

## עיונים בפרק ששי דברכות

### הקדמה

ההלכה והאגדה צריכות הן להתאחד זו עם זו. ההכרח המביא לעסוק בשתייהן יחד, מוכרח הוא להביא גם כן את ההתאחדות הרוחנית שלהן. מה שמרניש העוסק בהלכה כשנכנס באגדה, וכן להיפך, שהוא נכנס לעולם אחר, נוטל את החלק היותר גדול של ההפריה הרוחנית, הבאה מתוך מנוחת הנפש, שיסודה באחדות פנימית.

הננו קרואים לסול מסלות כאלה בארחות הלימוד, שעל ידיהן ההלכה והאגדה תתחברנה חיבור עצמי.

(אורות הקודש, א', עמ' כ"ה)

דברי מרן הרב בעניין איחוד הנגלה והנסתר, במקומות רבים בכתביו, והקשר של עניין זה אל "תורת ארץ-ישראל", מפורסמים וידועים. רבים עסקו בסוגיה זו, בעיקר בצדדיה התיאורטיים. אך התחושה היא, שבלימוד היומיומי נשאר הניתוק והניכור בין העולמות הללו כשהיה, גם בבתי המדרש המיוסדים על משנת הרב.

יותר מאשר ניסיון לפרשנות חדשה לפרק ששי בברכות, מוצגת כאן לפניכם הדגמה של מתודה לימודית וחשיבתית, חדשה - במובן מסויים, עתיקה - במובן אחר, שעלתה מתוך לימוד משותף במשך שנתיים ויותר, מתוך תפיסה הרואה בחיבור אורגני בין פנימיות התורה לחיצוניותה משהו שהוא מעבר ל"שעשועים רוחניים". חיבור זה הוא בעינינו האופן היחידי המאפשר לגעת בתשתית של התורה עצמה, בעומקה הגדול, מבלי לאבד את צדדיה הגלויים.

בהיות מטרת מאמרנו הצעה של מתודה לימודית, אין אנו מתיימרים במסגרת זו לטעון שהפרשנות שאנו נתנו לסוגיות היא הפרשנות האולטימטיבית. להיפך, זוהי הפרשנות שלנו, מתוך המפגש שלנו עם הגמרא. הדרך עצמה, המודגמת בזה, היא המשמעותית בעינינו, ובדרך זו עודנו פוסעים והולכים, תוך שכלולה המתמיד, ומתפללים שלא תיגמר לעולם...

מה מייחד דרך לימוד זו? - זוהי מתודה המשלבת בתוכה כמה אלמנטים שלא מקובלים בלימוד ה"קלאסי":

א. קריאת הגמרא גם במישור המתודולוגי, ולא רק במישור התוכני. הווי אומר: ניתוח אופני הלימוד והחשיבה של התנאים והאמוראים, ניסיון להתחקות אחרי קווים מנטליים של תנא או אמורא, של אסכולה מסויימת (כגון: בית הלל, בית שמאי), ושל דור או תקופה הסטוריים.

ב. קריאה ביקורתית-למחצה: מודעות לריבוד הקיים בגמרא, לעריכה, לפערים שבין המשנה לגמרא (מבחינה קונצפטואלית, ועוד), בין המימרות האמוראיות לפרשנות המאוחרת יותר, ובין הגמרא לפרשנות הראשונים. מודעות זו מעשירה ומעמיקה מאוד, לדעתנו, את ההבנה בשלבי הסוגיה השונים, ותורמת בסופו של דבר גם להבנה האינטגרלית של הסוגיה כסוגיה ושל המסר הרוחני שלה. כמו כן תורמת מודעות זו להבנת התפתחות המושגים ההלכתיים עצמם לאורך הדורות, מה שמאפשר גם אקטואליזציה נכונה יותר שלהם.

ג. היעזרות בכלים ספרותיים בניתוח המשניות והגמרות. לדעתנו, לא רק שקיים פן ספרותי בגמרא (אפילו באופן מכוון ע"י המנסחים והעורכים), אלא שההתחשבות בו היא הדרך הטובה ביותר כדי לחשוף את האמירה הבוקעת בין השיטין, שהיא בדרך כלל גם האמירה

הרוחנית שבסוגיה או ההלכה. עבודה רבה עשה בעניין זה פרופ' יונה פרנקל במחקריו על האגדה, ואין לדעתנו סיבה מדוע שלא למצוא כללים דומים גם בניתוח הסוגיה ההלכתית. בדרך זו אנו עשויים לנגוע ברבדים העמוקים והסמויים ביותר של הגמרא, מבלי להפקיע את הדברים ממשוטט ולהפכם למיסטיים מדי (כפי שאנו פוגשים, למשל, בנסיונות של הסברי-עומק לגמרא שנעשו ע"י מקובלים וחסידים בדורות הקודמים), אלא לשמר את האופי ההלכתי (-משפטי) של הדיון בחלקים אלה.

למרות כל זה: המאמר כתוב ברובו בלשון למדנית, או למדנית-למחצה, שאינה מחצינה כל כך את אופני החשיבה שאותם היא מבטאת. זאת מתוך ראייתנו את הלימוד הזה כחלק מהרצף הלמדני של הדורות, עם כל השינוי והחידוש שבו. יש לפיכך צורך לעיין היטב בסוגיות עצמן לפני קריאת הדברים, המסתמכים על התמצאות בסוגיה, כתובים כדברי סיכום והערות (כסגנון ה"חידושים"), ואינם מציעים את הסוגיה ומנתחים אותה לשלביה.

יהי רצון שהדברים המובאים בזה יעלו לנחת רוח לפני נותן-התורה, וגם לפני הקוראים, וידונונו לכף זכות במקרים ששיגנו. אם עבודתנו זו תתרום משהו, למי שהוא, בריענון ובדיקה מחדש של דרכי לימודו, בהפיכתם לקרובים יותר, חיים יותר, ויצירתיים יותר - והיה זה שכרנו.

## משניות

### משנה א'

כיצד מוכרזין על הפרות? על פרות האילן הוא אומר 'בורא פרי העץ', חוץ מן היין, שעל היין הוא אומר 'בורא פרי הגפן'. ועל פרות הארץ הוא אומר 'בורא פרי האדמה', חוץ מן הפת, שעל הפת הוא אומר 'המוציא לחם מן הארץ'. ועל הירקות הוא אומר 'בורא פרי האדמה'. רבי יהודה אומר: 'בורא מיני דשאים'.

א. "על פירות הארץ... בורא פרי האדמה,

חוץ מן הפת... המוציא לחם מן הארץ".

ישנה כאן תופעה מעניינת. הפירות נקראים בפי התנא "פירות הארץ", ואעפ"כ נוסח הברכה הוא "בורא פרי האדמה" - ולא הארץ. דווקא הפת, שאינה פרי, אלא עיבוד של פרי הארץ ביצירה אנושית, נקראת על-שם הארץ.

נראה כי משמעות הדבר נעוצה בהבדל שבין המילים "ארץ" ל"אדמה". לכאורה אלו שתי מילים העוסקות באותו המושא, אבל הן מציגות אותו מאספקטים שונים. "ארץ" בדרך כלל מייצגת במקרא את הקרקע במובנה הרחב, המופשט, הכללי והרוחני יותר, והיא משמשת גם במובן של איזור, מדינה, ואף העולם בכללו (כמו: "בראשית ברא אלוהים את השמים ואת הארץ"). לעומת זאת, "אדמה" היא הפן החומרי של הקרקע, הגוף שלה, העפר עצמו.

בגלל אופיה המופשט של המילה "ארץ" קיימת נטיה כבר במקרא להשתמש בה באופן מטאפורי<sup>1</sup>, ואפילו לייחס לה פרסונליות, תודעה<sup>2</sup>. חז"ל ביטאו באופן חריף משמעות זו כשדרשו: "ויקרא אלוהים ליבשה ארץ"<sup>3</sup>. למה נקרא שמה 'ארץ' - שרצתה לעשות רצון

<sup>1</sup> למשל: "ואשרו אתכם כל הגוים כי תהיו אתם ארץ חפץ, אמר ה' צבאות" - מלאכי ג', יב.

<sup>2</sup> למשל, בעניין העריות בפרשת "אחרי מות" נאמר כי הארץ איננה סובלת מעשי עריות: "ותטמא הארץ, ואפקוד עוונה עליה, ותקיא הארץ את יושביה" (ויקרא י"ח, כה). ובמשלי ל', כא: "תחת שלוש רגזה ארץ ותחת ארבע לא תוכל שאת".

<sup>3</sup> בראשית א', י.

קונה"4. ובהמשך המדרש מייחסים לה אישיות עצמאית, עד כדי אי ציות לצו האלוהי (!): "ולמה נתקללה - ר"י ברי שלום... אמר: שעברה על הציווי, שכך אמר לה הקב"ה... והיא לא עשתה כן"5. מרן הבעש"ט המשיך את הקו הזה באחת מתורותיו: "ארץ' הוא מלשון רצון ומרוצה"6, ובכך הפך אותה למושג, לבחינה רוחנית גמורה: "ארץ' היא בחינת הרצון והכיסופים כלפי מעלה של כל מי שהוא תחתון באופן יחסי, מי שקרוב יותר ל"קרקע".

נחזור למשנה: פירות האדמה הם גם פירות הארץ. אבל כשהתנא אומר לנו שאין מברכים עליהם אלא "בורא פרי האדמה", משמעות הדבר היא שהפן הרוחני יותר של הקרקע - מקור הפירות - אינו מתגלה לעינינו בעוה"ז, ולכן אין לפנינו אלא פירות פיזיים, תוצרי האדמה. רק בלחם, שהוא פרי שעבר עיבוד אנושי, מתגלה גם הארץ'. העבודה האנושית, המעדנת ומבררת את הפירות, היא החושפת את הרוחני שבטבע. זהו למעשה המקור לאינסטינקט האנושי שלא להסתפק בפירות עצמם אלא לעבד מהם מאכלים - האינסטינקט של חיפוש הרוחניות שבטבע.

ב. 'פרי העץ', 'מן הארץ', 'דשאים' - התנא משתמש במונחים הלקוחים מתיאור בריאת האדמה והצמחים שבמעשה בראשית, ביום השלישי. השימוש הלשוני הזה הוא ביטוי למגמת הברכות: לחזור אל הנקודה הראשונית, נקודת הבריאה של הדברים, יש מאין. וכך לחוות את ה"לא-מובן-מאליו", הפלאי, שיש בכל אוכל הכרחי, יומיומי ובנאלי. "שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה"7.

ג. "ועל הירקות... ר' יהודה אומר: 'בורא מיני דשאים'".

ירקות - דשאים. "ירק" ו"דשא" מופיעים בסמיכות מספר פעמים במעשה בראשית. משמע, אלו מילים כמעט חופפות. ר' יהודה סובר, שיש לברך על הירקות ברכה המיוחדת להן.

- שני קטבים ישנם באופני גדילת הפירות: **פירות הארץ** - הם הנובעים מן האדמה עצמה (כגון תבואה וקטניות), ו**פירות האילן** - הנובעים מתוך העצים. העץ משמש כמתווך בין האדמה לפרי, מתווך שיש בו ממש, שהרי הוא מתקיים שנים רבות, ועל כן נחשב הוא המקור הישיר של פירותיו. ואילו האדמה היא מקור דמקור.

בין שני המצבים קיים מצב שלישי, שהוא ה**שיח** (או הירק). הוא אמנם אינו עץ, באשר אינו מתקיים מעבר לשנה, אבל הפירות גדלים בכל זאת ממנו ולא מתוך האדמה עצמה.

מחלוקת ר' יהודה ורבנן היא בכך: ר"י מעוניין לבטא דיוק ועדינות בהבחנת דרגות הביניים שבצמחי מאכל, ולכן סובר הוא כי יש ליחד ברכה בפני עצמה לירקות. לרבנן, לעומת זאת, חשובה יותר ההבחנה הדיכוטומית ארץ-עץ, ולכן הם מכלילים את הירק עם פירות האדמה, באשר השיחים אינם מתקיימים, ולכן אינם מהווים מציאות אוטונומית והם עדיין חלק מהאדמה.

## משנה ב'

ברך על פרות האילן 'בורא פרי האדמה', יצא. ועל פרות הארץ 'בורא פרי העץ', לא יצא. על כולם אם אמר 'שהכל נהיה בדברו', יצא.

"שהכל נהיה בדברו" - שני שינויים ישנם בברכה זו ביחס לקודמותיה:

4 בראשית רבה, פרשה ה' פיסקה ח'.

5 שם, פיסקה ט', עיי"ש.

6 "כתר שם טוב", חוספות, פיסקה א'.

7 ישעיהו מ', כו.

א. פעולת הבריאה מוצגת מצד ההויה ולא מצד הבורא, באופן פאסיבי ולא אקטיבי. במקום "בורא פרי..." - "שהכל נהיה בדברו" ("נהיה" הוא פועל בבנין נפעל, פאסיבי).

ב. הפועל "בורא", מהשרש בר"א מתחלף בפועל "נהיה", מהשרש הו"ה.

שינויים אלה מצביעים על שוני מהותי באופי הברכה.

כשאנו אומרים "בורא פרי...", אנו מדברים על מציאות ספציפית, הקיימת בפני עצמה, כגון פרי העץ, ואנו מעידים כי יש לה בורא. הבריאה, אופיה הוא אקטיבי ומוחצן ("ברא" בארמית משמעו "חוץ").

לעומת זאת, כשאנו אומרים שהעולם "נהיה בדברו", אוירת הדברים היא שמציאות העולם נובעת מאליו מן הדיבור האלוהי, היא נאצלת ממנו, ובהיותה כזו היא איננה נפרדת ממנו אלא תלויה ועומדת היא בדיבורו, ואולי: היא היא דיבורו.<sup>8</sup>

כדי להבליט את אופיה ומעמדה, בחרה המשנה להביא את ברכת "שהכל" לא בדרך המלך אלא בדרך אגבית, במסגרת דיון אודות מקרה שבו נוצר בלבול בין פרי האדמה לפרי העץ. המשנה מדרגת את הברכות עפ"י מידת הכלליות שלהן: ברכת "פרי האדמה" כוללת את "פרי העץ". אבל "שהכל" כוללת את שתיהן, ובעצם את כל הברכות. כך מצטייר אופיה האמיתי של הברכה: זוהי ברכה בעלת אופי סתמי וכללי, העוטפת את כל המציאות, ועל כן מבטאת היא גם רובד קיומי בסיסי יותר, קרוב יותר אל המקור האלוהי.

## משנה ג'

על דבר שאין גידולו מן הארץ, אומר 'שהכל'. על החומץ ועל הנובלות ועל הגובאי, אומר 'שהכל'. על החלב ועל הגבינה ועל הביצים, אומר 'שהכל'. רבי יהודה אומר: כל שהוא מין קללה, אין כוברכין עליו.

משנה זו דנה במאכלים המיוחדים לברכת "שהכל". מאכלים אלה מתאימים לאופיה הכללי של הברכה -

א. **דבר שאין גידולו מן הארץ** - מדובר בעיקר על מיני בעלי חיים. באלה, שהם "חסרי שורשים", שהם נעים ונדים על פני הארץ (או בתוך המים), מתגלה יותר התלות באלוהים באופן ישיר, בבחינת הויה. רוח החיים הדינמית של בעלי החיים מפעמת בהם, בהלמות הלב, בכל שנייה ושנייה זרם חדש של חיים מופיע. קיומם ההווי מדגיש את הווייתם המתחדשת בכל רגע מכוח הדיבור האלוהי. כלולים בתוך זה גם "פירות" בעלי החיים - החלב, הגבינה (שהיא "פרי" החלב) והביצים.

<sup>8</sup> וכך הם דברי הבעש"ט על הפסוק: "לעולם ה' דברך ניצב בשמים" (תהלים קי"ט, פט) - "כי דברך שאמרת ייחי רקיע בתוך המים וגו', אותיות ותיבות אלו הן ניצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים ומלוכשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם... וכן בכל הברואים... ואפילו ארץ הלזו הגשמית... אילו היו מסתלקות ממנה כרגע ח"ו האותיות מעשרה מאמרות שבהן נבראת הארץ... היתה חוזרת לאין ואפס ממש..." (כתר שם טוב, הוספות, פיסקה נ"ט).

ההבדל בין המציאות כבריאה למציאות כהויה סומן ע"י המקובלים בביטויים "בריאה" ו"אצילות". האצילות היא המימד הגבוה ביותר, בו נראית המציאות אצולה מההויה האלוהית, דבוקה בה ללא פירוד, כלשון הזוהר הקדוש: "איהו וגרמוהי חד בהון, איהו וחיהי חד בהון" (=הוא [המאציל, האינסוף] אחד עם גופן של ספירות האצילות ואחד עם נשמתן). וקשר זה בין העצמות האלוהית לבין עולם האצילות מסומן בשם הקדוש הו"ה ב"ה. לראות את המציאות כבריאה, משמעו לראות אותה עומדת בנפרד מהאלוהות, כמציאות אוטונומית, וזהו המימד הרגיל, החילוני, של החיים.

ב. **חומץ, נובלות, גובאי** - הם מיני קללה וקלקול, וקשורים לשבירת "הסדר הטוב" שבעולם החקלאי.

דווקא בקלקול מתגלה התלות בהשגחה, מתגלה האלוהות. הא כיצד? - כשהטבע זורם את זרימתו הבטוחה, יש מקום לשכחת המקור האלוהי, כל כך יציב הוא שנעשה הוא בעיני האדם כאוטונומי. אריסטו סבר כי העולם וטבעו היו קיימים ויתקימו לעד, מבלי תלות באלוהות. הקלקול, שבירת הסדר, באים כדי להזכיר לאדם כי "הטבע" אינו מובן מאליו?<sup>9</sup>

המחלוקת בין חכמים לר"י לגבי מין זה עניינה היחס השונה לרע ולקלקול. בעיני ר"י, הרגיש יותר למציאות הגלויה כפי שהיא, רע זה רע, קלקול זה קלקול, ואי אפשר לייחד עליו שם ה'. חכמים מתייחסים אל הדבר מתוך הסתכלות פנימית יותר: גם ברע ובקלקול מתגלה החסד האלוהי. אמנם לא הצביון האלוהי הפרטי (-חומץ הוא 'פרי הגפן'; נובלות הן 'פרי העץ'), הנמחה, אלא היסוד הכללי, של החיות המקפת-כל, הוא מתגלה דווקא בהם בצורה יותר בולטת. "שהכל נהיה בדברו". "עושה שלום ובורא את הכל" - "הכל" הוא לישראל מעליא ל"רע"<sup>10</sup> - הכלליות מעלה את הרע לשורשו, ושם הוא נמתק.

### משנה ד'

היו לפניו מינים הרבה - רבי יהודה אומר: אם יש ביניהם מומין שבעה, מברך עליו. וחכמים אומרים: מברך על איזה מהן שירצה.

"היו לפניו מינים הרבה" -

א. עד הנה עסקה המשנה בפירוט של מיני מאכל וברכתם. עתה מתחילה המשנה ליצור הכללה, והכללה זו תלך ותתגבר. משניות ד-ז' מדברות על אכילה כללית, על **סעודה**. ועתה אנו נכנסים לסעודה. המשנה עוסקת בפרפרת, שהיא ההכנה לסעודה, הכוללת שולחן המלא במיני פירות שונים. משניות ה-ז' עוסקות בהלכות ברכה ראשונה בתוך הסעודה עצמה. מבנה הפרק יוצר תנועה של התכנסות מהפרטים אל הכלל - בסעודה, ואחר כך חזרה אל הפרטים מתוך הקשר אחר, של הברכה האחרונה (משנה ח').

ב. עם המעבר לסעודה, משתנה מעט גם סגנון ההלכות, ונעשה פחות "משפטי" ויותר "ספרותי", כמתאר נוהגים והליכות יותר מאשר דינים. זוהי תופעה שאנו מכירים מהמציאות: כשהמנטליות של קיום מצוות היא יותר כללית-חברתית, כגון שבעל הבית או שליח הציבור פוטר את הרבים, אופי קיום ההלכה קרוב יותר לנוהג מאשר לחוק. ולהיפך: ככל שהעולם ההלכתי נעשה יותר אינדיבידואליסטי, כך הוא יותר מדויק ופחות משולב ברצף החיים הטבעי.

ג. המחלוקת בין ר' יהודה לחכמים, דומה למחלוקת רבי וחכמים בתחילת פרק שני<sup>11</sup>, לגבי קריאת שמע. בשני המקרים, שמים חכמים את הדגש באדם, ב"גברא", במה שהוא שומע או

<sup>9</sup> לפיכך זמני התעניות, הבאים על צרות המתחדשות בעולם, נתפסים כהזדמנויות להתקרבות אל הקב"ה.

<sup>10</sup> עיין בגמרא יא ע"ב. ועיין באורות הקודש, ח"ב, עמוד תע"ט, "הרע העולמי המסודר". בקבלה - מבואר כי הרע יונק כוחו מה"אורות המקיפים", כלומר: החיות האלוהית הכללית המקיימת את הכל באופן שווה. הרשע פוגם בנפש, רוח ונשמה שלו - באישיותו האינדיבידואלית, אך לא במקיפים, בחיה והיחידה ("נפש החיים" לגר"ח מוולוז'ין, שער א', פרק י"ח). כלומר: הוא נבלע בכלליות. בחסידות - בעמי הארצות דווקא מתגלה מידת ה**פשיטות** האלוהית. ובמשנת הראי"ה - ה**סגולה** הישראלית הכללית מתגלה דווקא אצל פושעי-ישראל.

<sup>11</sup> ברכות יג ע"א.

רוצה. ור"י ורבי שמים את הדגש ב"חפצא", בדבר עצמו. שם - בק"ש, שתהיה **כהוייתה**. וכאן - בדרגת החשיבות העצמית של הפירות, הגדלים בא"י<sup>12</sup>.

### משניות ה'–ו'

ה. ברך על היין שלפני המזון, פטר את היין שלאחר המזון. ברך על הפרפרת שלפני המזון, פטר את הפרפרת שלאחר המזון. ברך על הפת, פטר את הפרפרת. על הפרפרת, לא פטר את הפת. בית שמאי אומרים: אף לא מעשה קדרה.

ו. היו יושבין לאכול – כל אחד ואחד מברך לעצמו. הסבו – אחד מברך לכולן. בא להם יין בתוך המזון, כל אחד ואחד מברך לעצמו. לאחר המזון, אחד מברך לכלם. והוא אומר על המוגמר, אף על פי שאין מביאין את המוגמר אלא לאחר הסעודה.

**א. משניות אלה, כאמור לעיל, עוסקות בדיני ברכות בשעת הסעודה. הסעודה היא זמן שבו נכללים ומתאחדים יחד פרטים שונים - מיני מאכל, ואנשים.**

משנה ה' עוסקת בהתכללות של **מיני המאכל** זה עם זה, באופנים שונים :

1. "**ברך על היין** (-או פרפרת) **שלפני המזון פטר את היין** (-פרפרת) **שלאחר המזון**" - היין והפרפרת שלפני המזון (-לפני עיקר הסעודה, הלחם ולפתנו), תפקידם שונה מהיין והפרפרת שלאחר המזון, ואעפ"כ המזון שביניהם מחברם.

2. הפת פוטר את הפרפרת - כלומר: את המאכלים הבאים עמה. המאכל הראשי כולל עמו את המאכל המשני.

משנה ו' עוסקת בהתאחדות של **בני האדם**, האוכלים, בסעודה :

1. כשאוכלים בישיבה - מברכים לעצמם. כשמסבים - אחד מברך לכולם.  
- ההסבה מבטאת סעודה רחבה וחגיגית, וכתוצאה מכך נוצר גם **קולקטיב**. היחד הוא חזק יותר.

2. יין בתוך המזון - מברכים לעצמם. יין שלאחר המזון - אחד מברך לכולם.

- יין שבתוך המזון הוא חלק מפעולת **האכילה**, ובזה אין מן המשותף כל כך. שתיית היין לאחר גמר האכילה ומשיכת הידיים מן הפת, לעומת זאת, היא לשם החברותא, השירה ושמחת ההתבסמות המשותפת, ולפיכך גם כאן ישנו קולקטיב<sup>13</sup>.

3. וכן: "**והוא אומר על המוגמר**" - המברך על היין, או על המזון, מברך בשביל כולם על הבשמים, המחולקים בסוף הסעודה לכולם.

**ב. פרפרת, יין, מוגמר.** שלושה סוגים של דברים שנוספים למזון.

פרפרת - מופיעה לפני ואחרי המזון.

יין - מופיע לפני, בתוך ואחרי המזון.

מוגמר - מופיע אחרי המזון.

**הפרפרת** - משמשת לפתיחת הסעודה, כהכנה למאכלים הכבדים יותר, ולאחר המזון היא באה כדי לסיים במיני תרגימא.

<sup>12</sup> הסבר אחר שאפשר לתת הוא: לר' יהודה ישנה רגישות יתירה לעניין הארץ, א"י. עיין בגיטין ח ע"א, שם מרחיב ר"י את התפשטות א"י באופן קיצוני, וכולל בזה את רובו של היס התיכון, כולל האיים שבו. הסתכלותו של ר"י היא בעלת אופי "ארץ ישראלי", ושל חכמים יותר אוניברסלי.

<sup>13</sup> עיין ברטנורא למשנה ה', ד"ה פטר את היין.

**היין** - הוא המשקה העיקרי בסעודה, הוא מגרה את התיאבון, מסייע לעיכול (בעיקר של הבשר), ומוסיף לאוכל טעם עמוק ומתוק.

אך ליין גם השפעה פסיכולוגית - הוא **משמח** את האוכלים, מערפל מעט את מחשבתם ומאפשר את השתחררותם ופתיחותם. בכך מביא הוא את **השירה**. - בעבודת הקרבנות היו הלוויים אומרים שירה בעת ניסוך היין. מכאן שליין תפקיד מתווך - בהיותו בעל פן חומרי (עפ"י הגמרא לה ע"ב היין הוא גם סועד) ופן נפשי-רוחני, הרי יש בו הסגולה "להרחיק" את הסעודה, להעלות מתוכה אורות, ניצוצות של חיים ושמחה, שיר ושבת. לפיכך קבעו חכמים כל אכילה חשובה (כגון בימים טובים ושבתות) על היין. - היין מסייע בקיום סעודות חגיגיות הנוטלות חלק ברוחניותו של היום.

**המוגמר** - על פי פירוש הברטנורא<sup>14</sup>, המוגמר הוא עצי בשמים שהיו מביאים **במחתה** על האש, לריח טוב, והתוספות יום טוב<sup>15</sup> סובר כי היתה זו **לבונה** המובאת על גבי **גחלים**.

המוגמר מביא את הסעודה לידי העידון הרוחני הגבוה, השמימי. לא הרוחניות שבתוך האכילה, אלא זו החופפת מסביב, אותה רוחניות מוחלטת, אשר אין לה עסק עם הסעודה (המוגמר "לאו מצרכי הסעודה הוא" - רע"ב), באשר הבשמים - רק הנשמה נהנית מהם. לפיכך בא המוגמר רק לאחר הסעודה כולה, כלומר: אחר ברכת המזון. בכך באה האכילה אל שיאה הרוחני, המתעלה כבר מעל האכילה עצמה.

דרך הבאת המוגמר המתוארת בפרשנים מתקשרת באופן מידי לעבודת הקטרת הקטורת בבית המקדש, שנעשתה במקביל להקרבת עולת התמיד, והיא עבודה מיוחדת ופנימית יותר. נוסף לכך, גם הקרבן עצמו, נקראת עלייתו לרצון לפני ה' על שם **הריח** - "קרבני לחמי לאשי, ריח ניחוחי" (במדבר כ"ח, ב, ועוד).

הלכות סעודה אלו, מכוונות אם כן את מעשה הסעודה וחלקיה להידמות לקרבנות שעל גבי המזבח, הן מבחינה מעשית והן מבחינה רוחנית. כמאמרם של ר' יוחנן ורבי אלעזר: "כל זמן שביית המקדש קיים - מזבח מכפר על ישראל, ועכשיו - שלחנו של אדם מכפר עליו"<sup>16</sup>. וכן מבואר בכמה מקומות כי אכילת הצדיק הריהי כקרבן. ו"כל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה כאילו נהנה מזיו שכניה"<sup>17</sup>.

## משנה ז'

הביאו לפניו מליח בתחלה ופת עמו. מברך על המליח ופותר את הפת, שהפת טפלה לו. זה הכלל - כל שהוא עיקר ועמו טפלה, מברך על העיקר ופותר את הטפלה.

המשנה בוחרת להדגים את העיקרון של עיקר וטפל דווקא במקרה קיצוני של לחם ודג מליח, ולא במקרה הקלאסי של לפתן הנספח ללחם (- שהוא כבר לעיל במשנה ה'). הסיבה הפשוטה היא, שזה בא לחדד את מוחלטותו של העיקרון עיקר-טפל. אם היה התנא משמיענו דין זה לגבי המקרה הקלאסי, היינו חושבים שכשהלחם הוא הטפל, יברכו בכל זאת עליו 'המוציא', מפאת חשיבותו. קא משמע לן, שהעיקרון הסובייקטיבי - מהו העיקר מבחינת האדם האוכל, חשוב יותר מהאובייקטיבי - מהי חשיבותו של המאכל עצמו.

אך באופן עמוק יותר, נראה לומר שזהו חלק ממהלך בפרק, המכוון להצניע את מקומו של הלחם באכילה: הפרק פותח בפירות ולא בלחם, והפת מוצגת כחריג של פירות האדמה. בדיני

<sup>14</sup> למשנתנו ד"ה מוגמר.

<sup>15</sup> למשנתנו ד"ה המוגמר.

<sup>16</sup> ברכות נה ע"א.

<sup>17</sup> ברכות סד ע"א.

הסעודה (משניות ה-ו), מוזכר הביטוי העמום "מזון" במקום פת, למרות שהיא היוותה בעולם העתיק המרכז הבלעדי של כל ארוחה<sup>18</sup>. ולבסוף, במשנה ח', לגבי ברכת המזון, ישנה התעלמות מופגנת מהפת, למרות שעליה קבעו את ה"שלוש ברכות" מלכתחילה (וכן בהלכה, מודגש שאכילת פת היא המחייבת בברכת המזון<sup>19</sup>), ובמקום זה דנה המשנה באפשרות לברך ברכת המזון על פירות א"י, ואפילו על שלק.

נראה שישנה פה **מגמה**, לשנות את התודעה הרגילה ביחס ללחם ולאוכל. להפוך את הלחם לטפל. מעין שאיפה לחזור אל המצב של קודם חטא עץ-הדעת (שהיה חיטה - לחלק מהדעות<sup>20</sup>), לשוב אל הטבעיות הראשונית, שבה עיקר מזונו של האדם הוא הפירות עצמם. "וידעתם כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם, כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם" (דברים ח', ג).

## משנה ח'

אכל תאנים ענבים ורמונים, מברך אחריהן שלש ברכות - דברי רבן נטליאל. וחכמים אומרים: ברכה אחת מעין שלש. רבי עקיבא אומר: אפילו אכל שלק והוא מזונו, מברך אחריו שלש ברכות. השותה מים לצמא, אומר 'שהכל נהיה בדברו'. רבי טרפון אומר: 'בורא נפשות רבות'.

## "השותה מים לצמאו".

א. ההבאה של דין ברכת המים בסוף הפרק הוא תמוה: היה למשנה להזכיר את המים עם שאר המאכלים שברכתם "שהכל", במשנה ג'.

נראה, שעריכה זו מכוונת וקשורה למגמה שעמדנו עליה לעיל: אחרי משניות ה'-ו', שהביאו את דיני הסעודה כפי שנוהגת אצל אנשים רגילים, באופן המעלה את הסעודה למדרגה רוחנית, ולאחר שמשנה ז' מרמזת על טפלותו של הלחם, באה משנה ח' ומציגה דרגה גבוהה יותר של סעודה. זוהי סעודה המורכבת מפירות (או ירקות) ומים בלבד. הצירוף העולה מן המשנה הוא של אדם האוכל פירות להשביע רעבונו, ומברך עליהם שלש ברכות (ברכת המזון), ושותה מים לצמא (במקום היין שלעיל), ותו לא. סעודה כזו היא למעשה סעודתו של אדם-הראשון קודם חטאו, והיא סעודתם של צדיקים עליונים, כר' חנינא בן דוסא ורשב"י, שהיו מסתפקים בחרובים ומים במשך שנים רבות<sup>21</sup>. בכך באה אל שיאה העלאת האכילה.

בולטת בהקשר זה ברכתו של ר' טרפון על המים - "בורא נפשות רבות [וחסרונן]". לאמור - הקב"ה ברא את הנפשות כולן, בני אדם כבעלי חיים, והוא גם זה שברא את חסרונן, באופן שלם, מבלי שיצטרך האדם לעמול, אלא קוטף ואוכל, שוחה ושותה. אכן, בעולם הזה אין אידיאל זה עשוי להתגשם. גאוותו של האדם, שאמר, בצאתו מגן עדן: "וכי אני וחמורי נאכל

<sup>18</sup> במקרא נקראת הסעודה בשם "לחם". למשל: "ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכול לחם עם חותן משה לפני האלהים" (שמות י"ח, יב), שפירושו: ישבו לאכול סעודה (על פסוק זה דרשו רז"ל את הדרשה שהובאה לעיל - "כל סעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה" וכיו.). ואף הקרבנות נקראים "לחמי", "לחם ה'", גם כאשר אין בהם לחם כלל, כיוון שהם נחשבים סעודת-גבוה.

<sup>19</sup> עיין ב"משנה תורה", הל' ברכות, פ"ג ה"ב והי"א.

<sup>20</sup> ברכות מ ע"א.

<sup>21</sup> "בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ואומרת: כל העולם כולו נוזנין בשביל חנינא בני, וחנינא בני די לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת" (ברכות יז ע"ב).

"...אזלו (ר' שמעון ור' אלעזר בנו) טשו במערתא, איתרחיש ניסא איברי להו חרובא ועינא דמיא, והוו משלחי מנייהו והוו יתבי עד צוארייהו בחלא... איתבו תריסר שני במערתא... (שבת לג ע"ב).



## עיונים בפרק ששי דברכות

מאבוס אחד?!", גורמת שפועל הוא לשכלול סעודתו. אבל הצדיק, אוכל לשובע נפשו<sup>22</sup>, ונפשו חסרונה נברא כבר על ידי חי העולמים.

ב. המחלוקת אם לברך "שהכל" או "בורא נפשות" על מים, נעוצה במחלוקת בסיסית - מהי החוויה המתעוררת כתוצאה מהצורך להיות מוזן מבחוץ?

לפי תנא קמא, הפנים הם כלפי המציאות החיצונית. ההזדקקות למשאבי הטבע מעוררת בנו קשב אליו, והתפעמות. אנו נזכרים שהבריאה כולה, הטבע כולו, הוא דיבור אלוהי. והאדם, הניזון מן הטבע, אף הוא חלק מן "הכל", שנהיה בדבר ה'.

לעומת זאת, לפי ר' טרפון, החוויה המתעוררת היא פנימית. התלות שלי בבריאה מזכירה לי כי מקור חיי הוא באלוהים. הוא שברא את נפשי, ומחיה אותה, וברא את הבריאה כולה על מנת למלא את חסרונותיי ("כל אחד ואחד חייב לומר: בשבילי נברא העולם"<sup>23</sup>).

## גמרא

### צלק של ערלה

אמר רב יהודה אמר רב: צלק של ערלה כחוצה לארץ - זורק את האבינות ואוכל את הקפריסין. למימרא, דאבינות פירי וקפריסין לאו פירי?...

ותיפוק ליה דנעשה שומר לפרי, ורחמנא אמר: "וערלתם ערלתו את פרוי"<sup>24</sup> - את הטפל לפרוי, ומאי ניהו - שומר לפרי!

אמר רבא: היכא אמרינן דנעשה שומר לפרי - היכא דאיתיה בין בתלוש בין במחובר, הכא - במחובר איתיה, בתלוש ליתיה.

איתביה אביי: פיטמא של רמון מצטרפת, והנץ שלו אין מצטרף; מדקאמר הנץ שלו אין מצטרף, אלמא דלאו אוכל הוא, ותנן גבי ערלה: קליפי רמון והנץ שלו, קליפי אגוזים והגרעינין - חייבין בערלה!

אלא אמר רבא: היכא אמרינן דנעשה להו שומר לפירי - היכא דאיתיה בשעת גמר פירא, האי קפרם ליתיה בשעת גמר פירא.

איני? והאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא: הני מתחלי דערלה - אסירי, הואיל ונעשו שומר לפירי; ושומר לפירי אימת הוי - בכופרא, וקא קרי ליה שומר לפירי! רב נחמן סבר לה כרבי יוסי... ופליגי רבנן עליה.

מתקיף לה רב שימי מנהרדעא: ובשאר אילני מי פליגי רבנן עליה? והתנן: מאימתי אין קוצצין את האילנות בשביעית? בית שמאי אומרים: כל האילנות משויצואו; ובית הלל אומרים: החרובין משישרשו, והגפנים משיגרעו והזיתים משיניצו, ושאר כל האילנות - משויצואו...

אלא אמר רבא: היכא אמרינן דהוי שומר לפרי - היכא דכי שקלת ליה לשומר מיית פירא, הכי - כי שקלת ליה לא מיית פירא.

הוה עובדא ושקלוה לנץ דרמונא - ויבש רמונא, ושקלוה לפרחא דביטיתא - ואיקיים ביטיתא.

(לו ע"א וע"ב)

<sup>22</sup> עיי' משלי י"ג, כה: "צדיק אכל לשבע נפשו ובטן רשעים תחסר".

<sup>23</sup> סנהדרין פ"ד מ"ה.

<sup>24</sup> ויקרא י"ט, כג.

א. בקושיית אביי - על מנת להשוות נץ של רימון לקפרס, יש להוכיח שני דברים:

1. הוא לא פרי.

2. הוא שומר שאינו בתלוש.

הדבר הראשון מוכח מהברייתא, וכדברי הגמרא: "מדקאמר הנץ שלו אין מצטרף, אלמא דלאו אוכל הוא".

באשר לשני - אין התייחסות מפורשת, ונראה שהוא ברור מהמציאות. אלא שלפי זה הנץ היה מוכר, ואם כן ודאי ידעו גם שאינו חלק מהפרי, וממילא אין כל צורך בהוכחת הדבר הראשון מדברי הברייתא.

- נראה, שמגמתו של אביי היא להעמיד את הכל על הוכחות עקרוניות, לוגיות (בעולם הגמרא - אלו הברייתות), ולא על המציאות העובדתית שהכיר - שמטבעה היא בת חלוף. על מנת שהקושיה תהיה מבוססת, עליה לעמוד על בסיס של היגיון צרוף שאינו משתנה (ולא על העובדות שמטבען הן בנות חלוף). ובכל אופן, "לא הועילו חכמים בתקנתם", שהרי ההוכחה מתבססת גם על הנחה מציאותית, אך העובדה שאין היא מופיעה כחלק מדו"ח הסוגיה, מראה על כך, שבתודעתו היה המקשן לוגיקן, והצדדים הריאליסטיים שעליהם התבסס לא היו מודעים, או לפחות: לא כך נתפס בעיני עצמו.

ב. רבא ורב נחמן חלוקים באופן עקרוני בדרך קריאת המלה "פרי" שבתוך המינוח המרכזי של הסוגיה - "שומר לפרי":

רב נחמן קורא את המלה כמינוח, כמושג. על פי זה, "שומר לפרי" הוא שומר שנמצא עד השלב בו הפרי מוגדר כפרי, ולכן משווה אותו למקומות האחרים בהם מופיע המושג "פרי".

רבא לעומתו, קורא את המילה "פרי" כמציאות ממשית, ולכן "שומר לפרי" הוא שומר שנמצא **כל עוד הפרי קיים**.

הגמרא נוטה לקרוא את דברי רבא גם כן כמבוססים על קריאתו של רב נחמן, שהבין את המילה פרי כמינוח הלכתי, ומה שחלק עליו רבא, היא רק מחלוקת מקומית באיזה שלב הפרי מוגדר כפרי. בכך מזהה הגמרא את מחלוקתם עם מחלוקת רבנן ור' יוסי<sup>25</sup>.

על בסיס זיהוי זה נדחים דברי רבא, שהרי לאחר בירור בדעת רבנן, מסתבר שלא חלקו על ר' יוסי בשאר פירות, ואם כן, אין דעה תנאית התואמת את דברי רבא.

רבא ה"מקורי", שחלק עקרונית על ר' נחמן, איננו "מותקף" מהשינויים בדעת רבנן, שהרי הוא לא תפס פרי כמושג כללי, שיש להשוותו לסוגיות אחרות, אלא כתיאור ממשי. ואם כן, דבריו עומדים על מקומם.

ג. מחלוקת בית שמאי ובית הלל: בית שמאי מסבירים לפי ה"בכח" של הפרי - "משיוציאו", ועל כן ההגדרה היא אחת לכל הפרטים. בית הלל מסבירים לפי ההופעה הממשית, לפי ה"בפועל", ולכן מפרטים - בכל פרי ופרי לפי זמנו.

ד. רש"י:

והנץ שלו - נץ ברמון כקפרס באבינות.

(לו ע"ב ד"ה והנץ שלו)

<sup>25</sup> בכך ניתן לראות 3 מגמות כלליות של הגמרא:

א. לראות מחלוקת לא כשתי תפיסות עקרוניות אלא כמחלוקת נקודתית בתוך תפיסה עקרונית אחת.

ב. להעדיף תפיסה עקרונית פורמלית (כמו זו שרב נחמן מייצג כאן).

ג. לזהות מחלוקת אמוראים עם מחלוקת תנאים ידועות.

(שם ד"ה מתחילי)

נראה, שרש"י לא הכיר את התמרים והרימונים, או לפחות את הנץ/מתחילי. מבחינתו זהו נעלם, שהוא יכול להסיק עליו רק מתוך הסוגיה, עפ"י זיהוי לוגי: נץ=מתחילי=קפרס. זהו מהלך הפוך מאשר זה שבתודעתם של האמוראים, מבחינת היחס בין העובדות למה שיש להוכיח.

ה. הסוגיה פותחת במימרא של רב יהודה בשם רב: "צלף של ערלה בחוצה לארץ - זורק את האביונות ואוכל את הקפריסין". בשלב הראשון של הסוגיה, הגמרא רואה את דברי רב יהודה כהגדרה עקרונית - מה בצלף נקרא פרי ומה לא נקרא פרי: "למימרא דאביונות פירי וקפריסין לאו פירי...". אם הגדיר רב יהודה הגדרה כללית מהו פרי בצלף - ניתן להשוות זאת לעניינים אחרים כגון ברכות, ומכאן ה"ורמינהו".

בשלב הבא שואלת הגמרא שאלות לשוניות - "ונימא...": למה ר' יהודה ניסח את דבריו כך ולא אמר בפשטות "הלכה כר' עקיבא".

מתוך דקדוק זה משנה הגמרא את תפיסתה לגמרי: ר' יהודה לא פסק באופן עקרוני מה פרי ומה לא, אלא רק פסק לעניין ערלה כדעה המקילה, כיוון שהמדובר הוא בחוצה לארץ. בהמשך מביאה הגמרא מעשה במר בר רב אשי שנהג כפסק ר' יהודה.

הבה"ג, בסכמו את הסוגיה<sup>26</sup>, כותב כך:

והלכתא כמר בר רב אשי דזריק את האביונות ואכיל את הקפריסין. מדלגבי ערלה לאו פירא נינהו – לגבי ברכות נמי לאו פירא נינהו...

הבה"ג (בצורה שמאפיינת את דרך הלימוד של הגאונים) מתעלם מהדקדוקים הלשוניים ה"קנטרניים" משחו של הסוגיה, ופוסק על פי התפיסה הראשונית - העקרונית של דברי ר' יהודה. על כן הוא מסיק: "...לאו פירא נינהו", ועל בסיס הגדרה כללית כזו הוא יכול ללמוד מכאן על הלכות ברכות - "לגבי ברכות נמי לאו פירא נינהו..." - מסקנה שלא היתה נכונה על פי השלב השני של הגמרא כמוסבר לעיל.

הבה"ג, שרצה לפסוק על פי המימרא ה"אותנטית" של ר' יהודה, ולהתעלם מקושיות הגמרא, "פיספס" פרט חשוב במימרא המקורית "צלף... בחוצה לארץ". הגמרא נותנת משמעות לפרט זה דווקא בעקבות קושיה לשונית, צדדית לכאורה - "ונימא הלכה כר' עקיבא".

לדעתנו זוהי דוגמה יפה לכך שלפעמים מרכיבים חשובים במימרא של תנאים או אמוראים נחשפים דווקא מתוך שאלות צדדיות, ומי שמנסה להיות "נאמן למקור" ולהתעלם משאלות אלו, דווקא מפסיד חלק מן המשמעות המקורית.

ו. "הוה עובדא": הלשון "היה מעשה..." מוכיחה, שדברי רבא האחרונים, אף שמתייחסים לחילוק מציאותי, לא נאמרו מתוך התבוננות במציאות, אלא מתוך ההיגיון - **מסתבר** שההבדל בדינים של המקרים השונים נובע מחילוק שכזה, והעובדה שהמציאות אכן התאימה לכך מופיעה כ"מופת", "מעשה ניסים", להוכחת גדלותו של רבא, ולא כמקור לדבריו.

ז. שלוש הגירסאות בדברי רבא נעות על הציר של כמות-איכות: הקשר של השומר לפרי מתחיל מאורך זמן (גם בתלוש), מתקצר לזמן הגידול בלבד (אורך זמן שיש בו שינוי איכותי), ומסתיים בהגדרה איכותית נטו - התלות הקריטית של הפרי בשומר.

<sup>26</sup> דבריו מופיעים בדפוס וילנא בסוף הסוגיה בסוגריים.

א. בבסיס הסוגיה מצאנו 3 דעות לגבי ברכת השלקות:

דרש רב חסדא משום רבינו, ומנו - רב: שלקות מברכין עליהם בורא פרי האדמה; ורבתינו היורדין מארץ ישראל, ומנו - עולא משמיה דרבי יוהנן אמר: שלקות מברכין עליהן שהכל נהיה בדברו; ואני אומר: כל שתחלתו בורא פרי האדמה, שלקו - שהכל נהיה בדברו; וכל שתחלתו שהכל נהיה בדברו, שלקו - בורא פרי האדמה. בשלמא כל שתחלתו שהכל נהיה בדברו שלקו בורא פרי האדמה - משכחת לה בכרכא וסלקא וקרא; אלא כל שתחלתו בורא פרי האדמה שלקו - שהכל, היכי משכחת לה? אמר רב נהמן בר יצחק: משכחת לה בתומי וכרתי.

(לח ע"ב)

1. אמוראי בבל (רב, שמואל ואביו) סוברים, שמברכים עליהם בורא פרי האדמה. אם נגדיר את מושא הברכה (פרי האדמה) על פי מרכיביו החומריים, הרי שלא השתנה כלום בשליקת הירק, וברכתו עדיין בורא פרי האדמה.

2. לעומתם מסתכלים אמוראי א"י - ר' יוחנן (בהמשך מפקפקת הגמרא במסורת זו משמו), על צורת הפרי. הברכה היא על הפרי בצורתו הטבעית, האורגנית, כפי שהוא ניתן מ"בורא פרי האדמה". כל עיבוד אנושי משנה את המרקם הפנימי הזה (בתזונה טבעית מקובל לומר, שמרבית הערך האנרגטי של ירק או פרי יורד בבישולו), ולכן על שלקות מברכים "שהכל נהיה בדברו".

3. בין שתי דעות אלו מופיע רב חסדא כמפשר. "רבינו" אמר כך ו"רבתינו..." אמרו אחרת, ואני אומר לך - לפעמים האחד צודק ולפעמים השני<sup>27</sup>. רב חסדא דן את הפרי עפ"י יחסו אל האדם: הברכה היא על הפרי בצורתו האופטימלית, במצב היותר מועיל לאדם. לכן, אם השליקה משפרת את התועלת שבירק - יברכו בורא פרי האדמה דווקא על שלוק, ואילו אם היא גורעת ממצבו, כגון ששולקים אותו על מנת להוסיף טעם בתבשיל ("תומי וכרתי") - יברכו על השלוק "שהכל".

הנה מציינו שהדעה הממוצעת, שבאה לפשר בין שני הדינים הקיצוניים, היא, מבחינה פנימית, רחוקה משניהם גם יחד. בעוד ששתי הדעות הראשונות הגדירו את הברכה על הפרי מתוך מבט על הפרי עצמו, תפישתו של המפשר היא פונקציונלית: מה הוא מועיל לאדם.

ב.

קתני ירקות דומיא דפת - מה פת שנשתנה על ידי האור, אף ירקות נמי שנשתנו על ידי האור. אמר רבנאי משמיה דאביי, זאת אומרת: שלקות מברכין עליהן בורא פרי האדמה (ממאי - מדקתני ירקות דומיא דפת).

(שם)

אביי מוצא במשנה התייחסות לדין השלקות, מתוך לימוד "היקש" בין פת לירקות, שנאמרו סמוכים זה לזה. לפי זה הוא מדייק במשנה, שברכת בורא פרי האדמה על ירקות היא גם כשנשתנו ע"י האור.

<sup>27</sup> הריטב"א (לח ע"ב ד"ה בשלמא) בהסבר דעת התוספות (שם ד"ה משכחת לה בשם רבינו יהודה) ותרי"י (כז ע"א בדפי הרי"ף ד"ה אפילו בסופו) בהסבר דעת רבני צרפת תופסים את התודעה הפשוטת של רב חסדא באופן יותר קיצוני: רב חסדא מסביר שלא אמר רב את דבריו אלא במקרה מסויים, ור' יוחנן התכוון בדבריו למקרה אחר, ובעצם בכלל לא חלקו.

לפי פשוטה של המשנה אין שום יחס בין פת לירקות. "ירקות" הוא לא הכלל שה"פת" היא החריג שבתוכו, אלא "פירות האדמה". אביי דייק את דינו רק מסמיכות הדינים במשנה, שהיא לכאורה עובדה טכנית. כאן, שוב: האמוראים "דורשים" את המשנה, כפי שהתנאים דרשו את התורה. וכמו בהרבה מדרשי-הלכה, נראה שהדרשה באה לגבות דין קיים, למצוא את הדין הידוע כבר בתוך הטקסט הכתוב.

אמנם ניתן היה להסביר את לימודו של אביי באופן שונה במקצת: מזה שלירקות אין חריגים כמו לפרי האדמה (לחם) ולפרי העץ (יין), מובן שבכל מקרה יברכו בורא פרי האדמה, אלא שלשונו של אביי מורה על "היקש". אביי משתמש דווקא במתודה דרשנית המקובלת בדרשת פסוקים (היקש), למרות שמבחינת התוכן, יכול היה לדייק את הדין בצורה פשוטה והגיונית יותר. ומלבד זה: החריגים האחרים הם בעלי ברכה מיוחדת, מעולה יותר, ואילו אביי בא לשלול דעה שלשלקות תהיה ברכה "פחותה" - ברכת "שהכל", רק שבכל אופן, ההשוואה בין פת לירקות, איננה זהה.

ג. האמירה המקורית של רבנאי משמו של אביי היתה: "זאת אומרת... ממאי מדקתני ירקות דומיא דפת". העורך לא רצה להנחית אותנו ישר ל"זאת אומרת", והקדים וביאר מהי ה"זאת": מניין מדייק אביי את דבריו. מצד שני, הוא לא ישנה את מימרת אביי מכפי שהיא. וכך נוצר כפל לשון, שבמשך הדורות "תיקנו" אותו ע"י השמטת הסיימת "ממאי...".

ד.

דרש רב נחמן משום רבינו, ומנו - שמואל: שלקות מברכין עליהם בורא פרי האדמה; וחברינו היוורדים מארץ ישראל, ומנו - עולא, משמיה דרבי יוחנן אמר: שלקות מברכין עליהן שהכל נהיה בדברו; ואני אומר: במחלוקת שנויה. דתניא: יוצאין ברקיק השרוי ובמבושל שלא נמוח, דברי רבי מאיר, ורבי יוסי אומר: יוצאים ברקיק השרוי, אבל לא במבושל, אף על פי שלא נמוח. ולא היא, דכולי עלמא - שלקות מברכין עליהן בורא פרי האדמה, ועד כאן לא קאמר רבי יוסי התם - אלא משום דבעינן טעם מצה וליכא, אבל הבא - אפילו רבי יוסי מודה.

(שם)

רב נחמן מנסה לזהות את מחלוקת רבותיו עם מחלוקת התנאים ביחס ליציאה ידי חובת מצה ברקיק המבושל. עפ"י ההסברים דלעיל, ההבדלים בין הדעות השונות מקורם בעולם ברכות הנהנין, בתשובות שונות לשאלה "על מה אני מברך?", ואין מקום להשוואה לברכת מצה, שהיא תחום אחר לגמרי.

על מנת ליצור השוואה בין התחומים, יש צורך לעשות הפשטה לשאלה שבסוגיית שלקות, ולהגדיר את המחלוקת בצורה כללית: האם דבר שבושל נשאר אותו הדבר (בלשון הגמרא בהמשך: "שלקות במילתייהו קיימי או לאו במלתייהו קיימי"). רק על בסיס רחב שכזה, ניתן להשוות בין התחומים<sup>28</sup>. שיטתא דגמרא אכן שמה לב לפער שבין התחומים השונים, ולכן היא דוחה: "ולא היא...". אלא שגם הגמרא כבר "שבויה" בפרשנות המרחיבה של המחלוקת בשלקות, ולכן גם כשהיא מבדילה בין התחומים, היא נאלצת לקבוע איזושהו יחס ביניהם: "דכ"ע שלקות מברכין עליהו בורא פרי האדמה" - כולם סוברים שדבר אחר בישולו הוא עדיין אותו דבר, רק שטעמו שונה, ובזה מחלוקתם של התנאים, האם דרוש למצה גם "טעם מצה".

<sup>28</sup> על בסיס הגדרה מורחבת זו, יכול תוס' (על אתר ד"ה משכחת לה) להשליך ממשקנת הסוגיה כאן על תחומים אחרים, כגון: ברכת יין מבושל וכד'.

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: שלקות מוכרכין עליהם בורא פרי האדמה, ורבי בנימין בר יפת אמר רבי יוחנן: שלקות מוכרכין עליהם שהכל נהיה בדברו. אמר רב נחמן בר יצחק: קבע עולא לשבשתיה כרכי בנימין בר יפת. תהי בה רבי זירא... ועוד, אמר רבי חייא בר אבא: אני ראיתי את רבי יוחנן שאכל זית מליה ובריד עליו תחלה וסוף. אי אמרת בשלמא שלקות במילתייהו קיימי - בתחלה מברך עליו בורא פרי העץ ולבסוף מברך עליו ברכה אחת מעין שלש, אלא אי אמרת שלקות לאו במילתייהו קיימי, בשלמא בתחלה מברך עליו שהכל נהיה בדברו, אלא לבסוף מאי מברך? - דילמא: בורא נפשות רבות וחסרונן על כל מה שברא.

(שם)

כחלק מההוכחות לכך שר' יוחנן סבר שברכת שלקות היא בורא פרי האדמה, מביא ר' זירא את עדותו של ר' חייא בר אבא על ר' יוחנן - שאכל זית מליח "וברך עליו תחילה וסוף". רק על דבר שיש לו ברכה ספציפית בתחילה (בורא פרי העץ למשל), ישנה ברכה בסוף, ולא על דבר שברכתו "שהכל". ומכאן, ש"שלקות במילתייהו קיימי". בניסוח הוכחה זו - המילים "אלא אי אמרת... אלא לבסוף מאי מברך?" הן שאלה רטורית, שמשמעותה: אין ברכה שלאחריה על דבר שברכתו "שהכל".

בהמשך הגמרא, שאלה זו נתפסת באופן מילולי, ועל כן התשובה היא, שניתן למצוא מה לברך על הזית - ברכת "בורא נפשות" - שבזמנו כבר היתה מקובלת כברכה כללית על כל דבר שברכתו "שהכל", וכך רצה להסביר גם את עדותו של ר' חייא בר אבא.

פירוש עדותו של ר' חייא בר אבא על פי הנוהג בזמן עריכת הגמרא - שעל דבר שברכתו "שהכל" מברכים לבסוף "בורא נפשות" - פרשנות שכזו מרוקנת את דברי ר' חייא בר אבא מתוכן, שהרי אם על כל דבר מברכים "תחילה וסוף", מה משמעות יש לעדות שכך נהג ר' יוחנן גם לגבי זית מלוח?!

## גרנלידי דלפתא

אמר רבי זירא, כי הוינן בי רב הונא אמר לך: הני גרנלידי דלפתא, פרמינהו פרימא רבא - בורא פרי האדמה, פרימא זוטא - שהכל נהיה בדברו. וכי אתאן לבי רב יהודה אמר לך: אידי ואידי בורא פרי האדמה, והאי דפרמינהו טפי - כי היכי דנמתיק טעמיה.

(לט ע"א)

כאן מועלית האופציה, שלא רק שינוי איכותי (כשליקה ובישול וכד') ישנה את ברכת הירק, אלא אפילו שינוי צורני משמעותי - חיתוך לחתיכות קטנות - ישנה את ברכתו ל"שהכל".

רב יהודה דוחה את הדין מתוך נקודת מבט אחרת לחלוטין: לא עוד התבוננות במצב הירק כפי שהוא, האם למרות השינויים - האיכותיים או הצורניים - שעבר, עדיין הוא "פרי האדמה", אלא הסתכלות פונקציונלית - למה זה משמש: "פרי האדמה", הוא הפרי במצבו היותר יעיל לאדם, וכיוון ש"פרימא רבא" רק קידמה אותו להיות כזה, שהרי המתיקה את טעמו, הרי ברכתו עדיין "בורא פרי האדמה".

## תבשיל בקמח

אמר רב אשי, כי הוינן בי רב כהנא אמר לן: תבשילא דסלקא דלא מפשו בה קמחא – בורא פרי האדמה, דלפתא, דמפשו בה קמחא טפי – בורא מיני מזונות; והדר אמר: אידי ואידי בורא פרי האדמה, והאי דשדי בה קמחא טפי – לדבוקי בעלמא עבדי לה.

(שם)

בראשית דבריו קבע רב כהנא את ברכת התבשיל עפ"י מדידה כמותית של הקמח בתבשיל: הרבה או מעט (כמובן שעדיין אין זו מדידה מספרית, כמו בעולם המתמטי שלנו...). זו למעשה הקצנה של נקודת המבט שצויינה לעיל: אם מה שמעניין אותנו הוא מצב האוכל כפי שהוא, ולא יחסו לאדם (המטרה שלמענה שם האדם בתבשיל את המרכיבים השונים, כמו למשל: "לדבוקי"), כי אז לא נותר אלא לבדוק את המצב מבחינה כמותית: הרבה קמח או מעט?

ולא היא. בהמשך הבין רב כהנא, שגם אם אין בודקים את יחס התבשיל אל האדם, אין זה מחייב לקבוע מדדים טכניים. גם לתבשיל יש "נשמה", וניתן לקבוע מה העיקר בו ומה רק טפל, גם על בסיס התבוננות באיכות התבשיל ה"אובייקטיבית", כפי שהוא בינו לבין עצמו<sup>29</sup>.

## מיא דכולהו שלקי

אמר רב פפא: פשיטא לי, מיא דסלקא – כסלקא, ומיא דלפתא – כלפתא, ומיא דכולהו שלקי – ככולהו שלקי. בעי רב פפא: מיא דשיבתא מאי, למתוקי טעמא עבדי, או לעבורי זוהמא עבדי לה? תא שמע: השבת, משנתנה טעם בקדירה – אין בה משום תרומה ואינה מטמאה טומאת אוכלים. שמע מינה: למתוקי טעמא עבדי לה, שמע מינה.

(שם)

רב פפא מניח בפשטות, שעל מי השלקות מברכים בורא פרי האדמה. נושא זה, שהוא המסכם את סוגיית שלקות (ויש כאן "חתימה מעין פתיחה" לשונית), ממחיש היטב את ההפשטה שחלה בהבנת המושג "פרי האדמה":

בתחילת הסוגיה, הדיון היה על פרי ששלקו אותו ובכך השתנה טעמו, והשאלה היתה האם הטעם הוא מרכיב מספיק מהותי בפרי, שבהיעדרו שוב אין הפרי "פרי האדמה". בסוף הסוגיה, הגמרא מניחה בפשטות שטעם בלי פרי, ברכתו "בורא פרי האדמה". בכך מוותרת הגמרא על ממשות המושג "פרי האדמה", ואומרת, שהטעם לבד הוא ג"כ פרי. בהמשך, אגב ההוכחה לעניין שבת, מביאה הגמרא ברייתא העוסקת בעניין תרומה, ומשמעותה קיצונית עוד יותר – רק הטעם הוא הפרי, פרי שניטל טעמו "אינו מטמא טומאת אוכלין". בכך ישנה סובלימציה של "פרי האדמה": בעצם הוא אינו החומר הנראה לעין, אלא הטעם שנסתר בתוכו.

הראשונים, שאין בעולמם "התפתחות סוגיה", עמדו על הסתירה שקיימת בין מה שמניח רב פפא כאן כפשוטו, ש"מיא דכולהו שלקי – ככולהו שלקיי", לבין סוגיות אחרות, "חומריות" יותר.

בצורה גסה, ניתן לומר, שחלק מהראשונים קיבלו את הסוגיה כאן כדבר פשוט, וחילקו באופנים שונים, בינה לבין סוגיות אחרות<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> בסגנון אחר, "משכילי" יותר, אפשר לומר, שמה שלמעשה עשה רב כהנא הוא השלכה של ההסתכלות האנושית-פונקציונלית על הדבר-לכשעצמו (גישה "אפלטוניסטית").

<sup>30</sup> תוס' (על אתר ד"ה מיא דסלקא), רא"ש (פ"ו סימן י"ח), ר' יונה (כז ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה ומיא דשיבתא) ועוד.

לעומתם, היו שפירשו סוגיה זו בצורה מצומצמת יותר. כגון: שכל הדיון כאן הוא האם המים טפלים לירק או לא, אבל ברור שהברכה היא על הירק<sup>31</sup> [נפרושם, שדחוק בדברי רב פפא, דחוק עוד יותר בניסוח הקיצוני שבברייתא, שם נאמר, שגוף הפרי איננו כלום].

הרמב"ם<sup>32</sup> פסק את דברי רב פפא כפשוטם, ובסיוג מהותי (הוא חוזר עליו שלש פעמים!) - שדרך של ירקות להישלק על מנת לשתות מימיהן. הכסף-משנה טוען, שמקור הסיוג הזה הוא בהבנת הרמב"ם את המונח "לאעבורי זוהמא" - דבר שנשלק שלא בשביל מימו.

על כל פנים, משמעות דברי הרמב"ם היא, שטעם פרי האדמה, כשהפקתו היתה מכוונת, וכדרך העולם, הוא פרי האדמה, מה שממשיך את כיוון דברי הסוגיה, וכנ"ל.

השו"ע<sup>33</sup> מביא את מסקנת הסוגיה כפשוטה, אפילו ללא סייג הרמב"ם (אלא שאומר שכשיש טעם דומיננטי אחר - טעם בשר - מברך לפי אותו טעם). המשנה ברורה<sup>34</sup> מסייג את דין השו"ע באופן משמעותי: "ודוקא כששלקן כדי לאכול גם את הירקות". למעשה, לא ויתר המשנה ברורה על ממשותו החומרית של הירק כתנאי לברכה: אם הירק עצמו קיים כמאכל, אף שאינו נאכל כרגע, הוא "מאציל" מממשותו גם על המים שנושאים את הטעם. אבל הברכה רק על טעם, ללא כל נוכחות של החומר, היא ברכת "שהכל". ובכך יש ריסון עדין למגמתה ה"רוחנית" של הסוגיה.

<sup>31</sup> עיין ריטב"א (על אתר ד"ה פשיטא לי) ומאירי (על אתר ד"ה מיס שנתבשלו).

<sup>32</sup> הלכות ברכות פ"ח ה"ד.

<sup>33</sup> אורח חיים סימן ר"ה סעיף ב'.

<sup>34</sup> שם ס"ק י'.