

הסוגיא התשע עשרה – 'שלקות' (לח ע"ב – לט ע"א)

ועל הירקות אומר וכו'.

- | | | |
|-----|--|---|
| 1. | קתני ירקות דומיא דפת – מה פת שנשתנה על ידי האור, אף ירקות נמי שנשתנו על ידי האור. | א. פירוש המילה "ירקות" במשנה ברכות ו א |
| 2. | אמר רבנאי משמיה דאביי, זאת אומרת: שלקות מברכין עליהן בורא פרי האדמה. | ב. דיוק מן המשנה שלפיו מברכים על שלקות "בורא פרי האדמה" |
| 3. | דרש רב חסדא משום רבינו, ומנו – רב: שלקות מברכין עליהם בורא פרי האדמה; ורבותינו היורדין מארץ ישראל, ומנו – עולא משמיה דרבי יוחנן אמר <ברוב העדים "אמרו" או "אמרי", וכן צריך להיות>: 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. | ג. שתי דרשות – שיעורים בהלכה – מפי אמוראי בבל, ובהן מחלוקת אמוראים בעניין הברכה על השלקות, דיון קצר בכל אחת מהן |
| 4. | בשלמא כל שתחלתו שהכל נהיה בדברו שלקו בורא פרי האדמה – משכחת לה בכרבא וסלקא וקרא; אלא כל שתחלתו בורא פרי האדמה שלקו – שהכל, היכי משכחת להו? אמר רב נחמן בר יצחק: משכחת לה בתומי וכרתי. | |
| 5. | דרש רב נחמן משום רבינו, ומנו – שמואל: שלקות מברכין עליהם בורא פרי האדמה; וחברינו היורדים מארץ ישראל, ומנו – עולא, משמיה דרבי יוחנן אמר <ברוב העדים "אמרו" או "אמרי", וכן צריך להיות>: שלקות מברכין עליהן שהכל נהיה בדברו; ואני אומר: במחלוקת שנויה. דתניא: יוצאין ברקיק השרוי ובמבושל שלא נמוח, דברי רבי מאיר, ורבי יוסי אומר: יוצאין ברקיק השרוי, אבל לא במבושל, אף על פי שלא נמוח. | |
| 6. | ולא היא, דכולי עלמא – שלקות מברכין עליהן בורא פרי האדמה, ועד כאן לא קאמר רבי יוסי התם – אלא משום דבעינן טעם מצה וליכא, אבל הכא – אפילו רבי יוסי מודה. | |
| 7. | אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: שלקות מברכין עליהם בורא פרי האדמה, | ד. שתי מסורות באשר לעמדת רבי יוחנן בעניין הברכה על השלקות |
| 8. | ורבי בנימין בר יפת אמר רבי יוחנן: שלקות מברכין עליהם שהכל נהיה בדברו. | |
| 9. | אמר רב נחמן בר יצחק: קבע עולא לשבשתיה כרבי בנימין בר יפת. | ה. הערה של רב נחמן בר יצחק הקושר בין הדרשות בחלק ג למחלוקת שבחלק ד |
| 10. | תהי בה רבי זירא: וכי מה ענין רבי בנימין בר יפת אצל רבי חייא בר אבא? רבי חייא בר אבא – דייק וגמיר שמעתא מרבי יוחנן רביה, ורבי בנימין בר יפת – לא דייק; | ו. ארבע קושיות של רבי זירא על מסורת רבי בנימין בר יפת באשר לעמדת רבי יוחנן, ותירוץ לקושיא האחרונה |

11. ועוד, רבי חייא בר אבא כל תלתין יומין מהדר תלמודיה קמיה דרבי יוחנן רביה, ורבי בנימין בר יפת לא מהדר;
12. ועוד, בר מן דין ובר מן דין, דההוא תורמסא דשלקי ליה שבע זמנין בקדרה ואכלי ליה בקנוח סעודה, אתו ושאלו לרבי יוחנן, ואמר להו: מברכין עלויה בורא פרי האדמה;
13. ועוד, אמר רבי חייא בר אבא: אני ראיתי את רבי יוחנן שאכל זית מליח וברייך 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?
14. דילמא: בורא נפשות רבות וחסרונן על כל מה שברא.
15. מתיב רב יצחק בר שמואל < ברוב העדים "שמואל בר יצחק", וכן צריך להיות >: ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח – יוצא בהן ובקלח שלהן, אבל לא כבושין ולא שלוקין ולא מבושלין; ואי סלקא דעתך במילתייהו קאי – שלוקין אמאי לא?
16. שאני התם, דבעינן טעם מרור – וליכא.
17. אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא: רבי יוחנן היכי מברך על זית מליח? כיון דשקילא לגרעיניה בצר ליה שיעורא!
18. אמר ליה: מי סברת כזית גדול בעינן? כזית בינוני בעינן, וההוא דאייתו לקמיה דרבי יוחנן – זית גדול הוה, דאף על גב דשקלוה לגרעינותיה פש ליה שיעורא.
19. דתנן: זית שאמרו – לא קטן ולא גדול אלא בינוני, וזהו אגורי.
20. ואמר רבי אבהו: לא אגורי שמו אלא אברוטי שמו, ואמרי לה: סמרוטי שמו, ולמה נקרא שמו אגורי – ששמנו אגור בתוכו.
21. נימא כתנאי, דהנהו תרי תלמידי דהוו יתבי קמיה דבר קפרא, הביאו לפניו כרוב ודורמסקין ופרגיות, נתן בר קפרא רשות לאחד מהן לברך, קפץ וברך על הפרגיות, לגלג עליו חבירו. כעס בר קפרא, אמר: לא על המברך אני כועס אלא על המלגלג אני כועס; אם חבירך דומה כמי שלא טעם טעם בשר מעולם – אתה על מה לגלגת עליו? חזר ואמר: לא על המלגלג אני כועס אלא על המברך אני כועס. ואמר: אם חכמה אין כאן, זקנה אין כאן? תנא: ושניהם לא הוציאו שנתן. מאי לאו בהא קא מיפלגי; דמברך סבר: שלקות ופרגיות שהכל נהיה בדברו, הלכך חביב עדיף; ומלגלג סבר: שלקות – בורא פרי האדמה, פרגיות – שהכל נהיה בדברו, הלכך פירא עדיף!
22. לא, דכולי עלמא שלקות ופרגיות שהכל נהיה בדברו, והכא בהאי סברא קא מיפלגי; מר סבר: חביב עדיף, ומר סבר: כרוב עדיף, דזיין.
23. אמר רבי זירא, כי הוינן בי רב הונא אמר לן: הני גרגלידי דלפתא, פרמינהו פרימא רבא – בורא פרי האדמה, פרימא זוטא – שהכל נהיה בדברו. וכי אתאן לבי רב יהודה אמר לן: אידי ואידי בורא פרי האדמה, והאי דפרמינהו טפי – כי היכי דנמתיק טעמיה.

ז. קושיא על העמדה שלפיה מברכים על השלקות "בורא פרי האדמה", ותירוץ

ח. דיון צדדי בעניין הברכה על זית אחד, בעקבות הקושיא האחרונה של רבי זירא בחלק ו

ט. ניסיון להעמיד את מחלוקת האמוראים בעניין הברכה על שלקות כמחלוקת תנאים, ודחיית הניסיון

י. מימרות דיונים נוספים של אמוראים בעניין ירקות וברכותיהם

24. 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; וחדר אמר: אידי ואידי בורא פרי האדמה, והאי דשדי בה קמחא טפי – לדבוקי בעלמא עבדי לה.
25. אמר רב חסדא: תבשיל של תרדין – יפה ללב וטוב לעינים, וכל שכן לבני מעים.
26. אמר אביי: והוא דיתיב אבי תפי ועביד תוך תוך.
27. אמר רב פפא: פשיטא לי, מיא דסלקא – כסלקא, ומיא דלפתא – כלפתא, ומיא דכולהו שלקי – ככולהו שלקי.
28. בעי רב פפא: מיא דשיבתא מאי, למתוקי טעמא עבדי, או לעבורי זוהמא עבדי לה?
29. תא שמע: השבת, משנתנה טעם בקדירה – אין בה משום תרומה ואינה מטמאה טומאת אוכלים. שמע מינה: למתוקי טעמא עבדי לה, שמע מינה.

מסורת התלמוד

[1-23] השוו ירושלמי ברכות ו א, י ע"א. [1] ירקות... שנשתנו על ידי האור. השוו בבלי עבודה זרה לו ע"ב. [5] דתניא: יוצאין ברקיק השרוי ובמבושל שלא נמוח, דברי רבי מאיר, ורבי יוסי אומר: יוצאים ברקיק השרוי, אבל לא במבושל, אף על פי שלא נמוח. תוספתא פסחים ב יט; ירושלמי פסחים ג א, כט ע"ד; בבלי פסחים מא ע"א. [15] ירקות שאדם יוצא... ולא שלוקין ולא מבושלין. משנה פסחים ב ו. [19] דתנן: זית... וזהו אגורי. משנה כלים יז ח. [20] לא אגורי... שמנו אגור בתוכו. ירושלמי ביכורים א ג, סג ע"ד. [21] דהנהו תרי תלמידי... ושניהם לא הוציאו שנתן. ירושלמי ברכות ו ב, י ע"ב-ע"ג. חביב עדיף... פירא עדיף. השוו להלן מא ע"א-ע"ב (סוגיא לא, "מינין הרבה", פיסקא [1]). [22] כרוב עדיף דזיין. השוו להלן, מד ע"ב (סוגיא מה, "ירק", פיסקא [1]). דזיין. השוו בבלי ברכות יב ע"א ("תמרי נמי מיון זייני"); לעיל, לה ע"ב (סוגיא ג, "יין", פיסקא [6]). [23] דמפשו ביה קמחא... דלא מפשו ביה קמחא. השוו לעיל, לו ע"ב (סוגיא יג, "ריהטא", פיסקא 1). [24-25] אמר רב חסדא: תבשיל של תרדין יפה... לבני מעים. אמר אביי... תוך תוך. עירובין כט ע"א. [25] יפה ללב וטוב לעינים, וכל שכן לבני מעים. ברכות נא ע"א ("אספרגוס..."); השוו להלן, מד ע"ב (סוגיא מה, "ירק", פיסקא [3]). [27] מיא דסלקא... מיא דכולהו שלקי. לעיל, לו ע"א (סוגיא ד, "שמן זית", פיסקא [6]); יומא עו ע"א; שבועות כג ע"א. [29] השבת משנתנה טעם בקדירה אין בה משום תרומה ואינה מטמאה טומאת אוכלים. משנה עוקצין ג ד.

רש"י

אף ירקות שנשתנו כו' ואפילו הכי במילתייהו קיימי, ומברכין עלייהו בורא פרי האדמה. שלקות כל ירק שלוק. דרש רב חסדא כך. משום רבינו רב. שלקות אומר בורא פרי האדמה ורבותינו כו' ומאן נינהו עולא אמר רבי יוחנן שהכל הרי הדבר במחלוקת. ואני אומר ליישב דבריהם שאינן חלוקין, יש מהן פרי האדמה ויש מהן שהכל. כל ירק הנאכל חי שתחלתו בורא פרי האדמה, שלקו אפקיה ממלתיה לגריעותא ומברך שהכל, ולקמן מוקי לה בתומי וכתתי. וכל ירק שאין דרכו ליאכל חי, שמתחלתו אם אכלו חי שהכל הוא מברך. שלקו והביאו לדרך אכילתו, הוא עיקר פריו ומברך בורא פרי האדמה. דרש רב נחמן כך. משום רבינו שמואל. שלקות מברך בורא פרי האדמה וחברינו כו' רב נחמן חשוב, ולא קרי לעולא רבותינו. אמר שלקות שהכל ואני אומר שהם חלוקין בפלוגתא דרבי מאיר ורבי יוסי, ודברי שמואל ודברי רבי יוחנן בכל מיני ירקות הן, וחלוקין זה על זה, שמואל כרבי מאיר דאמר מבושל קאי במלתיה, ורבי יוחנן קאי כרבי יוסי. יוצאין ברקיק השרוי במים, ידי אכילת מצה של מצוה, וקרינן ביה לחם עוני. אבל לא במבושל דתו לאו לחם איקרי. אפילו רבי יוסי מודה דלענין ברכה במילתיה קאי. אמר רב נחמן: קבע עולא לשבשתיה כרבי בנימין עולא שאמר משום רבי יוחנן לעיל שהכל, למד וקבע שבושו כרבי בנימין, עד שנתקעה בלבו, ועכשיו אומר בבית המדרש בשם רבי יוחנן. תהי בה רבי זירא במחלוקת זו שהוזכרה בבית המדרש וכי מה ענין להזכיר דברי רבי בנימין אצל דברי רבי חייא בר אבא במחלוקת בית המדרש, הרי אינו כדאי לחלוק עליו. בר מן דין ובר מן דין לבר משתי ראיות הללו שאמרתן שאין רבי בנימין כלום אצל רבי חייא, יש לנו עוד ראיה שלא אמר רבי יוחנן מימיו שלקות שהכל. ואמר להו בורא פרי האדמה אלמא: אף על גב דשלקיה קאי במלתיה. שאכל זית מליח שהיה מלוח זה כמה ימים, וקיימא לן (פסחים עו א): מליח כרותח. אבל לא כבושין בירקות של מרור היא שנויה בפרק כל שעה (לט א), לומר שאין יוצאין בהן שלוקין משום מרור, אלמא לאו במילתייהו קיימי, שלוק הוי נימוח טפי ממבושל. דבעינן טעם מרור וליכא אבל לענין ברכה שם פרי עליו. בצר ליה שיעורא וגבי ברכת פירות הארץ אכילה כתיבה, ואכילה בכזית. כזית שאמרו לענין שיעור כל אכילות. אגור בתוכו מזומן לצאת ממנו, שאינו נבלע בפרי כמשקה תפוחים ותותים אלא אגור כמשקה ענבים. דורמסקין אף הן שלקות מעשב שקורין אקדלשי"ט בלעז, כך ראיתי בפירוש בבא קמא של רבינו יצחק ברבי יהודה, אבל כאן פירש פרוני"ש וכן שמעתי אני כאן ובבבא קמא (פ"י קטז ב), ואי אפשר להעמידה, דאם כן הרי ברכתו בורא פרי העץ והאיך קדם וברך על הפרגיות שברכתן שהכל ואינם כדברים חשובים כדמפרש ואזיל. שלא טעם טעם בשר ונעשה הבשר חביב עליו. פרגיות בשר עוף שקורין פדררי"א. זקנה אין כאן הלא זקן אני, והיה לו לשאלני על איזה מהן יברך לפטור את שאר המינין, ודברים הללו אינן באין ללפת את הפת אלא שלא מחמת הסעודה הן באין, ואמרינן לקמן (מא ב) דטעונין ברכה לפנייהם ואין הפת פותרתן. דמברך סבר שלקות דכרוב ודורמסקין שהכל ברכתן כפרגיות, דעל דבר שאין גדולו מן הארץ כגון בשר, ביצים ודגים תנא במתניתין שהכל, וכיון דברכותיהם שוות חביב עדיף. ומלגלג סבר שלקות בורא פרי האדמה שהיא ברכה חשובה לעצמה לדברים חשובים, והיה לו להקדימו, כרוב עדיף דזיין דתניא לקמן (מד ב) כרוב למזון ותרדין לרפואה. גרגילידי דלפתא ראשי לפתות. פרמינהו מנושיי"ר בלעז, לשון קניבת ירק. פרימא זוטא גריעותא היא, ובשאלו חי קאי. אבי תפי על מקום שפיתת הקדירה. ועביד תוך תוך כלומר: ששלוק ונמחה מאד, וקול

רתיחתו נשמעת כקול תוך תוך. **מיא דסלקא** תבשיל של תרדין. **כסלקא** לענין ברכה. **דשיבתא** ירק שנותנין מעט בקדרה למתק בעלמא ולא לאכלו, אני"ט בלעז. **למתוקי טעמא** עביד ומברכין על מימי תבשילו בורא פרי האדמה. **השבת אין בה** בבד שלה משנתנה בקדרה והוציאה אין בה שוב משום איסור תרומה, דהוה ליה כעץ בעלמא, מרקתני משנתנה טעם שמע מינה לטעמא עבידא.

מהלך הסוגיא ותולדותיה

במשנתנו, ברכות ו א, מוזכרת הברכה על פרות האדמה פעמיים:

...ועל פירות 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.

בעל סוגיא זו פותח בדיוק מן הכפילות שבמשנה: ניתן ללמוד מסדר הבבות שבמשנה, וכן מן החזרה על ההלכה שלפיה מברכים על פרות הארץ או על ירקות "בורא פרי האדמה", שיש הבדל בין "פרות הארץ" ל"ירקות". לדעת בעל הגמרא,¹ הירקות שבסיפא של משנתנו, כמו הפת המוזכרת לפניהם, הם פרות אדמה שנשתנו על ידי האור; אך שלא כמו הפת הקובעת ברכה לעצמה לא נשתנתה ברכתם של ירקות שנשתנו על ידי האור, וגם עליהם מברכים "בורא פרי האדמה"^[1]. מכאן מסיק אב"י שמברכים על ירקות שלוקים, "שלקות", "בורא פרי האדמה", אף על פי שנשתנו^[2].² ואכן, מפיסקאות [3-6] עולה בבירור שזוהי עמדה בבליית מובהקת של רב ושמאל הסבורים כך בניגוד לדברי רבי יוחנן שהובאו לבבל על ידי עולא ולפיהם מברכים על השלקות "שהכל".



סלסלת פירות, פרסקו מפומפיי, מאה א' לספירה, המוזיאון הלאומי הארכאולוגי, נאפולי, איטליה

תלמידי רב ושמאל נקטו עמדות ביניים בין רב ושמאל, מצד אחד, לבין רבי יוחנן מצד שני: רב חסדא ניסה לפשר בין הדעות וקבע שהדבר תלוי בסוג הירק: ירק שדרכו להיאכל מבושל מברכים עליו "בורא פרי האדמה" לאחר בישולו ו"שהכל" לפני בישולו, אך ירק הנאכל חי מברכים עליו "בורא פרי האדמה" לפני בישולו ו"שהכל" לאחר בישולו^[3]. רב נחמן קבע שמחלוקת האמוראים תלויה במחלוקת תנאים בשאלת יציאה ידי חובת מצה במצה מבושלת^[5], אך עמדתו נדחתה על ידי עורך מאוחר הסבור שהמחלוקת בעניין המצה קשורה לשאלת טעם המצה המבושלת, ואין להשוותה לשאלת הברכה על השלקות^[6].

כמו עולא, גם רבי בנימין בר יפת מסר את עמדת רבי יוחנן שלפיה מברכים על שלקות "שהכל"^[8]. אך רבי חייא בר אבא מסר בשם רבי יוחנן את עמדת אמוראי בבל שלפיה מברכים על שלקות "בורא פרי האדמה"^[7], ורב נחמן בר יצחק רואה במימרא של רבי יוחנן כפי שהיא נמסרה על ידי רבי בנימין בר יפת ועולא שיבוש^[9]. אף רבי זירא דוחה את עמדת רבי בנימין בר יפת בארבע קושיות^[10-13], ורק האחרונה שבהן^[13] מתורצת^[14]. לעומת זאת, רב שמאל בר יצחק³ מקשה דווקא על העמדה המשותפת לאמוראי בבל ולרבי יוחנן אליבא דרבי חייא בר אבא^[15], אך קושייתו מתורצת^[16]. ניסיון נוסף להעמיד את מחלוקת האמוראים בעניין הברכה על

1 נראה שלפי פשוטה של משנה אין כאן כפילות של ממש: פרות הארץ הם שם כולל לכל הגדל בארץ – דגנים, פקעות וגבעולים אכילים – ואילו "ירקות" הם דווקא עשבים אכילים והגבעולים של הצמחים הגדלים באדמה. תנא קמא סבור שגם על אלה מברכים "בורא פרי האדמה", ואילו רבי יהודה סבור שעל אלה מברכים "בורא מיני דשאים" דווקא.

2 אך ראו הדיון בפירוש אברהם וייס לסוגיא שלנו על פי גירסת ב"י מינכן להלן, מדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה: הגדרת המילה 'שלק'".

3 ראו להלן, עיוני הפירוש לפיסקאות [15-16].

שלקות כמחלוקת תנאים הבאה לידי ביטוי במעשה בבר קפרא ותלמידיו – הפעם הצעה של בעל הגמרא [21] – נדחה אף הוא [22].

בסוף הסוגיא מובאים כמה דברי הלכה ואגדה בקשר לתבשילי ירקות, כולל מחלוקת לגבי הברכה על ראשי לפתות מרוסקים, [23] דיון בברכה על תבשיל של תרד שיש בו קמח [24] ודיון בברכה על מרקי ירקות [27], כולל מרק שמיר, שלגביו היה מקום לחשוב שהוא בא להעביר זיהום מהמים ולא לתת טעם במים [28]. בכל המקרים הללו מסקנת הסוגיא היא שהברכה נשארת "בורא פרי האדמה", שכן העיקר בכלם הוא הירק וטעם הירק. נמצא שהעמדה הבבליית המובהקת לאורך כל הסוגיא היא שמברכים על כל סוגי הירקות המבושלים והמעובדים "בורא פרי האדמה", כפשוטה של משנתנו.

מקבילה לסוגיא שלנו מצאנו בירושלמי ברכות ו א, י ע"א:

[א] רבי יוחנן נסב זייתא ובירך לפניו ולאחריו, והוה רבי חייא בר ווא מסתכל ביה. אמר ליה רבי יוחנן: בבליא, למה את מסתכל ביה? לית לך כל שהוא ממין שבעה טעון ברכה לפניו ולאחריו? אית ליה. ומה צריכה ליה? מפני שגלעינתו ממעטתו. ולית ליה לרבי יוחנן שגלעינתו ממעטתו? מה עבד ליה רבי יוחנן? משום ברייה. מילתיה דרבי יוחנן אמרה שכן אפילו אכל פרידה אחת של ענב או פרידה אחת של רימון שהוא טעון ברכה לפניו ולאחריה...

[ב] רבי יעקב בר זבדי בשם רבי אבהו: שמן זית אומר עליו בורא פרי העץ. אמר רבי חייא בר פפא קומי רבי זעירא: ומתניתא אמרה כן: חוץ מן היין, שעל היין הוא אומר בורא פרי הגפן. ויין לאו שחוק הוא? לא מר אלא חוץ מן היין. הא שאר כל הדברים אף על פי ששחוקין, בעינן הן.

[ג] רבי אבא אמר רב ושמואל תרויהון אמרין: ירק שלוק אומר עליו שהכל נהיה בדברו.

[ד] רבי זעורא בשם שמואל: ראשי לפתות ששלוקן, אם בעינן הן אומר עליהן בורא פרי האדמה. שחוקן, אומר עליהן שהכל נהיה בדברו. אמר רבי יוסי: ומתניתא אמרה כן? חוץ מן הפת, שעל הפת הוא אומר המוציא לחם מן הארץ! ופת לאו שחוקה היא? לא מר אלא חוץ מן הפת. הא שאר כל הדברים אף על פי ששחוקין, בעינן הן.

[ה] רבי חייא בר ווא בשם רבי יוחנן: זית כבוש אומר עליו בורא פרי העץ. רבי בנימין בר יפת בשם רבי יוחנן: ירק שלוק אומר עליו שהכל נהיה בדברו.

אמר רבי שמואל בר רב יצחק, מתניתא מסייעא לרבי בנימין בר יפת: אבל לא כבושין ולא שלוקין ולא מבושלין. אם בעינן הן אדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח! אמר רבי זעורא: מאן ידע משמע מן רבי יוחנן יאות? רבי חייא בר בא ווא או רבי בנימין בר יפת? לא רבי חייא בר ווא? ועוד מן הדא: מן מה דאנן חמיין רבנן רברביא עלון לאברייתא ונסבין תורמוסין ומברכין עליהן בורא פרי האדמה. ותורמוסין לאו שלוקין הן? ...⁵

אמר רבי יוסי בי רבי אבון: ולא פליגינן. זית על ידי שדרכו לאכל חי אף על פי שכבוש בעינו הוא. ירק כיון ששלוקו נשתנה.

הסוגיא שלנו בבבלי מוסבת ישירות על הפיסקא במשנה "ועל הירקות מברך בורא פרי האדמה", שהיא היסוד לדיוק שבראש הסוגיא. דיוק זה אינו מופיע כצורתו בירושלמי,⁶ ונקודת המוצא של

4 כך הגירסא בדפוס אמסטרדם ובעדים אחרים. בדפוס לייזן שובשו מילים אלו ל'לר' חייא בר ווא אמ' ר' בנימין בר יפת, וכיוצא בזה בדפוס ונציה ודפוס קרוטושין.

5 המשך הסוגיא שובש, ככל הנראה, בעדי הנוסח שלפנינו. יש בו תשובה לקושיית רבי שמואל בר יצחק ממשנה פסחים ב ו: "שנייא היא שאמרה תורה מרורין", כלומר, "שאני התם, דבעינן טעם מרור – וליכא" כלשון הבבלי [16], והערה: "תורמוסין כיון ששלוקן בטלה מרתן". בכל מקרה, אין בדברים הללו משום דחיית ההוכחה של רבי זעורא לדברי רבי חייא בר ווא מכך שרבנים גדולים מברכים על תורמוסים "בורא פרי האדמה" בסעודות הבראה. אך אין זה ברור כיצד משתלבים היסודות הללו במקומם בירושלמי; ראו הגהות המפרשים ופירושיהם על אתר.

6 אם כי יש דמיון בינו לבין טענת רבי יוסי בפיסקא [ד] שבירושלמי; ראו להלן בסמוך.

סוגיית הירושלמי היא המעשה ברבי יוחנן שבירך על זית מגולען על אף היותו פחות משיעור "כזית" [א], מעשה המופיע אצלנו בבבלי בפיסקא [13]. בבבלי הסבירו שרבי יוחנן בירך על הזית המגולען משום שהוא היה גדול מזית בינוני, אך בירושלמי מסבירים שרבי יוחנן בירך על הזית המגולען משום שמברכים על "בריה", דבר הנאכל שלם כמות שהוא בטבע, ללא קשר לשיעורו.⁷ אגב הדיון ב"בריה" הנאכלת כמות שהיא בטבע נידונים גם שמן זית וירקות שלוקים: האם מברכים עליהם כפי שמברכים על פרות העץ והאדמה בצורתם הטבעית, או שמא נשתנו בשחיקתם או בשליקתם, ושינוי זה גורר אחריו שינוי ברכה? רבי אבהו פוסק ששחיקת זיתים לשמן אינה גוררת אחריה שינוי ברכה, ומברכים על שמן זית "בורא פרי העץ". לפי רבי אבא, רב ושמאל פוסקים שניהם שעל ירק שלוק מברכים "שהכל", אך רבי זעורא מסייג את הדברים בכל הקשור לשמואל: לדעתו שמואל פסק שעל ירק שלם שלוק מברכים "בורא פרי האדמה", ורק שחיקת הלפת ושליקתו גוררת אחריה שינוי לברכת "שהכל".⁸ רבי חייא בר פפא מדייק ממשנתנו כדברי רבי אבהו, ורבי יוסי מדייק ממשנתנו שלא כדברי שמואל:⁹

[ג] רבי אבא אמר רב ושמאל תרויהון אמרין: ירק שלוק אומר עליו שהכל נהיה בדברו.

[ד] רבי זעורא בשם שמואל: ראשי לפתות ששלקן, אם בעינן הן אומר עליהן בורא פרי האדמה. שחקן, אומר עליהן שהכל נהיה בדברו.

אמר רבי יוסי: ומתניתא אמרה כן? חוץ מן הפת, שעל הפת הוא אומר המוציא לחם מן הארץ!

ופת לאו שחוקה היא? לא מר אלא חוץ מן הפת. הא שאר כל הדברים אף על פי ששחוקין, בעינן הן.

[ב] רבי יעקב בר זבדי בשם רבי אבהו: שמן זית אומר עליו בורא פרי העץ.

אמר רבי חייא בר פפא קומי רבי זעירא: ומתניתא אמרה כן, חוץ מן היין, שעל היין הוא אומר בורא פרי הגפן.

ויין לאו שחוק הוא? לא מר אלא חוץ מן היין. הא שאר כל הדברים אף על פי ששחוקין, בעינן הן.

במהלך שמזכיר את הדיוק מן המשנה שבראש הסוגיא שלנו בבבלי דוחה רבי יוסי את העמדה המיוחסת לשמואל בעניין הלפת השחוקה והשלוקה [ד], וכל שכן את העמדה המיוחסת על ידי רבי אבא לרב ושמאל [ג] שלפיה על כל ירק שלוק מברכים "שהכל נהיה בדברו". לפי רבי יוסי על כל הירקות מברכים "בורא פרי האדמה", בין כשהן בעינם בין כשנשלקו ובין כשנשחוקו. פרי

7 ראו א' גולדברג, "ר' זירא ומנהג בבל בארץ ישראל", תרביץ לו (תשכ"ז), עמ' 333-334.
8 דברי רבי זעירא בשם שמואל מקבילים לדברי רבי זירא בבבלי בעניין "הני גרגלידי דלפתא דפרמינהו" [23]. ראו להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [23].

9 כך נהוג לפרש, אף שלשון הדיוקים זהה בשני המקרים – הדיוק של רבי חייא בר פפא מן המשנה מתפרש בניחותא ("ומתניתא אמרה כן"), משום שהוא תומך בדברי רבי אבהו, ואילו הדיוק של רבי יוסי מתפרש בתמיהה ("ומתניתא אמרה כן?"), משום שהוא סותר את דברי שמואל. ראו פני משה על אתר, ד"ה ומתני' אמרה כן; פירוש מבעל ספר חרדים, ד"ה ומתניתא אמר כן; ל' מוסקוביץ, הטרמינולוגיה של הירושלמי, ירושלים תשס"ט, עמ' 459, המצביע על כך שהביטוי "ומתניתא אמרה כן" משמש הן בניחותא הן בתמיהה. אך קצת קשה שאותו מונח משמש באותה מתכונת פעמיים בסמיכות בסוגיא אחת – פעם בתמיהה ועל ופעם בניחותא, והגר"א הגיה כאן "ומתניתא לא אמרה כן", ובעקבותיו הלכו מקצת הפרשנים (ראו רידב"ז ד"ה רבי זעירא, ועל הגהות מעין אלו בכלל ראו מוסקוביץ, שם, עמ' 459 הערה 585, ושם עמ' 472). דפוס אמסטרדם גורס בפיסקא [ד] כדלהלן: "רבי זעירא בשם שמואל: ראשי לפתות ששלקן, אם בעינן הן אומר עליהן בורא פרי האדמה. שחקן, אומר עליהן שהכל. אמר רבי יוסי, ומתניתא אמרה כן: חוץ מן הפת, שעל הפת הוא אומר המוציא. ופת לאו שחוקה היא? לא אמר אלא חוץ מן הפת. הא שאר כל הדברים אע"פ ששחוקין, בעינן הן". ולפי זה הדיוק בא לתמוך בקביעת שמואל שעל לפתות שלוקות שאינן שחוקות מברכים "בורא פרי האדמה". גירסא זו מסתברת יותר מבחינה פורמלית, אך היא לקויה מבחינה עניינית: הפת אפוייה היא, ולא שלוקה, ואף אם נתעלם מן ההבדל בין צורות השינוי על ידי האור, הרי פת דומה יותר ללפת שחוקה ושלוקה מאשר ללפת שלוקה בלבד, שכן היא עשויה מחיטה שחוקה המהולה במים ומשתנית על ידי האור, כפי שהעיר ר"ש סיריליאו על אתר, ד"ה שחקן אומר שהכל, שנקט בגירסא זו ובפירוש זה: "ונהי דפת שלוקה ושחוקה, אית לן למיגרמ מאי דמסתבר דהיינו בשלוקה לחוד".

האדמה היחיד הגורר אחריו שינוי ברכה הוא הדגן שנאפה לכדי פת. ואכן נראה שרבי יוסי צדק, ואף רב ושמואל לא סברו כפי שנמסר בירושלמי: בבבלי מוסרים תלמידיהם רב חסדא ורב נחמן שהם סברו שעל השלקות מברכים "בורא פרי האדמה", ואביי מסביר זאת על סמך דיוק דומה לזה של רבי יוסי מן המשנה: בניגוד לדגן שנשתנה לפת על ידי האור, שעליו מברכים "המוציא", על "ירקות דומיא דפת" מברכים כפי שמברכים על ירקות בצורתם הטבעית: "בורא פרי האדמה".

אך בהמשך הסוגיא בירושלמי מתברר שעל אף קושיית רבי יוסי ממשנתנו [ד], העמדה המיוחסת בירושלמי לרב ושמואל היא גם עמדת רבי יוחנן [ה], והיא זו שמתקבלת כנראה הלכה למעשה בירושלמי. רבי בנימין בר יפת מוסר בשם רבי יוחנן שמברכים על שלקות "שהכל", כפי שנמסר על ידו [8] ועל ידי עולא [5, 3] גם בבבלי. בבבלי חלק רבי חייא בר אבא על מסורת זו, ומסר בשם רבי יוחנן שמברכים על השלקות "בורא פרי האדמה" [7]. בירושלמי, לעומת זאת, רבי חייא בר אבא עוסק בשאלה אחרת, הברכה על זית כבוש, שהיא "בורא פרי העץ". אמנם גם בירושלמי סבורים תחילה שאם מברכים על זית כבוש "בורא פרי העץ" אזי מברכים על ירק שלוק "בורא פרי האדמה", ככל הנראה בגלל העמדה המיוחסת לרבי יוחנן בירושלמי תרומות י ו, מז ע"ב: "כבוש כרותח".¹⁰ אך רבי יוסי ברבי בון מסביר שאין להשוות בין זית כבוש לירק שלוק, משום שזית דרכו להיאכל חי, וכבישתו אינה מחוללת שינוי משמעותי, אלא הוא כעין תיבול. ירק, לעומת זאת, משתנה עם שליכתו.¹¹

אך גם אם הירק משתנה עם בישולו, מה בכך? הרי בפסקא [ד] כבר הוכיח רבי יוסי ממשנתנו שהשינוי היחיד הגורר אחריו שינוי מברכת "בורא פרי האדמה" היא עיבוד הדגן לכדי פת! כיצד ניתן להסביר את ההתעלמות של הירושלמי בפסקא [ה] מן ההוכחה של רבי יוסי מן המשנה שבפסקא [ד]?

יש שתי אפשרויות:

1. כפי שהראינו לעיל, בדיון בסוגיא ה, "קמחא", דומה שרוב אמוראי ארץ ישראל ועורכי הירושלמי סברו שמשנתנו אינה אליבא דהלכתא בכל הקשור לעיבודים של פרות העץ ופרות האדמה. בתוספתא ברכות ד ה קובע רבי יהודה: "כל שנשתנה מברייתו ושינה ברכתו, יצא", ואילו בבבלייתא המקבילה בירושלמי ברכות ו ב, י ע"ב, קובע רבי יהודה "כל שנשתנה מברייתו ולא שינה ברכתו לא יצא". לפי נוסח הדברים שבירושלמי, רבי יהודה חולק על פשוטה של משנתנו וקובע שלא רק עיבוד הדגן לפת ועיבוד הענבים ליין מזכה אותם בברכה מיוחדת, אלא כל עיבוד גורר אחריו שינוי ברכה,¹² ואין מברכים "בורא פרי האדמה" או

10 ראו דיון בסוגיא זו להלן, מדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה: הגדרת המילה 'שלק'".

11 משמעות הדברים של רבי יוסי ברבי בון אינה ברורה כל צורכה – לא בקשר לזית ולא בקשר לירק. באשר לזית, בימינו דרכו להיאכל כבוש דווקא, וכבישתו ודאי משנה אותו ומכשירה אותו לאכילה. מדוע, אם כן, קבע רבי יוסי ברבי בון שדרכו של הזית להיאכל "חי"? האם התכוון ל"חי" בניגוד לכבוש? אם כן, דבריו אינם תואמים את המציאות. האם התכוון ל"חי וכבוש"? אם כן, במה שונה זית שדרכו להיאכל כבוש מירקות שדרכם להיאכל שלוקים, כגון "כרבא וסילקא וקרא" שלפי הסוגיא שלנו בבבלי [6] אינם אכילים עד שיישלקו? ואשר לדבריו בעניין הירק: "כיון ששלקו נשתנה", כלום התכוון לירק שאינו אכיל כמות שהוא חי? אם כן הדבר, אכן יש בכך שינוי גדול, אבל לא גדול יותר מזה של הזית הכבוש, שאף הוא נשתנה, כאמור. ואם התכוון לירק שהוא אכיל כמות שהוא חי, אזי ניתן להבין את ההבחנה בין ירק לזית, אך דווקא הזית השתנה יותר: מלא-אכיל לאכיל, ואילו הירק השתנה פחות דווקא, שכן הוא אכיל חי ושלוק. הרשב"א, בחידושו לסוגיא שלנו ברכות לח ע"ב, ד"ה אמר רב נחמן בר יצחק, הציע להגיה בדברי רבי יוסי ברבי בון: "...זית על ידי שאין דרכו ליאכל חי אף על פי שכבוש בעינו הוא". לפי זה, דברי רבי יוסי ברבי בון דומים לדברי רב חסדא בבבלי [3-4]. הזית החי אינו אכיל כלל, ולכן הברכה "בורא פרי העץ" מיועדת לזית הכבוש דווקא. ירקות, לעומת זאת, הנאכלים חיים או שלוקים, משתנים מברייתם עם שליכתם. אך האמת היא שהזית אכיל גם ללא כבישה. רוב הזנים אמנם אינם טעימים לנו ללא כבישה, אך ישנם זנים אכילים, וישנם רמזים לכך שבתקופת התלמוד היו פוצעים את כל סוגי הזיתים לפני אכילתם כדי להוציא מהם את המריחות, ואז היו אוכלים אותם חיים; ראו ש' קרויס, קדמוניות התלמוד, כרך ב/א (לעיל, סוגיא ט הערה 13), עמ' 226-228. לאור כל זאת, נראה שיש לקיים את הגירסא שלפנינו: מכיוון שהזית הוא אכיל גם ללא כבישה, אין לראות בכבישה פעולה משמעותית כמו שליכה, אלא יש לראות בה סוג של תיבול שאינו גורר אחריו שינוי ברכה. ירקות, לעומת זאת, בין אלו הנאכלים חיים ובין אלו שאינם נאכלים אלא שלוקים, משתנים עם שליכתם, והירק השלוק שונה באופיו מן הירק שאינו מבושל; זאת במיוחד אם נפרש שצורת הירקות משתנה לגמרי בשליכה. ראו להלן, מדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה: הגדרת המילה 'שלק'". פתרון אחר לקושי שבדברי רבי יוסי ברבי בון הציע אברהם וייס; ואף הוא יידון להלן במדור ההוא.

12 ראו לעיל, בדיון בסוגיא ה, "קמחא", מדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה". שם הראינו שניסוח דבריו של רבי יהודה בירושלמי הוא ניסוח משנה שנועד לשקף את העמדה האמוראית – אך אף על פי כן, הוא ביטוי מובהק וברור של עמדה זו שאינה תואמת את המשתמע ממשנתנו, ברכות ו א.

"בורא פרי העץ" על דגנים, פרות או ירקות מעובדים. האמוראים פסקו כעמדה זו של רבי יהודה, וקבעו שיש לברך "בורא מיני מזונות" על עיבודי דגן פרט לפת, ו"שהכל" על עיבודים של פרות וירקות אחרים.

2. ייתכן שרבי יוחנן ועורכי הסוגיא בירושלמי ראו בשינוי לברכת "שהכל" דין מיוחד שאינו נידון במשנתנו. אמנם לפי המשנה רק הפת מבין פרות הארץ המעובדים קובעת ברכה לעצמה; כל שאר העיבודים של ירקות אינם גוררים אחריהם ברגיל שינוי ברכה. ברם השינוי לברכת "שהכל" אינו שינוי ברכה רגיל, שכן במשנה ג בפירקין שנינו:

על דבר שאין גדולו מן הארץ אומר שהכל. על החומץ ועל הנובלות ועל הגובאי אומר שהכל. על החלב ועל הגבינה ועל הביצים אומר שהכל. ר' יהודה אומר: כל שהוא מין קללה אין מברכין עליו.

פרי מעובד אמנם שומר על ברכתו המקורית, פרט ליינן ופת הגורמים ברכה לעצמם בשל היותם משביעים¹³ או עיקר בסעודה.¹⁴ אך מה דינו של יין שהחמיץ? חומץ אינו פרי שנתקלקל אלא יין שנתקלקל, והרי כבר שונתה ברכת הענבים לאחר שעובדו לכדי יין גם לפי משנתנו. קשה להניח שברכת החומץ חוזרת להיות ברכת "בורא פרי העץ", לאחר שעל היין כבר בירכו "בורא פרי הגפן" בטרם הפך לחומץ. מצד שני, קשה להניח שמברכים על החומץ "בורא פרי הגפן", שהרי כפי שראינו היין גורם ברכה לעצמו בגלל חשיבותו והיותו משביע, והחומץ אינו חשוב ואינו משביע. מתבקשת, אפוא, ברכה אחרת לחומץ, ולכן מברכים עליו "שהכל". וכיוצא בזה שני בברייתא להלן, מ ע"ב, סוגיא כט, "כמהין ופטירות":

תנו רבנן: על דבר שאין גדולו מן הארץ, כגון: בשר בהמות חיות ועופות ודגים, אומר שהכל נהיה בדברו; על החלב ועל הביצים ועל הגבינה אומר שהכל; על הפת שעפשה, ועל היין שהקרים, ועל התבשיל שעבר צורתו אומר שהכל; על המלח ועל הזמית ועל כמהין ופטירות אומר שהכל.

הפת שעפשה והיין שהקרים דינם כחומץ מן הטעמים שהזכרנו: כבר אין בהם החשיבות של פת ויין שגרמו לברכה מיוחדת, אך גם קשה להחזירם לקטגוריה של ענבים או של דגן שלא השתנו לכדי יין או פת, וברכת "שהכל" מתבקשת במקרים ההם. אך מה פירוש הביטוי "תבשיל שעבר צורתו"? דומה שאמוראי בבל פירשו שאף "תבשיל שעבר צורתו" מין קללה הוא: מדובר בתבשיל שהתקלקל. אך אפשר שאמוראי ארץ ישראל פירשו שהביטוי "עבר צורתו" מתייחס לעצם בישול הירק שמשנה את צורתו, ולא לקלקול הירק המבושיל לאחר בישולו, ולכן קבעו שמברכים על ירק שלוק "שהכל".¹⁵

מסוגיית הירושלמי עולה, אפוא, שמברכים על ירק שלוק "שהכל" מאחת הסיבות הנ"ל, וזו הייתה כנראה עמדתם המקורית של רבי יוחנן ואמוראי ארץ ישראל. אך בבבלי תפסו את דברי רבי יוחנן בעניין הזית כעיקר, ואימצו את ה"הוה אמינא" של הירושלמי שהוא הדין לשלקות, שמברכים עליהם "בורא פרי האדמה". כך עולה מדברי רב נחמן בר יצחק [9], ומקושיות רבי זירא על דברי עולא ורבי בנימין בר יפת שלא זכו למענה [10-11] ומכרעות את הכף לטובת לשונו של רבי חייה בר אבא בשם רבי יוחנן. ה"הוה אמינא" של הירושלמי שדין שלקות כדין זית כבוש הופכת בלשונו למימרא מפורשת של רבי יוחנן.

13 ראו לעיל לה ע"ב, סוגיא ג, "יין".

14 ראו מה שכתבנו לעיל, בדיון בסוגיא ג, "יין", סוף מדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה: הביטוי 'אשתני לעילויא' וזיקת הסוגיא שלנו לשתי הסוגיות הבאות", והערות 8 ו-9 שם.

15 אמנם ברור מתוספתא שביעית ו ב' ש"תבשיל שעברה צורתו" פירושו תבשיל שנתקלקל, שכן שם מדובר במאכלים שאינם ראויים לאכילה, אך יש לציין שבירושלמי שביעית ח ב, לח ע"א, שנו בברייתא מקבילה "תבשיל שנתקלקל צורתו" במקום "שעברה צורתו" – אולי משום שפירשו בהקשר של ברכות ש"תבשיל שעבר צורתו" היינו ירק מבושיל שעבר צורתו בבישולו, שהוא ודאי ראוי לאכילה. אך מכל מקום, הברייתא שבבבלי ברכות מ ע"ב אינה מופיעה כלל בירושלמי או בספרות הארץ-ישראלית.

נמצא שבירושלמי מיישרים רב ושמואל [ג] קו עם העמדה המיוחסת לרבי יוחנן [ו], ואילו בבבלי מיישר רבי יוחנן [7-9] קו עם העמדה המיוחסת לרב ושמואל [3, 5]. תופעה זו אינה צריכה להפתיע: היא מצביעה על כך שהן בארץ ישראל הן בבבל ביקשו להציג את העמדה המקובלת במקומם כעמדה משותפת לגדולי האמוראים בארץ ישראל ובבבל. אך כפי שהסברנו, נראה פשוט שעמדת רב ושמואל המקורית היא זו המוצגת על ידי תלמידיהם רב חסדא ורב נחמן בבבלי, ואילו עמדת רבי יוחנן המקורית היא זו המוצגת על ידי תלמידו רבי בנימין בר יפת בירושלמי ובבבלי.

אך לא די בקביעה שהעורכים שינו במכוון את העמדות המקוריות של גדולי האמוראים. בבבל, כאמור, ניצלו את מימרת רבי חייא בר אבא בשם רבי יוחנן בעניין הזית הכבוש כדי לנכס את רבי יוחנן לגישה הבבלית שלפיה מברכים על השלקות "בורא פרי האדמה"¹⁶. אך כיצד נוצרה המסורת המובאת על ידי רבי אבא בשם רב ושמואל בירושלמי פסקא [ג] שלפיה רב ושמואל מסכימים עם העמדה הארץ-ישראלית, שמברכים על ירק שלוק "שהכל" דווקא?

דומה שכדי להבין את החילוף בשיטת רב ושמואל בין הירושלמי והבבלי יש לעיין היטב לא רק במימרות שלהם עצמם, אלא גם במקבילות בשתי הסוגיות למימרת רבי זירא בעניין הלפת – הלכה שאותה הוא מביא בשם שמואל בירושלמי [ד], שם היא מוגדת לעמדת רבי יוסי [ה], אך היא שנויה במחלוקת רב הונא ורב יהודה לפי דברי רבי זירא שבבבלי [23]. נביא את מכלול החומר הזה בטורים מקבילים (המספור הוא לפי הצעת הסוגיות לעיל):

ירושלמי	בבלי
[ג] רבי אבא אמר רב ושמואל תרויהון אמרין: ירק שלוק אומר עליו שהכל נהיה בדברו.	3. דרש רב חסדא משום רבינו, ומנו – רב: שלקות מברכין עליהם בורא פרי האדמה...
[ד] רבי זעורא בשם שמואל: ראשי לפתות ששלקן, אם בעינן הן אומר עליהן בורא פרי האדמה. שחקן אומר עליהן שהכל נהיה בדברו.	5. דרש רב נחמן משום רבינו, ומנו – שמואל: שלקות מברכין עליהם בורא פרי האדמה...
[ה] אמר רבי יוסי: ומתניתא אמרה כן? חוץ מן הפת שעל הפת הוא אומר המוציא לחם מן הארץ! ופת לאו שחוקה היא? לא מר אלא חוץ מן הפת. הא שאר כל הדברים אף על פי ששחוקין, בעינן הן.	23. אמר רבי זירא, כי הוינן בי רב הונא אמר לן: הני גרגלידי דלפתא, פרמינהו פרימא רבא – בורא פרי האדמה, פרימא זוטא – שהכל נהיה בדברו.
	וכי אתאן לבי רב יהודה אמר לן: אידי ואידי בורא פרי האדמה, והאי דפרמינהו טפי – כי היכי דנמתיק טעמיה.

בבבלי מוסרים רב חסדא בשם רב ורב נחמן בשם שמואל שהברכה על השלקות היא "בורא פרי האדמה". אך לפי רבי זירא נחלקו רב הונא ורב יהודה אם הכוונה לכל סוגי השלקות או רק לאלו ש"פרמינהו פרימא רבא", דהיינו אלו שאינם שחוקים אלא נשאר בעין. מכיוון שאין להניח שרב הונא חולק על דברי רבותיו, רב ושמואל, כפי שנמסרו על ידי רב חסדא ורב נחמן, ואף בסוגיא לא נטענה טענה כזאת, הדעת נותנת ששני האמוראים שבביתם ביקר רבי זירא – רב הונא ורב יהודה – מקבלים אף הם את ההלכה הבבלית הרווחת שלפיה "שלקות מברכין עליהם בורא פרי האדמה", אלא שנחלקו ביניהם אם סתם "שלקות" בדברי רב ושמואל כפי שנמסרו על ידי רב חסדא ורב נחמן פירושו "פרמינהו פרימא רבא" או אף "דפרמינהו טפי".

אף בירושלמי אין צורך להניח שרבי זעורא, דהיינו רבי זירא, חולק על רבי אבא באשר לעמדת שמואל. רבי אבא מסר בשם רב ושמואל שעל ירק שלוק מברכים "שהכל", אך מדברי רבי זעורא עולה שהוא התכוון לירק שחוק ושלוק, המכונה בבבלי "דפרמינהו פרימא זוטא", וזאת בהתאם לשיטה שהוא מביא בשם רב הונא בבבלי.¹⁷ בירושלמי לא הכירו את האפשרות המובאת על ידי רבי זירא בשם רב יהודה בבבלי שלפיה אין להבחין בין סוגי השלקות השונים, ועל כולם מברכים "בורא פרי האדמה".

נמצינו למדים שדברי רבי אבא בירושלמי שלפיהם רב ושמואל סוברים כרבי יוחנן בהמשך הסוגיא שם, שעל ירק שלוק מברכים "שהכל", מבוססים על דברי רבי זירא בשם רב הונא בבבלי [23] ובשם שמואל עצמו בירושלמי [ד] שלפיהם על ירק שלוק ושחוק אכן מברכים "שהכל", ולרבי אבא סתם "שלקות" שחוק ושלוק הוא. ברם נראה שהצדק עם רב יהודה בבבלי [23], ורב ושמואל סברו שאף ירק שחוק ושלוק ברכתו "בורא פרי האדמה", ובירושלמי לא הכירו אפשרות זו, או התעלמו ממנה כדי להתאים את גישת רב ושמואל לעמדת רבי יוחנן להלן בסוגיא.

הגדרת המילה "שלק"

לפי רבי אבא בירושלמי [ג] סתם ירק שלוק הוא "שלוק ושחוק", ולכן ברכתו "שהכל". אף רב יהודה בבבלי [23] הבין שהשלקות שבדברי רב ושמואל, כפי שהובאו בדרשות של רב חסדא ורב נחמן [3, 5], הם שלקות שנימוחו עד כדי אבדן צורה, ואף על פי כן עמדת אמוראי בבל היא שמברכים עליהם "בורא פרי האדמה" ולא "שהכל". כן משמע מדברי אבאי ובעל הגמרא בתחילת הסוגיא [1-2]: על השלקות מברכים "בורא פרי האדמה" אף אם נשתנתה צורתם כליל על ידי האור, דומיא דפת. לשיטה זו עלינו להניח ש"שלקות" או "ירק שלוק" פירושה ירק שנימוח בבישול.

לעומת זאת, לפי רב הונא בבבלי [23] ורבי זירא בירושלמי [ד] יש לחלק בין לפת שלוקה ללפת שחוקה ושלוקה: כל הירקות המבושלים מכונים "שלקות", וכדי לציין ירק שנחתך לקוביות ונשלק עד כדי אבדן צורה יש לכנותו "שלוק ושחוק". לפי זה "שלקות", או "ירק שלוק", הם שמות כוללים לכל סוגי הירקות המבושלים.

הפירוש הראשון מתאים להגדרה רווחת של הפועל "שלק", דהיינו "בישל בישול יתר" עד כדי אבדן צורה. כך פירש רש"י.¹⁸ לפי משנתנו, ברכות ו א, מברכים על פרות האדמה "בורא פרי האדמה" גם לאחר עיבודם, ולפי הדיוק שבראש הסוגיא, הסיפא של משנתנו, "על הירקות מברך בורא פרי האדמה", מרבה במפורש ירקות שלוקים לברכה זו. אך גם את העמדה של אלו הסבורים שעל שלקות מברכים "שהכל" הסברנו לעיל מתוך הנחה ששלקות הם ירקות שנתבשלו בישול יתר, עד כדי אבדן צורה: אמוראים אלו סבורים שאבדן צורה היא שינוי "מברייתו" הגורר אחריו שינוי ברכה לשיטת רבי יהודה כפי שהיא באה לידי ביטוי בירושלמי, ואולי הם סבורים שלכך התכוון התנא כשקבע שעל "תבשיל שעבר צורתו" מברכים "שהכל" משום שמדובר ב"מין קללה".

ברם, אף אם הפועל "שלק" והתואר "שלוק" פירושה בישול עד כדי אבדן צורה, ניתן להבין את האמוראים, כגון רב הונא בבבלי [23] ורבי זעורא בירושלמי [ד], שראו בשם העצם "שלקות" או בתואר "שלוק" כינוי כללי יותר. כמו המילה "תבשיל", גם המילה "שלק" הפכה לשם כולל לירקות מבושלים, ללא קשר למידת בישולם. כך עולה, בין היתר, ממשנה ח להלן בפירקין: "רבי עקיבא אומר: אפילו אכל שלק והוא מזונו מברך עליו שלש ברכות", וממשנה עבודה זרה ב ו:

17 שלא כדברי גולדברג, שם, הרואה בניסוחים של רבי אבא ורבי זעורא ניסיונות להתאים את שיטת שמואל להלכה הבבלי והארץ-ישראלית, בהתאמה. גולדברג לא הבחין בכך שדברי רבי זעורא בירושלמי [ד] מקבילים לדבריו בבבלי [23].

18 ראו רש"י ברכות לח ע"א, ד"ה אבל לא כבושין; חולין עז ע"א, ד"ה ששלקו; שם קיא ע"א, ד"ה שלוקה. וראו ריטב"א חולין קיא ע"א ד"ה ושליקה זו; קרויס (לעיל, הערה 11), עמ' 269; ח' אלבק, ששה סדרי משנה, נשים, ירושלים ותל אביב תשי"ט, עמ' 364-363 (השלמות למשנה נדרים ו א, ד"ה ובשלוק), וציונים לראשונים ולחוקרים שם.

אלו דברים של גוים אסורין, ואין איסורן איסור הנאה: חלב שחלבו גוי ואין ישראל רואהו, והפת והשמן שלהן – רבי ובית דינו התירו בשמן – ושלקות וכבשין שדרכן לתת לתוכן יין וחומץ...

בשני המקרים הללו נראה ברור ש"שלקות" לאו דווקא, אלא הוא הדין לכל התבשילים – ושלקות היינו תבשילים.

כל זה לפירוש רש"י שלפיו ההבדל הבסיסי בין "מבושל" ו"שלוק" הוא במידת העשייה: שלוק היינו מבושל מאוד, עד כדי אבדן צורה. אך מצאנו גם שני פירושים נוספים לפועל "שלוק", לתואר "שלוק" ולשם העצם "שלקות". אברהם וייס סבור ש"שלוק" פירושו: חתך ותיקן על ידי השריה ברוטב.¹⁹ אחרים סבורים ש"שלוק" פירושו פחות מבישול מלא, דהיינו הרתחה בסיסית במים או אידוי.²⁰ לכאורה, שני הפירושים הללו מעוררים קשיים. קשה להבין מדוע יסבור מאן דהוא שמברכים "שהכל" על ירקות מאודים או על סלט ירקות כשטיבו וטבעו של הירק ניכר לעין. מעבר לכך, מפיסקאות [1-2] בסוגיא שלנו מפורש, כאמור, ששלקות "נשתנו על ידי האור", ואינם סלט ירקות כדברי וייס. אך וייס מצביע על כך שלפי גירסת כ"י מינכן אין הכרח להניח ששלקות נשתנו על ידי האור דווקא. וזה לשון פתיחת הסוגיא שלנו לפי כ"י מינכן:

1. אמ' רב ירקות דומיא דפת מה פת שנשתנת[ת] על ידי האור אף ירקות שנשתנו על ידי האור.

2. אמ' רבנאי משמיה דאביי שלקות מברכין עלי(ו)[הן] בורא פרי האדמה ממאי מדקתני ירקות דומיא דפת.

לגירסא זו הדיוק הראשוני אינו של בעל הגמרא אלא של האמורא רב, ומימרת רבנאי משמיה דאביי אינה מבוססת על דיוק זה בלשון "זאת אומרת", אלא דיוק בפני עצמו הוא.²¹ ואם כן הדבר, נראה לומר ש"ירקות שנשתנו על ידי האור" ו"שלקות" לאו היינו הך, אלא רב פירש ש"הירקות" בסיפא של המשנה הם ירקות שנשתנו על ידי האור, ואילו אביי פירש שמדובר בירקות שלוקים. ואף המשך הסוגיא עוסק לא בירקות שנשתנו על ידי האור אלא בשלקות. וייס פירש, כאמור, שאלו הם ירקות חתוכים שהושרו ברוטב. הוא הצביע על כך שכבר בנימין מוספיא הבחין בין שלק 1, שעניינו בישול, לשלק 2, שעניינו חיתוך,²² אך לדעת וייס אף במקומות שמהם נראה שהעניין הוא בישול מדובר בחיתוך והשריה או חיתוך בלבד או השריה ברוטב בלבד.²³ וכאן הוא מוכיח זאת על פי חלק ה מסוגיית הירושלמי הנ"ל:

רבי חייא בר ווא בשם רבי יוחנן: זית כבוש אומר עליו בורא פרי העץ. רבי בנימין בר יפת בשם רבי יוחנן: ירק שלוק אומר עליו שהכל נהיה בדברו.

אמר רבי שמואל בר רב יצחק, מתניתא מסייעא לרבי בנימין בר' יפת: אבל לא כבושין ולא שלוקין ולא מבושלין. אם בעינן הן אדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח...

אמר רבי יוסי בי רבי אבון: ולא פליגין. זית, על ידי שדרכו לאכל חי אף על פי שכבוש בעינו הוא. ירק, כיון ששלוק נשתנה.

אמנם לפי הדעה המקובלת, הירושלמי מניח שלפי רבי יוחנן זית כבוש דינו כירק שלוק משום שרבי יוחנן עצמו קבע במקום אחר "כבוש כרותח".²⁴ אך וייס אינו מקבל את הפירוש הזה שלפיו העיקר חסר מן הספר. לדעת וייס, עצם ההנחה של הירושלמי שרבי בנימין בר יפת חולק על רבי

19 א' וייס, הערות לסוגיות הש"ס הבבלי והירושלמי (לעיל, סוגיא א הערה 39), עמ' 69.

20 ר"ן ותוספות נדרים מט ע"א, ד"ה הנודר, וראו גם חידושי הרשב"א שם; י' גודלמן, ספר בני אשר, יפו תרפ"ד, עמ' עד-פח; י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ס, עמ' 263; ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה חלק א, זרעים (לעיל, סוגיא ב הערה 3), עמ' 446 הערה 60. ראו גם מ' מורשת, לקסיקון הפועל שנתחדש בלשון התנאים, רמת גן תשמ"א, עמ' 368 הערה 31.

21 וראו להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [1], בקשר לגירסת כתבי היד האחרים והדפוסים בלשון הדיוק.

22 ראו ח' קודהוט, הערך השלם (לעיל, סוגיא ה הערה 27), כרך ח, עמ' 89-90.

23 וייס (לעיל, הערה 19), עמ' 61-62.

24 ירושלמי תרומות י ו, מז ע"ב. ראו לעיל, ליד הערה 10.

חייא בר ווא, ודברי רבי שמואל בר רב יצחק שלפיהם "מתניתא מסיעא לרבי בנימן בר' יפת", מחייבים אותנו להניח ששלוק דומה יותר לכבוש מאשר למבושל. זאת ועוד: מסקנת הסוגיא היא כדברי רבי יוסי ברבי בון, שזית דרכו להיאכל חי, ואילו ירק כיוון ששלוקו נשתנה. לכאורה אין זה מדויק: זית דרכו להיאכל כבוש דווקא, כשם שרוב הירקות דרכם להיאכל שלוקים דווקא, ובשני המקרים העיבוד מחולל שינוי מהותי מאוד: הוא הופך חומר גלם לא אכיל למאכל. וייס מפרש, אפוא, ש"חי" בדברי רבי יוסי ברבי בון פירושו "שלם", ו"שלוק" פירושו "חתכו לחתיכות". לפי זה מסקנת הסוגיא היא שכבישת הזית, הנאכל בשלמותו, אינה מעלה ואינה מורידה ממהותו של הזית, מראהו ואופיו, ואף ברכתו נשארת כפי שהייתה. לעומת זאת, ירק שנחתך לשם הכנת סלט נשתנה מאוד במראהו החיצוני.²⁵

וייס מביא מקורות מספר שמהם משתמע שהשורש של"ק משמעו חתך או חתך והשרה ברוטב, והמילה "חי" משמעה שלם.²⁶

מקורות שמהם עולה ש"שלוק" פירושו חתך:

1. בבבלי בכורות מה ע"א נאמר: "א"ר יהודה אמר שמואל: מעשה בתלמידיו של ר' ישמעאל ששלוקו זונה אחת שנתחייבה שריפה למלך, בדקו ומצאו בה מאתים וחמשים ושנים". וייס משווה מקור זה לנאמר בתוספתא נדה ד יז: "אמר ר' ישמעאל מעשה בגלפטר מלכת אלכסנדריס שהביא שפחותיה שנתחייבו מיתה למלך וקרעתן ונמצא הזכר נגמר לארבעים ואחד ונקבה לשמונים ואחד". ובאמת קשה להבין מדוע בישלו החכמים את הזונה בישול יתר, גם אם נתחייבה שרפה או מיתה למלך, והדעת נותנת ש"שלוק" בבבלי דינו כ"קרע" בתוספתא, דהיינו ניתוח לאחר המוות, כפי שפירש כבר בנימין מוספיא כשיצר את הערך "שלוק 2" בערוך והוציא את המילה "שלוק" בבבלי בכורות מה ע"א מן הערך "שלוק" שהיה בערוך המקורי, שעניינו בישול.
2. במשנה מעשרות א ה שנינו: "איזהו גרנן למעשרות? הקשואים והדלועים משיפקסו, ואם אינו מפקס משיעמיד ערימה. אבטיח משישלוק, ואם אינו משלוק עד שיעשה מוקצה". במקרה זה פירש רבי נתן בעל הערוך "ירוקין כעין דבר השלוק",²⁷ אך אחרים פירשו שהשלוק הוא כעין שער הצומח על האבטיח בעודו גדל, "ומשישלוק" פירושו משינשור שלוקו זה.²⁸ וייס מסביר שהכוונה היא "נחתך": האבטיח הבשל נסדק ונפתח.
3. וייס מצביע גם על ההקבלה בסוגיות שלנו בבבלי ובירושלמי בין דברי רבי זירא בשם רב הונא בבבלי, "הני גרגלידי דלפתא, פרמינהו פרימא רבא – בורא פרי האדמה, פרימא זוטא – שהכל נהיה בדברו" [23], לבין דבריו בשם שמואל בירושלמי, "ראשי לפתות ששלוקן, אם בעינן הן אומר עליהן בורא פרי האדמה. שחקן, אומר עליהן שהכל נהיה בדברו" [ד]. במקבילות הללו "שלוקן" היינו "פרמינהו", חתך אותם: "שלוקן" בלבד מקביל ל"פרמינהו פרימא רבא", ואילו "שלוקן ושחקן" מקביל ל"פרימא זוטא".
4. במשנה תרומות י י שנינו שירקות של חולין מותרים אפילו אם הם כבושים יחד עם ירקות של תרומה, כל עוד ניתן להבחין ביניהם ולהוציאם: "כל הנכבשין זה עם זה מותרין". על כך מעיר רבי יוחנן בירושלמי תרומות י ו, מז ע"ב: "לית כאן נכבשין אלא נשלוקין. כבוש כרותח הוא". אך אם כבוש כרותח, ולכן כל הנכבשים זה עם זה אסורים, כל שכן שהנשלוקים זה עם זה, דהיינו המבושלים ברותחים ממש, צריכים להיות אסורים. מכאן למד וייס ש"נשלוקין" הוא פחות מבישול ברותחין ואף פחות מכבישה: שלק הוא ירק חתוך עם רוטב, שלא הושרה ברוטב זמן רב עד כדי כבישה.
5. במשנה עוקצין ב ה שנינו: "המחתך לבשל, אף על פי שלא מירק, אינו חבור. לכבוש ולשלוק ולהניח על השלחן, חבור". הרי שמחתכין ירק כדי לבשל או כדי לכבוש או כדי לשלוק

25 וייס, שם, עמ' 70.

26 וייס, שם, עמ' 57-70.

27 ראו קהוט (לעיל, הערה 22).

28 ראו מורשת (לעיל, הערה 20), עמ' 368-369, וציונים שם.

ולהניח על השולחן, ומכאן ששליקה היא ההכנה הפשוטה ביותר של הירק שאחריה מגישים אותו ישר לשולחן.

מקורות שמהם עולה ש"חי" פירושו שלם ולא חתוך:

1. בבבלי מכות טז ע"ב נאמר: "אמר רבה בר רב הונא: ריסק תשעה נמלים והביא אחד חי והשלימן לכזית לוקה ששה", ופירושו התוספות שם: "חי פי' שלם, אבל ודאי הוה מת".²⁹
2. בבבלי ברכות נא ע"א מצאנו רשימה של עשרה דברים שנאמרו בכוס של ברכה, ואחד מהם הוא "חי". אחד ההסברים בתוספות למונח הזה הוא "אכוס עצמו קאי. ומאי חי? שלם".³⁰
3. בירושלמי עבודה זרה ב ט, מא ע"ד מגידיים בין "כל אוכל שהוא נאכל כמות שהוא בחי" ל"כל אוכל שהוא נאכל" עם הפת", ואף בבבלי עבודה זרה לח ע"א מצאנו ביטויים כיוצא באלה, "כמות שהוא חי" ו"ללפת בו את הפת". וייס מפרש ש"בחי" פירושו "בפני עצמו", ולא כלפתן לפת, הוראה הקרובה למונח "שלם".

מכל זה מסיק וייס ששלקות הם ירקות חתוכים המתוקנים לאכילה, כעין הסלט שלנו. פרשנות זו מסייעת בידו לפרש את המקבילות בדברי רבי יוחנן בסוגיא שלנו בבבלי [7-8] ובירושלמי [ה]:

ירושלמי	בבלי
[ה] רבי חייא בר ווא בשם רבי יוחנן: זית כבוש אומר עליו בורא פרי העץ.	7. אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: שלקות מברכין עליהם בורא פרי האדמה,
רבי בנימין בר יפת בשם רבי יוחנן: ירק שלוק אומר עליו שהכל נהיה בדברו...	8. ורבי בנימין בר יפת אמר רבי יוחנן: שלקות מברכין עליהם שהכל נהיה בדברו.
אמר רבי יוסי בי רבי אבון: ולא פליגין. זית על ידי שדרכו לאכל חי אף על פי שכבוש בעינו הוא. ירק כיון ששלקו נשתנה.	

לפי וייס, מובן מדוע הסיקו בירושלמי ובבבלי ש"זית כבוש" היינו "ירק שלוק": הרי בשני המקרים מדובר בהשריה ברוטב, אלא שהכבישה היא השריה ברוטב זמן רב, ואילו השליקה היא הגשה מיידית של סלט ירקות ברוטב. אם אין בכבישה כדי שינוי לצורך ברכה, ודאי שאין בשליקה כדי שינוי לצורך ברכה. מכאן הסיקו בבבלי שהיינו הך, וניסחו מחדש את דברי רבי חייא בר אבא בהתאם. אך רבי יוסי בי רבי בון הסביר בירושלמי שזית כבוש נאכל חי, דהיינו שלם, ולכן לא נשתנתה צורתו. לעומת זאת, ירק שלוק – חתוך ומוגש עם רוטב לסלט – ברכתו "שהכל", וזאת משום שצורת הירקות נשתנתה מברייתם.

פירוש אחר ורווח לשורש של"ק הוצע על ידי יעקב גולדמן, בעיקר על סמך דברי רבי יוחנן בירושלמי תרומות י ו, מז ע"ב. כאמור, רבי יוחנן מגיה בלשון המשנה "כל הנכבשין זה עם זה מותרין" כדלהלן: "לית כאן נכבשין אלא נשלקין. כבוש כרותח הוא". כמו וייס, גם גולדמן חיפש סוג של בישול שהוא פחות מ"רותח", והחליט שמדובר באידוי ירקות. פירוש זה אומץ על ידי שאול ליברמן.³¹

פירוש זה אמנם מתאים לירושלמי תרומות, וכן למקומות אחרים שמהם עולה ששליקה היא פחות מבישול. לשיטה זו אפשר שנקטו האמוראים בירקות שלוקים דווקא בסוגיא שלנו ובמקבילה שבירושלמי כדוגמה לירקות שנשתנו על ידי האור לרבותא לפי השיטה שמברכים

29 תוספות מכות טז ע"ב, ד"ה ריסק.

30 תוספות ברכות נא ע"א, ד"ה חי.

31 ראו ציונים לעיל, הערה 11. ליברמן מציין גם לדברי אפשטיין (לעיל, הערה 18). אפשטיין אכן הסיק מירושלמי תרומות י ו, מז ע"ב ששליקה היא פחות מבישול, אלא שהוא הגדיר זאת כרתחה במים ולא כאידוי. אך משום מה תרגם אפשטיין לגרמנית שם absiden, שפירושו decoction, בישול עד כדי מיצוי ואבדן צורה, וקשה לעמוד על כוונתו המדויקת.

עליהם "שהכל", לאמור: אף שינוי קל זה במרקם של הירק, שכמעט ואינו פוגם במראיתו החיצונית, גורר אחריו שינוי לברכת "שהכל". ברם אם כן הדבר, ההסברים שהצענו לעיל לשיטה זו אינם נכונים. קשה להניח שדברי התנא רבי יהודה בעניין "כל שנשתנה מברייתו" כללו גם את המקרה של שינוי קל במראה החיצוני ובטעם הירקות לאחר אידויים, ועוד יותר קשה להניח שמברכים על ירקות מאודים "שהכל" משום שרואים בהם סוג של "תבשיל שעבר צורתו", שהוא מין קללה.

ליברמן מציין, בין היתר, לשימוש בשורש של"ק בניאורסורית במונח "חצי בישול" כהוכחה לעמדה זו.³² ברם ניאורסורית היא ניב סורי המתועד מן המאה הארבע עשרה ועד ימינו, וודאי שיש יותר חשיבות לשימוש בפועל "שלק" בסורית הקלסית. והנה בסורית הקלסית "שלק" פירושו בישול יתר עד כדי אבדן צורה, מיצוי או תמצות על ידי בישול (decoction).³³ המילה אף משמשת לתרגום המילה היוונית *aphepsema*,³⁴ שפירושה כן. אף בסוגיא שלנו ובמקבילה בירושלמי מודגש עניין שינוי הצורה כגורם לשינוי הברכה. מכל הסיבות הללו נראה שהפירוש של רש"י, "שלוך נימוח טפי ממבושל", הוא הנכון.

אשר להוכחות שלפיהן "שליקה" פירושה חיתוך או אידוי או פחות מבישול, כדעת וייס או כדעת גולדמן וליברמן, נדון בהן אחת אחת, לפי הסדר שבו הבאנו אותן בדיון לעיל בשיטת וייס:

1. בבלי בכורות מה ע"א: בסיפור על הזונה מופיע הפועל "שלק" רק בבבלי. באכדית אכן מצאנו פועל *šalaqu/šulluqu* שדבר אין לו עם בישול, אלא עניינו חיתוך,³⁵ ואפשר שיש כאן שימוש יוצא דופן בפועל "שלק" במונח האכדי בעברית של הבבלי, כפי שהבחין בנימין מוספיא. אך אפשר גם שהסיפור בבכורות מה ע"א מבוסס על הסיפור שבתוספתא. בסיפור המקורי ניתחו את הזונה לאחר שרפתה למוות על ידי השלטונות, אך בבבלי הבינו שהמלך הפקיד את תלמידיו של רבי ישמעאל עצמם על המתת הזונה, והם החליטו לשלוך אותה במים רותחים, כי רק כך ניתן יהיה לספור את אבריה.
2. משנה מעשרות א ה: קשה להאמין שבקיעת האבטיחים היא גורנם למעשרות: הרי האבטיחים נבקעים רק לאחר שהם בשלים מדי! כאמור, אחרים פירשו שמדובר בפועל דנומטיבי משם העצם "שלקוק", השיער הדק שעל קליפת האבטיח, ופירושו נשירת שיער זה.³⁶ ואפשר גם ש"ישלק" פירושו "יבשיל", וכשם שהשורש בש"ל משמש באופן מושאל להיות הפרי מוכן לאכילה, כך גם השורש של"ק. ואם כדברינו, שירק שלוק הוא רך יותר מירק מבושל, אפשר שלגבי האבטיחים נדרשת מידה גדולה במיוחד של ריכוך בתהליך ההבשלה כדי שיתחייבו במעשרות.
3. דברי רבי זירא/זעורא בסוגיא שלנו: הבחנת רבי זירא בין "פרימא רבא" ל"פרימא זוטא" בסוגיא שלנו בבבלי [23] אכן מקבילה, כדעת וייס, להבחנתו של רבי זעירא בין "שלוך" ל"שלוך ושחוק" בירושלמי [ד]. אך לפי הפירוש שלנו, בשני המקרים מדובר בבישול ראשי הלפתות עד כדי אבדן צורתם, אלא שאפשר לעשות זאת לאחר "פרימא רבא", חיתוך גס (או ללא חיתוך כלל), ואפשר לעשות זאת לאחר "פרימא זוטא" או שחיקה.
4. ירושלמי תרומות י ו, מז ע"ב: כבר פירש חנוך אלבק שרבי יוחנן בירושלמי מגיה "שנשלקו" במקום "שנכבשו" במשנה תרומות י י לרבותא. רצונו לומר: אם תרומה וחולין "שנכבשו זה בזה מותרים", וכבוש כרותח, אזי יש להתיר אף בשנשלקו יחד.³⁷

32 ליברמן, תוספתא כפשוטה חלק א, זרעים (לעיל, הערה 20), עמ' 693, הערה 1, על פי R. Payne-Smith, *Thesaurus Syriacus*, Oxford 1901, volume 1, p. 4198, ערך "שלק" וערך "שלקתא".

33 ראו פיין-סמית, שם, ערך "שלק", "משלקא", "שלקא"; M. Sokoloff, *A Syriac Lexicon*, Winona Lake 2009, p. 1569. נראה שהכוונה המקורית הייתה לבישול הירקות במיץ של עצמם עד שהמיצים הללו מתאדים, או במעט מים שנתאדו אחר כך, אך המילה הושאלה אחר כך לכלל הירקות הנימוחים במים.

34 בתרגומים הסוריים לכתבי גלנוס הרופא; ראו ציונים אצל פיין-סמית' וסוקולוף, שם.

35 ראו *Chicago Assyrian Dictionary*, vol. 17/1, pp. 231-232, s.v. *šalaqu* (לעיל, סוגיא ח הערה 16).

36 מורשת (לעיל, הערה 20), עמ' 369, הערה 33.

37 אלבק (לעיל, הערה 18), והפניות שם.

5. משנה עוקצין ב ה: יש להבין את הסיפא כשלוש אפשרויות שונות: לכבוש או לשלוק או להניח על השולחן. בשלושת המקרים הללו לא הקפידו לחתוך את הירק עד הסוף – מה שמתאים במיוחד לפירוש שלנו לשליקה, שהרי הירק נימוח ממילא בשליקתו ואין חשיבות לחתיכתו. זאת בניגוד לירקות מבושלים המוגשים בחתיכות שצריכים להישאר בעינם.

נמצינו למדים ששלקות הם ירקות שנימוחו כליל על ידי האור. ניתן בנקל להבין שמדובר בשינוי הגורר אחריו שינוי ברכה לשיטת רבי יהודה כפי שהיא מובאת בירושלמי ברכות ו ב, י ע"ב: "כל שנשתנה מבריייתו ולא שינה ברכתו לא יצא". כמו כן, ניתן בנקל להבין את אלו שפירשו את הביטוי "תבשיל שעבר צורתו" כמוסב על שלקות אלו, ואפשר שבירכו עליהם "שהכל" משום שראו בהם מין קללה, שכן נהגו לשלוק ירקות בשיטה זו רק לאחר שהיו בשלים מדי לאכילה בדרך אחרת. לפעמים שחקו את הירק – או חתכו אותו לחתיכות קטנות – לפני שליכתו, שהרי ממילא הוא נועד למחייה והכנה זו מקצרת את הזמן הנדרש לשליקה, ולפעמים הסתפקו בחיתוך גס בלבד. היו שהבחינו בין שני המקרים הללו, אך מסקנת הסוגיא בבבלי היא שאין להבחין ביניהם. מי שבירך על השלקות "בורא פרי האדמה" על אף השינוי הגדול בצורתם החיצונית עשה זאת על סמך קביעת המשנה שרק בפת שינוי כזה גורר אחריו שינוי ברכה, כפי שמציין אב"י [2]. דעה זו הייתה נחלתם של רב, שמואל, אב"י ואחרים, והיא רווחה כל כך בבבל עד שמקצת הבבליים ביקשו לייחס אותה גם לרבי יוחנן הארץ-ישראלי. לפי הירושלמי, לעומת זאת, בירך רבי יוחנן על ירק שלוק "שהכל". דעה זו רווחה כל כך בארץ ישראל עד שייחסוה גם לרב ולשמואל הבבליים, והיחיד שהסתייג ממנה היה רבי יוסי, על סמך דיוק ממשנתנו הדומה לזו של אב"י [ד].

עיוני פירוש

[2-1] קתני ירקות דומיא דפת – מה פת שנשתנה על ידי האור, אף ירקות נמי שנשתנו על ידי האור. אמר רבנאי משמיה דאב"י, זאת אומרת: שלקות מברכין עליהן בורא פרי האדמה.

כך הגירסא ברוב כתבי היד. נראה שהן הדיוק הן המסקנה הם דברי רבנאי בשם אב"י אף לגירסא זו, אך בעל הגמרא ניסח את הדיוק מן המשנה לחוד, וייחס רק את המסקנה לרבנאי משמיה דאב"י בלשון "זאת אומרת". כ"י מינכן גורס, כאמור:

אמ' רב ירקות דומיא דפת מה פת שנשתנת[ת] על ידי האור אף ירקות שנשתנו על ידי האור. אמ' רבנאי משמיה דאב"י שלקות מברכין עליו[הן] בורא פרי האדמה ממאי מדקתני ירקות דומיא דפת.

ונראה שהמסקנות מרחיקות הלכת שהסיק אברהם וייס מגירסא זו³⁸ אינן במקום. מדובר בטעות סופר פשוטה: הסופר התחיל להעתיק "אמ' רבנאי" מתחילת פיסקא [2], והפסיק לאחר כתיבת "אמ' רב" והמשיך עם לשון המשנה כמו שצריך, אך השאיר "אמר רב" בתחילת פיסקא [1] במקום "קתני". אשר לגירסא בדברי אב"י, רוב העדים גורסים "זאת אומרת" בתחילת מסקנת אב"י מן הדיוק, ואילו כ"י מינכן גורס במקום זאת "ממאי? מדקתני ירקות דומיא דפת", בסוף הדיוק של אב"י, אולי כדי להבהיר ש"זאת אומרת" בדברי אב"י מתייחס אף הוא לדיוק מן המשנה, "ירקות דומיא דפת". הדפוסים הראשונים, שונצינו וונציה, גרסו בפיסקא [2] "אמ' רבנאי משמיה דאב"י זאת אומרת שלקות מברכי' עליהן בור' פרי האדמ' ממאי? מדקתני ירקו' דומיא דפת", שילוב של גירסת כ"י מינכן עם גירסת העדים האחרים. בדפוס וילנה הוקף "ממאי מדקתני ירקות דומיא דפת" בסוגריים.

[2-1] על ידי האור... שלקות

כאמור, אברהם וייס ביקש להבחין בין שני אלו: לטענתו על ידי האור היינו ירקות מבושלים, ואילו "שלקות" פירושו סלט של ירקות חתוכים המוגשים ברוטב.³⁹ במדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה: הגדרת המילה 'שלק'" לעיל קיבלנו את עמדת הראשונים ורוב החוקרים⁴⁰ שאף השלקות הם סוג של ירקות מבושלים, והם הם הירקות שנשתנו על ידי האור. אמנם מצאנו בכמה מקומות "על ידי האור" בניגוד ל"בחמין",⁴¹ אבל במקומות אחרים מצאנו "על ידי האור" במובן הרחב הכולל גם רתיחה במים,⁴² ואף כהגדרה ל"שלקות" במשנה עבודה זרה ב ו,⁴³ ופשוט הוא שזו ההוראה גם כאן.

[5-3] **דרש רב חסדא משום רבינו, ומנו – רב: שלקות מברכין עליהם בורא פרי האדמה; ורבותינו היורדין מארץ ישראל, ומנו – עולא משמיה דרבי יוחנן אמר: שלקות מברכין עליהן שהכל נהיה בדברו; ואני אומר... דרש רב נחמן משום רבינו, ומנו – שמואל: שלקות מברכין עליהם בורא פרי האדמה; וחברינו היורדים מארץ ישראל, ומנו – עולא, משמיה דרבי יוחנן אמר: שלקות מברכין עליהן שהכל נהיה בדברו; ואני אומר...**

מפיסקאות אלו עולה ששני אמוראים בבליים, רב חסדא ורב נחמן, דרשו דרשות רבים⁴⁴ בעניין הברכה על השלקות: שניהם הנגידו בין עמדת אמוראי בבל לעמדת אמוראי ארץ ישראל, שניהם כינו עמדה אחת עמדת "רבנו" והביאו את העמדה האחרת בשם "...היורדין מארץ ישראל", ושניהם העירו הערה אישית בלשון "ואני אומר" על שתי הדעות הללו. כיצד התגלגל הדבר שדווקא נושא הלכתי זה זכה לדרשה ציבורית בבבל, ולא לדרשה אחת אלא לשתיים, ושתי הדרשות היו בעלות מבנה זהה כמעט, כשהדרשנים השתמשו במילים כה דומות? כלום ייתכן צירוף מקרים כזה? ואם אחד האמוראים הכיר את דרשת חברו והתבסס עליה, מדוע לא הזכיר בדבריו את דברי השני?

במקומות אחרים, דרשות האמוראים בענייני הלכה המובאות בלשון "דרש רבי פלוני" מסתכמות בהוראה הלכתית אחת,⁴⁵ ואין בהן דיון בדעות חלופיות והכרעה ביניהן כפי שמצאנו כאן. ולא זו בלבד אלא שהביטוי "ואני אומר" מופיע בפי אמוראי בבל כשהם חולקים על רבותיהם,⁴⁶ ואילו כאן הרושם שמתקבל מן הסוגיא הוא שרב חסדא מנסה לפשר בין עמדת "רבינו" לבין עמדת אמוראי ארץ ישראל בטיעון של "ולא פליגי". כך עולה בבירור מדברי רב נחמן המנוגדים לדברי רב חסדא, "ואני אומר: במחלוקת שנויה" [5]. הרי אין מקום לומר "ואני אומר: במחלוקת שנויה", אלא אם כן נטען כבר על ידי מישהו אחר שאין כאן מחלוקת, וכך אנחנו אמורים להבין כנראה

39 וייס (לעיל, הערה 19). ראו לעיל, מדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה: הגדרת המילה 'שלק'".

40 ראו פירוט לעיל, הערה 18, וראו גם הערה 20.

41 ירושלמי בבא מציעא ב ט, ח ע"ד; בבלי עירובין כח ע"ב (עיינו שם היטב ובתוספות שם, ד"ה הואיל ויכול), בבא מציעא ל ע"א, עבודה זרה עה ע"ב.

42 ירושלמי תרומות יא ד, מח ע"א; תנחומא בובר חוקת סימן ב.

43 בבלי עבודה זרה לו ע"ב.

44 זו הוראת המילה "דרש" כשאינה עניין למדרש הפסוקים, ובמיוחד כש"דורשים" בענייני הלכה. רבים סבורים שההוראה הבסיסית של הפועל "דרש" היא עיון וחקירה בפסוקי התורה. לדעה זו הפועל "דרש" הוסב על דרשות בציבור משום שנהגו לעסוק במסגרתן במדרש פסוקי המקרא, ורק בתקופה מאוחרת שימש הפועל בהשאלה לציון הוראה בציבור בכלל. ראו י"ל צונץ וחי' אלבק, הדרשות בישראל, עמ' 167-168, ועמ' 466 הערה 96, וציונים שם; ז' בכר, ערכי מדרש, תל אביב תרפ"ג, עמ' 173; יצחק היינמן, "להפתחות המונחים המקצועיים לפירוש המקרא", לשוננו יד (תש"ו), עמ' 187-188. אך לאחרונה הראה פ' מנדל, "דרש רבי פלוני": עיון חדש, דפים למחקר בספרות טו-ז (תשס"ט), עמ' 27-55, שההפך הוא הנכון: ההוראה הבסיסית של "דרש" בספרות הבית השני היא להציג את דברי התורה ופירושיהם לאחרים, והפועל מוסב בעיקרו על ההוראה הפומבית ולא על הדרישה והחקירה במילות התורה עצמן.

45 ראו בבלי ברכות נו ע"ב, שבת כא ע"ב (= בבא קמא סב ע"ב), קכו ע"ב, קמו ע"ב, קמז ע"א, עירובין טז ע"ב, ראש השנה יט ע"ב, יומא פא ע"ב, סוכה יח ע"א, נו ע"א, ביצה כג ע"א, מועד קטן י ע"א, כד ע"ב, כתובות ד ע"א, סה ע"ב, קידושין כה ע"ב, עג ע"א, בבא בתרא קלו ע"ב, סנהדרין נה ע"א, מנחות לג ע"ב, חולין פג ע"א, פד ע"ב, פח ע"ב, נדה ס ע"ב.

46 בבלי יומא מג ע"ב, כתובות קו ע"א, בבא מציעא מא ע"ב, עבודה זרה טז ע"א, מד ע"ב.

את דברי רב חסדא. כפי שהדברים מוצגים בסוגיא, עיקר ההבדל בין עמדת רב חסדא כלפי שתי הדעות שקדמו לו ועמדת רב נחמן כלפי אותן דעות הוא שרב חסדא מנסה לפשר ביניהן, ואילו רב נחמן אומר שדבריהם "במחלוקת שנויה", והא ראייה: מחלוקת זו מחלוקת תנאים היא.

הדעת נותנת שהעמדת דברי רב חסדא ורב נחמן כשתי דרשות בעלות מבנה כמעט זהה נעשתה על ידי עורך הסוגיא. מן הלשון "ואני אומר" נראה שרב חסדא חלק על רבו, ולא ניסה להכריע בין עמדת רבו לבין עמדה אחרת. ספק אם רב חסדא הכיר את עמדת רבותינו היורדים מארץ ישראל שלפיה מברכים על השלקות "שהכל". על סמך המתכונת הרווחת "אמר רב X משום רב Y... ואני אומר..." המופיעה במקומות אחרים נראה לשחזר את דברי רב חסדא כדלהלן:

[אמר] רב חסדא משום רבינו: שלקות מברכים עליהם בורא פרי האדמה, ואני אומר: כל שתחלתו בורא פרי האדמה, שלקו – שהכל נהיה בדברו; וכל שתחלתו שהכל נהיה בדברו, שלקו – בורא פרי האדמה.

רב חסדא אמר – לא דרש – בשם רבו – ככל הנראה רב, כפי שמעיר סתם התלמוד – שמברכים על השלקות "בורא פרי האדמה", אך העיר שהוא עצמו חלוק על רבו, וסבור שמברכים עליהם "בורא פרי האדמה" רק אם אינם נאכלים חי, אך הברכה על ירק שלוק הנאכל גם ללא בישול, שעליו מברכים "בורא פרי האדמה" בצורתו הטבעית, היא "שהכל".

מי שדרש בציבור היה רב נחמן, ורב נחמן בלבד. אף הוא הציג את דברי "רבינו" כפי שהציגם רב חסדא: "דרש רב נחמן משום רבינו: שלקות מברכים עליהם בורא פרי האדמה", ולצדם הציג את עמדת "חברינו היורדים מארץ ישראל" שלפיה מברכים על השלקות "שהכל", ולא הכריע ביניהם. את מי כינה רב נחמן "רבינו" בדרשה שלו? אפשר שהכוונה לשמואל, כפי שמעיר בעל הגמרא, שכן (א) הביטוי "דרש רב נחמן משום רבינו שמואל" מופיע כלשונה במקום אחר בבבלי, עירובין טז ע"ב, ו(ב) גם במקבילה בירושלמי מוסר רבי אבא שרב ושמואל תמימי דעים היו בנושא זה (אלא שדבריהם מוחלפים מאלו שמוצגים בפיהם בבבלי). אך אפשר גם שדרשתו של רב נחמן התרחשה לאחר שכבר נאמרו דברי רב חסדא משום רבינו "שלקות מברכים עליהם בורא פרי האדמה" ונקבעו בתלמוד, ו"רבינו" בדרשת רב נחמן היינו רבו של רב חסדא, רב.

על כל פנים, לדברינו, החומר שהגיע לידי בעל הסוגיא היה כדלהלן:

[אמר] רב חסדא משום רבינו: שלקות מברכים עליהם בורא פרי האדמה, ואני אומר: כל שתחלתו בורא פרי האדמה, שלקו – שהכל נהיה בדברו; וכל שתחלתו שהכל נהיה בדברו, שלקו – בורא פרי האדמה.

דרש רב נחמן משום רבינו: שלקות מברכין עליהם בורא פרי האדמה, וחברינו היורדים מארץ ישראל אמרו: שלקות מברכין עליהם שהכל נהיה בדברו.

בעל הגמרא הבין שדברי רב חסדא עצמו ("ואני אומר") יכולים לשמש עמדת ביניים המפשרת בין עמדת "רבינו" לעמדת "חברינו היורדים מארץ ישראל" על דרך האוקימתא ("הכרעה מעין שניהם"), ולכן שיער שרב חסדא לא בדה את הדברים יש מאין, אלא אף הוא ידע שהעמדה הארץ-ישראלית חלוקה על זו של רבינו, ולכן הציע את מה שהציע על דרך האוקימתא, כדי שלא תהיה מחלוקת בנדון. הוא הוסיף, אפוא, את דברי "חברינו היורדים מארץ ישראל" גם לדברי רב חסדא, מה שיצר זהות מוחלטת בין תחילת המימרא של רב חסדא לבין הדרשה של רב נחמן. הילכך קבע בעל הגמרא שגם דברי רב חסדא היו בגדר "דרשה", והמיר את לשון הפתיחה לדברי רב חסדא מ"אמר" ל"דרש".

המימרא של רב חסדא שהורחבה לכדי דרשה בסגנון רב נחמן הפכה את הדרשה של רב נחמן עצמו למיותרת, ולכן הבהיר בעל הגמרא שהעיקר בדרשת רב נחמן הוא העובדה שאין הוא מקבל את עמדת האוקימתות של רב חסדא. לכן הוסיף בעל הגמרא לדברי רב נחמן את המילים "ואני אומר: במחלוקת שנויה", כדי להנגיד בין דרשת רב נחמן, שאין בה הכרעה בין הדעות, לדרשת רב חסדא, שיש בה ניסיון ליישב את המחלוקת. שימוש זה במונח שונה במקצת מן

השימוש בו במקומות אחרים,⁴⁷ אך במשמעו המילולי הוא מתאים מאוד לנסיבות שנוצרו בעקבות שיבוץ של שתי הדרשות – המלאכותית של רב חסדא והמקורית של רב נחמן – זו לצד זו בסוגיא. בניגוד לרב חסדא, שלפי הפרשנות של בעל הגמרא ניסה לפשר בין עמדת בבל לעמדת ארץ ישראל, סבור רב נחמן ששתי העמדות משקפות שתי גישות שונות לבישול, ומחלוקת זו משתקפת גם במחלוקת התנאים באשר למצה מבושלת.

בעל הגמרא יצר, אפוא, שתי דרשות ציבוריות מקבילות, אחת בשם רב חסדא, שהיא הרחבה של מימרא שלו, ואחת בשם רב נחמן, שהיא הרחבה של דרשה ציבורית קצרה יותר שלו, בסגנון הדרשות ההלכתיות שמצאנו בפי אמוראי בבל במקומות אחרים. הוא גם הוסיף את ההסברים המזהים את "רבינו" בדרשת רב חסדא כרב, ואת "רבינו" בדרשת רב נחמן כשמואל. כאמור, הוא הוסיף לתוך דברי רב חסדא את המובאה מפי "חברינו היורדים מארץ ישראל" שיסודה בדרשת רב נחמן, ואף זיהה אותם – בשתי הדרשות – כעולא שמסר את הדברים מפי רבי יוחנן. אפשר שלשם גיוון הוא שם בפי רב חסדא את הכינוי "רבותינו" היורדים מארץ ישראל במקום "חברינו" שבדרשה המקורית; הייתה היכרות אישית גם בין רב נחמן לעולא (בבלי ברכות נא ע"ב) וגם בין רב חסדא לעולא (בבלי ברכות נח ע"ב), אבל עולא התארח בביתו של רב נחמן. אך יש לציין שבכ"י פריז הגירסא הפוכה: רב חסדא מביא את העמדה הארץ-ישראלית בשם "חברינו" ורב נחמן בשם "רבותינו".

בין כך ובין כך, נראה שבעל הגמרא לא דייק בזהותו את היורדים הללו מארץ ישראל עם עולא דווקא. לפי הדרשות של רב חסדא ורב נחמן במתכונתן הנוכחית, אמוראי בבל כינו את "עולא בשם רבי יוחנן" בשם "רבותינו/חברינו היורדים מארץ ישראל" אף על פי שרק עולא ירד מארץ ישראל והביא לבל מדברי רבי יוחנן שנשאר בארץ ישראל. אך לפי פשוטם של הדברים, לשון הרבים "חברינו" או "רבותינו" שבפי רב נחמן (לדברינו, המובאה מקורית בדרשת רב נחמן דווקא) מצביע על כך שיותר מנחותא אחד מסר כן בשם רבי יוחנן. נראה שבנקטו בשמו של הנחותא עולא בלבד, ובדווקא, התבסס בעל הגמרא על דברי רב נחמן בר יצחק בהמשך הסוגיא, "קבע עולא לשבשתיה כרבי בנימין בר יפת" [9]. דברים אלו של רב נחמן בר יצחק קדמו לזיהוי "היורדים מארץ ישראל" עם עולא; הרי אין להניח שהאמורא רב נחמן בר יצחק הכיר כבר את הפיסקאות [3] ו-[5] בסוגיא כפי שהן לפנינו, כולל הזיהויים של "רבינו" ו"רבותינו/חברינו היורדים מארץ ישראל". רב נחמן בר יצחק עצמו ידע שעולא הוא אחד מחברינו היורדים מארץ ישראל שהוזכרו בדרשת רב נחמן רבו, ועל סמך דברי רב נחמן בר יצחק קבע בעל הגמרא ש"רבותינו/חברינו היורדים מארץ ישראל" הם עולא דווקא.

[3] **דרש רב חסדא משום רבינו, ומנו – רב: שלקות מברכין עליהם בורא פרי האדמה; ורבותינו היורדין מארץ ישראל, ומנו – עולא משמיה דרבי יוחנן 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.**

כאמור, הלשון "ואני אומר" מצביע על כך שרב חסדא מודע לכך שהוא מחדש כאן וחולק על קודמיו, ואין בדבריו משום אוקימתאות להלכות שהובאו קודם בשם "רבינו" ו"רבותינו היורדים מארץ ישראל". לדברינו, בעל הגמרא הוא זה שראה בדבריו הכרעה בין הדעות על דרך האוקימתא. ואפשר שבעל הגמרא שפירש כך את דברי רב חסדא בניגוד למשמעו הרגיל של הביטוי "ואני אומר" התבסס על דברי רבי יוסי ברבי אבון שבסוף הסוגיא המקבילה בירושלמי ברכות ו א, י ע"א:

רבי חייא בר ווא בשם רבי יוחנן: זית כבוש אומר עליו בורא פרי העץ. רבי בנימין בר יפת בשם

רבי יוחנן: ירק שלוק אומר עליו שהכל נהיה בדברו... אמר רבי יוסי בי רבי אבון: ולא פליגינן. זית על ידי שדרכו לאכל חי אף על פי שכבוש בעינו הוא. ירק כיון ששלוק נשתנה.

הרי גם רבי יוסי ברבי בון מבחין בין מה שדרכו להיאכל חי לבין שלקות. ואף אם אין זה ברור שהשלקות שבפיו הם דווקא אלו שאין דרכם להיאכל חי, אפשר שבעל הגמרא זיהה את עמדת רבי יוסי ברבי בון בירושלמי עם עמדת רב חסדא בבבלי, ולכן ראה גם ב"ואני אומר" של רב חסדא מהלך של "ולא פליגי".

[4] **בשלמא כל שתחלתו שהכל נהיה בדברו שלוק בורא פרי האדמה – משכחת לה בכרבא וסלקא וקרא; אלא כל שתחלתו בורא פרי האדמה שלוק – שהכל, היכי משכחת לה? אמר רב נחמן בר יצחק: משכחת לה בתומי וכרתי.**

מדברי רב נחמן בר יצחק ובעל הגמרא יוצא שלא נהגו לאכול כרוב חי, תרד חי או דלעת חיה, ודווקא שום וכרישה נאכלו חי. מבין הירקות הללו, רק הדלעת אינה אכילה כלל ללא בישול: כרוב ותרד רגילים לבשלם, אך הם בהחלט אכילים ללא בישול, ובימינו אף נהוג לאכלם גם חי; ואילו שום וכרישה נאכלים בדרך כלל מבושלים ולא חיים, בניגוד לדברי רב נחמן בר יצחק.

נראה פשוט שגם בבבל התלמודית השתמשו בשום וכרישה בבישול, אך הם לא נתבשלו במים לבד, אלא שימשו תיבול לתבשילים אחרים.⁴⁸ שום וכרישה נאכלו לבדם רק כשהם חיים, ולכן ברכת "בורא פרי האדמה" נאמרת עליהם דווקא בצורתם זו. הברכה על שלקותיהם של שום וכרישה נקבעת על פי המאכל שאותו הם מתבלים עם בישולם – בדרך כלל בשר, ולכן נקבע ש"תחילתו בורא פרי האדמה. שלוק – שהכל". לגבי כרוב, תרד ודלעת נקבע לעומת זאת שעיקר אכילתם הוא בתור שלקות, ולכן רב חסדא בירך עליהם "בורא פרי האדמה" דווקא לאחר בישולם.

[5-6] **דרש רב נחמן משום רבינו, ומנו – שמואל: שלקות מברכין עליהם בורא פרי האדמה; וחברינו היורדים 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 הכא – אפילו רבי יוסי מודה.**

לפי הנאמר כאן, רב נחמן הביא בדרשה שלו את העמדה הבבלית ואת העמדה הארץ-ישראלית בעניין הירקות השלוקים, קבע שאכן יש מחלוקת בנדון והשווה את המחלוקת למחלוקת התנאים בשאלה אם יוצאים ידי חובת מצה במצה מבושלת. ברם, ישנם קשיים בדרך שבה מוצגת דרשת רב נחמן:⁴⁹

1. כאמור, במקומות אחרים שבהם מובאות דרשות בציבור של אמוראים בענייני הלכה הם מצטטים מדברי רבותיהם ללא ניתוח.
2. הביטוי "במחלוקת שנויה" מתאים כאמור בדברי רב נחמן במתכונתם הנוכחית במובנו המילולי: בניגוד לרב חסדא, שביקש לפשר בין שתי הדעות בעניין הברכה על השלקות על

48 כך בבבלי. בארץ ישראל נהגו כנראה לאכול כרישה שלוקה כמנה בפני עצמה, ואף כמנה עיקרית; ראו להלן, עיוני הפירוש לפסיקאות [21] ר' [22].

49 בחלק מן הקשיים הללו נגענו גם לעיל, בעיוני הפירוש לפסיקאות [3-5].

דרך האוקימתא, רב נחמן קובע ש"במחלוקת שנויה". אך אין זה השימוש הרווח של הביטוי "במחלוקת שנויה" שבפי האמוראים: בכל מקום אחר שבו הוא משמש אין הביטוי מוסב על מחלוקת אמוראים, ואף לא על מחלוקת תנאים, אלא על מקור תנאי אנונימי שיש בו דעה אחת בלבד, בדרך כלל סתם משנה. המונח משמש כשמנסים לזהות את התנא של המשנה או תוהים על קנקנה של המשנה, שאינה תואמת את הדעה שהוזכרה עד כה. במקרים אלו מסבירים האמוראים שהדעה התנאית האנונימית "במחלוקת שנויה", וכרבי פלוני.⁵⁰ במקרה כגון שלנו, שבו מנסים לזהות מחלוקת אמוראים עם מחלוקת תנאים, המונחים המשמשים ברגיל הם "כתנאי" או "בפלוגתא ד... קמיפלגי" או "ובפלוגתא דהני תנאי". כ"י אוקספורד וקטע אוקספורד גורסים כאן "כמחלוקת שנייה", אך נראה שמדובר בניסיון להתאים את הביטוי "במחלוקת שנויה" למקרה שלנו שבו משווים מחלוקת אחת למחלוקת אחרת.⁵¹

3. בחירת רב נחמן במחלוקת רבי מאיר ורבי יוסי בעניין המצה המבושלת אומרת דרשני. בפיסקא [15] להלן מקשה רב שמואל בר יצחק על העמדה שלפיה מברכים על השלקות "בורא פרי האדמה" ממשנה פסחים ב ו שלפיה אין יוצאים ידי חובת מרור בירק מבושל או שלוק. האם הכיר רב נחמן את הקושיא של רב שמואל בר יצחק שפעל בדור שלאחריו? מסתבר שלא. אך גם אם נניח שקושיא זו כבר הייתה מוכרת לו, קשה להבין כיצד דימה את הירקות השלוקים למצה מבושלת, ולא לירקות השלוקים, שלכל הדעות אין יוצאים בהם ידי מצוות מרור! מצד אחד ברור שההשוואה למצה מבושלת נעשתה בעקבות ההשוואה למרור מבושל, אך מצד שני קשה להבין כיצד ידמה אמורא כל שהוא שלקות למצה מבושלת כשהכיר כבר את הניסיון לדמותם למרור מבושל. ולא עוד אלא שרב נחמן מדמה את השלקות למצה מבושלת **שלא** נימוחה דווקא, ומשתמע מכך שהוא פירש את המילה "שלקות" לא במובן בישול עד כדי אבדן צורה אלא כפי שפירש יעקב גולדמן, ירקות מאודים, או ירקות המבושלים קצת. ואכן, זו אחת מהוכחותיו של גולדמן לפירושו. אך לפירוש רש"י השלקות עצמם נימוחו בבישול, ולדברינו זוהי המשמעות של הביטוי "נשתנו על ידי האור" כפשוטו. כיצד, אם כן, חשב רב נחמן לדמות את הירקות השלוקים למצה מבושלת שלא "נשלקה", במקום לדמותם לירקות שלוקים שלכל הדעות אינם משמשים לצורך מרור?

מכל זה נראה ברור שלא רב נחמן השתמש בביטוי "במחלוקת שנויה", ולא רב נחמן דימה את המחלוקת בעניין השלקות למחלוקת בעניין המצה המבושלת. אף במובנו המילולי, הביטוי "במחלוקת שנויה" מסתבר רק כתגובה לרב חסדא, ולא כאמירה עצמאית בדרשה עצמאית. אם לא שנאמר שדרשת רב נחמן הייתה תגובה לדרשת רב חסדא, מה שאינו מסתבר, עלינו להניח כאמור שלא רב נחמן אמר את הדברים, אלא בעל הגמרא שם אותם בפיו כדי להנגיד בין דרשתו ל"דרשה" הדומה שייחס לרב חסדא ואותה בנה סביב דברי רב חסדא "ואני אומר כל שתחילתו...". בעל הגמרא ביקש להבהיר שבניגוד לרב חסדא שניסה לפשר בין דעת "רבינו" לדעת "היורדים מארץ ישראל", רב נחמן סבר שהברכה על שלקות אכן "שנויה במחלוקת", כשימוש המילולי והעכשווי בביטוי זה. אך מכיוון שלא מצאנו בבבלי את הביטוי "במחלוקת שנויה" ללא פירוט של מחלוקת תנאים בעקבותיו, הוסיף בעל הגמרא כאן את מחלוקת רבי יוסי ורבי מאיר בעניין הברכה על מצה מבושלת, וייחס לרב נחמן לא רק את האמירה שלפיה אין לפשר בין העמדה הבבלית לעמדה הארץ-ישראלית אלא גם את האמירה שלפיה מחלוקת זו היא בעצם מחלוקת תנאים. מובן מאליו שבעל הגמרא הגיע למחלוקת זו דרך דברי רב שמואל בר יצחק להלן [15] בעניין המרור. בעל הגמרא ראה שדברי המשנה פסחים ב ו, שלפיהם אין יוצאים ידי מצוות מרור במרור שלוק ומבושל, נתפסו כסיוע למי שבירך על השלקות "שהכל"; אמנם אין לפנינו תנא הסבור שיוצאים ידי מרור במרור שלוק, אך יש מחלוקת תנאים בעניין מצה מבושלת, ואם מה ששנינו בעניין המרור הוא סיוע לצד אחד במחלוקת על ברכת השלקות הרי

50 ראו בבלי פסחים ע"א, יומא פא ע"א, יבמות עה ע"א, קיח ע"א, נזיר ח ע"א, ט ע"ב, בבא מציעא עב ע"א, בבא בתרא כז ע"ב, תמורה יח ע"ב, נדה כב ע"ב.

51 אם כי מצאנו גם מקומות אחרים בכתבי היד של הבבלי שבהם שובש "במחלוקת שנויה" ל"כמחלוקת שנייה". ראו למשל גירסת כ"י וטיקן 125 בפסחים עט ע"ב, וגירסת מקצת העדים ביומא פא ע"א.

שהמחלוקת בעניין המצה המבושלת יכולה לשמש סיוע לעמדת רב נחמן שנושא זה "במחלוקת שנויה". אך בנקטו במחלוקת בעניין מצה מבושלת בעקבות השימוש של רב שמואל בר יצחק במשנה בעניין מרור שלוק ומבושל, לא דייק בעל הגמרא בפרטים: הוא השתמש בביטוי "במחלוקת שנויה" באופן השונה מן השימוש הרגיל בביטוי זה (המוסב ברגיל על סתם משנה,⁵² ולא על מחלוקת האמוראים), והוא לא העיר על כך שהשלקות דומים יותר למצה שנימוחה בבישול מאשר למצה שלא נימוחה.

ובכן, בצדק דחה בעל הגמרא את הטיעון שאותו ייחס לרב נחמן בטיעון "ולא היא": אין הכרח לפרש את מחלוקת התנאים בעניין מצה כביטוי לאותה שאלה בעניין המעמד של אוכל מבושל, שכן באכילת המצה הטעם חשוב, ואילו בברכות הנהנין לא הטעם קובע אלא מוצאו הטבעי של המאכל ומעמדו. באותה מידה היה יכול בעל הגמרא להפריך את ההשוואה הזאת בדרכים אחרות, כפי שצינו, אך הוא נקט באחת מן הדרכים האפשריות, זו המבוססת על התירוץ שהוא עצמו סיפק לתיובתא של רב שמואל בר יצחק בפיסקא [15] להלן: "שאני התם, דבעינן טעם מרור – וליכא".

[7-9] **אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: שלקות מברכין עליהם בורא פרי האדמה, ורבי בנימין בר יפת אמר רבי יוחנן: שלקות מברכין עליהם שהכל נהיה בדברו. אמר רב נחמן בר יצחק: קבע עולא לשבשתיה כרבי בנימין בר יפת.**

כאמור לעיל, במדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה", מן הירושלמי מתברר שרבי יוחנן סבר שמברכים על שלקות "שהכל", כפי שנמסר על ידי רבי בנימין בר יפת, והמימרא שנמסרה על ידי רבי חייא בר אבא עסקה בזית כבוש, ולא בשלקות:

רבי חייא בר ווא בשם רבי יוחנן: זית כבוש אומר עליו בורא פרי העץ. רבי בנימין בר יפת בשם רבי יוחנן ירק שלוק אומר עליו שהכל נהיה בדברו...

אמר רבי יוסי בי רבי אבון: ולא פליגינן. זית, על ידי שדרכו לאכל חי אף על פי שכבוש בעינו הוא. ירק, כיון ששלוקו נשתנה.

זית כבוש אינו דומה כלל לשלקות, כפי שהסביר רבי יוסי ברבי בון בירושלמי: זית כבוש הוא זית חי, ודרכו להיאכל חי או חי וכבוש,⁵³ ולכן ברכתו "בורא פרי העץ". שליקת הירק, לעומת זאת, מעבירה אותו מצורתו הטבעית, ושינוי זה גורר אחריו שינוי ברכה.

קל להבין כיצד השתבשו דברי רבי חייא בר אבא בבבלי. הרי סוגיית הירושלמי מעמתת אף היא בין עמדות רבי בנימין בר יפת ורבי חייא בר אבא, מתוך הנחה שזית כבוש דינו כירק שלוק, ואם על זית כבוש מברכים "בורא פרי העץ" אזי על ירק שלוק מברכים "בורא פרי האדמה", ולא "שהכל" כפי שמסר רבי בנימין בר יפת בשם רבי יוחנן. הנחה זו מבוססת על הכלל "כבוש כרותח", הנמסר בשם רבי יוחנן עצמו בירושלמי תרומות י, מ, מז ע"ב (וכמה פעמים בשם שמואל בבבלי, בלשון "כבוש הרי הוא כמבושל"). ונראה שאף למסקנת הירושלמי כבוש כרותח, ועל ירקות כבושים מברכים "שהכל" כפי שמברכים על ירקות שלוקים. ברם זית, שדרכו להיאכל כבוש דווקא, ברכתו "בורא פרי העץ", ודברי רבי חייא בר אבא בשם רבי יוחנן לא עסקו אלא בזית כבוש, כפי שמסביר רבי יוסי ברבי בון במסקנת הסוגיא שבירושלמי.

[10-12] **תהי בה רבי זירא: וכי מה ענין רבי בנימין בר יפת אצל רבי חייא בר אבא? רבי חייא בר אבא – דייק וגמיר שמעתא מרבי יוחנן רביה, ורבי בנימין בר יפת – לא דייק; ועוד, רבי חייא בר אבא כל**

52 ראו ציונים לעיל, הערה 50.

53 ראו לעיל, הערה 11, וההפניה לדברי ש' קרויס שם.

תלתין יומין מהדר תלמודיה קמיה דרבי יוחנן רביה, ורבי בנימין בר יפת לא מהדר; ועוד, בר מן דין ובר מן דין, דההוא תורמסא דשלקי ליה שבע זמנין בקדרה ואכלי ליה בקנוח סעודה, אתו ושאלו לרבי יוחנן, ואמר להו: מברכין עלויה בורא פרי האדמה.

תהיות אלו של רבי זירא מובאות גם במקבילה בירושלמי ברכות ו א, י ע"א, כדלהלן:

אמר רבי זעורא: מאן ידע משמע מן רבי יוחנן יאות, ר' חייא בר ווא או ר' בנימין בר יפת? לא רבי חייא בר ווא? ועוד מן הדא: מן מה דאנן חמיין רבנן רברביא עלון לאברייתא ונסבין תורמוסין ומברכין עליהן בורא פרי האדמה. ותורמוסין לאו שלוקין הן?

הדעת נותנת שבעל הגמרא שלנו שאב את הדברים מן הסוגיא הארץ-ישראלית, שכן מן הנימה הרטורית שבדברי רבי זעורא עולה כי אמר את הדברים בפני ציבור ארץ-ישראלי: לבבלים אין בסיס לשפוט את מהימנותן של המסורות שהובאו לבבל על ידי תלמידי רבי יוחנן ומפיו. זאת ועוד: כפי שראינו לעיל, בעל הגמרא ניסח את דברי רב נחמן בפיסקא [5] בהשראת דברי רב שמואל בר יצחק⁵⁴ שאותם הביא בפיסקא [15] מן הירושלמי.

ברם, אם הבסיס לקושיות הללו של רבי זירא על רבי בנימין בר יפת הוא הסוגיא שבירושלמי כפי שהיא לפנינו, עלינו להניח שבעל הגמרא שלנו שינה והוסיף כמה יסודות בדברי רבי זירא. בעל הסוגיא הבבלי שם בפי רבי זירא את ההערה שרבי חייא בר אבא חזר על תלמודו כל שלושים יום בפני רבי יוחנן, מה שאין כן רבי בנימין בר יפת. הוא גם השמיט ממעשה התורמוסים את העובדה שמדובר ברבנים גדולים, ואת העובדה שהתורמוסים נאכלו בסעודת הבראה; במקומם קבע שהתורמוסים נאכלו כקינוח סעודה, ושהברכה עליהם התבררה בתשובה של רבי יוחנן לשאלה. כמו כן הרחיב את הקביעה שבירושלמי שהתורמוסין "שלוקין הן" במידע שלפיו התורמוסים נשלקו שבע פעמים.

דומה שחלק מן המידע ששימש את בעל הגמרא שלנו בהרחבת הקושיות של רבי זירא נשאב ממקומות אחרים בבבלי. בבבלי ביצה כה ע"ב מובא פירוש של האמורא הארץ-ישראלית רבי אלעזר לשופטים י ו, "...ויעזבו את ה' ולא עבדוהו":

ממשמע שנאמר ויעזבו את ה', איני יודע שלא עבדוהו? ומה תלמוד לומר ולא עבדוהו? אמר רבי אלעזר: אמר הקדוש ברוך הוא: אפילו כתורמוס הזה, ששולקין אותו שבע פעמים ואוכלין אותו בקנוח סעודה לא עשאוני בני.

ונראה שעל בסיס מימרא זו של רבי אלעזר המיר בעל הגמרא שלנו את המילה הפשוטה "שלוקין" שבדברי רבי זירא המקוריים בירושלמי בביטוי "דשלקי לה שבע זמנין בקדרה"⁵⁵ כמו כן, בעל הגמרא שלנו העדיף לשים בפי רבי זעורא את הביטוי "בקנוח סעודה" – ביטוי בבלי מובהק⁵⁶ – על פי מימרא זו של רבי אלעזר, במקום המילה הנדירה "אברייתא" – דהיינו סעודת הבראה – על פי "ויבא כל העם להברות את דוד לחם בעוד היום" (שמואל ב ג לה) – מילה המופיעה בארמית רק בדברי רבי זעורא שבירושלמי כאן.

אשר לקביעת הבבלי שרבי יוחנן עצמו קבע שמברכים על התורמוסין "בורא פרי האדמה", נדמה שבעל הגמרא שלנו חש צורך לייחס את ההלכה לרבי יוחנן עצמו, משום שאם לא כן אפשר שהחכמים הארץ-ישראליים נהגו כרב ושמואל דווקא. בהקשר המקורי של הדברים שבירושלמי אין שום קושי, שהרי שם נקבע שרב ושמואל בירכו "שהכל" דווקא על שלקות, ורבי זירא מבקש לברר מהי ההלכה, ולא דווקא כיצד נהג רבי יוחנן בנדון. אך מעבר לכך, אפשר שאת ההשראה

54 ראו לעיל, עיוני הפירוש לפיסקאות [5-6].

55 וכפי שעשה בעל הגמרא בבבלי שבת עד ע"א-ע"ב, שאף הוא מציין את המידע בקשר לשליקת התורמוסין שבע פעמים בדון בדין בורר בתורמוסים והפסולת שלהם; עיינו שם ובמקבילה בירושלמי שבת ז ב, י ע"ב.

56 הביטוי מופיע אך ורק בעברית של הבבלי: מלבד הסוגיא שלנו ומימרת רבי אלעזר בביצה כה ע"ב הנ"ל, ראו גם בבלי פסחים נו ע"א, סנהדרין צד ע"ב וכריתות כח ע"ב.

לרעיון ששאלו את רבי יוחנן בעניין הברכה על התורמוסין, וששם קבע כרבי חייא בר אבא דווקא, שאב בעל הגמרא שלנו ממעשה אחר בתורמוסין, רבי יוחנן ורבי חייא בר אבא. בירושלמי עבודה זרה ב ח, מב ע"א, נאמר:

רבי חייא בר בא אזל לצור ואשכח לרבי מנא בר תנחום שהתיר תורמוסין שלהן. אתא גבי רבי יוחנן. אמר ליה: מדה מעשה אירע לידך? אמר ליה: אשכחית לרבי מנא בר תנחום שהתיר תורמוסין שלהן. אמר ליה: ולא פגעת ביה? אמר ליה: אדם גדול הוא והוא יודע למתק את הים הגדול! אמר לו: לאו בני, חשבון מים הוא יודע, ובשעה שהמים מקלסין את בוראן הן מתמתקין.

הרי שרבי חייא בר אבא בירר אצל רבי יוחנן את ההלכה בעניין תורמוסין של גויים, ואפשר שעל סמך סיפור זה שם בעל הגמרא שלנו בפי רבי זירא את הקביעה שההלכה שנמסרה על ידי רבי חייא בר אבא מפי רבי יוחנן יסודה בכך שהחכמים ביררו אצל רבי יוחנן את הברכה על תורמוסין.

וכשם שלרווחא דמילתא קבע בעל הסוגיא שלנו בבבלי שתורמוסין לא זו בלבד שהם שלוקים אלא שהם שלוקים שבע פעמים, כך לרווחא דמילתא העיר בעל הסוגיא שלנו שרבי חייא בר אבא לא רק "דייק וגמיר שמעתא מרבי יוחנן רביה" אלא אף חזר על תלמודו כל שלושים יום בפני רבי יוחנן. על כך אנו למדים גם במעשה אחר המובא בבבלי. בחולין פו ע"א מסופר:

...דרבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא ורבי זירא הוו קיימי בשוקא דקיסרי אפתחא דבי מדרשא, נפק רבי אמי אשכחינהו, אמר להו: לאו אמינא לכו בעידן בי מדרשא – לא תקימו אבראי, דילמא איכא אינש דמיצטרקא ליה שמעתא, ואתי לאיטרודי, רבי זירא על, רבי אבא לא על, יתבי וקא מיבעיא להו: הי מינייהו אחריתא? אמר להו רבי זירא לא שבקתון לי דאישייליה לסבא, דילמא שמייע ליה מאבוה ואבוה מיניה דרבי יוחנן, דרבי חייא בר אבא כל תלתין יומין קא מהדר תלמודיה קמיה דר' יוחנן.

מוטיב זה של חזרה על הלימוד כל שלושים יום מוזכר בקשר לתלמיד נוסף של רבי יוחנן, רבי זירא בר אדא, בבבלי כריתות כז ע"א: גם עליו נאמר שהיה "מהדר תלמודיה כל תלתין יומין קמיה" דרבי יוחנן. הדעת נותנת ששקידה זו על התורה שבעל פה יוחסה קודם לתלמידו של רבי יוחנן רבי זירא בר אדא. אך מכיוון שאמורא זה לא היה מוכר התפתחה מסורת זו לכדי מסורת שבה מספר רבי זירא על רבי חייא בר אבא, תלמידו האהוב והמוכר של רבי יוחנן, שהוא היה "מהדר תלמודיה כל תלתין יומין קמיה דרבי יוחנן", כפי שמופיע בבבלי חולין פו ע"א. משם התגלגל המוטיב לסוגיא שלנו. בכל מקרה, נראה שהמסורת על תלמיד רבי יוחנן שחזר על לימודו כל שלושים יום יסודה בתיאורים בבליים דווקא. מדובר במוטיב בבלי מובהק – כך נאמר גם על רב ששת בבבלי פסחים סח ע"ב.

[13-14] ועוד, אמר רבי חייא בר אבא: אני ראיתי את רבי יוחנן שאכל זית מליח ובריך 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.

מלבד שלוש הקושיות הראשונות המיוחסות לרבי זירא בבבלי על עמדת רבי יוחנן כפי שנמסרה על ידי רבי בנימין בר יפת, המבוססות בצורה זו או אחרת על קושיות רבי זירא במקבילה שבירושלמי ברכות ו א, י ע"א, שם בעל הגמרא בבבלי בפי רבי זירא ראה נוספת לטובת עמדת רבי חייא בר אבא ונגד רבי בנימין בר יפת: המעשה ברבי חייא בר אבא עצמו שראה את רבי יוחנן מברך על זית כבוש אחד. מעשה זה אמנם מופיע במקבילה בירושלמי, ואף משמש נקודת מוצא לסוגיא כולה שם, כפי שהראינו, אך בהקשר המקורי שבירושלמי לא ראו במעשה זה

הוכחה לדברי רבי חייא בר אבא בשם רבי יוחנן, שכן רבי חייא בר אבא אמר מפורשות שהוא ראה את רבי יוחנן מברך על הזית הכבוש "בורא פרי העץ", ואף מימרתו בשם רבי יוחנן מסתכמת בכך שמברכים על הזית "בורא פרי העץ", ולעומת זאת רבי בנימין בר יפת הוא היחיד המוסר בשם רבי יוחנן פסק הלכה בעניין ירק שלוק דווקא.

כפי שראינו לעיל, מימרת רבי חייא בר אבא בשם רבי יוחנן, שעסקה במקור בזית כבוש דווקא, נמסרה בבבל כאילו היא עוסקת ב"שלקות", ונראה שכך הגיעו הדברים לידי בעל הגמרא שלנו. בנסיבות אלו נוצר מקום להקשות על רבי בנימין בר יפת מן המעשה של הזית, ובעל הגמרא צירף את הקושיא הזאת לשלוש הקושיות של רבי זירא. נוצר הרושם שאף זו שאלה של רבי זירא, אך אין הכרח לפרש כן, שהרי "ועוד" בסוף יכול להיות עוד קושיא של בעל הגמרא עצמו. על כל פנים, הקושיא היא ברוח דברי רבי זעורא בסוף הסוגיא שבירושלמי, שכן המסורת של רבי חייא בר אבא שלפיה פסק רבי יוחנן שיש לברך על הזית "בורא פרי העץ" מוצגת גם בירושלמי כאילו היא מנוגדת למסורת של רבי בנימין בר יפת שלפיה מברכים על השלקות "שהכל". הרי שנוצרה מיניה וביה קושיא על רבי בנימין בר יפת מעמדתו של רבי יוחנן כלפי הזית, וכך מבינים את הדברים בירושלמי. נמצא שלא זו בלבד שרבי זירא הקשה על רבי בנימין בר יפת על סמך בקיאותו היתרה של רבי חייא בר אבא בדברי רבי יוחנן ועל סמך המעשה בתורמוסים, כפי שמפורש בירושלמי, אלא שמן ההקשר שבו הדברים מובאים בירושלמי יוצא שהוא הקשה עליו גם מעצם פסק ההלכה של רבי יוחנן בעניין הזית, ואת העובדה הזאת הביא בעל הגמרא שלנו לידי ביטוי בניסוח קושיא זו וייחוסה לרבי זירא.

מן הירושלמי משתמע שברור היה לרבי חייא בר אבא שרבי יוחנן בירך לפני אכילת הזית "בורא פרי העץ" ולאחריו "על הפרות", שכן רבי יוחנן אומר לו "לית לך כל שהוא ממין שבעה טעון ברכה לפניו ולאחריו", ועל פרות משבעת המינים מברכים "בורא פרי העץ" ו"על הפרות". לפי הירושלמי אין סיבה לחשוב שרבי חייא בר אבא לא שמע את הברכה שיצאה מפי רבי יוחנן. אך אפשר שמילים אלו מתוך הדו־שיח בין רבי יוחנן לרבי חייא בר אבא שבירושלמי לא נמסרו בבבל, ובתיאור המעשה הבסיסי בירושלמי נאמר רק "רבי יוחנן נסב זייתא ובירך לפניו ולאחריו, והוה רבי חייא בר ווא מסתכל ביה" או כיוצא בזה. מכאן הסיק בעל הגמרא שלנו שרבי חייא לא שמע בהכרח את נוסח הברכות, מה שאפשר לו לשער שרבי חייא בר אבא הסיק שרבי יוחנן בירך על הזית "בורא פרי העץ" מן העובדה שהוא בירך עליו גם ברכה אחרונה, ולפי ההלכה התנאית אין ברכה אחרונה על מאכלים שברכתם הראשונה היא "שהכל". בעל הגמרא משיב אפוא ל"קושיא" זו שיייתכן שרבי יוחנן בירך אחר הזית "בורא נפשות", כדעת מקצת התנאים והאמוראים כפי שנמסר להלן, בבבלי ברכות מד ע"ב, סוגיא מד, "בורא נפשות", [1-5]. דברים אלו מבוססים על לשון הגמרא לעיל, לו ע"א (סוגיא י, "מזונות", [5-7]):

ואורו לא מברכין בורא מיני מזונות? והתניא: הביאו לפניו פת אורו ופת דוחן – מברך עליו תחלה וסוף כמעשה קדרה; וגבי מעשה קדרה תניא: בתחלה מברך עליו בורא מיני מזונות ולבסוף מברך עליו ברכה אחת מעין שלש! – כמעשה קדרה, ולא כמעשה קדרה; כמעשה קדרה – דמברכין עליו תחלה וסוף; ולא כמעשה קדרה, דאילו כמעשה קדרה – בתחלה בורא מיני מזונות ולבסוף ברכה אחת מעין שלש, ואילו הכא, בתחלה מברך עליו שהכל נהיה בדברו, ולבסוף בורא נפשות רבות וחסרון על כל מה שבראת.

וראו גם לעיל, הדיון בסוגיא יב, "אורו", לו ע"א-ע"ב, מדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה: אפשרות נוספת על פי המקבילה בירושלמי".

[15-16] **מתיב רב יצחק בר שמואל > ברוב העדים "שמואל בר יצחק", וכן צריך להיות < : ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח – יוצא בהן ובקלח שלהן, אבל לא כבושין ולא שלוקין ולא מבושלין; ואי סלקא דעתך במילתייהו קאי – שלוקין אמאי לא? שאני התם, דבעינן טעם מרור – וליכא.**

בכל העדים, פרט לכ"י פריז והדפוס, הנוסח הוא "רב שמואל בר יצחק", וכך גם במקבילה שבירושלמי ברכות ו א, י ע"א:

אמר רבי שמואל בר רב יצחק, מתניתא מסייעא לרבי בנימן בר' יפת: אבל לא כבושין ולא שלוקין ולא מבושלין. אם בעינן הן אדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח!... שנייא היא שאמרה תורה מרורין.

בעל הגמרא שאב את הקושיא והתירוץ מן המקבילה שבירושלמי, אך ניסח את התשובה בלשונו שלו: "שאני התם, דבעינן טעם מרור – וליכא". בעקבות הדברים הללו ניסח בעל הגמרא את דברי רב נחמן בדרשה שלו [5], ואת ההסתייגות שלו עצמו מן הדברים [6]. ראו לעיל, עיוני הפירוש לפיסקאות אלו.

[17-19] **אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא: רבי יוחנן היכי מברך על זית מליח? כיון דשקילא לגרעיניה בצר ליה שיעורא! אמר ליה: מי סברת כזית גדול בעינן? כזית בינוני בעינן, וההוא דאייתו לקמיה דרבי יוחנן – זית גדול הוה, דאף על גב דשקלוה לגרעינותיה פש ליה שיעורא. דתנן: זית שאמרו – לא קטן ולא גדול אלא בינוני, וזהו אגורי.**

במקבילה בירושלמי ברכות ו א, י ע"א:

רבי יוחנן נסב זייתא ובירך לפניו ולאחריו, והוה רבי חייא בר ווא מסתכל ביה. אמר ליה רבי יוחנן: בבליא, למה את מסתכל בי? לית לך כל שהוא ממין שבעה טעון ברכה לפניו ולאחריו? אית ליה. ומה צריכה ליה? מפני שגלעינתו ממעטתו. ולית ליה לרבי יוחנן שגלעינתו ממעטתו? מה עבד ליה רבי יוחנן? משום ברייה. מילתיה דרבי יוחנן אמרה שכן: אפילו אכל פרידה אחת של ענב או פרידה אחת של רימון שהוא טעון ברכה לפניו ולאחריה.

הן לפי הירושלמי הן לפי הבבלי תהו אמוראי ארץ ישראל ממוצא בבלי – רבי חייא בר אבא, רבי ירמיה ורבי זירא – על כך שרבי יוחנן בירך על זית ללא גלעין, שהוא פחות משיעור כזית. בבבלי נמסר שרבי זירא הסביר שהיה מדובר בזית גדול ואילו שיעור כזית מבוסס על זית בינוני, כפי שמפורש במשנה כלים יז ח. בעל הסוגיא בירושלמי הסביר שמברכים על ברייה שלמה אף על פי שהיא פחותה משיעור כזית.

דברי רבי זירא מבוססים כאמור על משנה מפורשת, וקשה להבין כיצד לא חשבו רבי חייא בר אבא ורבי ירמיה על האפשרות שרבי יוחנן אכל זית גדול ששיעורו כזית בינוני אף ללא הגרעין. אדרבה, נראה ברור שרבי חייא בר אבא, שראה את רבי יוחנן אוכל את הזית, ראה שמדובר בזית בינוני מגולען, ולכן תהה על כך שרבי יוחנן בירך עליו. משום כך הירושלמי מסביר את מעשה רבי יוחנן על פי שיטתו המפורשת בעניין ברייה. אך רבי ירמיה ורבי זירא ובעל הגמרא בבבלי, שלא ראו במו עיניהם את המעשה וכנראה גם לא הכירו את ההלכה של רבי יוחנן בעניין ברייה,⁵⁷ העמידו את המעשה בזית גדול דווקא.

רבי יוחנן היכי מברך על זית מליח? כיון דשקילא לגרעיניה בצר ליה שיעורא.

מניין שאין מברכים על פחות מכזית? במשנה ברכות ז ב שנינו: "עד כמה מזמנין? עד כזית. רבי יהודה אומר: עד כביצה". על כך אומר אבבי בבבלי ברכות מט ע"ב: "...הכא בקראי פליגי, רבי

57 להלכה נחלקו הפוסקים אם יש לחשוש לדברי הירושלמי בעניין ברייה ולברך ברכה אחרונה גם לאחר אכילת זית בינוני ללא הגרעין, או שמא לא הזכיר הבבלי את הדברים משום שהוא חולק על הירושלמי והלכה כדברי הבבלי; ראו תוספות ברכות לט ע"א, ד"ה בצר; תוספות ר"י שירליאון שם, ד"ה כיון דשקליתיה וד"ה בציר ליה שיעוריה, מהד' נ' זק"ש, ירושלים תשל"ב, עמ' תכו-תכח, וציונים בהערות המהדיר 608-613 שם, וכן אצל רבים מן הראשונים על אתר; טור ושלחן ערוך אורח חיים רי א, ונושאי הכלים שם.

מאיר סבר: ואכלת – זו אכילה, ושבעת – זו שתיה, ואכילה בכזית. ורבי יהודה סבר: ואכלת ושבעת – אכילה שיש בה שביעה, ואיזו זו – כביצה, ואם "אכילה" מוגדרת כ"כזית" לצורך ברכת המזון, אזי הוא הדין לכל ברכה אחרונה. באשר לברכה ראשונה, רוב הפוסקים הסיקו מסוגיות אור"ב בפירקין שיש לברך אף על פחות מכזית, שכן אם סברא היא ש"אסור לאדם ליהנות מן העולם הזה ללא ברכה" (ברכות לה ע"א), אזי אף על הנאה כל שהיא מברכים. אך אפשר שאם האכילה הוגדרה כ"כזית" ומעלה אזי הוא הדין להנאה דרך אכילה. כן משמע מלשון המעשה ברבי יוחנן ורבי חייא בר אבא הן בבבלי והן בירושלמי: בשניהם הזכירו את העובדה שרבי חייא בר אבא ראה את רבי יוחנן מברך על הזית "תחילה וסוף" או "לפניו ולאחריו", ואילו היה חידוש גם בברכה הראשונה, היו מציינים רק את העובדה שבירך לאחריו. ואף רבי ירמיה בקושייתו של רבי זירא תוהה על עצם העובדה שרבי יוחנן "מברך על זית מליח", ולא הזכיר ברכה אחרונה דווקא, ואדרבה, אילו היה מקשה על ברכה אחרונה דווקא לא היה נוקט בלשון "מברך על" אלא בלשון "מברך לאחר", או כיוצא בזה. אף מדברי רבי יוחנן המובאים במקבילה שבירושלמי "אפילו אכל פרידה אחת של ענב או פרידה אחת של רימון שהוא טעון ברכה לפניו ולאחריה" משתמע שגם בברכה הראשונה על ברייה קטנה יש משום חידוש, וברגיל אין מברכים ברכה ראשונה על פחות מכזית. כן משמע מירושלמי נדרים ח א, מ ע"ד: "רבי בא חסידא בשם רבי זעירא: הא מטעמיתה אין בה לא משום ברכה ולא משום גזל ולא משו' דמאי ולא משום הפסק תענית", משום שטעימה של פחות מכשיעור אינה נחשבת אכילה. כיוצא בזה בבבלי ברכות יד ע"א:

בעי מיניה אשיאן תנא דבי רבי אמי מרבי אמי: השרוי בתענית מהו שיטעום? אכילה ושתייה קביל עליה – והא ליכא, או דילמא הנאה קביל עליה – והא איכא? אמר ליה: טועם ואין בכך כלום. תניא נמי הכי: מטעמת אינה טעונה ברכה, והשרוי בתענית טועם ואין בכך כלום. עד כמה? רבי אמי ורבי אסי טעמי עד שיעור רביעתא.

בסוגיא ההיא נאמר במפורש שיש בטעימת פחות מכשיעור "הנאה" אף על פי שאין בו "אכילה ושתייה", ואף על פי כן "מטעמת אינה טעונה ברכה" – אין מברכים על שתיית פחות מרביעית בנוזלים, והיא הנקראת "טעימה", והוא הדין מן הסתם לטעימת אוכלין בפחות מכזית. אך לא כן פירשו הראשונים שם: מקצת סברו שטעימה זו היא בטועם ופולט דווקא,⁵⁸ ואף אלו שסברו שמדובר בטועם ובולע הבחינו בין טעימה תוך כדי בישול, כדי לבדוק את טעם המאכל ולא כדי ליהנות ממנו, לבין אכילה או שתייה לשם הנאה.⁵⁹ ברם בסוגיא נאמר במפורש שהטעימה יש בה משום הנאה, ואף על פי כן אין מברכים עליה. וקשה להעמיד את הדברים בטועם ופולט או בטועם כדי לבדוק את טעם המאכל שאינו נהנה ממנו.⁶⁰

מהצטברות כל הנתונים – הסוגיא בדרף יד ע"א, העובדה שלא הבחינו בסוגיא שלנו בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה, לא בבבלי ולא בירושלמי, והעובדה שבמימרת רבי יוחנן בעניין הברייה בירושלמי נאמר מפורשות שדווקא על ברייה פחות מכזית מברכים לפניו ולאחריה – מסתבר שהיה פשוט לאמוראים שדין ברכה ראשונה⁶¹ כדין ברכה אחרונה, ואין מברכים על אכילה של פחות מכשיעור, לא לפניו ולא לאחריה. כן מביא הכלבו בשם רב אחא גאון.⁶²

58 רבנו חננאל ברכות יד ע"א, ד"ה והשרוי בתענית, ובשמו בתוספות ותוספות ר"י שירליאון שם, ד"ה טועם; רשב"א שם, ד"ה רב אמי ורב אסי; ריטב"א שם, ד"ה השרוי בתענית.

59 ראו ר"א ברכות יד ע"א ד"ה פיסקא אמרו בגמרא בעא מיניה, מהד' אהבת שלום ירושלים, ירושלים תש"ס, עמ' סט-סח, וציונים נוספים בהערות המהדיר שם, 113-116.

60 ראו שם, הערה 115, וציונים שם.

61 פרט לברכת המוציא. ראו לעיל, הדיון בסוגיא יד, "חביצא", עיוני הפירוש לפיסקאות [1-3].

62 ספר כלבו, סימן כד. אך הרי"ף על אתר, דפי הרי"ף כז ע"ב, כתב שמברכים ברכה ראשונה על כל שהוא, וכן פסקו בעל המאור והראב"ד בהשגותיו שם. עמדת ביניים מצאנו אצל תלמיד רבנו יונה על הסוגיא שלנו, דפי הרי"ף כז ע"א-ע"ב, ד"ה אני ראיתי את ר' יוחנן, וזה לשונו: "ובגמרא פריך למה בירך עליו לבסוף והלא כשהוציא הגרעין לא ישאר שם שיעור כזית ובפחות מכזית לא היה לו לברך אלא לפניו ברכת שהכל כדי שלא יהנה מן העולם הזה בלא ברכה אבל בסוף לא היה לו לברך". נראה שת"י הסיק על דעת עצמו שאם מברכים על פחות מכזית, אף על פי שאין בו אכילה, רק כדי שלא ליהנות מן העולם הזה ללא ברכה – אזי אין הצדקה להבחין בין המינים ולברך על כל אחד כברכתו, שהרי אין כאן אכילה אלא הנאה כללית מן העולם. אך כל זה אינו מרומז בסוגיא שלפנינו, ומפשוטה עולה, כאמור, שדין ברכה ראשונה כדין ברכה אחרונה – בכזית דווקא.

[20-19] דתנן: זית שאמרו – לא קטן ולא גדול אלא בינוני, וזהו אגורי.
 ואמר רבי אבהו: לא אגורי שמו אלא אברוטי שמו, ואמרי לה:
 סמרוטי שמו, ולמה נקרא שמו אגורי – ששמנו אגור בתוכו.

בפיסקא [19] מובאת משנה כלים יז ח המזהה את הזית של חז"ל עם זן ה"אגורי". רבי אבהו מעיר ששמו האמתי של הזן הוא "אברוטי" או "סמרוטי". במקום "אברוטי" שבדפוסים הבבלי ובקטע אוקספורד גורסים שאר עדי הנוסח בבבלי "אברוטי" או "אברושי". פרט לכ"י מינכן אין כתבי היד גורסים כלל "ואמרי לה סמרוטי שמו", ובכ"י מינכן מצאנו "סברוטי" במקום "סמרוטי". כיוצא בלשון המשנה שנוי בספרי דברים פיסקא רצו, בקשר ל"זית שמן" שבשבעת המינים שמהם מביאים ביכורים:

...למה בכורי צבור משבעת המינים האמורים בשבח הארץ אף בכורי יחיד משבעת המינים האמורים בשבח הארץ, ואלו הם: חטה ושעורה וגפן ותאינה ורימון ארץ זית שמן ודבש, זית זה זית אגורי, ודבש זה דבש תמרים.

וכשם שרבי אבהו מעיר על המשנה בסוגיא שלנו, כך מעיר רבי אמי בשם רבי יוחנן במקביל על מדרש ההלכה, בירושלמי ביכורים א ג, סג ע"ד:

זית שמן זה אגורי. רבי אמי בשם רבי יוחנן: זה אוורוטי. ולמה נקרא שמו אגורי? שהוא אוגר שמנו לתוכו וכל הזית מאבדין שמנן. א"ר חנינה: כל הזית הגשמים יורדין עליהן והן פולטין את שמנן וזה הגשמים יורדין עליו והוא אוגר שמנו לתוכו.

יש גורסים "אוורוטי" במקום "אוורוטי". צורה זו שבמקבילה בירושלמי ביכורים דומה לגירסת רוב עדי הנוסח שבבבלי כאן, "אברוטי" או "אברושי". אך מה משמעות המילים הללו, ולמה התכוונו התנאים כשהגדירו את הזית שבמקרא ובמשנה כזית "אגורי" דווקא?

שמואל קרויס ראה הן ב"אגורי" שבלשון התנאים הן ב"אוורוטי" שבלשון האמוראים תעתיקים של המילה היוונית oraios, "בשל, בעונה".⁶³ אלכסנדר קוהוט סבר להפך, ש"אוורוטי" או "אברושי" הוא תעתיק של aoraios, "לא בשל, לא בעונה", ו"סמרוטי" הוא תעתיק של semioraios, "חצי בשל", ודווקא הזית הלא בשל אוגר בתוכו שמן רב, ושמן זה זב החוצה עם הבשלתו.⁶⁴

אך בצדק דחה עמנואל לעף את כל הגזרונות הללו בטענה שמן ההקשר מוכח ש"אגורי" ו"אוורוטי" הם שמו של זן ספציפי של זיתים בעלי מידה ספציפית מאוד, וזה שזית הוא בשל או לא בשל אינו הופך אותו ל"לא קטן ולא גדול אלא בינוני". מכיוון שבדרך כלל זנים של צמחים נקראים על שם מקום מוצאם, ואף היו"ד שבסוף השם מעיד על כך, הציע לעף לאמץ הצעה של ש"י רפפורט שהזן הזה נקרא על שם מקום.⁶⁵ לדעת לעף מדובר בעיר אווריס שבמצרים, ורבי יוחנן בירושלמי מסביר שהעיר "אגור" שבמצרים היינו "אווריס", אף על פי ששמה העברי של העיר, "אגור", אינו מוכר ממקור אחר.⁶⁶

ברם, גם פירושו של לעף אינו נטול קשיים. כפי שלעף עצמו מעיד, אווריס הייתה בירת החקוסוס ששלטו במצרים מ-1750 לפנה"ס למשך מאתיים שנה, והיא מוזכרת בספרות המצרית ההלניסטית כשמה לשעבר של העיר צוען, טאניס ההלניסטית-רומית. קשה להניח שזן של זיתים בתקופה הרומית נקרא על שמה המשוער של העיר באלף השני לפני הספירה. ואף אם נאמר שמדובר בזן זיתים מצרי הנקרא על שם בירת החקוסוס העתיקה, קשה להבין מדוע הספרי מזהה אחד משבעת המינים שבהם נתברכה ארץ ישראל עם זן מצרי של זית דווקא.⁶⁷

63 S. Krauss, *Griechische und Lateinische Lehnwoerter im Talmud, Midrasch und Targum*, v. 2, pp. 7, 15-16, 399 (לעיל, סוגיא ב הערה 52), ערך "אברוטי", ערך "אווריס" וערך "סמרוטי".

64 קוהוט (לעיל, הערה 22), כרך ו, עמ' 78, ערך "סמרוטי".

65 ש"י רפפורט, ערך מילין, פראג תר"ב, עמ' 14. ש"י שיער שמדובר בעיר אגרא בערביא, אך לעף דחה בצדק את הזיהוי הזה, בין היתר משום שזיתים אינם גדלים שם.

66 ע' לעף בהערותיו לספרו של קרויס (לעיל, הערה 62), עמ' 7.

67 כיוצא בזה הקשו תיאודור ואלבק, מדרש בראשית רבה, ירושלים תשכ"ה, בפירושה לבראשית רבה פרשה צא, סימן יא, עמ' 1135; עיין שם היטב.

אגב הצעתו ש"אגור" היינו שמה העברי של בירת החקוס הזכיר לעף גם אפשרות אחרת שלפיה "אגורי" נגזר מן השורש הסורי "עגר", שפירושו "גס, פרא, בר".⁶⁸ והנה, גם ביוונית agri פירושו "בר". מצאנו שני סוגים של הזן olea europeaea, הזית האירופי, הגדלים בסביבות הים התיכון: הזית התרבותי, הנקרא "זית" סתם, וזית הבר, הנקרא ביוונית agrielaia (agri = בר, elai = זית) ובלטינית olea oleaster (מילולית: "זית כעין זית") או olea sylvestris (מילולית: "זית של החורש").

פריו של זית הבר, ה-agrielaia, קטן יותר מזה של רוב הזנים של הזית התרבותי.⁶⁹ אך לפי פליניוס, תולדות הטבע טו, 15, גדל בערי הדקאפוליס בארץ ישראל גם זית תרבותי בעל פרי קטן ביותר וטעים מאוד ששימש בעיקר לאכילה, ואף יובא לרומי לשם כך. מכאן שבארץ ישראל היו זיתים גדולים מן הסוג התרבותי, זיתים קטנים מאוד מן הסוג התרבותי, וזיתים בינוניים – זית הבר, agrielaia. זית הבר הוא עשיר בשמן, אך מכיוון שהוא קטן יותר ניתן להפיק ממנו פחות שמן מאשר מן הזית התרבותי הגדול, ולכן משיקולים כלכליים שימש הזית הבינוני (זית הבר) – כמו הזית הקטן הגדל בדקאפוליס – בעיקר לאכילה ולא לשמן. מן הזנים התרבותיים הגדולים יותר הפיקו שמן.

ככל הנראה אין קשר אטימולוגי בין המילה היוונית agri לשורש הסורי "עגר" שהוזכר על ידי לעף, אף על פי ששניהם פירושה "בר". אך מצאנו כנראה חילוף ביניהם בתוספתא דמאי ד כב-כג. לפי נוסח כ"י וינה שני שם:

[כב] המפקיד פירות אצל עם הארץ הרי זה בחזקתן למעשרות ולשביעית... [כג] במי דברים אמורים בזמן שהניח ובה ומצא את אותו המין שהניח. אבל הניח עגרון ומצא קסרי, קיסרי ומצא עגרון, הרי זה חושש להן משם מעשרות ומשם שביעית.

אך כ"י ארפורט גורס "אגרי" במקום "עגרון", וכבר זיהה י"נ אפשטיין את המילה הזאת עם "אגורי" שבמשנה כלים יז ח ובסוגיא שלנו.⁷⁰ נראה, אפוא, להציע שזית אגורי היינו זית אגרי, זית הבר, agrielaia ביוונית.⁷¹ הווי"ו נוספה למילה "אגורי" בהשפעת הסורית "עגורא", שאף היא פירושה בר (או גס), או בעקבות משחק המילים שבירושלמי ביכורים ובבבלי כאן: "שמנו אגור בתוכו", אך נראה שמצאנו גם את הצורה "אגרי" בתוספתא דמאי ב כג.⁷² מכיוון שזן זה שימש בעיקר לאכילה, שיעור אכילה נמדד על פיו.

אשר לשם השני של הזן השגור בפי האמוראים, אברוטי או אוריס או אברוסי או אברושי, אפשר שמילים אלו הן שיבושים של שמו הלטיני של הזן, oleaster, ואם כן הדבר, אזי אפשר שסברוסי היינו sylvestris, השם הלטיני החלופי לאותו זן. אך קצת קשה שאמוראי ארץ ישראל יכירו את הזן בשמותיו הלטיניים דווקא ויתכחשו לשמו היווני, agri(elai), אלא אם כן עשו זאת לרווחא דמילתא, וכדי להציע את מדרש השם. נראה יותר שעד ימי האמוראים לא הבינו שמדובר בזית בר דווקא וסברו שמדובר בזן בגודל בינוני של הזית התרבותי, וחיפשו שם של זן הדומה במקצת

68 לעף (לעיל, הערה 66).

69 I. Loew, *Die Flora der Juden*, Band II, p. 294 (לעיל, סוגיא ד הערה 11); י' פליקס, עולם הצומח המקראי (לעיל, סוגיא טו הערה 5), עמ' 32; האנציקלופדיה העברית, כרך טו, עמ' 785, ערך "זית".

70 אך שם מדובר כנראה בסוגים של קמח; ראו ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק ב, זרעים (לעיל, סוגיא א הערה 30), עמ' 240, ואפשטיין (לעיל, הערה 20), עמ' 92-93. לדעת ליברמן "אגרי" היינו קמח לבן ומנופה, אך נראה שלדעת אפשטיין מדובר בקמח של חיטה הגדלה בר; עיינו שם היטב.

71 מלבד הזית המכונה "אגורי" מצאנו בבראשית רבה פרשה צא, סימן יא, גם צמח בשם "מורי" או "מורן" המכונה "אגרי" או "אגורי" או "אגורטי", בהתאם לחילופי הגירסא בעדי הנוסח של בראשית רבה שם. מדובר בפירוש ל"זמרת הארץ" (בראשית מג יא) שהביאו אחי יוסף למצרים. והנה מצאנו זן של הדס הנקרא murrhine agria או mursine agria (ראו במילון של לירל וסקוט, ערך murrinakanthos), "הדס בר"; הדעת נותנת ש"מורן אגרי" הוא הצמח הזה, שהוא "זמרת הארץ", זמורה של הארץ, ענף המזוהה כל כך עם ארץ ישראל עד שאחד משמות הצמח הזה באנגלית הוא Jew's myrtle, משום שסברו שהוא זן ששימש לשזירת כתר הקוצים של ישו (ראו *Oxford English Dictionary*, s.v. Jew's Myrtle), או משום שסברו שהוא זן ששימש את היהודים בחג הסוכות (כך מוצע באתר האינטרנט botanical.com, ערך broom, butcher's, http://botanical.com/brobut71.html). עם זאת, יש לציין שאפשטיין (לעיל, הערה 20), עמ' 93, ביקש להפריד את המילה "מורן" מן המילה "אגורי" בבראשית, ולפרש "אגורי" במובן זיתים גם כאן, ואף תיאודור ואלבק (לעיל, הערה 67) התלבטו בעניין הזה.

72 ראו לעיל, הערה 70, וההפניה לדברי אפשטיין שם.

ל"אגוריי". והנה, ברשימות הזנים של הזית התרבותי שנשתמרו בידינו בספרות הרומית⁷³ נקראו רוב הזנים על שמות מקומות באיטליה, וודאי שאינם מתאימים לזנים ארץ-ישראליים. אך שם אחד של זן אחד הוא יווני: orchis או orchas. אפשר אפוא ש"אבריס" הוא שיבוש של "ארכיס", orchis. מילה זו שובשה ל"ארכיס" ובעקבות זאת ל"אבריס" ו"אוריס" ו"אוריס", תוך כדי חילוף אורתוגרפי כ/ב ובו/ו ושיכול אותיות.⁷⁴ לפי זה ייתכן שהצורה שבדפוס התלמוד בסוגיא שלנו, "אברוטי", שלשיתנו אינה אלא "ארכוטי", יסודה בצורת הגנטיבוס orchidis. על זן זה אומר קולומלה שהוא טוב יותר לאכילה מאשר לייצור שמן, ואילו פליניוס כותב שיש בו הרבה שמן.⁷⁵

[22-21] נימא כתנאי, דהנהו תרי תלמידי דהוו יתבי קמיה דבר קפרא, הביאו לפניו כרוב ודורמסקין ופרגיות, נתן בר קפרא רשות לאחד מהן לברך, קפץ וברך על הפרגיות, לגלג עליו חבירו... מאי לאו בהא קא מיפלגי; דמברך סבר: שלקות ופרגיות שהכל נהיה בדברו, הלכך חביב עדיף; ומלגלג סבר: שלקות – בורא פרי האדמה, פרגיות – שהכל נהיה בדברו, הלכך פירא עדיף. לא, דכולי עלמא שלקות ופרגיות שהכל נהיה בדברו, והכא בהאי סברא קא מיפלגי; מר סבר: חביב עדיף, ומר סבר: כרוב עדיף, דזיין.

בעל הגמרא מנסה להעמיד את מחלוקת האמוראים בעניין הברכה על השלקות כמחלוקת של תלמידי בר קפרא – אחד מהם קפץ ובירך על הפרגיות לפני השלקות, וחברו לגלג עליו. תחילה הציע בעל הגמרא שייתכן שמי שהקדים ובירך על הפרגיות סבר שעל שניהם מברכים "שהכל", ולכן הוא יכול להקדים איזה מהם שירצה, ואילו מי שלגלג עליו סבר שיש להקדים את הברכה על השלקות לברכה על הפרגיות, משום שעל השלקות מברכים "בורא פרי האדמה" ועל הפרגיות "שהכל". למסקנת הגמרא נחלקו אף שברכות הפרגיות והשלקות שוות ואף אם על שניהם מברכים "שהכל": מר סבר שיש חשיבות מיוחדת לכרוב שמזין, ומר סבר שניתן להקדים את הפרגיות אם הן חביבות יותר.

מתיאור הדברים בבבלי אין זה ברור אם בזה שנתן בר קפרא רשות לאחד מן התלמידים לברך הוא הסמיך אותו לברך ברכה אחת על כל הסעודה שתפטור את כל המאכלים, כדין הפת הפוטרת את שאר המאכלים המוגשים עמה, שלא באו אלא ללפת בהם את הפת, או שמא מובן מאליו שבכגון זה אין עיקר וטפל, ולא נחלקו התלמידים אלא בשאלת הקדימה בברכות, כשבסופו של דבר היו מברכים על השלקות "בורא פרי האדמה", אם זו אכן ברכתן, גם לאחר שהקדים התלמיד ובירך על הפרגיות. הדבר בולט על רקע המקבילה לסיפור הזה בירושלמי ברכות ו ב, י ע"ב-ע"ג:

רב יהודה בשם אבא בר בר חנה: בר קפרא ותרין תלמידיו נתארו אצל בעל הבית בהדין פונדיק דברכתא. אפיק קומיהון פרגן ואחונייא וקפלוטין. אמרי: נברך על קפלוטה? דו פטר אחוניתא ולא פטר פרגית. נברך על אחונייתא? לא פטר לא דין ולא דין. קפץ חד ובירך על פרגיתא שהכל נהיה בדברו. גחיק ליה חבריה... אמר רבי יוסי: הא אזלינן תרין ולא שמעינן מינה כלום? מיי כדין? מסתברא מברך על הקפלוט, שהכל⁷⁶ טפילה לו.

מן המקבילה בירושלמי עולה בבירור שדנו בשאלת עיקר וטפל, כשהברכה הראשונה תפטור את שאר המאכלים, ומסקנת הסוגיא היא שהכרוב הוא העיקר. אך להלן בבבלי, ברכות מא ע"א,

73 פליניוס, תולדות הטבע, טו, 4, מציין חמישה עשר זנים, ואילו קולומלה, על החקלאות ה, ח, 3, מציין תשעה זנים. שניהם פעלו במאה הראשונה לספירה.

74 לדיון במקצת התופעות הללו ראו ש"י פרידמן, "תיקוני ערכים למילון התלמודי (ג): אוכלוסא – אוכלוא – אכלוא – כלוא – אכלושי – אכלושי", מחקרי תלמוד ב, ירושלים תשנ"ג, עמ' 411-430, ובמיוחד עמ' 427 וציונים בהערה 106 שם.

75 ראו ציונים לעיל, הערה 72.

76 כך הגירסא בכ"י וטיקן ובמובאה מן הירושלמי בחידושי הרשב"א לסוגיא שלנו בבבלי, ברכות לט ע"א. ברוב הנוסחאות "שהכל נהיה בדברו טפילה לו", אבל נראה שזו הרחבה מאוחרת ומוטעית, שהרי לא מצאנו "טפילה" במונח ברכה פחות חשובה, ומשמעה בכל מקום מאכל שהוא בבחינת תוספת או ליווי למאכל העיקרי.

סוגיא לא, "מינין הרבה", מפורש שלשיטת הבבלי אין עיקר וטפלה אלא במקרים שבהם ברור שאחד המאכלים בא לשרת את האחר, כגון בפת ולפתן הבא ללפת את הפת, או דג מלוח ופת כשהפת באה להפיג את טעם המלח.⁷⁷ בשאר המקרים, אם ברכותיהם של שני המאכלים זהות, אזי יש לברך על החשוב או על החביב, ואם אין ברכותיהם שוות דברי הכול מברך על זה וחוזר ומברך על זה, אך יש להקדים את החשוב או החביב.

מן הסתם בעל הגמרא שלנו מתבסס על הסוגיא הזאת, ולכן הקפיד שלא להשתמש במילה "פטר" בתיאור המעשה כפי שמצאנו בירושלמי, אלא תפס את העניין כשאלה של קדימה ותו לא, וכפי שנאמר בסוגיא "מינין הרבה". ברם, הקריטריון היחיד לחשיבות המוזכר בסוגיא הזאת הוא השתייכות לשבעת המינים או מיקום בתוך הפסוק של שבעת המינים (דברים ח ח), וקריטריונים אלו אינם שייכים כלל בכרוב, דורמוסקין ופרגיות, שאף אחד מהם אינו שייך לשבעת המינים. ואף על פי כן, בעל הגמרא שלנו מניח שבהעדר מין משבעת המינים משמשים קריטריונים אחרים לקביעת החשיבות: ברכות הפרות חשובות הן מברכת "שהכל", והילכך המאכלים שעליהם מברכים ברכות הפרות חשובים הם מן המאכלים שמברכים עליהם "שהכל". הנחה זו אין לה יסוד בשום מקום אחר, אך מן ההקפדה על קדימה בשלקות ופרגיות מסיק בעל הגמרא שכשם שנחלקו רבי יהודה וחכמים במשנה אם חשיבותו של "כל שהוא ממין שבעה" מחייבת הקדמתו בברכות, כך סברו בר קפרא ותלמידיו שיש היררכיה בברכות גם במאכלים שאינם ממין שבעה.

ברם, מן הירושלמי עולה שהדיון בין בר קפרא לתלמידיו לא עסק בקדימה בברכות, כשממילא סברו לברך על כל מאכל בנפרד, אלא בקביעת עיקר וטפלה, כשביקשו לברך ברכה אחת על העיקר ולפטור בה את הטפל. תחילה סברו לקבוע עיקר וטפלה על פי כלליות הברכה, לאמור: אין כאן עיקר ברור וטפל ברור, אך אם נקבע שהכרוב עיקר והשזיפים טפלים לו, אזי גם אם טעינו הרי יצאנו ידי חובה, שכן ברכת "בורא פרי האדמה" פוטרת גם את השזיפים. לעומת זאת, אם נקבע שהשזיפים עיקר, אזי אם טעינו לא פטרנו אף אחד מן המאכלים האחרים. דומה שעל סמך היגיון זה קפץ אחד התלמידים ובירך על הפרגיות "שהכל" עוד בטרם נסתיים הדיון במפורש ובטרם פסק בר קפרא בנדון, שכן ברכת "שהכל" פוטרת בדיעבד הן את השזיפים הן את הכרוב. ברם בר קפרא גער בשני התלמידים, ורבי יוסי מסיק מכך שהקריטריונים שהם סברו לקבוע על איזה מין לברך פסולים הם, ויש לקבוע עיקר על פי קריטריון אובייקטיבי: במקרה זה הכרוב המזין הוא העיקר, הפרגיות והדורמוסקין טפלים לו, וברכת "בורא פרי האדמה" על הכרוב פוטרת אותם מברכה.

לאור הנאמר להלן בבבלי, בסוגיא לא, "מינין הרבה", דף מא ע"א, לא היה בעל הגמרא שלנו מוכן לקבל את הדברים של רבי יוסי כפשוטם. הרי לשיטת הבבלי בכגון זה אין עיקר וטפל, והחשיבות "פוטרת" מברכה רק אם ברכות שני המאכלים שוות, וממילא מברכים עליהם אותה ברכה. לכן קבע בפיסקא [22] שלכולי עלמא מברכים על השלקות "שהכל", ולא נחלקו אלא בקדימה בברכת "שהכל": מר סבר חביב עדיף, ומר סבר "כרוב עדיף, דזיין". את הסברא הזאת שאב מדברי רבי יוסי שבירושלמי, שהרי רבי יוסי קבע שהירק עיקר ושאר הסעודה טפל לו – אלא שלבעל הגמרא שלנו אין לדברים הללו תוקף משום שאין כאן עיקר וטפל ממש, והדברים נכונים רק אם רוצים לקבוע קדימה באכילת שני מאכלים שברכותיהם שוות.

[21] דהנהו תרי תלמידי דהו יתבי קמיה דבר קפרא

במקבילה בירושלמי: "רב יהודה בשם אבא בר בר חנה: בר קפרא ותרין תלמידי נתארחו אצל בעל הבית בהדין פונדיק דברכתא". מדובר, אפוא, בסיפור על דמויות ארץ-ישראליות שהגיע לארץ ישראל דרך אמוראי בבל. אף על פי כן נראה ברור שהמעשה נשתמר בצורה קרובה יותר למקור בירושלמי מאשר בבבלי, ואף בעל הגמרא שלנו אינו מביא את הסיפור בשם אמוראים אלא בלשונו שלו, וכפי שראינו הוא עיבד את הסיפור על פי הנחות המושתתות על סוגיא לא,

"מינין הרבה", להלן בבבלי מא ע"א. במשפט הפתיחה ניכר שבעל הגמרא פישט את הסיפור והשמיט ממנו פרטים, כגון העובדה שהם היו בפונדק ב"ברכתא",⁷⁸ מקום לא ידוע, ואולי נתגלגל שם זה לכאן בגלל ענייני ברכות.

הביאו לפניו כרוב ודורמסקין ופרגיות

במקבילה בירושלמי מצאנו: "אפיק קומיהון פרגן ואחונייא וקפלוטין" – "קפלוטין" במקום "כרוב" ו"אחונייא" במקום "דורמסקין". "קפלוטין", ביוונית kephaloton, הם סוג של כרישה דווקא, כפי שמפורש בירושלמי כלאים א ב, כז ע"א, "כרתי שדה: קפלוטין", כפירוש למשנה כלאים א ב, "כרישים וכרישי שדה". אך לדברי בעל הגמרא שלנו לעיל [4] אין דרכם של כרישים להיאכל לבדם כשהם שלוקים, אלא רק כשהם חיים, ובעל הגמרא שלנו רצה להעמיד את המעשה בשלקות, לכן המיר את הקפלוטין בכרוב, שדרכו להיאכל שלוק אף בבבל.⁷⁹

המילה "אחונייא" מופיעה רק כאן בירושלמי. סוקולוב פירש שזיפים, וזאת על פי הסורית "חחוניתא".⁸⁰ ואכן מצאנו בסורית ש"חחוניתא" היא תרגום המילה היוונית damaskena, "שזיף",⁸¹ והיינו הדורמסקין שבסוגיא שלנו בבבלי, מילה הרווחת בספרות חז"ל.⁸² ברם הראשונים התקשו לקבל את הפירוש הזה למילה דורמסקין,⁸³ שכן מי שסבר שעל השלקות מברכים "בורא פרי האדמה" היה צריך לברך על הדורמסקין "בורא פרי העץ", והיה לו להקדים ברכה זו לברכה על הכרוב לפי הכללים שהמציא בעל הגמרא שלנו עצמו – ברכת "בורא פרי העץ" היא ספציפית יותר, ולכן חשובה יותר, מברכת "בורא פרי האדמה". ואף על פי כן, הגמרא מניחה שמי שסבר שמברכים על השלקות "בורא פרי האדמה" יקדים את השלקות כדי לברך ברכה חשובה זו, וברכת "בורא פרי העץ" אינה מוזכרת בסוגיא כלל.

מקצת הראשונים פתרו בעיה זו על ידי הקביעה שדורמסקין אינם שזיפים כלל, אלא סוג של ירק,⁸⁴ וממילא המילה "שלקות" מתייחסת לאו דווקא לכרוב השלוק אלא לכרוב השלוק ולדורמסקין השלוקים, ואם הברכה על השלקות היא "בורא פרי האדמה" אזי זו הברכה על שניהם, ואם הברכה על השלקות היא "שהכל" אזי מברכים "שהכל" על שניהם וגם על פרגיות. אך אין בסיס אטימולוגי לקביעה זו.

אחרים קבעו שבין למאן דאמר ששלקות ברכתם "בורא פרי האדמה" ובין למאן דאמר ששלקות ברכתם "שהכל", על פרות עץ שלוקים, כגון דורמסקין, ודאי מברכים "שהכל", שכן הם השתנו בבירור לגריעותא.⁸⁵ אך אם כן הדבר, קשה להבין מדוע מגישים אותם, והרי מעשים שבכל יום שאנשים אוכלים שזיפים מבושלים ואינם רואים בזה שינוי לרעה.

מכל מקום, מן הירושלמי עולה בבירור שהברכה על האחונייתא היא "בורא פרי העץ" ולכן אין היא פוטרת לא את הירק ולא את הבשר,⁸⁶ ולאור העדות הסורית והיוונית פשוט שהן לפי

78 לדעת ש' קליין, ספר היישוב, כרך א, ירושלים תרצ"ט, ערך "ברכתא", עמ' 25, וערך "נרבתא, נרווד", עמ' 110, "ברכתא" היא שיבוש של "נרבתא", צורת משנה של נרווד; י' פרס, ארץ ישראל: אנציקלופדיה טופוגרפית-היסטורית, ירושלים תשי"א, עמ' 127, מציע לגרוס "מברכתא", לשון שיירת גמלים, ומפרש שמדובר במקום חנייה לשיירות.

79 ראו לעיל, עיוני הפירוש לפיסקא [4].

80 ראו M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, p. 46 (לעיל, סוגיא י הערה 21), ערך "אחוני".

81 בתרגום הסורי של היצירה היוונית 1, 23; 13, 25; Geoponica.

82 ראו למשל תוספתא דמאי א ט; תרומות ז יג; וראו I. Loew, *Die Flora der Juden*, Band III, p. 167 (לעיל, סוגיא ד הערה 11); ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק ב, זרעים (לעיל, סוגיא א הערה 30), עמ' 197. כן פירש רבנו חננאל, ברכות לט ע"א, ד"ה הביאו לפניו.

83 רש"י מביא את הפירוש פרו"ש, שזיפים, על אתר, ד"ה דורמסקין, וחולק על פירוש זה. אך בתוספות ד"ה דורמסקין מובא הפירוש בשם רש"י עצמו, וחולקים עליו.

84 רש"י ותוספות שם; תוספות רבנו יהודה ברכות לט ע"א, ד"ה דורמסקין; רשב"א ברכות לח ע"ב, ד"ה אמר ר"נ בר יצחק (לקראת סוף דבריו שם); ר"א ברכות לט ע"א, ד"ה פ"י ובגמ' אמרינן הנהו תרי תלמידי; ריטב"א ברכות לט ע"א, ד"ה אייתו לקמייהו.

85 תוספות ר"י שירליאון שם בשם בעלי התוספות רבנו יהוסף ורבנו שמעיה; רשב"א שם בשם בעלי התוספות.

86 ראה פני יהושע ברכות לט ע"א, ד"ה אמנם לעניות דעתי, וכפי שיוצא מפשוטו של הירושלמי. אך הרשב"א שם כתב שמן הירושלמי מוכח שאחונתא/דורמסקין הם סוג של ירק, ולא ירדתי לטוף דבריו בעניין זה, שהרי אם כן הם היו צריכים לפטור את הכרוב.

הירושלמי הן לפי הבבלי מדובר בשזיפים המכונים ביוונית damaskena ובסורית חחוניתא. מדוע, אם כן, אין מעלים בבבלי את האפשרות לברך קודם "בורא פרי העץ" על הדורמסקין? נראה להציע שתי תשובות אפשריות:

1. לפי בעל הגמרא בבבלי, אף שבעל הבית הגיש להם את השזיפים בתחילת הארוחה יחד עם הירק והפרגיות, היה ברור לכולם שימתינו באכילת השזיפים עד לסוף הארוחה, לקינוח סעודה, ולא התלבטו לפי בעל הגמרא שלנו אלא אם להקדים את הכרוב לפרגיות או להפך. על אכילת פרות בסוף הסעודה דווקא אנו למדים מירושלמי ברכות ו ה, י ע"ג: "רבי חנינא בר סיסי הוון אילין דנשייא משלחין ליה ניקלווסין, והוה שבק לון בתר מזוניה ומברך עליהן תחילה וסוף. רב חונה אכל תמרין עם פיסתיה... אמר... אינין אנין עיקר נגיסתיה". הוה אומר, אם הפרות הם עיקר הנגיסה אזי ניתן לאכלם עם הפת, אך ברגיל משאירים אותם עד לאחר הסעודה, ובכגון זה צריך לברך עליהם תחילה וסוף. כן משמע בבבלי ברכות מא ע"ב שתאנים וענבים הם דברים שאינם מחמת הסעודה, ולכן ברגיל הם מובאים לאחר הסעודה וטעונים ברכה לפנייהם ואחריהם, ונחלקו מה הדין כשבאופן חריג מביאים אותם בתוך הסעודה אף על פי שאינם מחמת הסעודה:

איתמר: הביאו לפנייהם תאנים וענבים בתוך הסעודה; אמר רב הונא: טעונים ברכה לפנייהם ואין טעונים ברכה לאחרייהם... אמר רב פפא, הלכתא: דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה – אין טעונים ברכה לא לפנייהם ולא לאחרייהם, ושלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה – טעונים ברכה לפנייהם ואין טעונים ברכה לאחרייהם; לאחר סעודה – טעונים ברכה בין לפנייהם בין לאחרייהם.

מכאן משתמע שתאנים וענבים אינם מחמת הסעודה, וברגיל הם מובאים רק לאחר הסעודה.⁸⁷ מסתבר, אפוא, שלפי בעל הסוגיא שלנו אף בר קפרא ותלמידיו "שבקו" את הדורמסקין עד לאחר מזונם, כנהוג, ולא התלבטו אלא בקשר להקדמת הכרוב לפרגיות או להפך.

2. אפשרות שנייה היא שלפי הבבלי הוגשו לתלמידי בר קפרא שני מאכלים בלבד, פרגיות ו"שלקות" של כרוב ודורמסקין שנתבשלו יחד, כמנהג האשכנזים בימינו להגיש כרוב שלוק ברוטב מתוק עם צימוקים. מכיוון שברור שהדורמסקין באים רק כדי להמתיק את הכרוב, אזי הכרוב עיקר והדורמסקין טפלים לו, ולכן מברכים על השלקות יחד "בורא פרי האדמה".

נתן בר קפרא רשות לאחד מהן לברך, קפץ וברך על הפרגיות, לגלג עליו חבירו. כעס בר קפרא, אמר: לא על המברך אני כועס אלא על המלגלג אני כועס; אם חבירך דומה כמי שלא טעם טעם בשר מעולם – אתה על מה לגלגת עליו? חזר ואמר: לא על המלגלג אני כועס אלא על המברך אני כועס. ואמר: אם חכמה אין כאן, זקנה אין כאן? תנא: ושניהם לא הוציאו שנתן. מאי לאו בהא קא מיפלגי; דמברך סבר: שלקות ופרגיות שהכל נהיה בדברו, הלכך חביב עדיף; ומלגלג סבר: שלקות – בורא פרי האדמה, פרגיות – שהכל נהיה בדברו, הלכך פירא עדיף.

במקבילה בירושלמי ברכות ו ב, י ע"ב-ע"ג:

רב יהודה בשם אבא בר בר חנה: בר קפרא ותריין תלמידי נתארו אצל בעל הבית בהדין פונדיק דברכתא. אפיק קומיהון פרגן ואחונייא וקפלוטין. אמרי: נברך על קפלוטה? דו פטר אחוניתא ולא פטר פרגית. נברך על אחונייתא? לא פטר לא דין ולא דין. קפץ חד ובירך על פרגיתא שהכל נהיה בדברו. גחיק ליה חבריה. א"ל בר קפרא: לא לזה גורגון, אלא לך לוגלגן.

זה עשה כגרגרנותו, אתה למה לגלגתה? ולזה אמר: חכם אין כאן? זקן אין כאן? אמרו: לא יצאה שנתן עד שמתו.

מן המקור האמוראי כפי שהוא בא לידי ביטוי בירושלמי ניכר שהתלמידים נענשו משום שלא חלקו כבוד לרבים וזה לזה. בר קפרא לא נתן רשות לאף אחד מהם לברך, אלא בעיצומו של הדיון עם רבם בשאלת הברכה קפץ אחד מהם וברך על הפרגיות על דעת עצמו, משום שסבר שעל דרך השלילה הגיעו כבר למסקנה שיש לברך על הפרגיות "שהכל" ולהוציא בברכה זו גם את הירק ואת הפרי. השני צחק – לא משום שהסתייג מן הברכה שברך, כפי שהבינו בבבלי, אלא על גרגרנותו של חברו – ובר קפרא קבע שמצד אחד אין מקום לצחוק על בן אדם רעב, אך מצד שני גם הרעב אינו תירוץ להוראת הלכה בפני הרב וחוסר נימוס כלפי הרב. הראשון נענש על שלא חלק כבוד לחברו, והשני נענש על שלא חלק כבוד לרבו.

כל זה אינו בא לידי ביטוי בסוגיא שבבבלי. בעל הגמרא שלנו ביקש לראות בעמדות של שני התלמידים במעשה עמדות הלכתיות בעניין הברכה על השלקות, אך לצורך זה היה לו להתעלם מן הסיבות לעונשים שלהם, שהרי אם הראשון קפץ ואכל פרגיות בגלל גרגרנותו, אזי אין בכך בהכרח החלטה הלכתית מחושבת, ואם השני לעג על גרגרנותו של חברו, אזי לא בהכרח חלק עליו מבחינה הלכתית. כדי להעניק למעשה של המברך ולצחוק של המלגלג מעמד של פסקי הלכה, היה עליו להקדים לסיפור את העובדה שבר קפרא "נתן רשות לאחד מהם לברך", אבל מתן רשות זה הופך את הכעס של בר קפרא לבלתי מובן.

ונראה שיש הבדל נוסף בין הבבלי לירושלמי. בירושלמי לא נאמר שבר קפרא כעס על התלמידים, ומותם מצטייר כמיתה בידי שמים כתוצאה מחטאיהם, אבל לאו דווקא כמענה לקללה שקיללם בר קפרא. בירושלמי לא נאמר שבר קפרא כעס על התלמידים. בעצם חסר הפועל במשפט "לא לזה גורגן אלא לך לוגלגן", ובעל הגמרא שלנו בבבלי סיפק "אני כועס", מה שהופך את מותם של השניים לתוצאה של קללתו. אך בעקבות הוספת המילים "אני כועס" לדברי בר קפרא למלגלג, נדרש בר קפרא לחזור בו בבבלי ולקבוע שאינו כועס על המלגלג אלא דווקא על המברך, כשהוא בעצם כועס על שניהם. נמצא שהמילים "לא על פלוני אני כועס" מיותרות בשני המקרים ואינן מדויקות.

נראה שיש לגרוס בירושלמי "לא לזה גורגן אלא לך לוגלגן", ולראות ב"לגלגן" פועל, במובן: "אתה גיחכת על זה הגורגן, אך אנחנו מלגלגים לא על זה הגורגן אלא דווקא עליך". לפי זה בר קפרא לא כעס עליו, אלא לגלג על כך שהוא גיחך על רעבתנותו של חברו. ואף על הרעב לא כעס בר קפרא, אלא העיר לו בצניעות-מה שהיה עליו להתייעץ אתו, הזקן שבחבורה. נמצא שלא בר קפרא אשם בכך שלא הוציאו את שנתם, אלא מדובר בעונש מידי שמים.

[22] לא, דכולי עלמא שלקות ופרגיות שהכל נהיה בדברו, והכא בהאי סברא קא מיפלגי; מר סבר: חביב עדיף, ומר סבר: כרוב עדיף, דזיין.

מסקנת הסוגיא דומה למדי למסקנת הירושלמי:

אמר רבי יוסי: הא אזלינן תרין ולא שמעינן מינה כלום? מיי כדין? מסתברא מברך על הקפלוט, שהכל טפילה לו.

נראה ברור שבעל הגמרא שלנו התבסס על ההסבר של רבי יוסי בירושלמי. לפי רבי יוסי מסתבר שהפרגיות והשזיפים טפלים הם לכרישה, משום שהירק עומד במקום הפת: כמו הפת אף הירק נקנה בזול, וניתן לאכול ממנו כמות גדולה, כדי שביעה, בלי נזק לגוף. בשר, לעומת זאת, אין אוכלים לשובע, אלא במידה, והוא הדין לפרות האילן המתוקים.

אך כאמור, בעל הגמרא שלנו לא תפס את הדיון בין בר קפרא לתלמידיו כעניין של עיקר וטפל: הוא סבר שממילא התכוונו לברך על הכול, ולא התלבטו אלא בעניין הקדימה בברכות: אם הולכים לפי החשוב או החביב, וכפי שעולה מסוגיא לא, "מינין הרבה", להלן מא ע"א. במידת

החשיבות התבסס בעל הגמרא שלנו על הירושלמי הקובע שהכול טפל לירק. אך מכיוון שבבבל לא נהגו לשלוק קפלוט – כרישה – לבדו, הוא המיר את הקפלוט בכרוב, הנאכל בעיקר שלוק. המרת הקפלוט בכרוב אפשרה לו גם לדייק בעניין החשיבות של הירק על פני הברש והפרות, וזאת על פי דברי ברייתא ואמורא בבלי, ולא רק על סמך דברי האמורא רבי יוסי במקבילה שבירושלמי. על דברי רבי עקיבא במשנה ברכות ו ח, "אפילו אכל שלק והוא מזונו מברך אחריו שלוש ברכות", נאמר בסוגיא מה, "ירק", להלן מד ע"ב:

ומי איכא מידי דהוה שלק מזוני? אמר רב אשי: בקלח של כרוב שנו.

תנו רבנן: טחול – יפה לשינים וקשה לבני מעים, כרישין – קשין לשינים ויפין לבני מעים. כל ירק חי מוריק, וכל קטן מקטין, וכל נפש משיב את הנפש, וכל קרוב לנפש משיב את הנפש. כרוב למזון ותרדין לרפואה, אוי לו לבית שהלפת עוברת בתוכו.

הרי שרב אשי קבע שקלח של כרוב "זיין" – הוא משיב ומחווה סעודה בפני עצמו,⁸⁸ וזאת על סמך המלצת הברייתא: "כרוב למזון". על סמך דברי הברייתא ורב אשי בסוגיא ההיא קבע בעל הסוגיא שלנו שמי שברך על הכרוב עשה כן לא רק משום שירק נתפס כתחליף לפת, כדברי רבי יוסי, אלא משום שכרוב הוא דווקא מאכל מזין וחשוב.

[29-23] אמר רבי זירא, כי הוינן בי רב הונא אמר לן: הני גרגלידי דלפתא, פרמינהו פרימא רבא – בורא פרי האדמה, פרימא זוטא – שהכל נהיה בדברו. וכי אתאן לבי רב יהודה אמר לן: אידי ואידי בורא פרי האדמה, והאי דפרמינהו טפי – כי היכי דנמתיק טעמיה. 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... 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.

הראשונים נחלקו בפירוש דברי רב פפא בפיסקאות [28-27]:

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?

מקצתם פירשו שמדובר באכילת הירק והמים גם יחד, מרק ירקות. לרב פפא היה פשוט שהמים טפלים לירק, ולכן הברכה על מכלול המרק היא הברכה שעל הירק, והוא לא התלבט אלא בקשר למרק של שיבתא, שמיר, עשב המשמש הן לתיבול המים והן להעברת הזיהום שבהם.⁸⁹ אחרים פירשו שרב פפא עסק כאן באכילת מרק צח לאחר הסרת הירקות, והוא סבר שהטעם קובע לברכה גם אם גוף הירק לא נשאר כלל במרק.⁹⁰ נראה פשוט שהדעה הראשונה עיקר, משום שלא

88 לגלגלי המשמעות של המילה "זיין" והשימוש בה בסוגיות הפרק ראו לעיל, הדיון בסוגיא ג, "זיין", מדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה: זיין וסעיד", והערה 19 שם.

89 חידושי הריטב"א ברכות לט ע"ב, ד"ה פשיטא לי; חידושי הרא"ה שם, ד"ה וכתב רבנו; מאירי על אתר. המאירי הציע גם פירוש נוסף, ש"מיא דסלקא" הוא מיץ שנסחט מן הירקות המבושלים.

90 תוספות ברכות לט ע"א, ד"ה מיא דסלקא; רמב"ם, הלכות ברכות ח ד; תר"י, דפי הרי"ף כו ע"ב, ד"ה ומיא דשיבתא; רא"ש ברכות סימן יח.

מצאנו את הכלל "טעם כעיקר" בברכות הנהנין, מה גם שאפילו על מיצי פרות ממש מברכים "שהכל" לפי סוגיא טז, "דובשא", לעיל.

מעבר לכך, נראה פשוט ממיקומם של דברי רב פפא שהוא עוסק בשאלות עיקר וטפל, ואין בכונתו לחדש חידוש מרחיק לכת המחיל את הכלל "טעם כעיקר" על ענייני ברכות הנהנין, או כיוצא בזה. מדברינו עולה שהשלקות שלגביהם נחלקו האמוראים הם ירקות שרוכבו או רוסקו תוך כדי בישול, ונראה שחלק י של הסוגיא כולו [23-29] מוקדש לשאלות של עיקר וטפל העולות מתוך הגדרה זו.

כאמור לעיל, מדברי רבי זירא בבבלי [23] ובירושלמי [ד] עולה שנהגו לחתוך את הירקות לפני שליפתם כדי לזרוז את הליך הריסוק בשליקה, או אף להשפיע על טעם התוצר הסופי, והיו שביקשו להבחין לצורך ברכה בין חיתוך גס של הירקות שנועדו לשליקה לבין שחיקתם בטרם יישלכו. והדבר תמוה לדברינו, שהרי ממילא צורתם תשתנה באותה מידה בסוף לאחר ריסוקם בשליקה. ברם מסוף דבריו של רבי זירא בבבלי, שבהם הוא מצטט את רב יהודה, ניכר שההבחנה בין פרימא רבא לפרימא זוטא אינה עניין של צורה אלא עניין של כוונה: "וכי אתאן לבי רב יהודה אמר לן: אידי ואידי בורא פרי האדמה, והאי דפרמינהו טפי – כי היכי דנמתיק טעמיה". ברם מה סבר רב הונא כשקבע שיש לברך על לפתות שנשחקו בטרם נשלקו "שהכל", אף על פי שסבר שעל לפתות שנשלקו סתם מברכים "בורא פרי האדמה"?

נראה שההבחנה בין פרימא רבא לפרימא זוטא קשורה לשאלת עיקר וטפל בשליפת הירק במים: רב הונא סבר שמברכים על לפתות שנשחקו ונשלקו במים "שהכל" משום שממעשיו ניכר שהוא רואה את הירק כטפל למים. במילים אחרות, רב הונא מבחין בין מרק לפתות לבין לפתות שלוקות: במרק לפתות המים הם עיקר, ובפתות שלוקות ברור שהלפת היא עיקר, והמים אינם נאכלים בהכרח כלל. ברם רב יהודה הסביר שבשני המקרים רצונו לאכול לפתות שלוקות ולא מרק לפתות, ומטרת השחיקה היא להמתיק את התוצר הסופי.

לאור פרשנות זו לפיסקא [23] מתברר הקשר ההדוק בינה לבין הפיסקאות הבאות: תחילה קובע רבי זירא, בעקבות ביקורי בית אצל רב הונא ורב יהודה, שהירקות השלוקים נחשבים עיקר לגבי מימיהם, וזאת ללא קשר לדרך הכנתם לשליקה, משום שהמים אינם אלא אמצעי בישול, ושחיקת הירקות לא נועדה לעשותם טפלים למים אלא דווקא להשפיע על טעמם [23]. לאחר מכן קובע רב אשי בעקבות ביקור בית אצל רבו, רב כהנא, שתבשילי ירקות נחשבים תמיד עיקר גם לגבי הקמח שיש בהם, על אף הגישה שרווחה בסוף תקופת האמוראים בבבל שלפיה קמח תמיד נחשב עיקר כשהוא מרכיב בתבשילים,⁹¹ וזאת משום שבתבשילי ירקות אין המבשל רוצה כלל בטעם הקמח, והקמח משמש רק לשם הדבקה, אפילו אם הוא רוב [24]. לאור זאת נראה פשוט שאף דברי רב פפא שבסוף הסוגיא עניינם עיקר וטפל במרק ירקות שיש בו ירק ומים, כשהירק הוא מיעוט לעומת המים. פשוט לרב פפא שגם אם הירק הוא מיעוט הוא נתפס כעיקר, והוא מתלבט רק בקשר לשמיר. בעל הגמרא מסיק ממשנה עוקצין ג ד שאף השמיר נחשב לירק המעניק טעם למים, ודינו כשאר מרקי הירקות: הירק הוא עיקר, והברכה על המרק היא "בורא פרי האדמה".

[25-26] **אמר רב חסדא: תבשיל של תרדין – יפה ללב וטוב לעינים, וכל שכן לבני מעים. אמר אביי: והוא דיתיב אבי תפי ועביד תוך תוך.**

לדברינו לעיל, עיוני הפירוש לפיסקאות [23-29], החלק האחרון של הסוגיא עוסק בשאלת עיקר וטפל בתבשילי ירקות: ירק קצוץ שמתבשל עם דברים אחרים [23], תבשיל של תרד עם מעט קמח ותבשיל של לפת עם הרבה קמח [24], ומרקי ירקות [27-29]. אגב אזכור "תבשילא דסילקא", תבשיל תרד, בדברי רב כהנא המובאים על ידי רב אשי בפיסקא [24], מובאת תובנה של רב

91 ראו לעיל, הדיון בסוגיא ט, "דייסא", מדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה"; הדיון בסוגיא י, "מוזנות", מדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה"; מימרות רב ושמואל, והדיון בסוגיא יז, "שתיתא", מדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה".

חסדא בקשר לסגולות של תבשיל תרד [25], והערה של אביי על תובנה זו [26]. מימרות אלו של אנגדה קוטעות את הרצף ההלכתי של הדיון בעיקר וטפל ותבשילי ירקות, ודברי אביי במיוחד נראים מיותרים לחלוטין: מה ראה אביי להגביל את היחס החיובי של רב חסדא לתבשיל של תרדין למקרה שבו התבשיל מבעבע על הכיריים?

מימרות רב חסדא ואביי מופיעות גם בבבלי עירובין כח ע"ב – כט ע"א, וניכר ששם מקומן המקורי, שכן שם משווים בין תרד חי לתבשיל של תרד. ולא עוד אלא ששם ברור מדוע ראה אביי צורך להגדיר במדויק את הביטוי "תבשיל של תרדין" ולהגבילו למידת בישול ספציפי. וזה לשון הגמרא שם:

אמר רב המנונא: מערבין בתרדין חיין. איני? והאמר רב חסדא: סילקא חייא קטיל גברא חייא! – ההוא בבשיל ולא בשיל. איכא דאמרי, אמר רב המנונא: אין מערבין בתרדין חיין, דאמר רב חסדא: סילקא חייא קטיל גברא חייא. – והא קא חזינן דקא אכלי ולא מייתי! – התם בבשיל ולא בשיל. אמר רב חסדא: תבשיל של תרדין יפה ללב וטוב לעיניים, וכל שכן לבני מעיים. אמר אביי: והוא דיתב אבי תפי ועביד תוך תוך.

מסתבר שאמוראי בבל סברו שתירד מבושל למחצה, "בשיל ולא בשיל", מזיק לבריאות, ויש לאכול את התירד או חי לגמרי או מבושל היטב. דברי אביי חשובים משום שהם מגדירים את מידת הבישול הנדרשת כדי להוציא את התרדים ממעמד של "בשיל ולא בשיל" למעמד של "תבשיל". כל הרקע הזה חסר בסוגיא שלנו.⁹²

מה ראה בעל הגמרא שלנו לקטוע את הרצף של הסוגיא ההלכתית שלנו כדי להביא את ההערות הללו בקשר לתבשיל של תרדין מן הסוגיא בעירובין? כפי שראינו לעיל, בעיוני הפירוש לפיסקא [22], נזקק בעל הגמרא שלנו בדבריו בפיסקא ההיא, "כרוב עדיף, דזיין", לברייתא המובאת להלן בסוגיא מה, "ירק", ברכות מד ע"ב: "כרוב למזון ותרדין לרפואה". דומה שבאותה הזדמנות שהכניס לסוגיא שלנו הד של הביטוי "כרוב למזון" בדונו בכרוב בפיסקאות [21-22], נזכר בעל הגמרא להכניס סמוך לאחר מכן בסוגיא, בדונו בתבשיל של תרד בפיסקא [24], את דברי רב חסדא ואביי בעניין הסגולות הרפואיות של התירד המבושל.

92 ואף על פי כן, ודווקא משום אי-ההתאמה של הדברים לסוגיא שלנו, ביקש אברהם וייס (לעיל, הערה 19), עמ' 73-75, לראות בסוגיא שלנו את המקור שממנו שאבו את הדברים בעירובין, בבחינת הקריאה הקשה. לצורך כך אימץ וייס את נוסח כ"י פריז, המייחס גם את המימרות שבפיסקאות [24], [27] ר [28] לרב חסדא, ויוצא שהם קובץ. ברם ברור שגירסא יחידאית זו משנית היא, והייחוסים האחרים לרב חסדא הם אשגרה או קפיצת עין מן המימרא שבפיסקא [25].