

## וריאציות על ברכות

אוריאל סגל

ראשי פרקים:

פתיחה

א. הסוגיה

ב. השבון פשוט

ג. חשיבה אנליטית

שלב ראשון של הסוגיה

שלב שני

ד. הבה נלבנה לבנים - מבנים

ברכת התמרים והלחם

ה. הבה נבלה שם שפתם

### פתיחה

מאמר זה מתייחס לסוגיה קצרה ממסכת ברכות, אך הוא בא לאפיין - אולי באריכות יתירה על המידה - דרך לימוד מסויימת, שבה תוקף הלומד את הסוגיה הנידונה מכמה כיוונים עד שהוא מגיע לעומקה המלא של הסוגיה. דרך לימוד זו היא דרך לימוד עתיקה, אך לרוב אין היא באה לכלל ניסוח מפורט, כפי שאעשה במאמר זה. יש לכך כמה סיבות, המהותית בהן היא הבדלי האופי שבין התורה שבעל פה לתורה שבכתב. תורה שבעל פה היא "על פה", החשיבה והדיבור באים בה במרוצה, והדיוק שלה הוא א-ליטרלי, התמקדות בהיגד ולא בהגדה. לכן, העלאה שלה על הכתב כרוכה בשימוש בניואנסים דקים מן הדקים ומעין מלאכת רקמה עדינה של המחשבה והלשון שתפרוט אותה. זו מלאכה שגם אחר מעשה - אין הלב שלם עמה.

שמו של המאמר "וריאציות על ברכות" לקוח משמותן של יצירות מוסיקליות קלאסיות, בהן לוקח הקומפוזיטור נושא, ומנסה לפתח אותו, באופנים מוסיקליים שונים. המאמר אף הוא, מציע פיתוחה של סוגיה תלמודית אחת באופנים שונים. כל אחת מהקריאות מפתחת את הסוגיה בסוג חשיבה אחר, ומנסה לקרוא את הסוגיה באופן שיוסיף על הקריאה הקודמת לה ויוביל להבנה חדשה לגבי ברכות.

אין במאמר זה הכוונה מתודית המתארת את סוג החשיבה בה נעשה שימוש בכל קריאה. ההנהרה של הדברים היא מתוך עצמם, וזה יתרונו וחולשתו של מאמר זה. יתרונו על שום שהוא לא "מסביר" את עצמו, וחסרונו על שום אותו דבר בעצמו.

## א. הסוגיה

פשיטא, היכא דקא נקיט כסא דחמרא בידיה  
וקסבר דשכרא הוא,  
ופתח ומברך אדעתא דשכרא וסיים בדחמרא - יצא,  
דאי נמי אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא, דהא תנן: על כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו -  
יצא.  
אלא, היכא דקא נקיט כסא דשכרא בידיה  
וקסבר דחמרא הוא,  
פתח וברך אדעתא דחמרא, וסיים בדשכרא, מאי?  
בתר עיקר ברכה אזלינן, או בתר חתימה אזלינן?  
תא שמע: שחרית, פתח ביוצר אור וסיים במעריב ערבים - לא יצא, פתח במעריב ערבים  
וסיים ביוצר אור - יצא; ערבית, פתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור - לא יצא, פתח ביוצר  
אור וסיים במעריב ערבים - יצא; כללו של דבר: הכל הולך אחר החתום. - שאני התם  
דקאמר: ברוך יוצר המאורות.  
הניחא לרב דאמר כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה - שפיר.  
אלא לרבי יוחנן דאמר: כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה, מאי איכא למימר?  
אלא, כיון דאמר רבה בר עולא: כדי להזכיר מדת יום בלילה ומדת לילה ביום, כי קאמר ברכה  
ומלכות מעיקרא אתרוייהו קאמר.  
תא שמע מסיפא, כללו של דבר: הכל הולך אחר החתום. כללו של דבר לאתוויי מאי - לאו  
לאתוויי הא דאמרן? - לא, לאתוויי נהמא ותמרי.  
היכי דמי? אילימא דאכל נהמא וקסבר דתמרי אכל, ופתח אדעתא דתמרי וסיים בדנהמא -  
היינו בעיין!  
לא צריכא: כגון דאכל תמרי וקסבר נהמא אכל, ופתח בדנהמא וסיים בדתמרי - [יצא],  
דאפילו סיים בדנהמא נמי יצא; מאי טעמא - דתמרי נמי מיזן זייני.  
(ברכות י"ב ע"א)

## ב. חשבון פשוט

במסכת ברכות מצינו עיסוק במהות חיובן של נוסח ברכות הנהנין.  
1. פשיטא, היכא דקא נקיט כסא דחמרא בידיה  
וקסבר דשכרא הוא,  
ופתח ומברך אדעתא דשכרא וסיים בדחמרא - יצא,  
דאי נמי אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא, דהא תנן: על כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו -  
יצא.  
נפשט את הגמרא:  
**מציאות: יין**  
**דמיון: שיכר**  
**כוונה: א. כוונה דמיונית - שיכר ב. כוונת אמת - יין**  
**נוסח סתמי של הברכה שנאמר: יין**

נשים לב שנימוקה של הגמרא "דאי נמי, אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא" מאפשר לנו לומר שיש לגמרא עוד נימוקים שאותם היא לא אמרה. אפשר לציין שני נימוקים נסתרים כאלו:

א. הנוסח הסתמי של הברכה תאם למציאות, ולכן יצא.

ב. כוונת האמת של הברכה תאמה למציאות, ולכן יצא.

כתוצאה מהבנה זו, גם את נימוק הגמרא "דאי נמי" אפשר להסביר בשני הסברים:

I. הסבר ראשון (הסבר I) - המציאות סובלת כל ברכה ואין לה כל הפרעה מצד כוונה השונה ממנה, כי הדבר החשוב הוא לומר נוסח מתאים למציאות, וזה היה נאמר בכל מקרה.

II. הסבר שני (הסבר II) - המציאות אמנם סובלת כל ברכה, אבל היא מופרעת כתוצאה מכוונה שונה, ואת ההפרעה הזו אנו מנטרלים בזכות העובדה שבסוף הברכה כוונה כוונת אמת התואמת למציאות.

את התיאום בין הנימוקים הנסתרים לבין ההסבר הכתוב קשה יותר לעשות, כי אפשר להקביל את כל המשפטים זה לזה. הדבר תלוי, במידה רבה, בפירוש הביטוי "דאי נמי" [שאם גם]. אפשר להסביר שביטוי זה משמעו שיש לנו תירוץ נוסף, שאילולא התירוץ הראשון היינו יכולים להשתמש בו, כי הוא תירוץ השווה בעיקרו של דבר לתירוץ הראשון. או אז, היינו מקשרים את נימוק נסתר א' להסבר I ואת נימוק נסתר ב' להסבר II.

אבל אם נסביר את הביטוי "דאי נמי" כציון לנימוק השונה מבחינה מהותית מהנימוק הראשון, עליו הוא בא להוסיף, אז נתאם בין נימוק נסתר א' להסבר II, ואת נימוק נסתר ב' להסבר I.

ננסה לענות על שאלות אלו מהמשך הסוגיה:

2. אלא, היכא דקא נקיט כסא דשכרא בידיה

וקסבר דחמרא הוא,

פתח ובריך אדעתא דחמרא, וסיים בדשכרא, מאי?

בתר עיקר ברכה אזלינן, או בתר חתימה אזלינן?

נפשט את הגמרא הזו גם כן:

**מציאות: שיכר**

**דמיון: יין**

**כוונה: א. כוונת דמיונית - יין ב. כוונת אמת - שכר**

**נוסח סתמי שנאמר: שיכר**

שאלת הגמרא היא האם "בתר עיקר ברכה אזלינן או בתר חתימה אזלינן". שאלה זו לא הייתה ראויה להישאל אלמלא היינו מייחסים חשיבות לכוונה, שכן אם נאמר שהנוסח הסתמי לבדו חשוב לנו, הרי סוף סוף אדם זה בירך את הנוסח הראוי, ואין כאן שום שאלה. אלא וודאי שיש לומר מכאן, בהוכחה על דרך השלילה, שאנו מייחסים חשיבות לכוונתו של אדם בשעת אמירת הברכה וכוונה זו פועלת על הברכה, אם לטוב ואם למוטב.

אם נחזור עתה לדיון הגמרא הקודם, אנו חייבים לפסול כל תירוץ האומר שהנוסח הסתמי מועיל תמיד. אנו רואים מדיון הגמרא השני שנוסח סתמי אינו מועיל, אלא כאשר הצטרפה אליו כוונת אמת כלשהי, והשאלה היא איזו כוונה גוברת.

כעת מגיעה בעיה: כשאנו שומטים כל טענה שמצדדת בנוסח סתמי אנו נשארים רק עם נימוק נסתר ב' ועם הסבר II. הבעיה היא שאם אנו אומרים שמשפטים אלו הם הפירוש הנכון של הגמרא, הרי שהסוגיות משתוות זו לזו, ופירושו של דבר שגם בסוגיה הראשונה שנאמר בה נוסח סתמי ראוי, והחשבנו את הנוסח הזה בזכות כוונת האמת (הסבר II), הייתה צריכה להישאל אותה שאלה: האם הולכים אחרי כוונת עיקר הברכה או אחר כוונת חתימת הברכה, כמו בדיון השני.

בניסוח פשוט יותר, איננו מבינים את ההבדל בין השאלה הראשונה לשאלה השנייה, שכן שתיהן מתארות מקרים דומים.

כדי להימלט מ"המעגל השוטה" הזה חייבים למצוא את המפלט בהוספת גורם נוסף למערכת שיפתור את הבעיה.

בעלי התוספות מוצאים את הגורם הנוסף הזה:

"הקשה הר"ר יעקב מקינון מאי קא מבעיא ליה והא ודאי מצות אינן צריכות כוונה.

והיה אומר הר"י דהיינו בשומע תפלה אחורי בית הכנסת ולא נתכוין לצאת.

אבל היכא דנתכוין לברך על היין ונמצא שכר לא מהני."

התוספות שואלים שאלה פשוטה, מדוע מכניסים לדיני ברכות את העניין של כוונה, למרות שפסקנו שמצוות לא צריכות כוונה, וממילא כוונה אף היא לא צריכה לשנות למעשה המצווה הסתמי. כלומר, אם הנוסח של הברכה הוא טוב, מדוע צריך גם כוונה טובה. תשובת הר"ר יעקב מקינון היא שכוונה במצוות אינה משנה כל עוד היא לא מפריעה לנוסח, אבל אם היא מתנגשת עם הנוסח, כגון שהנוסח הוא א' והכוונה היא לב' - אזי אין הדבר מועיל.

ההבדל בין דיוני הגמרא, על פי התוספות, הוא כדלהלן:

בדיון הראשון, הכוונה הדמיונית על השכר לא משנה את עצם הדין הקובע שיצא ידי חובת ברכה, משום שכוונה זו לא מפריעה כל כך, והנוסח יכול היה להתאים גם לה. זו הסיבה שהגמרא אינה מביאה שני תירוץ, אלא רק תירוץ אחד של "אי נמי", שממנו למדים שלא על הנוסח לבדו יחיה האדם, אלא שכוונה דמיונית אינה נחשבת לכוונה מפריעה, כל עוד הכוונה הדמיונית הזו יכולה להתאים לנוסח. זו קביעה עקרונית, ולא רק תירוץ צדדי.

בדיון השני, לעומת זאת, הדבר אינו מועיל, כיוון שהכוונה הדמיונית אינה יכולה למצוא לה נוסח שילך יחד עם המציאות.

לכאורה, הדקדוק הזה נראה מיותר מצד עצמו, אבל למען האמת הוא פותר שתי בעיות הלכתיות שאין לדעת כיצד לפותרן בלי דקדוק זה:

1. אדם שבירך ברכה המתאימה למציאות - אולם, בדמיונו הייתה זו מציאות שונה שברכתה

שונה וכיוון בברכתו על הברכה השונה - האם יצא ידי חובה?

אדם זה לא יצא, שכן הנוסח הסופי אמנם התאים למציאות, אבל הוא לא התאים לכוונה,

משום שהכוונה הדמיונית אינה יכולה להתאים לנוסח הנאמר בשום אופן.

2. אדם שבירך ברכה המתאימה למציאות - אולם בכל עת ברכתו כיוון כוונה דמיונית

למציאות אחרת שברכתה שווה למציאות האמיתית - האם יצא ידי חובה?

אדם זה יצא, כיוון שהכוונה הדמיונית שלו תואמת לנוסח שנאמר במציאות.

**לסיכום:** בכל ברכה מצויים שלושה גורמים: מציאות, כוונה ונוסח. כדי לצאת ידי חובת הברכה, גורמים אלו צריכים ליצור בו זמנית שני זוגות תואמים: כוונה ונוסח; מציאות ונוסח. אם שני הזוגות הללו אינם תואמים, כמו בדיון השני של הגמרא שבו הכוונה אינה תואמת לנוסח, אזי יש לשאול איזו כוונה היא עיקר - זו שבראש הברכה או זו שבחתימתה<sup>1</sup>. לעומת זאת, אף פעם אין צורך בתיאום בין המציאות לבין הכוונה.

## ג. חשיבה אנליטית

### שלב ראשון של הסוגיה - הצגת הדילמה - עיקר ברכה או חתימה

הסוגיה פתחה בהצגת שאלה אודות ברכה, שיש לה שני חלקים הקרויים בסוגיה - "עיקר ברכה" ו"חתימה". עיקר הברכה היא "ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם", וחתימת הברכה היא החלק התוכני המתייחס אל המציאות הספציפית הנגלית לעינינו. יש לתת את הדעת על כך שניסוח השאלה של הסוגיה הוא האם "בתר עיקר ברכה אזלינן או בתר חתימה אזלינן".

מה שהסוגיה שואלת הוא אחרי מה הולכים, כאשר אנו יודעים שהאדם אמר את עיקר הברכה בלי דעת ביחס לחתימתה. אם אנו הולכים אחר החתימה, הרי שהחתימה הייתה כראוי. אך אם אנו הולכים אחרי עיקר הברכה - הרי שזו לא מתאימה אל המציאות שהייתה. לעומת כן, הסוגיה איננה שואלת מהו עיקר הברכה - האם העיקר הוא החתימה התוכנית, או הניסוח המקובע הראשוני. חשוב לציין את העניין הזה מפני שעולה ממנו שהשאלה של הסוגיה כלל איננה שאלה עקרונית, כי אם שאלה של טיב היחסים בין שני חלקים של ברכה אשר מהות כל אחד מהם כבר מוגדרת אפריורית - "חתימה" ו"עיקר ברכה". אז מהו באמת טיב היחסים ביניהם? רואים כבר מתחילת הסוגיה שישנו מקרה שבו שני החלקים האלו שוכנים זה לצד זה, גם כאשר נוצר מצב בעייתי. מניתוח המקרה ניתן לציין שה"חתימה" היא גמישה יותר, וכיוון שהתוכן שהיא מוכנה לקבל הוא רחב לעיתים, היא גם תבטל את הפער הבעייתי בינה לבין הדעת הקלוקלת בעת "עיקר הברכה". בניסוח אחר, ה"חתימה" במקרה זה מהווה קבוצה פוטנציאלית גדולה יותר מעיקר הברכה (כמו בהלכות ברכות), ועל כן, היא כוללת ומקיפה גם את המצבים שאליהם התייחסה עיקר הברכה. נוכל אף לנסח זאת כך, שאם היינו מתרגמים את מה שנמצא ב"עיקר הברכה" ל"חתימה" - לא הייתה נוצרת לנו התנגשות ביניהן.

המקרה הבעייתי הוא כאשר עיקר הברכה והחתימה אינם תואמים זה לזה כלל, ויתר על כן, מתנגשים זה בזה. אין במקרה הזה שום אפשרות לתרגם או להעביר את הדעת הפגומה

<sup>1</sup> בסוגיה השאלה אינה מוכרעת. תוספות מציג את דעת הרי"ף האומר שיצא ידי חובה, ואין לברך שנית ש"ספק ברכות להקל", ואת דעת ר"ח, האומר שיש לברך שנית.

שבעיקר הברכה אל תוכן החתימה, ועל כן, נשאלת השאלה האם "בתר עיקר ברכה אזלינן או בתר חתימה אזלינן".

אם נשווה בין שני המקרים שהוצגו בסוגיה, המקרה הראשון המתוקן והמקרה השני הבעייתי, נוכל לומר שבמקרה הראשון של ה"פשיטא" לא צויין ש"בתר חתימה אזלינן", ומכך אנו מבינים שההליכה אחר החתימה היא רק במקרים בהם אי אפשר לפתור את הבעיה פתרון פנימי כשם שנעשה במקרה הראשון. כלומר, במקרה הראשון, לא ההליכה אחר החתימה היא שפתרה לנו את הבעיה, אלא פתרון אחר.

הבה ננסה לחדור מבעד לפריזמה של שאלת הסוגיה בתר "עיקר ברכה" או בתר "חתימה": לו נאמר ש"בתר עיקר ברכה אזלינן" הרי שהברכה מוצמתת על ידי דעתו הפגומה של האדם, והחתימה שהיא חלק מגדיר ותוכני, אינה מצליחה לתקן את שעיקר הברכה הרסה. הכוונה של האדם בזמן של עיקר הברכה היא עיקר הברכה באמת, ואם זו איננה נכונה - העיקר חסר מן הספר. לו נאמר ש"בתר חתימה אזלינן" הרי שחרף הבעייתיות של הדעת בעת עיקר הברכה, נוכל להחזיר את הברכה אל מסלולה המתוקן, אם נאמר את החתימה בדעה הנכונה. מתרחש כאן תהליך מוזר, החתימה הופכת להיות לחשובה יותר מעיקר הברכה, והיא, מצד מסוים - חלק עיקרי יותר של הברכה.

מדוע במקרה הראשון לא נאמר לנו שבמקרה כזה 'כולי עלמא מודו שבתר חתימה אזלינן'? התשובה היא שבמקרה הראשון ישנה הרמוניה בין החתימה לבין עיקר הברכה, לא מפני שהחתימה השתלטה על הברכה, אלא מפני שהחתימה היא חלק אמורפי המסוגל לקבל גם את עיקר הברכה. במקרה השני ההתנגשות היא הכרחית, ועל כן, כאשר אנו הולכים אחר החתימה, איננו אומרים שהחתימה מסבירה את עיקר הברכה, אלא שבמאבק שלה עם עיקר הברכה - ידה על העליונה, ומכאן, שהחשיבות שלה גוברת על עיקר הברכה, ובמאבק ביניהן היא מנצחת. השאלה הגדולה אפוא שהסוגיה מציגה היא - מה עושה את הברכה לברכה העונה על הציפיות ממנה? אם החתימה ועיקר הברכה עולות בקנה אחד - החתימה מתקנת את עיקר הברכה. אם החתימה ועיקר הברכה אינן עולות בקנה אחד - נהיה מוכרחים לעמת ביניהן, ולראות מי מהן קריטית יותר לקיום של ברכה בכלל.

### שלב שני - רב ור' יוחנן - מה הופך ברכה לברכה

הגמרא מנסה לפשוט את הבעיה מברכות קריאת שמע. ברכת קריאת שמע היא ברכה שונה מהותית מברכת הנהנין. בברכת קריאת שמע יש התחלה, שהיא ברכה בפני עצמה, אמצע תוכני ארוך, וחתימה שאף היא ברכה בפני עצמה.

הברייטא שהגמרא מתייחסת אליה מציגה מקרה שבו הברכה של הפתיחה והברכה של הסוף אינן תואמות זו לזו. האחת מתייחסת לזמן שבו האדם מצוי, והאחרת לא. הברייטא קובעת כי במקרה כזה "הכל הולך אחר החיתום", אם הברכה שנאמרה בסוף תאמה לזמן - הברכה מתקבלת, ומכאן רוצה הגמרא להוכיח כי "בתר חתימה אזלינן".

ההוכחה הזו היא מעניינת, מפני שהמצע של הברכה שעליו נשאלה השאלה כולל רק שני חלקים - עיקר ברכה וחתימה - ואילו המצע של ברכת קריאת שמע כולל שתי ברכות, "יוצר אור ובורא חושך" ו"יוצר המאורות", שבכל אחת מהן עיקר ברכה וחתימה, ואולם הגמרא

עדיין אינה רוצה לזהות את ההבדל הזה והיא טוענת שבאופן כללי, גם בברכת קריאת שמע יש פתיחת ברכה וחתימה כלליות. הבדל סמנטי נוסף הוא שבברכה בה עוסקת הסוגיה אין עיקר ברכה, כי אם פתיחה וחתימה.

ההבדלים הללו מביאים את הרשב"א באופן לא מוצהר להסביר את הדברים הבאים:

"דפשיטא היכא שחתימה לא הוי כתקנה דלא אמר כלום, שלכולי עלמא חתימה עדיפא,

אלא דמבעי בעי אי עדיפא כולי האי דכי הויא כתקנה, איגריא פתיחה בתרא והויא ברכה."

(חדושי הרשב"א ברכות יב, א ד"ה ואתינן)

הרשב"א טוען שברור לכל שהחתימה עדיפה על הפתיחה, וכל השאלה היא האם היא מסוגלת לגרור אחריה את הפתיחה. הרשב"א מסביר את השאלה "בתר חתימה אזלינן או בתר עיקר ברכה אזלינן" - שמכוונת לכאורה לשאלת העדיפות של זה מול זה שלא כפשטה - לדעתו, ברור שבתר חתימה אזלינן כאשר הברכה היא כתקנה, וכל השאלה היא האם החתימה מסוגלת לתקן את הפתיחה.

מה מכריח את הרשב"א להציג את שאלת הגמרא באופן זה, ולא כפשטה? כאמור, הרשב"א מבין שהדבר שנבחן בגמרא הוא טיב היחסים בין עיקר הברכה לחתימה. כבר הראנו שכאשר ישנה הרמוניה בין החתימה לבין עיקר הברכה, החתימה היא הקובעת את מהותה של הברכה. כלומר, אין כאן שאלה בדבר כוח החתימה מול כוח עיקר הברכה, אלא רק כמה "עיקר הברכה" מקבל מעמד אוטונומי בתוך הברכה כעומד לעצמו. אם ישנה הרמוניה, הרי שעיקר הברכה מובלע בתוך הברכה כולה, אך אם ישנה דיסהרמוניה, יתכן שעיקר הברכה יוצר ברכה בתוך ברכה.

את ההוכחה מברכת קריאת שמע מנסה הגמרא לדחות, מכך שהחתימה בברכה זו היא ברכה עצמאית הנפרדת מהפתיחה, ועל כן, שם אנו הולכים אחר החיתום, ואילו לגבי השאלה שנשאלה, אין לנו הוכחה.

הרשב"א ממשיך ללכת באותו כיוון והוא טוען שדווקא בתוקף היותה של החתימה ברכה בפני עצמה היא מסוגלת למשוך אחריה את עיקר הברכה. הוא נותן לכך שני נימוקים:

"דהא תרתי לטיבותא: חדא דאף היא תורת ברכה גמורה אית לה, ועוד דעדיפא דהיא חתימה.

אבל בדנקיט כסא דשיכרא, חתימתה לא עדיפא למיגרר בתרה פתיחתה."

(שם)

נשים לב שהרשב"א אומר דבר והיפוכו: בנימוק הראשון הוא אומר שהחתימה היא ברכה גמורה. מאידך, בנימוקו השני הוא ממשיך לקרוא לחתימה במינוח "חתימה". מהניסוח כפול הפנים יוצא שחתימת הברכה הפכה לברכה בפני עצמה, אבל אם היא אכן ברכה בפני עצמה, גם בה יהיו קיימים שני האלמנטים של עיקר ברכה ושל חתימה. האבחנה הזו היא חשובה, מפני שאנו רואים שכל ניסיון ליצור ברכה מלוכדת, מחייב, כשבירת מגנט, קבלת שני קטבים חדשים בברכה החדשה.

כך גם מתפרשים דברי הגמרא להלן. הגמרא מנסה לתלות את התשובה בדברי רב האומר שברכה היא זו שיש בה הזכרת השם, ולכן גם החתימה של ברכת קריאת שמע היא ברכה גמורה. התלייה בדברי רב מראה שאנו מעוניינים בכך שהחתימה תהיה ברכה לעצמה.

בהמשך מתמודדת הגמרא עם ר' יוחנן, האומר שהחתימה היא לא ברכה. הגמרא מתרצת את שיטתו, כך שהברכה של החתימה נוצרה על ידי הפתיחה הכוללנית. הפתיחה היא ברכה הכוללת גם את היום וגם את הלילה, אבל החתימה מגדירה את ההתחלה העמומה והכוללת. רבי יוחנן טוען שהברכה העיקרית מצויה בפתיחה, ואילו החתימה מפזרת את הערפל שישנו בפתיחת הברכה, ומבהירה את נכונות הברכה. לפי שיטה זו, חתימת הברכה היא אמנם לא חלק מהברכה בעצמה, אבל היא מהווה חתימה לברכה. הברכה העיקרית היא הפתיחה, והחתימה היא כלל לא חלק מהברכה, כפי שנטען עד עתה, אבל לחתימה יש כוח כל כך גדול שאפילו בהיותה חיצונית לגוף הברכה, היא מקבעת את מהות הברכה.

ההבדל הגדול שבין רב לר' יוחנן מתייחס לבעיה שמטרידה את הלומד: להיכן נעלמה בגמרא, בעת ההשוואה לברכות קריאת שמע, החלוקה בין "עיקר ברכה" ל"חתימה" שאופיינה בברכות הנהנין. לדעת רב - החתימה הפכה לברכה, ועל כן היא תהיה מוכרחת להיות בנויה משני האלמנטים הקרויים "עיקר ברכה" ו"חתימה". לדעת ר' יוחנן החתימה כלל אינה ברכה, ועל כן, חל פיצול בין שני האלמנטים האלו - עיקר הברכה התנתק מהחתימה, והם יכולים להתקיים עתה כשתי ישויות, המקיימות ביניהם יחסים מעניינים: עיקר הברכה היא הברכה האמיתית, אך החתימה, שהיא כלל לא ברכה היא הקובעת האם הברכה טובה או לא.

אמנם, אליבא דרב, אם נשאל על מקרה היפותטי ובו עיקר הברכה של החתימה (ברוך אתה ה') הייתה בדעת הלא נכונה, ואילו החתימה של החתימה הייתה נכונה, יטען רב שהשאלה של "בתר עיקר ברכה-בתר חתימה אזלינן" לא נשאלת, כיוון שהחתימה היא חתימה כוללת לברכה שלימה, ועל כן, אנו מייחסים רק לחתימה של החתימה את הכוח המכריע להגדיר את הברכה כולה, מראש ועד סוף.

אם נסכם את הדברים נוכל לומר כך:

**בברכות המורכבות מעיקר ברכה וחתימה:**

אם ישנה הרמוניה - החתימה קובעת את טיב הברכה.

אם ישנה דיסהרמוניה - אין לחתימה כוח לתרגם את עיקר הברכה לטובתה.

**בברכות המורכבות מפתיחה שהיא ברכה, ומחתימה שהיא ברכה:**

החתימה בתור ברכה לעצמה עדיפה מהפתיחה.

אם החתימה קלוקלת - אין לפתיחה יכולת לתקן זאת.

אם ישנה דיסהרמוניה בתוך החתימה - הולכים אחרי החתימה של החתימה.

למה חותרת הגמרא? היה ברור לגמרא שיש שני אלמנטים הקרויים "עיקר ברכה" ו"חתימה". ברור גם כי החתימה היא יותר חשובה (רשב"א). בברכות הנהנין הקצרות - איננו יודעים האם החתימה יכולה להשפיע על עיקר הברכה. בברכות ק"ש - לדעת רב, החתימה הופכת לברכה בעצמה, אבל האלמנט של עיקר ברכה מושתק בה וכאילו אינו קיים; לדעת ר' יוחנן, החתימה היא לא ממש ברכה, אלא רק נייר לקמוס של הפתיחה, שהאלמנט של עיקר ברכה אמנם קיים בה, אבל הוא כלל איננו רלבנטי לענייננו.



## ד. הבה נלבנה לבנים - מבנים

במהלכה של הסוגיה נגלות לנו בעיות משלושה סוגים שונים: יין ושיכר, יוצר אור ומעריב ערבים, תמרים ולחם.

ממעוף הציפור, מהלכה של הסוגיה שואל שאלה אודות ברכות היין והשיכר - בורא פרי הגפן ושהכל נהיה בדברו, מנסה לענות על השאלה מברכות קריאת שמע (אגב דיון צדדי לכאורה בדברי רב ור' יוחנן), והמשכנו לתאר בעיה נוספת - ברכת המזון על תמרים - שנטען שהיא דומה לבעיה מהסוג הראשון, והסוגיה נחתמה בלי תשובה.

הסוגיה נראית כצועדת למישרין, אך הקישור החלק בין הבעיות השונות הוא מפתיע. כל אחת מהברכות המוצגות לבחינה מאופיינת בדגם מיוחד של ברכה, ועיון בבעיות הצעות באופן פנימי באותו הדגם, אינן פתירות על ידי הצעת דגם חיצוני המולבש מבחוץ. הקישור בין כל סוגי הבעיות מעיד דווקא על אופיין השונה של כל אחת מהבעיות, וכשם שיש לעמוד על מהותה של כל בעיה, ולהבחין בדגם המסוים שממנו היא מורכבת, יש להבין גם קשרים מבניים שיצרה הגמרא בין כל אחת מהבעיות.

ראשית, נבחן את מהותו של כל אחד מדגמי הברכה. הדגם הראשון המוצג בסוגיה הוא הדגם של הברכה הקצרה, בורא פרי הגפן או שהכל, שיש לה שני חלקים: חלק אחד אמורפי, הנקרא בסוגיה "עיקר ברכה", וחלק שני, תוכני ומגדיר, הנקרא "חתימה". שני החלקים גם יחד מרכיבים את הברכה הקצרה. מהותה של הברכה הקצרה היא שהיא מסתיימת עוד לפני שהיא מתחילה. אין פער בין החתימה לבין עיקר הברכה, ועל כן כל השינויים הם בהנד עפעף.

לפי הגירסה שהייתה לפני הגאונים, הגמרא מתייחסת לאדם שהתבלבל וסיים את הברכה בנוסח הלא נכון - ו"פתח ובריך אדעתא" פירושו החל לחתום בחתימה בעייתית, ולאחר מכן תיקן אותה לחתימה הנכונה. הרבה מהראשונים מתלבטים ומקשים אודות גירסה זו לנוכח המשך הסוגיה, אך לפי מה שאמרנו אין זה משנה<sup>2</sup>. הן לפי הגאונים והן לפי הגירסה שלפנינו, הבעיה היא הבלבול של האדם. בשל היותה של הברכה קצרה כל כך יכול האדם לחשוב שיש לפניו משהו שונה - והוא יכול להחליק במילותיו (לפי הגאונים) או רק לטעות בדעתו (לפי הראשונים). השאלה היא האם הטעות הזו היא כל כך קריטית עד כדי שהתיקון המידי שבחתימה מועיל לתקנה.

הצגת הסוגיה את השאלה כבתר חתימה או בתר עיקר ברכה אזלינן היא מעט מטעה, מפני שאנו איננו מחפשים את הליכה של הברכה, אלא רק נדרשים להבין האם אפשר לתקן ברכות קצרות. הצגת הסוגיה הזו היא הקישור שבין מקרה זה למקרה הבא, ואילו לא היו מוצגים הדברים באורח זה, היה קשה להוכיח משם לכאן.

הדגם השני הוא דגם של ברכה ארוכה. לברכה זו שני מוקדים, הקרויים בתוך גופה של הברייתא חיתום ופתיחה (פתח וסיים\חיתום). שני המוקדים הללו הם למעשה שתי ברכות שונות, אבל הסוגיה עדיין איננה טוענת זו, והיא מנסה להבין שמהברכה הקצרה נוכל להסיק אודות הברכה הקצרה. ברור לכל לומד, שניסיון זה מועד לכישלון. בברכה הארוכה הדגם הוא

<sup>2</sup> הרשב"א חושב שיש לכך משמעות, ולפי ביאורו, אין שום הגיון בגרסת הגאונים.

של שני חלקים שלכל אחד מהם תפקיד-על. הבלבול בין שני החלקים הללו אינו קשור ל"החלקת הלשון", או לכוונה לא נכונה בזמן אמת (הזמן בו נקבעת מהות הברכה). מכיוון שהברכה היא ארוכה, הרי יש זמן רב לתקן את הטעויות הללו, ועל כן, הבעיה שם היא שיש ערבוב ראשוני ועקרוני בין שני הדברים. הברכה הארוכה, להבדיל מהברכה הקצרה, אינה בנויה מחלק דקלרטיבי ומחלק תוכני, אלא היא מסה ארוכה אודות נושא - בערב על הערב ובבוקר על הבוקר. בערב האדם יאמר שתי ברכות - בפתיחה ובסיום - של "המעריב ערבים"; ובבוקר אומר האדם שתי ברכות - בפתיחה ובסיום - "יוצר אור" ו"יוצר המאורות". אם האדם חושב שהלילה הוא יום, והיום הוא לילה, זו איננה בעיה של בלבול, אלא של כשל מהותי. אם האדם הכיר בכשל הזה מבעוד מועד, הוא יוכל לתקנו עד החיתום, ולכן קובעת הברייתא, ש"הכל הולך אחר החתום". הפער שבין שתי ברכות או שני חלקי ברכה איננו הבעיה עמה עסוקה הברייתא, אלא היכולת לתקן ברכות ארוכות, בהתאם לנושא הכללי, או המציאות הכללית.

פרימת הקשר בין הברייתא העוסקת בברכה ארוכה לבין השאלה מברכה קצרה, אינה נעשית בסוגיה באופן שתואר לעיל, אלא באופן עדין יותר. הסוגיה מציגה בדחייתה את מחלוקת רב ור' יוחנן, מחלוקת אודות המהות היוצרת את הברכה. לפי רב, הזכרת שם שמיים יוצרת את הברכה, ולפי ר' יוחנן, המלכות יוצרת את הברכה.

הן לפי רב והן לפי ר' יוחנן ההבדל בין הברכה הארוכה לבין הברכה הקצרה הוא שהברכה הארוכה היא שילוב של שני דברים - יוצר המאורות, או מדת יום ולילה בתחילת הברכה; ואילו הברכה הקצרה איננה שילוב, כי אם ערבוב של שני דברים. בין היום והלילה קיימת זיקה תוכנית המאחדת ביניהם, ומאפשרת לברכה הזו לחיות בשלום, בתנאי שהחתימה היא כדבעי. היין והשיכר בברכה קצרה אמנם שייכים למשפחה אחת, אבל הם נאבקים על מקומם בברכה. לשם מה הובאה מחלוקת רב ור' יוחנן, כאשר היה אפשר לטעון שאין בכלל דמיון בין הלמד והמלמד? לפי הקריאה הזו, המחלוקת הזו מבהירה כמה דברים. הדבר הראשון הוא הצגת השאלה כעימות בין "עיקר ברכה" לבין "חתימה", וממילא כדיון עקרוני במהות הברכה. הגמרא רוצה לעסוק בנושאים המהותיים להלכות ברכות, ובעיקר בשאלה המתפתחת כתוצאה ממחלוקת רב ור' יוחנן. יישוב פער שבין שני חלקי ברכה - הדקלרטיבי והתוכני - בברכה צפופה, כברכת הנהנין הקצרה, מוסבר רק על רקע רב ור' יוחנן. מחלוקת רב ור' יוחנן היא זו שמאפשרת, בקריאה למפרע, למושג "עיקר ברכה" להיות גורם בעל משקל.

מחלוקת רב ור' יוחנן משתקפת אפוא בברכת קריאת שמע, ומשפיעה בעקבות כך על הבנת הבעיה בברכה הקצרה. לגבי קריאת שמע אנו מוצאים שכל אחד יצר מנגנון פותר. לדעת רב, ברכת קריאת שמע היא בעצם ברכת "יוצר המאורות" - ברכה הרמונית ושיתופית. לדעת ר' יוחנן - ברכת קריאת שמע היא סוג של ברכה אופציונלית, שפתוחה מראש לשתי אופציות, ואשר יש לקבוע בעזרת חתימת הברכה איזו מבין האופציות התממשה. לפי שתי השיטות, אנו מוצאים שעיקר הברכה נקשר תמיד בקשר הדוק לחתימה. רב רואה את החתימה ואת עיקר הברכה כחופפות וזהות זו לזו. ר' יוחנן רואה את החתימה כמימוש של עיקר הברכה. השאלה בברכת הנהנין, עקב ההצגה של "עיקר ברכה" ו"חתימה", מקבלת בקריאה לאחור משמעות רבתי. בברכה הקצרה, ההפרדה בין עיקר הברכה לחתימה היא הפרדה שתמיד תהיה

הפרדה לא טבעית לברכה קצרה זו. מכיוון שזוהי ברכה שהחתימה ועיקר הברכה צמודות בה האחת לאחותה, אין כל הבדל אמיתי ביניהם. החתימה היא חלק מהעיקר והעיקר הוא חלק מהחתימה. ואולם, ההשאלה של המושגים "עיקר ברכה" ו"חתימה" מרב ור' יוחנן כשהוא מולבש על הברכה הקצרה, מחייבת את הסוגיה לשאול מה קורה אם ההבדל הזה מתממש (בדעת או בדיבור)?

שאלה מעין זו תמיד תחייב תשובה אבסורדית, מפני שאם המושגים הם לא טבעיים לנידון, הרי שגם התשובה תהיה חייבת להיות בלתי טבעית. התשובות ה"לא טבעיות" שהציגו רב ור' יוחנן בברכת קריאת שמע אינן יכולות לפעול כאן. רב אינו יכול להפעיל את המנגנון הקובע שהחתימה זהה לעיקר הברכה, כיוון שסוף סוף הן שונות זו מזו. ר' יוחנן אינו יכול לומר שעיקר הברכה מתממש בחתימה, מכיוון שאנו עוסקים בברכה שהיא קצרה, ואי אפשר לדבר בה על מנגנון שמותאם לברכה ארוכה.

המחלוקת של רב ור' יוחנן מבהירה גם את הקישור הנוסף של הסוגיה. התלייה של ברכות קריאת שמע בעקביים של רב ור' יוחנן, מאפשרת לנו להבין שהמשפט "הכל הולך אחר החיתום" אינו קשור למהותן של ברכות קריאת שמע. ברכות אלו הן ברכות שיש להם "נוסח מנצח" על ידי הקומבינציה שבין עיקר ברכה לחתימה, והשאלה של החיתום כאקט יבש, אינה מענייננו. כך מצליחה הסוגיה לקשר את המשפט הזה לשלב הנוסף, העוסק ביחס בין ברכת התמרים והלחם.

### ברכת התמרים והלחם

ברכת התמרים והלחם היא ברכה שונה מברכה קצרה ומברכה ארוכה. אם נברך על הלחם כמו על תמרים - נקבל ברכה קצרה מהברכה המקורית של הלחם. אם נברך על התמרים כמו על הלחם - נקבל ברכה ארוכה יותר מהברכה המקורית של תמרים. כלומר, בברכה זו אנו רואים לא את הנוסח הקצר לעצמו (נהנין) או הארוך לעצמו (ק"ש) אלא את היחס והיחסיות של הברכה הארוכה ומולה, הברכה הקצרה. הבדל נוסף הוא שברכה זו נעשית לאחר המעשה ("ואכיל") ולא לפניו, כמו בק"ש או בברכת הנהנין.

ההבדל השלישי נרמז בסופה של הסוגיה, כאשר נטען שהתמרים מזינים את האדם. לפי הרעיון הזה ברכות תמר ולחם הן ברכות בעלות תוכן משותף, אבל אין להם שום גוף ברכה משותף. בברכה קצרה דובר על ברכות בעלות נוסח דומה, שהקשר ביניהם הוא רק בהיותה של האחת קבוצה כוללת יותר (שהכל כולל בפה"ג). בברכה ארוכה דובר על ברכה שמשולב בה תוכן עם צורה, שהתוכן שלה הוא תוכן מורכב, ולכן גם הצורה שלה מורכבת. אך ברכות הלחם והתמרים במצב רגיל הן ברכות שונות זו מזו בתכלית, וכל הקשר ביניהם הוא קשר תוכני.

הזיקה שבין "הליכה אחר החיתום" שבברכות קריאת שמע, שבמקורה מסבירה את האופי המיוחד של ברכות אלו, לבין ברכת התמר והלחם, יש בה כדי לשזור את ברכת התמר והלחם על אותו חוט שעליו שזורה הברכה הקצרה, רעיון הלקוח במקורו מברכות קריאת שמע. הקשר בין ברכה קצרה לברכת התמר והלחם הוא החיתום. כשם שבברכה קצרה ישנו מעין חיתום הנקרא חתימה, כך גם בברכת התמר החיתום הוא הקובע.

על אף שרב השוני על הדמיון בין שלושת הדגמים של הברכות, הקישורים ביניהם יוצרים דיון בחתימת הברכה, כאשר כל פעם החתימה מקבלת גוון חדש לפי אופי הדגם "הברכתי" שבו אנו דנים. מה שיש לפנינו הוא שלושה דגמים של ברכות: ברכה ארוכה, ברכה קצרה וברכה מעניינת. בברכה הקצרה החתימה לא עומדת לעצמה אלא היא חלק מעיקר הברכה, אך הגמרא מנסה באופן סינטיטי להעניק לה חשיבות כדבר העומד אל מול עיקר הברכה. בברכה הקצרה עיקר הברכה מאבדת את חשיבותה לטובת החתימה, שעל אף שהיא אינה ברכה גמורה (עכ"פ לר' יוחנן), היא בעלת כוח גדול יותר מברכה. בברכה המעניינת - החיתום הוא למעשה ברכה בפני עצמה, שאין לה כל יחס אל הברכה המקורית.

יש לציין שההשאלה של הכלל "הכל הולך אחר החיתום" מברכות קריאת שמע הוא טבעי ופשוט יותר לדגם הברכה של תמרים ולחם, מאשר לברכות הנהנין. ישנו דמיון בין החיתום בברכות קריאת שמע ובין החיתום של לחם ותמרים, כיוון שבשניהם ישנה משמעות לחתימה, כדבר העומד לעצמו. בברכות הנהנין לעומת זאת, החתימה היא חלק מהברכה, וקשה לראות בה חתימה עצמאית.

חוסר הטבעיות שמכניס את מושג החתימה לברכה קצרה יכול אף להסביר את הפסק שפסק הרמב"ם:

"לקח כוס של שכר בידו והתחיל הברכה על מנת לומר שהכל וטעה ואמר בורא פרי הגפן - אין מחזירין אותו.

וכן אם היו לפניו פירות הארץ והתחיל הברכה על מנת לומר בורא פרי האדמה וטעה ואמר בורא פרי העץ - אין מחזירין אותו.

וכן אם היה לפניו תבשיל של דגן ופתח על מנת לומר בורא מיני מזונות וטעה ואמר המוציא יצא, מפני שבשעה שהזכיר את השם והמלכות שהן עיקר הברכה לא נתכוון אלא לברכה הראויה לאותו המין, והואיל ולא היה בעיקר הברכה טעות - אע"פ שטעה בסופה - יצא ואין מחזירין אותו."

(רמב"ם הלכות ברכות ה, יא)

הרמב"ם פוסק לכאורה כנגד פסק הגמרא. על אף שלא נתקבלה תשובה בדבר "עיקר ברכה או חתימה אזלינן", יכולים לומר לכאורה שהגמרא מעניקה לחתימה את הבכורה והיא שואלת האם יש בכוחה להכריע את הטעות שבעיקר הברכה (ראה רשב"א). אף אם עמדה לפני הרמב"ם גירסת הגאונים, המדברת על טעות של החלקת הלשון, אין הרמב"ם יכול לפסוק שהטעות בסוף אינה כלום, מפני שהגמרא השאירה את השאלה הזו בסימן שאלה. הראב"ד כועס על דברי הרמב"ם המנוגדים לכל הכיוון שאליו הלכה הסוגיה, ולכן הוא מסביר לפי הדרך שהותוותה בין השיטין של הסוגיה, לפיה החתימה היא העיקר.

"כל מה שכתב באלו הענינים - הכל הבל, שאין הולכין אלא אחר הפירוש שהוציא בפיו"

(השגת הראב"ד)

אך לפי מה שנאמר לעיל, דבריו של הרמב"ם מובנים. הרמב"ם בוחן מקרה שלא כתוב בגמרא, שבו האדם טעה בסוף ולא תיקן את דבריו, אך בעיקר הברכה הוא צדק. לפי הרמב"ם הברכה הזו היא טובה, מפני שהסוף - החתימה - כלל איננה חשובה, וכל מה שחשוב הוא עיקר הברכה. הרמב"ם עוקר את מושג החתימה מהברכה הקצרה של ברכות הנהנין, מפני שהמושג

הזה הוא לא טבעי ומנוגד לאופיה של ברכה זו. הפסק של הרמב"ם בנוי על בסיס התפיסה שאין בברכה קצרה חתימה, תפיסה שיש לה עוגן בדגם המהותי של ברכה קצרה. לפי גישה זו, מובהרים שני עניינים נוספים. העניין האחד הוא המבנה שבו כתובה הסוגיה. הסוגיה, לפי קריאה זו ערוכה בתבנית סימטרית, מוצגות חמש בעיות שונות, מוקבלות זו לזו. הסוגיה פותחת בפשיטא ומסיימת בהלכה נוספת דומה לה; הסוגיה ממשיכה לדון בשאלה, ומדמה שאלה דומה אליה בסוף הסוגיה (היינו בעיין). במרכז המנורה הזו, עומדת הבעיה של יוצר המאורות, וכך היא מוצבת במוקד הסוגיה.

העניין השני הוא הקשר של הגמרא אל המשנה. המשנה עסקה בברכה ארוכה וקצרה - מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר לקצר אינו רשאי להאריך; ובברכה חתומה ובלתי חתומה - הסוגיה באה והראתה את הקשר הזה, כיצד מתייחסות ברכה ארוכה וקצרה זו לזו, והאם ישנו אופי מסוים לחתימה של כל אחת מהברכות. וכאמור, ברכת "יוצר המאורות" עמדה במוקד הסוגיה, והדבר מתאים ביותר לנושא הכללי בו עסוקים - קריאת שמע וברכותיה.

## ה. הבה נבלה שם שפתם

כדי להבין את הבעיות העולות מהסוגיה נאפיין השוואה פשוטה המצויה בסוגיה. הגמרא מציינת כי כאשר אדם מברך על הלחם את ברכת התמרים - "היינו בעיין". זוהי אותה הבעיה של היין והשיכר שעליה שאלנו את השאלה של "עיקר ברכה" או "חתימה". ההשוואה הזו נראית כהשוואה מבנית על ברכות הדומות זו לזו.

במבט שני ההשוואה נראית כמוזרה. ברכת "שהכל" וברכת "בורא פרי הגפן" הן זו לזו כמו כלל ופרט. הברכה של "שהכל" היא ברכה כללית, שיכולה לכלול חלקים רבים, ואילו ברכת "בפה" היא ברכה פרטית שנתקנה על היין. עקב כך, גם המבנה שלהן הוא דומה - עיקר ברכה וחתימה - מפני שביסודן הן ברכות דומות. לעומת זאת, ברכת התמרים היא ברכה פרטית לתמרים (ולשבעת המינים), וברכת הלחם מיוחדת לחמשת מיני דגן. מבחינת המבנה שלהן, כל אחת מהן בנויה כברכה ארוכה, ואין קשר ידוע בין שתי הברכות. כבר הערנו על כך למעלה. הקביעה ש"היינו בעיין" מניחה שישנו יסוד משותף לשתי הבעיות, אבל היסוד הזה אינו יכול לעמוד על אדני בעיית הפתיחה והחתימה, מכיוון שהפתיחה והחתימה בברכת התמרים והלחם - הן בריכה וחתימה בעלות תוכן שונה, והן לא מקיימות ביניהן שום ממשק של "כלל ופרט", כפי שקראנו לכך.

רוב קוראי הסוגיה פותרים את הבעיה באופן לא מודע מכוח סופה של הסוגיה, המציג מקרה "דאפילו סיים בנהמא נמי יצא", המדגים כיצד גם ברכת הלחם היא מעין "כלל" לברכת התמרים שהיא פרט. אך יש לשים לב, שבניגוד לתחילתה של הסוגיה שבה הדברים הוצגו כ"פשיטא", עניין מובן שאינו צריך הסבר, בחלק זה של הסוגיה הגמרא נדרשת לומר "מאי טעמא", משל הייתי אומר, אין זה כה פשוט לומר שתמר נכלל בלחם.

עוד עניין שמעלה תמיהה אודות ההשוואה הוא העובדה שהגמרא נזקקה להציג את המקרה של התמר והלחם, רק דרך הריבוי מ"הכל הולך אחר החיתום". אילו היתה בעיה זו עומדת מחמת עצמה עקב דמיונה לבעיית היין והשיכר, לא היו זקוקים לריבוי זה, מפני שהיינו יכולים

לומר שזוהי בדיוק אותה בעיה. דווקא מפני השוני בין הדברים, זקוקים היו למשפט מיוחד, שממנו נדרו ונסמוך על גביו את בעיית הלחם והתמר.

מה איפוא מתרחש בסוגיה? אחרי ההערה הזו, צריך לקרוא את הסוגיה שנית. הסוגיה מציגה את "שהכל" ואת "בפה"ג" ככלל ופרט. לאחר מכן היא מציגה את הבעיה שבין עיקר הברכה לבין החתימה. המתח בין עיקר הברכה לבין החתימה הוא בעצם המתח שבין הכלל לפרט, כשהם הם מרוכזים זה לצד זה באותה תבנית של ברכה.

לאחר מכן מציגה הסוגיה את ברכת קריאת שמע. הברכה הזו איננה בנויה על כלל ופרט, אלא על שני חלקים של שלם אחד, והברכה שלה מפוזרת - כאשר כאן שתי דעות: רב - ברכת קריאת שמע היא שתי ברכות, ואנו הולכים אחר הברכה החותמת; ור' יוחנן - ברכת קריאת שמע היא ברכה אחת, שיש לה עוד חתימה.

עצם ההשוואה בין שני סוגי הברכות - "הקצרה והארוכה" - יוצרת קשר ביניהן. אם ניתן לכך דימוי, לקחנו ברכה שדומה לאדם, שיש לו ראש אחד (ברכה אחת) ושתי עיניים (עיקר ברכה וחתימה), וחברנו אותה אל "ברכה-מפלצת" שיש לה שני ראשים (שתי ברכות) ושלוש עיניים (חתימה, עיקר ברכה, מלכות/הזכרת השם). הברכה הרגילה היא ברכת הנהנין, והיא הברכה ה"נורמלית". הברכה המפלצתית היא ברכת קריאת שמע, שהגדרתה כברכה תלויה במוכנות להכיר בברכות ארוכות כאלו. ה"מפלצתיות" שלה אינה קשורה רק לפיזור של האיברים שלה, אלא גם לכך שאנו מסוגלים להתייחס אך ורק אל התוכן והמהות שלה - יוצר המאורות - ואילו המבנה שלה אינו מצליח להיות מדויק כפי שהוא בברכה קצרה ("מעיקרא אדעתא דברכה ומלכות תרוויהו קאמר").

מהחיבור בין שני סוגים של ברכות - קצרה וארוכה - נולדה ברכה שלישית. הברכה הזו נלמדת מ"הכל הולך אחר החיתום" שנאמר בברכת קריאת שמע, אך המבנה שאליו היא שואפת להידמות הוא אל הברכה הקצרה, ולכן נאמר אודותה "היינו בעיין". אם נסביר זאת בעזרת הדימוי, ברכת תמרים ולחם הן הכלאה בין מפלצת לאדם. ההכלאה הזו היא יותר מפלצתית מאשר אנושית, אבל היא כל הזמן שואפת להיראות כמו האדם הרגיל.

במקורן, ברכות התמר והלחם הן שתי ברכות ארוכות נפרדות זו מזו בנוסחן, אך השילוב ביניהן, שהוא שילוב לא טבעי, יוצר לנו ברכה מוזרה.

הברכה החדשה דומה לאביה המפלצתי מבחינת המבנה הבלתי מסודר שלה, אך יש לה דמיון לאמה האנושית בכך שאף בין חלקיה - התמר והלחם - מתקיימים יחסים של "כלל ופרט", בדומה ל"שהכל" ו"בפה"ג". הדמיון הזה לברכת הנהנין חייב להיות מוסבר, כיוון שאי אפשר סתם כך לייחס אותה אל ברכה שאיננה דומה, והוא מוסבר באמצעות ה"מאי טעמא". ברכת התמר והלחם דומות לברכת הנהנין, מפני שאף הם מקיימות ביניהם קשר של "כלל ופרט". אך בעוד הכלל והפרט של ברכת הנהנין הוא אינטואיטיבי, וקשור לערבוב המהותי בין יין ושיכר ובין שהכל ובפה"ג, הכלל והפרט של התמר והלחם בנוי על בסיס הגיון של "מיזן זייני" - התמר הוא כמו לחם, מפני שיש לו אפקט שווה ללחם, הזן את האדם ומפרנס את גופו.

ישאל השואל: מה ניסתה הגמרא להשיג באמצעות לידה של ברכה ממין זה? ושאלה חריפה יותר - לשם מה הושוו ברכות הנהנין אל ברכת המזון של הלחם והתמרים? התשובה היא שהגמרא לא שאלה שאלות עקרוניות, אף בשואלה על עיקר ברכה או חתימה, אלא ניסתה להעיר הערות ולהשיג השגות אודות המשנה.

המשנה קבעה כי "מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר, לקצר אינו רשאי להאריך, לחתום אינו רשאי שלא לחתום, שלא לחתום אינו רשאי לחתום". המשנה קובעת כלל ברזל, שלכאורה אין לזווע ממנו ימין ושמאל.

הסוגיה מנסה להעיר הערות אודות כל אחד מהמשפטים הללו. בתחילה היא מציגה את ה"פשיטא" שממנו עולה כי האדם יכול לחתום בברכת "שהכל" על ברכה שאין בה חתימה עצמאית. בהערה זו הגמרא מסבירה כי יש מקומות שבהם החתימה אינה מפריעה, על אף שמצד נוסח הברכה היה צריך לחתום באופן שונה, והמשפט "לחתום אינו רשאי שלא לחתום" איננו מוחלט.

הסוגיה מציגה את הברכה הארוכה, שעל ידה היא יוצרת את הברכה ה"קצרה-ארוכה" של התמר והלחם. בברכה זו נשברים שני הכללים של "מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר ולקצר אינו רשאי להאריך". מצד אחד, אנו מאריכים בברכת המזון על ברכת התמר הקצרה ויוצאים ידי חובה. מצד שני, אנו קובעים כי ברכת התמר הקצרה היא חתימה (ההשוואה ב"היינו בעיין" מראה זאת), אשר יתכן ואולי שהיא מוציאה את ברכת המזון הארוכה, ובכך אנו מסייגים הן את הכלל הקובע כי "מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר" והן את הכלל של "שלא לחתום אינו רשאי לחתום". הכלל היצוק של המשנה מתגלה כגמיש הרבה יותר. הגמרא מבקשת אפוא להעיר הערות נקודתיות על המשנה, ואלו נוצרות רק בזכות חיתוך הנושאים המיוחד בין ברכות קצרות, ברכות ארוכות והחידוש של ברכות "קצרות-ארוכות".

A black and white photograph of a stone archway leading into a dark tunnel. The arch is constructed from rough-hewn stones and is set into a larger stone wall. The interior of the tunnel is dark and shadowed. The overall scene is atmospheric and suggests a hidden passage or a secret entrance.

שער לאלכה



