוציא ממצרים'.
כי פליגי בהמוציא, ת"ק סבר המוציא דאפיק משמע, דכתיב 'המוציא לך מים מצור החלמיש', ור' נחמיה סבר המוציא דמפיק משמע, דכתיב 'המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים'.⁵⁵³
3. ורבנן סברי ההוא מיבעי ליה דקאמר להו רחמי' לישראל דכי מפיקנא לכו ידעיתו לי, דכתיב 'וידעתם כי אני יי' אלקיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים'.

⁵⁴⁹ נחמן] נחמיה ו¹³³ ג¹¹, החילוף הוא גם בשלב 5. בשלב 3 אף ב-ל מופיע ר' נחמיה, וכך יש לגרוס, ראה: אפשטיין, דקדוקי ירושלמי, עמ' 360 הערה 5.

⁵⁵⁰ לפת] ליפת ג¹¹

⁵⁵¹ [מן הארץ]] חסר ב-ל ונוסף על ידי המגיה, נמצא ב- ג¹¹.

⁵⁵² אותות] אותיות ו¹³³. על צורת הכתיב 'אותות', ראה: אפשטיין, דקדוקי ירושלמי, עמ' 361 הערה 6; תוספתא כפשוטה למועד, עמ' 999.

⁵⁵³ דאפיק] כך בכל עדי הנוסח של הסוגיה. בית יוסף אורח חיים סימן קס"ז מעיר שמכתביהם של ראשוני אשכנז נראה שהם גרסו 'דמפיק'.
מוציא] מוציא פי מ מוציאם פ
כי פליגי... דכתיב] חסר ג¹⁷ נראה שמדובר בהשמטה.

4. משתבחי ליה רבנן לר' זירא ברב זביד אבוה דר' שמעון בר רב זביד, ואמרו ליה במעמד כל החבורה דאדם גדול הוא ובקי בברכות הוא. אמ' להם: כשיבוא לידכם הביאוהו לידי.
5. כי אתא, קריבו ליה ריפתא. אמרו ליה: לישרי לן מר, בריך מוציא לחם מן הארץ. אמ': זהו שאומ' עליו אדם גדול הוא ובקי בברכות? בשלמא אם אמ' המוציא ואמ' לן טעמ', קמ'ל הלכה קאמ' ליה, אלא במוציא, כ'ע לא פליגי!!
6. ואיהו סבר לאפוקי נפשיה מפלוגתא.⁵⁵⁴

4.5.1.3 – פתיחה

מטבע הברכה של ברכת הלחם היא בתצורת בינוני 'מוציא', בדומה ל'בורא' במטבע הברכה של ברכות הפירות, ובדומה לרוב מטבעות הברכה.⁵⁵⁵ אולם בשונה ממטבעות הברכה של 'ברכות הפירות' בהן הבינוני אינו מיוחד – 'בורא', מטבע הברכה על פת בכל עדי הנוסח של המשנה הוא 'המוציא לחם מן הארץ'.⁵⁵⁶ הגרעין של הדיון בסוגיות שני התלמודים הוא ברייתא המציינת שר' נחמיה וחכמים נחלקו האם מטבע הברכה הוא 'מוציא' או 'המוציא'. שני התלמודים מציינים שיסוד המחלוקת קשורה בניתוח מערכת הזמנים של הבינוני המיוחד והלא מיוחד. בשני התלמודים, האמוראים הדוברים בסוגיה הם בני הדור השלישי והרביעי.⁵⁵⁷ אפתח בניתוח סוגית הירושלמי ובעקבותיה ניתוח סוגית הבבלי.

4.5.1.4 – מהלך סוגית הירושלמי

סוגית הירושלמי פותחת בהערה של ר' יעקב בר אחא שהתנאים נחלקו אודות מטבע הברכה של ברכת המוציא – ר' נחמיה אומר שיש לברך 'המוציא' (כנוסח המשנה) וחכמים אומרים שיש לברך 'מוציא' (שלב 1). מההשוואה שהירושלמי עורך בשלב 2 למחלוקת האמוראים במדרש נוטריקון של המילה 'לפת', עולה שיסוד המחלוקת קשור למערכת הזמנים של מטבע הברכה.⁵⁵⁸ מסוגית הירושלמי נראה שיסוד המחלוקת הוא האם לנסח את מטבע הברכה

⁵⁵⁴ נוסף בסוף הסוגיה - והילכת' המוציא לחם מן הארץ דקיימ' לן כרבנ' דאמרי המוציא דאפיק משמ' פ' מ פ' ס

⁵⁵⁵ ראה: היינימן, התפילה, עמ' 59-60; פליישר, תפילת שמונה עשרה, עמ' 182 הערה 10.
⁵⁵⁶ ראה: משנה ברכות עם שינויי נוסחאות, מכון התלמוד הישראלי, עמ' מט. יוצא מן הכלל הוא קטע גניזה T-S E 2.8, בו נוסח קטע הגניזה הוא 'המוציא', ומגיה מחק את הה"א ל-'מוציא', ככל הנראה על רקע סוגייתנו.

⁵⁵⁷ האמוראים בסוגית הירושלמי הם רב יעקב בר אחא בן דור 3-4 (מבוא לתלמודים, עמ' 249), ר' זעורא בן הדור השלישי (מבוא לתלמודים, עמ' 233-236), ר' ירמיה בן דור 3-4 (מבוא לתלמודים, עמ' 340-342). בסוגית הבבלי האמוראים הם רבא בן הדור רביעי, ר' זירא בן הדור השלישי (מבוא לתלמודים, עמ' 374-376) ורב זביד שבא לפני ר' זירא והוא בן דור 4-3.

⁵⁵⁸ אברהם וייס סבור שההשוואה של הירושלמי למחלוקת אודות 'לפת' אינה למחלוקת אודות מטבע ברכת הפת אלא ליחידה הקודמת בירושלמי העוסקת בברכת לפת ששלקו אותה, ראה: וייס, הערות, עמ' 46. ברם במקבילה בבראשית רבה פרשה טו, עולה בעליל שההשוואה היא למחלוקת אודות היידוע של מטבע ברכת הפת. בהעדר סיבה ידועה להבחין בין החיבורים, נראה לפרש באופן דומה את דברי הירושלמי, אף שלא ניתן לשלול את

בעבר או בעתיד. הסבר הדברים מתחוויר במקבילה לסוגית הירושלמי בבראשית רבה פרשת בראשית:⁵⁵⁹

אמר ר' יעקב בר אחא איתפלגון ר' נחמיה ורבנין,
ר' נחמיה אמר המוציא לחם מן הארץ שכבר הוציא, ורבנין אמר מוציא שעתיד
להוציא⁵⁶⁰

לשיטה זו, לשון 'מוציא' בבינוני לא מיועד מוסב על העתיד, ותוספת הה"א מהפכת את הזמן לעבר. זאת משום שניתן לתאר את הקב"ה באמצעות יידוע כמוציא האולטימטיבי של הלחם מן הארץ, רק במידה שהוא אכן כבר עשה כן. יסוד הדיון בסוגית הירושלמי ובבראשית רבה הוא בקושי שהם מוצאים במטבע הברכה של הפת המייחס לקב"ה את הוצאת הלחם מן הארץ – הרי הארץ אינה מוציאה לחם אלא חטים!⁵⁶¹ תשובת האמוראים הארצישראליים היא שמטבע הברכה מרמז לזמנים בהם הארץ הוציאה בעבר או תוציא בעתיד לחם מן הארץ.⁵⁶² לדעה אחת יש כאן רמז לעיתים קדמונים טרם חטא גן עדן – לא פת היתה! להצעת הסוגיה, דעה זו מתאימה למטבע הברכה 'המוציא' שהוא בלשון עבר, והמיועד מתייחס לפעולה שכבר נעשתה. לדעת האחר, מטבע הברכה מרמז על העתיד לבא, שבו הארץ תוציא מזון מוכן, בזיקה לפסוק ממזמור ע"ב בתהלים, שהתפרש על ידי חז"ל כמתאר את ימות המשיח – 'יהי פסח ב'ר בארץ בראש הרים ירעש כלבנון פריז ויציצו מעיר כעשב הארץ' (תהלים ע"ב, טז). בשלב 3 בסוגית הירושלמי, יש הסבר שונה להעדפה לבינוני המיועד בכך שהוא מונע את עירוב ראשי האותיות של המ"ם המופיעה בסוף המילה 'העולם' וצמוד אליה במילה 'מוציא'. לנימוק זה, נשמע שהיה ראוי לנסח בבינוני לא מיועד, אלא שהשיקול הטכני של מניעת עירוב ראשי האותיות מכריע לטובת היידוע. בשלב 4 הירושלמי מקשה שלאור שיקול זה היה ראוי לנסח 'לחם המן הארץ'. הירושלמי לא עונה על שאלתו, ולכן לא ברור האם הסוגיה דוחה שיקול זה כליל,⁵⁶³ או כפי שמסתבר יותר לאור הסגנון המקובל

האפשרות שהירושלמי מתפרש אחרת מבראשית רבה. עם זאת, מורי לייב מוסקוביץ העיר על כך שהמונח 'אתיאי' מציין לעיתים רק התאמה חלקית בין שני צדדי ההשוואה, ראה: מוסקוביץ, הטרימינולוגיה, עמ' 102-110. ובכן, יש לקחת בחשבון את האפשרות שאין לזהות בירושלמי באופן מלא בין הסבר מחלוקת ר' נחמיה וחכמים ובין המחלוקת אודות לפת, ושמה מסורת הירושלמי אינה זהה לזו של בראשית רבה.

⁵⁵⁹ הרש"ס פירש ש'מוציא' מתפרש בלשון עבר ו'המוציא' מתפרש בלשון עתיד, ונראה שפירש כך על פי סוגית הבבלי. אך בבראשית רבה מפורש ההפך.

⁵⁶⁰ בראשית רבה פרשה טו. בדפוס ראשון של בראשית רבה, שיטת ר' נחמיה השתבשה ל'הוציא', מה שמסביר את הקביעה שלשיטת ר' נחמיה הברכה היא בזמן עבר. ברם אין כל קיום לנוסח זה בעדי הנוסח של בראשית רבה, ראה: בראשית רבה, מה' תיאודור-אלבק, עמ' 139 הערות נוסח לשורה 4. בצדק, תיאודור-אלבק קבעו שמדובר בשיבוש, ראה שם בפירוש מנחת יהודה לשורה 4.

⁵⁶¹ כך עולה במפורש מהקשר הדיון בבראשית רבה, המביא את דיון האמוראים במסגרת דיון על זהות עץ הדעת.

⁵⁶² נראה שהכוונה היא לאו דווקא שככרות לחם אפויים צומחות מן הארץ אלא שניתן לאכול את הדגן הצומח ללא צורך בתהליכי עיבוד נוספים.

⁵⁶³ ראה ראבי"ה לברכות סימן קה.

בירושלמי ששיקול זה תקף רק במקום בו הוא ניתן ליישום. וכאן הסבר החילוק הוא פשוט – ב'מוציא' תוספת הה"א המנוקד בפתח אפשרית, שכן היא מיידעת אותו אולם לא ניתן להוסיף ה"א המנוקד בחטף פתח למילה 'מן', שתתפרש כשאלה, וזה כמובן חסר כל פשר.⁵⁶⁴ בעלי התוספות הציעו שהשיקול של מניעת עירוב ראשי האותיות תופס ביחס ל'מוציא' אך לא ביחס ל'מן הארץ' משום שזה האחרון שאוב מתהלים ק"ד, יד, והוא נשאר בניסוחו המקראי, מה שאין כאן ביחס ל'מוציא'.⁵⁶⁵ בשלב 5 הירושלמי טוען להשוואה בין מטבע ברכת הפת ובין מטבע 'ברכות הפירות', שעל שניהם להיות באותה תצורה – או ליידע את שניהם או ששניהם נוסחו ללא יידוע. מסתבר שמדובר בקביעה שכך ראוי להיות ולא רק בשאלה אודות הפער בין מטבעות הברכה.⁵⁶⁶ קביעה זו אינה עולה בקנה אחד עם דברי ר' זעורא בשלב 3, שכן השיקול של עירוב ראשי האותיות לא תופס ביחס למטבע 'ברכות הפירות'.⁵⁶⁷ בנוסף, הערת הסוגיה לא עולה בקנה אחד עם האמור בשלב 2. שכן, ברור שמטבע ברכות הפירות אינו רומז לפירות שייבראו בעתיד, ואם כן לפי האמור בשלב 2 אין סיבה לצפות להשוואה בין מטבע ברכות הפירות ובין מטבע ברכת הלחם.⁵⁶⁸ בפשוטם של דברים יש מחלוקת בין השלבים השונים בסוגית הירושלמי באשר להסבר השיקולים של מחלוקת רבי נחמיה וחכמים. שלב 2 מציע שיקול ייחודי למחלוקת ביחס לברכת הלחם. לשיטת שלב זה, לכו"ע אין ליידע את מטבע ברכות הפירות, ומחלוקת התנאים מצטמצמת לברכת הלחם. לעומת זאת, שלב 5 משווה את ברכת הלחם לברכת הפירות, וסבור שמחלוקת התנאים היא הן ביחס למטבע ברכת הלחם והן ביחס למטבע ברכות הפירות. לשיטת שלב

⁵⁶⁴ ראה חידושי הרשב"א ברכות לח, ב, ד"ה והלכתא.

⁵⁶⁵ ראה תוספות ברכות לח, ב, ד"ה והלכתא. הסבר זה משתלב היטב בדברים שאכתוב להלן בניתוח סוגית הבבלי בה אצביע על כך שמטבעות הברכה שאובות מהמקרא, אך שיקול זה לא עולה כלל בסוגית הירושלמי, ראה עמ' 159-159.

⁵⁶⁶ ר' יהודה ברבי קלונימוס מפרש שטענת הירושלמי הוא שלמ"ד 'המוציא' יש לברך 'הבורא' במטבע ברכות הפירות, ראה: יחוסי תנאים ואמוראים, מה' מימון, עמ' עג. לעומתו, אברהם וייס מסביר את טענת שלב 5 שהיות וידוע מהמשנה שיש חילוק בתצורת הבינוני בין מטבע 'ברכת הפירות' לעומת תצורת הבינוני המיוחד במטבע ברכת הפת, הרי שמוכח שהנימוק ליידוע הוא שלא לערב ראשי האותיות, שכן נימוק זה תופס רק ביחס לברכת הפת, ראה: וייס, הערות, עמ' 44. מפאת הקיצור של לשון הירושלמי, לא ניתן להכריע באופן חד משמעי על פרשנות הדברים.

⁵⁶⁷ הראב"ה בסימן קה סבור שיש בעית עירוב ראשי אותיות גם במטבע 'ברכות הפירות' משום שמ"ם ובי"ת הברה אחת להם. לדעתו, מטבע 'ברכות הפירות' המצמיד מ"ם לבי"ת מוכיח ששיקול עירוב ראשי אותיות נדחה, ואין לחוש לו גם במטבע ברכת הפת. לעומתו הרא"ש ברכות פרק ו' סימן יד מסביר את החילוק בין מטבע ברכת הפת המיוחדת ובין מטבע 'ברכות הפירות' שאינה מיוחדת בחשש של עירוב ראשי האותיות הקיים רק במטבע ברכת הפת שבה מדובר באותיות זהות. ראה גם תוספות הרא"ש ברכות לח, א, ד"ה המוציא. לגופם של דברים, עמדת הרא"ש מסתברת יותר, שכן אכן מ"ם ובית הן אותיות שפתייות, אולם כפשוטם של דברים נראה שמכאן ועד לטענה שיהברה אחת להן' הדרך רחוקה. (השווה למשל לירוש' ברכות פ"ב, ד ע"ד, עמ' 17 שו' 38-40, שם כל הדוגמאות של מילים שיש להקפיד להפריד ביניהם באמירת קריאת שמע הן של מילים עם אותיות זהות.

⁵⁶⁸ ייתכן שה'אתיא' בשלב 2 מציין הקבלה חלקית וחיצונית בלבד בין הדעות שהושוו (ראה הערה 558). אם כן, ייתכן שהטיעון בשלב זה אינו מוחלט, ועדיין ניתן להעלות את הטיעון בשלב 5 אודות ההשוואה בין מטבע ברכות הפירות ובין מטבע ברכת הלחם.

5, כל המשניות והברייתות, בהן מטבע ברכות הפירות אינו מיועד, נשנו בשיטת רבן בלבד, ואילו לשיטת ר' נחמיה יש ליידע את מטבע ברכות הפירות.

מסתבר שניתן לנתח בצורות שונות את התצורה של מטבע ברכות הפירות על בסיס השלבים השונים בסוגית הירושלמי, ממנו נגזרות מסקנות שונות האם ליידע אותו. מבחינה תחבירית, מטבע הברכה המיועד של ברכת הלחם הוא בינוני פועל עם מושא – 'המוציא את לחם מן הארץ'. שכן לו היה מדובר בבינוני שמני, המתפרש 'המוציא של הלחם מן הארץ', היה מדובר בסמיכות, ולפי כללי הדקדוק היה צריך ליידע את הסומך – את המילה הלחם. יידוע המילה 'מוציא' מלמד בעליל שמדובר בבינוני פועל והמילה לחם הוא מושא. עם זאת, ייתכן ולשיטת רבן שמטבע ברכת הלחם אינו מיועד, ש'מוציא' הינו בינוני שמני, ופירוש מטבע הברכה הוא – 'מוציא של לחם מן הארץ'. לעומת זאת, התצורה של מטבע ברכות הפירות, 'בורא פרי ה-x', יכולה להתפרש בשני אופנים. היא יכולה להתפרש בצורה דומה, כבינוני פועל עם מושא, ופירושה – 'בורא את פרי העץ', והמילה 'בורא' היא פועל.⁵⁶⁹ אולם באותה מידה היא יכולה להתפרש כבינוני שמני בסמיכות. לתצורה זו, מדובר בשם עצם, ו'בורא' הוא נסמך ל'פרי ה-x', וממילא שהוא עצמו מיועד – 'הבורא של פרי העץ'. לאמתו שלדבר, אין דרך להכריע בסוגיה זו,⁵⁷⁰ ושתי התצורות אפשריות באותה מידה.⁵⁷¹ אולם נראה שיש להבחין בנקודה זו גופא בין השלבים בסוגית הירושלמי. טענת שלב 5, שלשיטת ר' נחמיה יש ליידע את מטבע ברכות הפירות, מחייבת לאמץ עמדה שמדובר בבינוני פועל שאינו מיועד. לעומת זאת, בהחלט מסתבר שלשיטת שלב 2 מטבע ברכת הפירות הוא בינוני שמני, וכיון שהוא כבר מיועד בהיותו נסמך, אין שום טעם ליידע אותו שוב. לכן, לשיטת שלב זה יש לצמצם את מחלוקת התנאים למטבע ברכת הלחם בלבד.⁵⁷²

⁵⁶⁹ כך סבור משה אזור, החוקר היחיד שפרסם עד כה ספר על תחביר לשון המשנה, שקבע בפשטות שברכת בורא פרי העץ היא פועל עם מושא ישיר, ראה: אזור, תחביר לשון המשנה, עמ' 32.

⁵⁷⁰ ניתוח צורת הבינוני מהווה אחת הסוגיות הלא פתורות בחקר לשון חז"ל, ולכן משה בר אשר בספרו, 'תורת הצורות של לשון המשנה: פרקי מבוא ותצורת שם העצם', בחר להתעלם מצורת הבינוני, מפאת הקושי להכריע האם מדובר בפועל או בשם עצם. במקרים בודדים, הניקוד של המילה מאפשר להכריע בשאלה זו, דוגמת ברכת מחיה המתים, בה נוסח האשכנזים והספרדים מחיה בצירי, כי זו סמיכות. אך נוסח התימנים מחיה בסגול, כי לידם מדובר בבינוני עם מושא – מחיה את המתים. דוגמה זו מלמדת על קיום שתי האפשרויות בניתוח מטבע הברכה של ברכות הפירות, ואין דרך להכריע.

⁵⁷¹ משה בנוביץ סבור שעל הבינוני במטבע ברכה להיות מיועד, כדי לייחד את הקב"ה כיחיד שבורא את הפירות ומוציא את הלחם מן הארץ. לדעתו, מטבע ברכות הפירות הוא בינוני שמני המיועד על ידי הסמיכות. יידוע 'המוציא' נועד לדעתו להשוות את מטבע ברכת הלחם לברכת הפירות, ושניהם מיוודעים בדרכים שונות. ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 267-268. הסבר זה אפשרי בהחלט, אך אני מסתייג מאופן הצגתו על ידי בנוביץ כהסבר ברור למדיניות מנסחי הברכות. ראשית, כאמור, אין לנו בטחון מוחלט ש'בורא' הוא בינוני שמני, שכן באותה מידה ייתכן שמדובר בבינוני פועל עם מושא. אם כן, לא ניתן לקבוע בודאות שבברכת בורא פרי העץ מדובר בנסמך. שנית, יש לערער על עצם ההנחה שעל מטבע הברכה להיות מיועד. בנוביץ עצמו מציין לריבוי יוצאים מן הכלל בהם הבינוני אינו מיועד, דוגמת בורא מיני מזונות. ברם, ריבוי היוצאים מן הכלל מעלה את התהיה שמא הכלל הזה לא קיים כלל.

⁵⁷² הסבר אפשרי לעמדה האוחזת שיש פער בין הבינוני השמני במטבע ברכות הפירות ובין הבינוני הפועל במטבע ברכת הלחם הוא שהמילה 'בורא' מתייחסת לקב"ה בלבד בעוד ש'מוציא' יכול להתייחס אף לבני אדם. לכן, המילה 'בורא' היא שם עצם בעוד שהמילה

שאלת ניסוח מטבע 'ברכות הפירות' בבינוני נדון בסוגית הירושלמי העוסקת במטבע ברכת מאורי האש, לגביה נחלקו בית שמאי ובית הלל, 'בית שמי אומ' שברא מאור האש ובית הלל אומ' בורא מאורי האש':⁵⁷³

על דעתהון דבית שמאי אשר ברא פרי הגפן [על דעתיהון דבית הלל בורא פרי הגפן]⁵⁷⁴

יין מתחדש בכל ש(ע)[נ]ה [ושנה], האש אינו מתחדש בכל שעה⁵⁷⁵

סוגיה זו עומדת על חריגותה של נוסח ברכת מאורי האש לשיטת בית שמאי, שניסחו אותה בלשון עבר ולא בלשון בינוני. הסוגיה מסבירה לשיטת בית שמאי ברכת מאורי האש היא חריגה משום שהדלקת האש נעשית מאש שקודמת לה, ולכן ברכת האש מתייחסת לשיטת בית שמאי לאש הקמאית שנבראה בששת ימי בראשית. לעומת זאת, מטבע ברכת היין הוא על היין המיוצר מענבים המתחדשים מדי שנה, ולכן היא בתצורת בינוני. מסוגיה זו עולה, לפחות בניתוח שיטת בית שמאי, שהזמן של הבינוני במטבע ברכת היין מתייחס לענבי שנה זו, דהיינו להווה. קביעה זו אינה עולה בקנה אחד עם טענת שלב 2 שמטבע ברכת הפת בבינוני מתפרש כמתכוון לעבר או לעתיד. ייתכן וסוגיה זו חולקת על שלב 2, בניתוח תצורת הבינוני במטבע הברכה. עוד ייתכן שהדברים אמורים שם רק לשיטת בית שמאי, אולם לשיטת בית הלל הבינוני מתפרש אחרת.

4.5.1.5 – מהלך סוגית הבבלי

בדומה לסוגית הירושלמי, סוגית הבבלי פותחת בברייתא בה יש מחלוקת ר' נחמיה וחכמים האם יש ליידע את מטבע ברכת הלחם. אלא ששיטת החולקים הפוכה ממסורת הירושלמי – מסורת הבבלי היא שת"ק מיידיע את מטבע ברכת הלחם ואילו ר' נחמיה הוא זה הסבור שאין ליידע אותו.⁵⁷⁶ לסוגיה יש 2 יחידות – יחידה א' בה רבא בן הדור הרביעי דן בהסבר מחלוקת התנאים ויחידה ב' המביאה מעשה באמוראים בני הדור השלישי,⁵⁷⁷ בה התפתח ביניהם דיון על מטבע הברכה אחרי שרב זביד אבוה דר' שמעון בר רב זביד בירך לפני ר'

'מוציא' היא פועל הזקוק ליידוע כדי לציין שמדובר בקב"ה הוא המוציא האולטימטיבי של הלחם מן הארץ.

⁵⁷³ משנה ברכות ח, ה.

⁵⁷⁴ [על...הגפן] חסר ב- ל והושלם על ידי המגיה, נמצא ב-133, וכן בציטוט הירושלמי בחידושי הרשב"א ברכות נב, ב וביחוסים תנאים ואמוראים, מה' מימון, עמ' עד.

⁵⁷⁵ [בכל ש(ע)[נ]ה [ושנה]] שנה ושנה ו133 וכן נוסח הירושלמי בראבי"ה סימן קמא. הרשב"א הנ"ל גורס – בכל שנה.

⁵⁷⁶ [שעה] שנה ו133 וכן גרסת הרשב"א הנ"ל; יחוסים תנאים ואמוראים הנ"ל גורס – יום. ראה: יחוסים תנאים ואמוראים, מה' מימון, עמ' עג ובהערה 7; אור זרוע, א', סימן קלט. דוב רטנר מציין באהבת ציון וירושלים לראשונים שהיפכו את הגרסה בירושלמי תוך שהם מתאימים אותה לנוסח הבבלי שר' נחמיה הוא בעל הדעה לברך 'מוציא', ראה: אהבת ציון וירושלים ברכות, עמ' 139-140.

⁵⁷⁷ חנוך אלבק זיהה את ר' שמעון בר רב זביד עם האמורא הא"י ר' סימון בר זבדא בן הדור השלישי, ואם כן מדובר בר' זירא בן הדור השלישי, ראה: אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 233, 261.

זירא 'מוציא'.⁵⁷⁸ ביחידה א' רבא מציין שלכולי עלמא, ניתן לברך 'מוציא', והמחלוקת היא האם ניתן לברך במטבע ברכה מיוחדת 'המוציא'. הסוגיה מסבירה את דברי רבא שלכו"ע הזמן של בינוני לא מיוחד הוא עבר, כלשון הפסוק 'א-ל מוציא ממצרים', והמחלוקת סובבת סביב ניתוח הזמן של פסוקים בהם מופיע 'המוציא' (שלב 2-3).⁵⁷⁹ עמדה דומה, שלכו"ע ניתן לברך 'מוציא', מצויה אף בסתמא בשלב 6 המסביר שרב זביד אבוה דר' שמעון בר רב זביד בירך לפני ר' זירא 'מוציא', בכדי 'לאפוקי נפשיה מפלוגתא'. ברם לאור זאת, שלכו"ע ניתן לברך 'מוציא', יש לעמוד על טעם שיטת המשנה ות"ק בברייתא לברך 'המוציא', ועל הסיבה להעדפת 'המוציא' על ידי ר' זירא.⁵⁸⁰

נעמוד על הסבר הדבר תוך שנצרף אל סוגייתנו את סוגית ברכות נב, ב, שמסתבר ששימשה בסיס להנחות של רבא בסוגייתנו. הסוגיה שם דנה במחלוקת בית שמאי ובית הלל על מטבע הברכה של ברכת האש במוצאי שבת: 'בית שמי אומ' שברא מאור האש ובית הלל אומ' בורא מאורי האש'.⁵⁸¹

1. אמ' רבא במאור מאורי כ'ע לא פליגי כי פליגי בברא ובורא ב'ש סברי ברא דברא

משמע בורא דעתיד למיברא משמע ובי' סברי בורא משמע נמי דברא⁵⁸²

⁵⁷⁸ נראה שסדר היחידות אינו הסדר הכרונולוגי משום שסוגיות רגילות לפתוח בבירור פרשני-עקרוני של מחלוקת, ורק אחר כך לעבור ל'עובדי' העשויים לתמוך בצד זה או אחר של המחלוקת.

⁵⁷⁹ התנסחתני – 'הסוגיה מסבירה', משום שיייתכן וגוף דברי רבא עצמם הם רק 'במוציא כו"ע לא פליגי כי פליגי בהמוציא', ולשונות ההסבר אינן של רבא עצמו אלא של הסוגיה, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 271. ברם, אף אם כך הם פני הדברים, אין שום רמז בגרעין היסודי של דברי רבא באשר ליסוד ההבחנה בין מוציא להמוציא. לכן אין עוגן ברור בדברי רבא להצעות הסבר אחרות לדבריו (דוגמת ההצעה של בנוביץ שם בעמ' 272). לכן, בחרתי להתמקד בהסבר המופיע בסוגיה, ואם אינו מדברי רבא עצמו, הוא לפחות בסתמא של הסוגיה. אברהם ווייס סובר שהזמן של הברכה צריך להיות בהווה, ולכן הציע שהסוגיה לא עוסקת כלל בזמן עבר / הווה של הבינוני אלא האם מדובר בפועל (אפיק) או בשם (דמפיק), ראה: ווייס, הערות, עמ' 47-48. ברם דבריו לא תואמים את הראיות שהסוגיה מביאה מהפסוקים, מהם נראה שהשאלה הנדונה היא הזמן, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 269-268.

⁵⁸⁰ היות ונראה שדברי ר' זירא עצמו מסתיימים במילים 'ובקי בברכות', וההמשך 'בשלמא...' הוא מדברי הסתמא, ניתן להסביר שהעדפתו של ר' זירא עצמו נובעת מן העובדה שהנוסח 'המוציא' היא הדעה היחידה במשנה, הבאה גם כדעת הת"ק הסתמית בברייתא. הראבי"ה בסימן קה סבור שהעדפת 'המוציא' הוא על רקע מדיניות הלכתית במקרי מחלוקות. בניגוד לעמדת רב זביד שיש להתרחק מהכרעה במחלוקות ולנהוג כעמדה מוסכמת, ההעדפה של ר' זירא ושל הסתמא היא לנהוג כעמדה שמכריעים כמותה כדי לגלות שכך היא ההלכה. הוא מציין לסוגיה נוספת בה מצויה לדעתו עמדה דומה – לסוגית פסחים ז, א, הדנה במטבע הברכה של ברכת בדיקת חמץ האם היא לבער חמץ או על ביעור חמץ. הסתמא שם קובע שלכו"ע ניתן לברך לבער, ולמרות זאת היא מסתיימת בקביעה 'והלכתא על ביעור חמץ'. לדעת הראבי"ה הכוונה היא שמברכים 'על ביעור חמץ' כדי לגלות שהלכה כרב פפא (בעלי התוספות שם בד"ה והלכתא התלבטו האם פרשנות ה'והלכתא' הוא שניתן לברך אף 'על ביעור חמץ', או שיש לברך בדווקא 'על ביעור חמץ'). אולם, ראה בראבי"ה סימן תלא, שסבור שניתן לברך אף 'על ביעור חמץ', אולם מציין שהעם נהגו לברך על ביעור חמץ'.

⁵⁸¹ משנה ברכות ח, ה.

⁵⁸² רבא[כן גם ב-א מ פ; רבה פי

2. מתקיף לה רב יוסף אלא מעתה דכתי' כי הנה יוצר הרים ובורא רוח וכת' בורא השמי' ונוטיהם הכי נמי דעתידי למבראי

3. אלא אמ' רב יוסף בברא ובורא כ'ע לא פליגי כי פליגי במאור מאורי דב'ש סברי חד נהורא איכא בנורא וב'ה סברי טובא נהורי איכא בנורא תניא נמי הכי אמרו להם ב'ה לב'ש הרבה נהורות יש באור

לנוסח רוב העדים (א מ פ) האמורא בשלב 1 הוא רבא. ברם, נראה לאמץ את נוסח פי הגורס רבה משום שרב יוסף עונה לדבריו.⁵⁸³ נראה שסוגיה זו מדור שלישי מטרימה את סוגייתנו והיא מהווה את הבסיס להנחות של רבא בסוגייתנו. בשונה מרוב מטבעות ברכה שהן בבינוני,⁵⁸⁴ ב"ש מנסחים באופן ייחודי את ברכת האש בלשון עבר – 'אשר ברא'.⁵⁸⁵ ניתן לומר שמחלוקת הבתים היא האם הברכה היא על האש הקמאית מששת ימי בראשית ולכן מטבע הברכה מנוסח בעבר (ב"ש) או האם הברכה היא על האש המתחדשת מדי יום בהווה ולכן מטבע הברכה מנוסח בבינוני (ב"ה).⁵⁸⁶ ברם, לדעת רבה, מוסכם אף על דעת בית הלל שמטבע ברכת האש מציינת לבריאית האש הקמאית, ושהוא צריך להתנסח בזמן עבר. לדעתו, מחלוקת הבתים היא האם 'בורא' בבינוני הוא זמן עתיד ולכן עדיף שלא להשתמש בו (ב"ש), או גם מתפרש כזמן עבר, ולכן טוב לשמור על הניסוח השכיח במטבע ברכה בבינוני (ב"ה) (שלב 1). רב יוסף מוכיח מהמקראות שהוא מצטט, ש'בורא' בבינוני משמש אף בזמן עבר (שלב 2).⁵⁸⁷ לכן הוא מציע להעתיק את מרכז הכובד של יסוד מחלוקת ב"ש וב"ה להבדל

בורא...דברא ברא ובורא חדא מלתא היא פי

⁵⁸³ רבינו חננאל וספר הנר גורסים רבה, ראה: פירוש רבינו חננאל לברכות, עמ' קכב ובהערה 22; ספר הנר לברכות, עמ' 110; יחוסי תנאים ואמוראים, מה' מימון, עמ' עג הערה 10. על שאלת ההבחנה בין רבה לרבא, ראה: תשובת רב האי גאון שנתפרסמה על ידי רב"מ לוין בנספחים לאגרת רב שרירא גאון עמ' XIV-XV, ושנדונה על ידי ר"ש אברמסון במסכת עבודה זרה כתב יד בית המדרש לרבנים בניו יורק, עמ' קיז-קכב; פרידמן, כתיב השמות רבה ורבא; וייסברג, כתיב השמות רבה ורבא; וייסברג, ספר הלכות גאונים.
⁵⁸⁴ ראה הערה 555.

⁵⁸⁵ סוגיה נוספת בה עולה ההבחנה בין מטבע ברכה בלשון עבר לעומת מטבע ברכה בבינוני היא בפסחים קי"ז, ב, ביחס לנוסח ברכת 'גאל ישראל', בה רבא קובע: 'קריאת שמע והלל - גאל ישראל, דצלותא - גואל ישראל. מאי טעמא - דרחמי ניהו'. הפירוש הרווח לדברי רבא הוא ש'גואל ישראל' מתאים כמטבע ברכה לתפילה משום שהבינוני מתפרש גם על ההווה וגם על העתיד לעומת 'גאל ישראל' שהוא לשון עבר בלבד ולכן הוא מתאים למטבע הברכה של ברכת ההודאה. להסבר לחריגותה של מטבע ברכת 'גאל ישראל' שאינה בבינוני, ראה: היינימן, עיוני תפילה, עמ' 186. זאב בן חיים הציע על סמך ההשוואה לשומרונית שמטבע הברכה של קריאת שמע והלל איננו 'גאל ישראל' אלא 'גאל ישראל', ומדובר בשתי תצורות שונות של בינוני, ראה: בן חיים, מסורת השומרונים, עמ' 234-235 ובהערה 25א'. ברק דן הצביע על כך שהצעת בן חיים נכונה גם לפי הניקוד המסורתי, ראה: דן, גאל ישראל, עמ' 172; הנשקה, מה נשתנה, עמ' 103 הערה 240.

⁵⁸⁶ ראה: ספראי וספראי, פירוש למשנה ברכות, עמ' 310-311. אציין שדברי דומים מצויים בסוגית הירושלמי הקובעת שמטבע הברכה הוא בעבר, משום שהאש אינו מתחדש בכל שעה (או שנה), ראה עמ' 159.

⁵⁸⁷ רבנו חננאל, המובא ביחוסי תנאים ואמוראים, מביא בפרפרזה את מסקנת רב יוסף: 'אלמא לאו לשון עבר דוקא'. מדבריו נראה שרב יוסף דוחה את קביעת רבה שעל מטבע הברכה להיות בעבר, ולדעתו הוא בהווה ובעתיד. בהמשך הציטוט מר"ח, מובא: 'וכן נמי בורא פרי הגפן וכן נמי המוציא לחם מן הארץ שכך הוא אומנתו של הקב"ה לעשות בכל

שבין 'מאורי' לבין 'מאורי' (שלב 3). מסקנות השקלא וטריא בין רבה ובין רב יוסף משמשות בסוגייתנו בפי רבא הקובע שעל מטבע ברכת הלחם להיות בזמן עבר (כיוצא מדברי רבה שם) ושבינוני לא מיועד הוא לשון עבר. בנוסף, בדומה לתבנית של רבה שלכו"ע 'אשר ברא' הוא לשון עבר ואף על פי כן ב"ה העדיפו לשון 'בורא', אף רבא בסוגייתנו קובע שלשון 'מוציא' הוא תקין לכו"ע, ואף על פי כן חכמים העדיפו את לשון 'המוציא'. תבנית זו, החוזרת בשתי הסוגיות, אומרת דרשני, מדוע לא להעדיף את התבנית המוסכמת – 'אשר ברא', 'מוציא'. המפתח להבנת הסוגיות הוא בתובנה שהדיון בהן אינו דיון לשוני כללי אודות הזמן של בינוני. שכן, קביעת הסוגיה שהזמן של תצורת בינוני לא מיועד הוא עבר אינו תואם כלל את הנתון הברור שבלשון חכמים הבינוני משמש להווה ולעתיד אך אינו משמש לעבר.⁵⁸⁸ זאת בשונה מהעברית המקראית בה תצורת הבינוני משמשת לכל שלושת הזמנים – לעבר, להווה ולעתיד.⁵⁸⁹ אבא בנדויד הצביע על כך שאמוראים היו מודעים לריבוי הזמנים של בינוני בלשון המקרא לעומת שימושו השונה בלשון חכמים. כך סוגית בבלי נדרים ל, ב, מביאה בשם רב פפא שבלשון המקרא 'הנולדים' מתפרש הן על מי שכבר נולד והן על מי שעתידי להיוולד, ואילו בלשון בני אדם 'הנולדים' לא כולל את מי שכבר נולד. כמו כן, סוגית עירובין יט, א, מביאה בשם ריש לקיש דרשה המנתחת את הבינוני כהווה: 'רשעים אפילו על פתחו של גיהנם אינן חוזרין בתשובה, שנאמר' ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים ב' וגומר, 'שפשעו' לא נאמר אלא 'הפושעים', שפושעים והולכין לעולם'. הסוגיה מביאה את קושית רב כהנא, שעמד על כך שבלשון המקרא הבינוני משמש אף לזמן עבר: 'אלא מעתה דכתיב 'המוציא' ו'המעלה' דמסיק ודמפיק הוא? אלא דאסיק ואפיק, הכא נמי דפשעי הוא'.⁵⁹⁰ סוגיות אלו משקפות היטב מודעות של אמוראים לזמנים השונים של הבינוני בלשון המקרא ובלשון חכמים. על רקע זה ברור שאין לראות בדברי רבא בסוגייתנו קביעה לשונית כללית שבינוני לא מיועד משמש בדווקא בזמן עבר. מבחינה לשונית צרופה ברור שהכוונה היא שהוא משמש אף בלשון עבר, כפי שעולה בבירור מהשוואה ללשון רבה בסוגית ברכות נב, ב, שטען ש'בורא משמע נמי דברא'. לאור הנ"ל פשיטא שיש לצמצם את הדיון בסוגייתנו לדיון במטבעות ברכה בלבד, הקובעים ברכה לעצמם כרובד מיוחד בלשון חכמים, שלא נתנסחו

זמן'. ברם, ריב"ק חולק על הר"ח ומציין שקשה ליישב את דברי ר"ח עם לשון הסוגיה ברכות לח, א. עם זאת הוא מיישב את דברי ר"ח בדוחק ש'מוציא' פירושו עבר והווה, שכן 'אפיק' פירושו שכבר הוציא וכן כל שעה עושה, ראה: יחסי תנאים ואמוראים, מה' מימון, עמ' עד.
⁵⁸⁸ מ"צ סגל סבר שהבינוני משמש בלשון חכמים להווה בלבד, אולם יחזקאל קוטשר העמידנו על כך שהוא משמש להווה/עתיד, ראה: שרביט, מערכת ה'זמנים' בלשון המשנה, עמ' 110-111, ובהערה 4; אזור, תחביר לשון המשנה, עמ' 15-18; מישור, מערכת הזמנים, עמ' 43, 162-171.

⁵⁸⁹ ראה: בנדויד, לשון מקרא ולשון חכמים, עמ' 545-546; מישור, מערכת הזמנים, עמ' 164-165.

⁵⁹⁰ ראה: בנדויד, שם, עמ' 546. ריש לקיש דרש את המקרא לפי התפיסה הלשונית של לשון חכמים, ורב כהנא עמד על כך שיש לפרש את הבינוני במקרא לפי שימושו בלשון המקרא. על התופעה של מדרש אגדה המשתמש בלשון חכמים בשעה שדרשו את לשון המקרא, ראה: פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, עמ' 107-109.

בלשון החיים אלא מתוך זיקה ללשון המקרא.⁵⁹¹ לכן, על אף שהבינוני אינו משמש לעבר בלשון חכמים, הוא משמש לציון העבר במטבעות ברכה,⁵⁹² בעלות הזיקה למערכת הזמנים של לשון המקרא.⁵⁹³

עם זאת, טענת רבא בסוגייתנו, שיש להבחין בין הבינוני המיועד ושאינו מיועד וכי התנאים נחלקו אודות הזמן של הבינוני המיועד, אינה תואמת את הממצא הפשוט בלשון המקרא שאף הבינוני המיועד מתייחס לשלושת הזמנים.⁵⁹⁴ לאור הקיצור של דברי רבא עצמו, קשה לרדת לסוף דעתו. ייתכן וניתן להציע את הדברים הבאים כהסבר לדברי רבא עצמו, ולפחות הם ניתנים להיאמר באופן עצמאי כהסבר לאופן בו מנסחי הברכות פעלו. נשים לב שרבא מביא רק פסוקים בהם מופיעה המילה 'מוציא', ולא מביא מלים נוספות בבינוני מיועד כדי לעמוד על הזמן שלהן, כפי שרב כהנא עושה בסוגיית עירובין יט, א.⁵⁹⁵ נראה שמפתח הבנת ניסוח מטבע ברכת הלחם הוא בתובנה שמנסחי הברכות השתמשו במטבעות לשון השאובות מלשון המקרא עצמו. יתירה מזו, יוסף היינמן העמיד אותנו על כך, שבמקום בו ברכה נוסחה על סמך פסוק שאין בו תצורת בינוני, מנסחי הברכות העדיפו להשתמש במטבע הברכה בלשון בינוני הקיים במקרא עצמו בפסוק אחר ולא להסב לשונות מקראיים מתאימים לבינוני בכוחות עצמם.⁵⁹⁶ והנה כבר עמדתי על כך שמטבע הברכה של ברכת

⁵⁹¹ ראה: קוטשר, מלים ותולדותיהן, עמ' 73; קוטשר, מבעיות המילונות, עמ' 53-54; היינמן, עיוני תפילה, עמ' 178; בר-אשר, מטבע שטבעו חכמים בברכה, עמ' כט-לא. כבר בעלי התוספות עמדו על כך, ראה: תוספות ברכות לח, ב, ד"ה והלכתא; תוספות ברכות נב, ב, ד"ה בברא כו"ע ל"פ.

⁵⁹² על רקע זה נגדיר שהסבר רבא לבית שמאי בסוגיה נב, ב, הוא שהם חששו שהבינוני לא יתפרש כעבר משום דרך השימוש בו בלשון חכמים, ואילו בית הלל לא חששו לכך משום שבמטבע הברכה הוא משמש כדרך שהוא משמש בלשון המקרא לכל הזמנים, ראה: בנדויד, לשון מקרא ולשון חכמים, עמ' 547.

⁵⁹³ ראה: מישור, מערכת הזמנים, עמ' 42-43 ובהערה 51, 165.

⁵⁹⁴ הדבר היה ידוע לאמוראים עצמם, ראה את הסוגיה בעירובין יט, א, הדנה בבינוני מיועד, ראה: בנדויד, לשון מקרא ולשון חכמים, עמ' 545-546. בנדויד מביא דוגמאות של בינוני מיועד בלשון המקרא המשמש כעבר ('כל העם היוצא ממצרים' ביהושע ה', ד, שפירושו ש'יצא ממצרים'), כהוה ('ארנון אשר במדבר היוצא מגבול האמורי' במדבר כ"א, יג, שפירושו ש'יוצא בהוה') וכעתיד ('בנך היוצא מחלצין הוא יבנה' במלכים א', ח', יט, שפירושו ש'יצא בעתיד מחלצין').

⁵⁹⁵ הוא הדין בסוגיה נב, ב, שם רב יוסף מצטט שני פסוקים בהם מופיע 'בורא'. דיון הסוגיה מתמקד בזמן של הבינוני הספציפי של 'בורא' במקרא, ואין בסוגיה שם דיון מעבר לכך על הזמנים של תצורת הבינוני בכלל.

⁵⁹⁶ ראה: היינמן, עיוני תפילה, עמ' 178. היינמן מדגים את טענתו באמצעות חתימת ברכת קיבוץ גלויות. לדבריו, החתימה 'בונה ירושלים', נלקחה מהפסוק 'בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס' (תהלים קמ"ז, ב). אולם כאשר ניסחו את חתימת ברכת קיבוץ גלויות, העדיפו שלא להשתמש בהמשך הפסוק 'נדחי ישראל יכנס' ולנסחו: 'מכנס נדחי ישראל', אלא בחרו בלשון המקראי ממש: 'מקבץ נדחי ישראל' (ישעיהו נ"ו, ח). חנן אריאל האיר את ענייני באשר לרקע לטענת היינמן שהפסוק המתבקש שהיה אמור לשמש כהשראה לחתימת הברכה הוא 'נדחי ישראל יכנס'. זאת משום שברכת קיבוץ גלויות נוסחה על סמך ישעיהו י"א, יב: 'וְנִשָּׂא נֶס (=וְשָׂא נֶס לְקַבֵּץ גְּלוּיָתֵינוּ) לְגוֹיִם וְאֶסְףְּ נְדָחֵי יִשְׂרָאֵל וְנַפְצֹתָ יְהוּדָה יִקְבֹּץ מֵאֲרָבַע כְּנָפֹת הָאָרֶץ' (=וְקָבְצֵנוּ יָחַד מֵאֲרָבַע כְּנָפֹת הָאָרֶץ). ממילא מסתבר שהיה על מתקני הברכות להשתמש במילות הפסוק כאן 'וְאֶסְףְּ נְדָחֵי יִשְׂרָאֵל', ולנסח את החתימה 'מאסף נדחי ישראל' או על פי תהלים קמ"ז, ב, 'מכנס נדחי ישראל'. אולם, כאמור, הם העדיפו לנסח את החתימה

המוציא מושתת על לשון הפסוק 'מִצִּמִּים חֲצִיר לְבָהֶמָּה וְעֶשֶׂב לְעֶבֶדֶת הָאָדָם לְהוֹצִיא לָחֶם מִן הָאָרֶץ' (תהלים ק"ד, יד).⁵⁹⁷ אלא שהיות ולשון הפסוק הוא – 'לְהוֹצִיא', היה על מנסחי מטבע הברכה להופכו לבינוני – 'מוציא'. יתירה מזו, 'לְהוֹצִיא' בתהלים מוסב על האדם, ואילו מנסחי הברכה רצו להסב את הוצאת הלחם למעשה של הבורא. לאור דברי היינומן נראה להציע שמנסחי מטבע הברכה המיועד של ברכת הלחם שאבו את לשון הבינוני מהפסוק 'הַמוֹצִיא לֶךְ מִים מִצֹּר הַחֲלָמִישׁ' (דברים ח', טו). מנסחי הברכה המירו את הפועל 'להוציא' בתהלים ק"ד, יד, בבינוני 'המוציא' השאוב ישירות מדברים ח', טו, וכך נוצר מטבע הברכה 'המוציא לחם מן הארץ'. מסתבר שפסוק זה נבחר משום שהוא מתאר את הקב"ה כמוציא מים מתוך הטבע עבור בריותיו, וצירופו לפסוק בתהלים מסב אף את הוצאת הלחם למעשה של הבורא. כנגד זה, עומדת עמדת ר' נחמיה שיש לברך 'מוציא'. לשיטתו, הבינוני לא נשאב מפסוק קיים, אלא מנסחי הברכות עצמם שינו את הפועל 'להוציא' לבינוני לא מיועד 'מוציא'. מסתבר שבינוני לא מיועד מועדף על ידו משום שהוא תואם את מטבע הברכה של ברכות הפירות. מסתבר שאף חכמים, המנסחים את הבינוני במטבעות הברכה תוך שימוש במטבעת לשון השאובות מפסוקים, מודים שיש לנהוג במדיניות אחידה בניסוח מטבעות ברכה של ברכות הפירות ושל ברכת הפת. השוני בין מטבעות הברכה אינו במדיניות הניסוח שלהם אלא בפסוקים עצמם. במקרא יש מספר פסוקים המתארים את הקב"ה כ'המוציא',⁵⁹⁸ ואילו הפסוקים המתארים אותו כבורא הם כולם לא מיועדים.⁵⁹⁹ מנסחי הברכות שאבו את הבינוני מהמקראות, ולכן מטבע ברכת הפת הוא מיועד – 'המוציא', ואילו מטבע ברכות הפירות אינו מיועד – 'בורא'.⁶⁰⁰

באמצעות לשון בינוני מתוך המקרא עצמו – 'מקבץ נדחי ישראל'. עוד אוסיף ביחס לזיקת החתימה ללשון הפסוק בתהלים קמ"ז, ב, שלשון החתימה בכל כתבי היד של סידורים מהגניזה הוא 'מקבץ נדחי עמו ישראל'. אולם מירושלמי ברכות ב, ד, ה ע"א, נראה שחתימת הברכה היא 'מקבץ נדחי ישראל', ממש כלשון הפסוק בישעיהו נ"ו, ח, ראה: ארליך, תפילת העמידה, עמ' 148-149.

⁵⁹⁷ ראה § 3.5.2.

⁵⁹⁸ רשימת הפסוקים בהם הקב"ה מתואר בבינוני כ'המוציא' הם: שמות, ו', ז; ויקרא כ"ב, לג; דברים ח', טו; שם י"ג, ו; שופטים ב', יב. לעומת זאת יש רק פסוק אחד בו מופיע 'מוציא' ללא יידוע כתיאור של הקב"ה – 'מוציא אסירים בכושרות' (תהלים ס"ח, יב). מסיבות מובנות חכמים העדיפו לשאוב למטבע הברכה את הבינוני המיועד השכיח יותר, ושמופיע בתיאור ישיר של הוצאת מים, בדומה להוצאת לחם.

⁵⁹⁹ בדיקה פשוטה בקונקורדנציה מלמדת על היעדר פסוק בו הקב"ה מתואר כבורא בה"א היידוע לעומת מספר פסוקים בהם הוא מתואר כ'בורא' ללא יידוע. שנים מהם הובאו על ידי רב יוסף בסוגיה נב, ב – ישעיהו מ"ב, ה; עמוס ד', יג. רשימת שאר הפסוקים – ישעיהו מ', כח; שם מ"ג, טו; שם מ"ה, ז; שם מ"ה, יח; שם נ"ז, יט; שם ס"ה, יז-יח.

⁶⁰⁰ להסבר נוסף על הפער בין מטבע ברכת הלחם המיועד לעומת מטבע 'ברכות הפירות' שאינו מיועד, ראה: רא"ה ברכות ל"ח, א, ד"ה הא דאמרין.

5. דיני קדימה

פתיחה

בפרקים הקודמים עסקנו בכללים הקובעים איזו ברכה יש לברך לפני אכילת מאכל בודד. בפרק זה נדון במקורות התנאים ובתיאור תהליכי ההתפתחות המצויים בסוגיות התלמודים העוסקים בקביעה איזו ברכה יש לברך במקרה של אדם המתעתד לאכול מאכלים שונים. העיון יתמקד בדיני קדימה בברכות הפירות, בדין עיקר וטפל ובדין ברכה על דברים הבאים בסעודה.

5.1 – דיני קדימה ב'ברכות הפירות'

5.1.1 – מקורות תנאיים – משנה ותוספתא

5.1.1.1 – משנה ברכות פרק ו'¹

משנה ד

היו לפניו מנינים הרבה :

ר' י[ה]ודה אומ' אם יש ביניהן ממין שבעה עליו הוא מברך,
וחכמ' אומ' [מברך] על אי-זה מהן שירצה.

משנה ה

בירך על היין שלפני המזון פטר את היין של-אחר המזון,
בירך על הפרפרת שלפני המזון פטר את הפרפרת של-אחר המזון.
בירך על הפת פטר את הפרפר[יו], על הפרפריות לא פטר את הפת,
בית שמי אומ' אף לא מעשה ק(ר)[ד]ירה.

משנה ז

הביאו לו מליח כתחילה ופת עמו, מברך על המליח ופטר את הפת, שהפת טפילה לו.
זה הכלל: כל שהוא עיקר ועימו טפילה מברך על העיקר ופטר את הטפילה.

5.1.1.2 – תוספתא ברכות פרק ד'

הלכה יג

הביאו לפניו אורז ויין, מברך על האורז ופטר את היין.
צנון ונובלות, מברך על הצנון ופטר את הנובלות.

הלכה יד

מליח ופרוסה, מברך על המליח ופטר את הפרוסה.
ר' חנינה בן גמליאל או': מליח הבא בתחילה לפני המזון ופת הבאה עם המליח לאחר המזון טעונה ברכה לפניו ולאחריה.

¹ השמטתי את משנה ו' העוסקת בדין אחד המברך עבור אחרים, משום שהיא לא עוסקת בדיני קדימה. משנה זו שובצה ביחידה זו העוסקת בסעודה, משום שסעודה נאכלת בחבורה. ברם הדיון האם אחד מברך לכולם חורג מגבולות פרק זה.

5.1.1.3 – דיני קדימה ב'ברכות הפירות' במשנה ברכות פרק ו'

למשניות ד, ה, ז, נושא משותף – עיסוק בדיני הברכה במקרה של אדם המתעתד לאכול מאכלים שונים. עם זאת, כבר עמדתי בפרק 3 על ההבחנה בין משנה ד העוסקת בדינו של אדם העומד לאכול מכמה מיני פירות, ובין משניות ה, ז, העוסקות בדינו של אדם האוכל מגוון מאכלים במסגרת המנות השונות של סעודה.²

במשנה ד, במקרה של יהיו לפנינו מינים הרבה, התנאים חולקים על איזה מהמינים יש לברך. מרכזי מרגליות, אברהם ווייס ומשה בנוביץ פירשו שהמשנה כפשוטה מתפרשת שמברך על אחד מהמינים וברכתו פוטרת את המין השני, מדין עיקר וטפל.³ ואכן דברי רבי יהודה במשנה זו, 'עליו הוא מברך', ודברי חכמים 'מברך על אי-זה מהן שירצה', מתפרשים שמברך עליו בלבד. ברם השוואה של משנה ד למשנה ז, המתנסחות באופן שונה הן בתיאור המקרה והן בניסוח הדין, עשויה ללמד על פרשנות שונה ללשון התנאים במשנה ד. משנה ד מתארת מקרה של יהיו לפנינו מינים הרבה, לעומת משנה ז המתנסחת 'הביאו לו', האופייני לתיאור הבאת אוכל לסועדים במסגרת אחת מהמנות של הסעודה.⁴ מכאן שה'מושב בחיים' המתואר במשנה ד הוא מינים שונים הנאכלים ללא מסגרת מאגדת של סעודה.⁵ מכאן נגזר הניסוח השונה של הדין בשתי המשניות. מאכלים שונים, אף אם הם בעלי ברכה שונה, המובאים לסועדים במנות השונות של הסעודה נאכלים יחד במסגרת המאגדת אותם לאכילה אחת.⁶ מכאן תיאורם כעיקר וטפל, ומכאן סגנון משנה ז המתנסחת 'מברך על x ופותר את y'. האוכל מברך ברכה אחת החלה על המנה כולה, הן על x והן על y. לעומת זאת, יהיו לפנינו מינים הרבה מתאר מינים הרבה שכל אחד מהם נאכל בפני עצמו. האוכל מבקש לאכול כמה סוגי פירות, האחד בצד השני, ללא שהם מזדקקים אחד לשני. מכאן הניסוח השונה של הדין במשנה ד, בה התנאים נחלקו על איזה מהם מברך, אך ללא ציון שברכת האחד פוטרת את השני.⁷ מהעדר הקביעה 'פותר את y', נראה שלא מדובר במשנה זו בברכה אחת הפוטרת את שני המאכלים. יש לברך על מינים בעלי ברכה שונה, כל אחד את ברכתו, וכל דיון המשנה הוא איזו ברכה להקדים לברך תחילה.⁸ סיכומו של דבר, לשון משנה ד

² ראה § 3.2.1.4.

³ ראה: מרגליות, ספר החילוקים, עמ' 131; ווייס, הערות, עמ' 113; בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 462-463.

⁴ ראה § 3.2.1.4 שם אף הוצע שמשנה זו מתארת את שלב 'לאחר המזון'.

⁵ ב-§ 3.2.1.4 עמדתי על כך שמשנה ד מתארת אכילת פירות במסגרת 'לפני המזון', שלא היה חלק מעצם הסעודה אלא אכילה הנאכלת לפניו, בשונה משלב 'לאחר המזון' שהיה עם מאפייני סעודה.

⁶ הפת נאכלת עם המליח כדי להפיג את המליחות, ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 66 לשו' 42.

⁷ עם זאת אין לשלול שהפער בין לשון המשניות הוא משום שהם נובעים ממקורות שונים שהתנסחו בסגנון שונה, וכי אף דברי התנאים במשנה ד מתפרשים שיש לברך ברכה אחת בלבד.

⁸ כך פירש חנוך אלבק, ראה: אלבק, משנה זרעים, עמ' 24. במידה ומדובר במינים בעלי ברכה זהה, מסתבר שדי לברך על אחד מהם. ברם, אין זאת משום שברכת האחד פוטרת את השני אלא משום שהברכה הזוהי חלה על כל הפירות בעלי אותה ברכה.

מתפרש לשני פנים. לשונם של התנאים המובאים במשנה ד מתפרש שיש לברך על אחד המינים. אולם מתוך השוואה ללשון משנה ז' היא מתפרשת כעוסקת בדיני קדימה. נראה שיש להבדיל בין פרשנותה של משנה זו במקור בו היא נתנסחה, ובין הפרשנות שנתן לה עורך הפרק, שעה ששיבץ אותה בהקשר חדש ובכך שינה למעשה את משמעותה.

באשר ליסוד מחלוקת התנאים, כבר עמדתי בפרק 3 על כך שמחלוקת זו היא חלק ממחלוקת כללית בין ר' יהודה וחכמים האם להתחשב בחלוקה ל'מינים' כגורם משפיע בברכות לפני האכילה.⁹ ר' יהודה סבור שיש משקל ל'מינים', ולכן הוא מזהה את 'מין שבעה' כמין המתייחד לעומת פירות אחרים, שיש להקדים לברך עליו. ואילו חכמים, האוחזים במערכת 'ברכות הפירות', שוללים בכלל את עצם החלוקה ל'מינים'. לשיטתם, לא הובאו לפני המברך 'מינים' שונים אלא הובאו לפני פירות שגדלו כולם באותו בית גידול, ומעמד כולם שווה. בהעדר הבחנה שמדובר ב'מינים' שונים, סביר להניח שלא ניתן לקבוע דיני קדימה ביניהם. לשון חכמים, 'מברך על איזה מהם שירצה', מתפרש שאין כלל הלכה הקובעת דיני קדימה.¹⁰ הלכות יג-יד בתוספתא ברכות פרק ד', מתארות הבאת מאכלים לשולחן במסגרת סעודה בתיאור 'הביאו לפניו', והן מקבילות למשנה ז'. מקרה ראשון הוא הבאת אורז ויין, והיין טפל לאורז משום שעיקר שתייתו נועדה לבטל את מתיקות האורז.¹¹ מקרה שני הוא הבאת צנון ונובלות. ר"ש ליברמן ציין, על פי אתנאוס ופליניאוס, שסתם נובלות ללא שם לוואי הן זיתים ונובלות.¹² ברייתא זו מתארת הבאת שני סוגי פירות לשולחן. מקרה זה קרוב למשנה ד אלא שה'מושב בחיים' של המקרה הנדון בתוספתא הוא הבאת פירות לסעודה, ומכאן תיאור אכילתם כעיקר וטפל.¹³

5.1.2 – דיני קדימה ב'ברכות הפירות' בסוגיות התלמודים

5.1.2.1 – נוסח סוגית ירושלמי ברכות ו, ד, י ע"ג (עמ' 52 שו' 48-27)

1. רבי יהושע בן לוי אמר: מה פליגין רבי יודה ורבנן? כשהיה בדעתו לאכל פת, אבל אין בדעתו לאכל פת כל עמא מודויי שאם יש ביניהן ממין שבעה עליו הוא מברך.
2. אמ' ר' אבא: צריך לברך בסוף.
3. אמ' ר' יוסי: הדא דר' בא פליגא על דר' יהושע בן לוי, דר' יהושע בן לוי [אמר]: מה פליגין ר' יודה ורבנן? כשהיה בדעתו לאכל פת, אבל אם אין בדעתו לאכול פת, כל עמא מודיי שאם יש ביניהן ממין שבעה עליו הוא מברך. ומר' ר' בא וצרי' לברך בסוף, לא בירך נעשה (עיקר) טפילה, דתנינן תמן כל שהוא עיקר ועימו טפילה מברך על העיקר ופוטר את הטפילה.

⁹ ראה § 3.2.1.3.

¹⁰ לשיטת החוקרים שמשנה ד מתפרשת מדיני עיקר וטפל (ראה עמ' 212), לשון חכמים מתפרשת שחייב לברך על 'איזה מהם שירצה', משום שהוא מוגדר כעיקר. ברם, פשוט לשון המשנה הוא שאין לחכמים דיני קדימה כלל.

¹¹ ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 64 לשו' 39.

¹² ראה: שם, עמ' 65 ד"ה ברם אצל.

¹³ להלן נראה שברייתא דומה מובאת בסוגית הבבלי ברכות מא, א, הדנה במשנה ד.

4. הדא גריזמתה – ר' ירמיה בשם רבי אמי מברך על תורמוסה. אמר רבי לוי: על שם 'אל תגזול דל כי דל הוא'. עד כדון, כשיש בדעתו לאכל פת. לא היה בדעתו לאכל פת - לא בדה.
5. (ר' רבן גמ) לילא זוגה סלק גב אילין דבית ר' ינאי, חמתהון נסבין זיתא ומברכין לפניו ולאחריו. אמר לון: ועבדין כן? [דין]? רבי זעירא שלח: שאל לר' שמואל בר נחמן ר' כהנא בשם ר' אבינא: כל עמא מודיי שאם יש ביניהן ממין שבעה עליו הוא מברך.
6. אמר רבי זעירא: ויאות, מן מאן דאנן חמיין רבנן סלקין לריש ירחא ואכלין ענבין ולא מברכין בסופה. לא בשיש בדעתו לאכול פת?
7. היו לפניו מינין שבעה, על איזה מהן הוא מברך? תמן אמרין: כל הקודם למקרא קודם לברכה, וכל הסמוך לארץ קודם לכל.

5.1.2.2 – נוסח סוגית בבלי ברכות מא, א

1. היו לפניו מינין הרבה וכו', אמ' עולא: מחלוקת בשברכותיהן שוות, דר' יהודה סבר מין שבעה עדיף ורבנן סברי חביב עדיף, אבל אם אין ברכותיהן שוות דברי הכל מברך על זה וחוזר ומברך על זה, ואי זה שירצה יקדים.¹⁴
2. מיתיבי: היו לפניו צנון וזית מברך את הצנון ופוטר את הזית.¹⁵
3. הכא במאי עסקינן? כגון שהיה צנון עיקר.
4. אי הכי, אימ' סיפ': ר' יהודה אומר מברך על הזית שהזית ממין שבעה, ולית ליה דר' יהודה הא דתנן זה הכלל כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה?!
5. וכי תימ' לית ליה, והתניא ר' יהודה אומ' אם מחמת צנון בא זית מברך על הצנון ופוטר את הזית?
6. לא, דכ' צנון עיקר, ור' יהודה אמילתא אחריתי קאי, חסורי מי חסרא והכי קתני: בד'א שהצנון עיקר אבל אין הצנון עיקר מברך על זה וחוזר ומברך על זה, אבל שני מינין בעלמ' שברכותיהן שוות, כגון אתרוג וזית, מברך על אי זה מהם שירצה, ר' יהודה אומ' מברך על הזית שהזית ממין שבעה.¹⁶
7. פליגי בה ר' אמי ור' יצחק נפחא, חד אמ' מחלוקת שברכותיהן שוות, דר' יהודה סבר מין שבעה עדיף ורבנן סברי חביב עדיף, אבל אין ברכותיהן שוות דברי הכל

¹⁴ בשברכותיהן שוות] נוסף – כגון אתרוג וזית מ פ ג¹⁷. על חילוף זה ראה הערה 34.

חביב עדיף] מין חביב עדיף ו ס
ואי זה שירצה יקדים] חסר פי מ פ ג¹⁷

¹⁵ הזית] נוסף – ואי אמרת מברך על זה וחוזר ומברך על זה אזית נמי ניבריך פ ג¹⁷

¹⁶ לא... קתני] חסר פ חסורי מחסר' והכי קתני היו לפניו צנון וזית מברך על הצנון ופוטר את הזית מ פי ג¹⁷ (נראה ששורה זו עמדה לפני הסופר של פ, וכך נוצר לו דילוג מפני הדומות במילה "זית")
כגון אתרוג וזית] חסר פ

מברך על זה וחוזר ומברך על זה. וחד אמ' אפי' בשאין ברכותיהן שוות נמי מחלוקת.¹⁷

8. בשלמי למיד בשברכותיהן שוות מחלוקת שפיר, דר' יהודה סבר מין שבעה עדיף ורבנן סברי חביב עדיף. אלא למיד בשאין ברכותיהן שוות נמי מחלוקת, במאי קא מיפלגי?¹⁸

9. א"ר ירמיה: לקדם.

10. אמ' רב יוסף ואיתמי' ר' יצחק וכן תני ר' חייא: כל המוקדם בפסוק זה הוא קודם לברכה, ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש.

11. ופליגא דר' חנן, דאמ' ר' חנן כל הפסוק הזה לשיעורין הוא...

5.1.2.3 – פתיחה לסוגיות התלמודים

הצד השווה בשני התלמודים הוא שיש בהם דיון האם לצמצם את מחלוקת התנאים ולהעמידה במקרה מסוים. בסוגית הירושלמי יש מחלוקת האם לצמצם את המחלוקת למקרה של 'כשהיה בדעתו לאכל פת' (שלב 1-6). בסוגית הבבלי יש מחלוקת האם להעמיד את המחלוקת רק במקרה של 'ברכותיהן שוות' (שלב 1, 7). שני מוקדי דיון שונים אלו משקפים הבנות שונות לחלוטין של התלמודים את מחלוקת התנאים, האם המשנה עוסקת בדין עיקר וטפל או בדיני קדימה.

5.1.2.4 – צמצום המחלוקת בסוגית הירושלמי

האמוראים בסוגית הירושלמי הם בני הדור הראשון עד הרביעי.¹⁹ שלב 1 מביא את דעת ר' יהושע בן לוי שיש לצמצם את מחלוקת התנאים למקרה שבדעתו לאכול פת. במקרה זה, האוכל לא מברך ברכה אחרונה לאחר אכילת הפירות, שכן ברכת המזון לאחר אכילת הפת פוטרת אף את הפירות. היות וכן, הדיון אודות הברכה על המינים השונים הוא מתוך פרספקטיבה של ברכה ראשונה בלבד, ובזה נחלקו התנאים. אולם אם אין בדעתו לאכול פת, הרי שעל האוכל לברך ברכה אחרונה אחרי אכילת הפירות. ר' יהושע בן לוי אווז בשית חכמים בתוספתא ברכות ד', טו, שמברכים ברכה אחרונה רק על מין דגן ועל מין שבעה, ואילו לאחר שאר מאכלים מברך 'ולא כלום'.²⁰ ממילא שבמקרה שמונחים לפניו פרי ממין שבעה ופרי שאינו ממין שבעה ואין בדעתו לאכול פת, הרי שאת הברכה האחרונה הוא מברך על הפרי ממין שבעה. היות וכן, ר' יהושע בן לוי קובע שבמקרה זה אף את הברכה הראשונה

¹⁷ **ורבנן סברי חביב עדיף** [חסר ב-א] (דילוג מפני הדומות) הושלם לפי **פי מ פ**

¹⁸ **דר' יהודה... עדיף** [חסר פי פ]

¹⁹ ר' יהושע בן לוי הוא אמורא בן הדור הראשון (ראה: אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 167). קשה יותר לעמוד על זמנם של שאר האמוראים בסוגית הירושלמי, שכן יש כמה אמוראים בשם ר' אבא, מדור 2 עד דור 4-5 (ראה: אלבק, שם, עמ' 669); שני אמוראים בשם ר' יוסי, מדור 3 עד דור 4 (ראה: אלבק, שם, עמ' 675); שני אמוראים בשם ר' אמי, מדור 3 עד דור 4 (ראה: אלבק, שם, עמ' 671). היות ור' לוי, בן הדור ה-3 (ראה: אלבק, שם, עמ' 256) מעיר על דברי ר' ירמיה בשם ר' אמי, נראה שיש להקדים את זמנם של האמוראים לדור 3.

²⁰ ראה: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 61, 68; ר"ש ליברמן, הלכות הירושלמי, עמ' מ הערה י. וראה עוד § 6.1.2.

יברך לכולי עלמא על הפרי ממין שבעה. בשלב 2, ר' אבא חולק על הגבלת ברכה אחרונה לפרי ממין שבעה, וקובע שיש לברך אף לאחר אכילת פרי שאינו ממין שבעה.²¹ היות וכן, הרי שהברכה האחרונה לא מלמדת על איזה מהפירות הוא מברך. לכן ר' יוסי קובע בשלב 3 שר' אבא חולק על ר' יהושע בן לוי, ולשיטתו מחלוקת התנאים היא אף במקרה בו אין בדעתו לאכול פת. ר' יוסי אף מנמק את דברי ר' יהושע בן לוי – 'לא בירך נעשה (עיקר) טפילה, דתנינן תמן כל שהוא עיקר ועימו טפילה מברך על העיקר ופוטור את הטפילה'. מנימוק זה מתבאר שמוקד הדיון בסוגית הירושלמי הוא בדיני עיקר וטפל. לשיטת הירושלמי, המשנה מתפרשת שהמין שעליו מברכים הוא העיקר ושאר המינים הנאכלים נפטרים בברכתו מדין עיקר הפוטור את הטפל (משנה ז). מחלוקת התנאים היא כיצד קובעים איזה מין עיקר ואיזה מין טפל. לשיטת ר' יהודה, 'מין שבעה' הוא עיקר מפאת חשיבותו ושאר המינים נחשבים טפלים אליו. ואילו לשיטת חכמים עיקר וטפל נקבע לפי דעתו הסובייקטיבית של האוכל, ולכן יברך על איזה מהם שירצה, והמין השני נטפל אליו. מכאן אף מוצא חילוקו של רבי יהושע בן לוי. במקרה בו בדעתו לאכול פת, וברכת המזון על הפת תהיה הברכה האחרונה אף על אכילת הפירות, חכמים סבורים ש'איזה מהם שירצה' הם העיקר, והפירות האחרים, אף אם הם ממין שבעה, טפלים אליהם. ברם, במקרה בו 'אין בדעתו לאכול פת', האוכל יברך ברכה אחרונה ישירה על הפירות ממין שבעה. מכאן טענת ר' יהושע בן לוי שחכמים מודים לר' יהודה שיש לברך במקרה זה אף ברכה ראשונה על הפירות מ'מין שבעה'. זאת משום שזה אבסורדי לברך ברכה ראשונה על 'איזה מהם שירצה', ואת הברכה האחרונה לברך על 'מין שבעה'. טענת ר' יהושע בן לוי היא שהברכה האחרונה על 'מין שבעה' מלמדת על כך שהוא העיקר, ולכן לכולי עלמא יש לברך אף את הברכה הראשונה על 'מין שבעה'. הרמב"ם סיכם בהלכות הירושלמי את טענת ריב"ל: '[אבל אם לא] בירך בסוף על אותו המין שאכל בתחלה נעשה טפילה ולא עיקר, ואנו צריכין שיהיה עיקר ויפטור את השאר שנעשו לו טפילה'.²² לעומתו, ר' אבא קובע שיש לברך ברכה אחרונה על הפרי שהוא בחר כעיקר, אף שאינו ממין שבעה (שלב 2).²³ לכן ר' יוסי קובע שר' אבא חולק על ר' יהושע בן לוי (שלב 3).²⁴ שלב 4 בסוגית הירושלמי עוסק בברכה על גריזמתה, שהוא מאכל המורכב מפירות האילן ומפירות האדמה ונאכל כקינוח סעודה.²⁵ מדברי רבי אמי כאן עולה שהוא כלל תורמוס,

²¹ ראה: ר"ש ליברמן, הלכות הירושלמי, עמ' מ הערה כ.

²² ראה: שם, עמ' מ.

²³ ראה: שם, עמ' מ הערה כ.

²⁴ ייתכן שמחלוקת האמוראים היא האם לשיטת חכמים עיקר וטפל נקבע לפי חשיבות (ר' יהושע בן לוי – הברכה האחרונה על מין שבעה מלמד על חשיבותו) או האם הוא נקבע באופן פונקציונלי הבוחן איזה מאכל מהווה את העיקר האכילה ואיזה מאכל נספח אליו כדי לסייע באכילתו (ר' יוסי על ר' אבא – דעת האדם קובעת בכל מקרה).

²⁵ ראה: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 59; Sokoloff, A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic, עמ' 136 ערך גריזמי; מרגליות, ספר החילוקים, עמ' 130 ובהערה 1; ויקרא רבה, מה' מרדכי מרגליות, פרשה ט, סימן ח, עמ' קפז ובהערה 3; בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 464 הערה 4.

ובמקבילה בבמדבר רבה בכ"י אוקספורד 147 מפורט שהוא כלל אגוזים ותמרים.²⁶ הרי שמדובר במאכל שהיו בו פרי עץ ממין שבעה (תמר), פרי עץ שאינו ממין שבעה (אגוז), ופרי אדמה (תורמוס). ר' ירמיה קובע בשם רבי אמי שיש לברך על התורמוס, בנימוק 'אל תגזול דל כי דל הוא'.²⁷ אף מנימוק זה עולה בבירור שמברכים רק ברכה אחת על הגריזמתה, שכן לו היו מברכים את שתי הברכות, המקרה לא היה מתואר כ'גזילת הדל'. אלא שהנימוק עצמו אומר דרשני, שכן תיאור התורמוס כ'דל',²⁸ מצביע על הנחיתות שלו לעומת המרכיבים האחרים של הגריזמתה. לפיכך נראה שיש לפרש נימוק זה בדומה לנימוק המופיע בספר החילוקים חילוק כ, בו המחלוקת בין שני התלמודים מוצגת כמחלוקת בין בבל וא"י אף בתקופת הגאונים: 'אנשי מזרח בשעה שיש לפנייהם תורמוסין ופרי עץ, מברכין על פרי העץ ומניחין פרי האדמה, ובני א"י מברכין על התורמוסין, שהכל בכלל אדמה'.²⁹ 'ומניחין' פרי האדמה, בשיטת בני בבל, פירושו להניח אותו לסוף כדי לברך אף עליו את ברכתו.³⁰ שיטת בני א"י בספר החילוקים היא כשיטת רבי אמי בירושלמי. אך הדין מנומק, משום שאף פירות העץ הם בכלל פירות האדמה (ראה משנה ברכות ו', ב), ובמקרה של שניהם מונחים לפניו עדיף לכתחילה לברך את הברכה הכוללת יותר.³¹ נראה שהנימוק בספר החילוקים שופך אור על הנימוק של הירושלמי. הסבר 'אל תגזול דל' הוא שאמנם פירות העץ הם העיקר, ולכן יש לברך עליהם, ולפטור בכך את התורמוס הטפל. אולם היות שפירות העץ הם בכלל פירות האדמה הרי שהמברך על התורמוס מברך הן על פירות העץ הכלולים בגריזמתה והן על התורמוסים. לפיכך יש להעדיף לברך את ברכת האדמה, כדי לא לגזול מהדל את ברכתו. שלב 4 מסתיים בהערה של סתם הירושלמי שיש להגביל את פסק ר' ירמיה למקרה שיש דעתו לאכול פת.³² בשלבים 5-6 הירושלמי קובע שאכילת פירות בשלב של 'לפני המזון' אינו מחייב ברכה לאחריו, שכן ברכת המזון תפטור אותו.

²⁶ המקבילה מופיעה גם בתנחומא במדבר כז. המקבילה בבמדבר רבה כ"י אוקספורד 147 מצוטט על ידי ר"ש ליברמן, ראה: ר"ש ליברמן, הלכות הירושלמי, עמ' מ הערה ל.

²⁷ ראה: Löw, Flora II, עמ' 463-453; פליקס, הצומח, עמ' 168; פליקס, כלאי זרעים, עמ' 89-88; דיקשטיין, על שולחן האוכל, עמ' 180-178 (יש לתקן את דברי דיקשטיין שם בעמ' 178 שמצטטת משנה שבת יח, א, שתורמוס היבש הוא מאכל לעניים, וכותבת שהגרסה הבבליה היא לעיזים, ומתלבטת האם זה שיבוש. ברם ברוב עדי הנוסח המשובחים של המשנה, ובהם בכירי עדי הנוסח הא"י, הנוסח הוא 'לעניים', ואילו הנוסח 'לעניים' מופיע רק במעט עדים, והוא כנראה שיבוש, ראה: ספראי וספראי, פירוש למשנה שבת, עמ' 456).

²⁸ דלותו של התורמוס ניכרת בכך שיועד למאכל בהמות, ועל שם מרירותו, מה שחייב תהליך בישול מורכב, ראה: דיקשטיין, שם, עמ' 179.

²⁹ ראה: ספר החילוקים, מה' מרגליות, עמ' 130, ואת דיונו של מרגליות שם בעמ' 130-132.

³⁰ על שיטת בני בבל ראה עמ' 214, וראה: ר"ש ליברמן, הלכות הירושלמי, עמ' מ הערה ל. שיטה זו היא כשיטת הבה"ג, שבי"אין ברכתן שווה' יש לברך על פרי העץ לפני פרי האדמה, ראה: הלכות גדולות, מה' הילדסהימר, ירושלים, א', עמ' 92, בשני ענפי הנוסח.

³¹ ראה: ר"ש ליברמן, שם.

³² מורי לייב מוסקוביץ הצביע על כך שלפי ההוראה הרגילה של 'עד כדון' במשמעות של מונח המציע בעיה הרי שיש לפרש את 'עד כדון', כשיש בדעתו לאכל פת' כשאלה שהתשובה עליה היא 'לא היה בדעתו לאכל פת' - לא בדה'. ברם הוראה זו של 'לא בדה' היא חריגה. מוסקוביץ מעדיף לפרש את 'עד כדון' כמציע קביעה ומתפרש כמו 'הדא דתימר', ואז מדובר

5.1.2.5 – צמצום המחלוקת בסוגיית הבבלי

האמוראים הדנים בסוגיית הבבלי האם יש לצמצם את המחלוקת למקרה של 'ברכותיהן שוות', הם תלמידי ר' יוחנן בני הדור השלישי: עולא (מהנחותי) ושני אמוראים ארץ ישראלים – רבי אמי ורבי יצחק נפחא.³³ מסתבר שניתן לייחס לאמוראים אלו רק את לשון המימרות עצמן ולא את לשונות ההסבר לאורך הסוגיה כולה.³⁴ הדיון מעוגן בהנחת יסוד שלשיטת המשנה במקרה של 'אין ברכותיהן שוות' יש לברך בנפרד על כל אחד מהמינים השונים, כל אחד כברכתו. מכאן עמדת הסוברים שהמחלוקת מוגבלת למקרה של 'ברכותיהן שוות'. במקרה זה, ברכה אחת תחול על שני המינים, והתנאים נחלקו האם יש להעדיף לברך אותה על 'מין שבעה'. ברם, במקרה של 'אין ברכותיהן שוות', היות ועל האוכל לברך את שתי הברכות, שיטת עולא ודעימיה היא ש'דברי הכל מברך על זה וחוזר ומברך על זה'. לעומת זאת, עמדת האמורא החולק היא שאף כאשר מברך את שתי הברכות, לשיטת ר' יהודה עדיין יש להקדים לברך על 'מין שבעה' (שלב 9).

מחלוקת הבבלי והירושלמי בפרשנות לשון חכמים במשנה, מעוגנת בשיקולי פרשנות שונים לפרשנות משנה ד. שיטת הירושלמי שמברך על אחד מהם בלבד תואמת את פשטות לשון משנה ד, ואילו שיטת הבבלי שב'אין ברכותיהן שוות' מברך על שני המינים עולה מתוך ההשוואה למשנה ז, והעדר הצלע הנוספת 'ופוטר את זה' במשנה ד.³⁵

בקביעה שמחלוקת התנאים היא רק במקרה שיש בדעתו לאכול פת, ו'לא בדה' מתפרש לפי ההוראה הרווחת שלו, ראה: מוסקוביץ, הטרימינולוגיה, עמ' 310 הערה 63; 509 הערה 21.

³³ ראה: אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 227-228, 253-254, 302-304.

³⁴ ריבוי חילופי הנוסח בלשונות ההסבר לאורך הסוגיה כולה מחזק את הרושם אודות איחורן, ראה הערות 14, 15, 16, 18. ייתכן שאחד מלשונות ההסבר התגלגל מהלכות גדולות לתוך חלק מעדי הנוסח של הסוגיה. הכוונה היא להדגמת 'ברכותיהן שוות', באמצעות הדוגמא, 'כגון אתרוג וזית, המצויה בחלק מעדי הנוסח, ראה שלב 1 ובהערה 14, ושלב 6 ובהערה 16. מסתבר ששני פירות אלו הוזכרו, כדי שהדוגמא תכלול פרי אחד משבעת המינים (זית) ופרי אחד שאינו משבעת המינים (אתרוג). (על אכילת האתרוג בתקופת חז"ל, ראה: פליקס, עצי פרי, עמ' 152-153; עמר, ארבעת המינים, עמ' 38). והנה רש"י בפירושו לסוגיה מחליף את האתרוג בתפוח, והוא מציין פעמיים לדוגמא של תפוח וזית, ראה רש"י ד"ה בשברכותיהן שוות וד"ה ושני מינים בעלמא. מכך שרש"י מצא לנכון להדגים במסגרת פירושו שני שמות של פירות, עולה בבירור שהוא לא גרס בנוסח הסוגיה עצמה 'כגון אתרוג וזית'. אולם נראה שהחלפת האתרוג בתפוח אינה מקרית אלא משום שהאתרוג כונה באירופה בימי הביניים 'תפוח אדם'. התוספות בשבת פח, א, ד"ה פרוי קודם לעליו מביאים בשם רבנו תם שתפוח היינו אתרוג. ראה: עמר, ארבעת המינים, עמ' 39; עמר, גידולי ארץ ישראל, עמ' 248-249. ובכן אפשר שאף רש"י הכיר לשון פירוש (לא דווקא מתוך הסוגיה עצמה) בו הופיע אתרוג, שהוחלף על ידו בתפוח. היות ולשון זו לא הופיעה בנוסח הסוגיה של רש"י, אפשר שהמקור שעמד לנגד עיניו הוא מקור גאוני, כהלכות גדולות, בו במסגרת דיונו בהלכות קדימה בברכות, הוא מדגים את עקרונות הסוגיה באמצעות הדוגמא של אתרוג וזית, אך ברור שזה לא כלול בנוסח הסוגיה עצמה, ראה: הלכות גדולות, מה' הילדסהימר, ירושלים, א', עמ' 92, טור ב' (שהוא נוסח דפוס ורשה, ברם לשון פירוש זו חסרה בטור א' שהוא כ"י מילאנו). על ההיכרות של רש"י עם הלכות גדולות, ראה: ריינר, מהלכה, עמ' 317-326. אוסיף שהדגמת 'ברכותיהן שוות' באמצעות אתרוג וזית, נמצאת אף בתשובת רב עמרם, ראה: אוצר הגאונים לברכות, חלק התשובות, עמ' 93. לאור זאת נוכל לשער שאף בעדי הנוסח הגורסים 'כגון אתרוג וזית' שמדובר בלשון הסבר שנוסף לסוגיה בהשראת הלכות גדולות או מקור אחר מאותה תקופה.

³⁵ ראה עמ' 212.

5.1.2.6 – מעתק בסוגיות התלמודים – טענה לקיום דיני קדימה בשיטת חכמים

מעתק המתרחש במקביל בשני התלמודים ביחס לשיטת חכמים הוא גיבוש עמדות של אמוראים הסוברים שאף חכמים מאמצים את עמדת ר' יהודה, ונחלקו עמו רק בפרטי האופן בו קובעים את סדרי הקדימה (לשיטת הבבלי) או בנסיבות בהם נותנים משקל ל'מין שבעה' כעיקר (לשיטת הירושלמי). גישה כזו מפורשת בשיטת ר' יהושע בן לוי (שלב 1 בירושלמי) שאף לדעת חכמים יש לברך על 'מין שבעה' במקרה שאין בדעתו לאכול פת. שיטה זו מניחה שבנסיבות מסוימות אף חכמים מודים לר' יהודה שיש לתת משקל ל'מין שבעה' כגורם הקובע מהו עיקר ומהו טפל. אף ניסוח דברי ההסבר לשיטת עולא בבבלי, 'ורבנן סברי חביב עדיף' (שלב 1 בבבלי), מתפרש באופן דומה.³⁶ לשון חכמים במשנה, 'על איזה מהן שירצה', מנוסח כאן מחדש – 'חביב'. בעוד שלשון חכמים במשנה מתפרש כשלילת העדיפות של 'מין שבעה' ודחיית עצם קיומם של דיני קדימה, לשון זו מתארת את 'איזה מהם שירצה' כתכונה חיובית – 'חביב'. היא ניתנת להתפרש שיש עדיפות לברך דווקא על איזה מהם שירצה משום שהוא 'חביב'.³⁷ ללשון זו, חכמים מודים בקיומם של דיני קדימה, ולדעתם יש לברך דווקא על 'חביב' העדיף על 'מין שבעה'.³⁸ עם זאת, לא מצינו בבבלי שחכמים יודו שיש משקל ל'מין שבעה', ולשיטת לשון ההסבר לעולא, התנאים נחלקו האם 'חביב' עדיף או 'מין שבעה' עדיף.³⁹

עמדה מפורשת הסוברת שיש דיני קדימה אף לשיטת חכמים, מצויה בסתמא של יחידה ו' בסוגית שלקות (ברכות לט, א):⁴⁰

1. הנהו תרי תלמידי דהוו יתבי קמיה דבר קפרא. הביאו לפניו דורמסקני' עם כרוב ופרגיות, ונתן לו בר קפרא רשות לאחד מהם לברך. קפץ על הפרגיות ובירך עליהן, לגלג עליו חברו.
2. וכעס בר קפרא, אמ': לא על המברך אני כועס אלא על המלגלג אני כועס. אם דומה חבירך כמי שלא אכל בשר ולא טעמו מעולם, אני מלגלג עליו?

³⁶ לעיל הערה 34 הערתי שלשון ההסבר הוא כנראה מדברי הסתמא, כך שיש להיזהר מלייחס אותו לעולא, ואין לנו דרך לתארך את זמנו.

³⁷ עיין בכלבו סימן כד, הקובע שיש חובה לברך על חביב, ואף מביא בשם אחד מרבני צרפת את הנימוק להעדפת החביב, שכן מפאת אהבתו של המברך למאכל החביב הוא מעצים את תודעת השבח לבוראו. לעומת זאת, הרמב"ם הלכות ברכות ח', יג, נמנע מלהשתמש בביטוי 'חביב', ופשטות לשונו כלשון המשנה שאין חובה לברך על 'חביב', ויברך על איזה מהם שירצה.

³⁸ הגדילו לעשות נוסח הדפוסים הראשונים, סונצינו וונציה, בהם דברי ההסבר לחכמים מנוסחים במטבע לשון הזהה לזו של ר' יהודה – 'מין חביב עדיף'. ראה הערה 14.

³⁹ ראשונים נחלקו ביחס לדיני הקדימה במקרה של 'אין ברכותיהן שוות', שביחס אליהם עולא אומר: 'דברי הכל מברך על זה וחוזר ומברך על זה'. לדעת תוספות ברכות מא, א, ד"ה אבל בשאין ברכותיהן שוות, לכו"ע יש לברך על החביב, ואף ר' יהודה מודה שיש משקל לחביב כגורם קדימה כאשר יברכו את שתי הברכות. לעומת זאת, לשון הרי"ף והרמב"ם תואמת את לשון א שם יש תוספת "ואי זה שירצה יקדים" (ראה הערה 14). לשון זו היא לשון המשנה, והיא מתפרשת שאין דיני קדימה ב'אין ברכותיהן שוות'. שיטת הבה"ג היא שיש לברך תחילה על פרי העץ, ראה הערה 30.

⁴⁰ הסוגיה כולה הובאה ב-§ 4.2.3.1, והדיון על פרשנותה הוא ב-§ 4.2.3.6.

3. חזר ואמ': לא על המלגלג אני כועס אלא על המברך אני כועס. אם חכמה אין כאן זקנה אין כאן.
4. תאנא: שניהן לא הוציאו שבתן.
5. מאי לאו, בהא קא מיפלגי, דמאן דלגלג סבר בשר שהכל ושלקות בורא פרי האדמה, והילכך חשוב עדיף, ומאן דברך סבר אידי ואידי שהכל, הילכך חביב עדיף.⁴¹
6. לא, דכ'ע אידי ואידי שהכל, ובהא קא מיפלגי, מר סבר חביב עדיף ומר סבר כרוב עדיף משום דזיין.⁴²

הסתמא מציע בשלב 5 לפרש את המחלוקת בין תלמידי בר קפרא האם לברך תחילה על הפרגיות או על כרוב ודורמסקינין, כתלוי בשאלה האם ברכת השלקות היא בורא פרי האדמה או שהכל. הסבר הסתמא נעשה תוך כדי תיאור הפרגיות במונח הקיים בסוגייתנו – 'חביב'.⁴³ בתרגום פשוט של מונחי אותה סוגיה למונחים של סוגייתנו, הסתמא שם מציע שהמחלוקת בין תלמידי בר קפרא היתה האם מדובר במקרה של 'ברכותיהן שוות' (מ"ד שברכת השלקות היא שהכל) או האם מדובר במקרה של 'אין ברכותיהן שוות' (מ"ד שברכת השלקות היא בורא פרי האדמה). בדומה לעמדת סוגייתנו, לשון הסתמא שם מורה בעליל שב'אין ברכותיהן שוות' יש לברך את שתי הברכות ויש להקדים ולברך על ה'חשוב', ואילו ב'ברכותיהן שוות' יש לברך בדווקא על ה'חביב'.

נשווה לסיפור תלמידי בר קפרא בירושלמי ברכות ו', ב, י ע"ב (עמ' 52 שו' 8-17):

1. רב יהודה בשם אבא בר בר חנה: בר קפרא ותרין תלמידיו נתארחו אצל בעל הבית בהדין פונדיקא דברכתא. אפיק קומיהון פרגן, ואחוניא, וקפלוטין.

⁴¹ **דמאן דלגלג... חביב עדיף** מאן דמברך סבר שלקות אישתני והכא שהכל ומאן דמלגלג סבר שלקות לא אי {ש} תני והכא? ש?הכל והכא בורא פרי האדמה ובמקום שהכל בורא פרי האדמה? עד?יף ג, דמאן דמברך סבר שלקות אשתנו והכא שהכל והכא שהכל...ילכך חביב ע...יף ומאן דמלגלג סבר שלקות לא אשתנו והכא שהכל והכא בורא פרי? הא?דמה הילכך חשוב עדיף ג10 מן דמברך סבר שלקות לא אשתנו והכא שהכל והכא [שהכל] [ומן דמלגלג סבר שלקות אשתנו והא שהכל והכא בורא פרי] בורא פרי האדמה ובמקום שהכל בורא פרי האדמה עדיף ג8 (הערה – נוסח ג8 נראה משובש)

⁴² לא... שהכל לא דכולי עלמא שלקות אישתנו ג8 לא דכולי עלמא שלקות לא אישתני ג9

⁴³ בנוסח הסוגיה שם יש שני נוסחים עיקריים בלשון הסתמא, ראה הערה 41. נוסח אחד, הכולל את ארבעת עדי הנוסח השלמים **(א פ מ פ)** ואת ג10 מנסח את עמדות התלמידים באמצעות המונחים 'חביב' ו'חשוב'. לנוסח זה, הסתמא מניח שמאכל שברכתו בורא פרי האדמה חשוב יותר ממאכל שברכתו 'שהכל', ולכן יש לברך עליו תחילה. לכן הסוגיה מציגה את שאלת הקדימה ביניהם כשאלה האם יש כאן 'חביב' (הפרגיות, שברכתו 'שהכל') מול 'חשוב' (הכרוב, למ"ד שברכת השלקות היא בורא פרי האדמה). לעומת זאת, הלשון השני, המצוי בין היתר ב-ג8 ג9, מנסח עמדה זו ללא שימוש במונחים 'חביב' ו'חשוב' אלא מתנסח ישירות 'ובמקום שהכל בורא פרי האדמה עדיף'. עם זאת, אף נוסח זה משתמש במונח 'חביב' לתיאור הפרגיות בשלב הדחייה של הצעת הסתמא (שלב 29 בסוגית שלקות). כך שכל עדי הנוסח של הסוגיה כוללת את המונח 'חביב', המצוי אף בסוגייתנו.

2. אמרי: נברך על קפלוטה? דו פטר אחונייתא ולא פטר פרגיתא. נברך על (פרגיתא) [אחונייתא]⁴⁴? לא פטר לא דין ולא דין.
3. קפץ חד ובירך על פרגיתא שהכל נהיה בדברו, גחין ליה חבריה.
4. א"ל בר קפרא: לא לזה גורגון אלא לך לוגלגן. זה עשה כגרגרנותו, אתה למה ליגלגתה? ולזה אמר: חכם אין כאן, זקן אין כאן.
5. אמרו: לא יצאה שנתן עד שמתו.
6. א"ר יוסי: הא אזלינן תרין ולא שמעינן מינה כלום.
7. מיי כדין? מסתברא מברך על הקפלוט, שהכל {נהיה בדברו} טפילה לו.⁴⁵

השוואת סיפור מעשה תלמידי בר קפרא בשני התלמודים, מעלה שאף כאן התלמודים נחלקו האם סיפור המעשה מתמקד בדיני קדימה או בדיני עיקר וטפל. סיפור המעשה בבבלי, מתאר את השאלה של 'חביב' לעומת 'חשוב' ועוסק בדיני קדימה בברכות, ואילו סוף סיפור המעשה בירושלמי (שלב 7) מתאר את המקרה כדיון בהלכות עיקר וטפל, על איזה מהמאכלים יש לברך וברכתו תפטור את האחרים.⁴⁶ אמנם, התלמידים עצמם סברו שלא מדובר במקרה של עיקר וטפל, ואין ברכת האחד פוטרת את חברו. לכן, התלבטו בשלב 2 על מה לברך. שכן, ברכת הקפלוט (= כרישה) היא בורא פרי האדמה,⁴⁷ ברכת האחונייתא (= שזיפים) היא בורא פרי העץ,⁴⁸ ואילו ברכת הפרגיות היא 'שהכל'. לכן שאלו התלמידים על מה לברך שכן ברכת הכרישה אמנם פוטרת את השזיפים אך אינה פוטרת את הפרגיות, ואילו ברכת השזיפים אינה פוטרת אף את הכרישה. בכל מקרה היות ויש לברך יותר מברכה אחת, התלמידים התלבטו איזו להקדים (שלב 2). מעשהו של אותו תלמיד שקפץ ובירך על הפרגיות התמיה (שלב 3), כי לא עלה כלל על דעתם לברך על הפרגיות ולפטור את כל השאר.⁴⁹ סופו של דבר, סתם הירושלמי קובע שיש לברך על הכרישה משום ששאר המאכלים טפלים לו.⁵⁰ כך שההבדל בין התלמודים חוזר על עצמו גם במעשה של תלמידי בר קפרא, בו

⁴⁴ ההגהה בכ"י ליידין נעשתה על פי כ"י וטיקן 133, ראה: מלמד, הגהות, עמ' 121, מספר 35.

⁴⁵ **שהכל נהיה בדברו** שהכל 133 מהדירי מה' אקדמיה סימנו שיש לאמץ את נוסח כ"י וטיקן שמברכים על הירק משום ששאר המאכלים טפלים לו
לו] לירק 133

⁴⁶ ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 309-310.

⁴⁷ ראה: Sokoloff, A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic, עמ' 500 ערך קפלוט.

⁴⁸ ראה שם, עמ' 46 ערך אחוני; פליקס, עצי פרי, עמ' 236. טובה דיקשטיין מביאה בשם זאב ספראי את ההצעה שאחונייתא הם תמרים מזן חוויאי, ראה: דיקשטיין, שולחן האוכל, עמ' 198.

⁴⁹ זאת על אף שברכת שהכל יכולה לפטור את כולם, ושמה זה הסבר המניע של אותו תלמיד. אולם אף בר קפרא ייחס את מעשהו של אותו תלמיד לכך שהוא גרגון ולא משום שהוא סבר שנכון לברך במקרה כזה את ברכת שהכל הכללית ולפטור את ברכת שאר המאכלים. כנראה שהירושלמי סובר שלכתחילה אין לברך שהכל בכגון זה.

⁵⁰ כך מסתבר לפרש לפי גרסת כ"י וטיקן (הערה 45), וכן גרס הרשב"א בחידושו לברכות לט, א, ד"ה חזר ואמר. נוסח זה נראה יותר מאשר נוסח כ"י ליידין הקובע שברכת שהכל

הבבלי מתארו כדיון על דיני קדימה ואילו סתם הירושלמי מסיק שיש לדון את המקרה כמקרה של עיקר וטפל.

והנה לעיל עמדתי על זיקה אפשרית של מחלוקת ר' יהודה וחכמים למערכות הברכה השונות בספרות התנאים.⁵¹ לאור זאת, משמעות המעתק המוצע בסוגיות התלמודים, המייחסות אף לחכמים דיני קדימה של ברכה על 'מין' מסוים, היא שעמדות של מערך "ברכות המינים" התקבלו בתוך מערך "ברכות הפירות", ושולבו במסגרתו. בכך, סוגיה זו מצטרפת לחטיבת הסוגיות העוסקות בהשפעת תהליכי עיבוד על מטבע 'ברכות הפירות', שאף במסגרתה ראינו מהלך של שילוב יסוד מתוך מערך 'ברכות המינים', שתהליכי עיבוד משנים את מטבע הברכה, במסגרת מערך 'ברכות הפירות'.⁵²

5.2 – דיני קדימה בברכת הפת

5.2.1 – תוספתא ברכות פרק ד הלכה טו

1. מברכין על הדגן שהוא מן המובחר, כיצד?
2. שלימה של גלוסקין ושלימה של בעל הבית – מברך על שלימה של (בעל הבית) גלוסקין.⁵³
- פרוסה של גלוסקין ושלימה של בעל הבית – מברך על שלימה של בעל הבית.
3. פת חטין ופת שעורין – מברך על של חטין.
- פרוסה של חטין ושלימה של שעורין – מברך על פרוסה של חטין.
4. פת שעורין ופת כוסמין – מברך על של שעורין.
- והלא כוסמין יפין מן השעורין? אלא שהשעורין ממין שבעה וכוסמין אינן ממין שבעה

5.2.2 – נוסח סוגית ירושלמי ברכות ו', א, י' ע"ב, עמ' 51 שו' 26-37

1. תני: מברכין על הדגן כשהוא מן המ(חוב)[ובח]ר.
2. קלוסקין ושלימה שלבעל הבית – או' על הקלוסקין.⁵⁴
- פרוסה שלקלוסקין ושלימה שלבעל הבית – אומר על השלימה של בעל הבית.
3. פת חטין ופת שעורין – אומר על של חטין.
- פרוסה של חטים ושלימה שלשעורים – או' על הפרוסה שלחטים.
4. פת שעורין ופת כוסמין – או' על של שעורין.
- והלא של כוסמין יפה ממנה? אלא שזו ממין שבעה וזו אין ממין שבעה.

נהיה בדברו טפילה לברכת בורא פרי האדמה, שכן המושג טפל לא מוכר בהקשר של קביעת יחס היררכי בין ברכות.

⁵¹ ראה עמ' 213.

⁵² ראה בחטיבות 1-3 עמ' 76.

⁵³ של (בעל הבית) גלוסקין של גלוסקין א ד

⁵⁴ לגרסת הרמב"ן בירושלמי ראה הערה 69.

5. ר' יעקב בר אחא בשם רבי זעורא : דר' יודה היא, דר' יודה אמ' אם יש ביניהן ממין שבעה עליו הוא מברך.
6. פת טמאה ופת טהורה – ר' חייא בר ווא אמ' : או' על הטהורה.
פת נקייה טמאה ופת קיבר טהורה – ר' חייא בר אדא בשם ר' אחא : על אי-זה מהן שירצה יברך.

5.2.3 – נוסח סוגית בבלי ברכות לט, א-ב

יחידה א' – פת צנומה

1. אמ' רב חייא בר אשי אמ' רב : פת הצנומה בקערה מברכין עליה המוציא לחם מן הארץ. ופליגא דר' חייא, דא"ר חייא : צריכה שתכלה ברכה עם הפת.⁵⁵
2. אמ' רבא : מאי שנא צנומה דלא, דכי כליא ברכה על הפרוסה קא כליא, עם הפת נמי כי כליא ברכה על הפרוסה קא כליא?
אלא אמ' רבא : צריך שתכלה ברכה על הפת.⁵⁶
3. נהרדעי עבדי כר' חייא.
אמ' רבינא : אמרה לי אים : אבוד עביד כר' חייא.
ורבנן עבדי כרבא, והלכתא כרבא.⁵⁷
- יחידה ב' – פתיתין ושלמין
4. הביאו לפנייהם פתיתין ושלמין,
אמ' רב הונא : מברך את הפתיתין ופוטרי את השלמין,
ור' יוחנן אמ' : שלמין מצוה מן המובחר.
פרוסה של חיטין ושלמימה של שעורים – מברך על הפרוסה של חטים ופוטרי את השלמימה של שעורים.⁵⁸

⁵⁵ אמר רב [א פי פ ג] 21 ג חסר מ ו ס

הצנומה [ה] צנומה 21 ג צנומה פי פ ג

חייא צריכה [חייא בר אבא הכל מודים פ

ופליגא... חייא] ופליגא דר' חייא בר אבא אר"י דא"ר חיי' בר אבא א"ר יוחנן מ

צריכה [צריך מ פ ג] 21 ג

עם [על פ

⁵⁶ אמ' רבא [מתקיף לה רבא מ פי ו ס] 21 ג מתקיף לה רבא לר' חייא פ ג

על הפרוסה (פעם ראשונה) עים הצנומה 21 ג

צריך שתכלה ברכה על הפת] א ג צריך שתכלה ברכה עים הפת 21 ג צריך שתכלה ברכה על

הפת כיצד מברך ואחר כך בוצע פ מברך ואחר כך בוצע מ פי ו ס

⁵⁷ כרבא [נוסף – דאמר מברך ואחר כך בוצע ו ס

⁵⁸ הביאו] כך בכל העדים ; בדפוס וילנה - איתמר הביאו

אמ' רב הונא [א פ ו ס רב הונא אמר ג 10 רב חונא אמ' ג 21

שלמין] מברך על השלמין דבעינן מ פ ג 10 ג 21

פרוסה] אבל פרוסה מ פי ו ס אבל פתיתין ..תין 10 ג

על הפרוסה] על הפתיתין ג 21 ג

5. אמ' ר' ירמיה בר אבא אמ' רב: ⁵⁹ כתנאי, 'תורמין בצל קטן שלם אבל לא גדול

חציו, ⁶⁰ ר' יהודה אומ': לא כי, אלא חצי בצל גדול' >משנה תרומות ב, ה<.

מאי לאו בהא קמפלגי, דמר סבר חשוב עדיף ומר סבר שלם עדיף! ⁶¹

במקום שיש כהן כולי עלמ' לא פליגי דחשוב עדיף, כי פליגי במקום שאין שם כהן,

דתנן: "כל מקום שיש שם כהן תורם מן היפות, וכל מקום שאין שם כהן תורם מן

המתקיים. ר' יהודה אומ': לעולם מן היפות" >משנה תרומות ב, ד< ⁶².

6. אמ' רב נחמן בר יצחק: וירא שמים יוציא ידי שתיקה, ומנו? מר בריה דרבנא שמניח

פרוסה בתוך שלימה ובוצע.

>תני תנא קמיה דרב נחמן בר יצחק מניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע< ⁶³.

א"ל: מה שמך? א"ל: שלמן, א"ל: שלם אתה ושלמה משנתך, ששמת שלום בין

התלמידים.

5.2.4 – דיני קדימה בברכת הפת במקורות א"י

במשנה ברכות פרק ו' אין דיני קדימה ביחס לברכת הפת. אלו מצויים בתוספתא ברכות ד',

טו, ונדונים בסוגיות שני התלמודים. הרקע לדיון הוא קיומם של סוגי לחם רבים, הנבדלים

זה מזה במספר תכונות שונות – מין הדגן, איכות הדגן, איכות הקמח, צורת הככר, גודל

הככר, שיטת האפייה בה נאפו, ועוד. ⁶⁴ חוקרי תרבות עמדו על כך שדווקא משום שלחם הוא

מוצר יסודי, השווה לכל נפש, הגיוון הרב בסוגי הלחם מפגין שוני בין מעמדות חברתיים

שונים האוכלים לחמים שונים. ⁶⁵ המחברים הקלסיים אף נשאו ונתנו במדרג של הלחמים

⁵⁹ בר... רב] בר רב מ

אמ' רב] א ג... רב ג... אמ' ר' ב? .. 211 א"ר יוחנן פי אמ' רב כהנא לימא פ חסר ו ס

⁶⁰ גדול חציו] חצי בצל גדול מ פי פ ג 8 ג 10 ג 211 ו ס

⁶¹ חשוב] א מ פי ו ס חביב פ ג 8 ג 10 ג 211

שלם] א מ פי פ ו ס חשוב ג 8 ג 10

⁶² דחשוב עדיף] א ו ס דחביב עדיף פ ג 8 ג 10 ג 211 חסר מ

⁶³ >תני... ובוצע< חסר א הושלם על פי כל העדים אחרים (נשמט ב-א מפני הדומות)

⁶⁴ סוגי לחם רבים מתוארים על ידי אתנאוס, בספרו משתה המלומדים ספר שלם סעיפים

116-109, ראה: Athenaeus, The Learned Banqueters III, עמ' 15-51. ג'יק גודי מנה

בכתבי אתנאוס תיאור של 72 סוגי לחמים שונים, ראה: Goody, Cooking, עמ' 103.

פליניוס הזקן תיאר סוגי לחמים בחיבורו תולדות הטבע, ספר שמונה עשר סעיפים 105-108,

ראה: Pliny, Natural History, עמ' 255-257. לתיאור סוגי הלחמים על ידי גלינוס, ראה:

Grant, Galen, עמ' 78-94. ראה גם: Curtis, Ancient, עמ' 289-290 (סוגי הלחם בעולם

ההלניסטי), 369-370 (סוגי הלחם בעולם הרומי).

⁶⁵ ראה: Goody, Cooking, עמ' 99-105; Barthes, Toward a Psychosociology, עמ'

169-168, Garnsey, Food, עמ' 9, 121-122. יש הדגמה לכך שלחמים שונים נאכלו בידי

מעמדות שונים ביומן המסע של תיאופאנס המתעד קניית שני סוגי לחם מדי יום – פת נקיה

עבור תיאופאנס ובני המעמד השווה לו, ופת קיבר עבור העבדים, ראה: Matthews, The

Journey, עמ' 144-146.

השונים, ודנו איזה לחם מובחר מחבירו.⁶⁶ אף התוספתא הכירה בשוני שבין הלחמים השונים, ונתנה את דעתה לקבוע הלכה במקרה בו מונחים לפני המברך סוגי לחם שונים, על איזה מהם ראוי להקדים ולברך את ברכת הפת.⁶⁷

הכלל המכונן בתוספתא ברכות ד', טו, הוא: 'מברכין על הדגן שהוא מן המובחר'. התוספתא והברייתא המקבילה בירושלמי ברכות ו', א, קובעות את איכות הפת לפי שני פרמטרים עיקריים – צורת הכיכר ואיכות הקמח.⁶⁸ לשיטת התוספתא, יש להעדיף לברך את ברכת המוציא על ככר שלימה ועל ככר שנאפתה מקמח משובח יותר. יחד עם זאת, היא דנה במקרים של פיצול בין הפרמטרים השונים, האם צורה שלימה יותר של לחם שנאפה מקמח פחות איכותי נחשב מובחר יותר מפרוסה של לחם שנאפה מקמח איכותי יותר.

השלבים השונים בתוספתא מציבים ניגוד בין שני סוגי לחמים וקובעים אמות מידה איזה מהם הוא המובחר. שלב 2 עוסק בדיני הקדימה של גלוסקין לעומת לחם שנאפה על ידי בעל הבית;⁶⁹ שלב 3 קובע את העדיפות של פת חטין על פני פת שעורין;⁷⁰ שלב 4 קובע את העדיפות של פת שעורין על פני פת כוסמין.⁷¹

⁶⁶ ראה: Athenaeus, *The Learned Banqueters*, III, 115, עמ' 49-47, Grant, Galen; עמ' 83-78.

⁶⁷ על סוגי הלחם הנזכרים בספרות חז"ל, ראה: קרויס, קדמוניות התלמוד, עמ' 191-186; דיקשטיין, על שולחן האוכל, עמ' 97-96.

⁶⁸ במרוצת הדברים, אני מתייחס לשיטת התוספתא, והדברים אמורים אף ביחס לברייתא המקבילה בירושלמי. על הבדלי הסגנון הקלים ביניהם, ראה: קצוף, היחס, עמ' 163-162.

⁶⁹ ר"ש ליברמן העמיד על כך שגלוסקין (או קלוסקין בירושלמי) היא *kollikios* היווני, ופירושה עוגה או עיגול של פת חטים מנופות, ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 66 לשו' 46 (ר"ש ליברמן מפנה בהערה 27 להופעת *kollikios* באתנאוס, חכמי המשתה^f 112, ראה: Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, עמ' 825 ערך *kollikios* וערך *kollikios*; Krauss, *Lehnwörter*, עמ' 544 ערך קלוסקא; קצוף, היחס, עמ' 163 הערה 78. הנחתם המקצועי מצויד במכשור שלא היה מצוי בבתי פרטיים, ולכן הגלוסקין שלו נבדלו מככר של בעל הבית בצורה ובגודל, וכן באיכות הניפוי של הקמח, ראה: Curtis, *Ancient*, עמ' 369-358; Weingarten, 'Magiros'; עמ' 297-291; דיקשטיין, על שולחן האוכל, עמ' 130-98. לנוסח כ"י ערפורט ודפוס ראשון, (ואף כ"י וינה אחרי המחיקה, ראה הערה 53), התוספתא מעדיפה את ככר הנחתום. אף אתנאוס וגלינוס קבעו שיש להעדיף לחם שנאפה מקמח מנופה היטב, ראה: Athenaeus, *The Learned Banqueters*, III, 115, עמ' 49-47, Grant, Galen; עמ' 79. להסבר לנוסח כ"י וינה, 'מברך על שלימה של בעל הבית גלוסקין', ולדיון בנוסח הרמב"ן, ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 67; פלורסהיים, פירוש הרמב"ן לירושלמי זרעים, עמ' עו. שיטה זו נותנת קדימה לשלימה של בעל הבית משום שהיא גדולה יותר מגלוסקין.

⁷⁰ על פת השעורים שנחשב מני המאה הראשונה לספירה כמאכל בעלי חיים לעומת פת החיטים המשובח, ראה: Braun, *Barley Cakes*, עמ' 37-25; דיקשטיין, על שולחן האוכל, עמ' 131-130. אף אתנאוס וגלינוס קבעו את עדיפות פת חטים על פני פת שעורים, ראה: Athenaeus, *The Learned Banqueters*, III, 115, עמ' 47, Grant, Galen; עמ' 88-87.

⁷¹ התוספתא קובעת שהשעורין קודמין לכוסמין היפים מהם, משום שהשעורין ממין שבעה והכוסמין אינן ממין שבעה. בכך, התוספתא קובעת עקרון חדש לקביעת זהות הדגן המובחר. סוגית הירושלמי מעירה בשלב 5, ששיקול מעין זה עולה בדברי רבי יהודה במסגרת הדיון על קדימה ב'ברכות הפירות'. לכן היא קובעת שהלכה זו בברייתא נשנתה בשיטת רבי יהודה.

סוגית הירושלמי דנה במקרים נוספים שלא מופיעים בתוספתא – פת טמאה ופת טהורה, פת נקייה טמאה ופת קיבר טהורה.⁷² סיכומו של דבר, מקורות א"י קובעים להלכה שיש לברך על ה'דגן המובחר', ועוסקים בהגדרת הפרמטרים הקובעים את איכות הדגן – איכות הקמח, שלימה, מין שבעה וטהרת הככר.

5.2.5 – דיני קדימה בברכת הפת בבבלי ברכות לט

אף סוגית בבלי ברכות לט, ב, עוסקת בדיני קדימה בברכת הפת. בשונה ממקבילתה בירושלמי, סוגיה זו לא מצטטת ברייתא המקבילה לתוספתא ברכות ד', טו, ובמסגרתה יש אמוראים המערערים על העקרונות של התוספתא והירושלמי בקביעה איזה דגן הוא המובחר. הסוגיה שם צמודה לסוגית פת צנומה, ושוזרת את בציעת הפת יחד עם דיני קדימה בברכת הפת. נעקוב אחרי מהלך הסוגיה כולה, תוך שנתמקד בעולה מסוגיה זו ביחס לדיני קדימה בברכת הפת.⁷³

הסוגיה פותחת בשלב 1 במימרה עמומה של ר' חייא בר אשי אמר רב – 'פת הצנומה בקערה מברכין עליה המוציא לחם מן הארץ'.⁷⁴ השורש צנ"ס פירושו יבש או קשה, וביחס 'לפת צנומה' הפירושים מצטלבים, שכן פת יבשה היא קשה ואינה ראויה לאכילה כמות שהיא.⁷⁵ לכן היא נאכלת על ידי פירור לפירורים או על ידי השריה בנוזל.⁷⁶ נראה שמימרת רב באה

⁷² לתיאור פת קיבר, ראה: שפרבר, פת קיבר, עמ' 199-201; דיקשטיין, על שולחן האוכל, עמ' 110-111. ראה גם הערה 65.

⁷³ הסוגיה מסתעפת לדיון על ברכת הפת ועל לחם משנה, ברם בחרתי להתמקד כאן רק במה שנוגע לעצם העיקרון של דיני קדימה בברכת הפת.

⁷⁴ ברוב עדי הנוסח של הסוגיה המימרה היא בשם רב, אולם בחלקם המימרה היא של ר' חייא בר אשי, ראה הערה 55. אני מאמץ את נוסח העדים הגורסים 'אמר רב', היות והוא מצוי ברוב עדי הנוסח, ביניהם קטעי גניזה, וכן משום שסביר יותר שהוא יישמט מאשר שהרבה עדים יוסיפו אותו. ר' חייא בר אשי מוסר שמועות בשם רב במספר מקומות, ראה: אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 196.

⁷⁵ בעל הערוך פירש שפת צנומה פירושה פת יבשה, ראה: ערוך השלם, ז', עמ' כח, ערך צנ (השנ). אף רש"י בפירושו לסוגיה פירש שצנומה פירושה יבשה, תוך שהוא מציין להופעה היחידאית של מילה זו במקרא, בחלום פרעה המתאר 'שָׁבַע שְׁבָלִים צָמֹות'. וראה פירוש רש"י לבראשית מ"א, כג, שציין לכך שבארמית צונמא פירושו סלע קשה. בן יהודה ציין שפירושו פת יבשה וקשה, ראה: מילון בן יהודה, עמ' 5452, ערך צנ. באתר מאגרים של המילון ההיסטורי, מציינים שצנומה נגזר מהשורש צנ, ופירושו רזון, יובש, קשיות. אף הם מציינים לקשר למילה הארמית צונמא שפירושה סלע קשה. ראה גם: Sokoloff, A. Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic, עמ' 955 ערך צונמא, צונמא. לעומתם, הרמב"ן מפרש שצנומה פירושה החתוכה, ומדובר בפת יבשה שפורר אותה, ראה: פירוש הרמב"ן לבראשית מ"א, כג.

⁷⁶ בספרות הגאונים הושם דגש על תיאור פת צנומה 'בקערה' שהיא כלי שני בניגוד ל'קדירה' שהיא כלי ראשון. לשיטת גאונים אלו, מימרת רב עוסקת במקרה בו השרו את הפת היבשה בנוזלים בכלי שני, ומימרת רב קובעת שהשריה בכלי שני לא מפקיעה תואר פת. ראה: אוצר הגאונים ברכות, חלק הפירושים, עמ' 53 סימן קסז; אפשטיין, מחקרים, א', עמ' 231-232 (לזיהוי מחבר הקטע, ראה: דנציג, מבוא להלכות פסוקות, עמ' 106-107, 256-257). אף רש"י פירש שהשרו את הפת בקערה, ראה: רש"י ברכות לט, א, ד"ה פת צנומה. לעומתם, הרמב"ן מפרש שעקב היובש של הפת פוררו אותה לפירורים (השווה להערה הקודמת), והדיון בסוגיה הוא האם יש לברך המוציא על הפירורים. ייתכן שמחלוקת זו עומדת ותלויה בשאלה האם גורסים 'פת צנומה' או 'פת הצנומה', ראה הערה 55. הגרסה 'פת הצנומה', מתפרשת פת שצנמו אותה לתוך קערה והיא תואמת יותר את פירוש הרמב"ן שפוררו את הפת. לעומת

במקורה לשלול עמדה שאין לברך על פת הנאכלת בדרך זו המוציא לחם מן הארץ. ברם נראה שבעלי הסוגיה פירשוה באופן אחר, וזאת לאור טענתם שמימרת רב חולקת על מימרת ר' חייא 'צריכה שתכלה ברכה עם הפת'. לשיטת בעלי הסוגיה יש לאמץ למימרת רב פירוש שייצור מחלוקת בינה ובין מימרת ר' חייא הקובעת שיש לסיים את בציעת הפת עם סיום הברכה.⁷⁷ נראה שבעלי הסוגיה ערכו השוואה בין בציעת הפת ובין תהליך הפירור של הפת היבשה, שלדעת רב ניתן לעשות אותה עוד קודם הברכה. לפיכך הם סברו שהמימרות חולקות האחת על רעותה. שכן רב מאפשר לפורר את הפת קודם הברכה ואילו ר' חייא חייב לסיים את הבציעה רק עם סיום הברכה.⁷⁸ מכאן, שנושא הדיון אליבא דבעלי הסוגיה הוא האם עדיף לבצוע את הפת קודם הברכה או עם סיומה.⁷⁹ נושא הדיון יכול להיות האם יש להעדיף לברך על פתיתין או על שלימין (ראה להלן יחידה ב'), או כפירוש רב האי גאון שהמחלוקת היא האם ניתן לברך על פתיתין המוציא.⁸⁰ שלב 2 מביא את הסתייגות רבא מהאופן בו מימרת ר' חייא מנוסחת, וברור ממנה שההנגדה בין רב ובין ר' חייא נעשתה כבר לפני רבא.⁸¹ טענת רבא היא שאין להבחין בין בציעה לפני הברכה ובין בציעה במהלכה, שכן לשתייהן יש תוצאה זהה – סיום הברכה הוא על פת בצועה. לפיכך, רבא מציע שיש לבצוע רק אחרי סיום הברכה. יש שתי מסורות נוסח בדברי רבא. א ג גורסים: 'צריך שתכלה ברכה על הפת'. לנוסח זה רבא מגיה את מימרת ר' חייא, ומגיה את המילה 'עם' ל-'על'. לעומת זאת, גרסת מ פ י ו היא 'מברך ואחר כך בוצע', ולנוסח זה, רבא מנסח מחדש את ההלכה.⁸²

זאת, הגרסה 'פת צנומה בקערה' מתפרשת פת שהיא צנומה ושמו אותה בקערה, וזו תואמת טוב יותר את פירוש הגאונים שהיות והפת צנומה (יבשה), לכן השרו אותה בקערה. עם זאת, בחידושי הרמב"ן דפוס שאלוניקי, תקנ"א, הגרסה היא 'פת צנומה'.

⁷⁷ כך נראה לפרש על פי ההקשר של הסוגיה. ברם ההקשר המקורי של דברי ר' חייא לא מבורר כל צרכו, ראה: פוקס, מקומם של הגאונים, עמ' 195 הערה 245.

⁷⁸ עדיין ניתן לאמץ את פירוש הגאונים, שכן אף אם מוקד מימרת רב הוא ברכת המוציא על פת צנומה, עדיין ניתן לטעון שיש בה נקיטת עמדה בנושא משני של בציעת הפת, ונקודה זו בלבד חולקת על מימרת ר' חייא. ראה: פוקס, שם, עמ' 195. אולם הרמב"ן בחידושו לסוגיה, דוחה את פירוש הגאונים משום שהוא סבר שיש להעדיף פירוש המעמת חזיתית את רב עם ר' חייא.

⁷⁹ בעלי התוספות התקשו להבין את טענת בעלי הסוגיה על המחלוקת בין רב ור' חייא שכן הם סבורים שפשוט שניתן לכולי עלמא לברך על פת בצועה המוציא, ולדעתם כל הדיון ביחידה ב' דן בסדרי קדימה במקרה שהביאו לפניו פתיתין ושלמין. לפיכך, הם מעמידים את מימרת רב במקרה שיש לפניו אף שלמין, ראה: ברכות לט, א, תד"ה פת צנומה. ברם, קשה מאד לאמץ אוקימתא זו למימרת רב.

⁸⁰ ראה: אוצר הגאונים ברכות, חלק הפירושים, עמ' 53 סימן קסז. וראה גם: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 321-322.

⁸¹ הטענה בשלב 1 'ופליגא דר' חייא' מופיעה ברובד הסתמא, כך שמדובר כאן בסתמא קדום. אין כאן המקום לסקור את מחלוקת החוקרים אודות קיומן של סתמא אמוראיות, אסתפק בהפניה למחקרו של מורי ירחמיאל ברודי, ראה: ברודי, לתיארוך החלקים הסתמיים.

⁸² פ משלב יחד את שתי הנוסחאות: 'צריך שתכלה ברכה על הפת כיצד מברך ואחר כך בוצע', ראה הערה 56.

שני הנוסחים היו מוכרים לרב האי גאון,⁸³ והם מכוונים לדעתו לאותה מסקנה – יש לברך על פת שלימה ולסיים את הבציעה רק לאחר סיום הברכה.⁸⁴

יחידה א' של הסוגיה, בה יש מחלוקת רב ור' חייא אודות זמן בציעת הפת, מניחה בפנינו את התשתית להמשך הדיון ביחידה ב' אודות דיני קדימה בברכת הפת. בדפוס וילנה יחידה זו פותחת במונח 'איתמר', המציין התחלת סוגיה חדשה. ברם, מונח זה חסר בכל כתבי היד והדפוסים הקדומים של הסוגיה,⁸⁵ והוא נוסף לדפוס וילנה על פי המהרש"ל בחכמת שלמה.⁸⁶ העדר המונח 'איתמר', מורה שבפשוטה של סוגיה, יחידה ב' ממשיכה את הדיון של יחידה א', אודות הברכה על פתיתין. שלב 4 פותח במחלוקת של רב הונא ור' יוחנן אודות הברכה במקרה של הבאת פתיתין ושלמין. שיטת ר' יוחנן הא"י – 'שלימין מצוה מן המובחר' – תואמת את האמור בתוספתא ובירושלמי. ברם, רב הונא הבבלי חולק וקובע שיש לברך על הפתיתין. פשטות דבריו הוא שיש לפתיתין תכונה שמעניקה לו קדימה על פני שלמין, ושיש להעדיף ולברך דווקא על הפתיתין.⁸⁷ תכונה זו לא צוינה בסוגיה, אך נתבארה על ידי גאונים וראשונים שצינו שהפתיתין מוכנים לאכילה לעומת השלימין הדורשים בציעה. לכן יש להעדיף ולברך על הפתיתין.⁸⁸ בפשוטם של דברים, מחלוקת רב הונא ור' יוחנן דומה

⁸³ וז"ל רב האי: 'ותרין לישני קא גרסי לה. האי חד לישנא, ולישנא אחרינא אלא אמר רבא מברך ואחר כך בוצע. ומפרשי רבואתה דילנא דהני תרי לישני חד טעמא אינון', ראה: אוצר הגאונים ברכות, חלק הפירושים, עמ' 53 סימן קסז. מסתברת הצעת עוזי פוקס שהנוסח הקשה יותר 'צריך שתכלה ברכה על הפת', הוא הנוסח המקורי, ואילו הנוסח המבורר יותר, 'מברך ואחר כך בוצע', נוסח כפרשנות לנוסח העמום, ראה: פוקס, שם, עמ' 196.

⁸⁴ הרי"ן אפשטיין הציע שמקור שתי הנוסחאות הוא בחילופי נוסח בין ישיבות סורא ופומבדיתא, ראה: אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, עמ' 139-140. אולם, כפי שהעיר עוזי פוקס, אין בדברי רב האי תימוכין לכך, ראה: פוקס, שם, עמ' 265. ראי"ש רוזנטל מביא את סוגייתנו כדוגמא לתופעה של קיום שני נוסחים שאין ביניהם הבדל, שנוצרו לדעתו בשלב המסירה האורלי של התלמוד בישיבות הגאונים, ראה: רוזנטל, תולדות הנוסח, עמ' 24. קיומם של שני הנוסחים כבר בפירוש רב האי גאון פורך את הדיון של בנובץ אודות דרך היווצרותם של שני הנוסחים, ראה: בנובץ, כיצד מברכין, עמ' 328-329.

⁸⁵ ראה הערה 58.

⁸⁶ ראה: חכמת שלמה לברכות לט, ב; דקדוקי סופרים לברכות עמ' קז הערה ט.

⁸⁷ גאונים וראשונים התקשו להבין את סיבת הקדימה של פתיתין על פני שלמין. הרמב"ן בחידושו לברכות לט, ב, מביא בשם הגאון שמדובר במקרה של פתיתין פת נקיה, ושלמין הדראה, ורק במקרה כזה רב הונא קבע שניתן להעדיף לברך על הפתיתין מפאת שהן פת נקיה. לעומתו, רש"י כותב: 'אם רצה מברך על הפתיתין, ואם הפתיתין גדולים מן השלמין - צריך לברך עליהן'. לדבריו, רב הונא קבע לברך על הפתיתין רק במידה והם גדולים יותר, אולם במקרה שהפתיתין והשלמין בעלי גודל זהה, הרי שאין עדיפות לשלמין ויברך על איזה מהם שרוצה. רבינו תם (לט, ב, תד"ה מברך על הפתיתין) פירש שמדובר בפתיתין גדולים ושלמים קטנים, ולשיטת רב הונא ניתן לברך על הפתיתין אם ירצה אך באותה מידה ניתן לברך על השלמין. הן לשיטת רש"י והן לשיטת ר"ת, רב הונא מעדיף (או מאפשר) לברך על הפתיתין לא מפאת היותם פתיתין אלא מפאת גודלם, שהוא הגורם המעדיף אותם (או לפחות משווה אותם) לשלמין. אולם פשוטה של הסוגיה הוא שיש להעדיף לברך על הפתיתין משום היותם פתיתין.

⁸⁸ ההסבר הזה מופיע בפירוש רב האי גאון לסוגיה, ראה: אוצר הגאונים ברכות, חלק הפירושים, עמ' 54. כמו כן הוא מופיע בכתוב שם של הראב"ד, ברכות כח, א, ברב אלפס, ובחידושי הרא"ה לברכות לט, ב.

למחלוקת רב ור' חייא. הן רב והן רב הונא קבעו לברך על פת צנומה ועל פתיתין, ואילו ר' חייא ור' יוחנן קבעו שיש לברך על שלימין.⁸⁹

בשלב 5 עולה בסוגיה טענת 'כתנאי'. הקביעה על מה מוסבת טענת 'כתנאי' תלויה בקביעת זהות בעל הטענה בעדי הנוסח השונים של שלב 5. הופעת ה'כתנאי' בשלב 5 מזמינה עמדה שתפרש שהטענה מוסבת כלפי המחלוקת הצמודה לה – מחלוקת רב הונא ור' יוחנן בשלב 4 היא כתנאי.⁹⁰ ואכן, כך ניתן לפרש לנוסח פי הגורס שהדברים נאמרים בשם רב כהנא, או לנוסח העדים שהדברים הם של ר' ירמיה בר אבא עצמו.⁹¹ ברם, אג 8ג 10ג 21ג גורסים שבעל הטענה הוא ר' ירמיה בר אבא אמר רב.⁹² והנה לא ייתכן שרב יטען 'כתנאי' על מחלוקת רב הונא ור' יוחנן. לנוסח עדים אלו עלינו לומר שטענת 'כתנאי' מוסבת על מימרת רב עצמו על פת צנומה, ורב הצביע על כך שמימרתו תלויה במחלוקת התנאים במשנה תרומות.⁹³ לאמתו של דבר, אין נקודה זו משמעותית מאד, שכן היות ופשוטה של הסוגיה מזהה את עמדת רב הונא עם עמדת רב, הרי שבסופו של דבר טענת 'כתנאי' מוסבת על דברי שניהם, גם אם במקור נאמרו על דברי רב בלבד.

מהסבר הסתמא לטענת 'כתנאי', נוכל לעמוד על יסוד הדעות במחלוקת, ועל האופן בו שיטה אמוראית עיגנה את עצמה בהלכה התנאית. כאמור, העמדה היחידה המפורשת במקורות התנאים, בתוספתא ובברייתא בירושלמי, היא שיש לתת קדימה לשלימה על פני פרוסה, ואילו השיטה להעדיף פתיתין עולה לראשונה רק אצל אמוראי בבל. באמצעות תהליכי המשגה, טענת 'כתנאי' מצביעה על כך שמחלוקת התנאים במשנת תרומות ב', ה, דנה באותו עיקרון הנדון בסוגייתנו, האם להעדיף פרוס על פני שלם. ובכן, מחלוקת התנאים במשנה תרומות, 'פותחת' את הדיון ה'סגור' בתוספתא, וניתן לטעון שמחלוקת התנאים במשנה תרומות שם היא אף ביחס לדיני קדימה בהלכות ברכת הפת.⁹⁴ עדי הנוסח של הסוגיה מתפלגים באשר לניסוח המדויק של המושגים העומדים בבסיס מחלוקת התנאים. נוסח א מ פ י ו ס מנגיד בין חצי בצל גדול המוצג כ'חשוב' ובין בצל קטן שלם המוצג כ'שלם'. לעומת זאת, נוסח קטעי הגניזה הוא הנגדה בין חצי בצל גדול המוצג כ'חביב' ובין בצל קטן שלם

⁸⁹ אף רב האי גאון מפרש שיחידה ב' הובאה כהמשך לדיון של יחידה א'. אלא שלדעתו, יחידה ב' לא הובאה כדי להצליב בין שיטות האמוראים בשתי היחידות אלא כדי לדחות את שיטת ר' חייא. רב האי פירש שלדעת ר' חייא לא מברכים ברכת המוציא על פתיתין, ואילו טענת הסוגיה היא שרב הונא ור' יוחנן נחלקו רק בדיני קדימה אך שניהם מודים שניתן לברך על פתיתין.

⁹⁰ כך נראה בדברי הראב"ד בכתוב שם, ברכות כח, א, ברב אלפס. הראב"ד לשיטתו שיש להעדיף לברך על הפתיתין. לעומת זאת, הראשונים האוחזים בעמדה שרשאי לברך על הפתיתין (ראה הערה 87) הוצרכו בהתאם לפרש אחרת את ה'כתנאי'. ראה: בבלי ברכות לט, ב, רש"י ד"ה כתנאי, ותד"ה כתנאי.

⁹¹ ואז מסתבר שמדובר בר' ירמיה בר אבא תלמידו של רב הונא, ראה: אלבק מבוא לתלמודים, עמ' 295.

⁹² ראה הערה 74.

⁹³ אם ה'כתנאי' מוסב על מחלוקת רב ור' חייא, עולה שרב עצמו היה מודע למחלוקת בינו ובין ר' חייא. עם זאת, ניתן לטעון שטענת 'כתנאי' לא טענה שמחלוקת רב ור' חייא היא כתנאי, אלא שהמימרה של רב היא כתנאי.

⁹⁴ לדוגמה דומה בעבודה זו, ראה בחטיבות 1-3 עמ' 88-89.

המוצג כ'חשוב'.⁹⁵ שני הנוסחים נחלקו איזה בצל מוגדר כ'חשוב'. לנוסח רוב העדים חצי בצל גדול מוגדר כ'חשוב', משום שהוא גדול יותר מהבצל השלם הקטן. ואילו לנוסח קטעי הגניזה, השלמות היא זו שמגדירה את הבצל השלם הקטן כ'חשוב'. לנוסח עדי הגניזה, חצי בצל גדול מוצג כ'חביב', או מפאת גודלו או כי האדם חפץ עתה לאכלו, ואפילו אם המניע הוא כדי שהוא לא יתקלקל. העדים נחלקים לשיטתם אף ביחס לנוסח הדחיה של הסוגיה. לנוסח כל העדים, הסוגיה טוענת שבמקום שיש כהן, יש להעדיף לברך על חצי הבצל הגדול. נוסח א מ פ י ו ס מכנה אותו 'חשוב' ואילו קטעי הגניזה מכנים אותו 'חביב'.⁹⁶ כך שלשון הדחייה של הסוגיה קובע שבמקום שיש כהן לכו"ע יש להעדיף ולנהוג כשיטת רב רוב הונא לברך על הפתיתין. בכך, סוגית הבבלי מכריזה על המשנה בתרומות כמקור לשיטה המעדיפה לברך על פתיתין, וזו כאמור חולקת על עמדת התוספתא שיש לברך על השלם. על משקל נוסח קטעי הגניזה אתנסח שעמדת התוספתא היא שיש להעדיף לברך על ה'חשוב', ואילו עמדת הסוגיה היא להעדיף לברך על ה'חביב'.

והנה ניתן את דעתנו לכך שהמונחים 'חביב' ו'חשוב' המצויים בנוסח קטעי הגניזה בסוגית פתיתין ושלמין מופיעים אף בסוגית דיני קדימה בברכות הפירות בבבלי ברכות לט, א, ומא, א. בשתי הסוגיות המונחים מופיעים ברובד הסתמא של הסוגיה. בדיון אודות דיני קדימה בברכות הפירות, הסתמא מא, א, מייחס לחכמים החולקים על ר' יהודה עמדה שיש להקדים ולברך על 'חביב'. במסגרת הסוגיה לט, א, הדנה במעשה של שני תלמידי בר קפרא, הסוגיה דנה במהלך השקלא וטריא שם האם יש להקדים 'חביב' או 'חשוב'. והנה עמדה מעין זו, המעניקה קדימה ל'חביב' מצויה בפי הסתמא בסוגייתנו כהסבר לשיטת רב רוב הונא שיש לברך על הפתיתין הדומים לחצי בצל גדול משום שהם 'חביב'. השימוש המדויק של הסתמא באותם מונחים עשוי לרמוז לכך שעמדת אמוראי בבל המעדיפים לברך על פתיתין שהם 'חביב', קשורה בטבורה לשיטת חכמים החולקים על ר' יהודה וקובעים ש'יברך על איזה מה שירצה', ובניסוח סוגית בבלי ברכות מא, א – 'חביב'. על אף שזה לא נאמר במפורש, אך מסתבר מאד לזהות את שיטת ר' יהודה שיש להקדים ולברך על 'מין שבעה', כעמדה הגורסת שיש לברך על 'חשוב'. ייתכן, אפוא, לקשר בין ההתפתחויות בבבלי בסוגית דיני קדימה בברכות הפירות ובין ההתפתחויות בסוגית דיני קדימה בברכת הפת. שיטת התוספתא המעניקה קדימה ל'מובחר' כרוכה בשיטת ר' יהודה המעניק קדימה לברכה על 'מין שבעה'.⁹⁷ ואילו בתלמוד הבבלי נוסחה עמדה שב'ברכות הפירות' חכמים מעניקים קדימה לברכה על 'חביב'. ניסוח עמדה זו איפשר אף במסגרת סוגית דיני קדימה על ברכת הפת ניסוח עמדה אמוראית שיש להעדיף לברך על פתיתין, שהוא 'חביב'. עמדה זו יכלה להתפתח בתלמוד הבבלי האוחז בעמדה שמחלוקת רבי יהודה וחכמים היא אודות דיני קדימה בברכות

⁹⁵ ראה הערה 61.

⁹⁶ ראה הערה 62.

⁹⁷ הבאתי לעיל (הערה 71) את קביעת הירושלמי שהקדמת פת שעורין לפת כוסמין משום ששעורין הם משבעת המינים היא בשיטת ר' יהודה הנותן משקל ל'מין שבעה'. פירשתי שם את הפירוש המינימלי שרק צלע זו היא בשיטת ר' יהודה. ברם ייתכן לפרש את טענת הירושלמי שכל דיני הקדימה בבבלי הנותנים עדיפות לברכה על 'מובחר' הם לשיטת ר' יהודה שכן 'מין שבעה' הוא סוג של דוגמא של 'מובחר'.

הפירות. הניסוח המחודש של שיטת חכמים שיש לברך על 'חביבי' משמש קביעה עקרונית בדיני קדימה, וניתן להחיל אותה אף במסגרת הדיון על דיני קדימה בברכת הפת, ולהשוות את דיני הקדימה בשני התחומים. לעומת זאת, התלמוד הירושלמי אוחד בעמדה שמחלוקת ר' יהודה וחכמים היא בדיני עיקר וטפל, וממילא שאין כל קשר בין הדיון שם ובין הדיון אודות דיני קדימה בברכת הפת.

דיני קדימה בסוגית הבבלי מסתיימים בשלב 6 המביא את עמדת רב נחמן בר יצחק, בן הדור הרביעי, המשבח את נוהגו של מר בריה דרבינא לצאת ידי שניהם, ולכן הוא היה מניח את הפרוסה בתוך השלמה ובוצע. בכך הוא בירך הן על 'חביבי' והן על 'חשוב'. נעיר שבמסגרת דיני קדימה בברכת הפירות לא עלתה אפשרות מעין זו. ייתכן והיא עולה רק במסגרת סוגיה זו, בה מדובר באותו סוג פת, והמברך יכול לברך הן על הפתיתין והן על השלמין. מה שאין כן בסוגיה העוסקת בדיני קדימה ב'ברכות הפירות, שם מדובר בפירות שונים, וממילא שאין להציע לאחוז בשניהם ולברך עליהם.

5.3 – עיקר וטפל

5.3.1 – מהו עיקר ומהו טפל?

משנה ברכות ו', ז, ותוספתא ברכות ד', יג-יד, מתארות כ'עיקר וטפל' מקרים של אכילת שני מאכלים יחד. במקרה של מליח ופת (משנה ברכות ו', ז, ותוספתא ברכות ד', יד), הפת נאכלת בכדי להפיג את המליחות של המליח.⁹⁸ במקרה של אורז ויין (תוספתא ברכות ד', יג), מדובר באוכל אורז ושותה לאחריו יין בכדי להפיג את המתיקות של האורז.⁹⁹ המקרה של צנון ונובלות (תוספתא ד', יד) הוא מקרה של הבאת צנון ונובלות יחד, והתוספתא מחשיבה את הצנון כעיקר. ר"ש ליברמן מציין, על פי אתנאוס ופיליניוס, שסתם נובלות ללא שם לוואי הן זיתים ונובלות.¹⁰⁰ כך שיש להלכה זו ברייתא מקבילה בבבלי ברכות מא, א, בה יש מחלוקת מהו העיקר ומהו הטפל: 'היו לפנינו צנון וזית מברך את הצנון ופוטר את הזית, ר' יהודה אומר: אם מחמת צנון בא זית, מברך על הצנון ופוטר את הזית'. מחלוקת זו בברייתא הבבלית, משקפת לנו שלא תמיד מוסכם איזה מאכל חשוב יותר, וממילא מהו העיקר ומהו הטפל.¹⁰¹

שאלה זו, מהו העיקר ומהו הטפל, העסיקה את שני התלמודים בפרשנותם למקרה של מליח ופת. כבר עמדנו על כך שהמפתח להבנת המשנה הוא שהמליח והפת מובאים שלא במסגרת 'המזון' אלא במסגרת 'לאחר המזון'.¹⁰² הן בבבלי והן בא"י בתקופת האמוראים ראו את הפת

⁹⁸ ראה § 3.2.1.3.

⁹⁹ ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 64 לשו' 39.

¹⁰⁰ ראה: שם, עמ' 65 ד"ה ברם אצל.

¹⁰¹ ר"ש ליברמן (תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 65 הערה 24) ציין שאתנאוס מתאר רשימה של מאכלים שהובאו יחד לשולחן, ובהם הבאת צנון יחד עם נובלות זית, ראה: Athenaeus, The Learned Banqueters II 57^a, עמ' 321. אולם לא ניתן לעמוד מתוך הדברים על אופן האכילה המשותפת שלהם, האם אחד מהם היה טפל לחבירו.

¹⁰² ראה § 3.2.1.3.

כעיקר ואת המליח כטפל.¹⁰³ לכן שני התלמודים התקשו לקבל את דין המשנה שהפת טפילה למליח, ולכן הציעו הצעת פרשנות מצמצמת למשנה. סוגית בבלי ברכות מד, א, שואלת: "ומי איכא מידי דמליח הוי עיקר ופת טפל", ותירוצה: 'אמי רב אחא בר רב עזריא אמ' רב אסי באוכלי פירות גינוסר שנינו'.¹⁰⁴ אוקימתא זו מצמצמת את דין המשנה למקרה מיוחד של האוכל מליח לאחר אכילת פירות גינוסר,¹⁰⁵ בכדי לבטל את המתיקות היתירה שנצטברה אחרי אכילת הפירות.¹⁰⁶ במקרה זה בלבד, של אכילת פירות מיוחדים בעלי חשיבות, הפת פחות חשובה מהפירות וטפילה למליח.¹⁰⁷ בסוגית הירושלמי, מוצע שהנורמות הקובעות עיקר וטפל אינן קבועות אלא משתנות לפי הזמן ולפי המקום:¹⁰⁸

1. ר' שמואל בר נחמן בשם ר' יונתן: מתנייתא עד שלא למדו סעודת מלכים ובמקום שעושי את המליח עיקר, אבל במקום שאין עושין את המליח עיקר לא בר'א.¹⁰⁹
2. ר' ירמיה בשם רב: פיתא ופרור, או' על הפירור במקום שעושין את הפירור עיקר, אבל במקו' שאין עושין את הפירור עיקר לא בר'א.¹¹⁰
3. ר' סימון בשם רבי שמעון בן לקיש: שקיזמי ופיתא, אומר על השקיזמי במקום שעושין את השקיזמי עיקר, אבל במקום שאין עושין את השקיזמי עיקר לא בר'א.¹¹¹

¹⁰³ ייתכן שהפער בין פשוטה של המשנה ובין העמדה הראשונית של התלמודים מבטאת תפיסות שונות של המושג 'עיקר וטפל'. התפיסה התנאית היא ש'עיקר וטפל' נקבע באופן פונקציונלי, בהתבוננות איזה מאכל נאכל כדי לסייע באכילת השני. היות והפת נאכלת כדי להפיג את המליחות של המליח, נקבע שהמליח עיקר והפת טפילה. ואילו האמוראים אחזו בעמדה ש'עיקר וטפל' נקבע לפי חשיבות, ולכן סברו שהפת החשובה היא העיקר. ראה גם הערה 24.

¹⁰⁴ **אסי** כד ב- **א פי מ פ ג**; **אשי ג** 22 **ו ס** חנוך אלבק מציין שרב אחא בר רב עזריא הוא בן הדור השלישי בבבל, ולכן יש להעדיף את 'אסי', ראה: אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 277.
¹⁰⁵ על פירות גינוסר כפירות מיוחדים, המופיעים בספרות האגדה והמייצגים שפע, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 617.

¹⁰⁶ הקושי המרכזי בדברי רב אסי הוא שהמשנה מתארת אכילת מליח עם פת ואילו רב אסי מתאר אכילת פירות גינוסר. הפירוש הרווח בראשונים הוא שרב אסי טוען שהמשנה מתארת אכילת מליח לאחר אכילת פירות גינוסר, ראה: ברכות מד, א, תד"ה באוכלי פירות; רמב"ם פירוש המשנה ברכות ו', ז. אף ר"ש ליברמן פירש כך, ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 65 לשו' 40. ייתכן שהתיאור של הרמב"ם את נזקי אכילת פירות רבות נופת מושרש בתפיסה רפואית שלו אודות הנזק שבאכילת פירות, ראה: רמב"ם הלכות דעות ד: יא. ראה גם: שמש, ירקות, עמ' 99-102.

¹⁰⁷ משה בנוביץ מציע שפירות גינוסר הם דגים מלוחים, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 617, 620. הצעה זו מיישבת היטב את הפער בין המליח במשנה ובין פירות גינוסר בפי רב אסי, אך היא לא נתמכת בשום ראיה ממקום אחר שדגים מכונים פירות.

¹⁰⁸ ירושלמי ברכות ו', ז, י ע"ד (עמ' 54 שו' 33-40).

¹⁰⁹ **לא בר'א** ב-ל הנוסח הוא ברא, יש להגיה ל-בדא, כפי שזה ב-133.

¹¹⁰ ראה הערה קודמת.

¹¹¹ ראה הערה 109.

שלושת מקרים אלו מתארים הבאת פת יחד עם מאכל נוסף – מליח או פרור או שקיזמי.¹¹² ביחס לשלשתן, עמדת האמוראים בירושלמי היא שהקביעה מה עיקר ומה טפל נקבע לפי מנהג המקום. המיוחד בדברי ר' יונתן ביחס לפת ומליח היא הקביעה שמדובר בהבדל בזמן – המשנה נשנתה ביחס לסעודות העבר, קודם שלמדו סעודת מלכים, ובמקום בו עשו את המליח עיקר. ברם, בסעודות ההווה הנאכלות כסעודות מלכים, הפת היא העיקר.¹¹³ הצד השווה לסוגיות שני התלמודים הוא הקביעה שבדרך כלל הפת עיקר והצבת אוקימתא למשנה. עם זאת, נראה שהפער ביניהם בטיב האוקימתא משקף שוני ביניהם בזיקת מנהגי הסעודה המוכרים להם למנהגי הסעודה במשנה. אוקימתת הירושלמי מכירה בקיומם של מנות שונות בסעודה. ככל הנראה המניע להעמדת האוקימתא הוא שבמציאות הסעודות של תקופת האמוראים, לא היו רגילים להגיש מליח כמתאבן. מכאן הטענה שהמשנה מתארת סעודות מהעבר. עם זאת, האוקימתא של הירושלמי קרובה לימושב בחיים של המשנה עצמה,¹¹⁴ ואף היא מעמידה את המשנה במקרה של מליח ופת 'לפני המזון'.¹¹⁵ לעומת זאת, אוקימתת רב אסי בבבלי שמדובר באוכלי פירות גינוסר, מציעה שמדובר באכילה לא שגרתית, שלא מתוארת כלל כמשקפת סדרי סעודה. זאת משום שבבבלי לא נהגו לאכול פרפראות בתחילת סעודה, כפי שעולה מתוך סוגית פסחים קטז, א, הדנה בנוסח שאלת הטיבולים במסגרת 'מה נשתנה' בליל הסדר. מתוך הסוגיה שם עולה שבבבלי לא נהגו לאכול פרפראות בתחילת הסעודה, ומכאן הקושי של אמוראי בבל בהבנת טיבו של הטיבול הראשון.¹¹⁶ לפיכך, אמוראי בבל לא פירשו את משנתנו כמתארת הבאת מליח ופת במסגרת

¹¹² לא ברור כל הצורך מה טיבו של פרור. הפני משה סבור שמדובר במין מאכל הנעשה מפירורי לחם, ואילו בנוביץ סבור שמדובר בפירורי לחם עצמם, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 617. מיכאל סוקולוף לא עמד על טיבם של פרור ושקיזמי, וביחס לשניהם ציין שמדובר בסוג של אוכל, ראה: Sokoloff, A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic: עמ' 445 ערך פרור, עמ' 565 ערך שקיזמי. משה בנוביץ מפרש ששקיזמי הוא סוג של יין מתובל, ראה: בנוביץ, שם, עמ' 617 הערה 1.

¹¹³ ר"ש ליברמן פירש שבראשונה כשהיו עניים היו אוכלים לפני הסעודה מליח ולכן ראו בו עיקר, ולאחר שלמדו סעודת עשירים עברו לאכול לפני הסעודה מיני מתיקה וכיסנין, ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 65 לשו' 40. משה בנוביץ חלק עליו ולדעתו אכילת המליח כמתאבן דווקא מאפיינת את סעודת העשירים. לכן הוא מציע שעד שלא למדו סעודת עשירים היו מגישים יחד את כל המנות, וכך המליח היה עיקר, ואילו לאחר שלמדו סעודת עשירים והגישו את המנות בנפרד, התחילו לברך אף על הפת, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 618-620. אולם פשוטם של דברי ר' יונתן בירושלמי דווקא נראים כפירוש ר"ש ליברמן, שכן תיאור המליח כעיקר תואם את הבאתו במסגרת 'לפני המזון', מה שאין כן אם הוא מובא יחד עם הפת ונאכל יחד עמו במסגרת ה'מזון'.

¹¹⁴ ראה הערה 102.

¹¹⁵ בעקבות ר"ש ליברמן (ראה הערה 113), התנסחתי בפסקה זו שהירושלמי מתאר את הבאת המליח במסגרת 'לפני המזון'. אני מציין לכך שבמסגרת הפרק על הברכות בספרות התנאים (§ 3.2.1.3) עמדתי על כך שמליח הובא לשולחן הן 'לפני המזון' והן 'לאחר המזון'. על אף שהעדפתי שם לפרש את משנה ז' כמתארת את הבאת המליח במסגרת 'לאחר המזון', עדיין ייתכן שהירושלמי מפרש שהמליח הובא 'לפני המזון'.

¹¹⁶ על הטיבול הראשון כמנה ראשונה, ולניתוח סוגיות התלמודים הדנות בטיבו של הטיבול הראשון, ראה: הנשקה, מה נשתנה, עמ' 265-299.

לפני המזון. הם התקשו להבין איך ייתכן שהמליח ייחשב עיקר, עד שרב אסי הצטרף להעמיד את משנתו באוכלי פירות גינוסר.

5.3.2 – עיקר וטפל בתערובת

ראינו עד כה חמישה מקרים המוגדרים כעיקר וטפל – פת ומליח (משנה ברכות ו', ד ותוספתא ברכות ד', יד); אורז ויין (תוספתא ברכות ד', יג); צנון ונובלות (תוספתא ברכות ד', יד); פת ופרור (ירושלמי ברכות ו', ז); פת ושקזמי (ירושלמי ו', ז). לאלו נוסיף שני מקרים נוספים, שנדונו כבר ביחידה זו, המוגדרים בירושלמי כעיקר וטפל. ירושלמי ברכות ו', ד, מפרש את מחלוקת רבי יהודה וחכמים במשנה ברכות ו', ד, כמחלוקת בדיני עיקר וטפל.¹¹⁷ ירושלמי ברכות ו', ב, קובע שבמקרה של תלמידי בר קפרא, שעמדו לאכול פרגיות, כרישה ושזיפים, שיש לברך על הכרישה וברכתו תפטור את האחרים הטפלים לו.¹¹⁸ כך שסך הכל, מקורות א"י – משנה, תוספתא וירושלמי, מתארים שבעה מקרים המוגדרים כעיקר וטפל. בכולם הובאו לפני האוכל שני מאכלים שונים, והאחד מוגדר כטפל לחבירו. והנה בשלוש סוגיות בבבלי ברכות פרק שישי, מופיע סוג חדש של מקרה, המכונה אף הוא על ידי הבבלי 'עיקר וטפל'. הסוגיות דנות בברכה שיש לברך על מאכל המורכב מכמה רכיבים אשר ברכתן שונה, תוך שהן מתייחסות ליחס שבין המרכיבים השונים במונחים של 'עיקר וטפל'. בכדי להבחין בין הסוגים, נכנה סוג זה של עיקר וטפל – 'עיקר וטפל בתערובת'.¹¹⁹ שתי סוגיות עוסקות בברכה על מאכל שיש בו קמח ודבש – סוגית חביץ קדירה ודייסה בבבלי ברכות לו, ב; סוגית ריהטא דחקלאי בבבלי ברכות לו, ב.¹²⁰ רב יוסף ורבא קובעים בשתי הסוגיות שמימרת רב ושמואל, 'כל שיש בו מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות', מורה שברכת מאכל מורכב שיש בו קמח היא בורא מיני מזונות.¹²¹ עם זאת, ההתייחסות המפורשת בסוגיות אלו לדין 'עיקר' מופיעה ברובד של סתם התלמוד.¹²² כך שלא ניתן לתארך במדויק את זמן היווצרותו של המושג 'עיקר וטפל בתערובת', ואין הכרח לייחס אותו לרובד האמוראי המפורש בסוגיות. זאת ועוד, לאור לשון הסוגיה אפשר לפרש שזה לא דין כללי של עיקר וטפל, אלא דין מיוחד בחמשת מיני דגן. בסוגיה השלישית, בבלי ברכות לה, ב, יחידה סתמית עוסקת בדין הברכה במקרה שנותן שמן לתוך אניגרון, המתואר

¹¹⁷ ראה עמ' 214.

¹¹⁸ ראה עמ' 214.

¹¹⁹ הרמב"ם בהלכות ברכות, ג', ו-ז כינה את המקרים בהם יש שני מאכלים זה בצד זה כ'טפילה שאינה מעורבת', ואילו את המאכל המורכב מכמה רכיבים הוא כינה 'טפילה מעורבת'.

¹²⁰ רש"י ברכות לו, ב, ד"ה ריהטא, מזהה את ריהטא דחקלאי עם חביץ קדירה. כך גם סבור מיכאל סוקולוף, ראה: Sokoloff, A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic, עמ' 1075, ערך ריהטא # 2.

¹²¹ בסוגית חביץ קדירה הקביעה היא של רב יוסף, ובסוגית ריהטא דחקלאי הקביעה היא של רבא.

¹²² בדברי הסתם בשתי הסוגיות עולה שהעיקר במקרה של 'עיקר וטפל בתערובת' שאין בו חמשת מיני דגן, הוא הרכיב בעל האחוזה הגבוה ביותר בתערובת.

בסוגיה כמי סלק.¹²³ הסוגיה קובעת שאם מדובר בבריא, הרי שכמות מי הסלק מרובה מזו של השמן ולכן האניגרון הוא העיקר וברכתו היא ברכת האניגרון. לעומת זאת במקרה של חושש בגרונו הנותן לתוכו שמן מרובה, השמן הוא העיקר וברכתו היא ברכת השמן.¹²⁴ מצירוף שלוש הסוגיות יחד עולה שב'עיקר וטפל בתערובת', העיקר הוא הרכיב בעל האחוז הגבוה ביותר בתבשיל, למעט מקרה שבו אחד הרכיבים הוא מחמשת מיני דגן, שבו אף אם הדגן הוא מיעוט, ברכת המאכל היא בורא מיני מזונות.¹²⁵

משנה ברכות פרק ו' פורסת תמונה פשוטה של כללים בהלכות ברכות, וסוגיות הבבלי הדיאלקטיות מפתחות דיון מורכב במגוון נושאים ביחס לכללי הברכות לפני האכילה. למעט פת, כל המאכלים הנזכרים במשנה ברכות פרק ו' הם מאכלים בעלי רכיב אחד בלבד. הופעת הדיון אודות 'עיקר וטפל בתערובת' בסוגיות הבבלי בלבד תואמת את הפיתוח ההלכתי-מושגי של סוגיות התלמוד הבבלי המפתחות את המושגים הראשוניים הקיימים במשנה יותר מאשר בסוגיות התלמוד הירושלמי.¹²⁶ ברם מסתבר שהפער בין התלמודים נובע מהשוני היסודי ביניהם באשר למעריך הברכות אותו הם מאמצים.¹²⁷ התלמוד הבבלי מאמץ את מערכת 'ברכות הפירות' של המשנה, המתארת ברכה על פירות גולמיים. מכאן הצורך המתבקש לדון בברכה על מאכל המורכב מפירות שונים, כיצד קובעים את ברכתו. לעומת זאת, התלמוד הירושלמי לא מצא מקום לנכון לדון בשאלה זו משום שהוא מאמץ את מערכת 'ברכות המינים', המתארת מינים שונים. במסגרת זו, מטבע הברכה מציין ישירות את שם המאכל המוגמר הנאכל. לשיטת התוספתא מברכים על מיני תרומה 'בורא מיני כיסנין',¹²⁸ ולשיטת הירושלמי מברכים על אורז טריף 'בורא מיני מעדנים'.¹²⁹ כך שלאמתו של דבר יש לנו בתוספתא ברכות פרק ד' ובירושלמי ברכות פרק ו' התייחסות למאכלים מורכבים. אולם בשונה מהבבלי המברך עליו את אחד מ'ברכות הפירות', לשיטתם, יש לברך עליו את 'ברכות המינים'. המאכל המורכב מקבל שם משלו, ומטבע הברכה עליו הוא 'בורא מיני' בתוספת שם המאכל.

5.4 – דברים הנאים בסעודה

5.4.1 – משנה ברכות ו', ה

נשלים פרק זה בניתוח משנה ה (וסוגיות התלמודים שעליה) הקובעת הלכה באשר לזיקה בין חלקי הסעודה השונים ובאשר לזיקה שבין המאכלים השונים במסגרת מרכז הסעודה – 'המזון'.¹³⁰ המשנה דנה בקביעה ברכת איזה מאכל פוטר את חובת הברכה על מאכלים

¹²³ ראה הערה 103 ב-4.1.2.1. §.

¹²⁴ הסוגיה מובאת ב-4.1.2.1. § שלבים 4-5 בסוגיה.

¹²⁵ להסבר מימרת רב ושמואל 'כל שיש בו', ראה 4.4.2.2. §.

¹²⁶ ראה דוגמאות נוספות בעבודה זו – 4.1.2.1. §, 4.3.3 §, 4.3.4 §.

¹²⁷ ראה 4.2.5 §.

¹²⁸ ראה 3.2.2.2 §.

¹²⁹ ראה 4.4.2.2.2 §.

¹³⁰ על מבנה הסעודה ועל המנות השונות הכלולות בה, ראה 3.2.1.2 §.

אחרים, המובאים יחד עמו או בחלקים אחרים של הסעודה. השימוש בשורש פט"ר דומה לשימוש בו במשנה ז.¹³¹ על אף העדר הזכרת המונחים 'עיקר' ו'טפל' במשנה ה, עדיין הסגנון המשותף פט"ר מעורר את הרושם שההלכה במשנה ה, 'בירך על הפת פטר את הפרפריות', מושתתת על עיקרון דומה לזה שבמשנה ז של 'עיקר וטפל'. עם זאת, ייתכן שהלכה זו מדגישה את המרכזיות של הפת בשלב 'המזון', וקובעת שהפת תמיד נחשבת דומיננטית בשלב זה, ולכן ברכתו פוטרת את ברכת הפרפריות הנאכלות יחד עמה.¹³²

5.4.2 – סוגית בבלי ברכות מא, ב

5.4.2.1 – נוסח הסוגיה

1. איתמ': הביאו לפניהם תאנים וענבים בתוך הסעודה,
אמ' רב הונא: מברך לפניהם ואינו מברך לאחריהם, וכן אמ' רב נחמן: מברך לפניהם ואין מברך לאחריהם,
ורב ששת אמ': בין לפניהם בין לאחריהם מברך, שאין לך דבר שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו אלא פת הבאה בכסנין בלבד.
2. ופליגי דר' חייא בר אבא, דא'ר חייא בר אבא: פת פוטרת כל מיני מאכל ויין פוטר כל מיני משקין.¹³³
3. אמ' רב פפא:
הלכת': דברים הבאים מחמת הסעודה תוך הסעודה, אין טעונין ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם;¹³⁴
הבאים בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה, טעונין ברכה לפניהם ואי' טעונין ברכה לאחריהם;¹³⁵
ואם באין אחר הסעודה, טעונין ברכה בין לפניה' בין לאחריהם.
4. שאלו את בן זומא: מפני מה אמרו דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אין טעונין ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם?
אמ' להם: הואיל ופת פוטרתן.
אי הכי, יין נמי?
חשוב הוא, וגורם ברכה לעצמו.

4.5.2.2 – דברים הבאים בסעודה בסוגית הבבלי

שלב 1 בסוגיה עוסק בדין הברכה על תאנים וענבים הנאכלים בתוך הסעודה. אלו נאכלים בדרך כלל בשלב הפרפראות 'לפני המזון' או 'לאחר המזון',¹³⁶ והסוגיה עוסקת במקרה שבו

¹³¹ בשונה ממשנה ד שלא מזכירה את השורש פט"ר, ראה עמ' 212.

¹³² על הדומיננטיות של הפת ראה § 3.5.1.

¹³³ **חייא בר אבא** [חייא מ פ ו ס על חילוף זה ראה את הדיון בעמ' 214].

¹³⁴ אין] כגון דגים ובשר וירק ובאו בתוך הסעודה אין פ

¹³⁵ שלא מחמת הסעודה] נוסף - כגון שתיתא וכיצא בה ובאו פ

¹³⁶ ראה § 3.5.1.

הפירות הובאו תוך כדי הסעודה, בשלב 'המזון'. אף שהסוגיה לא מפרטת את זיקת הפירות לפת, מסתבר כעמדת רוב פרשני הסוגיה שהם הובאו להיאכל בפני עצמם.¹³⁷ לכן, רב הונא (דור 2) ורב נחמן (דור 3) קובעים שהברכה הראשונה על הסעודה לא פוטרת מברכה ראשונה את הפירות שאינם באים כדי ללפת את הפת. לשיטתם, ברכת הפת פוטרת רק את 'פרפרת הפת' הנאכלת יחד עם הפת וטפילה לה. מה שאין כן ברכת המזון, הנאמרת לאחר הסעודה ומהווה ברכה על כל מה שנאכל לפני אמירתה. לכן הם קובעים 'טעונים ברכה לפנייהם ואין טעונים ברכה לאחריהם'. רב ששת (דור 3) חולק וסבור שברכת המזון חלה רק על הסעודה שנאכלה לפנייה או על מיני מזון המשביעים,¹³⁸ ולכן קבע שיש לברך אף לאחר אכילת הפירות.¹³⁹ בשלב 2, סתם הסוגיה מציין 'ופליג' דר' חייא בר אבא, דא"ר חייא בר אבא: פת פוטרת כל מיני מאכל ויין פוטר כל מיני משקין'. רוב עדי הנוסח גורסים 'ר' חייא' (דור 1) ואילו א גורס 'חייא בר אבא' (דור 3).¹⁴⁰ במידה ומדובר בר' חייא, הרי שמימרת ר' חייא נשנתה עוד קודם לדיון של אמוראי בבל על דין הברכה על תאנים וענבים בתוך הסעודה. אולם, ייתכן שאף לנוסח רוב העדים הגורסים 'ר' חייא', שהכוונה היא לר' חייא בר אבא, ודבריו נאמרו כתגובה לדברי האמוראים האחרים בסוגיה.¹⁴¹ והנה בעוד שסגנון מחלוקת אמוראי בבל היא קזואליסטית – 'הביאו לפנייהם תאנים וענבים בתוך הסעודה', מימרת ר' חייא מסוגנת בלשון שונה – 'פת פוטרת כל מיני מאכל'. על אף הפער בסגנון, מסתבר כהבנת רוב הפרשנים שמדובר באותו מקרה, בהבאת פירות שאינם מלפתים את הפת ב'תוך המזון'. יוצא אפוא שר' חייא חולק הן על רב הונא ורב נחמן והן על רב ששת, ולדעתו פת פוטרת את כל מיני המאכל המובאים במסגרת 'המזון', ואף אם אינם משמשים ישירות כ'פרפרת הפת'.¹⁴²

¹³⁷ ראה: פירוש רב האי לסוגיה באוצר הגאונים לברכות, חלק הפירושים, עמ' 58, סימן קפב (להלן, במסגרת סוגיה זו: פירוש רב האי); רש"י ברכות מא, ב, ד"ה הביאו לפנייהם; תוספות ברכות מא, ב, ד"ה הביאו לפנייהם. רב האי מביא לסוגיה שני הסברים לדברי רב פפא. אלו מובאים בפירוט יתר בתשובה של ר' שמואל בן עלי, בה הוא מפרט את שני הפירושים אף ביחס לשלב הקודם בסוגיה – דברי רב הונא, רב נחמן ורב ששת. בדברי ר"ש בן עלי מתברר ששני הפירושים הראשונים מסבירים שאמוראי בבל עסקו הן במקרה בו הפירות נאכלים בפני עצמם והן במקרה בו הם נאכלים עם הפת. ר"ש בן עלי עצמו דוחה פירוש זה משום שאין להעלות על הדעת שיש לברך לפני אכילת פירות הנאכלים עם הפת, משום שזה סותר את העיקרון של 'עיקר וטפלו'. לכן הוא מציע, כפירוש שאר המפרשים, שמדובר דווקא בפירות הנאכלים בפני עצמם, ראה: מאנן, תשובה, עמ' 111-117 (להלן: ר"ש בן עלי).

¹³⁸ ראה: רש"י ברכות מא, ב, ד"ה בין לפנייהם.

¹³⁹ עסקנו ביוצא מן הכלל, פת הבאה בכיסנין ב-4.4.3. §.

¹⁴⁰ ראה: אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 236-237. נוסח רוב העדים מקוים גם על ידי פרשני הסוגיה, ראה: פירוש רב האי; ר"ש בן עלי, עמ' 111-117; חידושי הרא"ה ברכות מא, ב, ד"ה ופליגא דר' חייא, וכן בראשונים נוספים.

¹⁴¹ בירושלמי שכיח שר' חייא בר אבא מכונה בשם ר' חייא סתם, ראה למשל: אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 236. ברם, לא ידוע לי על כך בבבלי. ועם זאת שמא עדות א מלמדת שכן אירע בסוגיה זו.

¹⁴² ההסבר הראשון לסוגיה המובא על ידי ר' שמואל בן עלי, טוען שטענת הסוגיה 'ופליגא' מוסבת רק על רב ששת. ר' חייא הסבור שפת פוטרת כל מיני מאכל הן מברכה ראשונה והן מברכה אחרונה, חולק על רב ששת שחייב לברך ברכה ראשונה ואחרונה על הפירות. ברם ר' חייא אינו חולק על רב הונא ורב נחמן, שכן ר' חייא מדבר על מקרה בו מיני המאכל מלפתים

שלב 3 בסוגיה מביא פסק הלכה של רב פפא (דור 5). במעבר מיחידת המחלוקת של האמוראים בני הדור השני והשלישי ליחידת הפסק של רב פפא בן הדור החמישי יש שינוי שפה וסגנון, במעבר משפה קזואליסטית הדנה במקרה של 'הביאו לפניכם תאנים וענבים בתוך הסעודה', לשפה משפטית מופשטת – 'דברים הבאים בתוך הסעודה'. במעבר לשפה מופשטת, רב פפא אף מרחיב את מעגל האפשרויות הנדונות של הבאת 'הדברים הבאים בתוך הסעודה', ומתייחס הן לאפשרות שהובאו 'מחמת הסעודה' והן לאפשרות שהובאו 'שלא מחמת הסעודה'. הניסוח החדש והשונה של רב פפא מעורר שאלות אודות הזיהוי בין המושגים שבדבריו ובין דברי האמוראים ביחידה הקודמת. אי הבהירות הזו היא הבסיס להיווצרות שני פירושים בספרות הגאונים לדברי פפא, הנבדלים זה מזה באשר לפרשנות שלוש השלבים שב'והלכתא', וממילא באשר להצלבה בין דבריו לבין מחלוקת האמוראים בחטיבה הראשונה של הסוגיה.¹⁴³ הפירוש הראשון מפרש את 'הבאים' כמתאר את האופן בו בפועל המאכלים הובאו לשולחן. 'דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה' – מתפרש כמאכלים שהובאו בפועל כדי ללפת את הפת; 'דברים הבאים בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה' – מתפרש כמאכלים שהובאו בפועל בתוך הסעודה כמאכל עצמאי שאינו מלפת את הפת; 'דברים הבאים שלא מחמת הסעודה לאחר הסעודה' – מתפרש כמאכלים שנאכלו בפועל 'לאחר המזון'.¹⁴⁴ ואילו הפירוש השני מפרש שהביטוי 'הבאים' בבינוני מתאר את האופן בו רגילים להביא את המאכל לשולחן. 'דברים הבאים מחמת הסעודה תוך הסעודה' – מתפרש כמאכלים שרגילים להביא אותם כדי ללפת את הפת; 'דברים הבאים בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה' – מתפרש כמאכלים שרגילים להביא אותם בתוך הסעודה כמאכל עצמאי שאינו מלפת את הפת; 'דברים הבאים שלא מחמת הסעודה לאחר הסעודה' – מתפרש כמאכלים שהדרך לאכלם במסגרת 'לאחר המזון'.¹⁴⁵ ההבדל בין שני הפירושים הוא האם הפת פוטרת כל מאכל שנאכל בפועל יחד עמה או האם הפת פוטרת רק מאכל שרגילים לאכול עם הפת.¹⁴⁶ הצד השווה לשני הפירושים הוא שברכת הפת פוטרת רק ברכת מאכלים המוגדרים כ'פרפרת הפת', וכל המחלוקת היא האם זו מוגדרת על ידי האופן בו אוכלים בפועל את הפרפרת או על ידי האופן בו רגילים לאכול אותה. לשני הפירושים,

את הפת ונפטרים בברכתו, ואילו רב הונא ורב נחמן עסקו במקרה בו הפירות אינם מלפתים את הפת. ואילו להסבר השני המובא על ידו, טענת 'ופליגא' מוסבת גם על רב הונא ועל רב נחמן, ראה: ר"ש בן עלי, עמ' 111-113.

¹⁴³ שני הפירושים מובאים בפירוש רב האי לסוגיה ובפירוש ר"ש בן עלי, ראה הערה 137. אף שכתובות ההסבר השני קודם להסבר הראשון (ראה שתי ההערות הבאות), הבאתי את הפירושים לפי הסדר שרב האי מביא אותם, והוא מקדים את פירושו לפירוש הגאונים שקדמו לו.

¹⁴⁴ זהו הפירוש הראשון בפירוש רב האי, והוא של רב האי עצמו.

¹⁴⁵ הפירוש השני הנדחה על ידי רב האי, מופיע בתשובת רב עמרם (אוצר הגאונים לברכות, חלק התשובות, עמ' 92, סימן רנט); בהלכות גדולות (הלכות גדולות, א, מהדורת הילדסהימר, ירושלים, עמ' 90) ובסידור רס"ג (סידור רס"ג עמ' פה. אף ר' שמואל בן עלי מעיד שהוא של רב סעדיה גאון, ראה: ר"ש בן עלי, עמ' 114).

¹⁴⁶ רב האי טוען לפי ההסבר הראשון שרב פפא פוסק בבבא הראשונה כר' חייא ובבבא השנייה כרב הונא ודוחה מהלכה את רב ששת (ראה הערה 142). ואילו לפי ההסבר השני, רב פפא פוסק כרב ששת ודוחה מהלכה הן את ר' חייא והן את רב הונא. היות ורב האי סבור שהלכה כר' חייא, הוא דוחה את הפירוש השני ומעדיף את הראשון.

הדיון בסוגיה זו, הדן בזיקת המאכלים לפת, מתפרש כמושתת על העיקרון הכללי המוכר לנו של 'עיקר וטפלי', או שמא על עיקרון דומה עם מאפיין מיוחד הקובע את היות הפת עיקר בסעודה, ואת שאר המאכלים כ'טפלי'.¹⁴⁷ ברם ראשונים העירו שהסוגיה על שלביה השונים אינה עוסקת ביישום פשוט של העיקרון של 'עיקר וטפלי'.¹⁴⁸ ואכן השלבים השונים בדברי רב פפא אינם דנים בזיקת המאכלים לפת אלא בזיקת המאכלים לסעודה. מכאן נראה לאמץ הסבר שלישי לסוגיה, המופיע לראשונה בפירוש רבנו חננאל,¹⁴⁹ המפרש אותה כעוסקת בשייכות מאכלים לסעודה במקרה שאינם נאכלים ישירות עם הפת.¹⁵⁰ לשיטה זו, 'דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה' הם מאכלים הנאכלים כדי לשבוע מאכילתם שרגילים לאכלם עם פת, אף אם אינם נאכלים עתה בפועל עם פת; 'דברים הבאים בסעודה שלא מחמת הסעודה' הם מיני מתיקה הנאכלים בפני עצמם בשלב 'המזון'; 'דברים הבאים לאחר הסעודה' הם פירות שהובאו בפועל בשלב 'לאחר המזון'. לשיטת רב פפא, ברכת הפת, המהווה את לב שלב 'מזון', מהווה את ברכת הסעודה. היא פוטרת את כל המאכלים המשביעים הנאכלים בשלב 'המזון', משום שהם מוגדרים כחלק מהסעודה.¹⁵¹

הסבר מפורש לדינו של רב פפא נמצא בשלב 4 בסוגיה, המביאה ברייתא, ללא ציון מילת הצעה לפנייה,¹⁵² בה בן זומא נשאל "מפני מה אמרו דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אין טעונין ברכה לא לפנייהם ולא לאחריהם", ותשובתו "הואיל ופת פוטרתן".¹⁵³ והנה בן זומא לא יכול להישאל לפשר דינו של רב פפא, ולכן ברור שברייתא מקורית בלשון זו לא נשנתה בזיקה ישירה לדברי רב פפא. ייתכן שמדובר בברייתא מקורית שלא היתה מוכרת לאמוראים הקדומים בסוגיה, והיא שימשה כיסוד לדברי רב פפא. אם כן, מתברר מברייתא זו, שהתפיסה אודות ברכת הפת הפוטרת את כל מאכלי הסעודה היא תפיסה תנאית. לחלופין, ייתכן שהברייתא הבבליה המובאת בסוגייתנו אינה מקורית ויש בה נוסח

¹⁴⁷ בפירוש רש"י ברכות מא, ב, לדברי רב פפא מבואר שהעיקרון המנחה הוא דיני עיקר וטפל.

¹⁴⁸ ראשונים מעירים הן על כך שלפי הפירושים השונים יש שלבים הנראים כסותרים את העיקרון של 'עיקר וטפלי' והן על כך שאין להניח שרב פפא מיישם באופן פשטני את העיקרון של 'עיקר וטפלי', שכן אין בזה כל חידוש. ראה: ר"ש בן עלי, עמ' 114-116; תוספות ברכות מא, ב, ד"ה הלכתא.

¹⁴⁹ ראה: פירוש רבנו חננאל לברכות מא, ב, ד"ה אמר רב פפא. הסבר דומה מופיע אצל ר' שמואל בן עלי עמ' 116-118; ראב"ד כתוב שם, רב אלפס ברכות כט, א; הר"י הזקן בתוספות ברכות מא, ב, ד"ה הלכתא. ראשונים אלו לא מציינים לדברי הר"ח, כפי שהעיר יעקב מאנן, ראה: ר"ש בן עלי, עמ' 107.

¹⁵⁰ במידה והם נאכלים בפועל עם פת הם ייפטרו בברכתו מדין 'עיקר וטפלי', ואף פירות הנאכלים עם פת, שלא כדעת ההסבר השני בפירוש רב האי.

¹⁵¹ הראשונים מנמקים הלכה זו בכך ש"דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה" הם מאכלים שדרכם להיאכל עם פת. ר"ש בן עלי, עמ' 117, תולה זאת בדעתו של המברך על הפת, שדעתו אף על מאכלים אלו. ואילו הר"י הזקן (בתוספות הנ"ל) כותב שהם מוגדרים כבאים עם הפת ולכן נפטרים בברכתו.

¹⁵² ראה: אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 21.

¹⁵³ בתוספתא ברכות ד', יב (מה' ר"ש ליברמן, עמ' 20), ובתוספתא כפורים א, טז (מה' ר"ש ליברמן, עמ' 226), יש ברייתות דומות בהן בן זומא נשאל "מפני מה", ומתבקש להסביר טעמה של הלכה.

מעובד המנסח את השאלה שבן זומא נשאל על דין המשנה תוך שימוש במונחים שטבע אותם רב פפא שברכת הפת פוטרת את הפרפרת.¹⁵⁴ במידה וכן, נסכם שיש מעתק המתרחש מפשטות לשון המשנה הדנה בפת הפוטרת את הפרפרת הנאכלת עמה מדין הקרוב לדין 'עיקר וטפל', דרך ר' חייא המרחיב את גבול הפרפרת וקובע שפת פוטרת כל מיני מאכל, עד הניסוח המחודש של רב פפא המתאר את ברכת הפת כברכת הסעודה הפוטרת את ברכת כל המאכלים המשתייכים לשלב 'המזון'. לשיטתו, 'עיקר וטפל' הוא דין במסגרת 'ברכות הפירות', ואילו ברכת הפת פוטרת מאכלים אחרים מכוח היותה ברכת הסעודה.

¹⁵⁴ ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 492-493.

6. ברכה לאחריה

6.1 – ברכת הפירות לאחריה

6.1.1 – משנה ותוספתא

6.1.1.1 – משנה ברכות ו', ח

1. אכל תאינים וענבים ורימונים מברך עליהן שלוש ברכות דב' ר' גמליא', וחכ' אומי': ברכה אחת.¹
ר' עקיבה אומי': אפילו שאכל שלק והוא מזונו, מברך עליו שלש ברכות.
2. השותה מים לצימאו או' שהכל נהיה בדברו, ר' טרפון אומי': בורא נפשות [רבות] וחסרונן.²

6.1.1.2 – תוספתא ברכות ד', טו

1. זה הכלל: כל שהוא ממין שבעה וממין דגן, רבן גמליאל או': מברך אחריו שלש ברכות, וחכמים או': ברכה אחת.³
2. מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין ביריחו, הביאו לפניהם כותבות ואכלו. קפץ ר' עקיבא, ברך אחריהן אחת.⁴
אמי' לו רבן גמליאל: עקיבא, למה אתה מכניס ראשך לבין המחלקות?
אמי' לו: למדתנו 'אחרי רבים להטות', אף על פי שאתה או' כך וחביריך או' כך, הלכה כדברי המרובין.
3. ר' יהודה או' משמו: כל שהוא ממין שבעה ולא ממין דגן או דגן ולא עשאו פת, רבן גמליאל או': מברך אחריו שלש ברכות וחכמים או': ברכה אחת.⁵
וכל שאינו לא ממין שבעה ולא ממין דגן,⁶ רבן גמליאל או': מברך אחריו ברכה אחת וחכמים או': ולא כלום.⁷

¹ לחילופי הנוסח ביחס ל'ברכה אחת', ראה עמ' 263. במסגרת הפרק על הברכות לפני האכילה בספרות התנאים, עסקתי בהסבר מיקומה של משנה זו במסגרת משניות הפרק, ראה § 3.2.1.4.

² **טרפון** כך ברוב עדי הנוסח, בכ"י פ בבלי ברכות ובפסקה מהמשנה בירושלמי ברכות ו', ח, י ע"ד (עמ' 54 שו' 45) – יהודה, ראה: משנה זרעים עם חילופי נוסחאות, עמ' נט ובהערה 81. לחילופי הנוסח בנוסח ברכת בורא נפשות ראה עמ' 257.

³ **אחת** אחת מעין שלש ד

⁴ **אחת** ברכה אחת מעין שלש ד

⁵ **משמו** משום רבן גמליאל א ד

אחת אחת מעין שלש ד

⁶ **דגן** נוסף – כגון פת אורז ופת דוחן ד

⁷ **אחת** אחת מעין שלש ד

6.1.2 – שיטות התנאים בספרות התנאים

משנה ברכות ו', ח, מביאה מחלוקת תנאים על הברכה לאחר אכילת תנאים, ענבים ורימונים.⁸ היות וחובת ברכה לאחריה נלמדת מדברים ח', בה מופיעים שבעת המינים, מסתבר שהיא חלה ביחס לכל שבעת המינים.⁹ אלא שיש לשאול באשר לסיבת ההעדפה של העורך את התיאור 'אכל תאנים וענבים ורימונים' על פני התיאור המדויק יותר 'אכל ממין שבעה', שהרי המונח 'מין שבעה' מצוי במשנה ד', והיה בלקסיקון של העורך. שמואל וזאב ספראי הציעו בפירושם למשנה זו שפירות אלו הוזכרו משום שהם הפירות הנפוצים ביהודה.¹⁰ ברם, טענה זו אודות תפוצת הפירות מוצעת על ידם מבלי לציין על מה היא מסתמכת, והיא עומדת בסתירה למסקנות החוקרים (כולל זאב ספראי עצמו) שהפירות הנפוצים למאכל בארץ ישראל בתקופת התנאים היו תנאים, תמרים וחורבים.¹¹ בנוסף, משנה זו היא המקום היחיד בכל ששה סדרי משנה בה יש את הצירוף של 'תנאים, ענבים ורימונים' יחד. אולם, הצירוף השכיח במשנה הוא של תנאים וענבים, המופיעים יחד במשניות רבות ללא הרימון,¹² ואילו שאר המקומות בהם מופיע רימון הוא במסגרת רשימה שיש בה גם פירות נוספים.¹³ נראה שבשימוש בביטוי 'תנאים וענבים' עורך הפרק מבקש להשתמש בלשון הקרובה ללשון הפרשה בתורה המהווה מקור ל'ברכה לאחריה' – 'וַיִּגְפֹּן וַתֵּאָנֶה וְרִמּוֹן' (דברים ח', ז-י), ו'גפן' שהוא שם העץ,¹⁴ הומר ב'ענבים'.¹⁵ הצעה זו מצטרפת לטענה שתיאור הברכות במשנה א היא בזיקה לתיאור האכילה בבראשית א',

⁸ המשנה לא מפרטת האם פירות אלו נאכלו בשלב 'לאחר המזון' או בפני עצמם 'בין הארוחות'. להצעתנו שהפרק ערוך בסדר כרונולוגי של האכילות בשלבים השונים של הסעודה (ראה § 3.2.1.4), מסתבר להציע שמדובר בפירות הנאכלים 'לאחר המזון'. מהדיון איזו ברכה מברכים לאחר הפירות אין הוכחה שמדובר באכילה שלא במסגרת סעודה. שכן ייתכן שלשיטת המשנה יש לברך ברכה אחרונה נפרדת לאחר אכילת פירות שנאכלו בשלב 'לאחר המזון', כפי שר"ש ליברמן הציע לשיטת תוספתא ברכות ד', טו, ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 68, ד"ה כותבות.

⁹ ולכן מסתבר שפירות אלו הוזכרו בחינת 'דיבר הכתוב בהווה' (ראה משנה בבא קמא ה', ז). שמואל וזאב ספראי הציעו שרשימה זו לא משקפת את שבעת המינים אלא את כלל הפירות, ראה: ספראי וספראי, פירוש למשנה ברכות, עמ' 247. ייתכן וניתן לומר דברים אלו ביחס לשיטת חכמים, ברם קשה מאד לומר שלשיטת רבן גמליאל יש לברך שלש ברכות אחרי כל אכילת פירות.

¹⁰ ראה: ספראי וספראי, שם, עמ' 247.

¹¹ ראה: Safrai, The Economy, עמ' 136-144; פליקס, החקלאות היהודית, עמ' 433-434; ברושי, על מזונם, עמ' 21-22. על תפוצת הרימון המוגבלת לעומת התפוצה הנרחבת של החורב, ראה: פליקס, עצי פרי, עמ' 134, 211-214.

¹² ראה: משנה דמאי ב', ה; משנה ביכורים ג', ג; משנה נדרים י"א, ה-ו; משנה בבא מציעא ז', ד; משנה כריתות ד', ג.

¹³ ראה: משנה פאה, א', ה; משנה מעשרות א', ב; שם, ב', ו; שם, ג', ט.

¹⁴ ראה: רש"י ברכות לה, ב, ד"ה זית אקרי.

¹⁵ עם זאת הסדר של הפירות במשנה שונה מהסדר בפסוק – 'וַיִּגְפֹּן וַתֵּאָנֶה וְרִמּוֹן' לעומת 'תאנים, ענבים ורימונים' שבמשנה. סדר הפירות במשנה בשלושה עדי נוסח של בבלי ברכות פ"ו ס' הוא כמו בפסוק (ענבים, תנאים ורימונים), אולם נוסחים אלה הם נחותים באופן יחסי מבחינה טקסטואלית לעומת עדות שאר עדי הנוסח, ראה: משנה זרעים עם שינויי נוסחאות, עמ' נז, ובהערה 76. ראה גם: תוספות יום טוב, ברכות ו', ח, ד"ה תנאים וענבים; אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, עמ' 250-251; רוסט, היש סדר, עמ' 29-32.

כח.¹⁶ משניות א, ח, מתארות את מסגרת האכילה הריאלית בזמן התנאים מתוך זיקה ללשון הפסוקים העומדים בבסיס ההלכות שבאותן משניות.

משנה זו פורסת בפנינו תמונה חלקית של שיטות התנאים ביחס לגדרי ברכה לאחר האכילה. אולם לא ניתן לשרטט על פיה את התמונה המלאה, היות שיש בה שלוש דעות שלא חולקות ישירות האחת על רעותה. במרכז היחידה מוצבת שיטת רבן גמליאל שיש לברך לאחר אכילת תאנים וענבים ורימונים 'שלוש ברכות'. חכמים חולקים עליו אודות הברכה על תאנים וענבים ורימונים, ואילו ר' עקיבא חולק עליו ביחס לקביעה על מה מברכים 'שלוש ברכות'. אולם המשנה לא מפגישה בין חכמים ובין ר' עקיבא. כך שאיננו יודעים ממשנה זו על מה מברכים 'שלוש ברכות' ומה דין ברכה אחרונה לאחר אכילת מאכלים שאינם משבעת המינים לדעת חכמים, וכן איננו יודעים מה מברכים על אכילת פירות שאינם מזונו לדעת ר' עקיבא.

לעומת זאת, תוספתא ברכות פרק ד' הלכות ו, טו, משרטטת תמונה שלימה של הנושא.¹⁷ שלב 1 בתוספתא בהלכה טו מקביל למשנה ברכות ו', ח, ושיטת חכמים מוצגת בה באופן זהה לאופן הצגתה במשנה. תוספתא ברכות ד', ו, שנשנתה בשיטת חכמים, משלימה את החלקים החסרים. בהלכה זו מפורש שמברכים 'שלוש' ברכות לאחר אכילת לחם במצב של 'פרוסות קיימות', ואילו במצב של 'אין פרוסות קיימות', מברכים לאחר האכילה 'ברכה אחת'.¹⁸ שלב 2 בהלכה טו משלים את התמונה באשר לשיטת ר' עקיבא, בתיאור מעשה בו ר' עקיבא קופץ ומברך לפני רבן גמליאל 'ברכה אחת' לאחר אכילת כותבת. מעשה זה בו החכמים אכלו כותבת, שהיא תמר מיובש, מלמד שמחלוקת התנאים היא אף ביחס לתמרים שלא הוזכרו במשנה, ומחזקת את הטענה שהמחלוקת היא ביחס לכל מין שבעה. עדות מעשה זה הוא שר' עקיבא הכריע כחכמים שיש לברך 'ברכה אחת' לאחר אכילת מין שבעה, ונחלק עליהם רק ביחס לקביעה על מה מברכים 'שלוש ברכות'. בשלב 3 בהלכה טו, ר' יהודה חוזר על מחלוקת חכמים ורבן גמליאל, ומוסיף צלע נוספת המשלימה את התמונה הרחבה – רבן גמליאל וחכמים נחלקו אף ביחס לברכה לאחר אכילת 'כל שאינו ממין שבעה ולא ממין דגן'. לדעת רבן גמליאל יש לברך אחר אכילתם 'ברכה אחת' ואילו לדעת חכמים מברך 'ולא כלום'. הקביעה שמברכים 'ולא כלום' לאחר אכילת מאכל שאינו מין שבעה או מין דגן מופיעה אף בתוספתא ברכות ד', ז, שם נקבע שלאחר אכילת אורז מברך 'ולא כלום'. פשוטם של דברים הוא שאינו מברך כלל.¹⁹ סיכומו של דבר, מסורת התוספתא היא שלשיטת חכמים מברכים 'שלוש ברכות' לאחר אכילת לחם; 'ברכה אחת' אחר מין דגן ומין שבעה; לאחר אכילת שאר מאכלים אין מברכים ברכה אחרונה. ואילו שיטת רבן גמליאל היא שמברכים

¹⁶ ראה § 3.5.2.

¹⁷ ייתכן שהמשנה והתוספתא חולקות זו על זו וייתכן שהתוספתא משלימה את המידע החסר במשנה. במהלך הדברים אני מתנסח באופן שניתן לצרף את האמור בתוספתא למשנה, אך בהחלט לא ניתן לשלול עמדה הגורסת שאין לצרף אותם זה לזה.

¹⁸ כך נוסח תוספתא בכ"י ערפורט ובכ"י וינה. בדפוס ראשון – 'ברכה אחת מעין שלש', ראה עמ' 263.

¹⁹ ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 68 הסבר לשו' 61; ליברמן, הלכות הירושלמי, עמ' מ הערה כ.

'שלוש ברכות' אחר אכילת שבעת המינים, ולאחר אכילת שאר מאכלים מברכים 'ברכה אחת'. התוספתא לא פורסת באופן מלא את שיטת רבי עקיבא. עם זאת ניתן ללמוד ממנה שרבי עקיבא פסק כחכמים שלאחר אכילת פירות משבעת המינים יש לברך 'ברכה אחת'.

6.1.3 – ברכה אחרונה בתלמודים

6.1.3.1 – ירושלמי ברכות ו', א, י' ע"ב (עמ' 50 שו' 48 – עמ' 51 שו' 26)

1. עד כדון בתחילה, בסוף?
רבי יונה בשם ר' שמעון חסידא : אשר ברא מיני מעדנים לעדן בהן נפש כל חי בא"י על הארץ ועל מעדניה
2. ר' אבא בר יעקב בשם רבי יצחק רובה : ר' כשהיה אוכל בשר או ביצה היה או' : אשר ברא נפשות רבות להחיות בהם נפש כל חי בא"י חי העולמים.
עד כדון בסוף, בתחילה?
אמר ר' חגי : בורא מיני נפשות.
התיב רבי יוסי : והא מתניתא פליגא 'על החומץ ועל הגוביי ועל הנובלות הוא או' שהכל נהיה בדברו', והדין גוביי לא מין נפש הוא?
3. אתיא דרבי שמעון חסידא כר', ודברי שניהן כרבן גמליאל, [דתני : זה הכלל שהיה רבי יהודה אומר משו' רבן גמליאל]:²⁰
כל שהוא ממין שבעי ואינו ממין דגן, מין דגן ולא אפאו פת, רבן גמליאל או' : מברך לאחריו שלש ברכות, (וחסדא) [וחכמים] אמ' : ברכה אחת;²¹
וכל שאינו ממין שבעה ולא ממין דגן, רבן גמליאל או' : מברך לפניו ולאחריו, וחכמ' אומ' : לפניו ולא לאחריה.
4. ר' יעקב בר אידי בשם ר' חנינא : כל שהוא כעין סולת וכעין חליטה ומחמשת המינים, (ו)אמ' עליו בורא מיני מזוני ומברך לאחריה ברכה אחת מעין שלש.²²
וכל שהוא כעין סולת וכעין חליטה ו[אינו] מחמשת המינים (ואו' עליו בורא מיני מזונות), אמ' ר' יונה : שלח רב זעורא גב אילין דבית ר' ינאי ואמרון לי, לית אנא ידע מה אמרון לי.²³
מיי כדון? אמ' רבי יוסי : מסתברא שהכל נהיה בדברו.

²⁰ [דתני... גמליאל] חסר ב-ל אך נמצא ב-133, מדובר בהשמטה מפני הדומות.

²¹ (וחסדא) [וחכמים] וחכמ' 133

²² (ו)אמ' אומ' 133

²³ [ואינו] נוסף על ידי הסופר, ראה : מלמד, הגהות, עמ' 124 ; כך גם 133 (ואו' עליו בורא מיני מזונות) נמחק על ידי הסופר, ראה : מלמד, שם ; כך גם 133

ר' ירמיה בעי: הדין דאכל סולת <ובדעתיה מיכול פיתה>²⁴, מהו למיברכה בסופה?²⁵

אמר רבי יוסי: והכן לא אכל ר' ירמיה סולת מן יומיו.²⁶

5. לית צורכה דאי לא למה הוא חותם בה בארץ?²⁷

נעשית כברכת פועלים,

דתני: הפועלים שהיו עושין מלאכה עם בעל הבית, הרי אילו מברכין ברכה ראשונה, וכוללין שלירושלם בשלארץ וחותרמין בשלארץ.

אבל אם היו עושין עמו בסעודן או שהיה בעל הבית אוכל עמהן, הרי אלו מברכין ארבע.

דבית ר' ינאי עבדין לה כמטבע ברכה.

6. מהו להזכיר בה מעין המאורע?

אמ' ר' אבא בר זימנא: ר' זעירא הוה מזכיר בה מעין המאורע.

אמר ר' ירמיה: הואיל וחש לה ר' זעירא צריכין אנו מיחוש.

6.1.3.2 – סוגית בבלי ברכות מד, א

1. מאי טעמ' דר'ג? דכת' 'ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש', וכת' 'ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם וגו'', וכת' בתריה 'ואכלת ושבעת וברכת את יי' אלהיך וגו'.

ורבנן – 'ארץ', 'ארץ' הפסיק הענין.

ור'ג, ההוא 'ארץ' למעוטי הכוסס את החטה.

2. א"ר יעקב בר אידי א"ר חנינא: כל שהוא מחמשת המיני, בתחלה מברך בורא מיני

מזונות, ולבסוף מברך עליו ברכה אחת מעין שלש.²⁸

אמ' רב מרי א"ר יהושע בן לוי: כל שהוא משבעת המיני, בתחלה מברך עליו כל

שהוא ראוי לו, ולבסוף ברכה אחת מעין שלש.²⁹

²⁴ <ובדעתיה מיכול פיתה> חסר ב-ל, נוסף על ידי מהדירי מה' אקדמיה על פי 133 לפי הכרעת ר"ש ליברמן, ראה: ליברמן, תלמודה של קיסרין, עמ' 25. אולם ראה: מוסקוביץ, סוגיות מוחלפות, עמ' 62-64.

²⁵ **למיברכה** [מיברכה] 133 מהו מברך – גרסת רוב הראשונים, ראה: מוסקוביץ, שם, עמ' 62 הערה 3.

²⁶ המילה 'והכן' לעתים מתפרשת בניחותא ולעתים בלשון תמיהה, ראה: עסיס, אוצר, א', עמ' 415. ייתכן אפוא שיש לפרש את 'והכן' בלשון תמיהה – וכי לא אכל ר' ירמיה סולת מימיו?

²⁷ הקשר בין קטע זה לקודמו קשה וכן פרשנות תחילת המשפט 'לית ... לא' קשה, ראה: מוסקוביץ, שם, עמ' 63 הערה 4.

²⁸ **א"ר יעקב** [דא"ר יעקב מ

מעין שלש] נוסף – טחנו אפאו ובשלו בתחילה מברך עליו המוציא ולבסוף שלש ברכות שלימות מ

²⁹ **רב מרי**] רבה בר מרי פ ג 22

כל שהוא ראוי לו] במה שהוא ג 22 בורא פרי העץ פ פ

3. א'ל אב'י לרב דימי : ברכה אחת מעין שלש מאי היא?
 א'ל : דחמשת המיני' על המחיה ועל הכלכלה ועל תנובת השדה ועל ארץ חמדה טובה
 ורחבה שנתת לנו יי' אלהינו לאכל מפריה ולשבוע מטובה רחם על עמך ועל עירך
 ועל מקדשך ועל מזבחך ותבנה את ירושלם עיר קדשך במהרה בימינו כי אתה טוב
 ומיטיב לכל
 דשבעת המינין על העץ ועל פרי העץ ועל תנובת השדה וגו'
 דחמרא על הגפן ועל פרי הגפן
 ועל חמשת המינין על המחיה ועל הכלכלה בא'י על המחיה ועל הכלכלה³⁰
 4. מחתם במאי חתים?
 כי אתא רב דימי אמ' רב : חתים בראש חדש מקדש ישראל וראשי חדשים, הכא
 מאי?
 רב חסדא אמ' : על הארץ ועל פירותיה,
 ר' יוחנן אמ' : על הארץ ועל הפירות.
 אמ' רב עמרם : ולא פליגי, הא לן והא להו.
 מתקיף לה רב נחמן : אינהו אכלי ואנן מברכינ'! אלא איפוך : רב חסדא על הארץ
 ועל הפירות ור' יוחנן אמ' על הארץ ועל פירותיה.³¹
 5. אמ' רב יצחק בר אבדימי משום רבנו : על הביעא ועל הקופרא,³² בתחלה מברך
 שהכל נהיה בדברו, ולבסוף בורא נפשות רבות, אבל ירקא לא.³³
 ר' יצחק אמ' : אפי' ירקא אבל מיא לא,
 רב פפא אמ' : אפי' מיא.
 מר זוטרא עביד כרב יצחק בר אבדימי, רב שימי בר אשי עביד כר' יצחק, וסימניך
 חד בתרי ותרי בחד. אמ' רב אשי : אנא כי מדכרנא, עבידנא ככולהו.
 מיתבי : כל שטעון ברכה לאחריו טעון לפניו, ויש שטעון לפניו ואין טעון לאחריו.
 בשלמ' לר' יצחק בר אבדימי למעוטי ירקא, לר' יצחק למעוטי מיא, אלא לרב פפא
 למעוטי מאי?
 למעוטי שאר מצות.
 ולבני מערבא דמסלקי תפליהו מברכי אשר קדשנו במצותיו וצונו לשמור חקיו,
 למעוטי מאי?
 למעוטי רוחני.

אמר רב מרי... לו] וכל שהוא משבעת המינין והוא מין אילן בתחלה מברך עליו בורא פרי
 העץ מ
מעין שלש] נוסף – וכל שהוא מחמשת המינין בתחילה מברך עליו בורא מיני מזונות ולבסוף
 מברך עליו ברכה אחת מעין שלש פי
דחמשת... הכלכלה] מחמת ריבוי שינויי הנוסח, הם מוצגים בטבלה לאחר נוסח הסוגיה³⁰
רב נחמן] רב נחמן בר יצחק פי³¹
הקופרא] הקופדא ג22, ראה : Sokoloff, Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic,
 עמ' 1001 ערך קופדא.
רבות] נוסף – על כל מה שברא פי³³

נספח – טבלה משווה של שלב 3 בסוגית בבלי ברכות מד, א				
אוקספורד	פירנצה	מינכן	פריז	T-S F 1(1).111
	דעץ על עץ ועל פרי העץ		דשבעת המינים על העץ ועל פרי העץ דחמרא על הגפן ועל פרי הגפן	
דחמשת המיני על המחיה ועל הכלכלה ועל תנובת השדה ועל ארץ חמדה טובה שנתת לנו ייי אלהינו לאכל מפריה ולשבוע מטובה רחם על עמך ועל עירך ועל מקדשך ועל מזבחך ותבנה את ירושלם עיר קדשך במהרה בימינו כי אתה טוב ומיטיב לכל דשבעת המינין על העץ ועל פרי העץ ועל תנובת השדה וגו' דחמרא על הגפן ועל פרי הגפן ועל חמשת המינין על המחיה ועל הכלכלה באי על המחיה ועל הכלכלה	דחמשת המינין על המחיה ועל הכלכלה ועל השדה ועל תנובת השדה על ארץ חמדה טובה ורחב' שנתת לעמך ישר' לאכול מפרייה ולשב' מטובה רחם יי אלהינו על עירך ועל עמך ועל מקדשך ועל מלכות בית דוד משיחך מהרה תחזור למקומה כי אתה טוב ומטיב לכל	על חמשת המינין הוא או' על המחיה ועל הכלכלה ועל שבעת המינין הוא או' על העץ ועל פרי העץ [על השדה] ועל תנובת השדה ועל ארץ חמדה טובה ורחבה שנתת לנו יי אלהינו לאכל מפריה ולשבוע מטובה רחם יי אלהינו (עלינו) על עירך ועל עמך ועל נחלתך ותבנה ירושלם עירך במהרה בימינו והעלנו בתוכה ושמחנו בה ונאכל מפריה ונשבוע מטובה ונברכך עליה בקדושה ובטהרה כי אתה טוב ומטיב לכל	דחמשת המינים על המחיה ועל הכלכלה ועל תנובת השדה ועל ארץ חמדה טובה שנתת לנו יי אלהינו לאכול מפריה ולשבוע מטובה רחם על עמך ועל עירך ועל מקדשך ועל מזבחך ותבנה את ירושלם עיר קדשך במהרה בימינו כי אתה טוב ומיטיב לכל דחמשת המינים על המחיה ועל הכלכלה ועל תנובת השדה ועל ארץ חמדה טובה שנתת לנו יי אלהינו לאכול מפריה ולשבוע מטובה רחם על עמך ועל עירך ועל מקדשך ועל מזבחך ותבנה את ירושלם עיר קדשך במהרה בימינו כי אתה טוב ומיטיב לכל ועל חמשת המינים על המחיה ועל הכלכלה אתה יי על הארץ ועל המחיה	אם מחמשת המינים על המחיה ועל הכלכלה ועל תנובת שדה ועל ארץ חמדה טובה ורחבה שנתת לעמך ישראל לנחלה רחם על עמך על עירך על היכלך ועל מקדשך ובנה את ירושלם עירך במהרה בימינו ונחמינו בה כי אל טוב ומיטיב אתה ברוך אתה יי על המחיה ועל הכלכלה : דפירי על העץ ועל פרי העץ : דחמרא על הגפן ועל פרי הגפן

6.1.4 – מ'ברכה אחת' ל'ברכה אחת מעין שלש'

חוקרים עמדו על כך, שהברכה הנאמרת לאחר אכילת מין שבעה ומין דגן לשיטת חכמים, מכונה בעדי הנוסח המשובחים של המשנה והתוספתא 'ברכה אחת'. ואילו המונח השגור בפנינו, 'ברכה אחת מעין שלש', מופיע רק בספרות האמוראים.³⁴ אולם החוקרים נחלקו באשר למשמעות התוספת 'מעין שלש'. ר"ש ליברמן סבור ש'ברכה אחת' זהה עם 'ברכה אחת מעין שלש' ואין ביניהן דבר מלבד השם.³⁵ ואילו אביגדור אפטוביצר ואברהם ווייס העירו שמשאלת אביי לרב דימי בשלב 3 בבבלי ברכות מד, א, 'ברכה אחת מעין שלש מאי היא', נראה שאביי שמע על המונח 'ברכה אחת מעין שלש', ברם נוסחה לא היה מוכר לו.³⁶ אפטוביצר ווייס ביקשו להסיק מכאן שעד קרוב לימיו של אביי נהגו לברך בבבל 'ברכה אחת' בעלת תוכן אחד השונה מ'ברכה אחת מעין שלש' שעיקרה ברכה המתמצתת את שלש הברכות של ברכת המזון. לדעת ווייס, המעתק התרחש בארץ ישראל, והוא מגיע לבבל באמצעות הנחותי, קרוב לזמנו של אביי.³⁷ לעומתו, אפטוביצר מקדים את זמן המעתק לתחילת תקופת האמוראים. לדעתו, החידוש של מימרת רבה בר מרי בשם רבי יהושע בן לוי בשלב 2 בסוגית בבלי ברכות מד, א, 'כל שהוא משבעת המינין – בתחלה מברך בורא פרי העץ ולבסוף ברכה אחת מעין שלש', הוא במעבר מ'ברכה אחת' ל'ברכה אחת מעין שלש'.³⁸ אם כך, מסתבר להקדים את זמנה של 'ברכה אחת מעין שלש' לתחילת תקופת האמוראים בא"י.³⁹ אולם קודם לכן, בירכו 'ברכה אחת' שאינה זהה עם 'ברכה אחת מעין שלש'.⁴⁰ נציין שאפטוביצר ווייס צודקים שהדיון בין אביי ובין רב דימי אכן מלמד על כך שנוסח 'ברכה אחת מעין שלש' לא היה קבוע באמצע תקופת האמוראים. עם זאת הוא אינו מלמד בהכרח על כך שמדובר בברכה חדשה לחלוטין המחליפה את 'ברכה אחת'. שכן ייתכן שרווחו נוסחים שונים של 'ברכה אחת מעין שלש', ואביי רצה לדעת מהו הנוסח הנכון.

³⁴ ראה: Aptowitzer, Fragment; אפטוביצר, למנהגי הפסח; ליברמן, תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 61, לשורה 19; שם, עמ' 68, לשורה 59; ווייס, הערות, עמ' 119-128. לתיאור הממצא בעדי הנוסח של ספרות התנאים והאמוראים, ראה נספח בעמ' 263.

³⁵ ראה: תוספתא זרעים, מה' ר"ש ליברמן, עמ' 19, ביאור לשו' 19; שם, עמ' 21 ביאור לשו' 53; תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 61, לשורה 19.

³⁶ ראה: Aptowitzer, Fragment, עמ' 125; ווייס, הערות, עמ' 124-126.

³⁷ ווייס הצביע על סוגית ברכות מא, ב, שם האמוראים נחלקו האם ברכת המזון פוטרת תאנים וענבים שנאכלו לאחר הסעודה. ווייס טוען ששיטת רב ששת שברכת המזון לא פוטרת אותם מסתברת רק במידה ולא מדובר ב'ברכה אחת מעין שלש'. לכן, ווייס קבע ש'ברכה אחת מעין שלש' מגיעה לבבל רק בדור שלישי-רביעי, ראה: ווייס, שם, עמ' 119-120, 126-125.

³⁸ ראה: Aptowitzer, Fragment, עמ' 125; אפטוביצר, למנהגי הפסח, טור שני; משנה זרעים עם שינויי נוסחאות, עמ' נח הערה 77.

³⁹ ייתכן שהמעתק מנוסח במימרת רבי יהושע בן לוי ועדיין שהברכה הגיעה לבבל רק סמוך לזמנו של אביי.

⁴⁰ בסוגית ברכות מד, א, רבו חילופי הנוסח בנוסח ברכה אחת מעין שלוש, כולל שינוי סדר של יחידות שונות בסוגיה, והופעה כפולה של ברכת 'על המחיה' ב-א, ראה עמ' 247. מסתבר שיש לאמץ את הצעת ווייס, שהגרעין היסודי של הסוגיה התייחס לברכה אחת אכילת פירות משבעת המינים, וכי יש בסוגיה תוספות מאוחרות שהוסיפו אף את נוסח הברכה לאחר אכילת חמשת המינים ויין, ראה: ווייס, הערות, עמ' 122-124.

ייתכן ותמונה דומה מצטיירת מהמקבילה בשלב 4 בסוגית הירושלמי, אלא שזו תלויה בקביעת נוסח הסוגיה ובפרשנותה. יחידה זו עוסקת בברכה על מאכלים הנעשים 'כעין סולת וכעין חליטה'. ר' יעקב בר אידי (דור 2-3 א"י)⁴¹ קובע בשם ר' חנינא (דור 1 א"י)⁴² שיש לברך עליו בורא מיני מזונות ו'ברכה אחת מעין שלש'.⁴³ למרות זאת, ר' ירמיה (דור 3-4 א"י)⁴⁴ מתלבט באשר לברכה לאחר אכילת סולת. ר"ש ליברמן מאמץ את נוסח כ"י וטיקן בה נוסף 'ובדעתיה מיכול פיתה',⁴⁵ המופיע אף בסוגיה נוספת הדנה בברכה על סולת, בירושלמי ברכות ו', ה, י ע"ג (עמ' 53 שו' 31-33). לפי זה, הספק של ר' ירמיה הוא האם ברכת הפת פוטרת את הסולת. אם כן, אין לספק זה זה כל נגיעה לדיון כאן. אולם מורי לייב מוסקוביץ מפקפק בהכרעת ר"ש ליברמן, ומסיק שהדברים לא מוכרעים ושמה יש לאמץ את נוסח כ"י ליידין.⁴⁶ אמנם קשה להסביר את הספק של ר' ירמיה לפי נוסח כ"י ליידין 'מהו למיברכה בסופה', המתפרש שהספק הוא האם יש חובה לברך לאחר אכילת סולת. ברם, מוסקוביץ מציין לנוסח של ראשונים 'מהו מברך',⁴⁷ והספק מתפרש 'כיצד הוא מברך'. לנוסח זה, ר' ירמיה התלבט מהו הנוסח של 'ברכה אחת מעין שלש', אותה מברכים אחרי אכילת סולת מחמשת מיני דגן.⁴⁸ ספקו של ר' ירמיה בירושלמי מצטרף לשאלת אבבי בבבלי, ושניהם כאחד משקפים את הנתון שנוסח 'ברכה אחת מעין שלש' לא היה ברור באמצע תקופת האמוראים.

ביסודו של דבר, המשנה, התוספתא וסוגיות התלמודים כיסו מאתנו את טיבה של 'ברכה אחת' התנאית, ולא ניתן להכריע מתוכם האם מדובר ב'ברכה אחת מעין שלש' (כדעת ליברמן) או ב'ברכה אחת' בעלת תוכן קצר (כדעת אפטוביצר ווייס). עם זאת, יש רמז לתוכנה של 'ברכה אחת' לאחר מין שבעה בחתימת הברכה המופיעה בשלב 4 של סוגית הבבלי – 'על הארץ ועל הפירות/פירותיה'. בשלב זה הסמיכו את מחלוקת ר' יוחנן (דור 2 א"י) ורב חסדא (דור 3 בבל) למימרה של רב אודות חתימת הברכה של ראש חודש.⁴⁹ שלב זה בסוגיה קודם כרונולוגית לשלב 3, וברור שהוא נשנה עוד קודם שרב דימי ביאר לאבבי את מטבע הברכה של 'ברכה אחת מעין שלש'. ייתכן אפוא שחתימה זו, שבמרכזה ההודאה על הארץ, מטרימה את 'ברכה אחת מעין שלש', והיא החתימה של 'ברכה אחת' הקדומה. מטבע חתימה זה מבוסס על חתימת ברכת הארץ, 'על הארץ ועל המזון', המתועדת בבבלי

⁴¹ ראה: אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 250-251.

⁴² ראה: שם, עמ' 155-157.

⁴³ מימרה זו מקבילה למימרה זהה עם אותם מסורים בשלב 2 בסוגית בבלי ברכות מד, א.

⁴⁴ ראה: שם, עמ' 340-342.

⁴⁵ ראה: ליברמן, תלמודה של קיסרין, עמ' 25.

⁴⁶ ראה: מוסקוביץ, שם, עמ' 63.

⁴⁷ ראה הערה 25.

⁴⁸ ראה: שם, עמ' 64.

⁴⁹ מסתברת הצעת אברהם ווייס שהשאלה הנדונה בשלב זה הוא האם ניתן לחתום בשתיים, נושא הנדון בבבלי ברכות מט, א, ראה: ווייס, הערות, עמ' 125.

ברכות מט, א.⁵⁰ יוסף היינימן העיר על כך שמדובר במטבע חתימה יוצא דופן,⁵¹ והוא נוצר בעקבות לשון הכתוב 'וברכת את ה' אלקיך על הארץ הטובה'.⁵² חתימה זו מלמדת על המרכזיות של ברכת הארץ, שהיא אחת מהברכות של ברכת המזון, ב'ברכה אחת'. ייתכן אפוא להשליך מהחתימה על הברכה עצמה, ולהסיק שעיקר התוכן של 'ברכה אחת' לאחר מין שבעה הוא ברכה על הארץ. ברכת הארץ נבחרה לשמש כ'ברכה אחת' לאחר אכילת שבעת המינים משום שאלו מייצגים את שבחה של הארץ, והרי ברכת הארץ עומדת במרכז תיאור הברכה: "וְאָכַלְתָּ וְשָׂבַעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת-ה' אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן-לָךְ" (דברים ח', ו).⁵³ הדגש בחתימת הברכה על מרכזיות תוכן אחת הברכות של ברכת המזון מחזקת את ההצעה ש'ברכה אחת' הקדומה אינה תמצות של שלש הברכות של ברכת המזון אלא עיקרה ברכת הארץ. ברם אין אנו יודעים האם הכוונה היא לברך את ברכת הארץ בשלמותה, או כפי שמסתבר יותר שיש לברך נוסח מקוצר שלה. אביגדור אפטוביצר סבר לזהות את מטבע 'ברכה אחת' של המשנה עם מטבעות ברכה אחרונה לאחר אכילת פירות שנמצאו בהגדות א"יות בגניזה הקהירית: 'אשר ברא הרים ובקעות ונטע בהם עץ כל פרי ברוך אתה יי' על הארץ ועל פרי העץ'.⁵⁴ ברם מדובר במטבע ברכה המתועד מאות שנים לאחר סיום תקופת התנאים, ולא ניתן לקבוע שהיא נוסחה כבר בתקופת חז"ל. בנוסף, כפי שיבואר בהרחבה להלן, חובת הברכה האחרונה הורחבה בספרות האמוראים אף לאחר אכילת מאכלים שאינם ממין שבעה.⁵⁵ בעוד שבבבל ברכת 'בורא נפשות רבות' נקבעה כבר בברכה אחרונה אחידה אחרי מאכלים שאינם ממין שבעה, במקורות א"י (תלמוד הירושלמי והגדות א"יות בגניזה הקהירית) יש מטבעות ברכה אחרונה מגוונות אחרי אכילת מאכלים שונים.⁵⁶ ובכן, ייתכן שהגדות אלו, בהן מופיעה ברכת 'אשר ברא הרים', הן מתקופה בה כבר מברכים בא"י ברכה אחרונה אף לאחר אכילת פירות שאינם משבעת המינים, ומדובר בברכה א"ית אחר אכילת שאר פירות,⁵⁷ ואין ללמוד משם על מטבע הברכה לאחר אכילת פירות משבעת המינים. עם זאת, מלשון ההוראות ההלכתיות בערבית יהודית המופיעות לפני ברכה זו בכ"י T-S NS

⁵⁰ ראה: היינימן, התפילה, עמ' 31.

⁵¹ ראה: היינימן, שם.

⁵² ראה: היינימן, שם.

⁵³ ראה: שמש, ברכות המזון.

⁵⁴ ראה: Aptowitzer, Fragment, עמ' 125; אפטוביצר, למנהגי הפסח, טור שני; גולדשמידט, הגדה של פסח, עמ' 76 הערה 9. אפטוביצר הכיר מטבע ברכה זו מהגדת הלפר 211 הידועה כהגדת גרינסטון. מאז התגלו קטעי גניזה נוספים שהברכה הזאת מצויה בהם: כ"י אנטונין 135 (ראה: פליישר, על 'סידור' קדום, עמ' 48); כ"י אוקספורד 2700 (הקטע קרוע ושרידים מהברכה מצויים בה, ראה: פליישר, קטעים, עמ' 124); כ"י ניו יורק ENA 2856 (ראה: Rovner, New Version, עמ' 430); T-S NS 272.84 (נזכר על ידי פליישר, קטעים, עמ' 124 הערה 128, אך טרם פורסם).

⁵⁵ ראה עמ' 254.

⁵⁶ ברכת 'אשר ברא הרים' לא מצויה בתלמוד הירושלמי, וייתכן שלשיטת הירושלמי אין לברך אחרי אכילת פירות שאינם ממין שבעה (ראה עמ' 258). עם זאת ייתכן שבתקופת הגניזה חובת הברכה האחרונה הורחבה אף בא"י לכלול אכילת פירות שאינם ממין שבעה.

⁵⁷ ראה: שמש, ברכות המזון, עמ' 154 הערה 5.

272.84,⁵⁸ המורות לברך ברכה זו לאחר אכילת 'ואלתמר [...]יא אלזבוב ואלגוז ואל[...]', שתרגומם 'התמרים, הצימוקים והאגוזים', אנו למדים שברכת 'אשר ברא הרים' משמשת בהגדה זו כברכה אחת אף לאחר תמרים וצימוקים ממין שבעה.⁵⁹ מצינו 'ברכה אחת' בעלת ניסוח דומה לאחר אכילת אורז טריף בירושלמי ברכות ו', א, י" ע"ב (עמ' 50 שו' 48-49): 'אשר ברא מיני מעדנים לעדן בהן נפש כל חי בא"י על הארץ ועל מעדניה'. אף ברכה זו מצויה באותן הגדות א"יות מתקופת הגניזה, בצד ברכת 'אשר ברא הרים'.⁶⁰ כך שתבנית זו של 'ברכה אחת' מצויה כבר בתלמוד הירושלמי, מה שמלמד שלחלק מהברכות האחרונות בהגדות הא"יות יש שורשים מתקופת האמוראים.⁶¹ ייתכן אפוא שכבר המשנה והתוספתא מתכוונים לברכה במתכונת דומה, והמעתק מ'ברכה אחת' לאחר אכילת מין שבעה לשיטת חכמים ל'ברכה אחת מעין שלש' הינו מעתק ממתבע של 'ברכה אחת' המתמקדת בברכת הארץ למטבע 'ברכה אחת מעין שלש' המתמצת את שלש הברכות של ברכת המזון.⁶²

6.1.5 – 'שלש ברכות' ו'ברכה אחת'

נחدد את ההצעה אודות טיבה של 'ברכה אחת' מתוך ניתוח מערך 'שלש ברכות' של ברכות המזון. אף על פי שברכת הארץ עומדת במרכז ברכת המזון, נוספו אליה ברכת הזן וברכת ירושלים, והיא הורחבה לכדי 'שלש ברכות'.⁶³ עם זאת, מברכת המזון של הפועלים,

⁵⁸ קטע הגניזה מכיל שני דפים קרועים של תחילת הגדה של פסח, ובו חלק מקידוש ליל הסדר והברכות על הפרפראות, יחד עם הוראות הלכתיות בערבית יהודית.

⁵⁹ עם זאת, הקטע מציין אף אגוזים שאינם ממין שבעה. יש להתלבט האם לשיטת קטע זה מדובר בברכה אחרונה אחרי אכילת פירות הן ממין שבעה והן שאינם ממין שבעה, או שמדובר בברכה אחרי פירות ממין שבעה בלבד, ומברכים אותה כאן משום ששלושה מיני הפירות נאכלו יחד. אולם שמא אין להסיק מכאן שיברכו את הברכה אחרי אכילת אגוזים בלבד.

⁶⁰ הברכה מצויה בכל ההגדות שנזכרו בהערה 54, למעט כ"י אנטונין 135. בכ"י אנטונין יש ברכה אחרונה מפויטת לאחר אכילת מיני מזונות בעלת מבנה דומה, ראה: פליישר, על 'סידור' קדום, עמ' 48, 55; אליצור, ברכה מעין שלוש, עמ' 423.

⁶¹ אף הברכה האחרונה לאחר אכילת בשר בירושלמי ברכות ו', א, י" ע"ב (עמ' 51 שו' 1-2) מצויה בהלפר 211.

⁶² ראה: אליצור, ברכה מעין שלוש.

⁶³ משנה ברכות ו', ח, ותוספתא ברכות ד', ו, ז, טו, מכנות את ברכת המזון 'שלש ברכות' בעוד שבפועל היא מכילה ארבע ברכות. אני כותב מתוך אימוץ העמדה הדומיננטית בתלמודים שברכת הטוב והמטיב אינה דאורייתא ואינה חלק מקורי מברכת המזון, ראה: בבלי ברכות מו, א-ב; מח, ב; ירושלמי ברכות ז', א, יא ע"א (עמ' 55 שו' 40-44). עמדה זו גורסת שברכת הטוב והמטיב נתקנה ביבנה, והשם 'שלש ברכות' הוא שמה הקדום של ברכת המזון שמקורו בתקופה שקדמה להוספת הברכה הרביעית. עמדה זו רווחת במחקר, ראה:

Finkelstein, The Birkat Ha-Mazon, עמ' 211-221; אלבק, משנה זרעים, עמ' 10. אהרן שמש ביקש להדגיש עמדה אחרת בסוגיות התלמודים הסבורה שברכת הזן היא חלק מברכת הזימון, וכי 'שלש ברכות' הן ברכת הארץ, ירושלים והטוב והמטיב. ראה: שמש, ברכות המזון. אין ספק שיש עמדה כזו בסוגיות התלמודים. אולם הנימוקים של שמש להצגתה כעמדה מועדפת שיש לאמץ אותה כתמונה היסטורית של התפתחות ברכת המזון, אינם משכנעים. ראה: רוזן-צבי, ברכות הראייה, עמ' 6-7, ובהערות 27-28; שובל, נוסח ברכת המזון, עמ' 30-36. שמש טוען בעמ' 155-156 ש'שלש ברכות' הוא השם לברכת המזון של יחידים ותחילתה בברכת הארץ, ומשנה ברכות פרק ו' המכנה בשם זה את ברכת המזון

המברכים שתי ברכות בלבד, ברכה ראשונה וברכת הארץ שבתוכה כוללים את ברכת ירושלים,⁶⁴ ניתן לעמוד על כך שברכת בונה ירושלים היא סוג של הרחבה של ברכת הארץ. מכאן שלברכת המזון יש שני מוקדי תוכן – ברכה לקב"ה על המזון (המושרש בתחילת הפסוק 'וְאֶכְלֶנָּה') וברכה לקב"ה על הארץ (המושרש בהמשך הפסוק 'הָאָרֶץ הַטֶּבֶה'). על רקע זה נבין את מוקדי המחלוקת בין רבן גמליאל וחכמים, מתי יש לברך 'שלוש ברכות' ומתי 'ברכה אחת', על פי ביאור הסתמא בשלב 1 בסוגית בבלי ברכות מד, א. הסתמא מעגן את המחלוקת בפרשנות שונה לזיקת 'וּבִרְכָּתָא דְּאֶרֶץ' (דברים ח', י), לפסוקים הקודמים לו. לדעת רבן גמליאל הברכה המתוארת בפסוק י היא על כל הנזכר קודם לכן בפסוקים ח-ט, כולל שבעת המינים, הנזכרים בפסוק ח כגידולים המבטאים את היותה של ארץ ישראל 'ארץ טובה'. לכן יש לברך את שלוש הברכות שבפסוק זה אחר אכילת מין שבעה. לעומתו, חכמים סבורים: 'ארץ' הפסיק הענין. ביאור הדברים הוא שאת 'שלוש ברכות' יש לברך רק לאחר אכילת לחם הנזכר בפסוק ט' כשבחה של הארץ – 'אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא בְמִסְכָּנָה תֵּאֱכַל בָּהּ לֶחֶם', והזכרה זו של 'ארץ' מפסיקה בין פסוק י ובין פסוק ח.⁶⁵ עם זאת, הקביעה של חכמים שיש לברך לאחר אכילת שבעת המינים 'ברכה אחת' מלמדת שאף הם מודים שהברכה המתוארת בפסוק י' מוסבת אף על שבעת המינים. ייתכן שהם טוענים כך מסברה, או שחכמים פירשו באופן כפול את הברכה על 'הארץ', כמתייחסת הן לפסוק ט' והן לפסוק ח'. לשיטתם, ההודאה על המזון מוגבלת ללחם. לכן אדם האוכל לחם, יברך 'שלוש ברכות' הכוללות הודאה על המזון והודאה על הארץ, ואילו האוכל מין שבעה יברך 'ברכה אחת' ובה הודאה על הארץ.⁶⁶ לעומתם, רבן גמליאל סובר שכל האוכל מין שבעה מברך הן על המזון והן על הארץ, ולכן מברך 'שלוש ברכות'. על בסיס דברים אלו של הסתמא שהגביל את עצמו להסבר של המחלוקת אודות הברכה לאחר מין שבעה, אף מתבארת המחלוקת הנוספת של רבן גמליאל וחכמים בשלב 3 בתוספתא ביחס לברכה לאחר אכילת מאכל שאינו מין דגן או מין שבעה. מסתבר שהשם המשותף, 'ברכה אחת', הוא משום שמדובר בברכות עם מבנה זהה, אולם אין הכרח לזהות את התוכן של 'ברכה אחת' של חכמים עם התוכן של 'ברכה אחת' של רבן גמליאל. הדברים אמורים במיוחד להצעה שעיקר תוכנה של 'ברכה אחת' של חכמים היא ברכת הארץ, המתאימה להיות ברכה אחרונה אחרי מין שבעה המגלמים את שבחה של הארץ, אך ברכת הארץ אינה מתאימה להיות ברכה אחרונה אחרי מאכלים שאינם ממין שבעה. על משקל ההצעה ש'ברכה אחת' של חכמים נוסחה בזיקה לברכת הארץ שהיא אחת הברכות של 'שלוש ברכות', מסתבר לפרש אף את 'ברכה אחת' של

מתארת אכילה של יחידים. ברם דברים אלו נסתרים ממשניות ה-ו המתארות אכילת סעודה בה נוכחים מספר סועדים, וכבר עמדנו על כך ב-3.2.1.2 §.

⁶⁴ ראה: תוספתא ברכות ה, כד. ר"ש ליברמן עמד על כך שהפועלים רשאים לקצר את הברכה הראשונה, ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 89, לשו' 50.

⁶⁵ להצעה לעקבות שיטה זהה בקומראן, ראה: וינפלד, ברכת המזון בקומראן, עמ' 17; שמש, ברכות המזון, עמ' 154 הערה 4. לביקורת על הגישה של וינפלד, ראה: Shmidman, On the liturgical function, עמ' 16 הערה 8.

⁶⁶ הדברים יורחבו ויובהרו מיד בסמוך ביחידה על המעקף מ'ברכה אחת' ל'ברכה אחת מעין שלש'.

רבן גמליאל במתכונת דומה. הברכה המתאימה ביותר מתוך 'שלוש ברכות' להוות את הבסיס ל'ברכה אחת' אחרי אכילת מאכל שאינו מין שבעה היא ברכת 'הזן' שעיקרה הודאה על האכילה. ייתכן אפוא לקשר יחד את שתי המחלוקות של רבן גמליאל וחכמים. המחלוקת ביניהם האם לברך 'שלוש ברכות' על מין שבעה היא בעצם מחלוקת האם הברכה על המזון (ברכת הזן) מוגבלת לאכילת לחם בלבד או האם היא נאמרת לאחר כל אכילה. לכן לדעת חכמים לחם שיש לו שני מאפיינים (אכילה ושבח הארץ), זוכה ל'שלוש ברכות'; מין שבעה שיש לו מאפיין אחד (שבח הארץ) זוכה ל'ברכה אחת'; מי שאינו מין שבעה, אין לו לא זה ולא זה, ולכן מברך לאחריו 'ולא כלום'. לעומתם, רבן גמליאל המברך 'שלוש ברכות' אף על שבעת המינים, סבור שיש לברך על כל אכילה. לכן לשיטתו, לאחר אכילת לחם ולאחר אכילת מין שבעה יש לברך 'שלוש ברכות' (מזון ושבח הארץ); לאחר אכילת מאכל שאינו מין שבעה או מין דגן, ברכת הארץ וברכת ירושלים נושלות, אך עדיין יש לברך על האכילה, וזוהי 'ברכה אחת' של רבן גמליאל.

לסיכום, מסתבר ש'ברכה אחת' היא ברכה שתוכנה כאחת הברכות של ברכת המזון. לדעת רבן גמליאל לאחר כל אכילה יש לברך 'ברכה אחת' על האכילה, ואם מדובר במין שבעה יש להוסיף אף ברכות על הארץ ועל ירושלים. לדעת חכמים, יש 'ברכה אחת' על הארץ לאחר אכילת מין שבעה, שמוסיפים אליה ברכה על האכילה ומרחיבים אותה לברכה נוספת על ירושלים, כאשר מדובר באכילת לחם. לדעת חכמים, שיש קבוצת מאכלים שמברכים לפני אכילתה אך אין מברכים לאחר אכילתה, אין סימטריה בין ברכה לפני ובין ברכה לאחריה. לשיטתם, מדובר במערכות שונות של ברכות, כאשר ברכה לפני היא על המאכל וברכה לאחריה היא על הארץ. לעומתם, רבן גמליאל משווה את המידות, ולכל המאכלים יש ברכה לפני ולאחריה.⁶⁷

6.1.6 – המעתק מ'ברכה אחת' ל'ברכה אחת מעין שלש'

המעבר המוצע מ'ברכה אחת' ל'ברכה אחת מעין שלש', הוא מעבר מברכה שתוכנה כתוכן אחת הברכות של ברכת המזון לברכה מתמצתת את שלש הברכות.⁶⁸ אפשר שהמעתק האמוראי ל'ברכה אחת מעין שלש' נעשה מתוך מגמת שילוב העמדה העקרונית של רבן גמליאל שיש לברך 'שלוש ברכות' לאחר אכילת מין שבעה בתוך מטבע 'ברכה אחת' של חכמים. אף על פי שהאמוראים פסקו כחכמים שיש לברך 'ברכה אחת' לאחר שבעת המינים,⁶⁹ הם אימצו את עמדתו העקרונית של רבן גמליאל שמן הראוי לברך על מין שבעה 'שלוש ברכות'. הכתוב השלישי המכריע בין פסיקה כחכמים ובין אימוץ העמדה העקרונית של רבן גמליאל נמצא להם בניסוח מחודש של 'ברכה אחת' ל'ברכה אחת מעין שלש'. בכך

⁶⁷ עם זאת, ראשונים העירו על כך שבכדי לברך ברכה אחרונה נדרש שיעור כזית ואילו ברכה ראשונה מברכים אף על אכילה כל שהיא, ראה: הלכות רב אלפס לברכות, כז, א; תוספות לברכות לט, א, ד"ה בצר ליה שיעורא. בהקשר זה ראה גם ירושלמי ברכות ו', א, י"א, (עמ' 50 שו" 17-22), ובחידושי הרשב"א ברכות לו, ב, ד"ה כתב הראב"ד.

⁶⁸ דוגמת ברכה אחת מעין שבע (ראה בבלי שבת כד, א, וירושלמי ברכות ח', א, י"א ע"ד), וברכת הבינון שהיא מעין שמונה עשרה (ראה בבלי ברכות כט, א). על ברכה אחת מעין שלוש כתמצות ברכת המזון, ראה: אליצור, ברכה מעין שלוש.

⁶⁹ כבר ר' עקיבא הכריע כן במעשה המתואר בשלב 2 בתוספתא ברכות ד', טו.

הם שמרו על המסגרת של 'ברכה אחת' יחד עם זה שהם נתנו בברכה ביטוי לתוכן של 'שלש ברכות'. עם זאת, חתימת הברכה הקדומה 'על הארץ ועל הפירות/פירותיה' שימרה לנו את המרכזיות של הברכה על הארץ, ומהווה מעין שריד ל'ברכה אחת' הקדומה.

נראה לקשר בין אימוץ העמדה העקרונית של רבן גמליאל כאן ובין תהליך אימוץ שיטת רבן גמליאל ביחס לברכה אחרונה אחרי אכילת מאכלים שאינם מין שבעה או מין דגן. התהליך מתואר, שלא לפי הסדר הכרונולוגי בו התרחש, בשלבים 1-2 בסוגית הירושלמי. שלב 1 ממשיך דיון קודם אודות הברכה לפני אכילת אורז,⁷⁰ במסגרתו מובאת דעתו של ר' שמעון חסידא (דור 2 א"י)⁷¹ שיש לברך לפני אכילת אורז את ברכת 'בורא מיני מעדנים', ור' יוסי בר' אבון (דור 5 א"י)⁷² קובע שיש לברך ברכה זו לפני אכילת אורז טרוף. בעקבות זאת הסוגיה שואלת מה מברכים לאחר אכילת אורז. ר' יונה מביא בשם ר' שמעון חסידא שהברכה היא ברכת 'אשר ברא מיני מעדנים'. בשלב 2 הסוגיה חוזרת אחורה בזמן, ומביאה את עדותו של ר' יצחק רובה (דור ראשון בא"י)⁷³ שרבי היה מברך ברכת 'אשר ברא נפשות רבות' לאחר אכילת בשר או ביצה. בתחילת שלב 3 הסתמא מעיר על כך ששיטת ר' שמעון חסידא היא כשיטת רבי. עדות הירושלמי היא על ברכות לאחר מאכלים אלו, ואין לדעת האם היא הורחבה מעבר להם.⁷⁴ אף שלב 5 בסוגית בבלי ברכות מד (עמוד ב) מתאר את התהליך ההדרגתי הזה המתרחש בשלבים מימיו של רבי ועד רב אשי בסוף תקופת האמוראים. תחילה מובאת מימרה של רב יצחק בר אבדימי בשם רבי שיש לברך את ברכת 'בורא נפשות רבות' לאחר אכילת ביצה או בשר.⁷⁵ הסתמא מדייק שרבי לא היה מברך לאחר אכילת ירק.⁷⁶ לפירוש הסתמא, מדובר בברכה אחרונה לאחר אכילת מאכל שמקורו מן החי בלבד. בשלב שני ר' יצחק (דור 3 א"י)⁷⁷ הרחיב את חובת הברכה האחרונה אף אחרי אכילת ירק, והסתמא מדייק שאין חובה לדעתו לברך אחרי שתיית מים.⁷⁸ רק בדברי רב פפא (דור 5 בבלי)⁷⁹ הקובע שיש לברך אף אחרי שתיית מים נשלם התהליך המחייב לברך אחרי כל אכילה ושתייה. ועדיין הדברים לא התקבלו לחלוטין כהלכה מחייבת, כפי שמבוטא בדברי רב אשי

⁷⁰ ראה § 4.4.2.2.1.

⁷¹ ראה: אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 191.

⁷² ראה: אלבק, שם, עמ' 395.

⁷³ הוא ר' יצחק בר אבדימי ששימש כ'תנא' בבית מדרשו של רבי, ראה: אלבק, שם, עמ' 168.

⁷⁴ לדיון בטעם ההגבלה למאכלים אלו, ראה עמ' 258.

⁷⁵ היות ור' יצחק רובה בירושלמי הוא ר' יצחק בר אבדימי (ראה הערה 73) הרי שמדובר באותו מוסר בשם רבי. ההבדל בין שני התלמודים הוא שבירושלמי ר' יצחק רובה מעיד על נוהג של רבי, ואילו בבבלי דברי ר' יצחק בר אבדימי מנוסחים כמימרה בשם רבי. אפשר אפוא שהמסורת בבבלי היא גלגול תנייני של המסורת שבירושלמי.

⁷⁶ להלן עמ' 258 נעמוד על כך שברכת 'בורא נפשות' נוסחה כברכה אחרונה אחרי אכילת בשר.

⁷⁷ ראה: אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 252-253.

⁷⁸ נראה שזה קשור במעמדו הנחות של המים כמשקה הכרחי לרוות צמא אך נעדר טעם וריח, ראה § 3.2.1.4.

⁷⁹ ראה: אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 417-418.

(דן 6 בבבלי),⁸⁰ 'אנא כי מדכרנא, עבידנא ככולהו'. עמדה הרואה את ברכת 'בורא נפשות' כברכה לאחר אכילת מאכל שברכתו הראשונה היא שהכל מצויה בסתמא בבבלי ברכות לו, א, ובסתמא בסוגית שלקות בבבלי ברכות לח, ב. שני התלמודים מעידים אפוא על תהליך של אימוץ מלא או חלקי של עמדת רבן גמליאל המחייב לברך אף לאחר מאכלים שאינם מין שבעה או מין דגן.⁸¹ בתחילת שלב 3 בסוגית הירושלמי, הסתמא מעיר על כך במפורש – 'אתיא דרבי שמעון חסידא כר', ודברי שניהן כרבן גמליאל'. אימוץ עמדת רבן גמליאל (ואפילו באופן חלקי) שיש לברך 'ברכה אחת' לאחר אכילת מאכלים שאינם מין שבעה ומין דגן פירושה אימוץ עמדה שיש לברך ברכה אחרונה אף על אכילה שאינה לחם. אפשר שיש לכך השלכות אף ביחס לנוסח הברכה לאחר אכילת מאכל ממין שבעה. אימוץ העמדה העקרונית של רבן גמליאל שיש לברך לאחר כל אכילה, הביא בכנפיו שני תהליכים האחוזים זה בזה. ראשית, ברכת 'בורא נפשות', שעיקרה הודאה על האכילה (מעין ברכת הזן) אומצה כ'ברכה אחת' לאחר אכילת מאכל שאינו מין שבעה או מין דגן.⁸² שנית, לא ניתן יותר להסתפק ב'ברכה אחת' על הארץ לאחר אכילת מין שבעה. שכן חובת הברכה על האכילה (מעין ברכת הזן) חלה מעתה אף על אכילת מין שבעה. מעתה לא ניתן להסתפק לאחר אכילת מין שבעה ב'ברכה אחת' על הארץ, ויש לצרף אליה אף הודאה על האכילה. בלשון אחרת, אימוץ החובה לברך 'ברכה אחת' לאחר מאכל שאינו מין שבעה, טשטש את ההבדל בין מין שבעה ובין מי שאינו מין שבעה. אולם הרי הן חכמים והן רבן גמליאל מודים שיש להבדיל בין הברכה הנאמרת אחרי מין שבעה ובין הברכה הנאמרת אחרי מי שאינו מין שבעה, כל אחד מהם לפי שיטתו. ייתכן אפוא שזהו הרקע למעתק מ'ברכה אחת' על הארץ ל'ברכה אחת מעין שלש' המתמצתת את שלש הברכות של ברכת המזון.

שלב 5 בסוגית הירושלמי אף מציע שברכת המזון של הפועלים שימש כתקדים עבור מנסחי 'ברכה אחת מעין שלש'. כדרכן של סוגיות בירושלמי, בהן לא ברור מתי מסתיים דיון ומתי נעשה מעבר ליחידה חדשה, פרשני הסוגיה התחבטו האם השאלה 'למה הוא חותם בה בארץ' ממשיכה את הדיון בחוליה הקודמת על ברכת הסולת או פותחת דיון חדש.⁸³ מסתבר כדעת הפרשנים שמדובר בדיון חדש אודות הזכרת הארץ במטבע החתימה של 'ברכה אחת'. הסוגיה תוהה מדוע החתימה מתייחסת רק לברכת הארץ, אף שכוללים בה תמצות של שאר

⁸⁰ ראה: אלבק, שם, עמ' 427-430.

⁸¹ משה בנוביץ סבור שאימוץ ברכת 'בורא נפשות' כברכה אחרונה על ידי הבבלי נעשה בהשפעה זורואסטרית, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 645-648. ברם נראה שספק עד כמה יש לתת משקל להשפעה חיצונית כשניתן לפרש את הדברים בפשטות על סמך תהליך פנימי. היות ועמדה מעין זו מצויה בשיטת רבן גמליאל, הרי שמדובר בתהליך פנימי של אימוץ העמדה העקרונית של רבן גמליאל, ואין לדעת מה משקל ההשפעה החיצונית.

⁸² על הזיקה בין 'בורא נפשות' ובין ברכת הזן, ראה: Walfish, Power, עמ' 29-30.

⁸³ הרש"ס סבור ששורה זו ממשיכה את הדיון הקודם ואילו בעל ספר חרדים והפני משה פירשו שמתחיל כאן דיון חדש על מטבע החתימה של ברכה אחת מעין שלש. בשורה הקודמת מופיע 'לית צורכי דאי לא', ומונח זה מתפרש לרוב מתוך זיקה למה שקדם לו, ראה: מוסקוביץ, הטרמינולוגיה, עמ' 332-336. אולם קשה לפרנס משמעות זו כאן, ולכן מורי לייב מוסקוביץ, במחקרו הראשוני על המונח 'לא צורכה דא' בעבודת הדוקטור שלו, כלל את סוגייתנו ברשימת הסוגיות הקשות, ראה: מוסקוביץ, הטרמינולוגיה (עבודת דוקטור), עמ' 347 (בתוך הערה 81). ראה גם: מוסקוביץ, סוגיות מוחלפות, עמ' 63 ובהערה 4.

הברכות של ברכת המזון.⁸⁴ תשובת הסוגיה היא ש'ברכה אחת מעין שלש' בנויה בתבנית של ברכת הפועלים. אף בה, למרות שכוללים בה את ברכת ירושלים, אך בחתימה מזכירים רק את הארץ. נראה אפוא שתשובת הירושלמי רומזת לכך, שהמעתק של 'ברכה אחת' ל'ברכה אחת מעין שלש' נעשה תוך שימוש בתבנית של ברכת הפועלים. עם זאת, אין זהות מוחלטת בין ברכת הפועלים ובין 'ברכה אחת מעין שלש'. שכן ברכת הפועלים שימרה את עצמאות ברכה ראשונה ואילו 'ברכה אחת מעין שלש' כללה אף אותה בתוך ברכה אחת.⁸⁵ המשך השלב בירושלמי, 'דבית ר' ינאי עבדין לה כמטבע ברכה', עמוס, ופרשני הירושלמי התקשו להסביר אותו.⁸⁶ אברהם ווייס מציע שהכוונה היא לתהליך הגיבוש של 'ברכה אחת מעין שלש', להכללת ארץ אף במטבע הברכה עצמה ולהתאמה של לשון הברכה לחתימתה.⁸⁷ מפאת האופי המברקי של שלב זה, קשה לעמוד על פרשנותו המדויקת. שלב 6 בירושלמי חתום כולו בחותם המעתק ל'ברכה אחת מעין שלש'. המעתק הזה הופך את 'ברכה אחת' למעין ברכת המזון מקוצרת, וזהו הרקע לדיון האם יש להזכיר בה מעין המאורע, כפי שמזכירים בברכת המזון.⁸⁸

6.2 – ברכת 'בורא נפשות'

6.2.1 – פתיחה

ברכת 'בורא נפשות' וחסרון' מופיעה בספרות התנאים כברכה ראשונה לפני שתיית מים לצמא, לדעת רבי טרפון.⁸⁹ בשני התלמודים, מופיעה ברכה המנוסחת במטבע קרוב כברכה אחרונה. בתלמוד הירושלמי מופיעה ברכת 'אשר ברא נפשות רבות' כברכה אחרונה אחרי אכילת בשר או ביצה. בסוגיות התלמוד הבבלי מופיעה במספר מקומות ברכת 'בורא נפשות רבות' כברכה אחרונה אחרי אכילת מאכל שאינו מין שבעה או מין דגן.⁹⁰ ביחידה זו נעקוב

⁸⁴ ראה ברש"ס ד"ה דלמה הוא חותם ובפני משה ד"ה למה. אברהם ווייס מציע שהשאלה נסובה על הזכרת הארץ בחתימת ברכת המעדנים שחותמים בה 'על הארץ ועל מעדניה', ראה: ווייס, הערות, עמ' 154-156.

⁸⁵ קשת שובל השוותה בין מטבעות 'ברכה אחת מעין שלש' בבבלי ברכות מד, א, ובין תוכן של שלוש הברכות של ברכת המזון, ועמדה על העדר תמצות ברכת הזן. לדבריה, אף 'ברכה אחת מעין שלש' היא בעיקר תמצות ברכת הארץ (וברכת ירושלים המסתעפת ממנה), והכינוי 'מעין שלש' משמעותו שהברכה היא עיקרה של ברכת המזון המכילה שלוש ברכות, ולא דווקא שהיא כוללת תקציר של כל אחת משלוש הברכות הללו, ראה: שובל, ברכת המזון, עמ' 38-41, 67-71.

⁸⁶ הרש"ס ד"ה עבדין סבור שדבית ר' ינאי האריכו במטבע הברכה של 'מעין שלש'; בעל ספר חרדים ד"ה דבית ר' ינאי מציע שכללו בחתימה את ירושלים או שכללו בברכה אף את הטוב והמטיב; פני משה ד"ה עבדין מסביר שחתמו בארץ בכל נוסחי ברכה אחת מעין שלש.

⁸⁷ ראה: ווייס, שם, עמ' 156.

⁸⁸ הרמב"ם פוסק בהלכות ברכות ג: יג, שיש להזכיר מעין המאורע בברכה אחת מעין שלש, ככל הנראה על פי הירושלמי, כפי שצינו תוספות ברכות מד, א, ד"ה על העץ. אולם הרמב"ם לא הביא ירושלמי זה בהלכות הירושלמי. ראה: ליברמן, הלכות הירושלמי, עמ' לט הערה ה, ד"ה שוב שנינו.

⁸⁹ לנימוקים בעד ההכרעה שמדובר בברכה לפני שתיית מים ראה § 3.2.1.4.

⁹⁰ ראה עמ' 254.

אחרי גלגולי הנוסח של הברכה, ובניתוח היחס שבין הברכה התנאית ובין הברכות המופיעות בתלמודים.

6.2.2 – הברכה בספרות התנאים – ברכה ראשונה לפני שתיית מים

הברכה מופיעה בארבעה מקורות תנאיים – משנה ברכות ו', ח; תוספתא ברכות ד', טו; מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דויהי, פרשה ה;⁹¹ מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, שמות י"ד, כב.⁹² נוסח הברכה בעדי הנוסח של משנה ברכות ו', ח, בשלושת כתבי היד הבכירים של המשנה – קויפמן, פרמה וקיימברידג' הוא 'בורא נפשות וחסרונן'. כך גם הנוסח בשני קטעי גניזה של המשנה (T-S E2.10, T-S NS 329.463), ובשני כתבי יד תימניים של משנה זרעים.⁹³ בכ"י קויפמן, המילה 'רבות' נוספה בגיליון, ונוסח הברכה לפיה הוא 'בורא נפשות רבות וחסרונן'. כך אף מופיע בארבעה קטעי גניזה של משנה ברכות ו', ח (T-S E2.2, T-S E2.7, T-S E2.8, T-S E2.11).⁹⁴ נוסח זה מופיע בנוסח המשנה בכתבי יד שלמים של בבלי ברכות – מ פ פ ו ס, וכן בשני כתבי יד של משנה עם פירוש הרמב"ם, ונוסח הפיסקה מהמשנה בירושלמי ברכות ו', ח, י ע"ד (עמ' 54 שו" 45). מסתבר שהנוסח המקורי של הברכה במשנה הוא 'בורא נפשות וחסרונן', והמילה 'רבות' נוספה בגיליון כ"י קויפמן ובעדי הנוסח האחרים, על פי נוסח הברכה האחרונה המוכר לסופרים מהבבלי. לכן המילה 'רבות' מופיעה בנוסח המשנה של עדי הנוסח של בבלי ברכות, שבהם גברה השפעת מטבע הברכה המוכר מהבבלי.⁹⁵ הגדילו לעשות שלושה כתבי יד של בבלי ברכות, א פ (פיסקה מה, א) וקטע גניזה של בבלי ברכות ג2 שבהם הברכה מופיעה במשנה במטבע ברכה ארוך, עם התוספת המליאה של נוסח הברכה האחרונה.⁹⁶

תמונה דומה מצטיירת אף מעדי הנוסח של המקורות התנאיים המקבילים למשנה זו. בתוספתא ברכות ד', טו, נוסח הברכה בכל עדי הנוסח הוא 'בורא נפשות וחסרונן'.⁹⁷ במכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דויהי, פרשה ה, נוסח הברכה בכל כתבי היד של המכילתא הוא 'בורא נפשות וחסרונן',⁹⁸ ובדפוס ראשון הנוסח הושלם על ידי הסופרים לנוסח הברכה

⁹¹ מה' הורוביץ – רבין, עמ' 106.

⁹² מה' אפשטיין-מלמד, עמ' 63.

⁹³ ראה: משנה זרעים עם שינויי נוסחאות, עמ' נט, חילופי נוסח לשו" 26.

⁹⁴ ראה: שם.

⁹⁵ תהליך דומה מצוי אף בעדי הנוסח של בבלי עירובין יד, ב, המצטטת את ברכת המים של רבי טרפון ממשנה ברכות ו', ח. בעדי הנוסח של הסוגיה שם, כ"י אוקספורד, כ"י מינכן, כ"י וטיקן 109, כ"י וטיקן 127 ובקטע גניזה New York - M. Lehmann GNC 173, נוסח הברכה הוא 'בורא נפשות רבות וחסרונן'.

⁹⁶ ראה: משנה זרעים עם שינויי נוסחאות, עמ' נט, ובהערה 89.

⁹⁷ כך הנוסח בכ"י ערפורט, כ"י וינה ובדפוס ראשון.

⁹⁸ כ"י אוקספורד, כ"י מינכן, ראה: מכילתא דרבי ישמעאל, מה' הורוביץ-רבין, עמ' 106, חילופי נוסח לשו" 12. נוסח כ"י וטיקן שלא עמד לפני הורביץ במהדורתו נבדק במאגר אוצר עדי הנוסח לספרות התנאית, ואף הוא גורס כשני כמותם. בכ"י מינכן, הנוסח הוא 'וחסרונם'.

האחרונה המוכרת להם, 'בורא נפשות רבות וחסרון על כל מה שבראת חי העולמים'.⁹⁹ אף במכילתא דרשב"י, שמות י"ד, כב, נוסח הברכה הוא 'בורא נפשות וחסרון'.¹⁰⁰ סיכומו של דבר, נוסח הברכה של רבי טרפון לפני שתיית מים הוא 'בורא נפשות וחסרון'. בחלק מעדי הנוסח של הספרות התנאית (משנה ומכילתא), נוסח הברכה הוגה בהשפעת מטבע הברכה האחרונה 'בורא נפשות רבות'. מטבע הברכה של רבי טרפון הוא מטבע ברכה ייחודי בנוף הברכות לפני האכילה. בשונה מכל מטבעות הברכה האחרות, המתארות את בריאת האוכל, מטבע ברכה זו מתאר את הנפש של האדם האוכל, ומודה לקב"ה על כך שהוא דואג למילוי חסרונו האלמנטרי.¹⁰¹

6.2.3 – הברכה בתלמוד הירושלמי

בשלב 2 של סוגית הירושלמי, ברכת 'אשר ברא נפשות רבות' מופיעה כברכה אחרונה אחרי אכילת בשר או ביצה:¹⁰²

ר' אבא בר יעקב בשם ר' יצחק רובה: ר' כשהיה אוכל בשר או ביצה היה או': אשר ברא נפשות רבות להחיות בהן נפש כל חי, בא"י חי העולמים¹⁰³

במבט ראשון ברכה זו דומה לברכת 'בורא נפשות' התנאית. ברם, לאמתו של דבר, מדובר בברכה שונה לחלוטין שנוסחה באופן עצמאי כברכה אחרונה לאחר אכילת בשר או ביצה. ברכת 'בורא נפשות' התנאית מנוסחת בבינוני במטבע ברכה קצר, כשאר ברכות לפני האכילה, וה'נפשות' המתוארות בה הם בני האדם השותים את המים. לעומת זאת, הברכה בירושלמי מנוסחת בלשון עבר – 'אשר ברא', במטבע ברכה ארוך הכולל חתימה. הברכה מודה על בריאת 'נפשות רבות', שהם הבשר והביצה הנאכלים, שאכילתם מחיה את 'נפש כל חי', שהם אלו האוכלים את הבשר או את הביצה. מדובר אפוא במטבע ברכה ייחודי לאחר אכילת בשר או ביצה. היות ומדובר כאן בעדות אודות נוהג של רבי, אין בעדות אלא מה שראו עיניו של ר' יצחק רובה. לפיכך אין אנו יכולים להסיק בוודאות אם רבי עצמו סבר שיש ברכות אחרונות נוספות לאחר אכילת מאכלים נוספים. אם אכן רבי סבר שמברכים דווקא על בשר או ביצה, טעם הדבר צריך עיון, במה נתייחדו שני מאכלים אלו משאר מאכלים, ומדוע דווקא הם זכו לברכה אחרונה.¹⁰⁴

⁹⁹ ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 69, לשו' 63.

¹⁰⁰ ראה: מכילתא דרשב"י, מה' אפשטיין-מלמד, עמ' 63, שו' 5-6.

¹⁰¹ הרקע למטבע ברכה מיוחד זה הוא שמים הינם הכרחיים לקיום האדם אולם הם נעדרים טעם וריח, ולכן הם מוגדרים כמילוי חסרון האדם, ראה § 3.2.1.4.

¹⁰² ירושלמי ברכות ו', א, י ע"ב (עמ' 50 שו' 50 – עמ' 51 שו' 2).

¹⁰³ **רבות** נוסף – וטהורות¹³³

¹⁰⁴ ייתכן שכשם שמברכים לאחר אכילת מין שבעה החשוב, שרבי בירך לאחר אכילת בשר מפאת חשיבותו (ראה: Garnsey, Food, עמ' 122-125). ברם הצעה זו צ"ע מכך שרבי בירך אף לאחר אכילת ביצים, שלכאורה אינם מאכל חשוב (על ביצים בתלמוד, ראה: Weingarten, Eggs). שמא ניתן להציע בדוחק שהברכה על הביצה התגלגלה מתוך ברכה שתחילה נתקנה כברכה לאחר אכילת בשר, ובשלב שני הורחבה ההגדרה שלה כברכה על מאכלים שמקורם מן החי, ולכן היא נאמרה אף לאחר אכילת ביצה. אם כנים הדברים, הרי

מהמשך שלב 2 בירושלמי, 'עד כדון בסוף, בתחילה? אמר ר' חגי: בורא מיני נפשות', אנחנו לומדים שלדעת הסתמא רבי היה מברך לפני אכילת בשר וביצה 'בורא מיני נפשות', כשיטת הברכות בתוספתא ברכות פרק ד'. רבי יוסי מצביע על זיקת רבי ל'ברכות המינים' בכך שהוא מציין בסוף שלב 2 בירושלמי שהעדות על כך שרבי בירך 'בורא מיני נפשות' לפני אכילת בשר וביצה נוגדת את העמדה ההלכתית של משנה ברכות ו', ג, שיש לברך לפני אכילת בשר (ומסתמא אף ביצה) את ברכת שהכל. הסתמא בירושלמי מעיר בתחילת שלב 3 על הדמיון בין הברכות של ר' שמעון חסידא על אורז ובין הברכות של רבי על הבשר וביצה. משמעות הרחבה זו הוא שאף אורז טרוף, שאינו מאכל שמקורו מן החי, זוכה לברכה אחרונה. ייתכן שהוא סבר שהאורז הטרופ נחשב כמאכל חשוב, ואף לשיטתו חובת הברכה האחרונה מוגבלת רק למאכלים מסוימים. מה שברור בסוגית הירושלמי הוא שיש מטבעות ברכה אחרונה מגוונות המותאמות למאכלים שונים. אף אם נסבור שחובת הברכה האחרונה חלה אף על מאכלים נוספים, מסתבר שלשיטת הירושלמי ראוי לנסח להם מטבע ברכה אחרונה ייחודי משלהם. מהשוואת הברכות הראשונות והאחרונות של רבי על בשר / ביצה ושל ר' שמעון חסידא על אורז טרוף עולה שיש להן תבנית משותפת של ברכות המנוסחות בתבנית המשלבת בתוכן את שם המאכל הנאכל. מטבע הברכה הראשונה מנוסח במטבע 'ברכות המינים', 'בורא מיני א' (בורא מיני נפשות / מעדנים). מטבע ברכה אחרונה מנוסח, 'אשר ברא x להחיות / לעדן בהן נפש כל חי', עם מטבע חתימה. החתימה 'על הארץ ועל מעדניה' טבועה בחותם של חתימת ברכת הארץ, המנוסחת אף היא בתבנית, 'בא"י על הארץ ועל x'.¹⁰⁵ אולם חתימה זו לא מתאימה לבשר או ביצה, ולכן רבי ניסח עבורה חתימה מיוחדת – 'בא"י חי העולמים'. יש מקום אפוא להשערה על זיקה בין אימוץ ברכות ראשונות של 'ברכות המינים' ובין מהלך יצירת נוסחים מגוונים של ברכה אחרונה. כשם שמערך 'ברכות המינים' מגוון את נוסחאות ברכה לפנייה, כך אף תבנית ברכה אחרונה 'אשר ברא' מגוון את מטבעות ברכה אחרונה.¹⁰⁶

6.2.4 – הברכה בתלמוד הבבלי

בשונה מהממצא הנ"ל בירושלמי אודות טיבה של ברכת 'אשר ברא נפשות רבות' כברכה אחרונה אחרי אכילת בשר או ביצה בלבד, ברכת 'בורא נפשות' משמשת בתלמוד הבבלי כברכה אחרונה אחרי אכילת כל מאכל שאינו ממין שבעה, כולל בשר, ירקות ומים.¹⁰⁷ ריבוי

שתהליך ההרחבה של 'בורא נפשות' מבשר למאכלים נוספים בעצם התחיל כבר בהרחבה של רבי מבשר לביצה. ברם הדברים לא מוכרעים, ואין בסוגיה עצמה הסבר ברור לכך.

¹⁰⁵ מסתבר שתבנית זו אמורה לשמש אף עבור מאכלים נוספים, בהם שם המאכל ישולב בתוך מטבעה ברכה. ואכן יש עדויות מתקופת הגניזה על חתימת ברכה אחרונה 'על הארץ ועל מזונותיה' בברכה אחרונה למזון שברכתו הראשונה היא 'בורא מיני מזונות', ראה: פליישר, על סידור, עמ' 48; ויסנשטרן, פיוטי יוחנן, עמ' 14, קנד. מטבע חתימה דומה מופיע בהלכות פסוקות, ובהלכות גדולות בשם 'ואית דאמרי', ראה: הלכות פסוקות, מה' מכוון אהבת שלום, עמ' תעה-תעו; הלכות גדולות, א', מה' הילדסהימר, ירושלים, עמ' 88 טור ב' (כ"י אוקספורד).

¹⁰⁶ ראה הערה 105.

¹⁰⁷ ראה עמ' 254.

חילופי הנוסח של מטבע הברכה בסוגיות השונות בבבלי מעלה את הספק הסביר שמא יד המעתיקים התאימה את מטבע הברכה למטבעות הברכה המוכרות להם. לכן קשה לעמוד מתוך עדי הנוסח של סוגיות הבבלי על נוסחה המקורי של הברכה. הברכה מופיעה בשלש סוגיות בבבלי ברכות פרק ו', ונפרס כאן את נוסח הברכה בעדי הנוסח של אותן סוגיות:

108

עדי הנוסח בהם הוא מופיע	נוסח הברכה
לז, א, א	בורא נפשות
לח, ב, א ג מד, ב, א מ	בורא נפשות רבות
מד, ב, פ	בורא נפשות רבות וחסרונן
לח, ב, ג מד, ב, פי	בורא נפשות רבות על כל מה שברא
לז, א, פי פ לח, ב, פ	בורא נפשות רבות וחסרונן על כל מה שברא
לח, ב, מ	בורא נפשות רבות וחסרונם על כל מה שבראת
לח, ב, פי	בורא נפשות רבות וחסרונן על כל מה שברא חי העולמים
מד, ב, ג	בורא נפשות רבות על כל מה שברא ב' חי העולמים

נצביע על כמה קווי מתאר למטבע ברכת 'בורא נפשות' בבבלי:

1. מטבע הברכה בכל עדי הנוסח הוא בבינוני – 'בורא נפשות', כפי שהוא במטבע הברכה של רבי טרפון.
2. בכל עדי הנוסח (למעט א בלז, א, שגורס 'בורא נפשות') מופיע הנוסח 'בורא נפשות רבות'. היות ו'רבות' איננו חלק מנוסח הברכה התנאי המקורי והוא מופיע במטבע ברכה אחרונה של רבי בירושלמי, ייתכן שהיא נוספה למטבע הברכה הבבלי בהשפעת מטבע הברכה של רבי בירושלמי.¹⁰⁹ והרי אף בבבלי, ברכת 'בורא נפשות' מתוארת כמתחילה כברכה אחרונה של רבי לבשר או ביצה בלבד, וממנה תהליך הרחבה לברכה אחרונה מקיפה יותר.¹¹⁰ אלא שבעוד שתוספת המילה 'רבות' במטבע הברכה בירושלמי מדגיש את ריבוי מיני הדברים הנאכלים,¹¹¹ במטבע הברכה הבבלי הוא מרבה את נפשות האוכלים.¹¹²

¹⁰⁸ אני מביא כאן את הנוסחאות של 'בורא נפשות' כברכה אחרונה. לגרסת עדי הנוסח של הבבלי כברכה של רבי טרפון, ראה עמ' 257 והערה 95.

¹⁰⁹ אפשר גם שמדובר במסורת בבליית עצמאית.

¹¹⁰ ראה עמ' 254.

¹¹¹ ברם צ"ע שהרי ברכת 'אשר ברא' בירושלמי היא ברכה על שני מינים בלבד (בשר או ביצה), והרי אין כל כך הרבה מיני בשר, ואם כן יש לתהות לפשר הביטוי 'נפשות רבות'.

¹¹² אף ביחס לתוספת בנוסח הבבלי יש לתהות לשם מה היא נוספה למטבע הברכה, ומה היא באה לבטא.

3. עדי הנוסח מתפלגים באשר להימצאות המילה 'וחסרון' במטבע ברכה אחרונה. רוב עדי הנוסח לז, א, ולח, ב גורסים 'וחסרון' / 'וחסרונם', לעומת מד, ב, שם הוא נעדר, למעט פ הגורס 'וחסרון'.¹¹³ משמעות הנתון הזה הוא התפלגות העדים בשאלה האם המילה 'רבות' שובצה בתוך מטבע הברכה התנאי, וכך נוצר מטבע ברכה, 'בורא נפשות רבות וחסרון', או שהוא החליף את המילה 'וחסרון', וכך נוצר מטבע ברכה – 'בורא נפשות רבות'. אפשר שהיא הוחלפה משום שהיא מתאימה לתיאור מים, ברם היא אינה מתאימה לתיאור של בשר או ביצה. רוב עדי הנוסח של הבבלי גורסים במטבע הברכה הקצר של רבי טרפון, 'בורא נפשות רבות וחסרון'.¹¹⁴

4. המשך מטבע הברכה המוכר, 'על כל מה...' נמצא רק בחלק מעדי הנוסח. ברובם, הברכה מסתיימת ב'על כל מה' שברא'. רק בשני עדים מופיעה מעין חתימה, 'חי העולמים', כאשר ב-ג2 מופיע כחתימה – 'ב' חי העולמים'. נוסח זה דומה למטבע הברכה של רבי בירושלמי בו יש חתימה 'בא"י חי העולמים'.¹¹⁵

מסתבר שמטבע הברכה הבבלי 'בורא נפשות רבות' נוצר כהכלאה בין מטבע הברכה התנאי ובין הפתיחה של ברכת רבי אחרי אכילת בשר. אימוץ מטבע הברכה התנאי 'בורא נפשות' שימר את המשמעות המקורית של 'נפשות' כמתייחס לנפשות האוכלות. בכך טושטש ייחודה של ברכה אחרונה זו כברכה אחרונה על בשר, והתאפשר להפוך אותה לברכה אחרונה כללית עבור כל מה שאינו מין שבעה או מין דגן. נוכל להצביע על המקוריות של הגרעין המשותף לעדי הנוסח, ולהסיק שמטבע הברכה 'בורא נפשות רבות' הוא מקורי. מסתבר שאף המשך הברכה, 'על כל מה...' שייך לרובד אמוראי, אולם נוסח העדים לא מאפשר לקבוע את הנוסח המקורי המדויק של המשך הברכה.

נשלים את הדברים בכך שנזכיר שראשונים וחוקרים עמדו על כך שהמשך הברכה 'על כל מה...' איננו מתקשר כראוי לתחילת הברכה מבחינה תחבירית, ואין לצירוף של שני חלקי הברכה משמעות ברורה.¹¹⁶ א' בנעט הציע שברכת 'בורא נפשות' המליאה היא הכלאה של שתי ברכות, 'בא"י בורא נפשות רבות' יחד עם הברכה 'בא"י על כל מה שברא' / בראת'.¹¹⁷

¹¹³ ראה את טבלאות השוואת עדי הנוסח של מטבע הברכה בעמוד הקודם.

¹¹⁴ ראה עמ' 257 והערה 95.

¹¹⁵ החתימה 'ברוך אתה ה' חי העולמים' מופיעה בסידור רס"ג, ראה: סידור רס"ג, עמ' ג. החתימה 'ברוך חי העולמים' מופיעה בנוסח השאלות שעמד לפני הנצי"ב, והוא סבר שיש לדייק מכך שיש לחתום בשם, 'ברוך אתה ה'', ראה: העמק שאלה, שאילתא נא, עמ' שכז ס"ק יד. ברם, ממהדורת השאלות של מירסקי עולה שהחתימה חסרה ברוב עדי הנוסח של השאלות, ראה: שאילתות דרב אחאי, שמות, מה' מירסקי, שאילתא נז, עמ' קכג, הערות חילופי נוסח לשו' 37, ושם ביאורים והערות ד"ה והיכא. ראשונים דנו האם יש לחתום את הברכה 'בא"י חי העולמים', ראה: תשובות הרמב"ם, מהד' י' בלאו, סימן קפד, עמ' 340-338 (וראה: ר"ש ליברמן, הלכות הירושלמי, עמ' לט הערה ה); תשובות הרשב"א, א, קמט; טור אורח חיים רז, ובבית יוסף שם.

¹¹⁶ ראשונים הציעו הסברים שונים לברכה, ראה: תוספות ברכות לז, א, ד"ה בורא נפשות; טור אורח חיים סימן רז ובבית יוסף.

¹¹⁷ ראה: Baneth, Textkritische, עמ' 124-125; היינימן, התפילה, עמ' 31 הערה 8. יוסף עופר הציע להסביר בכך את הבדל הנוסח 'על כל מה שברא' / שבראת'. לדבריו, הנוסח

הדברים מסתברים, ויש לתת את הדעת לכך שמטבע הברכה 'על כל מה שברא' בלשון עבר תואם לפתיחת ברכת רבי אחרי אכילת בשר – 'אשר ברא'. באשר להשפעת ההכלאה על פרשנות הברכה – ר"ש ליברמן מעיר שבעוד שברכת 'בורא נפשות' כברכה ראשונה היא ברכת השבח, הפיכתה לברכה אחרונה הפכה אותה לברכת הודאה. לדבריו, הברכה מתפרשת – אנו מודים ל'בורא נפשות רבות (וחסרונן)' על כל מה שהוא ברא.¹¹⁸ יוצא אפוא שתוספת זו העבירה את מרכז הכובד של הברכה משבח למי שבורא נפשות להודאה על מה שהוא ברא. תוספת זו מפקיעה את התאמתה של ברכה זו כברכה אחרונה מיוחדת לבשר, ותורמת לאפיון הברכה כברכה אחרונה כללית – 'על כל מה שברא'.

סיכומו של דבר, ברכת 'בורא נפשות וחסרונן' משמשת בספרות התנאים כברכה ראשונה לפני שתיית מים לשיטת רבי טרפון. בירושלמי נוסחה ברכה אחרונה מיוחדת לבשר במטבע ברכת 'אשר ברא'. בבבלי הורכבו שתי הנוסחאות יחד, והבבלי שימר את 'בורא נפשות' והוסיף לו את 'רבות'. להמשך הברכה, הבבלי צירף ברכה אחרונה קצרה 'על כל מה שברא'. מטבע הברכה הסופי הוא מטבע ברכה אחרונה אחרי אכילת כל מה שאינו מין שבעה או מין דגן.

השוואת הבבלי והירושלמי כאן מעלה הרהורים אודות זיקה בין המתואר כאן ובין ההבדל היסודי בין התלמודים באימוץ השונה של מערכות הברכה התנאיות.¹¹⁹ התלמוד הירושלמי המאמץ את מטבע 'ברכות המינים', יצר מערכת מגוונת של ברכות ראשונות, המשלבות את שם המאכל במטבע ברכה, אף יצר מערכת מגוונת של ברכות אחרונות, שאף הם משלבות את שם המאכל במטבע הברכה. ואילו התלמוד הבבלי, המאמץ את המערכת האחידה יותר של 'ברכות הפירות', יצר ברכה אחרונה אחת עבור כל מה שאינו מין שבעה או מין דגן.

¹¹⁸ 'שבראת' הוא המקורי, והוא מתאים לתבנית של מטבע ברכה אחרונה קצר עצמאי, בו 'על כל מה שבראת' הוא המשך ל'ברוך אתה ה''. צירוף ברכה זו ל'בורא נפשות רבות' ריחק אותו מהפנייה בנוכח, והביא להגהת מטבע הברכה לנסתר, 'על כל מה שברא'. ראה: עופר, ברכת בורא נפשות, עמ' 48-49.

¹¹⁹ ראה: תוספתא זרעים, מה' ר"ש ליברמן, עמ' 22 הערה 63. תוספות ברכות לו, א, ד"ה בורא נפשות רבות וחסרונם, מציע שיש כאן הודאה כפולה, מברכים את הקב"ה על כך שהוא ברא מאכלים בסיסים הממלאים את חסרונם של בני האדם (לחם ומים), וכן מודים לו על 'כל מה שברא', דהיינו על בריאת מאכלים הנאכלים לתענוג.

¹¹⁹ ראה § 4.2.5.

6.3 – נספח - 'ברכה אחת' ו'ברכה אחת מעין שלש'

6.3.1 – 'ברכה אחת' בספרות התנאים

מהדורת משנה זרעים עם שינויי נוסחאות בהוצאת מכון התלמוד הישראלי מציינת לחילופי נוסח ל'ברכה אחת' ב-20 עדי נוסח של משנה ברכות ו', ח.¹²⁰ אלו כוללים עדי נוסח שלמים של משנה, עדי נוסח של משנה עם פירוש הרמב"ם ושל משנה זרעים עם פירוש הר"ש, עדי נוסח של נוסח המשנה בעדי נוסח של בבלי וירושלמי, ושבעה קטעי גניזה. לרשימה זו נוסף את כ"י קיימברידג' MS Add.470.1 של המשנה ושלושה קטעי גניזה, שלא צוינו במהדורה הנ"ל משום שנוסחם דומה לנוסח הפנים של אותה מהדורה.¹²¹ כך שסך הכל יש לנו 24 עדי נוסח ישירים למשנה זו. נוסח המשנה ב-18 עדי נוסח, בהם כ"י קויפמן וכ"י פרמה והרוב המכריע של קטעי הגניזה ונוסח פירוש המשנה של הרמב"ם הוא: 'ברכה אחת'. ואילו הנוסח 'מעין שלש' מופיע בשישה עדי נוסח בלבד.¹²² נראה ברור שהנוסח המקורי הוא 'ברכה אחת', ואילו התוספת של 'מעין שלוש' היא תיקון על פי הבבלי. העד השישי, קטע גניזה T-S E2.2, נותן לנו תמונת מראה של נוסח המשנה המקורי יחד עם ניסיון התיקון. נוסח הקטע עצמו הוא 'ברכה אחת', ובגיליון יש הוספה בכתב יד אחר – 'מעין שלוש'. תמונה דומה מצטיירת מעדי הנוסח של התוספתא. בכל חמש ההופעות של 'ברכה אחת' בתוספתא ברכות פרק ד',¹²³ נוסח כ"י וינה וכ"י ערפורט הוא 'ברכה אחת' ואילו נוסח דפוס ראשון הוא 'ברכה אחת מעין שלש'.¹²⁴ אף כאן, מסתבר שהנוסח המקורי של התוספתא הוא 'ברכה אחת', ואילו נוסח דפוס ראשון הוא תיקון על פי הנוסח המוכר מהבבלי.¹²⁵ כך שללא כל צל של ספק, הנוסח המקורי במשנה ובתוספתא הוא 'ברכה אחת', ובצדו עדי נוסח של משנה ותוספתא בהם יש לחלול של הנוסח המאוחר 'ברכה אחת מעין שלש'.

6.3.2 – 'ברכה אחת מעין שלש' בתלמודים

בשני התלמודים, משמש המונח 'ברכה אחת מעין שלש' הן בלשון מקורות התנאים המוזכרים בהם והן בלשון האמוראים. עם זאת, עומק המעקב מ'ברכה אחת' ל'ברכה אחת

¹²⁰ ראה: משנה זרעים עם שינויי נוסחאות, עמ' נח, שינויי נוסח לשו' 24.

¹²¹ הקטעים הנוספים על פי קטלוג זוסמן הם: T-S NS 329.10; T-S NS 329.160; T-S NS 329.463.

¹²² שלושה הם עדי נוסח ישירים של משנה ברכות – כ"י קיימברידג', קטע גניזה T-S E2.8, משנה זרעים דפוס קושטא, רע"ו; שנים הם עדי נוסח של משנה בבבלי ברכות – נוסח המשנה בכ"י מינכן 95 ובקטע גניזה T-S F (1) 1.111 של בבלי ברכות מג-מה.

¹²³ הופעה אחת בהלכה ו', וארבע הופעות בהלכה ט"ו.

¹²⁴ ראה הערות 3, 4, 7, 18.

¹²⁵ ראה: תוספתא כפשוטה לזרעים, עמ' 68, לשורה 59. הזיקה בין נוסח דפוס ראשון ובין הבבלי ניכרת גם בתוספת המצויה בשלב 4 בתוספתא, 'כגון פת אורז ופת דוחן' (ראה הערה 6), המצויה רק בדפוס ראשון אך חסרה בעדים האחרים. זו נוספה על פי הברייתא המקבילה בבבלי ברכות לו, ב, ראה עמ' 263. וראה: קצוף, היחס, עמ' 133-134.

מעין שלש' אינו אחיד בשני התלמודים. בתלמוד הירושלמי שני הנוסחים משמשים זה בצד זה, ואילו בתלמוד הבבלי מדובר במעבר חד לשימוש בלעדי במונח 'ברכה אחת מעין שלש'.¹²⁶ המעתק מצוי בנוסח הברייתות המקבילות לתוספתא ברכות ד', ו':

תוספתא ברכות ד', ו	ירושלמי ברכות ו', א, י' ע"ב	בבלי ברכות לו, א ¹²⁷
אין הפרוסות קיימות מברך עליהן בורא מיני מזונות ומברך אחריהן ברכה אחת	אם אין הפרוסות קיימות אומר עליהן בורא מיני מזונות ומברך אחריהן ברכה אחת מעין שלש	אם אין הפרוסות קיימות בתחלה מברך עליה בורא מיני מזונות ולבסוף מברך עליה ברכה אחת מעין שלש

וכך אף בחלקים של ברייתא בבבלי ברכות לו, א, המקבילה לתוספתא ברכות ד', טו: ¹²⁸

תוספתא ברכות ד', טו	בבלי ברכות לו, א ¹²⁹
זה הכלל: כל שהוא ממין שבעה וממין דגן, רבן גמליאל או' מברך אחריה שלש ברכות, וחכמים או' ברכה אחת מעשה ברבן גמליאל וזקנים... קפץ ר' עקיבא ברך אחריהן אחת	זה הכלל: כל שהוא משבעת המינים, רבן גמליאל אומר שלש ברכות, וחכמים אומרים ברכה אחת מעין שלש ומעשה ברבן גמליאל והזקנים... קפץ וברך רבי עקיבא ברכה אחת מעין שלש

בנוסף, סוגיות הבבלי וסוגיות הירושלמי מזכירות בלשון האמוראים והסתמא את 'ברכה אחת מעין שלש'. בתלמוד הבבלי, 'ברכה אחת מעין שלש' נזכרת מספר פעמים כברכה אחרונה אחרי אכילת מאכלים שברכתם בורא מיני מזונות ובורא פרי העץ בדפים לו, א-ב; ¹³⁰ לח, ב; ¹³¹ מד, א. ¹³² בתלמוד הירושלמי, 'ברכה אחת מעין שלש' נזכרת בברכות ו', א, י' ע"ב (עמ' 51 שורה 13), במימרת ר' חנינא כברכה אחרונה ל'כל שהוא כעין סולת וכעין חליטה'.

עם זאת, 'ברכה אחת' ממשיכה להופיע בתלמוד הירושלמי בנוסח דברי ר' יהודה בשם רבן גמליאל בברייתא בירושלמי המקבילה לתוספתא ברכות ד', טו:

¹²⁶ למעט שרידים בודדים של הנוסח 'ברכה אחת', כפי שיפורט מיד בסמוך.

¹²⁷ הנוסח זהה בכל עדי הנוסח של הסוגיה.

¹²⁸ בירושלמי אין ברייתא מקבילה ליחידה זו בברייתא בתוספתא.

¹²⁹ אף כאן נוסח כל העדים הוא "אחת מעין שלש".

¹³⁰ בנוסח הברייתות המקבילות לתוספתא ברכות סיכומו של פרק ד', בנוסח של ברייתא מעשה קדירה, בלשון הסתמא ובמימרת רב יוסף על חביצא.

¹³¹ בדיון הסוגיה על הברכה האחרונה שר' יוחנן בירך על הזית שאכל.

¹³² במימרות של אמוראים שם בסוגיה – ר' חנינא, ר' יהושע בן לוי ובשאלת אבבי לרב דימי.

תוספתא ברכות ד', טו	ירושלמי ברכות ו', א, י' ע"ב (עמ' 51 שורות 10-6)
כל שהוא ממין שבעה ולא ממין דגן או דגן ולא עשאו פת רבן גמליאל או' מברך אחריו שלש ברכות וחכמים או' ברכה אחת	כל שהוא ממין שבעה ואינו מין דגן מין דגן ולא אפאו פת ר"ג אומר מברך לאחריו שלש ברכות (וחסדא) [וחכמים] אמ' ברכה אחת

ביסודו של דבר, ייתכן שחוסר העקיבות בירושלמי, בו מופיעים גם 'ברכה אחת' וגם ברכה אחת מעין שלש' היא פרי חוסר דיוק של מעתיקים.¹³³ ובכל זאת, ניתן את דעתנו לכך שבירושלמי 'ברכה אחת מעין שלש' מופיעה במימרת רבי חנינא ביחס ל'כל שהוא כעין סולת וכעין חליטה ומחמשת המינין', ובנוסח ברייתא בירושלמי ברכות ו', א, י' ע"ב, העוסקת בדין האוכל לחם שנאפה מחמשת מיני דגן ואין הפרוסות קיימות. ובכן, האם ניתן לשער שלשיטת הירושלמי מברכים 'ברכה אחת מעין שלש' רק על מין דגן, ואילו לאחר אכילת פירות ממין שבעה מברכים 'ברכה אחת'? אם כן, הרי שניתן להציע רקע שונה לחלוטין למעתק. המעתק נעשה בירושלמי ביחס למיני דגן שניתן לאפות מהם לחם, ולכן אף הם ראויים ל'שלש ברכות'. מה שאין כן מין שבעה, ולכן ברכתו ממשיכה להיות 'ברכה אחת'. עם זאת, קשה לקיים השערה זו, שכן הנוסח 'ברכה אחת' נמצא בירושלמי גם ביחס למאכלים מחמשת מיני דגן, בנוסח דברי ר' יהודה בשם רבן גמליאל בברייתא בירושלמי ברכות ו', א, י' ע"ב המקבילה לתוספתא ברכות ד', טו, ביחס לברכה לאחר אכילת מין שבעה ומין דגן.¹³⁴ לעומת זאת, בנוסח הברייתא המקבילה בבבלי, הנוסח ברוב העדים בדברי חכמים הוא 'ברכה אחת מעין שלש'.¹³⁵ נוסח 'ברכה אחת' עובד ל'ברכה אחת מעין שלש' אף בנוסח הברייתא בבבלי המקבילה לשלב 3 בתוספתא ברכות ד', טו:

תוספתא ברכות ד', טו	בבלי ברכות לז, ב
וכל שאינו לא ממין שבעה ולא ממין דגן, רבן גמליאל או': מברך אחריו ברכה אחת	כל שאינו משבעת המינין, כגון פת אורז ופת דוחן , רבן גמלי או' ברכה אחת מעין שלש

¹³³ נציין למקום נוסף בו מופיע 'ברכה אחת' בירושלמי סוכה ב, ו, נ"ג ע"א (עמ' 643 שורות 25-26), המוסבת על משנה סוכה ב', ו, מתארת את רבי צדוק אוכל פחות מכביצה מחוץ לסוכה ולא בירך אחר אכילתו: 'הוינן סברין מימר, שלא בירך אחריו שלש ברכות, הא ברכה אחת בירך, אשכח תני: לא ברכה אחת ולא שלש ברכות'. בעל האור זרוע, חלק ב סימן ש, שם לב להעדר 'מעין שלוש' בירושלמי זה, והעיר: 'פירוש ברכה אחת מעין שלש'. ראה גם: אור זרוע, א', הלכות ברכת המוציא, סימן קמז. ואכן מדובר כאן במעין פרפרזה, ואין ללמוד ממנה על קיומה של 'ברכה אחת' בירושלמי.

¹³⁴ ראה שם.

¹³⁵ **א פי מ פ ג** 161. לנוסח החריג של ג15, ראה מיד בסמוך.

תוספת 'מעין שלש' כאן מפתיעה משום שמדובר ב'ברכה אחת' שלדעת רבן גמליאל יש לברך לאחר אכילת מאכל שאינו ממין שבעה.¹³⁶ נראה שזאת הסיבה להוספה בלשון הברייתא בבבלי: 'כגון פת אורז ודוחן'.¹³⁷ מסתבר שהבבלי מייחס לרבן גמליאל 'ברכה אחת מעין שלש' רק לאחר פת אורז ודוחן, הדומים למאפים מחמשת מיני דגן, אך לא לאחר אכילת שאר מאכלים שאינם ממין שבעה.¹³⁸ דווקא משום שמדובר כאן ב'ברכה אחת' של רבן גמליאל, היא מלמדת על עומק המעקב בבלי, עד שניתן לומר שלכל הופעה של 'ברכה אחת' במקור תנאי נוסף בבבלי 'מעין שלש'. עם זאת, אף בעדי נוסח של בבלי ברכות יש שני שרידים של הנוסח 'ברכה אחת'. נוסח משנה ברכות ו', ח, בעדי הנוסח של בבלי ברכות פי פ הוא 'ברכה אחת',¹³⁹ וקטע גניזה ג' גורס 'ברכת אחת' (והוגה בכתב היד עצמו ל-'ברכה אחת') בדברי ר' יהודה בשם רבן גמליאל בברייתא בבבלי לז, ב.¹⁴⁰

¹³⁶ ב'ברכה אחת' הנאמרת לשיטת חכמים לאחר אכילת מין שבעה, פשוט יותר להבין את הצורך לתמצת את שלש הברכות של ברכת המזון, שכן שבעת המינים מופיעים בדברים ח', המהווה את המקור לחובת ברכת המזון. הדברים יובהרו להלן עמ' 253.

¹³⁷ ראה: קצוף, היחס, עמ' 133-134.

¹³⁸ ראה: קצוף, שם, עמ' 90 הערה 207. נוסח דברי רבן גמליאל בברייתא המקבילה בירושלמי ברכות ו', א, י ע"ב (עמ' 51 שו" 10) הוא 'מברך לפניו ולאחריו', והירושלמי לא גורס כלל בדברי רבן גמליאל 'ברכה אחת'. עם זאת, מסתבר שאף לירושלמי יש לברך 'ברכה אחת', ראה: קצוף, שם, עמ' 90-91.

¹³⁹ נוסח המשנה בכ"י ליידין של הירושלמי בראש הפרק הוא 'ברכה אחת מעין שלוש', ואילו נוסח המשנה בפסקה מהמשנה שבראש סוגית ירושלמי ברכות ו', ח, י ע"ד (עמ' 54 שורה 43) הוא 'ברכה אחת'. אולם הם לא מלמדים על מסורת הנוסח של הירושלמי, שכן שניהם נוספו לכ"י ליידין על ידי סופר כתב היד, ראה: אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 932-946.

¹⁴⁰ אף ו ס גורסים 'ברכה אחת'.

7. סיכום

7.1 – פתיחה

בפרק זה נבקש לשרטט את התמונה הרחבה של תולדות הברכות לפני האכילה בספרות חז"ל. מתוך פרטי הסוגיות נבקש לענות על שאלות היסוד שהצגנו בפרק המבוא בקשר לזמן גיבושן של הברכות לפני האכילה בספרות התנאים, מערכות הברכה בספרות התנאים, והתהליכים בנוגע להתפתחות הברכות המתועדים בסוגיות שני התלמודים.¹

7.2 – שורשים קדומים: מהברכות בספרות בית שני לברכות בספרות חז"ל

במקרא אין אזכור של ברכות הנאמרות לפני האכילה, למעט תיאור בודד של שמואל המברך את הזבח, וספק רב האם בכלל יש לתיאור זה זיקה לברכות לפני אכילה.² לעומת זאת, משנה ברכות פרק ו' פורסת מערך מפורט של ברכות המקיף את כל האכילות עם חמש מטבעות ברכה שונות ('המוציא', 'בורא פרי הגפן', 'בורא פרי העץ', 'בורא פרי האדמה', 'שהכל'). פער זה בין המקרא ובין חז"ל מעלה את התהייה אודות המקור של תופעת הברכות לפני האכילה בספרות חז"ל. הגשר המחבר בין המקרא ובין עולמם של חז"ל הוא ספרות בית שני, בה יש עדויות מגוונות של ברכות הנאמרות לפני אכילה. מקורות מהספרות היהודית ההלניסטית, מכתבי כת מדבר יהודה ומהברית החדשה מתארים אנשים שמברכים בנסיבות שונות לפני אכילה, דוגמת תיאורים של ברכות בתחילת סעודות מרובות משתתפים, כגון תיאור ברכות לפני סעודת חבורת היחד בסרך היחד ו' או התיאור בברית החדשה של הברכות שישו מברך בסעודת הלחם והדגים, בנסיבות בהן האוכל לא הספיק עבור כל המשתתפים בסעודה.³ התיאורים הם של ברכות בסעודות או על מרכיבים מובהקים של סעודה – לחם ויין בלבד.⁴ אולם, אין במקורות בית שני תיאורים של ברכות הנאמרות לפני אכילה שלא במסגרת סעודה.⁵ יתירה מזו, רוב התיאורים הם של ברכות בסעודות מיוחדות שסעדו אותן בנסיבות חגיגיות, כדוגמת התיאור באגרת אריסטיאס של

¹ בהערות נציין לשוני שבין מסקנות מחקר זה ובין עמדותיהם של חוקרים אחרים שעסקו בדברים, במידה שישנו.

² ראה § 2.2.

³ ראה § 2.3.2 ; § 2.3.4 ; § 2.3.5.

⁴ ההבחנה בין אכילה ובין סעודה, שהיא מסגרת חברתית בה יש ריבוי סועדים וריבוי מנות, מופיעה אצל פלוטרכוס וחודדה במחקר האנתרופולוגי על ידי מרי דאגלס ואחרים, ראה § 3.2.1.2.

⁵ משה בנוביץ טוען על בסיס סרך היחד י:יד-טו, והחזונות הסביליים ד:כד-כו, שכל יחיד בירך לפני אכילתו; ראה: בנוביץ, ברכות לפני הסעודה, עמ' 83. לדעתנו אין משם ראייה, ראה § 2.3.4.2, § 2.3.6. לאמתו של דבר, אף בנוביץ היה מודע לכך שרוב התיאורים הם של ברכות לפני סעודה, והצביע על האפשרות שייחוד ברכת הלחם והיין במשנה ברכות ו', א, קשור בכך שהן קדומות יותר מאשר שאר הברכות, ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 64 הערה 10, ועמ' 550. אלא שהצעה זו לא הפכה לבסיס של נקודת המבט שלו על הברכות בבית שני, והוא אימץ עמדה שכל יחיד בירך לפני כל אכילה.

התפילות שנאמרו בתחילת המשתה שהמלך תלמי ערך לכבוד חכמי היהודים שהוזמנו לתרגם את התורה ליוונית,⁶ התיאור של פילון את התפילות הנאמרות בתחילת משתה יום החמישים של התיאוראפויטים,⁷ תיאור הברכות בסעודת מושב עצת היחד שלעתיד לבא בסרך העדה ב',⁸ הברכות במסגרת טקסי הראשית,⁹ ושמא בירכו בהן בלבד.¹⁰ הטענה שאין להקיש מעדויות על ברכות לפני סעודה לברכות לפני אכילה שאינה במסגרת סעודה מתחזקת מכך שאף בדתות משיקות יש מודלים של ברכות לפני אכילה בסעודות פולחניות/מיוחדות ולפני סעודה בלבד.¹¹

ניתוח טיבן של הברכות בעדויות מבית שני מלמד שמדובר באמירות השונות מהותית מהברכות במשנה ברכות פרק ו'. מקורות יהדות הלניסטית מתארים תפילה – ולא דווקא ברכות – הנאמרת לפני סעודה.¹² לעומתם, כת מדבר יהודה והברית החדשה אכן מתארים ברכות הנאמרות על ידי כהן/איש חשוב (ישו) לפני סעודה. אלא שהברכות במקורות אלו מברכות את הלחם עצמו ולא את הקב"ה בורא האוכל.¹³ התפיסה העומדת בבסיס ברכת כהן לאוכל היא שהברכה נועדה לברך את האוכל בשם הקב"ה. כך שיש זיקה בין תיאורי התפילות לפני סעודות בספרות היהודית ההלניסטית ובין הברכות בקומראן ובברית החדשה, שעיקר שתייהן דומה – הרעיון שהקב"ה הוא מקור המזון ולכן יש לפנות אליו בתפילה לפני המזון או לקבל את ברכתו למזון. ביסודו של דבר, תפיסות אלו קרובות לתיאורי ברכות לאוכל במקרא, בהן הקב"ה הוא זה שמברך את האוכל.¹⁴ כך שאמנם ייתכן שהנוהג הקדום לברך לפני אכילה בנסיבות מסוימות היווה השראה לחז"ל בבואם לקבוע נורמה מקיפה המחייבת לברך לפני כל אכילה. אך ביסודו של דבר תופעת הברכות לפני האכילה במשנה ברכות פרק ו', המחייבת לברך את הקב"ה לפני אכילת כל מאכל הינה תופעה שונה לחלוטין מהברכות בספרות בית שני, והיא בחינת 'פנים חדשות'.¹⁵ החידוש

⁶ ראה § 2.3.2.1.

⁷ ראה § 2.3.2.2.

⁸ ראה § 2.3.4.1.

⁹ ראה § 2.3.4.3.

¹⁰ ראה § 2.3.4.1.2.

¹¹ ראה § 2.4.

¹² ראה: § 2.3.2.

¹³ ראה § 2.3.4.4, § 2.3.5.

¹⁴ דוגמת הפסוק 'ועבדתם את ה' אלקיכם וברך את-לחמך ואת-מימך' (שמות כ"ג, כה), או הפסוק 'וברך פרי בטןך ופרי אדמתך דגןך ותרשך ויצהרך' (דברים ז', יג), או הפסוק 'ברוך פרי בטןך ופרי אדמתך' (דברים כ"ח, ד). תפיסה זו תואמת את המשמעות הראשונית של הפועל ברך, ראה: קאסוטו, ברכה; כ"ץ, הברכה.

¹⁵ מסקנה זו חולקת על התמונה הרווחת במחקר, שכבר בתקופת בית שני יהודים בירכו לפני אכילת כל סוגי המאכלים וכי תופעת הברכות לפני האכילה בספרות חז"ל הינה המשך של הברכות המופיעות בספרות בית שני, ראה: בנוביץ, ברכות לפני הסעודה, עמ' 82-84; בנוביץ, ילך אצל חכם, עמ' 68-69; רוזן-צבי, ברכות הראייה, עמ' 21 ובהערה 82.

החז"לי בברכות לפני האוכל לעומת אלה שמצאנו במקורות ה'חיצוניים' הוא משולש – עצם קביעת החובה לברך;¹⁶ הרחבת מעגל הברכות מברכות לפני סעודה לברכות לפני כל אכילה;¹⁷ ובעיקר הסבת הברכה מברכה לאוכל לברכה כלפי הקב"ה.¹⁸ באשר לסיבות אפשריות להתהוות המודל הייחודי הזה, הצענו שחברו יחד שני גורמים שונים. משה הלברטל ועדיאל שרמר העירו על העצמת תופעת ברכות בכלל בעקבות חורבן בית שני, כדי להנכיח בתודעת המברכים שהקב"ה ממשיך לשכון בקרב הארץ.¹⁹ בכלל זה מסתבר לכלול אף את העצמת מעגל הברכות לפני הפעולה היומיומית הנפוצה של אכילה, המביאה לכך שפעמים רבות ביום אדם פונה ישירות לקב"ה ומתארו כאחראי לבריאת המזון.²⁰ מכאן גם הבחירה להסיט את הברכה מברכה למאכל לברכה המתארת את הקב"ה כבורא. במקביל לכיוון ההיסטורי, ייתכן שהרקע להתרחבות מעגל הברכות לפני האכילה וניסוחן לכדי מערכת כללים מקיפה המכסה את סוגי האכילות השונות, קשורה בהתפתחויות בדרכי החשיבה ההלכתית. כבר עמדו החוקרים על השינוי הדרמטי בסגנון ובשפה של ספרות התנאים לעומת זו של ספרות בית שני, וכינו מעתק זה מעבר ממצוה להלכה.²¹ ייתכן אפוא שהרקע להרחבה במשנה הוא מימוש של שיטת חשיבה שיטתית חדשה. השילוב של תגובה למציאות היסטורית חדשה יחד עם אימוץ דרכי חשיבה שיטתיות הביא לכדי ניסוח מערכות ברכה שיטתיות.²²

¹⁶ מקורות בית שני מתארים ברכות לפני סעודה אך אינם מציגים קביעות נורמטיביות הקובעות שיש חובה לברך לפני האכילה.

¹⁷ מסקנה זו הפוכה מזו המצטיירת במחקריו של משה בנוביץ, הטוען שמעמדה האיתן של חובת הברכה לפני האכילה בימי בית שני נשחק בספרות חז"ל. לדעת בנוביץ בזמן בית שני יהודים בירכו לפני האכילה אך לא לאחריו, ואילו תפיסה הפוכה עולה במשנה ברכות ג', ד, הקובעת שבעל קרי מברך על המזון לאחריו אך לא לפניו, ראה: בנוביץ, ברכות לפני הסעודה; בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 24-6.

¹⁸ משה בנוביץ סבור שהברכה בקומראן נועדה להתיר את המאכל, והיא מעוגנת בתפיסה ההלכתית של הכת שהקפידה בכל הקשור להתרת היבול באכילה, תפיסה הבאה לידי ביטוי בריבוי טקסי הראשית, ראה: בנוביץ, ברכות לפני הסעודה, עמ' 89-91. טענה זו מזהה את הברכות בקומראן עם עמדת תוספתא ברכות ד', א, המייחסת מטרה דומה לברכה החז"לית, עמדה שהתקבלה כדומיננטית בסוגית הפתיחה של בבלי ברכות פרק ו'. ברם, אף שעצם הרעיון שהעולם זקוק ל'מתיר', דוגמת מנחת העומר, כדי ליהנות ממנו מצוי בספרות בית שני (ראה § 2.3.2.2), לא מצינו קישור ישיר בין רעיון ה'מתיר' ובין ברכות לפני האכילה. לאור המסקנה שהברכות בבית שני מתייחסות לאוכל, אפשר שמטרת הברכה היא להחיל ברכה על האוכל ולא להתיר אותו באכילה, ראה § 2.3.4.4.

¹⁹ ראה: הלברטל, דוד הרטמן, עמ' 31-35; Schremer, Brothers Estranged, עמ' 35-38.

²⁰ על אף שמנגנוני ההיתר של המזון, כמצוות התלויות בארץ, המשיכו להתקיים אף לאחר החורבן, עדיין התנאים עיצבו בנוסף להם אף את מנגנון הברכות לפני האכילה, כדי ליצור מנגנון היתר יומיומי.

²¹ ראה: הלברטל, תולדות ההלכה; Jackson, Problem, עמ' 181-187; Dohrman, Law.

²² ראה § 3.4.2.

7.3. – מטבעות הברכה בספרות חז"ל

7.3.1 – מטבעות הברכה במשנה ובתוספתא

כאמור, התנאים במשנה ברכות פרק ו טבעו חמש מטבעות ברכה שונות, אולם עיון מדוקדק במטבעות אלו מגלה שהן מתחלקות לשלש קבוצות שונות – 'ברכות הסעודה' הנאמרות על לחם ועל יין,²³ 'ברכות הפירות' (ברכות במטבע ברכה 'בורא פרי א') הנאמרות לפני אכילת פירות האילן והאדמה, וברכת 'שהכל' העצמאית הנאמרת לפני אכילת מאכל שאין גידולו מן הארץ.²⁴ מסתבר שהבחירה של התנאים אילו מטבעות ברכה לנסח נעשתה בזיקה לסוגי המזון העיקריים בתפריט האכילה היומי שכלל לחם (הרכיב המרכזי בתזונה שסיפק כמחצית ממנת הקלוריות היומית); יין (המשקה המרכזי בסעודה); קטנית/כוסמין; שמן ופירות מיובשים (גרורות או דבלים). מכאן ארבע מטבעות הברכה העיקריות במשנה ברכות ו', א ('בורא פרי העץ', 'בורא פרי הגפן', 'בורא פרי האדמה', 'המוציא לחם מן הארץ'), התואמות את סוגי מזון העיקריים של תפריט זה.²⁵

יחד עם זאת, ראוי לשים לב שהאופן שבו משנה ברכות ו', א, מציגה בפנינו את ברכת הלחם וברכת היין דווקא כיוצאים מן הכלל של 'ברכות הפירות', אינו תואם את מבנה התפריט היומי שבו הלחם והיין היוו את עיקר הסעודה, ולא מאכלים חריגים כביכול. מפאת מרכזיותם בתפריט היומי, היה צפוי שהמשנה תציג דווקא אותן כברכות העיקריות, ולא כיוצאים מן הכלל של 'ברכות הפירות'. אפשר שאופן הצגת הברכות במשנה נעשה כך משום ש'ברכות הפירות' הם על פירות הגדלים בטבע, ואילו הלחם והיין, שהם מזון מעובד המופק באמצעים טכנולוגיים על ידי בני אדם, מופקים מפירות.²⁶

כבר במשנה ברכות ו', א, מצאנו דעה אחת העשויה לשקף תפיסה שונה, וזו שיטת ר' יהודה שיש לברך על ירקות 'בורא מיני דשאים'. מחלוקת ר' יהודה וחכמים במשנה מצטמצמת למחלוקת אודות מטבע הברכה על ירקות, אך היות והמילה 'מין' חוזרת בפי ר' יהודה אף בשתי המחלוקות הנוספות שבינו ובין חכמים בהמשך הפרק,²⁷ יש כאן רמז לקיומה של

²³ ברכת הלחם בעלת מטבע הברכה העצמאית היא ברכת סעודה מובהקת. לעומת זאת ברכת היין היא מברכת הסעודה אולם מטבע הברכה שלה הוא של אחת מ'ברכות הפירות', ראה § 4.1.2.1.2.

²⁴ ראה § 3.2.1.2. סוגית הפתיחה של בבלי ברכות פרק ו' (לה, א) מבטאת את השוני בין ברכות 'הפירות' ובין ברכת 'שהכל', בטענתה שהמקורות המובאים על ידה בתחילת הסוגיה מלמדים על חובת הברכה על כל דבר שגידולו מן הארץ אך לא על חובת ברכה לפני אכילת מאכל 'דלאו גידולי קרקע, כגון בשר ודגים וביצים', דהיינו מאכלים שברכתם 'שהכל', ראה § 4.1.1.1.3.

²⁵ ראה § 3.5.1.

²⁶ כך גם סדר הופעתם בתורה, בו תחילה ניתן לאדם לאכול מפרי העץ ומפרי האדמה (בראשית א', כט), ואילו הלחם מופיע רק בעקבות חטא עץ הדעת (בראשית ג', יט) והיין רק בעקבות המבול (בראשית ט', כא), ראה § 3.5.2.

²⁷ 'ר' יהודה אומ' כל שהוא מין קללה אין מברכין עליו' (משנה ג); 'ר' יהודה אומ' אם יש ביניהן ממין שבעה עליו הוא מברך' (משנה ד).

מערכת אחרת של ברכות לפני האכילה, המתחשבת באופן עקבי בגורם המכונה 'מין', ואף משלבת אותו במטבע הברכה.²⁸

ואכן, אנחנו עומדים על קיומה של שיטה תנאית אחרת כזו בתוספתא בברכות ד', ד-ז. חטיבת הלכות זו מתארת מטבעות ברכה מגוונים על אכילת מאכלים שאינן בסעודה – 'ברכות המינים' (ברכות במטבע ברכה 'בורא מיני א') אותם מברכים במקום שלשיטת המשנה מברכים במטבע 'ברכות הפירות'. כך שמדובר במחלוקת בין שתי שיטות תנאיות איזה מטבע ברכה לברך לפני אכילה שאינה במסגרת סעודה. הן משנה ברכות פרק ו' והן תוספתא ברכות פרק ד' מביאות תנאים מדור אושא,²⁹ ולא ניתן לתארך את מערכות הברכות השונות לזמנים שונים,³⁰ ומדובר בשתי מערכות ברכה אלטרנטיביות, החולקות אחת על רעותה.³¹

ההבדלים בין מערכות הברכה לא מצטמצמים לתבנית היסוד של מטבע הברכה בלבד ונראה שהם עשויים להקיף כמה עניינים שונים:

1. גיוון מטבעות הברכה – המשנה מביאה מספר קטן של מטבעות ברכה על פירות – רק שתיים – ואילו לשיטת 'ברכות המינים' יש לשלב במטבע הברכה את שם ה'מין' הנאכל, ולכן מספר מטבעות הברכה גדל. למשל, על זרעים יש לברך 'בורא מיני זרעים', על דשאים 'בורא מיני דשאים', וכן כל כיוצא בזה. התוצאה היא שלשיטת 'ברכות המינים' יש מגוון רב יותר ומספר רב יותר של ברכות.³²
2. התייחסות למאכל מעובד – שיטת מטבעות 'ברכות הפירות' מדגישות את בית גידול הפרי בטבע הגולמי (עץ או אדמה) ואילו הפילוח ל'מינים' יכול להיעשות גם בעקבות תהליכי עיבוד היוצרים מאכלים שונים שמשלבים את שמם במטבע הברכה. וכך בצד 'ברכות המינים' שמזכירות 'מיני דשאים' ו'מיני זרעים' מצינו אף את ברכת 'בורא מיני כיסנין', כאשר 'כיסנין' הינו שם של מאכל מעובד.³³ מכאן שמערכות הברכה נבדלות האחת מרעותה אף ביחס להשפעת תהליכי עיבוד על מטבע הברכה. מפשרה של משנה ברכות ו', א, נראה שאין לייחס השפעה לתהליכי עיבוד על מטבע הברכה, והיא אינה משתנה למעט ברכת הלחם והיין. אולם היות ותהליכי עיבוד יוצרים 'מינים' חדשים,

²⁸ ראה § 3.2.1.3.

²⁹ למעט משנה ח' המביאה מחלוקת מדור יבנה, אך מדובר שם בברכה אחרונה ובברכת המים בלבד, ותנאים אלו נזכרים אף בהלכה המקבילה בתוספתא ברכות ד', טו-טז.

³⁰ בנוסף סבור שהתוספתא משקפת את העמדות ההלכתיות של תנאים מדור אושא, ואילו עברו עריכה במשנת רבי, ראה: בנובץ, כיצד מברכין, עמ' 177-180, 383. אולם, אין מספיק סימוכין לטענה שהמשנה עורכת את המקורות שבתוספתא, ולדעתנו יש כאן תופעה של 'תרי תנאי', ראה § 3.2.2.4.

³¹ ראה: § 3.2.2.2.

³² ראה: ספראי וספראי, פירוש למשנה ברכות, עמ' 222. נציין שזהו ההבדל היחיד בין מערכות הברכה שספראי וספראי מציינים לו.

³³ ראה § 3.2.2.2.

דוגמת ה'כיסנין' הנוצרים מתהליכי עיבוד, לכן לשיטת התוספתא תהליכי עיבוד משנים את מטבע הברכה ומחייבים לשלב בה את שם ה'מין' החדש שנוצר.³⁴

3. דיני קדימה – משנה ברכות ו', ד, מביאה מחלוקת תנאים בדין הברכה במקרה שיש לפני המברך 'מינים הרבה'. לדעת ר' יהודה 'אם יש ביניהן ממין שבעה עליו הוא מברך', ואילו חכמים אומרים 'מברך על אי-זה מהן שירצה'. ר' יהודה מייחס משקל ל'מינים', ולכן הוא מזהה את 'מין שבעה' כ'מין' המתיוחד לעומת פירות אחרים, שיש להקדים לברך עליו. ואילו חכמים, האוחזים במערכת 'ברכות הפירות' שוללים את עצם החלוקה ל'מינים', וכל פירות האילן/הארץ משתייכות לאותה קטגוריה, ולכן לא ניתן לקבוע דיני קדימה ביניהם. לשון חכמים, 'מברך על איזה מהם שירצה', מתפרש שאין כלל הלכה הקובעת דיני קדימה.³⁵

4. מין קללה – ממשנה ברכות ו', ג, המביאה מחלוקת ר' יהודה וחכמים האם יש לברך על חומץ ונובלות, נמצאנו למדים שמערכות הברכה נחלקו אף ביחס לדין הברכה על 'מין קללה'. חכמים בעלי 'ברכות פירות' מתארים את הפרי לפי בית הגידול שלו, והיות ואף חומץ ונובלות הם פירות העץ לכן הם מחייבים לברך אף עליהם. ואילו ר' יהודה המדגיש את ה'מין', בוחן את איכותם של הנובלות בהווה, ואלו מזוהים בהווה כ'מין קללה' ולכן אין לברך עליהם.

7.3.2 - 'ברכות הפירות' ו'ברכות המינים' בסוגיות שני התלמודים

מבין שתי מערכות הברכה התנאיות לפני אכילה, כל תלמוד מאמץ מערך ברכות שונה כמעריך הדומיננטי. ניתוח הסוגיות מעלה שהמחלוקת התנאית נמתחת לתוך תקופת האמוראים, והופכת למחלוקת בין בבל המאמצת את 'ברכות הפירות' של המשנה כמעריך הדומיננטי ובין א"י המאמצת את 'ברכות המינים' של התוספתא כמעריך דומיננטי.³⁶ מחלוקת זו בין התלמודים משקפת תופעה שש"י פרידמן העיר עליה, שהבלי מיישם באופן מילולי את ההגדרות המצויות במשנה, בעוד שלעתים הירושלמי נאמן להגדרות של מושגים והלכות, כאלה שאנו מוצאים בתוספתא, ואף מפרש את המשנה על פי מסורות אלו.³⁷ לדעתו תופעה זו מעוגנת בכך שהמשנה נלמדה בבבל כטקסט חתום, ואילו בא"י היו מוכרות מסורות תנאיות נוספות, ולימוד המשנה נעשה מתוך התחשבות בהן. ייתכן אפוא שהירושלמי פוסק על פי מסורות הלכתיות של 'ברכות המינים' שרווחו בא"י, אף שזה נגד

³⁴ בנוביץ עמד על הזיקה בין מי שאוחז בעמדה שתהליכי עיבוד משנים את מטבע הברכה ובין דברי ר' יהודה בתוספתא ברכות ד', ה, 'כל שנשתנה מבריתו ושינה ברכתו יצא', ראה: בנוביץ, כיצד מברכין, עמ' 91-95. ברם בנוביץ לא עומד על כך שעצם הכלל של ר' יהודה מופיע בתוספתא במסגרת 'ברכות המינים', וכי כלל זה תואם דווקא את 'ברכות המינים' ולא את מערך 'ברכות הפירות'.

³⁵ ראה § 3.2.1.3 ; § 5.1.1.3.

³⁶ ההבדל הזה ממשיך לתוך תקופת הגאונים, וכך אנחנו מוצאים מטבעות ברכה של 'ברכות המינים' בהגדות א"יות מתקופת הגניזה, ראה § 3.2.1.

³⁷ ראה: פרידמן, תוספתא עתיקתא, עמ' 78.

המשנה. אף ייתכן שעקב אותן מסורות הלכתיות שהירושלמי אימץ דעת יחיד במשנה – שיטת ר' יהודה במשנה שיש לברך על ירקות 'בורא מיני דשאים', שהתפרשה כמייצגת שיטה רחבה המחייבת לברך במטבע 'ברכות המינים'.³⁸ יהא טעם הדבר אשר יהא, העובדות מדברות בעד עצמן – התלמוד הבבלי מאמץ את 'ברכות הפירות' של המשנה כמערך הדומיננטי, ושעה שהוא משיח לפי תומו הוא מביא מטבעות ברכה של 'בורא פרי'. זאת ועוד, בעוד שבריות בתוספתא ובירושלמי מביאות מטבע ברכה של 'בורא מיני', בבריות המקבילות בבבלי יש מטבעות ברכה של 'בורא פרי', ושעה שבבבלי ברכות לו, א, מכיר ברייתא בה יש מטבע ברכה של 'בורא מיני', הוא מיחסו לשיטת ר' יהודה במשנה.³⁹ לעומת זאת, התלמוד הירושלמי מביא מטבעות ברכה של 'בורא מיני', דוגמת ברכת 'בורא מיני זרעים' בכוסס אורז/חיטין, ואף מוסיף מטבעות ברכה חדשים של 'ברכות המינים' שלא מופיעים בספרות התנאים, כברכת 'בורא מיני נפשות' לפני אכילת בשר או ביצה,⁴⁰ וברכת 'בורא מיני מעדנים' לפני אכילת 'אורז טריף', שהוא אורז מעורב עם פירות וכיוצא בזה.⁴¹ תהליכי עיבוד הם אלו המעניקים ל'אורז טריף' את תיאורו כ'מעדן' ואת הזיהוי שלו כ'מין' עצמאי שיש לשלב את שמו בתוך מטבע הברכה. כך שניסוח ברכת 'בורא מיני מעדנים' מבטאת חלק מהיסודות המאפיינים את 'ברכות המינים' שתוארו לעיל – ריבוי וגיוון מטבעות ברכה ושילוב 'מינים' שנוצרו באמצעות תהליכי עיבוד במטבע הברכה. בזיקה לכך נציין שניתוח הסוגיות העוסקות בהשפעת תהליכי עיבוד על מטבע הברכה בשני התלמודים מעלה שהעמדה הדומיננטית בסוגיות הבבלי היא כשיטת פשוטה של המשנה שאין להן כל השפעה על מטבע הברכה, ואילו סוגית הירושלמי מעניקה להן משקל כשיטת 'ברכות המינים'.⁴² כמו כן, בחינת ההבדלים הקיימים בין שיטות הלכתיות של סוגיות שני התלמודים ברכות פרק ו' מעלה שניתן לייחס אותן לאימוץ השונה של מערכות הברכה על ידי כל תלמוד. דוגמא בולטת יש בהשוואה בין סוגיות שני התלמודים העוסקות בברכת 'בורא מיני מזונות', החולקות האם ברכה זו הינה ברכה על 'מזון' או על דגן, מחלוקת הנגזרת משיטות הברכות השונות במשנה ובתוספתא. ברכת 'בורא מיני מזונות' אינה נזכרת כלל במשנה ברכות פרק ו',⁴³ וההופעה היחידה שלה בספרות התנאים היא במסגרת שיטת 'ברכות המינים' בתוספתא ברכות ד', ו-ז, כברכה על דגן מעובד (שאינו לחם) או על אורז מעובד שהם 'מזון',

³⁸ שיטת ר' יהודה במשנה התפרשה כך בבבלי ברכות לו, א, הטוענת שבריות הקובעת שהכוסס את החטה מברך 'בורא מיני זרעים', נשנתה בשיטת ר' יהודה במשנה, ראה 3.2.2.4 §. ייתכן שאף הירושלמי סבור שכך יש לפרש את שיטת ר' יהודה, ומדובר אפוא באימוץ שיטת ר' יהודה במשנה.

³⁹ ראה 4.2.5 §.

⁴⁰ ראה 6.2.3 §.

⁴¹ ראה 4.4.2.2.2 §.

⁴² הדברים ניכרים מאד בהשוואה של סוגית שלקות בירושלמי לסוגית שלקות בבבלי, ראה 4.2.3 §.

⁴³ לפי שיטת המשנה המציינת רק את הלחם כיוצא מן הכלל, מסתבר שיש לברך על דגן מעובד שאינו לחם את ברכת 'בורא פרי האדמה'.

כפי השיטה ההלכתית של התוספתא שיש לשלב את שם ה'מין' במטבע הברכה של 'בורא מיני'. הברכה מופיעה באופן זהה בירושלמי ברכות ו', א, המצטטת ברייתא שיש לברך 'בורא מיני מזונות' על אורז, ור' יוסי בן בון קובע שיש לברך אותה על 'אורז בול', דהיינו בתבשיל אורז שגרגריו נדבקו יחד בעקבות הבישול.⁴⁴ לעומת זאת בסוגיות הבבלי האוחזות ב'ברכות הפירות', הברכה משולבת כברכה מיוחדת על דגן, ולשיטת סוגית בבלי ברכות לז, א, אין לברך אותה על אורז.⁴⁵ שיטת הבבלי שיש ברכה מיוחדת לדגן גררה בעקבותיה שרשרת של סוגיות שעיקרן הגדרת לחם ובירור הקו העובר בין דגן שברכתו 'בורא מיני מזונות' ובין לחם שברכתו 'המוציא'.⁴⁶ הבחנה זו נעדרת בסוגיות המקבילות בתלמוד הירושלמי, משום שהירושלמי אוחז בעמדת התוספתא ש'בורא מיני מזונות' היא ברכה על 'מזון', וממילא שאין בהן מקום לבירור שאלה זו.⁴⁷

7.3.3 – שילוב מערכות ברכות שונות בסוגיות התלמודים

יחד עם זאת, אנחנו מוצאים בתוך כל תלמוד שילוב של ברכה מתוך המערך המשני בתוך המערך הדומיננטי. וכך, במסגרת מהלך המקיים ארבע מסורות הלכתיות שונות אודות ברכת האורז, ברכת 'בורא פרי האדמה' המובאת בפי ר' ירמיה הבבלי כברכה על אורז, משולבת בתלמוד הירושלמי בפי ר' יוסי בר בון כברכה על 'אורז בריר', בצד ברכת 'בורא מיני מעדנים' כברכה על 'אורז טריף', ברכת 'בורא מיני מזונות' כברכה על 'אורז בול', וברכת 'שהכל' על 'אורז שליך'.⁴⁸ בסעיף הקודם עמדנו על כך שבתלמוד הבבלי ברכת 'בורא מיני מזונות', שבמסגרת 'ברכות המינים' משמשת כברכה על 'מזון', משולבת בתוך 'ברכות הפירות' כברכה מיוחדת על דגן.⁴⁹ שילובה בבבלי כברכה מיוחדת לדגן נועדה לבטא את חשיבותו של הדגן, בדומה לברכת המוציא, והיא מבטאת מעתק שניתן לזהות בסוגיות נוספות בבבלי ברכות פרק ו', שייחוד הברכות על לחם ועל יין אינו משום שהן 'ברכות הסעודה' אלא על שום חשיבות 'דגן תירוש ויצהר'.⁵⁰ כך שבשני התלמודים יש שילוב ברכה

⁴⁴ ראה § 4.4.2.2.2.

⁴⁵ ראה § 4.4.1.

⁴⁶ ראה § 4.4.3.4 ו-§ 4.4.3.5.

⁴⁷ ראה § 4.4.3.6. דוגמא נוספת יש בשוני בין שני התלמודים בדיון הברכה אותה יש לברך על 'עיקר וטפל בתערובת', דהיינו מאכל המורכב מכמה רכיבים אשר ברכתן שונה. סוגיות התלמוד הבבלי מניחות שיש לברך על המאכל המורכב את אחת מ'ברכות הפירות', והן דנות בכללים הקובעים איזה מהרכיבים הוא 'עיקר' שברכתו תפטור את הרכיב השני שהוא 'טפל'. דיון בנושא זה נעדר בירושלמי, ומסתבר שלשיטתו המאכל המורכב מקבל שם משלו, ומטבע הברכה עליו הוא שילוב שם המאכל במסגרת ברכת 'בורא מיני', ראה § 5.3.2.

⁴⁸ ראה § 4.4.2.2.2.

⁴⁹ ראה § 4.4.1.

⁵⁰ מעתק זה מבוטא בדיון בבלי ברכות לה, ב, מדוע לא תוקנה ברכה מיוחדת על שמן זית, ראה § 4.1.2.1.2.

מהמערך המשני בתוך המערך הדומיננטי, ועם זאת מסתבר שלכל שילוב יש הסבר פרטני, וכי לא מדובר במהלך מכוון שנעשה בכדי לשלב בין מערכות הברכות.

מהלכי השילוב אינם רק של מטבעות ברכה אלא כוללות בסוגיות בבלי ברכות פרק ו' אף חלחול של עקרונות הלכתיים מ'ברכות המינים' לתוך כללי הברכות של 'ברכות הפירות'.⁵¹

עמדנו לעיל על השוני בין מערכות הברכה התנאיות באשר להשפעת אפשרית של תהליכי עיבוד על מטבע הברכה. והנה על אף שהדעה הדומיננטית בסוגיות בבלי ברכות פרק ו' היא כשיטה המשתמעת מהמשנה שאין לתהליכי עיבוד השפעה על מטבע הברכה, בסוגיות בבלי ברכות פרק ו' יש אמוראים הסבורים שמטבע הברכה אכן משתנה בעקבות תהליכי עיבוד. במסגרת סוגית שלקות בבבלי ברכות לח, ב, עולה בבירור שמוצא שיטה זו במסורת א"יית שהגיעה לבבל עם הנחותי תלמידי ר' יוחנן. מסתבר שמוצא עמדה זו הוא במסורת א"יית שייחסה השפעה לתהליכי עיבוד מתוך זיקתה ל'ברכות המינים'.⁵² עמדה זו מגיעה לבבל ומחלחלת לתוך מערך כללי הברכות של 'ברכות הפירות'.⁵³ אולם בעוד שלפי שיטת 'ברכות המינים' תהליכי העיבוד מחדשים 'מין' חדש שמביא לידי שילוב שם ה'מין' במטבע הברכה, בעלי עמדה זו בבבלי אוהזים בעמדה שתהליכי העיבוד מפקיעים את זהות הפרי, ולכן תחת 'ברכות הפירות' יש לברך את ברכת 'שהכל'. כך שאף שעמדה זו גובשה בהשראת מסורת א"יית אך ביסודו של דבר מדובר בעמדה שונה מהעמדה הא"יית המקורית, והיא משמשת כעמדה פנימית המחדדת הגדרת 'פרי' במסגרת הכללים של 'ברכות הפירות'.

ניתן לזהות חלחול נוסף של עיקרון של 'ברכות המינים' לתוך מערך 'ברכות הפירות' במסגרת סוגיות התלמודים העוסקות דיני קדימה. כאמור לעיל, ביחס למקרה של יהיו לפניו מינים הרבה, פשוטות לשונם של חכמים במשנה ברכות ו', ד, 'מברך על איזה מהם שירצה', מתפרש שאין כלל דיני קדימה.⁵⁴ והנה בסוגיות שני התלמודים יש הצעות המייחסות אף לחכמים דיני קדימה.⁵⁵ סוגית ירושלמי ברכות ו', ד, מביאה דעה שיש לצמצם את מחלוקת ר' יהודה וחכמים למקרה בו בדעתו לאכול פת, אך במקרה שהיו לפניו מינים שונים ואין בדעתו של המברך לאכול פת, שלכולי עלמא יש לברך על 'מין שבעה'. שיטה זו מניחה שבנסיבות מסוימות אף חכמים מודים לר' יהודה שיש לתת משקל לימין שבעה.⁵⁶ ואילו סוגית בבלי ברכות מא, א, מביאה את דברי עולא המנסח מחדש את עמדת חכמים

⁵¹ ראה גם § 6.1.6.

⁵² בנוסף סבור שהרקע לעמדה הסבורה שתהליכי עיבוד משנים את מטבע הברכה היא שיטת ר' יהודה שאין לברך על 'מין קללה', ותהליכי עיבוד נתפסים כמי שמקלקלים את הצורה הטבעית של הפרי, ראה: בנוסף, כיצד מברכין, עמ' 91-95, 244-245, 287-288. ברם קשה לקבל עמדה זו הגורסת שכל תהליך עיבוד נחשב כמקלקל את הפרי, ויותר מסתבר לייחס זאת להשפעה של 'ברכות המינים', הרואה בתהליך העיבוד יצירת 'מין' חדש המחייב להתאים את מטבע הברכה למצב העכשווי של הפרי.

⁵³ ראה § 4.2.3.4 ו-§ 4.2.5.

⁵⁴ ראה עמ' 272.

⁵⁵ ראה § 5.1.2.6.

⁵⁶ להסבר ההבדל בין דעתו לאכול פת ובין אין דעתו לאכול פת, ראה § 5.1.2.4.

מברך על איזה מהם שירצה' באמצעות הניסוח 'חביב עדיף'. ניסוח זה ניתן להתפרש שיש עדיפות לברך דווקא על ה'חביב', כך שאף לדעת חכמים יש דיני קדימה.⁵⁷

7.3.4 – הגברת השימוש בברכת 'שהכל'

תהליך בולט נוסף הקיים בסוגיות שני התלמודים נוגע להגברת השימוש בברכת 'שהכל'. ברכת 'שהכל' מופיעה במשנה ברכות ו', ג, כברכה שמברכים לפני מאכלים שאין גידולם מן הארץ, והיא אינה אחת מ'ברכות הפירות'.⁵⁸ בשונה ממטבעות הברכה האחרות המפרטות את סוג המאכל עליו מברכים (עץ, אדמה, פרי הגפן או לחם), ברכה זו הינה כללית. לכן היא יכולה לשמש (בדיעבד) אף כברכה על דבר שגידולו מן הארץ. משנה ברכות פרק ו' מציינת שני מקרים כאלו – מקרה של אדם שטעה ובירך בטעות את ברכת 'שהכל' על מאכל שברכתו אחת מ'ברכות פירות' (משנה ברכות ו', ב), וחומץ ונובלות, שהם 'מין קללה' (שם, ג). בסוגיות התלמודים חלה התפתחות בנוגע לנסיבות שבהן מתאים לברך ברכה זו. עקב אימוץ עקרונות חדשים בהלכות ברכות, כגון התפיסה ששינוי צורת הפרי מפקיעה את 'ברכות הפירות' ומחייבת לברך 'שהכל', או ניסוח עמדה שיש לברך רק על פרי ולא על כל חלקי הצמח (אף אם הם ראויים לאכילה),⁵⁹ השימוש בברכת 'שהכל' כברכה אף על גידולים מן הארץ בנסיבות מיוחדות מתעצם בסוגיות התלמודים. וכך אנו מוצאים בסוגיות הבבלי את ברכת 'שהכל' כברכה על קמחא דחיטי לשיטת רב נחמן,⁶⁰ לדעת אמוראים מסוימים כברכה על שלקות,⁶¹ כברכה על דובשא דתמרי,⁶² כברכה על קורא לדעת שמואל,⁶³ וכברכה על פלפלי לדעת רב ששת.⁶⁴ בסוגיות הירושלמי, יש דעות שמברכים 'שהכל' על שלקות,⁶⁵ בר מרינה בירך 'שהכל' על אורז ולדעת ר' יוסי ביר' בון מדובר ב'אורז שליך',⁶⁶ ותני רב חלפתא בן שאול שיש לברך שהכל על קורא.⁶⁷ ייתכן שלא היתה כאן מגמה מכוונת להגברת השימוש של ברכת 'שהכל', אלא מדובר בתוצאה הנובעת מפיתוח עקרונות שונים, שכל אחד מהם התפתח בפני עצמו. צירופם יחד הוא שהולך למגמה רחבה של הגברת השימוש ב'שהכל', שמשמעותה הוא צמצום השימוש ב'ברכות הפירות'.

⁵⁷ ראה § 5.1.2.5.

⁵⁸ המשנה לא מפרטת את המאכלים עליהם מברכים 'שהכל', ואלו פורטו בברייתות בבבלי ברכות מ, ב (בשר, גבינה, ביצים, פטריות וכו').

⁵⁹ ראה § 4.3.2.

⁶⁰ ראה § 4.2.2.

⁶¹ ראה § 4.2.3.4.

⁶² ראה § 4.2.4.4.

⁶³ ראה § 4.3.2.

⁶⁴ ראה § 4.3.4.

⁶⁵ ראה § 4.2.3.2.

⁶⁶ ראה § 4.4.2.2.2.

⁶⁷ ראה § 4.3.2.1.3.

7.3.5 – לקראת 'ברכות הנהנין'

משמעות התהליכים הנ"ל של שילוב מערכות הברכה התנאיות השונות האחת בתוך רעותה הוא טשטוש הייחודיות של מערכות הברכות התנאיות השונות. תהליך העצמת השימוש בברכת 'שהכל', שאינה משתייכת לאחת ממערכות הברכה התנאיות העיקריות, תרמה אף היא לטשטוש קיומן העצמאי של מערכות הברכה התנאיות. כאמור, ייתכן שכל תהליך נעשה מתוך מגמה מקומית, ואין בסוגיות שני התלמודים מגמה מכוונת של טשטוש מערכות הברכה התנאיות. עם זאת, צירוף יחד של כל התהליכים הנ"ל הוביל לכך שבצד 'ברכות הפירות' 'בורא פרי העץ' ו'בורא פרי האדמה' יש את ברכת 'בורא מיני מזונות', ושימוש נרחב בברכת 'שהכל' כברכה שמברכים אותה בנסיבות מסוימות אף על פירות. כך שהחלוקה של הברכות השונות לקבוצות שונות התעממה, ומתוך המסקנות של סוגיות התלמודים נזרע הזרע לתיאור של הברכות לפני האכילה כמערך ברכות אחיד,⁶⁸ שיכונה בספרות הראשונים – 'ברכות הנהנין'.⁶⁹

7.3.6 – 'ברכות לפני אכילה' ו'ברכות הסעודה' בסוגיות שני התלמודים

לעומת תהליכי הטשטוש של ייחודן של מערכות הברכה לפני כל אכילה בסוגיות התלמודים, שני התלמודים משמרים את ההבחנה בין 'ברכות לפני אכילה' ובין 'ברכות הסעודה'. בסוגיות שני התלמודים לברכות פרק ו' יש דיונים חוזרים בנושאים קרובים, שיכולים להיראות במבט ראשון כדיונים כפולים באותו נושא. לדוגמא, דיני קדימה בברכות נדונים בסוגית ירושלמי ברכות ו', א,⁷⁰ ובמקבילתה בסוגית בבלי ברכות לט, ב,⁷¹ וכן בסוגית ירושלמי ברכות ו', ד,⁷² ובמקבילתה בבלי ברכות מא, א.⁷³ מיפוי סוגיות הפרק מעלה שלא מדובר בכפילות אלא בדיון הנערך בנושא זה ביחס ל'ברכות לפני אכילה' בצד דיון הנערך באותו נושא ביחס ל'ברכות הסעודה'. כך בדוגמא הנ"ל, סוגית ירושלמי ברכות ו', א, וסוגית בבלי ברכות לט, ב, עוסקות בדיני קדימה בברכת הפת, ואילו סוגית ירושלמי ברכות ו', ד, וסוגית בבלי ברכות מא, א, עוסקות בדיני קדימה ב'ברכות הפירות'. משמעות הדבר שאף

⁶⁸ ביטוי לכך יש בסיום יחידה א' בסוגית הפתיחה של בבלי ברכות פרק ו', המציע שיש מקור אחד בלבד המלמד את חובת הברכה לפני כל המאכלים. בכך, סוגית הפתיחה הסתמית שהיא כנראה מאוחרת באופן יחסי, צועדת לקראת תפיסה המאחדת את כל הברכות לפני אכילה לכדי מערך ברכות אחד, ראה § 4.1.1.3. טענתנו היא שהתהליכים המתוארים בתלמודים הם הגורמים לגיבוש התפיסה המאחדת.

⁶⁹ הרמב"ם מכנה את כל הברכות לפני האכילה 'ברכות הניה', ראה רמב"ם ברכות א', ד, והכינוי 'ברכות הנהנין' נעשה רווח בבית מדרשו של הרמב"ן, ראה: חידושי הרמב"ן ברכות לט: ד"ה ומה שאמרו; שם, נא: ד"ה נ"ל דברכת האור; חידושי הרמב"ן פסחים ז: ד"ה והוי יודע; ועוד רבות כהנה בכתבי הרמב"ן.

⁷⁰ ראה § 5.2.2.

⁷¹ ראה § 5.2.3.

⁷² ראה § 5.1.2.1.

⁷³ ראה § 5.1.2.2.

סוגיות התלמודים משמרות את ההבחנה התנאית בין שתי מערכות ברכה נפרדות של 'ברכות הסעודה' בצד 'ברכות לפני אכילה'.

דוגמא נוספת היא כפילות הדיונים בתלמודים ביחס להשפעת איבוד צורה של המאכל על מטבע הברכה. קבוצת סוגיות אחת עוסקת בנושא זה ביחס ל'ברכות לפני אכילה',⁷⁴ ואילו סוגיות אחרות עוסקות בנושא זה ביחס לברכת הפת.⁷⁵ ההבחנה בין מערכות הברכה משתקפת גם בשלבים שונים של השקלא וטריא בסוגית הפתיחה בבבלי ברכות לה, א, המבקשת להציע מקורות שונים לברכת הלחם ולברכת היין, מחד, ול'ברכות הפירות', מאידך.⁷⁶ כמן כן, בתלמוד הבבלי ישנה סוגיה המחדדת את ההבחנה בין מערכות הברכה מעבר לאמור בספרות התנאים – סוגית 'דברים הבאים בסעודה' בבבלי ברכות מא, ב, הדנה בשאלה ברכת אלו מאכלים נפטרים בברכת הפת הנאמרת בתחילת הסעודה.⁷⁷ דין דומה, בו ברכת מאכל אחד פוטרת את ברכת השני, קיים אף במסגרת 'ברכות הפירות' – הדין של 'עיקר' ו'טפל' הקובע שברכת ה'עיקר' פוטרת את ברכת ה'טפל'.⁷⁸ והנה במשנה ברכות פרק ו', טרמינולוגיה דומה משמשת ביחס לשני הדינים – השימוש בשורש פט"ר במשנה ה הדנה בברכת הפת, 'בירך על הפת פטר את הפרפריות', ובמשנה ז המביאה את הכלל 'כל שהוא עיקר ועמו טפילה מברך על העיקר ופטר את הטפילה'. מסתבר שלשיטת המשנה הפת פוטרת את הפרפריות משום שהפת היא 'עיקר' והפרפריות הן 'טפל'. לעומת זאת, בסוגית התלמוד הבבלי מנוסחת טרמינולוגיה עצמאית חדשה, 'דברים הבאים מחמת הסעודה... טעונין/אין טעונין ברכה', הנמנעת משימוש בשורש פט"ר, ועיקרה דיון מה שייך לסעודה. התפיסה ההלכתית בסוגית הבבלי היא שברכת הפת פוטרת את ברכת כל המאכלים המשתייכים לסעודה, אף אם באופן ישיר אינם 'טפל' לפת. בכך, התלמוד הבבלי מפריד בין הדינים ומחדד את ההבחנה בין שתי מערכות ברכה הפועלות עם כללים שונים.

7.4 – המקורות לחובה לברך לפני האכילה

החידוש החז"לי המחייב כל יחיד לברך לפני כל אכילה עוגן בדרשות שונות בספרות התנאים. ניתוח הדרשות מצביע על קיומן של שתי תפיסות שהן שלוש אודות טיבן של הברכות לפני האכילה. מצד אחד, סדרה של דרשות במכילתא מצביעה על חובת ברכה לפני סעודה או מרכיבי סעודה,⁷⁹ אולם אין לראות בדרשות אלו מקור לחובת ברכה לפני כל אכילה.⁸⁰ מצד שני, מצינו דרשות בספרא ובתוספתא המצביעות על חובה לברך לפני כל

⁷⁴ ראה § 4.2.

⁷⁵ ראה § 4.4.3.2 ; § 4.4.3.3.

⁷⁶ ראה § 4.1.1.3 ו-§ 4.1.1.4.

⁷⁷ ראה : § 5.4.

⁷⁸ ראה : § 5.3.

⁷⁹ ראה : מכילתא דפסחא, פרשה טז, מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 60-61.

⁸⁰ ראה § 3.3.3.

אוכל,⁸¹ אם כי באופנים שונים – או כ'הילולים', כסוג של שבח, או כדבר ה'מתיר' את האוכל באכילה – 'לא יטעום אדם כלום עד שיברך, שני' לה' הארץ ומלואה'.⁸² באשר לשני התלמודים, סוגיות הפתיחה של ברכות פרק ו' בשניהם מציעות דרשות כמקור לחובת הברכה לפני האכילה.⁸³ שתי הסוגיות מביאות את דרשות המקבילות לדרשות של הספרא והתוספתא, אך מקומן של דרשות המקבילות לדרשות במכילתא נפקד בסוגיות אלו, והן מובאות בשני התלמודים בברכות פרק שביעי במסגרת סוגיות העוסקות בחובת ברכת המזון.⁸⁴ קרוב לומר ששני התלמודים אווזים בעמדה שהדרשות המקבילות לדרשות המכילתא מוגבלות למקור לחובת הברכה לפני לחם, ולכן לא הביאו דרשות אלו במסגרת סוגית הפתיחה של פרק ו' העוסקת במקור של חובת הברכה לפני כל אכילה.⁸⁵

7.5. – 'בורא נפשות'

נשלים את שרטוט התמונה הרחבה של הברכות לפני האכילה בעיון בברכה נוספת המופיעה במשפט המסיים של משנה ברכות פרק ו' ובתוספתא ברכות ד', טז – ברכת 'בורא נפשות וחסרונן', אותה מברך 'השונה מים לצמאוי' לשיטת ר' טרפון.⁸⁶ ברכה זו חריגה מכמה בחינות בנוף הברכות לפני האכילה בספרות התנאים. לפי כללי הברכות שבתחילת משנה ברכות פרק ו', יש לברך על מים את ברכת 'שהכל',⁸⁷ ובעצם ההזדקקות לדיון אודות ברכת המים ולניסוח מטבע ברכה מיוחד לפני שתיית מים יש סטייה מכללי הברכות לפני האכילה. אי השתייכותה של הברכה למערכות הברכות האחרות לפני האכילה משתקף מכך שהיא לא נכללה ביחד עם חמשת הברכות לפני האכילה הנזכרות במשניות א-ב, אלא מוקמה במעין 'נספח' לפרק.⁸⁸ זאת ועוד, מטבע הברכה – 'בורא נפשות' – המתייחס לבריאת האדם הנהנה משתיית המים, שונה מהותית משאר מטבעות הברכה האחרות לפני האכילה המתייחסות לבריאת האוכל הנאכל. באשר למקומה של הברכה במשנה, המפתח להבנת הדברים טמון בתובנה שמשנה ברכות פרק ו' ערוכה כנראה לפי הסדר הכרונולוגי בו מברכים

⁸¹ ראה: ספרא קדושים, פרשה ג', ט, מהדורת וייס, צ, ב; תוספתא ברכות ד', א.

⁸² ראה § 3.3.2 ו-§ 3.3.4.

⁸³ ראה: ירושלמי ברכות ו', א, ט ע"ד (עמ' 48 שו' 45 – עמ' 49 שו' 7); בבלי ברכות לה, א.

⁸⁴ ראה: ירושלמי ברכות ז', א, י"א ע"א (עמ' 55 שו' 50 – עמ' 56 שו' 15); בבלי ברכות מח, ב.

⁸⁵ מסקנת סוגית הפתיחה של בבלי ברכות פרק ו' (לה, א) היא שחובת הברכה לפני האכילה נלמדת מדרשת 'לה' הארץ ומלואה', ובכך היא מאמצת את התפיסה שהברכות לפני האכילה הן 'מתיר'.

⁸⁶ בסוגיות שני התלמודים ניתן לעקוב אחרי תהליך בו הברכה התנאית הקצרה 'בורא נפשות וחסרונן' עוברת גלגול ומשמשת כבסיס לניסוח מטבע ברכה אחרונה ארוך 'בורא נפשות רבות', ראה § 6.2.

⁸⁷ לדעת תנא קמא, החולק על ר' טרפון, אכן השונה מים לצמאוי מברך 'שהכל'.

⁸⁸ הדברים אמורים אף ביחס למיקום הברכה בתוספתא, בה ברכת 'בורא נפשות' מובאת בהלכה טז, הרחק מהברכות האחרות על אכילה המפורטות בהלכות ד-ז.

את הברכות לפני האכילה במסגרת החלקים השונים של הסעודה.⁸⁹ בסעודה המתוארת במהלך משניות הפרק שותים יין, ואילו תיאור שתיית המים 'לצמאו' מתאר שתייה מחוץ למסגרת הסעודה בכדי לסלק צמא, ולכן הדיון שובץ ב'נספח' לפרק.⁹⁰ לדעת ר' טרפון, המים נעדרי טעם וריח לא נכללו במסגרת הברכות לפני האכילה אותן מברכים על דברים שיש לאדם הנאה רגילה מהם. ועם זאת, היות ושתיית מים הכרחית לקיום הפיזי של האדם, הרי שיש לברך לפני שתייתם מטבע ברכה מיוחד המדגיש את העובדה ששתייתם מספקת חיסרון של האדם השותה - 'בורא נפשות וחסרונן'.⁹¹

7.6 – דברי סיום

התופעה של ברכות לפני האכילה, המכונה כיום 'ברכות הנהנין', אולי נדמית לנו עכשיו כדבר המובן מאליו. ברם בחינה היסטורית של הדברים מלמדת שהברכות במתכונת שתיקנו חז"ל לפני האכילה הן תופעה שאין לה תקדים אמיתי לא במקרא ולא בספרות בית שני, ואף אין לה אח ורע במערכת דתית אחרת. בגיבוש מערכות הברכות לפני האכילה התנאים יצרו מנגנון יומיומי שבו אדם פונה מדי יום לאלוקיו במסגרת אחת הפעילויות היומיומיות המרכזיות – האכילה – ומכריז עליו כבורא האוכל. התנאים לא הסתפקו בניסוח ברכה כללית אחת לפני אכילה, אלא יצרו תופעה עשירה בה יש מספר מטבעות ברכה, המשתייכים למערכות ברכה שונות ומגוונות המבטאות פנים שונות של האכילה האנושית. 'ברכות הסעודה' מבטאות שבח על הסעודה שבמרכזה מאכל ומשקה שיוצרו בידי בני אדם – לחם ויין; 'ברכות הפירות' מבטאות את ההכרה בסוגי המזון הבסיסיים הגדלים בטבע – פירות האילן ופירות האדמה; 'ברכות המינים' מבטאות הודאה על גיוון התפריט האנושי. נמצא, שחקר תולדותיהן של הברכות שמברכים לפני האוכל לפי מקורות חז"ל למקומותיהם ולדורותיהם מצביע על העושר הרב, מבחינה הלכתית ורעיונית, של מוסד הלכתי חשוב זה, החשוב להבנת עולמה של התפילה החז"לית לא פחות מאשר לעולמה וטיבה של ההלכה החז"לית באופן כללי.

⁸⁹ משניות א-ד מתארות את 'ברכות הפירות' אותן בירכו בשלב 'לפני המזון'; משניות ה-ו מתארות את 'ברכות הסעודה' אותן בירכו בשלב המרכזי של הסעודה – 'המזון'; משנה ז' מתארת את הברכות בשלב 'לאחר המזון'; החלק הראשון של משנה ח' מתאר את הברכות אותן מברכים לאחר הסעודה כולה. תובנה זו, שהפרק מתאר את הברכות שמברכים במהלך הסעודה, מסבירה מדוע ברכה אחרונה נכללה בפרק זה אף שכותרת הפרק ורוב תוכנה עוסקים בברכות לפני האכילה.

⁹⁰ תפיסה זו אודות שתיית המים מאד שונה מזו המקובלת כיום שבה שתיית מים היא חלק אינטגרלי של התפריט במסגרת סעודה. אף ממקורות קלסיים ניתן לעמוד על שתיית מים במסגרת הסעודה, ועם זאת אף מהם עולה בבירור שיש היה המשקה המוערך ששתו אותו בסעודות, ראה § 3.2.1.4.

⁹¹ מתוך שיטת ר' טרפון מבצבצת 'הוא אמינא' שחובת הברכה לפני האכילה אינה חלה על כל המאכלים/המשקים. 'הוא אמינא' זו עשויה לערער על התפיסה הרואה את הברכות לפני האכילה כ'מתיר', שכן לתפיסת ה'מתיר' מסתבר שיש לבקש רשות גבוה לפני כל הנאה מהעולם הזה, כולל לפני שתיית מים.

ביבליוגרפיה

א. ספרות חז"ל

מהדורות ביקורתיות

מדרש בראשית רבא, י' תיאודור וח' אלבק (מהדירים), ירושלים, תשנ"ו
מכילתא דרבי ישמעאל, ח"ש האראוויטץ וי"א רבין (מהדירים), ירושלים, תש"ל
משנה זרעים עם שינויי נוסחאות מכתבי-היד של המשנה ועם השוואות להבאות
מהמשנה בחז"ל, גאונים וראשונים, עורך ניסן זק"ש, ירושלים, תשל"ב
שרידי הירושלמי מן הגניזה אשר במצרים, מהדיר לוי גינצבורג, מהדורת צילום,
ירושלים, תשל"ד
תוספתא על פי כתב יד וינה, מהדיר שאול ליברמן, ניו יורק, תשט"ו-תשמ"ח
תלמוד ירושלמי יוצא לאור על פי כתב יד סקליגר 3 שבספריית האוניברסיטה של ליידן
עם השלמות והיקונים, עם מבוא מאת יעקב זוסמן, ירושלים, תשס"א

מהדורות פקסימיליות של כתבי יד

צילומים והעתקות של כתבי יד נצפו באתרי האינטרנט:
אוצר כתבי יד תלמודיים - <http://jnul.huji.ac.il/dl/talmud>
אוצר עדי הנוסח לספרות התנאית - <http://www.biu.ac.il/JS/tannaim>
הכי גרסינן - <https://bavli.genizah.org>
מאגר עדי הנוסח של התלמוד הבבלי ע"ש סול ואוולין הנקינד - www.lieberman-institute.com
פרויקט פרידברג לחקר הגניזה - <https://fgp.genizah.org>
המשנה על פי כתב יד קופמן A50, מהדורה פקסימילית, ירושלים, תשכ"ח
משנה כתב יד קיימברידג' MS Add.470.1, נצפה באתר הספריה של אוניברסיטת
קיימברידג' - <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-00470-00001/1>
ששה סדרי משנה כתב-יד פארמה דה-רוססי 138, מהדורה פקסימילית, ירושלים,
תש"ל
תלמוד בבלי - דפוס ונציה ר"פ-רפ"ג, מהדורת צילום, ירושלים, תשס"א
תלמוד בבלי דפוס שונצינו, רמ"ד-רמ"ט, נצפה ב'הכי גרסינן'
תלמוד בבלי כתב יד אוקספורד 366, Opp. Add. Fol. 23, נצפה ב'מאגר עדי הנוסח ע"ש
סול ואוולין הנקינד'
תלמוד בבלי כתב יד מינכן 95, מהדורה פקסימילית, ירושלים, תשל"א
תלמוד בבלי כתב יד פירנצה ספריה הלאומית II.I.7-9, מהדורה פקסימילית, ירושלים,
תשל"ב
תלמוד בבלי כתב יד פריז Heb. 671, נצפה ב'הכי גרסינן'
תלמוד בבלי קטעי גניזה – נצפו בהכי גרסינן, רשימה של קטעי הגניזה ברשימת קיצורים
תלמוד ירושלמי כתב יד וטיקן 133, מהדורת צילום עם דברי מבוא מאת שאול ליברמן,
ירושלים, תשל"א
תלמוד ירושלמי כתב יד ליידן 3, COD. SCAL., צילום פקסימילי של כתב-היד
המקורים עם מבוא מאת שאול ליברמן, ירושלים, תשל"א

ב. ספרות בית שני וספרות קלאסית

"אגרת אריסטאס" בתוך: הרטום, א. ש., **הספרים החיצוניים – ספורים ודברי חכמה**, תל אביב, תשכ"ג
יוסף בן מתתיהו, **קדמוניות היהודים**, תרגם מיוונית אברהם שליט, ירושלים, תשכ"ג
כתבי אפלטון, ב', תרגם מיוונית יוסף ליבס, ירושלים, 1999
מגילות מדבר יהודה – החיבורים העבריים, אלישע קימרון (מהדיר), כרך ראשון, ירושלים, תש"ע
פילון האלכסנדרוני – כתבים, דניאל-נטף, סוזן (מהדירה), ירושלים, תשמ"ו-תש"ס
פלוטרך, איש חרונאה, **מוראליה**, תרגם יוסף האובן (נבו), תל אביב, תשנ"ט

Athenaeus, *The Learned Banqueters*, trans. S. D. Olson, Loeb Classical Library 204, 208, 274, 519, Cambridge and London, 2006-2012
Cato, Marcus Porcius, *On agriculture*, trans. W. D. Hooper, Loeb classical library 283, Cambridge, 1935
Diodorus Siculus, *Library of History*, II, trans. C. H. Oldfather, Loeb classical Library 303, Cambridge, 1935
Discoveries in the Judean Desert I, ed. D. Barthélemy and J. T. Milik, Oxford, 1955
Discoveries in the Judean Desert X, ed. Elisha Qimron and John Strugnell, Oxford, 1994
Discoveries in the Judean Desert XVIII, ed. Joseph Baumgarten and Józef Milik, Oxford, 1996
Discoveries in the Judean Desert XXVI, ed. Philip S. Alexander and Geza Vermes, Oxford 1998
Novum Testamentum Graece, ed. E. Nestle and K. Aland, Stuttgart, 1979
Pliny the Elder, *Natural History*, V, trans. H. Rackham, Loeb Classical library 419, Cambridge, 1950
Plutarch, *Moralia*, VIII, trans. P. A. Clement and H. B. Hoffleit, Loeb Classical library 424, Cambridge, 1969
The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English, ed. R.H. Charles, Oxford, 1913
The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations, ed. James H. Charlesworth with others, Tübingen, 1994
The Dead Sea Scrolls: Rule of the Community - Photographic Multi-Language Edition, ed. James H. Charlesworth, Philadelphia, 1996
The Dead Sea Scrolls: A New Translation, ed. Wise Michael, Martin Abegg Jr., and Edward Cook, San Francisco, 1996
The Old Testament Pseudepigrapha, ed. James Charlesworth, New York, 1985
Virgil, *Eclogues, Georgics. Aeneid*, I-VI, trans. H. Rushton Fairclough, Loeb Classical library 63, Cambridge, 2001
Xenophon, *Symposium, Apology*, trans. O.J. Todd, Loeb Classical Library 168, Cambridge and London, 2013

ג. ספרות רבנית

ספר הנר – פירוש קדמון על מסכת ברכות לר' זכריה ב"ר
יהודה אגמאתי, מהדיר מאיר דוד בן-שם, ירושלים, תש"ח
אגמאתי, ר' זכריה,

ר' אליעזר בן ר' יואל הלוי,	ספר ראבי"ה – הוא אבי העזרי לרבינו אליעזר ברבינו יואל הלוי, מהדיר דוד דבליצקי, בני-ברק, תשס"ה
אסף, שמחה,	תשובות הגאונים מתוך ה"גניזה", ירושלים, תרפ"ט
ר' אהרן הלוי,	חידושי הרא"ה מסכת ברכות, ירושלים, תש"ס
ר' אליהו מוילנה,	חידושי הגר"א אמרי נועם, מסכת ברכות, ירושלים, תשס"ז
ברלין, ר' נפתלי צבי יהודה,	ספר ויקרא, שלישי לתורת אלקים עם תרגום אונקלוס ופירוש רש"י ותולדות אהרן ועם פירוש הנקרא העמק דבר, ירושלים, תשנ"ט
דורן, ר' שמעון בן צמח,	פירוש הרשב"ץ על מסכת ברכות, מהדיר דוד צבי הילמן, מודיעין עילית, תשע"ב
ר' חננאל בן ר' חושיאל,	פירושי רבנו חננאל מסכת ברכות, מהדיר דוד מצגר, ירושלים, תש"ן
ר' יהודה ב"ר קלונימס,	יחסי תנאים ואמוראים – רבי יהודה ברבי קלונימוס משפירא, מהדיר יהודה ליב הכהן מימון, ירושלים, תשכ"ג
ר' יהודה שירליאון,	תוספות רבנו יהודה שירליאון על מסכת ברכות, מהדיר הרב ניסן זק"ש, ירושלים, תשל"ב
לוי, בנימין מנשה,	אוצר הגאונים מסכת ברכות, ירושלים, תדש"מ
לוריא, ר' שלמה,	חכמת שלמה השלם, קראקא, שמ"א-שמ"ב
מירסקי, יצחק,	הגיוני הלכה בענייני שבת ומועדים, ירושלים, תשמ"ט
מרגליות, מרדכי,	החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל, ירושלים, תרח"ץ
ר' משה בן מימון,	משנה תורה להרמב"ם - מדע ואהבה: הספר המוגה: מהדורה פקסימילית של כתב יד אוקספורד הונטינגטון 80 ונספחים, הותקן לדפוס בצירוף מבוא והערות בידי שלמה זלמן הבלין, ירושלים, תשנ"ז
ר' משה בן נחמן,	חידושי הרמב"ן למסכת ברכות, מהדיר משה דוד וינברגר, ירושלים, תשמ"ו
ר' משה בן נחמן,	ספר לקוטות הרמב"ן צוק"ל, שאלוניקי, תקנ"א
ר' נתן בן ר' יחיאל,	ערוך השלם, מהדיר חנוך יהודה קוהוט, חלק רביעי, וילנה, תרע"ב
פארדו, ר' דוד	חסדי דוד, ליוורנו, 1776
פלורסהיים, יואל,	פירושי הרמב"ן לירושלמי סדר זרעים, ירושלים, תשס"ג
ר' שלמה בן אדרת,	חידושי הרשב"א מסכת ברכות, מהדיר יאיר ברונר, ירושלים, תשס"ז

ד. ספרות מחקר

אביצור, שמואל,	"לחם צר בעידן השובע", מחקרים בגיאוגרפיה היסטורית-יישובית של ארץ-ישראל, ב', עורכים י' כץ, י' בן-אריה וי' קניאל, ירושלים, תשנ"א, עמ' 47-53
אדרת, אברהם,	מחורבן לתקומה – דרך יבנה בשיקום האומה, ירושלים, תש"ן
אופנהיימר, אהרן,	"הפרשת מעשר ראשון הלכה למעשה בתקופת בית שני", ספר זכרון לבנימין דה-פריס – קובץ מחקרים של חבריו ותלמידיו, עורך ע"צ מלמד, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 70-83
אורבך, אפרים אלימלך,	"אסקיזיס ויסורים בתורת חז"ל", ספר יובל ליצחק בער במלאת לו שבעים שנה, עורכים ש' אטינגר, ש' ברוך, ב' דינור, י' היילפרין, ירושלים, תשכ"א, עמ' 48-68 [=הנ"ל, מעולמם של חכמים – קובץ מחקרים, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 437-458]
	"הפקר – משהו על המוסד ומקומו במציאות ההיסטורית", שנתון המשפט העברי ו-ז (תשל"ט-תש"ס), עמ' 17-28 [=הנ"ל, מעולמם של חכמים – קובץ מחקרים, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 2]

תחביר לשון המשנה, ירושלים, תשנ"ה	אזר, משה,
התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תרגם יהושע עמיר, ערך והשלים יוסף היינמן, תל אביב, תשל"ב	אלבוגן, יצחק משה,
מבוא למשנה, תל אביב, תשמ"ג	אלבק, חנוך,
מבוא לתלמודים, תל אביב, תשמ"ז	
מחקרים בברייתא ותוספתא ויחסן לתלמוד, ירושלים, תש"ל	
ששה סדרי משנה, סדר זרעים: מפורש פירוש חדש, עם מבואות, הוספות והשלמות, ירושלים, תשי"ז	
"ההלכה שבתורת י"ב השליחים (דיאדכיל)", תרביץ יא (תשי"ז), עמ' 145-127 [=הנ"ל, מחקרים בתולדות ישראל, תל אביב, תשי"ז, עמ' 274-294]	אלון, גדליהו,
"לחקר הלכה של פילון", תרביץ ה (תרצ"ד), עמ' 246-241 [=הנ"ל, מחקרים בתולדות ישראל, תל אביב, תשי"ז, עמ' 83-114]	
"הקדמה", תלמוד ירושלמי יוצא לאור על פי כתב יד סקליגר 3 שבספריית האוניברסיטה של לידן עם השלמות ותיקונים, ירושלים, תשס"א, עמ' מא-מו	אליצור, בנימין,
"ברכה מעין שלוש או מעין ארבע?", שנה בשנה (תשנ"ט), עמ' 428-421	אליצור, שולמית,
"בעיית השימוש הרב-תכליתי במונח 'מלה-מנחה'", סדן – מחקרים בספרות עברית, א' (תשנ"ד), עמ' 35-47	אמית, יאירה,
"למנהגי הפסח", הארץ, י"ב בניסן ת"ש (22.4.1940), עמ' 14	אפטוביצר, אביגדור,
"דקדוקי ירושלמי", מבואות לספרות האמוראים, ירושלים, תשכ"ג, עמ' 335-606	אפשטיין, יעקב נחום,
"לשרידי הירושלמי", תרביץ ג' (תרצ"ב), עמ' 136-121 [=הנ"ל, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, חלק ב' כרך ראשון, עורך ע"צ מלמד, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 263-278]	
מבוא לנוסח המשנה, ירושלים, תש"ס ³	
מבואות לספרות האמוראים, ירושלים, תשכ"ג	
מבואות לספרות התנאים – משנה, תוספתא ומדרשי הלכה, ירושלים, תשי"ז	
"מדקדוקי ירושלמי", תרביץ ה' (תרצ"ד), עמ' 272-257 [=הנ"ל, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, חלק ב' כרך ראשון, עורך ע"צ מלמד, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 291-325]	
מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, א', תרגמה צפורה אפשטיין, ירושלים, תשמ"ד	
'כל עצמתי תאמרנה' – השפה הלא מילולית של התפילה, ירושלים, תשס"ג	ארליך אורי,
תפילת העמידה של ימות החול – נוסחי הסידורים בגניזה הקהירית – שורשיהם ותולדותיהם, ירושלים, תשע"ג	
החי והצומח של ארץ ישראל אנציקלופדיה שימושית מוארת, כרך 12, עורך, תל אביב, 1988	ארנון, יצחק (עורך),
"חיבור מקומראן ובו קטע ממזמור קנד ותפילה לשלמו של יונתן המלך וממלכתו", תרביץ ס (תשנ"א), עמ' 324-295	אשל, אסתר וחנן יחד עם ירדני עדה,
"מסורות 'הלכתיות' קדומות במגילות ים המלח", מגילות קומראן – מבואות ומחקרים, ב', עורך מנחם קיסטר, ירושלים, תשס"ט, עמ' 649-665	באומרגרטן, יוסף אלימלך,
זרכו של מקרא – עיונים בדפוס-סגנון בתנ"ך, ירושלים, תשכ"ד	בובר, מרדכי מרטין,
"מסורת השומרונים וזיקתה למסורת הלשון של מגילות ים המלח וללשון חז"ל", לשוננו כב (תשי"ח), עמ' 245-223	בן חיים, זאב,

גולדברג, אברהם,	י"ר' זירא ומנהג בבל בארץ ישראל", תרביץ לו (תשכ"ז), עמ' 319-341 [=הנ"ל, צורה ועריכה בספרות חז"ל, ירושלים, תשע"ב, עמ' 245-267]
גולדמן, יעקב,	בני אשר – יכיל עשרים ושלושה פרקים חקירות ודרישות בענינים שונים , יפו, תרפ"ד
גולדשמידט, דניאל,	הגדה של פסח: מקורותיה ותולדותיה במשך הדורות, בצירוף הנוסח הבדוק ותצלום ההגדה העתיקה ביותר מן הגניזה הקאהירית, עם דפי-דוגמא מתוך הגדות כתובות ומודפסות יקרות המציאות , ירושלים, תשמ"ב
	סדר הגדה של פסח על פי מנהג אשכנז וספרד , ירושלים ותל אביב, תש"ז
גילת, יצחק ד', גליקסברג, אלכס,	פרקים בהשתלשלות ההלכה , רמת גן, תשנ"ב "ברכות הנהנין - תפיסות ומגמות במשנת התנאים", שאנן ד (תשנ"ח), עמ' 115-124
גמליאל, חנוך,	רש"י כפרשן ובלשן – תפיסות תחביריות בפירוש רש"י לתורה , ירושלים, תש"ע
גרונר, צבי, גרוס, בו ציון,	ברכות שנשתקעו , ירושלים, תשס"ד המשקלים פעלון ופעלן במקרא ובלשון חכמים , ירושלים, תשנ"ד
גרינברג, משה,	הערך "תפלה", אנציקלופדיה מקראית , ח', ירושלים, תשמ"ב, עמ' 896-922
דיקשטיין, טובה,	על שולחן האוכל הארץ ישראלי בתקופות הבית השני המשנה והתלמוד , עבודת דוקטור, רמת גן, תשע"א
דן, ברק, דניאל-נטף, סוזן,	"גאל ישראל", לשוננו סח (תשס"ו), עמ' 171-172 "מבוא ליעל חיי העיון", פילון האלכסנדרוני – כתבים , בעריכת סוזן דניאל-נטף, ירושלים, תשמ"ו, עמ' 169-181
דנציג, נחמן,	מבוא לספר הלכות פסוקות עם תשלום הלכות פסוקות , ניו יורק וירושלים, תשנ"ג
הדר, דובי,	זמן מרחב בראליה תלמודית: לסדר היום של המשפחה היהודית בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד , עבודת דוקטור, רמת גן, תשס"ו
היינמן, יוסף,	התפילה בתקופת התנאים והאמוראים - טיבה ודפוסיה , ירושלים, תשל"ח
הלבני, דוד,	מבואות למקורות ומסורות – עיונים בהתהוות התלמוד , ירושלים, תשס"ט
	מקורות ומסורות – ביאורים בתלמוד מסכתות לסדר מועד , ירושלים, תשל"ה
	מקורות ומסורות – ביאורים בתלמוד מסכתות עירובין פסחים , ירושלים, תשמ"ב
הלברטל, משה,	"דוד הרטמן והפילוסופיה של ההלכה", בתוך: מחויבות יהודית מתחדשת; על עולמו והגותו של דוד הרטמן , כרכים א-ב, עורכים: אבי שגיא וצבי זוהר, ירושלים, תשס"ב, עמ' 13-35
	"תולדות ההלכה והופעת ההלכה", דיני ישראל כט (תשע"ג), עמ' 1-23
הלפרין, חיים (עורך),	האנציקלופדיה לחקלאות , ב', גידולי שדה וגן, תל אביב, תשל"ב
הנשקה, דוד,	"ברכת המצוות: הלכה ותולדותיה", סידרא כז-כח (תשע"ג), עמ' 27-109
	"כיוון התפילה אל הקודש: משנה כפשוטה והדיה בספרות התלמוד", תרביץ פ (תשע"ב), עמ' 5-27
	"לתולדות תפילת העמידה: בין ברכה לתפילה", תרביץ פד (תשע"ו), עמ' 345-395
	מה נשתנה – ליל הפסח בתלמודם של חכמים , ירושלים, תשע"ו

"מעשר בהמה: לשורשי המחלוקת ההלכתית בימי בית שני", מגילות ד (תשס"ו), עמ' 55-87 "תפילת כהנים וברכתם במקדש", כתבור בהרים – מחקרים בתורה שבעל פה מוגשים לפרופסור יוסף תבורי, עורכים ארנון עצמון וצור שפיר, אלון שבות, תשע"ג, עמ' 51-87 שיח ועץ במורשת ישראל, נאות קדומים, 1984 "פרסאי בצרכי סעודה בקיאי מיניכיו: נימוסי שולחן ותרבות פרס בתלמוד הבבלי", ציון עז (תשע"ב), עמ' 149-188 היצירה של הסבוראים (חלקם ביצירת התלמוד), ירושלים, תשי"ג לקורות התהוות הבבלי: גופא ואמר מר, ורשה, 1929 "הערות לברכות פי"ו", חורב י (תש"ח), עמ' 1-26 "פירושים והארות במשנה ובתלמוד - הערות לברכות פרק ו' ", חורב (תשי"א), עמ' 85-122 "פירושים והארות במשנה ובתלמוד - הארות לברכות פרק ו'", חורב (תשי"ט), עמ' 122-147 "פירושים והארות במשנה ובתלמוד - הארות לברכות פרק ו' " חורב (תש"ד), עמ' 127-156 "קיום השערה", ארץ ישראל: מחקרים בידיעת הארץ ועתיקותיה - ספר ג (תשי"ד), עמ' 191-193 הערות לסוגיות הש"ס: הבבלי והירושלמי: אוסף מאמרים, רמת גן, תש"ל "האותנטיות של השקלא וטריא במחלוקת בית שמאי ובית הלל", סידרא ד (תשמ"ח), עמ' 53-66 "חקר עריכתו של פרק א במשנת קידושין – מאין ולאן?", נטועים טו (תשס"ח), עמ' 43-77 "פירוש על משנה ברכות", http://drisha.org/brachot-ch6/#2block שיטת העריכה הספרותית במשנה על-פי מסכת ראש השנה, עבודת דוקטור, ירושלים, תשס"א התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, ירושלים, תשנ"ח "ברכי נפשך", מקראות ככוונתם – לקט מאמרים, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 214-251 "כתיב השמות רבה ורבא: שיטת רב האיי גאון ושיטות חולקות", מחקרים בלשון ה-ו (תשנ"ב), עמ' 181-214 "ספר הלכות גאונים למסכת שבת - מעמדו הלשוני ושיטתו בכתיבת שמו של האמורא רבא בר יוסף", לשונונו נז (תשנ"ד), עמ' 157-173 "הליטורגיה בקומראן", מ' ברושי ואחרים (עורכים), מגילות מדבר יהודה: ארבעים שנות מחקר, ירושלים, תשנ"ב, עמ' 160-175 "ברכת המזון בקומראן [Q4344]", תרביץ סא (תשנ"ב), עמ' 15-23 "הוראות למבקרי המקדש במקרא ובמצרים הקדומה", תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 5-16 אוכלים לדעת: תפקידן התרבותי של הסעודות בספרות חז"ל, בני ברק, תש"ע פיוטי יוחנן הכהן בריבי יהושע, עבודת דוקטור, ירושלים, תשמ"ד לגלות נסתרות: פרשנות והלכה במגילות קומראן, ירושלים, תשע"א "מועדי הביכורים במגילת המקדש", צפנת פענח: מחקרי לשון מוגשים לאלישע קימרון במלאות לו שישים וחמש	_____ _____ הראובני, נגה, הרמן, ג'פרי, ווייס אברהם, _____ _____ _____ _____ _____ _____ ווייס, משה, וולפיש, אברהם, _____ _____ וידר, נפתלי, ווייס, מאיר, וויסברג, אליקים, _____ וינפלד, משה, _____ _____ ויס, רוחמה, ויסנשטרן, נחום, ורמן, כנה, ושמש, אהרן, ורמן, כנה,

שנה, עורכים ד' סיון, ד' טלשיר, ח' כהן, באר שבע, תשס"ט, עמ' 177-198	זהר, נעם,
בסוד היצירה של ספרות חז"ל – העריכה כמפתח למשמעות, ירושלים, תשס"ז	זוסמן, יעקב,
אוצר כתבי יד תלמודיים, בהשתתפות יואב רוזנטל ואהרן שויקה, ירושלים, תשע"ב	_____
"ישוב לירושלמי נזיקין", מחקרי תלמוד א', עורכים י' זוסמן וד' רוזנטל, ירושלים, תש"ן, עמ' 55-133	_____
"חקר תולדות ההלכה ומגלות מדבר-יהודה – הרהורים תלמודיים ראשוניים לאור מגילת 'מקצת מעשי תורה'", תרביץ נט (תש"ן), עמ' 11-76	_____
"מבוא", תלמוד ירושלמי יוצא לאור על פי כתב יד סקליגר 3 שבספריית האוניברסיטה של לייזן עם השלמות ותיקונים, האקדמיה ללשון העברית, ירושלים, תשס"א, עמ' ט-מ	_____
סוגיות בבביות לסדרים זרעים וטהרות, עבודת דוקטור, ירושלים, תשכ"ט	חזן, אפרים,
"לשון מקרא ולשון חכמים במטבע הקצר שבברכה", ספר היובל לרב מרדכי ברויאר - אסופת מאמרים במדעי היהדות, עורך משה בר-אשר, ירושלים, תשנ"ב, עמ' 696-689	טלמון, שמריהו,
"מחזור הברכות של כת מדבר יהודה", תרביץ כט (תש"ד), עמ' 1-20	דין, יגאל, יחיאלי, חובב,
מגילת המקדש, כרך ראשון – מבוא, ירושלים, תשל"ז	כהן, אבינועם,
"רמיזות אינטרסקטואליות בחלקיה ההלכתיים של המשנה (ברכות, ראש השנה ותענית)", עבודת גמר לתואר שני, רמת גן, תשס"ט	_____
"מר זוטרא האמורא – ראש ישיבת פומבדיתא?", בר אילן ל-לא (תשס"ו), עמ' 201-232	כהנא, אברהם,
"תשובה לתגובה (על מ"צ פוקס, "מי אתה מר זוטרא?"), סידרא כ"ט (תשע"ד), עמ' 185-187	כהנא, מנחם,
"חזיונות הסבילות – מבוא", הספרים החיצוניים, תל אביב, תש"ך, עמ' שעז-שפג	_____
אקדמות להוצאה חדשה של ספרי במדבר, עבודת דוקטור, ירושלים, תשמ"ב	_____
"גופים זרים מידבי רבי במדרשי ההלכה", מחקרים במקרא ובתלמוד – הרצאות ימי העיון ביובל השישים של המכון למדעי היהדות, עורכת שרה יפת, ירושלים, תשמ"ז, עמ' 69-85	_____
"הדרשות במשנה וההלכות במדרש: בחינת זיקות גומלין", תרביץ פד (תשע"ו), עמ' 17-76	כסלו, איתמר,
"המאבק על דמותו של הפולחן הישראלי – חוק הערלה והרבעי", שנתון לחקר המקרה והמזרח הקדום י"ד (תשס"ד), עמ' 27-50	_____
"הגדרות הירק והאילן במדע ובהלכה", תחומין יח (תשנ"ח), עמ' 384-399	כסלו, מרדכי אפרים,
"הברכה כדפוס בסיסי בתפילת העמידה", בתוך: שפע טל – עיונים במחשבת ישראל ותרבות יהודית מוגשים לברכה זק, בעריכת זאב גריס, חיים קרייסל ובוועד הוס, באר-שבע, תשס"ד, עמ' 27-42	כ"ץ מנחם,
תלמוד ירושלמי מסכת קידושין פרק ראשון: נוסח, פרשנות ותופעות עריכה, עבודת דוקטור, רמת גן, תשס"ד	_____
"קטעים ממשנת אבא שאול", מסלות לתורת התנאים: שלשה מאמרים, (תרגם א"ז רבינוביץ), תל-אביב, תרפ"ח	לוי, ישראל,
הנא והמבושל, תרגם יותם ראובני, תל אביב, תשס"ד	לוי-שטראוס, קלוד,

לונדון, עקיבא,	סוגיות חקלאיות במטע בתקופת המשנה והתלמוד לאור מקורות חז"ל והספרות הקלאסית, עבודת דוקטור, רמת גן, תשס"ט
ליברמן, שאול,	הירושלמי כפשוטו, ניו יורק וירושלים, תשס"ח ³
	הלכות הירושלמי לרבינו משה בן מיימון ז"ל מעצם כ"ק ז"ל עם מבוא, פירוש והערות, ניו יורק, תש"ח
	יוונית ויוונית בארץ ישראל, ירושלים, תשנ"א ³
	"כתובות עוזיהו ותורתן של ראשונים", תרביץ ד (תרצ"ג), עמ' 292-293
	תוספת ראשונים, א', ירושלים, תרצ"ז
	תוספתא כפשוטה - באור ארוך לתוספתא, סדר זרעים חלק א', ניו יורק, תשט"ו
	תוספתא כפשוטה - באור ארוך לתוספתא, סדר מועד, חלק ה, ירושלים, תשנ"ג ²
ליכט, יעקב, מאנן, יעקב,	מגילת הסרכים ממגילות מדבר יהודה, ירושלים, תשנ"ו ²
	"תשובה מאת ר' שמואל בן עלי גאון בגדאד", הצופה לחכמת ישראל ו (תרפ"ב), עמ' 104-120
מאק, חננאל, מונק, ב"פ,	תפילה ותפילות, ירושלים, תשס"ח
	"ההבדל בין חמוץ וסרחון", תחומין א' (תש"מ), עמ' 102-97
מוסקוביץ, לייב,	הטרמינולוגיה של הירושלמי (מחקרים בטרמינולוגיה של המשא-ומתן האמוראי), עבודת דוקטור, ירושלים, תשמ"ח
	הטרמינולוגיה של הירושלמי - המונחים העיקריים, ירושלים, תשס"ט
	"סוגיות מוחלפות בירושלמי", תרביץ ס (תשנ"א), עמ' 66-19
מישור, מרדכי,	מערכת הזמנים בלשון התנאים, עבודת דוקטור, ירושלים, תשמ"ג
מלמד, עזרא ציון,	"הגהות בירושלמי כתב-יד לידן על פי כתב-יד רומי", תרביץ נ' (תשמ"א), עמ' 107-127
ניצן, בלהה,	"ליטורגיה בקומראן: תפילות הקבע", מגילות קומראן: מבואות ומחקרים, א', עורך מנחם קיסטר, ירושלים, תשס"ט, עמ' 225-260
	תפילת קומראן ושירתה, ירושלים, תשנ"ז
ניר, רבקה,	הנצרות הקדומה - שלוש המאות הראשונות, רעננה, תשס"ט
סגל, משה צבי, סויסה, מירב,	ספרי שמואל, ירושלים, 1956
	"סוגיות פתיחה סבוראיות בתלמוד הבבלי: תרומות למסכת", עבודת גמר לתואר שני, רמת גן, תשס"ח
סולה, מ. ז., סופר, עמוס,	"על תפילה במקרא", בית מקרא (תשנ"א), עמ' 358-367
	"לקביעת נוסחותיהן של ברכות הנהנין", סיני ק"ז (תשנ"א), עמ' קנח-קסג
סוקניק, א"ל, ספראי, זאב,	"ציון עוזיהו מלך יהודה", תרביץ ב (תרצ"א), עמ' 293-294
	"הריבוי הדמוגרפי כתהליך יסוד בחיי הארץ בתקופת המשנה והתלמוד", אדם ואדמה בארץ ישראל הקדומה, עורכים אהרן אופנהיימר, אריה כשר, אוריאל רפפורט, ירושלים, תשמ"ו, עמ' 20-48
ספראי, שמואל וזאב,	משנת ארץ ישראל מסכת ברכות (זרעים א) - עם מבוא ופירוש היסטורי חברתי, ירושלים, תשע"א
	משנת ארץ ישראל מסכת פאה (זרעים ב) - עם מבוא ופירוש היסטורי חברתי, ירושלים, תשע"ב
	משנת ארץ ישראל מסכת זמאי (זרעים ג) - עם מבוא ופירוש היסטורי חברתי, ירושלים, תשע"ג
	משנת ארץ ישראל מסכת שבת (מועד א-ב) - עם מבוא ופירוש היסטורי חברתי, ירושלים, תשס"ט

מִשְׁנֵת אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל מִסְכָּתוֹת מַעֲשֵׂרוֹת וּמַעֲשֵׂר שְׁנֵי (זֵרְעִים ז) - עִם מִבּוֹא וּפִירוּשׁ הִיסְטוֹרִי חֲבֵרְתִּי, יְרוּשָׁלַיִם, תִּשְׁעִ"ג	
מִשְׁנֵת אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל מִסְכָּת פִּסְחִים (מוֹעֵד ד) - עִם מִבּוֹא וּפִירוּשׁ הִיסְטוֹרִי חֲבֵרְתִּי, יְרוּשָׁלַיִם, תִּשְׁס"ט	
מִשְׁנֵת אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל מִסְכָּת שְׁבִיעִית (זֵרְעִים ה) - עִם מִבּוֹא וּפִירוּשׁ הִיסְטוֹרִי חֲבֵרְתִּי, תֵּל אֲבִיב, תִּשְׁס"ח	ספראי, שמואל, זאב וחנה,
מִשְׁנֵת אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל מִסְכָּת כְּתוּבוֹת - א (נְשִׁים ג) - עִם מִבּוֹא וּפִירוּשׁ הִיסְטוֹרִי חֲבֵרְתִּי, יְרוּשָׁלַיִם, תִּשְׁע"ג	
"בִּרְכַּת בּוֹרָא נַפְשׁוֹת", עֲלוֹן שָׁבוֹת (תִּשְׁל"ח), עמ' 47-55	עופר, יוסף,
מָקוֹם שְׁנֵהָגוּ - פִּסְחִים פֶּרֶק רְבִיעִי מִן הַתִּלְמוּד הַבְּבִלִי עִם פְּרָשְׁנוֹת עַל דֶּרֶךְ הַמַּחְקֵר, יְרוּשָׁלַיִם, תִּשְׁס"ט	עמית, אהרן,
אַרְבַּעַת הַמִּינִים - עֵיּוֹנִים הַלְכָתִיִּים בַּמִּבְטָה הִיסְטוֹרִי, בּוֹטְנִי וְאַרְץ-יִשְׂרָאֵלִי, נוֹוֶה צוֹף, תִּשְׁ"ע	עמר, זהר,
גִּידּוּלֵי אֶרֶץ-יִשְׂרָאֵל בִּימֵי-הַבִּינְיָאִים - תִּיאּוֹר וְתַמּוּרוֹת, יְרוּשָׁלַיִם, תִּשְׁ"ס	
חֲמִשָּׁת מִינֵי דָגָן, מִכּוֹן הַר בִּרְכָה, תִּשְׁע"א	
צִמְחֵי הַמִּקְרָא, יְרוּשָׁלַיִם, תִּשְׁע"ב	
אוֹצֵר לְשׁוֹנוֹת יְרוּשְׁלַמִּיִּים, נִיּוֹ יוֹרֵק וִירוּשָׁלַיִם, תִּשְׁ"ע	עסיס, משה,
"יְמֵי אֲתָה מֶר זוֹטְרָא?", סִידְרָא כ"ט (תִּשְׁע"ד), עמ' 178-183	פוקס, מנחם צבי,
"הַמֶּלֶךְ הַקְדוּשִׁי: עֵיּוֹן בַּחֲתִימַת הַבְּרָכָה וּבִסְגִיַּת בְּרָכוֹת יב ע"ב", תְּרַבִּיץ עה (תִּשְׁס"ו), עמ' 129-154	פוקס, עוזיאל,
מָקוֹמָם שֶׁל הַגָּאוֹנִים בַּמִּסּוּרֹת הַנּוֹסָח שֶׁל הַתִּלְמוּד הַבְּבִלִי, א-ב, עֲבוּדַת דּוּקְטוֹר, יְרוּשָׁלַיִם, תִּשְׁס"ג	
הַסְעוּדָה הַיְּהוּדִית בְּאַרְץ יִשְׂרָאֵל בְּתַקּוּפַת הַמִּשְׁנָה וְהַתִּלְמוּד: רִיאָלִיָּה, חֲבֵרָה וְתַרְבּוּת, עֲבוּדַת דּוּקְטוֹר, רִמַּת גָּן, תִּשְׁס"ד	פלג, צבי,
"מִבּוֹא לַחֲזִיוֹנוֹת הַסְּבִלּוֹת", הַסְּפָרִים הַחִיצוֹנִים - חֲזִיוֹנוֹת, מִהַדִּיר א. ש. הַרְטוּס, תֵּל אֲבִיב (אֵין מִסְפָּרֵי עֲמוּדִים לַמִּבּוֹא) "לְקַדְמוֹנִיּוֹת תְּפִילוֹת הַחוּבָה בִּישְׂרָאֵל", תְּרַבִּיץ נט (תִּשְׁ"ן), עמ' 397-441 [=הנ"ל], תְּפִילוֹת הַקֶּבַע בִּישְׂרָאֵל בַּהֲתַהוּוֹתָן וּבַהֲתַגְבְּשׁוֹתָן, בַּעֲרִיכַת שׁוֹלְמִית אֵלִיצוֹר וְטוֹבָה בָּאֵרִי, יְרוּשָׁלַיִם, תִּשְׁע"ב, עמ' 3-48]	פלוסר, דוד,
"עַל יְסִידוֹרֵי קָדוֹם כִּמְנַהֵג אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל וְכוּ' הַגְּדָה שֶׁל פִּסַּח נּוֹסַח אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל - כְּתָב יָד אֲנֹטוֹנִין 135", מֵאָה שְׁעָרִים - עֵיּוֹנִים בַּעֲלָמָם הָרוּחִנִּי שֶׁל יִשְׂרָאֵל בִּימֵי הַבִּינְיָאִים לִזְכָּר יִצְחָק טַבֶּרְסְקִי, עוֹרְכִים ע' פִּלִּישֶׁר, י' בִּלִּידְשְׁטִיין, כ' הוֹרּוֹבִיץ, ד' סַפְטִימוֹס, יְרוּשָׁלַיִם, תִּשְׁס"א, עמ' 21-59 [=הנ"ל], תְּפִילוֹת הַקֶּבַע בִּישְׂרָאֵל בַּהֲתַהוּוֹתָן וּבַהֲתַגְבְּשׁוֹתָן, בַּעֲרִיכַת שׁוֹלְמִית אֵלִיצוֹר וְטוֹבָה בָּאֵרִי, יְרוּשָׁלַיִם, תִּשְׁע"ב, עמ' 517-556]	פליישר, עזרא,
"קִטְעִים מִקּוֹבְצֵי תְּפִילָה אֶרֶץ-יִשְׂרָאֵלִים מִן הַגִּנְזָה", קוֹבֵץ עַל יָד יָג (תִּשְׁנ"ו), עמ' 91-189 [=הנ"ל], תְּפִילוֹת הַקֶּבַע בִּישְׂרָאֵל בַּהֲתַהוּוֹתָן וּבַהֲתַגְבְּשׁוֹתָן, בַּעֲרִיכַת שׁוֹלְמִית אֵלִיצוֹר וְטוֹבָה בָּאֵרִי, יְרוּשָׁלַיִם, תִּשְׁע"ב, עמ' 603-701]	
"תְּפִילַת שְׁמוֹנֶה-עֶשְׂרֵה - עֵיּוֹנִים בְּאוֹפִיָּה, סִדְרָה, תּוֹכְנָה וּמִגְמוּתִיהָ", תְּרַבִּיץ סב (תִּשְׁנ"ג), עמ' 179-223 [=הנ"ל], תְּפִילוֹת הַקֶּבַע בִּישְׂרָאֵל בַּהֲתַהוּוֹתָן וּבַהֲתַגְבְּשׁוֹתָן, בַּעֲרִיכַת שׁוֹלְמִית אֵלִיצוֹר וְטוֹבָה בָּאֵרִי, יְרוּשָׁלַיִם, תִּשְׁע"ב, עמ' 104-104 (59)	
"הָאוֹרֵז בַּסְּפָרוֹת חֲז"ל", בֵּר-אֵילָן א' (תִּשְׁכ"ג), עמ' 189-177	פליקס, יהודה,
הַחֲקָלָאוֹת בְּאַרְץ-יִשְׂרָאֵל בִּימֵי הַמִּקְרָא, הַמִּשְׁנָה וְהַתִּלְמוּד: הַלְכָה וּמַעֲשֵׂה בַּעֲבוּדוֹת יִסּוּד חֲקָלָאוֹת, יְרוּשָׁלַיִם, 1990	
"הַחֲקָלָאוֹת הַיְּהוּדִית בְּאַרְץ יִשְׂרָאֵל בְּתַקּוּפַת הַמִּשְׁנָה וְהַתִּלְמוּד", אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל מַחֲוֹרְבָן בֵּית שְׁנֵי וְעַד הַכִּיבוּשׁ	

המוסלמי, כרך ראשון – היסטוריה מדינית, חברתית ותרבותית, עורכים צ' ברס, ש' ספראי, י' צפריר, מ' שטרן, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 419-441	
הצומח והחי במשנה: בליווי פרק על כלי החקלאות ומונחיה, ירושלים, תשמ"ג	
כלאי זרעים והרכבה – מסכת כלאים, משנה תוספתא וירושלמי לפרקים א-ב, תל אביב, תשכ"ז	
עצי פרי למיניהם, ירושלים, תשנ"ד	
תלמוד ירושלמי מסכת שביעית, ב', ירושלים, תשמ"ז	
"פרפרת – נוהגי סעודה בתקופת תנאים ואמוראים בארץ ישראל", עבודת גמר לתואר שני, רמת גן, תשנ"ו	פלסר, דליה,
"החפיפה בשימוש בין המקור הנטוי לבין המקור המוחלט בלשון המקרא", ש"י לשרה יפת – מחקרים במקרא, בפרשנותו ובלשונו, עורכים משה בר-אשר, נילי ואזנה, עמנואל טוב, דלית רום-שילוני, ירושלים, תשס"ח, עמ' 427-432	פסברג, שמואל,
"השתלשלות בהגדרות אילן וירק מספרות התנאים ועד פוסקי המאה השבע עשרה", עבודת מוסמך, רמת גן, תשס"ו	פרידמן, יואל,
"הברייתות שבתלמוד הבבלי ויחסן לתוספתא", בתוך: הנ"ל, לתורתם של תנאים – אסופת מחקרים מתולדות עיוניים, ירושלים, תשע"ג, עמ' 149-194	פרידמן, שמא יהודה,
"כתיב השמות רבה ורבה בתלמוד הבבלי", סיני קי (תשנ"ב), עמ' קמ-קסד	
"מהות התוספתא ויחסה למשנה", בתוך: הנ"ל, לתורתם של תנאים – אסופת מחקרים מתולדות עיוניים, ירושלים, תשע"ג, עמ' 3-80	
"מקבילות המשנה והתוספתא", בתוך: הנ"ל, לתורתם של תנאים – אסופת מחקרים מתולדות עיוניים, ירושלים, תשע"ג, עמ' 129-139	
מחקרי לשון ומינוח בספרות התלמודית, ירושלים, תשע"ד	
"מקבילות של עריכה בספרות התלמודית", בתוך: הנ"ל, לתורתם של תנאים – אסופת מחקרים מתולדות עיוניים, ירושלים, תשע"ג, עמ' 195-217	
סוגיות בחקר התלמוד הבבלי – אסופת מחקרים בענייני מבנה, הרכב ונוסח, ירושלים, תש"ע	
"ראשוניותה של התוספתא כלפי המשנה בהלכות מקבילות", בתוך: הנ"ל, לתורתם של תנאים – אסופת מחקרים מתולדות עיוניים, ירושלים, תשע"ג, עמ' 122-128	
תוספתא עתיקתא – מסכת פסח ראשון, רמת גן, תשס"ג	
תלמוד ערוך – פרק השוכר את אומניו - הנוסח, ניו יורק וירושלים, תשנ"ז	
"האגדה שבמשנה", מחקרי תלמוד א', עורכים י' זוסמן וד' רוזנטל, ירושלים, תש"ן, עמ' 655-681	פרנקל, יונה,
דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים, 1991	
הערך "ברכה", אנציקלופדיה מקראית, ב', ירושלים, תשל"ח, עמ' 354-356	קאסוטו, משה דוד,
חיי יום יום ברומא בדורו של אאוגוסטוס, תרגום ע' בורלא, תל אביב, 1967	קארקופינו ז'ירום,
מילון העברית המקראית: אוצר לשון המקרא מאל"ף עד תי"ו, רמת-גן, תשס"ו	קדרי, מנחם צבי,
אוצר לשון התוספתא, ב', ירושלים, ת"ש	קוסובסקי, חיים יהושע,
אוצר לשון התלמוד, יא, ירושלים, תשכ"ג	
אוצר לשון תלמוד ירושלמי, ג', ירושלים, תשמ"ד	קוסובסקי, משה,

קוטשר, יחזקאל,	"מבעיות המילונות של לשון חז"ל", ערכי המילון החדש לספרות חז"ל, רמת גן, תשל"ב, עמ' 22-89
קטן, משה,	מלים ותולדותיהן, ירושלים, תשכ"א
קימרון, אלישע,	אוצר הלעזים – המלים הצרפתיות שבפירושי רש"י על התלמוד כפי שפורסמו בידי ארסן דרמסטטר ודוד שמעון בלונדהיים, ירושלים, תשמ"ח
קיסטר, מנחם,	"מילון המקרא בראי המגילות", תרביץ נח (תשמ"ט), עמ' 297-315
קצוף, בנימין,	"על משמעויות טקסטואליות ולקסיקליות של תופעות לשוניות", לשוננו עח (תשע"ו), עמ' 7-20
קרויס, שמואל, ראטנער, בער, רבין, חיים,	היחס בין התוספתא והירושלמי למסכת ברכות, עבודת דוקטור, רמת גן, תשס"ד
רובינוביץ, אפרים,	קדמוניות התלמוד, כרך שני חלק ראשון, תל אביב, תרפ"ט
רוזן-צבי, ישי,	אהבת ציון וירושלים מסכת ברכות, ווילנא, תרס"א
רוזנטל, אליעזר שמשון,	"עיסוק בלשני בלשון התפילה", מחקרים באגדה, תרגומים, ותפילות ישראל לזכר יוסף היינמן, עורכים ע"פליישר וי"י פטוחובסקי, ירושלים, תשמ"א, עמ' קסג-קעא
רוזנטל, דוד,	"מצמחי ספרותנו העתיקה", כתבי האוניברסיטה העברית ובית הספרים בירושלים, קדם ויהדות, א', ירושלים, תרפ"ד, מאמר XIV (אין בספר עימוד)
רוזנטל, דוד,	"ברכות הראייה והופעת המערכת הליטורגית בספרות התנאית", Jewish Studies; an Internet Journal (JSIJ), 2008, עמ' 1-28
רוזנטל, דוד,	"תולדות הנוסח ובעיות עריכה בחקר התלמוד הבבלי", תרביץ נז (תשמח), עמ' 1-36
רוזנטל, דוד,	"לישנא דכלה", תרביץ נב (תשמ"ג), עמ' 273-308
רוזנטל, דוד,	"עריכות קדומות המשוקעות בתלמוד הבבלי", מחקרי תלמוד א', עורכים י' זומן וד' רוזנטל, ירושלים, תש"ן, עמ' 155-204
רוזנטל, דוד,	"לתולדות רב פלוטיוס גאון ומקומו במסורת ההלכה", שנתון המשפט העברי של המכון לחקר המשפט העברי יא-יב (תשמ"ד), עמ' 589-653
רוזנטל, דוד,	"היש סדר לשבעת המינים? – עיון במשנה ובתוספתא", נטועים ה (תשנ"ט), עמ' 27-40
רוזנטל, דוד,	"הערות אסניות", שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום ד' (תש"ס), עמ' 263-268
רוזנטל, דוד,	"אימתי נתחברה איגרת אריסטיאס?", מחקרים בתולדות עם-ישראל וארץ-ישראל 1, תש"ל, עמ' 37-50
רוזנטל, דוד,	"מהלכה לפרשנות - רש"י והלכות גדולות", רש"י - דמותו ויצירתו, ב, עורכים אברהם גרוסמן ושרה יפת, ירושלים, תשס"ט, עמ' 311-326
רוזנטל, דוד,	"להתקבלותו של ספר 'הלכות גדולות' באשכנז", לימוד ודעת במחשבה יהודית, עורך חיים קרייסל, באר-שבע, תשס"ו, עמ' 95-121
רוזנטל, דוד,	נוסח ברכת המזון כפי שהוא עולה מספרות חז"ל ומן הסידורים הקדומים, עבודת דוקטור, באר שבע, תשע"א
רוזנטל, דוד,	עיונים בספר הלכות גדולות: נוסח ועריכה, עבודת דוקטור, ירושלים, תשס"ח
רוזנטל, דוד,	הלכה, הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה, תרגום ועריכה טל אילן, ירושלים, 1993
רוזנטל, דוד,	"ספר ברית דמשק ומגילת הסרכים", מגילות קומראן – מבואות ומחקרים, עורך מנחם קיסטר, ירושלים, תשס"ט, עמ' 275-298
רוזנטל, דוד,	"ברכות הנהנים" על הצומח ומוצריה בהלכה ובמנהג מהמאה ה-16 ועד לזמננו, עבודת דוקטור, רמת גן, תשס"א

"התמורות האגרריות והטכנולוגיות בזיקה ל"ברכות הנהנים" של הצומח ומוצריו", בכל דרכיך דעהו (בד"ד) 9 (תשנ"ט), עמ' 49-65 "ירקות, קטניות ופירות-העץ בכתבים רבניים בימי-הביניים: הנחיות דיאטטיות-רפואיות", אסיא יט, ג-ד (תשס"ה), עמ' 89-110 צמחים מאכלים ודפוסי אכילה בספרות הברכות - 2000-1492, אריאל, תשע"ד "ברכות המזון - שלוש או ארבע?", סידרא יא (תשנ"ה) עמ' 153-166 "מגילה Q2514 – 'מדרש משפטים'", תרביץ עג (תשס"ד), עמ' 25-49 "ראשית וביכורים בהלכת קומראן", מגילות א' (תשס"ג), עמ' 147-164 הוספות מאוחרות סבוראות בתלמוד הבבלי, עבודת דוקטור, תל אביב, תשל"ו "מערכת היזמנים' בלשון המשנה", מחקרים בעברית ובלשונות שמיות מוקדשים לזכרו של פרופ' יחזקאל קוטשר, עורכים גד בן-עמי צרפתי, פנחס ארצי, חיים יונה גרינפילד, מנחם צבי קדרי, רמת גן, תש"ס, עמ' 110-125 [הנ"ל, פרקי מחקר בלשון חכמים, ירושלים, תשס"ח, עמ' 235-249] "למסורת נוסח התוספתא – עיון ראשוני בעקבות שאול ליברמן", Jewish Studies; an Internet Journal (JSIJ) 1 (2002), עמ' 11-43 "סדר הדפסתם של חידושי הראשונים לתלמוד", קרית ספר נ (תשל"ה), עמ' 325-336 [הנ"ל, כנסת מחקרים – עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, ב', ירושלים, תשס"ד, עמ' 219-236] "ברכת כהנים ממקדש למדינה", כל פה לך יודה: עיונים לכבודו של פרופ' דב רפל, ירושלים, תשס"א, עמ' 158-162 "לסדרן של המשניות בפרק א' של מסכת ביצה", מכתם לדוד – ספר זכרון הרב דוד אוקס ז", עורכים י"ד גילת וא' שטרן, רמת גן, תשל"ח, עמ' 55-67 פסח דורות: פרקים בתולדות ליל הסדר, תל אביב, 1996 "רשימת מאמרים בענייני תפילה ומועדים", קרית ספר, מוסף לכרך סד (תשנ"ב-תשנ"ג)	שמש, אהרן, שפיגל, יעקב שמואל, שרביט, שמעון, שרמר, עדיאל, תא-שמע, ישראל משה, תבורי יוסף,

Abegg Martin G. with Bowley, James E. & Cook, Edward M. & in consultation with Tov, Emanuel	<i>The Dead Sea Scrolls Concordance</i> , Leiden, 2003
Alcock, Joan P., Aptowitz, Viktor,	<i>Food in the Ancient World</i> , London, 2006
Baneth E.,	"Fragment d'un Rituel de Paque Originare de Palestine Anterieur au Talmud", <i>REJ</i> 63 (1912), pp. 124-128
	"Textkritische Bemerkungen", <i>Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums</i> 70 (1926), pp. 50-56, 123-129, 261-270

- Barns, Thomas, "Grace at meals", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, Edinburgh, 1913, vol. VI, pp. 372-374
- Barthes, Roland, "Toward a Psychosociology of Contemporary Food Consumption", *Food and Drink in History: Selections from the Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, volume 5, eds. R. Forster and O. Ranum; trans. E. Forster and P. M. Ranum, Baltimore, 1979, pp. 166-173
- Bokser, Baruch Micah, "Ma'al and Blessings Over Food: Rabbinic Transformation of Cultic Terminology and Alternative Modes of Piety", *Journal of Biblical Literature* 100 (1981), pp. 557-574
- Boyce M., and Kotwal, F. M., "Zoroastrian Bāj and Drōn", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 34, (1971), pp. 56-73, 298-313
- Boyce, Mary, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, Oxford, 1977
- Braun, Thomas, "Barley Cakes and Emmer Bread", *Food in Antiquity*, eds. J. Wilkins, D. Harvey, M. Dobson, Exeter, 1999, pp. 25-37
- Brenton, Lancelot, *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English*, Michigan, 1982⁹
- Brody, Robert, *Mishnah and Tosefta Studies*, Jerusalem, 2014
- Brown, Francis, Samuel Rolles Driver and Charles Augustus Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic*, based on the Hebrew lexicon of Wilhelm Gesenius as translated by Edward Robinson, Oxford, 1906
- Brüske, Gunda, "Grace (at the Meal table)", *Religion Past & Present*, v, Leiden and Boston, 2009, pp. 555-556
- Butash, Adrian, *Bless This Food: Ancient & Contemporary Graces from Around the World*, Novato, 2013
- Charlesworth, James, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement*, Michigan, 1981
- Collins, John J., "The Place of the Fourth Sibyl in the Development of the Jewish Sibyllina", *Journal of Jewish Studies* 25 (1974), pp. 365-80
- , *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism*, SBI Dissertation series 13, Missoula, 1974
- Cooper, Alan, "Ps 24:7-10: Mythology and Exegesis", *Journal of Biblical Literature* 102 (1983), pp. 37-60
- Cooper, John, *Eat and Be Satisfied: A Social History of Jewish Food*, London, 1993

- Craigie, Peter Campbell, *Word Biblical Commentary: Psalms 1-50*, with 2004 supplement by Marvin E. Tate, Nashville, 2004
- Curtis, Robert I., *Ancient Food Technology*, Leiden, 2001
- Dalby, Andrew, *Food in the Ancient World From A-Z*, London and New York, 2003
- Dar, Simon, "Food and Archaeology in Romano-Byzantine Palestine," *Food in Antiquity*, J. Wilkins, D. Harvey and Mike Dobson (ed.), Exeter, 1995, pp. 326-335
- D'Arms, John H., "Slaves at Roman Convivia", *Dining in a Classical Context*, ed. W. J. Slater, Ann Arbor, 1991, pp. 171-183
- DiTommaso, Lorenzo, *A Bibliography of Pseudepigrapha Research, 1850-1999*, [Journal for the study of the Pseudepigrapha Supplement Series 39, Sheffield, 2001
- Dix, Dom Gregory, *The Shape of Liturgy*, Westminster, 1947
- Dohrmann, Natalie B., "Law and Imperial Idioms: Rabbinic Legalism in a Roman World", *Jews, Christians, and the Roman Empire: The Poetics of Power in Late Antiquity*, eds. Natalie Dohrmann and Annette Yoshiko Reed, Philadelphia, 2013, pp. 63-78
- Douglas, Mary, "Deciphering a Meal", *Daedalus* 101 (1972), pp. 61-81
- , "The Sociology of Bread", *Bread: Social, Nutritional and Agricultural Aspects of Wheaten Bread*, ed. Arnold Spicer, London, 1975, pp. 7-26
- Dunbabin, Katherine M. D., *The Roman Banquet*, Cambridge, 2003
- Eckhardt, Benedikt, "Meals and Politics in the YAHAD: A Reconsideration", *Dead Sea Discoveries* 17: 2 (2010), pp. 180-209
- Finkelstein, Louis, "The Birkat Ha-Mazon", *Jewish Quarterly Review* n.s. XIX (1928-1929), pp. 211-262
- Foxhall L., Forbes H. A., "Σιτομετρεία: The Role of Grain as a Staple Food in Classical Antiquity", *Chiron* 12 (1982), pp. 41-89
- Garnsey, Peter, *Food and Society in Classical Antiquity*, Cambridge, 1999
- Gaster, Theodor H., *The Dead Sea Scriptures – in English Translation*, New York, 1956
- Gesenius' Hebrew Grammar*, as edited and enlarged by E. Kautzsch, Oxford, 1910
- Hadas, Moses, *Aristeas to Philocrates*, New York, 1951
- Goldberg, Harvey E., "Introduction: Reflections on the Mutual Relevance of Anthropology and Judaic Studies," *Judaism Viewed from Within and*

- Grant, Mark,
Hamel, Gildas,
Hauptman, Judith,

Hauptman, Alberdina,
Hempel, Charlotte,

Hodge, Trevor A.,
Hurowitz, Victor Avigdor,
Isaac, Ephraim,
Jackson, Bernard S.,
- from Without*, ed. Harvey E. Goldberg, Albany, 1987, pp. 1-43
Galen: On Food and Diet, London, 2000
Poverty and Charity in Roman Palestine, First Three Centuries C.E., Berkeley, 1990
“Does the Tosefta Precede the Mishnah: Halakhah, Aggada, and Narrative Coherence”, *Judaism* 50, 2 (2001), pp. 224-240
“Mishnah as a Response to ‘Tosefta’ ”, *The Synoptic Problem in Rabbinic Literature*, ed. Shaye J.D. Cohen, Providence, 2000, pp. 13-34
Rereading the Mishnah – A New Approach to Ancient Jewish Texts, Tübingen, 2005
“The Tosefta as a Commentary on an Early Mishnah”, *Jewish Studies; an Internet Journal (JSIJ)* 4 (2005), pp. 109-132
Mishnah and Tosefta, Tübingen, 1996
“Emerging Communal Life and Ideology in the S Tradition”, *Defining Identities: We, You, and the Other in the Dead Sea Scrolls*, eds. Florentino García Martínez and Mladen Popović, Leiden, 2008, pp. 43–61
“Interpretative Authority in the Community Rule Tradition”, *Dead Sea Discoveries*, 10: 1 (2003), pp. 59–80
Roman Aqueducts and Water Supply, London, 1992
“Blessing the Sacrifice (I Samuel 9:13): An Overlooked Allusion to Ancient Israelite Extispicy (?)”, *Aharon Kempinski Memorial Volume: Studies in Archaeology and Related Disciplines*, edited by Eliezer D. Oren and Shmuel Ahituv, Beer Sheva, 2002, pp. 182-193
“The Significance of Food in Hebraic-African Thought and the Role of Fasting in the Ethiopian Church”, *Asceticism*, eds. Vincent L. Wimbush and Richard Valantasis, Oxford, 1998, pp. 329-342
“On the Problem of Roman Influence on the Halakah and Normative Self-Definition in Judaism”, *Jewish and Christian Self-Definition: Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*, vol. 2, edited by E. P. Sanders with A. I. Baumgarten and Alan Mendelson, Philadelphia, 1981, pp. 157–203

- Johnson, Norman Burrows, *Prayer in the Apocrypha and Pseudepigrapha: a Study of the Jewish Concept of God*, Philadelphia, 1948
- Karanjia, P. Ramiyar, “The Bāj-Dharnā (Drōn Yašt) and Its Place in Zoroastrian Rituals”, *Zoroastrian Rituals in Context*, ed. Michael Stausberg, Leiden, 2004, pp. 403-423
- Kelsey, Mary W., “Dining Out in Ancient Rome”, *Oxford Symposium on Food and Cookery 1991: Public Eating*, London, 1991, pp. 166-170
- Kiple, Kenneth F., and Ornelas Kriemhild Conee (eds.), *The Cambridge World History of Food*, Cambridge University Press, 2000
- Kister, Menahem, “Some Aspects of Qumranic Halakhah”, *The Madrid Qumran Congress, II*, eds. J. T. Barrera and L. V. Monaner, Leiden, 1992, pp. 571-588
- Klinghardt, Matthias, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie Frühchristlicher Mahlfeiern*, Tübingen, 1996
- , “A Typology of the Communal Meal”, *Meals in the Early Christian World - Social Formation, Experimentation, and Conflict at the Table*, eds. D. Smith and H. Taussig, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 9-22
- Kuhn, Karl Georg, “The Lord's Supper and the Communal Meal”, *The Scrolls and the New Testament*, ed. Krister Stendhal, New York, 1992, pp. 65-93
- Kuhn, Heinz-Wolfgang, “The Qumran Meal and the Lord's Supper in Paul in the Context of the Graeco-Roman World”, *Paul, Luke and the Graeco-Roman World: Essays in Honour of Alexander J. M. Wedderburn*, ed. Alf Christophersen, Sheffield, 2002, pp. 221-248
- Kraemer, David Charles, *Jewish Eating and Identity Through the Ages*, New York and London, 2007
- , “Food, Eating and Meals”, in Catherine Hezser (ed.), *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, Oxford, 2010, pp. 403-419
- Krauss, Samuel, *Griechische und Lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, Berlin, 1898
- Laurence, Ray, *Roman Pompeii: Space and Society*, London, 2007
- Leonhard, Clemens, “Blessings Over Wine and Bread in Judaism and Christian Eucharistic Prayers – Two Independent Traditions”, *Jewish and Christian Liturgy and Worship; New Insights*

- into *Its History and Interaction*, eds. Albert Gerhards and Clemens Leonhard, Leiden, 2007, pp. 309-326
- Levy, Jacob, *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim: und Einen Grossen Theil des Rabbinischen Schrifthums*, Leipzig, 1867-1868
- Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford, 1992⁷
- Löw, Immanuel, *Die Flora der Juden*, Wien, 1924-1934
- Maier, Johann, “Psalm 24, 1: Rabbinische Interpretation, Jüdische *B'rakah* und Christliche Benediction”, in: Johann Maier, *Studien zur Jüdischen Bibel und ihrer Geschichte* (Studia Judaica 28), Berlin – New York, 2004, pp. 375-390
- Mackintosh, Sam, “Domestic Observances – Christian Practices”, *The Encyclopedia of Religion*, 4, New York and London, 1987, pp. 402-403
- Matthews, John, *The Journey of Theophanes – Travel, Business, and Daily Life in the Roman East*, New Haven and London, 2006
- McCarter, P. Kyle, *I Samuel – a New Translation with Introduction, Notes & Commentary*, New York, 1980
- McGee, Harold, *On Food and Cooking – The Science and Lore of the Kitchen*, New York, 2004²
- McGowan, Andrew, *Ascetic Eucharists – Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, Oxford, 1999
- Metso, Sarianna, *The Textual Development of the Qumran Community Rule*, Leiden, 1997
- , “Whom Does the Term *Yahad* Identify?”, *Defining Identities: We, You, and the Other in the Dead Sea Scrolls*, eds. Florentino García Martínez and Mladen Popović, Leiden, 2008, pp. 63-84
- Mitchell, Christopher, *The Meaning of Brk “to Bless” in the Old Testament*, Atlanta, 1987
- Wright, Steven, *Thirst – Water and Power in the Ancient World*, London, 2012
- Mithen, Steven, *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, Bombay, 1922
- Modi, Jivani J., *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, Bombay, 1922
- Moscovitz, Leib, *Talmudic Reasoning: From Casuistics to Conceptualization*, Tübingen, 2002
- , “We May Not Infer Civil Law from Ritual Law: Some Observations on the Internal Unity of Rabbinic Law” *JLAS* XXII (2012), pp. 193–227

- Murtonen, A., "The Use and Meaning of the Words *Lebārek* and *Berākāh* in the Old Testament", *Vetus Testamentum*, Vol. 9, Fasc. 2 (Apr., 1959), pp. 158-177
- Naeh S. and Weitzman M. P., "Tirōš: Wine or Grape? A Case of Metonymy", *Vetus Testamentum*, Vol. 44, (Jan., 1994), pp. 115-120
- Novick, Tzvi, "Blessings Over 'Misvot': The Origins of a Category", *Hebrew Union College Annual* 79 (2008) pp. 69-86
- Qimron, Elisha, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, Atlanta, 1986
- Reif Stefan C., "The Second Temple Period, Qumran Research, and Rabbinical Liturgy: Some Contextual and Linguistic Comparisons", *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Fifth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature*, 19-23 January, 2000, ed. Esther G. Chazon and Ruth Clements and Avital Pinnick, Leiden and Boston, 2003, pp. 133-149
- Richards, Kent Harold "Bless / Blessing", *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman, New York, 1992, pp. 753-755
- Rosenblum, Jordan, *Food and Identity in Early Rabbinic Judaism*, Cambridge, 2010
- Rosen-Zvi, Ishay, "Orality, Narrative, Rhethoric: New Directions in Mishnah Research", *AJSreview* 32 (2008), pp. 235-249
- Rouwhorst, Gerard A.M., "The Roots of the Early Christian Eucharist: Jewish Blessings or Hellenistic Symposia?", *Jewish and Christian Liturgy and Worship: New Insights into Its History and Interaction*, ed. Albert Gerhards and Clemens Leonhard, Leiden, 2007, pp. 295-308
- Rovner, Jay, "A New Version of the Eres Israel Haggadah Liturgy and the Evolution of the Eres Israel 'Miqrā' Bikkurim' Midrash" *Jewish Quarterly Review* 92 (2002), pp. 421-453
- Safrai Zeev, *The Economy of Roman Palestine*, London, 1994
- Sandmel, Samuel "Parallelomania", *Journal of Biblical Literature* 8 (1962), pp. 1-13
- Scharbert, Josef, "ברך Brk; ברכה B'rākhāh", *Theological Dictionary of the Old Testament*, eds. G.

- Johannes Botterweck and Helmer Ringgren, trans. John T. Willis, Michigan, 1977
- Schremer, Adiel, *Brothers Estranged – Heresy, Christianity, and Jewish Identity in Late Antiquity*, Oxford, 2010
- Shaked, Shaul, “Iranian Loanwords in Middle Aramaic”, *Encyclopaedia Iranica*, II, pp. 259-261
- , “‘No talking during a meal’: Zoroastrian Themes in the Babylonian Talmud”, *The Talmud in its Iranian Context*, eds. Carol Bakhos and M. Rahim Shayegan, Tübingen, 2010, pp. 161-177
- Shanks Alexander, “Recent Literary Approaches to the Mishnah”, *AJSreview* 32 (2008), pp. 225-234
- Elizabeth, “‘Eaters of Flesh, Drinkers of Milk’: The Ancient Mediterranean Ideology of the Pastoral Nomad”, *Ancient Society* 13/14 (1982/3), pp. 5-31
- Shaw, B., “On the Liturgical Function of DSS Document 4Q434a”, *Zutot* 5, 1 (2008) pp. 15-22
- Shmidman Avi, “Letter of Aristeas”, *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. James Charlesworth, New York, 1985, pp. 7-34.
- Shutt, R. J. H., “Meals”, *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Oxford 2000, pp. 530-532
- Smith Dennis E., *From Symposium to Eucharist, The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis, 2003
- , *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Ramat Gan, 2002
- Sokoloff, Michael, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat Gan, 2002²
- , *A Syriac Lexicon – A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*, Winona Lake and Piscataway, 2009
- Sommer Benjamin D., “A Commentary on Psalms 24”, *From Gazing on the Deep: Ancient Near Eastern, Biblical, and Jewish Studies in Honor of Tzvi Abusch*, eds. Jeffrey Stackert, Barbara Nevling Porter and David P. Wright, Bethesda, 2010, pp. 495-515
- Stein, Siegfried, “The Influence of Symposia Literature on the Literary Form of the Pesah Haggadah” *Journal of Jewish Studies* 8 (1957), pp. 13-44.
- Taussig, Hal E., “Introduction”, *Meals in the Early Christian World – Social Formation, Experimentation,*

- and *Conflict at the Table*, eds. D. Smith and H. Taussig, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 1-5
- Taylor, Joan E. and Davies, Philip R., "The So-Called Therapeutae of 'De Vita Contemplativa'": Identity and Character", *The Harvard Theological Review*, 91 (Jan., 1998), pp. 3-24
- Tropper, Amram, *Wisdom, Politics and Historiography – Tractate Avot in the Context of the Graeco-Roman Near East*, Oxford, 2004
- Van de Sandt, Huub and Flusser, David, *The Didache: Its Jewish Sources and Its Place in Early Judaism and Christianity*, Assen, 2002
- VanGemeren, Willem A. (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, Michigan, 1997
- Vermes, Geza, *The Dead Sea Scrolls – Qumran in Perspective*, London, 1994³
- Wacholder, Ben Zion, *The New Damascus Document: The Midrash on the Eschatological Torah of the Dead Sea scrolls: Reconstruction, Translation and Commentary*, Leiden , 2007
- Walfish Avraham, "Approaching the Text and Approaching God: The Redaction of Mishnah and Tosefta Berakhot", *Jewish Studies* 43 (2005-2006), pp. 21*-79*
- "Power and Beauty: The Mishnah's Celebration of Creation in Berakhot Chapter 6", *Tradition* 49:2 (2016), pp. 9-31
- "The Poetics of the Mishnah", in: *The Mishnah in Contemporary Study*, Volume Two, eds. J. Neusner and A. Avery-Peck, Leiden-Boston 2006, pp. 153-189
- Watson, Andrew, *Agricultural Innovation in the Early Islamic World*, Cambridge, 1983
- Weingarten, Susan, "A Vegetable Zodiac from Late Antique Alexandria", *Vegetables: Proceedings of the Oxford Symposium on Food and Cookery* 2008, ed. S.R. Friedland, Totnes, 2009, pp. 225-237
- "Eggs in the Talmud", *Eggs in Cookery: Proceedings of the Oxford Symposium of Food and Cookery* 2006, ed. Richard Hosking, Totnes, 2007, pp. 270-281
- "Food in Roman Palestine: Ancient Sources and Modern Research", *Food and History* 5/2 (2007), pp. 41-67

- “‘Magiros’, ‘Nahtom’ and Women at Home: Cooks in the Talmud”, *Journal of Jewish Studies* 56 (2005), pp. 285-297
- “Medieval Hanukkah Traditions: Jewish Festive Foods in their European Contexts”, *Food and History* 8 (2010), pp. 41-62
- “Mouldy Bread and Rotten Fish: Delicacies in the Ancient World”, *Food and History* 3 (2005), pp. 61-71
- “The Debate about Ancient Tracta: Evidence from the Talmud”, *Food and History* 2 (2004), pp. 21-40
- Wernberg-Møller, P., *The Manual of Discipline*, Leiden, 1957
- Westermann, Claus, *Blessing in the Bible and the Life of the Church*, translated by Keith Crim, Philadelphia, 1978
- Wilkins, J., Harvey D. and Dobson, Mike (eds.), *Food in Antiquity*, Exeter, 1995
- Yadin-Israel, Azzan, *Scripture and Tradition – Rabbi Akiva and the Triumph of Midrash*, Philadelphia, 2015
- Zohary Daniel, Hopf Maria, Weiss Ehud, *Domestication of Plants in the Old World*, Oxford, 2012⁴

Each Talmud adopts a different approach with regard to reciting *Birkat Ha-Perot* or *Birkat Ha-Minim*, with the Babylonian Talmud generally preferring the former and the Palestinian Talmud the latter. Different halakhic rulings in the two Talmuds are apparently also predicated on the different systems of blessings adopted by each Talmud. At the same time, each Talmud also cites blessings from the secondary system of blessings, e.g. *Borei Minei Mezonot* in the Babylonian Talmud.

Another noteworthy process attested in both Talmuds is the recitation of *She-Ha-Kol* over fruits and vegetables in special circumstances. A combination of this process and the adoption of elements from the less dominant system of blessings resulted in the Babylonian Talmud's attributing special importance to *Borei Minei Mezonot* and its increased usage of *She-Ha-Kol*, further blurring the division of the blessings into different groups.

One final blessing is worthy of special attention – *Bore Nefashot Ve-Hesronan*, which is recited according to R. Tarfon in the Mishnah before drinking water when one is thirsty. This blessing is exceptional, as it refers to the creation of the person who consumes food, rather than to creation of the food itself. Apparently R. Tarfon held that the standard blessings, which are recited over food from which one derives real enjoyment, are inappropriate for water, which is basically tasteless. Both Talmuds attest the development of this short tannaitic blessing at a later stage into a longer blessing to be recited after eating certain types of food – *Borei Nefashot Rabbot*.

would be *Birkot Ha-Perot*. This approach seems to be adopted in part by R. Judah in Mishnah Berakhot VI, 1 that the blessing recited before eating vegetables is *Borei Minei Desha'im* ('Who creates diverse kinds of herbs').

The differences between these two blessing systems find expression not only with regard to the blessing formulae, but also with regard to various laws pertaining to these blessings. Thus, the *Birkot Ha-Perot* system contains a fixed number of blessings, whereas *Birkot Ha-Minim* include various other types of blessings, because one must mention the particular type of food (*min*) that he is eating. Likewise, according to *Birkot Ha-Perot* processing the food has no effect on the formulation of the blessing, whereas according to *Birkot Ha-Minim* processing the food may generate new species, whose name must therefore be mentioned in the blessing. According to *Birkot Ha-Minim* special rules govern the order of the blessings to be recited if one intends to eat several fruits (one should recite the blessing on a fruit belonging to the "seven species"), whereas according to *Birkot Ha-Perot* all fruits have the same status, so there are no special rules determining over which fruit the blessing should be recited. According to *Birkot Ha-Perot* a blessing should be recited even over "defective" fruits, whereas according to *Birkot Ha-Minim* a blessing should not be recited on such fruits (*min qelalah* or "cursed species"). Nevertheless, both approaches were apparently contemporaneous, so one cannot be considered a later development stemming from the other.

The tannaitic notion that blessings must be recited before eating was based by various *derashot* (homiletical interpretations) found in tannaitic literature. Some *derashot* suggest the existence of an obligation to recite blessings before eating a meal, or major components of a meal, such as bread, while others suggest an obligation to recite blessings before eating any kind of food, whether as an expression of praise to God or as a technique to obtain Divine permission to benefit from food which rightfully belongs to Him. The opening *sugyot* in both of the Talmuds on Mishnah Berakhot 6:1 cite *derashot* of the latter two types, but not of the first, presumably because the authors of these passages held that it is obligatory to recite blessings before eating all kinds of food, and not just meals.

Abstract

The obligation to recite blessings before eating attested in rabbinic sources is a unique phenomenon that underwent various stages of development during the rabbinic period. Although various aspects of the phenomenon have been discussed in scholarly literature, we lack a synthetic treatment of this phenomenon. Moreover, many important aspects of this issue have not been adequately clarified. This study accordingly seeks to analyze the history of the blessings recited before eating according to rabbinic sources.

The Bible contains no mention of blessings before eating, except for one questionable description of Samuel blessing a sacrifice. The earliest testimonies about Jews reciting blessings before eating refer to blessings recited before meals, most of them attended by numerous participants (viz. festive gatherings and the like). Moreover, these are prayers which bless the food, rather than God, Creator of the food. Therefore, we cannot accept the widespread view of earlier scholars that Jews recited blessings before eating all kinds of foods as early as Second Temple times, and we cannot view the rabbinic blessings as a continuation or development of the blessings mentioned in Second Temple sources. Similarly, while blessings before eating were recited in other religions that had contact with rabbinic culture, such as early Christianity, these blessings were only recited at special meals. We suggest that the obligation to recite blessings before eating all sorts of food was established by the rabbis after the destruction of the Second Temple with the aim of enhancing the awareness of the Divine Presence in Israel.

Mishnah Berakhot Chapter VI cites five blessing formulae, which in turn may be divided into three different groups of blessings: blessings before meals recited over bread and wine; *Birkot Ha-Perot* ('blessings on fruits' formulated *Borei Peri x*) recited before eating fruits and vegetables; and *She-Ha-Kol*, which is to be recited before eating foods which are not fruits or vegetables, e.g. meat and milk. However, Tosefta Berakhot Chapter IV presents a different system of blessings – *Birkot Ha-Minim*, "blessings over species" (formulated *Borei Minei x*), recited in cases where the appropriate blessings according to the Mishnah

Table of Contents

Hebrew Abstract	⌘
Chapter 1: Introduction	1
Chapter 2: Blessings before Eating in Antiquity	5
Chapter 3: Blessings before Eating in Tannaitic Literature	43
Chapter 4: Blessings before Eating in Talmudic Literature	86
Chapter 5: Reciting Blessings over Multiple Foods	211
Chapter 6: Blessings after Eating	241
Chapter 7: Conclusions	267
Bibliography	281
English Abstract	i

This work was carried out under the supervision of

Prof. Leib Moscovitz

Department of Talmud, Bar-Ilan University

Towards a History of the Blessings Recited Before Eating Food in Rabbinic Literature

Mayer Lichtenstein
Department of Talmud

Ph.D. Thesis

Submitted to the Senate of Bar-Ilan University
Ramat-Gan, Israel **February, 2017**