

## הסוגיא השנייה – 'העולם הזה' (לה ע"א-ע"ב)

1. תנו רבנן: אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה, וכל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה – מעל. מאי תקנתיה? ילך אצל חכם.  
א. ברייתא; הסיפא מובאת בפרפרזה שמקצתה ארמית
2. ילך אצל חכם – מאי עביד ליה? הא עביד ליה איסורא!  
ב. שאלה על הברייתא, ותשובה של האמורא רבא
3. אלא אמר רבא: ילך אצל חכם מעיקרא וילמדנו ברכות, כדי שלא יבא לידי מעילה.  
ג. דרשות אמוראיות בעניין ברכות הנהנין המתבססות על מזמור כד א
4. אמר רב יהודה אמר שמואל: כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה – כאילו נהנה מקדשי שמים, שנא': לה' הארץ ומלואה.  
ד. קובץ מימרות של האמורא רבי חנינא בר פפא בעניין ברכות הנהנין והנאה מן העולם הזה; האחרונה דורשת את הביטוי "ואספת דגנך" בדברים יא יד
5. רבי לוי רמי: כתיב לה' הארץ ומלואה, וכתיב: השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם! לא קשיא, כאן – קודם ברכה, כאן – לאחר ברכה.
6. אמר רבי חנינא בר פפא: כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו גוזל להקדוש ברוך הוא וכנסת ישראל, שנאמר: גוזל אביו ואמו ואומר אין פשע חבר הוא לאיש משחית; ואין אביו אלא הקדוש ברוך הוא, שנאמר הלא הוא אביך קנך; ואין אמו אלא כנסת ישראל, שנאמר: שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמן.  
ה. ברייתא, ובה מחלוקת תנאים בפירוש הביטוי "ואספת דגנך" בדברים יא יד, עם הערה של אבוי
7. מאי חבר הוא לאיש משחית? אמר רבי חנינא בר פפא: חבר הוא לירבעם בן נבט שהשחית את ישראל לאביהם שבשמים.
8. רבי חנינא בר פפא רמי: כתיב ולקחתי דגני בעתו וגו', וכתיב: ואספת דגנך וגו'! – לא קשיא: כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, כאן בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום.
9. תנו רבנן: ואספת דגנך, – מה תלמוד לומר – לפי שנאמר: לא ימוש ספר התורה הזה מפיו, יכול דברים ככתבן? תלמוד לומר: ואספת דגנך – הנהג בהן מנהג דרך ארץ, דברי רבי ישמעאל; רבי שמעון בן יוחי אומר: אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורע בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה? אלא: בזמן שישראל עושין רצונו של מקום – מלאכתן נעשית על ידי אחרים, שנאמר: ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו'. ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום – מלאכתן נעשית על ידי עצמן, שנאמר: ואספת דגנך; ולא עוד אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידן, שנאמר: ועבדת את אויבך וגו'.
10. אמר אבוי: הרבה עשו כרבי ישמעאל – ועלתה בידן, כרבי שמעון בן יוחי – ולא עלתה בידן.

11. אמר להו רבא לרבנן: במטותא מינייכו, ביומי ניסן וביומי תשרי לא תתחזו קמאי, כי היכי דלא תטרדו במוזוניכו כולא שתא.

12. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן משום רבי יהודה ברבי אלעאי: בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים, דורות הראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי – זו וזו נתקיימה בידן, דורות האחרונים שעשו מלאכתן קבע ותורתן עראי – זו וזו לא נתקיימה בידן.

13. ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן משום רבי יהודה ברבי אלעאי: בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים; דורות הראשונים היו מכניסין פירותיהן דרך טרקסמון – כדי לחייבן במעשר, דורות האחרונים מכניסין פירותיהן דרך גגות דרך חצרות דרך קרפיפות – כדי לפטרן מן המעשר,

14. דאמר רבי ינאי: אין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית, שנאמר: בערתי הקדש מן הבית; ורבי יוחנן אמר: אפילו חצר קובעת, שנאמר ואכלו בשעריך ושבעו.

ו. דברי רבא לתלמידיו, ודברי רבה בר בר חנה בשם רבי יוחנן משום רבי יהודה, המתקשרים אף הם למחלוקת התנאים דלעיל

ז. מימרא נוספת של רבה בר בר חנה בשם רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי בסגנון המימרא הקודמת, ומחלוקת אמוראים המובאת כדי להסביר את המימרא

## מסורת התלמוד

[1] תנו רבנן... ילך אצל חכם. תוספתא ברכות ד א; ירושלמי ברכות ו א, ט ע"ד. [2] הא עביד ליה איסורא. השוו בבלי שבועות כז ע"ב – כח ע"א. [4] כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה – כאילו נהנה מקדשי שמים, וכתיב: לה' הארץ ומלואה. תוספתא ברכות ד א; ירושלמי ברכות ו א, ט ע"ד. לה' הארץ ומלואה. מזמור כד א. [5] לה' הארץ ומלואה. מזמור כד א. השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם. מזמור קטו טז. [6-7] בבלי סנהדרין קב ע"א. [6] גוזל אביו ואמו ואומר אין פשע חבר הוא לאיש משחית. משלי כח כד. הלא הוא אביך קנך. דברים לב ו. שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמן. משלי א ח. [7] חבר הוא לאיש משחית. משלי כח כד. [8] ולקחתי דגני בעתו. הושע ב יא. ואספת דגנך. דברים יא יד. [9] ספרי דברים פיסקא מב. ואספת דגנך. דברים יא יד. לפי שנאמר לא ימוש ספר התורה הזה מפניך, יכול דברים ככתבן. השוו בבלי מנחות צט ע"א. לא ימוש ספר התורה הזה מפניך. יהושע א ח. ועמדו זרים ורעו צאנכם. ישעיהו סא ה. ועבדת את אויבך. דברים כח מח. [12] השוו אבות דרבי נתן נו"א, סוף פרק כח. [13-14] בבלי גיטין פא ע"א. [13] השוו ירושלמי מעשרות ג א, נ ע"ג. [14] בבלי בבא מציעא פח ע"א. עד שיראה פני הבית. מדרש תנאים לדברים כו יג. בערתי הקדש מן הבית. דברים כו יג. חצר קובעת. משנה מעשרות ג ה-ו. ואכלו בשעריך ושבועו. דברים כו יב.

## רש"י

מעל כנהנה מן ההקדש, דכתיב לה' הארץ ומלואה כדאמרין לקמן. לאחר ברכה הרי היא לבני אדם. גוזל להקדוש ברוך הוא את ברכתו. וכנסת ישראל שכשחטאו הפירות לוקין. אין פשע ולפי שהוא מיקל, רואים האחרים ולמדין ממנו לעשות כן, ליהנות מן העולם בלא ברכה, ולכך נקרא זה המיקל חבר לאיש משחית. לירבעם בן נבט שחטא והחטיא את ישראל, כך הוא חוטא ומחטיא. בזמן שעושים רצונו הדגן שלהם, וכשאינן עושים רצונו נוטלו ומראה להם שהוא שלו. דברים ככתבן שלא יעסוק בדרך ארץ. הנהג בהם עם דברי תורה. מנהג דרך ארץ שאם תבא לידי צורך הבריות סופך ליבטל מדברי תורה. אפשר בתמיה: אפשר כדברך? ביומי ניסן ימי הקציר. ביומי תשרי דריכת הגתות והבדים. דרך טרקסמון דרך שערי החצר והבית. פני הבית פתח כניסה ויציאה. אין הטבל מתחייב במעשר מן התורה, אבל אכילת קבע אסור לאכול מדרבנן.

## מהלך הסוגיא ותולדותיה

הסוגיא הראשונה בפירקין עסקה במקור החיוב לברך ברכות הנהנין, ומסקנת הסוגיא הייתה שהמקור איננו במדרש הלכה אלא בסברא, "אסור לאדם ליהנות מן העולם הזה ללא ברכה". לפי הפירוש הרווח והמסתבר למסקנה זו, מדובר במצווה **מדרבנן** שאותה תיקנו חכמים על סמך הסברא.<sup>1</sup>

הסוגיא הנוכחית פותחת בברייתא שבה מפורשת סברא זו [1], והיא ממשיכה בבירור הברייתא [2-3], ובאופן אירוני מעגנת את הסברא עצמה בפסוקים מן המקרא! [4-8]. אך ניכר שאופיים של פסוקים אלו שונה מאופיים של המקראות ששימשו בסיס לניסיונות הנפל לדרוש מדרשי הלכה בנדרון בסוגיא הקודמת. מדרשי ההלכה שבסוגיא הקודמת היו מעוגנים בפסוקים מחוקי התורה: הביטוי "קדש הלולים" בויקרא יט כד, שעניינו נטע רבעי, והביטוי "ואכלת ושבעת וברכת" בדברים ח י, שממנו לומדים חיוב לברך לאחר אכילת פת או לאחר אכילה משבעת המינים. פסוקים אלו עוסקים גם לפי פשוטם בצורך להלל או לברך את הקב"ה על היבול החקלאי, ומדרשי ההלכה (שאינם "אליבא דהלכתא" לפי מסקנת הסוגיא) ביקשו להרחיב את החיוב הזה כדי שיכלול הנאה כל שהיא מן העולם הזה. לעומת זאת, פסוקי המקרא המשמשים בסיס לסברא "אסור לאדם ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה" בסוגיא הנוכחית הם בעיקר פסוקים מן הכתובים, בראש ובראשונה מזמור כד א, "לה' הארץ ומלאה". פסוקים אלו אינם אמורים לשמש בסיס ישיר לחיוב הלכתי, אלא הוכחה להנחת יסוד רעיונית שעליה מתבססת הסברא: העולם ומלואו שייכים לקב"ה, ולכן הנאה ממנו ללא רשות היא סוג של מעילה או גזלה מהקב"ה. לאחר שעוגנה הנחת יסוד זו בפסוקים, לא נותר אלא לקבוע על פי סברא שהזכות ליהנות מן העולם הזה מוקנית לבני אדם על ידי הכרת טובה מצדם לקונה שמים וארץ, דהיינו ברכה.

נמצא שאין בביסוס הסברא בפסוקים כגון "לה' הארץ ומלאה" כדי לערער על מסקנת הסוגיא הקודמת, שהבסיס לברכות הנהנין הוא סברא ולא מדרש הלכה. ואף על פי כן, ניכר שבעל הגמרא התערב במקורותיו כדי להקל על הצרימה שבהבאת הפסוק "לה' הארץ ומלאה" כבסיס לרעיון שאותו הגדיר סמוך לפני כן כ"סברא". בברייתא המובאת בראש הסוגיא שלנו [1] הסברא "אסור לאדם ליהנות מן העולם הזה ללא ברכה" אינה מעוגנת בפסוק, אך במקבילות לברייתא זו שבתוספתא ובירושלמי הסברא שבברייתא מעוגנת בפסוק "לה' הארץ ומלואה". בתוספתא ברכות ד א שנוי:

לא יטעום אדם כלום עד שיברך שנ' לה' הארץ ומלואה. הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל עד שיתירו לו כל המצות,

ובירושלמי ברכות ו א, ט ע"ד נאמר:

כתיב לה' הארץ ומלואה תבל ויושבי בה – הנהנה כלום מן העולם מעל, עד שיתירו לו המצות.

בסוגיא שלנו, לעומת זאת, הברייתא הבסיסית [1] מובאת ללא אזכור הפסוק "לה' הארץ ומלואה", ובמקום המדרש על הפסוק ההוא מצאנו את לשונה המדויק של הסברא מסוף הסוגיא הקודמת, "אסור לאדם ליהנות מן העולם הזה ללא ברכה". בעל הגמרא, שסיים את הסוגיא הקודמת בקביעה "אלא סברא הוא: אסור לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה", המיר, אפוא, את לשון הברייתא הארץ-ישראלית, "כתיב לה' הארץ ומלואה" או "לא יטעום אדם כלום עד שיברך שנ' לה' הארץ ומלואה", בלשון הסברא שלו מן הסוגיא הקודמת. את הפסוק "לה'

1 ראו לעיל, הדיון בסוגיא א, "הלולים", מדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה: מסקנת הסוגיא".

הארץ ומלואה" בבסיס לרעיון המעילה הוא הביא בנפרד, כמימרא של רב יהודה בשם שמואל [4]: "אמר רב יהודה אמר שמואל: כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה – כאילו נהנה מקדשי שמים, שנא': 'לה' הארץ ומלואה". למעשה אין בין המימרא של שמואל לבין הרישא של הברייתא כפי שהיא מובאת בתוספתא ובירושלמי, פרט לשימוש בביטוי "נהנה מקדשי שמים" במקום הפועל "מעל". בכפילות שבין מימרא זו לבין הברייתא נדון להלן, בעיוני הפירוש לפיסקאות [1-4].

מן המקור הזה על כל מקבילותיו – הברייתא שבבבלי [1], המימרא של שמואל [4], הברייתא שבתוספתא ודברי הירושלמי – עולה שהנאה מחולין דינה כהנאה או מעילה בקודשים, משום שאלו גם אלו שייכים לגבוה. לכאורה מדובר במטפורה בלבד, כפי שעולה מלשון המימרא של שמואל "כאילו נהנה מקדשי שמים". אך מן הסיפא של הברייתא שבבבלי עולה שמדובר ביותר ממטפורה, שכן ניתן לתקן מעילה זו בחולין על ידי "הליכה אצל חכם". הביטוי "הלך אצל חכם" משמש בדרך כלל בספרות התנאים והאמוראים כדי לציין "שאלה על הנדר", <sup>2</sup> דהיינו בקשה מצד הנודר מן החכם להתיר נדר הקדש או נדר איסור, ובכך להימנע מחיוב מעילה. גם בברייתא שלנו משמשת ההליכה אצל חכם "תקנה" לחיוב מעילה. אך כאן המעילה איננה הנאה מהקדש או מדבר הנדר, אלא הנאה מן העולם ומלואו, השייכים אף הם לקב"ה. לכאורה מוצע בברייתא זו שהכוח שבידי החכם להתיר נדרים, דהיינו להתיר מעילה פוטנציאלית בהקדשות וקונמות, יכול לשמש גם לאחר אכילה ללא ברכה כדי להתיר למפרע את איסור המעילה הכרוך בכך, ולמחול על חטא המעילה הגלום באכילה זו. הפרשנות הפשוטה לברייתא נדחית אמנם מיד בגמרא [2], ורבא מפרש שמדובר בהליכה אצל חכם מעיקרא כדי ללמוד את הברכות [3], אך מפשוטה של הברייתא כפי שהיא מנוסחת בבבלי עולה שמדובר ב"התרת הברכות" על ידי חכם המקבילה להתרת נדרים. במקבילות לברייתא שבתוספתא ובירושלמי שהבאנו לעיל מובאת הסיפא בלשון "עד שיתירו לו [כל] המצוות". משפט זה מתפרש לשני פנים: לפי הפירוש הרווח, "המצוות" או "כל המצוות" הוא נושא המשפט, דהיינו: המצוות הן שמתירות לאדם ליהנות מן העולם. <sup>3</sup> אך בכתב יד ארפורט של התוספתא הגירסא היא:

לא יטעום אדם כלום עד שיברך, שנ' ליי' הארץ ומלואה תבל ויושבי בה.  
הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה הרי זה מעל עד שהיתירו לו את כל המצוות,

דהיינו עד שאחרים יתירו לו למפרע את המצוות שלא קיים. כך פירשו את הברייתא גם הגרסנים האחרים לניסוח הברייתא בבבלי, שהביאו אותה בניסוח "מאי תקנתיה?" ילך אצל חכם". הבבלי סבר תחילה, כגרסן כתב יד ארפורט, שיש כוח ביד חכמים להתיר למפרע את המצווה לברך ברכות הנהנין, ולפתור בכך מידי חיוב מעילה ממש, שהוא פועל יוצא של אכילת חולין ללא ברכה. במקום אחר <sup>5</sup> פירשתי שפרשנות זו מעוגנת בתפיסה מסוימת של התרת נדרים שלפיה כוח החכמים להתיר נדרים נובע מהיותם נציגים של גזירות ההקדש, שיש בכוחם להכריז על כך שאין למקדש צורך בנדר או נדבה כל שהוא, ולשחרר בכך את הבעלים מן החובה לקיים את נדרו, ובלשונו של פילון האלכסנדרוני:

התרת ההקדשים העיקרית והמושלמת ביותר היא כשהכוהן דוחה אותם; שכן האל הסמיך אותו לקבלתם. אחרי זה באה ההתרה מטעם בעלי הסמכות הדתית העליונה שבדור, המכריזים שהאל נתרצה, ולפיכך אין הכרח לקבל את ההקדש. <sup>6</sup>

2 ראו להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [1], ד"ה ילך אצל חכם.

3 לתוספתא ראו ד' פארדו, חסדי דוד, זרעים א', ירושלים תשנ"ד, עמ' לא; ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק א, זרעים, ירושלים תשנ"ג, עמ' 56; וראו להלן, הערה 7. לירושלמי ראו פני משה, פירוש מבעל ספר החרדים ופירוש ר"ש סיריליאן, על אתר.

4 על השאלה "מאי תקנתיה" בארמית בעיצומה של ברייתא ראו להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [1], ד"ה מאי תקנתיה.

5 מ' בנוביץ, "ילך אצל חכם": היתר נדרים והיתר מצוות", סידרא כד-כה (תשע"א).

6 היפותטיקה, סעיף 7.5; ראו בנוביץ, שם, וכן מ' בנוביץ, "ברכות לפני הסעודה בימי הבית השני ובהלכה התנאית", מגילות ח-ט (תש"ע), עמ' 81-96.

ואם בקודשים החמורים יש כוח ביד כוהנים ובעלי הסמכות הדתית העליונה שבדור להכריז שהאל נתרצה, מן הסתם יש בידם סמכות זו גם בכל הנוגע לחולין הקלים, שאף הם שייכים לקב"ה, בבחינת "לה' הארץ ומלואה".

אך הבבלי מקשה על פשוטה של הברייתא שלפיה מדובר בכוח שיש ביד חכמים "להתיר מצוות" למפרע: "הא עבד ליה איסורא!" [2], כלומר: התרת הקדש אין לה מקום בדברים הקדושים מאליהם, כגון בכור, אלא רק בדבר שהוקדש על ידי נדר. התרת ההקדשות נעשית לפני המעילה, ומוציאה את הדבר הנדור לחולין כדי למנוע מעילה. היא אינה תקפה לאחר שכבר נעשתה המעילה. אך אין שלב המקביל לשלב הזה ב"מעילה" בחולין: לפני ההנאה מן העולם ללא ברכה לא נעשה שום איסור, ואילו לאחר ההנאה מן העולם ללא ברכה איסור המעילה כבר נעשה, ומה עניין שאלת חכם או "התרה" לכאן? על כך משיב רבא שאין הכוונה שילך אצל חכם לשם התרה למפרע של המצווה לברך, כלשון המקבילות הארץ-ישראליות. "מאי תקנתיה? ילך אצל חכם" פירושו שניתן למנוע מעילה בחולין מראש על ידי הליכה אצל חכם כדי ללמוד את ברכות הנהנין [3]. לכאורה השאלה [2] היא של סתם התלמוד, והתשובה [3] היא של רבא. אך בין אם רבא עצמו אחראי על ניסוח השאלה והתשובה ובין אם לאו, נראה ברור שרבא אכן פירש מחדש את הביטוי "ילך אצל חכם" שבברייתא בגלל קושיא זו, שכן מבבלי שבועות כז ע"ב – כח ע"א עולה שההלכה שאין נשאלים על שבועה, נדר או נזירות לאחר חילולם אינה מובנת מאליה, והיא חידוש של האמורא רבא. על כך ראו בהרחבה בעיוני הפירוש לפיסקות [2-3].

לצד הברייתא והמימרא של שמואל מביא בעל הגמרא שתי מימרות של אמוראי ארץ ישראל רבי לוי [5] ורבי חנינא בר פפא [6-7] הדורשים אף הם פסוקים מן הכתובים כדי להוכיח שאסור ליהנות מן העולם ללא ברכה. החידוש שבדרשות שציינו עד כה הוא שהעולם שייך לקב"ה; הן מניחות כדבר המובן מאליהו שבסופו של דבר ישנו תהליך המקנה לבני אדם זכות ליהנות מן העולם, משום שזה כורח המציאות. אך רבי לוי מציג גם את הבעלות של בני אדם על העולם ככורח דתי המפורש במקרא. הוא מעמת בין מזמור כד א, "לה' הארץ ומלואה", לבין מזמור קטו טז, "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם", ומפרש: "כאן קודם ברכה, כאן לאחר ברכה" [5]. אף רבי חנינא בר פפא מניח סוג של בעלות משותפת על הארץ: הוא מעגן את הרעיון שיש בהנאה מחולין משום מעילה במשלי כח כד העוסק בגזל מאב ואם, וגזל זה מתפרש כמעילה בנכסים השייכים לקב"ה ולכנסת ישראל [6]. התנהגות זו מוגדרת בדרשה כהתחברות לאיש משחית, ובמימרא נפרדת מסביר רבי חנינא בר פפא שאיש משחית זה הנו ירבעם בן נבט [7]. לאחר מכן מובאת דרשה נוספת מפי רבי חנינא בר פפא [8], הדומה במתכונתה לדרשת רבי לוי שבפיסקא [5] ועוסקת בנושא דומה: הפסוק "ולקחתי דגני בעתו" (יהושע ב יא) מעומת עם הפסוק "ואספת דגנך" (דברים יא יד), ורבי חנינא בר פפא מתרץ: "כאן בזמן שעושים רצונו של מקום כאן בזמן שאין עושים רצונו של מקום". בעקבות הדרשה האחרונה של רבי חנינא בר פפא מובאת ברייתא [9] ובה מדרש הלכה של תנאים המעמת אף הוא בין הפסוק "ואספת דגנך" ופסוק נוסף, ואף בו מצאנו הבחנה בין "בזמן שעושים רצונו של מקום" לבין "בזמן שאין עושים רצונו של מקום". הפעם הפסוק המעומת עם "ואספת דגנך" הוא "לא ימוש ספר התורה הזה מפיו והגית בו יומם ולילה" (יהושע א ח). לפי רבי ישמעאל אין צורך להגות בתורה יומם ולילה ממש ודי בכך שינהגו בתורה מנהג דרך ארץ, ויאספו את הדגן. לעומת זאת, רבי שמעון בר יוחאי סבור שלימוד התורה צריך להיות עיסוק בלעדי, וכך יהיה בזמן שישראל עושים רצונו של מקום. רק בזמן שאין ישראל עושים רצונו של מקום עליהם לאסוף את הדגן, ואף לעשות מלאכתם של אחרים. אביי מצביע על גישת רבי ישמעאל כגישה מציאותית יותר [10], ואף רבא מבקש מן החכמים לעסוק בחקלאות חודשיים בשנה כדי שיוכלו ללמוד תורה בשאר חודשי השנה [11]. לאחר מכן מביא בעל הגמרא מימרא של רבה בר בר חנה בשם רבי יוחנן המזהירה בשם התנא רבי יהודה שיש לעשות את התורה קבע ואת המלאכה עראי, כפי שעשו הדורות הראשונים, כדי שזו וזו תתקיימנה, ולא להפך, כפי שעושים הדורות האחרונים [12], ומימרא נוספת של רבה בר בר חנה בשם רבי יוחנן בשם התנא רבי יהודה, המנוסחת בסגנון דומה, בעניין יחס הדורות הראשונים והדורות האחרונים למעשרות [13], ומימרות של האמוראים רבי ינאי ורבי יוחנן שנועדו להסביר את ההלכה העומדת מאחורי ההתנהגויות השונות של הדורות בעניין המעשרות [14].

הקשרים בין פיסקא לפיסקא הם קשרים אסוציאטיביים: קבצים של מימרות מפי חכם אחד המשווים על ידי קשר חיצוני כגון סגנון, שימוש בפסוק מסוים או נושא דומה. אף על פי כן, ניכר שבעל הגמרא לא שרשר קבצים אלו זה לזה ומימרות אלו זו לזו בגלל הפרטים הללו בלבד. הסוגיא כולה עוסקת בהנאה מן העולם הזה: האיסור ליהנות מן העולם הזה ללא ברכה [1-8], היחס בין המלאכה הנחוצה כדי ליהנות מן העולם הזה ולימוד התורה, האפשרות ליהנות בעולם הזה ללא עמל בתנאי שעושים רצונו של מקום [9-12] והיחס הראוי כלפי המעשרות, שאף הם תנאי להנאה מן העולם הזה [13-14].

## עיוני פירוש

[4-1] **תנו רבנן: אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה, וכל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה – מעל. מאי תקנתיה? ילך אצל חכם... אמר רב יהודה אמר שמואל: כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה – כאילו נהנה מקדשי שמים, שנא': לה' הארץ ומלואה.**

כאמור לעיל, במדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה", מצאנו מקבילה לברייתא העומדת בראש הסוגיא [1] בתוספתא ברכות ד א: "לא יטעום אדם כלום עד שיברך, שנ' לה' הארץ ומלואה. הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל, עד שיתירו לו כל המצות". המשפט "עד שיתירו לו כל המצות" מתפרש לשני פנים. לפי פרשני התוספתא, "כל המצות" הוא נושא המשפט, דהיינו: המצוות הן שמתירות לאדם ליהנות מן העולם.<sup>7</sup> כן פירשו גם פרשני הירושלמי את המקבילה לברייתא זו שבירושלמי ברכות ו א, ט ע"ד: "כתיב לה' הארץ ומלואה תבל ויושבי בה. הנהנה כלום מן העולם מעל, עד שיתירו לו המצות".<sup>8</sup> אך בכתב יד ארפורט של התוספתא הגירסא היא "עד שהתירו לו את כל המצות", דהיינו עד שאחרים יתירו לו למפרע את המצוות שלא קיים. נראה שגירסא זו משנית היא בתוספתא, והיא מפרשת את הביטוי "עד שיתירו לו המצות" במובן "עד שהתירו לו [חכמים] את כל המצוות".

כך פירשו את הברייתא גם הגרסנים האחראים לניסוח הברייתא בבבלי: הרישא של הברייתא שבבבלי, "אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה", מקבילה לרישא של הברייתא שבתוספתא, "לא יטעום אדם כלום עד שיברך, שנ' לה' הארץ ומלואה". המציעתא של הברייתא שבבבלי "וכל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל" היא היא המציעתא של הברייתא שבתוספתא, ופשוט הוא שיש בברייתא שבבבלי גם מקבילה לסיפא של הברייתא שבתוספתא, "עד שיתירו לו כל המצות", והוא הלשון "מאי תקנתיה? ילך אצל חכם".

אמנם לא ייתכן שהברייתא המקורית נמסרה בבבל בלשון זה בדיוק, שהרי אין מקום לשאלה "מאי תקנתיה" בארמית בעיצומה של ברייתא.<sup>9</sup> מצד שני, אין לראות במילים "מאי תקנתיה? ילך אצל חכם" הערה של בעל הגמרא על הברייתא, הערה שבעקבותיה מקשים "ילך אצל חכם, מאי עביד ליה? הא עביד ליה איסורא" [2] ומובא פירוש של רבא להערה תלמודית סתמית זו [3], וזאת מן הטעמים הבאים:

1. אין זו דרכם של בעלי הגמרא להרחיב את התוכן ההלכתי של ברייתא על ידי שאלות הלכתיות של ממש ותשובות הלכתיות. בעל הגמרא לא היה רואה את עצמו מוסמך להציע על דעת עצמו "תקנה" למה שהוגדר כאיסור מעילה בברייתא. גם אם מסקנת הסוגיא היא

7 פרשנים אלו התקשו קצת בשימוש בלשון "המצות" במקום "הברכות". דוד פארדו, חסדי דוד, זרעים א, ירושלים תשנ"ד, עמ' לא, פירש שברכות הנהנין מתירות לו ליהנות מחפצי העולם הזה וברכות המצווה מתירות לו לעשות את המצוות. שאל ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק א, זרעים (לעיל, הערה 3), עמ' 56, פירש שהברכה היא האחרונה בשרשרת של מצוות המתירות את האכילה, כגון הפרשת תרומות ומעשרות וכיוצא בזה. אך כפי שהעיר ליברמן שם, בתוספתא ברכות ו כד משמשת המילה "מצוות" במובן ברכות, ונראה ש"כל המצוות" כאן פירושו כל ברכה וברכה כלשונה ולמטרתה.

8 ראו פני משה, פירוש מבעל ספר החרדים ופירוש ר"ש סיריליאנו, על אתר.

9 ראו להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [1], ד"ה מאי תקנתיה.

כדברי רבא, שאין המדובר בתקנה של ממש למעילה של ממש, אלא בעצה טובה ללמוד את הברכות אצל חכם, ברור שהשאלה המקורית הייתה שאלה רצינית: אם אכן מדובר במעילה, כיצד ניתן לתקן חטא חמור זה, ו"לך אצל חכם" נתפס כתקנה של ממש, בהתאם. לא ייתכן לייחס הצעה מרחיקת לכת זו לבעל גמרא בתראמוראי.

2. "לך אצל חכם" פירושו בכל מקום שאלת חכם בעניין התרת נדרים, ואם נפרש את הביטוי "לך אצל חכם" במובן פשוט זה אזי ה"תקנה" שבבבלי, "לך אצל חכם", מקבילה במדויק לתקנה המוצעת בתוספתא ובירושלמי, "עד שיתירו לו כל המצות", לפי הפרשנות הבאה לידי ביטוי בגירסת כ"י ארפורט, "עד שהיתירו לו את כל המצות", שלפיה "התרת" המצוות היא תהליך המקביל ל"התרת נדרים". ואם כן הדבר, פשוט הוא שהסיפא של הברייתא שבבבלי כללה את ההצעה לתקן את המעילה על ידי הליכה אצל חכם, במקביל לקביעת התוספתא שהמעילה של מי שנהנה בלא ברכה היא בתוקף "עד שיתירו לו המצוות", דהיינו: את המצוות.

3. לא ייתכן שבעל הגמרא הקשה על לשונו שלו: "לך אצל חכם, מאי עביד ליה? הא עביד ליה איסורא!" [2]. אין ספק ששאלה זו מגלה הבנה נכונה של הביטוי "לך אצל חכם", שפירושו בכל מקום שאלת חכם להתיר נדר, והתרת נדרים זו מתקנת למפרע איסור מעילה של ממש הגלום בנדר, לפי דעה אחת בין התנאים.<sup>10</sup> ברור, אפוא, שמי שהציע את התיקון "לך אצל חכם" אכן סבר שהחכם עושה משהו כדי להתיר את המעילה, ולא ייתכן שהמציע עצמו הקשה על הצעתו כפי שהקשה.

4. קשה גם לומר שמדובר בשני רבדים של עריכה, דהיינו: עורך אחד שאל "מאי תקנתיה" והשיב "לך אצל חכם", ועורך אחר שאל "לך אצל חכם, מאי עביד ליה? הא עביד ליה איסורא!". הרי רבא הוא המגיב לשני רובדי העריכה הללו, ואם כן עלינו להניח ששניהם קדמו לרבא, וזוהי כמובן תופעה נדירה יחסית. גם לפי החוקרים המייחסים רובדי עריכה קדומים לימי האמוראים עצמם, אלו משמשים מסגרת לדברי האמוראים שקדמו להם.<sup>11</sup> אך פה עלינו להניח שמדובר באמורא ש"עורך", מסכם ומתרחץ את דבריהם של שני רבדים של סתם התלמוד שנאמרו בקשר לברייתא, לאור קושיא שהקשה בעל גמרא אחד על חברו.

נראה שהברייתא נמסרה במקורה בבבל בנוסח "הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל עד שיתירו לו המצוות", או כיוצא בזה, ובבבל פירשו כמו גרסני כ"י ארפורט שהכוונה היא "עד שיתירו לו [חכמים את] כל המצוות", כפירוש השני שהצענו לעיל, וכדי להבהיר שזאת הכוונה ניסחו את המילים האחרונות בפרפרזה: "מאי תקנתיה?"<sup>12</sup> "לך אצל חכם", וכפי שמצאנו לרוב<sup>13</sup> לשון "הליכה אצל חכם" במובן פנייה לחכם להתרת נדרים.

הכפילות בין המימרא של רב יהודה בשם שמואל והברייתא אומרת דרשני. אמנם בסוגיא שלפנינו הברייתא לחוד והמימרא לחוד: בברייתא לא מצאנו כלל את הדרשה על פי מזמור כד א, והקביעה שלפיה יש בהנאה מן החולין משום מעילה מוצגת ללא הוכחה בכתובים, ואילו שמואל מספק את ההוכחה מן הפסוק "לה' הארץ ומלואה". אך במקבילות הארץ-ישראליות שבתוספתא ברכות ד א וירושלמי ברכות ו א, ט ע"ד, שהבאנו לעיל, הפסוק מופיע כבר בברייתא כהוכחה שיש בהנאה מן העולם משום מעילה, והסברנו שבעל הגמרא הוא שהשמיט את הפסוק מן הברייתא משום שקבע בסוף הסוגיא הקודמת שמדובר בסברא ללא פסוק. מכיוון ששמואל חי לפני בעל הגמרא שלנו, עלינו להניח אחד משני דברים: או שהוא לא הכיר את הברייתא,

10 נחלקו התנאים אם יש או אין מעילה בקונמות. ראו תוספתא נדרים ב ט; ירושלמי נדרים ד ב, לח ע"ג; כתובות יג ב, לה ע"ד; בבלי יבמות פח ע"א; נדרים לה ע"א ושבועות כב ע"א. וראו מ' בנוביץ, "נדר האיסור בימי הבית השני ובספרות התנאים: מוצאו ומשמעו", תרביץ סד (תשנ"ה), עמ' 228-203; מ' בנוביץ, פרק שבועות שנים בתרא: בבלי שבועות פרק שלישי, מהדורה ביקורתית עם ביאור מקיף, ניו יורק וירושלים תשס"ג, עמ' 160-136.

11 ראו בנוביץ, פרק שבועות שנים בתרא (לעיל, הערה 10), עמ' 8-9, וציטוטים שם.

12 לארמית בתוך הברייתא, ראו להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [1], ד"ה מאי תקנתיה.

13 ראו להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [1], ד"ה ילך אצל חכם.

ובמקרה הגה רעיון דומה בעצמו, או שהוא הכיר את הברייטא בגירסתה הארץ-ישראלית, עם הפסוק "לה' הארץ ומלואה", אך ראה צורך לנסח אותה מחדש.

ברוך בוקסר פירש<sup>14</sup> ששמואל ניסח מחדש את הרעיון שבברייטא. לדעתו, ברכות הנהנין שימשו לאחר החורבן תחליף לקודשים ולמתנות כהונה: כמו תרומה ומתנות כהונה, גם הברכות נועדו להתיר הנאה מן העולם הזה על ידי פדיון הניתן לגבוה. השימוש בלשון "מעל" בברייטא משקף את העובדה שהברכות נועדו להחליף את מתנות הכהונה והקודשים לאחר החורבן. אך עד למאה השלישית, במיוחד בבבל, נשתכחה תורת הקודשים ומתנות הכהונה,<sup>15</sup> וממילא לא היה צורך או היגיון בשימוש במונח "מעל" כדי לחבר בין ברכות וקודשים. לכן המיר שמואל את הפועל "מעל" שבברייטא בביטוי הכללי יותר, "כאילו נהנה מקדשי שמים", שאינו מתייחס בהכרח לקודשים ממש שאינם מכוונים בשום מקום "קדשי שמים".<sup>16</sup>

אך נראה שהיה לשמואל מניע חשוב יותר בהמרת הביטוי "מעל" ב"נהנה מקדשי שמים". כפי שראינו לעיל הייתה המשמעות של המונח "מעל" שנויה במחלוקת, מה שגרם לגירסאות שונות בסיפא של הברייטא עצמה, שיסודן בפירושים שונים לביטוי "עד שיתירו לו המצוות". היו שפירשו את המעילה הזאת כמטפורה, ולכן פירשו את הביטוי "עד שיתירו לו המצוות" במובן: עד שהמצוות [= הברכות] יתירו לו [את האכילה]. לעומת זאת, גרסני כ"י ארפורט של התוספתא וגרסני הברייטא שבבבלי פירשו "עד שיתירו לו את המצוות", דהיינו התרה למפרע של המעילה, ולפי זה מדובר במעילה ממש שצריכה התרה כמעילה בהקדש. נראה, אפוא, ששמואל ראה לנכון לנסח מחדש את הברייטא משום שהוא הוטרד מן המונח "מעל" שבברייטא המקורית, ובפרשנות המילולית המוענקת למונח זה בסיפא של הברייטא כפי שהיא באה לידי ביטוי בנוסח כ"י ארפורט, "עד שיתירו לו את כל המצוות", ובפרפרוזה הבבלי, "מאי תקנתיה? ילך אצל חכם". הגמרא עצמה מקשה על כך בפיסקא [2], "הא עביד ליה איסורא". כפי שנראה להלן, בעיוני הפירוש לפיסקאות [2-3] יש לפרש את הקושיא הזאת כקושיא טכנית: בניגוד להתרת נדרים, הנעשית לפני חילול הנדר, התרת ברכות נעשית לאחר אי-אמירת הברכה. אך ניתן להקשות גם על עצם ההצעה שיש כוח ביד חכמים להתיר את החיוב לברך ברכות הנהנין ולמחול על המעילה הכרוכה בכך: מה עניין חכמים אצל מחילת עוונות והתרת מצוות למפרע? עניין זה מזכיר – להבדיל – את ההליכה אל כומר קטולי לווידוי ולמחילת חטאים. אך האמונה הנוצרית, שמוענק לכמרים בשר ודם הכוח למחול על חטאים ולהתיר איסורים, עוררה תמיהות אצל היהודים מיסודה,<sup>17</sup> ונחשבה לאורך הדורות כתפיסה זרה. שמואל ביקש להוציא מפרשנות זו לרעיון המעילה וההתרה, ולכן ניסח מחדש את הרעיון שבברייטא בלשון מטפורי במובהק: "כאילו נהנה מקדשי שמים" במקום "מעל".

אך הברייטא בגירסת התוספתא של כ"י ארפורט, וכפי שהיא מובאת בבבלי, מתפרשת היטב כשריד לתפיסות שהן אמנם זרות לחז"ל, אך רווחו בימי הבית השני. כפי שהסברנו במקום אחר, בימי הבית השני הקפידו היהודים יותר על ברכה ראשונה מאשר על ברכה אחרונה, משום שסברו שיש בהנאה מן העולם הזה משום מעילה ממש, ותפיסה קדומה זו היא הבאה לידי ביטוי בברייטא כפי שהיא מנוסחת בתוספתא כ"י ארפורט ובבבלי.<sup>18</sup> כמו כן, ההצעה שבברייטא שיש כוח ביד חכמים להתיר למפרע את חטא המעילה יסודה בתפיסה מסוימת של התרת נדרים

14 70 ראו B.M. Bokser, "Ma'al and Blessings over Food: Rabbinic Transformation of Cultic Terminology and Alternative Forms of Piety", *Journal of Biblical Literature* 100 (1981), pp. 557-574.

15 בוקסר מודע לכך שמתנות כהונה נהגו גם לאחר החורבן, אך הוא מנסה למעט במשמעותן לאחר החורבן; ראו שם, עמ' 574-572.

16 בוקסר, שם, עמ' 564-568.

17 במתי ט ו אומר ישו "כי לכן האדם הסמכות עלי אדמות למחול חטאים", ומעורר את התנגדות היהודים ותמיהותיהם: הסופרים מכנים רעיון זה גידוף שם שמים (שם, ט ג), והעם תוהים על כך שאלוהים העניק סמכות זו לבני אדם (שם, ט ח). לפי יוחנן כ כג הועברה סמכות זו מישו לתלמידיו לאחר מותו ("והיה כל אשר תסלחו לחטאותיהם ונסלח להם", השו' גם מתי יח יח, "כל אשר תתירו עלי אדמות מותר יהיה בשמים"), ודרך תלמידי ישו הועברה הסמכות, לפי האמונה הקתולית, לכמורה לדורות (הקאטכזים של הכנסייה הקתולית, סעיף 1444).

18 בנוביץ, "ילך אצל חכם" (לעיל, הערה 5), וראו לעיל, הדיון בסוגיא א, "הלולים", מדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה: הקל וחומר מברכה אחרונה ובניין האב מכרם וקמה".

שיסודה בימי הבית השני, כפי שרמזנו לעיל על פי פילון האלכסנדרוני, וכפי שהסברנו בפרוטרוט במקום אחר.<sup>19</sup> שמואל לא היה שותף לתפיסות אלו ולכן הוא ביקש להסביר שאין הכוונה למעילה ממש, וממילא אין צורך לא בהליכה אצל חכם ולא בהתרה של מצוות למפרע: הנאה מן העולם ללא ברכה אינה אלא מעילה מטפורית, הנאה מקודשי שמים. ומכיוון שמצאנו בכמה מקומות ששמואל חולק על דברי תנאים, אפשר ששמואל ביקש לחלוק מפורשות על הברייתא ולומר: הנאה מחולין ללא ברכה אינה מעילה ממש אלא "כאילו נהנה מקדשי שמים", וממילא אין צורך בתקנה זו של הליכה אצל חכם.

## [1] מאי תקנתיה

הביטוי "מאי תקנתיה?" משמש בדרך כלל לאחר דברי אמוראים כשאלה של סתם התלמוד, ובמקרים אלה נראה שיש לייחס גם את התשובה, שיכולה להיות בעברית או בארמית, לסתם התלמוד. אך כפי שהסברנו לעיל, כאן הביטוי אינו מסתבר אלא כחלק מן הברייתא שנמסרה בבבל בפרפרזה הכוללת מילים בארמית.

מצאנו במקום אחר בבבלי את הביטוי "מאי תקנתיה" בדיוק בשימוש המוצע כאן, כתוספת פרשנית מבהירה בתוך פרפרזה עברית של מקור קדום יותר, שאף הוא היה בעברית. בבן סירא כה כט – כו א מצאנו כדלהלן: "אל תתן למים מוצא ולאשה רעה ממשלה. אם לא תלך על ירך, מבשרך גזר, תן ושלח. אשה טובה אשרי בעלה ומספר ימיו כפלים".<sup>20</sup> והנה בבבלי יבמות סג ע"ב (השוו בבבלי סנהדרין ק ע"א) מצאנו: "כתוב בספר בן סירא... אשה רעה צרעת לבעלה. מאי תקנתיה? יגרשנה ויתרפא מצרעתו. אשה יפה אשרי בעלה מספר ימיו כפלים". כפי שהעיר משה צבי סגל, "אשה רעה צרעת לבעלה. מאי תקנתיה? יגרשנו ויתרפא מצרעתו" הוא פרפרזה של "אל תתן... לאשה רעה ממשלה. אם לא תלך על ירך, מבשרך גזר, תן ושלח".<sup>21</sup> מכאן שבבבלי לא תמיד הקפידו שלא לשלב את הביטוי הארמי "מאי תקנתיה" בתוך שכתוב מקור עברי שקדם להם, אף כשהמקור והפרפרזה שניהם על טהרת העברית פרט למילים אלו.<sup>22</sup>

## ילך אצל חכם

הביטוי "הלך אצל חכם" משמש בספרות התנאים והאמוראים כדי לציין "שאלה על הנדר", דהיינו בקשה מצד הנודר מן החכם להתיר את נדרו. כך בתוספתא כתובות ז ח; ירושלמי נדרים ט א, מא ע"ב; בבלי כתובות עד ע"ב – עה ע"א; ויקרא רבה פרשה לו, סימן ג; איכה רבה פרשה ב. גם בברייתא שלנו משמשת ההליכה אצל חכם "תקנה" לאיסור מעילה, כפי שהסברנו לעיל. רק פעם אחת<sup>23</sup> בספרות חז"ל שלפני חתימת התלמוד מצאנו את הביטוי "ילך אצל חכם" בהקשר שאינו עניין להתרת מעילה. בבבלי בבא בתרא קטז ע"א נאמר:

דרש ר' פנחס בר חמא, כל שיש לו חולה בתוך ביתו, ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים, שנאמר חמת מלך מלאכי מות ואיש חכם יכפרנה.

19 בנובין, ברכות לפני הסעודה (לעיל, הערה 6).

20 ראו מ"צ סגל, ספר בן סירא השלם, ירושלים תשל"ב, עמ' קנה. בנוסח היווני מדובר בשלושה פסוקים הממוספרים כה כה; כה; כו; כז א.

21 ז שם, עמ' קנח.

22 אך אפשר גם שהן בפרפרזה של בן סירא בבבלי יבמות סג ע"ב והן בפרפרזה של הברייתא בסוגיא שלנו המילים "מאי תקנתיה?" הן תוספת מאוחרת. אפשר שדברי בן סירא נמסרו בבבל במקור בלשון "אשה רעה צרעת לבעלה, יגרשנה ויתרפא מצרעתו", והברייתא "הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל, עד שיתירו לו המצות" נמסרה בבבל במקור בלשון "וכל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל עד שילך אצל חכם", ורק בשלב מאוחר יותר הוסיפו את הביטוי "מאי תקנתיה" בארמית לשתי הפרפרוזות, לשם הבהרה.

23 ביטוי דומה, "ילך אצל חכמים", מצאנו בתוספתא אהילות יח ט: "אמר ר' חנן, אותה שנה שביעית היתה והלכו גויים לקרקסאות שלהן והניחו שוק מלא פירות ובאו ישראל ובזוזם, בחזירתן אמרו: בואו נלך אצל חכמים שמא התיירו להן חזירים". אך ביטוי זה אינו עניין לכאן, שהרי אין במקור זה שאלת חכם (ביחוד) המופנית אליו על ידי יהודי מן השורה, אלא הליכה של גויים אצל חכמי היהודים ("חכמים" ברבים) כדי לברר נקודת אינפורמציה.

במסכתות הקטנות המאוחרות מצאנו את הביטוי פעמיים, ובשני המקרים מדובר בהליכה אצל חכם לשם לימוד תורה: באבות דרבי נתן נ"א פ"ג שני: "רבי מאיר אומר אם למדת מרב אחד אל תאמר דיי אלא לך אצל חכם [אחר] ולמוד תורה", ובדרך ארץ ב ח שני: "חמש עשרה מדות בתלמידי חכם ואילו הן... משיב על כל פרק ופרק דבר, הולך אצל חכם, ולומד על מנת ללמוד ועל מנת לעשות". אך אפשר שהם מושפעים כבר מן הפרשנות של רבא לביטוי אצלנו (להלן, פסקא [3]) שלפיה ההליכה אצל חכם בברייתא שלנו היא לשם לימוד ברכות.

[3-2] **ילך אצל חכם – מאי עביד ליה? הא עביד ליה איסורא! אלא אמר רבא: ילך אצל חכם מעיקרא וילמדנו ברכות, כדי שלא יבא לידי מעילה.**

תשובת רבא מוקשית: מצד אחד, בקשר לכל חיוב עונשין או עברה המוזכרים בספרות התנאים ניתן לשאול "מאי תקנתיה", ולהציע שילמד מלכתחילה כדי להימנע מאיסור, ואין שום סיבה שיעירו על ברכות הנהנין דווקא שהלימוד מונע חטא. מצד שני, אין כל רמז לכך שהנהנה מן העולם הזה בלא ברכה המוזכר בברייתא עשה כן משום שלא היה בקיא בלשון הברכות;<sup>24</sup> אדרבה, נראה ברור שהברייתא מאשימה אותו בחטא מוסרי ולא בבורות.

מסיבות אלו נראה שיש לייחס את הקושיא על הברייתא, "ילך אצל חכם? מאי עביד ליה? הא עביד ליה איסורא!", לרבא עצמו, בחינת "הוא מותיב לה והוא מפרק לה". רבא הקשה על ההלכה שבברייתא שלפיה הולכים אצל חכם להתיר הנאה מן העולם ללא ברכה והמעילה הכרוכה בה, כשם שהולכים אצל חכם להתיר נדר כדי להימנע ממעילה מן ההקדש או מעילה בקונמות. לפי רבא, היקש זה מנדר לברכה אינו במקום: הרי התרת נדרים נעשית לפני חילול הנדר, והיא הופכת את הדבר הנדור לחולין ובדרך זו פוטרת מראש מן המעילה; לעומת זאת, "התרת ברכות" צריכה להיעשות לאחר שמעל, משום שאין פרק זמן לפני המעילה שבו ניתן "לשאול" על החפץ: איסור האכילה ללא ברכה הוא בתוקף מתחילת צמיחתו של הפרי. והיכן מצאנו שבכגון זה יש אפשרות ללכת אצל חכם כדי שיתיר את החטא למפרע?

לעומת זאת, אמוראי בבל שקדמו לרבא ופירשו "עד שיתירו לו המצוות" כעניין ל"התרת ברכות" על ידי חכם סברו כנראה שיש אפשרות להתיר נדר גם לאחר חילולו. ואכן, מצאנו שתי הלכות בתוספתא שמהן משתמע שניתן לשאול על נדר גם לאחר חילולו. בתוספתא נזיר ג טו שני:

מי שנדר בנזיר, והיה שותה יין ומיטמא למתים ואחר כך נשאל לחכם להתיר לו, אינו סופג את הארבעים. אמ' רבי יהודה: אם אינו סופג את הארבעים, יספוג מכת מרדות.

תנא קמא ורבי יהודה תמימי דעים הם שמדאורייתא ניתן "להתיר" נדר נזירות למפרע, לאחר חילולו,<sup>25</sup> אלא שלרבי יהודה ראוי להכות את הנזיר מכת מרדות על שעבר על נדרו. כיוצא בזה מצאנו בתוספתא נדרים א ו:<sup>26</sup>

נדר ועבר על נדרו אין נשאלין לו עד שינהוג איסור כימים שנהג בהן היתר, דברי רבי מאיר. אמ' רבי יוסה במי דברים אמוראים? בזמן שנדרו לזמן מרובה, אבל בזמן שנדר לזמן מועט, דיו שלשים יום.

גם לפי ברייתא זו אין מניעה מעיקר הדין לשאול על הנדר לאחר חילולו, אך כדי ללמד את מפר הנדר לקח אין בית דין נזקקים לו עד שיגלה רצון טוב וינהג איסור כימים שנהג בהם היתר (או

24 הראשונים העירו שכדי להימנע מאיסור מעילה די שיברך "שהכל נהיה בדברך", ברכה הפוטרת את הכול (ראו ריטב"א ברכות לה ע"א, ד"ה אלא אמר רבא; תלמיד רבנו יונה, דפי הרי"ף כה ע"א, ד"ה מאי תקנתיה). ואף על פי שאין צורך ללכת אצל חכם ללמוד ברכה אחת, עמי הארץ אינם מכירים לא את ברכת "שהכל" ולא את ההלכה שלפיה ברכה זו פוטרת את הכול, וממילא מומלץ להם ללכת אצל חכם לחינוך יהודי כולל, וההולך אצל חכם מטבע הדברים ילמד את הפרטים של הלכות ברכות.

25 וראו גם תוספתא נזיר ב טו; בבלי שבועות כח ע"א.

26 וראו מקבילות בירושלמי נזיר ד ד, נד ע"א; בבלי נדרים כ ע"א; בבלי נזיר לב ע"א.

שלושים יום). נמצינו למדים שבין לפי תוספתא נדרים בין לפי תוספתא נזיר ניתן, מבחינה הלכתית מדאורייתא, לשאול על נדר גם לאחר חילולו, אלא שיש אומרים שאין עושים זאת ללא סנקציה: במקרה של הנזיר הוא סופג מכת מרדות, ובמקרה של הנזיר עליו לקיים את נדרו מחדש, כמחווה של רצון טוב, לפני שישאל על נדרו למפרע וימחק למפרע את איסור המעילה. ברם, יש אמורא אחד החולק על הרעיון שאופציית ההתרה פתוחה גם בפני מי שכבר חילל את דברו, והוא האמורא רבא, אותו רבא המפרש כאן מחדש את התרת הברכה בעקבות הקושיא "הא קעביד לאיסוריה!". בבבלי שבועות כז ע"ב – כח ע"א מצאנו מחלוקת רבא ואמימר בדלהלן:

אמר רבא: נשבע על כבד ואכלה, אם שייר ממנה כזית – נשאל עליה, אכלה כולה – אין נשאל עליה... אמימר אמר: אפילו אכלה כולה נשאל עליה, אי בשוגג – מחוסר קרבן, אי במזיד – מחוסר מלקות, אבל כפתוהו על העמוד לא, כדשמואל, דאמר שמואל: כפתוהו על העמוד ורץ מב"ד – פטור. ולא היא, התם רץ, הכא לא רץ.

לאמימר אין כל קושי בשאלה על השבועה גם לאחר שאכל את כולה, כיוון שעדיין מחוסר כפרה הוא. מטרת השאלה לדעת אמימר היא להיפטר מן הסנקציות הכרוכות בחילול הנדר או השבועה, וכל עוד נשמרה זיקה כל שהיא לאיסור ועונשו לא הסתיים, ניתן לשאול על השבועה כדי להיפטר מעונש. אך לרבא, מטרת השאלה אינה להיפטר מעונש אלא להיפטר מן השבועה עצמה, ובכגון זה אין היגיון ואין אפשרות לשאול על נדר או שבועה לאחר חילולו, אלא אם כן נשארת עדיין "נפקא מינה" מבחינת האיסור, כגון ששייר כזית מן הכיכר והוא מבקש לאכול כזית זה בהיתר.<sup>27</sup>

נמצינו למדים שלפי כל המקורות התנאיים, וכן לפי אמימר, ניתן לשאול על הפלאה זו או אחרת (נדר, נזירות או שבועה) כל עוד לא נענש עדיין על חטאו, ובכך למחוק למפרע את המעילה או הנדר או השבועה ולהיפטר מן העונש. נראה שאף במקרה של ברכות סברו מנסחי הברייתא שבבבלי שאין מניעה להשתמש במנגנון של "היתר מעילה" כדי להתיר למפרע את המעילה שבהנאה מן העולם ללא ברכה. יש כוח ביד חכמים להתיר מעילה למפרע בקונמות, בנזירות, בהקדשות, בשבועות ואף בברכות.

לעומת זאת, רבא סבר לשיטתו שאין להתיר נדר או שבועה לאחר חילולו אך ורק כדי למחוק את החטא ולהיפטר מן העונש. רבא אינו מקשה את השאלה הכללית הצפויה בנוגע להצעת הברייתא "ילך אצל חכם": מה עניין חכם אצל מחילת עוונות כגון אכילה ללא ברכה? במקום שאלה זו הוא שואל שאלה טכנית ספציפית: "הא עביד ליה איסורא". בכגון זה סבור רבא שאין אפשרות לשאול על השבועה כדי למחוק למפרע את האיסור, והוא הדין בברכות: שאלת חכם אין מטרתה השגת כפרה ומחיקת חטאים, אלא ביטול איסור מתוצרת עצמית לפני חילולו. ולכן, אף שאכילה ללא ברכה היא מעילה וחילול נדר אף הוא מעילה, אין מקום לשאלת חכם אלא בנדר, משום שמדובר באיסור מתוצרת עצמית שניתן להתירו לפני חילולו. אך באיסור הבא מאילו, כגון המעילה הכרוכה באכילה ללא ברכה, אין כוח ביד חכמים להתיר את המעילה כלל, לא מראש ולא למפרע.

[6] **אמר רבי חנינא בר פפא: כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו גוזל להקדוש ברוך הוא וכנסת ישראל, שנאמר: גוזל אביו ואמו ואומר אין פשע חבר הוא לאיש משחית; ואין אביו אלא הקדוש ברוך הוא, שנאמר הלא הוא אביך קנך; ואין אמו אלא**

## כנסת ישראל, שנאמר: שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמן.

רבי חנינא בר פפא ממשיך את דרכם של הברייטא [1], שמואל [4] ורבי לוי [5] שקבעו שהנאה מן העולם הזה ללא ברכה היא מעילה או הנאה מרכושו של הקב"ה ("גזול אביו"), אך הוא מוסיף שיש בהנאה זו גם משום גזל כנסת ישראל ("אמו"). למה הכוונה? רש"י מפרש "שכשחטאו הפירות לוקין"<sup>28</sup> – כעונש על אכילת הפרט ללא ברכה היבולים בכלל לוקים, וכנסת ישראל כולה סובלת.

רעיון הגמול הלאומי בכלל, והרעיון שלפיו השכר והעונש של עם ישראל באים לידי ביטוי בפוריות ארץ ישראל בפרט, מופיעים לרוב במקרא ואצל חז"ל,<sup>29</sup> ואין צורך להרחיב את הדיבור על כך. ברם, קשה להתאים את המושג הזה לנדון: הגמול הלאומי משמש כשמדובר בחטאים לאומיים ובמצוות מן התורה, כגון אי שמירת שמיטה ויובל, תועבות פומביות בסגנון הכנענים וכיוצא באלו. לעומת זאת, קשה לדמיין חטא אישי יותר מאי-אמירת ברכות הנהנין: מדובר בהכרת הטוב, שזה עניין אישי של הפרט, וספק אם עלה על דעתו של רבי חנינא בר פפא שפרות כנסת ישראל ילקו בעקבות אי-אמירת ברכה על ידי הפרט.

לכן נראה לפרש את דברי רבי חנינא בר פפא על פי הכתוב "כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי" (ויקרא כה כג). לה' הארץ ומלוואה, אך הקב"ה שיתף את עם ישראל בבעלות על ארץ ישראל כגרים ותושבים. אך כל זה בתנאי שיכירו לו טובה ויברכו על המזון. יהודי בארץ ישראל שאינו מברך על מזונו אינו זכאי למזון זה, ולמעשה הוא לוקח אותו מן הגרים והתושבים הזכאים להשתתף בבעלות על הארץ, כנסת ישראל בכלל.

רבי חנינא בר פפא מסב את הפסוק "גזול אביו ואמו ואמר אין פשע" (משלי כח כד) על הנהגה מן העולם ללא ברכה, משום שזה סוג של גזל שקל לומר לגביו "אין פשע". גזל מאחרים מוגדר על ידי כולם כפשע, אך גזל מן ההורים אינו נתפס בהכרח כגזל על ידי הגזולן, והוא הדין לגזל מהקב"ה ועם ישראל על ידי אכילה ללא ברכות הנהנין.

## [7] מאי חבר הוא לאיש משחית? אמר רבי חנינא בר פפא: חבר הוא לירבעם בן נבט שהשחית את ישראל לאביהם שבשמים.

ירבעם בן נבט מוגדר "איש משחית" משום שהוא ידוע כחוטא ומחטיא את הרבים, על ידי מניעת העלייה לרגל לירושלים ואילוף תושבי ממלכת ישראל לעבוד את העגלים. אך מה הקשר בין ירבעם בן נבט לענייננו? מדוע טורח רבי חנינא בר פפא להגדיר מי שאוכל ללא ברכה חבר לאיש משחית, דהיינו חבר לירבעם בן נבט?

רש"י פירש שהחטא של אכילה ללא ברכות הנהנין הוא חטא שעלול להחטיא את הרבים: "ולפי שהוא מיקל רואים האחרים ולמדין ממנו לעשות כן ליהנות מן העולם בלא ברכה".<sup>30</sup> אך פירושו של רש"י דחוק. כאמור לעיל, קשה לדמיין חטא "פרטי" יותר מאי-אמירת ברכות הנהנין. גם אם נניח שמדי פעם אכלו אנשים בפני חבריהם וידידיהם, בדרך כלל אדם אוכל מפרותיו בתוך ארבע אמותיו. בין כך ובין כך, לברכות הנהנין הקצרות הנאמרות לפני האכילה אין בהכרח פומבי גם בסעודות פומביות, ואף אם אמירה פומבית של ברכות יכולה להשפיע על אחרים לטובה, אין באי-אמירת ברכות משום השפעה לרעה, שכן ברגיל מדובר בעניין שאחרים אינם רואים.

דומה שרש"י נדחק לפרש שיש באי-אמירת ברכות הנהנין משום החטאת הרבים משום שתכונה זו של ירבעם היא המודגשת בכינוי "איש משחית", ולפי זה מסתבר ש"חבר לאיש משחית" הוא איש משחית בעצמו.

28 רש"י ברכות לה ע"ב, ד"ה וכנסת ישראל.

29 ראו למשל ויקרא פרק כו; דברים יא יג-יז; משנה סוטה ט יב.

30 רש"י ברכות לה ע"ב, ד"ה אין פשע.

אף המהרש"א הרגיש צורך לחבר בין אופיו של ירבעם כ"איש משחית" לבין אי-אמירת ברכות הנהנין. אך לדעת המהרש"א, התכונה שבגינה מכונה ירבעם "איש משחית" בדרשת רבי חנינא בר פפא איננה החטאת הרבים, כרגיל במדרשי חז"ל על ירבעם, אלא העובדה שירבעם גרם לפירוק הקשר בין הקב"ה לכנסת ישראל והשחתתו, והוא הדין למי שאינו מברך ברכות הנהנין. מי שאינו מברך גזל את כנסת ישראל על ידי זה שהוא גורם לפרות ללקות, כפי שפירש רש"י, ובכך מנתק את הקשר בין הקב"ה לעם. וזה לשון המהרש"א:

ואמר חבר וגו' לירבעם בן נבט שהשחית בו' שמצינו בבשורת המלוכה לירבעם בעבירת כל תשחית שקרע אחיה השלוני שמלה לקרעים ויאמר לירבעם קח לך עשרה קרעים וגו' שהוא רמז שקצץ בנטיעות בעשרה קדושות להפרידן ולהשחית את ישראל לאביהם שבשמים, וכמו כן באינו מברך על דבר הנהנה הוא מפריד ומשחית שפע הקדושה והברכה לכנסת ישראל מאביהם שבשמים.<sup>31</sup>

אך גם פירוש זה מוקשה. כפי שראינו לעיל, עצם הפירוש שלפיו מי שאינו מברך גורם לפרות ללקות אינו נראה, וכאן הקשר בין "השחתת ישראל לאביהם שבשמים" והשחתת שפע הקדושה והברכה לכנסת ישראל מאביהם שבשמים נראה מאולץ.

גם רש"י וגם המהרש"א הרגישו צורך לפרש את הביטוי "איש משחית" כתיאור של תכונה המשותפת לירבעם בן נבט ולמי שאינו מברך ברכות הנהנין. ובאמת נראה ברור ש"איש משחית" מזוהה עם ירבעם בן נבט על שם החטאת הרבים, כדימויו הכללי אצל חז"ל, אך אין זה אומר שגם מי שאינו מברך הוא "איש משחית" כירבעם בן נבט. אדרבה: מן הכינוי "חבר הוא לאיש משחית" נראה שהמברך עצמו אינו מחטיא את הרבים כירבעם, אלא יש תכונה אחרת המשותפת לו ולירבעם, ו"איש משחית" אינו אלא כינוי לירבעם.

והנה מצאנו שאחיה השילוני שלח מסר לירבעם דרך אשתו, והאשים אותו בכך שהוא השליך את הקב"ה אחרי גוו: "ותרע לעשות מכל אשר היו לפניך ותלך ותעשה לך אלהים אחרים ומסכות להכעיסני ואתי השלכת אחרי גוך" (מלכים א' יד ט). פסוק זה נדרש בבבלי ברכות י"ב ע"ב לעניין אכילה לפני התפילה:

אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן אמר רבי יוסי ברבי חנינא משום רבי אליעזר בן יעקב: כל האוכל ושותה ואחר כך מתפלל – עליו הכתוב אומר: ואתי השלכת אחרי גוך, אל תקרי גויך אלא גאיך. אמר הקדוש ברוך הוא: לאחר שנתגאה זה – קבל עליו מלכות שמים.

אם התנאים והאמוראים האשימו את מי שאוכל ושותה לפני התפילה בהשלכת ה' אחרי גוו, קל וחומר שמי שאוכל מבלי לברך על האוכל מחשיב את עצמו, גאוותו וגוו כאחד, יותר מכפי שהוא מחשיב את הקב"ה.

לכן נראה שירבעם בן נבט מכונה "איש משחית" משום שהחטיא את הרבים. אך מי שאינו מברך על מזונו נחשב "חבר לאיש משחית", משום שהוא דומה לירבעם בן נבט בכך שהוא משליך את הקב"ה אחרי גוו, ומעדיף את סיפוק תאוותיו על פני עבודת ה'.

[8] **רבי חנינא בר פפא רמי: כתיב ולקחתי דגני בעתו וגו', וכתיב: ואספת דגנך וגו'! – לא קשיא: כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, כאן בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום.**

רבי חנינא בר פפא מעמת בין שני פסוקים. בהושע ב' יא נאמר "ולקחתי דגני בעתו", ומן ההקשר ברור שמדובר בעונש: הקב"ה מגדיר את הדגן כ"דגני", דגנו של הקב"ה, ומאיים לקחת אותו חזרה. לעומת זאת, בפסוק הברכה "ואספת דגנך" (דברים יא יד) מוגדר הדגן כ"דגנך", דגנם של ישראל, והם אוספים אותו. לפי הפירוש הרווח, זאת הסתירה שמציין רבי חנינא בר פפא,

ותשובתו תואמת את פשוטו של המקרא בשני ההקשרים: הפסוק בפרשת "והיה אם שמע" הוא פסוק של ברכה, "אם שמע תשמעו אל מצותי", ואילו הפסוק בהושע הוא פסוק של פורענות, בעקבות חטא עבודת הבעל המוזכר בפסוקים הקודמים.

קשה להבין מה ביקש רבי חנינא בר פפא לחדש בדרשה זו – הרי ההקשר מפורש בשני הפסוקים: "והיה אם שמע תשמעו אל מצותי... ואספת דגנך..." (דברים יא יג-יד), "ורדפה את מאהביה... וזהב עשו לבעל. לכן אשוב ולקחתי דגני בעתו..." (הושע ב ט"א). פשיטא, אם כן, שהפסוק בדברים עוסק בזמן שישראל עושים רצונו של מקום והפסוק בהושע מתייחס לזמן שאין ישראל עושים רצונו של מקום.

ולא עוד, אלא כפי שהקשו התוספות,<sup>32</sup> בדרשה זו "ואספת דגנך" מזוהה עם הזמן שישראל עושים רצונו של מקום, אך בפיסקא הבאה [9] מפרש רבי שמעון בר יוחאי שהפסוק "ואספת דגנך" עוסק בזמן שאין ישראל עושים רצונו של מקום, ולכן אין מלאכתם נעשית על ידי אחרים, והם נאלצים לעבוד בחקלאות ואינם מתפנים ללמוד תורה.

ושמא ואולי צריך לפרש את הדרשה של רבי חנינא בר פפא בפסוק שלנו בהיפוך הפירוש המקובל. רבי שמעון בר יוחאי בפיסקא [9] מוציא את הביטוי "ואספת דגנך" מהקשרו ופשוטו, ואף על פי שמדובר בפסוק של ברכה הוא מעמיד אותו "בזמן שאין ישראל עושים רצונו של מקום", ואפשר שבעקבות פרשנות תנאית מפורסמת זו הוציא אף רבי חנינא בר פפא את הפסוק מהקשרו, וכן הוציא את הביטוי "ולקחתי דגני בעתו" מהקשרו. ואף על פי שלפי פשוטו של מקרא בהקשרו הנוכחי "ולקחתי דגני בעתו" פירושו אקח חזרה את הדגן שלי בעתו, רבי חנינא בר פפא מפרש שמדובר באסיף: הקב"ה בכבודו ובעצמו יעסוק בלקיחת הדגן, דהיינו באסיף, ויפטור את עם ישראל מן הצורך לעשות כן. לעומת זאת, לפי דברים יא יד נאמר על בני ישראל "ואספת דגנך", במו ידיהם. הא כיצד? בזמן שישראל עושים רצונו של מקום, הקב"ה ייקח את הדגן ויאסוף אותו עבורם, ובזמן שאין ישראל עושים רצונו של מקום, הם יאלצו לאסוף את הדגן בעצמם.

[9] תנו רבנן: ואספת דגנך, מה תלמוד לומר? לפי שנאמר: לא ימוש ספר התורה הזה מפניך, יכול דברים ככתבן? תלמוד לומר: ואספת דגנך – הנהג בהן מנהג דרך ארץ, דברי רבי ישמעאל; רבי שמעון בן יוחי אומר: אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורע בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה? אלא: בזמן שישראל עושין רצונו של מקום – מלאכתן נעשית על ידי אחרים, שנאמר: ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו'. ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום – מלאכתן נעשית על ידי עצמן, שנאמר: ואספת דגנך; ולא עוד, אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידן, שנאמר: ועבדת את אויבך וגו'.

מחלוקת ידועה זו מופיעה גם בספרי דברים פסקא מב. רבי שמעון בר יוחאי סבור שיש ללמוד תורה יומם ולילה ממש, ואילו רבי ישמעאל סבור שיש לנהוג בתורה מנהג דרך ארץ, כלומר: להתייחס אל התורה באופן מציאותי, המתאים לחיי העולם הזה, ולשלב תורה עם מלאכה.

מחלוקת זו עולה גם ממקורות אחרים, כגון מכילתא ויסע, פרשה ב:

למען אנסנו הילך בתורתי אם לא. ר' יהושע אומר: שנה אדם שתי הלכות בשחרית ושתיים בערבית ועוסק במלאכתו כל היום מעלין עליו כאלו קיים כל התורה כולה. מכאן היה ר' שמעון בן יוחאי אומר לא נתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן. הא כיצד? היה יושב ודורש, ולא היה יודע מהיכן אוכל ושותה ומהיכן היה לובש ומתכסה. הא לא נתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן. ושניים להם אוכלי תרומה.

עמדת רבי יהושע תואמת את זו של רבי ישמעאל בברייתא שלנו: "עוסק במלאכתו כל היום" מקביל ל"הנהג בהן מנהג דרך ארץ". רבי יהושע סבור שיש שיעור מינימלי לתלמוד תורה, אך הוא שיעור קטן מאוד: די ללמוד ארבע הלכות ביום, וניתן לעסוק במלאכה בשאר שעות היום. אך רבי שמעון בר יוחאי סבור שיש ללמוד תורה כל היום, כפי שהוא טוען בברייתא שלנו. לכן הניסיון האמתי, "הילך בתורתו אם לא", שנאמר בפרשת המן, אפשרי רק כשאוכלים מן, שכן רק אז ניתן לדרוש בתורה יומם ולילה, והוא הדין לאוכלי תרומה, שאף הם מתפרנסים על ידי אחרים.<sup>33</sup>

אך רוב בני האדם אינם זוכים לאכול לא מן ולא תרומה בעולם הזה. כיצד, אם כן, מצפה רבי שמעון בר יוחאי מאנשים העושים רצונו של מקום לעסוק בתורה באופן בלעדי? מהי המשמעות המעשית של תפיסתו שלפיה בזמן שישראל עושים רצונו של מקום מלאכתם נעשית על ידי אחרים? מי הם האחרים הללו? דומה שרבי שמעון בר יוחאי לא נתן את דעתו לכך, אלא דרש מכולם לחיות על פי האידיאל, וציפה לגאולה שתביא לידי "ועמדו זרים ורעו צאנכם" (ישעיהו סא ה). אך בתקופת האמוראים החלו לפרש את דבריו כאילו רק עילית של תלמידי חכמים מצווים ללמוד תורה יומם ולילה, וחובת פרנסתם מוטלת על אחרים. כך מצאנו בבבלי מנחות צט ע"ב שדווקא עמדת רבי יהושע במכילתא, שעליה חולק רבי שמעון בר יוחאי שם ושלפיה די בלימוד הלכות ספורות ביום, מיוחסת לרבי שמעון בר יוחאי, ובניסוח מקל אף יותר:

אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יוחי: אפי' לא קרא אדם אלא קרית שמע שחרית וערבית – קיים לא ימוש, ודבר זה אסור לאומרו בפני עמי הארץ.

במקום אחר עמדנו על הדרך שבה התגלגלה מימרא זו ויוחסה לרבי שמעון בר יוחאי.<sup>34</sup> כאן נסתפק בהערה על מטרת ייחוס הלכה זו לרבי שמעון בר יוחאי. ככל הנראה ביקשו החכמים בימי רבי יוחנן להסב את הדרישה של רבי שמעון בר יוחאי בברייתא שלנו, ללמוד תורה יומם ולילה, על עילית של תלמידי חכמים בלבד, ולכן מצאו דרך לייחס לו את העמדה שעמי הארץ יכולים להסתפק בקריאת שמע בלבד.<sup>35</sup> בימי התנאים נאלצו תלמידי חכמים לבחור בין שתי אופציות, כפי שמפורש בברייתא שלנו ובמקבילתה בספרי דברים: לפרנס את עצמם, כדעת רבי ישמעאל, או לוותר כמעט כליל על הנאה מן העולם הזה כדי להתמסר לתלמוד תורה, כדעת רבי שמעון בר יוחאי. אך אמוראי ארץ ישראל, ורבי יוחנן בראשם, פיתחו מנגנון של תמיכה ציבורית בתלמידי חכמים.<sup>36</sup> הפרשנות שהעניק רבי יוחנן לדברי רבי שמעון בר יוחאי שלפיה רוב העם יכול להסתפק בקריאת שמע, ואילו העילית היא זו שאמורה ללמוד תורה יומם ולילה ממש, לא נועדה להקל על עמי הארץ, אלא לספק תשתית כלכלית לתלמידי חכמים. בימי רבי יוחנן, הרוב

33 וכיצד בזה מצאנו בירושלמי ברכות א ב, ג ע"ב (= שבת א ב, ג ע"א-ע"ב): "רבי יוחנן בשם רבי שמעון בן יוחי: כגון אנו שעוסקין בתלמוד תורה אפילו לקרית שמע אין אנו מפסיקין... רבי שמעון בן יוחי כדעתיה, דרבי שמעון בן יוחי אמר אילו הוינא קאים על טורא דסיני בשעתא דאיתיהיבת תורה לישר' הוינא מתבעי קומי רחמנ' דיתברי לבר נשא תרין פומין, חד דהוה לעי באורית' וחד דעביד ליה כל צורכיה. חזר ומר: ומה אין חד הוא לית עלמא יכיל קאים ביה מן דילטוריא דיליה, אילו הוה תרין על אחת כמה וכמה". לקטע זה ראו בהרחבה מ' בנוביץ, "שינון: קריאת שמע במשנתו של רבי שמעון בר יוחאי", סידרא כ (תשס"ה), עמ' 25-56. רבי שמעון בר יוחאי עוסק בתורה יומם ולילה, ולכן אינו מפסיק אפילו לקריאת שמע, כשיטתו, שאילו היה עומד על הר סיני בשעת מתן תורה היה מבקש מהקב"ה שיברא שני פיות לכל אדם, אחד שיעסוק בתורה ואחד שיעסוק בכל צרכיו, אלא שחזר בו משום שגם במצב הנוכחי אין העולם יכול לעמוד מפני לשון הרע, כל שכן אילו היו לכל אחד שני פיות. גם כאן רבי שמעון בר יוחאי סבור שאי אפשר ללמוד תורה וגם לעסוק בדברים אחרים, שכן עיסוק בתורה הוא עיסוק בלעדי.

34 בנוביץ, שם, עמ' 27-28.

35 האמוראים אף מצאו דרך להסביר את ההתפתחות הזאת בתפיסת רבי שמעון בר יוחאי: המעשה ברבי שמעון ובנו במערה (בבלי שבת לג ע"ב). דומה שאחת המטרות של הסיפור הזה היא לספק הסבר להתפתחות שחלה בדעתו של רבי שמעון בר יוחאי, המצודר בברייתא שלנו לפי פשוטה בעיסוק בלעדי בתורה לכולם, ואילו במימרא המובאת על ידי רבי יוחנן מפיו בבבלי מנחות צט ע"ב סובר שניתן להסתפק בקריאת שמע בלבד. הא כיצד? כאן לאחר שיצא מן המערה בפעם הראשונה, כאן לאחר שהחזירו הקב"ה למערה כדי ללמדו שאין העולם יכול להתקיים אם כולם ינהגו לפי האידיאל: רוב העם אינו חייב ללמוד תורה, וראו א' היימאן, תולדות תנאים ואמוראים ג, ירושלים תשמ"ז, עמ' 1180-1182, שאכן פתר את הסתירה שבין עמדת רבי שמעון בברייתא שלנו למימרא של רבי יוחנן בשם רבי שמעון בבבלי מנחות בטענה שהברייתא שלנו משקפת את עמדתו לפני החזרה למערה בפעם השנייה, ואילו המימרא במנחות נאמרה לאחר שיצא מן המערה בפעם השנייה, ונראה שכיוון דעתו לדעת בעל הגאולה בשבת.

36 ראו מ' בר, "יששכר וכולון", בר אילן ו (תשכ"ח), עמ' 167-180. בר עצמו מקדים את המגבית הזאת לימי התנאים; ראו בהערה הבאה.

שאסף את דגנו וקרא קריאת שמע פעמיים ביום סיפק פרנסה למיעוט שעומד בניסיון של הקב"ה ולומד תורה יומם ולילה. נמצאה, אפוא, פרשנות מציאותית, בעולם הזה, לשאיפה של רבי שמעון בר יוחאי שבזמן שישראל עושים רצונו של מקום מלאכתם נעשית על ידי אחרים, ואחרים אלו אף הם ישראל, הרוב המפרנסים את המיעוט. כך עולה ממימרא אחרת של רבי יוחנן בשם רבי שמעון בר יוחאי המובאת בשיר השירים רבה פרשה ב:

רבי יודן בשם רבי זעירא ור' יוחנן בשם רשב"י אמרו: גדולה היא הפרנסה שגורמת לתחיית המתים לבא שלא בעונתה, צרפית ע"י שהאכילה את אליהו זכתה להחיות את בנה, שונמית על ידי שהאכילה את אלישע זכתה להחיות את בנה.

ונראה שכשם שביקשו אמוראי ארץ ישראל למתן את התפיסה של רבי שמעון בר יוחאי ולהחילה על עילית בלבד, כדי שהרוב יפרנס את המיעוט, כך ביקשו למתן את התפיסה של רבי ישמעאל שכל אחד צריך לעבוד למחייתו וללמוד תורה בזמנו הפנוי, שכן אף תפיסה זו חותרת תחת המנגנון של תמיכה כלכלית של הרוב בעילית של תלמידי חכמים. וכך מצאנו שבבבלי מנחות צט ע"ב מצוטט רבי ישמעאל דווקא כמי שדוגל בלימוד תורה יומם ולילה:

שאל בן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל: כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו ללמוד חכמת יונית? קרא עליו המקרא הזה: לא ימוש ספר התורה הזה מפיו והגית בו יומם ולילה, צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יונית.

במקבילות שבתוספתא עבודה זרה א כ וירושלמי פאה א א, טו ע"ג למעשה זה, הדורשיח נפתח בלשון "שאלו את רבי יהושע". ולא זו בלבד, אלא שבירושלמי פאה שם מוצגת עמדת רבי יהושע בעניין לימוד יוונית כמנוגדת לעמדת רבי ישמעאל בעניין תורה ומלאכה:

שאלו את רבי יהושע: מהו שילמד אדם את בנו יוונית? אמר להם: ילמדנו בשעה שאינה לא יום ולא לילה, דכתיב והגית בו יומם ולילה. מעתה אסור לאדם ללמד את בנו אומנות בגין דכתיב והגית בו יומם ולילה! והתני ר' ישמעאל: ובחר' בחיים זו אומנות! רבי בא בריה דרבי חייא בר ווא רבי חייא בשם רבי יוחנן: מפני המסורות.

מפתיע ביותר, אפוא, שבבבלי מנחות צט ע"ב מיוחס הסיפור על לימוד היוונית לרבי ישמעאל דווקא, ובן אחותו בן דמה. הרי על סמך עמדת רבי ישמעאל בברייתא שלנו, הבאה לידי ביטוי בירושלמי במדרש הלכה נוסף של רבי ישמעאל, על הפסוק "ובחרת בחיים" (דברים ל יט), נדחית העמדה הפוסלת לימוד יוונית מטעם ביטול תורה! אך נראה שייחוס העמדה הנוקשית בעניין לימוד היוונית לרבי ישמעאל דווקא נעשה בכוונה. כשם שביקשו האמוראים למתן את עמדת רבי שמעון בר יוחאי ולהגבילו לעילית בלבד, כך ביקשו למתן את עמדת רבי ישמעאל ולהגבילה לעמי הארץ בלבד – בטענה שאף רבי ישמעאל סבור שמי שעוסק בתורה צריך לעשות זאת באופן בלעדי.

לסיכום: בימי התנאים לא היה מנגנון של תמיכה ציבורית בתלמידי חכמים, ולכן נחלקו ביניהם התנאים: רבי שמעון בן יוחאי סבר שיש ללמוד תורה יומם ולילה ולסמוך על הנס, ואילו רבי ישמעאל סבר שכל אחד חייב לשלב תורה עם מלאכה. אך אמוראי ארץ ישראל ביקשו לשנות את המציאות הזאת ולפתח מנגנון של תמיכה ציבורית בתלמידי חכמים. לצורך כך היה נחוץ לשכנע את הרוב לנהוג כרבי ישמעאל, כדי שיוכלו לפרנס את המיעוט הנוהג כרבי שמעון בר יוחאי. לכן היה חשוב להם להראות שרבי שמעון בר יוחאי בברייתא שלנו לא התייחס אלא לעילית, אבל לגבי הרוב הוא סבר שהם יכולים להסתפק בקריאת שמע פעמיים ביום כדי לקיים מצוות תלמוד תורה, והיה חשוב להם להראות שרבי ישמעאל בברייתא שבסוגיא שלנו לא התייחס אלא לעמי הארץ, אבל תלמידי חכמים חייבים ללמוד תורה כל היום וכל הלילה, ויוכלו לעסוק בעיסוקים אחרים – לימוד יוונית או מלאכה – רק בשעה שאינה לא יום ולא לילה. לצורך כך הסבו את הסיפור על לימוד יוונית מרבי יהושע לרבי ישמעאל.<sup>37</sup>

37 אף שבמאמרו "ישכר וזבולון" (לעיל, הערה 36) הצביע מ' בר על תרומתם של רבי יוחנן ותלמידיו לפיתוח "מגבית החכמים",

[10] **אמר אביי: הרבה עשו כרבי ישמעאל – ועלתה בידן, כרבי שמעון בן יוחי – ולא עלתה בידן.**

משה בר הראה<sup>38</sup> שבניגוד לאמוראי ארץ ישראל שפיתחו מנגנון של תמיכה ציבורית בתלמידי חכמים, בבבל הוגבלה התמיכה ציבורית לראשי ישיבה המתמנים על הציבור, ואילו רוב תלמידי החכמים התפרנסו, כשאר יהודי בבל, מחקלאות וממסחר. במקום תמיכה ישירה בתלמידי חכמים ניתנו להם מונופולים במסחר ופטורים ממסים שונים, כדי שיוכלו למעט במלאכה ולעסוק בתורה. הטבות אלו סייעו בידם לצבור נכסים ולהתעשר, והרושם הוא שגם החקלאים שביניהם היו בעלי אחוזות שעסקו יותר בניהול ובמסחר ביבולים מאשר בעבודת כפיים חקלאית.

על רקע זה יש להבין את דברי אביי. בניגוד לאמוראי ארץ ישראל, שכפי שראינו סייעו את דברי רבי שמעון בן יוחי ורבי ישמעאל כאחד, וגייסו את שניהם לטובת הדגם של "יששכר וזבולון", דגם שאינו בא לידי ביטוי אצל אף אחד מהם במקום, אביי מפרש את דברי שניהם כפשוטם: רבי ישמעאל דוגל בשילוב תורה עם דרך ארץ, ואילו רבי שמעון בר יוחאי מצדד בהתמסרות בלעדית לתלמוד תורה, מבלי להתחשב בענייני פרנסה. ואף על פי שאביי אינו מכריע בין שתי האפשרויות, הוא מציין שהדגם המוצלח יותר – כפי שנראה לו בבבל, לפחות – הוא הדגם של רבי ישמעאל. ואכן, שיטת ההטבות לתלמידי חכמים שנהגה בבבל במקום המגבית היא בשיטת רבי ישמעאל.

דברי אביי נשתמרו בשינויים מרחיקי לכת בעדי הנוסח השונים. כ"י אוקספורד גורס כמו הדפוס, אך ברוב כתבי היד נשתמרו דברי אביי בנוסח ארמי, אלא שנסחים ארמיים אלו אינם זהים:

כ"י פריז: "אמ' אביי טובא דרבנן עבדו כר' ישמעאל ואהנו כר' שמעון בן יוחאי ולא אהנו".

כ"י פירנצה: "א' אביי הוו רבנ' דעבדי כר' ישמע' ואיקיים בידיהו תלמודיהו ואיכ' רבנן דעבדי כר' שמע' בן יוחי ולא איקיים תלמודיהו בידיהו".

כ"י מינכן: "אמ' אביי הוו רבנן דעבדי כר' ישמעאל ואיקיים בידיהו ורבנן דעבדי כר' שמעון ולא איקיים בידם".

יש דמיון מסוים בין מימרת אביי לבין דברי רבי יוחנן בשם רבי יהודה בר אילעי בהמשך הסוגיא, פיסקא [12]:

בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים, דורות הראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי – זו וזו נתקיימה בידן, דורות האחרונים שעשו מלאכתן קבע ותורתן עראי – זו וזו לא נתקיימה בידן.

המימרא ההיא הנה בעברית, כמו גירסת הדפוס וכ"י אוקספורד במימרת אביי, אך היא משתמשת בלשון "נתקיימה בידן... לא נתקיימה בידן" כמו ברוב הגירסאות הארמיות במימרת

והתפיסה של השותפות בין יששכר לזבולון כמוטיב באגדה הבא להצדיק מגבית זו, במאמרו "תלמוד תורה ודרך ארץ", בר אילן ב (תשכ"ד), עמ' 134-162, ביקש בר להקדים את "מגבית החכמים" לימי התנאים, וזאת על סמך שתי אגדות המובאות במקורות ארץ-ישראליים מתקופת האמוראים בארמית, האחת בירושלמי הוריות ג ז, מח ע"א ובויקרא רבה פרשה ה סימן ד; השנייה בירושלמי פסחים ד ט, לא ע"ב-ע"ג (עיינו שם, עמ' 148-151). בר ביקש גם לייחס את התפיסה הזאת לרבי שמעון בר יוחאי, על סמך המימרות של רבי יוחנן בשם רבי שמעון בר יוחאי שבבבלי מנחות צט ע"ב ושיר השירים רבה פרשה ב שהבאנו בפנים (עיינו שם, עמ' 159). לדעת בר, רבי שמעון בר יוחאי עצמו הפנה את דבריו בברייתא שלנו אך ורק לעילית קטנה של תלמידי חכמים, ואף דברי רבי ישמעאל מכוונים לתלמידי חכמים (שם, עמ' 146-148). אך מלשון הברייתא משמע שהתנאים עצמם פונים לעם ישראל כולו: רבי ישמעאל מצדד בגישה מציאותית לתלמוד תורה, שתאפשר לכל ישראל ללמוד תורה על ידי הנהגה בדברי תורה "מנהג דרך ארץ", ואילו רבי שמעון בר יוחאי דורש דרישה מוחלטת, מכל ישראל, "לעשות רצונו של מקום" ולהתמסר לתלמוד תורה. כפי שהצענו בפנים, מניחוח המקורות עולה שאמוראי ארץ ישראל הם שפיתחו את מנגנון התמיכה הציבורית בתלמידי חכמים, והמעשים במגבית חכמים בתקופת התנאים המובאים במקורות ארץ-ישראליים מאוחרים בארמית הם אנאכרוניסטיים. כפי שהסברנו בפנים, האמוראים הם שביקשו למתן את העמדות של רבי ישמעאל ושל רבי שמעון בר יוחאי ולפרש שלדעת שניהם למעשה על הרוב העוסק במלאכה לפרנס מיעוט של תלמידי חכמים, וזאת כדי להצדיק לדברי הכול את מגבית החכמים שפעלה בימיהם.

מ' בר, אמוראי בבלי: פרקים בחיי הכלכלה, רמת גן תשל"ה. לדיון שלו במימרת אביי כאן, השונה במקצת מן הדברים שנציע להלן בסמוך, עיינו שם, עמ' 341-343.

אביי (כ"י פירנצה וכ"י מינכן), ולא בלשון העברי "עלתה בידן" כבגירסא העברית של מימרת אביי. גירסת כ"י פריז יוצאת דופן בכך שהיא בארמית, והיא משתמשת בלשון "אהנו" השונה מאוד הן בצורה הן בתוכן מכל הגירסאות האחרות בדברי אביי ומימרת רבי יוחנן בשם רבי יהודה. בעוד שהלשונות "עלתה בידן" ו"נתקיימה בידן" מוסבים בעיקר על התורה ועל המלאכה, או על התורה בלבד, הביטוי "אהנו" בכ"י פריז מוסב על הפרנסה, ולא על התורה.

מסיבות אלו נראה שגירסת כ"י פריז היא המקורית בדברי אביי. אביי העיר הערה פשוטה: גישת רבי ישמעאל היא מציאותית, ואילו גישת רבי שמעון בר יוחאי איננה מציאותית. הערה זו מתאימה לעולמם הכלכלי של אמוראי בבל שכפי שראינו דגלו בשילוב תורה ודרך ארץ, עם הטבות בתחום המסחר במקום תמיכה ישירה בתלמידי חכמים.

אך גרסנים שונים סברו שהתמקדות זו של אביי בממד ה"הנאה", דהיינו הכדאיות הכלכלית היחסית של הגישות השונות, איננה ראויה. לכן הם ביקשו לדמות את מימרת אביי למימרת רבי יוחנן בשם רבי יהודה בר אלעאי העוסקת בהשפעת העיסוק במלאכה על איכות התורה המתקיימת בידי התלמיד החכם. לצורך כך הם פירשו מחדש את הלשון "אהנו" שבדברי אביי והסבו אותו על התורה במקום על המלאכה, או על התורה ועל המלאכה כאחת, כמו במימרת רבי יוחנן בשם רבי יהודה. גרסני רוב העדים המירו את הביטוי "אהנו", שעניינו הנאה כלכלית, בביטוי "איקיים בדייהו", השאולה ממימרת רבי יוחנן בשם רבי יהודה. מן הסתם לדעת גרסן כ"י מינכן, "איקיים בדייהו" מתייחס לתורה ולמלאכה כאחת, כמו במימרת של רבי יוחנן בשם רבי יהודה. אך גרסן כ"י פירנצה ביקש להוציא לחלוטין מן האפשרות שאביי התייחס להנאה כלכלית, והוא ציין במפורש שאין הכוונה ל"אהנו" כלל, אלא "לאיקיים תלמודיהו בדייהו" דווקא.<sup>39</sup>

אף גרסני כ"י אוקספורד והדפוס ביקשו להסב את דברי אביי על תורה ומלאכה כאחת. הם תרגמו את דברי אביי לעברית כדי לדמות אותם למימרת רבי יוחנן בשם רבי יהודה, והמירו את הביטוי הארמי "אהנו", שעניינו הנאה כלכלית, בביטוי הניטרלי "עלתה בידן", המוסב לכאורה על הגישה כולה, תורה ומלאכה כאחת, כבדברי רבי יוחנן. ונראה שהם נמנעו מלהשתמש בפועל "נתקיים", כבמימרת רבי יוחנן בשם רבי יהודה עצמה ובגירסאות הארמיות, משום שהפועל ההוא מתייחס לתורה ומלאכה, שאינם מוזכרים במפורש בדברי אביי, ואילו הביטוי "עלה בידו" פירושו "הצליח" באופן כללי, ומתאים בדברי אביי.

# [11] אמר להו רבא לרבנן: במטותא מינייכו, ביומי ניסן וביומי תשרי לא תתחזו קמאי, כי היכי דלא תטרדו במזונייכו כולא שתא.

היו שביקשו ללמוד מדברי רבא כאן שהעבודות החקלאיות הצריכו חודשים בלבד של עבודה בשדות,<sup>40</sup> אך משה בר הוכיח שזה לא ייתכן.<sup>41</sup> בר הסביר שהכוונה היא לתלמידי חכמים בעלי אחוזות שעסקו בצדדים המנהליים של האחוזת המשפחתית, או במסחר ביבולים, במשך חודשים אלו.<sup>42</sup> ונראה שאף בדברי רבא יש משום ביטוי לגישה של אמוראי בבל לנושא שלנו: הם משלבים תורה עם דרך ארץ, אך אינם עוסקים במלאכה או בחקלאות כפועלים, אלא זוכים להטבות המאפשרות להם להסתפק בחודש של ניהול או מסחר ביבול החקלאי, פעמיים בשנה.

גירסא יוצאת דופן מצאנו שוב בכ"י פריז: "אמ' להו רבא לרבנן במטותא מינייכו עסקו במזונייכו ביומי ניסן וביומי תשרי כי היכי דלא תיתון לידי זילותא". בעוד שלפי רוב עדי הנוסח האלטרנטיבה לעצת רבא היא עיסוק במזונות כל השנה על חשבון תלמוד תורה, לפי כ"י פריז

39 מ' בר מעדיף גירסא זו. הוא סבור שאביי מציין שדווקא התורה אינה מתקיימת בידי מי שמנסה לעסוק בה באופן בלעדי; עיינו בר, אמוראי בבל (לעיל, הערה 38), עמ' 342 הערה 1. אך בר לא הכיר כלל את גירסת כ"י פריז, ואין בדבריו הסבר לגירסא ההיא או להתפתחות שאר הגירסאות.

40 ראו ציונים אצל בר, שם, עמ' 70-71, הערות 131-134.

41 שם, עמ' 72-78.

42 שם, עמ' 79-82.

האלטרנטיבה היא עיסוק בתורה כל השנה, וירידה לחיי עוני. גם כאן נראה שגירסת כ"י פריז היא המקורית, אך גרסנים מאוחרים יותר סברו שמן הראוי שרבא יעודד את החכמים ללמוד יותר תורה, ולא פחות, ולכן במקום שרבא יציע חודשיים חופש מלימוד תורה לשם פרנסה כאלטרנטיבה ללימוד תורה במשך השנה כולה, הם הציעו שרבא יציע לימוד תורה באופן בלעדי במשך עשרה חודשים, כאלטרנטיבה לעיסוק במזונות במשך השנה כולה.

[12-13] **אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן משום רבי יהודה ברבי אלעאי:**  
**בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים, דורות**  
**הראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי – זו וזו נתקיימה**  
**בידן, דורות האחרונים שעשו מלאכתן קבע ותורתן עראי – זו וזו**  
**לא נתקיימה בידן. ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן משום רבי**  
**יהודה ברבי אלעאי:** **בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות**  
**האחרונים; דורות הראשונים היו מכניסין פירותיהן דרך טרקסמון –**  
**כדי לחיבן במעשר, דורות האחרונים מכניסין פירותיהן דרך גגות**  
**דרך חצרות דרך קרפיפות – כדי לפטרן מן המעשר.**

משה בר סבור שיש בדברי רבה בר בר חנה בשם רבי יוחנן בשם רבי יהודה בר אלעאי בעניין תורה ומלאכה משום אישור לעמדת רבי ישמעאל: כמו רבי ישמעאל, אף רבי יהודה סבור שיש לנהוג בתורה מנהג דרך ארץ ולשלב לימוד תורה עם מלאכה, וכל עניינו הוא במינון של השניים.<sup>43</sup> ולא עוד, אלא בר סבור שרבי שמעון בר יוחאי בעצם חלק לא על רבי ישמעאל, שחי לפניו, אלא על בן דורו רבי יהודה: רבי יהודה סבר שיש לשלב תורה עם מלאכה – או על כל פנים, עם מלאכה עראית – ורבי שמעון חלק עליו וסבר שאפילו מלאכה עראית יש בה משום ביטול תורה.<sup>44</sup> בר מציין למקבילה למימרא של רבי יוחנן בשם רבי יהודה באבות דרבי נתן נוסחא א, סוף פרק כח:

רבי יהודה בן אילעי אומר: כל העושה דברי תורה עיקר ודרך ארץ טפל עושין אותו עיקר בעולם הבא. דרך ארץ עיקר ודברי תורה טפל עושין אותו טפל בעולם הבא. משלו משל למה הדבר דומה לאיסטריטיא שהיא עוברת בין שני דרכים אחת של אור ואחת של שלג אם מהלך כנגד האור הרי נכווה באור ואם מהלך נגד שלג הרי הוא לוקה בצינה. כיצד יעשה ילך בינתיים ויזהר בעצמו שלא יכווה באור ושלא ילקה בצינה.

מן המשל מבקש בר להוכיח שעל אף ההעדפה הברורה של רבי יהודה במימרא העיקרית לתורה על פני דרך ארץ, בסופו של דבר הכיר רבי יהודה בכך שעל היחיד לתמך בין תורה למלאכה בהתאם לנסיבות חייו. את הרעיון הזה מקביל בר לדברי רבי ישמעאל, "הנהג בהן מנהג דרך ארץ".

אך אין דברי בר נראים, מן הטעמים הבאים:

1. מלאכה עראית דבר אין לה עם "ואספת דגנך". הרי בסתירה שבין "ואספת דגנך" לבין "והגית בו יומם ולילה" שם רבי ישמעאל את הדגש על "ואספת דגנך", והעיסוק בתורה צריך להיות מותאם לדרך ארץ, ולא להפך. הדוגמה לדרך ארץ היא חקלאות, ולא עבודה מזדמנת כפועל העושה בשכר, אלא עבודת הכפיים של בעלי קרקעות, שוודאי אי אפשר להגדירה מלאכה עראית. הווה אומר: רבי ישמעאל מצדד במלאכת קבע ותורה עראית, בניגוד גמור לדברי רבי יהודה.

2. פי שהוכיח ש"ז שכטר,<sup>45</sup> המשל אינו שייך לענייננו. משל זה מופיע בכמה וכמה מקבילות

43 בר, "תורה עם דרך ארץ" (לעיל, הערה 37), עמ' 154-155.

44 בר, שם, עמ' 155-156.

45 ש"ז שכטר, מסכת אבות דרבי נתן, וינה תרמ"ז, עמ' 86 הערה כב.

בספרות התנאים, ובכולן מדובר בתורה בלבד, ולא במלאכה: התורה נמשלה לאש, ומי שמתקרב אליה יותר מדי נכוה, ומי שמתרחק ממנה יותר מדי מצטנן כבשלג. אם כן הדבר, לא הציע רבי יהודה לקבוע מינון אישי של תורה ודרך ארץ המתאימה לנסיבות החיים. דבריו בנושא מתמקדים בעיקר המימרא, ומשמעותם ברורה: רבי יהודה דורש להפוך את התורה לעיקר ואת המלאכה לטפל או עראי. יש להקדיש את החיים לתורה, ולהתפרנס במלאכת עראי, כלומר: מהיד לפה, על ידי עבודות מזדמנות.

בר הקביל, בצדק, את דברי רבי יהודה בר אלעאי כאן לדרישת רבי מאיר באבות ד' י, "הוה ממעט בעסק ועוסק בתורה".<sup>46</sup> אך דברים אלו קרובים הרבה יותר לעמדת רבי שמעון בר יוחאי מאשר לעמדת רבי ישמעאל. הניסוח של רבי שמעון בר יוחאי הוא אמנם קיצוני יותר, שכן רבי שמעון דורש התמסרות מוחלטת לתורה ומציע שהקב"ה ידאג שאחרים יפרנסו את התלמיד החכם – אך דברי רבי יהודה ורבי מאיר הם ניסוח מעשי יותר של אותה עמדה: יש להתמסר לתלמוד תורה, ולעבוד בעבודות מזדמנות רק כדי מחיה. אין כאן שיר הלל לעבודת כפיים כערך בפני עצמו, כפי שמצאנו אצל רבי ישמעאל.

והנה מצאנו שאותו רבי יוחנן האחראי לניסוחים המיוחדים של עמדת רבי שמעון בר יוחאי כדי להתאימם לרעיון מגבית החכמים<sup>47</sup> הוא האחראי לניסוח דברי רבי יהודה בסוגיא שלנו. דורות הראשונים הקפידו מצד אחד על עשיית תורתן קבע ומלאכתן עראי, ומצד שני הקפידו להתחייב במעשרות ולא למצוא דרכים לעקוף את חובת המעשרות. דברים אלו מזכירים את דברי רבי שמעון במכילתא שהבאנו לעיל. כמו רבי יהודה במימרא זו, התרפק אף רבי שמעון על אוכלי המן ואוכלי תרומה שהיו יכולים להקדיש את חייהם לתורה.

קרוב לומר שרבה בר בר חנה ורבי יוחנן צירפו את דברי רבי יהודה בשני הנושאים הללו, ואולי אף עיבדו אותם או ניסחו אותם מחדש, כדי שיתאימו לתפיסה האמוראית הדוגלת במגבית חכמים, ב"יששכר ובולון", ברוב העוסק במלאכה ותורם בנדיבות לתלמידי חכמים, כדי שיוכלו תלמידי החכמים לעשות מלאכתם קבע. מעמד הכוהנים והלוויים בימי הבית נתפס כמודל לחיקוי, משני הצדדים: על החקלאים להקפיד על הפרשת ה"מעשרות" למגבית החכמים, ועל תלמידי חכמים להקדיש את חייהם לעשיית התורה קבע, ולעבוד רק לפי הצורך, כשמגיעים לפת לחם.

[14-13] ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן משום רבי יהודה רבי אלעאי: בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים; דורות הראשונים היו מכניסין פירותיהן דרך טרקסמון – כדי לחייבן במעשר, דורות האחרונים מכניסין פירותיהן דרך גגות דרך חצרות דרך קרפיפות – כדי לפטרן מן המעשר, דאמר רבי ינאי: אין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית, שנאמר: בערתי הקדש מן הבית; ורבי יוחנן אמר: אפילו חצר קובעת, שנאמר ואכלו בשעריך ושבעו.

שתי הפסקאות הללו מעוררות כמה תמיהות:

1. המילה "טרקסמון" אינה ברורה כל צורכה. רוב הראשונים פירשו "טרקסמון" מלשון שער, דהיינו שערי הבית והחצר, בניגוד לגגות וקרפיפות.<sup>48</sup> מקצתם מציינים לפועל הארמי "טרק" במובן סגר,<sup>49</sup> אך פשוט הוא שאין המדובר בשם עצם בעל משקל שמי, ואין עניין טריקת דלת

46 בר, תורה עם דרך ארץ (לעיל, הערה 37), עמ' 155.

47 ראו לעיל, עיוני הפירוש לפיסקא [9].

48 רש"י, תוספות רבנו יהודה שירליאן וריטב"א על אתר, ד"ה דרך טרקסמון; מאירי על אתר.

49 ראו תוספות רבנו יהודה שם.

לכאן. מצאנו במקומות אחרים בספרות חז"ל "טרקסמון" לשון ירק,<sup>50</sup> מן היוונית troksimon, ירק הנאכל חי. על סמך זה פירש בעל הערוך, כפי שדבריו מובאים בתוספות,<sup>51</sup> שהכוונה היא שהכניס בעל הבית את הדגן כדרך שהכניס את הירקות הפטורים מן המעשר, דהיינו ללא חשש, בפומבי, בריש גלי. התוספות דוחים את הפירוש הזה בטענה שהירק חייב במעשר על כל פנים מדרבנן, ומדוע תכונה דרך זו של הבאת פרות לתוך הבית "דרך ירק". ועוד, מדוע נקטו בלשון יוונית דווקא כאן, כשבכל מקום מכונים הירקות הפטורים מן המעשרות מדאורייתא וחייבים מדרבנן "ירק", בעברית? אחרים פירשו שהטרקסמון הוא פרס של פרות או גינת ירק.<sup>52</sup> אך מה בין גינת ירק לחצר?

2. מחלוקת רבי ינאי ורבי יוחנן אינה ברורה כל צורכה. משנה מפורשת היא שחצר המשתמרת קובעת למעשר (משנה מעשרות ג ה). האם רבי ינאי חולק על משנה זו? ומה חידש רבי יוחנן? האם הוא בא לחייב גם בחצר שאינה משתמרת? רש"י ותוספות נדחקו לפרש שלפי המשנה חצר המשתמרת קובעת למעשר מדרבנן אף לרבי ינאי, הסבור שאין היא קובעת למעשר מדאורייתא. אך פשוט הוא שאין רמז במשנה לכך שמדובר בתקנת חכמים.

3. מה שלא יהיה פירוש המחלוקת בין רבי ינאי ורבי יוחנן ויחסה למשנה, לא ברור מה עניין המחלוקת אצל מעשה הדורות האחרונים. האם החצרות שדרכן הכניסו הדורות האחרונים את פרותיהם היו חצרות משתמרות או חצרות שאינן משתמרות? ואם בחצרות משתמרות מדובר, כיצד פטרו מן המעשר? ואם בחצרות שאינן משתמרות מדובר, די היה להביא את ההלכה שבמשנה מעשרות ג ה כהסבר למעשה, ולא היה צורך בדברי רבי ינאי ורבי יוחנן! זאת במיוחד לאור העובדה שתיאור מעשה הדורות האחרונים מיוחס לרבי יהודה בר אלעאי שאולי הכיר את ההלכה התנאית המשתקפת במשנה אך ודאי לא הכיר לא את דברי רבי ינאי ולא את דברי רבי יוחנן!

4. זאת ועוד: כל כתבי היד גורסים במעשה הדורות האחרונים "דרך גגות ודרך קרפיות", ללא "דרך חצרות", ונראה פשוט שגירסת הדפוס היא הגהה שנועדה להסביר את הקשר בין המימרא [13] לבין מחלוקת האמוראים בעניין החצר [14]. אך מדוע צירף העורך את הדברים אלו לאלו מלכתחילה? אין מחלוקת רבי ינאי ורבי יוחנן נוגע לענייננו – הכנסת הפרות דרך גגות וקרפיות – כלל!

נפתח בפירוש המילה "טרקסמון". בנוסף לפירושים שצוינו לעיל, רש"י פירש במקבילה בגיטין פא ע"א שמדובר בדרך כבושה.<sup>53</sup> כך פירשו גם הגאונים שמדובר בהבאת הפרות הביתה דרך רשות הרבים, דהיינו בפומבי, מבלי לנסות להסתירם כדי לפטרם מן המעשר.<sup>54</sup> רש"י בגיטין שם אף שיער שהמילה יוונית, ובעקבות דבריו אלו הציע אלכסנדר קוהוט שמדובר במילה treksimon, שאינה מתועדת ביוונית העתיקה ובמילונים המוכרים אך מוצאה מן הפועל trecho, "לרוץ". קוהוט תרגם לגרמנית Laufbahn, דהיינו מסלול ריצה, וציין למילון של היוונית הביזנטית שחיבר הבלשן יוהנס מירסיוס.

בחיבור זה אכן מצאנו את המילה treksimon שאינה מתועדת במקום אחר,<sup>55</sup> ושם מתורגמת המילה ללטינית cursus, שמשמעה, בין היתר, מסלול ריצה. אך מהמשך ההסבר, שהוא ביוונית,

50 ירושלמי כלאים א ב, כז ע"א; פסחים ב ה, כט ע"ג (במובן עולשין דווקא); פסחים ד ט, לא ע"ב; ויקרא רבה פרשה ג סימן ה; איכה רבה פרשה א סימן א.

51 תוספות גיטין פא ע"א, ד"ה טרקסמון. אך בערוך, ערך "טרקסימון", פירש "דרך שערי גגות ופרדסים ודרך הרבים". וראו גם רבנו חננאל על אתר, ד"ה דורות הראשונים, מהד' מצגר (לעיל, סוגיא א הערה 9) עמ' עג-עד, שפירש שאף על פי שטרקסימא במקומות הללו פירושו ירק, "טרקסימון" היינו "דרך פירות", דרך שערי גגות ופרדסים ודרך הרבים, כפירוש הראשון.

52 ראו דברי רבנו חננאל והערוך המובאים בהערה הקודמת, וכן S. Krauss, *Griechische und Lateinische Lehnwoerter im Talmud, Midrasch und Targum*, Berlin 1898, v. 2, p. 271; idem., "Tevel: Eine neu erschlossene hebraeische Vokabel", in *Festschrift Adolph Schwarz*, Berlin und Vienna 1917, pp. 272-273 in geschichtlicher Beleuchtung"; הנ"ל, תוספות הערוך השלם, וינה תרצ"ז, ערך טרוכסמון.

53 רש"י לגיטין פא ע"א, ד"ה דרך טרקסמון.

54 110 תשובות הגאונים, מהד' הרבבי, סימן כד; ראו ב"מ לוי, אוצר הגאונים – התשובות, ברכות, ירושלים תשמ"ד, עמ' 85.

55 Johannes Meursius, *Glossarium Graeco-Barbarum*, Leiden 1614, p. 574, s.v. treksimon

מפורש שמדובר בזרם חזק [של מים], שאף הוא מכונה בלטינית *cursus*, ולא במסלול ריצה. נראה, אפוא, שהכוונה איננה שהדורות הראשונים הכניסו את פרותיהם לבית בכביש סלול, אלא שהם הכניסו את פרותיהם הביתה בזרם חזק, דהיינו פרות רבים בבת אחת, דרך קבע ולא דרך עראי, כדי לחייבם במעשר.

כיצד בדיוק נהנו הדורות האחרונים מפטור ממעשר כשהביאו את הפרות דרך גגות ודרך קרפיות? אפשרות אחת היא שהם לא הביאו את הפרות הביתה ישירות דרך הגגות והקרפיות אלא השאירו אותם שם במשך תקופה קצרה או ארוכה לפני שהביאו אותם הביתה, ובתקופה זו הם נהנו מהם על הגג דרך עראי מבלי לעשר. נראה שלכך התכוון רבי יהודה מלכתחילה, שכן בתוספתא מעשרות ב י אומר רבי יוסי ברבי יהודה מפורשות שניתן לאכול על הגג מבלי לעשר, ובמקבילה למימרא שלנו בירושלמי, מעשרות ג א, נ ע"ג, גוער רבי יהודה בבנו וברבי על שהכניסו כלכלה של פרות לאחורי הגגות:

רבי עולא בר ישמעאל בשם רבי לעזר: רבי ורבי יוסי בי רבי יהודה היו מכניסים את הכלכלה לאחורי הגגות. ראה אותן רבי יודה בי רבי אלעאי. אמר להן: ראו מה ביניכם לראשונים, רבי עקיבה היה לוקח שלשה מינין בפרוטה בשביל לעשר מכל מין ומין, ואתם מכניסין את הכלכלה לאחורי הגגות.

מהמשך הסוגיא עולה בבירור שרבי ורבי יוסי ברבי יהודה ביקשו לפטור את עצמם מן המעשרות על ידי אכילת הפרות "אחורי הגגות", שכן הגמרא מקשה, "מה לי לאחורי הגגות? אפילו הכניסם בחצירו לאוכלן בראש גגו!", כלומר, אפילו ראיית פני החצר אינה קובעת למעשרות אם החצר היא תחנת ביניים בדרך לגג. לכן נראה ברור שבמעשה המובא בירושלמי כוונתם של אלו שבהם גער רבי יהודה, רבי יוסי בנו ורבי יהודה הנשיא, הייתה לאכול את הפרות על הגג ולא בתוך הבית.

אך כל זה אינו מפורש בבבלי, ומן הלשון "דרך גגות דרך קרפיות" משתמע שרבי יהודה עוסק במי שמעביר את היבול הביתה דרך הגג, ובכך פוטר אותם מן המעשרות גם כשאוכלם בתוך הבית. כך עולה גם מן הנוסח שלפנינו בתוספתא מעשרות ב ח-ט:

[ח] המביא תאנים מן השדה לאכלן בחצר שפטורה מן המעשרות, שכח והכניסן לתוך ביתו מוציאן לחצר ואוכל מהן עריי. [ט] המביא תאנים מן השדה לאכל בחצר שפטורה מן המעשרות, שכח והעלן לראש הגג אפי' בתוך ביתו אוכל מהן עריי.

שאל ליברמן מציע להגיה בתוספתא "אפילו מתוך ביתו", כלומר, אפילו העלן לגג מתוך ביתו, ולא מתוך חצרו או מאחורי הגג, אוכל מהן על הגג אכילת עראי.<sup>56</sup> אך ליברמן רומז לכך ששיטת הבבלי כאן היא כמו בגירסא שלפנינו, שאם הביאם לביתו דרך גג אוכל מהם עראי גם בתוך ביתו.<sup>57</sup>

לדברינו, דברי רבי ינאי ורבי יוחנן אינם מובאים כדי שנבין שהדורות האחרונים נהגו לפי שיטת רבי ינאי ולא לפי שיטת רבי יוחנן, אלא כדי להודיע לנו בצורה הפשוטה ביותר שכל עוד הפרות נמצאים בגג או בקרפיף אין הם חייבים במעשרות. הוא הדין שהיו יכולים להביא את משנה מעשרות ג ה-ו בעניין הגג והחצר, אלא שהביאו את דרשות האמוראים כדי לסבר את האוזן, שכן מן הסתם הלומד מכיר היטב את הפסוקים המובאים על ידי רבי יוחנן ורבי ינאי ופחות את המשניות במסכת מעשרות. זאת ועוד: אין הלכה מפורשת במשנה שלפיה הבית או החצר קובעים למעשרות; לשון המשנה הוא "איוהי חצר הקובעת למעשר", והיא מניחה שההלכה

56 ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק ב, זרעים (לעיל, סוגיא א הערה 30), עמ' 682-683.

57 ליברמן שם, הערה 32, וציונים שם.

הבסיסית כבר מוכרת ללומד, כדרכה של המשנה.<sup>58</sup> לכן עדיף היה להביא את מדרשי ההלכה של האמוראים בנדון הקובעים הלכה פשוטה.

זאת ועוד: אף על פי שדברי רבי יוחנן מנוסחים בלשון "ורבי יוחנן אמר", ניסוח של מחלוקת, נראה שאין המדובר במחלוקת בין רבי ינאי לרבי יוחנן.<sup>59</sup> רבי ינאי לא בא לחלוק על קביעת המשנה שאף חצר המשתמרת קובעת למעשר (מעשרות ג ה), אלא ביקש לעגן בתורה שבכתב את ההלכה שהבית או החצר קובעים למעשר, דהיינו שפרות שהגיעו לתוך הבית – או לתוך החצר, שדינה כבית – חייבים במעשר. "עד שיראו פני הבית" אינו בא למעט "עד שיראו פני החצר", אלא למעט גגות וקרפיפות. ורבי יוחנן ביקש לדייק יותר במדרש ההלכה מרבי ינאי, ולכן דרש מלשון "ואכלו בשעריך" שבית לאו דווקא, אלא הוא הדין לחצר המשתמרת המוקפת גדר שיש בה שער.

58 ראו מ' בנוביץ, תלמוד האיגוד: מאימתי קורין את שמע (לעיל, סוגיא א הערה 5), עמ' 6; ש"י פרידמן, "זכריה פרנקל וחקר המשנה", בתוך: מברסלאו לירושלים: בתי מדרש לרבנים: פרקי מחקר והגות, בעריכת ג' מירון, ירושלים תשס"ט, עמ' 60-61, וציונים שם.

59 וכעין הפירוש השני של רבנו תם המובא בתוספות רבנו יהודה שירליאון, ברכות לה ע"ב, ד"ה עד שיראה פני הבית (מהד' זק"ש עמ' שעו): "דר' ינאי בעי חצר ובית, ובית בלא חצר וחצר בלא בית לא מהני", אלא שלדעת רבינו תם רבי ינאי מחמיר ורבי יוחנן מקל, ולדברינו אין ביניהם מחלוקת של ממש ושניהם סבורים שחצר המשתמרת דינה כבית.